

Einführung

In der Kulturgeschichtsschreibung des 20. Jahrhunderts gehört die Frage nach dem Wechselverhältnis von Biographie und Historiographie zu den eher randständigen Forschungsgebieten. Dabei ist doch unabweislich, daß nach all den Diskussionen über den Historismus, Relativismus, Positivismus, Strukturalismus, Poststrukturalismus – und dabei scheint die Reihen der Ismen unbegrenzt – eine Geschichtsschreibung ins Zentrum des Interesses zurückkehrt, die vom individuellen Lebensmoment und seinen Objektivationsformen – wenn sich das Leben in das erzählte Leben einschreibt – ihren Ausgangspunkt nimmt. Damit ist nicht gemeint, daß es sich hierbei um eine Rückkehr ins 19. Jahrhundert halten könnte, in die Epoche von Ranke und Droysen, um die Renaissance einer romantischen Individualitätskonzeption trotz all der Anfechtungen zu feiern. Vielmehr geht es um die Feststellung, daß sich das eigene Leben und die Reflexion auf das eigene Leben in der Arbeit am philosophischen Begriff und Konzept, am Entwurf einer Kulturgeschichte, an einer soziologischen Theorie, Literaturgeschichte oder Filmtheorie abgebildet hat.

Mit dieser Überlegung und der daran anschließenden Fragestellung, wie die individuelle Lebenserfahrung der deutsch-jüdischen humanistischen Gelehrten während der dreißiger und vierziger Jahre des zurückliegenden Jahrhunderts – in der äußeren und inneren Emigration – in ihre wissenschaftliche Arbeit eingeflossen ist, hat für uns alles angefangen. Unsere Arbeitshypothese war, daß das wissenschaftliche Werk in einem signifikanten Maß als Antwort auf die je eigene Lebenssituation und als Produkt einer anhaltenden Suche nach emblematischen Denkmodellen für die Bewältigung existenzieller Fragen gelesen werden kann. Aber wir waren und sind auch der Meinung, daß sich in diesem vereinzelt Suchen und seinem wissenschaftlichen Niederschlag Bausteine einer Theorie der Moderne finden, die – nur so und nicht anders – eine adäquate Reflexion auf die

Bedingungen von Modernität in einem *Zeitalter der Extreme* (Eric Hobsbawm) sein wollen, seien sie nun sozialer, politischer oder weltanschaulicher Natur.

Dementsprechend hat unser Projekt von Anfang an eine doppelte Ausgangsstellung gehabt. Erstens sind wir davon ausgegangen, daß die deutsch-jüdischen Gelehrten in ihren Werken Aspekte ihrer eigenen Lebensgeschichte integrieren, gleichsam als eine Reflektion auf ihr Emigrantendasein. Auf den Verlust der akademischen Position und der institutionellen Rahmenbedingungen in Deutschland infolge der nationalsozialistischen Rassenpolitik und die zeitlich begrenzte Zuflucht in europäischen Nachbarländern (u.a. Großbritannien, Frankreich, Italien, Schweden oder die Türkei) folgt zumeist die Fortsetzung der akademische Karriere unter veränderten Bedingungen in den Vereinigten Staaten von Amerika. Diese Rahmenbedingungen der Gelehrsamkeit als *Lebensform* sind bis heute in der Forschung kaum berücksichtigt worden, obwohl die Vermutung nahe liegt, daß sie nicht ohne Einfluß auf die jeweilige Wahl des Forschungsgegenstandes, den Versuch einer geschichtlichen Orientierung und das philosophische wie ästhetische Urteilsvermögen des Gelehrten selbst gewesen sein können. In kritischer Lektüre der Schriften von Ernst Kantorowicz, Hans Baron und Ernst Cassirer hat sich uns gezeigt, daß es eine Fülle von Anhaltspunkten gibt, die unsere Arbeitshypothese von der *Einschreibung* des individuellen Er-Lebens in das wissenschaftliche Werk bestätigen.¹

Der zweite Aspekt unserer Forschungsarbeit basiert auf der Vermutung, daß im Schrifttum deutsch-jüdischer Humanisten in der Emigration der akademische Diskurs fortgeschrieben wird, der seit dem späten 19. Jahrhundert in den Bereichen *Theorie der Geisteswissenschaften* und *Historismus*-Debatte, sowie innerhalb der Philosophie in den Teildisziplinen *Lebensphilosophie*, *Existenzphilosophie*, *philosophische Anthropologie*, *Wissenssoziologie* und *Kulturphilosophie* verhandelt wird. Hier geht es, eingerechnet unbestreitbarer Differenzen in den jeweiligen Prämissen und in der programmatischen Durchführung, um die zentralen Fragen der Metaphysikkritik, der Geschichtlichkeit kultureller Werte, der

1 Vgl. Kay Schiller: »Dante and Kantorowicz – Medieval History as Art and Autobiography«, in: *Annali d’Italianistica. Dante and Modern American Criticism* 8 (1990), S. 396-411; »Hans Baron’s Humanism«, in: *Storia della Storiografia* 34 (1998), S. 51-99; »The refugee historian Hans Baron and the Society for the Protection of Science and Learning«, in: *Yearbook for German and Austrian Exile Studies* 2 (2000), S. 59-76; Gelehrte Gegenwelten. Über humanistische Leitbilder im 20. Jahrhundert, Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch 2000; »»Made fit for America«: the Renaissance historian Hans Baron in London exile 1936-1938«, in: Stefan Berger/Peter Lambert/Peter Schumann (Hg.), *Historikerdialoge. Geschichte, Mythos und Gedächtnis im deutsch-britischen kulturellen Austausch 1750-2000*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003, S. 345-359 sowie Gerald Hartung: »Anthropologische Grundlegung der Kulturphilosophie. Zur Entstehungsgeschichte von Ernst Cassirers *Essay on Man*«, in: Hans-Jürgen Lachmann/Uta Kösser (Hg.), *Kulturwissenschaftliche Studien* 6, Leipzig: Passage 2001, S. 2-18; »Der Mythos von der Einheit der Welt. Anmerkungen zu Ernst H. Kantorowicz’ *Kaiser Friedrich II.*«, in: *Scientia Poetica. Jahrbuch für Geschichte der Literatur und der Wissenschaften* 5 (2001), S. 143-163.

Fraglichkeit der Stellung des Menschen in der Welt und der rationalen Unbegreifbarkeit existentieller Lebensentscheidungen. Die Erfahrung der institutionellen Krise in Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg und die weitgehende Bereitschaft des akademischen Milieus, die *Umwertung aller Werte* (Nietzsche/Scheler) nicht nur zu diagnostizieren, sondern gleichsam zu beschleunigen, ist der sozial- und geistesgeschichtliche Horizont, in den die deutsch-jüdischen Gelehrten gestellt sind. Hervorzuheben sind in diesem Zusammenhang die Anfänge der *Wissenssoziologie*, in der gleichsam die Seinsverbundenheit resp. Seinsentbundenheit des Denkens zum Leitfaden der Analyse wird.

Die skizzierte, doppelte Ausgangsstellung führt zu der weiterführenden Fragestellung nach einem allgemeinen Grundmuster der Krisenbewältigung. Einen Anhaltspunkt zur Beantwortung dieser Frage liefert die sogenannte *humanistische Wende*, die bereits in der Weimarer Zwischenkriegszeit als eine Suche nach emblematischen Modellen der Selbstbesinnung im Horizont geschichtlicher Rückbesinnung manifest ist. Damit ist u.a. der Rekurs auf eine humanistische Konzeption der *Bildung* im Sinne Humboldts sowie die Wiederentdeckung der griechischen Antike und der italienischen Renaissance als bevorzugte Referenzmodelle gemeint. Es handelt sich bei dieser *Wende* nicht um eine bloß theoretische Bewußtseinsstellung, sondern um eine Praxis der Theorie – es geht um die individuelle Einübung einer *Verhaltenslehre* im Angesicht der Krisensymptomatik der modernen Kulturwelt.²

Daß Theorie und Praxis in der humanistischen Wende dieser Zeit ineinander fallen, wird offensichtlich, sobald in den Blick gerät, daß es um nicht weniger als den Aufbau – oder besser gesagt: Wiederaufbau – einer geistigen Welt geht. Wilhelm Dilthey, der neben Georg Simmel gleichsam als Ahnherr der Generation deutsch-jüdischer Neuhumanisten genannt werden muß, hat diese Aufgabenstellung programmatisch formuliert:

»Der Zusammenhang der geistigen Welt geht im Subjekt auf, und es ist die Bewegung des Geistes bis zur Bestimmung des Bedeutungszusammenhanges dieser Welt, welche die einzelnen logischen Vorgänge miteinander verbindet. So ist einerseits die geistige Welt die Schöpfung des auffassenden Subjektes, andererseits aber ist die Bewegung des Geistes darauf gerichtet, ein objektives Wissen in ihr zu erreichen.«³

Diltheys These ist insofern folgenreich, als hier die *Logik* des Bedeutungszusammenhanges unserer Kulturwelt in das Subjekt selbst verlegt wird. In dessen Denkbewegung allein liegt die Ursache für unser objektives Wissen von der Kulturwelt. Das Subjekt findet den Sinn der Welt nicht vor, sondern konstruiert ihn aus sich selbst. Die Objektivität eines solchen Sinnzusammenhanges von Erleben und

2 Vgl. Helmuth Lethen: *Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994.

3 Wilhelm Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, hg. v. Manfred Riedel, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981, S. 235.

Deuten ist damit in das Verfahren der Sinngebung eingeschrieben. Was das für das einzelne Subjekt heißt, zeigt sich in seiner ganzen Problematik erst angesichts des Zusammenbruchs einer geistigen Welt, insofern *das Historische* seine Verbindlichkeit eingebüßt hat. Kultur-, Literatur- und Philosophiegeschichtsschreibung lassen sich als Denkbewegungen auffassen, denen eine bestimmte Bewußtseinsstellung zugrunde liegt.

In anderen Worten: Den deutsch-jüdischen Gelehrten in der äußeren oder inneren Emigration geht es nicht um die Analyse der geistigen Welt in ihrem Aufbau, sondern vielmehr um die Rekonstruktion einer bestimmten Kulturwelt angesichts ihres Verfalls. Die Anschauung von der Geschichte der eigenen Kultur trägt somit den Charakter einer Entscheidung für bestimmte Aspekte dieser Kultur. *Das Historische* markiert nicht den Bereich des objektiv Vorhandenen, sondern ist selbst nichts anderes als ein Medium der Selbstbesinnung. Diesen Grundgedanken hat Ernst Cassirer bereits im Jahr 1932 prägnant gefaßt, wenn er hier den

»eigentliche[n] Schlüssel für Goethes Anschauung von der Geschichte [erkennt]. Er lehnte das Historische ab, wo es sich ihm als bloßer Stoff aufdrängte; aber er forderte es als ein Medium und als ein notwendiges Mittel, um die Form seines eigenen Seins und seines eigenen Schaffens zu entdecken. In diesem Sinne hat Goethe das Historische gebraucht und genutzt; denn [...] es wurde selbst eine bildende Grund- und Urkraft, die ihm die Welt des Geistigen erschloß und in ihrem ganzen Reichtum zu eigen gab.«⁴

In diesen Worten ist der Leitgedanke der humanistischen Wende in nuce erfaßt. Die geistigen Welten der deutsch-jüdischen Gelehrten nehmen in der Zeit der Emigration den Charakter *gelehrter Gegenwelten* an. Dies korrespondiert der Einsicht, daß die Bewahrung einer kulturellen Erbschaft nicht ein Naturereignis ist, sondern auf der produktiven, formgebenden Kraft jedes Einzelnen beruht. Helmuth Plessner hat in diesem Zusammenhang von dem menschlich-existenziellen Apriori der Geisteswissenschaft gesprochen: »Darin liegt der große Gewinn der Erkenntnis von der Eigentümlichkeit der historischen Welt [...], daß die Vergangenheit nicht wie eine zweite Natur, sondern aus der Perspektive auf das Kommende, im Bewußtsein, vor einer Zukunft zu stehen, d.h. als Existenz begriffen werden muß.«⁵ Im Blick auf die Vergangenheit als Existenzform wenden sich die deutsch-jüdischen Humanisten gegen die Zeittendenz der Vermasung des Humanen im politischen und sozialen Leben wie auch im kulturellen Bewußtsein und im Bildungswesen. Sie halten an den Prämissen der Aufklärung und des Neuhumanismus – Rationalität, Toleranz und *pluralistische Denkungsart*

4 Ernst Cassirer: Goethe und die geschichtliche Welt. Drei Aufsätze, Berlin: Bruno Cassirer 1932, S. 25f.

5 Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie [1928], Berlin, New York: de Gruyter, 3. Auflage 1975, S. 17.

(Kant) – fest. Was ihnen gemeinsam, trotz aller Differenzen, eignet, läßt sich als *weltoffener Humanismus* kennzeichnen.

Die explizierte Arbeitshypothese und die Perspektive auf einen weltoffenen Humanismus waren Gegenstand einer interdisziplinären Tagung vom 25. bis 27. September 2002 am Zentrum für Höhere Studien der Universität Leipzig, deren Ergebnisse im vorliegenden Band dokumentiert werden. Dabei hat sich, in den Vorträgen und anschließenden Diskussionen gezeigt, daß es notwendig ist, mit einem offenen Erkenntnishorizont zu operieren, um der Vielzahl von Denkan-sätzen in den Humanwissenschaften gerecht zu werden. Ob sich im Anschluß an Karl Mannheim die *Wissenssoziologie* als Konzept einer Pluralität möglicher Sinnwelten (Hartung) formiert, Karl Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie in eine Theorie der Selbst-Entfaltung des geschichtlichen Individuums (Kagel) mündet oder Ernst Cassirer die Geschichtstheorie in die Reflexion über die Geschichtlichkeit des Erkenntnissubjekts (Kopp-Oberstebrink) überführt – hier geht es darum, das Wechselverhältnis von Ich, Individuum, Selbst und Welt, geschichtlicher Welt, Kultur als pluralistisch zu beschreiben.

Dieser Zusammenhang läßt sich auf ganz unterschiedliche Weise bestätigen. Er zeigt sich im Humanismus-Konzept, das von Werner Jaeger als Modell der Krisenbewältigung in einer zerrissenen Zeit entworfen wurde (Schiller). Arthur Liebert findet im philosophischen Humanismus, d.h. für ihn in der Tradition der großen Philosophen von Platon bis Kant, eine Antwort auf die Zerrissenheit seiner Zeit und ein persönliches Remedium (Mehring). Karl Jaspers und Hannah Arendt haben über viele Jahre auf unterschiedliche Weise, jedoch in kontinuierlichem Austausch an einer Neuformulierung des humanistischen Projekts vor dem Hintergrund der Existenzphilosophie der zwanziger Jahre gearbeitet. Die Krisenerfahrung der erzwungenen äußeren Emigration und inneren Isolation ist für sie ein zentrales Moment ihrer Rekonstruktionsarbeit an diskreditierten Formen philosophischen Denkens gewesen (Kirkbright).

Im Hinblick auf Leben und Werk Paul Oskar Kristellers kann man erahnen, wie mühsam der Prozeß der allmählichen Distanzierung von den Wurzeln in einer Kultur, die einen ausgeschlossen hat, sein kann; dies zeigt sich bei Kristeller im Umgang mit der Existenzphilosophie Heideggers und dem italienischen Idealismus wie auch in den Projektionen auf die Kultur der Renaissance als einer Gegen-Kultur (Boutcher). Leonardo Olschki bekennt freimütig, daß seine Beschäftigung mit dem mittelalterlichen Asien ihm als *escape* von Europa und auch aus Amerika diene (Dörner). Helmuth Plessner hingegen setzt auf eine radikale Kritik der geistigen und sozialen Situation seiner Zeit und geht in seiner Studie *Die verspätete Nation* (1935) den riskanten Weg, die exemplarische Geschichte eines Deutschen als Abrechnung mit den Deutschen zu schreiben (Dietze).

Sowohl Siegfried Kracauers Filmtheorie als auch seine Reflexionen zur Geschichte, die posthum unter dem Titel *History. The Last Things before the Last* (1969) publiziert wurden, operieren mit dem Begriffskonzept der Exterritorialität, in dem die Entfremdungsmuster moderner Kultur wie auch die Emigra-

tionserfahrungen Kracaurs kulminieren. Positiv gewendet ist Exterritorialität, die der Mannheimschen Vorstellung der Seinsentbundenheit sehr nah kommt, Bedingung für die Durchdringung der Vergangenheit (in der Geschichtsschreibung) und der Gegenwart (im Film), um deren jeweils andere Möglichkeiten oder ihr verborgenes utopisches Potential freizulegen (Forrest). Für Hannah Arendt ist die Bezugnahme auf die griechische Polis als politischer Form Asyl angesichts der Krisenerfahrungen in ihrer Zeit. Im politischen Denken der griechischen Antike liegen ihrer Ansicht nach die Ressourcen, um für die Moderne ein Gegenbild zu entwerfen; dies wäre insbesondere die Konzeption des öffentlichen Raums als Raum der Freiheit, Gleichheit und Sichtbarkeit (Schwarte).

Dies sind Aspekte und Facetten einer umfassenden Denkbewegung, zu der es gehört, Kultur- und Literaturgeschichtsschreibung, Philosophie und Filmtheorie usw. zu behandeln, um Distanz zur jeweiligen Lebenswirklichkeit der äußeren oder inneren Emigration zu gewinnen. Aber es zeigt sich mehr, denn alle Reflexionen über den Bestand abendländischer Geistesgeschichte wie auch über die Bedingungen geistigen Lebens in der Moderne (mit allen ihren Risiken), bergen ein Moment des Aufbruchs und der Hoffnung. Statt in Resignation zu stürzen, geht es den deutsch-jüdischen Gelehrten um die Rekonstruktion einer geistigen Welt, um so dem eigenen Überleben und Weiterdenken ein utopisches Moment abzugewinnen. Die Pluralität der Denkansätze und die Weltoffenheit ihrer humanistischen Entwürfe sind nicht nur Erbschaft einer zurückliegenden Epoche, sondern zugleich auch Anstoß für uns, die theoretischen Fundamente moderner Kultur kritisch zu überprüfen.⁶

Wir danken der Gerda Henkel Stiftung (Düsseldorf) und der German History Society (London) für die finanzielle Unterstützung unserer Leipziger Tagung. Freundlicher Dank gebührt auch der Universität Leipzig, die uns ermöglicht hat, am Zentrum für Höhere Studien in Abgeschiedenheit und Distanz zum städtischen und akademischen Leben Leipzigs unser Projekt durchzuführen. Wir haben dem transcript-Verlag für die Bereitschaft zu danken, unser Buch in sein Programm aufzunehmen. Die Geschwister Boehringer-Stiftung Ingelheim hat sich bereit erklärt, einen Teil der Druckkosten zu übernehmen; dafür sind wir zu Dank verpflichtet. Gleichfalls möchten wir Sarah Hackett danken, die die englischsprachigen Manuskripte für die Druckvorlage vorbereitet hat. Allen Teilnehmern der Tagung, die zum Teil weite Weg gegangen sind, und allen Beitragern danken wir herzlich für ihr Engagement und ihre Geduld.

Berlin und Durham im September 2005

Gerald Hartung und Kay Schiller

⁶ Vgl. G. Hartung: Das Maß des Menschen. Aporien der philosophischen Anthropologie und ihre Auflösung in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers, Weilerswist: Velbrück 2003, S. 357-366.