

Konstanze Schwarzwald

IM ZAUBERBERG

Philosophieren
zwischen Auftrag und Kritik

KONSTANZE SCHWARZWALD

IM ZAUBERBERG

**Philosophieren zwischen Auftrag und Kritik
Zur Situation der Philosophie in Leipzig in den
Jahren von 1985 bis 1989**

Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen
Leipzig 2006

Hochschulschriften
der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen
Heft 8

ISBN 3-89819-232-6

© ROSA-LUXEMBURG-STIFTUNG SACHSEN e. V. 2006

Harkortstraße 10

04107 Leipzig

Telefon: (0341) 9 60 85 31

Telefax: (0341) 2 12 58 77

www.rosa-luxemburg-stiftung-sachsen.de

RosaLuxemburg-Stiftung.Sachsen@t-online.de

Redaktion/Satz: Lutz Höll

Herstellung: GNN Verlag Sachsen/Berlin GmbH
Badeweg 1, 04435 Schkeuditz

Inhalt

Vorbemerkung	7
A) EINLEITUNG	9
I. Jenseits der Kaderphilosophie	9
II. Die Abwicklung	13
III. Der innerdeutsche Philosophenstreit	22
IV. Die mündliche Gesprächskultur und zur Problematik der Opferrolle ostdeutscher Philosophen nach 1989	32
V. Seminarum	37
B) Zur Arbeit von <i>Seminarum</i>	45
<i>Seminarum</i> Heft 1	45
Bert Sander: Arbeitsthesen zur deutschen Romantik / Ende des 18. Jh. – Anfang des 19. Jh.	46
Frank Eckhart: Bürgerliches Alternativdenken im philosophi- schen Begründungszirkel eines »neuen« ethischen Aktivismus. Abstrakter Humanismus und das literarisch-ästhetische Konzept in Benns frühen Szenen der Jahre 1915–17	48
Matthias Graf: Gedanken zum Problem der Begriffsbildung in der politischen Ökonomie	51
<i>Seminarum</i> Heft 2	52
Redaktionsbericht zur Studentenkonzferenz der Sektion marxistisch-leninistische Philosophie/ KMU unter dem Thema »Kritik – Eigentum – Geschichte«	53
Marion Kiele: Warum es sich lohnt um Lukács zu streiten	55

<i>Seminarum</i> Heft 3	56
Bert Sander: Vom Anspruch und Vermögen der Kritik	57
Norbert Reimann: Thomas Manns künstliche Kritik der »modernen« Ideologie und seine ideologische Kritik der modernen Kunst.....	58
Matthias Seifert: Es ging, es geht um Humanismus ... ! Ernst Bloch und der Expressionismus	60
Jens Butscher: Versuch mit Wittgenstein über das »Kardinalproblem der Philosophie« ins Gespräch zu kommen	63
<i>Seminarum</i> Heft 4	67
Volker Caysa: Der Widerspruch als Problem	68
Peter Loesche: Glaube und Wissen	71
Jens Hildebrand: Zum 100. Geburtstag von A. V. Tschajanow	73
<i>Seminarum</i> Rundtischgespräch mit Professor Bönisch und Professor Schwabe	75
<i>Seminarum</i> Heft 5	77
Frithjof Reinhardt: der Denk-Einsatz in der Philosophie Hegels	79
<i>Seminarum</i> Heft 6	80
Udo Tietz: Bemerkungen zur Verdinglichungs- und Ratio- nalisierungstheorie in »Geschichte und Klassenbewußtsein«	81
Kai Steinig: Progressives und Grenzen bürgerlicher Gesellschaftsvertragstheorien unter den Bedingungen der wissenschaftlich-technischen Revolution	83
Norbert Reimann: Kunst als freie Arbeit	85
Jens Butscher: »Keine Ethik ohne Ontologie« (Lukács). Überlegungen zu einem Moralkonzept	89
<i>Seminarum</i> Sonderheft 6	90
<i>Seminarum</i> Heft 7	92
Peter Fischer: Versuch eines Ansatzes die Marxsche Subjektauffassung als philosophische Idee darzustellen	94
Volker Caysa: Bemerkungen zur »Kritik der zynischen Vernunft«	95
Petra Caysa: Vorlesung Karl Mannheim	98

<i>Seminarum</i> Heft 8	99
Arbeitskreis I: Bert Sander: Walter Benjamins Konzeption der »Rettenden Kritik« als Plädoyer für ein Denken und Handeln in marxistischer Tradition	101
Arbeitskreis II: Frithjof Reinhardt: Referat des JFK 81-05. Zu Problemen der philosophischen Lehre	103
<i>Seminarum</i> Heft 9	105
Fredy Zülicke: Der »Griff nach den Genen« und die Verantwortung der Genetiker als Gegenstand in de philosophisch-ethischen Diskussionen in der BRD	107
Petra Caysa: Vorlesung Karl Mannheim II	108
Volker Caysa: »Das Problem der Überwindung der Metaphysik nach Heidegger«	112
<i>Seminarum</i> Sonderheft 9	114
Bert Sander / Volker Caysa: Ideen zu einer Phänomenologie der Kritik. Rettung der Kritik durch Kritik der Kritik – Eine Provokation	114
C) Nachwort	121
D) Anhänge	129
Interviews Zum Thema: Philosophieren in Leipzig von 1985–89	129
Zu den Interviews	129
Interviews:	
Petra Caysa	130
Volker Caysa	141
Steffen Dietzsch	148
Klaus-Dieter Eichler	156
Peter Fischer	167
Hans-Martin Gerlach	176
Bert Sander	194
Helmut Seidel	202
Udo Tietz	207

<i>Seminarum</i> – Inhaltsüberblick	217
Literaturverzeichnis	221
Über die Autorin	224

Vorbemerkung

Die vorliegende Arbeit ist ein Beitrag zur deutschen Geschichtsschreibung, zur Aufarbeitung der Geschichte der DDR-Philosophie. Teil A), die Einleitung, die gleichzeitig den ersten Hauptteil bildet, beschäftigt sich unter I. mit den Verhältnissen der subkulturellen Szene in der Leipziger Philosophie Ende der achtziger Jahre im Kontrast zur staatsmarxistischen Kaderphilosophie. Außerdem wird ein kurzer Überblick über die Generationen der DDR-Philosophen und die Ansprüche ihrer philosophischen Arbeiten gegeben. Anschließend wird unter dem II. Punkt der Einleitung das Verfahren der Abwicklung der philosophischen Institute und der Philosophen der ehemaligen DDR nach 1989 vorgestellt. Der III. Abschnitt stellt den »Innerdeutschen Philosophenstreit« dar, der sich, ausgelöst durch den Philosophen Ulrich Johannes Schneider, mit den Möglichkeiten des gegenseitigen Verstehens der philosophischen Kulturen in der BRD und der DDR auseinandersetzt. Abschnitt IV der Einleitung behandelt die Problematik der vorwiegenden Mündlichkeit der Philosophie in der DDR, und Abschnitt V stellt die Leipziger studentische Initiative *Seminarum* vor, deren Mitglieder in einer halbverbotenen, aber auch halboffiziellen Szene den Versuch unternahmen, jene mündliche Kultur des Philosophierens durch die Veröffentlichung ihrer Hefte festzuhalten und ihre selbstgewählten Themengebiete zur Diskussion zu stellen.

Teil B) der Arbeit ist der zweite Hauptteil und beinhaltet die Vorstellung der Arbeit von *Seminarum*. An dieser Stelle wird eine Auswahl von Texten interpretiert, die sich mit lebensphilosophischen Themen und Gebieten der Romantik befassen.

Im Nachwort, Teil C) der Arbeit, wird die Bedeutsamkeit der *Seminarum*-Gruppe im Kontext ihrer Zugehörigkeit zur »grauen Literatur« in der DDR hingewiesen, sowie auf ihre intellektuellen Anschlusspunkte und philosophiegeschichtlichen Bestrebungen.

Den dritten Hauptteil bilden die in Abschnitt D) veröffentlichten Interviews, die dem Leser durch die Gespräche mit Zeitzeugen einen realitätsnahen Einblick in deren Gedanken und retrospektiven Einschätzungen dieser Zeit ermöglichen sollen.

Durch diese dreiteilige Struktur (historische Einleitung, Vorstellung der *Seminarum*-Arbeiten und Interviews) soll eine methodenübergreifende Möglichkeit der geschichtlichen Betrachtung vorgestellt werden, die es ermöglicht, ein detaillierteres und nuancierteres Bild der achtziger Jahre in der DDR, als es bisher vorhanden ist, zu geben.

Mein ganz besonderer Dank gilt Ulrich Johannes Schneider und Volker Caysa, die mir im Erarbeitungsprozess der Magisterarbeit wesentlich zur Seite standen. Ohne die offene Gesprächsbereitschaft und die inhaltlichen Anregungen meiner Interviewpartner wäre mir ein so detailliertes Bild, das der spezielle Zeitraum meiner philosophiehistorischen Betrachtung verlangt, nicht gelungen. Aufrichtig danke ich außerdem der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen, die mir die Publikation der Arbeit ermöglicht hat.

A) Einleitung

I. Jenseits der Kaderphilosophie

Mit dem Mauerfall am 9.11.1989 ging ein ganzer Staat unter. Wenn man nach der Philosophie in diesem Staat und deren Untergang fragt, muss man differenziert antworten: Die philosophische Leitideologie des Staatsgebildes namens DDR, d. h. der Marxismus-Leninismus innerhalb der DDR, ist seit 1989 tot; das gilt aber nicht für das Philosophieren, das in diesem Staat gelebt und überlebt hat.

Die marxistisch-leninistische Philosophie, die mit der »Wende« ihr Ende gefunden hat, gibt keine Auskunft über die philosophische Wirklichkeit des gesamten Philosophierens in der DDR. Dass sie gescheitert ist und scheitern musste, begründet sich wesentlich in ihrer Weltfremdheit. Auf die Frage, wie ein solcher Zustand erreicht werden konnte, antwortet Norbert Kapferer in seinem Buch: »Das Feindbild der marxistisch-leninistischen Philosophie in der DDR 1945–1988«¹ stark typologisierend. Er erklärt, dass spätestens nach der politisch erzwungenen Versetzung Ernst Blochs in den Ruhestand 1957 eine Kaderphilosophie, die man eine neostalinistische nennen könnte, und die sogar die marxistisch-leninistische Kaderphilosophie der Sowjetunion in ihrem Dogmatismus übertraf, vorherrschte. Er konstatiert die Instrumentalisierung der marxistisch-leninistischen Philosophie nicht nur durch die SED und deren Machteliten, sondern auch die freiwillige Selbstinstrumentalisierung dieser Eliten für die »Revolutionierung der Welt«. Die Gründergeneration der Kaderphilosophie zeigt für Kapferer deutlich, dass manche der »Opfer von 1989« zuvor freiwillige Täter waren.

Die zweite Generation der Kaderphilosophie wird gebildet durch eine Generation von Philosophieprofessoren, welche politische Radikalität durch philosophiehistorische Sachkompetenz ersetzen wollten, sogar in den Themengebieten der Lebensphilosophie, der Romantik und des Existentialismus. An der Heidegger-Rezeption des Hallenser Philosophie-

1 Norbert Kapferer: Das Feindbild der marxistisch-leninistischen Philosophie in der DDR 1945–1988. Darmstadt 1990.

professors Hans-Martin Gerlach, der bei Helmut Seidel² in Leipzig studiert hat, zeigt Kapferer, dass es durchaus Liberalisierungs- und Pluralisierungstendenzen in der marxistisch-leninistischen Philosophie der DDR gab und Ansätze zu einer kritischen philosophischen Öffentlichkeit. Insgesamt aber sieht Kapferer dogmatische Denkformen vorherrschen, die bis zum Schluss an eine innere Reformierbarkeit glaubten und die die Hoffnung der Menschen für die Reform eines nichtreformierbaren Systems missbrauchten. Das Problem, das sich mit der Lektüre des Buches von Kapferer stellt, besteht in seiner Perspektive: eine sich rein aufs Dokumentarische reduzierende Außenperspektive. Er weiß nichts von der sogenannten »grauen Literatur«, nichts von der mündlich praktizierten Philosophiekultur, er orientiert sich nur an der offiziellen gedruckten DDR-Philosophie.

Heute ist ein anderes, reicheres Bild möglich, auch weil es inzwischen Erkenntnisse über wesentliche Nuancen und Tendenzen in der Endphase der DDR-Philosophie, also innerhalb der späten achtziger Jahre, gibt, die aus Gesprächen und bisher unveröffentlichtem Material der philosophischen Arbeit in dieser Zeit gewonnen werden können.

So haben z. B. in den 1980er Jahren junge Philosophen an der Sektion marxistisch-leninistische Philosophie der Karl-Marx-Universität Leipzig, welche gerade promovierten oder wissenschaftliche Assistenten waren, teilweise halbherzig, aber auch offen und deutlich von der offiziellen marxistisch-leninistischen Philosophie und den Ansichten der Personen, die das anerkannte Interpretationsmonopol genossen, distanziert.

Als am 28.6.1985 in Leipzig ein wissenschaftliches Kolloquium zum Thema: »Ernst Bloch und die spätbürgerliche Philosophie« stattfand, wurden viele Themen diskutiert, nicht aber die Vertreibung Ernst Blochs vom Leipziger philosophischen Institut. Teilnehmen durften damals nur Professoren, unter anderem: Frank Fiedler (Leipzig), Helmut Seidel (Leipzig), Eberhard Fromm (Berlin), Siegfried Kätzel (Leipzig), Walter Jopke (Leipzig), Martina Thom (Leipzig), Klaus Petzold (Leipzig),

2 Seidel hatte den Lehrstuhl für Geschichte der Philosophie an der Sektion marxistisch-leninistische Philosophie der Karl-Marx-Universität Leipzig (KMU) inne. Er wendete sich gegen das Materie-Bewußtsein-Schema von R. O. Gropp, das allein in seiner Erstarrung verharret und in dem für Lebensprobleme kein Platz war. Sein Konzept einer marxistischen Praxisphilosophie impliziert die theoretische und praktische Aneignung der Wirklichkeit durch die Menschen, da laut Seidel nur auf diesem Wege Philosophie und speziell das Gedankengut von Karl Marx realitätsbezogen und einseitig wirken könne.

Manfred Buhr (Berlin). Die Tatsache, dass einige tief in den Fall Bloch verwickelt waren, machte die offene Diskussion nicht gerade leicht.

Auch die nachträgliche Interpretation fällt schwer: »Dieses Kolloquium wird von manchen nur als Bestätigung der Blochaffäre von 1956–1961 betrachtet, weil der Beitrag von Manfred Buhr, den dieser auf dem Kolloquium vortrug und der im Tagungsprotokoll als letzter Aufsatz und damit als Schlußwort erscheint, fälschlicherweise in den Mittelpunkt der Analyse gerückt wird.«³ Den eigentlichen Mittelpunkt der Arbeitstagung habe vielmehr Helmut Seidel abgegeben, weil von diesem als Einzigem zu hören war, »daß es um eine sachliche, differenzierte und kritische Auseinandersetzung mit der Blochschen Metaphysik des ›Noch-Nicht‹ gerade im Sinne einer Koalition der Vernunft gehen müsse. Zugleich erinnerten Seidels (freilich kritische) Bemerkungen zu Blochs Metaphysik auch daran, was in der DDR-Philosophie noch nicht geworden war, was proletkultlerisch zerstört wurde und was wieder werden müsse, damit der Sieg der Vernunft, der noch nicht war, werden könne. Da der Sieg der Vernunft nur durch den Sieg der Vernünftigen werden kann, muß diesen Vernünftigen zur Anerkennung und zum Werden verholfen werden – und dazu gehört für Helmut Seidel eindeutig Bloch.«⁴

Das Thema dieser Tagung wurde durch eine jüngere Generation, die eben 1985 an selbiger nicht teilnehmen durfte, aufgenommen und radikalisiert. Der Titel ihres Buches lautet: »›Hoffnung kann enttäuscht werden‹ – Ernst Bloch in Leipzig«, das sie allerdings erst nach der »Wende«, 1992, herausgeben konnten.⁵ In diesem Band wollten sie das zur Sprache bringen, was 1985 in der offiziellen Publikation: »Ernst Bloch und die spätbürgerliche Philosophie«⁶ verschwiegen wurde, um offen über die Verantwortlichkeiten für die Vertreibung Ernst Blochs aus Leipzig zu sprechen, um die Schuldfrage in diesem Fall offenzulegen. Unterstützt in ihrem Selbstbewusstsein eigener philosophischer Ideen und Ansätze, aber auch im Mut zu außergewöhnlichen Betrachtungen

3 Volker Caysa: Metaphysik nach Marx. Zur unerkannten Metaphysikdebatte in der DDR zwischen 1979 und 1989. In: Norbert Kapferer (Hrsg.): Innenansichten ostdeutscher Philosophen. Darmstadt 1994. S. 84.

4 Ebenda.

5 Volker Caysa / Petra Caysa / Klaus-Dieter Eichler / Elke Uhl: Hoffnung kann enttäuscht werden. Ernst Bloch in Leipzig. Frankfurt am Main 1992. Siehe auch: Volker Caysa: Geist der Leipziger Bloch-Zeit. Kulturphilosophische Reflexionen über Erinnerung und Geschichte. Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e.V. Leipzig 2003.

6 Zum »Wissenschaftlichen Kolloquium der Sektion marxistisch-leninistische Philosophie am 28. Juni 1985«.

philosophiegeschichtlicher Themen wurde die jüngere Philosophengeneration der späten DDR nach eigenem Bekenntnis v. a. durch Helmut Seidel.

»Programmatisch wurde für meine Generation der erst 1980 erschienene, aber bereits 1979 fertiggestellte erste Band der Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie von Helmut Seidel.«⁷ Der genaue Titel dieses Bandes lautet: »Von Thales bis Platon. Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie.« Den damaligen Studenten und Assistenten war es durch einige wenige Professoren, die Wert auf das eigene Denken der Studenten und ihr kritisches Bewusstsein legten, wie Seidel und Gerlach, vergönnt, sich außerhalb der Parteilinie mit den Fragen der Geschichte der Philosophie auseinanderzusetzen. Gerlach und Seidel halfen mit bei der Vorbereitung der sogenannten »metaphysischen Wende« in der Philosophie der DDR.⁸ Ihr Bestreben war es vor allem, die marxistische Philosophie »sowohl durch die Hegelsche wie auch durch existentialistische Kategorien«⁹ zu erweitern.

Wenn Norbert Kapferer, dessen Außenperspektive keinen Blick auf die inneren Konflikte erlaubt, am Ende seines Buches über das Feindbild der marxistisch-leninistischen Philosophie 1990 danach fragt, ob »die Kaderphilosophie« die Zeichen der Zeit erkannt hat, so antwortet ihm Volker Caysa 1994 eindeutig darauf: »»Die« Kaderphilosophen haben die Zeichen der Zeit nicht erkannt. Aber das Philosophieren von einzelnen, darunter das von Helmut Seidel und Hans-Martin Gerlach, war durchaus auf der Höhe der Zeit. Beide gehören aber nicht im strengen Sinne zu den Kaderphilosophen der DDR, sondern waren wohl eher deren kritische Begleiter. [...] Sie ermöglichten meiner Generation ein Philosophieren, das sich in einem sachbezogenen Normaldiskurs mit der philosophischen Weltkultur und nicht mehr im ideologischen Ausnahmezustand des »Kalten Krieges« befindet, in dem die »Kalten Krieger« die Souveräne des Philosophierens waren und nicht die Philosophen selbst.«¹⁰

Wie kann man nun den Ausdruck »DDR-Philosophie« verstehen? Kann man behaupten, dass es etwas jenseits der DDR-Philosophie gab? Waren nicht auch Professoren wie Seidel und Gerlach, trotz ihrer erwei-

7 Volker Caysa: Metaphysik nach Marx. S. 76.

8 Gemeint sind vor allem: Helmut Seidel: Hegels Kritik der Metaphysik und Kritik der Hegelschen Metaphysik. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Berlin (1982)1. S. 30 und Hans-Martin Gerlach: Martin Heidegger. Denk- und Irrwege eines spätkörperlichen Philosophen. Berlin 1982.

9 Volker Caysa: Metaphysik nach Marx. S. 82.

10 Ebenda. S. 89.

terten Betrachtungsweise des philosophiehistorischen Materials, stark an eine Form des orthodoxen Marxismus gebunden? Wenn Caysa von ihnen als »kritische Begleiter« der Kaderphilosophie schreibt, stellt sich die Frage, inwieweit gehörten sie als Begleitende dem Gegenstand ihrer Begleitung an?

II. Die Abwicklung

Nach einer circa zweijährigen Zeit der Verwirrungen und der Koordinierungslosigkeit begannen 1991/92 in ganz Ostdeutschland die sogenannten »Abwicklungsverfahren« an den Hochschulen und Universitäten. Das politische Mittel, auf das man sich gesetzlich stützte, war der »Einigungsvertrag«, der von Wolfgang Schäuble für die BRD und Günther Krause für die DDR ausgehandelt wurde. Im Artikel 38 »Wissenschaft und Forschung« dieses Schriftstücks mit dem Titel »Einigungsvertrag. Vertrag zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Demokratischen Republik über die Herstellung der Einheit Deutschlands« vom 31. August 1990, heißt es: »Die Forschungsinstitute und sonstigen Einrichtungen bestehen zunächst bis zum 31. Dezember 1991 als Einrichtungen der Länder [Brandenburg, Mecklenburg-Vorpommern, Sachsen, Sachsen-Anhalt und Thüringen] [...] soweit sie nicht vorher aufgelöst oder umgewandelt werden.« Über diese allgemeine Formulierung hinaus unterlag es den Politikern der einzelnen Bundesländer, die genaue Vorgehensweise und die Strenge der Abwicklung festzulegen. Ideologisch sensible Wissenschaftsbereiche und damit genauer und strenger begutachtete waren die Geschichte, die Politologie, die Soziologie und die Philosophie.

Der Niedergang der DDR-Philosophie liegt aber nur zum Teil im »Einigungsvertrag« begründet; das Phänomen des Verschwindens war komplex: »Die Gründe der Massenentlassung lagen im Einigungsvertrag, der ›Systemnähe‹ inkriminierte, im Streben der Finanzminister der Länder, Stellen zu ›sparen‹, und gelegentlich auch im Nachweis einer Stasi-Mitarbeit.«¹¹ Die Unterbringung einiger der Betroffenen in anderen Berufsbranchen wurde als rettende Maßnahme einer »gerechten« Umverteilung der Arbeitskräfte betrachtet, wobei Gerechtigkeit in diesem Kontext eher Willkür bedeutete.

11 Ulrich Johannes Schneider: Hinter Mauern aus Text. Mutmaßungen über die DDR-Philosophie. Erstveröffentlichung in: »Die Zeit« vom 31. Januar 1997. Nr. 6.

So erinnert Hans-Ulrich Wöhler: »Zunächst erhielten alle aus der Tageszeitung und danach offiziell vom Rektor die Nachricht von der ›Abwicklung‹ der Sektion und das Versetzen aller in die ›Warteschleife‹ [...]; einige gingen nach dem Ende der ›Warteschleife‹ gleich in die Arbeitslosigkeit, den Vorruhestand oder in neue Tätigkeiten; andere bekamen auf mehrere Monate unterschiedlich befristete Verträge, die nach ihrem Ablauf entweder verlängert oder nicht verlängert wurden; wieder andere wurden ganz aus der ›Warteschleife‹ herausgeholt, weiter im vorherigen unbefristeten Arbeitsverhältnis beschäftigt, um dann mit der Neuausschreibung aller Stellen wieder in ein befristetes Arbeitsverhältnis zu gelangen. Für die Übernahme in ein unbefristetes Arbeitsverhältnis als Mitarbeiter oder Hochschullehrer im Rahmen der neuen Strukturen wurde während der ›Abwicklung‹ und des Neuaufbaus für die Wissenschaftler aus dem Osten inoffiziell eine Altersgrenze festgesetzt.« Dadurch seien, so Wöhler, v. a. die jüngeren Wissenschaftler benachteiligt worden. »Auch eine vorangegangene 15jährige Berufstätigkeit vor Ort oder sogar ein klarer Beschluß der Gründungskommission konnte daran nichts ändern. Solche Altersbegrenzungen, die gerade jüngere Wissenschaftler aussonderten, galten für die neuberufenen Westkollegen nicht.«¹² Wöhler konstatiert, es sei zur Zeit der »Abwicklung« zu »Willkürmaßnahmen« gekommen, bei denen »alle Professoren« abgewickelt wurden und »über drei viertel aller Mitarbeiter« des »Philosophischen Institut[s] der TU Dresden« und der »Sektion Philosophie und Kulturwissenschaften«.¹³

In Leipzig waren die Geisteswissenschaften, insbesondere die Sektionen für wissenschaftlichen Kommunismus und Philosophie, am meisten betroffen. Nach den Angaben von Hans-Christoph Rauh »sind von ungefähr 100 habilitierten DDR Philosophen 1989 jetzt noch [d. h. 1995] 10 in Lehre und Forschung aktiv, einige davon in auslaufenden Arbeitsverhältnissen«.¹⁴ Die mittlere Wissenschaftlergeneration sei praktisch verschwunden, aus der jüngeren gebe es wenige Publikationen. All dies geschah unter allseitigem Schweigen, denn man hatte hüben wie drüben seine Sündenböcke gefunden: die kommunistischen Intellektuel-

12 Hans-Ulrich Wöhler: Die Erfahrung des Anderen. In: Hochschule Ost. Leipziger Beiträge zu Hochschule und Wissenschaft. Hrsg. von Peer Pasternack. Leipzig 7(1998). S. 53f.

13 Ebenda. S. 54.

14 Arnold Schölzel: Bleibt nichts Nennenswertes? Diskussion über die Geschichte der DDR-Philosophie. In: »Neues Deutschland« vom 27. Januar 1995.

len. Das war auch der Grund, warum um die Abwicklung wenig Aufsehen gemacht wurde: die Mehrheit der Bevölkerung war marxismus- und intellektuellenfeindlich, und diesen Umstand machten sich in der folgenden Zeit diejenigen zunutze, die im Namen der neuen Verhältnisse zu Helden der nun »eindeutig richtigen Morak« mutierten und sich mit der ehrenvollen Aufgabe betraut sahen, den moralisch Verirrten und damit Sich-Irrenden das Handwerk zu legen. »Die Landesminister haben sich von Evaluierungs-, Gründungs- und Berufungskommissionen beraten lassen, in denen westdeutsche Professoren die Mehrheit hatten, daneben noch von Ehren- und Personalkommissionen, in denen mehrheitlich oder ausschließlich ehemalige DDR-Bürger saßen. Viele haben sich engagiert: herausgekommen ist die ›Rettung‹ weniger. Im Ergebnis war die Arbeit in den Umstrukturierungskommissionen eher Abbauarbeit; denn die politischen und finanziellen Vorgaben ließen wenig Spielraum.«¹⁵

Es gab Stufen der Abbauarbeit: so mussten solche, die als Mitarbeiter und Assistenten (des sogenannten Mittelbaus) eingeordnet waren (in Rostock, Greifswald, Frankfurt an der Oder, Magdeburg, Berlin, Cottbus, Erfurt, Jena, Halle, Leipzig, Chemnitz und Dresden) 1996 entlassen werden, als ihre Verträge ausliefen und andere, weil das WIP (Wissenschaftler-Integrationsprogramm), das ihnen zur Qualifikation für künftige Beschäftigungs- und Arbeitsverhältnisse dienen sollte, endete.

Etwa 30 Universitätsprofessoren lehrten bis 1990 Philosophie in der DDR. An vier Universitäten gab es eigene »Sektionen für marxistisch-leninistische Philosophie« (zwei große Sektionen in Berlin und Leipzig mit mehr als zehn Professoren, zwei kleine in Halle und Jena). Einzelne Lehrstühle für marxistisch-leninistische Philosophie gab es an anderen Hochschulen. Die Zahl der akademischen Lehrer für Philosophie in der DDR kann man zusammen mit den Assistenten auf ca. 130 schätzen. In diversen Forschungseinrichtungen waren etwa ebenso viele Philosophen tätig, vor allem im »Zentralinstitut für Philosophie« der »Akademie der Wissenschaften der DDR«. Seit 1994 gibt es zwölf philosophische Institute an den Universitäten in Mecklenburg-Vorpommern (Rostock und Greifswald), Brandenburg (Cottbus, Frankfurt an der Oder und Potsdam), Sachsen-Anhalt (Halle und Magdeburg), Thüringen (Jena und – ab 1995 – Erfurt) und in Sachsen (Leipzig, Chemnitz und Dresden). Zu den umstrukturierten Universitäten zählt auch die Humboldt-Universität in Berlin. Insgesamt lehren ca. 30 Philosophieprofessoren (in

15 Ulrich Johannes Schneider: Hinter Mauern aus Text. S. 104–111.

Leipzig und Berlin mehr als fünf pro Institut, sonst weniger); die Zahl der Assistenten und anderer Lehrkräfte ist ca. doppelt so hoch.¹⁶

Udo Tietz spricht in seinem Text: »Abgewickelt«¹⁷ von zwei Entwertungsprozessen, denen ostdeutsche Intellektuelle während der Abwicklung ausgeliefert waren, »die ihre destruktive Dynamik aneinander steigern, nie aber aneinander relativieren. [...] Die Entwertung des normativen Selbstverständnisses geht auf das Konto einer diskursiven Entmächtigung der gelebten Individualgeschichte, während die Entwertung der Berufsbiographie auf das Konto einer Systemtransformation geht, in der die Akteure zu keinem Zeitpunkt die Chance hatten, als selbstbestimmte Subjekte zu agieren.«¹⁸

Durch diese Umwandlungen der Sektionen, aufgrund der fehlenden Einzelfallanalysen (obwohl man sich laut Tietz darüber streiten kann, »ob die sozial destruktiven Nebenfolgen dieses Prozesses wirklich durch seine Geschwindigkeit zu erklären sind, oder ob diese Geschwindigkeit nicht auch viel dazu beigetragen hat, daß sich die Lebensverhältnisse in Ost und West angeglichen haben«¹⁹), kamen viele Dozenten in die Lage, entweder die Wahrheit zu sagen und auf eine Art Aufrichtigkeitsbonus zu hoffen oder aber zu lügen und jeglichen Kontakt mit der Stasi zu bestreiten, wobei es dann wohl nur eine Frage der Zeit sein würde, bis die Gauck-Behörde dahinter käme²⁰.

»Wenn z. B. die »Richtlinien zur Prüfung der persönlichen Integrität von Angehörigen der Universitäten und Hochschulen (Einzelfallentscheidung) des sächsischen Staatsministeriums für Wissenschaft und Kunst vom 7. Mai 1991 so ziemlich jedes Engagement in der DDR, das mit SED, FDGB oder FDJ in Verbindung zu bringen ist, negativ in bezug auf eine eventuelle Weiterbeschäftigung vermerken, war es nur verständlich, nicht »jeden Quatsch zu melden«, den man mitgemacht hatte.«²¹ In Leipzig gab es zum Beispiel einen Mitarbeiter des philosophischen Instituts, der seinen persönlichen Fall erläutern wollte, mit dem Ergebnis

16 Vgl.: Ulrich Johannes Schneider: Philosophie in Deutschland nach 1990. Versuch aus gegebenem Anlaß. Vorlage am 10.11.1994 für den »Leipziger Arbeitskreis Geschichte der Philosophie«.

17 Udo Tietz: Abgewickelt. Über die doppelte Entwertung der »Ost-Biographien«. In: Kursbuch. Heft 148. Berlin 2002. S. 54–64.

18 Ebenda. S. 54f.

19 Ebenda. S. 55.

20 Die »Gauck-Behörde«: die Bundesbeauftragten für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der ehemaligen Deutschen Demokratischen Republik.

21 Gerd-Rüdiger Hoffmann: Von Selbsterneuerung, Selbstkasteiung und Abwicklung. In: »Neues Deutschland« vom 28. Oktober 1994.

seiner sofortigen Entlassung.²² Er jedenfalls glaubte an diesen Aufrichtigkeits- oder Wahrheitsbonus und nahm damit nur der neuen Obrigkeit die Arbeit ab. »Es war die Zeit der menschlichen Enttäuschungen und der Fragebögen, in der eine Unmenge Kriterien für ›Systemnähe‹ legalisiert wurden. Das Prinzip, das selbst für Mörder gilt, nämlich Beweise für Schuld zu erbringen, niemals jedoch die Unschuld selber beweisen zu müssen, wurde umgekehrt. ›Der Beschäftigte kann die Vermutung widerlegen‹, heißt es großzügig in einem der vielen damaligen Merkblätter.«²³

Im Abwicklungsverfahren wurden die Selbsterneuerungstendenzen der DDR-Philosophie nicht aufgegriffen. Kritische Stimmen aus den akademischen Reihen, gerade des Mittelbaus, wurden ignoriert. Laut der jüngst geführten Interviews war vielen Akademikern in der DDR bereits vor 1989 klar, dass sie sich in einem philosophischen Umwandlungsprozess befanden, der, wollten sie sich philosophisch von der staatsmarxistischen Philosophie emanzipieren, Selbsterneuerung und Eigeninitiativen von ihnen verlangte. »Nächtelang wurde gestritten und an Programmen und Resolutionen geschrieben ... Dieser mit großem Aufwand betriebene Versuch der Selbsterneuerung wurde schon frühzeitig massiv beeinträchtigt und schließlich gestoppt.«²⁴ Diese »Selbsterneuerungstendenzen« wurden nach 1990 »nivelliert«, es war die »Fortsetzung des ideologischen Klassenkampfes mit anderen Mitteln, Westler« traten als »Inquisitoren« auf. Es handelte sich um die »Abwicklung der marxistischen Philosophie aus dem gesamtdeutschen Philosophiebetrieb, besonders der Universitäten«; »Verweigerung der Abwicklung wurde ignoriert.«²⁵

Wolfgang Bialas, der heute Philosoph an der Universität Potsdam ist, gab 1997 zu bedenken, dass aufgrund des »Abwicklungsverfahrens« mit seinen Pauschalisierungen den DDR-Philosophen die Gelegenheit genommen worden sei, »im philosophischen Diskurs unter den neuen

22 Der Name ist der Autorin bekannt.

23 Gerd-Rüdiger Hoffmann: Von Selbsterneuerung, Selbstkasteiung und Abwicklung.

24 Ebenda.

25 Grundtendenzen der individuellen Einsprüche – Defizite zum wahrgenommenen Bild der Philosophie in der DDR. Punkt 5: Abwicklung. Unveröffentlichtes Dokument. Datiert: 1998. Das Dokument besteht aus sechs Punkten: 1. Selbstverständnisse – hier werden einzelne DDR-Philosophen in ihrem Verhalten ihrer eigenen Ansichten vor und nach der Wende charakterisiert; 2. Funktionen der DDR-Philosophie; 3. Orte des Philosophierens; 4. Bedingungen philosophischer Produktion; 5. Abwicklung und 6. Akteure des Philosophierens. [das Dokument ist der Autorin von einem der Interviewpartner ausgehändigt worden].

Bedingungen ihre Konkurrenzfähigkeit zu beweisen.« Stattdessen »wurden sie aus politischen Gründen aus diesem Diskurs ausgeschaltet.«²⁶

Weiter stellt Bialas die Frage, nach welchen Kriterien die Philosophie eines Staates eigentlich beurteilt werden könne und wer als Außenstehender ein Recht auf derartige Betrachteranalysen habe, ja er geht so weit zu fragen, ob es überhaupt einen Grund geben könne, »aus denen ein Philosoph seine Arbeit verlieren kann?«²⁷

Tietz konstatiert, dass nicht die Maßstäbe und Kriterien der evaluierenden Gremien das Problem waren, sondern »daß diese Maßstäbe und Kriterien nicht auch im Westen Deutschlands angelegt wurden, wodurch zwischen Ost und West eine Asymmetrie entstand[en sei], die aus der Sicht jener, die die Evaluationen über sich ergehen lassen mußten, nur als ungerecht empfunden werden konnte.«²⁸ Akademiker aus Ost und West wurden mit zweierlei Maß gemessen: »Entweder es gab bereits vor 1989 anererkennungswürdige berufliche Leistungen und Fähigkeiten, dann muß es sie auch heute noch geben – egal in welcher Form. Oder aber es gab sie auch damals nicht – was dann allerdings bedeuten würde, daß die mit der Evaluation verbundene Entwertung der Berufsbiographien nicht auf das Konto der Systemtransformation geht, sondern älteren Datums ist. Die Evaluation spräche in diesem Fall quasi nur aus, was – aus welchen Gründen auch immer – vor 1989 nicht ausgesprochen wurde. Dann allerdings könnte man sie schwerlich als ungerecht bezeichnen.«²⁹ Um die reale Qualifikation und Fähigkeit der einzelnen Philosophen einschätzen zu können, ist es nötig, dass man sich mit jedem einzelnen »Fall« auseinandersetzt und dass man ihn nach seiner Leistung und nicht nach den Verwicklungen in das politische System, in dem er lebte, beurteilt. Um diese Problematik nicht spekulativ zu behandeln, ist es unumgänglich, dass sich die Menschen, in diesem Fall die ostdeutschen und westdeutschen Intellektuellen, unterhalten, Interesse aneinander zeigen, ins Gespräch kommen, dass sie sich freiwillig ihre jeweiligen Geschichten erzählen. »Wenn wir uns schließlich wirklich vereinigen wollen, müssen wir auch unsere Vergangenheiten vereinigen. Das geschieht am besten durch Erzählen bei deutsch-deutschen Begegnungen. Erst wenn die Ostdeutschen und die Westdeutschen sich wech-

26 Wolfgang Bialas: DDR-Philosophie – Ideologie der Macht oder Wissenschaft des Geistes? In: Hochschule Ost. Leipziger Beiträge zu Hochschule und Wissenschaft. Hrsg. von Peer Pasternack. Leipzig 7(1998). S. 59.

27 Ebenda. S. 60.

28 Udo Tietz: Abgewickelt. S. 59.

29 Ebenda. S. 57.

selseitig ihre Lebensgeschichten erzählen, werden sie wirklich begreifen, wie nah, wie ähnlich sie sich in allen Gegensätzen, trotz aller Fremdheit geblieben sind ... Es geht um eine elementare Gerechtigkeit bei der Bewertung des gelebten Lebens: Das Urteil über das falsche, gescheiterte politische und ökonomische System der DDR darf nicht zum Urteil über die in ihm gelebten Biographien werden.«³⁰

Das weitgehende institutionelle Verschwinden der einstigen DDR-Philosophie, hervorgerufen durch den politischen Vereinigungsprozess und dessen administrativen Vollzug in Gestalt der Evaluierung und Abwicklung philosophischer Institute bzw. Sektionen, war nicht unwesentlich motiviert, wie es in einer Zeitung von 1994 hieß, durch eine allgemein ablehnende Haltung gegenüber der Mehrzahl marxistischer Philosophen und »deren ideologische[r] Verwobenheit mit dem politischen System, die sich bis hin zur Liebedienerei gegenüber der besonderen sozialhistorischen und politischen Praxis äußerte.«³¹ Das ist eine Formulierung, welche die Abwicklung indirekt rechtfertigt. Dagegen gab es auch Stimmen, die hinter der Abwicklung ein Totalitarismuskunden vermuteten und dieses kritisierten, damit auch die Abwicklung selbst: »Philosophie nur über ihre zugewiesene Funktion, nicht aber über ihre Inhalte zu analysieren, halte ich für einen entscheidenden methodologischen Grundmangel der Totalitarismustheorie.«³²

Es stellt sich natürlich die Frage, ob und wieweit man in einem wissenschaftlichen Universitätsbetrieb überhaupt von Philosophie im emphatischen Wortsinn sprechen kann. Ist Philosophieren, ist philosophisches Denken nicht vielmehr ein Nachdenken über gelebte existenzielle Verhältnisse, das ein Vor-Denken durch Nach-Denken des selbst Erfahrenen ermöglicht, das Leben verbegrifflicht um es begreifen zu lernen, um seine Zusammenhänge, seine Strukturen zu durchschauen und sich damit künstlerisch die Möglichkeit zu schaffen, diese zu beeinflussen und in andere selbstbestimmte Bahnen zu lenken? Geht man aber tatsächlich streng von der akademischen Philosophie, von der Philosophie als Wissenschaft aus, bleibt dennoch die Frage, mit welchen Maß-

30 Marion Gräfin Dönhoff: Ein Manifest. Weil das Land sich ändern muß. Hamburg 1992. S. 90.

31 Jürgen Stahl: Was war die DDR-Philosophie? Was bleibt von ihr? Bemerkungen zum ND-Forum vom 4./5. Februar 1994. Das Bestehende verbrämt. In: »Neues Deutschland« vom 11./12. Februar 1995.

32 Reinhard Mocek: Der argumentative Zwang der Totalitarismus-Theorie ist enorm und greift doch voll daneben. Debatte Was war die DDR-Philosophie? Was bleibt von ihr? In: »Neues Deutschland« vom 4./5. Februar 1995.

stäben die jeweilige wissenschaftliche Kultur bewertet werden soll? Kann denn eine »besser« genannt werden als die andere? Von welchen Richtlinien der Bewertung soll bei einer derartigen Beurteilung ausgegangen werden?

Die Beantwortung dieser Frage hat nach 1989 viele beschäftigt. So wurde etwa gesagt, dass bei der Übernahme der philosophischen Praxis eines Landes durch ein anderes nur vereinzelt und nicht in öffentlichen Debatten danach gefragt werden konnte, »was an der DDR-Philosophie erhaltenswert gewesen wäre und zugrunde gerichtet wurde.«³³ Das Problem war, dass die Philosophen beider Teile Deutschlands nicht in einem offenen Dialog Gleichberechtigter eine neue gemeinsame Praxis gestalten, sondern die einen den anderen ihre Überlegenheit aufzeigen wollten. Von gegenseitiger Wertschätzung und gemeinsamer Praxisgestaltung kann also nicht die Rede sein.

»Die Gemeinschaft oder die Zunft der in der DDR lebenden Philosophen [...] gibt es nicht mehr. Die Möglichkeit, daß sie sich über ihre Reflexion, ihre philosophische Reflexion des politischen Umbruchs auseinandersetzt, wurde abgeschnitten. [...] Die bestehende Gesellschaft hat diese Frage nicht, nur noch einzelne Individuen. Sollen die sich verteidigen? Warum? Vor wem? Die Frage impliziert eine defensive Haltung.«³⁴

Über aller Selbstverteidigung wurde sogar vergessen, die eigene Geschichte neu zu betrachten. Niemand hat versucht, sich in die Gedankenwelt außerhalb der ideologisch-öffentlichen Philosophie hineinzusetzen, d. h. in die jüngere Generation und in das interne Widerstandspotential, was die Schwierigkeiten in bezug auf das Selbstverhältnis der ostdeutschen Philosophen maßlos steigerte: »Eine Kultur wurde abgebrochen. Nicht nur bestimmte Fachrichtungen oder Gebiete. Es ist schwer oder gar unmöglich, diese oder jene Gebiete zu vereinzeln, die auf dem Boden einer Kultur gewachsen sind.«³⁵

Es bestand ein praktisch gelebter und philosophisch reflektierter Widerspruch zwischen der offiziellen Meinung und einem existentiell bedeutsamen Philosophieren in der Kultur der DDR. Aber dieser Widerspruch wurde durch das gesamte Abwicklungsverfahren aufgelöst, da

33 Renate Wahsner: Zur Liquidation der DDR-Philosophie. In: *Topos 10. Menschen-Bild.* Hrsg. von Hans-Heinz Holz / Domenico Losurdo. Bielefeld 1998. S. 115.

34 Renate Wahsner: Was war erhaltenswert in der Philosophie der DDR? In: *Topos 10. Menschen-Bild.* Hrsg. von Hans-Heinz Holz / Domenico Losurdo. Bielefeld 1998. S. 119.

35 Ebenda.

auch die internen Kritiker der DDR-Philosophie wegrationalisiert wurden. Die Subsumtion der in den achtziger Jahren gerade Fuß fassenden neuen Generation unter die offizielle »Kadergeneration«, die sich während des Abwicklungsprozesses ereignete, erzeugte eine Undifferenziertheit, die auch junge Kritiker auf den Konservatismus der »Alten« in ihrem existentiellen Selbstbewusstsein öffentlich reduzierte. Ihre Herkunft sollte allein ausschlaggebend für ihre Zukunft sein. Damit wurden auch die philosophischen Inhalte in Bezug auf das in der DDR öffentlich propagierte Ideologisieren beschränkt. Deshalb kam es dazu, dass real existierende kritische Stimmen, die noch in der DDR neue philosophische Praxen entwarfen, zusammen mit dem offiziellen politischen Kaderapparat im Nachhinein verurteilt wurden. Die anerkannten und namhaften »Philosophen« der öffentlichen DDR-Philosophie, wie zum Beispiel Manfred Buhr, die schon vor der »Wende« das Interpretationsmonopol innehaben, wurden für die Gesamtphilosophie »des Ostens« einzige Stellvertreter. Die so Wirklichkeit wurde mit der politischen Inszenierung von Wirklichkeit verwechselt und damit schablonisiert.³⁶ Auf Grund dieser Verhältnisse entstanden Pauschalaussagen über »die« DDR-Philosophie, wie zum Beispiel seitens des damaligen Geschäftsführers der »Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland«, Werner Becker, 1991: »Allein wegen des unverzeihlichen Verrats an den Grundwerten europäischer Geistesfreiheit – also aus Gründen politischer Moral – verdient die DDR-Philosophie als ganze die ›Abwicklung‹, und nicht weil sie in der Theorie Marxismus war.«³⁷

Um die entstandenen Widersprüche, die das gesamte Verfahren verursachte, nachvollziehen zu können, ist es wichtig, sich den »Innerdeutschen Philosophenstreit« von 1996, der die Ansichten und Wahrnehmungen der direkt Betroffenen aus Ost- und Westdeutschland detailliert widerspiegelt, anzuschauen. So wird es vielleicht möglich, der Abwicklung als Ereignis, das menschliche Existenzen auf beiden Seiten der Beteiligten wesentlich verändert hat, näherzukommen.

36 Siehe Interview der *Seminarum*-Redaktion mit Prof. Hans-Jörg Sandkühler vom Zentrum philosophischer Grundlagen der Wissenschaften. Uni Bremen. In: *Seminarum*. Heft 9. S. 1–24.

37 Mark Siemons: Im Zeichen des Zirkels. In: »Frankfurter Allgemeine Zeitung« vom 10. Februar 1997.

III. Der innerdeutsche Philosophenstreit oder Die »Schneider-Debatte«

Ulrich Johannes Schneider geht es 1996 in seinem Artikel »Situation der Philosophie, Kultur der Philosophen. Über die neudeutsche Universitätsphilosophie«³⁸ um die Verteidigung einer komplexen philosophischen Realität, um den Vergleich zwischen den philosophischen Praxen und Gewohnheiten der DDR und der BRD und, anders als Kapferer 1990, vor allem darum, zu einer tatsächlichen Diskussion aufzurufen. Sein Anliegen ist die Aufforderung zum Dialog zwischen ostdeutschen und westdeutschen Philosophen über die jeweiligen Philosophie-Verhältnisse im eigenen Land vor 1989 und über die Möglichkeiten der Erhaltung von relevanten Aspekten dieser Praxen. Schneider macht deutlich, dass für das Zustandekommen eines fruchtbaren Gesprächs der Philosophen untereinander ein differenzierter, nuancierterer Blick auf die Ereignisse im philosophischen Geschehen der DDR notwendig ist, dass man beispielsweise auf die verschiedenen Epochen in der Geschichte der DDR einzeln eingehen muss. So herrschten in der Zeit kurz vor der »Wende« schon wesentlich andere Umstände als zehn Jahre früher. Landesinnere Kritiker waren durchaus vorhanden.

Die Problematik, die Schneider zur Diskussion stellt, impliziert die Frage nach den Möglichkeiten der Philosophie innerhalb von bestimmten gesellschaftlichen Strukturen überhaupt und darüber hinaus, wie viel Einfluss der Staat, dem sie »dient«, auf ihre Themenvielfalt und Diskurspraktiken hat. Die Illusion des unabhängigen Geistes, der sich in seinem Universitätsbüro Theorien der Weltverbesserung einfallen lässt, die unabhängig von seiner Staatsnähe sind, fand schon im 19. Jahrhundert bei Arthur Schopenhauer und Friedrich Nietzsche nicht mehr als ein spöttisches Lachen.³⁹

Bevor die Debatte in die Feuilletons verschiedener Zeitungen gelangte, wie z. B. in die »Frankfurter Rundschau«, den »Tagesspiegel« und

38 Zum Zeitpunkt der Debatte war Ulrich Johannes Schneider seit 1992 Assistent am Philosophischen Institut der Universität Leipzig. Sein Aufsatz »Zur Situation der Philosophie, Kultur der Philosophen. Über die neudeutsche Universitätsphilosophie« wurde erstmals in der Deutschen Zeitschrift für Philosophie, Berlin (1996)1, S. 149–159 veröffentlicht und war ein direkter Aufruf zur Debatte.

39 Vgl. Ulrich Johannes Schneider: Situation der Philosophie. In: Hochschule Ost. Leipziger Beiträge zu Hochschule und Wissenschaft. Eine nachholende Debatte. Der innerdeutsche Philosophenstreit 1996/97. Hrsg. von Peer Pasternack. Leipzig 7(1998). S. 12.

»Die Welt«, lud die »Deutsche Zeitschrift für Philosophie« mit dem Erscheinen des Schneider-Artikels, »Situation der Philosophie, Kultur der Philosophen. Über die neudeutsche Universitätsphilosophie«⁴⁰ zur Diskussion unter den Akademikern ein. Schneiders Anliegen wurde mit folgender Anmerkung vorgestellt: »Teile des folgenden Textes sind identisch mit einem unveröffentlichten Meinungsbild, das der Verfasser auf Anfrage der UNESCO erstellt hat. Der Verfasser, aus dem Westen Deutschlands kommend, und seit 1992 Assistent am Philosophischen Institut der Universität Leipzig, hat seine Ausführungen mit vielen ost- und westdeutschen Philosophen diskutiert, meistens kontrovers. Vielleicht kann diese Veröffentlichung dazu dienen, das im Titel angesprochene Thema zu vertiefen.«⁴¹ Im Anschluss an den Artikel ruft die Redaktion explizit zur Diskussion auf: »Wir stellen den Beitrag von Ulrich Johannes Schneider hiermit zur Diskussion. Unsere LeserInnen möchten wir ausdrücklich ermuntern, sich in Leserbriefen mit den aufgeworfenen Problemen auseinanderzusetzen.«⁴²

Daraufhin kam es, neben zahlreichen unter der Rubrik »Leserbrief« veröffentlichten Artikeln, noch 1996 zu folgenden Hauptbeiträgen in der Debatte: Wilhelm Schmid (Erfurt) »Zur Situation der Philosophie«⁴³; Klaus-Michael Kodalle (Jena) »Zur Erneuerung der philosophischen Institute. Über die Unfähigkeit zur analytischen Kritik«⁴⁴; Hans-Ulrich Wöhler (Dresden) »Die Erfahrung des Anderen«⁴⁵; Wolfgang Bialas (Potsdam) »DDR-Philosophie – Ideologie der Macht oder Wissenschaft des Geistes?«⁴⁶ und Klaus-Dieter Eichler (Leipzig) »Tabula rasa und Kontinuität. Anmerkungen zu einer Diskussion«⁴⁷.

40 Ulrich Johannes Schneider: Situation der Philosophie. Kultur der Philosophen. Über die neudeutsche Universitätsphilosophie. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Berlin (1996)1. S. 149–159.

41 Ebenda. S. 149.

42 Anmerkung der Redaktion an die LeserInnen unter dem Artikel von Ulrich Johannes Schneider. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Berlin (1996)1. S. 159.

43 Wilhelm Schmid: Zur Situation der Philosophie. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Berlin (1996)2. S. 313–314.

44 Klaus-Michael Kodalle: Zur Erneuerung der philosophischen Institute. Über die Unfähigkeit zur analytischen Kritik. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Berlin (1996)3. S. 503–507.

45 Hans-Ulrich Wöhler: Die Erfahrung des Anderen. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Berlin (1996)3. S. 507–513.

46 Wolfgang Bialas: DDR-Philosophie – Ideologie der Macht oder Wissenschaft des Geistes. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Berlin (1996)3. S. 513–516.

47 Klaus-Dieter Eichler: Tabula rasa und Kontinuität. Anmerkungen zu einer Diskussion. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Berlin (1996)4. S. 685–691.

Schneider weist auf die Vorurteilsstruktur im Westen hin: »Westlich der Mauer gab es keine direkte Kontrolle der Aktivitäten der Philosophieprofessoren, sie waren aber, wie alle Professoren, Beamte und mußten mit dem Eid auf die Verfassung etwa in Westberlin auch das Versprechen ablegen, Kontakte mit Personen aus der DDR einer staatlichen Stelle anzuzeigen.«⁴⁸ Es gab also über die Bestrebungen der Einzelnen und deren Arbeitsvorhaben hinaus auch so etwas wie die Kontrolle des Staates über Kontakte mit Philosophen auf der anderen Seite Deutschlands.

Klaus-Dieter Eichler erinnert 1996 die Zustände kurz nach der »Wende« wie folgt: »Unmittelbar nach der Implosion des Staatssozialismus kamen Fachvertreter der westdeutschen Philosophie an die ostdeutschen Universitäten, um das Terrain des bis dahin nur oberflächlich wahrgenommenen DDR-Philosophiebetriebs auszuschreiten. Der Wechsel von der Beobachter- zur Teilnehmerperspektive wurde dann im Eilschritt vollzogen.«⁴⁹

So wie sich die einen stillschweigend befördern ließen, mussten sich die anderen stillschweigend mit der Rolle der Entlassenen abfinden. »Die Ersetzung der Philosophie durch Philosophie ging so reibungslos vonstatten, weil es Politikern überlassen wurde, diese Ersetzung zu bewerkstelligen, und Politiker haben der Einfachheit halber Köpfe ausgetauscht.«⁵⁰

Es herrschte (und herrscht bis heute) ein grundlegendes Kommunikationsdefizit der beiden deutschen Staaten untereinander, vor allem im akademisch-philosophischen Betrieb. Nicht zuletzt dadurch, dass Gerüchten und Vorurteilen sehr viel Gewicht beigemessen wurde, entstand ein wechselseitiges Misstrauen, das die Einsicht in die Ähnlichkeiten der Verhaltensweisen auf beiden Seiten überdeckt. Die universitätsphilosophischen Kulturen sind sich nämlich nicht unähnlich. Das wissenschaftliche Arbeiten gehorchte vor 1990 in beiden Teilen Deutschlands zwar unterschiedlichen Bedingungen, kam jedoch laut Eichler und Schneider in einer gewissen Akademisierung überein, in einer gewissen Ritualisierung der schriftlichen und mündlichen Vortrags- und Diskussionsformen. So bildete sich auf beiden Seiten eine Unfähigkeit zur Vermittlung von Philosophie außerhalb der Universitäten heraus.⁵¹

48 Ullrich Johannes Schneider: Situation der Philosophie. In: Hochschule Ost. S. 11.

49 Klaus-Dieter Eichler: Tabula rasa und Kontinuität. S. 685–691.

50 Ullrich Johannes Schneider: Situation der Philosophie. S. 10.

51 Siehe ebenda.

In der Debatte machte sich dann auch die Empörung einiger Westphilosophen über die von Schneider angesprochenen Tabus Luft. Sein Vorschlag, die Arbeit der Philosophen in der DDR zu rekonstruieren, indem das »institutionelle Umfeld« mit einbezogen wird, um das »stille und unreflektierte Verschwinden« dieser Philosophie nicht einfach hinzunehmen, wurde gelegentlich sogar für absurd gehalten und eine Art »natürlicher Überlegenheit« des Selbstverständnisses der West-Philosophen brach durch. Diese aber wurde durch einen intensiven Ton begleitet: »Ihr unerwartet lauter Aufschrei zeigt aber vor allem, daß hier ein wunder Punkt berührt worden ist.«⁵² Ein Autor bemerkte: »Die Westphilosophie gibt sich gegenüber der DDR-Philosophie als die einzig Wahre aus und nicht als ein mögliches, durch den westlichen Parlamentarismus geprägtes Modell.«⁵³

Klaus-Dieter Kodalle andererseits vermisst in Schneiders Ausführungen die gebührende Ehrung und das nötige Verständnis für den persönlichen und beruflichen Einsatz der westdeutschen Universitätsgelehrten, die Lehraufträge und Professuren in den neuen Bundesländern übernahmen. Kodalle selbst, der nach der »Wende« der Universität Jena »beistand«, um so wie einst Herakles den hinterlassenen »Augiasstall ihrer Universität auszumisten«, beschreibt seine eigene Lage mit folgenden Worten: »Abgesehen davon, daß es tatsächlich ein riskantes Abenteuer war (und ist), die berufstätige Ehefrau, die schulpflichtigen Kinder aus Hamburg in ein Kaff zwischen Jena und Weimar zu verpflanzen ... Sich – bei gleicher Bezahlung – statt für eine Münchner Universität für die Jenaer Universität-im-Umbruch zu entscheiden, hatte etwas zu tun mit dem Gefühl, vor einer ›größeren‹ Aufgabe zu stehen und vor dieser Verantwortung nicht kneifen zu wollen, und hatte natürlich auch etwas zu tun mit dem Ehrgeiz, sich dem Mythos einer großen Philosophie-tradition zu stellen. Von diesen Konflikten, Visionen, Verantwortungsübernahmen redet Herr Schneider nicht, denn es paßt nicht in sein krude-globales Beurteilungsschema, das den Prozessen, deren Reflexion er annahmt, so ärmlich äußerlich bleibt.«⁵⁴ Die von Schneider zuvor

52 Rüdiger Zill: Staatsphilosophie. In: »Frankfurter Rundschau« Nr. 112. vom 14. Mai 1996.

53 Thomas Heinrichs / Heike Weinbach: Mit PhilosophInnen ist ein Staat zu machen. Selbstaufgabe und Abwicklung der DDR-Philosophie. In: Hochschule Ost. Leipziger Beiträge zu Hochschule und Wissenschaft. Eine nachholende Debatte. Der innerdeutsche Philosophenstreit 1996/97. Hrsg. von Peer Pasternack. Leipzig 7(1998). S. 132.

54 Klaus-M. Kodalle: Über die Unfähigkeit zur analytischen Kritik. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Berlin (1996)3. S. 506.

vermisste und durch die Aufforderung zu dieser Debatte endlich hervorgerufene Kommunikation zwischen Ost- und Westphilosophen zum gegenseitigen Verständnis der jeweiligen philosophischen Praxen, erachtet Kodalle zudem als überflüssigen Akt und meint weiter: »Ein Glück, daß die Lust zu solcher Nabelschau auf beiden Seiten eher gering ist.«⁵⁵

Was Kodalle mit »Lust [zur] Nabelschau« betitelt, ist für Schneider der ungetrübte Blick in die wirklichen Verhältnisse der jüngsten geschichtlichen Ereignisse, der notwendig sei, um eine vielschichtige philosophische Kultur nicht in die Oberflächenstruktur einer einzigen Theorie zu packen. »Die Philosophie in der DDR läuft für viele westdeutsche Beobachter darauf hinaus, sie als eine theoretische Variante des Marxismus zu nehmen. Das ist eine gewagte Unterstellung. Denn der Marxismus war in der DDR ein Etikett, das jeglicher philosophischen Tätigkeit angeheftet wurde.«⁵⁶ Die westdeutschen Philosophen unterstellen nicht nur jemandem, sondern der gesamten intellektuellen- und Künstlerschicht der östlichen Seite des Landes jahrzehntelange Unmündigkeit, jahrelange stillschweigende Zustimmung und durchgehendes Ja-und-Amen-Sagen in Fragen der gesellschaftlichen Wirklichkeit, ihrer Philosophie und ihrer Kultur. Dieser Pauschalvorwurf spricht für sich: Er verhindert die Untersuchung tatsächlicher Ereignisse, die aufrichtige und inter-esse-geleitete Auseinandersetzung mit einzelnen Stimmen und Schicksalen, indem er sie unter dem Mantel der Massenerscheinungen und öffentlich bekannten intellektuellen Stimmen der DDR begräbt. Kritik, Widerstand, Individualität aber spielt sich immer auf der anderen Seite ab, am »Rand« – nicht nur, wenn es um die realen Umstände der ehemaligen DDR geht. Dieser interessante »Rand« ist bei bisherigen Untersuchungen außen vor gelassen worden. Aber »Etwas« aus Unachtsamkeit oder Desinteresse zu übersehen, ist auch eine Form der Zerstörung.

Das Interesse der ostdeutschen Philosophen am Thema der Debatte wird am klarsten in den Ausführungen von Klaus-Dieter Eichler und Petra Caysa.. Klaus-Dieter Eichler geht es v. a. um eine nicht vorgenommene Differenzierung, nämlich zwischen der offiziellen Funktion der Philosophie als »ideologischer Leitwissenschaft« in der DDR, die im politischen Alltag »oft zur Karikatur ihrer selbst verkam«⁵⁷, und der vorhandenen Vielfalt der praktizierten Philosophie in Ostdeutschland. Er

55 Ebenda.

56 Ulrich Johannes Schneider: Hinter Mauern aus Text.

57 Klaus-Dieter Eichler: Tabula rasa und Kontinuität. S. 62.

macht auf eine andere philosophische Kultur aufmerksam, die nicht nur in der DDR nicht offiziell war und sich Schlupfwinkel suchen musste, sondern die sich auch wesentlich von der philosophischen Kultur der Bundesrepublik unterscheidet. Sie bestand v.a. in der Arbeit in einer Art »Grauzone«. ⁵⁸ Dabei handelte es sich um einen Bereich, in dem halb-offiziell gearbeitet wurde, staatlich nicht explizit genehmigt, aber auch nicht verboten. Künstler aus den Bereichen der Bildenden Kunst, der Literatur und der Philosophie suchten sich in dieser Form des Halb-offiziellen eine gesellschaftliche Nische, die, obwohl sie mit »grau« bezeichnet wurde, wahrscheinlich die farbenreichsten Stellen der künstlerischen Reflexion zum Vorschein brachte. ⁵⁹

Petra Caysa beschrieb schon 1989 im »Forum junger Philosophen« ⁶⁰ den Zustand bzw. die Situation der Staatsphilosophie in der DDR wie folgt: »Unter den Konditionen staatssozialistischer-staatsmarxistischer Theorie-Ideologie-Praxis, die bereits bewußt/unbewußt verdrängt den Marxschen konzeptiven Ansatz des Ideologischen und des Philosophischen pejorativ reduziert und durch die achtunddreißiger kanonische Fassung des Josef Stalin ersetzt hatte, war das Philosophieren nur noch im Ideologisieren scheinbar bei sich selbst. »Man« philosophierte nicht, »Man« ideologisierte. »Man« philosophierte ideologisch.« Des weiteren machte sie auf folgendes Problem aufmerksam: »Was die kritische Bestandsaufnahme u. a. so beschwert, ist die (Vor-)Gegebenheit, daß philosophisch nach den Gründen des Philosophierens zu fragen »öffentlich« nicht legitim war und Philosophieren als Moment einer gesellschaftlich anerkannten Intellektualkultur bestenfalls marginal-exotisch geduldet wurde, wobei diese selbst abstrakt-gegenideologisch subkulturell in sich zerrissen war.« ⁶¹

Dass Philosophie nicht mit Universitätsphilosophie gleichgesetzt werden kann, wird vor allem aus den Beiträgen von Wilhelm Schmid und Klaus-Dieter Eichler deutlich.

Schmid unterstützt die Kritik an der allgemeinen Lesart der Philosophie: Dass sie generell mit der Universitätsphilosophie gleichgesetzt würde und allein als wissenschaftliches Unterrichtsfach ihr Ansehen finde.

58 Siehe dazu auch: Abschnitt V zu *Seminarum*.

59 Auf diese »Grauzone« wird im Nachwort noch genauer eingegangen.

60 Petra Caysa: Forum junger Philosophen. Berlin 1989. In: Aus dem philosophischen Leben der DDR. Berlin (1990)9. Teil I und II. Das I. »Forum junger Philosophen« fand am 2. Dezember 1989 im Berliner »Haus der jungen Talente« statt. Es war als eine Art Alternative zum VII. Philosophiekongreß gedacht.

61 Ebenda. S. 58.

Damit habe sie ihren existentiellen Anspruch, ihre Nähe zum realen Leben gänzlich verloren. Aus dieser Perspektive könne sie ihre eigentliche Aufgabe nur verfehlen: nämlich die Strukturen und Wandlungen gesellschaftlicher Realitäten rechtzeitig zu erkennen und zur kritischen öffentlichen Diskussion zu stellen, als steter Kritiker erstarrter Normen und gesellschaftlicher Konventionen aufzutreten und die Moral zu jeglichem Zeitpunkt aus ihrem affirmativen Selbstverständnis zu holen. Schmid unterstreicht auch, dass weder die Philosophie im Osten noch im Westen diesem von ihm konstruierten Anspruch genüge getan habe noch tue. Unter diesem Gesichtspunkt werden auch die viel gepriesenen »Freiheitsgrade« der Westphilosophie in dem Sinne zu hinterfragen sein, was denn der Begriff »Freiheit« in diesem Kontext meinen kann und wann ein übertrieben gepriesener Freiheitsbegriff in seiner praktischen Umsetzung Selbstzufriedenheit und die Zerstörung des kritischen Geistes hervorruft bzw. wie lange es unter diesen Umständen dauert, dass er zur bloßen Worthülse verkommt.

Die Abwicklungen im Osten sind, wenn man sich die Argumentation von Klaus-Dieter Eichler anschaut, Zeugnis für jene unreflektierte Selbstzufriedenheit der Westdeutschen einerseits und andererseits für die mangelhafte bis ganz verweigerte Gesprächsbereitschaft der Universitätsprofessoren über die Grundlagen der Philosophie selbst. Die Strukturen und die Prägungen des eigenen Denkens, die Grundfesten, die bisher für unverrückbar »richtig« gehalten wurden, hätten in kaum eine aufrüttelndere Situation gelangen können als in die intellektuelle Herausforderung der 90er Jahre, wo man sich auf die jeweils andere Form der universitären Philosophiepraxis hätte einstellen müssen. »Zur philosophischen Kultur gehören nicht nur Texte, wie z. B. die in der DDR zu ideologisch-politischen Zwecken verfaßten Philosophielehrbücher, wissenschaftliche Monographien oder Dissertationen«; Und auch wenn eine Auflistung der in der DDR veröffentlichten Werke, laut Eichler, schnell am Ende wäre, habe es darüber hinaus noch »die mündlichen Diskussionen in kleineren Zirkeln und in den philosophischen Seminaren [gegeben, die] in der konkreten Begegnung von Lehrenden und Studierenden der Philosophie beim gemeinsamen Studium philosophischer Texte und bei der Suche nach Antworten auf die Frage: Wie ist authentisches Leben möglich?«⁶² stattfanden.

Schneider, Schmid und Eichler kritisieren, dass Universitätsphilosophie allein in ihrer wissenschaftlichen Form anerkannt wird und generell ge-

62 Eichler: *Tabula rasa und Kontinuität*. S. 63.

trennt wird vom Anspruch einer Philosophie, die sich als Lebensform, als existentielle Praxis, als lebensbezogene Kritik versteht. So war auch die Universitätsphilosophie unfähig, etwas anderes in der Philosophie der DDR zu erblicken als wiederum eine erstarrte Universitätsphilosophie, vom Standpunkt der eigenen Kultur gedacht, nur dass diese irgendwie noch erstarrter und bornierter als die eigene zu sein schien.

Gesteigert wurde die Publizität der Debatte durch das Eingreifen von Volker Gerhardt, der seit 1992 an der Berliner Humboldt-Universität praktische Philosophie lehrt und die Auseinandersetzung in die Feuilletons hob. Er reagierte trotz seiner explizit ablehnenden Haltung Schneiders Argumenten gegenüber doch sehr ausführlich innerhalb der Debatte. Er diskutiert die Frage des Marxismus allerdings rein parteipolitisch. Für ihn ist klar: Der marxistische Anspruch des Ostens war es, Politik und Philosophie einheitlich zu denken; also könne man sich auch im Nachhinein auf keine Trennung einlassen. »Schließlich hat die Dominanz von Wunsch und Wahn alles in Mitleidenschaft gezogen, was dem gesellschaftlichen Zusammenleben der Menschheit Wert und Würde gibt. Das zutiefst gestörte Realitätsverhältnis des zur Macht gelangten Marxismus hat vor allem auch die sozialen und moralischen Antriebe verzerrt, die der Humanismus zur Pflicht macht, die sich aber gleichwohl nicht politisch verordnen lassen.«⁶³

Gerhardt stützt sich auf Öffentlichkeitsredner wie Manfred Buhr, auf die Vertreter der sogenannten Kaderphilosophie und erwähnt mit keinem Wort die Arbeiten der jüngeren Generation, die sich vor allem aus einer ausgeprägten Gesprächskultur und Arbeitskreisen zusammensetzten. Publikationen waren nicht so weitläufig üblich. Dissertationen wurden selten gedruckt, weil die DDR einerseits eine Mangelgesellschaft war, das heißt, es gab weder genügend Papier noch Kopierer; außerdem wurden die Arbeiten zensiert.

Gerhardt will jedoch keine Analyse der praktischen Situation geben, sondern eine ideologische Differenz, und das heißt, er will den Untergang »des« Marxismus aufzeigen. Er benutzt den Marxismus-Leninismus der DDR, um die Philosophie von Karl Marx überhaupt aus der Philosophie zu streichen. »Als gelte es, einen toten Hund zu treten, verbindet Gerhardt seine Kritik an Schneider allerdings immer wieder mit erledigenden Rundumschlägen gegen den Marxismus.«⁶⁴

63 Volker Gerhardt. Die Asche des Marxismus. In: Berliner Debatten. Initial. Zeitschrift für sozialwissenschaftlichen Diskurs. Berlin (1997)4.

64 Andreas Krause: Formaldehyd für die elfte Feuerbachthese. Denken im Staatsdienst: Streit um den Marxismus und die Abwicklung der DDR-Philosophie. In: »Berliner Zeitung« Nr. 90 vom 18. April 1997. S. 28.

Dass Gerhardt die Debatte thematisch verlässt, indem er nicht mehr über die Kritikfähigkeit bzw. die Rolle der Philosophen in der DDR spricht, zeigt sich sehr deutlich an folgender Äußerung: »Auch der bürgerliche Fleiß, den es hier nicht weniger gegeben hat als anderswo, ist mit dem System in Mißkredit geraten. Dadurch ist jeder, den es persönlich trifft, notwendig verletzt.«⁶⁵ Und wenn er auch »hier mehr Mitmenschlichkeit« zu finden glaubt »als im Westen«, ist es wohl innerhalb eines philosophischen Diskurses unumgänglich, beim eigentlichen Thema zu bleiben.

Wenn man der Problematik des von Schneider losgetretenen »innerdeutschen Philosophenstreits«, in Abkehr von Gerhardts Vorgehensweise, politisch begegnet, ist es möglich, z. B. mit Thomas Heinrichs den Vergleich des jeweiligen Selbstverständnisses der Philosophien im Osten und im Westen zu ziehen: Der Westen wirft dem Osten die politikbezogene Philosophie vor, während seine eigene Philosophie unpolitisch sei, also einem völlig anderen Anspruch folge. »Wäre die Philosophie in der BRD explizit politisch aufgetreten, so wäre es ihr nicht möglich gewesen, ihren Wahrheitsanspruch aufrecht zu erhalten, da im parlamentarischen Mehrparteiensystem der BRD Politik immer eine Sache von divergierenden Interessen und Parteiengegensätzen ist.«⁶⁶ Eine gewisse Politikferne war demnach unumgänglich. »In der DDR dagegen trat auch die Politik mit einem universellen Wahrheitsanspruch auf. Der Sozialismus verstand sich als das fortschrittliche, historisch notwendige System gegenüber dem bürgerlichen Kapitalismus. Daher konnte die Philosophie explizit politisch sein, ohne ihren philosophischen Geltungsanspruch aufgeben zu müssen.«⁶⁷

Aus den Zielvorstellungen der DDR heraus wurde es sich selbst zur Aufgabe gemacht, die Politik, den Staat als Subjekt zu sehen. »Politische Bindung führt aber nicht dazu, daß die Argumente solcher Philosophie per se falsch sind noch beschränkt sie per se den Themenkatalog solcher Philosophie.«⁶⁸ Heinrichs macht darauf aufmerksam, dass es ebenso der falsche Ansatzpunkt sei, die philosophische Praxis der DDR und die der BRD derartig zu vergleichen, wie der Forderung aus dem Westen Aufmerksamkeit zu schenken, die DDR-Philosophie hätte sich so verhalten sollen wie sie selbst. »Die Philosophie der DDR mußte, wollte sie

65 Volker Gerhardt: Die Asche des Marxismus.

66 Thomas Heinrichs / Heike Weinbach: Mit PhilosophInnen ist ein Staat zu machen. S. 133.

67 Ebenda.

68 Ebenda.

Philosophie eines sozialistischen Staates sein, nach 1949 mit dem Westdiskurs brechen«, da sie in ihrer Gründungszeit nur zwei Aufgaben verpflichtet sein konnte: »1. sich kritisch mit ihrem Gegner, der bürgerlichen Philosophie, auseinanderzusetzen und 2. ein philosophisches Modell sozialistischer Vergesellschaftung und dafür auch einen eigenen philosophischen Diskurs zu entwerfen.«⁶⁹

Darüber, welche Themen und Gedanken aus der DDR-Philosophie »erhaltenswert« sind, wird wohl auch im Nachhinein kaum eine Übereinstimmung unter den DDR-Philosophen herrschen können. Wissenschaftstheoretisch orientierte Philosophen setzen Prioritäten wie folgt: »... die Kenntnis der Marxschen Schriften; – die Beibehaltung des Gedankens der klassischen neuzeitlichen Philosophie von einem gesetzmäßigen universellen Zusammenhang; – [...] das Begreifen der philosophischen Relevanz ökonomischer Untersuchungen; – Materialismus bezüglich der Gesellschaft; überhaupt einen gehobenen Begriff von Materialismus und einen nicht-ontologischen und nicht lediglich naturwissenschaftlichen Begriff von Materie; – die ›Nutzung‹ der klassischen und deutschen Philosophie [...] für die Lösung eigener systematischer Probleme«, was die andernorts typische Kluft zwischen Logik und Hermeneutik verhindern; Ideen vom Wirklichkeitsbezug der Philosophie; »ein ernsthaftes (oder allgemeines) Interesse an der Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Naturwissenschaften; [...]; – eine Kritik der bürgerlichen Philosophie [...]; Denken in Theorien resp. in einem philosophischen System (ohne des Plurals zu entbehren); – Differenzierung von Staat und Gesellschaft (wenn auch nicht auf der Höhe des Begriffs).«⁷⁰ Damit wird die Philosophie ausschließlich als materialistische Wissenschaftstheorie definiert und gleichzeitig stark reduziert – die DDR-Philosophie wird verstanden als wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem philosophischen Materialismus. Es bleibt aber lediglich eine Definition. Keine Erwähnung finden in dieser Sicht die für die jüngere Generation wichtigen Themen des Existentialismus, der Lebensphilosophie oder der Romantik. Damit beschneidet die wissenschaftliche Definition von Philosophie trotz einer langen Aufzählung von »Erhaltenswertem« das de facto existierende Denken im Osten Deutschlands vor der »Wende« um wesentliche Bestandteile.

Die wissenschaftlich reduzierte Definition der Philosophie ist ein Erbe des scientistischen und antiutopischen Marxismus-Leninismus der

69 Ebenda. S. 134.

70 Renate Wahsner: Was war erhaltenswert in der Philosophie der DDR? S.133f.

DDR, der eine enge Verwobenheit politischen und philosophischen Denkens darstellte: die Philosophie als Instrument der Herrschaft, zumindest im Denken; die Philosophie als die einzige (und kontrollierbare) Denkform. Diese Wissenschaftlichkeit weiterhin zu fordern und darauf die Anerkennung der Philosophie in der DDR zu gründen, läuft auf eine Verkenning der Praxis des Philosophierens, das in der DDR tatsächlich stattfand, heraus. Für diese Praxis ist *Seminarum* ein exemplarisches Beispiel, da von den Herausgebern und Autoren die Tendenz der Verwissenschaftlichung der Philosophie erkannt und kritisiert wurde. Die Themen, mit denen sie sich beschäftigten und die im zweiten Hauptteil dieser Arbeit vorgestellt werden sollen, betreffen lebensphilosophische und existentialistische Bereiche der Philosophie.

Zuvor ist allerdings wichtig, einen Blick auf die mündliche Gesprächskultur in der DDR-Philosophie zu werfen und, anhand eines bisher unveröffentlichten Dokumentes, das im nächsten Abschnitt vorgestellt wird, die Selbstverständnisse der ostdeutschen Intellektuellen nach 1989 in ihrer selbst- oder fremdbestimmten Rolle als »Verlierer« der Einheit, als Opfer, als Abgewickelte, zu untersuchen.

IV. Die mündliche Gesprächskultur und zur Problematik der Opferrolle ostdeutscher Philosophen nach 1989

Um herauszufinden, welche Rolle die Opposition in der DDR und v. a. in der DDR-Philosophie gespielt hat, kann man sich nicht allein auf veröffentlichte Texte stützen, weil deren Anzahl sehr gering ist. »Während die offiziellen DDR-Institutionen beinahe ausnahmslos große Mengen an Schriftgut hinterlassen haben, hat sich politischer Widerspruch aus naheliegenden Gründen nur punktuell in Schriftform und schon gar nicht in geschlossenen Aktenüberlieferungen niedergelegt. Grobe Schätzungen gehen davon aus, daß die Überlieferungen an oppositionellen Selbstzeugnissen nicht einmal ein Tausendstel der Aktenbestände von Staat und Partei(en) ausmacht.«⁷¹ Es ist also nicht ganz einfach, sich über Identitäts- und Authentizitätsvollzüge der konkreten Lebenssituationen der Personen innerhalb der DDR zu verständigen. So begründet zum

71 Hubertus Knabe: Wo liegen die Selbstzeugnisse der DDR-Opposition? Zugänge zu einem schwierigen Forschungsgebiet. In: Deutschlandarchiv. Köln 30(1997)4. S. 565.

Beispiel Hubertus Knabe aus Berlin sein Interesse mit folgenden Fragen: »Wie und mit welchen Zielen haben sich die Menschen gegen die Zumutungen des Parteistaates zur Wehr gesetzt? Welche Faktoren haben sie zum Widerspruch angeregt und ermutigt, welche haben sie verzweifeln lassen oder zur Anpassung veranlaßt?«⁷²

Hans-Ulrich Wöhler, der zum Zeitpunkt der Debatte an der Technischen Universität in Dresden Philosophie lehrte, erinnert an mündliche philosophische Praxen in Dresden vor der »Wende«, die eindeutig belegen, dass es durchaus einen, auch überregionalen, Austausch ostdeutscher Philosophen gegeben hat. »Es gab offizielle, halboffizielle und inoffizielle Kommunikationsbeziehungen mit Institutionen in der BRD, Belgien, der UdSSR, Polen, Ungarn usw. Diese Beziehungen waren im Falle der Westausrichtung natürlich nur bei den wenigsten persönlicher Art. Weit umfangreicher war dagegen die Menge an Büchern, Artikeln, Artikelauszügen bzw. Rezensionen westdeutscher Autoren, die im ›Tal der Ahnungslosen‹ dank der unermüdlichen Arbeit der Sächsischen Landesbibliothek und der Bibliothek der Philosophischen Sektion ›konsumiert‹ wurde.«⁷³

Speziell in der Philosophie ist die Erkenntnislage dürftig, wenn auch nicht ganz aussichtslos. Aus Gesprächen und verschriftlichten, allerdings unveröffentlichten Gedanken, die als Erinnerungen von Betroffenen ex post diese Zeit rekonstruieren, lassen sich zwar bruchstückhafte, aber dennoch aufschlussreiche und interessante Wahrnehmungen und Selbstwahrnehmungen finden.

So findet sich z. B. in einem »Erinnerungsblatt«: »Grundtendenzen der individuellen Einsprüche – Defizite zum wahrgenommenen Bild der Philosophie in der DDR«⁷⁴, das 1998 stichpunktartig niedergeschrieben wurde – das Zeugnis einer rekonstruierten Innenansicht. Es handelt sich um eine Art kurz kommentierte Nachzeichnung der Philosophendebatte aus der Mitte der 90er Jahre. Es steht dort z. B. über Helmut Seidel: Er sehe seine eigenen philosophischen Ansätze nicht ernst bzw. zur Kenntnis genommen, »philosophische Rückstände werden eingeräumt, moralisch-politische Fehler bis hin zu Schuldbekennnissen, Übernahme von Verantwortung, Versuch der Fortsetzung der eigenen philosophischen Reform als außeruniversitärer Randkultur«. Manfred Buhr dagegen habe sich einfach lautlos zurückgezogen und sei in seine »alte Rechthaberei

72 Ebenda.

73 Hans-Ulrich Wöhler: Die Erfahrung des Anderen. S. 47f.

74 Grundtendenzen der individuellen Einsprüche – Defizite zum wahrgenommenen Bild der Philosophie in der DDR. 1998 [Unveröffentlichtes Dokument].

durch Schweigen und Rückzug, Ablehnung von Verantwortung, auch und gerade für selbst zu Verantwortendes« verfallen. Er sei ein »Verfolgter von alten und neuen Klassenfeinden«, da sich nun auch rachebereite Ossi fänden.⁷⁵

Reinhardt Mocek, der in der DDR-Philosophie generationsbedingt in einer Vermittlungsposition gewesen ist, hat anfangs (d. h. kurz nach der »Wende«) »bereitwillig philosophische und politische Fehler eingeräumt und offen analysiert«, doch als er aufgrund seiner Offenheit politisch instrumentalisiert wurde, habe er die »kritische Selbstanalyse« abgebrochen, mit den Worten: »Ich habe genug Asche auf mein Haupt gestreut.«

Camilla Warnke, Peter Ruben, teilweise Hans-Peter Krüger und (entschiedener) Renate Wahsner haben sich nach der »Wende« für die »Auflösung der Verbindung von Moral, politischem Ethos und philosophischer Haltung« entschieden. Sie wendeten sich damit v. a. gegen Helmut Seidel, indem sie »Philosophie als harte Wissenschaft« verstanden hätten, auch weil sie, was später nicht mehr berücksichtigt worden sei, »bereits vor 1989 für eine Philosophie als reine Wissenschaft plädiert(en)«. ⁷⁶

Die Leipziger Seidelschule, unter welche vor allem die Nachfolgegeneration zu zählen ist, versuche, im Gegensatz zu Wolfgang Bialas (»Seidelschule kontra Bialas«) eine »differenzierte Analyse aus sozialwissenschaftlicher Distanzperspektive« zu erstellen. Außerdem gebe es bei ihnen »Objektivierungsversuche« und eine »Artikulation der Reformversuche und der doktrinären Norm.« Sie haben sich mit »Philosophiegeschichte« über die bisherige DDR-Philosophie« in »Arbeiten zu Bloch« über »Metaphysik, Hegel, Mannheim« beschäftigt. Diese Arbeiten seien aber »auf der Höhe des westlichen Diskurses im Osten nicht anerkannt, im Westen ignoriert« worden.⁷⁷

Wolfgang Bialas habe sich dagegen einem eher fragwürdigen Kommunikationsbedürfnis gewidmet. Zur eigenen Profilierung habe er »Verrat an den Intellektuellen« verübt, durch sein extremes »Sendungsbewußtsein einer hyperemanzipativen Philosophie«, indem er sich »in der Form aggressiver Positionsnahmen« der Rechtfertigung »der« Ossi hingab. Er habe allen den Osten auf die einzig richtige, nämlich seine, Weise, erklären wollen.

75 Ebenda. S. 1.

76 Ebenda.

77 Ebenda.

Klaus Viehweg und Erich Hahn seien »andere Konvertiten« gewesen, welche keine öffentlichen Stellungnahmen abgaben, die sich jedoch der »inneren Selbstunterwerfung unter die neue Ordnung des philosophischen Diskurses« hingegeben hätten – »(eine Figur Fremdentwertung-Selbstentwertung)«. Die andere Figur der Fremdentwertung-Selbstentwertung bildete die »schweigende Masse«, was sich in der »Stagnation in den philosophischen Ansichten« widerspiegelt habe oder darin, dass sie die Philosophie aufgaben oder wie beispielweise Wolfgang Luutz, Michael Franzke und Siegfried Kätzel »Minderwertigkeitskomplexe durch die Abwicklung« bekommen hätten. Sie stilisierten sich zum Doppelpfeiler, nämlich zum Opfer »der alten und neuen Orthodoxie der Diskurs-herrschaft-Täter-Opfer, Opfer, die Täter sein wollen, Mehrfachopfer, Konkurrenzen in der Opferrolle ...«⁷⁸

Der Opfer-Diskurs ist ein komplexes Phänomen; er benennt eine Realität und eine Empfindung, einen Zustand und eine Kultur. Nach 1989 ist die DDR-Philosophie bzw. sind die Philosophen der DDR einerseits zum Opfer der Abwicklung und andererseits zum Opfer der ehemals vorherrschenden Mündlichkeit geworden, Opfer der Fragilität der eigenen Tradition, der eigenen Kultur des Inoffiziellen. Die Schreib-tischschubladen waren leer. Kaum jemand hatte in der DDR-Zeit ein Buch geschrieben, das er nun als Ausweis seiner philosophisch-wissenschaftlichen Befähigung in den Konkurrenzkampf des wiedervereinigten Deutschlands hätte schicken können.⁷⁹ Durch diese Umstände wurden die DDR-Philosophen zu Opfern eben dadurch, dass im Osten Deutschlands vieles im mündlichen Bereich vonstatten ging. Daher rühren auch große Schwierigkeiten in der Definition der Opferrolle, weil die meisten sich lieber als Opfer der politischen »Abwicklung« definierten und definieren, ohne sich mit den Unterschieden der philosophischen Kulturen auseinanderzusetzen. Darauf zielt auch ein Vorwurf, den man vielen der abgewickelten »Ossis« machen muss: ihr einfaches Verständnis der Rolle als »Opfer der Verhältnisse«. Sie werden während der gesamten Debatte nicht nur als Opfer angesprochen, sondern sie scheinen sich auch mit dieser Position abgefunden, ja sich mit ihr bereitwillig arrangiert zu haben. Neben der Ausblendung der DDR-spezifischen Kultur

78 Ebenda, S. 2.

79 Eine Ausnahme bildet das von Volker Caysa, Petra Caysa, Elke Uhl und Klaus-Dieter Eichler 1992 herausgegebene Buch »Hoffnung kann enttäuscht werden. Ernst Bloch in Leipzig« (Frankfurt am Main 1992), an dem sie vor der Wende arbeiteten und das sie bereits bis 1990 fertig geschrieben hatten.

der Mündlichkeit und des dadurch erschwerten Zugangs zur »Realität« der Philosophie in der DDR mischt sich in das Opferbekenntnis auch die Verdrängung der Tatsache, dass die Abwicklung nicht nur vom Westen gesteuert und durchgeführt wurde. Thomas Heinrichs formuliert es so: »Die ganze Debatte um die Abwicklung beschreibt die Philosophen der DDR als Opfer des Westens. Daran ist sicherlich viel Wahres. Wir möchten aber auch die andere Seite sehen: die PhilosophInnen der DDR als Täter der Abwicklung: durch Unterlassen von Widerstand. Gemäß dem alten Sponti-Spruch: ›Wer kämpft kann verlieren, wer nicht kämpft hat schon verloren‹ hatte die Philosophie der DDR 1989 schon verloren.«⁸⁰ Man kann in den neuen Bundesländern (auch über die Abwicklungsprozesse der Geisteswissenschaften hinaus) von einer regelrechten Opfersucht sprechen, die das nötige Selbstbewusstsein im Kampf um die eigenen Werte, deren Erhalt und Weiterführung, hemmt.

In den bisherigen offiziellen Studien zur Wissenschaftsgeschichte der DDR hat man es mit einem übermäßigen Rechtfertigungsdruck der Beteiligten zu tun, aber auch mit der Tendenz eines ständigen Selbstbestätigungszwanges, im Sinne der Aussage: »ich habe nichts zu bereuen«, oder: »Renegatentum, neuer Dogmatismus, trotziger Protestantismus«, zugleich und neben einer tendenziellen Selbstentwertung durch die offiziellen Entwertungen. Die »Opfer« begannen sehr schnell, sich gegenseitig zu beschuldigen, was für eine kritische Geschichtsreflexion auch nicht gerade förderlich war. So hat auch der Opferdiskurs seinen Anteil an der Verzögerung historisch-kritischer Rückbesinnung.

Da es kaum Möglichkeiten der Erlangung derartiger Dokumente und Tatsachenberichte zur philosophischen Kultur in der DDR, aber auch zu der unmittelbaren Zeit nach der »Wende« gibt, wenn man dieser vorwiegenden Gesprächskultur der DDR-Philosophie, ihrem Gehalt und philosophischen Wert näherkommen will, ist es unumgänglich, die vorherrschende Methode dieser Zeit selbst zu verwenden: das Gespräch. Deshalb sind im Kontext dieser Arbeit Interviews mit direkt betroffenen Philosophen geführt worden.

Im folgenden soll nun ein faktischer Überblick zur Arbeit der jüngeren Leipziger Philosophen-Generation, zur Arbeit von *Seminarum*, gegeben werden. Sie steht exemplarisch für die sich in den achtziger Jahren entwickelnde, im Schatten der staatlichen Macht stehende Szene. Unterstützt wurde *Seminarum* von Professoren wie etwa Helmut Seidel,

80 Thomas Heinrichs / Heike Weinbach: Mit PhilosophInnen ist ein Staat zu machen. S. 135.

der sich zwar nicht in ihre Arbeit »einmischte«, die jungen Philosophen aber immer zur Formulierung eigener philosophischer Probleme anregte. Die Leiter der Sektion für Philosophie an der Karl-Marx-Universität Leipzig haben nichts gegen diese studentische Initiative unternommen, obwohl sie in der Position dazu gewesen wären. Dennoch kam es zu Anfang, d. h. nach der Fertigstellung der ersten Hefte, zu Verzögerungen bei der Herausgabe.⁸¹

Die im folgenden zitierten Interviews sollen dem Leser die Chance einräumen, sich so realitätsgetreu wie möglich durch die Kenntnis dieser neugeschaffenen Quellen mit den Ansprüchen und Vorhaben der *Seminarum*-Gruppe, mit ihrer philosophischen Situation auseinanderzusetzen, ja sich vielleicht sogar in sie hineinzusetzen.

V. Seminarum⁸²

Seminarum wurde Mitte der achtziger Jahre in Leipzig von einer Gruppe Studenten gegründet, unterstützt von wissenschaftlichen Assistenten wie z. B. Petra Caysa, Volker Caysa und Klaus-Dieter Eichler und einigen Professoren wie beispielsweise Helmut Seidel.

Im Rückblick betonten viele, dass sie vor allem ein gemeinsames Anliegen verband, nämlich aus den eingefahrenen Denkgewohnheiten, die in der offiziellen Philosophie in Leipzig vorherrschend waren, ausubrechen und neue Wege des Selbstverständnisses der Philosophie zu suchen. Den Beteiligten ging es um die Auseinandersetzung mit der Frage nach den realen Möglichkeiten der Einheit von Denken und Existenz in der Philosophie, um die explizite Differenzierung zwischen dem Gedankengut von Karl Marx und der sich auf Karl Marx berufenden parteiideologischen marxistisch-leninistischen Praxis in der DDR und um einen kritischen Begriff der Geschichte der Philosophie, der sich nicht auf die Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts beschränke. So beschreibt eines der Gründungsmitglieder von *Seminarum*, Bert Sander, den Anspruch der Gruppe, »an vergessene oder verdrängte philosophische Traditionslinien« erinnern zu wollen.⁸³

81 Siehe dazu: Interview Peter Fischer I/2 und Interview Petra Caysa II/7.

82 Alle *Seminarum*-Hefte und ihre Einzelthemen sind in dieser Arbeit im Anhang angegeben. Außerdem in: Frank Eckhart (Hrsg.): *Eigenart und Eigensinn. Alternative Kulturszenen in der DDR*. Forschungsstelle Osteuropa. Bremen 1993. S. 216f.

83 Siehe dazu: Interview Sander II/1.

Seminarum erschien von 1985–1989 in 11 Ausgaben, bestehend aus 9 Heften und 2 Sonderausgaben. Die einzelnen Hefte sind in Themenschwerpunkte eingeteilt, und es ist eine deutliche, zunehmend kritische Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Gegebenheiten und dem aktuellen philosophischen Diskurs von Heft zu Heft zu erkennen.

Die Gründer und Autoren sahen *Seminarum* als Diskussionsforum, in welchem die Generation zwischen 25 und 35 Jahren unzensuriert ihre Texte veröffentlichen konnte. Sie kümmerten sich kaum noch um ideologische Vorgaben, versuchten die Tendenzen des internationalen philosophischen Diskurses sachlich zu verfolgen und nahmen sie in ihre Texte auf.⁸⁴

Die philosophische Hilflosigkeit, welche die offizielle Philosophie hervorbrachte, erzeugte eine philosophische Subkultur, die sich eine eigene inoffizielle Form der Diskussion schuf. Bei der Suche nach Antworten auf Fragen, die die Authentizität des Lebens betrafen, sei es, laut Eichler, unmöglich, sich nur in ideologischen Worthülsen zu verlieren. So wollte *Seminarum* vorrangig aus den eingefahrenen, erstarrten Denkgewohnheiten ausbrechen, auch dem Vorbild Gorbatschows in »Glasnost« und »Perestroika« folgend. Sie wollten untersuchen, was das Gedankengut und die Ideen von Karl Marx wirklich ausmachten – im Gegensatz zu dem politisch definierten Marxismus der Partei. Von der *Seminarum-Gruppe* ging später die Initiative aus, die »Leipziger Gesellschaft für Philosophie und Kultur« (1990) zu gründen. Des weiteren waren sie die Begründer der philosophischen Zeitschrift »Kultur und Kritik«, die 1990 als Nachfolgerin von *Seminarum* erschien.⁸⁵

Im Redaktionskollegium von *Seminarum* waren: Jens Butscher (Heft 3, 5, 6, 7)⁸⁶, Frank Eckhart (Heft 1, 8), Peter Fischer (Heft 1, 5, 6, 7), Matthias Graf (Heft 1, 6), Peter Loesche (Heft 4, 8), Katrin Lojewski (Heft 4) und Bert Sander⁸⁷ (Heft 1, 3, 8, Sonderheft 9). Ständige Autoren und Unterstützer waren: Roberto Mann (Heft 3, 4), Norbert Reimann (Heft 3, 6), Dr. Volker Caysa (Heft 4, 7, 9, Sonderheft 9), Dr. Petra Caysa (Heft 7, 9), Dr. Udo Tietz (Heft 6, 8), Dr. Klaus-Dieter Eichler

84 Siehe dazu: Interviews Fischer und Sander. Jeweils II/3, II/4 und II/5.

85 Kultur und Kritik. Zeitschrift der Leipziger Gesellschaft für Philosophie und Kultur. Leipzig 1990–1994.

86 Die in Klammern stehenden Heftnummern bezeichnen die Ausgaben, in denen die einzelnen *Seminarum*-Autoren veröffentlicht haben.

87 In der Redaktion arbeiteten in *Seminarum* Heft 4/6 Michael Wendt, Heft 6/7 Elke Meißner, Heft 8 Michael Hänel, Norbert Reimann, Heft 9 Norbert Reimann mit. Ab Heft 4 ist Kathrin Lojewski nicht mehr im Redaktionsteam verzeichnet.

(Heft 6). Außerdem haben in *Seminarum* folgende Autoren veröffentlicht: Fredy Zülicke (Heft 9), Dr. Peter Scholl (Heft 9), Torsten Klatt (Heft 9), Doz. Dr. Bernd Vogel (Heft 9), Dr. Egbert Joos (Heft 9), Dr. Ulli Vetter (Heft 7), Michael Hänel (Heft 5, 7, 8), Volker Pfretzschner (Heft 9), Jens Hildebrand (Heft 4), Dietmar Mielke (Heft 6), Kai Steinig (Heft 6), Andreas Baranowski (Heft 8), Mario Stumpfe (Heft 8), Matthias Seifert (Heft 3, 8), Frithjof Reinhardt (Heft 8), J. Riedel (Heft 5), Holger Seit (Heft 5), Rico Deutscher (Heft 9), Prof. Dr. Hans-Jörg Sandkühler (Heft 9), Dr. Hugo Velarde (Heft 5), Gundula Weimann (Heft 5), Marion Kiele (Heft 2), Irina Eckhardt (Heft 2), Michael Wendt (Heft 2), Professor Dr. Siegfried Bönisch⁸⁸ und Professor Dr. Karl-Heinz Schwabe⁸⁹ (In einem Rundtischgespräch mit *Seminarum* in Heft 4).

Die *Seminarum*-Gruppe hatte sich mit der Herausgabe der Zeitschrift ein kritisches Forum geschaffen und konnte sich mit philosophischen Texten und Büchern, die nicht unbedingt zum Lehrprogramm der Sektion für marxistisch-leninistische Philosophie an der KMU Leipzig gehörten, auseinandersetzen und darüber hinaus halboffiziell veröffentlichen. Wie eines der Redaktions- und Gründungsmitglieder rückblickend betont, verstand sich *Seminarum* nie als politische Zeitschrift.⁹⁰ Vielmehr beschäftigten sie sich in den Diskussionen, laut Sander, mit Denkern wie z. B. Hegel, Kant und Aristoteles. »Es gab dann mal eine Phase Habermas [...]. Die gesamte Frankfurter Schule spielte schon eine große Rolle. [...] Ein Freund von mir hat immer Thomas Mann und Heidegger mit eingespielt. Dann die Auseinandersetzung mit der sogenannten Postmoderne, das gab es natürlich auch alles. Am Anfang waren es aber eher die Klassiker, die interessant waren.«⁹¹ Udo Tietz, der Ende der achtziger Jahre in Berlin wissenschaftlicher Mitarbeiter am Zentralinstitut für Philosophie der »Akademie der Wissenschaften« im Bereich Geschichte und Kritik der spätbürgerlichen Philosophie/Ideologie war – er hatte vorher an der KMU in Leipzig studiert und trat als Autor in einigen der *Seminarum*-Hefte auf – charakterisiert im Rückblick dieses Leipziger studentische Unternehmen wie folgt: »Also ich denke, das ist eine kleine Elitegruppe gewesen [...], die nach anderen Regeln spielen wollten, aber ich glaube nicht, daß sie die Idee hatten, die

88 Siegfried Bönisch war Professor für dialektischen Materialismus an der KMU in Leipzig von 1978–1990.

89 Karl-Heinz Schwabe war Professor für marxistisch-leninistische Ästhetik an der KMU in Leipzig von 1987–1990.

90 Siehe dazu: Interview Sander II/7.

91 Siehe Interview Sander II/7.

Philosophie in der DDR zu unterwandern oder besser zu machen irgendwie. [...] Sie wollten für sich ein Forum schaffen, was zur Selbstverständigung diente, wo sie miteinander interessante Sachen diskutieren konnten. So ein Organ gab es halt einfach nicht und da haben sie sich unterhalb des offiziell Möglichen mit dieser Zeitschrift dafür einen Raum geschaffen.«⁹²

Peter Fischer, der in der Zeit von 1985–87 Student war und von 1987 an Forschungsstudent bzw. Doktorand an der Sektion für marxistisch-leninistische Philosophie an der KMU Leipzig, außerdem Gründungsmitglied von *Seminarum*, äußert sich ebenfalls retrospektiv über die Tätigkeit der Gruppe: »Wir hatten einen starken Bezug zur Geschichte der Philosophie und wollten vielleicht erst mal etwas kultivieren, das man »immanente Kritik« nennen kann, d. h. also nicht Philosophen von außen kritisieren oder von einer bestimmten Tradition her, sondern sich mit den Philosophen selbst auseinandersetzen [...]. Es gab vielleicht den Versuch, wieder direkt an Marx und nicht an irgendwelche Leute nach Marx anzuschließen. Es gab einen starken Bezug auf Hegel, das Verhältnis zwischen Hegel und Marx, sowie Denker, die sich mit diesem Thema beschäftigten, war für viele von uns, auch aus dem Sympathisantenkreis von *Seminarum*, interessant. Über uns wurde einmal gesagt, wir würden die Sprache des jungen Marx sprechen, was damals ein recht ambivalentes Kompliment war.«⁹³ Und weiter meint Fischer: »Es war so gedacht, daß wir die Texte vervielfältigen und eine Diskussion in der Studentenschaft anregen und zugleich auch mit den Wissenschaftlern ins Gespräch kommen. Das hat manchmal geklappt.«⁹⁴

Hans-Martin Gerlach, von 1983–89 Professor für Geschichte der Philosophie an der Martin-Luther-Universität in Halle an der Sektion für marxistisch-leninistische Philosophie, äußert sich zu den Aktivitäten der *Seminarum*-Gruppe wie folgt: »Sie hatten ein interessantes Konzept. [...] Zunächst muß man die Möglichkeit würdigen, daß es *Seminarum* gab und daß interessante, auch zeitkritische Fragen gerade hier und in dieser Form aufgeworfen wurden. [...] Aber es waren dann auch system-spezifische Grenzen vorhanden, die *Seminarum* (bei Strafe eines »Verbots«) nicht hätte überschreiten können und dürfen, denn sie befanden sich ja immer auf einer Gratwanderung.«⁹⁵

92 Siehe Interview Tietz II/3.

93 Siehe Interview Fischer II/1.

94 Siehe Interview Fischer II/3.

95 Siehe Interview Gerlach II/6.

Außer *Seminarum* gab es für Philosophen in der DDR die »Deutsche Zeitschrift für Philosophie« als lange etabliertes Zentralorgan der DDR-Philosophie, die für studentische Autoren noch nicht erreichbar war und »Information Philosophie«, herausgegeben von der »Akademie für Gesellschaftswissenschaften beim Zentralkomitee der SED. Zentralstelle für philosophische Information und Dokumentation«, die für Studenten und Nachwuchswissenschaftler von der Sekretärin Helmut Seidels, Gudrun Lohse, lektoriert wurde. »Information Philosophie« erschien in vier Reihen: 1. »Informationsbulletin. Aus dem philosophischen Leben der DDR«, 2. »Referateblatt Philosophie«, in dem Rezensionen veröffentlicht wurden und das wiederum aus 5 Reihen, eingeteilt in a) »Erkenntnistheorie, Wissenschaftstheorie, Logik, Methodologie«, b) »Philosophische Probleme der Wissenschaften«, c) »Philosophische Probleme des geistigen Lebens/marxistisch-leninistische Ethik«, d) »Erkenntnistheorie/ Wissenschaftstheorie« und e) »Bibliographie Philosophie«, bestand. Reihe d) wurde in Leipzig bearbeitet. Das »Referateblatt« erschien dreimal jährlich. 3. Sonderhefte mit dem Titel »Thematische Information« und 4. »Aus dem philosophischen Leben der UdSSR«. Die erste »Bibliographie Philosophie« erschien (nach Angaben von Gudrun Lohse) 1966 und wurde anfangs mit einem Karteikartensystem des Formats A6 geführt. Ab 1971 wurden die einzelnen Hefte dann gebunden. »Information Philosophie« bestand in dieser Aufteilung bis 1989.⁹⁶ Nach der »Wende« wurde »Information Philosophie« nur noch unter diesem einen Titel vom Meiner-Verlag weitergeführt.

Seminarum zählte, im Gegensatz zu den anderen beiden Zeitschriften, zur sogenannten »grauen Literatur«, da die Herausgeber keine offizielle Druckgenehmigung hatten. Sie gaben pro Heft 99 Exemplare heraus, weil man ab 100 Exemplaren eine solche Genehmigung vom Staat brauchte. Die öffentliche Genehmigung wäre jedoch bei der geplanten Themenwahl niemals erteilt worden. »Der Druck und das ideologische Geschick einer kleinen Gruppe von Philosophiestudenten an der Sektion marxistisch-leninistische Philosophie der Karl-Marx-Universität war so groß, daß die Professoren und Assistenten dieser Sektion dieses Unternehmen akzeptieren mußten bzw. es sogar aktiv unterstützten.«⁹⁷

Auf diese Weise bildete sich mit *Seminarum* eine halboffizielle Kultur des Philosophierens heraus, welche, auch generationsbedingt, wohl eines der lebendigsten Milieus für die Kritik an der offiziellen marxistisch-

96 Das ist die letzte Ausgabe, die in der Bibliotheca Albertina verzeichnet ist.

97 Volker Caysa: Metaphysik nach Marx. Anmerkungen. S. 90.

leninistischen Philosophie bildete. Deshalb reflektiert Volker Caysa die Situation der *Seminarum*-Gruppe wie folgt: »Innerhalb dieses Studien- und Diskussionszirkels entstand das Fragment einer pluralistischen und demokratischen Öffentlichkeit – allerdings in nichtöffentlicher Form in den ›Mauern‹ einer der Hochburgen marxistisch-leninistischer Philosophie in der DDR. Das Paradoxe ist, daß eine der wesentlichen Bedingungen der Existenz von ›Seminarum‹ gerade der reale Schein der Dogmatik der Marxismus-Leninismus-Ideologie war. Denn erst durch ihn konnte die Nische geschaffen werden, von der aus man von innen daran ging, die Mauer abzutragen.«⁹⁸

Mit dieser Arbeit soll, anhand der Vorstellung aller *Seminarum*-Hefte und veröffentlichten Aufsätze, anhand der Interpretation einer Auswahl der *Seminarum*-Arbeiten und anhand der Gespräche mit den Herausgebern und Autoren sowie anderen Zeitzeugen, auf eine bisher noch nicht dargestellte Realität des Philosophierens in der DDR aufmerksam gemacht werden. Dabei soll ein kritischer und dokumentarischer Blick eine Zeit, die bisher eher durch moralische Urteile vorverurteilt wurde, nüchtern beleuchten. Die Form des Interviews ermöglicht es, unterschiedliche Einzelperspektiven aus den verschiedensten philosophischen Praxen zu bekommen, da man mit den Akteuren des zu bearbeitenden Gegenstandes selbst ins Gespräch kommt; Man muss nicht an der Grenze der eventuell codierten, doch sicher gekürzten Form der Eintragungen in Akten oder Dokumenten verharren. Die Retrospektive wird durch das Gespräch mit dem Betroffenen in das Hier und Jetzt geholt. Das Gespräch ist Vermittlungsmedium zwischen Vergangenheit und Gegenwart – es eröffnet die Chance wirklicher Anteilnahme an einem sich bereits ereigneten, doch bis in die Gegenwart wirkenden Geschehen; das Gespräch bietet damit einen Weg wesentlichen Verstehens an, das in seiner Unabgeschlossenheit, d. h. im Charakter seiner Intensität zu allen Zeiten, und damit überzeitlich, wirkt, das so zum Medium philosophischer Kritik selbst wird.

Diese Arbeit schließt in einem Sinne an die Idee eines »Oral-History-Projektes« an, das von U. J. Schneider und Matthias Middell 1997 am Philosophischen Institut Leipzig geplant war. Man wollte die mündliche Kultur in der DDR dokumentieren. »Oral History und DDR-Wissenschaftsgeschichte: Philosophie und Wissenschaftsgeschichte als Beispiel im Vergleich« war der Titel des Projekts. Damals ging es v. a. darum, durch Interviews mit DDR-Philosophen, welche sich als Kriti-

98 Ebenda.

ker der offiziellen DDR-Philosophie verstanden, faktisch das zu erfahren, was der Blick in die offiziellen Akten oder außenperspektivisch-geschriebenen Bücher nicht ermöglichte.

Die vorhergehende Forschung, die man hinsichtlich ihrer Herangehensweise in einerseits eine evaluierende und andererseits eine historisierende Praxis unterscheiden kann⁹⁹, sollte durch ein »größeres Befragungs- und Interviewprojekt« erweitert werden. Interviews schaffen noch nicht vorhandene Quellen, die sich auf nicht verschriftlichte Kommunikationsverfahren beziehen. Deshalb bilden sie einen Kernpunkt der vorliegenden Arbeit.

Der folgende Teil dieser Untersuchung ist zweigeteilt. Einerseits in eine Textanalyse, um einen historischen Einblick in die philosophischen Debatten und geistigen Auseinandersetzungen innerhalb der Arbeiten der *Seminarum*-Gruppe zu geben und andererseits in Interviews, die in ihrem Gesprächscharakter Vergangenes in die Gegenwart zu transportieren imstande sind, die, über die pure historische Analyse-Arbeit hinaus, die existentielle Ebene der besprochenen philosophischen Ansätze verdeutlicht. Den Charakter dieser Ebene macht die existentielle Anwesenheit der Personen aus, welche sich selbst zu ihren Erfahrungen äußern können und damit dem heutigen Betrachter, der diese Zeit nicht so oder gar nicht erlebte, die Möglichkeit geben, Gegenwärtiges und Vergangenes im Gespräch zu verbinden. Man muss sich also nicht allein auf Methoden der Textinterpretation verlassen und gewinnt damit einen umfassenderen, vollständigeren Eindruck von dem Geschehen jener Zeit der späten DDR. Damit werden, über die bloße Erinnerungs-Arbeit (als Textanalyse) hinaus, Erinnerungs-Haltungen deutlich, was nur in dieser Verbindung von theoretischer und praktischer Methode möglich ist.

Ich werde im zweiten Hauptteil meiner Forschungsstudie eine Auswahl von Texten der *Seminarum*-Ausgaben interpretieren, welche den existentialistischen, den lebensphilosophischen Anspruch im Philosophieren in der DDR (hauptsächlich kurz vor der »Wende«) belegen. Denn obwohl diese philosophische Richtung vor und nach der »Wende«

99 Die Untersuchungsebene hat sich v. a. an den fünf folgenden Perspektiven orientiert: 1. In einer herrschaftsgeschichtlichen Perspektive; 2. In einer sozialgeschichtlichen Perspektive anhand der institutionell-rituellen Flaschenhälse von Akademikerkarrieren; 3. In der Perspektive einer subdisziplinären Fachgeschichte anhand einiger großer Texte (aber gerade keine sozialgeschichtliche Reichweitenforschung oder Kommunikationsgeschichte anhand von Debatten u. ä.); 4. Institutionengeschichte anhand von Parteiakten und Institutionenakten; 5. Individualgeschichte.

selbst von einigen DDR-Philosophen unter den Tisch gekehrt wurde, beschäftigten sich einige der *Seminarum*-Autoren intensiv mit ihr. Damit soll gezeigt werden, dass es in der DDR sehr wohl Denker gab, die sich von den offiziellen Tendenzen distanzieren, die sich kritisch mit den offiziellen gesellschaftlichen Gegebenheiten auseinandersetzten und darüber hinaus über die Rolle der Philosophie selbst in jeglicher Gesellschaftsform diskutierten. Die Spitze des Eisberges dieser Diskussionen und Gespräche stellt *Seminarum* dar, als für die DDR-Philosophie unübliche Verschriftlichung philosophischen Gedankenguts junger Philosophen, die erkannt hatten, dass gerade in der Philosophie jegliche Schwarz-Weiß-Malerei tödlich wirkt. Die Arbeit soll darüber hinaus den Blick aller schärfen, die sich mit dieser Thematik auseinandersetzen und sie für die real bestehende Kultur, die aus einer Vielfalt von nicht »Festgehaltenem« besteht, sensibilisieren.

B) ZUR ARBEIT VON SEMINARUM

***Seminarum* Heft 1**

Heft 1; 1985; 34 S.; Aufl. 99

Bert Sander: Arbeitsthesen zur deutschen Romantik / Frank Eckhart: Bürgerliches Alternativdenken im philosophischen Begründungszirkel eines »neuen« ethischen Aktivismus. / Abstrakter Humanismus und das literarisch-ästhetische Konzept in Benns frühen Szenen der Jahre 1915–1917 / Matthias Graf: Gedanken zum Problem der Begriffsbildung in der Politischen Ökonomie / Peter Fischer: Alltagsbewußtsein und theoretische Aneignung als spezifische Form der Gesellschaftsanalyse.

In der ersten *Seminarum*-Ausgabe befassen sich die Autoren mit der Problematik von Individuum und Gesellschaft, von Ideen und ihren realen Umsetzungsmöglichkeiten, wenn sie die Massen erfassen, von Begriffen und deren Bedeutungen. So ist etwa dem Beitrag von Peter Fischer, *Alltagsbewußtsein und theoretische Aneignung als spezifische Formen von Gesellschaftsanalyse*, ein weiterer Aspekt dieser Problematik explizit zu entnehmen; dass sich nämlich ein Subjekt innerhalb seiner gesellschaftlichen Realität konstituiere und damit schon im Spannungsfeld von Anpassung und Kritik stehe. Darüber hinaus sei es durch die gesellschaftlichen Gegebenheiten beeinflusst, denn wenn es diese kritisiert, kehre es damit nurmehr die Gegebenheiten um, hinterfrage aber nicht ihre Gründe.

Es wird der Frage nachgegangen, welche Möglichkeiten für den Einzelnen bestehen kann, sich in seiner jeweiligen Umgebung selbst zu konstituieren oder ob er sich immer nur fremdbestimmt positionieren kann; welche Chancen er aufgrund der gesellschaftlichen Wirklichkeit hat, sich kritisch-reflexiv zu verstehen und zu verhalten; wie durchschaubar gesellschaftliche Strukturen sein können?

*Bert Sander: Arbeitsthesen zur deutschen Romantik / Ende des 18. Jh. – Anfang des 19. Jh. (1: 1–8)*¹⁰⁰

Bert Sander erstellt in diesem Beitrag zwölf Arbeitsthesen zur Deutschen Romantik, die die Ambivalenz zwischen Ideen- bzw. Gedankengehalt und gesellschaftstheoretischem Veränderungspotential der »Romantischen Schule« herausarbeiten. Er untersucht in diesen zwölf Thesen Gehalt und Nutzen, den vor allem frühromantischen subjektiven Ausgangspunkt der Erfassung von Welt und spezieller: von Gesellschaft. Es ist vornehmlich ein Grundgedanke, der Sanders Thesen durchzieht, mit Marx gesprochen: »Ihr Unrecht besteht nicht in der Forderung, sondern im Stehenbleiben bei der Forderung, die sie ernstlich weder vollzieht noch vollziehen kann.«¹⁰¹

Sander sieht in der deutschen Romantik die ideale Verlängerung der Französischen Revolution, so wie in der Kantschen Philosophie »die deutsche Theorie der Französischen Revolution« zu finden sei und in der klassischen deutschen Philosophie »die ideale Verlängerung der deutschen Geschichte.« (1: 1)

Die Ideale »Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit«, die der Französischen Revolution als Schlagworte dienten, konnten in Frankreich eben nur Parolen bleiben, weil die Bedeutung des Vollzugs der Revolution nur von Wenigen verstanden wurde, weil damit auch die Ideale nicht über die Massenperspektive und damit über den Schlagwortcharakter hinaus kam. So haben die Romantiker ihre Ideen in Deutschland eben als elitärer gesellschaftsabgewandter Kreis von Wenigen weiter entfaltet. Dies ist der erste Kritikpunkt, den Sander an der Romantik übt. Andererseits sieht er in ihren Wurzeln die bloße Wiederholung von Grundsätzlichkeiten des Mittelalters: »Die Konsequenz des dogmatischen Ausgangspunktes für die Romantik wie für die Naturphilosophie war letztlich die Imagination einer religiösen Geisterwelt, die sie nicht mehr neu zu suchen brauchten, die sie nur noch neu zu beleben brauchten, denn zu finden war sie in der Religion des Mittelalters, im Katholizismus.« (1: 5f.)

Das Fichtesche »Ich«, auf das sich vor allem die Frühromantiker bezogen und das Sander referiert, ist das Postulat an jeden Einzelnen, in sich selbst, in seiner Natur die Unendlichkeit zu suchen, die die gesell-

100 Die *Seminarum*-Hefte werden im Text mit Heftnummer und Seitenzahlen zitiert.

101 Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: Karl Marx / Friedrich Engels: Werke. [Im folgenden MEW.] Bd. 1. Berlin 1957. S. 384.

schaftlichen Begrenzungen für sich ausschließt und darüber hinaus mit ihnen zu leben lehrt. Es impliziert einen unbedingten Glauben an das Individuum und dessen mystische Kräfte. Der Verlust der Subjektrolle in der kapitalistischen Wirklichkeit soll kompensiert werden durch die »Konservierung« des Subjekts in seiner geistigen Innerlichkeit. Es stehen sich gegenüber: die Möglichkeit der Allkraft »des« autonomen Subjekts, »des« Individuums und »das romantische Versagen der Subjektrolle «der« Menschen«. (1: 2)

Das künstlerische Spielen mit der Realität als ästhetisch-subjektive Konzeption ist laut Sander in der romantischen Ironie zu finden. Die Ironie äußert sich in der Erkenntnis, dass die ersehnte und erstrebte »absoluten Poesie« durch gesellschaftlich-existierende Grenzen und Grenzen, die durch die Körperlichkeit des Menschen bestehen, nicht realisiert werden kann. Die »absolute Poesie« ist also immer als ein Streben nach Vollkommenheit, ein Weg ewiger Transzendenz, zu verstehen; als individuelles Lebensprojekt, das eben durch seine Unerfüllbarkeit unendlich ist, das aber in der Unvollendung die Bewegung ewiger Vollendung gebiert. In diesem Gedanken des Widerspruchs sieht Sander den einzig realistischen Zusammenhang des verinnerlichten Subjekts mit der Welt, die Geburt der Ironie, im Aufprall in der Realität. Realistische Verhältnisse ließen sich spielerisch auflösen, subjektivistisch aufheben. »Die ›romantische Ironie‹ ist die einzige Beziehung zur Wirklichkeit, auf die sich die Romantik wirklich einläßt. Mittels der ›romantischen Ironie‹, als ästhetisches Bewußtsein des verinnerlichten Subjekts läßt sich die Wirklichkeit als Dichtung, als Poesie begreifen und damit, als geschichtsphilosophisches Bewußtsein des verinnerlichten Subjekts, läßt sich die gesellschaftliche Realität künstlerisch ›spielend‹, d. h. subjektivistisch aufheben.«(1: 4)

In der zwölften und letzten These beschreibt Sander das Schaffen der »Romantischen Schule« im historischen Gesamtkonzept als reaktionäre Ideologie mit einem nur relativen progressiven Gehalt.

Was Sander an den Romantikern als eine Art weltfremde Ideologie kritisiert, ist eine Form der subjektiven Fähigkeit allem Handeln und Tun Ideale zugrunde zu legen. Ihr Anspruch war es, auf dem Grunde eines harmonisch-fruchtbaren und zugleich auch abgründig-furchtbaren Chaos die Bedingung der Möglichkeit individueller Selbstkonzeption zu setzen – den Beginn autonomen Lebens. Sie verstanden das Chaos eben nicht im Sinne einer generellen Unordnung, die aus sich heraus nichts mehr gebären kann. So kann der Anspruch auf eine bürgerliche Emanzipation nie als Gesamt Emanzipation »der« Menschen verstanden werden. Denn wenn man vom Chaos, und damit eben auch vom Fantastischen,

Arabeskenartigen, noch Unkoordinierten als Kraft und Ursache des Ingeniums ausgeht, bleibt dem zu dieser Lebensform Fähigen nicht noch die Kraft, andere festzuhalten oder Gemeinschaften zu gründen. Verbinden wird sich das Gleiche, weil es sich in seiner Stärke, in seiner Individualität, in seiner Abgründigkeit erkennt: diese Form der Gemeinschaft aber besteht bis zum Ende aus autonomen Einzelnen. Wenn also von »dem« Bürger die Rede ist, so impliziert dieser Begriff bereits den Anspruch auf besondere Fähigkeiten, weil eben nur Wenige dazu bereit waren, diese Anforderung der Selbständigkeit zu erfüllen. So kann man das Marxsche Zitat auch an dieser Stelle mit Marx einsetzen: «Ihr Unrecht besteht nicht in der Forderung, sondern im Stehenbleiben bei der Forderung, die sie ernstlich weder vollzieht noch vollziehen kann.»¹⁰²

Frank Eckhart: Bürgerliches Alternativdenken im philosophischen Begründungszirkel eines »neuen« ethischen Aktivismus. Abstrakter Humanismus und das literarisch-ästhetische Konzept in Benns frühen Szenen der Jahre 1915–1917 (1: 9–20)

Frank Eckharts Beitrag gilt dem Frühwerk Gottfried Benns; der Untersuchung seiner gerade in den Jahren 1933/34 entstandenen Schriften über gesellschaftliche Probleme und den neuen, von Benn ersehnten Typus Mensch; der Auseinandersetzung mit dem Versuch, seine Schriften post hoc ausschließlich der Ästhetik zuzuschreiben.

Mit dieser Problematik setzt sich Eckhart in sechs Punkten auseinander. Punkt eins widmet er Benns »Frühen Brüsseler Szenen«¹⁰³ mit einer Beschreibung der Bennschen Werk- und Personenproblematik. Benns Werk sei in unmittelbarer Verknüpfung mit ihm als Autor zu sehen. Der Literat folge als Mensch scheinbar unveränderbaren menschlichen Gewohnheiten, sei mit den »ganz normalen Problemen« konfrontiert, etwa mit dem Generationskonflikt. Mensch und Künstler seien stets einer inneren Zerrissenheit ausgesetzt, die nun die Grundlage eines neuen Wertesystems bilde, das als Fundament eines neuen Denkens und Handelns fungieren solle. Im zweiten Punkt beschreibt Eckhart Benn als Mensch und Künstler. Seine Tätigkeit als Arzt und die daran hängenden

102 Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: MEW Bd. 1. S. 384.

103 Die in Brüssel entstandenen Szenen: »Ithaka« (1914), »Etappe« (1915), »Der Vermessungsdirigent« (1916), »Karandasch« (1917).

ernüchternden Erfahrungen in bezug auf das menschliche Leben haben dazu geführt, dass Benn stets auf der Suche nach einer künstlerisch-ästhetischen Rechtfertigung für derart abgründige Geschehnisse war. Er habe nach einer Rechtfertigung gesucht, die mit dem neuen Wertesystem übereinstimmt. Im dritten Punkt geht es Eckart um das Verhältnis der Bennischen Anthropologie, die trotz des vorwiegend utopischen Potentials seine tiefsten Hoffnungen für die Menschheit ausdrückt; woraufhin im Punkt vier Erklärungen in der Bennischen Erbrezeption gesucht werden. Wie kann sich der Mensch mit der Natur so vereinigen und dennoch Einzelding bleiben, dass er sich im Zeitlosen erfährt? Kann er so wirklich Erkenntniswürdiges von seinem Gegenteil trennen? Diese Fragen bilden den Inhalt des fünften und sechsten Punktes.

Eckarts Untersuchung der Frühschriften Benns, in denen seine spätere »Wendung nach Rechts« angelegt sei, ist eine Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Verhältnis von Gesellschaft und Mensch, nach den Bedingungen der Möglichkeit, sich einer Gesellschaft vollends entziehen zu können, also den sozialen menschlichen Trieb so zu überwinden, dass ein neues Wesen Mensch entsteht, der Selbstschöpfer und Kunstschaffender in einem ist: der in diesem Sinne ein neues ästhetisches Konzept, der den »kommenden Menschen« ausdrückt.

Benn sah in den Erscheinungsformen der gesellschaftlichen Ereignisse um 1915, dieser radikalen Monopolisierung und der technisierten Brutalität des Krieges die »Irrwege des Gehirns« und die einzige Errettung des Menschen aus dieser Zerrissenheit sah er in der Begründung eines neuen Denkens und Handelns, das in ein neues moralisches Wertesystem eingebettet ist, und dann entstehen kann, wenn vorher mit den traditionellen bürgerlichen Orientierungsweisen radikal gebrochen wurde.

Eckart beschreibt es als den »Fanatismus zur Transzendenz« (1: 11) Benns, dass er ein neues Wesen Mensch heraufbeschwor, welches in seiner Zerrissenheit und Entfremdung beginnen könne über neue Formen des Seins, sein Innerstes zu transformieren.

Benns »frühe Szenen« setzen sich mit dem Prozess individualisierter Tätigkeiten bürgerlicher Intellektueller auseinander, die in der Krise sind. Das für die Entwicklung der Menschheit unumgänglich scheinende neue Wertesystem solle in Form, Inhalt und Richtung dieser auswegslosen Situation entwachsen. Die Isolation des Menschen, der eine neue Welt will, begründe sich in der radikalen Abwendung von dem gängigen »Systemorientierungswahn«. Bildlich ausgedrückt geht es Benn um die Drehung des Gehirns des Menschen im Schädel als Ausdruck dieses neuen Denkens.

Der neue Mensch, verstanden als »beziehungsloses Atom«, das eben durch diese Unabhängigkeit eigene Wertvorstellungen existenziell expliziert. »Der Begriff der ›Existenz‹ soll hier anmerken, daß in Benns Menschenbild wesentlichste Elemente existenziellen Denkens angelegt sind.« (1: 14) Eckhart verweist auf Hans-Martin Gerlach, der drei Bestimmungen des Jasperschen Existenzbegriffs, die bei Benn anklingen, konstatiert: Erstens die Fähigkeit des Einzelnen, sich zu sich selbst zu verhalten (philosophischer Subjektivismus), zweitens, dass jedes Verhalten des Einzelnen zu sich selbst ein Verhältnis zum Anderen einschließt, ohne dass das gesellschaftliche Verhältnis gemeint sei, und drittens, dass diese Existenz, die aus dem Verhältnis zu ihr und dem kommunikativ Anderen besteht, nur in einem Unbedingten existieren könne.

Diese drei existentiellen Formen sind die Voraussetzung jeglichen selbstbestimmten Lebens, des Nietzscheschen »Willens zur Macht« des Einzelnen über sich selbst und damit Voraussetzung für eine höhere Form der Gemeinschaft. Die Fähigkeit, sich experimentell auf verschiedene Formen des Rausches einzulassen und damit etwas der Ursprünglichkeit, die der »Gesellschafts- und Systematisierungsmensch« verloren hat, wiederzuerkennen, ist die Bedingung dieses Existentialismus und lässt erst die Frage zu, was denn erkenntniswürdig am natürlichen Einzelding im Sinne der Bennschen Konzeption des neuen Menschen ist. Erst im Sinne der Fähigkeit solcher Selbsterkenntnis kann das menschliche »Außen« sinnvoll werden, nämlich dann, wenn es sich als Spiegel, als Indikator seiner Innerlichkeit verhält, wenn es dem innerlich Erlebten als Formstätte dient, wenn diese Form keine leere Hülse mehr darstellt, sondern rauschhaftes Chaos in ihm eine Ausdrucksmöglichkeit findet und so in der Lage ist, sich selbst von Moment zu Moment, von Ewigkeit zu Ewigkeit zu transzendieren, seinem Leben durch fortwährende Selbst-Bildung Stil zu verleihen. Die Mitteilungsmöglichkeit dieses gebildeten inneren Außen sieht Benn allein in der Kunst. Sein Konzept des neuen Menschen ist also ein ästhetisches Konzept, das von dem Menschen, wie Benn ihn sich ersehnt, sein Leben selbst als Kunstwerk begriffen wissen will.

Was Eckhart nicht thematisiert, ist die charakteristische Immanenz dieser von Benn erstrebten Transzendenz des Menschen. Benn geht es um eine erlernbare Inwendigkeit, die sich erst der rauschhaften Ursprünge zu erinnern fähig ist, um dann auf diesem bewusst gewordenen menschheitlichen Grunde wahrhaft menschenwürdige Fähigkeiten zu entwickeln und zu transzendieren. Damit kann man keinesfalls von einer politischen Richtung, »rechts« oder »links«, sprechen – höchstens von

einem hohen Täuschungspotenzial des leeren formelhaften nationalsozialistischen Vokabulars. So ist vielleicht auch sein vermeintlicher »Ruck nach Rechts« in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts zu deuten, der mit eben dieser Hoffnung auf einen neuen Typus Mensch zu tun hat. Der Konflikt bestand nur darin, dass das Vokabular der Nazis nicht ansatzweise ihr eigentliches Tun und Streben rechtfertigte – die scheinbare Form, die anfangs nach außen getragen wurde, entbehrte bald jeglichen Inhalts.

Matthias Graf: Gedanken zum Problem der Begriffsbildung in der politischen Ökonomie (1: 21–26)

Matthias Graf setzt sich in diesem Beitrag mit der Problematik auseinander, welchen Einfluss Begriffe und deren Neubildungen innerhalb der politischen Ökonomie haben, inwieweit sie Ausgangspunkte für die weitere Bestimmung des Verhältnisses zwischen Philosophie und politischer Ökonomie sind. »Der Autor möchte mit ihr [dieser Arbeit] im Rahmen der globalen Konzeption dieser Studentenzeitschrift eine breitgefächerte interdisziplinäre Diskussion zum Problem der Begriffsbildung der politischen Ökonomie eröffnen.« (1: 21)

Inwieweit verändert sich die menschliche Gesellschaft, das Zusammenleben, aber auch die politischen Verhältnisse, wenn Begriffe verschieden verstanden werden, wenn ihre Bedeutung verschoben wird? So zum Beispiel der Begriff der »Verteilung«: nach Ricardo, den Graf als ersten zu Rate zieht, ist sie als Hauptaufgabe der politischen Ökonomie anzusehen, und damit allein in ihrer quantitativen Veränderung gefasst, quantitativ und ahistorisch. Dem gegenüber oder erweiternd trägt der Begriff der »Verteilung« bei Marx eine qualitative Bedeutung. »Verteilung« sei dann sinnvoll gedacht, wenn man diesen Begriff als die gedankliche Reproduktion der inneren Struktur des Gegenstandes, in seiner Genesis anerkenne. Die Praxis ist nach Marx durch das Arbeiten mit den Begriffen zu verstehen, als einzige für uns mögliche Form der theoretischen Aneignung von Wirklichkeit und die gleichzeitige Erfassung des Denkens als Moment der Praxis.

Weiterhin: der Begriff des »Wertes«. Er wird bei Ricardo auf den *Gebrauchswert* reduziert und ebenfalls auf sein quantitatives Verhältnis, während Marx den Begriff im doppelten Sinne begreift: das quantitative Verhältnis der Oberfläche basiere selbst auf Eigenschaften, denen ein substantielles Verhältnis zugrunde liegt. Es gebe einerseits den Gebrauchswert jedes Einzeldinges für sich und andererseits den »Wert«, der die

Grundlage, die »Substanz« aller dieser Gebrauchswerte zusammen bildet. Wie das Verhältnis nun der erarbeiteten Werte (»das Gewordene«) und deren weiterer Verlauf (ihr »Werden«) (1: 21) – beeinflusst durch die Gesetzmäßigkeiten des Staates – sich entwickelt, sei – laut Graf – zu untersuchen. »Grundvoraussetzung für eine diesbezügliche Untersuchung ist jedoch eine Konkretion v.a. der Begriffe ›Wert‹, ›Ware‹, ›Geld‹, ›Praxis‹ ...« (1: 24)

Die Diskussion, die Graf mit seinem Text hervorrufen will, sollte sich mit der Frage beschäftigen, was eine Theorie, was allein ein Begriff zu leisten hat, um die gesellschaftliche Realität tatsächlich an-greifen und darüber hinaus be-greifen zu können, was Theorie und Begriff zu leisten haben, um über den Einzelnen für die Gesellschaft innovativ zu sein.

Seminarum Heft 2

Heft 2; 1987; 37 S.; Aufl. 99

Redaktionsbericht zur Studentenkonzferenz der Sektion marxistisch-leninistische Philosophie, KMU [Karl-Marx-Universität] unter dem Thema »Kritik – Eigentum – Geschichte«: Norbert Reimann: Neugedachte Thesen zum Verständnis des Eigentums sozialistischer Produktionsverhältnisse und Konsequenzen für eine Sozialismuskonzeption insgesamt / Irina Eckhard: Die Aneignung naturwissenschaftlicher Theorien als Teil einer Praxisbeziehung der Philosophie / Marion Kiele: Warum es sich lohnt, um Lukács zu streiten / Michael Wendt: Die Stellung des Aneignungsbegriffs in der marxistisch-leninistischen Ethik und seine Potenzen für eine philosophische Wirklichkeitsbewältigung.

Den thematischen Schwerpunkt dieser Ausgabe kann man mit dem Titel der an erster Stelle verzeichneten Studentenkonzferenz charakterisieren: »Kritik – Eigentum – Geschichte«.

In einem ausführlichen Redaktionsbericht wird in dieser Heftausgabe eine Studentenkonzferenz der Sektion marxistisch-leninistische Philosophie der KMU Leipzig, die am 5. Mai 1987 stattfand und an der 92 Studenten und Wissenschaftler aus Leipzig, Berlin und Halle teilnahmen, ausgewertet.

Weiterhin setzen sich die Autoren beurteilend und kritisch mit Fragen über die realen gesellschaftlichen Verhältnisse in der DDR, z. B. dem Problem des sozialistischen Eigentums und der sozialistischen Produkti-

onsverhältnisse, auseinander; aber auch mit den Möglichkeiten, die die Philosophie in Form einer marxistisch-leninistischen Ethik haben könne, mangelhafte Wirklichkeitsverhältnisse zu überwinden.

Redaktionsbericht zur Studentenkonferenz der Sektion marxistisch-leninistische Philosophie/ KMU unter dem Thema: »Kritik – Eigentum – Geschichte« (2: 1–10)

Unter der Leitung der Sektionschefin Prof. Dr. Martina Thom wurden innerhalb dieser Studentenkonferenz zwei Arbeitskreise durchgeführt mit studentischen Referaten und anschließenden Diskussionen. Im Arbeitskreis I hielt Bert Sander den ersten, und im Redaktionsbericht am ausführlichsten erwähnten, Vortrag zum Thema »Die dialektisch-materialistische Denkweise als eine bestimmte Form philosophischer Vernunftskritik«. Sein Hauptanliegen war, »... die politische Zielstellung einer ›Koalition der Vernunft‹ als auch eine philosophische Aufgabenstellung zu formulieren.« (2: 1) Er wendete sich, laut Bericht, vor allem gegen ein objektivistisches Denken »welches einseitig die Kontinuität und eherne Notwendigkeit im Geschichtsverlauf festhält und somit nur zur Apologetik und Hypostasierung der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse taugt.« (2: 1) Sander bezog sich vor allem auf Hans-Jörg Sandkühler¹⁰⁴, wenn er ein Zusammenspiel von dialektisch-materialistischer Denkweise, Selbstkritik der Strategie, Wissenschaft, Kunst, Ökonomie und Politik forderte, welches auch ein Scheitern zur Folge haben könne. »Das kritisch(-selbstkritische) Wesen der dialektisch-materialistischen Denkweise sei somit Bedingung der Aufdeckung der Möglichkeiten von humanistischen Formen der historischen Entwicklung in unserer Epoche.« (2: 2) Sanders gesamtes Referat beschäftigte sich mit der Frage nach der Möglichkeit eines kritischen, das heißt auch selbstkritischen, Lebens und mit der Frage nach einem »Kriterium der Kritik« überhaupt. Mit diesen Fragen und selbsterstellten Thesen folgte daraufhin die Eröffnung der Diskussion.

Weitere Beiträger waren Jens Butscher (Leipzig), der über das Alterswerk von Georg Lukács referierte und sich vor allem mit der Bedeutung der Begriffe »Verstand« und »Vernunft« auseinandersetzte, die »sowohl für die systematische Entwicklung der marxistisch-leninistischen Philo-

104 Hans-Jörg Sandkühler: *Praxis und Geschichtsbewußtsein. Studien zur materialistischen Dialektik, Erkenntnistheorie und Hermeneutik.* Frankfurt am Main 1973.

sophie, als auch für deren Leistungsfähigkeit in Dialog und Kontroverse enorme Wichtigkeit besitzt.« (2: 3) Des weiteren referierte Irina Eckhard (Berlin) über die »Aneignung naturwissenschaftlicher Theorien als Moment des philosophischen Erkenntnisprozesses und als ein Prüfstein für dessen Resultate (Praxisbeziehung)«, Peter Fischer (Leipzig) zum Thema »Versuch eines Ansatzes, die Marxsche Subjektauffassung als philosophische Idee darzustellen«, Michael Wendt (Leipzig) über »Die Rolle des Aneignungsbegriffes in der marxistisch-leninistischen Ethik und seine Potenzen für eine philosophisch-ethische Wirklichkeitsbewältigung«, wobei er thematisch vom Verhältnis von Philosophie und Wirklichkeit ausging. Und Matthias Graf (Leipzig) hielt einen Vortrag zum Thema »Eigentum – Bemühungen um einen Begriff in der politischen Ökonomie«.

»Im Mittelpunkt der weiteren Überlegungen stand die kritische Prüfung bisheriger typischer Problemstellungen und Lösungsansätze in der DDR-Literatur zur Politischen Ökonomie Sozialismus.« (2: 5)

Die Diskussionen des Arbeitskreises II, der zum Thema »Eigentum als philosophisches Problem« durchgeführt wurde, eröffnete Norbert Reimann (Leipzig) mit seinem Referat »Zum Verständnis des sozialistischen Eigentums und der sozialistischen Produktionsverhältnisse und Konsequenzen für eine Sozialismuskonzeption insgesamt«. Darin diskutierte er das Problem der formellen und reellen Aufhebung von Privateigentum.

Außerdem kamen Holger Schaffranke (Berlin) mit Überlegungen zum »Problem von Bestimmtheit und Funktion des Geldes innerhalb sozialistischer Produktion« zu Wort und Frank Eckhart (Leipzig): »Zum Problem des Historismus«.

Es wird in dem Bericht auf Helmut Seidels »Geschichte und Perspektivbewußtsein« verwiesen, indem er die Philosophie deutlich von einzelwissenschaftlichen Betrachtungsweisen unterscheidet und der Philosophie die Fähigkeit zur Reflexion über geschichtsgestaltende historische Subjekte zuschreibt. »Die Geschichtstheorie ist Vollzug jenes Theoretischen, das der geschichtlichen Praxis selbst immanent ist, als deren Widerspiegelung.«¹⁰⁵

Weitere Beiträge leisteten Marion Kiele (Leipzig): »Warum es sich lohnt, um Lukács zu streiten«, O. Jurk (Berlin): »Zum Arbeitsbegriff in Lukács ›Ontologie des gesellschaftlichen Seins‹«, Michael Hänel (Leipzig): »Einige Fragen zu einer Geschichte der Philosophie des Marxismus-Leninismus« und Heinz-Jürgen Frie (Leipzig): »Versuch der Re-

105 Ebenda. S. 39.

konstruktion von Leben und Werk des Philosophen August Thalheimer (1884–1948)«.

Abschließend wurden noch zwei Beiträge vorgestellt zum Verhältnis von Religion/ Theologie und Philosophie von Kerstin Heinecke aus Leipzig und Peter Loesche, ebenfalls aus Leipzig.

Marion Kiele: Warum es sich lohnt, um Lukács zu streiten (2: 27–31)

In der Auseinandersetzung mit Lukács' Marxismustheorie stellt Marion Kiele im Wesentlichen die Frage, was an vergangenen Gesellschaftstheorien noch in der Gegenwart Relevanz besitzt. Wie kann man im Heute vernünftig mit »Geschichte« umgehen? Wann hilft sie dem Einzelnen direkt in seinem Handeln und damit bei der Veränderung, dem aktiven Eingriff in die gesellschaftliche Praxis. Es geht ihr darum, mit Lukács aufzuzeigen, dass es immer wieder notwendig ist, dass der Einzelne versteht, dass er selbst die Macht hat, dem Unvernünftigen das Vernünftige entgegenzusetzen oder seine eigenen Vorstellungen ergänzend den bereits vorhandenen unmittelbar in der gesellschaftlichen Praxis zur Anwendung zu bringen.

Kiele geht es v. a. um eine bestimmte Lesart von Texten, um eine Form der Textrezeption, die sie mit Gudrun Klatt¹⁰⁶ eine »›dritte Etappe‹ der Lukács-Rezeption in der DDR« (2: 27) nennt und die darüber hinaus eine neue Art von Geschichtsverständnis überhaupt sein sollte. »Die Beschäftigung mit dem Lukácsschen Werk ist daher Ideologiekritik, die sich nur vollziehen kann über das Verständnis historischer wie politischer Vermittlungen zu seiner Auffassung, seiner Stellung in und zu den jeweiligen Zeitverhältnissen. Das Lukácssche Werk ist in prägnanter Weise wie kaum ein anderes die Inkarnation des jeweiligen ›Zeitgeistes‹, dessen Verständnis deshalb unabdingbare Voraussetzung für das Begreifen und richtige Bewerten seiner Position ist, wenn wir auf den Kern der Sache treffen wollen und nicht auf ihr Schattenbild wie Ixion, der die Juno umarmen wollte und an eine Wolke geriet.« (2: 27)

Es geht Kiele um eine »sinnvolle und effektive« (2: 27) Geschichtsdarstellung. Eine rein historische Lesart z. B. von Lukács' »Ontologie des gesellschaftlichen Seins« reiche bei weitem nicht aus, weil das Werk so nur zusammenhangslos theoretisch ausdifferenziert und beurteilt, der Prozess seiner Entstehung aber außer Acht gelassen würde. »Aber das

106 Gudrun Klatt: Vom Umgang mit der Moderne. Berlin 1985.

für mein Verständnis wirklich wichtiger der Lukácsschen Position ist der Erklärungsversuch des Handlungsvermögens der Menschen in der Gesellschaft, ist das Verständnis der Praxis als Grundlage jeglicher gesellschaftlicher Entwicklung, ist die erneute und offenbar zu dem Zeitpunkt notwendige Konzentration unserer Aufmerksamkeit auf die Macht des Menschen, seine Welt zu verändern, sich ein menschenwürdiges Dasein [...] zu schaffen und nicht zuletzt, aber als Voraussetzung für all das, die Selbstvernichtung des Menschen, das nukleare Inferno, den Sieg der Unvernunft über die Vernunft, zu verhindern.« (2: 29)

Die drei unabdingbaren Momente für die von Kiele geforderte Rezeption sind 1. Das »Anliegen zu verstehen«, 2. »Zu Begreifen und zu Relativieren« und 3. Eine »kritische Würdigung« (2: 29) zu vollziehen. Keines der drei Momente darf verabsolutiert, noch vernachlässigt werden.

»Gerade weil Geschichtsverständnis zugleich Selbstverständnis ist, ist auch letztlich die Rezeptionsgeschichte zu Lukács nicht abgeschlossen. Der Rezeptionsprozeß ist nicht losgelöst von den Interessen der Rezipienten, ja er hat sogar das Ziel, die eigenen politischen und moralischen Überzeugungen zu festigen.«

Wenn sich Rezeptionsgeschichte nicht auf die Existenz des Rezipienten, auf seinen Versuch, Leben und damit sich selbst zu verstehen, bezieht, geht sie ihn im strengen Sinne gar nichts mehr an.

Seminarum Heft 3

Heft 3; 1988; 67 S.; Aufl. 99

Bert Sander: Vom Anspruch und Vermögen der Kritik / Petra Caysa: Karl Mannheim und das Problem des Ideologischen in der Kunst / Norbert Reimann: Thomas Manns künstlerische Kritik der »modernen« Ideologie und seine ideologische Kritik der modernen Kunst in der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts/ Matthias Seifert: Es ging, es geht um Humanismus ...! Ernst Bloch und der Expressionismus/ Roberto Mann: »Das Imaginäre« (1. Teil) / Jens Butscher: Versuch mit Wittgenstein über das »Kardinalproblem der Philosophie« ins Gespräch zu kommen.

Diese Ausgabe beschäftigt sich hauptsächlich mit dem Problem der Kritik. Einführend in die Thematik steht Bert Sanders Aufsatz: »Vom Anspruch und Vermögen der Kritik«. Wenn Hegel in seiner Vorrede zur »Phänomenologie des Geistes« den Gedanken äußert, »daß das Indivi-

dum in der Ontogenese seiner geistigen Bildung die weltgeschichtlichen Gestalten des Geistes nachvollziehen müsse« (3: 1), so wohl vor allem, um der »Beschränktheit« und dem »Maßlosen«, diesem »Satansengel, der uns mit Fäusten schlägt«¹⁰⁷ entgegenzuwirken. Um jener »Beschränktheit« nicht nur irgendwie zu entkommen, sondern entschlossen entgegentreten zu können, bedürfe es nun eines kritikfähigen Geistes. Doch was ist ein »kritikfähiger Geist«?

Das Thema der Kritik wird aus verschiedenen, vor allem künstlerischen Perspektiven betrachtet. Mit Thomas Mann etwa oder Ernst Bloch und dem Expressionismus werden die Themen beleuchtet, die wohl einen grundlegenden Einblick in die Diskussionen und Debatten der *Seminarum*-Gruppe zu diesem Zeitpunkt bieten.

Bert Sander: Vom Anspruch und Vermögen der Kritik (3: 1–5)

Was ist die Voraussetzung für ein sowohl reflexives als auch kritisches Denken? Welchen Ansprüchen folgt ein »Vermögen der Kritik«? Was kann man unter »anspruchsvoller« Kritik? Mit Karl Mannheim, Hegel, Marx und Habermas diskutiert Sander in seinem Beitrag diese Fragen.

Mit Habermas und Rosenheim ist Sander der Auffassung, der Mensch könne erst durch ein reflexives Leben eigene Mündigkeit erfahren. «Die Ideale geistiger Orientierung, die Verdikte disziplinierender Ideologismen, die tradierte Normen und Werte der Sittlichkeit, diese Monstranzen eines um den Status quo besorgten unkritischen Positivismus werden der Destruktion durch Skepsis unterworfen.» (3: 2)

Es gibt, laut Sander, ein gemeinsames Kriterium aller Kritik: sie muss aufgeklärt sein. »Kritik setzt mit dem Anspruch auf Aufklärung an, mit dem Anspruch, das vernünftige Urteil über die gesellschaftliche Wirklichkeit von bloßer Meinung, gläubigem Vorurteil reinigend zu scheiden.« (3: 2) Das unerreichbare, jedoch richtungsweisende Ideal dabei ist die »uneingeschränkte Souveränität der Vernunft« (3: 2). Allein in diesem subjektiven Mut zur Radikalität sieht Sander noch keinen Grund für den Einzelnen, ein mögliches Scheitern mitzubedenken. Das Ideal dagegen erscheint treffsicher, weil selbstbewusst, im Umgang mit anderen. Sander klagt einerseits die feige Anpassung einzelner und andererseits

107 Bert Sander: »...; Beschränktheit und Maßloses ist der Satansengel, der uns mit Fäusten schlägt.« G.W.F. Hegel«.

die Herrschsucht anderer an, die jene defekten bzw. moralisierten Gehirne zu ihrem Zwecke instrumentalisieren.

Die Form der Kritik, die Sander mit Kant als »Propädeutik der Vernunft« versteht, sei keine nur destruiierende, keine bloß negierende Form der Kritik, sondern sie enthalte bereits ein positives – nach Idealen strebendes – Moment in sich. »Das kritische Aufbegehren kehrt nicht mehr nur seinen destruktiven sondern zugleich seinen konstruktiven Charakter gegen die Welt. Die Kritik beruhigt sich nicht an der bloßen Negation als ihrem Resultat. Die bloße Destruktion ist mehr schon die ganze Wahrheit, die Kritik ist begriffen als Werkzeug, als die ›Propädeutik der Vernunft««. (3: 3)

Die Gefahr jeder euphorisch-undurchdachten Kritik sieht Sander in ihrem mehr und mehr inflationären Gebrauch, in der zweifelnden Grundstimmung, welche Resultat dieser zur Gewohnheit gewordenen Form der Kritik sei. »Der Zweifel eskaliert in die Krise des Denkens. Angesichts der nicht einzulösenden Ideale bleibt scheinbar nichts als die emphatische Forcierung einer rücksichtslosen Kritik alles Bestehenden.« (3: 4)

Und Gerade für die gesellschaftlichen Umstände, aus denen Sander schreibt, wäre wohl diese Form der selbstbewussten Kritik der einzige Weg zu vernünftigen Schritten des voranschreitenden sozialistischen Konzepts gewesen. »Hiermit ist die Möglichkeit eröffnet, aus der kritischen Analyse bestehender Verhältnisse die Entwicklungsperspektiven der Menschheit nicht als verhängnisvolle Illusion, sondern als geschichtlichen Plan zu begreifen.« (3: 3)

Norbert Reimann: Thomas Manns künstlerische Kritik der »modernen« Ideologie und seine ideologische Kritik der modernen Kunst in der ersten Hälfte des 20. Jh.s (3: 13–23)

Norbert Reimann unternimmt den Versuch, »eine allgemeine Vorstellung über die Thomas Mannsche Humanismuskonzeption zu vermitteln, welche sich jedoch durch alle späteren literarischen Werke in mehr oder weniger modifizierter Form wiederfindet.« (3: 14) Es geht ihm dabei vor allem um die Bearbeitung der Frage, wie Geist und Leben zusammenpassen bzw. was eine Instanz der Vermittlung zwischen beiden zu leisten hätte und in welcher Form.

Die Mannsche Humanismuskonzeption ist geistig stark an die Philosophie Nietzsches angelehnt und zwar in doppelter Weise. »Seine Philosophie legitimiert sowohl den Hegemonieanspruch der deutschen Monarchie, ist geistiger Wegbereiter des Faschismus. Andererseits involviert

seine Gedankenwelt eine radikale Kulturkritik, eine Absage an den ›letzten Menschen‹. Sie ist »eine Kritik also an der ›Barbarisierung‹ dieser Welt.« (3: 14)

Thomas Mann habe mit Nietzsche erkannt, »daß die bis dato entwickelten Formen der Rationalität nicht zur Wirklichkeitsbewältigung der bürgerlichen Gesellschaft taugen« (3: 14).

Im »Zauberberg« findet jegliche Barbarei unten, im Flachland, statt. Die elitäre Welt existiert über allem anderen – als Zauberberg. »Diese beiden Welten trennt [...] die Krankheit, die Verwesung, der Tod« (3: 15). Dies sei der Preis, den der Geist für seine Freiheit zahlen müsse. Den Versuch, sich von der restlichen Welt zu trennen, um frei sein zu können, um sich nicht mit den lächerlichen Problemen der Übrigen beschäftigen zu müssen, um sich dem vermeintlich Wesentlichen der Welt zuwenden zu können, beschreibt Mann mit dem Paradox, dass das eigentlich Lebendige in einer Heilanstalt stattfindet. Die Möglichkeit der Freiheit hat gleichzeitig das aus der bürgerlichen Gesellschaft Herausgerückte, das Ver-rückte zur Bedingung. Was im bürgerlichen Sinne mit »krankhaften Verhältnissen« beschrieben werden mag, bildet hier eine Notwendigkeit geistigen Schaffens überhaupt: der Drang, die Lust in Abgeschiedenheit zu leben. Doch Gipfelluft ist kalt und eisig. Kann der Mensch sie, über ihre Funktion als einsamer Geburtsort des Denkens hinaus, ertragen?

Vor der Möglichkeit einer idealen Vereinigung von Geist bzw. Denken und Leben steht, so Reimann, die Negation, »das Goethesche Verneinende« (3: 16), die Krankheit, die im doppelten Sinne eine Mitte darstellt. »Sie ist zunächst der Gegensatz von Geist und Leben selbst, ist aber wesentlich die Krankheit des Lebens, der Gesellschaft, was sich im Geiste widerspiegelt – also Identität.« (3: 15f.)

Damit wird das Krankhafte nicht mehr einseitig als Negation beschrieben, sondern v. a. als Übergang vom »letzten Menschen« zum selbstdenkenden kritischen Geist dargestellt, es wird zu einem der Antriebe bewegten Lebens.

»Dieses Paradoxon, daß das Kranke das eigentlich Lebendige darstellt, das freie Leben des Geistes ermöglichende, dieses Paradoxon ist das Treibende im Werke Thomas Manns.« (3: 16) Reimann weist deutlich auf die von Mann vorgenommene Konkretisierung des Nietzscheanischen Gedankens des »Willens zur Macht« in den »Willen zur Macht des Geistes« hin, den »Willen zur Vernunft«, und fordert den Leser gleichzeitig auf, die Seele als vermittelnde Macht zwischen Geist und Leben zu erkennen. »Die Seele ist die Vermittlung von Geist und Leben, da sie an beiden Anteil hat. Kant, Goethe, Schiller werden hier zu unmit-

telbaren Quellen seiner sogenannten ›Mittleridee‹. Sie stellte eine Verquickung der deutschen Klassik mit Nietzsche dar. Die Kunst hat hierbei für Thomas Mann eine herausragende Funktion (ganz Schillersch), da sie sich an die Seele richtet, mit den ihr zur Verfügung stehenden Mitteln die Bedrohung der menschlichen Zerrissenheit deutlich macht, um den Willen hervorzurufen, die Zerrissenheit zu beenden.« (3: 18f.)

Thomas Manns »Zauberberg« war für ostdeutsche Intellektuelle der Inbegriff eines großbürgerlichen Lebens und wurde gleichzeitig idealisiert. Die DDR war lange für sie der gesellschaftliche Fortschritt und eben nicht die Dekadenz – dies war in der Fäulnis und menschlichen Entfremdung von den wirklichen Werten des Menschseins im Kapitalismus zu finden. Die problematischen Künstler, die auch Mann darstellt, wurden von ihnen als kritische Selbstkünstler verehrt.

Matthias Seifert: Es ging, es geht um Humanismus ...! Ernst Bloch und der Expressionismus (3: 24–39)

Seifert konzentriert sich in seinem Aufsatz auf folgende drei Ausgangspunkte. »1. Was könnte Expressionismus sein, Dekadenz – Utopie – Realismus? 2. Zur Fragestellung der Expressionismusdebatte der 30er Jahre. 3. Ernst Blochs Standpunkt – nur einer unter anderen?« (3: 24)

Das entscheidende Vermächtnis des Expressionismus ist für Seifert erst einmal sein Pathos, außerdem sei er eine »Erscheinung in der Kunst der ersten zwanzig Jahre unseres Jahrhunderts.« (3: 24) »Der Ort der Handlung ist vornehmlich, wenn auch nicht ausschließlich Deutschland. Die Hauptpersonen sind Vertreter einer jungen Generation nicht imperialer bürgerlicher Intellektueller, die als Maler, Bildhauer, Literaten u.s.w. eine der Jugend eigene Produktivität als Ausdruck ihres Aufbruchs, ihres Protests, an den Tag legen. Ihre Namen: Franz Marc, Otto Dix, Lyonell Feininger, Marc Chagall, Wilhelm Lehmbruck, Pablo Picasso, Max Beckmann, Ernst Barlach, Johannes R. Becher, Gottfried Benn, Else Lasker-Schüler, Franz Werfel, Paul Zech, Georg Trakl, Georg Kaiser, Carl Sternheim u. v. a. Schon das Nennen dieser Namen, das Betrachten ihrer Lebensläufe und Werke assoziiert ein Bild des Widersprüchlichen.« (3: 25) Was ist es nun, das trotz aller Dissonanzen dieser Zeit die expressionistischen Autoren verbindet? Was ist das allen Gemeinsame? Es ist, laut Seifert, vor allem der gemeinsame Stoff, den sie verarbeiten, »die gemeinsamen Erlebnisgrundlagen, durch die sie geprägt werden.« (3: 25)

Seifert stützt sich, wie er selbst in dem Text formuliert, »aus Sicherheitsgründen« auf die Literaten des Expressionismus. »Das ›Alte‹ ist der imperiale Zustand gesellschaftlicher Entwicklung (Rußland, Deutschland), und ihre Feindschaft demgegenüber resultiert aus dem Erleben seiner Brüchigkeit durch das Empfinden der Unerträglichkeit einer Situation, die charakterisiert ist durch das Zutagetreten des Widerspruchs zwischen Sein und Schein, zwischen Wesen und Erscheinung in den Jahren vor und während des 1. Weltkrieges.« (3: 25f.)

Die »Sehnsucht nach einer neuen Welt«, die im radikalen »Verlust des Ich an das Man« (3: 26) wahrgenommen wird, erzeuge den vehementen Wunsch nach einem neuen Menschen. Die expressionistischen Begehre könne man deshalb keinesfalls nur als Förderer neuer Kunstformen sehen. »Diese aus ihrer Erstarrung zu erlösen sei vielmehr Mittel, um Sozialkritik zu üben und die gesellschaftliche Entwicklung zu beeinflussen und damit voranzutreiben. Sie fühlten sich in eine Welt geboren, an der sie litten und an deren Krankheit sie kein Verschulden hatten. Der Expressionismus mußte zerstören, um zu schaffen.« (3: 27)

Deshalb bedienten sie sich, so Seifert, ihrer Phantasie als schöpferischer Kraft, als Urquell neuen menschlichen Lebens, als sprühende Hoffnung auf selbsterschaffene neue Zeiten, die es dem Menschen ermöglichen würden, ein künstlerisches Leben zu führen. Das Experiment sollte an die Stelle erstarrter alter Formen treten – das Experiment mit der eigenen Existenz, um dem »faschistischen Ungeist« entgegenzutreten zu können. »Wir sind nach Dingen krank, die wir nicht kennen. Wir sind sehr jung. Und fiebern nach der Welt.«¹⁰⁸

Die Sehnsucht nach Dingen, die real nicht gekannt werden, die es aber eben aufgrund dieser Intentionen gibt, die außerhalb der Vernunft existieren, steht für die künstlerische Neuschaffung, die das Leben und den wesentlichen Fortschritt selbst ausmachen. Durch Reflexion und Kritik an den bestehenden Umständen könne das Vermisste in einen neuen Rahmen gesetzt werden. Auch wenn das vollständige Bild als System oder Theorie noch nicht klar vor Augen erscheine, existiere doch eine Fülle von Wünschen und Phantasien, deren Konturen noch verschwommen im Geist sich tummeln, die darauf warten, eine Form zu bekommen. Das Grundlegende sei, dass – in welcher Form der Gesellschaft auch immer – der Raum für solche Wirklichkeitsstiftungen gegeben ist, dass sie nicht durch die Einschränkungen der gegebenen

108 Ernst Wilhelm Lotz: Aufbruch der Jugend. In: Ernst Wilhelm Lotz: *Wolkenüberflaggt*. Gedichte. Leipzig 1917. S. 238.

Verhältnisse von vorn herein verprellt werden und entweder als jugendlicher Leichtsinn oder bloße Verrücktheiten »ohne Zukunft« abgetan werden.

Durch die Fähigkeit, allem voran, Selbstkritik üben zu können und darüber hinausreichende Formen der Kritik, die die unmittelbare und mittelbare Umgebung des Künstlers betreffen, nimmt er die Dinge unbewusst bewusst auf und versucht so einen Ausdruck zur Verdeutlichung der Problematiken zu finden. Eben das sei auch die wahre Aufgabe der Philosophie, der Philosophen, die ihre Aufgabe nicht in der bloßen Wissenschaft sehen. Der Philosoph arbeitet mit Begriffen, die im Begreifen des Lebens entstehen und so aus ihm selbst erwachsen, die damit unmittelbar mit der Existenz verbunden sind und als künstlerphilosophische Ausdrücke Denken und Existenz verbinden. Der Philosoph arbeitet mit Worten gleich dem Dichter, der so nah wie möglich, durch zum Beispiel Wortneuschöpfungen, dem Intuitiven, dem noch nicht Begriffenen näherzukommen sucht.

Je unwissenschaftlicher und atheoretischer das Vokabular der Philosophie auftreten darf, je größer ist wohl seine Chance, aus existenziellen Wirklichkeiten, Situationen, Ereignissen, Momenten, durch begrifflichen Ausdifferenzierungen, neue (Wohn-) Räume für die Menschen zu schaffen. Und schon Heidegger wusste, dass die Sprache das »Haus des Seyns« ist.

Die Expressionismusdebatte¹⁰⁹ vereinte Diskutanten, deren gemeinsames Feindbild der Faschismus war. Sie wollten alle physischen und intellektuellen Kräfte zusammennehmen, eine starke antifaschistische Kultur etablieren und über vergangene Beispiele nachdenken, um sie für die Gegenwart und Zukunft nutzen zu können.

Laut Seifert schieden sich die Geister hinsichtlich des Expressionismus. Für Georg Lukács z. B. war gerade einer seiner prominentesten Vertreter Gottfried Benn die Symbolfigur der Dekadenz. Alfred Kurella dagegen war der Ansicht, der Expressionismus münde in den Faschismus. Der Begriff des »Faschismus« stammt gleich dem der »Faszination« vom lateinischen Infinitiv »fascere«, was eine innere Faszination, eine Begeisterung ausdrückt. Eben diese war vielleicht die größte Stärke der Expressionisten.

109 Ca. 1931 »erschien ein Aufsatz von Georg Lukács mit dem Titel ›Größe und Verfall des Expressionismus‹. In den Jahren 1937/38 wurde in der Moskauer Exilzeitschrift ›Das Wort‹ eine heftige Auseinandersetzung um den Expressionismus geführt. Diese ist unter dem Terminus Expressionismusdebatte in die Annalen eingegangen.« (3: 31)

Ernst Bloch erkannte im Expressionismus auch antifaschistische Züge, »eine Kunst, die weder mit den überlieferten Formen noch vor allem mit dem ringsum gegebenen einverstanden war, überzog damals die Welt mit Krieg – keine anderen Waffen als künstlerische. Und die kriegsführende Macht bestand aus purem Subjekt, aus der emotionalen Not und Wildnis des Subjekts, das sich mit seiner *Laterna Magica* in eine scheinbar gegenstandslose Welt hineinprojizierte.« (3: 36) Bloch sah eben in dieser ungeschlossenen Form, ja im ständigen Aufbrechen der Form zurecht einen Aufstand, der noch keine fertige, wohl aber fähige, Systematik aufwies; er erkannte darin das Zutagetreten des Antizipierten, das der menschlichen Hoffnung entspringt, das als Einziges Wirklichkeitswerte aufbauen kann. Er erkannte, dass diese Art der Zerstörung vor dem Aufbau eines Neuen notwendig war im Gegensatz zu Lukács, »der einen objektivistisch-geschlossenen Realitätsbegriff hat, darum wendet er sich gegen jeden künstlerischen Versuch, ein Weltbild zu zerfallen. Darum sieht er in einer Kunst, die die reale Zersetzung des Oberflächenzusammenhanges auswertet und Neues in den Hohlräumen zu entdecken versucht, selbst nur subjektive Zersetzung, darum setzt er das Experiment des Zerfallens mit dem Zustand des Verfalls gleich.«¹¹⁰

Aber wo es nichts mehr zu retten, und wenn doch, dann so geringe Partikel in einem gewaltigen Ganzen, dass diese besser herausgerettet werden sollten, um das »Drumherum« gänzlich zu zerschlagen, kann man sich auch keine andere Möglichkeit vorstellen. Harmoniesucht hilft in bestimmten Situationen nicht weiter. Erst auf der Grundlage dieser radikalen alten Wertezerstörung ist Platz für das Neue, nicht im Nebeneinander, im staubigen Moder, so dass alles Neue von vornherein erstickt wird. »Die Expressionisten waren Pioniere des Zerfalls, wäre es besser gewesen, wenn sie Ärzte am Krankenbett des Kapitalismus hätten sein wollen? Wenn sie den Oberflächenzusammenhang geflickt hätten?«¹¹¹

Jens Butscher: Versuch mit Wittgenstein über das »Kardinalproblem der Philosophie« ins Gespräch zu kommen (3: 51–68)

Ausgehend von der Frage, welche Ausdrucksmöglichkeiten die Sprache eigentlich habe, sieht Butscher das Hauptproblem der Wittgensteinschen

110 Ernst Bloch: *Erbschaft dieser Zeit*. Frankfurt am Main 1973. S. 270f.

111 Ebenda. S. 271.

Philosophie in der Beziehung zwischen Sprache und Welt, zwischen den Formen der Darstellung und dem, was eigentlich dargestellt werden soll. »Ohne kokettieren zu wollen – es handelt sich in der Tat nur um einen Versuch, der das Ziel verfolgt, eine erste Vorstellung vom Philosophieverständnis des Wittgenstein zu erlangen, der den ›Tractatus logico-philosophicus‹ während des Ersten Weltkrieges schrieb.« (3: 22)

Eigentlich geht es ihm um die »Abbildtheorie der Bedeutungen«, der zufolge alle Gedanken durch die Sprache verkleidet werden. So schreibt er: »Alle Philosophie ist Sprachkritik.«¹¹² Die Begriffe »Gegenstand«, »Ding« und »Sache« enthalten in seinem Sinne eine gewisse Synonymie. »Der Name vertritt im Satz den Gegenstand.«¹¹³ Die eigentliche Beziehung zwischen dem Namen und dem, was er bezeichnet, müsse jeder selbst herstellen, womit jeder von uns eine eigene Sprache beherrsche, die in diesem Sinne eine private sei. Das müsse den Menschen bewusst gemacht werden, damit sie ihrer eigenen Sprache nicht zur Absoluten erheben. Die Verkleidung (Sprache) der jeweiligen Gedanken bringe das Wesentliche nicht zur Welt. Es handle sich vielmehr um individuelle Metaphern, die als solche erkannt werden sollten, um dem jeweils anderen zwischenmenschlich und kulturell die gleiche Chance einzuräumen.

Für Butscher ist klar, dass aufgrund dieser Vielfalt, für die es kein adäquates Begriffsrepertoire gibt, sich Wittgenstein auf die Ebene der Abbilder konzentriert, weil der existentielle »Rest« unformulierbar ist. Tatsachen allein sollen Modelle der Wirklichkeit sein, da sich nur auf der Ebene des Abbildens eine Ebene der Entsprechungen erstrecken kann. Russell schrieb 1921 das Vorwort zu Wittgensteins »Tractatus«. Darin beschreibt er das Verhältnis dieser Wittgensteinschen Ebene zur Welt wie folgt: »Wie aber auch die Sprache beschaffen sein mag: damit ein gegebener Satz eine gegebene Tatsache behauptet oder verneint, muß eine bestimmte Beziehung bestehen zwischen dem Bau des Satzes und dem der Tatsache.«¹¹⁴

»Die ›Ebene der Entsprechung‹, darin die einfachen Elemente der Welt durch die einfachen Elemente der Sprache vertreten werden, wird semantisch wohl dadurch möglich, daß zur logischen ›Theorie der Wahrheitsfunktionen‹ eine passend strukturierte Welt ontologisch konstruiert und daß diese dann jener ›vorgesetzt‹ wird.« (3: 54) Butscher

112 Ludwig Wittgenstein: Tractatus logico-philosophicus. 3. 22. [Im folgenden TLP.] Frankfurt am Main 1963.

113 Ebenda.

114 Russell: Vorwort. TLP.

konstatiert, dass das Einzige, was da noch fehle, »ein interner Zusammenhang zwischen Welt und Sprache« sei. Ohne diesen Zusammenhang könne man lediglich von »der Willkür einer privatsprachlichen Vermittlung zwischen beiden Seiten« (3: 54) sprechen. Er greift auf Russell zurück, wenn er mit ihm feststellt, dass die »vielleicht wichtigste These in Wittgensteins Lehre« die ist, die jener in seinem Vorwort zum ›Tractatus‹ von 1921 wie folgt ausspricht: ›Wie aber auch die Sprache beschaffen sein mag: damit ein gegebener Satz eine gegebene Tatsache behauptet oder verneint, muß eine bestimmte Beziehung bestehen zwischen dem Bau des Satzes und dem der Tatsache.‹ (Russell 1921. S.215)¹¹⁵ Wittgenstein erläutert selbst: ›Was das Bild mit der Wirklichkeit gemein haben muß, um sie auf seine Art und Weise – richtig oder falsch – abbilden zu können, ist seine Form der Abbildung.‹ (TLP, 2.17)« (3: 56)

»Die logische Form als Form der Wirklichkeit ist die allgemeinste Form der Abbildung und somit gewissermaßen einheitsstiftende Grundstruktur von Sprache und Welt.« (3: 56) Damit wird der »logische Bau der Welt« der »logischen Form der Sprache« gleichgesetzt. Eben hinsichtlich dieser Beziehung, diese Analogie meine auch der Wittgensteinsche Terminus laut Butscher »intern«. Auf der »Ebene des Abbildens« zeige sich nun auch das »Kardinalproblem«, nämlich der Unterschied zwischen »Sagen« und »Zeigen«. »Ganz allgemein läßt sich hinsichtlich dieser Differenzierung feststellen: Ein jeder Satz einer Sprache sagt nicht nur etwas (aus), sondern er zeigt auch etwas. Wobei es im Sinne Wittgensteins vielleicht treffender formuliert heißen müßte, daß ›sich etwas‹ zeigt.« (3: 60) Butscher bezieht sich auf einen Aufsatz von Günther Schenk »Das Menschenbild des Neopositivismus«¹¹⁶, wenn er behauptet: »Bei aller Unbestimmtheit läßt sich doch bereits soviel sagen: Dieses ›Etwas‹, das sich zeigt, ist immer ein Vielfaches, das hier eingeschränkt werden soll auf die Aspekte, die sich im ›Tractatus‹ auffinden und nach Schenk in ›inneres Zeigen‹ und ›mystisches Zeigen‹ unterscheiden lassen.« (3: 60) Die mystischen Aspekte des »Zeigens« sollen nicht einfach ausgeblendet werden und »es ist die Frage vor allem nach den Topoi der gegenseitigen Einflußnahme von Logik und Mystik zu stellen.« (3: 60)

115 Bertrand Russell: Chrestomatie zur Geschichte der neuesten und gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie in 2 Bänden (Von 1840 bis zur Gegenwart). Bd. II/1. [FN übernommen, KS]

116 Günther Schenk: Das Menschenbild des Neopositivismus. In: Der Mensch. Neue Wortmeldungen zu einem alten Thema. Hrsg. von Dieter Bergner. Berlin 1982.

Das »innere Zeigen« ist, mit Schenk betrachtet, etwas, das nicht gesagt werden kann, das sich demnach der Sprache entzieht. Diese Behauptung hat vermutlich auch Geltungsanspruch, wenn Wittgenstein bestimmt: »Seine Form der Abbildung aber kann das Bild nicht abbilden; es weist sie auf.«¹¹⁷

»Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.«¹¹⁸ Butscher bemerkt, dass Wittgenstein »keineswegs verschweigt, worüber man schweigen muß« (3: 64) – »Dies zeigt sich, es ist das Mystische.«¹¹⁹ – »Und das Mystische ist, daß die Welt ist« (3: 64). Doch drückt sich dieses »dass« sprachlich aus? Butscher meint, es sei besser über das Mystische, das er in Wittgensteins Philosophie im Bereich der Ethik angesiedelt sieht, nichts zu sagen, um nichts zu verlieren, um es unverfälscht wirken zu lassen, bar jeder äußerlichen d. h. sprachlichen Beeinflussung. »Man sollte sich vielleicht gar nicht darum bemühen – eine quasi – moralische Verpflichtung? – das Unausprechliche auszusprechen, wodurch mindestens erreicht werden könnte, daß nichts verloren geht (an Gefühl, Lebensnähe, unreflektiertem – gleichsam unberührtem – Sinneseindruck ...; doch eigentlich ist das alles Unausprechliches!). Obwohl doch andererseits gerade das Streben, das Unausprechliche aussprechen zu wollen, erst darauf hindeutet, daß es dieses Unausprechliche überhaupt gibt. Wie anders sollte es sich zeigen können? ...« (3: 65)

Der Unterschied zwischen »Sagen und »Zeigen« lässt sich somit allein auf der Ebene der Sprache, des Satzes beschreiben. Butscher formuliert es mit Wittgenstein: »Der Satz ›zeigt‹ seinen Sinn. Der ›Satz zeigt‹ wie es sich verhält, ›wenn‹ er wahr ist. Und er ›sagt, daß‹ es sich so verhält.«¹²⁰

Wittgenstein will die logische Form als einzig gültige Form der Wirklichkeit setzen, als einheitsstiftende Grundstruktur von Sprache und Welt. Er nennt dies eine analytische Ontologie, die Tugendhat als »Gegenstandstheorie« bezeichnet. Damit machen sie gewissermaßen die Not zur Tugend. Was eben nicht beschreibbar ist, darüber solle vollends geschwiegen werden? Aber es gibt ja Möglichkeiten, die außerhalb der wissenschaftlichen, analytischen Sprache liegen, außerhalb eines rationalistisch logisch-fassbaren, dadurch für jeden zugänglichen sprachlich festgelegten Systems, die erst durch Dichtung, Musik, durch

117 Ludwig Wittgenstein: TLP. 2. 172.

118 Ebenda. 6. 54.

119 Ebenda. 6. 522.

120 Ebenda. 4. 022.

mystische oder meditative Disziplinen in Erscheinung treten, die von einer anderen Klarheit sind, als eindeutig beschreibbare Realitäten es je sein können, die dadurch jeden Einzelnen weit mehr betreffen können, als Übereinkunftsbegrifflichkeiten. Jeder Begriff, der aus dem Anspruch heraus entsteht, unverrückbar und allerklärend (und allverständlich) zu sein, stellt eine Erstarrung, eine sinnentbehrende Vermassung dar. Deshalb ist der Begriff einer »analytischen Ontologie« ein oberflächlicher Versuch, sich dem Ungewissen zu entziehen und die Philosophie auf selbst nicht denkende Philosophie, auf verwissenschaftlichte Logozentrik zu reduzieren.

***Seminarum* Heft 4**

Heft 4; 1988; 58 S.; Aufl. 99

Volker Caysa: Der Widerspruch als Problem / Peter Loesche: Glauben und Wissen / Jens Hildebrand: Zum 100. Geburtstag von A. V. Tschajanow / Roberto Mann: »Das Imaginäre« (2. Teil) / Rundtischgespräch mit Prof. Bönisch und Prof. Schwabe: Literatur und Kunst als Gegenstände der marxistisch-leninistischen Philosophie / Peter Loesche: Eine Frage zu Roberto Manns »Das Imaginäre« / Katrin Lojewski: Jon Elster »Logik und Gesellschaft. Widersprüche und mögliche Welten«.

Der erste Beitrag in diesem Heft von Volker Caysa »Der Widerspruch als Problem« steht exemplarisch für die Thematik der gesamten Ausgabe. Es heißt dort: »Die Formen der Bewegung und Entwicklung einer Gesellschaft, ihre wesentlichen Reproduktionsformen, eignen sich die Menschen über die Formen ihres Alltags, über die Formen der Existenz ihrer Wirklichkeit an.« (4: 1) Welchen »Formen der Existenz« Menschen in ihrer Realität Einlass gewähren, ist die grundlegende Frage bei der Gestaltung ihres jeweiligen Lebens. Es geht um die Verhältnismäßigkeit von Problemerkennung und Problemlösung, die erst einmal im alltäglichen individuell-privaten zu lösen sei. Erst wenn der Einzelne eine Form des klugen Umgangs mit den Widersprüchen in seinem eigenen Leben gefunden habe, können darüber hinaus Formen der Bewegung und Entwicklung in der (sozialistischen) Gesellschaft erkannt und bewältigt werden, da die wesentlichen Reproduktionsformen einer Gesellschaft sich über die Formen des Alltags bestimmen. Das »Große« spiegele sich so im eigenen und erkennbaren »Kleinen« wider, wo es ergriffen und verstanden werden könne.

In einem Rundtischgespräch, das die Autoren und weitere Studenten mit Professor Bönisch und Professor Schwabe führten, geht es um das Verhältnis von »Literatur und Kunst als Gegenstände der marxistisch-leninistischen Philosophie« und damit um künstlerische Mittel, die es ermöglichen, in den »Alltag«, in die Realität einzugreifen und ihre Widersprüchlichkeiten durch diese künstlerischen Mittel verstehen zu lernen.

Volker Caysa: Der Widerspruch als Problem (4: 1–10)

Ausgehend von der natürlichen und unumgänglichen Widersprüchlichkeit zwischen Individuum und Gesellschaft, zwischen Pflicht und Lust, denkt Volker Caysa mit diesem Text darüber nach, wie man sinnvoll mit Problemen und scheinbar unlösbaren Widersprüchen schon im alltäglichen Leben, umgehen sollte, um eben nicht an ihnen zu verzweifeln, sondern das Wesen dieser Widersprüchlichkeiten zu erkennen und sie dadurch schrittweise für sich beheben zu können, um über sich selbst das Leben verstehen zu lernen, »so daß in der existierenden Selbstreproduktion der Individuen das Wesen der Formen der gesellschaftlichen Reproduktion scheint.« (4: 1) Es ist eine Vereinigung der Form des Individuums und der Form der äußeren Umstände, die im Zentrum ihres Zusammenfalls durch die schöpferische Kraft des Einzelnen gesprengt, und das heißt in diesem Sinne erweitert werden können. Voraussetzung dafür aber ist eine individuelle Sensibilisierung zum Verständnis des Alltags.

»Gerade aber durch die Bewegung und Entwicklung einer existenten, bestehenden gesellschaftlichen Totalität in den Formen ihrer gesamtgesellschaftlichen Reproduktion kommt es notwendig im Alltag der jeweils konkret-historisch existenten menschlichen Subjekte dazu, daß das Wissen des Einzelnen nicht ausreicht, um seine Alltagszwecke zu realisieren, die aus den Bedürfnissen seines Alltags entspringen.« (4: 1) Durch den Umstand, dass die meisten zwar ein aktuelles Problem in ihrem Alltag sehen, aber nicht durchschaut haben, wie es entstanden ist, sondern nur aus den Wirkungen Schlüsse ziehen, führt laut Caysa vielfach zum Gebrauch der falschen Mittel bei der Verwirklichung eines erstrebten Zieles. »Durch diese Verkehrungen bei der Verwirklichung eines Zieles erscheint das Mittel der Zielrealisierung der menschlichen Subjekte selbst als zwar Bekanntes aber Unerkanntes.« (4: 2) Die Formen der Bewegung und Entwicklung einer Gesellschaft, ihre Reproduktionsformen eignen sich die Menschen über die Formen ihres Alltags

an. Caysa sieht nun die Notwendigkeit, dass zur Bewältigung eines größeren Problems erst einmal Grenzen in nachvollziehbaren Stufen gezogen werden müssen. Probleme seien deshalb nicht schlichtweg als Aporien zu behandeln, da man sich sonst in der Ausweglosigkeit einrichte und somit von vorn herein an keine vernünftige Lösung glaube. »Der Zweifel wird zum Verzweifeln.« (4: 3) Probleme müssen individuell in überschaubare Grenzen gesetzt werden, um diese reflektiert transzendieren zu können und eben nicht an den Punkt zu gelangen, dass entweder man selbst oder die gesamte gesellschaftliche Wirklichkeit zu zerstören sei. Probleme sind notwendige Momente bei der Verwirklichung von Theorien, und wenn diese Tatsache nicht erkannt wird, kann das zur völligen Abkehr von der Wirklichkeit führen.

Das Hauptproblem zur Umsetzung dieser Gedanken sei, dass die Menschen zu dieser reflektierten und sich-selbst-grenzen-setzenden Art des Umgangs mit auftretenden Problemen nicht fähig sind. Denn was daraus entstehe sei Schwarz-Weiß-Malerei, ein undurchdachtes Dafür- oder Dagegensein. »Doch ehe die Menschen Probleme und Aporien konstatieren, handeln sie. Bevor sie etwas wissen, tun sie etwas.« Die Folge sind »unerwartete Resultate«. (4: 4) Das aber führe bestenfalls noch zum Vorschieben »einfacherer« Problemstellungen.

Daraus entstehen Paradoxien, die als irrational gelten, weil das erstrebte Ziel und die Handlungsweisen keine Einheit bilden. Das jeweilige Problem müsse von den Mitteln seiner Bewältigung getrennt werden, um differenzieren zu lernen, was der Ausgangspunkt war und wie mit ihm umgegangen wurde. Erst dadurch könne auch die Bewusstwerdung der realen Umstände erreicht werden. »Ein wesentliches Mittel, um die in Aporien und Paradoxien enthaltenen Probleme so zu stellen, daß sie erst einmal theoretisch bearbeitbar und lösbar sind, ist die Formulierung von Problemen in Form von Antinomien.« (4: 6) Durch die Form der Darstellung von Antinomien wird der Widerspruch zwischen der Theorie und dem realen Handeln bewusst. Durch das Erfassen der Antinomien in einzelnen Schritten werden Lösungen erzeugt, die zwar nie die absolute Lösung oder Auflösung der Gegensätze erreiche, aber ein voranschreitendes Verstehen ermögliche. »Durch die Form der Antinomie wird der abstrakt-wesentliche ontologische und gnoseologische Gehalt eines Problems dargestellt: der Gegensatz.« (4: 6)

Die ontologische Vermittlung des Problems besteht nun darin, dass es von Teillösung zu Teillösung neu und damit in immer umfassendere Zusammenhänge gesetzt werden könne, dass damit das Wesen des Widerspruchs selbst berührt werde. Die zuerst als unvermittelbar geltenden Gegensätze werden so ständig reproduziert und damit auch er-

weitert, bis sich bestimmte Gegensätze vereinen und als erarbeitete Einheit einem neuen scheinbar Unvermittelbaren gegenüberstehen. Auf diese Weise kann die Problemsituation nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch untersucht werden. »Dazu ist es allerdings notwendig, nicht nur Widersprüche als bestehende Gegensätze aufzuzählen, sondern in ihrer inneren Genesis und historischen Notwendigkeit zu begreifen, um die existenten Widersprüche selbst in ihrer historischen Entwicklung und ›eigentümlichen Bedeutung‹ für dieselbe zu erklären.« (4: 8) Diese Herangehensweise ermögliche es, bestimmten Dingen an die Wurzel ihres Daseins zu gehen und sie damit vielleicht ganz zur Auflösung zu zwingen – oder aber zumindest ihre Entstehungsgeschichte zu verstehen, um ihnen näher zu kommen. Damit geht es mit Volker Caysa um die Differenzierung des Problems in zwei Aufarbeitungsbereiche: einerseits in den theoretischen, der die bewussten Erkennung im Jetzt und Hier das Problem für uns erkennbar macht, und andererseits in den entwicklungsgeschichtlichen, so dass wir es nach-vollziehen und begreifen können. So erst sei es uns möglich ein Bewusstsein über die »Lücken in unserem Wissen« (4: 9) zu bekommen.

»Problemsituation« und »Problembewusstsein« dürfen nicht voneinander getrennt werden, das ständig lückenhafte Bewusstsein von einer Situation und seiner tatsächlichen Existenz und Genesis. Wird das nicht so gehandhabt, so werden die auftretenden Widersprüche bis ins Letzte als unvermittelbar, »als undurchschaubar und unbeherrschbar« (4: 9) gelten. So entstehen scheinbar aussichtslose Situationen, die das Verrückte, Unverständliche für unverrückbar erklären. »Doch gerade davon, wie wir Gegensätze vermitteln, wie wir Probleme lösen, hängt in unserer Epoche alles ab, denn es geht um das Mittel, wie wir die unserer Epoche zu Grunde liegenden Widersprüche auszuhalten vermögen, ohne an ihnen zu Grunde zu gehen.« (4: 9)

Dieser Ansatz des positiven Setzens der Probleme impliziert, dass aus der Negation eines Teilproblems wieder ein Positivum gesetzt werden muss, um eben nicht durch die mangelhafte Kenntnis der Zusammenhänge partiell zu scheitern, sondern durch Aufarbeitung und dem daraus resultierenden Verstehen am privaten Fortschritt zu arbeiten und am gesellschaftlichen teilzuhaben. So wird dem Scheitern auf unzulänglicher Ebene vorgebeugt und dem Individuum die Chance eingeräumt, durch detailliertes Wissen an den Punkten anzusetzen, die seine Existenz unmittelbar betreffen, um sich künstlerisch als Teil des Ganzen in den Prozess des Schaffens von Wirklichkeit einzubringen und auf Wissen beruhende Kritik lebenspraktisch zu nutzen.

Wenn es gilt, das Ganze in seiner Totalität begreifen zu lernen, so wird das nur durch eine derartige Vermittlung von Gegensätzen möglich sein, die immer notwendig für die Weiterentwicklung einer Privatheit oder einer gesellschaftlichen Realität einsteht. Die grundlegendsten und problematischsten Gegensätze scheinen die zwischen Individuum und Gesellschaft, das heißt des Alltags des Einzelnen und der gesellschaftlichen Wirklichkeit, und die zwischen Theorie und Praxis, das heißt zwischen Denken und Existenz, zu sein. Sie in eine wirklichkeitsnahe, vernünftige Relation zu setzen, könne als eine Art vorläufiges Endziel gesehen werden, das als begleitender Stern den Einzelnen auf seinem Weg der Selbstverwirklichung erleuchtet und leitet.

Dies ist die Problematik, die in jeglicher Gesellschaft der Philosophie als Hauptaufgabe gestellt werden muss. Denn in ihrer Verantwortung liegt es, über das Bestehende so nachzudenken, dass es differenziert und damit kritisch betrachtet werden kann. Die Aufgabe der Philosophen ist es dabei, durch ein die Probleme im Caysajanischen Sinne differenzierendes und kritisches Nachdenken selbstkreative lösungsorientierte Ansätze, existenzielle Denk- und damit Lebensformen zu schaffen, die erst existenzielles Selbstdenkertum herausfordernd ermöglichen.

Peter Loesche: Glauben und Wissen (4: 11–20)

Die Problematik zwischen Glauben und Wissen, räumt der Autor ein, sei philosophie- und theologiegeschichtlich schon oft diskutiert worden. Peter Loesche will sie »auf eine andere semiotische Stufe tragen«, indem er »ein literarisches Bild aus der Totalität der innerliterarischen Wandlungen« (4: 11) herausnimmt. Er setzt sich mit der Frage auseinander, ob wir in der Lage sind über das reine Sehen eines Gegenstandes auch ein reales Bewusstsein über seinen Kern, seine Bedeutung erhalten können, oder ob es vielmehr so ist, dass der Gegenstand wie eine Blende wirkt, die vom eigentlichen Kern des Gegenstandes ablenkt und das Bewusstsein mit verwischten oder falschen Vorstellungen über ihn erfüllt.

Die ersten Vermittlungsversuche von Glauben und Wissen waren Theologien. Wenn ein Mensch an etwas glaubt, das höher, stärker, mächtiger zu sein scheint als er selbst, dem er bereitwillig die Verantwortung für sein Leben oder mindestens für die Beantwortung der grundlegendsten Fragen übergibt, dann hat er es, so Loesche, aus seiner Perspektive erschaffen, meist ohne sich dieses Umstands bewusst zu sein. »Die Geschichten erhalten ihren Sinn durch Geschichte, die Ge-

schichte selbst ist die werdende Perspektive.« (4: 12) Man glaubt also an etwas, weil es Einzelgeschichten im Kontext »der« Geschichte gibt, die sich die Menschheit perspektivisch gegeben hat.

Das Hauptproblem dabei ist, wie auch Volker Caysas Aufsatz zu entnehmen ist, dass der Einzelne aus Trägheit oder Unverstand nicht in der Lage ist, die Strukturen zu durchschauen, um sich selbst ein Bild der Zusammenhänge zu machen. Er nimmt deshalb schlicht vorgegebene Perspektiven als »Wahrheit« seines Glaubens an, was immer Stagnation bedeutet.

Das menschliche Problem, das natürliche Problem seines Verstandes, ist der Umgang mit Dingen, die über die materialistische Greifbarkeit und über die Formen des klaren Ausdrucks hinausgehen. Das Ewige, Gott und ähnliches liegen außerhalb der Anschauung und des Erkennens. Es steht über dem menschlich gesetzten Widerspruch von endlich Einzelem in seiner Mannigfaltigkeit und der Glückseligkeit als Idealisierung des Reellen und Empirischen. Aus diesem Gegensatz und der aus ihm resultierenden Hoffnung auf »Mehr« beginnt sich laut Loesche für Hegel der Ort zu zeigen, an dem der Glaube entsteht: Wenn eine Vernunft sich allein der Ohnmacht hingibt, sich also allein von ihrer Endlichkeit und Begrenztheit beherrschen lässt, lebt sie in der fixen und fremdgesetzten Realität, der Empirie, welche ihr unverrückbar erscheint. In diesem Zustand entstehe über ihr eine Leerstelle, ein Ort, den sie in Momenten der Transzendenz leer auffinde und deshalb mit ETWAS füllen müsse.

Eine Vernunft aber, die ihre Aufgabe in ihrer eigenen Grenzüberschreitung, in der Selbsterschaffung ihrer Autonomie erkennt, die keine Leerstelle mit (irgend) ETWAS, das sie nicht selbst erzeugt hat, das sie nicht einmal selbst versteht, füllen muss, beschränke sich nicht allein auf den »Glauben«. »Gottesbegriff und Subjektbegriff werden absolut identisch in der ›Einsicht in die echte Transzendenz‹«. (4: 18) »Echte Transzendenz«, das impliziert das Fortschreiten, das Höherkommen der Vernunft nur durch sich selbst. Diese Vernunft kämpft somit gegen die erst einmal bestehende Ohnmacht an, indem sie nicht Unverstandenes als einfach Bestehendes akzeptiert. »Vom Standpunkt des Menschen ist der Glaube aber, sofern er mehr als Hohlraum sein will, ... Unglaube«¹²¹. Das Ewige, das Göttliche wird so zum Gegenstand der Vernunft und damit als solcher aufgehoben, weil die Vernunft als »echte Transzen-

121 Karl Barth: Der Römerbrief (Zweite Fassung von 1922). Zürich 1948. S. 32. [FN übernommen, K. S.]

denz« ewige Transzendenz ist und so vom Glauben auf die Ebene des Wissens gelangt.

*Jens Hildebrand: Zum 100. Geburtstag von A. V. Tschajanow
(4: 21–30)*

Jens Hildebrands Aufsatz ist einerseits der Ehrung des theoretischen Begründers der landwirtschaftlich-ökonomischen Konzeptionen und Ökonomien A. V. Tschajanow gewidmet und andererseits stellt er eine Kritik der Machthabenden in der Geschichte dar, eine Kritik der Herrschaft und auch der jeweiligen Positionierung der Masse.

Die Leistung Tschajanows, der 1888 in Moskau als Sohn eines leibeigenen Bauers geboren wurde, der sich später mit Landwirtschaftswissenschaften und den Problemen der bäuerlichen Kooperation und Agrarökonomie beschäftigte und bereits 1918 eine Professur an der Temirjasow-Akademie bekam, besteht vor allem in der Erfassung der Landwirtschaft als Totalität mit all ihren Beziehungen und Verbindungen zu den anderen Sphären der Gesellschaft. Er war ein Kritiker der mangelhaften Verhältnisse. So richtete er »in den zwanziger Jahren seine Aufmerksamkeit auf die theoretische Fundierung der Idee landwirtschaftlicher Kooperation. Dabei spielten v.a. die Ausnutzung der Potenzen von Kooperation durch Konzentration der Produkte sowie eine vertikale und horizontale Integration in der Landwirtschaft eine Rolle. Durch Untersuchungen der technischen und wirtschaftlichen Möglichkeiten wichtiger Betriebe sahen die Vertreter der produktionsorganisatorischen Schule die Gefahr, die die mangelnde Leistungsfähigkeit der Betriebe, verbunden mit einer schwachen Verwaltung und dem Losreißen des Produzenten von seinem Land, für die Praxis beinhaltete.« (4: 21f.) Jedoch wurde er in seinen Leistungen von der Masse nicht nur nicht verstanden, sondern darüber hinaus auch vorverurteilt. Man bezichtigte ihn und die Vertreter der »Produktionsorganisatorischen Schule«¹²² des

122 Die »Produktionsorganisatorische Schule« hatte Tschajanow gegründet. Darunter subsumiert werden können er und seine Mitarbeiter. »Tschajanow und seine Mitarbeiter wußten, bei aller Wertschätzung für die bäuerliche Wirtschaft, daß Stabilität und Wachstum einer sozialistischen Landwirtschaft ohne Kooperation nicht möglich sind. Großes Augenmerk legten sie bei ihren Studien auf die theoretischen Besonderheiten und Strukturunterschiede der sowjetischen Landwirtschaft. Auch wenn manche Positionen der Tschajanowschen Schule mittlerweile als überholt eingeschätzt werden, spielen deren Prognosen und Konzeptionen gerade heute im Prozeß der Umgestaltung der Landwirtschaft der UdSSR eine bedeutende Rolle.« (4 : 24).

Verrats und des »Versuchs der Restauration des Kapitalismus« (4: 24f.). Auf der ersten »Allunionskonferenz der Stoßarbeiter der Kollektivwirtschaften 1929« sagte Stalin: »Es ist unverständlich, warum die antiwissenschaftliche Theorie sowjetischer Ökonomen vom Typ Tschajanows freien Zugang zu unserer Presse hat.« Dies war keinesfalls eine rhetorische Frage, sondern eine direkte Handlungsanweisung.« (4: 24)

Diese Szene verdeutlicht die Problematik, mit der sich Hildebrand hier grundlegend auseinandersetzt. Er geht der Frage nach, ob und wann je ein Machthaber oder eine Regierung von der erlangten Macht allein im Sinne des Geistes der Geschichte Gebrauch gemacht hat.

»Die konkret historische Situation, in der sich die junge Sowjetmacht Ende der zwanziger, Anfang der dreißiger Jahre befand, erforderte die schnelle Industrialisierung und Kollektivierung der Landwirtschaft. Doch Voluntarismus, überstürztes Herangehen an die Problematik, führte zum Untergang einer landwirtschaftswissenschaftlichen Forschungsrichtung, deren Theorien und Konzeptionen bei ihrer Anwendung im Prozeß der Kollektivierung die enormen Fehler und Verluste, einschließlich des ideologischen Schadens bei der Bauernschaft, zum Teil hätten verhindern können.« (4: 25)

Tschajanow und weitere Gelehrte seiner Schule wurden 1930 verhaftet; 1939 verurteilte man ihn zum Tode. 1956 wurde er von den Anschuldigungen freigesprochen.

Er hatte jahrelang um die Rehabilitierung seines Vaters gekämpft und um die Würdigung der wissenschaftlichen Leistungen der produktionsorganisatorischen Schule. Zum Ziel hatte er, eine praxisorientierte Forschung für eine effektive und produktive Landwirtschaft zu erschaffen.

Hildebrands Text ist eine Kritik an den gängigen geschichtlichen Positionierungen von Herrschaft und Knechtschaft, am unreflektierten Leben der Einzelnen in der Masse und daran, dass sich bis heute nichts an diesen Umständen geändert hat. Die Menschen, die im Dienste der Menschheit ihr Leben hingeben, die dazu beitragen, dass das Zusammenleben besser und produktiver organisiert werden kann, werden laut Hildebrandt im doppelten Sinne zu Opfern: Zum einen opfern sie ihr Leben aus freien Stücken dem Wohl der Menschheit, weil sie es als Berufung und nicht nur als bloßes Dahinleben verstehen. Zum anderen werden sie von denen, für die sie sich ein Leben lang einsetzen aus Ängstlichkeit oder Unverstand geopfert. Von jeher bis die Meute die sie streichelnde Hand.

SEMINARUM: Rundtischgespräch mit Professor Bönisch und Professor Schwabe am 3.12.1987 (4: 37–51)

Der zentrale Gegenstand des Gesprächs, das *Seminarum* mit Prof. Dr. Siegfried Bönisch und Prof. Dr. Karl-Heinz Schwabe von der Sektion marxistisch-leninistische Philosophie führte, sind Literatur und Kunst als Gegenstände der marxistisch-leninistischen Philosophie. Zu Beginn wendet sich Schwabe der Frage zu, wie Künste in gesellschaftliche Verhältnisse eingreifen und in welcher Beziehung sie zur Gesellschaft stehen. »Wir begreifen die Kunst nicht nur als eine Form der Erkenntnis im Sinne der wissenschaftlichen Erkenntnis, sondern sie stellt ein eigenes Verhältnis zur Wirklichkeit her.« (4: 37) Welche Rolle spielt das Subjekt in Kunst und Wissenschaften? Welche Möglichkeiten der Gestaltung und Entfaltung kann es in den Wissenschaften noch haben?

Die Problematik liegt laut Schwabe in der Bestimmung, der Einordnung der Begriffe »Kunst«, »Wissenschaft« und »Philosophie«. Er geht der Frage nach, ob Probleme der Philosophie nur in der begrenzten Bestimmung wissenschaftlicher Weltanschauung gedacht werden könne. Die Philosophie müsse, wolle sie angemessen die künstlerischen Verhältnisse in der Gesellschaft reflektieren, selbst künstlerisch sein, da sie sonst nie ihr Wesen erfassen verstehen lerne. »Die Kunst [ist] die Form des gesellschaftlichen Bewußtseins wo das Individuum einen unverzichtbaren oder notwendigen Platz [hat].« (4: 37) Das sei auch, so Schwabe, der einzige Weg, der die Kunst, ebenso wie Wissenschaft und Philosophie, über den aufgestellten allgemeinen Stand der Erkenntnisse immer wieder zum Subjekt zurückführe.

Bönisch dagegen konstatiert, dass die marxistisch-leninistische Philosophie nicht auf ihre Wissenschaftlichkeit begrenzt werden dürfe: sie sei vielmehr Wissenschaft und Ideologie, weil sie sich erkennend Wirklichkeit aneigne. Die Frage sei nun, inwieweit sich die Philosophie künstlerische und ästhetische Aneignung zum Gegenstand ihrer Reflexion mache.

Philosophie ist als »Ideologie [...] eigentlich immer die direkte Verarbeitung von Erfahrungen.« (4: 40) Das ist der Stand der marxistischen Philosophie, die im marxistischen Sinne kritisch und differenziert über reale Ereignisse, über den Zeitgeist nachdenkt.

Darüber hinaus stellt Prof. Schwabe die Frage, welche Aufgaben die Philosophie aber haben sollte! Sollte sie nicht über die wissenschaftlich-theoretischen Leistungen hinaus mit künstlerischen Mitteln arbeiten, damit ihr die Kunst nicht ewig einen Schritt voraus ist? »Ich glaube auch, daß das daran liegt, daß wir Philosophie mitunter etwas einseitig

betreiben, zu wenig hinsichtlich der Verarbeitung unserer realen Entwicklung tun, zur begrifflichen Aufarbeitung dessen, was vor unsern Augen geschieht. Das ist wohl einer der Gründe warum das so ist, weshalb wir in manchen Fragen so zurückhaltend sind, vielleicht auch sein müssen. Die Philosophie hat hier Nachholebedarf, das muß eindeutig gesagt werden.« (4: 44)

Am Beispiel der Friedensfrage macht Schwabe deutlich, dass die Kunst zwar im »Ausmalen der Gefahr« Menschen auf aktuell problematische Situationen aufmerksam machen könne, dass es jedoch nicht ihre Aufgabe sei, über reale Möglichkeiten des Friedens nachzudenken oder die Dinge konkret in Gang zu setzen. Andererseits könne die Kunst durch Zeichensetzungen Verdeutlichungen schaffen, die wiederum konkret in wissenschaftlich-politischen Programmen verwendet werden.

Notwendig sei also, dass die Philosophie die Fähigkeit künstlerischer Reflexion habe (und das heißt nicht nur, über die vorhandenen Künste zu reflektieren) und darüber hinaus künstlerisch-experimentelle Denkwege erstellen könne. Zum anderen sollte die Kunst kritisch und selbstbewusst mit philosophischem Scharfsinn und Kreativität dem vorhandenen gesellschaftlichen Realismus Ausdruck verleihen. Denn es könne nicht allein darum gehen, gesellschaftsideologische, also vorrangig politische Ziele in Kunst und Philosophie zu verarbeiten, sondern diese seien gerade in kritischer Form darzustellen wie darüber hinaus Möglichkeiten ihrer positiven Veränderung. Nur so werden sie in der Lage sein, den Individuen Wege aufzuzeigen, über eine allgemeine Meinung hinaus selbstreflektiert zu denken und zu handeln.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich nun für die Gesprächsrunde die Frage nach dem Verhältnis von Theorie und Praxis in der Philosophie selbst. »Wir dürfen diese Verbindung nicht verengen, so daß wir also einerseits eine ganz pragmatische Politik hätten, auf der anderen Seite eine sich gegenüber der Praxis abschirmende Theorie.« (4: 48) Wie kann philosophisches Denken direkt auf die Praxis, auf reale politische Entscheidungen und individuell-alltägliche Entscheidungen Einfluss nehmen? Das praktische Problem habe auch in der DDR an dem Umstand gelegen, dass sich die Philosophen arbeitsteilig mit der Theorie und andere mit der Praxis beschäftigten. »Für Marx war die theoretische Arbeit mit praktischem Kampf verbunden.« (4: 48) Diese Problematik stelle sich nun auch in Bezug auf die Künste. Laut Bönisch geht es dabei um die Frage der Vermittlung und des Niveaus des philosophischen Denkens, wobei er die Wissenschaftlichkeit der Philosophie als alleinige Lösungsgestalt vorstellt. Kunst und Literatur haben für ihn keine Chan-

ce Gesellschaftskriterien zu begründen, weil ihnen die Fähigkeit der Erklärung eines Gesamtzusammenhanges fehle.

Die Kunst und die Literatur, und richtig verstanden auch die Philosophie, kann den Menschen ein grundlegendes Verständnis von Humanität und kritischem Bewusstsein vermitteln, das über die aktuell konkrete Situation hinaus sie in ihrem existentiellen Bewusstsein zu transzendieren imstande ist und damit wirken sie eben auch wieder auf die einzelne, gerade zu bewältigende Situation ein. Es sind die wirklich großen Zusammenhänge, für die sie ein wesentliches Gefühl vermitteln können.

Die Größe eines Kunstwerkes macht eben aus, dass es erst einmal für sich allein steht, dass es zeitlos Wahrheiten vermitteln kann, dass es eine Allgemeingültigkeit besitzt, die keiner menschlich-engstirnigen Theorie unterliegt. Jedes Kunstwerk greift die Dinge, mit denen es sich beschäftigt, neu auf und erzeugt damit die Macht, Irrtümer noch in sich positiv zu wenden. Wissenschaftliche Theorien dagegen beziehen sich bloß aufeinander und arbeiten mit den vorangegangenen Fehlern zwangsläufig weiter, das ihr Schematismus das eine aus dem anderen erst entwickelt.

Über die Erkenntnisse, die Gefühle und Lebenseinstellungen, die das Kunstwerk vermitteln kann hinaus müsse, so Schwabe, ein praktischer Prozess folgen, um reale Veränderungen zu erreichen. Doch das liegt in der Hand der Rezipienten: dass sie sich über diese Eindrücke hinaus ein Bild und einen Stil für ihr Leben schaffen, dass sie sich kritischer und reflektierter verhalten.

***Seminarum* Heft 5**

Heft 5; 1988; 72 S.; Aufl. 99

Thematischer Entwurf zur Studentenkonferenz der Sektion marxistisch-leninistische Philosophie / Frithjof Reinhardt: Der Denk-Einsatz und die Philosophie Hegels / Michael Hänel: Die substanzmetaphysische Fassung des Materialismusproblems bei G. V. Plechanow im Kontext der Problemstellungen sowjetischer Philosophie in den 20er Jahren / Peter Fischer: Realistischer Wertgehalt oder Objektivität der Urteilsform / Gundula Weimann: Die aktuelle Situation des Aaron. Überlegungen zur Funktion des Anti-Helden anhand von Heiner Müllers »Anatomie Titus Fall of Rome« / Rezensionen: Jens Butscher: Horst Holzer »Kommunikation oder gesellschaftliche Arbeit?« Berlin 1987 / Holger Seit: Hans-Peter Krüger: »Grenzen der Theorie des kommunikativen Handelns von

Jürgen Habermas für die Begründung einer Theorie der Wissenschaftsentwicklung«, in: Wissenschaft. Das Problem ihrer Entwicklung. Berlin 1987 / H. Velarde, J. Riedel: Pietro Rossi »Vom Historismus zur historischen Sozialwissenschaft« Frankfurt/ Main 1987.

In *Seminarum* Heft 5 wird einleitend im »Thematischen Entwurf zur Studentenkonferenz der Sektion marxistisch-leninistische Philosophie« die Problematik der Dichotomie zwischen Gesellschaft und Individuum, Tätigsein und Werten, Lebenswelt und System erläutert. In Vorbereitung der Konferenz mit dem Titel »Tätigkeit und Wert« (5: 5), wird zur Diskussion aufgerufen.

An das ursprüngliche Gedankengut von Karl Marx soll zur Verdeutlichung der Kritik an den bestehenden Umständen mit folgendem Zitat erinnert werden: »Betrachten wir die bürgerliche Gesellschaft im großen und ganzen, so erscheint immer als letztes Resultat des gesellschaftlichen Produktionsprozesses die Gesellschaft selbst, d. h. der Mensch selbst in seinen gesellschaftlichen Beziehungen.«¹²³

Es geht den Autoren um die Untersuchung der »gesellschaftskonstituierenden Formen« im Sinne der »Vermittlung von Subjektivem und Objektivem, um die »Bestimmung der historischen Tendenz des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft, als eines doppelten gesellschaftlichen Verhältnisses, d. h. des Verhältnisses des gesellschaftlichen Individuums zur Natur und des Verhältnisses der Individuen zueinander.« (5: 3) »Ebenso erscheint gleichsam hierin das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft als Dualität, so etwa von Handlung und Ereignis, Lebenswelt und System, subjektivem Verhalten und objektiven Verhältnissen u. ä. Von besonderer Brisanz, mit nicht nur geschichtsphilosophischer oder politökonomischer, sondern mindestens ebensolcher soziologischer, psychologischer, ethischer, ästhetischer etc. Bedeutung, erweist heutigen Tags der praktische und theoretische Zusammenhang von Tätigkeit und Wert.« (5: 3) Anhand von »Tätigkeits- und Werttheorien«, anhand der Arbeitsthematik, soll »die Fülle marxistischer und nichtmarxistischer Theorie unseres Jahrhunderts hierzu auf die Reichhaltigkeit wirklichen Begreifens, d. h. des Begreifens von Wirklichkeit geprüft werden, ohne den Blick auf praxis- und theoriegeschichtliche Traditionslinien und letztlich auf die beabsichtigte Entwicklung der marxistisch-leninistischen Theorie zu verlieren.« (5: 4)

123 Karl Marx: Grundrisse zur Politik der politischen Ökonomie. In: MEW. Bd. 42. Berlin 1983. S. 607f.

Die Individuen und ihre Verhältnisse zueinander konstituieren die Gesellschaft im letzten Sinne und nicht starre materielle Werte, da der wahre Reichtum in der durch Arbeit entstehenden gesellschaftlichen Struktur stecke. Dazu bedürfe es selbstdenkender und -handelnder Individuen. Es sei dafür notwendig, umfassende, über jede Gesellschaftstheorie hinausgehende, Gespräche zu führen, um eben jene Dichotomie zwischen Individuum und Gesellschaft über die Erörterung hinaus auch ändern zu können.

Die Autoren wollen in diesem Heft, »aufbauend auf den Kritik-Begriff der ersten Konferenz«, prüfen, ob Tätigkeits- und Werttheorien »den Dualismus von Tätigsein und Werten, Lebenswelt und System, Individuum und Gesellschaft (sich) theoretisch aufzuheben beanspruchen.« (5: 4)

Frithjof Reinhardt: Der Denk-Einsatz in der Philosophie Hegels
(5: 6–16)

Der »Einsatz« des Denkens im Leben impliziert, laut Reinhardt, für Hegel nicht allein eine »Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse«, sondern eine »menschliche Umgestaltung« (5: 6), eine Umgestaltung also, die vom Wesen des Menschen selbst ausgeht. Diesem Gedanken versuchte Hegel schon in früher Jugend Ausdruck zu verleihen. Anfänglich stark von den Idealen der Französischen Revolution beeinflusst, habe er aber bald erkannt, dass hinter der »äußerlichen Revolution« eine zutiefst menschliche stehen muss. So erkannte er bereits 1798, dass »in unsern Zeiten der Dichter keinen so ausgebreiteten Wirkungskreis mehr hat«, dass die Kultur der Stände und die Begriffe zu sehr verschieden sind, » als daß ein Dichter unserer Zeit sich versprechen könnte, allgemein verstanden und gelesen zu werden.« (5: 8) In seinen »Frühen Schriften« erhoffte er sich von der Religion, den Weg zum Volk zu finden, überzeugt vom demokratischen Gedanken, vermutet er die Vernunft als Ansatz, als Möglichkeit in jedem Menschen – »aber er ist mit den Ideen der Vernunft gleichsam nur geschwängert.« (5: 8) Es bedürfe daher einer Volksreligion, aus der für das Volk die Ideen der Freiheit und Vernunft, der Wahrheit und Schönheit und der Autonomie des Subjekts geboren werden. Es gehe darum, dem Individuum die Chance zu geben, frei tätig zu sein und damit die Voraussetzung zu schaffen, eine ganze tätige Gemeinschaft zu begründen. Skeptisch sei Hegel allerdings einer Religion gegenüber, der irdische Opfer erbracht werden müssen und die blinden Gehorsam verlangt. »Die christliche

Religion ist nach Hegels Einschätzung somit nur ein Ersatz für eine wahre lebendige Moralität.« (5: 12) Der wahre Ausdruck eines Ideals kann sich nur im Tätigsein selbst wiederfinden. Wenn die Menschen durch die Liebe eine »Einsicht in die Harmonie des Universums« erlangen, als Grund-Stimmung und innere Ruhe ihrer selbst, können Gegensätze überwunden werden, in der Getrenntes zwar noch existiere, aber eben nicht mehr als Getrenntes. Erst durch die Liebe sei es möglich, dass die Menschen trotz aller Gegensätzlichkeiten »eine harmonische, moralische Gestaltung der Verhältnisse« fänden.

»An der Hervorbringung eines solchen Geistes, eines solchen Ideals, welches auf die Überwindung der Entfremdung des Menschen von sich und der Welt orientiert, will Hegel mitwirken. Der Einzelne soll sich als Allgemeines, als Moment des Ganzen und in sich das Ganze haben, nichts Fremdes soll ihm mehr entgegenstehen.« (5: 13f.) Das ist die innere Revolution, die Revolution des Geistes, die der Kern jeder äußeren Revolution sein müsse, um ihr Gehalt zu geben.

Dass dies durch die Massen und jeden einzelnen möglich sein kann, verwarf Hegel bald und damit auch den Gedanken der rettenden Volksreligion. Er sah nun die einzige Chance solch geistiger Emanzipation in der Philosophie begründet, durch die eine neue Sittlichkeit gelehrt werden kann, weil die Philosophie Leben lehre. Von dieser Schule der Philosophie aus erst könne der Einzelne »die noch schlummernde Gestalt einer neuen sittlichen Welt zum Erwachen emporheben und mit den alten Formen des Weltgeistes kühn in Kampf treten ... sicher, daß die Formen, welche er zerstören kann, eine veraltete Gestalt und die neue eine neue göttliche Offenbarung ist.« (5: 14)

Diese »neue sittliche Form« sah Hegel in der bürgerlichen Gesellschaft, welche er trotz aller Achtung vor dem Menschen, der ein vernünftiges mit dem Universum verbundenes Wesen ist, scharf kritisiert. Die Form, die er sich für das Zusammenleben der Menschen vorstellte, verlange von den Menschen jene Vernunft, die gleichsam die grundlegenden Gegensätze zwischen Individuum und Gesellschaft aufzuheben imstande sei.

Seminarum Heft 6

Heft 6; 1988; 102 S.; Aufl. 99

Udo Tietz: Bemerkungen zur Verdinglichungs- und Rationalisierungstheorie in »Geschichte und Klassenbewußtsein«/ Matthias Graf: Vom

Verhältnis zum Widerspruch? Bemerkungen zur Ausgangsbestimmung der Darstellung der kapitalistischen Produktionsweise/ Kai Steinig: Progressives und Grenzen bürgerlicher Gesellschaftsvertragstheorien unter den Bedingungen der wissenschaftlich- technischen Revolution (Bemerkungen zu John Rawls) / Norbert Reimann: Kunst als »freie Arbeit«?/ Jens Butscher: »Keine Ethik ohne Ontologie« (Lukács). Überlegungen zu einem Moralkonzept/ JFK [Jugendforschungskollektiv] 81-05: Referat zum Vorschlag einer Konzeption zur Gestaltung des Philosophie-kurses im MLG [Marxistisch-Leninistisches Grundlagenstudium]; Seminar von Seminarum / Peter Fischer: Schema und Symbol/ Rezensionen: Klaus-Dieter Eichler: Reimar Müller »Polis und Res publica? Studien zum antiken Gesellschafts- und Geschichtsdenken«, Weimar 1987/ Dietmar Mielke: Immanuel Kant »Rechtslehre, Schriften zur Rechtsphilosophie und mit einem Anhang versehen von Hermann Klenner« Berlin, 1988.

Die Beiträge beschäftigen sich, vorbereitend auf eine Studentenkonferenz mit dem Titel »Tätigsein und Wert«, unter anderem mit Versionen gesellschaftlicher Vertragstheorien, Formen der Arbeit in einer Gesellschaft und dem Verhältnis, das das Individuum in einer Gesellschaft zu seiner Arbeit und zu sich selbst einnimmt.

Die Studentenkonferenz, zu der *Seminarum* auch seine Leserschaft einlud, fand am 10. 01. 1989 im Hörsaal 17 der Karl-Marx-Universität Leipzig statt. Ankündigend kann man bereits in dieser Ausgabe lesen: »Die Diskussion zum Arbeitskreis I ›Tätigkeit und Wert‹ wird drei Runden zu den Themengebieten Gesellschaft, Kunst, Moral: Reproduktionstheorie, Ästhetik, Ethik umfassen. Diskussionskreis II behandelt Probleme der philosophischen Lehre im Zusammenhang mit einem Projekt des JFK zur Umgestaltung der Lehrkonzeption im MLG.« (6: 102)

Udo Tietz: Bemerkungen zur Verdinglichungs- und Rationalisierungstheorie in »Geschichte und Klassenbewußtsein«¹²⁴ (6: 1–19)

Udo Tietz untersucht in diesem Aufsatz mit Lukács das Problem der Totalität und der Entfremdung. Durch den Rückgriff auf »Geschichte und Klassenbewußtsein« will Lukács, so Tietz, »die theoretischen Fra-

124 Udo Tietz nach: Georg Lukács: Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien zur marxistischen Dialektik. Darmstadt und Neuwied 1970. [FN übernommen, K. S.]

gen der revolutionären Bewegung« klären. »Sein Ausgangspunkt bei der auf Totalität angelegten Analyse und Kritik der bürgerlichen Gesellschaft bildet die These, daß unter den Bedingungen der entfalteten Warenproduktion die Verdinglichung zu einem Phänomen von universeller Geltung gekommen ist.« (6: 1) Lukács Untersuchung dieses Phänomens bezieht sich auf die Marxsche Analyse der Wertformen.

Udo Tietz geht es in seinem Text vorrangig um die Differenzierung zweier Verständnisweisen von »Verdinglichung«. Er wirft Lukács vor, dass er, obwohl er sich mit seinen Thesen auf Marx bezieht, das eigentliche Problem übersieht: dass sich nämlich der Einzelne im kapitalistischen System selbst zu dem mache, was er ist (nicht nur im kapitalistischen). Stattdessen stilisiere Lukács jeglichen menschlichen technischen Fortschritt zu einer Art Dämon, der den Arbeiter mechanisiert, instrumentalisiert und ausbeutet. Doch ein Arbeiter sei nie nur Arbeiter! Lukács spreche den Menschen damit die Fähigkeit ab, bewusst zwischen dem Verkauf der eigenen Arbeitskraft und sich selbst als Individuum, zu unterscheiden.

Im Modell des Warenfetischismus sieht Lukács, so Tietz, den Zusammenhang einer über Tauschwerte vermittelten kapitalistischen Wirtschaft und den Deformationen der Lebenswelt, der Verdinglichung. Dadurch werde der Mensch selbst und seine Tätigkeit zum bloßen Objekt, zur Ware degradiert. Der Arbeiter werde zur Maschine, deren mechanische Funktionen trainiert und verbessert werden müssen, damit er mehr Leistung erbringen könne.

Lukács These der Verdinglichung impliziert, laut Tietz, im Wesentlichen drei Punkte: 1) Rationalisierung und Verdinglichung sind zwei Seiten einer Medaille; 2) die kapitalistische Großproduktion bringt in ihrer Wirkung keine neue Produktionsweise hervor, sondern sie ist bestenfalls mit dem Blick des »Kulturkritikers« als eine Zerstörung einer ehemaligen »organischen Einheit« zu sehen und 3) impliziert sie die Trennung des Produzenten vom Produkt seiner Tätigkeit.

Das führe zur mechanischen Ausführung der Arbeit und zum eigentlichen Desinteresse des Arbeiters an seiner Arbeit, also zur »Entfremdung«. Damit werde nicht nur das Verhältnis des Arbeiters zu seiner Arbeit entfremdet, sondern auch der kommunikative interpersonale Austausch der Individuen.

Tietz' Kritik an Lukács betrifft die fehlende Differenzierung zwischen der Maschine, die er für sich genommen, erst einmal als Produkt des Fortschritts sieht und der ausbeuterischen Tätigkeit der Menschen, die sie in der Art ihrer Anwendung missbrauchen. Für Lukács aber sei

die Maschine selbst gleichgesetzt mit der Zerstörung des »natürlichen« Menschen und so mit dem Untergang des Arbeiters.

Marx dagegen sähe in der Maschine den menschlichen Fortschritt sehr genau. Seine Kritik gälte vielmehr den ausbeuterischen Formen maschineller Anwendungsformen im Kapitalismus. Verdinglichung meine nach Marx den Prozess, der die gesellschaftlichen Verhältnisse als Eigenschaften von Dingen erscheinen lässt. Wer die Mittel der Arbeit besitzt, steht in der Hierarchie ganz oben und die Kalkulation bringe, als Wesensmerkmal des Kapitalismus, Bewegung in den Prozess, so dass sich die Mittel verselbständigen – gegen die eigentlichen Zwecke.

Kai Steinig: Progressives und Grenzen bürgerlicher Gesellschaftsvertragstheorien unter den Bedingungen der wissenschaftlich-technischen Revolution (6: 31–38)

Wo bleibt der Mensch als einzelner und in seinen Beziehungen zu anderen Menschen in alten und modernen Gesellschaftsvertragstheorien? Anhand von Rawls »Theory of Justice«, in der »das menschliche Individuum [auch] nur abstrakt gefaßt [wird], ganz in klassischer Tradition als vernünftiges, intelligibles Wesen, nicht aber als ein ganzheitliches, d. i. praktisch-gegenständlich tätiges und so gesellschaftlich vermitteltes« (6: 31), kritisiert Steinig auch die modernen Gesellschaftsvertragstheorien, an denen noch recht viel Konservatives zu finden sei.

Über dieses Problem hinaus finde auch bei Rawls keine Vermittlung zwischen Teil und Ganzem in der Gesellschaft statt, weil bei ihm von »abstrakten Identitäten« die Rede ist. Damit ist ein Kritikpunkt verbunden, nämlich »daß die Gesellschaft nur in ihrer Struktur und funktionalen Seite analysiert wird, nicht aber als sozialer Organismus.« (6: 32) Das bedeute weiterhin, dass die Funktion des Staates unter diesen Voraussetzungen unerklärbar bleibt. Was bedeutet es, in einem Staat zu leben, der den Einzelnen abstrakt in seine Theorien einbezieht, aber durch die Beschränkung auf die Abstraktion nicht in seinem wirklichen Leben wahrnimmt und fördert? In diesem Zusammenhang greift Steinig auf Marxsche Worte zurück. Im dritten Band des »Kapitals« formuliert Karl Marx zu diesem Problem: »Die wahre Schranke der kapitalistischen Produktion ist das Kapital selbst, [...] daß das Kapital und seine Selbstverwertung als Ausgangspunkt und Endpunkt, als Motiv und Zweck der Produktion erscheint; daß die Produktion nur Produktion für das Kapital ist und nicht umgekehrt die Produktionsmittel bloße Mittel für eine stets

sich erweiternde Gestaltung des Lebensprozesses für die Gesellschaft der Produzenten sind.«¹²⁵

Die modernen Gesellschaftstheorien haben, laut Steinig, den Klassischen gegenüber den Vorteil, dass der Einzelne in seiner Produktivkraft nicht mehr stur Dogmen folgend der Aristokratie ein besseres Leben bescheren soll. Es gehe mehr um Individualisierung und demokratische Ansprüche. »Damit ist diesen Theorien ein wesentlich humanistisches Element eigen, fordern sie doch den selbstbewußten Herrschaftsanspruch des Menschen über Natur und Gesellschaft und versuchen sie diesen theoretisch aus dem Wesen des Menschen zu begründen.« (6: 34)

Unterstellt werde aber dennoch eine Art »Verallgemeinerungsfähigkeit der Interessen im Kapitalismus«, was als Moment der versuchten Gleichschaltung erkannt werden müsse, die nur noch im Interesse einer bestimmten Optimierung stehe, nicht aber nach gesellschaftlicher Veränderung aus ihrer natürlichen oder »kultürlichen« Bewegung heraus strebe.

In der Trennung von Wissenschaft und Erfahrung gerate der Staat in positivistisches Fahrwasser, das blind vor Aktionismus die Interessen der Einzelnen vergisst. »Statt des Prinzips des Miteinander zum gegenseitigen Vorteil, soll das Prinzip der Konkurrenz (als eindeutiges Gegeneinander) zum privaten Vorteil, entwicklungsbestimmend sein.« (6: 36) Damit kommt Steinig zu der Überzeugung, dass die kapitalistische Produktionsweise einen vordergründig selbsterstörerischen Charakter trägt. »H. Klenner charakterisierte Rawls' Position zusammenfassend so: ›Als Apriorismen aufgeputzte Fiktionen koppeln eine rationale Argumentation von einer historischen ab, Existenz politischer Macht von ihrer Entstehung, Staat und Recht von Geschichte, Vernunft und Erfahrung. In der politischen Praxis illegitimieren diese ›Apriorismen‹ alle Mehrheitsentscheidungen über die Beseitigung der sozialen Ungleichheit in der Gesellschaft, indizieren sie doch der vorhandenen Eigentums / Nichteigentums-, der Macht/ Ohnmacht-Struktur einen überhistorischen Geltungsanspruch.« (6: 35) Und wenn sich, laut Steinig, moderne Vertragstheorien »durchaus als gesellschaftskritisch, auch die kapitalistische Gesellschaft betreffend«, erweisen, »kann das Ziel einer Gesellschaftsoptimierung heutzutage durchaus progressive Züge annehmen.« (6: 35) Steinig erklärt sich das Auftreten dieses Widerspruchs wie folgt: »Mit der Umwälzung des Kapitalismus zum Sozialismus, als Ergebnis sozialer Revolutionen, bildete und bildet sich gleichzeitig ein neuer

125 Karl Marx: Das Kapital. Dritter Band. In: MEW. Bd. 25. Berlin 1962.

Produktivkraft-Typ als Basis der WTR heraus, dem sozialen Druck, der mit dieser Umwälzung verbunden ist, sowie dem Konkurrenzmechanismus der kapitalistischen Produktionsweise folgend.« (6: 35) Steinig sieht das Wesen dieses Widerspruchs darin, dass dieser neue Produktivkrafttyp erstmals die universelle Aneignung von Naturprozessen durch den Menschen ermöglicht. »Die objektiven Tendenzen der inneren Logik der Entwicklung des neuen Produktivkrafttyps stehen dabei im Kapitalismus im Widerspruch zu seinen sozial-ökonomischen Tendenzen, was zu einer Modifikation des Verhältnisses von Kapital und Lohnarbeit führt, zu einer Modifikation der Gesetze der kapitalistischen Produktionsweise.« (6: 35)

Der Widerspruch, den Steinig hier herausarbeitet, der einerseits »als Legitimationskrise des Kapitals«, andererseits »in Form von Klassenkämpfen und sozialen Bewegungen« (6: 36) seinen Ausdruck findet, wird von moderneren Vertragstheorien ausgetragen. «Ihnen ist objektiv Gesellschaftskritik so weit eigen, wie das Kapital unter den Bedingungen der wissenschaftlich-technischen Revolution selbst gezwungen ist, sich den sozialökonomischen Determinanten der neuen Produktivkräfte zu beugen, um seine Verwertung aufrecht zu erhalten.« (6: 36) Um die »sich selbst vernichtenden Tendenzen kapitalistischer Produktionsweise einzudämmen« (6: 37) und »mit dem Anspruch der Verbesserung der sozialen Zustände, arbeiten die modernen Gesellschaftsvertragstheorien tendenziell in diese eine Richtung, die im Interesse der Erhaltung der eigenen Gesellschaft besteht.« (6: 37)

Norbert Reimann: Kunst als »freie Arbeit« (6: 39–53)

Es geht Reimann in diesem Text um die Frage, welche Rolle die Kunst für den Menschen in einer Gesellschaft spielt, und wie sie das soziale Verhältnis der Menschen untereinander beeinflusst oder regelt. Er fragt nach den Formen ihrer Instrumentalisierung, um Gründe für den partiellen Verlust ihres öffentlich anerkannten Einflusses aufzudecken und den Bedürfnissen, die den Menschen dennoch immer wieder dazu treiben, das Künstlerische in Anspruch zu nehmen.

Arbeit ist nach Marx, die »Substanz« der Weltgeschichte. Zu jeder Arbeit gehört ein zwecksetzendes Moment, das den Verlauf des Arbeitsprozesses weitestgehend bestimmt und einerseits das WAS der Arbeit und andererseits ihr WIE impliziert.

Eines der grundlegendsten, aber unaufgeschriebenen »Gesetze« des Zusammenlebens von Menschen habe, laut Reimann, schon immer in

einer intuitiven Form der Gemeinsamkeit gelegen, einer interpersonell vereinenden, auf Harmonie gerichteten, Bewegung. Man denke nur an die Menschen seit jeher verbindenden Rituale und Bräuche, die ihre »Kraft« aus dem gemeinsamen Tun und dem gemeinsamen Glauben an etwas oder über etwas zieht. Rituale, die das Schicksal beschwören, seien schon immer wirksamer gewesen, wenn möglichst viele Menschen an ihre Wirksamkeit geglaubt haben. Das war eine Form der Anpreisung, »die durch tänzerisch-rhythmische, akustische und bildnerische Momente in eine gesetzte Harmonievorstellung menschlicher Gemeinschaft mit der Natur, die im Geistigen übersteigerte Form des Bedürfnisses nach Beherrschbarkeit seiner sozialen und natürlichen Umwelt als Freiheit (Marx)« verstand. (6: 40)

Dieses Zusammenspiel zwischen dem Künstlerischen und dem banalen Alltag sei durch die Kunst zum Moment des göttlichen Rausches transformiert worden, der mit dem Unerklärbaren zusammenspielte, der – ja selbst unerklärbar – sich mit ihm vereinigte und so die Verbindung des einfachen Menschen mit dem Göttlichen, vermittelt durch den künstlerischen Rausch, darstellte. »Verselbständigten sich diese Ausdrucksformen in der weiteren Entwicklung der Gesellschaft, auch gegenüber der zunehmend auf rationale Weise arbeitenden Wissenschaft, so bleiben diese Formen selbst Ausdruck gesellschaftlicher Harmonie oder Disharmonie einer universellen Auseinandersetzung mit der Welt.« (6: 40)

Weiter geht es Reimann um die Frage, was Schönheit sei und wie in Bezug auf die Schönheit Normativitäten in einer Gesellschaft entstehen, ob Schönheit auf die Darstellung gesellschaftlichen Fortschritts reduziert werden könne und wann sie in ihrer Eigenschaft als Ware andere Eigenschaften verliert. Problematisch sei weiterhin, dass die Kunst dem allgemeinen Verständnis von Arbeit unterliege und so in den »normalen« Prozess der gesellschaftlichen Arbeitsteilung geordnet werde, als eine strikte Trennung zwischen den Kunstprozessen und den gesellschaftlichen Existenzbedingungen. Die Kunst könne sich höchstens im Sinne der Ideologie auf diese beziehen. Außerdem bestehe kein direkter Zugang zum Publikum, zum beliebigen und vorurteilsfreien Rezipienten – sie werde von offizieller Seite kontrolliert. »Dies ist die gesellschaftliche Grundlage, auf der ästhetische Theorien seit dem 18. Jahrhundert beruhen.« (6: 42)

Durch die Waren- und Tauschwertbeziehungen entstehe eine versachlichte Kunstpraxis, die dem Rezipienten das Kunstwerk dinghaft gegenüberstellt. Eine Kunst dagegen, die jeglicher praktischer Beziehungen entledigt sei, beruhe auf der freien Schaffenskraft des tätigen Geistes. »Als dieser Geist ist er universeller, verkörpert er das Ideal mensch-

licher Gattung – die ganzheitliche Entfaltung des Menschen, ebenso geistig wie natürlich.« (6: 43)

Kunst kann, laut Reimann, nicht als Instrument die objektive Idealität eines ganzen Staates darstellen. Sie lebe eben gerade von ihrer Besonderheit, Einzelheit und Bezugslosigkeit zur Vermittlung tiefergreifender menschlicher Wahrheiten, als die der gesellschaftlichen Zusammenhänge. Wenn dem Rezipienten ein Kunstwerk als Ding, als Ware gegenübergestellt wird, so ist es reines Objekt. Das einzige subjektive Moment in dieser Situation ist die Wirkung, die sie auf den Einzelnen hat und der innere Prozess, den sie bei ihm auslöst. »Grundlegender Theoretiker dieser Auffassung ist wohl Kant. Hier wird das Schöne nur noch in Bezug auf den Kunstrezipienten betrachtet, als dasjenige, was interesseloses Wohlgefallen erzeugt oder ohne unmittelbaren Zweck frei anzuschauen ist.« (6: 45)

Wenn Kunst und damit das Künstlerische dem vorgeprägten Geschmack der Leute ausgesetzt wird – zur Repräsentanz von Reichtum zum Beispiel – verliere sie ihre Idealität und damit ihren eigentlichen Wert. Wenn sie im Kreis des unmittelbaren Marktgeschehens zirkuliert, bestehe die Gefahr, dass sie nur noch Produktionsverhältnissen unterliegt, den Geschmäckern der Leute ausgesetzt wird und eben nach Trend und Modeerscheinung produziert werde.

Dem Kunstwerk den Genius rauben, heißt es zu töten, es seines Wesens zu entheben und der bloßen Oberflächlichkeit auszusetzen. Sie wird zum Auftragswerk einer bestimmten Kaste von Leuten in der Gesellschaft, die sich als reiche »Kenner« verstehen und das Kunstwerk ihrer Wahl anfertigen lassen. Damit werde gleichzeitig dem Künstler sein eigentlicher Schaffensprozess genommen und er nutze nunmehr noch seine Begabung zur Verwirklichung fremder Vorstellungen, indem eine fremde Macht über sein Werk bestimme.

Reimann konstatiert, dass sich gerade in der vom 19. zum 20. Jahrhundert die Kunstauffassung wandelte. Mit der aufkommenden Meinung, der Künstler sei mit einer göttlichen oder naturgegebenen Begabung beschenkt, strebte der kreative Geist der Epoche zur Glorifizierung absoluter Freiheit bzw. Unabhängigkeit von den gesellschaftlichen Gegebenheiten. Die Kunst wurde zur Zeichensetzung, zum Symbol des individuellen Aktivismus, das durch die Form als Ausdruck des künstlerischen Geistes aus dem Molloch emporragte. »Das klassische Ideal menschlicher Universalität als Freiheit war aufgegeben, im absoluten Ungebundensein gegenüber der Gesellschaft, die nur noch als absurd und Ekel erzeugend verstanden wurde und die ungezwungene Phantasie des Künstlers hemmte.« (6: 47) Die künstlerische Freiheit habe nun

darin bestanden, völlig losgelöst von der Gesellschaft das Innerste nach außen zu kehren. Die Kritik den gesellschaftlichen Verhältnissen gegenüber explizierte sich im Schrei des expressionistischen Künstlers.

Das Hauptproblem, so Reimann, sei die Frage nach der Formation einer Gesellschaft, in der die Kunst als Ideal und Lebensform existieren kann. Es geht ihm um eine Gesellschaft, in der die Kunst nicht nur Ausdruck einer Krankheit sei, in der sie sich nicht der offiziellen Bewertung des Staates unterziehen müsse. Denn wo sich der Künstler unter der Anerkennung seiner Leistungen frei entfalten kann, habe er es nicht nötig, vordergründig sein Aufbäumen zu präsentieren.

Reimann kommt abschließend zum konkreten Beispiel: DDR. Der »Sozialistische Realismus« sei in den Gegebenheiten in der DDR, die auf dem Leistungsprinzip, den Ware-Geld-Beziehungen und dem sozialistischen Staat als Eigentümer der Produkte beruhten, jedenfalls kein Nährboden freier und anerkannter künstlerischer Gestaltung gewesen. Die Kunstproduktion unterlag vielmehr einem »Erziehungskonzept«, das umhüllt von Schlagwörtern wie »Weite« und »Vielfalt« in der Kunst eigentlich starr und festgefahren war. Das habe jedenfalls in der öffentlichen Beurteilung und Bewertung von Kunstwerken gegolten, was nicht heißt, dass es keine freien und schaffenden Künstler gegeben hätte. Sie allerdings seien an öffentlichen Richtlinien bemessen, kontrolliert, denunziert und teilweise vertrieben worden. Der Zustand sei vor allem auch deshalb so problematisch gewesen, weil die Kommunikation der einzelnen Expertengruppen untereinander, auch durch öffentliche Kontrollen, defizitär war.

Die Vorschläge Reimanns zur künstlerischen Reproduktion im Sozialismus« (6: 47) implizieren zwei Denkwege: 1. Die Demokratisierung der Kunst im Blickwinkel der sich entwickelnden Arbeit im Kommunismus. Das bedeute mit Marx eben nicht die Reduktion auf die wissenschaftliche Arbeit, »sondern die produktive Entäußerung aller Kräfte des Menschen als entwickelte und mithin auch schöpferisch agierende Produktivkraft.« (6: 52) Die Vereinigung von Wissenschaft, Technik und Kunst sei als gemeinschaftlicher Prozess zu sehen, der durch Techniken der interdisziplinären Kommunikation ins Leben gerufen werden könne.

»Alle Kräfte des Menschen« ausschöpfen, heiße eben, ihnen den Weg zur Entfaltung bieten zu können und diese Entwicklung nicht durch bornierte Erziehungsmaßnahmen und Paternalismen jeglicher Art zu unterdrücken oder gar strafrechtlich zu verfolgen. Diese »universellen Beziehungen«, die es aufzubauen gilt, führen 2. zu der Möglichkeit, eben durch die Nutzung ihrer voranschreitenden Technologien freie Zeit für den Einzelnen zu schaffen, der nun die Möglichkeit habe, sich mit dem Charakter der Arbeit und der Kunst aktiv auseinanderzusetzen und eige-

ne Interessen zu entdecken, in denen er seine Fähigkeiten sicher besser und nützlicher für sich und die Gesellschaft entfalten kann.

Jens Butscher: »Keine Ethik ohne Ontologie« (Lukács). Überlegungen zu einem Moralkonzept (6: 54–63)

Jens Butscher ist der Auffassung, dass die marxistisch-leninistische Ethik an ihren Leistungen innerhalb der Gesellschaft bewertet werden sollte, an ihrer praktischen Wirksamkeit. Sie müsse »aktuelle Probleme und neue gewonnene Erfahrungen unserer Epoche inhaltlich« (6: 54) verarbeiten können und die Fähigkeit besitzen, Anleitung zum Handeln zu sein. Butscher untersucht in diesem Text ihre Mängel in Form und Inhalt und will nun mit Lukács über »inhaltliche Bereicherungen« und mögliche Verbesserungen einer solchen Form nachdenken.

Der marxistische Ideologiebegriff spaltet sich in einen juristischen, einen politischen, einen religiösen, einen künstlerischen und einen philosophischen. Es existieren nach ihm also verschiedene ideologische Formen, welche auf »die Basis«, das heißt die »materiellen gesellschaftlichen Verhältnisse« angewendet werden. Die Moral wird nun als weitere ideologische Form, die sich vor allem von der Religion und der Juristischen unterscheidet und abhebt – in der Art und Weise des Bewusstseins und Ausfechtens der Konflikte.

Die für ihn grundlegenden Fragen zu dieser Thematik formuliert Butscher wie folgt: 1. Was ist »Moralbewusstsein«? und 2. »Was ist moralische Tätigkeit«?

Die erste Frage beantwortet er so: Moralbewusstsein ist ein relevantes Bewusstsein, an dem alle bestehenden »ideologischen gesellschaftlichen Verhältnisse« vor ihrer öffentlichen Anerkennung und Ausarbeitung gemessen wurden. Das gesellschaftliche Sein, das sich aus der individuellen Komponente (»Selbstbetätigung«) und der Allgemeinen (»wesentliche Tätigkeitsformen«) zusammensetzt, bestimmt das »Moralbewusstsein«. Am liebsten aufgelöst sähe Butscher die Differenzen der Verhältnisse zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, Ziel und Mittel, realer und idealer Gestalt und zwischen Sein und Schein.

Zu 2.: Die ideologische Form »Moral« sollte, laut Butscher, im Gegensatz zu den anderen Formen praktisch tätig sein: sie habe »das Besondere des ›Ausfechtens‹ von Konflikten.« (6: 58) Man könne also direkt von einer moralischen Tätigkeit sprechen, als aktive ideologische Form, als »regulative Tätigkeit« mit direkten Eingriffsmöglichkeiten. Butscher sieht die Transformation des Individuums zum Subjekt in

dieser ›regulativen Tätigkeit‹ im Sinne einer wirklich eingreifenden Moral. »Tätigkeit ist regulativ, insofern sie mit einem bestimmten Bewußtsein auf die Schaffung von ideologischen Verhältnissen gerichtet ist.« (6: 58) Die »konstitutive Tätigkeit« bezieht sich auf die materielle Tätigkeit, wesentlich auf den Lebensunterhalt der Menschen gerichtet zu sein.

Damit konstituiert Butscher einen den Führungskräften der DDR wohl sehr entgegenkommenden Begriff der Moral, einen, der zugleich direkte Handlungsanweisungen impliziert. Kritiker und selbstreflektierte Individuen, die in seinem Sinne noch lange keine »Subjekte« sind, fänden dort allerdings keinen Platz – sie seien eher diejenigen, die es auszumerzen gilt, die störende Faktoren für eine »tätige Moral« sind.

In Robespierre sieht Butscher eine geschichtliche Gestalt, die in ihrem objektiven Wirken »Widersprüche, die in einer bestimmten sozialen Bewegung zwischen Ideen und Interessen der Klassenkräfte bestanden und antagonistischen Entwicklungstendenzen unterworfen waren, subjektiv wenigstens zu mildern.« (6: 58)

Damit postuliert Butscher einen Herrschaftsanspruch für »die« Moral als oberste Form aller Ideologien, deren Eingriffsmöglichkeiten jeden einzelnen erreichen können.

***Seminarum* Sonderheft 6**

In diesem Heft veröffentlicht *Seminarum* einen vorher noch nie in deutscher Sprache veröffentlichten, aus dem Französischen übersetzten, Traktat mit dem Titel »Die Glückseligkeit der Christen oder die Geißel des Glaubens«, einerseits als Beitrag der Vorbereitungen des 200. Jahrestages der Französischen Revolution, andererseits sollte damit für »Philosophiestudenten eine Möglichkeit erschlossen werden, sich dem Kantschen Denken, wie dem der klassischen deutschen Philosophie überhaupt, über dessen unmittelbare Wirkung auf Zeitgenossen zu nähern.«¹²⁶

Dieser Traktat ist Zeugnis einer subkulturellen Literaturform, die sich der offiziellen (der Scholastik) entgegenstellte. Die Verbreitung derartiger Texte, erfolgte durch heimliche Verteilung an Freunde und andere Interessierte, privat oder auf der Straße. Das hatte den Vorteil, dass offiziell niemand darauf Zugriff hatte und dass es keiner Zensur unter-

126 Editorial. *Seminarum*. Sonderheft 6. [Die Textangaben werden für diese Ausgabe in Fußnoten erscheinen, da die Nummerierungen dieses Heftes im Original zu verwirrend sind. So ist z. B. das Editorial keiner Seitenzahl zugeordnet.]

lag. Im Falle von Traktaten oder Flugblättern kommt noch der Umstand hinzu, dass sie sich heute schwierig zeitlich und personell zuordnen lassen. Der Autor dieses Traktats ist unter dem Namen des französischen Freidenkers Geoffrey Valley verzeichnet. Durch den Umstand aber, dass Blaise Pascal in dem Traktat erwähnt wird, kann es sich unmöglich um die konkrete Autorschaft Valleys handeln, da dieser zu dessen Zeit noch nicht lebte. Man vermutet, dass es sich vielmehr um eine Nachschrift vom Beginn des 18. Jahrhunderts handelt. Es war damals eine gängige Methode, Nachschriften anzufertigen und den Namen des eigentlichen Autors unter eine verkürzte oder erweiterte Form zu setzen, um selbst anonym bleiben zu können.

Der Traktat wendet sich gegen jegliche Art des Glaubens, die methodisch Angst erzeugt, um Menschen besser kontrollieren zu können; weiterhin gegen die Borniertheit der katholischen Kirche, ihre Dogmen und Fanatismen. Da wir als Menschen nicht in der Lage seien, zu sagen, was »die Wahrheit« ist, habe auch niemand das Recht, sie über sich selbst hinaus für andere festzulegen, um dann auf diesem wackligen Grunde Gesetze und Herrschaftsformen zu errichten. Daraus würde konzeptionell immer nur Lüge und Unterdrückung erzeugt werden können.

Der Autor des Traktats weist ausdrücklich darauf hin, dass unsere Sinne nicht in der Lage seien, irgendetwas außer ihrer selbst wahrzunehmen. Sie seien ebenso endlich wie es wahrscheinlich der ganze Mensch ist – aber darüber könnten wir wiederum nur mutmaßen. Es läge schließlich an jedem selbst, welchen Glauben er annimmt und mit welcher Einstellung er sein Leben bestreitet. »Das Endliche kann nicht das Unendliche verstehen.«¹²⁷ Da die Menschen aber gern an etwas glauben wollen, ja müssen, das größer ist als sie selbst, dem sie Verantwortung übertragen können, brauchen sie das Unendliche als bildhafte Vision. Sie zwingen es damit in das Korsett ihrer Vorstellungskraft und verendlichen es somit. Dieses Bedürfnis sei es nun, das von den Machthabern der Kirche erkannt und ausgenutzt würde, indem sie den Menschen das Unendliche naiv vermitteln, indem sie ihnen erklären, wer oder was »Gott« sei, was er genau wolle und auch was nicht. Dass dies nur Lüge sein könne und niemals ein Mensch je in der Lage wäre, Gott zu erkennen, selbst wenn es ihn in der angenommenen Form gäbe, beschreibt der Autor am Beispiel eines Blinden. Der Blinde spräche ebenso, wie der Sehende ganz natürlich von Farben und Gestalten,

127 Seminarum-Redaktion. *Seminarum*. Sonderheft 6. S. IV.

einfach aus Gewohnheit, aus dem Glauben an das, was ihm andere gesagt haben, aber eigentlich hat er noch nichts dergleichen gesehen. Er könne gar nicht wissen, ob er blond, brünett oder schwarzhaarig ist, dennoch würde er in einer Selbstbeschreibung dies ganz natürlich angeben können. »Alles, was durch den Bericht der Menschen vermittelt ist, kann verfälscht sein, und jede Religion beansprucht, sich darauf zu stützen. Ich sehe nur Märchen und Betrug in der Vorzeit, derer sie sich rühmen. Ihre Wunder sind falsch und erfunden, ihre Märtyrer sind begeistert vom (bloßen) Anschein der Wahrheit.«¹²⁸ Über den Punkt der Unmöglichkeit einer realen Wahrnehmung der Wahrheit hinaus, sei alles, was von den Menschen weitergetragen wird, schlimmstenfalls bewusst verfälscht, bestenfalls interpretiert.

Der Autor beschäftigt sich in seinem Traktat mit den, seiner Ansicht nach, realen Verständnismöglichkeiten des Menschen. Im Zuge dessen setzt er sich mit dem Verstand, dem Denken, der Vernunft im Kontext der Herrschaft der katholischen Kirche, auseinander.

Der Traktat artikuliert ein zeitloses Postulat, das in jeder Zeit, die sich bloßer Starrheit und rücksichtsloser Herrschaft den Menschen gegenüber, die durchaus in der Lage sind, ihr Leben selbst zu bestimmen und nach selbstgesetzten Werten zu handeln, ergibt, Aktualität besitzt.

Seminarum zeigt an der Wahl gerade dieses Traktats, was schon sehr lange und unter den verschiedensten Umständen und Gesellschaftsformationen von wenigen klugen Köpfen, von einzelnen verlangt wurde: den Mut zum eigenständigen Denken aufzubringen. Dieses Postulat ist zeitlos und gerade im Kontext der DDR-Philosophie zumindest von den Philosophen einzufordern.

***Seminarum* Heft 7**

Heft 7; 1988; 59 S.; Aufl. 99

Peter Fischer: Versuch eines Ansatzes, die Marxsche Subjektauffassung als philosophische Idee darzustellen / Ulli Vetter: Bergson und Husserl, Picasso und Braque? Von der Gestalt zur Gestaltung. Erkenntnistheoretische Überlegungen zur schöpferischen Subjektivität / Volker Caysa: Bemerkungen zur »Kritik der zynischen Vernunft« / Jens Butscher:

128 Seminarum-Redaktion. Der Traktat »Die Glückseligkeit der Christen oder die Geißel des Glaubens«. Vorwort. S. 4.

Notizen zu Lukács und Habermas / Petra Caysa: Vorlesung Karl Mannheim / Michael Hänel: Sowjetische Sozialgeschichte und Geschichte der Philosophie der 20er Jahre in der Diskussion (Auswahlbibliographie 1988) / *Seminarum*. Die Hefte 1–6 (Dezember 1985 – Oktober 1988).

Im Heft 7, das Helmut Seidel zum 60. Geburtstag gewidmet ist, beschäftigen sich die *Seminarum*-Autoren, im weitesten Sinne gefasst, mit den Begriffen Gesellschaft und Vernunft; mit der möglichen individuellen Eigenständigkeit der subjektiven Vernunft und der Gefahr, sie unreflektiert in einen gesellschaftlichen Lauf einfließen zu lassen. Es geht um die individuelle Vernunft und ihr Verhältnis zu einer Art »gesellschaftlichen Vernunft«.

Von Husserl, Picasso und Braque, deren erkenntnistheoretischen Überlegungen schöpferischer Subjektivität über den Wissenssoziologen Karl Mannheim, der für die Frage nach einem Kultureuropa steht, das sich nicht von kleingeistigen Kritikern, die das Wesentliche der historischen Ereignisse nicht einzuschätzen vermögen, von seinem Ziel abbringen lässt: Über ein neues kulturelles Verständnis, das übergreifend, das europäisch ist, der für einen Neubegründenden Begriff der Liebe und der Menschlichkeit, der Humanitas steht. Darum geht es auch in der Auseinandersetzung mit Peter Sloterdijks »Kritik der zynischen Vernunft«: um die Möglichkeiten, die Reichweiten und das Veränderungspotential der Kommunikation, um eine neues Verstehen, über die zynisch gewordene Vernunft der kapitalistischen Gesellschaft hinaus, in einer neuen, einer anderen Form der Vernunft zu finden. »Wo Menschen ihr Leben gelingt, dann nicht so sehr durch kämpferische Selbstversteifung, sondern dadurch, daß sie Kultur entwickeln, in denen rhythmische Gestalten ohne unsere Einmischung zu ihrem Spiel kommen können. Kreatives Leben blüht auf, wo immer wir auf unsere Fähigkeit des Behinderens verzichten. So gibt es sicher keine verhinderten Genies, aber Genies der Verhinderung.«¹²⁹

In dem Heft ist außerdem, abschließend, ein Überblick bzw. nach den Autorennamen alphabetisch-geordnetes Inhaltsverzeichnis der *Seminarum*-Ausgaben 1-6, die im Zeitraum von Dezember 1985 – Oktober 1988 erschienen sind, zu finden.

129 Peter Sloterdijk: Kritik der zynischen Vernunft. Bd. 1 u. 2. Frankfurt am Main 1983. S. 693–694.

Peter Fischer: Versuch eines Ansatzes, die Marxsche Subjektauffassung als philosophische Idee darzustellen (7: 1–7)

Dem marxistischen Subjektbegriff liegt eine Hegel-Kritik zugrunde, die Marx selbst 1843 wie folgt formulierte: »Hegel verselbständigt die Prädikate, die Objekte, aber er verselbständigt sie getrennt von ihrer wirklichen Selbständigkeit, ihrem Subjekt.«¹³⁰ Das Subjekt wird also von Hegel mit seinen jeweiligen Bestimmungen ohne kategoriale Differenzierungen, gleichgesetzt. Von dieser Feststellung ausgehend, setzt sich Fischer in diesem Beitrag mit der Differenz zwischen dem Marxschen und dem Hegelschen Subjektbegriff auseinander.

»Subjectum« verhielte sich aber, als das Zugrundeliegende, reflexiv zu seinen Bestimmungen, Eigenschaften und zu den Gegebenheiten seiner Umgebung (Gesellschaft). Es geht Fischer um das Verhältnis des Subjekts zur Arbeit, welche für dieses unmittelbares Medium der Selbstverwirklichung in der sozialistischen Gesellschaft ist. Die Bildung der Subjektidee von Marx als philosophische Idee beruhe auf folgender Vorgehensweise: Der Mensch ist als vorauszusetzendes Objekt ein natürlich gegebenes Lebewesen. Auf einer bestimmten Stufe seiner Entwicklung erscheint ihm die Arbeit als »menschliche Form der Subjektivität: zweckbewußt-reflexiver Stoffwechselprozeß des Menschen mit der Natur.« (7: 5) Um die Idee des Subjekts als historisch handlungsrelevant fassen zu können, »muß die Arbeit in philosophisch-gesellschaftsanalytischer Forschung im Zusammenhang ihrer gesellschaftlichen und stofflichen Formbestimmtheit begriffen werden.« (7: 5)

Davon ausgehend könne man nun, laut Fischer, diese Theorie des Subjekts mit den real vorhandenen Subjekten bzw. Individuen der Gesellschaft in Beziehung setzen. Das vorausgesetzte Subjekt wird mit doppeltem Maße gemessen. Einerseits an den allgemeinen Bestimmungen des Menschseins mit allen »wesensmäßigen Möglichkeiten« und andererseits an der Theorie in Bezug auf die Arbeit. In diesem eingeschränkt theoretischen Sinne des Wesens des Menschen als Subjekt sei erkennbar, dass sich der Arbeiter (als Subjektexemplar) von seiner Tätigkeit entfremdet hat und damit auch von seinem Subjekt-Sein.

Diese marxistische Subjektidee ist, laut Fischer, als Voraussetzung für philosophische Reflexionen und Ideen zur gesellschaftlichen Veränderung zu nehmen, um von einem gemeinsamen Ausgangspunkt aus operieren zu können.

130 Karl Marx. MEW. Bd. I. S. 224.

Während Hegel die Arbeit als abstrakte, rein mechanische und daher gleichgültige Tätigkeit ansehe, gehöre sie, laut Marx, direkt zum Wesen des Subjekts. Das heißt, die Arbeit als wesentlich subjektive Eigenschaft ist die Vereinigung des Einzelnen in einer Gesellschaft mit den Interessen der Gesellschaft selbst, die Verschmelzung von Subjekt und Staat, um produktiv und handlungsorientiert den notwendigen und natürlichen Prozess voranzutreiben.

Das sei das Bild einer idealen Vereinigung des Einzelnen mit der Gesellschaft, von Denken und Existenz, was strebende und kritikfähige Subjekte voraussetze, die aufgeklärt über die tatsächlichen Zusammenhänge und Interessen des Staates sind und auch die Möglichkeit individueller Kritik seinerseits bekommen.

Vielleicht kann man diesen Subjektbegriff mit Fischer als gemeinsamen Maßstab einer gut funktionierenden Gesellschaft sehen, der aber aufgrund des Wesens der Menschen bis dato scheitern musste. Er setzt selbstdenkende Subjekte, die eigenverantwortlich handeln, voraus, die in ihrer jeweiligen Arbeit nicht nur von Aufträgen abhängig sind, sondern mittels ihrer eigenen Kreativität ihren Interessen zu folgen imstande sind. Des weiteren setzt er einen Machtapparat voraus, der nicht nur auf die Erhaltung seiner Herrschaft versessen ist, sondern der im Sinne des Fortschritts der Geschichte handelt und regiert. Um diese marxistische Gesellschaftskonzeption zu ermöglichen, bedarf es mindestens bei den Führern solch einer Gesellschaft des Nietzscheanischen »Willens zur Macht« über sich selbst, der Fähigkeit, sich seiner selbst ermächtigen zu können, die in diesem Sinne die Menschen leiten und zur Selbsttätigkeit erziehen.

*Volker Caysa: Bemerkungen zur »Kritik der zynischen Vernunft«
(7: 18–24)*

Im Sinne der Explikation der künstlerischen Fähigkeiten des Einzelnen, geht es Volker Caysa in diesem Beitrag, der eine Auseinandersetzung mit Peter Sloterdijk ist, um die Bedingungen der Möglichkeit des Aufblühens intensivst-möglicher individueller Kreativität, um das Notwendigste, das wahrhaft Konstituierende einer Gesellschaft selbst zu fördern: die Kultur. »Wo Menschen ihr Leben gelingt, dann nicht so sehr durch kämpferische Selbstversteifung, sondern dadurch, daß sie Kultur entwickeln, in denen rhythmische Gestalten ohne unsere Einmischung zu ihrem Spiel kommen können.« (7: 19)

Dazu bedarf es, laut Caysa, einer neuen Form der Vernunft, die sich nicht aufgrund enttäuschender Erfahrungen politisch rechter oder linker ideologischer Handlungsweisen auf eine ausbalancierende Mitte konzentriert, wie sie Sloterdijk sieht, und deshalb den Marxismus als weit links stehend von vorn herein verwirft. In dieser, einem wahrhaft philosophischen Vernunftbegriff entschlossen entgegnetretenden Nichteinlassung auf reale Möglichkeiten seiner Nutzung, ist der kritisierte Begriff des realen Zynismus bei Sloterdijk gefasst. »Traum der ›heilsame[n] Fiktion des freie[n] Dialogs‹ und Konstatierung des ›gescheiterten Dialogs‹ stehen sich da nicht mehr bloß in romantisch-ironischer, sondern in zynisch-paradoxer Form gegenüber. Dieser Zynismus ist falsches Bewußtsein, aber ›aufgeklärte[s] falsche[s] Bewußtsein‹? Wie soll heute Aufklärung möglich sein, wenn aus dem ›Geist des Ja‹ nicht bloß ein ›Ja zum Nein‹, sondern ein prinzipielles Nein zum Marxismus als bloßem ›Herrschaftswissen‹ wird? Ist das nicht auch ein ›Nein‹ zu so vielen nicht nur ›großen‹, sondern auch ›kleinen‹ Vorschlägen zur Erleichterung der ›Mühseligkeit der menschlichen Existenz‹? Wird dadurch nicht jemand von der Koalition der Vernunft ausgeschlossen, der zumindest vernunftfähig ist? Und wird er nicht gerade deshalb ausgeschlossen, weil er nach wie vor zu seinen revolutionären Zielen steht und diese auch zu verwirklichen sucht?« (7: 20)

Was es zu analysieren gilt, sind, laut Caysa, die sich gegenüberstehenden Mächte, zu den bisherigen »Friedensdialogen«, die man bereits als »Maßstäbe der zu den realisierenden Dialogen«, muss nun noch eine erweiterte Kultur der Dialoge folgen, die auch die »Ausarbeitung ethischer Kategorien« (7: 21) in sich schließt.

Es geht Caysa um eine Koalition der Vernunft, die an keinem abstrakten Maßstab bemessen werden kann, sondern die aus der kommunikativen Praxis selbst entsteht. »Der philosophische Vernunftbegriff erweist sich, hineingestellt in die ideologischen Staatsapparate unserer Zeit, als Vermittlung zwischen angestrebter Koalition der Vernunft und vernunftfähigen Menschen und muß selbst von diesen Gegensätzen her bestimmt werden – als Totalität.« (7: 21) Das gemeinsame Dritte, das auf diese Weise entstehe und erkannt werden müsse, um mit ihm arbeiten zu können, dürfe daher nicht in der »unmittelbaren Vermittlung« gesucht werden, sondern in einer »vermittelten Vermittlung«. »Die ›vermittelte Vermittlung‹ als doppelte Mitte zeigt die innere, reale Struktur der Verhältnisse an, die sich in der Mitte darstellen, und den Weg ihrer Formierung, Lösung, Auflösung sowie das Möglichkeitsfeld ihrer Neusetzung.« (7: 21)

Für Marxisten ist es, laut Volker Caysa, illusionär zu glauben, dass es »die« Mitte über allen bestehenden Gegensätzen gibt – nein, die Gegensätze bestehen eben in der Mitte, sie sind ihr wesenseigen und doch erkenn- und analysierbar. Die Koalition der Vernunft ist das Medium, durch das Formen der Vermittlung gefunden werden können und damit Wege ihrer bewussten Gestaltung.

Um diese Art der Gesprächs- und Diskurskultur leben zu können, um ernsthaft zu versuchen, verschiedene Positionen reflexiv-kritisch verstehen zu lernen, bedarf es allerdings einer Voraussetzung: der Eigenständigkeit des menschlichen Denkens – und zwar jedes Einzelnen! »Nur wenn die Menschen durch Aktivität selbst lernen, von ihrer Fähigkeit als aktive Gestalter Gebrauch zu machen, und das Schicksal als ihr Schicksal angreifen, werden auch die Ziele der in der Koalition der Vernunft Vereinigten und der Marxisten wirklich.« (7: 22) Nur wenn der Einzelne versuche, sich selbständig mit den verschiedenen Positionen auseinanderzusetzen, seine eigene Position ins Verhältnis zu den anderen zu bringen und aktiv die Gesprächskultur voranzutreiben, sich demzufolge kritisch mit den Ereignissen der Zeit auseinanderzusetzen und andere, auch wenn sie anders denken als er, zu verstehen, könne es eine Chance geben, der engstirnigen ideologisch einseitigen und absolut richtungsweisenden Herrschaft zu entkommen – durch eine ausgeprägte Gesprächskultur!

Dazu bedarf es – zu forderst – der Philosophie, »... wenn sie realistisch Vor-denkt durch Nach-Denken, Auswege zu Be-Denken gibt und an die Möglichkeiten der Vernunft erinnert.« (7: 22)

Widersprüchen könne derart, so Caysa, in ihrer Wirkung das Vorurteil der Aussichtslosigkeit einer möglichen Vermittlung oder einer dennoch zu erreichenden Lösung genommen werden und folgend erkannt, dass sie Realisierungschancen größter Hoffnungen in sich bergen. Die Chance, neu verstehen zu lernen, als Hoffnung neuer Formen des Verständnisses scheinbar unvermittelbarer Ansichten. »Philosophische Wissenschaft kann, muß das bewußt machen; sie muß sich selbst als Selbstbewußtsein der Menschheit von ihrem Fortschreiten verstehen, um eben nicht zynisch-beobachtend neben der Vernunft zu stehen, sondern sie auch wirklich vorzustellen, in dem sie wirklich wird.« (7: 23)

Nur so sei es möglich, dem kynischen Grundanspruch, nämlich in den konkret bestehenden Verhältnissen seine existentiellen Bedürfnisse und Wirklichkeitsphantasien aktiv zu positionieren und ihnen noch im intellektuellen Zeitalter des Zynismus gerecht zu werden.

Petra Caysa: Vorlesung Karl Mannheim (7: 38–49)

Petra Caysa erinnert in ihrem Text an einen kritischen, einen Philosophen, der in seinen sozialwissenschaftlichen Bestrebungen und Arbeiten nach einer Art Metaphysik für die Soziologie suchte; eine Wissenssoziologie, die die Gesellschaft und ihre Bestrebungen scharf zu analysieren im Stande ist, die als Theorie und Methode gehandhabt werden kann.

Caysa beleuchtet das »Phänomen Weimar-Deutschland«, die Weimarer Kultur als philosophisch denkende Frau, die in ihren Betrachtungen betont, als Mensch zu denken und anklagt, dass dies nicht mehr der Normalfall bei der Herangehensweise solcher Problematiken ist. »Für mich gilt das Interesse an der Vergangenheit als einer ›Dienerin‹ für praktische Unternehmungen und Verhalten in der Gegenwart.« (7: 40) Es ist ein Appell an die gemeinsame Verarbeitung im Geiste der Toleranz als Vorbeugung und aktiv verhinderndes Mittel schrecklicher Ereignisse wie das des zweiten Weltkrieges. Gemeinsame Aktion tut not. Explizit geht die Aufforderung an die »Deutschen Hörer«, in deren Händen es zumindest partiell liege, zum Umbau Europas beizutragen im Sinne eines demokratischen Neuaufbaus.

Karl Mannheim lebte von 1893–1947 zu Zeiten eines Europas, das es nach 1945 so nicht mehr gab. »In diesem Kultur-Zeit-Raum lebte eine soziale Gruppe, deren kulturelle Leistung bisher wohl kaum adäquat erfaßt werden konnte: die in der modernen bürgerlichen Gesellschaft assimilierte, kulturproduzierende und -reproduzierende Gruppe der jüdischen Intelligenz (Intelligenz als soziale Schicht verstanden!). Mannheim ist einer aus ihrer Mitte, dessen Schicksal als gedachtes Leben und gelebtes Denken wohl klassisch zu nennen ist, wenn klassisch hier im Kontext auf Moderne hin betrachtet wird.« (7: 41)

Petra Caysa beschreibt Situationen des Lebens von Mannheim und die Rolle seines eigenen, sich selberstellten Programms. Es ging um die großen Fragen: »Österreich-Ungarn, Deutschland, England – aber wo ist Europa, die moderne europäische bürgerlich-menschliche Kultur? Der Jude als Intellektueller oder der Intellektuelle als ›ewig Wandernder‹ (wandern müssender) Jude – aber wo ist das zu Hause, das Angekommen-Sein im gelebten Denken? Ist Geist wirklich heimatlos? Muß sich ihr Denken reformieren, möglicherweise mit Hilfe ihres Denkens?« (7: 44)

Allein kritische Geister, die europäisch zu denken lernen, seien es, die die Welt retten können. Die Welt müsse neu geordnet werden, da im 20. Jahrhundert »ein bisher einmaliger Kulturraum – Europa«, unter-

ging. Seine Entwicklung und Konstituierung habe vor allem auch durch die deutsche Sprache und das deutsche Denken seit dem Mittelalter erst entstehen können.

Petra Caysa kritisiert die träge Trauer der Marxisten, welche lieber an und mit der marxistischen Sozialwissenschaft, der Soziologie arbeiten sollten, um einen »Dialog zur Rettung der Menschheit« führen zu können. Jeglicher allein nur »Gute Wille« ist nutzlos ohne die Tat. »Der Ertrag der eigenen Position als Beitrag zum Dialog hat aber Kenntnis und Erkenntnis zur Voraussetzung, in unserem Falle sozialwissenschaft-soziologischer Erkenntnisleistungen, die nun zwar nicht marxistischer Observanz sind, aber einen Gegenstand betreffen, der nach wie vor auch der unsere ist: die moderne bürgerliche Gesellschaft, ihre Leistungen, ihre Gefahren und Gefährdungen wie ihre Grenzen.« (7: 45) Die notwendige Voraussetzung ist, laut Caysa, der selbstkritische Umgang jedes Einzelnen mit sich und darauf folgend die konsequente Handlung.

Der »Sonntagskreis«, den Georg Lukács um sich versammelte, der ab 1917 »als freie doch institutionalisierte Erweiterung der Wissenschaftlergemeinschaft die ›Freie Schule der Geisteswissenschaften« gründete und dem auch Mannheim angehörte, beschäftigte sich mit der Frage, wie die Welt wohl zu erlösen sei und kam zu der Überzeugung, dass sie eines ganz neuen Schöpfungsaktes bedürfe. »Welt steht gegen Fakten, Kultur gegen Leben, ist dieses Verhältnis zu überwinden?« (7: 47f.) Die Erfahrungen, die sie im Umgang mit den Erzeugnissen ihrer Überlegungen machten, seien allerdings enttäuschend gewesen: »Die Welt will nicht erlöst werden.« (7: 48) Die Vorstellungen und Träume der aktiven Künstler des Sonntagskreises fanden keinen Platz in ihr. »Und wir« so Georg Lukács »verbleiben vereinsamt und allein.« (7: 48)

***Seminarum* Heft 8**

Heft 8; 1989; (Konferenzmaterialien); 80 S.; Aufl. 99

ARBEITSKREIS I: Bert Sander: Walter Benjamins Konzeption der »Rettenden Kritik« als Plädoyer für ein Denken und Handeln in marxistischer Tradition / Frank Eckhart: Max Webers Kulturbegriff und die Grundlegung der »verstehenden Soziologie« / Michael Hänel: Doch kein Anbruch der allgemeinen Seeligkeit. Der Übergang zur »Neuen Ökonomischen Politik« als Wandel des Sozialismuskonzepts / Peter Loesche: Theologie zwischen Theismus und Atheismus? Theologie als Kulturkritik / Udo Tietz: Bemerkungen zu Jürgen Habermas' »Theorie des kom-

munikativen Handelns«/ Andreas Baranowski: Jürgen Habermas' rationalitätstheoretische Rettung der okzidentalen Rationalisierung / Mario Stumpfe: Das kommunikative Handlungsmodell. Die transzendente Anlage der Sprache als Medium konsensuellen Handelns bei Jürgen Habermas / Matthias Seifert: Studie zur Wertdiskussion im Marxismus.

ARBEITSKREIS II: Frithjof Reinhardt: Referat des JFK 81-05. Probleme der philosophischen Lehre / Bericht des Arbeitskreises II.

Das Heft 8 ist eine Zusammenstellung von Materialien der am 5. Mai 1987 von *Seminarum* durchgeführten Konferenz: »Kritik – Eigentum – Geschichte«. Sie beschäftigte sich »mit den Problemen gegenwärtiger Geschichtsbewältigung« unter Einbeziehung wesentlicher Momente des Marxschen Kritik-Begriffes. »In ›Seminarum‹ Heft 8 ist nunmehr der größte Teil von Referaten der Konferenz zusammengestellt. Damit wird ein durchaus repräsentativer Einblick in gegenwärtige Tendenzen philosophischer Forschung ermöglicht« (8: 1). Die Redaktion gibt allerdings zu bedenken, dass »auch Defizite in der Beherrschung bestimmter philosophischer Traditionszusammenhänge, auch marxistischer« mit bedacht werden sollen »gerade im Kontext der Rezeption moderner philosophischer und sozialwissenschaftlicher Werke.« (8: 1)

An dieser Stelle sollen die zwei einleitenden Vorträge der Leiter der Arbeitskreise I und II vorgestellt werden, da sie laut »Editorial«, die Diskussionsgrundlage bildeten. Die weiteren Referate wurden im Arbeitskreis I gehalten von: Frank Eckhart: »Max Webers Kulturbegriff und die Grundlegung der ›verstehenden Soziologie‹«; Michael Hänel: »Doch kein Anbruch der allgemeinen Seeligkeit. Der Übergang zur ›Neuen ökonomischen Politik‹ als Wandel des Sozialismuskonzepts«; Peter Loesche: »Theologie zwischen Theismus und Atheismus? Theologie als Kulturkritik«; Udo Tietz: »Bemerkungen zu Jürgen Habermas' ›Theorie des kommunikativen Handelns‹«; Andreas Baranowski: »Jürgen Habermas' rationalitätstheoretische Rettung der okzidentalen Rationalisierung«; Mario Stumpfe: »Das kommunikative Handlungsmodell. Die transzendente Anlage der Sprache als Medium konsensuellen Handelns bei Jürgen Habermas«; Matthias Seifert: »Studie zur Wertediskussion im Marxismus«.

Arbeitskreis I

Bert Sander: Walter Benjamins Konzeption der »Rettenden Kritik« als Plädoyer für ein Denken und Handeln in marxistischer Tradition (8: 3–13)

Sander geht von der Frage aus, ob das Marxsche Gedankengut überhaupt in die gesellschaftliche Realität der DDR, ja generell in diese Zeit, passe. Allein der Umstand, dass er von allen zitiert und sich allerorts auf ihn berufen würde, scheint für eine positive Beantwortung dieser Frage nicht grundlegend genug. So schreibt Sander: »Allein, mit der logisch-systematischen Rekonstruktion Marxschen Denkens ist noch nicht die Konzeptionalisierung unserer Wirklichkeit geleistet. Auch der autoritäre Verweis auf Marx sichert uns keineswegs schon den gesellschaftstheoretischen Vorsprung. Die zelebrierende Collage Marxscher Sätze verharrt in provozierender Gleichgültigkeit gegenüber aktuellen Problemen.« (8: 3)

Zur Unterstreichung der »profanen Sachlichkeit«, die hier eingefordert wird, folgt nun ein Zitat, eine kurze Notiz von Bertolt Brecht: »Besonders hapert es bei der Beschreibung der Phänomene, ohne die eingreifen unmöglich ist.«¹³¹ Neben Phänomenen, wie Veränderungen im strukturellen Zusammenhang der Klassen und Schichten in der DDR, welche eben nicht dem »historischen Subjekt Proletariat« angehören, die in der gesellschaftlichen Realität lediglich »um es herum« behandelt werden, dem wissenschaftlichen Fortschritt mit seinen »v. a. destruktiven Wirkungen auf die Lebensweise individueller Existenzen«, »kommando-administrativer und kommunikationsverarmender zwischenmenschlicher Beziehungen«, weist Sander anklagend auf die Verdrängungs- und Vertuschungsmechanismen real bestehender Probleme hin, die im Sinne des ideologischen Interesses praktiziert werden. Die Konzentration auf wesensfremde, verdinglichende Betrachtungs- und Handhabungsweisen in der öffentlich-propagandistischen Zurechtrückung gesellschaftlicher Strukturen, führe zu realen Widersprüchen mit den erlebten alltäglichen Erfahrungen.

Sander problematisiert Walter Benjamins Konzeption der »rettenden Kritik«. Grundlegend für Benjamins »antirevolutionistische Konzeption der Geschichtsbewältigung« sei der Terminus »Jetztzeit«. »Jetztzeit« betrachte das ewig Traditionelle und die rein lineare Zeit Denkende

131 Bertolt Brecht: *Arbeitsjournal 1938–1955*. Hrsg. v. Werner Hecht. Berlin / Weimar 1977. S. 497.

verwerfend, die Geschichte im Geist der Gegenwart, im Sinne eines ewigen »Jetzt«, das alles Vergangene in sich schließe.

Im Gegensatz zu Ernst Blochs Konzeption der Identität der Gegenwart, die antizipierend und die vorandrängenden utopischen Kräfte des Menschen beschwörend, das Zukünftige gebiert, wende sich Benjamin in seiner Gegenwartsauffassung reflexiv der Vergangenheit im Sinne der »Jetztzeit« zu. So schreibt Sander mit Benjamin: »Denn die kämpfende unterdrückte Klasse nährt sich 'an dem Bild der geknechteten Vorfahren, nicht am Ideal der befreiten Enkel.«¹³² Damit drückt er eine wesentliche Hoffnungslosigkeit der Menschen aus, denen, während sie ihr bisheriges Schicksal beklagen, der mutige Blick für das Kommende fehlt, der Drang zur Veränderung; während Bloch mehr an die individuellen hoffnungs- und phantasiefähigen Kräfte im Menschen appelliere, die durchaus in der Gegenwart progressive Züge zu greifen verstünden. Sander betrachtet also mit Benjamin ein Massenphänomen, während Bloch sich auf individuelle Geschehen konzentriert.

Durch den Blick, den der Mensch aus der Gegenwart auf die Geschichte wirft, lade er sie auf mit seinen eigenen Erfahrungen und Verständnissen von Welt, denn Vergangenes könne er nur aus der Wahrnehmung, die er selbst im Leben hat, bestimmen. Er könne sich zwar theoretisch andere Fakten und damit andere Lebensumstände der Menschen vorstellen, sich aber keinesfalls in irgendeine vergangene Zeit direkt hineinversetzen. Deshalb dürfe man Benjamins Begriff der Gegenwart nicht als Negation der Vergangenheit begreifen, sondern als Neuschaffung der Vergangenheit im Jetzt, »das abstrakte Nacheinander historischer Entwicklung aufsprenge.« (8: 7) Dieses »Aufsprengen« von Geschichte sei es, das den Menschen in der Tat selbst bewusst wird, in der eigenen Aktion – in der Revolution. Dann erst entstehe ein geschichtliches Kontinuum, das bar aller linearen Zeitverhältnisse alle Ereignisse der Vergangenheit in einem Augenblick zusammenpresst und explodieren lässt. Diesem Moment der gemeinsamen Explosion, des »historischen Zeitraffens«, entspringe der notwendige Hoffnungsfunke, weil die in der Gegenwart Lebenden nun alle Vergangenen ihrer Situation: alle Geknechteten und Leibeigenen, in sich vereinen. So werde die unterdrückte Klasse selbst zum Subjekt der Kritik, deren Antrieb und dessen Rettendes die gespürte Gemeinsamkeit, das Verbindende in ei-

132 Walter Benjamin: Über den Begriff der Geschichte. In: Walter Benjamin. Allegorien kultureller Erfahrungen. Ausgewählte Schriften 1920–1940. Hrsg. v. Sebastian Kleinschmidt. Leipzig 1984.

nem Schicksal, das die historische Zeit vergisst, sei. »Kriterium der rettenden Kritik ist der Traditionszusammenhang in der 'fortschreitenden Emanzipation des Menschengeschlechts', in dem die jeweils unterdrückte kämpfende Klasse, heute die Arbeiterklasse, eingebunden steht.« (8: 9)

Diese »Rettende Kritik« als Selbstkritik verstanden, impliziert die eigene Erfahrung der Vergangenheit im Jetzt, um Fehler, Irrtümer oder Niederlagen noch einmal verstehen zu können und im Jetzt, in der »Jetztzeit«, daraus zu lernen. Damit wird der Blick für Dimensionen möglichen Scheiterns geschärft und das in der Vergangenheit schon gelegene, bisher ungenutzte Lösungspotenzial kann für aktuelle Probleme genutzt werden.

Arbeitskreis II

Frithjof Reinhardt, JFK 81-05

Referat Studentenkonzferenz KMU 10. 1. 1989 (8: 69–76)

Diese Einführung Frithjof Reinhardts in die Studentenkonzferenz ist eine konzeptionelle Grundlegung, von Studenten ausgearbeitet, für Studenten und als Anregung für eine mögliche thematische Erweiterung der gelehrten Philosophie an der Sektion. Punkt eins impliziert die »Forderung an die Philosophie, die Universität geistig zusammenzuhalten«. Die inhaltliche Gestaltung des Philosophiekurses müsse erweitert und verbessert werden als »grundsätzliche Veränderung in der Philosophie-Ausbildung.« (8: 69)

Reinhardt mahnt zur Vorsicht vor Trivialdarstellungen aktueller philosophischer Probleme, die den »Schein von Einfachheit« tragen und das eigentlich Grundlegende veroberflächlich. Die Gefahr bestünde darin, den Kern mit dem Vergessen der Oberfläche ebenfalls zu vergessen. Vielmehr ginge es darum, den Verstand zu schärfen durch eine kritische Denkschulung und die Fähigkeit des genauen Hinsehens, durch ein scharfes Betrachten der Probleme. »Für ihre Popularisierung zahlt unsere Philosophie den hohen Preis des Verlustes ihrer Anziehungskraft und ihres Prestiges, d. h. ihr Einfluß wird abgeschwächt.« (8: 70) Die zu diskutierende Frage sei das Wie der Darstellung aktueller Problematiken des Marxismus und der philosophischen Gedanken überhaupt. Dass es sie gibt, wolle wohl keiner bestreiten, beschäftigen müsse man aber weiterhin mit der Frage, wie man sie so vermitteln könne, dass sie gleichzeitig von so vielen wie möglich erkannt werden? Notwendig sei

v. a., dass über eine realistisch-machbare und trotzdem umfassende Grundausbildung in der Philosophie diskutiert würde.

Eine weitere Problematik sieht Reinhard in der Zerstückelung der Philosophie in ihre einzelne Fachgebiete. Dadurch entstünde eine eher unkommunikative Grundstimmung der Philosophen untereinander und keine gemeinsamen Projekte. Es geht also, laut Reinhardt, um eine Zusammenarbeit, eine Zusammenführung der Einzelrichtungen, damit der für diese Zeit richtige Umgang mit Marxschen Schriften gefunden werden könne. Grundanspruch dieser erstrebten Philosophie müsse sein, dass sie gelebt werden kann, dass sie die Individuen zur Selbstverantwortung im Denken aufrufe. Die Bedeutsamkeit des philosophischen Denkens solle für jeden einzelnen hervorgehoben werden. Dabei müsse allerdings darauf geachtet werden, dass von der einseitigen Darstellungsweise der marxistisch-leninistischen Philosophie fortgekommen wird, um der Gefahr vorzubeugen, dass die Studenten im bloßen Metawissen, welches ihr Leben unberührt lässt, verbleiben.

Der Begriff des »Ganzen« ist, laut Reinhardt, in diesem Sinne grundlegend zu diskutieren als »ganzheitliche Betrachtung«, welche eine Sensibilisierung für den Blick auf die Einheit, die hinter jeder Gegensätzlichkeit steht, ermögliche. Außerdem impliziere der Begriff des »Ganzen« den Zusammenhang zwischen der einzelnen Idee und dem Gesamtzusammenhang des Denkens sowie des übergreifenden Verhältnisses zwischen Natur, der Anthroposozio-genese und der Gesellschaft. Die Natur solle nicht mehr als ewiges An-sich erfasst werden. »Wir verstehen unter Natur als philosophischer Kategorie jenes in sich gegliederte Ganze, welches einen Bereich umfaßt, der NICHT-GESELLSCHAFT ist und doch in Beziehung mit dieser und zwar als Gegenstand der materiellen und geistigen Aneignung steht.« (8: 75) Von diesem Punkt aus sollen ökologische Probleme diskursiv fassbar werden, welche die unmittelbare Praxis im »Wechselverhältnis von Aneignung und Vergegenständlichung« (8: 75) betrifft. Das Verhältnis von Natur und Technik sei als natürlicher Prozess des Werdens zu begreifen, das nur erfasst werden könne, einerseits durch die Betrachtung der biotischen Form dieser Entwicklung, sprich: von Innerem und Äußerem und andererseits die der Umgangsweise mit bereits vergegenständlichten Formen in individueller sowie interpersonaler Weise. »Durch die Arbeit schuf der Mensch sich seine Natur, sowohl den Gegenstand als auch die Mittel.« (8: 76)

Durch diese Bewusstmachung der Mittel werde die Gesellschaft wieder zum Mittelpunkt der Problemstellung. Von hier aus könne wiederum das reale Verhältnis zum marxistisch-leninistischen Geschichts-

und Gesellschaftsverständnis herausgearbeitet werden. »Indem die Praxis im Kontext von Vergegenständlichung und Aneignung, wie es auch im Buch der Grundlagen des historischen Materialismus geschieht, diskutieren, vermeiden wir eine ideologische und erkenntnistheoretische Verkürzung des Begriffs Praxis und es wird besser möglich, den Menschen als den Schöpfer seiner Geschichte zu begreifen. Damit tritt gleichzeitig die Thematisierung der Dialektik von Individuum und Gesellschaft wieder in den Vordergrund bzw. wird zum wesentlichen Gegenstand, was Voraussetzung ist, für die Gewinnung eines, wie M. Thom sagt, »wissenschaftlichen Selbstbewußtseins der Menschen über ihr Handeln und Denken, über Möglichkeiten und Formen der Aneignung und Umgestaltung der Welt.« (8: 76)

Grundlegend festzuhalten sind folgende Vorschläge und Pläne, die Reinhardt letztlich in seinem Referat, für die Gestaltung des Philosophiekurses an der KMU, zusammenträgt, die er »mit den Namen Humboldt, Goethe und Fichte« verbindet und darüber hinaus mit der »Forderung an die Philosophie, die Universität geistig zusammenzuhalten« (8: 69). Es sind Vorschläge, die, laut Reinhardt, während der Konferenz in Gesprächen der Studenten mit den Professoren zusammengetragen wurden und die dem Anspruch folgen, »eine grundsätzliche Veränderung in der Philosophie-Ausbildung« (8: 69) hervorzurufen:

- das Philosophiestudium bedürfe eines geschlossenen Konzepts des Marxismus als materialistische Geschichtsauffassung, die es zu erarbeiten gelte, da nur so das Problem der verschiedenen Aneignungsweisen der Gesellschaft zu beheben sei, »denn der Prozeß der Aneignung wird als ein Prozeß der Vergegenständlichung begriffen, der bestimmt ist durch das Wechselverhältnis von Aneignung und Vergegenständlichung, sprich durch die Praxis.« (8: 75);
- eine systematisch darzustellende Erarbeitung der gestaltenden Rolle der Menschen in der Gesellschaft solle Hauptgegenstand des Philosophiekurses werden;
- Zentralthema müsse das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft sein.

***Seminarum* Heft 9**

Heft 9 (Philosophie und Wissenschaft); 1989; 85 S.; Aufl. 99

Interview der Redaktion *Seminarum* mit Prof. Dr. phil. Hans-Jörg Sandkühler (Zentrum philosophische Grundlagen der Wissenschaften, Uni-

versität Bremen) / Ricco Deutscher: Priogines' Auffassungen zu Irreversibilität und Zeit / Peter Scholl: Determiniertheit von Systementwicklung – Eine Diskussion zu Erkenntnissen naturwissenschaftlicher Theorien der Selbstorganisation in ihrer Bedeutung für die philosophische Determinismuskussion / Fredy Zülicke: Der »Griff nach den Genen« und die Verantwortung der Genetiker als Gegenstand in den philosophisch-ethischen Diskussionen in der BRD / Torsten Klatt: Vergleichende und konsequente Wissenschaft/ Vorlesung: Petra Caysa: Vorlesung Karl Mannheim II / Diskussion: Volker Pfretzschner: Überlegungen zum Problem der Aktualisierung von Bedürfnissen aus reproduktionstheoretischer Sicht an Hand der Positionen von N. A. LEONTJEW, L. SEVE, UTE HOLZKAMP-OSTERKAMP / Rezensionen: Bernd Vogel: Michelesko, P. S., Rogowin, M. S.: Issledowanie otrizania w praktitscheskoj i posnawatelnoj dejatelnosti. Kischinjaw 1985. 119 S. / Berichte: Seminar 3 von *Seminarum*: Volker Caysa: Das Problem der Überwindung der Metaphysik nach Hegel (Thesen) / Bibliographie zum Thema (eine Auswahl) / Seminare von *Seminarum*.

Seminarum Heft 9 wird mit einem Interview der Redaktion der Zeitschrift mit dem im »Zentrum philosophische Grundlagen der Wissenschaften« an der Universität Bremen arbeitenden Prof. Dr. phil. Hans-Jörg Sandkühler, eingeleitet. Die Fragen betreffen Sandkühlers philosophischen Werdegang und seine diesbezüglichen Erfahrungen z. B. mit dem Marxismus in der BRD, aber auch andere Themenbereiche. (9: 1–24)

Diese Heftausgabe ist weiterhin der philosophischen Auseinandersetzung mit wissenschaftlichen Forschungsgebieten gewidmet. Naturwissenschaftliche Debatten, die Ende der achtziger Jahre in der Bundesrepublik diskutiert wurden, zum Beispiel um die moralische Verantwortung des Menschen, wenn er mit Genmaterial experimentiert, oder um ethische Grenzsetzungen und menschliche Formen der Freiheit.

Es wird vor allem der Frage nachgegangen, inwieweit man der Wissenschaft eine Moral »unterschieben« darf oder ob es nicht gänzlich ihrem Wesen widerspräche, sich aufgrund moralischer Bedenken einschränken zu lassen. Wer ist fähig, für derartige Fragen öffentliche Grenzziehungen zu veranlassen?

Fredy Zülicke: Der »Griff nach den Genen« und die Verantwortung der Genetiker als Gegenstand in den philosophisch-ethischen Diskussionen in der BRD (9: 35–42)

Anlass dieses Beitrages ist die öffentliche Angst der DDR-Regierung, ihre Bürger seien in der Diskussion um ethische Probleme der Gentechnik »Horrorvisionen westlicher Massenmedien erlegen.« (9: 35)

Die zentrale Frage ist: »Darf der Mensch alles, was er kann?« Zülicke greift auf den Philosophen Hans Jonas zurück, der die moderne Technik unter folgenden Gesichtspunkten diskutiert: »1. Ambivalenz der Wirkungen (selbst bei gutwilliger Anwendung eine bedrohliche Seite). 2. Globales Ausmaß in Raum und Zeit. 3. Zwangsläufigkeit der Anwendung. 4. Durchbrechen der Anthropozentristik (der Mensch darf nicht mehr nur an sich selbst denken). 5. Die Aufwerfung der »metaphysischen Fragen«, ob und warum es eine Menschheit geben soll, in Verbindung mit dem apokalyptischen Potential der Technik.«¹³³

Nach Jonas werden durch die modernen Techniken Sofortbefriedigungen einer klugen Zukunftsplanung vorgezogen. Verblendende Fortschrittsprahlereien verdecken seiner Ansicht nach die grausame und unmenschliche Seite ihrer Wirkungen. Zülicke beschäftigt sich hier vor allem mit der diskutierten Problematik der Anwendung der neuen Techniken auf den Menschen. Weitere umstrittene Bereiche, die er an dieser Stelle nicht ausführt, sind erstens »die Verarmung der genetischen Variabilität der Organismen (z. B. durch Klonierung)« und zweitens die »Schädigung von Mensch, Tier und Pflanze durch manipulierte Mikroorganismen.« (9: 36) Eine neue ethische Dimension sieht Zülicke darin, dass der Mensch nun in seine eigene Natur, in sein genetisches Material eingreifen kann. Seine pejorative bis ängstliche Positionierung in der Debatte unterstreicht er unter anderem mit Erwin Chargaff, einem bekannten Kritiker der Molekularbiologie, welcher die folgende, etwas einseitige Ansicht vertritt: »[D]ie zwei größten Taten, und wahrscheinlich Missetaten, der Naturwissenschaften der Gegenwart waren die Atomspaltung und die Entdeckung von Eingriffsmöglichkeiten in die Vererbungsmechanismen.«¹³⁴ Parallel zu diesen moralisierenden Ansichten lässt er auch Fürsprecher des experimentellen Fortschritts in sein Gedankenkonzept.

133 Zitiert nach Rainer Flöhl (Hrsg.): *Genforschung – Fluch oder Segen? Interdisziplinäre Stellungnahmen*. München 1985. S. 1–5.

134 Erwin Chargaff: *Wenig Lärm um Viel*. In: *Scheidewege*. Frankfurt am Main (1979)3. S. 150. [FN übernommen, K. S.]

In der Bundestagskommission »Chancen und Risiken der Gentechnik«, die 1984 gegründet wurde und 1987 ihren Abschlußbericht vorlegte, wurden ebenfalls diese Fragen besprochen. Den Ergebnissen des Berichts schließt sich Zülicke »weitestgehend« an, allerdings nur bis zur Grenze strafrechtlicher Verfolgung und Bestrafungsmaßnahmen im Falle der Klonierung, Eingriffe in die Keimbahn und Chimärenbildungen.

Wesentlicher als diese internen Diskurse sei allerdings, dass die Öffentlichkeit der DDR die Möglichkeit bekomme, sich dieser Problematik qua Aufklärung über Fortschritt und Missbrauch anzunähern. Was die Schädigung am Menschen angeht, so differenziert Zülicke in seinen moralischen Urteilsversuchen im Sinne der Absichten der Wissenschaftler zu denken. Nicht zu verurteilen seien demnach Missgeschicke und unbewusste Schädigungen. Fehler würden darüber hinaus überall gemacht und auch der Sozialismus sei nicht davor gefeit. Man könne also die anfangs geäußerten Bedenken allein der BRD gegenüber nicht rechtfertigen.

Laut Zülicke sollte man »Gefahren weder unter- noch überschätzen«. Außerdem sei es äußerst wichtig, einen »offenen Dialog« zu führen, nicht zuletzt, »um eingengte Sichtweisen [...] vermeiden zu können.« Er meint weiter: »Die Wissenschaftler müssen Sachinformationen für ethische Entscheidungen einbringen. Einzelwissenschaft und Ethik sollten nicht getrennt werden«, um fachübergreifend diskutieren zu können und der Möglichkeit zu folgen, die Öffentlichkeit zu erreichen. (9: 40f.)

*Petra Caysa: Vorlesung Karl Mannheim II
Die metaphysische philosophische Grundlegung der Wissenssoziologie
in den frühen kultursoziologischen Arbeiten (9: 54 - 63)*

Petra Caysa stellt in diesem Text Karl Mannheims wissenssoziologische Ansätze und Überlegungen zur Kultursoziologie vor.

Nachdem Karl Mannheim desillusioniert die Hoffnung auf eine Erlösung der modernen bürgerlichen Gesellschaft aus ihrer »Kulturkrise« aufgegeben hatte, habe er den Inhalt seines Lebenswerkes in der »Favorisierung kontinuierlich sozialwissenschaftlich-soziologischer Arbeit« (9: 54) gesehen. Es sei ihm darum gegangen, die letzten Voraussetzungen der Entfremdungskultur aufzudecken. In den Aufsätzen: »Über

die Eigenart kultursoziologischer Erkenntnis (1922)«¹³⁵ (und »Eine soziologische Theorie der Kultur und ihrer Erkennbarkeit/ Konjunktivs und kommunikatives Denken« (1923/ 24)¹³⁶ »führt uns Mannheim aus kritischer Sicht und in kritischer Absicht das Prisma – Größe und Grenzen bisheriger sozialphilosophischer und soziologischer Programme vor.« (9: 54) Der Kampf um das absolut anerkannte Selbstverständnis von Rationalität und Irrationalität veranlasse Mannheim zur »differenzierte[n] Analyse des historischen und sozialen Werdens beider Denkstile, mithin auf deren Traditionsbindungen an den neuzeitlichen bürgerlichen Rationalismus naturwissenschaftlicher Observanz und Aufklärung einerseits, wie andererseits auf Romantik und Lebensphilosophie als grundlegende Momente der bürgerlichen Kulturproduktion und -reproduktion.« (9: 55) Es ginge ihm dabei, so Caysa, nicht um die bloße Zusammenstellung wichtiger Erkenntnisse beider, sondern um die inhaltliche »Neuformierung eines modernen bürgerlichen liberal-demokratischen Weltbildes«, um das Verhältnis »von unaufgeklärtem bürgerlichen Rationalismus und unaufgeklärter Romantik« (9: 55) selbst aufzuklären. Es ginge ihm um die substantiellen Gehalte dieser beiden Seiten, um die Denkweisen wirklich verstehen zu lernen und damit das Sein des Subjekts selbst berühren zu können – den soziokulturellen Zusammenhang der modernen bürgerlichen Gesellschaft. Wo kann man aber das die Menschen Verbindende, Ein-Bindende in einer Gemeinschaft suchen? Um sich diesem Problem zu nähern, erläutert Caysa vier Mannheimsche Schwerpunkte. Erstens: Die Erkenntnisse des Individuums sind notwendig in der existentiellen Beziehung zwischen Objekt und Subjekt zu finden, was sich in der wesentlichen »Teil-Habe« expliziert als »Haben eines Gegenübers«. Zweitens: Wirkliches Erkennen wird erst möglich, wenn man mit einem Objekt in einer Leib-Seele-Beziehung, in einem »Totalbewusstsein« von ihm, steht. In Anlehnung an Viktor v. Weizsäcker meine Mannheim damit die absolute Aufnahme des Gegenüber in das subjektive Selbst – als erste »ursprüngliche« »Kontagion«. Drittens: Wenn es sich bei diesem Gegenüber um ein anderes Subjekt handele als »antwortendes Objekt«, »haben wir nach Mannheim den Modellfall historisch verstehender Erkenntnisweise vor uns, als Begründungsparadigma sozialwissenschaftlich-soziologischer Erkenntnis.« (9: 56) Eben das sei auch die

135 Karl Mannheim: Über die Eigenart kultursoziologischer Erkenntnis. In: Karl Mannheim: Strukturen des Denkens. Frankfurt am Main 1980.

136 Karl Mannheim: Eine Soziologische Theorie der Kultur und ihrer Erkennbarkeit. Konjunktives und kommunikatives Denken. In: Karl Mannheim: Strukturen des Denkens.

Voraussetzung jeglicher Selbsterkenntnis, die durch ihr Aufeinander-Bezogen-Sein eine soziale Erkenntnis ist. Mannheim will, laut Caysa, dies gemeinschaftsstiftende Existential der Menschheit aus der Vereinigung sich bisher kontradiktorisch verhaltender Erkenntnistypen, einerseits des historisch-verstehenden und andererseits der rationalistischen, explizieren. Beide haben für ihn in der Soziologie ihren Platz. Viertens: »Die existentiell-ontische, unaufhebbare Bestimmung des Subjekts transzendiert in das ›Bewußtseinssubjekt‹ überhaupt.« (9: 56) Das bedeute die Vereinigung von Erkennen und Existenz. Die Erkenntnis liege in der Existenz und die Existenz in der Erkenntnis als existentielle Erkenntnis. Das unmittelbare Zusammenspiel von sonst getrennt Gedachtem berge in sich das Wesen selbstbewusster Transzendenz, als Verbindung der Lebensstile, die sich kontagierend, das heißt: flammend – ansteckend – berührend – ineinandergehend erweitern, sich aneinander bereichern und damit übergreifenden existentiellen Sinn stiften in der gleichzeitigen Vereinigung von Idealem und Realem.

Die »Seinsverbundenheit« des Denkens verbindet Caysa mit Mannheim mit folgenden Punkten. Erstens: »Erkennen, Denken, Wissen, im Grunde jede geistige Tätigkeit und Leistung ist existentiell bestimmt, nur herstellbar im existentiellen Bezug der Subjekte auf die Objekte, die sie auch selbst sein können. Dieser existentielle Bezug transzendiert in ein transzendental konstituiertes ›Bewußtseinssubjekt überhaupt.« Sie meint, dass Mannheim durch diese Akzente in seiner Philosophie, vom philosophischen Begründungszirkel aus gesehen, niemals »die Position internalistischer Wissens- und Wissenschaftserklärung« verlasse. (9: 57) Zweitens: Die Erkenntnis-, Denk- und Wissensformen der Subjekte gingen gemäß ihres Denkstils in die Sozialisationsformen, Kulturformen und Lebensformen ein. Auf diese Weise könnten sie dann wieder betrachtet und analysiert werden – immer auch unter Rückbezug, Rückbesinnung auf ihre Entstehungsgründe – um zu verstehen. Drittens: Daraus entstehe die Möglichkeit einer ganzheitlichen Kultur, eines Beziehungsgefüges, das aus »Sinnschichten und -gebungen, Bedeutungsverleihungen, Traditionen, geistige[n] wie materielle[n] Interesse[n], Gruppenzugehörigkeit[n], soziale[n] Bindungen in Institutionen und Organisationen usw. usf.« (9: 57f.) bestehe. So ist »Seinsverbundenheit« als offener Begriff, als nicht erstarrter, sondern bewegter, Neues aufnehmender, zu verstehen, der sich neuen Formen nicht verschließt und von Moment zu Moment wandelbar ist. Viertens: Dieses »Bewußtseinssubjekt überhaupt« ermögliche so auch eine qualitative Steigerung im Miteinander der Subjekte in ihren Lebensformen und damit auch ein bestimmtes Entwicklungsniveau. Durch diese »permanente Refor-

mierung« entstehe eine Sicherheit, die man im traditionellen Denken wohl eher mit ihrem Gegenbegriff, der Unsicherheit, benennen würde, da »Sicherheit« fälschlicherweise mit Gewohnheit, Unveränderlichkeit und Grenzziehung gleichgesetzt wird.

[II] »Das Problem der Generationen« 1928.

»Die Mannheimsche Auseinandersetzung mit der typischen Denkweise der irrationalistischen Lebensphilosophie und der historisch-verstehenden Denkweise« als »dynamische Wissenssoziologie« (9: 59), bereichert, laut Petra Caysa, das bisher erarbeitete Konzept »eindeutig« um die historische Dimension. »Mannheim hält folgenreich fest, dass die Sinngebungen, Bedeutungsgehalte, sozialen Motivationen und Handlungsbegründungen nicht absoluten Charakter tragen, in diesem Sinne also nicht metaphysischer Natur sind, sondern historischer, sich stets nach den ›Seinslagen‹ verändernder.« (9: 59) »Das Denken als Partialphänomen innerhalb der weiteren Existenz zu sehen und es gleichsam von der Existenz her zu bestimmen.« (9: 59) Der Wert der Ideen, der Gedanken, des Denkens wird nunmehr nicht auf die »Wahrheit« oder die »Falschheit« hin geprüft, sondern auf ihre Funktionalität direkt in der jeweilig relevanten Seinslage.

Eine Ausgangsfrage ist dabei die Frage danach, wie Theorien entstehen: in arbeitenden Köpfen, die eine Praxis beobachten und sie auf ein Ziel zustrebend verändern wollen – durch Gedanken über bestimmte Handlungszusammenhänge. Die Problematik bestehe in der erstarrten, unveränderlichen Theorie, die systematisierend aus einer Beobachtung eine Verallgemeinerung setzt. Erstarrte Formen sind tote Formen. Wie solle aber eine tote Form lebendigen Menschen dienen können? Formen müssen flexibel den Anschauungen neuer Betrachter gegenüber sein, auch wenn diese in ganz anderen Verhältnissen denken und schauen. Offenheit allein kann ihre Stärke sein, da sie so veränderungsbereit, von Moment zu Moment reformierbar, transzendierbar und beweglich seien. Dann erst könne man von einer wirklichen »Seinsverbundenheit« sprechen, welche die Subjekte selbst betrifft.

Caysa betont, dass diese Konzeption einer »dynamischen Soziologie« Mannheims Verdienst sei, mit welcher bis ins Polare getriebene Sichtweisen auf ein Niveau soziologischer Bearbeitbarkeit geführt werden könnten, da auf diesem Wege spezielle Interessen in das Feld sozialwissenschaftlich-soziologischer Diskussion kommen könnten und damit der Öffentlichkeit, der modernen bürgerlichen Gesellschaft zuführbar seien und bestimmte Ideologien so nicht mehr selbstlaufend in der Unverständlichkeit der Öffentlichkeit verharren.

Grundlegend für Mannheims Konzeption ist, laut Caysa, dass es immer auch um eine philosophische Begründbarkeit der Sozialwissenschaften geht, was moderne bürgerliche Sozialwissenschaften ja bereits implizieren.

Der sozialökonomische Hauptregulator der modernen bürgerlichen Gesellschaft – nämlich die soziologisch betrachtende und auswertende Analyse der Sozialphänomene »Klassenkampf« und »Klasse« werde in die wissenssoziologische Theorie integriert. Damit werde es auch möglich, reale Bilder der Gesellschaft zu zeichnen und nicht nur den Interessen bestimmter Elitegruppen nachzugehen, sondern eine »Soziologie von Schichten, besonderen und Randgruppen der Gesellschaft; Soziologie von Wissenschaften – Wissenschaftssoziologie/Wissenschaftstheorie« (9: 62) aufzubauen. Außerdem könne so in der Kleingruppenforschung eine Verbindung von Soziologie/ Sozialpsychologie und modernen psychologischen Theorien vorgenommen werden. Damit sei auch eine konkrete Verbindung von Politik und Sozialwissenschaft möglich als »politische Soziologie«.

Mannheims Frage nach der Seinsverbundenheit des Denkens und der sich stets verändernden Partikularansichten von Gruppen oder Subjekten ermögliche ein Zusammenspiel differenzierter gesellschaftlicher Gruppierungen, die, nun zusammengedacht, eine konsensfähige, in sich flexibel denkende und handelnde Einheit darstellten. Sie könne als Grundlage für tendenziell qualitative Entwicklungen gesehen werden. Mannheims Denken, darauf weist Petra Caysa letztlich noch einmal deutlich hin, ist ein sozialwissenschaftlicher Aufklärungsansatz, in dem die Menschen die Möglichkeit bekommen sollen »aus ihrer selbst- wie fremdverschuldeten Unmündigkeit – Entfremdung und der Kultur – herauszutreten.« (9: 63)

Volker Caysa: »Das Problem der Überwindung der Metaphysik nach Heidegger« (9: 72–76)

Das von Volker Caysa gehaltene Seminar innerhalb der *Seminarum*-Gruppe am 19.6.1989 zum Thema: »Das Problem der Überwindung der Metaphysik nach Heidegger«, wird von ihm in diesem Aufsatz mit gleichnamigem Titel in *Seminarum* expliziert.

»Die Beendigung eines Extrems beginnt selbst mit einem Extrem.« (9: 72) Die tradierte Metaphysik, die in der Erstarrung ihrer Begrifflichkeiten, welche die Existenz selbst nicht berühren, sondern in eigentlicher Unkenntnis »über« sie zu sprechen versuchen, vollendet ist, ge-

biert in dieser Einsicht eine neue Metaphysik als eine neue Sprache, die nach Heidegger »das wahre, unverborgene Wesen der Zeit als Wahrheit des Seins« (9: 72) begreife. »Die bisherige Sprache des Seins und Seienden reicht nicht mehr. Eine neue Sprache wird für ein neues, auszudeutendes Sein gesucht. Schon nach ›Sein und Zeit‹ war die Sprache der philosophischen Welt eine andere geworden ...« (9: 73)

In der Erkenntnis, dass die bisherige Metaphysik zum Nichts wird, stecke gleichzeitig die Erkenntnis der Möglichkeit, ihren unendlichen Grund zu thematisieren. Dieser Grund sei das Sein ihrer Aufhebung. Von diesem Punkt aus könne eine neue Gründungsbewegung des Denkens entstehen, »indem es des sich bisher unbewußten Grundes ihres Wesens bewußt wird. Der Abschied ist hier ein Anfang, das Ende ein Gründen, die Vollendung eine Stiftung.« (9: 73)

»Wo aber die Gefahr ist, wächst / das Rettende auch.« Aus diesem hoffnungsvollen Denk-Grundsatz der Dichtung erwachse in apokalyptischen Zeiten der Keim des Neuen. Wo das Nichts entstehe, könne aus ihm als Grund etwas selbstbestimmt Neues hervorgehen. Die Aufgabe des selbstdenkenden Individuums sei es nun, dies nach seinem Bilde zu formen, um auf der Suche nach Sinn in einer scheinbar sinnlos gewordenen Welt selbst Sinn zu stiften.

Die Suche nach einer neuen Metaphysik impliziert, laut Caysa, die Bereitschaft des Denkenden, dieses Nichts als notwendig Abgründiges zu begreifen und darüber hinaus auch zu wollen, der Gefahr damit offen entgegenzutreten, um über ihre abgesteckte Grenze hinauszugelangen in das Experiment einer neuen, selbstbestimmten Welt. »Das ist die moderne Tragik des Philosophierenden.« (9: 74) Nietzsche nannte es die Umwertung aller Werte, wobei erst die »alten« Werte zerschlagen werden müssen, um eine neue Wertsetzung formieren zu können. Über Nietzsche hinaus, der den Nihilismus nur als »Wertproblematik« verstand, erkennt Heidegger sie selbst ontologisch als Nährboden neuer ontologisch-philosophischer Grundbegriffe.

Volker Caysa weist darauf hin, dass Hölderlin Heidegger die Grundworte bereitet, um, auf seine Zeit bezogen, in der tiefen gähnenden Nacht ein neues Licht erkennen zu können. Der Dichter als Gründer philosophischer Terminologie, als geistige Grundlage für den Philosophen. Die Entstehung der Heideggerianischen Terminologie sei zudem an seine Zeit – an den Faschismus – gebunden. Er denke aber über die real bestehenden Umstände hinaus und berühre damit kommende Entwicklungsphasen, die den totalitären Staat überwunden haben werden.

In einer selbst nicht ganz unproblematischen Zeit reflektiert und diskutiert Volker Caysa gemeinsam mit der *Seminarum*-Gruppe über

diese Thematik, welche sich erstarrten Normen erwehren will, durch ein reflexives Vor-Denken, das die Begriffe auf die Ebene der Vernunft zu heben versucht und so neue Horizonte zum Leben erweckt.

***Seminarum* Sonderheft 9**

Heft 9; 1989; 45 S.; Aufl. 99

Volker Caysa / Bert Sander: Ideen zu einer Phänomenologie der Kritik. Rettung der Kritik durch Kritik der Kritik. Eine Provokation / Forschungs- und Studienmaterialien von Studenten der Sektion marxistisch-leninistische Philosophie an der Karl-Marx-Universität Leipzig.

*Volker Caysa/ Bert Sander: Ideen zu einer Phänomenologie der Kritik. Rettung der Kritik durch Kritik der Kritik – Eine Provokation. (S9: 1–45)*¹³⁷

In dieser Sonderausgabe von *Seminarum* beschäftigen sich Volker Caysa und Bert Sander mit dem Begriff der Kritik bzw. mit verschiedenen Verständnisweisen und Praxisformen der »Kritik«. In einem Interview vom 05.05.2004 unterstreicht Bert Sander die damalige Bedeutung des Kritik-Begriffs in der Auseinandersetzung mit der philosophischen Themenwahl seiner Generation und vor allem auch mit der Gesellschaft mit den folgenden Worten: »Wir hatten diese Vorstellung einer immanenten Kritik. Der Begriff spielte eine große Rolle. Kritik verlangt, daß man sie nicht an den Ergebnissen einer Philosophie orientiert, sondern an dem Produktionsakt der Philosophie, an dem systematischen Produktionsakt dieser Philosophie. Diesen Kritikbegriff haben wir hergeleitet aus der Hegelschen Philosophie [...]«¹³⁸

Volker Caysa und Bert Sander beschäftigen sich hier mit einer Form der Kritik, die erst einmal »gemeinhin« klären will, was der Begriff der »Kritik« bedeutet. Zu Anfang stellen sie die Frage: »Wer gilt gemeinhin als kritisch?« Antwort: »Ein Kritiker. Kritisch ist der, der etwas beurteilt. Bewerten, das ist eine Sache des Kritikers. Kritisch ist der, der wertet, bewertet, verwertet, umwertet.« (S9: 1) Es geht ihnen um eine Kritik, die auf den Prozess realer Verhältnisse in der Gesellschaft bezogen wird,

137 »S« steht bei den Seitenangaben dieses Heftes für »Sonderheft«.

138 Interview Sander II/1.

auf eine Beurteilung von Einzelleistungen und Produkten, im Rahmen der herrschenden Moral, im Sinne des allgemeinen MAN.

Sie setzen sich mit der Rolle des »Kritikers« auseinander, mit seiner Handlungsweise und dem Sinn seiner »Schnüffel-Suche« nach zu kritisierenden Punkten: »Wo keine Gefahr ist – der Kritiker sieht sie. Ja MAN könnte behaupten, des Kritikers Warnungen vor Gefahren sind die Wirklichkeit ihrer (Herauf-) Beschwörung.« (S9: 2) Der rein pejorative Kritiker tritt als göttliches Auge »der« Moral auf.

Der Kritiker als einzig nüchterner Betrachter, der die unsinnig euphorische Leidenschaftlichkeit der anderen verächtlich lachend im Sinne seiner theoretischen Ansichten verwirft. Damit hielte er sich ewig an der kleinlich vermittelnden Oberfläche auf, die noch nicht verstanden habe, dass einzig in der Durchdringung der auftretenden Negativität neue Positivität entstehen kann. Dieses Verständnis ginge dem hier beschriebenen Kritiker jedoch gänzlich ab, da er sich im bloß nörgelnden und unwesentlichen Stadium als Mensch des Ressentiment aufhielte. »Kurzum: Kritiker sind kulturpessimistische Zivilisationskritiker, begriffslose Moralisten und Misanthropen.« (S9: 2)

Wenn das eigene Auge sich selbst übersieht und nur bei anderen nach Fehlern späht und dementsprechend zur Ordnung ruft: das sei der eigentlich »kritische Zustand«.

In einem weiteren Verständnis müsse aber auch danach gefragt werden, ob es überhaupt möglich sei, nicht »kritisch« zu sein. »Kritisch ist, wer negiert. Negativsein heißt Kritisch-Sein. Wer nicht negiert, ist auch kritisch, sofern die Negation negiert wird.« (S9: 4) Damit wird klar, dass Kritik eine Grundform des menschlichen Seins ist, denn es kann für uns nichts Positives ohne Negatives existieren. Das Wesen des Verstandes ist kritisch, indem er unterscheidet, Differenzen aneinander abwägt und damit eine Voraussetzung unserer bewussten Handlungen ist.

Dass Kritik »gemein« sei, bedeute, dass sie allem menschlichen Verhalten gemeinsam sei. »Was gemein, allem gemein, allgemein ist, ist allen gemeinsam verständlich, sofern es von dem her verständlich gezeigt wird, das Gegenstand jeglichen Verhaltens eines jeden ist.« (S9: 5) Damit scheint der Berufs-Kritiker überflüssig und sinnlos geworden zu sein. Das Wesentliche der Kritik ist die Differenzierung der Werte für sich selbst; Die Fähigkeit, das Selbst von Anderen abzutrennen und sich dementsprechend zu verhalten. »Kritisch sein heißt, Bewußtsein vom Selbst und vom Anderen (im Selbst) zu haben.« (S9: 6)

Kritik ist, laut Caysa und Sander, nur wesentlich und wichtig, wenn sie aufs Ganze geht, wenn sie sich selbst an den Fundamenten »unseres

sozialen, ökonomischen, ideologischen, politischen und klassenmäßig bestimmten Selbstverständnis« (S9: 7) orientiert, um sie, wenn nötig, zu ändern. Ihr erstes Moment ist die Destruktion und ihr notwendig Folgendes – die aus ihr erstehende neue Konstruktion.

Des Kritikers (im positiven Sinne) Aufgabe sei das Aufhellen verdunkelter und undurchdachter Räume menschlichen Seins, das »Durchsichtig-machen, um es handhabbar zu gestalten.« Nur so könne auf den Grund der Dinge gekommen werden, neue Fundamente angelegt, »indem die alten weiter freigelegt werden«. Die Form der Kritik, die hier von den beiden Autoren expliziert wird, postuliert das Ende der Fremdaufklärung und den Anfang der Selbstaufklärung durch selbstreflexives Denken. »Diese Form der Moral ist gegen Moralisieren (abstrakte Moralität des Sollens) und Positivitätsfetischismus (absolute Positivität des Seienden).« (S9: 7)

Philosophie als »Kritik-Werk« beginnt, wenn das Individuum sich in der Not seines Verstandes erinnert und ihn gebraucht als selbstkritische Aufklärung, die auch das, was bereits aufgeklärt scheint, nicht einfach hinnimmt, sondern von neuem reflexiv-kritisch hinterfragt. Erst dadurch werde es möglich, Kritik als praktische Selbstveränderung zu begreifen und Aufklärung als grundlegende Kulturkritik verstehen zu lernen, welche es anstrebt, unterdrückten Klassen und Schichten zu dem Selbstbewusstsein zu verhelfen, das sie benötigen, um sich von der Herrschaft der Starken und Unterdrückenden zu befreien.

Die Praxis der Kritik drückt sich, so die Autoren, in der Produktion aus – nicht in der Totalverweigerung. Experimentierfreudiger und selbstbewusster Aktionismus habe stets Selbstkritik zur Voraussetzung, die gleichzeitig auch immer eine Art der Selbsterziehung sei. Erst wenn diese gegeben sei, wenn sich eine Klasse selbst erziehen könne, werde es ihr möglich sein, auch andere zu erziehen.

Kritik dürfe nicht absolut sein, sie müsse eine bestimmte sein, um aus der selbstproduzierten Negativität ein neues Positivum zu gebären. »Aufklärung wird durch Kritik praktisch in dem Maße als der besondere Innenraum der Theorie, wenn sie nicht nur in der Öffentlichkeit einen Raum hat, sondern bewusst allgemeine Arbeit ist, Arbeit für die Gattung, vermittelt durch die Arbeit für die erweiterte Reproduktion von Klassen, Schichten und Individuen.« (S9: 13)

Philosophische Kritik müsse verstanden werden als die Reproduktion der bisherigen Philosophie, als erweiterte Re-Produktion, die das Kommende, das werdende in sich schließt. »Allein in der Selbstkritik bestimmter Formen der Philosophie erlangt die Philosophie zugleich ihr

Selbstverständnis, d. h. die Philosophie erringt in der Selbstkritik das Selbstbewußtsein ihrer Negativität.« (S9: 15)

Kritik als immanent-dialektische impliziert, laut Caysa und Sander, die Einheit dreier Momente. Erstens: die Rebellion gegen vorhandene Realitäten. Zweitens: das Sich-einlassen auf gegebene positive Bestimmungen im Kritisierten, bis sich die Gegenstände des Betrachteten selbst negieren. Die Ansprüche eines gegebenen Systems werden so weit reflektiert, bis seine Paradoxien, Aporien und Antinomien ans Tageslicht kommen und damit der Selbstanspruch aus seiner eigenen Logik heraus widerlegt ist. Das geschieht nicht, um es als Ganzes zu vernichten, sondern um seine positiven Momente fassen zu können, seinen affirmativen Gehalt freizulegen. »Kritik auch in dieser Phase ist also anerkennend und begrenzt und zielt auf Entwicklung, anstatt Widersprüche nur als Mängel festzuschreiben und sie nicht als Möglichkeiten darzustellen.« (S9: 18) Drittens: Das Moment der Konstruktion, welches eben aus dem gegebenen positiven Gehalt erweitert, ja transzendiert werden kann.

Um jeglicher erstarrter, dogmatischer Kritik, welche eine Entwicklungsfähigkeit ausschließt, vorzubeugen, muss Kritik tolerant sein aus dem Selbstverständnis ihrer Identität heraus, was sie weitestgehend kommunikations-, handlungs- und konsensfähig mache.

Ein weiterer Punkt, der von den Autoren im Zuge ihrer Kritikanalyse gesetzt wird, ist »die Kritik als kritisch An-Wesende«. Das heißt, wenn sich die Philosophie in ihren Begriffen mit der gesellschaftlichen Praxis der Vergangenheit und Gegenwart beschäftigt, ist sie eine philosophische Kritik der Wirklichkeit, die ihre spezifische Formbestimmung beständig aus der Vermittlung von Kritik und Selbstkritik erfährt. »Über die philosophische Kritik wird der Widerspruch in der Wirklichkeit zum Widerspruch in der Philosophie. Was die Kritik kritisiert, kritisiert sie an sich selbst; was sie bekämpft, ist das Selbe, was sie, als dessen ideeller Reflex, ist. Die Anstrengungen und Leiden der wirklichen Kämpfe in der Welt werden zum Anstrengen und Leiden am wissenschaftlichen Begriff in der Philosophie, die sich entweltlicht hat.« (S9: 21)

Problematisch aber sei eine Form der Kritik, welche die gesellschaftlichen Verhältnisse an einem abstrakten Ideal misst – sie sei nurmehr moralisierende Kritik. Sie orientiere sich nicht an der gesellschaftlichen Wirklichkeit und den lebenden Individuen und könne deshalb höchstens Unzulänglichkeiten in ihrem idealen Sinne feststellen, ihnen aber keinen konstruktiven Gehalt verleihen. Sie setze über den bestehenden Verhältnissen – nicht unmittelbar bei ihnen – an. Sie sei deshalb nicht notwendig, weil sie in der Not nicht Notwendend wirken

könne, weil sie als bloß abstrakt-theoretische Kritik auftritt. »Dem Mangel an ›revolutionärer‹, ›praktisch-kritischer Tätigkeit‹, an ›revolutionärer Praxis‹ entspricht der Mangel an theoretischer Bestimmung der gesellschaftlichen Kräfte, ihrer wirklichen Interessen, und der objektiven Mittel zur Realisierung der Ideale.« (S9: 22)

Eine Vermittlung zwischen Zweck und Gegenstand, Subjekt und Objekt und Subjekt und Subjekt ist, laut Caysa und Sander, nur möglich mit einer Kritik, die eine immanente ist, das heißt, die ihre Ideale im gesellschaftlichen Werden verfolgt und den realen Produktionsakt der Ideale beleuchtet. Auf diese Weise werden Ideal und Wirklichkeit, als sich gegenseitig Vermittelnde, prozessual aufeinander bezogen. Erst durch die Analyse der gemeinsamen Mittel wird auch Vermittlung möglich. Nur so könne sich Kritik auf die konkreten Bedürfnisse der Menschen in der Gesellschaft beziehen. Insofern der Alltag in der Krise ist, ist es die Kritik auch – denn Kritik wird hier verstanden als Kritik der Alltäglichkeit.

In der gesellschaftlichen Wirklichkeit verbindet sich, so Caysa und Sander, die Kritik des Alltags mit der allgemeinen Krise am Arbeitsplatz, da es zwei getrennte Leben seien, die der Berufstätige führe. Wie kann der Anspruch seiner Arbeit definiert werden, oder wichtiger noch: wie kann er ihn noch selbst definieren? Durch die wesentliche Trennung von Sollen und Wollen, von Interesse und Pflicht, scheint das Interesse des Einzelnen überhaupt vernichtet. Doch das sei nicht die einzige Krise. Die damit verbundene Krise sei die der Gesellschaft, welche in ihrer Produktion zum bloßen Warenausstoß mutiert, um mit der BRD »konkurrieren« zu können.

Wenn sich der »soseiende Sozialismus« über die gleichen Werte wie die BRD definieren wolle, habe er erstens keine Chance und zweitens jegliches Ideal verloren. Er müsse sich vielmehr über andere Werte identifizieren. Die beste Möglichkeit der Selbstidentifikation sehen Caysa und Sander in der »Orientierung auf die Gestaltung einer primär ökologisch-kulturell ausgerichteten Wirtschaftsführung.« (S9: 28) Die bloße und unreflektierte Konkurrenz mit der BRD ist chancenlos und ideologisch vorbelastet. »Gekennzeichnet ist die ideologische Krise wesentlich durch den Verlust der Möglichkeit und des Vermögens zur historischen Selbstreflexion.« (S9: 28)

Das Neue dürfe dem althergebrachten Konformismus nicht weichen – so sei eine notwendige aber nicht hinreichende Bedingung dieser Möglichkeit die »Freigabe der bisherigen staatlichen Informations- und Medienmonopole« als Beginn eines noch weit auszubauenden Kommunikationsprozesses. Eine adäquate Wiedergabe der Wirklichkeit kön-

ne aber weder im kommunikativen Austausch noch im deskriptiven Bericht erreicht werden. Es werde immer ein irrationaler Rest bleiben. »Aber ergibt sich daraus schon Grund genug, für eine Entwertung der anschaulichen Darstellung ephemere, sichtbarer Gestalten? Die deskriptive Erfassung aktueller Erscheinungen ist der legitime, verständliche Gegenschlag wider die daseinsvergessene Anonymität einer Theorie, die die Erscheinungen versenkt in abstrakte Wesenheiten. Keine Rettung der Kritik ohne kritisch-ontologische Rettung der Phänomene.« (S9: 30)

Problematisch ist, so die Autoren, in dem »sesehenden Sozialismus« die Subsumtion der Ökonomie unter die Politik. »Die bis zur Entfremdung fortgetriebene Trennung von Sach- und Entscheidungskompetenz erzeugt eben jene Phänomene in der sozialen Psyche wie Gleichgültigkeit und Innovationsmüdigkeit als Folge erfahrener Unmündigkeit gegenüber den sich immer deutlicher ausprägenden commando-administrativen Strukturen auf Seiten des politischen Staates.« (S9: 34)

Das eigentliche Problem aber liege in der Entfremdung von Produzent und Eigentümer, die sich durch eine extensiv und intensiv erweiternde Bürokratie des staatlichen Apparates steigere, die wiederum, sich weiter verselbständigend, einzig für ihre dauerhafte Erhaltung arbeite. »Unter diesen Voraussetzungen kommt es zur Reproduktion feudal-absolutistischer Phänomene und Verhältnisse, zu Personenkult, Erteilung von Privilegien usw. usw.. Der staatsmonopolistische Sozialismus ist deformiert zum sozialistischen Hofstaat, und der sozialistische Hofstaat macht aus dem staatsmonopolistischen Sozialismus ein sozialistisches Staatsmonopol.« (S9: 34) Damit habe sich eine »Elite« herausgebildet im »sozialistischen Hinterhofstaat«, die sich nur als eine solche bestimmen könne, weil sich keiner mit ihr messen dürfe. Das Mittelmaß erhebe sich, überschütte sich selbst mit Glimmer und drücke die Massen nieder. »Dieses Übermaß an Mittelmaß ist derart überheblich, daß es notwendig sich über alle anderen überhebt.« (S9: 35)

Das sich selbst ernannte und ständig reproduzierende Mittelmaß an der Spitze der Gesellschaft ist ideologisch hierarchisiert, was es selbst untereinander abhängig macht und sich gegenseitig kontrollieren und erdrücken lässt. »Durch Selbsterhebung sich immer mehr von allem anderen abhebend, dünkt sich der Hinterhof als göttlich. De facto wird aber dadurch der Wächter zum Nachtwächter, und der Hinterhof wird schon längst durch den Nachtwächterstaat regiert. Die Reflexionsverhältnisse der Selbstreproduktion dieser höfischen Nachwächterelite sind noch nicht einmal die eines sich selbst überbrühenden Brühwürfels, denn die hätten zur Voraussetzung, daß einer das Wasser reichen würde,

und früher durfte das niemand, heute ist keiner mehr da, der das noch wollte.« (S9: 35)

Solle wirklich eine Demokratisierung erreicht werden, so müsse »die Forderung zur notwendigen Aufhebung des staatlichen Monopols von Planung, Leitung und Verteilung im gesellschaftlichen Lebensprozeß« laut werden »zugleich als Forderung zur Aufhebung der führenden Rolle der kommunistischen Partei.« (S9: 35)

Aus diesen Umständen heraus erwächst das Postulat Caysas und Sanders nach einem Gebrauch wirklicher Kritik, welche immer einen aufklärerischen Anspruch erhebt im Sinne des »Ideal[s] der uneingeschränkten Souveränität der Vernunft.« Jegliche moralisierende Form der Kritik beschränke sich auf Gesinnung, Anschauungsweise und Dünkel bis in die Starre denunziatorischer Vorherrschaft als tradierte Normalität. Erst im Prozess historischer Selbstreflexion könne eine Kritik beginnen, die eine selbstbewusste menschliche Form erreicht. Kritik sei als menschliches Werkzeug notwendig zur Konstituierung eines geschichtlichen Planes – als Propädeutik der Vernunft.

Die letztentscheidende Kompetenz erweist sich in der Beantwortung der Frage, ob Kritik in der Lage ist, das Notwendige zu tun: das in der Not Wendende auszulösen und damit existenziell-konstitutiv für das Lebenskonzept des Einzelnen zu sein.

C) Nachwort

I.

Das letzte Jahrzehnt der Deutschen Demokratischen Republik, die 1980er Jahre, brachte eine Reihe halboffizieller bis untergründiger Philosophie, Literatur und bildender Künste hervor. Man könnte diese Zeit als solche eine »graue Zeit« nennen, angelehnt an den Begriff der »grauen Literatur«. »Grau« also nicht im Sinne von Farblosigkeit und Langeweile, sondern vielmehr verstanden als Möglichkeit zur Ebenenvielfalt, als Ort, als Zone, die Gestaltung zulässt, ja die nach Gestaltung schreit, in der das Erlblühen einer Reihe von nuanciertesten Farbtönen notwendig war, die, weil sie halb verboten und halb öffentlich waren, fortschrittlich und verändernd im Sinne der Modernisierung des Sozialismus, der Demokratisierung und Einführung politischer Reformen, der Gedanken- und Meinungsfreiheit sich eine eigene Öffentlichkeit schaffte, die sich weder mit dem gewohnten definierten Schwarz noch Weiß zufrieden gab. Es war eine Zeit, die zwar nicht ohne jede politische Kontrolle, aber im Kontrast zu den vergangenen Jahrzehnten in der DDR mit den noch vorhandenen »Kontrollinstanzen« insofern »fertig« wurde, als dass selbst unter den »Kontrollleuren« eine Stimmung herrschte, die, Klugheit und Interesse am gesellschaftlichen Wandel vorausgesetzt, Umbrüche und Neues brauchte und wohl auch teilweise unterstützte; und nicht nur die junge Generation entfaltete ihre künstlerische Kreativität. »Künstlerisch« meint nicht nur die Bildenden Künste, sondern eben auch die bereits angesprochenen Gebiete der Literatur und der Philosophie, die an einer ihrem Künstlertum adäquaten Sprache arbeiteten, fernab der dogmatisch vorgegebenen. Und wer dazu beiträgt, neue Formen zu schaffen und damit die Grenzen der Sprache zu erweitern, somit das Bewusstsein der Menschen über die sie umgebenden Dinge, die sie bestimmende Situation, zu transzendieren, der damit Anteil an der Entwicklung und Neugestaltung der Sprache hat, ist Mitbegründer eines neuen Denkens. Unter diesem Aspekt bekommt der Begriff »grau« eine völlig andere, eine räumliche, Dimension hinzu – denn er impliziert einen Ort, der zwischen dem definierten Weiß (dem Staatsapparat) und dem wiederum definierten Schwarz (dem Untergrund) »farbige« Grautonschichten zu-

lässt, der einen Ort der Halbheit in einem Halbdunkel darstellt. Es geht um einen abgeschatteten und auch abgeschotteten Arbeitsraum, der äußerlich den Anschein machte, ganz normal zum offiziellen Philosophiebetrieb dazuzugehören, während sich dort eigentlich etwas ganz Anderes, Neues ereignete.

II.

Die kulturelle Entwicklung, die sich außerhalb der parteiideologischen Auftragskunst, außerhalb der staatsmarxistischen Ideologeme, Raum schaffte, die einen Prozess individueller künstlerischer Schaffenskraft und -lust darstellt, unterlief arabeskenartig die nunmehr skelettöse Phantasie für neue Formen der Bewegung der Staatsöffentlichkeit.

Das Kunstwerk, mit Georg Lukács als »gesellschaftliche Antithese« begriffen, wird durch die Neusetzung von Werten und Denkansätzen, über die rein antithetische Eigenschaft des Negierens hinaus, durch Überschreitung / Transzendenz, neu gesetzt. Wenn man mit Lukács das Kunstwerk als Ausdruck der Sehnsucht des Künstlers nach etwas Authentischem, nicht Entfremdeten versteht, sind Initiativen wie *Seminarum* darüber hinaus Neuansätze, konkrete Vorstellungen und Vorschläge die an die negierte (erst einmal geleerte) Stelle, die die Kritik hinterlässt, Vorschläge der Neubesetzung bringt.

Man kann das Verhältnis, das eine Öffentlichkeit, die immer der Gefahr der Erstarrung ausgesetzt ist, mit den kreativen Einzelströmungen, die immer die Möglichkeit zu einer fortschreitenden Beweglichkeit und Wege aus einer bereits erfolgten oder kurz bevorstehenden Erstarrung bieten, hat, mit den Begriffen der Hegelschen Dialektik erklären. Die Hegelsche Negativität der Reflexion¹³⁹, die das Allgemeine und das Einzelne nicht mehr als abstrakte Gegensätze fasst, sondern Eines dem Anderen durch Reflexion einverleibt sieht, die das Eine als das Andere seiner selbst bestimmt, erklärt uns auch die Verhältnisse im Rahmen der DDR-Philosophie: des Staatsmarxismus als Allgemeinem und der künstlerischen und eigenkreativen Szenen als jeweils Einzelne. Wichtig ist, dass mit Hegels dialektischen Begriffen aus der Negation der Negation keineswegs notwendig das vorherige Positivum wiederentsteht, son-

139 Vgl.: Volker Caysa: Bemerkungen zur Vermittlung von Allgemeinem und Einzelnem durch reflexive Negativität. In: Informationsbulletin. Aus dem philosophischen Leben der DDR. Berlin 25(1989)2/1.

dern dass das Ergebnis immer offen bleibt, dass es immer positiv oder negativ (im Sinne der Entscheidung des Individuums) werden kann – so auch *Seminarum*. Es entstand aus der Reflexion junger Philosophen über die allgemeinen Verhältnisse des Staatsmarxismus und damit der offiziellen Verhältnisse in der DDR, die durch ihre Arbeit, ihre Kritik, negiert und neubesetzt werden sollten. Der erste Schritt ist also die Reflexion, die etwas »Altes«, indem sie es nach-denkt, für sich wi(e)derholt und reflexiv stellenweise negiert und den Ort der negierten Teile im zweiten Schritt mit etwas Neuem besetzt. Erst aus dieser negativen Reflexivität heraus konnten Szenen in der »Grauzone«, als selbstkreierte, sich selbst im Denken ermächtigende, entstehen.

Dieses Schema der negativen Reflexion ermöglicht es, dass trotz einer festen Gemeinschaft das Individuum für sich und in seinen Entscheidungen frei stehen kann, dass es, trotz Gemeinschaft, ein selbständiges sein kann, dass es noch im Kollektivismus einen Individualismus geben kann.

III.

Beispiele für diese andere kulturelle Entwicklung in der DDR der achtziger Jahre sind in dem von Frank Eckhart herausgegebenen Band »Eigenart und Eigensinn«¹⁴⁰ zu finden. Gegenstand seiner Untersuchung sind ostdeutsche Schriftsteller und Bildende Künstler. Um die Entwicklung der kulturellen Szene zu bestimmen, die von Künstlern vorwiegend der Geburtsjahrgänge 1955–65 geprägt wurde, betrachtet er in drei Schritten folgende kulturelle Szenen: 1. Die Leipziger (Werkstatt) Galerie Eigen + Art, »die sich zu einem Zentrum der ostdeutschen Kunst in den achtziger Jahren entwickelte.«¹⁴¹ Über achtzig Ausstellungen fanden dort im Zeitraum von 1983-1990 statt. 2. Die Plakatsammlung der Forschungsstelle Osteuropa, da »Plakate, meist im Siebdruckverfahren hergestellt, [...] eine Artikulationsform der verschiedenen Szenen [waren]. Es handelt sich dabei um die Vorbereitung eine[r] Betrachtung der Kunstbücher im Eigenverlag«¹⁴², da die Plakate, verkleinert, Texten zugefügt und dann mit ihnen gemeinsam gedruckt wurden. »Abschluß des

140 Frank Eckhart (Hrsg.): *Eigenart und Eigensinn. Alternative Kulturszenen in der DDR*. Forschungsstelle Osteuropa. Bremen 1993. S. 216f.

141 Ebenda, S. 9.

142 Ebenda.

zweiten Teils bildet eine soziologisch-psychologische Deutung des Impulses, Kunst in einer eigenständigen Öffentlichkeit zu zeigen und sich mit selbstproduzierten Objekten an diese zu wenden.«¹⁴³ Den 3. Punkt bilden die Betrachtungen zum deutsch-deutschen Bilderstreit zwischen 1989 und 1992, bei dem es um die Bewertung von Kunstwerken und Künstlern aus Ostdeutschland ging, sowie um deren Einordnung in die aktuelle gesamtdeutsche Kultur. »Dieser dritte Teil soll dazu beitragen, überzogene heutige Ansprüche, aber auch Idealisierungen der ostdeutschen Kulturentwicklung zu relativieren.«¹⁴⁴ Zudem solle die Rolle der Staatssicherheit in Bezug auf ostdeutsche Künstler und deren Verwicklung mit ihr untersucht werden. Die Rolle des MfS vernünftig zu untersuchen ist deshalb so wichtig, weil dieser Geheimdienst mit der kulturellen und intellektuellen Elite der DDR eng verwoben war und weil man, wenn man diese Verwobenheit vom Ende der DDR-Geschichte her beurteilt, Gefahr läuft, mit der Verurteilung der Staatssicherheit auch alles, womit sie zu tun hatte, unkritisch und vorurteilsbehaftet, den Berichten der Medien folgend, zu diffamieren. Die Hegelschen Begrifflichkeiten deuten auch in dieser Thematik, die viel diskutiert und bis zur Hysterie gereizt wurde, in eine gewisse Richtung des vernünftigen Umgangs mit ihr. Das Allgemeine als Struktur des Geheimdienstes der DDR verstanden, das die machtpolitischen Fäden zog, besaß zwar massenhaft Mitglieder, die man aber als einzelne Personen nicht insgesamt unter der Kategorie »Dunkelmann«, »Denunziant« oder »Spitzel« subsumieren kann. De facto war es so, dass die meisten, die die Struktur des laufenden »Spieles« durchschauen wollten, die in irgendeiner Form in öffentlichen Ämtern auftraten, »etwas« mit dem MfS zu tun hatten. Sicherlich gab es eine Vielzahl von Leuten, die, trotz ihrer Zugehörigkeit zu diesem Geheimdienst, keine Ahnung von den Ausmaßen ihrer eigenen Tätigkeiten hatten und schon gar nicht von den Zielen der vom MfS vorgegebenen gesellschaftspolitischen Richtung und Konsequenzen. Das aber ist wiederum kein DDR-spezifisches Phänomen, sondern ist wohl in jeder Form des Zusammenlebens von Menschen zu beobachten: dass es die Wenigsten sind, die das laufende Spiel durchschauen. Einzelne jedoch, die durch ihre Zugehörigkeit des besagten Geheimdienstes in der Lage waren, das »Spiel« besser zu verstehen, hatten dadurch auch die Möglichkeit, von Innen, aus ihren jeweiligen Zuständigkeitsbereichen,

143 Ebenda.

144 Ebenda.

bestimmte Dinge, also Einzelnes zuzulassen und damit das Allgemeine mit zu verändern.¹⁴⁵

Antonia Grunenberg, die ebenfalls in Eckharts Buch zu Wort kommt, schreibt darin »Zur ›zweiten‹ Kultur und zu den inoffiziellen Zeitschriften in der DDR«. Sie beschreibt ihre Situation als kulturell sehr interessierte Frau in den achtziger Jahren der DDR, die, auf der Suche nach Einblicken in die inoffizielle künstlerische Szene ständig zwischen Berlin, Leipzig, Dresden und Karl-Marx-Stadt hin- und herreiste, um an zahlreichen Veranstaltungen der »inoffiziellen Schriftsteller- und Künstlerszene« der DDR teilzunehmen. Obwohl sie feststellte, dass »die Staatssicherheit tief in die Szenen, die Persönlichkeiten einiger ihrer Repräsentanten und in die Psyche vieler Bürgerinnen und Bürger« eingegriffen habe, schien diese Szene doch von ihr eher gestützt und getragen als mit Repressionen belegt worden zu sein. Außerdem »ginge [es] an der Sache vorbei« aus der Verbundenheit der Staatssicherheit in diese Szenen »umstandslos auf die Minderung des künstlerischen Gehalts der Materialien zu schließen.«¹⁴⁶

In Bezug auf die offizielle Zensur der offiziellen Literatur und Künste muss man mit dem Schriftsteller Bernd Wagner von einer Macht sprechen, die indirekt repressiv eingriff, die die Selbstzensur der Künstler hervorrief: »Keine Zensur, nur eine Art kollektiver Verantwortung, die das gesamte soziale Leben beherrschte und verhinderte, daß der Einzelne wirklich Verantwortung übernimmt ... Die erzwungene Entpolitisierung auf der einen Seite, wenn man bestimmte Themen von vorneherein ausschließt, oder das Risiko der Überpolitisierung, wenn man sich ihnen bewußt zuwendet, und die jeder Seite auflauernde Möglichkeit, sich einer nicht aus einem selbst wachsenden Sprache, sondern einer von Bedingungen diktierten zu bedienen – diesen Gefährdungen konnte niemand entgehen ... Das Wesen der Zensur von Kunst besteht nicht nur aus Verbot und Strafe; es kennt auch sublimere Mittel: die Belohnung, den guten Rat, die Errichtung eines nebulösen Niemandlandes, in dem die Literaten ungestört unter sich waren, ohne wirklichen Widerstand, wirkliche Kritik erfahren zu müssen; indem mehr geschwiegen als geredet wurde, und wenn, dann in Andeutungen, hinter vorgehaltener Hand; in dem mehr geklatscht und gestichelte wurde als sich offen auseinander-

145 Siehe Interview Volker Caysa. I/7 und II/6.

146 Antonia Grunenberg: Vogel oder Käfig sein. Zur »zweiten« Kultur und zu den inoffiziellen Zeitschriften in der DDR. In: Frank Eckhart (Hrsg.): Eigenart und Eigensinn. S. 76.

gesetzt.«¹⁴⁷ Diese »normalen Zustände« führten gerade zu der Herausbildung der jungen Subkulturen, die sich, wie auch *Seminarum*, einen Raum schaffen wollten, in dem sie frei und offen kritisch sein und ihre Ideen präsentieren und diskutieren konnten.

Neue sprachliche Formen, ein neuer Umgang mit Begrifflichkeiten und damit neue Wege des Denkens entstehen immer aus einer Kritik an bestehenden Umständen, aus der Kritik am Normativen, mit dem sich der Einzelne nicht identifizieren will (und kann), aus der Thematisierung von Tabus. Und wenn in einer Gesellschaft zu leben auch immer heißt, sich wenigstens ein Stück weit anzupassen und sich einzuordnen, Opfer für die Gemeinschaft zu bringen, so muss der Einzelne doch immer die Chance haben, aus der bestehenden Struktur heraus, in der er sich befindet, seine Kritikpunkte ansetzen zu können. So hat das Neue, als erst einmal Einzelnes, die Möglichkeit das allgemeine Andere zu formen, zu verändern.

Das Allgemeine kann als Gesellschaftsform, aber auch kleiner, beispielsweise als ein philosophisches Institut, auftreten. Dieses hat dann eine bestimmte themenorientierte Tendenz. So wie es vor 1989 in Leipzig der wissenschaftliche Marxismus war, ist es heute die harte sprachanalytische Philosophie, und auch wenn es auch heute noch schwierig ist, sich nicht von dem rationalistisch-analytischen Strom beherrschen zu lassen, kann man den Mut, den man aufbringen muss, um seine eigenen Themen zu bearbeiten, keineswegs mehr mit dem Mut, den man vor 1989 aufbringen musste, vergleichen.

Die verändernde Kraft des Einzelnen im Allgemeinen kann mit Ernst Bloch eine Utopie sein, ein erhoffter Umstand, der noch nicht ist, der aus einer Art Jenseits der Realität (der auch erinnernden Phantasie des Individuums) Wurzeln der selben anzugreifen sucht, um irgendwann dort Fuß fassen zu können und sie als ernst genommener Bestandteil ihrer selbst verändern kann. Das Einzelne war das Noch-Nicht, als Spur eines neuen Allgemeinen, das wiederum durch die Erinnerung vermittelt ist. Das Noch-Nicht existiert als Folie des Nicht-Mehr, an das erinnernd, aber über die bloße Erinnerung hinaus auch erweiternd, wieder angeschlossen werden soll. Was noch nicht ist, sollte im Werden bleiben und, weiter mit Bloch gedacht, bedeutet Menschsein, eine Idee zu haben, die über die realen Umstände des Menschseins hinausgeht und vor allem: ihr zu folgen und sich selbst somit von Moment zu Moment neu

147 Bernd Wagner: Zensuren. In: Herbert Wiesner (Hrsg.): Zensur in der DDR. Ausstellungsbuch. Texte aus dem Literaturhaus. Band 8. Berlin 1990. S. 28f.

zu konstituieren. Damit bringt das Einzelne, als Idee des Individuums, das Allgemeine, als herrschendem Umstand, schrittweise weiter und hat so die Möglichkeit, die Masse als Allgemeinheit, ihrerseits bewusst oder unbewusst, zu beeinflussen. »Wer eine Zukunft haben will, hat die Pflicht, utopisch zu denken.« (Bloch)¹⁴⁸

IV.

Helmut Seidel versucht an die Blochschen und Lukácsschen Intentionen anzuschließen und verkörperte als Förderer von *Seminarum* für sie eine Art Vaterfigur. Seine Philosophie steht exemplarisch für »den« konzeptionellen Ansatz eines Marxismus der Praxis, welchen er in seinem Aufsatz »Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit« erläutert. In den Mittelpunkt seines Praxisbegriffs stellt Seidel den Begriff der Arbeit. Die Arbeit wird aber, ganz im Marxschen Sinne, nicht auf ein erwerbsmäßiges, instrumentelles, zweckrationales Handeln reduziert – es gewinnt vielmehr eine grundlegende Dimension hinzu: die anthropologische. Sie schließt ein wirkliches individuelles Begreifen der Praxis ein, indem eine Aufklärung der menschlichen Affekte erfolgt, indem der Mensch als animal rationale, unter Einbeziehung der menschlichen Bedürfnisse, verstanden wird. Es geht Seidel damit um ein Verständnis vom Individuum in der Gesellschaft, dessen Natur die Arbeit ist, das sich in der selbstbestimmten Setzung seiner Arbeit selbst entwirft. Das Individuum hat so die Chance, Lebenskünstler zu sein, d. h. künstlerisch gestaltend sein Leben zu stilisieren und somit seine individuelle Form der Freiheit – in der Gesellschaft – zu leben. Das ist die praktische Form, die eine Gesellschaft dem Einzelnen ermöglichen muss: damit er sich selbst Werte durch seine Arbeit setzen kann. Davon hängt es ab, ob der Einzelne ein autonomes gelungenes Leben führen kann. Das Verhältnis von Theorie und Praxis ist im Seidelschen Sinne folgendes: Es kann keine vernünftige Praxis geben, »wenn es keine vernünftige Theorie der Totalität der menschlichen Praxis gibt.«¹⁴⁹ Beides hängt also unmittelbar zusammen: die gelebte, immer affektive Praxis des menschlichen Lebens und die Reflexion über dieses gelebte Leben. Die Praxis ist das Ursprünglichere, ist aber ohne ihre theoreti-

148 An diese Philosophie des »Noch-Nicht«, das aus Erinnerungen antizipiert wird und so ein rückgreifendes Neues gebiert, schloß auch die *Seminarum*-Gruppe an.

149 Volker Caysa: Vorwort zum Kolloquium: Die »Zweite Praxis-Diskussion« in der DDR am 27. Oktober 2001. Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e.V. S. IV.

sche Erfassung nicht funktionsfähig. Seidel wendet sich in diesem philosophischen Ansatz gegen jegliche Trennung von Theorie und Praxis im Marxismus, im Sinne der Trennung von Existenz und Leben. Diesem Ansatz folgte auch *Seminarum*, auch sie wollten eben diese Trennung wieder aufheben. »Allerdings werden von ihm Theorie und Praxis in ein reflexionslogisches Verhältnis gesetzt, das wiederum [...] durch das erinnernde und aufklärende Reflexionsverhältnis von Vernunft und Affekten vermittelt ist. Theorie und Praxis sind daher zwei gleichursprüngliche Daseinsweisen eines vernünftigen gesellschaftlichen Seins, die sich in ihrem Sich-Zueinander-Verhalten in der Vermittlung durch eine vernunftgeleitete Praxis und den vernünftigen Umgang mit den Affekten gegenseitig reproduzieren.«¹⁵⁰

Im Gegensatz zum Hegelschen Verhältnis von Theorie und Praxis, in dem das Theoretische auch immer schon im Praktischen enthalten ist, ja vom Praktischen bestimmt wird, ist bei Seidel die Synthese beider, der vereinende Grund, nicht in der absoluten Idee zu sehen, sondern, im Anschluss an Marx, im gesellschaftlichen Leben. Das höchste Ziel dieses gesellschaftlichen Lebens ist es, mit Seidel, den Menschen mit der Natur zu vereinen, ihn aus der Entfremdung zu erlösen, indem er durch seine Natur – die Kultur – sein selbstbestimmtes Schaffen, sich einerseits in diesem Anspruch mit den Menschen vereinigt und andererseits mit der Natur.

Es ist ein gesellschaftstheoretischer Ansatz, eine philosophische Methode, die das Leben der Menschen miteinander und mit der sie umgebenden Natur zu regeln imstande wäre, wenn jeder Einzelne die Fähigkeit besäße, sich selbst in diesem Sinne künstlerisch zu gestalten, seinem Leben durch seine Arbeit selbst eine Form zu geben, es zu stilisieren.

Diesem Ansatz eines lebenspraktisch orientierten Marxismus folgte die Leipziger Seidelschule, zu der auch *Seminarum* nicht nur gehörte, sondern dem sie in der Art und Weise ihrer Arbeit existentiell folgten.

150 Ebenda. S. V.

D) Anhänge

Interviews zum Thema:

»Philosophieren in Leipzig von 1985–89«

Zu den Interviews

Die vorliegenden Interviews wurden von der Verfasserin mit Petra Caysa, Volker Caysa, Steffen Dietzsch, Klaus-Dieter Eichler, Peter Fischer, Hans-Martin Gerlach, Bert Sander, Helmut Seidel und Udo Tietz geführt.¹⁵¹

Peter Fischer und Bert Sander gehören zu den Gründungs- und Redaktionsmitgliedern sowie zur Autorenschaft von *Seminarum* und waren zum Zeitpunkt der Herausgabe der Zeitschrift Studenten an der Sektion für marxistisch-leninistische Philosophie an der Karl-Marx-Universität in Leipzig. Petra Caysa, Klaus-Dieter Eichler und Volker Caysa waren wissenschaftliche Assistenten an der Sektion für Philosophie in Leipzig und ebenfalls Autoren von *Seminarum*. Udo Tietz (Autor), war wissenschaftlicher Assistent an der Akademie der Wissenschaften der DDR in Berlin, studierte aber vorher auch an der Sektion für marxistisch-leninistische Philosophie in Leipzig. Steffen Dietzsch war Mitarbeiter im Bereich Edition an der Akademie der Wissenschaften der DDR, Hans-Martin Gerlach war Professor für Geschichte der Philosophie an der Martin-Luther-Universität in Halle und leitete gleichzeitig den Wissenschaftsbereich Geschichte der Philosophie in Leipzig. Helmut Seidel hatte den Lehrstuhl für Geschichte der Philosophie an der Sektion marxistisch-leninistische Philosophie in Leipzig inne.

Um einen möglichst detailgetreuen und umfassenden Blick auf den Zeitpunkt der Betrachtung, die 1980er Jahre, und auf die Arbeit der *Seminarum*-Gruppe werfen zu können, sind die Interviews mit Personen, die am Leipziger Geschehen beteiligt waren und aus den genannten verschiedenen Arbeitsbereichen kamen, geführt worden.

151 Die Interviews sind in alphabetischer Reihenfolge der Namen geordnet.

Die Interviewfragen wurden einerseits in drei Fragenkomplexe aufgeteilt und andererseits, im zweiten Fragenkomplex, »Zu *Seminarum*«, nochmals in Innen- und Außensichtler-Fragen unterteilt. Der Fragenkomplex für die Außenansichten wurde Steffen Dietzsch und Hans-Martin Gerlach gestellt, da diese zum Zeitpunkt der Initiative weder in Leipzig waren noch direkt, d. h. als Autoren oder Redaktionsmitglieder, daran beteiligt waren.

Die ersten Fragen unter der Überschrift »Allgemeine informelle Fragen« sollen einen Überblick über die persönliche Situation, berufliche Möglichkeiten und grundlegende philosophische Ansichten geben. Der Abschnitt unter dem Titel »Zu *Seminarum*« soll einerseits die Einstellung der Gruppe selbst, ihre philosophischen Intentionen und Überzeugungen und andererseits einen objektiven Blick (soweit das möglich sein kann) auf die Gruppe ermöglichen. Der letzte Fragenkomplex, »Allgemeine Einschätzungen«, soll dem Leser einen Einblick in das gegenseitige Verhältnis ost- und westdeutscher Philosophie sowie der Bedeutung der DDR-Philosophie insgesamt in den Augen der Philosophen geben.

Durch die Tatsache, dass allen Betroffenen die gleichen Fragen gestellt wurden und nur im II. Abschnitt, »Zu *Seminarum*«, eine Differenzierung vorgenommen wurde, ist es möglich, eine allgemeine Situation der Philosophie in ein und derselben Form der Gesellschaft, der DDR, aus verschiedenen Perspektiven zu betrachten. Verschiedene aber auch ähnliche Betrachtungsweisen in Bezug auf die gleichen geschichtlichen Ereignisse ermöglichen durch die Perspektivenvielfalt einen umfassenden Blick.

Die Interviews werden in dieser Arbeit nicht ausgewertet, da es dem Leser überlassen bleiben soll, sich ein eigenes Bild zu machen; damit er nicht von vornherein durch die subjektive Wertung der Autorin beeinflusst wird.

Interview mit Dr. Petra Caysa

(geführt am 12. 12. 2004)

I. Allgemeine informelle Fragen

I/1) *K. S.*: *In welcher Position waren Sie in der Zeit von 1985–89?*

P. Caysa: Ich war wissenschaftliche Assistentin, wichtig: unbefristet, in der Zeit am Lehrstuhl für Geschichte der Philosophie.

I/2) K. S.: *Was bedeutete diese Zeit für Sie beruflich und persönlich?*

P. Caysa: Das ist wirklich schwer zu beantworten. Politisch würde ich es mit dem Filmtitel »Bleierne Zeit« beschreiben. Zu spüren, zum Teil zu wissen, dass die Dinge, wie sie in der DDR waren, im Größeren wie im Kleinen, nicht gut und nicht in Ordnung liefen und zugleich das Gefühl zu haben, beständig in einem Sirup zu stehen, aus dem man sich nicht herausbewegen konnte; deshalb »bleierne Zeit«, wie mit Gewichten an den Füßen. Trotz aller Versuche, die man vielleicht unternommen hat und die vielleicht auch ich unternommen habe herauszufinden. Beruflich habe ich diesen Zeitraum eher, wenn man das überhaupt so aufgreifen kann, als eine komfortable Arbeitszeit erlebt. Ich konnte mich philosophiehistorisch umfassend bilden, indem ich, soweit ich das wahrnehme, ohne jede Einschränkung Lehrveranstaltungen zu dem gesamten Bereich der Geschichte der Philosophie anbieten konnte. Und mein mehr oder weniger verzweifelter Bemühen, eine Konzeption für eine Habilitationsschrift zusammenzubekommen, war deutlich weniger komfortabel als die Konzeption und Durchführung von Lehrveranstaltungen. Das lag aber an meiner eigenen, und so würde ich das im Nachhinein benennen, ungenügenden Reife, mit so einem Angebot der Habilitation etwas anfangen zu können. Das war eher der Druck der Qualifikation als der eigene Trieb diesen Abschluss erreichen zu wollen. Das hat die gesamte Habilitationsgeschichte schwierig gemacht, unabhängig von der Themenfindung.

I/3) K. S.: *Es gab ja thematische Beschränkungen, die Ihnen im Rahmen Ihrer Arbeit auferlegt wurden. Gab es in dieser Hinsicht in Leipzig Besonderheiten (Sektion Philosophie)?*

P. Caysa: Ich würde den ersten Teil schon in Frage stellen, weil ich mir keinerlei Arbeit vorstellen kann, die ohne irgend eine Beschränkung vonstatten gehen soll. Die Frage ist vielmehr, um welche Beschränkungen es sich handelt. Für die Lehrveranstaltungen würde ich es für diese Zeit verneinen und auch für die gesamte Erfahrungszeit, die ich am Institut in Leipzig erlebte. Ich fing 1973 an zu studieren und war die ganze Zeit hier bis zum Ende der achtziger Jahre. Und da habe ich das als eine Beschränkung in dem Bereich der Lehrveranstaltungen, also es mag sein, dass das beschränkt ist auf das Gebiet Geschichte der Philosophie, nie so empfunden, weder aus der studentischen, noch aus der anderen, wissenschaftlichen Perspektive. Die Beschränkung der thematischen Arbeit, die Themen der Graduierungsarbeiten unterschiedlich-

ter Niveaus betreffend, da gab es dann einen Plan, Forschungsplan hieß der, der schon bestimmte Vorgaben lieferte, die ich aber in den Bereichen, in denen ich mich aufgehalten habe, nicht als restriktiv wahrgenommen habe. Es gab die Möglichkeit, die Themen so zu drehen, dass man sich selbst drin wiederfindet oder man kann sie für das, was man selber möchte, passend machen. Für die anderen Bereiche der Philosophie, könnte ich mir vorstellen, sieht das deutlich anders aus, wenn man sich vielleicht den dialektischen Materialismus unter dem gleichen Gesichtspunkt ansehen würde. Ich würde aber trotzdem die These wagen, dass in der zweiten Hälfte der Achtziger, um die es Ihnen ja im besonderen geht, selbst wenn es gewollt war, von bestimmten politischen Akteuren, Beschränkungen nicht mehr wirklich durchzusetzen waren. Man konnte selbstverständlich den Leuten sagen: Du darfst dazu nicht forschen; oder bestimmte Themen kamen ganz einfach nicht auf die Tagesordnung. Aber zu diesem Zeitpunkt hat sich da wirklich niemand ernsthaft drum geschert. Vielmehr hat man sich bemüht, wenn es hart kam und etwas offiziell nicht erlaubt wurde, die eben offiziöseren oder halb offiziellen Wege zu benutzen und dann eben doch zu lesen, zu schreiben oder sich darüber Gedanken zu machen, was für einen selbst von Interesse und einem wichtig war. Das heißt nicht, dass es leicht war. Dass eine Offenheit für diese Art der Produktivität nicht so binden würde, das würde ich schon so sehen. Verbote, so glaube ich, stimmten nicht mehr. Dem starken Wunsch oder dem Versuch der selbst und/oder fremd verursachten Reglementierung, sich mit bestimmten theoretischen Konstrukten womöglich nicht zu beschäftigen, selbst wenn es ihn noch gab, hat sich die Mehrheit der Menschen, die ich an dem Institut kannte, nicht gefügt. Sie haben sich real nicht daran gehalten. Alltägliche, auch alltäglich akademische Resistenzen hatten sich herausgebildet und im besonderen bei den Studenten, die Anfang der Achtziger dann einfach an diesem Institut waren.

1/4) *K. S.: Was verstanden und was verstehen Sie unter Marxismus?*

P. Caysa: Ach ja, also das ist eine Totschlag-Frage. Um einen gemeinsamen oder einen invarianten Kern als Antwort zu formulieren, könnte man es vielleicht so sagen: Marxismus ist für mich, war in diesem Sinne und ist es für mich, wobei ich jetzt keine Einzelgestalt einer theoretischen Interpretation meine, die Bewegung und die Kämpfe, die es um Marx gab und gibt: eine Theorie, mit der ich eine Möglichkeit habe, die Welt, in der ich lebe, zu durchdringen, meinen eigenen Platz darin zu verstehen, die Angelegenheiten, in die ich verwickelt werde zu begrei-

fen, auch eine Gesamterklärung zu finden. Was die Jahre betrifft, so glaube ich schon, dass es da etwas Besonderes gab. Wie soll ich das nur sagen? Da war die Gestalt des Marxismus eine ursprünglich theoretische, da hab ich mir gewünscht, sehr stark gewünscht und gehofft, der Marxismus könnte so etwas sein, als Theorienkonstrukt, das uns aus dem Elend des DDR-realen Sozialismus erlösen wird. Der Wunsch, diese Gestalt könnte auf eine Weise politisch sein, dass sie in die Realität transformierbar sei. Aber ich würde einschränkend sagen, dieser Wunsch musste zwangsläufig enttäuscht werden, es war einer von den unerfüllbaren. Das habe ich vielleicht damals auch schon gewusst. Das ändert aber nichts daran, dass ich es mir gewünscht habe. In dem Sinne, wie es vielleicht auch andere Menschen sagen, einen wahren oder wirklichen, eigentlich war gemeint einen anderen Sozialismus hinzubekommen, der dann wirklich die Marxschen theoretischen Überlegungen berücksichtigt. Starke politische Erlösungswünsche haben eine Rolle gespielt.

I/5) *K. S.: Welche politischen Themen spielten vor der »Wende« eine Rolle?*

P. Cayssa: Ich wüsste keines, das keine Rolle spielte. Ich habe die Achtziger insgesamt aber im Besonderen die ihre zweite Hälfte und sogar in die Neunziger als eine Zeit erlebt, die ich als ungeheuer intensiv politisiert empfand. Gerade weil oder obwohl, das ist mir noch nicht ganz klar, ich sie als »bleierne Zeit« empfunden habe. Also, an Themen fand ich, gab es überhaupt keinen Mangel von alltäglichen politischen Angelegenheiten bis hin zu biopolitischen Theorien, die man sich vielleicht aneignen müsste, um die Wirklichkeit zu verstehen oder bestehende Wirklichkeiten zu ändern. Ich könnte nichts ausschließen. Da müssten Sie vielleicht genauer fragen. Oder meinen Sie so etwas, dass es ein Tabu gab, worüber man nicht sprechen durfte. *K. S.:* Waren alle Themen und Gebiete politisch untergraben? *P. Cayssa:* Ich denke schon, je drängender desto ausgesprochener, aber unausgesprochen auf jeden Fall. Am Tisch, egal worüber man sprach, saßen die realen Verhältnisse, auch wenn sie nicht ausdrücklich besprochen wurden, ja das würde ich bestätigen.

I/6) *K. S.: Hatten Sie Kontakte zu Philosophen außerhalb der DDR?*

P. Cayssa: Da muss ich jetzt überlegen. Das ist jetzt ein Jahreszahlenproblem, also ich denke ja, weil ich in der zweiten Hälfte der Achtziger anfang, mich mit Karl Mannheim zu beschäftigen. Da führten zunächst

briefliche Wege nach Ungarn, genauer nach Budapest. Da gibt es einen zum Teil intensiven Briefwechsel mit der Mannheim-Spezialistin, Eva Gabor. Der hat dann bis in die Neunziger gedauert, aber das fing Mitte der Achtziger an. Real »gefahren« im Sinne von irgendwo hingefahren in andere Länder: nein, und was flüchtiges Reden auf Kongressen betrifft, muss ich sagen: Vielleicht, aber es muss nichts Wichtiges gewesen sein, sonst wüsste ich es noch.

I/7) K. S.: *Kam die »Wende« für Sie überraschend?*

P. Cayssa: Als Wende ja. Als ein Kippen von einem als unerträglich empfundenen Zustand eben dieser »bleiernen Zeit« in einen neuen, von dem man nicht so richtig wusste, was der jetzt ist und was das wird. Was vorher war, war unerträglich geworden und insofern war, das etwas passierte, folgerichtig. Überraschend in der Art und Weise war es. Nicht nur überraschend, dass etwas Ungewöhnliches Überraschendes passiert.

II. Zu *Seminarum*

II/1) K. S.: *Wollte die Gruppe an vergessene oder verdrängte philosophische Traditionslinien erinnern? Wenn ja, an welche?*

P. Cayssa: Für die Gruppe insgesamt kann ich das nicht genau sagen. Wenn man es als eine bewusst verfolgte Absicht sehen wollte, würde ich die Frage eher verneinen. Ich würde sagen, es gab ein aktuelles Interesse der Akteure in der Gruppe und wenn sich in diesem aktuellen Interesse mit verdrängten, vergessenen, nicht bearbeiteten Feldern Verbindungen auftraten, dann kamen die ins Spiel und wurden in diesem Kontext auch benutzt, ja. Aber ich glaube nicht, dass die Gruppenmitglieder sich vornahmen: Wir wollen jetzt den vergessenen Denker Sowieso ausgraben, das hab ich nicht wahrgenommen. Aber wenn ihr aktuelles Interesse so etwas zur Sprache brachte, dann war das Gegenstand der Diskussion oder des Arbeitens, ja.

II/2) K. S.: *Wie bekannt war »Seminarum«?*

P. Cayssa: Ich würde davon ausgehen, dass sie (Gruppe)/ es (Zeitschrift) bei den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Sektion marxistisch-leninistische Philosophie durchgängig bekannt war, auch wenn nicht alle bekannten, dass es ihnen bekannt war. So ein Spiel gab es da

auch. Ich gehe davon aus, dass es alle, die es wissen wollten, wussten. Es wurde nicht vertuscht oder geheim gehalten oder so, ganz im Gegenteil. Die Studentinnen und Studenten waren so clever, dass sie die handwerklichen und papierenen Ressourcen der Sektion versuchten zu benutzen; was ja auch in Ordnung gewesen ist und was auch funktioniert hat. Da kann ich mich noch an Bilder der mühseligen Herstellung solcher Hefte der Zeitschrift *Seminarum* erinnern. Es fällt mir allerdings schwer für die Studenten der Sektion zu sprechen. Das kann ich nicht einschätzen. Ich würde es so sagen, dass auch Studenten aus anderen Sektionen, die sich interessierten für ihren eigenen Gegenstand, und den verbanden mit einem politischen Interesse: an der Entwicklung ihrer Wissenschaft Kenntnis oder Informationen von oder über *Seminarum* hatten. Aber innerhalb der Universität, in kleinen Gruppen. Vielleicht war der Bekanntheitsgrad doch innerhalb der Uni größer, als wir gemeinhin angenommen haben, also beispielsweise bei den Literaturwissenschaftlern. Über Leipzig hinaus könnte ich mir vorstellen, dass es bekannt war, einfach über kumulatorische Leistungen. Also, wir kannten und die Gruppenmitglieder kannten Leute, die woanders, z. B. in Halle waren. Man redete darüber, auch mit Leuten, die woanders arbeiteten – Berlin fällt mir da jetzt noch ein und Jena würde ich auch fast sagen. Es war kein Skandal, aber es war auch kein Tabu. Es gab allerdings gerade unter den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Sektion Leute, die sagten: ›Ja muss denn das jetzt auch noch sein?‹ – Das war keine Freude für einige: ›Lästig, können die nicht Ruhe halten?‹

II/3) *K. S.: War »Seminarum« für eine kleine Elitegruppe als Leserschaft gedacht oder wollte man damit mehr erreichen?*

P. Caysa: Ich glaube schon, dass die Beteiligten mehr erreichen wollten. Elite ist ja so mehrwertig. Es sind halt wenige sehr Engagierte gewesen und so glaub ich ist auch der Effekt gewesen. Also nicht die große Mehrheit, aber das war auch nicht so gedacht. ›Das, was wir zu sagen haben, ist für viele oder ganz viele vielleicht sogar interessant und deshalb muss es gesagt und geschrieben werden.‹

II/4) *K. S.: Hatte »Seminarum« politische Intentionen?*

P. Caysa: Das würde ich schon sagen, ja. Nicht was man so disziplinar politisch nennen würde, also wie eine Revolte oder die »Wende«, die ja dann gekommen ist. Man wollte keinen Aufstand oder so etwas anzetteln, nicht in diesem Sinne, man wollte einen öffentlich wahrnehmbaren

Reflexionsbeitrag leisten; um die Verhältnisse, in denen man lebt, zu ändern; ja das würde ich sagen.

II/5) *K. S.: Welche anderen Denker waren wichtig?*

P. Caysa: Andere Denker? Außer ...?

K. S.: Marx.

P. Caysa: Außer Marx? Das war für die Beteiligten, glaube ich, verschieden. Ich kann zumindest sagen, dass in dieser Zeit, für mich selber Mannheim wichtig war, aus schon vorhin erwähnten pragmatischen Gründen und Foucault immer wichtiger wurde. Es gab ein wirklich zufälliges Lektüreerlebnis. So hat das zumindest bei mir selbst funktioniert. Ja und ansonsten würde ich sagen, gab es für mich Hegel und Spinoza, immer wieder.

II/6) *K. S.: Wurde »Seminarum« Ihrer Meinung nach politisch kontrolliert?*

P. Caysa: Wenn man sich eine politische Kontrolle nicht so sehr als eine Apparatenkontrolle vorstellt, ja. Es gab partielle Kontrollmechanismen wie z. B. die Druckgenehmigung, weil es ab hundert Exemplaren relevant war, eine Genehmigung zu bekommen, konnte man also nur 99 Exemplare der jeweiligen Heftnummern der Zeitschrift herausgeben. Diese Art der Kontrolle habe ich aber als wenig intensiv wahrgenommen. Ich will ja nicht bestreiten, dass es die gegeben hat, aber die habe ich nicht repressiv und nicht intensiv wahrgenommen. Was die Selbstkontrolle betrifft, bin ich mir nicht ganz sicher, aber ich würde sagen, ja. Und vom Gefühl her würde ich sagen, ja, dass es durch personelle Anwesenheit in der Gruppe auch institutionelle Kontrolle gegeben hat. Das würde ich jedenfalls nicht ausschließen.

II/7) *K. S.: Gab es innerhalb der Universität Leute, die dieses Projekt verhindern wollten?*¹⁵²

P. Caysa: Ja, vielleicht gab es sogar solche, die es verhindern wollten, aber das zu wollen, also mir ist gerade eine Person gegenwärtig, die auch entsprechend aufgeregt darauf reagierte, das zu wollen reichte

152 Durch einen interessanten Wandel des Gesprächs mit Petra Caysa, weicht diese Frage von den anderen, die unter II/7 zu finden sind, ab!

dann schon nicht mehr aus, sondern man brauchte dann eine Position, von der aus man dann dieses Wollen wirklich durchsetzt. Ich glaube, das war schon in der zweiten Hälfte der Achtziger nicht mehr so einfach möglich, eben weil *Seminarum* ja in dem Sinne auch keinen Skandal produzierte. Ich habe es auch immer so empfunden, dass so eine Art von Aushandeln dabei war. Also denen, die das verhindern wollten, denen das lästig war, stand die Position entgegen: ›Es ist doch schön, wenn die jungen Leute was selbst machen.‹ Also, so paternalistisch war das dann auch. Diejenigen, die das verhindern wollten, deren Position war einfach nicht mehr so stark, so dass sie sich auf eine argumentative Auseinandersetzung einlassen mussten. Das Papier war zu besorgen und diese Ormig-Matrizen, und Schreibmaschinen und das war alles vor der Bürocomputerzeit. Sie wissen ja, wie unleserlich diese Ormigabzüge mittlerweile geworden sind. Man brauchte ja das Papier und diesen ganzen Kram und da gab es Anlässe darauf zuzugehen und von vielleicht Mächtigeren als den Studenten, die ja die Hauptgruppe waren, zu sagen, also wir lassen sie auch. Das war nicht nur eine Gnade, sondern auch, weil man selber nicht stark genug war, als dass man es hätte verhindern können. Die Gefahr war, glaube ich, dann auch relativ groß, auf der anderen Seite einen Skandal zu produzieren. Ein Verbot von *Seminarum* wäre ganz sicher ein Eklat geworden, was man dann auch politisch wirklich nicht mehr gewollt hat. Der Mehrheit der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, also auch der Professoren oder der Leute in staatlichen Leitungsfunktionen, kurz: der Mehrheit war klar, dass die Dinge, so wie sie in der DDR liefen, nicht in Ordnung waren. Das heißt nicht, dass man darüber übereinstimmte, dass man sich etwa einig gewesen wäre, wie man hätte die Dinge besser machen können. Aber *Seminarum* war auch so etwas anderes, ohne es gewollt zu haben, ein Aussprechen der Unzufriedenheit im philosophischen Betrieb für andere, ohne anmaßend zu sagen: wir sprechen für diejenigen. Diesen Impetus hat es auch erfüllt und ich glaube auch für die Hochschullehrer und wissenschaftlichen Mitarbeiter, die das so weder konnten noch wollten. Sie ließen die Jungen, welche die scheinbar unkomfortablere, aber dennoch viel bessere Position inne hatten, solche Sachen machen.

II/7 a) K. S.: *Gab es für Studenten und Promoventen noch andere Publikationsmöglichkeiten?*

P. Caysa: Na ja, de jure schon, der Möglichkeit nach. Aber ich erinnere mich an einen Vorfall, der aus dieser Zeit stammen muss: Ich hatte etwas geschrieben, ich weiß nicht, ob ich es heute noch vorzeigen

würde, aber jedenfalls, damals habe ich es aus der Hand gegeben und das zählt ja nur und an die »Deutsche Zeitschrift für Philosophie« geschickt. Das wurde doppelt begutachtet und man wusste nicht von wem oder nur ganz heimlich von wem. Dann hat man erfahren, ob es nun gedruckt würde oder nicht, wenn ja unter welchen Bedingungen, was man ändern sollte etc. pp. Jedenfalls das Teil, um das es bei mir ging, habe ich zurückbekommen mit einer Bemerkung, die mich damals sehr erschüttert hat. Im Nachhinein konnte ich das aber mit gelassener Ironie betrachten. Da stand nämlich drauf, das würde deshalb nicht gedruckt, weil: dies sei Selbstverständigung! Und das war pejorativ gemeint. Also: die ist noch nicht erwachsen, die ist noch sozusagen, philosophisch in der Pubertät. Da können wir solche Ergüsse nicht drucken. Ja und eben kurze Zeit später stellte sich heraus, dass gerade das Problem, sich selbst oder sein Selbst zu verstehen und von diesem Verständnis philosophisch reflektierten Gebrauch zu machen, eine ziemlich wichtige Angelegenheit ist. Insofern war es in Ordnung. Also der Möglichkeit nach, ja, aber es ist nicht realistisch, davon auszugehen. Von ähnlichen Projekten wie *Seminarum*, vielleicht an anderen Universitäten, an denen es so einen Austausch unter Studenten gegeben hat, weiß ich nichts. Es kann natürlich sein, dass es so etwas gegeben hat, aber ich weiß es nicht.

III. Allgemeine Einschätzungen

III/1) *K. S.*: *Was bedeutete der Fall der Mauer für den philosophischen Diskurs zwischen Ost und West?*

P. Cayssa: Wenn er denn vorher stattgefunden hat, worüber ich mir wirklich nicht im klaren bin, würde ich sagen: nichts. Es gab vielleicht Diskurse übereinander, insofern kein »zwischen«, aber ich glaube, den gibt es nicht oder den gab es auch nicht. Worin sollte der bestehen? Dass im Osten anders gedacht wurde als im Westen? War das je Gegenstand? Ulrich Johannes Schneider ist bestimmt eine Ausnahme mit seinen Überlegungen zur DDR-Philosophie. Dann aber, das bezieht sich jetzt auf kurz nach dem Mauerfall, fand so etwas wie eine Entsorgungsarbeit statt. Sich klar darüber zu werden, was das wirklich ist, das man da entsorgt, eine Minderheitenposition, eine extreme, hinter der Schneider da wirklich steht und vielleicht noch eins zwei andere, deren Namen mir jetzt nicht parat sind, aber ansonsten war ja die Vorgabe, die Ordnung des Diskurses klar: Das war eine staats- und partei- und ideologieverwickelte Angelegenheit und demzufolge war eigentlich der philoso-

phische Diskurs der DDR mit der politischen Reorganisation der Verhältnisse erledigt. Was ja nicht so bleiben muss. Wir werden sehen.

III/2) *K. S.: Wie sahen Sie die bürgerliche Kultur der Bundesrepublik?*

P. Caysa: Das fällt mir jetzt schwer. Ich glaube ich hab das gar nicht aufgeteilt. Ich hatte gar nicht so ein Differenzdenken bei der Rezeption oder Konsumtion kultureller Werke. Ich bin gerade am Überlegen. Von und über Mannheim habe ich in der DB [Deutsche Bücherei, K. S.] die Publikationen deutschsprachiger Soziologen oder internationaler Theoretiker der Soziologie gelesen, allerdings ohne eine besondere Vorstellung davon zu haben, wie es jetzt ist, ein bürgerliches Denken zu haben. Meines unterscheidet sich gegebenenfalls genau dadurch, dass ich eben so nicht denken würde, dass es im Kopf eher eine Auseinandersetzung mit dem Gegenstand gegeben hat, also: Passt das auf das, was ich in den Texten von Mannheim gefunden habe? Diese Auseinandersetzung ist aber keinesfalls identisch mit der Beantwortung einer vermeintlichen Entscheidungsfrage bürgerlicher oder - ja was eigentlich? Was das Umfeld betrifft, muss ich sagen, da hatte ich lange vor dieser Zeit zumindest informell einen Einblick in die Kultur der alten Bundesrepublik. Über das Radio. Ich bin intensiver Deutschlandfunkhörer gewesen. Die Kulturstation hat mich in einer zweitkorrigierenden Information lange Zeit begleitet, tut es auch heute noch. Was die Kunst betrifft, muss ich sagen, da hatte ich so eine Aufteilung erst recht nicht, das passt nicht auf mich – so muss ich das vielleicht sagen.

III/3) *K. S.: Wie sahen Sie die Kultur des Ostens, den »Sozialistischen Realismus«?*

P. Caysa: War sie das? Mit großer Skepsis oder nein, das ist einfach anders. Ich glaube, der sozialistische Realismus hat mich nie wirklich berührt, nie wirklich interessiert. Ich hatte, das hat biographische Gründe, Gelegenheit, mir selbst, begünstigt durch sehr wohl kontingente Begegnungen mit sehr verschiedenen Personen, ein Bild zu machen. Meine eigene Biographie ist die einer Bildungsaufsteigerin. Ich habe mir erlaubt, das anzueignen, was landläufig unter dem Begriff der künstlerischen Moderne ver- und gesammelt wird. Vom Impressionismus an alles, das hab ich mir angeguckt, das hat mich interessiert. Wo es herkam, war mir ziemlich wurscht. Ob es aus den Revolutionsjahren der ruhmreichen Sowjetunion kam, Kandinsky und Konsorten oder aus Frankreich oder auch aus Deutschland ... Ich schätze Skulpturen von

Rudolf Belling über alle Maßen, ob das proletarisch, bürgerlich oder ob das Ost oder West war, ob das sozialistisch oder realistisch war oder so geheißen hat, war unerheblich.

III/4) *K. S.: Wie sehen Sie heute die DDR-Philosophie insgesamt?*

P. Cayssa: Eine Gesamtheit des Bildes habe ich mir noch nicht vorgenommen. Ich bin ja verwickelt, ne? Ich bin selbst ein Akteur, der darin beteiligt war. Ganz nüchtern erst mal: es war eine gute Möglichkeit für mich, mich mit Sachen, mit Angelegenheiten, die mich interessiert haben, zu beschäftigen, mir meinen Beruf auszuwählen und meinen Lebensunterhalt zu verdienen. Das kann man ganz nüchtern so sagen. Ich habe sie in der Zeit, in der ich in die Philosophie verwickelt wurde und selber mitgemacht habe, nicht mehr als eine ideologische Repressionsmaschine erlebt und wenn, dann sehr punktuell und ausnahmsweise. Für mich war es auch, trotz aller ideologischer oder politischer Vorgaben, ein Raum, in dem die Beteiligten miteinander über philosophische Themen diskutierten, selbst unter dem Banner des Ideologischen. Ich glaube das war ein Teil der Reflexion der Wirklichkeit, die angemessen war für das, was die Republik war. Ich glaube, es ist blödsinnig zu sagen, es war verkehrt oder es war falsch, sondern im Großen und Ganzen wurden in der DDR-Philosophie die Zustände der Republik verhandelt, wenn auch häufig in unsichtbarer Form, z. B. die Nietzsche-Debatte und die zwei Hegel-Debatten. Das waren Fragen, die zwar nicht das Alltagsleben direkt betrafen, aber auf das Gemeinwesen DDR ausgerichtet waren diese Diskussionen schon, darum ging es schon. Die Reflexion, die diese Republik brauchte, die sie sozusagen produzierte und nach Maßen auf sie zurückwarf.

III/5) *K. S.: Welche Rolle spielt die DDR-Philosophie heute im gesamtdeutschen Philosophiebetrieb?*

P. Cayssa: Ich würde sagen, keine. Und wenn das ein bisschen passen sollte, was ich gerade vorhin gesagt habe, dann ist das auch in Ordnung. Was ich bedauerlich finde ist eigentlich eher, dass es kein aktuelles Interesse gibt, sich dem Gegenstand zu nähern. Nur das würde einen Sinn machen. Also: was wurde gedacht, geschrieben und wozu und gibt es dabei Angelegenheiten, die aus dem hier und heute interessant sind und die angesehen werden sollten – oder könnten zumindest. Das dauert vielleicht auch einfach noch ein bisschen.

Interview mit Prof. Dr. Volker Caysa
(geführt am 15. 06.2004)

I. Allgemeine informelle Fragen

I/1) K. S.: *In welcher Position waren Sie in der Zeit von 1985–89?*

V. Caysa: Ich war wissenschaftlicher Mitarbeiter und ab 1988 war ich B-Aspirant, heute würde man sagen Habilitationsstipendiat.

I/2) K. S.: *Was bedeutete diese Zeit für Sie beruflich und persönlich?*

V. Caysa: 1988 wurde ich promoviert, ich fand langsam wissenschaftliche Anerkennung. Existentiell ging es auf und ab. Ich lernte die große Liebe meines Lebens kennen und musste dafür eine andere Liebe verlassen, und das war recht tragisch.

I/3) K. S.: *Es gab ja thematische Beschränkungen, die Ihnen im Rahmen Ihrer Arbeit auferlegt wurden. Gab es in dieser Hinsicht Besonderheiten in Leipzig (Sektion Philosophie)?*

V. Caysa: Es gab tatsächlich thematische Beschränkungen. Das stimmt für die Mehrheit. Es gab aber auch einen Personenkreis in der Philosophie, der nur relativ geringen thematischen Beschränkungen unterlag. Und ich glaube, zu denen gehörte ich. Ich konnte zu von mir selbst gewählten Themen arbeiten. Freilich brauchte man damals, wie auch heute, das Stehvermögen, seine Themen durchzusetzen. Das ist in jedem Wissenschaftsbetrieb so. Die Leipziger Philosophie insgesamt unterschied sich von der Berliner Szene dadurch, dass sie nicht so politiknah war, dass sie an der Peripherie lag, dass sie nicht so sehr mit der ideologischen Macht konfrontiert war bzw. zur ideologischen Stabilisierung benutzt wurde. Das ermöglichte Freiräume. In Leipzig, an der Sektion Philosophie, herrschte im Grunde ein liberaler Geist. Dafür stand dann v. a. Helmut Seidel. Wir hatten Zugang zu aller Literatur, es gab offene Diskussionen. Die ideologischen Reglementierungen, die man in Berlin vorgab und dort untereinander im Philosophiebetrieb auch praktizierte, griffen in Leipzig nie so. Dadurch war Leipzig viel liberaler und offener. Man konnte in Leipzig viel leichter Themen bearbeiten, die in Berlin ideologisch verdächtigt wurden.

I/4) *K. S.: Was verstanden und was verstehen Sie unter Marxismus?*

V. Caysa: Ich betrachte den Marxismus einerseits als eine philosophische Methode und andererseits als politische Doktrin. Es gehört zum tragischen Schicksal des Marxismus, dass man diese beiden Seiten des Marxismus immer miteinander identifizierte bzw. gleichgesetzt hat. Dafür gibt es zweifelsohne Ansätze im Denken von Marx selbst, der seine Philosophie mit einer bestimmten politischen Auffassung verbunden hat, aber ich denke, man muss die philosophische Methode des Marxismus trennen von der politischen Doktrin des Marxismus. Der Marxismus als philosophische Methode ist ein wissenschaftliches Mittel, um die Verwerfungen in modernen Gesellschaften zu analysieren. Dazu gehört wesentlich die Marxsche Entfremdungs- und Verdinglichungstheorie. Als philosophische Methode wird der Marxismus immer Bestandteil der wissenschaftlich-philosophischen Arbeit bleiben, wie das für den originellen Gedanken einer jeden Philosophie gilt. Als politische Doktrin wird der Marxismus sicherlich nicht Bestand haben bzw. wenn man den Marxismus als eine Philosophie des Kommunismus betrachtet, dann muss man sagen, er ist gescheitert. Man muss aber auch sehen, dass es eben viele verschiedene politische Marxismen gibt. Sicherlich, der Marxismus als eine politische Doktrin, die soziale Gerechtigkeit einfordert, die Mitleid mit jeder geknechteten, geächteten, unterworfenen Kreatur hat, wird es weiter geben und er hat ja auch ein berechtigtes Anliegen. Der Marxismus könnte in diesem Kontext vielleicht auch in seiner sozialdemokratischen Variante weiterhin in der Welt existieren. Der Marxismus als Theorie des Kommunismus und in diesem Sinne als politische Doktrin ist gescheitert.

Aber die Grundunterscheidung ist: der Marxismus ist auf der einen Seite eine philosophische Methode, die wissenschaftlich ihre Berechtigung hat und davon ist zu unterscheiden der Marxismus als politische Doktrin. An den Universitäten in Deutschland ist der Marxismus deshalb gescheitert, weil man ihn v.a. als politische Doktrin wahrgenommen hat und damit konnte man auch die philosophische Methode diffamieren.

I/5) *K. S.: Welche politischen Themen spielten vor der »Wende« eine Rolle?*

V. Caysa: Modernisierung des Sozialismus, Demokratisierung und Einführung politischer Reformen, Meinungs- und Gedankenfreiheit.

I/6) K. S.: *Hatten Sie Kontakte zu Philosophen außerhalb der DDR?*

V. Caysa: Ich hatte vereinzelte Kontakte zu polnischen Kollegen und man muss ja auch sehen, innerhalb der achtziger Jahre versuchte man vorsichtig Reformkonzepte in der DDR-Philosophie durchzusetzen. Dadurch wurden auch zunehmend Kollegen aus der Bundesrepublik zu Vorträgen an die philosophischen Institute der DDR eingeladen und da pilgerten wir natürlich hin und lernten auf diese Art und Weise diesen oder jenen späteren Kollegen kennen. Aber direkte Kontakte waren das nicht. Das war eher ein Kennenlernen der Personen, von denen man nur bisher etwas gelesen hatte und wo man dann auch face to face sah, die kochen auch nur mit Wasser.

I/7) K. S.: *Kam die »Wende« für Sie überraschend?*

V. Caysa: Die Frage ist, was ist unter »Wende« zu verstehen! Heute versteht man ja unter der »Wende« im Grunde den politischen Vereinigungsprozess in Deutschland und dann in Europa. Diese »Wende« kam zweifelsohne völlig überraschend. Das war nicht absehbar. Wenn man unter »Wende« versteht, dass sich eine Demokratisierung des Ostens abzeichnen musste, dann kam die Wende nicht überraschend. Im Grunde genommen war das das Hauptthema seit 1985 in den politischen Eliten und intellektuellen Eliten der DDR. Die Wende als notwendige Demokratisierung des verknöcherten Staatssozialismus, die kam nicht überraschend, sondern die musste kommen, das war klar. Dass damit aber ein politischer Vereinigungsprozess und das Ende des Kalten Krieges verbunden sein würde, das hat niemand abgesehen.

Aber die Wende eben als notwendige Demokratisierung musste kommen. Ein Teil der politischen und intellektuellen Eliten der DDR hat diesen Prozess seit 1985 thematisiert, und auch versucht zu gestalten. Dazu gehören auch wenige, nicht unbedeutende Führungskräfte der Staatssicherheit, mit denen man sich über diese Themen nüchtern unterhalten konnte. Vertreter einer solchen Reformpolitik war immerhin der Chef des Auslandsgeheimdienstes der DDR Markus Wolf.

II. Zu *Seminarum*

II/1) *K. S.: Wollte die Gruppe an vergessene oder verdrängte philosophische Traditionslinien erinnern? Wenn ja, an welche?*

V. Caysa: Im Grunde wollte *Seminarum* all das thematisieren, was in Lukács »Zerstörung der Vernunft«¹⁵³ nicht zur Sprache kam. Dazu gehört die gesamte Romantik, die Existenzphilosophie, die Wissenssoziologie. Dazu gehörten natürlich v. a. Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche – also alles das, was Lukács mit dem Irrationalismusvorwurf tabuisiert hatte, wollten diese jungen Leute zur Sprache bringen.

II/2) *K. S.: Wie bekannt war »Seminarum«?*

V. Caysa: *Seminarum* war also sicherlich an der Sektion für marxistisch-leninistische Philosophie der Uni Leipzig bekannt. Wahrscheinlich auch in der sich daran anschließenden Studentenszene, aber auch über die Sektion hinaus. Es wirkte auch in andere Sektionen hinein, ich denke da an die Geschichtswissenschaft und auch die Literaturwissenschaft. Aber das hing immer davon ab, welche Personen zu welchen Personen Kontakt hatten.

II/3) *K. S.: War »Seminarum« für eine kleine Elitegruppe als Leserschaft gedacht oder wollte man damit mehr erreichen?*

V. Caysa: *Seminarum* hat sich bestimmt nicht als Elitegruppe verstanden. Diesen Begriff hätten sie weit von sich gewiesen. Aber sicherlich war der Anspruch da, eine größere Öffentlichkeit zu erreichen. Aber erst einmal begnügte man sich mit den Nischen, weil das machbar war.

II/4) *K. S.: Hatte »Seminarum« politische Intentionen?*

V. Caysa: Sicherlich. Ich sehe die Intentionen so, dass sie für eine Modernisierung der sozialistischen Gesellschaft eintraten, für eine Demokratisierung. Vor allem aber wollten sie öffentlich frei arbeiten. Ja, in der Öffentlichkeit frei zu arbeiten, das war eigentlich das Hauptanliegen dieser jungen Philosophen.

153 Georg Lukács: *Zerstörung der Vernunft*. In: Georg Lukács: *Werke*. Frankfurt am Main 1974.

II/ 5) *K. S.: Welche anderen Denker waren wichtig?*

V. Caysa: Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel, Ernst Bloch und Martin Heidegger.

II/ 6) *K. S.: Wurde »Seminarum« Ihrer Meinung nach politisch kontrolliert?*

V. Caysa: Teilweise, aber man muss diese politische Kontrolle nicht nur repressiv auffassen, sondern auch produktiv. Wenn sie kontrolliert wurden, wurden sie klug kontrolliert und hinter ihnen standen zweifelsohne keine Dunkelmänner, sondern Leute, die, sicherlich für die Staatssicherheit auch tätig waren, die aber zur Reformfraktion gehörten und darum *Seminarum* tolerierten, wenn nicht sogar förderten.

II/ 7) *K. S.: Gab es Vertreter unterschiedlicher politischer Richtungen?*

V. Caysa: Die verstanden sich erst mal alle marxistisch und man stritt sich halt immer, wer der bessere Marxist sei. Also da gab es Weber-Marxisten, Habermas-Marxisten, Heidegger-Marxisten, Bloch-Marxisten, Mannheim-Marxisten. Und hinter diesen vielen Marxismen verbarg sich dann natürlich auch eine möglicherweise andere politische Richtung. Man verstand sich aber zweifelsohne nicht orthodox-kommunistisch, sondern man neigte eher zur Sozialdemokratie und zu den Grünen. *Seminarum* hätte sich später sicherlich auf die Grünen oder zur Sozialdemokratie hinorientiert.

III. Allgemeine Einschätzungen

III/1) *K. S.: Was bedeutete der Fall der Mauer für den philosophischen Diskurs zwischen Ost und West?*

V. Caysa: In den achtziger Jahren wurde auch in der »höchst« offiziellen DDR-Philosophie, versucht, ein Diskurs mit bedeutenden bundesdeutschen Philosophen zu beginnen, indem einige in die DDR eingeladen wurden und öffentliche Vorträge mit ihnen stattfanden. Im Grunde wurde dieser begonnene Diskurs durch die Wende abgebrochen. Es kam zu einer Vereinnahmung der DDR-Philosophie und zu einer Kolonialisierung der vorhandenen Institutionen in der Philosophie. Die Wende wurde natürlich benutzt, um gezielt die philosophischen Lehrstühle in den neuen

Bundesländern mit eigenen Leuten zu besetzen. Die Gauck-Behörde war da nur Mittel zum Zweck, Konkurrenten auszuschalten.

Aber diese Anschlusspolitik muss man differenziert betrachten. Als Reformpolitik hatte sie ein berechtigtes Anliegen. Ich denke, dass es z. B. am philosophischen Institut der Uni Leipzig zu einer echten, von Ost- und Westdeutschen getragenen, Reform kam, die im Grunde etwas wirklich Neues im gesamtdeutschen Philosophiebetrieb geschaffen hat. Hier von Kolonialisierung zu sprechen, wäre falsch. Am Leipziger philosophischen Institut gab und gibt es wirklich den Versuch etwas Innovatives in der gesamtdeutschen Philosophie zu gestalten. Dieses Anliegen teile ich mit den Kollegen aus den alten Bundesländern.

III/2) *K. S.: Wie sahen Sie die bürgerliche Kultur der Bundesrepublik?*

V. Caysa: In der Frage steckt eigentlich schon die Antwort: Ich sah die Kultur der Bundesrepublik eben als »bürgerlich« und das war natürlich im Marxismus etwas, das man hinter sich gelassen hatte, etwas, das untergeht und genauso blickte ich dann auf die Kultur der Bundesrepublik – eine untergehende Kultur, aber was für ein glänzender Untergang! Also man schaute de facto auf die Kultur der Bundesrepublik, und insbesondere auf die philosophische Kultur der Bundesrepublik, mit Bewunderung. Mich faszinierte die Kultur der Bundesrepublik vor allen Dingen intellektuell und sie war für mich Teil einer gemeinsamen deutschen Kultur. Aber in Vielem erschien uns die Kultur der Bundesrepublik als die modernere deutsche Kultur. Das, was den Normalbürger an der Kultur der Bundesrepublik interessiert hat, nämlich ihre fantastische Warenästhetik, war mir egal.

III/3) *K. S.: Wie sahen Sie die Kultur des Ostens, den »Sozialistischen Realismus«?*

V. Caysa: Was heißt »Sozialistischer Realismus«? Meint man damit die sozialistische Wirklichkeit, dann muss man sagen, dass wir als Philosophen unter dieser sozialistischen Wirklichkeit nicht materiell gut lebten. Und zwar einfach deshalb, weil wir als Intellektuelle oftmals nicht zu den mafiosen Strukturen gehörten, mit denen man eine Wohnung, ein Auto oder andere attraktive Konsumgüter bekam. Den »Sozialistischen Realismus« als ästhetische oder philosophische Doktrin habe ich einfach als Nonsens wahrgenommen.

III/4) *K. S.: Wie sehen Sie heute die DDR-Philosophie insgesamt?*

V. Caysa: Ich schlage vor zu differenzieren: Es gab Philosophieren in der DDR und es gab Staatsmarxismus in der DDR. Der Staatsmarxismus in der DDR ist die DDR-Philosophie im engeren dogmatischen Sinne. Philosophieren in der DDR ist ein Philosophieren, das durchaus auf der Höhe der Zeit war, das unter den Lebensbedingungen in der DDR versuchte, die Zeit auf den Begriff zu bringen. Genau so wie man bei katholischer oder protestantischer Philosophie sehen muss, dass es da eine große Palette von mittelklassigen Denkern gibt, und nur einige wenige gut sind, die dann auch über ihre jeweilige religiöse Einbindung hinaus wirken können, so muss man auch die DDR-Philosophie wahrnehmen. In der DDR-Philosophie und v.a. unter den Staatsmarxisten gab es viele Flachköpfe. Aber es gab im Philosophieren der DDR auch einige Denker, die sicherlich auf spätere Jahrzehnte hin gesehen, Bestand haben werden in der deutschen Philosophiegeschichte. In Leipzig wird das wahrscheinlich Helmut Seidel und seine Schule sein. In Berlin werden u. a. Renate Reschke, Gerd Irrlitz oder Hans-Peter Krüger wichtig sein in der deutschen Philosophiegeschichte. Das sind natürlich nicht Staatsmarxisten im engeren Sinne gewesen und in dem Sinne sind es auch keine DDR-Philosophen. Heute neigt man dazu, DDR-Philosophieren auf Staatsmarxismus zu reduzieren und dadurch sieht man nicht, was es an eigenständigem Philosophieren in der DDR und im Marxismus der DDR, das ist dann noch komplizierter, gab. Aber heute werden diese Unterschiede alle eingeebnet, genau wie der Unterschied zwischen dem Marxismus als philosophischer Methode und als politischer Doktrin eingeebnet wird.

III/5) *K. S.: Welche Rolle spielt sie heute im gesamtdeutschen Philosophiebetrieb?*

V. Caysa: Wenn sie überhaupt eine Rolle spielt, dann dient sie als Negativfolie, um sich selbst zu vergewissern, wie weit man es doch gebracht hat. Aber de facto wird diese andere Denkform der deutschen Philosophie in der Zeit des Kalten Krieges nicht einbezogen. Sie gilt als nicht wissenschaftswürdig und der Bezug auf die DDR-Philosophie, indem man sie auf Staatsmarxismus reduziert, dient dazu, dass man sich in der bundesdeutschen Philosophie seines antimarxistischen und anti-kommunistischen Konsenses versichert. Wobei es natürlich glänzende Ausnahmen gibt in der bundesdeutschen Philosophie, die diesen Konsens nicht teilen, aber im Grunde dient die DDR-Philosophie dazu, zu

zeigen, was philosophisch und politisch nicht erwünscht und nicht korrekt ist.

Interview mit Prof. Dr. Steffen Dietzsch

(geführt am 28.11.2003)

I. Allgemeine informelle Fragen:

I/ 1) *K. S.: In welcher Position waren Sie in der Zeit von 1985-89?*

S. Dietzsch: Da war ich Mitarbeiter am Bereich Edition mit der Akademie der Wissenschaften der DDR. Das war ein Bereich, der sich mit der Vorbereitung und Herausgabe philosophischer Studientexte befasste. Das war eine wissenschaftliche Tätigkeit fernab von der philosophischen Lehre.

I/ 2) *K. S.: Was bedeutete diese Zeit für Sie beruflich und persönlich?*

S. Dietzsch: Eine Zeit voller interessanter Begegnungen und voller interessanter Projekte. Ich selbst habe in dieser Zeit Texte zum deutschen Idealismus herausgegeben, aber auch solche zur modernen Philosophie vorbereitet, so z. B. von Elias Canetti, der dann erst 1990 erschienen ist, als auch Texte von Friedrich Nietzsche. Der ideologisch entlegenste Text dieser Jahre, der von mir herausgegeben wurde war ein Essay von José Ortega y Gasset. Sie sehen an den drei Letztgenannten, das sind alles Autoren, die sehr in der Kritik der offiziellen Ideologie standen. Aber wir haben Freiräume gehabt, die wir uns selber geschaffen haben, angefangen mit diesem ganzen Netzwerk von Beziehungen, die bis in die ministeriale Ebene hineinreichen, die man haben musste, weil es ja irgendwie das Problem der Druckgenehmigung zu überwinden galt. Es gab ein ganzes informelles Netzwerk von Freunden, die es dann doch am Ende ermöglicht hatten, dass wir im Jahre 1987 diesen Essayband von Ortega y Gasset herausgeben konnten. Als er allerdings erschien, war der Ärger sehr groß. Ich habe ein Disziplinarverfahren bekommen. Es war knapp am Rausschmiss, aber es war immerhin so, dass es erschienen ist und damit war unsere Absicht eigentlich erledigt. Ich wollte damit nur sagen, gerade die Zeit, die Sie eben nannten, ist für mich eine Zeit der Neugier, des Aufbruchs und auch des Glücks gewesen.

I/3) *K. S.: Es gab ja thematische Beschränkungen, die Ihnen im Rahmen Ihrer Arbeit auferlegt wurden. Gab es in dieser Hinsicht Besonderheiten in Leipzig?*

S. Dietzsch: Es gab thematische Beschränkungen, d. h. jedes Institut war ganz grob orientiert auf ein spezielles Gebiet. Sei es die Kritik der bürgerlichen Ideologie, sei es Geschichte der Philosophie. Aber je weiter man von Berlin weg war, um so mehr gab es im Alltag in der philosophischen Arbeit Freiräume, die gar nicht hoch genug zu schätzen waren. Also es war so, dass es hier in Leipzig z. B. studentische Aktivitäten geben konnte, die sich ziemlich frei von staatlichen Programmen bewegen konnten, dass man auch Lehrveranstaltungen machen konnte, dass man auch Clubveranstaltungen machen konnte, die eben in Berlin möglicherweise nicht möglich gewesen wären. So ist das immer im Alltag solcher ideologisch zugewandter Staaten, dass man doch viel mehr Möglichkeiten hat, als man staatlicherseits zugebilligt bekommt. Es liegt am Ende nur daran, und zwar nur daran, was für ein Charakter man ist. Ob man Freiräume nehmen will, ob man sie haben will, ob man sie sich nimmt. Wenn man bequem ist, kann man bequem leben mit den Vorgaben, die man staatlicherseits bekommt. Wenn man das nicht will, war es auch möglich, dass man, mit ein bisschen Fortune natürlich, durchaus etwas machen konnte, das man von heute aus gesehen, für fast unmöglich hält. Also ich nenne exemplarisch nur die große DDR-Edition zu Friedrich Nietzsche, die 1985 erschienen ist. Das ist möglich gewesen, weil ein Mann sich hingesetzt hat, der das machen wollte. Der Mann war Karl-Heinz Hahn, er war der Direktor des Goethe-Schiller-Archivs in Weimar. Zusammen mit einem italienischen Nietzsche-Herausgeber haben sie eine wunderbare, sehr teure, sehr schöne Ausgabe von Friedrich Nietzsches »Ecce homo« herausgebracht. Die Zeit der achtziger Jahre war sehr weit unterschieden von den fünfziger, sechziger Jahren der DDR. Das ist also fast wie eine andere Kultur, muss man sagen. Aber auch, was die Repressionsbereitschaft des Staates betrifft.

I/4) *K. S.: Was verstanden und was verstehen Sie unter Marxismus?*

S. Dietzsch: Da ist zunächst die Theorie von Marx und Engels, die doch ursprünglich eine kritische Theorie der Gesellschaft war. Das ist ihr eigentlicher Sinn, und sie hat, wie alle Kritik, ihre Grenzen und ist also auch von Anfang an nicht zu sehen als eine dogmatische religiöse Veranstaltung, so wie es dann in den Spätphasen des Realsozialismus war.

Der Marxismus steht also vom Anfang her in der Tradition der europäischen Aufklärung, die dann am Ende fast ganz verloren ging.

I/5) *K. S.: Hatten Sie Kontakte zu Philosophen außerhalb der DDR?*

S. Dietzsch: Da wir in Berlin an der Akademie der Wissenschaften gearbeitet haben und keinen Kontakt zu Studenten hatten, also keine Lehraufgaben, sondern Grundlagenforschung der Philosophie gemacht haben, war es so, dass wir die Möglichkeit hatten, als eines unserer Arbeitsprivilegien an der Akademie, freie Postverbindungen nach dem Westen zu haben. Jeder Mitarbeiter konnte sich frei mit Literatur versorgen, wenn er das nur, wer weiß wie, über Verwandte oder so, ermöglichen konnte. Das konnte er machen und wir hatten auch einen ziemlich regen, offiziellen wissenschaftlichen Kontakt mit westdeutschen Kollegen, der über die philosophischen Gesellschaften ging. Es gab eine Kant-Gesellschaft, eine Hegel-Gesellschaft, eine Leibniz-Gesellschaft etc. In all diesen Gesellschaften waren führende Philosophen unseres Akademieinstituts in den Vorständen vertreten. Das hieß automatisch, wenn sie eingeladen worden sind, haben sie einige von den Mitarbeitern mitgenommen. Und durch diese Struktur waren wir also an der Akademie der Wissenschaften in der Lage, relativ viel mit westdeutschen Kollegen sowohl in der DDR also auch im westlichen Ausland bekannt zu werden, mit ihnen Freundschaften zu schließen, die zum Teil noch heute bestehen.

I/6) *K. S.: Kam die Wende für Sie überraschend?*

S. Dietzsch: Absolut überraschend. Ich habe es noch im September '89 nicht für möglich gehalten, was da passiert ist und ich hatte mit Freunden zusammen eine skeptische Meinung über unsere unmittelbare Zukunft, was das wissenschaftliche Leben in der DDR betrifft. Wir waren sehr pessimistisch. Wir dachten, oh Gott, die müssen ja diese Fluchtbewegung in den Griff kriegen, d. h. alle die erreichten Formen der Liberalität, alle unsere Privilegien, alles was den Umgang mit dem westlichen Ausland betrifft, das wird alles vorbei sein im nächsten Jahr. Also wir hatten gehofft, dass wir da eine schmale Privilegienstruktur noch erhalten konnten, aber eins war sicher: Wir dachten im Jahr 1990 wird ein ungeheurer Repressionsschub einfach einsetzen. Um diesen Weggang irgendwie austarieren zu können, werden die Verbliebenen im Land in einer neuen Art und Weise repressiert. Das war unsere Vermutung. Also wir haben noch im Oktober nicht damit gerechnet, dass das zu-

sammenbrechen könnte. Wir dachten, es wird schlimmer werden und wir werden uns nach den achtziger Jahren zurücksehen. Das war die Meinung.

II. Allgemeine informelle Fragen («Außensichtler«)

II/1) *K. S.: Kannten Sie »Seminarum«?*

S. Dietzsch: Nur über die Mitteilungen, die ich von Herrn Bert Sander damals gehört habe. Er gehörte schon recht früh zu meinem Bekannten- und auch Freundeskreis, weil er schon als Lektor im Reclam-Verlag gearbeitet hatte und ich beruflich von meiner Akademiearbeit mit dem Reclamverlag sehr viel zu tun hatte. So habe ich Bert Sander, ich glaube schon so '88 kennengelernt, der einer der interessanteren jungen Philosophen war.

II/2) *K. S.: Kannten Sie die Autoren?*

S. Dietzsch: Ich kannte Volker Caysa und ich kannte eine Kollegin Ramona Kraettker, die auch zu dieser *Seminarum*-Gruppe gehörte, die über Schopenhauers Lachen einmal einen wunderbaren Aufsatz geschrieben hat, die aber dann irgendwie in Weimar eine zeitlang arbeitete, aber jetzt inzwischen wohl ganz aus dem philosophischen Leben verschwunden ist, was mir persönlich sehr leid tut. Das war eine sehr begabte junge Frau.

II/3) *K. S.: Warum hat es so etwas wie »Seminarum« bei Ihnen in Berlin nicht gegeben?*

S. Dietzsch: In Berlin wäre es unmöglich gewesen, dass man parallel zu den offiziellen philosophischen Veröffentlichungen, also Bücher und Zeitschriften, die legitimiert waren, noch eine private Zeitschrift gemacht hätte. Das wäre, wenn man es gewollt hätte, eine Untergrundzeitschrift geworden. Es gab nur die offizielle Seite und den Untergrund. Es gab keine Mitte, kein akzeptiertes Mittelfeld – so z. B. eine freie Akademiezeitschrift, so etwas wäre unmöglich gewesen. Wir hatten ja ziemlich rigide Vorschriften, dass alles, was wir in der Akademie produziert haben, auch z. B. wenn wir ein Nachwort zu Hegel machten, dem Direktor vorgelegt werden musste. Wir hätten uns ganz außerhalb dieser Publikationsordnung stellen müssen, d. h. wir hätten ein Verbot provoziert oder wir hätten eine solche Missachtung dieser Verordnung leben

müssen, das aber wäre mir unmöglich gewesen. Man hätte sich dafür entscheiden müssen, man verlässt das Institut, man verlässt diese rigide Vorschriftenwelt und geht dann in den Untergrund, wie es eben auch Literaten gemacht haben. Das war für mich persönlich eine undenkbare Option.

II/4) *K. S.: Passte die »Seminarum«-Gruppe zu dem Bild, das Sie von der Leipziger Philosophie hatten?*

S. Dietzsch: Ich hatte ja, da ich in Leipzig studiert hatte, ein gutes Bild von der Leipziger Philosophie. Bis zu letzt war ja Helmut Seidel hier Professor für Geschichte der Philosophie (und im übrigen mein akademischer Lehrer, der 1973 meine Diss. über Schelling betreut hat) und was im Seidel-Umkreis entstanden ist, das habe ich immer zu schätzen gewusst. Ich wusste, da kann nichts ganz Falsches passieren und deshalb war mein Bild, wenn ich mir die philosophische Landschaft der DDR anschau, vom geistigen Leipzig das beste glaub ich von allen philosophischen Strukturen der alten DDR.

II/5) *K. S.: War Ihnen diese Initiative sympathisch?*

S. Dietzsch: Sie war mir sehr sympathisch. Ich hatte allerdings am Anfang nicht die Hoffnung, dass das länger geht, weil ich dachte, wenn das den Leipziger Raum überschreitet, wenn das mehr wird als nur eine Seminarverständigung, dann werden ganz schnell die politischen Repressionen einsetzen. Da brauchte man nicht nach Berlin zu gehen, um Leute zu finden, die sich solchen Initiativen entgegengestellt hätten. Davon gab es auch hier in Leipzig massenhaft. Es gab auch hier eine ganz starke repressive Kultur vom Bezirksbüro angefangen bis hin in die Universität. Das muss man auch sehen.

II/6) *K. S.: Was hätten sie besser machen können?*

S. Dietzsch: Sie hätten sich vielleicht am Anfang weniger essayistischen, als vielleicht mehr einer ganz strengen Begriffsarbeit zuwenden müssen. Sie hätten gewissermaßen ihre philosophischen Passionen nicht in die leichte Richtung, sondern in die schwerste Richtung wenden müssen. Dann wären sie auch unangreifbarer gewesen. Sie sollten die Jungphilosophen sein, die sich mit den kompliziertesten Problemen, auch methodisch, und anspruchsvollsten Themen befassen. So sind sie leider,

für meine Begriffe, ein bisschen zu schnell abgedriftet in die Beliebigkeit einer flachen Essayistik. Das würde ich als einziges kritisieren wollen.

III. Allgemeine Einschätzungen

III/1) *K. S.: Was bedeutete der Fall Mauer für den philosophischen Diskurs zwischen Ost und West?*

S. Dietzsch: Der Ost-West-Diskurs zerbrach völlig und es hatte nur derjenige im Osten eine Chance, der sich ohne Vorbehalte ganz in den innerwestdeutschen Diskurs einzuschalten verstand und der auch akzeptiert wurde von dort. Der Diskurs lebte nur durch ein bestimmtes politisches Wollen seitens der DDR, auch weil ein bestimmtes aktuell politisches Interesse damit verbunden war. Aber von Seiten des Westens war es so, dass es bei uns kaum relevante Gesprächspartner gab, d. h. die im Westen haben durch den Zusammenbruch kaum einen Verlust zu beklagen, was die Höhe des Diskurses betrifft. Es war so, dass wir aus dem Osten angehalten waren, uns so schnell wie möglich in diesen westlichen Diskurs einzufinden. Wer das nicht konnte, der war und ist vor der Tür.

III/2) *K. S.: Wie sahen Sie die bürgerliche Kultur der Bundesrepublik?*

S. Dietzsch: Mit einem absolut rosigen Blick. Also für mich war das ein Vorbild erster Ordnung, es war eine unerreichbare Dichte, eine wunderbare und bewunderungswürdige Vielfalt, die ich bis zuletzt nur mit Staunen bewundert habe. Ich hab lange gebraucht, auch nach der Wende, bis ich den Alltag, den auch eher tristen Alltag dieser damals so hoch geschätzten und mit Sympathie betrachteten Wissenschaftskultur, begreifen lernte. Ich musste auch inzwischen sehen, dass es Strukturen gibt, auch Herrschaftsstrukturen, die mich irgendwie an die DDR erinnern, an das Gebaren anderer DDR-Philosophen zu ihren Mitarbeitern. Solche Formen sehe ich heute deutlicher. Das ist etwas, das ich vor '89 überhaupt nicht bemerkt habe, mich hat nur die kognitive, die wissenschaftliche Dimension interessiert, und die habe ich allerdings hoch schätzen gelernt. Das ist für mich ein unerreichbarer Maßstab und das ist etwas, an das ich mich gern erinnere. Das war, wenn man so will, auch eine schöne Illusion, die ich da mitgeschleppt habe. Ich musste sehen, dass deren alte Institutionen genauso anfällig für Qualitätsverlust, für Eitelkeiten, für Machtspiele, für Ausgrenzungen, für Starrheit und Schwere sind, wie die alten DDR-Strukturen.

III/3) *K. S.: Wie sahen Sie die Kultur des Ostens, den Sozialistischen Realismus?*

S. Dietzsch: Also was die Philosophie betrifft, so habe ich durch persönliche Kenntnisnahmen, durch Freundschaften mit polnischen und tschechischen Philosophen gemerkt, dass in diesen Ländern durchaus eine andere, eine interessantere philosophische Kultur herrschte, auch sogar eine interessante offizielle philosophische Kultur. Es gab in Polen und in der Tschechoslowakei viel interessantere und viel buntere, viel gebrochenerere Figuren, als ich das in der DDR gesehen habe. Wir waren relativ überschaubar und berechenbar, aber in Prag oder in Warschau, da gab es Schicksale von Menschen, die waren bemerkenswert, bewundernswert, die hatten auch eine philosophische und literarische Bildung, die man bei DDR-Philosophen lange lange suchen musste. Es gab aber auch in der DDR markante und interessante philosophische Persönlichkeiten, gerade in Leipzig, wenn ich z. B. an Lothar Kleine denke, der literarisch, philosophisch, künstlerisch aktiv war. Er schrieb Hörspiele, malte Bilder und interpretierte Spinoza. Solche singulären Figuren, die es hier gab, gab es in Prag oder in Warschau viele, die alle ein Schicksal hatten, die schon verschiedene Berufe gemacht haben, die emigriert sind, zurückgekommen sind, die einen viel abgeklärteren Blick auf den Kommunismus hatten. Wir, also die DDR-Philosophen, die ich kannte, waren eher Beamte und ›Schulphilosophen, im etwas negativen Sinne.

III/4) *K. S.: Wie sehen Sie heute die DDR-Philosophie insgesamt?*

S. Dietzsch: Nicht besser als damals. Es gibt die DDR-Philosophie, also die offizielle Philosophie, deren Namen man kennt und es gab Philosophen in der DDR, die man leider zu wenig kennt. Gerade in Leipzig. Ich nenne wieder exemplarisch nur einen Kollegen wie Klaus Peter Noack. Ein Philosoph, der bei uns als Oberassistent – um 1968 herum – Ethikunterricht gemacht hat, der ein exzellenter Kenner der analytischen Philosophie war, ein exzellenter Kenner der gegenwärtigen Wissenschaftstheorie und der eine wunderbare Habilarbeit geschrieben hat über die amerikanische Wissenschaftstheorie. Er war der erste, von dem ich z. B. den Namen Paul Feyerabend hörte. Klaus Peter Noack war selber ein richtiger philosophischer Dadaist. Also eine ganz wunderbare Figur, die aber leider auch relativ früh den Lehrbetrieb verlassen hat und in den Verlag verschwunden ist und leider in der Lehre jedenfalls bis '89 keine

Rolle spielte, obwohl er ein so hoch interessanter und markanter Lehrer gewesen wäre.

Oder mein Studienfreund Wilfried Lehrke, der vielleicht der begabteste Philosoph seiner Generation war, der glücklicherweise dann in den Siebzigern bei uns an der Akademie gearbeitet hat, der auch wiederum keine Lehrtätigkeit gemacht hat. Also auch wieder verspielte Möglichkeiten, um eine kontinuierliche philosophische Tradition etwa im Sinne einer ›Leipziger Schule‹ hinzukriegen. Dieses Projekt blieb leider in seinen Anfängen stecken.

Aber es gab noch mehrere Leute, die man nennen könnte, die heute völlig unbekannt sind, die aber im Alltag des philosophischen Lebens in der DDR eine markante Rolle spielten. Die sich äußerten, indem sie Nachworte schrieben, philosophische Texte herausgaben, selber Literatur machten, die in benachbarte Fachrichtungen, etwa in die Romanistik, abwanderten und hier z. B. Aufklärungsforschung betrieben, oder die sich dem Fachgebiet der Logik zuwandten. Es gibt also doch eine ganze Reihe hochinteressanter Intellektueller, an die man erinnern müsste, wenn man ein wirkliches Bild des geistigen Lebens in der DDR schreiben wollte. Man darf sich nicht beschränken auf die paar Dutzend Leute, die offizielle DDR-Philosophen waren, die Lehrstühle inne hatten. Daneben gab es wie gesagt eine ganze Reihe interessanter philosophischer Persönlichkeiten, und das ist nicht eine Frage des Alters, es waren nicht nur unbedingt Jüngere, sondern da waren alle Jahrgänge dabei. Z. B. ein Mann wie der Berliner Institutsdirektor Professor Manfred Naumann, Schüler von Werner Krauss, dem berühmten Romanisten aus Leipzig, der ein freier Geist war, der nicht vergleichbar war mit verknöcherten Parteiphilosophen, die es in Berlin auch massenhaft gab.

III/5) *K. S.: Welche Rolle spielt die DDR-Philosophie heute im gesamtdeutschen Philosophiebetrieb?*

S. Dietzsch: Gar keine Rolle. Gar keine, das kann man so schlicht sagen. Es gibt vielleicht von den vielen vielen DDR-Philosophen ein Dutzend, die heute noch wissenschaftlich arbeiten. Mehr nicht. Und es gibt von diesem Dutzend wenige, die überhaupt noch kontinuierlich publizieren. Also sie spielt kurz gesagt gar keine Rolle. Was da zugrunde gegangen ist, kann man sagen, ist zu recht zugrunde gegangen. Es ist folgenlos, es ist keine Lücke geblieben. Schade.

Interview mit Prof. Dr. Klaus-Dieter Eichler

(geführt am 05. 02.2004)

I. Allgemeine informelle Fragen:

I/1) *K. S.: In welcher Position waren Sie in der Zeit von 1985-89?*

K.-D. Eichler: Ich war an der damaligen Sektion für marxistisch-leninistische Philosophie ab 1985 Oberassistent und ab 1988 Dozent für Geschichte der Philosophie.

I/2) *K. S.: Was bedeutete diese Zeit für Sie beruflich und persönlich?*

K.-D. Eichler: Beruflich war das für mich die Zeit, in der die Fertigstellung der Dissertation B im Vordergrund stand. Die beschäftigte sich mit Fragen der Genesis der vorsokratischen Philosophie. Dazu war ich auch ca. ein dreiviertel Jahr in Moskau am damaligen Institut für Philosophie der Akademie der Wissenschaften. Außerdem war das die Zeit, in der ich schon regelmäßig Vorlesungen zur antiken Philosophie hielt; selbständig den Kurs für Philosophiegeschichte im ersten und zweiten Studienjahr, von der Antike bis zur klassischen deutschen Philosophie. Dazu kamen die entsprechenden Seminare. Ansonsten war es auch die Zeit, als ich nach etwas längerem Überlegen und mit leichtem Druck von außen in die Partei eintrat. Da ich schon seit Abschluss des Studiums, seit 1975, an der Sektion war, zuerst Forschungsstudent, dann Assistent und Oberassistent, war es recht ungewöhnlich, eine so lange Zeit nicht Mitglied der Partei zu sein, das gehörte eigentlich dazu. Nachdem ich also Mitglied geworden war, widerfuhr mir eine recht schnelle Karriere, bis hin zum Parteisekretär für die ganze APO.

K. S.: Ab wann war es generell »normal« einzutreten?

K.-D. Eichler: Für Philosophiestudenten war es eigentlich normal, mit Beginn des Studiums oder während des Studiums einzutreten. Seit den frühen achtziger Jahren mussten alle Philosophiestudenten vor dem Studium ein dreijähriges Berufspraktikum, entweder in der Armee oder in einer staatlichen oder Partei-Institution absolvieren. Da war es die Regel, dass die Studenten, die immatrikuliert wurden, schon in der SED waren. An Fälle, dass jemand in einer anderen Partei war, die es ja in der DDR auch gab, kann ich mich eigentlich überhaupt nicht erinnern.

Diejenigen, die nicht Mitglied der SED waren wurden schon ziemlich unter Druck gesetzt.

I/3) *K. S.: Es gab ja thematische Beschränkungen, die Ihnen im Rahmen ihrer Arbeit auferlegt wurden. Gab es in dieser Hinsicht Besonderheiten in Leipzig?*

K.-D. Eichler: Da ich mich eigentlich immer mit der antiken Philosophie beschäftigt habe, gab es explizite thematische Beschränkungen für mich nicht. Es gab natürlich, methodisch gesehen, einen geregelten Zugang zu diesen Themen, was ich aber nicht als aufgezwungen empfand, wenn man von Marx ausging und sich mit seinen Einschätzungen zur antiken Philosophie und zur antiken Gesellschaft auseinandersetzte oder diese zum Ausgangspunkt machte. Reglementierungen gab es also nicht direkt. Dabei spreche ich von mir, nicht von anderen. Die Atmosphäre im Wissenschaftsbereich Geschichte der Philosophie war recht produktiv. Es kann durchaus sein, dass das bei anderen wieder anders aussah. Natürlich gab es Vorgaben, die sich aus der Ausbildung der Studenten ergaben. Hier in Leipzig gab es eine besondere Art von Studenten. Es gab die Ausbildungsrichtung Diplomlehre für Marxismus-Leninismus, mit den drei Richtungen Philosophie, Politische Ökonomie und wissenschaftlicher Kommunismus. Das Berufsbild war schon recht eindeutig. Aus dieser Tatsache ergaben sich bestimmte Anforderungen an die Lehrinhalte. Die Reglementierung kam im starken Maße von außen. Auch schon in der Sektion. Meine Beschäftigung mit antiker Philosophie wurde natürlich beargwöhnt. Ich weiß noch auf welche Widerstände es bei einigen stieß als ich mich intensiv mit Altgriechisch beschäftigte. Ohne die Unterstützung von Helmut Seidel wäre das nicht möglich gewesen. In der zweiten Hälfte der achtziger Jahre, 1988 glaube ich, fand hier in Leipzig eine große Konferenz, Vernunft und philosophisches Erbe, statt. Die wurde wesentlich vorbereitet von unserem damaligen Wissenschaftsbereich Geschichte der Philosophie, von Helmut Seidel, der das Hauptreferat hielt. Im Vorfeld dieser Konferenz gab es eine, man nannte das damals Nachwuchskonferenz, also von Leuten, die noch etwas jünger waren. Da hielt ich das Hauptreferat zu methodischen Fragen der Philosophiegeschichtsschreibung. Das Referat sollte dann in der »Deutschen Zeitschrift für Philosophie« publiziert werden. Die Initiative dazu ging gar nicht von mir aus. Als es dann schon gedruckt war, ist es wieder herausgenommen worden, aufgrund einer Intervention von Mitarbeitern des Zentralinstituts für Philosophie in Berlin. Da war die Reglementierung auf einer ganz oberen Ebene zu spüren. Ich erinnere mich

noch gut, wie mir Dieter Wittich, der Mitglied des Redaktionskollegiums war, in der Kantine des Uni-Hochhauses diese Entscheidung plausibel machen wollte. Auf der Ebene der Sektion wurde darüber kaum gesprochen, obwohl das Referat doch Hauptthesen meiner Dissertation B vorstellte. Im Vergleich mit anderen philosophischen Sektionen in der DDR war Leipzig sicher kein Hort der Freizügigkeit. In Halle gab es offensichtlich bessere Bedingungen für das Studium der modernen bürgerlichen Philosophie. Dort traten ja auch Leute wie Habermas oder Mittelstraß auf. Berlin kann ich schlecht einschätzen. Aber immerhin gab es dort Gert Irllitz, dessen Arbeiten zur Geschichte der Philosophie immer orientierend waren. Jena kann ich eigentlich auch nicht einschätzen, man hatte immer den Eindruck, das ist Provinz. Das wird sich aber im Grunde alles nicht so viel unterschieden haben. Nicht unerheblich auf das Klima wirkte sich die am Anfang der achtziger Jahre inszenierte Debatte um das Konzept von Peter Ruben aus. Man hatte danach den Eindruck, hier passiert nicht mehr viel.

1/4) *K. S.: Was verstanden und was verstehen Sie unter Marxismus?*

K.-D. Eichler: Das ist natürlich eine Frage, die einer etwas längeren Ausführung bedarf, die ich aber jetzt nicht machen will. Für mich ist der Marxismus vor allem eine Methode der Untersuchung und Darstellung philosophischer Probleme und kein dogmatisierter Wissensbestand. Meine Untersuchungen zu Fragen der antiken Philosophie standen in einer Tradition, die durch solche Namen wie Lukács oder Sohn-Rethel oder den englischen Altertumswissenschaftler Georg Thomson repräsentiert wird. Also es geht dabei vor allem um die Dechiffrierung philosophischer Texte in ideologiekritischer Absicht und vor dem Hintergrund sozialer und ökonomischer Determinanten des Denkens. Es war durchaus ein hermeneutisches Interesse, das sich der Texte von Marx bediente. Hinzu kam natürlich das Praxiskonzept von Helmut Seidel, dem ich es wohl überhaupt zu verdanken habe, dass ich an der Sektion bleiben konnte. Seit dem dritten Studienjahr nahm ich regelmäßig an Sitzungen des Wissenschaftsbereichs teil. Seidels Ansatz der Philosophiegeschichtsschreibung war immer philosophisch und niemals positivistisch. Daraus ergaben sich natürlich Spannungen zu anderen Wissenschaftsbereichen und ihren Konzeptionen, die quasi ein starkes Widerspiegelungskonzept vertraten. Ich glaube, dass wir also innerhalb des Bereichs der Philosophiegeschichte ein Marxismusverständnis entwickelten, das sich weniger an dogmatisierten Lehrsätzen orientierte. Der methodisch geleitete Zugang zu philosophischen Texten war also etwas, was man hier lernen

konnte. Insofern ist hier bis heute kaum eine Veränderung in meinem Marxismusverständnis eingetreten. In der zweiten Hälfte der achtziger Jahre beschäftigte ich mich auch stärker mit dem philosophischen Ansatz Ernst Blochs zu dessen 100. Geburtstag 1985 an der Universität eine Konferenz stattfand.

I/5) *K. S.: Welche politischen Themen spielten vor der Wende eine Rolle?*

K.-D. Eichler: Ab '85 stand natürlich die ganze SU-Debatte im Vordergrund, die Öffnungspolitik der SU unter dem Zeichen von Glasnost, und natürlich die Ablehnung der Glasnostpolitik durch die offizielle DDR-Politik. Vor allem unter den Studenten und jüngeren Assistenten gab es viele Anhänger der SU-Politik. Entsprechend stark fiel auch die Reaktion der Gegner aus. Durch meine Parteifunktion bedingt kam man somit in viele Konflikte. Das war keine leichte Zeit. Natürlich muss man dazu bemerken, dass sich unter den Anhängern der Glasnostpolitik keine politische Opposition formierte. Das geschah offensichtlich außerhalb der Universität und der professionell betriebenen Philosophie.

I/6) *K. S.: Hatten Sie Kontakte zu Philosophen außerhalb der DDR?*

K.-D. Eichler: Ja, zu russischen. Damals nannte man sie sowjetische. Während meines Aufenthalts in Moskau lernte ich eine Reihe sowjetischer Philosophen kennen u. a. Tanja Wassiliewa, die damals Heidegger ins Russische übersetzte und sich vor allem mit Platon beschäftigte. Auch mit einer Reihe jüngerer Philosophen von der Universität knüpfte ich Kontakte. Ein besonderes Erlebnis war aber die Bekanntschaft mit dem damals noch lebenden Lossev, über dessen Arbeiten ich dann auch einen kleinen Aufsatz schrieb. Mit einer Hallenser Kollegin übersetzte ich dann auch eine größere Arbeit aus dem Russischen, einen Sammelband über Platon, der im Akademie Verlag erscheinen sollte. Als er druckfertig vorlag kam die Wende und er wurde aus dem Programm genommen. An andere Kontakte kann ich mich jetzt eigentlich nicht erinnern. Also auch nicht zu Westdeutschen. Die Kontakte mit Westdeutschen, die an der Sektion mit Vorträgen auftraten, waren sehr gesteuert und liefen über andere Kanäle. Die Verbindung beschränkte sich also im Wesentlichen auf das Lesen der Bücher, die man ja in der Deutschen Bücherei alle studieren konnte. Überhaupt war ja wohl die DB mein zweites Zuhause.

I/7) K. S.: Kam die »Wende« für Sie überraschend?

K.-D. Eichler: Ja, wie für, würde ich sagen, 99,9 Prozent.

II. Zu *Seminarum*

II/1) K. S.: Wollte die Gruppe an vergessene oder verdrängte philosophische Traditionslinien erinnern? Wenn ja, an welche?

K.-D. Eichler: Also da würde ich erst einmal eine Bemerkung vorausschicken: Ich war nie Mitglied dieser Gruppe und war ja auch schon etwas älter, als sich diese Gruppe konstituierte. Es waren im Wesentlichen alles Studenten und Forschungsstudenten, die ich kannte. Mehr oder weniger kannte ich sie ganz gut. Ja, jetzt war die Frage, ob sie an etwas anschließen wollten. Da würde ich sagen, ganz stark merkt man das ja an den thematischen Schwerpunkten, die in den Heften präsent sind; Da ist zum einen der Bezug zu bestimmten Entwicklungen im Marxismus selbst, das wären also einmal die theoretischen Diskussionen der zwanziger und dreißiger Jahre, die Lukács-Debatte, sowohl Geschichte und Klassenbewusstsein, die Debatten um sein Hegel-Bild, aber auch seine späten Schriften zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, dann die Affinitäten zwischen Marxismus und Wissenssoziologie. Es war insofern ein Rückgriff auf die verschütteten Traditionen des Marxismus, die teilweise gar nicht bewusst waren, die auch im offiziellen Lehrbetrieb kaum zur Darstellung gelangten. Dann würde ich sagen, auch das aus der Sicht des Außenstehenden, war es der Versuch, bestimmte Engführungen des Marxismus zu überwinden, ihn zu öffnen für Problemstellungen der Ästhetik, Ethik und der Literatur. Was sicher auch mit der Schmalspurausbildung an der Sektion zu tun hatte. Es ist ja offensichtlich, dass sich unter den Autoren auch Germanisten und jüngere Literaturwissenschaftler befinden. Insofern wurde hier interdisziplinär gearbeitet, ein Umstand, der für die offizielle Philosophie nicht signifikant war. Bemerkenswert ist auch der Versuch Arbeitsergebnisse von Tagungen vorzustellen. Neben *Seminarum* gab es noch eine Gruppe, die sich mit einer Reform des M-L.-Grundlagenstudiums beschäftigte. Es gab also nicht nur die Aktivitäten der *Seminarum*-Gruppe. Ich würde auch sagen, dass sie ein gewisses Konkurrenzverhältnis vielleicht sogar hatten. Aber die andere Gruppe hatte eben einen viel stärkeren Zugriff auf die Praxis der Ausbildung. Sie intendierten nicht primär, wie die *Seminarum*-Gruppe, eine theoretische Beschäftigung mit philosophischen Problemen, sondern wollten vielmehr die Praxis des späteren

Unterrichts mitbestimmen, waren für eine Veränderung der Lehre und der Lehrinhalte. Für die *Seminarum* -Gruppe gab es sicher noch ein weiteren Schwerpunkt, und der bestand in der Rezeption der modernen bürgerlichen Philosophie. Also Anknüpfung an die Philosophie der Moderne, in Gestalt der Kritischen Theorie bis hin zu Habermas und Apel. Man las die Texte dieser Autoren weniger unter ideologischen Prämissen, denn als Beiträge zur Diagnose der Moderne. Daneben gab es auch eine Rezeption französischer Philosophen, den Vertretern der sogenannten Postmoderne. Ich glaube, dass man über das Studium dieser Texte auch Nietzsche entdeckte, über dessen philosophische Position es ja in der zweiten Hälfte der achtziger Jahre in der DDR eine große inoffizielle Debatte gab. Analytische Philosophie spielte kaum eine Rolle.

II/2) *K. S.: Wie bekannt war »Seminarum«?*

K.-D. Eichler: In Leipzig war es schon bekannt. Es war sicher auch in Halle bekannt, vereinzelt in Berlin, durch zum Beispiel Udo Tietz, der ja dann dorthin ging. Ich glaube aber auch nicht, dass die Gruppe so große Außenwirksamkeit anstrebte. Aber das weiß ich nicht, da müsste man sie fragen. Ich glaube auch, dass das vielmehr erst einmal auf so eine Art Selbstverständigung hinauslief, dass man erst einmal selbst Texte schreiben wollte und sie gemeinsam diskutieren wollte. Je bekannter und offizieller das wird, desto gefährlicher würde das natürlich auch.

II/3) *K. S.: War »Seminarum« für eine kleine Elitegruppe als Leserschaft gedacht oder wollte man damit mehr erreichen?*

K.-D. Eichler: Also ich glaube nicht, dass es ein großer Kreis war, den man da erreichen wollte. Das war sicher auch eine Überlebensstrategie, denn sobald man, sagen wir mal, einen größeren Kreis hätte erreichen wollen, hätte man andere Texte schreiben müssen. Da hätte man vielleicht politische Texte schreiben müssen und das wäre sehr schnell schief gegangen. Das wäre dann eine richtige Untergrundzeitschrift gewesen. Also ich glaube nicht, dass das geklappt hätte. Man wäre dann sehr schnell ins Visier der Stasi geraten, die sich sicher mit diesem Vorgang auch beschäftigte. Es war schon für einen – elitär würde ich es nicht nennen – aber theoretisch gebildeten Leserkreis bestimmt. Man hatte einen theoretischen und weniger einen politischen Anspruch und der minimiert von vornherein die Anzahl der Leser. Auch konnte die Auflagenhöhe ja nicht groß sein. Denn dann hätte man eine offizielle Druckerlaubnis benötigt.

II/4) *K. S.: Hatte »Seminarum« politische Intentionen?*

K.-D. Eichler: Tja, das möchte ich auch wissen, ja. Ich glaube, dass die Verhältnisse in der DDR überhaupt enorm politisiert waren. Und die Philosophie war offiziell ein theoretischer Bestandteil einer Weltanschauung, die sich als eine wissenschaftliche begründete verstand. Insofern war jede theoretische Beschäftigung mit Philosophie ein politischer Akt. Ob er aber direkt als ein solcher verstanden wurde bezweifle ich. Ich glaube eher, dass man gegen die unheilige Allianz von Philosophie und Politik, wie sie im offiziellen Marxismus vorlag, anschreiben wollte, also gegen eine politisch verkürzte Philosophieauffassung auftrat. Deshalb wollte man wahrscheinlich erst einmal die Autonomie des theoretischen Diskurses stärken, würde ich sagen.

II/5) *K. S.: Welche anderen Denker waren wichtig?*

K.-D. Eichler: Für die? Oder für mich?

K. S.: Für »Seminarum«.

K.-D. Eichler: Was mir auffällt an den Beiträgen und in Erinnerung an die Diskussionen, sind vor allem der Bezug zu linkshegelianischen und neuhegelianischen Tradition, da gehört der Name Lukács natürlich wieder hinein. Vor '89 interessanterweise kaum Bloch. Ich glaube, es gibt keinen Artikel in den Heften zu Bloch, obwohl Anlass gewesen wäre. Z. B. '85 gab es erstmals seit langer Zeit eine offizielle Beschäftigung mit Bloch angeregt durch die Blochkonferenz, die '85 stattgefunden hat. Und dann, würde ich sagen, war es wohl auch Benjamin bei einigen, vor allem die Geschichtsphilosophie, die ja eine enorme messianische Sprengkraft besitzt. Die Geschichte aus der Sicht der Unterdrückten und Leidenden zu sehen, konnte ja ein kritisches Korrektiv gegen den machtbesessenen Diskurs des offiziellen Marxismus sein.

II/6) *K. S.: Wurde »Seminarum« Ihrer Meinung nach politisch kontrolliert?*

K.-D. Eichler: Ja sicher. Es wurde in der DDR alles politisch kontrolliert. Das kann man a priori sagen. So eine Frage zeugt davon, dass Sie in der DDR nicht großgeworden sind. Entschuldigung, das ist ja kein Vorwurf. Ja, also das ging gar nicht anders. Natürlich wusste man das auch, aber in den achtziger Jahren gab es trotz flächendeckender Obser-

vationen eben auch inoffizielle Bestrebungen von Gruppen, die trotzdem oder gerade deshalb etwas taten.

II/7) *K. S.: Gab es Vertreter verschiedener politischer Richtungen innerhalb von »Seminarum«?*

K.-D. Eichler: Ich denke im Nachhinein, ja, dass es die gab. Aber ob man sich der Tatsache damals bewusst war, weiß ich nicht genau. Das ist auch eine Frage, die sie nur selbst beantworten könnten. Aber so, wie sie sich danach entwickelt haben, würde ich das schon sagen, ja, dass da sicher Differenzen da waren. Einige hatten sicher viel stärker diesen ästhetisch-literarischen Zugriff zu bestimmten Problemen, ein Aufbrechen des engeren philosophischen Diskurses. Andere beschäftigten sich stärker mit ethische Fragestellungen oder mit ontologischen Problemen. Es war natürlich ein politischer Akt, den theoretischen Diskurs vom politischen abzukoppeln.

III. Allgemeine Einschätzungen

III/1) *K. S.: Was bedeutete der Fall der Mauer für den philosophischen Diskurs zwischen Ost und West?*

K.-D. Eichler: Man muss ja sicher davon ausgehen, dass es den vor dem Fall der Mauer eigentlich kaum gab. Man muss sagen, dass man als gelernter DDR-Philosoph natürlich die Möglichkeit hatte, in die Deutschen Bücherei zu gehen und so in der Lage war eigentlich alles Geschriebene zu lesen. Man hatte natürlich, wenn man wollte, den Zugriff auf die Literatur. Insofern kannte man die Diskussionen und die Forschungen. Das war umgekehrt sicher nicht der Fall. Bis auf die Stellen, die sich offiziell mit der DDR Philosophie zu beschäftigen hatten. Kollegiale Kontakte gab es also nur in Ausnahmefällen. Ich erinnere mich noch gut an die Berichte derjenigen, die im offiziellen oder inoffiziellen Auftrag an Kongressen im westlichen Ausland teilgenommen hatten oder sogar längere Zeit in den Genuss eines Forschungsaufenthalts kamen. Das waren absolute Ausnahmen und im Wesentlichen den sogenannten »Großkopfphilosophen« vorbehalten. Ende der achtziger Jahre konnte man aber in Halle auch Vorträge von Habermas u. a. hören. Aber das war quasi etwas, was am Alltag vorbeilief, ja und dann nach `89 die Geschichte ist ja nun bekannt. Da gab es die Abwicklung und den Kampf um die Interpretationshoheit in Sachen Philosophie und um neu zu besetzende Stellen. Die offizielle DDR Philosophie wurde abgewi-

ckelt, was zur vollständigen Entlassung aller Professoren der damaligen Sektion führte. In den sogenannten Mittelbau wurden eine Reihe von jüngeren Mitarbeitern integriert, die eine Chance auf künftige Weiterbeschäftigung erhielten. Darunter waren auch eine ganze Reihe von *Seminarum* Leuten, die kurz vor Fertigstellung ihrer Qualifizierungsarbeiten standen. Von den westdeutschen Philosophen ist dieser Abwicklungsprozess mehrheitlich schweigend begleitet worden. Versuche der Kenntnisnahme dessen, was geleistet wurde, gab es in der Regel nicht. Die Abwicklungsgründe lagen vor allem in einer inkriminierten Systemnähe. Natürlich war das auch ein großes Arbeitsbeschaffungsprogramm für arbeitslose westdeutsche Privatdozenten u.s.w. Da gab es eigentlich keinen Diskurs, ja, der hat nicht stattgefunden. Obwohl die Situation hier in Leipzig im Vergleich mit anderen Sektionen immer noch günstig war. Aber das hing von den konkreten Personen ab, die hierher kamen. Ich kann mich erinnern, wir haben ja dann die »Leipziger Gesellschaft für Philosophie und Kultur« 1990 gegründet. Im Wesentlichen waren das Leute, die auch *Seminarum* gegründet hatten. Eine Zeitschrift wurde herausgegeben, deren Themen sich an die Arbeiten im *Seminarum* angeschlossen. In diesem Zusammenhang gab es Kontakte, z. B. mit der Bloch-Assoziation und einigen westdeutschen Philosophen. Man konnte aber nie sicher sein, ob sie nicht nur das Terrain sondieren wollten um eine mögliche berufliche Karriere hier anzustreben. Aber das war ja eher etwas Inoffizielles und lief an der Sektion vorbei. Also: die Diskussion hat nie wirklich stattgefunden. Es interessierte auch keinen. In Mainz zum Beispiel interessiert das bis heute keinen. Ohne groß nachzudenken wurden Maßstäbe und Kriterien eines sich unter den Bedingungen des Meinungspluralismus entwickelnden Philosophiebetriebes auf ostdeutsche Verhältnisse übertragen und stellte fest, was man schon vorher wusste.

III/2) *K. S.: Wie sahen Sie die bürgerliche Kultur der Bundesrepublik?*

K.-D. Eichler: Das ist mir ein bisschen zu allgemein. Man hatte Favoriten: Böll, Grass, Dürrenmatt, Frisch, Bellow, Merle u. a. Man las bestimmte Schriftsteller sehr gern, was nicht immer leicht war, denn bestimmte Bücher bekam man sehr schwer, was ja heute unvorstellbar ist. Manchmal freute man sich, wenn man ins Ausland fuhr, sprich nach Prag oder Budapest, wenn man da mal ein in der BRD gedrucktes Buch kaufen konnte. Ja und Musik hat eine große Rolle gespielt. Und man konnte ja alles fernsehen. Insofern hatte man da einen ziemlich guten Überblick.

III/3) K. S.: *Wie sahen Sie die Kultur des Ostens, den »Sozialistischen Realismus«?*

K.-D. Eichler: Der hat ja in unserer Generation keine so große Rolle mehr gespielt, die dogmatische Diskussion über Realismus, die in den 50er 60er Jahren das Kulturschaffen normierte, war in den Hintergrund getreten. Das war etwas, das für unsere Generation eigentlich schon vorüber war. Wir lebten, damit meine ich meine Generation, und das ist ja eine andere als die *Seminarum*-Generation, in einer Zeit der vorsichtigen Öffnung der Kulturpolitik. In der Bildenden Kunst gab es ein enormes öffentliches Interesse, das sich in zunehmenden Ausstellungen und hohen Besucherzahlen ausdrückte. Die Leipziger Maler, wie Tübke und Mattheuer, malten zwar realistisch, aber das war ja kein »Sozialistischer Realismus« in dem Sinne, dass bestimmte starke normative Vorgaben vorhanden waren. Experimentelle oder abstrakte Kunst hatte es natürlich schwer und ihre Vertreter waren Repressalien ausgesetzt. Aber es gab doch eine gewisse Vielfalt. Also insofern war der Begriff »Sozialistischer Realismus« etwas, das eigentlich schon zur Geschichte gehörte und die Öffnung der Kulturpolitik war etwas, das gerade Anfang der 70er Jahre sich vollzogen hat. Im Theater konnte man Aufführungen sehen, natürlich eher in Berlin als in Leipzig, die nun diesem Modell überhaupt nicht mehr entsprachen. Von der offiziellen Politik wurde das zwar immer beargwöhnt aber im Vergleich mit der Philosophie verfügten die Künstler über größere Spielräume. In der Literatur gab es ja DDR Autoren, wie Christa Wolf oder Volker Braun, Günter Kunert oder Christoph Hein, das war ja kein »Sozialistischer Realismus«. Eine große Rolle spielte der Umstand, dass bestimmte Bücher verboten wurden oder nicht erscheinen konnten. Das hat eigenartigerweise in der DDR-Diskussion immer eine große Rolle gespielt, wenn ein Buch eines DDR Autoren nicht erscheinen konnte. Das öffentliche Interesse an solchen Vorgängen war enorm. Für mich hatte die Diskussion, etwa um die Ausbürgerung Biermanns, eine enorme Bedeutung. Die Diskussionen über Bücher besaßen offensichtlich eine Ersatzfunktion für eine fehlende öffentliche Debatte, denn die fand ja im politischen Raum nicht statt. In der Philosophie allerdings auch nicht. Was in der Kulturszene stattgefunden hat, war weitaus weniger reglementiert. Es gab eigentlich auch keinen direkten Kontakt zwischen diesen beiden Bereichen. Im Gegenteil, wenn das versucht wurde – ich erinnere mich im Rahmen einer Parteiversammlung hatte ich mal den Leipziger Schriftstellerin Horst Richter eingeladen – bekam man Ärger.

III/4) *K. S.: Wie sehen Sie heute die DDR-Philosophie insgesamt?*

K.-D. Eichler: Wenn man sich schon damit beschäftigt hat und dazu schon etwas geschrieben hat, ist es schwer, das so global einzuschätzen. Eigentlich gibt es die DDR Philosophie nicht. Der Begriff verstellt eher den Zugang zu einer Untersuchung. Die professionell Philosophie-renden in der DDR verstanden sich in der Regel als Marxisten, wenn nicht sogar als Marxisten-Leninisten. Insofern bezogen sie sich in ihrem Denken auf einen kanonisierten philosophischen Textkorpus, der quasi den Status eines heiligen Textes innehatte. Dieser Typ von Marxismus verstand sich zugleich als theoretische Begründung einer wissenschaftlichen Weltanschauung, einer revolutionären Klasse, die in ihrer perspektivischen Sicht auf die Welt zugleich den Anspruch erhob auf eine objektive Sicht der Dinge. Quasi als Agent des Weltgeistes tätig zu sein, legitimierte von vornherein so manches Tun. Es ist diese auf parteipolitische Interessen reduzierte Philosophie, die sich des Denkens entledigte und in Gestalt des Propagandisten ihr Unwesen trieb, die zu Recht untergegangen ist. Aber es gab natürlich nicht nur das. Im Widerstand dazu gab es einen philosophischen Diskurs, der an Problemen kritisch agierte. Dafür stehen eine Reihe Namen und Bücher auf die ich an anderer Stelle schon hingewiesen habe. Bezogen auf die einzelnen Jahrzehnte ist das auch recht unterschiedlich. Der Anfang, in den 50er Jahren, so bis '56/'57, die Debatten, die da stattgefunden haben, etwa in der »Deutschen Zeitschrift«, stehen in der Tradition eines schöpferischen Marxismus. Die Personen, die daran beteiligt waren, aus dem Exil oder den nazistischen Zuchthäusern kommend, hatten keine ideologischen Scheuklappen. Das ist sicher die Zeit des Aufbruchs, dann mit dem Weggang Blochs aus der DDR und der Verhaftung Harichs erfolgt die Betonierung einer philosophischen Landschaft. Immer wieder unterbrochen, oft durch Rückgriffe auf einen authentischen Marx, die Praxis-Debatte '68, die Ruben-Debatte Ende siebziger Anfang achtziger Jahre. Die offizielle Diskussion verlief eher monoton. Wenn man sich mal die »Deutschen Zeitschriften« ab 1957 anschaut, dann ist das eine ganz monolithische Sache, eigentlich mit wenigen Ausbrüchen und wenn man sich Monographien, also die offiziell erschienen Bücher ansieht, trifft das im wesentlichen zu bis auf wenige Ausnahmen. Interessant wird es aber, wenn man bereit ist auf das zu schauen was darunter liegt. Also sind nicht nur die institutionalisierten Formen zu untersuchen. Einmal zum Teil die großen Kongresse, die vielfältigen Arbeitstagungen, die Situation an den einzelnen Instituten, die doch anders war, als das,

was offiziell wahrgenommen werden sollte. Die vielen Qualifizierungsarbeiten, die doch zum Teil Interessantes besprechen.

III/5) *K. S.: Welche Rolle spielt sie heute im gesamtdeutschen Philosophiebetrieb?*

K.-D. Eichler: Na ja, da die DDR bekanntlich nicht mehr existiert, ist die mit ihr verbundene Philosophie also auch verstorben. Aber ich meine ja, dass Staaten nicht Subjekte des Philosophierens sein können. Als ein soziologisch oder historisch zu beschreibendes Phänomen kann sie Gegenstand eines wissenschaftlichen Interesses sein. Insofern sollte es auch Forschungsprojekte geben, die eher deskriptiv archivieren. Es gibt glaube ich auch kaum Forschungsprojekte, die sich damit beschäftigen, sozusagen als Gegenstand akademischer Beschäftigung. Das würde so manches Vorurteil korrigieren und Urteile berichtigen. Ansonsten kann man eine Rezeption nicht dekretieren, sondern nur dann, wenn sich eine bestimmte theoretische Kompetenz bei der Lösung eines bestimmten philosophischen Problems einstellt, wird auch auf philosophisches Denken zurückgegriffen, das in der DDR gedacht wurde.

Interview mit Dr. Peter Fischer (geführt am 21. 11. 03)

I. Allgemeine informelle Fragen

I/1) *K. S.: In welcher Position waren Sie in der Zeit von 1985-89?*

P. Fischer: Von 1985-87 war ich Student und von '87 an war ich Forschungsstudent, also Doktorand mit Stipendium.

I/2) *K. S.: Was bedeutete diese Zeit für Sie beruflich und persönlich?*

P. Fischer: Die Studienzeit war eigentlich eine recht schöne Zeit. Ich war einer der ersten, die nach einem individuellen Studienplan studieren durften, d. h. ich musste nicht unbedingt alles belegen, was der verschulte Studienplan vorsah, sondern durfte eine Auswahl, auch eine Erweiterung im Hinblick auf eine Spezialisierung treffen. Dies war ab dem dritten Studienjahr möglich. Pro Jahrgang kamen etwa 2 bis 4 Studenten in den Genuss dieser sogenannten Begabtenförderung, die etwa 1985 begann. Die Förderung ermöglichte es mir auch, das Studi-

um ein Jahr früher als üblich, also bereits nach vier Jahren, abzuschließen.

Ich hatte eine Spezialisierung hinsichtlich der Philosophie des 19. und des 20. Jahrhunderts, also hinsichtlich der sogenannten »spätbürgerlichen Philosophie«, gewählt. Diese Epoche der Philosophiegeschichte war ein Forschungsschwerpunkt in Halle, weshalb ich ein Jahr lang dort studieren durfte. Meine Diplomarbeit, Magister gab es damals nicht, habe ich über die Frühschriften Karl Mannheims aus den Jahren 1918 bis 1923 geschrieben.

In diese Zeit, also in eine Zeit, in der gewisse Freiräume geschaffen wurden, fällt die Gründung von *Seminarum*. Anfangs hieß das Projekt »wissenschaftliche Studentenzeitschrift«, erst später *Seminarum*.

Ich kann ja mal von der Gründung erzählen und wie die Idee zustande kam:

Es war so: Es gab damals am Institut, an der »Sektion«, fünf Wissenschaftsbereiche, vergleichbar den heutigen Lehrstühlen. Ab '87 gab es sechs: »Ethik/Ästhetik« kam hinzu. Jeder Wissenschaftsbereich betreute einen Studentenjahrgang, eine Art Patenschaft. Wir hatten das Glück, dass unser Wissenschaftsbereich der Bereich »Geschichte der Philosophie« war. Einmal im Semester oder einmal im Jahr, das weiß ich nicht mehr genau, traf sich der Wissenschaftsbereich mit uns. Auf diesen Treffen ging es hauptsächlich um Studienfragen. Es muss 1984 gewesen sein, als Herr Professor Helmut Seidel, der Leiter des Wissenschaftsbereiches, auf einem solchen Treffen erzählte, dass er während seines Studiums in der Sowjetunion, ich glaube in Moskau, gemeinsam mit anderen Studenten, Diplomarbeiten vervielfältigt hat, um sie dann gemeinsam zu diskutieren. Auf der Heimfahrt mit der Straßenbahn dachte ich mir, es müssen ja nicht gleich umfangreiche Diplomarbeiten sein, versuchen wir es doch zunächst mit Aufsätzen. Am nächsten Tag habe ich dann vier Kommilitonen, einen aus meiner Seminargruppe und drei aus der Parallelgruppe, angesprochen. Alle haben der Gründung einer philosophischen Studentenzeitschrift zugestimmt. Wir haben beschlossen, bis zum Sommer '85 jeder einen Aufsatz zu schreiben, ich habe außerdem noch ein Vorwort verfasst. Diese Texte haben wir dann zunächst intern diskutiert, überarbeitet und sie zu Beginn des neuen Studienjahres, Wintersemester 85/86, Frau Professor Martina Thom vorgelegt, die zu diesem Zeitpunkt aber noch nicht Sektionsdirektorin war. Und dann verschwand das Manuskript des ersten Heftes für anderthalb Jahre in irgendeinem Panzerschrank. Irgendwann Anfang '87

habe ich dann auf einer Versammlung vorgeschlagen, diese Zeitschrift in das sogenannte »Arbeits- und Kampfprogramm« der Sektion aufzunehmen. Und da sind dann fast alle Professoren aufgesprungen und haben etwas dazu gesagt, weil sie nicht wollten, dass die Sache auf diese Weise offiziell wird. Sie befürchteten wohl, das Institut könnte in bestimmten Kreisen Verdacht erregen, verstärkt beobachtet werden und unter Rechtfertigungsdruck geraten. Sie haben uns dann zugesichert, die Vervielfältigung sektionsintern zu ermöglichen, allerdings nur in einer Auflage von 99 Exemplaren: Für eine höhere Auflage brauchte man eine Druckgenehmigung. Mit diesem Kompromiss konnten wir leben, zuviel Öffentlichkeit hätte das Projekt tatsächlich gefährdet.

Die Zeit ab Ende '87 war für mich schwieriger. Ich war auf der Suche nach einer Wohnung, die, als ich nach einer Eingabe an den Staatsrat endlich eine bekommen hatte, ausgebaut werden musste. So genannte Ausbauwohnungen konnten wirklich ein Horror sein. Hinzu kam, dass ich für eine bestimmte Zeit aus der Redaktion von *Seminarum* ausgetreten bin, weil ich den Eindruck hatte, dass wir verstärkt unterwandert werden. Ich war und bin der Überzeugung, allerdings ohne es beweisen zu können, dass dies von einem der Gründungsmitglieder betrieben wurde. Diese Situation war nicht einfach. Übrigens haben auch spätere Nachfragen bei der Behörde für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes keine Gewissheit gebracht. In meinen eigenen Stasiunterlagen, die den gescheiterten Versuch, mich als IM anzuwerben, dokumentieren, werden die Gründungsmitglieder von *Seminarum* als Personen meines näheren Umfeldes genannt, weshalb ich vermutet, dass es Akten über *Seminarum* geben muss oder gegeben hat. Entweder sind diese zu Wendezeiten vernichtet worden oder werden aus irgendwelchen Gründen nicht herausgegeben.

I/3) K. S.: *Es gab ja thematische Beschränkungen, die Ihnen im Rahmen Ihrer Arbeit auferlegt wurden. Gab es in dieser Hinsicht Besonderheiten in Leipzig (Sektion Philosophie)?*

P. Fischer: Das kann ich hinsichtlich meiner Qualifizierungsarbeiten, Diplomarbeit und später Dissertation, nicht sagen. Ich habe im Bereich »Geschichte der Philosophie« meine Diplomarbeit geschrieben und thematisch gab es da keine Beschränkungen. Das Thema konnte ich frei wählen, allerdings wurde eine kritische Studie erwartet. Direkt eingegriffen wurde aber nicht. Andererseits hatten wir gewiss eine »Schere im Kopf«, haben uns selbst überlegt, wie weit man gehen kann.

Einen Eingriff habe ich selbst nur hinsichtlich eines Textes erlebt, den ich zunächst in *Seminarum* (Heft 3/1988) »veröffentlichte« und der dann in der Zeitschrift »Aus dem philosophischen Leben der DDR. Informationsbulletin« (1989 [25. Jg.] 7) erschienen ist: Man hatte den Text gekürzt und Hervorhebungen so verändert, dass die damit beabsichtigte Aussage nicht mehr zu erkennen war. Diese »redaktionellen« Veränderungen, die mit mir nicht abgesprochen waren, waren in Leipzig vorgenommen worden.

I/4) *K. S.: Was verstanden und was verstehen Sie unter Marxismus?*

P. Fischer: Unter Marxismus eigentlich gar nichts, weil das bloß ein Sammelname ist. Unter Marxismus wird so viel subsumiert, der Name wird von so vielen, zum Teil gegensätzlichen Strömungen und Denkern beansprucht oder ihnen zugeschrieben, dass man nicht von »dem Marxismus« sprechen kann, weder in theoretischer noch in politischer Hinsicht. Ich rede dann lieber konkret über Texte von Marx oder von anderen Philosophen. Das Wort Marxismus ist einfach zu schwammig.

I/5) *K. S.: Welche politischen Themen spielten vor der Wende eine Rolle?*

P. Fischer: Für wen? Für die Bevölkerung waren Fragen der freien Meinungsäußerung, der Diskrepanz zwischen dem von den Massenmedien verbreiteten Bild der gesellschaftlichen Wirklichkeit und der alltäglichen Erfahrung und insbesondere Fragen der Reisefreiheit brisant – kurz und knapp: Fragen der Demokratie und der Rechtsstaatlichkeit. Außerdem wünschte man sich eine bessere Versorgung, insbesondere mit hochwertigen Konsumgütern.

I/6) *K. S.: Welche philosophischen Themen spielten vor der Wende eine Rolle?*

P. Fischer: Zu dieser Zeit spielte in der öffentlichen, der offiziellen Diskussion das Alltagsbewusstsein eine Rolle, womit offizielle Seiten eine Verbesserung der »ideologischen Beeinflussung« verbanden, worin aber andere die Möglichkeit sahen, die Diskrepanz zwischen Ideologie und Alltag zu thematisieren und damit gesellschaftsanalytische Fragen aufzugreifen. Ein Dauerbrenner war das Materie-Thema: Das stets erwartete Bekenntnis zum Materialismus, als einer philosophischen Position, behinderte sinnvolle philosophiehistorische Einschätzungen; Also

waren auch mit diesem Thema unterschiedliche Interessen verbunden. Es gab in dieser Zeit auch erste Aufsätze, z. B. zur Wissenschaftstheorie oder zur Ethik, die auf die sowjetische Psychologie (Wygotski, Leontjew, Lurija) zurückgriffen: Das waren Versuche, über das Subjekt-Objekt-Paradigma hinauszukommen, hin zu Subjekt-Subjekt-Beziehungen, zur Kommunikation und zur Sprache. Dahinter verbarg sich natürlich das Thema Demokratie und Öffentlichkeit.

I/7) *K. S.: Hatten Sie Kontakte zu Philosophen außerhalb der DDR?*
P. Fischer: Nein.

I/8) *K. S.: Kam die Wende für Sie überraschend?*
P. Fischer: Die Tatsache der Wende nicht. Der Zeitpunkt der Wende ja. Ich erwartete sie für etwa drei, vier Jahre später, weil ich glaubte, dass dann wirtschaftliche Schwierigkeiten – ähnlich wie in Polen oder Ungarn in den achtziger Jahren – eintreten könnten.

II. Zu *Seminarum*

II/1) *K. S.: Wollte die Gruppe an vergessene oder verdrängte philosophische Traditionslinien erinnern? Wenn ja, an welche?*

P. Fischer: Wir hatten einen starken Bezug zur Geschichte der Philosophie und wollten vielleicht erst mal etwas kultivieren, das man immanente Kritik nennen kann, d. h. also nicht Philosophen von außen kritisieren oder von einer anderen bestimmten Tradition her, sondern sich mit den Philosophen selbst auseinandersetzen. Bestimmte Traditionslinien? Das ist schwer zu sagen. Die Vielfalt der Texte in *Seminarum* lässt das wahrscheinlich kaum erkennen. Es gab gewisse Affinitäten durch die Themen, die bearbeitet wurden. Es gab vielleicht den Versuch, wieder direkt an Marx und nicht an irgendwelche Leute nach Marx anzuschließen. Es gab einen starken Bezug zu Hegel. Das Verhältnis zwischen Hegel und Marx, sowie Denker, die sich mit diesem Thema beschäftigten, war für viele von uns, auch aus dem Kreis der Sympathisanten von *Seminarum*, interessant. Über uns wurde einmal gesagt, wir würden die Sprache des jungen Marx sprechen, was damals ein recht ambivalentes Kompliment war. Und es gab Bezüge auf jene sowjetische Psychologie, die unter Stalin verboten war und deren Rezeption erst allmählich einsetzte. Einige haben sich auch mit sowjetischen Philosophen beschäftigt, die unter Stalin verfolgt worden waren (z. B. Bucharin). Dieses Interesse war aber mehr politisch und historisch als philosophisch.

II/2) *K. S.: Wie bekannt war »Seminarum«?*

P. Fischer: Das ist schwer zu sagen. Ich weiß es nicht. Wir haben Exemplare an Studenten aus Jena, aus Halle, aus Berlin und aus Rostock verteilt, obwohl wir das Heft nur in Leipzig verteilen durften. Wie bekannt es geworden ist, weiß ich nicht. Wir haben aber Studententagungen durchgeführt – etwas, was es vor *Seminarum* nicht gab. Zu diesen Tagungen kamen Studenten aus den genannten Städten. Das lief natürlich immer über persönliche Kontakte.

II/3) *K. S.: »War Seminarum« für eine kleine Elitegruppe als Leserschaft gedacht oder wollte man damit mehr erreichen?*

P. Fischer: Es war so gedacht, dass wir die Texte vervielfältigen und eine Diskussion in der Studentenschaft anregen und zugleich auch mit den Wissenschaftlern ins Gespräch kommen. Das hat manchmal geklappt. Freilich haben wir uns mehr Diskussionen gewünscht, auch von studentischer Seite. Ebenso mehr Textangebote. Aber da waren vielleicht auch die Erwartungen etwas zu hoch. Man muss auch sehen, welche Klientel damals Philosophie studiert hat: Ein nicht geringer Prozentsatz tat es im Hinblick auf eine Karriere im Staats- oder Parteiapparat. Die besten Kontakte stellten sich zum akademischen Mittelbau her. So gesehen war der Erfolg im Rahmen des Möglichen ganz gut.

II/4) *K. S.: Hatte »Seminarum« politische Intentionen?*

P. Fischer: Direkt nicht. Man kann ganz bestimmt nicht sagen, *Seminarum* wäre die Zeitschrift einer Dissidentengruppe gewesen. Es ging darum, die Spielräume im akademischen Betrieb auszuloten, zu testen was möglich ist und die Bedingungen des Philosophierens zu verbessern, eine gewisse Öffentlichkeit zu schaffen. Das waren zunächst die Intentionen. Aber die Verbesserung von Arbeitsbedingungen zu beabsichtigen, ist ja auch eine politische Intention, wenn für diese Arbeitsbedingungen der politische Rahmen recht bedeutsam ist, was er damals war.

II/5) *K. S.: Welche anderen Denker waren wichtig?*

P. Fischer: Welche anderen außer? Wichtig waren Marx, Hegel, für einige Karl Mannheim, andere haben sich mit Georg Lukács beschäftigt. Später kam auch das Interesse an Heidegger oder Wittgenstein hinzu.

Aber in *Seminarum* gibt es beispielsweise auch einen Aufsatz über Gottfried Benn, was damals sehr ungewöhnlich war ...

II/6) K. S.: *Gab es innerhalb von »Seminarum« Vertreter unterschiedlicher politischer Richtungen?*

P. Fischer: Politische Richtungen würde ich es nicht nennen. Es gab eher unterschiedliche Meinungen zur Frage, ob man *Seminarum* über eine philosophische Zeitschrift hinaus politisieren sollte. Sollte man ihr ein politisches Profil geben? Solche Diskussionen gab es. *Seminarum* blieb aber bis zum Schluss eine philosophische Zeitschrift. Die Texte waren damals ohnehin oftmals direkt oder indirekt auf gesellschaftliche Themen bezogen. Das Politische war immer eher zwischen den Zeilen. Als die Wendezeit begann, waren die Diskussionen um eine mögliche Politisierung der Zeitschrift am heftigsten. Letztlich einigten wir uns darauf, dass *Seminarum* eine philosophische Zeitschrift bleibt und jeder selbst entscheiden muss, ob und wie er sich darüber hinaus politisch engagiert.

II/6a) K. S.: *Gab es innerhalb der Uni Leute, die dieses Projekt verhindern wollten?*¹⁵⁴

P. Fischer: Das weiß man nicht so recht. Es ist erst einmal Tatsache, dass das erste Heft anderthalb Jahre in einem Panzerschrank lag. Wer es nun da hinein gelegt hat, ob es der damalige Sektionsdirektor war, der Vorgänger von Frau Thom, oder ob man es vergessen hatte oder ob man überhaupt hoffte, dass es nicht zustande kommt, weil man vielleicht fürchtete, dass das Institut insgesamt in einen Verdacht gerät, das alles weiß ich nicht. Direkt öffentlich dagegen aufgetreten ist eigentlich niemand. Man hat es zur Kenntnis genommen mit einer gewissen Anerkennung, vielleicht auch mit einem gewissen Schmunzeln: Manche haben z. B. die fünf Gründungsmitglieder die »fünf Weisen« genannt, nach den sogenannten Wirtschaftsweisen in der Bundesrepublik.

154 Diese »außerplanmäßige« Frage entstand, wie im Interview mit Petra Caysa, während des Gesprächs.

II/7) *K. S.: Gab es für Studenten oder Promovierende noch andere Publikationsmöglichkeiten (außer »Seminarum«)?*

P. Fischer: Es gab natürlich die offiziellen Zeitschriften, aber die waren schwer zugänglich. Es war schon mal möglich, aber eher die Ausnahme, etwas in »Aus dem philosophischen Leben der DDR. Informationsbulletin« zu veröffentlichen, aber kaum für Studenten, eher für Doktoranden oder sogenannte Nachwuchswissenschaftler. Wenn man viel Glück hatte oder auch Beziehungen, konnte man in der »Deutschen Zeitschrift für Philosophie« etwas unterbringen. Eine Publikationsmöglichkeit, die speziell für Studenten vorgesehen gewesen wäre, gab es nicht.

III. Allgemeine Einschätzungen

III/1) *K. S.: Was bedeutete der Fall der Mauer für den philosophischen Diskurs zwischen Ost und West?*

P. Fischer: Er wurde dadurch möglich, fand allerdings kaum statt, nicht in der Art, dass man sich von westlicher Seite groß dafür interessiert hätte, was in der DDR philosophisch gedacht wurde. Man hatte eine Meinung darüber und hat die nicht weiter überprüft. Die neuen Möglichkeiten wurden eher von den Philosophen aus dem Osten genutzt, insofern sie dazu beruflich noch die Gelegenheit hatten. Den Philosophen aus dem Westen ging es wohl eher um die frei werdenden Stellen. Ausnahmen unter den Kollegen aus den alten Ländern gab es unter denen, die dann hier lehrten oder in Evaluierungskommissionen tätig waren. Der persönliche Kontakt oder der Zwang, Texte aus DDR-Zeiten lesen zu müssen, führte bei manchen zu einem etwas differenzierteren Bild.

III/2) *K. S.: Wie sahen Sie die bürgerliche Kultur der Bundesrepublik?*

P. Fischer: Vor allem so, wie man sie im »Westfernsehen« präsentierte – oder vielleicht doch nicht ganz so unkritisch. Politische Sendungen und Kultursendungen habe ich ziemlich regelmäßig verfolgt. Man konnte in der Deutschen Bücherei in Leipzig natürlich Publikationen lesen, die in der BRD erschienen sind. Ich weiß, dass sich damals viele, die sich für Philosophie interessiert haben, für Habermas interessierten, für Apel, auch für die Konstruktivisten – das wurde schon rezipiert, auch Tugendhat oder Foucault. Die Kultur insgesamt ist natürlich ein weites Feld. Man

hat sie durchs Fernsehen zur Kenntnis genommen und hat versucht, sich ein Bild zu machen.

III/3) *K. S.: Wie sahen Sie die Kultur des Ostens, den »Sozialistischen Realismus«?*

P. Fischer: »Sozialistischer Realismus« sollte der offizielle Name für die Kunst in der DDR sein. Die Kunst sah ich eigentlich sehr differenziert, in der Malerei z. B. fand ich die Leipziger Schule immer sehr interessant. Ich fand auch immer, dass in den DDR Kunstaussstellungen doch sehr Verschiedenes zu sehen war, das nicht alles unter den Titel »Realismus« subsumiert werden konnte. Es gab eigentlich fast alle Stilrichtungen, die man sich so denken kann. Sicherlich wurden die unterschiedlich gefördert. Sie waren, wenn man sich die großen Kunstaussstellungen anschaut, aber alle vertreten.

III/4) *K. S.: Wie sehen Sie heute die DDR-Philosophie insgesamt?*

P. Fischer: Man kann von einer offiziellen Philosophie sprechen und, wenn man einen Forschungsgegenstand sucht, könnte man auf die »Deutsche Zeitschrift für Philosophie« zurückgreifen. Ich habe das früher in meiner Dissertation in einem Kapitel selbst versucht, im Hinblick auf die Diskussion der Ethik in der »Deutschen Zeitschrift für Philosophie«. Da lässt sich durchaus eine Linie erkennen, auch eine Entwicklung. Den Begriff »DDR-Philosophie« allgemein zu bestimmen, ist freilich sehr schwierig. Man sollte sich eher die einzelnen größeren Debatten anschauen, und zwar unter politischen und philosophischen Gesichtspunkten, z. B. die Praxisdebatte, die Materiedebatte und auch andere, etwa über Wahrheit u.ä. Ich denke, dass man da einen Forschungsgegenstand hätte. Selbst wenn man nur die offizielle und offiziöse Philosophie in der DDR betrachtet, kann man Differenzierungen erkennen, da muss man noch gar nicht alternative Projekte einbeziehen.

III/5) *K. S.: Welche Rolle spielt die DDR-Philosophie heute im gesamtdeutschen Philosophiebetrieb?*

P. Fischer: Keine. Inhaltlich keine. Ich weiß nicht, wie viele Forschungsprojekte zur DDR-Philosophie oder zur Philosophie in der DDR es gibt. Ich weiß, dass zu Wendezeiten ein paar Leute gesagt haben, dass sie so etwas machen wollen. Es sind ja auch ein paar Bücher erschienen in den 90er Jahren. An der Humboldt-Universität in Berlin beschäftigt sich

wohl noch jemand damit. Und im Hinblick auf Personen: Es gibt nur sehr wenige in der DDR ausgebildete Philosophen, die heute noch im akademischen Betrieb sind.

Interview mit Prof. Dr. Hans-Martin Gerlach

(geführt am 01. 12. 2003)

I. Allgemeine informelle Fragen

I/1) *K. S.: In welcher Position waren Sie in der Zeit von 1985–89?*

H.-M. Gerlach: Von 1983–89 war ich ordentlicher Professor für Geschichte der Philosophie an der Martin Luther Universität in Halle, an der philosophischen Einrichtung, also der Sektion für marxistisch-leninistische Philosophie und hatte gleichzeitig die Leitung des Wissenschaftsbereiches Geschichte der Philosophie inne.

I/2) *K. S.: Was bedeutete diese Zeit für Sie beruflich und persönlich?*

H.-M. Gerlach: Das war eine äußerst komplizierte Zeit. Beruflich: Ich war 1983 ordentlicher Professor für Geschichte der Philosophie geworden, vorher '82 außerordentlicher Professor. Ich konnte auf der einen Seite ziemlich frei, im Rahmen des Möglichen, entscheiden, was an unserer Halleschen Einrichtung in der Philosophiegeschichte getan wird. Und das war sehr vielfältig. In der Lehre war generell durch mich abzudecken die Epochen von der Antike bis zur Philosophie der Gegenwart. Forschungsmäßig hatten wir allerdings den Schwerpunkt zur sogenannten »Kritik und Analyse der nichtmarxistischen spätbürgerlichen Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts«. In dieser Zeit haben wir vielfältig versucht, neue Denkansätze, ausgehend von dem Gegenstand, mit dem wir uns auseinandersetzten, zu finden. Der war äußerst ernst zu nehmen und wir versuchten ihn auf seine Tragfähigkeit abzuklopfen und Überlegungen anzustellen wie: Wo sind Desiderate, wo sind Leerstellen in der marxistischen Philosophie, die aber in der nichtmarxistischen behandelt wurden und über die wir nachzudenken hatten. Es war übrigens zu diesem Zeitpunkt auch so, dass in der Philosophie in der DDR zentral Schwerpunkte festgelegt wurden, was die Forschung betrifft. So war beispielsweise in Leipzig die Erkenntnistheorie ein solcher Schwerpunkt, die deutsche philosophische Klassik war es in Jena und für Halle gab es eine Orientierung auf die Geschichte der »spätbürgerlichen Philoso-

phie«. Vom Beirat für Philosophie beim Ministerium wurde festgelegt, dass unter der Leitung eines bestimmten ausgewiesenen Hochschullehrers, ausgewählte Studierende, aber auch Assistenten, die an ihren Dissertationsschriften arbeiteten, (manche schon an ihren Habilitationschriften), zu mir nach Halle kamen oder eben entsprechend nach Leipzig, Jena etc., je nach ihren Interessen und Forschungskennnissen. In Halle hatte ich diese Aspirantengruppe zu betreuen, die sich in dieser Hinsicht (also Philosophie des 19. Und 20. Jahrhunderts) fortbilden sollten und wollten. Das war eine höchst interessante Angelegenheit, denn in dieser Gruppe sind, bis die »Wende« kam und alles abgewickelt wurde, doch in den Vorarbeiten sehr interessante Probleme behandelt worden. So wurde zum Beispiel eine Dissertation zu Jaspers von einem polnischen Philosophen, der bei mir in Halle bis zu meiner »Abwicklung« war, fertig gestellt. Es sind aber auch Habilitationsarbeiten angefangen und nach der »Wende« zum Abschluss gebracht worden, natürlich dann an anderen Einrichtungen, die vornehmlich in den alten Bundesländern lagen. Dazu gehörte zum Beispiel das Habilitationsprojekt der jetzigen Leiterin des Lehrstuhls für Japanologie der Leipziger Universität, Steffi Richter, die mit ihrer Arbeit über Japans kulturellen Eintritt in die Moderne auch in philosophischer Hinsicht bei mir begann, die Arbeit aber andernorts abschloss. Später war sie in Japan, in Tokio, an der ersten kaiserlichen Universität als Gastprofessorin tätig.

Da fällt mir noch etwas ein: Zu diesem Zeitpunkt sollte im Beirat eine altersmäßige Erneuerung der Leitung des Beirats für Philosophie, dessen Vorsitzender damals Gottfried Stiehler aus Berlin, der Stellvertreter für Erziehung und Ausbildung Erhard Lange in Jena und für Forschung Helmut Seidel in Leipzig war. Diese Führungsspitze sollte »erneuert« werden durch jüngere Leute und da war folgendes vorgesehen: Die Nachfolge Stiehlers als Vorsitzender sollte ich übernehmen, Gerhard Terton sollte Stellvertreter für Ausbildung übernehmen und H.C. Rauh aus Berlin den für Forschung. Wir wurden im Vorfeld dieser »Wachablösung« vom Ministerium für das Hoch- und Fachschulwesen beauftragt, neue Konzeptionen für Lehrpläne zu entwickeln. Dafür wurde ein umfangreiches Analysenmaterial erarbeitet, was sicher interessant wäre, wenn man das einmal aufarbeiten würde, da mit der »Wende« '89 ganz neue Bedingungen für ein Philosophiestudium vorhanden waren. Wir wurden noch am 29. Oktober 1989 in die Leitung des Beirats berufen und kurz danach war eben Schluss. Wir hatten jedoch noch von dem damaligen Minister für das Hochschulwesen, Prof. Dr. Meyer, der Nachfolge-DDR unter de Mezière den Auftrag erhalten Studienpläne, die den neuen Verhältnissen adäquat waren, auszuarbeiten.

I/ 3) *K. S.: Es gab ja thematische Beschränkungen, die Ihnen im Rahmen Ihrer Arbeit auferlegt wurden. Gab es in dieser Hinsicht Besonderheiten in Leipzig?*

H.-M. Gerlach: Leipzig kann ich nur im Rahmen meiner Studienzeit, die von 1959 – 64 ging, einschätzen. Da gab es natürlich einen offiziellen Lehrplan, nach dem wir ausgebildet wurden und der wurde auch eingehalten. Ich sag immer, die Lehrpläne waren zweifelsohne richtungweisend und bindend. Das Problem jedoch war, was man innerhalb der vorgeschriebenen Lehrpläne, innerhalb von bestimmten Disziplinen und Themen daraus machte. Ich hatte großes Glück mit meinen Lehrern in Leipzig, insbesondere mit Helmut Seidel. Es waren dies natürlich nicht nur meine Lehrer, sondern auch die vieler anderer natürlich, die damals Studenten und Nachwuchswissenschaftler in Leipzig waren und die hier ihre erste wissenschaftliche Ausbildung erhielten, wie die Philosophen Steffen Dietzsch, Wilfried Lehrke Siegfried Kätzel, Klaus-Dieter Eichler, Volker Caysa oder die Schriftsteller Volker Braun und Christoph Hein, um nur einige zu nennen. Die sind doch alle mehr oder weniger durch die »Leipziger Schule« von Helmut Seidel, Martina Thom, Dieter Wittich, Klaus Gössler etc. gegangen. Helmut Seidels Konzept war uns sozusagen auch eine Wende in der ganzen marxistisch-leninistischen Philosophie. Er und diese »Leipziger Schule« haben uns eben einen ganz anderen Marxschen Philosophiebegriff beigebracht. Und wir waren in gewisser Weise Multiplikatoren, weil wir diese Geistesrichtung auch an andere Einrichtungen der Wissenschaft und in das öffentliche Leben mitnahmen, und auch das war wohl ein Meilenstein auf dem Wege zu einem neuen Denken, das sich auch auf unterschiedlichste Weise im Bewusstsein der »Vorwende-DDR« niederschlug.

I/4) *K. S.: Was verstanden und was verstehen Sie unter Marxismus?*

H.-M. Gerlach: Eine Antwort auf diese Frage ist von planetarer Weite. Da gibt es, glaube ich, bei hundert Personen 300 Meinungen. Unter Marxismus, ja was versteh ich darunter? Zumindest verstehe ich ein großes Gefüge von Ideen und Gedankengängen, welche Produkte teilweise der ersten, aber auch der zweiten Hälfte des industriell sich entwickelnden 19. Jahrhunderts waren, und die von der Vision gekennzeichnet sind, eine neue gerechte Gesellschaftsordnung zu entwickeln, die im Kerngeschehen natürlich ökonomisch, aber auch philosophisch strukturiert sind und in dieser Hinsicht auch eine praktische politische Bewegung mitinitiiert haben, deren Verlauf allerdings dann im 20. Jahr-

hundert sehr unglücklich gewesen ist. Ich selbst habe als Philosoph unter Marxismus oder unter Marxschen Gedankengängen eigentlich vornehmlich das verstanden, was Marx in seinen sogenannten Frühschriften bzw., später im »Kapital« entwickelt hat. Die großen Fragen der Geschichtsphilosophie, und dabei besonders die umfassende Frage nach der Stellung des Menschen in der Welt und zur Welt, also was mein Lehrer in Leipzig, Helmut Seidel, einmal in einem seiner Aufsätze als das theoretische und praktische Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit und die vielfältigen Aneignungsformen derselben bezeichnet hat, wurden zur Leitorientierung für einen anderen marxistischen Philosophiebegriff, der nicht von einer dogmatischen Grundfrage (Materie – Bewusstsein) ausging, sondern der eine Offenheit in den Diskussionsformen und -inhalten besaß. Fragen des Humanismus und damit v.a. auch anthropologische Probleme, die von der Orthodoxie so nicht behandelt werden, mußten diskutiert werden. Also auch sogenannte »spätbürgerliche« Denker. Man kann natürlich nicht mit allen Leuten einer Meinung sein, man muss sich auseinandersetzen, man muss sie doch wenigstens zur Kenntnis nehmen und wenn man sie zur Kenntnis genommen hat, abprüfen ob Probleme vorhanden sind, die auch Marxisten bewegen müssen. Nur so ist eine vernünftige geistige Auseinandersetzung möglich. Das galt schon damals, obgleich es durch ideologisch-klassenkämpferische Attitüden überdeckt wurde. Und das gilt auch heute noch. Deshalb gilt wohl auch heute noch der Satz des Paulus »Prüfet aber alles und das Gute behaltet.«

I/5) K. S.: Welche politischen Themen spielten vor der »Wende« eine Rolle?

H.-M. Gerlach: Tja, also, welche politischen Themen? Ich würde sagen, die Stellung des Menschen innerhalb der sozialistischen Gesellschaft zu dieser Gesellschaft. Auf der einen Seite ging es um die Chancen und Möglichkeiten, die man entsprechend der Theorie offensichtlich hätte haben können. Andererseits war es aber Tatsache, dass zwischen Ideal und Wirklichkeit eine riesengroße Kluft aufgetan war, von der ich persönlich immer das Gefühl hatte, als würde ich mich in der Welt Platons befinden und mich in zwei Welten bewegen. Einerseits war es das Reich der »reinen Ideen« und auf der anderen Seite die der Erscheinungen der sozialen Wirklichkeit und beide sind im Grunde genommen in keinem Bezugsverhältnis mehr zueinander. Man bewegt sich einfach in unterschiedlichen Sphären. Solche Fragen spielten in der persönlichen geistigen Auseinandersetzung eine große Rolle. Natürlich spielten

auch andere, konkretere Fragen, z. B. die von der freien Entwicklung des Individuums, eine Rolle, eben wie sich die theoretischen Ansätze und die praktische Wirklichkeit zueinander verhalten. Da ging es aber letztendlich nicht nur um Fragen der Reisefreiheit oder ähnliches, sondern um Freiheiten vor allem in der Meinungsäußerung der Menschen. Also derjenigen Freiheit, die am unschädlichsten unter allem, was nur Freiheit heißen mag, wie Kant in seinem »Aufklärungsaufsatz« bemerkte, ist, die Freiheit der öffentlichen Meinung und die war gerade nicht gegeben. Für mich war in dieser Entwicklung eines der größten Ereignisse, 1968 die Vision des Prager Frühling und damit die eines Sozialismus mit menschlichem Antlitz, für den auch die Freiheit der Meinung ein Grundanliegen des Sozialismus war, so wie wir es auch schon bei Rosa Luxemburg politisch fanden. Das war leider mit dem Einmarsch der Truppen des Warschauer Vertrages ausgeträumt. Dennoch haben wir immer wieder versucht, wider den Stachel zu löcken und dabei marxistisch-theoretische Positionen zu beziehen, die eben nicht mit dem ideologisch eingeforderten Doktrinen prinzipiell in Übereinstimmung zu bringen waren.

I/ 6) K. S.: *Hatten Sie Kontakte zu Philosophen außerhalb der DDR?*

H.-M. Gerlach: Ja, zweifelsohne. Das betraf offiziell natürlich nur die Kontakte, die man haben konnte und durfte. So hinsichtlich meiner Person waren es solche mit Philosophen im sozialistischen Lager, zum Beispiel zu der Universität Breslau, die bis zum heutigen Tag bestehen, und heute von meinem Kollegen Karol Baal und seinen Mitarbeitern und von mir aus Mainz unter veränderten Bedingungen intensiviert werden. Aber auch mit Prag gab es gute Kontakte und mit Bratislava, teilweise auch mit Ungarn, so mit Philosophen der Universität Budapest und natürlich mit Moskau. Was die westliche Welt anbetrifft waren die Kontakte kompliziert zu erhalten und zu gestalten, und an vielen Stellen gar unmöglich. Nun muss ich aber auf eine Sache hinweisen: Wir hatten in Halle immer ein bisschen eine Sonderstellung. Das mag damit zusammenhängen, dass wir in der Stadt Halle noch den Sitz der »Leopoldina«, der einzigen noch gesamt-deutsch-seienden Naturforschakademie hatten und da ergab es sich schon, dass beispielsweise führende Wissenschaftler aus der ganzen Welt nach Halle kamen und in den Räumlichkeiten der Universität ihre theoretischen Positionen vortrugen. C. F. Weizsäcker zum Beispiel oder Konrad Lorenz – die waren da und sprachen auch alle in der Aula der Universität, weil die Universität Gastrechte seit eh und je gewähren musste für die Großveranstaltungen der »Leopoldina«. Da

musste dann auch die interessierte Öffentlichkeit mehr oder weniger geduldet oder zugelassen werden. Das ist die eine Seite. Die andere Seite war, dass wir durch den Forschungsschwerpunkt zur sogenannten »spätbürgerlichen Philosophie« in Halle immer schon etwas besondere Möglichkeiten hatten. Ich darf vor allem auf Reinhard Mocek, aber auch auf Dieter Berger verweisen, die immer schon bemüht waren, nach Halle Wissenschaftler aus dem westlichen Ausland zu holen, mit denen wir in wissenschaftliche Diskussionen treten konnten. Und deshalb war es eben auch nur hier möglich, dass wir schon vor der »Wende« mit führenden Philosophen und Sozialtheoretikern Kontakte bekamen. Ich erinnere mich noch sehr genau daran, dass Jürgen Habermas erstmals in Halle überhaupt auf dem Boden der DDR im Jahr 1988 auf unsere Einladung hin einen Vortrag hielt zu »Motiven nachmetaphysischen Denkens«. Es fand im Anschluss an den Vortrag eine große Diskussion statt. Und wir saßen in langen intensiven Gesprächen, später dann in kleinerem Kreis bis spät in die Nacht hinein, und diskutierten mit Habermas viele philosophische und politische Fragen.

Ähnliches betraf auch Diskussionen mit Jürgen Mittelstraß über Fragen der Wissenschaftstheorie und mit Niklas Luhmann zu Problemen seiner Systemtheorie, der auch bei uns Halle vor 1989 weilte. Dadurch war natürlich eine gute Möglichkeit gegeben, mit anderen Philosophen und ihren Konzepten in Kontakt zu kommen. Leider war es politisch und ideologisch nicht der Fall, dass diese Wissenschaftler (oder andere) auch zu großen öffentlichen Konferenzen eingeladen werden durften. Das war dann doch außerhalb aller politischen und ideologischen Denkmöglichkeiten des »Apparats«. Aber die Tatsache, dass wir solche Sachen in Halle durchgeführt haben, hat schon ein bisschen den Horizont geweitet. Das war nicht nur eine »Geheimsitzung« für die Professoren und Dozenten, sondern auch für den wissenschaftlichen Mittelbau und für die Studenten. Also insofern gab es schon Kontakte. Ich selbst hatte solche Kontakte auch persönlicher Art durch meine Forschung und so, auch einmal – 1983 – die Möglichkeit in die damalige BRD, nach Freiburg zu reisen, weil ich mich wissenschaftlich mit der Existenzphilosophie, vornehmlich mit Jaspers und Heidegger beschäftigt habe. 1983 deshalb, weil mein Heidegger-Buch beim Akademie-Verlag erschienen war, und es sich in Ost und West sehr schnell und gut verkaufte. Es war eine zweite Auflage geplant, aber dieses Vorhaben scheiterte dann an Papier- und Druckkapazitäten. Ich weilte im Archiv der Universität in Freiburg/ Breisgau und habe einige Persönlichkeiten des Husserl-Archivs und vom philosophischen Seminar sowie der katholischen Theologischen Fakultät kennengelernt. Interessanterweise

auch eine Persönlichkeit, mit der ich jetzt gelegentlich in Mainz wieder im öffentlichen geistigen Leben in Kontakt komme, nämlich mit dem Vorsitzenden der deutschen Bischofskonferenz und nunmehrigen Bischof von Mainz, Kardinal Karl Lehmann, der damals Professor für Dogmatik an der Universität in Freiburg war. Wir haben mehre Stunden an zwei Tagen zusammengesessen und haben uns über Heidegger (Lehmann hat über Heidegger promoviert) und vieles andere unterhalten. Diese Reise 1983 und die daraus erwachsenen persönlichen Kontakte waren es wohl, dass ich im März '89 eine Einladung von der katholischen Akademie in Freiburg erhielt, an einer Tagung bezüglich des 100. Geburtstag von Heidegger teilzunehmen. Ich war der einzige Vertreter aus dem Osten, der über Metaphysik-Kritik bei Marx und Heidegger referiert hat. Die Mauer war also auch philosophisch nie ganz so fest, wie sie manchmal dargestellt wird, zumindest auf dieser Ebene. Es war schon eine Bewegung dabei, die eben auch hier dazu führte, dass diese Mauer letztendlich nicht ewig stehen blieb, wie es in Funktionärsköpfen rumspukte.

I/7) K. S.: *Kam die »Wende« für Sie überraschend?*

H.-M. Gerlach: Ja. Eindeutig. Das »Ja« muss aber insofern ein wenig eingeschränkt werden, weil man als jemand der nicht gerade mit Scheuklappen durch die Welt ging, schon seit längerer Zeit feststellen musste, dass sich hier eine gesamtgesellschaftliche Situationen entwickelte und sich mehr und mehr zuspitzte, die offensichtlich nicht mehr mit den bisherigen politischen Mitteln zu beherrschen und zu gestalten war, z. B. ökologische Probleme, die ins Unermessliche gewachsen waren. Von dieser Seite her hatte man zweifelsohne ein sehr ungutes Gefühl, dass es irgendwann einmal zu einem großen Eklat kommen würde. Aber jeder war immer noch der Meinung, dass es aus militärischen Gründen, aus der Situation des Eisernen Vorhangs und der Konfrontation der zwei großen Militärblöcke nicht zu einer solchen Änderung kommt. Überlegungen, dass sich etwas ändern wird waren sicher da, aber wie das alles laufen wird, das wusste man nicht. Zumal in Moskau mit Gorbatschow eine ganze Reihe von Dingen bewegt wurden, die ja eben bei uns von der offiziellen Führung bewusst ignoriert wurden und dieses Problem ungeklärter Widersprüche sahen wir natürlich. Wir haben in dieser Zeit sehr viel mit Studenten diskutiert, was wir in Halle übrigens immer gemacht haben, weil wir eben der Meinung waren, dass es nichts nützt, die Augen zu verschließen und die Probleme zu übergehen. Das war nicht immer unproblematisch, weil auch eine Reihe von Leuten aus völlig

verständliche Gründen, die auf eine bestimmte Art und Weise indoktriniert waren, nicht mehr klar kamen und deshalb in politische Extreme ausschlugen und das war natürlich problematisch. Wir haben das in Halle immer im offenen Diskurs mit unseren Studenten zu klären versucht, sofern auch wir dazu entsprechende Positionen hatten, weil wir in einem besonderen Verhältnis zu unseren Studenten standen, die uns ihre Sorgen und Probleme auch anvertrauten. Wir haben in Halle – wie ich mich entsinne – keine Exmatrikulation aus politischen Gründen durchgeführt. Das war für damalige DDR-Verhältnisse recht bemerkenswert.

II. Zu *Seminarum* (Fragenkomplex für »Außensichtler«)

II/1) K. S.: *Kannten Sie »Seminarum«?*

H.-M. Gerlach: Ja, sicher. Ich kannte auch einen Großteil der Leute, vorwiegend eben der Studierenden, die da mitgewirkt haben. Ein Teil der Herausgeber von *Seminarum*, die das redaktionell und konzeptionell mit vorangetrieben haben, waren Studierende höherer Semester in Leipzig. Und einige von ihnen besuchten auch Lehrveranstaltungen in Halle. Denn, um die »Abgrenzung« zwischen den Institutionen an den einzelnen Universitäten durchlässig zu machen, hatten wir nämlich versucht, einen Studentenaustausch zwischen Halle und Leipzig mit der damaligen Sektionsleitung und ihrer Direktorin, Martina Thom, zu organisieren (was damals durchaus nicht üblich war), um einige Studierende, die sich für jeweilige Forschungsschwerpunkte an den beiden philosophischen Instituten interessierten, die Möglichkeit zu geben, an entsprechenden Lehrveranstaltungen teilzunehmen. So kamen beispielsweise Studierende aus Leipzig zu speziellen Veranstaltungen nach Halle, da wir hier bekanntlich den Schwerpunkt Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts hatten und einige Interessierte aus Halle gingen zu den Lehrveranstaltungen, etwa zu Problemen der Erkenntnistheorie, die von Dieter Wittich in Leipzig durchgeführt wurden. Und zu diesen Austauschstudenten gehörten auch die, die wesentlich an der Herausgabe von *Seminarum* beteiligt waren. Ich denke schon, dass damit auch eine gewisse Diskussion, die in Halle zu Problemen der Moderne geführt wurden, in gewissem Maß auch im Geist von *Seminarum* ihren Niederschlag fanden. Und schließlich konnte ich auch durch meine persönlichen Kontakte zum Lehrstuhl von Helmut Seidel eine Reihe von Assistenten und Studenten, wie Klaus-Dieter Eichler, Volker Caysa, Petra Caysa und Peter Fischer, die alle mehr oder weniger intensiv an *Seminarum* mit-

wirkten, kennenlernen und mit ihnen inhaltlich diskutieren. Aus diesem Grund war mir das Konzept von *Seminarum* durchaus wohl bekannt.

II/2) *K. S.: Warum hat es so etwas wie »Seminarum« bei Ihnen nicht gegeben?*

H.-M. Gerlach: Ja, das ist eine gute Frage, die jetzt aber schwer zu beantworten ist. Da müsste man die Halleschen ehemaligen Studenten fragen, warum sie das nicht gemacht haben, denn *Seminarum* war eine ausgemacht studentische Initiative. Ich kann mich im übrigen entsinnen, dass so eine Studentenzeitschrift schon Ende der 50er Jahre in Leipzig existierte. Da gab es damals schon eine Redaktion einer Studentenzeitschrift. Also *Seminarum* ist offensichtlich eine gewisse Nachfolge in der Geschichte des Leipziger philosophischen Instituts, die schon seit der Bloch-Zeit etwa Mitte der 50er Jahre im Petersteinweg, existierte.

Warum es bei uns in Halle so etwas nicht gab, vermag ich nicht zu sagen. Es gab aber auch andere Kommunikationsmöglichkeiten in den Studentenclubs z. B., wo sich die Leute untereinander austauschten. Aber direkt ein solches Publikationsorgan gehabt zu haben, das war, so glaube ich, in Leipzig tatsächlich einzig. Und die Leipziger Sektionsleitung, insbesondere ihre Direktorin, Prof. Dr. Martina Thom, hat dies prinzipiell mitgetragen. So sehe ich es jedenfalls mit Blick auf diese Zeit.

II/3) *K. S.: Wäre so etwas bei Ihnen möglich gewesen?*

H.-M. Gerlach: Aus meiner Sicht und auch aus der Sicht derer, von denen ich weiß, dass sie ähnlicher theoretischer und politischer Ansichten waren, würde ich sagen können, wir hätten diese Sache jedenfalls durchaus unterstützt. Es war aber eben eine studentische Eigeninitiative, die nicht schon wieder »gesteuert« sein sollte. Wir hätten das auf jeden Fall unterstützt.

II/4) *K. S.: Passte die »Seminarum«-Gruppe zu dem Bild, das Sie von der Leipziger Philosophie hatten?*

H.-M. Gerlach: Im Prinzip ja. Ich hab ja, obwohl ich in Halle tätig war, noch über mehrere Jahre hier in Leipzig auf Bitten Helmut Seidels Lehrveranstaltungen, vornehmlich Seminare zur Geschichte der Philosophie der Antike und der Neuzeit und dann später auch Vorlesungen zur sogenannten »spätbürgerlichen Philosophie« gehalten. Und dadurch kannte ich den Betrieb in Leipzig. Ich kannte auch die Herausgeber und Autoren

und mir war schon klar, dass der Kern dieser Gruppe jenen Leipziger Geist repräsentiert, der in der Zeitschrift dann auch zum Ausdruck kam.

II/5) *K. S.: War Ihnen diese Initiative sympathisch?*

H.-M. Gerlach: Unbedingt. Ich habe einige Hefte dieser Zeitschrift bis zum heutigen Tage. Und vor allem: ich habe die dort geführten Auseinandersetzungen mit großem Interesse verfolgt. Und es hat eine Reihe von Diskussionen mit den Redaktionsmitgliedern und Autoren, an denen ich gelegentlich auch teilgenommen habe, gegeben. Bemerkenswert ist auch, dass aus dieser Gruppe nach der »Wende« sich eine Gründungsinitiative für die »Leipziger Gesellschaft für Philosophie und Kultur« bildete, die in ihrem Gefolge dann das *Seminarum* zur Zeitschrift *Kultur und Kritik* wandelte. Und es wurden schließlich auch Tagungen mit Philosophen aus den alten Bundesländern initiiert und durchgeführt. So wurde beispielsweise eine Tagung in der Reimer-Stiftung in Bad Homburg durchgeführt, die von Klaus-Dieter Eichler und Volker Caysa aus Leipzig mit der leider schon verstorbenen Bochumer Philosophin Elisabeth Ströker aus Bochum über die Phänomenologie Husserls vorbereitet hatten. Auch viele andere theoretische Initiativen, so beispielsweise zum Schaffen Blochs etc. wären zu nennen. *Seminarum* war im »Vor-Wende«-Feld dafür eine gewisse Initialzündung. So sehe ich das jedenfalls. Leider wurde das dann unter den Bedingungen der neuen gesellschaftlichen Verhältnisse Mitte der 90er Jahre nicht fortgesetzt, da die Initiatoren Leipzig, teilweise arbeitsbedingt, teils aus privaten Gründen verließen. Oder um Lohn und Brot gehen müssend, sich in anderen Bereichen als denen der Philosophie und Gesellschaftskritik umtaten. Ähnliche Initiativen gab es auch an der Universität in Jena, z. B. in der Thüringischen Philosophischen Gesellschaft, die gegenwärtig noch existiert. Der Philosoph Klaus Viehweg war da wohl der Hauptinitiator. Nun, es ist alles ein bisschen der Zeit zum Opfer gefallen, diese Wendeinitiativen sind unter die Räder gesamtdeutscher Alltäglichkeit und Betriebsamkeit gekommen. Leider, so muss man sagen. Nur wenige kamen auf die Idee, dass wir jetzt mal wechselseitig versuchen wollen, neue Ansätze zu finden, um die Ideen aus Ost und West gemeinsam durchzusetzen. Das wäre wahrscheinlich produktiver gewesen. Aber vielleicht sind das bloß fromme Wünsche von Philosophen oder anderen »Schöngeistern«, die die harte politische und v.a. ökonomische Realität und Wirklichkeit anders gestaltet sehen wollen. Aber ansonsten war das alles eine äußerst interessante und sehr sympathische Situation. Es war ein Aufbruch, der geistig und vor allem politisch bald auf unterschiedliche Weise kanali-

siert wurde. Aber an diesem Aufbruch hatten im Vorfeld hier in Leipzig die Herausgeber und Autoren von *Seminarum* einiges mit geleistet.

II/6) *K. S.: Was hätten sie besser machen können?*

H.-M. Gerlach: Das weiß ich nicht. Das vermag ich nicht zu sagen. Sie hatten ein interessantes Konzept. Und meine Kollegin Martina Thom als Sektionsdirektorin hat ja damals sehr viel für diese jungen Leute und ihre Programmatik getan. Ich weiß wirklich nicht, was man hätte damals besser machen sollen. Zunächst musste man die Möglichkeit würdigen, dass es *Seminarum* gab und dass interessante, auch zeitkritische Fragen gerade hier und in dieser Form aufgeworfen wurden. Aber es waren dann auch systemspezifische Grenzen vorhanden, die *Seminarum* (bei Strafe eines »Verbots«) nicht hätte überschreiten können und dürfen, denn sie befanden sich ja immer auf einer Art Gradwanderung. Übrigens musste auch die Auflagenhöhe unter einem bestimmten Level bleiben, weil man ansonsten eine offizielle Druckgenehmigung gebraucht hätte. Es war, so glaube ich, wohl immer unter hundert Exemplaren zu bleiben. Es wäre sicherlich nicht so ohne weiteres möglich gewesen, eine solche Genehmigung zu erhalten. Es wurde also schon von *Seminarum* in theoretischer Hinsicht etwas versucht und unternommen. Und insofern wurde hier eine, wenn auch im bescheidenen Maße, Öffentlichkeit erreicht, die an *Seminarum* und seinen Problemen Interesse hatte. Aber ich denke, es waren dies eben auch oft sehr systemspezifische Fragen, die in dem alten, »jungen« *Seminarum* diskutiert wurden, die sich nur auf einem bestimmten »Humus« entwickelten, nämlich der DDR in all ihren vielfältigen Problemen und Widersprüchen. Dann kam man in eine neue Zeit – war da nun *Seminarum* noch wichtig? Es war ja jetzt eine neue Öffentlichkeit da. *Seminarum* hatte seine Zeit gehabt. Und die war nun vorbei. Es war der Boden weg, auf dem diese Pflanze, diese interessante Pflanze wachsen konnte. Aber ein Teil der dort diskutierten Fragen wäre auch heute noch diskussionswert.

III. Allgemeine Einschätzungen

III/1) *K. S.: Was bedeutete der Fall der Mauer für den philosophischen Diskurs zwischen Ost und West?*

H.-M. Gerlach: Ich kann mich noch an den letzten Philosophiekongress in der DDR erinnern, der im Oktober 1989 stattfand. Dort haben wir im vorbereitenden Ausschuss erstmals die Forderung gestellt, dass Ehren-

gäste wie Hager und Harich nicht mehr die parteiideologische Linie für die Philosophie vorgeben sollten. Das hat natürlich manch Verantwortlichen in der Leitungsebene den Schweiß auf die Stirn getrieben. Wir sagten: Schluss damit, wir können das nicht mehr mit machen. Auf der Straße stehen die Leute und sagen: Weg mit dieser bisherigen Politik und ihrer Rechtfertigung – Ideologien! Deshalb war der letzte Philosophiekongress der Interessanteste, eben weil so eine Vielfältigkeit von Neuaufbruchstimmungen einerseits und alten Sentiments und Ressentiments auf einem Kongress dicht beieinander waren, die eben unmittelbar hier aufeinander prallten.

Ich kann mich noch ganz genau daran erinnern, wie wir beispielsweise in einem Arbeitskreis, der sich mit »Kritik und Analyse der spätbürgerlichen Philosophie« beschäftigte, eine äußerst heiße Diskussion über das Problem von Umbrüchen, Wenden, Veränderungen geführt haben. Es war gerade der Band der Husserl-Ausgabe erschienen, der sich mit dem Phänomen von Veränderung und Neuaufbruch beschäftigt. Husserls »Kizo-Artikel« zur »Erneuerung« waren dort abgedruckt. Die hatte Husserl nach der Krise des ersten Weltkrieges, den revolutionären Nachkriegsbewegungen 1922/23 geschrieben und sie passten wunderbar in unsere Diskussionen und zu dem Anliegen einer neuen Zeit, da uns ebenfalls Fragen nach der unmittelbar bevorstehenden Zukunft berührten. Fragen, wie es nun weitergehen solle. Es war alles offen. Wir hofften auf Dialoge und Gespräche, die ja auch gleich nach der »Wende« intensivst geführt wurden.

Jeder holte irgendwoher jemanden, weil er ihn von vorher kannte. So z. B. Manfred Riedel, den wir nach Leipzig und Halle geholt haben oder es kam nach Halle Hugo Ott, dessen Heidegger-Biographie sehr viel und widersprüchliches Aufsehen erregt hatte. Auch viele andere kamen, so Kurt Röttgers von der Fernuniversität Hagen, denn auch wir hatten ja, wie auch alle anderen philosophischen Institute, Fernstudenten. Das war erst einmal der erste Aufbruch, der, meinem Eindruck zufolge, sehr zielgerichtet verlief. Einmal, weil die »Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland« die Lage sondieren und dabei näher wissen wollte, was da eigentlich im Osten los ist. Sie wussten ja so im Allgemeinen etwas, aber im Speziellen dann doch nicht. Das war eine Seite. Aber es kamen auch viele andere, insbesondere junge Leute, wegen eventueller neuer Stellenmöglichkeiten. Und es war dabei ein sehr reger Dialog, der teilweise auch sehr kontrovers geführt wurde. Das war jetzt alles möglich, da musste niemand mehr mit seiner Meinung hinterm Berge halten. Insofern versprachen wir uns von einer solchen »Erneuerung« sehr viel. Auf der anderen Seite gab es aber auch gewisse Distan-

ziertheiten, weil man irgendwie spürte, in welche vorprogrammierte politische Richtung das ganze Unternehmen steuerte. Das hat sich ja dann auch so in der Zeit der Universitätsabwicklungen auf vielfältige Art und Weise bestätigt.

Ich würde sagen, am Anfang war es eine sehr produktive Zeit, eine sehr ideenreiche Zeit. Eine Konzeption nach der anderen wuchs aus dem Boden und auf diesem Boden versuchte man neue Lehrkonzeptionen, theoretische Diskurse mit den verschiedensten Leuten aus dem anderen Teil Deutschlands, aus Österreich, oder anderen Ländern auf den Weg zu bringen, immer mit der Idee einer erneuerten DDR im Kopf. Jaspers war dabei mit seiner politischen Philosophie ein interessanter Diskussionsgegenstand.

Tatsache war auch, dass man reiste. Nicht nur, um mit den westdeutschen Kollegen Kontakt aufzunehmen, sondern auch, um mit jenen Leuten aus dem Osten Kontakt aufzunehmen, die weiland nicht zu der offiziellen Nomenklatur der politischen Hierarchie gehörten, die z. B. im Untergrund gearbeitet haben, in Tschechien, etwa, oder in Polen, Ungarn, Rumänien und Bulgarien. Das war schon sehr interessant. So habe ich beispielsweise an einer hochinteressanten Tagung im Winter 1990 in Ottertal in Österreich teilgenommen, auf welcher Philosophen aus Ost und West über Heideggers Philosophie in den geistigen Auseinandersetzungen der Zeit in ihren Ländern diskutierten.

Aber es wurde dann alles sehr sehr schnell glattgeschliffen. Nun weiß ich nicht, ob Hegels Wort, dass dem »Weltgeist pariert« wird, dadurch ein Beleg geliefert wurde und dass wir dann alle pariert haben, oder ob vieles eben nur ein Wunschtraum war, was da so geistig erwuchs, dem nur Recht geschah, dass er zugrunde geht. Das ist in Umbruchszeiten aber wohl immer der Fall. Es setzt sich dann natürlich im Osten das durch, was offiziell auch wiederum gewünscht wurde. Andererseits blieben auch Traditionslinien aus dem Osten erhalten, die mit neuen Erkenntnissen angereichert, durchaus weiter existierten und ich glaube, ein bisschen hat es sich auch national so entwickelt. Das kann ich aus meiner Perspektive mit Fug und Recht sagen, weil ich ja nun einer der wenigen Philosophen meiner Generation aus dem Osten bin, der als Professor im Westen »gelandet« ist. Das habe ich schon in einem Interview, welches vor einiger Zeit in der »Zeit« veröffentlicht wurde so artikuliert: dass wir auch nicht vergessen dürfen, dass die Leute, die in die alten Bundesländer aus dem Osten kamen nach auch ihren eigenen Stil und eine eigene Tradition mitgebracht haben. Und auch dadurch hat sich ja auch dort etwas verändert. Man musste sein

Können unter Beweis stellen und man ist, das kann ich aus meiner Mainzer Sicht so sagen, durchaus auch auf Akzeptanz gestoßen.

III/2) K. S.: *Wie sahen Sie die bürgerliche Kultur der Bundesrepublik?*

H.-M. Gerlach: Jeder, der als schlichter DDR-Bürger erstmals in die westliche Welt kam, hat wohl zunächst einmal einen äußerlichen Kulturschock bekommen. Ich würde allerdings sagen, dass sich im Laufe der Zeit dann die Spreu vom Weizen gesondert hat – das hat sich ja dann im Nachhinein auch nach der »Wende« gezeigt, als man die Ideologie der Fernsehwerbungen und die der Hochglanzkataloge mit der sozialen Wirklichkeit verglich. Man bekam schnell mit, dass die Realität eine andere ist. Ich denke, dass das auch zwischenmenschliche Beziehungen jeder Art betrifft und es gibt manche Leute aus dem Osten, die sehr unangenehme Erfahrungen mit Leuten aus dem Westen gemacht haben. Aber es gab eben dann auch eine sehr sachliche Kultur des Streitens, des Diskurses zwischen Ost und West. Und ich muss sagen, dass auch wir uns daran gewöhnen mussten, dass wir nunmehr offen unsere Meinung sagen konnten, dass wir mit allen über alles sprechen können.

Ich weiß noch ganz genau wie unsicher ich war, als ich damals im März '89 nach Freiburg fuhr und mich fragte, was machst du nur für einen Vortrag? Über Marx und Heidegger und das Metaphysikproblem. Das ist ja zugegebenermaßen ein hochphilosophisches Problem, aber es war bei uns alles immer auch ein hochpolitisches Problem. Ich dachte mir, du weißt ja gar nicht, wer im Publikum ist, das sind vielleicht alles Heideggerianer, wie schätzen die deinen Vortrag ein? Du kannst dich da nicht aufführen, als wolltest du eine große ideologische Linie zeichnen. Das ging nicht, aber auf der anderen Seite konnte man auch nicht zurückkommen und sich anhören: Was hast du denn da für ein revisionistisches gar sozialismusfeindliches Zeug erzählt, denn man wusste ja nicht, wer sonst noch unter den Zuhörern sitzt. Also das war sicher schwierig, über diese Dinge nicht nur frei zu denken, sondern eben auch frei zu sprechen und in den offenen Diskurs einzutreten. Auch das war ein »Kulturschock«, aber eben ein anderer als der von Warenhauskatalogen und bunten Postkarten. Ich empfand das jedenfalls alles sehr kompliziert aber dennoch interessant, und ich muss sagen, dass ich das Gefühl hatte, in einer Zeit zu leben, in der die ganze Geschichte wie vor einem Ausbruch, vor einer Explosion stand, in der sich bisher ungelöste Widersprüche sammelten. Der dann erfolgende selbst war verhältnismäßig friedlich, was man kaum glauben konnte, aber im Lauf der Zeit fing die Masse zu erstarren an. Und genau das Problem sehe ich auch

gegenwärtig, dass wir uns nämlich in einer Phase der Erstarrung befinden, aus der mit den angestrebten Reformen nur schwer heraus zu kommen ist, wie wir je allgegenwärtig bemerken können. Vor fünfzehn Jahren, wenn ich heute so zurückdenke, war vieles völlig unklar. Keiner von uns wusste, ob er noch seine Arbeit hatte oder behielt – auch und gerade an den Universitäten. Dennoch war es eine sehr sehr aufregende Zeit, angesichts nachfolgender Jahre, wo sich alles wieder zu arrangieren begann, so man denn dazu die Möglichkeit hatte.

III/3) *K. S.: Wie sahen Sie die Kultur des Ostens, den »Sozialistischen Realismus«?*

H.-M. Gerlach: Ich bin dazu nicht kompetent genug, mich dazu umfassend zu äußern. Das sollten Künstler, Kulturschaffende und Kunstwissenschaftler eher tun. Ich hielt diese Formel immer für eine »Totschlagformel«. Einst um vieles, was nicht zur offiziell vorgegebenen Linie passte, totzuschlagen. Und heute, um mit gleichem Schläge zuerst alles was hierzulande geschaffen wurde, auf diese Art zu diskreditieren.

Ich weiß nicht, ob Sie sich noch daran erinnern, ich jedenfalls habe das sehr bewusst aufgenommen: Diese Ausstellung über die Kunst des 20. Jahrhunderts, die im Weimarer »Gauforum« stattfand wo man dann den »Sozialistischen Realismus« der DDR und die Nazikunst in große Nähe brachte, sozusagen Hitlers röhrende Hirsche neben bedeutende Künstler der ehemaligen DDR stellte. Das ist kein Verhältnis gewesen, in mancher Hinsicht wohl aber Absicht. Es hat ja auch viel Ärger gegeben, weil man solche Parallelen nicht ziehen kann, die sind einfach falsch. Es war in diesem Lande auch in Kunst und Literatur nicht so, dass alles unisono lief und es war auch nicht alles unisono. Es war zweifelsohne eine sehr große Vielfalt gerade in diesem Bereich vorhanden. Ich kannte das gerade durch das Hallesche Theater, wo Peter Sodann in seinem »Neuen Theater« interessante Stücke zur Aufführung brachte, die Vielseitigkeit des geistig-kulturellen Lebens in unserer damaligen Lebenswelt auf kritische Weise darstellten. Es war in jeder Hinsicht eine sehr vielfältige Zeit auch und gerade in der künstlerischen Szene. Ich habe beispielsweise auch Vorlesungen an der Leipziger Hochschule für Grafik und Buchkunst gehalten. Siegfried Kätzel, Siegfried Bönisch, ich und verschiedene andere wurden von Horst Pickert, dem damaligen Prorektor, darum gebeten. Er wollte, dass wir den Kunststudenten etwas zur späten bürgerlichen Philosophie, zu Freud, zu Heidegger vortrugen. Und da sind wir natürlich auch mit den Studenten der Kunsthochschule in die Diskussion gekommen, die ihre kritischen Fragen zur Entfremdung des

Menschen, zu den erlebten Widersprüchen der Zeit, stellten. Es zeigte sich dort eine ungeheure Vielfalt und man bekam selbst viel mit, wenn man sich die Leipziger Kunstszene so vor Ort näher ansah. Und diese Vielfalt drückte sich wohl auch in den letzten Kunstausstellungen der DDR aus. Man schaue sich nur diese ganze Bandbreite an, von »Bekennnisbildern« im Sinne des offiziell eingeforderten »Sozialistischen Realismus« bis hin zu Zurückgezogenheiten in Stilleben, aber auch bis zu den neuen Medien oder der »Neuen Sachlichkeit«. Es waren neue Visionen, die auftauchten, etwa bei Mattheuer oder bei Tübke. Das war klassisch, die Jüngeren gingen da noch viel weiter. Von einem Niedergang der Kunst, von grauer Einheitsideologie oder von Visionslosigkeit kann man für diese Zeit wirklich nicht sprechen. Und wenn das im Nachhinein so interpretiert wird, ist es einfach falsch.

III/ 4) *K. S.: Wie sehen Sie heute die DDR-Philosophie insgesamt?*

H.-M. Gerlach: Die DDR-Philosophie war, wie im eben ausgeführten Sinne, gleichfalls von einer solchen Klischeebildung betroffen. Freilich, vom Äußeren gab es diese plurale Buntheit nicht wie in der Kunst. Sie fanden hier nicht einen der sagt, ich denke und fühle mich dem Geiste Heideggers verbunden, so wie ein Maler sich vielleicht Beuys verbunden fühlen konnte und in dieser Richtung auch künstlerisch aktiv wurde. Ähnliches wäre zu anderen Richtungen philosophischen Denkens zu sagen, z. B. bezüglich des analytischen Denkens, der anderen großen Denkhaltung des 20. Jahrhunderts. Die war vielleicht noch eher bei den Logikern zu finden. Es war alles unter dem Namen Marxismus. Aber ich habe immer gesagt: unter der Decke des Marxismus ist eine Vielfalt von Denkrichtungen verborgen. Man muss ein vielfältiges philosophisches Problembewusstsein von der ideologischen Ummantelung aus differenzieren. Das Kerngeschehen war aber beispielsweise, dass es auch um den Marxismus sehr interessante und vielfältige Diskussionen gab und das nicht alles bloß auf dem Niveau eines festgeschriebenen Dogmatismus, wo man es heute gelegentlich hindrücken will. Es gab also eine vielfältige Auseinandersetzung. Helmut Seidels marxistisches Philosophiekonzept unterschied sich beispielsweise meilenweit vom offiziellen staatsmarxistischen Dogma, wie in letzter Zeit in verschiedenen Konferenzen und Publikationen hervorgehoben wurde. Ich würde meinen, dass auch bei uns eine sehr vielfältige Diskussion um philosophische Probleme stattfand und wenn Sie so wollen, haben Sie alle Probleme, die in der westlichen Hemisphäre diskutiert wurden, auch hier gefunden, seien es Fragen der Wissenschaftstheorie, seien es solche der Erkenntnistheorie,

sei es die anthropologisch-existentielle Entfremdungsproblematik, all diese Themen wurden diskutiert. Es wurde zwar immer betont, wir würden das nur von der marxistischen Position aus diskutieren, aber das kann man allein so nicht sagen. Wir beschäftigten uns mit dem gesamten Gedankengut der Philosophie des 20. Jahrhunderts. So kenne ich es jedenfalls aus meiner Halleschen und meiner Leipziger Zeit. Und wir stellten uns die Fragen, wie uns die Aussagen auch dieser sogenannten »spätbürgerlichen« Denker in der Bewältigung unserer Probleme Hilfe sein konnten. Ich denke da nur in meinen Beschäftigungen mit der Existenzphilosophie an Fragen nach menschlicher Entfremdung, an Grenzsituationen der Existenz etc. Deshalb kann man nicht ohne weiteres behaupten, dass alles ein krudes Einheitsdenken war. Aber es waren vielmehr Leute, die kritisch nachdachten und ihre eigenen Positionen hatten, und die musste man, ja konnte man häufig nicht so in die Welt hinausschreiben. Und man hat da manchmal bittere Erfahrungen gemacht. So denke ich beispielsweise daran, dass wir 1986 eine Nietzsche-Tagung durchführen wollten, die uns dann verboten wurde. Es war die sogenannte »spätbürgerliche Nietzsche-Diskussion« in der DDR, die ihre Schatten vorauswarf. Vorher hatte ich 1983 eine solche Tagung anlässlich des 100. Geburtstages von Jaspers im kleineren Rahmen in Halle durchgeführt, deren Ergebnisse auch gedruckt wurden. Damals waren wir schon der Meinung, dass dies ein Zeichen sei, dass sich bereits etwas tut, dass da jetzt neue interessante Möglichkeiten kommen. Andere Beispiele dafür in Halle waren die vielfältigen Diskussionen um neuere wissenschaftstheoretische Fragen, die unter Reinhard Moecks Leitung stattfanden.

III/5) *K. S.: Welche Rolle spielt die DDR-Philosophie heute im gesamtdeutschen Philosophiebetrieb?*

H.-M. Gerlach: Ich habe immer etwas gegen den Ausdruck »DDR-Philosophie«, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil damit schon jenem Gedankengang eines philosophischen Einheitsbreis impliziert ist. Ich bin mehr dafür, »Philosophie in der DDR« zu sagen. Philosophie war ja auch nicht nur das, was an den Universitäten gelehrt wurde. Philosophie war ja vielfältig vorhanden, z. B. in literarischen Werken. Ich denke z. B. an Christa Wolf in ihrer »Kassandra« oder an Volker Braun, Franz Fühmann, Bertolt Brecht etc. Das waren alles Persönlichkeiten, die auch in der Literatur große philosophische Themen anklingen ließen. Ich würde sagen, Philosophie in der DDR, dazu gehörte auch Philosophie beispielsweise, die nicht so im Vordergrund an den Bildungs-

einrichtungen, an den Universitäten, im Vordergrund stand, der doch gelehrt wurde und zwar jenseits eines sogenannten »marxistisch-leninistischen Grundstudiums«. Deshalb ist es treffender, wenn ich sage »Philosophie in der DDR«.

Philosophie in der DDR allerdings ist vielfältiger als nur eine offizielle Lehrdogmatik. Sie war in der Kunst, in der Literatur, in der Musik als philosophische Implikation vorhanden. Es gab gleich nach der Wende ein großes Vorhaben, nämlich einen Abriss des philosophischen Denkens in der DDR zu machen. Dazu gab es zwei Tagungen, eine, die wurde in Bad Homburg in der Reimers-Stiftung durchgeführt, eine andere in Berlin. Ein erstes Ergebnis dieser Tagungen war eine Konferenz 1999 in Berlin. Publiziert wurde diese Tagung in einem Sammelband, den Volker Gerhardt und H.C. Rauh 2000 herausgaben, in dem es um die frühe Entwicklung der Philosophie in Ostdeutschland, der damaligen sowjetisch besetzten Zone und der frischen DDR ging. Philosophen aus den verschiedensten Einrichtungen z. B. der Philosophie an der Humboldt-Universität, in Berlin, in Leipzig, als Gadamer Rektor war, oder des Falls Bloch in Leipzig, um die Analyse der frühen Entwicklungsgeschichte ein Stück weiter voranzubringen. Ich selber habe, was Halle betrifft, an diesem Berliner Band mitgearbeitet bezüglich Leo Koflers, der als erster Marxist an der Halleschen Universität ein Opfer des Stalinismus wurde, der ja heute noch wenig bekannt ist bezüglich seiner philosophischen Leistungen. Ich bin der Meinung, an diesen Sachen muss gearbeitet werden, da es auch ein Stück deutscher Geistesgeschichte ist. Ich weiß auch von dem nächsten Band, in welchem die Philosophie in den sechziger und siebziger Jahren behandelt wird. Da zeigt es sich auch weiterhin, dass es Vielfältiges und interessante Positionen gab, die sich dort entwickelt haben. Das sind insbesondere Positionen, die sich in der Philosophiegeschichte entwickelt haben, z. B. zur Auseinandersetzung mit der sogenannten »Vormarxistischen Philosophie«. Ich denke da etwa an das in dieser Zeit begonnene riesige Unternehmen von Hermann Ley zur Geschichte der Aufklärung und des Atheismus, welches m.E. heute zu Unrecht vergessen worden ist. Oder an Philosophiegeschichtsarbeiten von Gottfried Stiehler zur klassischen deutschen Philosophie und ähnliche Arbeiten. Ich denke auch, dass das, was auf dem Gebiet der Logikentwicklung im Osten in dieser Zeit (G. Klaus, H. Wessel, L. Kreißer, K. Berka etc.), der Wissenschaftstheorie, natürlich marxistische Persönlichkeitstheorie von Gottfried Stiehler, von Wolfgang Eichhorn und anderen publiziert wurde, für eine große Reichhaltigkeit philosophischen Problembewusstseins in der damaligen philosophischen Landschaft voller innerer Widersprüche, zwischen erstarrtem Dogmatismus und stän-

digen Versuchen von Neuaufbrüchen. Es sind schon einige interessante Gedankengänge eingebracht worden, die es gilt kritisch erneut zu befragen. Aber es gab auch vieles, das der Vergangenheit durchaus mit Recht anheim gefallen ist.

Interview mit Bert Sander

(geführt am 05. 05. 2004)

I. Allgemeine informelle Fragen

I/1) *K. S.: In welcher Position waren Sie in der Zeit von 1985-89?*

B. Sander: Da war ich Student.

I/2) *K. S.: Was bedeutete diese Zeit für Sie beruflich und persönlich?*

B. Sander: Die Orientierung war noch nicht ganz klar. Man wusste nicht, in welchen Fachbereich man geht, von der Erkenntnistheorie bis zum Bereich der Geschichte der Philosophie spielte sich ja Vieles ab. Das war, zumindest bei mir, noch nicht so ganz entschieden. Es war eine Orientierungszeit.

I/3) *K. S.: Es gab ja thematische Beschränkungen, die Ihnen im Rahmen Ihrer Arbeit auferlegt wurden. Gab es in dieser Hinsicht Besonderheiten in Leipzig (Sektion Philosophie)?*

B. Sander: Also ich glaube, dass es in Leipzig, so zu mindest aus der Fernsicht, bestimmt weniger thematische Beschränkungen gab, als beispielsweise in Berlin. Leipzig hat sich da durchaus Freiräume schaffen können. Man muss auch sagen, dass der Fachbereich oder die Sektion, abgesehen von einigen Personen, sich vielen Themen gegenüber nicht verschlossen haben und natürlich die Brisanz auch gesehen haben und die Notwendigkeit, sich mit diesen Themen zu beschäftigen. Ich muss dazu sagen, eigentlich haben wir uns auch innerhalb der Zeitschrift die Themen nicht diktieren lassen. Die Themen haben wir uns schon selber formuliert, soweit man das selber formulieren kann. Das ist natürlich auch immer eine Illusion. Natürlich hängt man den ausgestellten Themen an, man ist in bestimmten Diskussionen drin, da zwingen sich Themen auf, ob das nun immer die Wichtigen waren, weiß

ich nicht. Zumindest hatten wir damals den Eindruck, dass wir uns doch einigermaßen selbstbestimmt Themen gestellt haben.

I/4) *K. S.: Was verstanden und was verstehen Sie unter Marxismus?*

Sander: Also ich persönlich habe einen Zugang zum Marxismus auch schon vor dem Studium gehabt. Eigentlich immer über die Geschichte der Philosophie, sicher auch politische aktuelle Themen haben eine Rolle gespielt. Aber eigentlich aus den, wie sagt man heute, offiziellen Diskursen, aus der offiziellen Öffentlichkeit heraus, bin ich eigentlich weniger darauf gekommen. Allein darüber wäre ich wahrscheinlich eher nicht dahin gekommen. Ich bin über Klassiker, über klassische Literatur und über klassische Philosophie immer wieder auf den Marxismus gestoßen. Marxismus ist ein entscheidendes Moment der Geschichte der Philosophie. Er gehört dazu und er ist ein organischer Bestandteil der Philosophie und für mich damals, wie gesagt, waren diese ganzen politischen Intentionen, die ja sehr viel später doch eher stärker so Ende des 19. Jh.s/ Anfang des 20. Jh.s durch Lenin herausgestellt wurden, nicht so ausschlaggebend. Für mich hat der Marxismus Jahrtausende alte philosophische Fragen zu beantworten versucht, Fragen, die unabgeholten sind. Das kann man als eine Flucht in die Geschichte sehen, ist es aber damals für mich nicht gewesen. Es war einfach der Versuch, sich mit der Gegenwart auch mal substantiell auseinanderzusetzen, statt mit irgendwelchen Ideologismen sich ständig rumzuschlagen, ohne dass man von deren Herkunft weiß und so eigentlich immer nur irrlichtern musste.

I/5) *K. S.: Welche politischen Themen spielten vor der »Wende« eine Rolle?*

B. Sander: Es gab so eine Phase, kann man sich ja vorstellen, da wurde von einigen Mitgliedern in der Redaktion sehr stark auf Habermas gesetzt, auf Kommunikationstheorie, Demokratiemodelle etc. pp. und es ging schon, wenn es um politische Themen ging, um Probleme der Öffentlichkeit und Probleme der Demokratie, der Wissenschaftsfreiheit und so weiter und so fort. Ich kann mich eigentlich nicht erinnern, dass in der Zeitschrift etwas über Tagespolitik gesagt wurde. Dazu war die Zeitschrift auch nicht da. Es sollte schon eine philosophische, immanente Auseinandersetzung geben.

I/6) *K. S.: Hatten Sie Kontakte zu Philosophen außerhalb der DDR?*

B. Sander: Hatten wir, aber eher lose. Da kann man jetzt nichts großartig hervorheben. Direkten Kontakt mit Universitäten oder Professoren,

gab es eigentlich nicht. Wir haben immer mal wieder losen Kontakt hergestellt über Konferenzen, aber dass man das jetzt hätte ausbauen können, das war eigentlich nicht drin. Wir hatten durchaus Quellen, um an Bücher ranzukommen und wenn man was lesen wollte, auch um mal mit dieser Legende aufzuräumen, würde ich behaupten, letztendlich, haben wir alles lesen können, was man wollte. Es gab immer wieder Möglichkeiten, selbst in der Deutschen Bücherei, zu bestellen und dann gab's Freunde im Westen, die was mitgebracht haben. Eigentlich kann ich nicht sagen, dass man an bestimmte Sachen überhaupt nicht ranzukommen wäre. Man hat es schon geschafft, wenn man es denn wollte.

I/7) *K. S.: Kam die »Wende« für Sie überraschend?*

B. Sander: Ja. Auch in dieser Radikalität kam sie überraschend. Aber wir ahnten schon, wenn's mal irgendwann knallt in der DDR, dann knallt's in Leipzig. Das war so augenscheinlich. Wenn man durch die Stadt gegangen ist; es war alles ruiniert, kaputt. Also man kann schon sagen, die sozialen Verwerfungen, die waren überdeutlich und es ist eine Großstadt gewesen und dass es da Bestrebungen gab, das war auch klar. In den achtziger Jahren wurde damit auch nicht mehr großartig hinterm Berg gehalten und nicht mehr mit ein paar Schülern in der Ecke geflüstert. Auch diese Geschichte von der Staatssicherheit; die waren da, das wussten wir – ich will das nicht lächerlich machen – aber man hat sie so ernst nicht mehr genommen. Die kamen auch nicht hinterher und das hat man gemerkt.

II. *Zu Seminarum*

II/1) *K. S.: Wollte die Gruppe an vergessene oder verdrängte philosophische Traditionslinien erinnern? Wenn ja, an welche?*

B. Sander: Ja, auf alle Fälle. Wir wollten uns nicht, sozusagen beschränken lassen auf die Philosophie des 19. Jh.s und des 20. Jh.s. Um ein Beispiel zu nennen: Es wurde ja damals gerade durch Herrn Prof. Wittich in Leipzig diese marxistisch-leninistische Erkenntnistheorie vertreten, die war zur DDR-Zeit hoch ausgezeichnet und galt so in der offiziellen Leseweise als das Standartwerk zur marxistisch-leninistischen Erkenntnistheorie. Gegen die haben wir ganz bewusst opponiert. Nicht gegen Wittich, das ist ein sehr integerer Mann und ich verdanke ihm sehr viel, gegen ihn sei nichts gesagt. Aber wir hatten schon den Eindruck, dass sich diese sogenannte marxistisch-leninistische Erkenntnistheorie bzw.

Widerspiegelungstheorie – die beginnt ja mit Lenin: Materialismus und Empiriekritizismus – die Problematiken, die Kant aufgeworfen hat und die vor Kant aufgeworfen wurden, eigentlich nicht zur Kenntnis genommen wurden. Da hatten wir schon den Eindruck, dass man seriöserweise diese Stationen gehen muss, denn ansonsten ist dieser Widerspiegelungsbegriff schlicht trivial. Es ist dann einfach das, was der Spiegel tut, aber nicht das, was der Mensch tut, in bezug auf Widerspiegelung. Also ganz knapp: um Marx ging es schon. Es ging schon um marxistische Philosophie, aber die auch tatsächlich darzustellen als ein Ergebnis der Philosophiegeschichte, nicht als der Schaum der Tage und das Werk eines einzelnen Mannes, der jetzt irgendwelche Ungerechtigkeiten aus der Welt schaffen will, sondern tatsächlich als ein Werk der Philosophie, der Philosophiegeschichte. Wir hatten diese Vorstellung einer immanenten Kritik. Der Begriff spielte eine große Rolle. Kritik verlangt, dass man sich nicht an den Ergebnissen einer Philosophie orientiert, sondern an dem Produktionsakt der Philosophie, an dem systematischen Produktionsakt dieser Philosophie. Diesen Kritikbegriff haben wir hergeleitet aus der Hegelschen Philosophie und Sie wissen ja, dass Hegel mal gesagt hat: Das Studium der Philosophie ist das Studium der Geschichte der Philosophie. Wir wollten ernst machen mit der Behauptung, der Marxismus sei das Erbe aller großen Philosophie, aber nicht dahingehend, dass jetzt mit dem Marxismus sozusagen die Philosophiegeschichte abgeschlossen sei, sondern wir wollten zeigen, dass Marx eine Antwort auf wichtige philosophische Fragen gegeben hat, aber um die Antwort zu beurteilen, muss man natürlich auch die Frage erst mal wieder rekonstruieren, deren Herkommen und so weiter und so fort.

II/2) *K. S.: Wie bekannt war »Seminarum«?*

B. Sander: Am Anfang haben wir auf so Wachsmatrizen hektographierte Exemplare hergestellt. Das waren immer 99 an der Zahl, über 100 durfte man nicht kommen. Die Exemplare wurden natürlich an der Sektion, am Fachbereich, verteilt. Da kam jeder ran. Wir haben daraus auch kein Geheimnis machen wollen. Das hätte uns auch nur Verdächtigungen ausgesetzt. Wir sind also ganz naiv damit an die Öffentlichkeit gegangen. Am Anfang war auch immer so ein Stempel drauf: »Für den Dienstgebrauch«. Das haben wir auch machen lassen, weil es eine Bedingung war, um Unterstützung zu bekommen von der Sektion. Das ist keine große offizielle Unterstützung gewesen, aber die Sektion hat sozusagen Sekretärinnen zur Verfügung gestellt, die für uns einige Texte abge-

schrieben haben. Sie haben uns Wachsmatrizen besorgt, um drucken zu können. Man hat von offizieller Seite auch immer versucht, mit uns zu diskutieren, das eine oder das andere zu verhindern oder eine Position aufzuweichen, das ist ganz klar, aber das wollten wir auch. Wir haben uns auf die Diskussionen auch eingelassen. Also, es war an der Sektion bekannt und es war, glaube ich, an der Germanistik bekannt. Wir haben später immer mehr gedruckt als 99 Exemplare und haben uns dann immer weniger geschert um irgendwelche Auflagen, haben die Maschine einfach weiterlaufen lassen und da kamen dann auch manchmal 150 Exemplare zustande. Aber es war natürlich eher was für Eingeweihte, das muss man natürlich sagen, dazu haben wir auch viel zu schlecht geschrieben teilweise, das war auch teilweise wirklich verquastetes Zeug, was so zusammengekommen ist.

II/ 3) *K. S.: War »Seminarum« für eine kleine Elitegruppe als Leserschaft gedacht oder wollte man damit mehr erreichen?*

B. Sander: Elite, das hört sich jetzt übel an. Dafür war es natürlich nicht gedacht. Es hat ja jeder lesen können. Wir haben ja auch über die Zeitschrift hinaus, Konferenzen und die standen allen Bereichen offen. Aber man muss sagen, es blieb im kleinen Kreis. Es ist nicht wirklich in die Breite gegangen, auf keinen Fall. Wir hätten uns sicherlich gewünscht, dass es mehr Resonanz gegeben hätte, aber eigentlich ist das von vorn herein illusionär gewesen, es sind ja Facharbeiten gewesen, also damit war die Leserschaft schon eingeschränkt.

II/4) *K. S.: Hatte »Seminarum« politische Intentionen?*

B. Sander: Ja, mit Sicherheit. Es ging aber nie um Föderalismus, nie um die Auflösung der DDR. Nein, es ging um die Demokratisierung der DDR.

II/5) *K. S.: Welche anderen Denker waren wichtig?*

B. Sander: Hegel, Kant, ganz klar. Aristoteles. Es gab dann mal eine Phase Habermas – meine war das nicht unbedingt, aber gut ... Die gesamte Frankfurter Schule spielte schon eine große Rolle. Für mich waren damals wichtig, ich muss jetzt eher von mir sprechen, solche Leute wie Krakauer oder Walter Benjamin. Max Weber spielte eine große Rolle. Ein Freund von mir hat immer Thomas Mann und Heidegger mit eingespielt. Dann die Auseinandersetzung mit der sogenannten Postmo-

derne, das gab's natürlich auch alles. Am Anfang waren es aber eher die Klassiker, die interessant waren.

II/6) *K. S.: Würde »Seminarum« Ihrer Meinung nach politisch kontrolliert?*

B. Sander: Ich weiß es mittlerweile, damals habe ich es geahnt, dass sie politisch kontrolliert wurde. Auch von Leuten in der Redaktion. Dazu kann ich aber jetzt nichts Genaueres sagen. Aber es gab eine Kontrolle und ich glaub, das habe ich vorhin schon gesagt, wir waren naiv, aber bewusst naiv. Sei dumm zur rechten Zeit und keiner weiß wie du bescheid – so nach diesem Motto haben wir schon ein bisschen so gehandelt. Aber was mir später berichtet wurde und wie so die Aktenlage ist, war die politische Kontrolle wohl gar nicht so gering. Aber wie gesagt, das haben wir damals schon geahnt und ich glaube auch nicht, dass das größeren Schaden angerichtet hat. Ich weiß nicht, wie ich es sagen soll, wir ließen uns ja auch kontrollieren, also wir haben nicht irgendwie im Kellerverschlag gearbeitet.

II/7) *K. S.: Gab es Vertreter unterschiedlicher politischer Richtungen?*

B. Sander: Also, politische Richtungen, das ist jetzt zu schwer. Ich glaube, so unterschiedliche politische Richtungen haben wir nicht vertreten. Da gab's durchaus Konsens. Sicherlich sind wir in manchen Situationen auseinandergegangen. Wir haben aber gesagt, wir sind keine politische Zeitschrift – nicht, um sich rauszureden. Um eine inhaltliche Ausrichtung, eine Form zu finden. Da gab's Auseinandersetzungen. Es gab schon welche, die hätten sicherlich lieber Aktuelles diskutiert oder politische Situationen klarer diskutiert. Andere, aus den verschiedensten Motiven heraus, wie ich jetzt weiß, sind da eher abgeneigt gewesen. Meine Position zumindest war, dass es andere Formen und Möglichkeiten gab, klare Stellungen zu beziehen. Da hätte man in eine Parteiversammlung gehen können, da hätte man auch andere Konferenzen machen können. Aber ich meinte schon, *Seminarum* ist nicht der richtige Ort dafür gewesen. Es gab ja auch noch andere Zeitschriften zur damaligen Zeit: literarische Zeitschriften. Da haben ja einige auch mitgearbeitet. Ich habe auch Beiträge dafür gemacht. Da konnte man einen anderen Ton anschlagen. Bei uns wurde eher immer vermittelt über den Öffentlichkeitsbegriff bei Habermas, den Staatsbegriff bei Weber, Aktuelles, diskutiert.

III. Allgemeine Einschätzungen

III/1) *K. S.: Was bedeutete der Fall der Mauer für den philosophischen Diskurs zwischen Ost und West?*

B. Sander: Ja, er bedeutete nicht unbedingt immer Gutes. Ich zum Beispiel war beschäftigt mit einer Promotion über Benjamin und sollte für den Reclam-Verlag eine Benjamin-Biographie schreiben. Das hatte sich dann erledigt mit der »Wende«. Im Westen gab es eine immense Literatur dazu, hier gab es zwar keine, hier hätte das Sinn gemacht. Aber im vereinigten Deutschland wäre das sinnlos gewesen und die Unterstützung vom Archiv usw. usf. waren auch schlagartig weg. Für die war das interessant, in der DDR so was zu veröffentlichen. Klar, zwei unterschiedliche Rezeptionsgeschichten stießen da aufeinander und damit hatte sich Vieles für uns erledigt. Ja, und dann auch die Erfahrung, dass sogenannte linke Gruppen im Westen, stalinistischer waren, als wir es je gewesen sind. Ich denke, wir waren in vielerlei Hinsicht da schon weiter und auch in irgendeiner Form gesprächsbereiter als viele Gruppen im Westen. Ja, und dann bedeutete die »Wende«, dass man natürlich auf alles mögliche, auf Interesse, auf Arroganz, auf Ignoranz usw. usf. stieß. Natürlich sind wir immer wieder Vorurteilen begegnet: ›Ihr habt doch bloß Marxismus-Leninismus gemacht! Und ansonsten doch wohl gar nichts. Das war doch eher politisch orientiert, weniger philosophisch.‹ Das war ärgerlich. Dennoch habe ich die Erfahrung gemacht, was die philosophische Ausbildung angeht, gerade im Hinblick auf die Geschichte der Philosophie, dass wir sogar intensiver ausgebildet wurden als manche Weststudenten. Wir durchliefen eine eher schulmäßige Ausbildung, die sich chronologisch vorarbeitet, über die Antike, über das Mittelalter, über die Neuzeit usw. usf. Ich glaube, wir kannten eher die alten Texte, als die im Westen. Was die gut kannten, wo die besser waren, das waren die ganzen aktuellen Diskurse, waren im Englischen oder im Französischen mehr bewandert. Das war Frontalunterricht, das was man heute verabscheut und man musste, bevor man eine großartige Diskussion anfängt, erst einmal an das Original ran.

III/2) *K. S.: Wie sahen Sie die bürgerliche Kultur der Bundesrepublik?*

B. Sander: Oh Gott oh Gott, wie sah ich die bürgerliche Kultur der Bundesrepublik? Ich weiß nicht, ich hab die nie so richtig kennengelernt. Ich kenne ein paar Leute, ansonsten kann ich zur bürgerlichen Kultur der Bundesrepublik schwer was sagen. Ich kann was zu den

Leuten sagen und was mir bis heute auf die Nerven geht: diese Schuldlosigkeit, die man so zur Schau trägt.

Mir haben ein paar Begegnungen schon gereicht, als mir nämlich im Westen erklärt wurde, wie ich gelebt habe im Osten. Soweit bin ich bis heute nicht, dass ich mir das anhöre oder anhören will. Aber wie gesagt, zur bürgerlichen Kultur kann und will ich gar nicht großartig debattieren. Ich hab gute Leute kennengelernt, die man woanders auch hat kennenlernen können, eine ganz natürliche Angelegenheit. Da gibt es Sympathische und Unsympathische, Lehrreiche, weniger Lehrreiche, Gebildete, Ungebildete, gut, aber die Anziehungskraft der Bundesrepublik auf mich war eher gering.

III/3) *K. S.: Wie sahen Sie die Kultur des Ostens, den »Sozialistischen Realismus«?*

B. Sander: Ich kann gar nicht mehr sagen, wie ich das gesehen habe. Ich kann nur sagen, wie ich's heute sehe. Auf alle Fälle war die Kultur, die allgemeine Kultur der DDR eine spießige, das muss man sagen, eine kleinbürgerliche, zutiefst kleinbürgerliche. Deshalb kannten wir die Bundesrepublik auch schon vorher. Es gab auch hier Leute, die auch im Rahmen des sogenannten »Sozialistischen Realismus« Gutes geleistet haben. Das haben wir aber auch damals schon so gesehen. Skeptisch bin ich eigentlich schon seit Anfang der achtziger Jahre gewesen gegenüber Leuten, die meinten, modern zu sein, wenn sie sich mir nichts dir nichts in Abstraktionen retteten und meinten, sie seien modern. Jeder, der einen Bergarbeiter gemalt hat, sei so ein dämlicher »Sozialistischer Realist« oder so etwas, und jedes Bergarbeiterbild ist gleich ein Parteauftragswerk. Das ist nicht so gewesen. Es gibt Leute, die haben ganz fantastische Arbeiterbilder gemalt, Bernhardt Heisig, die schätze ich. Und was das Gegenständliche angeht, allein das Gegenständliche macht so noch nicht den »Sozialistischen Realismus« aus. Aber da gab es eine diffuse Bewegung, die meinte, wenn sie von dem Gegenständlichen lassen, dann haben sie oder sind sie, weiß der Teufel was, modern oder so. Aber das sind Modebewegungen. Die Meisten waren auch Scharlatane, Wichtigtuer, klar.

III/4) *K. S.: Wie sehen Sie heute die DDR-Philosophie insgesamt?*

B. Sander: Insgesamt ziemlich langweilig, würde ich sagen. Wir hatten kein Interesse beispielsweise, so z. B. in der »Zeitschrift für Philosophie« zu veröffentlichen, in diesen offiziellen Zeitschriften. Bis auf eini-

ge hat sich um diese offiziellen Zeitschriften kaum jemand ernsthaft bemüht, kein Interesse. Ich weiß nicht, ob Sie Lothar Kühne kennen, das war für mich damals so eine Erweckungslektüre. So richtig auf diesen philosophischen Trichter haben mich damals Lothar Kühne und Peter Hacks gebracht. Insofern gab es schon Leuchttürme. Die DDR-Philosophie hat immer wieder gute Arbeiten hervorgebracht, die uns sehr inspiriert haben. Man kann auch nicht so pauschal über die DDR-Philosophie sprechen, es gibt eine offizielle Philosophie, es gibt auch eine, die versteckt im Hintergrund gewirkt hat.

III/5) *K. S.: Welche Rolle spielt sie heute im gesamtdeutschen Philosophiebetrieb?*

B. Sander: Ich glaub, keine und es ist auch gut so, dass nicht mehr so viel leichtfertig gesagt wird, weil eh nicht so viel Gutes dabei rauskommt. Man kann sich natürlich, wie bei allen Themen, Mühe geben. Da aber alles sich heute auf journalistischer Ebene bewegt, glaub ich nicht so richtig dran, dass in absehbarer Zeit da interessante Arbeiten auftauchen.

Ich glaube, als das abschließende Urteil gilt immer noch das, was Volker Gerhardt gesagt hat, der hat mal in der Züricher Zeitung was über die DDR-Philosophie geschrieben und denkt immer noch, dass ich ihm böse bin, weil er sich da über die DDR-Philosophie mokiert hat, aber das ist gar nicht so. Natürlich kann man sich über diese offizielle Philosophie mokieren. Das kann ich vielleicht besser als er, aber er übersieht dabei auch vieles.

Interview mit Prof. Helmut Seidel

(geführt am 05. 05. 2004)

I. Allgemeine informelle Fragen

I/1) *K. S.: In welcher Position waren Sie in der Zeit von 1985-89?*

H. Seidel: Ich war Professor für Philosophiegeschichte, Leiter des Lehrstuhls.

I/2) K. S.: *Was bedeutete diese Zeit für Sie beruflich und persönlich?*

H. Seidel: Rückblickend auf die achtziger Jahre, erscheint diese mir heute als arbeitsreiche und zum Teil auch erfolgreiche Jahre. Ich habe Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie gehalten, mit Studenten und Angehörigen des wissenschaftlichen Nachwuchses gearbeitet, das hat mir viel Freude gemacht. Wenn ich etwas seit meinem Ausscheiden aus der Universität vermisse, dann den ständigen Kontakt zur akademischen Jugend. Ich habe Texte vorbereitet und die wurden publiziert, wissenschaftliche Konferenzen angeregt, organisiert und konzipiert. Also das ganz normale Leben eines Hochschullehrers.

I/3) K. S.: *Es gab ja thematische Beschränkungen, die Ihnen im Rahmen Ihrer Arbeit auferlegt wurden? Gab es in dieser Hinsicht Besonderheiten in Leipzig (Sektion Philosophie)?*

H. Seidel: Sie spielen hier auf die Diskussion in den sechziger Jahren an, die unter dem Namen einer zweiten Praxisdiskussion in die Erinnerung eingegangen ist. Ich habe in einem Artikel meine Position zur marxistischen Philosophie dargestellt, die wurde heftig kritisiert und unter Revisionismusverdacht gestellt. Ich habe meine Position verteidigt, allerdings nicht weiter ausgebaut, hab mich eher der Philosophie zugewandt, was ich heute nicht bereue. Aber in meine Aristoteles- oder Spinoza-Interpretation hat mir natürlich keiner reingeredet. Was die Besonderheiten der Leipziger Universität betrifft, da gibt es eigentlich nur eine: Bloch hat hier in Leipzig gelehrt.

I/4) K. S.: *Was verstanden und was verstehen Sie unter Marxismus?*

H. Seidel: Keim- und Grundidee der marxistischen Philosophie sind nach meiner Auffassung über die Thesen von Feuerbach angelegt. Marxistische Philosophie ist kein zum Dogma erstarrtes System, sondern eine Methode, die die ständige Analyse des praktischen Lebens befördert und von hier aus alle Bereiche des menschlichen Lebens beleuchtet.

I/5) K. S.: *Welche politischen Themen spielten vor der »Wende« eine Rolle?*

H. Seidel: Das Hauptproblem, wenn man so will, die ganze Geschichte beginnt natürlich mit dem XX. Parteitag der KPdSU und das zieht sich also dann lange hin und die Entscheidung war dann die Gorbatschow-

Ära, weil eine Öffnung da war. Die meisten von uns waren, glaube ich, erst einmal von Gorbatschow begeistert, weil es etwas Auflockerung und etwas das Erstarrte Aufbrechendes sein sollte. Politisch war die »Perestroika« das Hauptthema, wo sich also auch mehr oder weniger die Geister schieden. Und da ich nun fünf Jahre in Moskau studiert habe, ich kenne also die russischen Verhältnisse und konnte das gut nachvollziehen. Was allerdings daraus geworden ist, ist eine andere Sache.

I/6) *K. S.: Hatten Sie Kontakte zu Philosophen außerhalb der DDR?*

H. Seidel: Na selbstverständlich. Vor allen Dingen durch meine Spinoza-Forschung, zur Spinoza-Gesellschaft, nach Hannover und Amsterdam. Ich hatte Kontakt auf der Aristoteles-Konferenz in Athen mit dem Gadamer und wir haben einen ganzen Vormittag dieser Konferenz verpasst, weil Gadamer mit mir über Leipzig reden wollte.

Was wäre noch zu sagen? Nach Italien hatte ich Kontakt, da sind auch einige Sachen von mir erschienen und mit polnischen und russischen Kollegen sowieso. Insofern war es nicht so, dass wir nicht gewusst haben, was in der Welt vor sich geht auf philosophischem Gebiete. Die Spinoza-Konferenz, von der ich gesprochen habe, dass die alle gekommen sind, aus Israel, das war natürlich auch eine interessante Zeit, der Lauerer hat in unserem Heft zu Bloch, etwas von dieser Atmosphäre eingefangen, er hat über die Spinoza-Konferenz etwas reflektiert. Also insofern, und das betrifft nicht nur mich, auch andere Beziehung, etwa der Lehrstuhl von Dieter Wittich, der hatte Beziehungen zur englischen und amerikanischen Botschaft. Ein Forschungsstudent von uns war auch ein Jahr in Amerika. Die Vorstellung, dass nun alles hinter der Mauer war, trifft für das wissenschaftliche Gebiet kaum zu. Das war auf naturwissenschaftlichen Gebieten wahrscheinlich noch ausgeprägter.

I/7) *K. S.: Kam die »Wende« für Sie überraschend?*

H. Seidel: Ja und nein. Es war spürbar, dass es so nicht weiterging, also es musste etwas geschehen. Also insofern nein. Die Form, in der sie sich vollzog, ja.

II. Zu *Seminarum*

II/1) K. S.: *Wollte die Gruppe an vergessene oder verdrängte philosophische Traditionslinien erinnern? Wenn ja, an welche?*

II/2) K. S.: *Wie bekannt war »Seminarum«?*

II/3) K. S.: *War »Seminarum« für eine kleine Elitegruppe als Leserschaft gedacht oder wollte man damit mehr erreichen?*

II/4) K. S.: *Hatte »Seminarum« politische Intentionen?*

II/5) K. S.: *Welche anderen Denker waren wichtig?*

II/6) K. S.: *Wurde »Seminarum« Ihrer Meinung nach politisch kontrolliert?*

II/7) K. S.: *Gab es Vertreter unterschiedlicher politischer Richtungen?*

Helmut Seidel beantwortete alle diese Fragen damit, dass er *Seminarum* wohlwollend und auch fördernd gegenüberstand, die Gruppe aber alle Arbeit allein gemacht habe und er selbst immer am Ende der Arbeit an einem Heft, ein Exemplar geschenkt bekam. Ansonsten habe er sich da nicht eingemischt und könne deshalb auch die Fragen nicht beantworten.

III. Allgemeine Einschätzungen

III/1) K. S.: *Was bedeutete der Fall der Mauer für den philosophischen Diskurs zwischen Ost und West?*

H. Seidel: Ja, also, ich würde es so sagen und ich spreche jetzt nur von mir. Die Verbindung, die ich zu dieser Spinoza-Gesellschaft hatte, ist so geblieben. Insofern war die Spinoza-Konferenz eigentlich vor allen Dingen von den ausländischen Teilnehmern insbesondere, von denen aus Israel, eine heftige Kritik an der Art und Weise der Abwicklung, wie die verübt wurde. Die Abwicklung hat den Kontakten zu z. B. westdeutschen Philosophen nicht verhindert. Das kommt nun darauf an, wessen Geistes Kind sie waren. Es war natürlich, sagen wir, es hat einen Bruch gegeben, weil die Verbindung zur Universität weg war. Es war dann alles

mehr auf privater Ebene. Der Fall der Mauer bedeutete Erweiterung und Repression.

III/2) *K. S.: Wie sahen Sie die bürgerliche Kultur der Bundesrepublik?*

H. Seidel: Widersprüchlich. Es hat natürlich, von meiner Position aus, eine intellektuelle Linke gegeben, die ich nur unterstützen konnte. Dazu gehört Walter Jens oder Hans Mayer, Bloch, als er drüben war, aber auch andere. Also wir haben mehr gewusst über das Geschehen in der westdeutschen Philosophie als umgekehrt. Denn was man so nachher erfährt ... Es hat z. B. in unserer Diskussion über den Praxis-Begriff im »Deutschlandarchiv« einen Artikel gegeben, der war überschrieben: «Eine neue Form des Revisionismus von Helmut Seidel«, was mich in große politische Schwulitäten hier gebracht hat, völlig klar. Aber der ist entstanden, wie ich später erst erfahren habe, durch einen Auftrag, den er hatte, bestimmte Nummern der »Deutschen Zeitschrift für Philosophie« durchzusehen, ich weiß allerdings nicht für wen da irgendwelche Analysen gemacht werden sollten. Das habe ich ja alles erst später erfahren, ich kannte den überhaupt nicht. Ich will damit sagen, dass schon verfolgt wurde, was wir machten, aber mehr aus politischen denn aus philosophischen Gründen.

III/3) *K. S.: Wie sahen Sie die Kultur des Ostens, den »Sozialistischen Realismus«?*

H. Seidel: »Kultur des Ostens«, also wenn man die Theater nimmt, waren wir Spitze. Was die Literatur betrifft, haben wir große Leistungen, die auch Bestand haben. Insofern war die Kultur des Ostens nicht bloß bestimmt durch irgendwelche Beschlüsse des ZK, sondern durch die Leute, die sie gemacht haben.

III/4) *K. S.: Wie sehen Sie heute die DDR-Philosophie insgesamt?*

H. Seidel: Ich würde es so sagen: Dadurch, dass die Philosophie lehrbuchmäßig an einigen Universitäten in die Breite gebracht wurde, war Verwässerung damit verbunden, Schematisierung und Dogmatisierung. Das war zweifellos der Fall. Aber es gab eine Reihe von Ansätzen, die durchaus diese dogmatische Enge durchbrochen haben. Dazu würde ich die Leipziger Universität rechnen, dazu würde ich rechnen Wolfgang Heise in Berlin, ja unseren Lehrstuhl in Leipzig. Z. B. die Martina Thom hat eine herrliche Kant-Monographie geschrieben. Es

gab in der Erkenntnistheorie zwar auch ein Lehrbuch, aber ganz anderer Art als die bisherigen, was leider dann nicht weitergeführt werden konnte, das stark von Fragestellungen des Wiener Kreises ausging, zumindest die Denkweisen reflektierte, so könnte man sagen. Insofern bin ich gegen eine pauschale Verurteilung und auch gegen eine pauschale: Es war das Größte. Es ist nie so. Die Wirklichkeit ist immer differenziert und wenn ich ein allgemeines Schema an die Wirklichkeit anlege, verzerr ich sie.

III/ 5) *K. S.: Welche Rolle spielt sie heute im gesamtdeutschen Philosophiebetrieb?*

H. Seidel: »Die DDR-Philosophie« ist auch schon wieder so ein allgemeiner Begriff. Also Philosophen, die in der DDR Philosophie gelehrt haben, wäre eine Möglichkeit. Es gibt keine DDR-Philosophie, wie es auch eigentlich keine Sowjetphilosophie gibt. DDR-Philosophie ist schon durch den heutigen Zeitgeist negativ besetzt. Insofern sollte man über die Leute reden, die was gemacht haben und die kann man kritisieren oder auch nicht, je nach dem, aber nicht diese Pauschalisierungen. Ich beteilige mich deshalb auch nicht an so Dingen wie »Geschichte der DDR-Philosophie«. Bei der Einschätzung der Philosophen muss man schon konkret historisch und einzeln die Sache nehmen und nichts mit einem vorgefassten Schema. Da kommen Vorurteile raus und Vorurteile waren immer Gegenstand der Aufklärung.

Interview mit PD Dr. Udo Tietz

(geführt am 06. 11. 2003)

I. Allgemeine informelle Fragen

I/1) *K. S.: In welcher Position waren Sie von 1985-89?*

U. Tietz: Beruflich war ich wissenschaftlicher Mitarbeiter an der »Akademie der Wissenschaften« am Zentralinstitut für Philosophie in Berlin im Bereich Geschichte und Kritik der spätbürgerlichen Philosophie/Ideologie.

I/2) *K. S.: Was bedeutete diese Zeit für Sie beruflich und persönlich?*

U. Tietz: Beruflich ist nicht so irrsinnig viel passiert. Ich war wissenschaftlicher Mitarbeiter. Damit war ein Privileg verbunden: man konnte Bücher lesen und das war es, was ich gemacht habe in dieser Zeit. Ich habe in der Zeit meine Promotion fertig geschrieben, 1986, die dann 1989 verteidigt werden konnte. Vorher ging das aus schwer nachzuvollziehenden Gründen nicht.

I/3) *K. S.: Es gab ja thematische Beschränkungen, die Ihnen im Rahmen Ihrer Arbeit auferlegt wurden. Gab es in dieser Hinsicht Besonderheiten in Leipzig, direkt an der Sektion Philosophie?*

U. Tietz: Ich wollte ursprünglich meine Diplomarbeit zum frühen Georg Lukács schreiben. Das hat mein damaliger Betreuer, Horst Kramer, von vorn herein abgelehnt. Mit dem zweiten Vorschlag war er auch nicht einverstanden, etwas zur Kritischen Theorie. Einverstanden war er dann am Ende mit einer Arbeit zu Scheler und Husserl. Von daher gab es schon thematische Beschränkungen. Als dieses Thema aber dann formuliert war zu Scheler und Husserl, zur Phänomenologie, da gab es dann keine Beschränkungen mehr, was eigentlich überraschend war, weil Kramer Parteisekretär war. Innerhalb dieser Grenzen dann funktionierte es einigermaßen. Man konnte mit ihm vergleichsweise vernünftig diskutieren. Horst Kramer war der Parteisekretär dieser Sektion und wollte einfach bestimmte Themen nicht haben, z. B. die Kritische Theorie, der frühe Lukács, weil sie ihm politisch zu suspekt waren. Das ist ja ganz eigentümlich: diese Marxisten, die hatten mehr Angst vor der Kritischen Theorie und vor dem Umfeld der Kritischen Theorie als vor richtig konservativen Gedanken. Das waren ja die eigentlichen Gegner, diese linken Theorien aus der Bundesrepublik. Da reagierte man völlig verunsichert und distanziert.

I/4) *K. S.: Was verstanden und was verstehen Sie unter »Marxismus«?*

U. Tietz: Diese ganze Geschichte hatte irgendwie etwas mit Marx zu tun, aber Marxismus war für mich nicht das, was man in der DDR gemacht hat. Das waren ja auch keine Marxisten, das waren keine gebildeten Leute und die haben auch nicht Marx gelesen, die haben allenfalls die Parteitagebeschlüsse gelesen. Deshalb gab es eigentlich in der DDR gar keine Marxisten in diesem Sinn, wenn man also darunter Leute versteht, die sich mit der Marxistischen Theorie beschäftigen. Vor

der »Wende« gab es kein intelligentes Buch zu Marx und nach der »Wende«, das ist auffallend, gab es auch keines, das ein Marxist aus der Schublade holen konnte, weil er es bereits vor der »Wende« geschrieben hatte. Deshalb kann man glaube ich sagen, es gab gar keine Marxisten in der ehemaligen DDR. Wir wurden auch nicht von Marxisten regiert, sondern von Dachdeckern.

I/4a) *K. S.: Es war also in der ehemaligen DDR nicht notwendig, Marx gelesen zu haben, um philosophisch und politisch mitreden zu können?*

U. Tietz: Das war so. Den Marx haben wenige gelesen. Das war so ein Ehrgeiz von uns bzw. einigen von uns. Die den Marx so einigermaßen gründlich gelesen haben, wussten immer mehr als der da vorne [Dozent], und da reagierten die immer verunsichert. Also, gebildete Marxisten gab es nicht und diejenigen, die sich als Marxisten bezeichneten, waren eigentlich »Parteiheinis«. Kommunisten oder Sozialisten, aber im eigentlichen Sinne keine Marxisten. Die Frage, was ich unter Marxismus verstehe, ist schwierig zu beantworten. Wenn man einen Theorieansatz vertritt, der darüber Auskunft gibt, was eine bestimmte Klasse zu tun gezwungen ist unter bestimmten historischen Voraussetzungen und dann gleichzeitig auch noch den Entstehungs- und Verwendungszusammenhang der Theorie mitreflektiert. Das traut sich keine andere Theorie zu als die Marxistische. Das könnte man vielleicht als Kurztheorie für das aufstellen, was man als Marxismus bezeichnen könnte.

I/5) *K. S.: Welche politischen Themen spielten vor der »Wende« eine Rolle?*

U. Tietz: Für mich war Prag 1968 wichtig und in der Theorie wollte ich kein Marxist sein. Das hatte mich schon gelangweilt, da fand ich andere Sachen interessanter, die man im Westen diskutiert hat, aber in politischer Hinsicht gehörte ich zu denen, die bis '89 meinten, dass so etwas wie ein Sozialismus mit demokratischem Antlitz möglich sei. Ich gehöre nicht zu denen, die sagen: Ich hab das immer schon gewusst. Unter diesem Gesichtspunkt hat eben auch das eigene Land gesehen und beurteilt. Das hängt auch mit diesem Theorieinteresse zusammen. Kritische Theorie deshalb, weil man das eigene als entfremdet, als verdinglicht sehen und beschreiben wollte. Dafür meinte ich damals eine Theorie zu brauchen, die im Umfeld der Kritischen Theorie verortet ist.

I/6) *K. S.: Hatten Sie Kontakte zu Philosophen außerhalb der DDR?*

U. Tietz: Nein. Ich hatte ja nicht einmal zu DDR-Philosophen Kontakt. Zu dieser Zeit, also bis 1989 war ich auf keiner einzigen philosophischen Konferenz. Ich war zwar nicht eingesperrt, aber ich konnte nicht schreiben. In Jena und in Leipzig fanden ja zum Teil auch interessante Konferenzen statt, aber da war ich nie und da durfte ich auch nicht mitmachen.

I/7) *K. S.: Kam die »Wende« überraschend für Sie?*

U. Tietz: Ja. Völlig. Ich glaubte, dass am Ende so etwas wie ein Sozialismus mit demokratischem Antlitz möglich wäre und hätte das nie vermutet, dass diese Vorstellung krachen geht. Ich war dann auch sehr überrascht, in welcher Geschwindigkeit das passierte. Ich hatte einen Kollegen, Fritz Tomberg, der erzählte bei einer Bereichsfeier der Akademie, dass er sich vorstellen könnte (das war 1986 oder 1985), dass dieses ganze sozialistische Weltsystem, wie das damals hieß, sich über Nacht in Nichts auflöst und da fragte ich ganz erschrocken: Was bleibt da übrig? Und da sagte der: Nur China und Kuba. Und wenn wir jetzt mal auf den Atlas schauen: Das sind dann tatsächlich die Übriggebliebenen mit Ausnahme noch von Korea. Er diagnostizierte weiterhin auch einen Zerfall dieses Imperiums der Sowjetunion, dass es sich in seine Bestandteile auflösen würde. Das fand ich damals völlig utopisch und hab seine Ausführungen nur belächelt. Also, wie gesagt, die »Wende« kam für mich völlig überraschend, und ich war auch unglaublich fasziniert, traumatisiert, in welcher Geschwindigkeit diese Geschichte den Bach runter ging. Das hätte ich nicht für möglich gehalten.

Wenn es dieses Jahr 1989 nicht gegeben hätte, wäre ich vermutlich Mitarbeiter geblieben an diesem Institut. Sie wollten mich auch ab und zu mal in die Produktion stecken. Aber es kam nun doch anders und nach '89 konnte man auch publizieren, was ich dann auch gemacht habe.

II. *Zu Seminarum*

II/ 1) *K. S.: Wollte die Gruppe an verdrängte oder vergessene philosophische Traditionslinien erinnern? Wenn ja, dann an welche?*

U. Tietz: Das ist mir selber nicht so klar. Ich glaube, das ist eine Gruppe von jungen Leuten gewesen, die das realisierten, was wir damals als

Idee hatten. Die Idee, die haben die vielleicht gar nicht selber produziert, die haben wir produziert, also der Volker Caysa vielleicht, ich ... So etwas ähnliches wollten wir machen, haben das aber nicht zusammenbekommen, weil das politisch damals weniger möglich war. Ich glaube, die wollten einfach interessante Beiträge zusammensammeln, ob das so weit ging, dass sie eine bestimmte Linie verfolgten, das kann man schwer sagen. Auffällig ist, dass Nietzsche eine wichtige Rolle spielte, Foucault – also bestimmte Autoren, auch aus Frankreich. Von daher gab es also zumindest Interessenschwerpunkte, die nichts mit der DDR zu tun hatten. Die jungen Leute, die waren da an interessanten Sachen dran, weil sie von dem Vorgegebenen genug hatten, da wollten sie nicht mehr einfach mitmachen. Sie wollten nach andern Regeln spielen und deshalb schauten sie sich um, was es Interessantes gab. Dafür begeisterten sie sich.

II/2) K. S.: Wie bekannt war »Seminarum«?

U. Tietz: Das war schon durch die Auflage extrem eingeschränkt. Es wurden 99 Exemplare gedruckt bzw. fotomechanisch reproduziert auf so einer Matrize. Das leierte man so durch eine Maschine durch und dann haben die das irgendwie zusammengeklebt und wenn man jetzt noch die Autorenexemplare abzieht, dann hat man so um die 80 Exemplare in der Welt verstreut. Das kannte praktisch niemand. Das ist im Prinzip so eine Sache, die zur Selbstverständigung diente. Man schob sich ein paar Texte zu, die vielleicht nicht ganz so blöd waren, wie all das andere, was wo anders gedruckt wurde, wie in der »Deutschen Zeitschrift für Philosophie« etwa.

II/3) K. S.: War »Seminarum« für eine kleine Elitegruppe als Leserschaft gedacht oder wollte man damit mehr erreichen?

U. Tietz: Also ich denke, das ist eine kleine Elitegruppe gewesen, die haben sich auch als Theorieavantgarde verstanden, die nach anderen Regeln spielen wollten, aber ich glaube nicht, dass sie die Idee hatten, die Philosophie in der DDR zu unterwandern oder besser zu machen irgendwie. Sie wussten, dass das sowieso aussichtslos gewesen wäre. So blöd waren die nicht. Sie wollten für sich ein Forum schaffen, was zur Selbstverständigung diente, wo sie miteinander interessante Sachen diskutieren konnten. So ein Organ gab es halt einfach nicht und da haben sie sich unterhalb des offiziell Möglichen mit dieser Zeitschrift dafür einen Raum geschaffen.

II/4) K. S.: *Hatte »Seminarum« politische Intentionen?*

U. Tietz: Indirekt vielleicht. Weil *Seminarum* gegen die Stumpfheit und den Blödsinn stand – also indirekt eher. Wenn man einfach diesen Stumpfsinn nicht mitmacht und etwas anderes dagegen stellt. In der DDR war alles politisch, selbst wenn du aufs Klo gegangen bist, hatte das irgendeine politische Bedeutung. Es waren keine politischen Intentionen in der Hinsicht, als das man eine Theorie vertrat, mit der man die Welt irgendwie besser machen wollte oder auch nur erkennen wollte. Also das glaube ich nicht. Sie wollten einfach nur ihre Texte diskutieren. So sehe ich das.

II/5) K. S.: *Wurde »Seminarum« Ihrer Meinung nach politisch kontrolliert?*

U. Tietz: Das kann ich nicht beurteilen. Dazu war ich nicht nah genug dran.

II/6) K. S.: *Gab es Vertreter unterschiedlicher politischer Richtungen in »Seminarum«?*

U. Tietz: Das kann ich auch nicht sagen.

II/6a) K. S.: *Gab es innerhalb der Uni oder direkt am Institut Leute, die das Projekt verhindern wollten? (Wer, Warum?)*

U. Tietz: Ich weiß, dass das einigen nicht gefallen hat, das habe ich schon mitbekommen. Das ist klar, wenn sich ein paar junge Leute zusammenfinden und mit ihren Arbeiten nicht zur Parteileitung rennen, um es absegnen zu lassen, dann gibt es einen Störfaktor. Man weiß nie, auf welche Ideen die morgen gekommen wären. Sie wären natürlich auf gar keine schlimmen Ideen gekommen. Das ist ja das Aberwitzige. Das waren ja ganz brave Jungs, so wie ich das sehe, die nur Interesse für Bücher und für Texte hatten, die in politischer Hinsicht vergleichsweise abstinent lebten, vielleicht auch dachten. Aber insofern hier überhaupt etwas gemacht wurde, beargwöhnte man das, und einige Dozenten und auch Professoren der Leipziger Universität fanden das gar nicht so witzig.

II/6b) *K. S.*: Gab es außer »*Seminarum*« für Studenten und Promovenden noch Möglichkeiten, ihre Texte zu publizieren?

U. Tietz: Das ist in hohem Maße davon abhängig gewesen, wo die Leute gearbeitet haben. Für mich war es nicht möglich. An diesem Institut konnte ich Bücher lesen, aber nicht publizieren. Das blieb bis '89 so. In andern Kontexten war das durchaus möglich. Wer in Leipzig beispielsweise gearbeitet hat, der konnte schreiben über hausinterne Publikationsorgane: die »Wissenschaftliche Zeitschrift der KMU«, es gab die »Deutsche Zeitschrift für Philosophie« und diejenigen, die z. B. bei Wittich gearbeitet haben, die haben mehr oder weniger regelmäßig in der »Deutschen Zeitschrift für Philosophie« publiziert, weil der Wittich auch im Beirat war. Es gab den »Akademie-Verlag«, den »Deutschen Verlag der Wissenschaften«. Da haben dann die Altvorderen publiziert. Wie gesagt, Wittich war richtig gut dabei und seine Leute eigentlich auch.

II/6c) *K. S.*: Waren das alles Zeitschriften mit öffentlicher Genehmigung?

U. Tietz: Ja, es gab ein Gutachtersystem, die haben sich auch als Philosophen im Auftrag der Partei verstanden. Das war immer das erste Kriterium, aber das war nicht schlimm, weil diejenigen, die da Artikel eingereicht hatten, die verstanden sich auch als Parteiphilosophen. Wittich wollte auch immer Handlungsanleitungen führen und deshalb wurde das auch nicht negativ begutachtet.

III. Allgemeine Einschätzungen

III/1) *K. S.*: Was bedeutete der Fall der Mauer für den philosophischen Diskurs zwischen Ost und West?

U. Tietz: In einem bestimmten Sinne hat der Fall der Mauer diesen Diskurs möglich gemacht. Andererseits hat der Fall der Mauer diesen Diskurs unmöglich gemacht. Möglich gemacht, insofern wir eben miteinander reden konnten. Man konnte eben an die FU und wo anders hinfahren und mit den Leuten reden. Unmöglich gemacht insofern, als mit dem Fall der Mauer natürlich auch die Leute, die in der DDR Philosophie gemacht haben auch gefallen sind, also so, dass der Diskurs möglich war, aber der Diskurs nicht stattfindet, weil eben keine Leute mehr übrig blieben aus dem Osten, die mit den anderen reden wollten, abgesehen davon, dass das Interesse auf der anderen Seite auch nicht so

irrsinnig groß war. Das ist zumindest mein Eindruck. Die waren nicht besonders interessiert daran, zu erfahren, was hinter der Mauer passiert war. Das würde ich bis heute so sehen. Es ist hier ein ausgesprochenes Desinteresse vorhanden, und dieser Diskurs ist eine extrem unsymmetrische Veranstaltung. Und deshalb kann man vielleicht hier gar nicht mehr von einem Diskurs sprechen.

III/2) *K. S.: Wie sahen Sie die bürgerliche Kultur der Bundesrepublik?*

U. Tietz: Als ich 17 Jahre alt war, da hat mir meine Cousine die »Negative Dialektik« von Adorno und »Geschichte und Klassenbewußtsein« [von Lukács] mitgebracht und ob das nun bürgerlich war oder nicht, also das war mir egal. Ich vermute, dass es so ist, dass die Leute, die etwas im Kopf hatten das ähnlich gesehen haben. Man brauchte uns nicht nach 1989 erklären, wer Adorno oder wer Wittgenstein, Donald Davidson oder Hegel ist. Wir haben die gleichen Bücher gelesen in der Philosophie, Literatur ohnehin, wir haben die gleiche Musik gehört. Soweit die Möglichkeit vorhanden war, haben wir die gleichen Klamotten getragen. Mit diesem Begriff der »Bürgerlichkeit« konnte ich gar nichts anfangen. Das war mir völlig egal. Mit dieser Sozialistischen Kultur konnte ich nichts anfangen.

III/3) *K. S.: Wie sahen Sie die Kultur des Ostens, den »Sozialistischen Realismus«?*

U. Tietz: Als Unkultur eher. Das war sozusagen das, was man nicht wollte. Man konnte mit dieser Parteikunst nichts anfangen. Aber nicht alle Ostkunst war Parteikunst. Das sieht man ja jetzt an den Ausstellungen. Nicht alle Literaten haben im Auftrag der Partei geschrieben. Es gab zwar bestimmte Verstrickungen, aber das waren keine Parteiliteraten.

K. S.: Das ist ja die gleiche Debatte wie in der Philosophie.

U. Tietz: Ja genau. Es gibt entweder Philosophie oder eben keine Philosophie.

III/4) *K. S.: Wie sehen Sie heute die DDR-Philosophie insgesamt?*

U. Tietz: Ich glaube nicht, dass es so etwas überhaupt gibt, eine DDR-Philosophie. Ich glaube, das ist falsch. Es gibt auch heute keine Deutsche Philosophie. Also, es gibt Philosophie, glaube ich und es gibt

Philosophen in Deutschland, aber ich glaube nicht, dass es spezifische Probleme gibt, die nur in Deutschland verhandelt werden. Ich glaube, dass die Philosophie insgesamt durch einen bestimmten Bestand an Themen definiert ist. Die sind vergleichsweise alt. Zweitausend Jahre alt und die großen Philosophen, die haben sich an diesen Themen abgearbeitet und mehr oder weniger interessante Sachen dazu gesagt. Das definiert unser Fach. In dem Maße, in dem man sich hier daran beteiligt, entwickelt sich dann eine philosophische Kultur und insofern man in der DDR daran nicht mitarbeitete, bildete sich eben auch keine philosophische Kultur, sondern eher eine philosophische Unkultur. So gesehen also gar keine Philosophie.

III/5) *K. S.: Welche Rolle spielt heute die DDR-Philosophie insgesamt?*

U. Tietz: Also, fast gar keine. Das finde ich auch ehrlich gesagt fast skandalös. Ich denke, dass hier die Politik absolut versagt hat. Hier hätte man mit Quotierungen arbeiten müssen. Ich hätte so etwas auch erwartet für die paar noch identifizierbaren Leute aus der ehemaligen DDR, die richtig ordentlich gearbeitet haben. Denen hätte man nach der »Wende« die Chance geben müssen, dieses weiter zu tun. Das hat man insgesamt nicht getan. Am Anfang wurden wir, das gilt für Berlin, recht gut evaluiert. Vermutlich teilweise besser, als wir waren. Das ist in Leipzig schon anders gewesen. Dreizehn Jahre nach der »Wende« ist nur nichts mehr übrig geblieben und diejenigen, die noch irgendwelche Drittmittelprojekte haben, die machen etwas ganz eigentümliches: sie arbeiten die Vergangenheit auf. Philosophen aus der ehemaligen DDR sind an den Diskussionen, die wir hier und heute führen, nicht beteiligt. Dort, wo sie überhaupt eine Rolle spielen, dort spielen sie eine Rolle als Vergangenheits-Aufarbeiter und meistens dann noch in dem Zusammenhang der Akten der Gauck-Behörde. Man »gauckt« sich also sozusagen. Die Leute haben sich dann auf diese Aufarbeitungsgeschichten gestürzt, weil sie meinten, wenn alles andere sowieso vergeblich ist, dann haben sie hier eine gewisse Chance, weil sie hier sozusagen Kompetenzen mitbringen, die keiner aus dem Westen vorweisen kann. Dann gingen diese wechselseitigen Outer-Geschichten los. Und das dauert bis heute an. Mir persönlich ist das ganz einfach unsympathisch. Ich finde das auch ehrlich gesagt widerlich. Ich hab das mal so gesagt: Maler, die keine Bilder malen. Dichter, die nicht dichten. Wissenschaftler, die keine Wissenschaft machen und Philosophen, die nicht philosophieren, weil sie eben die Vergangenheit aufarbeiten und dann eben so lange in den Akten der Behörden herumwühlen, bis sie noch den letzten IM über-

führt haben. Diese Form des Reinigungseifers ist mir persönlich widerlich. Die Geschichten müssen schon aufgearbeitet werden, das ist nicht mein Punkt, aber dieser Entlarvungseifer stört mich und diese gesinnungsethisch-überzogenen Maßstäbe von '89 gegenüber den pragmatisch-ermäßigten Maßstäben von 1945, das kann nicht richtig sein. Und ich denke, dass man diese Aufarbeitung irgendwann mal selbst aufarbeiten wird, und das wird für diejenigen, die dann für diese permanenten »Gauckereien« verantwortlich sind, sehr unangenehm. Davon werden wir vielleicht nichts mehr mitbekommen, aber ich bin mir sicher, dass das passieren wird. Das ist ein eigenes, und wie ich finde, sehr dunkles Kapitel der deutschen Nachwendegeschichte.

Seminarum: Inhaltsüberblick

Forschungs- und Studienmaterialien herausgegeben von Studenten der Sektion marxistisch-leninistische Philosophie an der Karl-Marx-Universität Leipzig

Heft 1. 1985. 34 S. Aufl. 99

Arbeitsthesen zur deutschen Romantik / Bürgerliches Alternativdenken im philosophischen Begründungszirkel eines »neuen« ethischen Aktivismus / Abstrakter Humanismus und das literarisch-ästhetische Konzept in Benns frühen Szenen der Jahre 1915–1917 / Gedanken zum Problem der Begriffsbildung in der Politischen Ökonomie / Alltagsbewußtsein und theoretische Aneignung als spezifische Form der Gesellschaftsanalyse.

Heft 2. 1987. 37 S. Aufl. 99

Redaktionsbericht zur Studentenkonzferenz der Sektion marxistisch-leninistische Philosophie, KMU [Karl-Marx-Universität] unter dem Thema »Kritik – Eigentum – Geschichte«: »Neugedachte Thesen zum Verständnis des Eigentums sozialistischer Produktionsverhältnisse und Konsequenzen für eine Sozialismuskonzeption insgesamt / Die Aneignung naturwissenschaftlicher Theorien als Teil einer Praxisbeziehung der Philosophie / Warum es sich lohnt, um Lukács zu streiten / Die Stellung des Aneignungsbegriffs in der marxistisch-leninistischen Ethik und seine Potenzen für eine philosophische Wirklichkeitsbewältigung.

Heft 3. 1988. 67 S. Aufl. 99

Vom Anspruch und Vermögen der Kritik / Karl Mannheim und das Problem des Ideologischen in der Kunst / Thomas Manns künstlerische Kritik der »modernen« Ideologie und seine ideologische Kritik der modernen Kunst in der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts / Es ging, es geht um Humanismus ...! Ernst Bloch und der Expressionismus / »Das Imaginäre« (1. Teil) / Versuch mit Wittgenstein über das »Kardinalproblem der Philosophie« ins Gespräch zu kommen.

Heft 4. 1988. 58 S. Aufl. 99

Der Widerspruch als Problem / Glauben und Wissen / Zum 100. Geburtstag von A. V. Tschajanow / »Das Imaginäre« (2. Teil) / Rundtischgespräch mit Prof. Bönisch und Prof. Schwabe: Literatur und Kunst als Gegenstände der marxistisch-leninistischen Philosophie / Eine Frage zu

Roberto Manns »Das Imaginäre« / Jon Elster »Logik und Gesellschaft. Widersprüche und mögliche Welten«.

Heft 5. 1988. 72 S. Aufl. 99

Thematischer Entwurf zur Studentenkonferenz der Sektion marxistisch-leninistische Philosophie / Der Denk-Einsatz und die Philosophie Hegels / Die substanztmetaphysische Fassung des Materialismusproblems bei G. V. Plechanow im Kontext der Problemstellungen sowjetischer Philosophie in den 20er Jahren / Realistischer Wertgehalt oder Objektivität der Urteilsform / Die aktuelle Situation des Aaron. Überlegungen zur Funktion des Anti-Helden anhand von Heiner Müllers »Anatomie Titus Fall of Rome« / Rezensionen: Horst Holzer »Kommunikation oder gesellschaftliche Arbeit?« Berlin 1987 / Hans-Peter Krüger: »Grenzen der Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas für die Begründung einer Theorie der Wissenschaftsentwicklung«. In: Wissenschaft. Das Problem ihrer Entwicklung. Berlin 1987 / H. Velarde, J. Riedel: Pietro Rossi »Vom Historismus zur historischen Sozialwissenschaft« Frankfurt am Main 1987.

Heft 6. 1988. 102 S. Aufl. 99

Bemerkungen zur Verdinglichungs- und Rationalisierungstheorie in »Geschichte und Klassenbewußtsein« / Vom Verhältnis zum Widerspruch? Bemerkungen zur Ausgangsbestimmung der Darstellung der kapitalistischen Produktionsweise / Progressives und Grenzen bürgerlicher Gesellschaftsvertragstheorien unter den Bedingungen der wissenschaftlich-technischen Revolution (Bemerkungen zu John Rawls) / Kunst als »freie Arbeit?« / »Keine Ethik ohne Ontologie« (Lukács). Überlegungen zu einem Moralkonzept / JFK [Jugendforschungskollektiv] 81-05: Referat zum Vorschlag einer Konzeption zur Gestaltung des Philosophie-kurses im MLG [marxistisch-leninistisches Grundlagenstudium]; Seminar von Seminarum / Schema und Symbol / Rezensionen: Reimar Müller »Polis und Res publica? Studien zum antiken Gesellschafts- und Geschichtsdenken«, Weimar 1987 / Immanuel Kant »Rechtslehre, Schriften zur Rechtsphilosophie und mit einem Anhang versehen von Hermann Klenner« Berlin, 1988.

Heft 7. 1988. 59 S. Aufl. 99

Versuch eines Ansatzes, die Marxsche Subjektauffassung als philosophische Idee darzustellen / Bergson und Husserl, Picasso und Braque? Von der Gestalt zur Gestaltung. Erkenntnistheoretische Überlegungen zur schöpferischen Subjektivität / Bemerkungen zur »Kritik der zyni-

schen Vernunft« / Notizen zu Lukács und Habermas / Vorlesung Karl Mannheim/ Sowjetische Sozialgeschichte und Geschichte der Philosophie der 20er Jahre in der Diskussion (Auswahlbibliographie 1988) / Seminarum. Die Hefte 1–6 (Dezember 1985 – Oktober 1988).

Heft 8. 1989. (Konferenzmaterialien). 80 S. Aufl. 99

Arbeitskreis I: Walter Benjamins Konzeption der »Rettenden Kritik« als Plädoyer für ein Denken und Handeln in marxistischer Tradition / Max Webers Kulturbegriff und die Grundlegung der »verstehenden Soziologie« / Doch kein Anbruch der allgemeinen Seeligkeit. Der Übergang zur »Neuen Ökonomischen Politik« als Wandel des Sozialismuskonzepts / Theologie zwischen Theismus und Atheismus? Theologie als Kulturkritik / Jürgen Habermas' rationalitätstheoretische Rettung der okzidentalen Rationalisierung / Das kommunikative Handlungsmodell. Die transzendente Anlage der Sprache als Medium konsensuellen Handelns bei Jürgen Habermas / Studie zur Wertdiskussion im Marxismus.

Arbeitskreis II: Referat des JFK 81-05. Probleme der philosophischen Lehre / Bericht des Arbeitskreises II.

Heft 9. 1989. (Philosophie und Wissenschaft). 85 S. Aufl. 99

Interview der Redaktion *Seminarum* mit Prof. Dr. phil. Hans-Jörg Sandkühler (Zentrum philosophischer Grundlagen der Wissenschaften, Universität Bremen) / Ricco Deutscher: Priogines Auffassungen zu Irreversibilität und Zeit / Peter Scholl: Determiniertheit von Systementwicklung – Eine Diskussion zu Erkenntnissen naturwissenschaftlicher Theorien der Selbstorganisation in ihrer Bedeutung für die philosophische Determinismuskussion / Fredy Zülicke: Der »Griff nach den Genen« und die Verantwortung der Genetiker als Gegenstand in den philosophisch-ethischen Diskussionen in der BRD / Torsten Klatt: Vergleichende und konsequente Wissenschaft / Vorlesung: Petra Caysa: Vorlesung Karl Mannheim II / Diskussion: Volker Pffretzschner: Überlegungen zum Problem der Aktualisierung von Bedürfnissen aus reproduktionstheoretischer Sicht an Hand der Positionen von N. A. LEONTJEW, L. SEVE, UTE HOLZKAMP-OSTERKAMP / Rezensionen: Bernd Vogel: Michelesko, P. S., Rogowin, M. S.: Issledowanie otrizania w praktitschesoj i posnawatelnoj dejatelnosti. Kischinjaw 1985. 119 S. / Berichte: Seminar 3 von *Seminarum*: Volker Caysa: Das Problem der Überwindung der Metaphysik nach Hegel (Thesen) Bibliographie zum Thema (eine Auswahl) / Seminare von *Seminarum*.

Heft 9. 1989. 45 S. Aufl. 99

Ideen zu einer Phänomenologie der Kritik. Rettung der Kritik durch Kritik der Kritik. Eine Provokation / Forschungs- und Studienmaterialien von Studenten der Sektion marxistisch-leninistische Philosophie an der Karl-Marx-Universität Leipzig.

Literatur

(Tages- und Wochenzeitungen, denen die im Text zitierten Artikel entstammen, sind im Text selbst nachgewiesen, werden hier aber nicht extra aufgeführt.)

Bücher

Walter Benjamin: Allegorien kultureller Erfahrungen. Ausgewählte Schriften 1920–40. Hrsg. von Sebastian Kleinschmidt. Leipzig 1984.

Gottfried Benn: Essays und Reden. In der Fassung der Erstdrucke. Hrsg. von Bruno Hillebrand. Frankfurt am Main 1997.

Gottfried Benn: Gedichte. In der Fassung der Erstdrucke. Hrsg. von Bruno Hillebrand. Frankfurt am Main 1997.

Dieter Bergner (Hrsg.): Der Mensch. Neue Wortmeldungen zu einem alten Thema. Berlin 1982.

Ernst Bloch: Gesamtausgabe in 15 bzw. 16 Bänden. Frankfurt am Main 1971.

Bertolt Brecht: Arbeitsjournal. Hrsg. von Werner Hecht. Berlin / Weimar 1977.

Clemens Burrichter: Ein kurzer Frühling der Philosophie: DDR-Philosophie in der »Aufbauphase«. Paderborn 1984.

Volker Caysa: Geist der Leipziger Bloch-Zeit. Kulturphilosophische Reflexionen über Erinnerung und Geschichte. Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen 2003.

Volker Caysa: Kritik als existentielle Praxis. DISKURS. Streitschriften zu Geschichte und Politik des Sozialismus. Hrsg. von Klaus Kinner, Wolfgang Scheler und Ernst Wurl. Heft 6. Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e.V. 2001.

Volker Caysa / Petra Caysa / Klaus-Dieter Eichler / Elke Uhl: »Hoffnung kann enttäuscht werden«. Ernst Bloch in Leipzig. Frankfurt am Main 1992.

Volker Caysa / Klaus-Dieter Eichler (Hrsg.): Praxis Vernunft Gemeinschaft. Auf der Suche nach einer anderen Vernunft. Weinheim 1994.

Marion Dönhoff: Ein Manifest. Weil das Land sich ändern muß. Reinbek bei Hamburg. Neuauflage. Frankfurt am Main 1993.

Frank Eckhart (Hrsg.): Eigenart und Eigensinn. Alternative Kulturszenen in der DDR. Forschungsstelle Osteuropa. Bremen 1993.

- Rainer Flöhl (Hrsg.): Genforschung – Fluch oder Segen? Interdisziplinäre Stellungnahmen. München 1985.
- Volker Gerhardt / Hans Christoph Rauh (Hrsg.): Anfänge der DDR-Philosophie. Ansprüche, Ohnmacht, Scheitern. Berlin 2000.
- Guntolf Herzberg: Abhängigkeit und Verstrickung: Studien zur DDR-Philosophie. Berlin 1996.
- Guntolf Herzberg: Aufbruch und Abwicklung. Neue Studien zur Philosophie der DDR. Berlin 2000.
- Hans-Heinz Holz / Domenico Losurdo (Hrsg.): Topos 10. Menschen-Bild. Bielefeld 1998.
- Norbert Kapferer: Das Feindbild der marxistisch-leninistischen Philosophie in der DDR 1945–1988. Darmstadt 1990.
- Norbert Kapferer (Hrsg.): Innenansichten ostdeutscher Philosophen. Darmstadt 1994.
- Gudrun Klatt: Vom Umgang mit der Moderne. Ästhetische Konzepte der dreißiger Jahre; Lifschitz, Lukács, Lunatscharski, Bloch, Benjamin. Berlin 1985.
- Georg Lukács: Werke. Frankfurt am Main 1974.
- Karl Mannheim: Diagnose unserer Zeit. Gedanken eines Soziologen. Zürich 1951.
- Karl Mannheim: Freiheit und geplante Demokratie. Köln 1970.
- Karl Mannheim: Ideologie und Utopie. Frankfurt am Main 1952.
- Karl Marx / Friedrich Engels: Werke. Berlin 1956ff.
- Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Leipzig 1986.
- Hans-Jürgen Mende: Gestörte Vernunft? Gedanken zu einer Standortbestimmung der DDR-Philosophie. Berlin 1996.
- Sandkühler, Hans-Jörg: Praxis und Geschichtsbewußtsein. Studien zur materialistischen Dialektik. Erkenntnistheorie und Hermeneutik. Frankfurt am Main 1973.
- Helmut Seidel: Ausgaben des »Kommunistischen Manifest«. Eine Ausstellung zum 175. Geburtstag von Karl Marx. Rosa-Luxemburg-Verein. Leipzig 1993.
- Peter Sloterdijk: Kritik der zynischen Vernunft. Bd. 1 und 2. Frankfurt am Main 1983.
- Herbert Wiesner (Hrsg.): Zensur in der DDR. Ausstellungsbuch. Texte aus dem Literaturhaus. Bd. 8. Berlin 1990.

Ludwig Wittgenstein: Tractatus logico-philosophicus. Frankfurt am Main 1963.

Zeitschriften

Berliner Debatte. Initial. Zeitschrift für sozialwissenschaftliche Diskurse. Berlin (1997)4.

Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Berlin (1982)4; (1996)1; (1996)2; (1996)3;(1996)4.

Hochschule Ost. Leipziger Beiträge zu Hochschule und Wissenschaft. Eine nachholende Debatte. Der innerdeutsche Philosophenstreit 1996/97. Hrsg. von Peer Pasternack. Leipzig 7(1998).

Kursbuch. Heft 148. Berlin 2002.

Informationsbulletin. Aus dem philosophischen Leben der DDR. Hrsg. von der Akademie für Gesellschaftswissenschaften beim ZK der SED. Heft 2/1/ (1989)2/1; (1990)9.

Über die Autorin:

Konstanze Schwarzwald, geb.1977, ist Doktorandin am Philosophischen Institut der Universität Leipzig. Vorstandsmitglied der Nietzsche-Gesellschaft e. V., Leiterin des Leipziger kulturwissenschaftlichen Arbeitskreises »Kopfschlag«.

Arbeitsschwerpunkte: Körperwissen, empraktische Wissensformen, Philosophieren in der DDR. Mitherausgeberin des Sammelbandes »Kritik-Entwürfe. Beiträge im Anschluss an Michel Foucault«.