

# Alfred Dorens *Wunschräume und Wunschzeiten* im intellektuellen Kontext der 1920er Jahre

Christoph Asendorf

## I.

Alfred Dorens Vortrag in der Bibliothek Warburg, gehalten in der Reihe von 1924/25 und publiziert 1927, stand unter der von vornherein zwei Typen utopischen Denkens differenzierenden Überschrift *Wunschräume und Wunschzeiten*.<sup>1</sup> Doren durchmisst hier, beginnend in der Antike, das weite Feld vom Gegebenen abweichender Erlösungs- bzw. Veränderungshoffnungen. Die Renaissance ist die Epoche eines Übergangs zu stärker säkular verfassten Utopien, und dieser wird für Doren insbesondere durch den Utopia-Dialog von Thomas Morus markiert, der ihm eine beispielhaft maßvolle Position gegenüber den fortdauernden Herausforderungen irrationaler, chiliastischer oder apokalyptischer Visionen markiert. Fluchtpunkt des Gedankenganges ist die Gegenwart der frühen Weimarer Republik, selbst eine Zeit der Übergänge und so vielfältiger wie widersprüchlicher Projektionen neuer Weltentwürfe.

Die allgemeine sozialpsychologische Disposition, die den aktuellen Veränderungswünschen zugrunde liegt, auf die sich auch Doren am Ende bezieht, wurde schon 1922 von Siegfried Kracauer in seinem so pointierten wie eleganten Essay *Die Wartenden* analysiert. Hier heißt es eingangs über die Menschen der Gegenwart: »Jedlichem bestimmten Glaubensbekenntnis entronnen, haben sie sich ihren Teil an den heute allgemein zugänglichen Bildungsschätzen erworben und durchleben im übrigen wachen Sinnes ihre Zeit.«<sup>2</sup> Das Lebensgefühl dahinter aber sei geprägt von einem Mangel an Sinn, von einer Entleerung des geistigen Raums, Folge der Lösung der Bindungen an Tradition und Religion und deren Ersatz durch Materialismus und Kapitalismus. Die nun autonomen Subjekte finden sich atomisiert in einer fremd gewordenen Welt – und »leiden im Kern an ihrem *Vertriebensein* aus der religiösen Sphäre« (107). Die Beschreibung

1 Alfred Doren: *Wunschräume und Wunschzeiten*, in: *Vorträge 1924–1925*, hg. von Fritz Saxl, Leipzig und Berlin 1927 (*Vorträge der Bibliothek Warburg*, Bd. 4), S. 158–205.

2 Siegfried Kracauer: *Die Wartenden*, in: ders.: *Das Ornament der Masse*, Frankfurt a.M. 1977, S. 106–119; hier S. 106. Nachweise hieraus im Folgenden mit Angabe der Seitenzahl direkt im Text.

könnte soweit auch von einem neotraditionalistisch gesonnenen Kulturkritiker stammen, aber Kracauer schreibt als beobachtender Soziologe und mustert zunächst die zahlreichen Hilfsangebote, die in dieser besonderen Epochenlage gemacht werden.

Eine neue »Seelenheimat« versprechen in den Nachkriegsjahren unter anderem die Anthroposophen, aber dies ist für Kracauer eine trügerische Veranstaltung genauso wie das, was die »messianische[n] Sturm- und Dranggeister kommunistischer Färbung« (110) aufführen. Auch ein Fetischismus der Form, wie er im Kreis um Stefan George entwickelt wurde, mit der Implikation eines Gesetzesglaubens und dem Appell zur Eingliederung in feste Gefüge, erzeugt nur »Formgläubige« (111), bietet aber keine Problemlösung. Bleibt noch ein vierter Löungsversuch, nämlich die »Wiedererweckung der alten Menschheitslehren« (ebd.). Das sind die etablierten Religionen – Judentum, Christentum, Islam – genauso wie die Mystik und schließlich »die Lehren des Ostens« (112), also die Traditionen Asiens, die tatsächlich breites zeitgenössisches Interesse fanden.

Aus den Quellen von Politik, Ästhetizismus und neuer Religiosität speisen sich demnach die Angebote, die Kracauer als zeittypisch identifiziert. Auch er selbst war, wie Jörg Später in seiner Biographie darlegt, auf der Suche, bewegte sich in der Sphäre religiöser Reformer wie Martin Buber oder Max Scheler, und kannte auch die liturgische Bewegung um Romano Guardini<sup>3</sup> – aber er befand sich 1922, metaphorisch gesprochen, auf »dem Weg von der Kirche in die Hotelhalle«, also vom Transzendenzversprechen in die gesellschaftliche Realität.<sup>4</sup> Und das scheint auch Dorens Einstellung zu entsprechen, der nach der Vermutung Perdita Ladwigs mit der Positionierung von Thomas Morus gegen die fanatischen Chiliasmen der Frühen Neuzeit auch ein Stück »Selbstbeschreibung« bietet,<sup>5</sup> sich indirekt aktuell positioniert. Konkreter Berührungspunkt mit Kracauer sind dabei insbesondere die »messianischen Sturm- und Dranggeister«.

## II.

Doren beginnt seinen Vortrag mit Thomas Morus' *Utopia* als Beispiel eines »Wunschraumes«, und schon die Art und Weise der Charakterisierung lässt etwas von seinen interpretatorischen Intentionen ahnen: Der Humanist, auf der Höhe seines Lebens, entwirft in »freundlich an-

3 Vgl. Jörg Später: Siegfried Kracauer, Frankfurt a.M. 2016, S. 96f., 130.

4 Ebd., S. 130.

5 Perdita Ladwig: Das Renaissancebild deutscher Historiker 1898–1933, Frankfurt a.M. 2004, S. 102f.



Abb. 1: Thomas Morus, »Utopia«,  
Titelholzschnitt der Erstausgabe von 1516

mutigen Bildern« die Insel »Utopia« als Gegenbild seiner »zunächst geschilderten, zerrissenen und verkommenen Gegenwart«. <sup>6</sup> Für die Darstellung Utopias kommen verschiedene Anregungen in Frage, neben der Mönchsrepublik auf dem Athos u. a. auch der Morus bekannte Bericht von Amerigo Vespucci über seine zweite Amerikareise mit den Schilderungen der dortigen gemeinschaftlichen Lebensformen. Dem Morus'schen Idealbild eines »Wunschräume« wird von Doren unmittelbar die Projek-

6 Doren: Wunschräume und Wunschzeiten (Anm. 1), S. 158f.

tion einer »Wunschzeit« ekstatischer Heilserwartungen gegenübergestellt und im Werk des sogenannten »Oberrheinischen Revolutionärs« exemplifiziert.<sup>7</sup> In, so Doren, »krauser Phantastik« und wild zerrissener Argumentation erträumt sich dieser »chiliastisch-eschatologische« Autor, ein bis heute nicht identifizierter Politiker aus der Zeit Kaiser Maximilians I., für die Zukunft einen Erlösung bringenden Herrscher. Für einen Autor, der sich als »Mittler eines göttlichen Heilsplanes« versteht, bedarf es dabei keiner weiteren Rückkopplung in der Realität.

Mit solch schroffem Kontrast beginnt Doren seinen Vortrag, in dem es in langen Linien um die Träume einer Welt jenseits der bestehenden geht. Die Vorstellungen sind verschieden, entweder auf den Raum oder die Zeit gerichtet: Der Entwurf eines Wunschrums projiziert diese andere Welt »auf eine imaginäre, geographische, als eben noch möglich erdachte, Fläche«, während es bei der Wunschzeit um die »Verlängerung des zeitlich erkennbaren Geschehens [...] zu einem imaginären irgendwo an den Grenzen der Zeit liegenden Wunschziel« geht.<sup>8</sup> Mit dieser konsequenten Unterscheidung ist das ein ungewöhnlicher Weg, die Geschichte utopischen Denkens darzustellen – und es ergeben sich daraus auch signifikante interpretatorische Folgen.

Auf die polar akzentuierte Exposition lässt Doren einen mit großer Quellendichte gearbeiteten Abriss utopischen Denkens seit der Antike folgen, inklusive der seit Augustin festzustellenden Abwehr chiliastischer Diesseitshoffnungen,<sup>9</sup> um dann mit der neuerlichen Utopie-Diskussion in der Renaissance fortzufahren. Hier geht es nun zunächst um die genauer zu fassende Motivlage von Morus: Der Gedanke einer Anregung durch die entdeckten »Neuen Welten« tritt zugunsten einer anderen Einflussgröße zurück. Doren sieht nämlich bei ihm als zentralen Antrieb »die veränderte Einstellung eines typischen Renaissancemenschen und Humanisten zur Welt, [...] die Betonung lebendiger Gegenwartswerte«.<sup>10</sup> Dies erinnert an Burckhardts Formel von der »Entdeckung der Welt und des Menschen«<sup>11</sup> und impliziert eine Umorientierung des Weltinteresses; Säkulares beginnt sich zu verselbständigen. Doren korreliert diesen Prozess mit einer Zurückdrängung irrational-enthusiastischer Auffassungen; in der ganzen Anlage von Morus' Text zeige sich eine Prädominanz selbstbestimmter Ratio, ein Denken in Möglichkeiten, die potentiell realisierbar sind.

7 Ebd., S. 160–162.

8 Ebd., S. 161.

9 Vgl. ebd., S. 162–183; zu Augustin vgl. ebd., S. 176.

10 Ebd., S. 183.

11 So die Überschrift des IV. Abschnitts in: Jacob Burckhardt: Die Renaissance in Italien, Stuttgart 1976 (Wiederherstellung der Urausgabe von 1860).

Dennoch ist auch die Renaissance noch von einem Nebeneinander von (rationaler) Utopie und ekstatischem Chiliasmus gekennzeichnet; dieses Problem, das Aby Warburg in den Künsten verfolgte, markiert Doren beispielhaft in der Gegenüberstellung von Morus und Thomas Münzer bzw. den Wiedertäufern. Besonders interessant ist der Fall des »Sonnenstaats«: Campanella wird einerseits in der Nachfolge von Morus verortet, erweist sich für Doren aber genauer betrachtet als »Prophet und Apokalyptiker reinsten Schlages«, mit seinem durch Visionen »genährten Wissen um den Heilsplan Gottes«. <sup>12</sup> Was beide unterscheidet, ist auch die Organisationsform ihrer Utopien: Wo es sich bei Campanella um ein streng hierarchisch gestuftes Gebilde handelt, geht es für Morus um den gleichmäßigen Anteil eines Jeden an den Glücksmöglichkeiten. Allmächtige Staats- und Kirchenräson und strengste Autorität stehen gegen einen epikuräisch-humanistischen Eudämonismus. Erst bei Leibniz sieht Doren die Umwandlung der Ideen eines Tausendjährigen Reiches gleichsam in ein Projekt der Aufklärung, insofern als nun »die Entfaltung der Ideen Gottes in der Welt« über einen langsamen und kontinuierlichen Prozess (und eben nicht apokalyptisch) in eine Welt der Humanität und Freiheit führt. <sup>13</sup>

Hier ist der Punkt erreicht, an dem sich Doren langsam denjenigen Utopien nähert, die noch in die Diskussionen der 1920er Jahre hineinreichen. <sup>14</sup> Nach der Französischen Revolution beginnt ein Nachdenken über erwünschte gesellschaftliche Zustände, worin natürlich einerseits ein Echo des älteren Utopismus zu vernehmen ist und zugleich ein rein irdisches Paradies erträumt wird. Insbesondere Saint-Simon und Fourier wären hier zu nennen oder insgesamt die Gruppe der frühsozialistischen Utopisten, die ja auch in der klassischen Moderne, etwa bei Walter Benjamin oder Le Corbusier, noch sehr präsent sind. Die Gegenwart ist auch der Fluchtpunkt Dorens. Im breiten Panorama aktueller Utopismen leben zumindest untergründig die chiliastischen und andererseits die utopisch-rationalen Leitvorstellungen weiter fort.

Etwas überraschend rechnet Doren zu den aktuellen Formen der alten Vorstellung eines menschen- und welterlösenden Friedensreiches die imperialen Ideen zwischen Napoleon, dem Britischen Empire und Mussolini, <sup>15</sup> bevor er ausführlicher auf die seinerzeit wohl wichtigste Reinkarnation eingeht – und das ist der breite Strom, der sich von Marx bis in die revolutionäre frühe Sowjetunion zieht. Im Marxismus sieht er einen unbewussten Chiliasmus, <sup>16</sup> mit dem Proletariat, das als Klasse in die Rolle des Erlö-

12 Ebd., S. 188; vgl. ebd., S. 191.

13 Ebd., S. 193 f.

14 Vgl. ebd., S. 195, 197 f.

15 Vgl. ebd., S. 198.

16 Vgl. ebd., S. 200-202.

sers eintritt. Diesbezügliche Aussagen ließen sich leicht finden. Die Utopie tritt als Wissenschaft in Erscheinung, was aber letztlich nur den Anspruch auf ein Wissen um die Zukunft bezeichnet, wie es auch zuvor schon allen Chiliasmen zu eigen war. Das Ziel ist irdisch und insofern neu definiert, aber die, so Doren, »ungeheure Stoßkraft des marxistischen Sozialismus«<sup>17</sup> speist sich aus der Kraft eines Glaubens. Und dieser Glaube richtet sich auf die Zukunft, also auf die Zeit, und insbesondere dies rückt die marxistische Utopie an die Seite der Chiliasmen und weg von den eher evolutionär als revolutionär gedachten geographischen Wunschräumen mit ihrer stärker immanenten, auf die Möglichkeit einer Verwirklichung im gegebenen Weltgefüge zielenden Ausrichtung.

Was hier, beim aktuellen Großbeispiel, wie eine diskret-skeptische Sicht auf das Konzept einer spezifischen Wunschzeit erscheinen könnte, hat im Licht der vorangegangenen Kritik irrational-chiliasistischen Denkens eine stärkere kritische Komponente. Erst im allerletzten Absatz seines Vortrages wird Doren in dieser Hinsicht deutlicher, aber nicht, indem er das Problem politisch weiter diskutierte, etwa über den Gegensatz von Demokratie und Diktatur des Proletariats, sondern indem er es auf eine andere Ebene hebt und es auf grundsätzliche kulturelle Möglichkeiten bezieht. Und hier wird auch der Bezug auf das Denken seines Gastgebers explizit, der den Vortrag bis dahin nur grundiert hatte.

Doren sieht auch in den beiden utopischen Entwicklungslinien ein ›Weiterleben der Antike‹, das Warburg ein Leben lang beschäftigt hatte. Denn die Möglichkeit einer Unterscheidung zweier polar verschiedener Haupttypen antiken Weltbezuges, wie Warburg sie traf und an Werken der Kunst exemplifizierte, gebe es auch bei den Utopien: Auch sie erschienen, über die historischen Stationen hinweg, einmal »in ihrer olympisch-rationalen, andererseits in ihrer dämonisch-irrationalen Gestalt«.<sup>18</sup> Aber an dieser interessanten Stelle bricht der Vortrag etwas plötzlich ab; die mögliche Bahnöffnung tiefer in Warburgs Denken oder womöglich dahinter noch auf Cassirer verbleibt als Hinweis. Doch positioniert sich Doren, der zur Zeit des Vortrages eine Vielzahl von Lehrveranstaltungen zu dem Themenkreis abhielt, auch so: Linksrevolutionäre wie elitär-ästhetizistische Erlöserphantasien (für die Stefan George nur ein Beispiel war) stehen gleichermaßen unter Irrationalismus-Verdacht; die Renaissance hingegen, so Perdita Ladwig, »mit ihrem exemplarischen Hang zur Diesseitigkeit, mochte in seiner Perspektive ein Vorbild nüchterner Weltanschauung auf dem Boden der Tatsachen sein«.<sup>19</sup>

17 Ebd., S. 201

18 Ebd., S. 205.

19 Ladwig: Das Renaissancebild (Anm. 5), S. 102f.; vgl. ebd., S. 113.

## III.

Das reich wuchernde Unterholz der Anmerkungen in der Druckfassung von Dorens Vortrag aber macht deutlich, wie wichtig ihm, neben der Herausarbeitung weit zurückreichender geistesgeschichtlicher Linien, auch der Blick auf das intellektuelle Umfeld der 1920er Jahre war, zumeist allerdings in Hinsicht auf kritische Korrespondenzen. So wird ein erst später zu großem Ruhm gelangter Exponent utopischen Denkens schroff abgefertigt: Ernst Blochs frühes Buch über Thomas Münzer sei wohl geistvoll, laboriere aber an »wild-phantastischen Spekulationen und Irrlichkeiten«; der richtig gesehene Chiliasmus des Porträtierten werde »mit einem Schwall unverständlicher, schwülstiger Phrasen übergossen«.<sup>20</sup>

Da Blochs *Geist der Utopie* zur Zeit von Dorens Vortrag auch schon erschienen war, hätte er hier noch andere Kritikpunkte finden können. Blochs utopisches Denken mit seiner Wirkungsgeschichte bis weit über die Mitte des 20. Jahrhunderts hinaus entstand im Kontext des Expressionismus bzw. prägte dessen Ideenwelt maßgeblich mit. Das Mittelalter als Referenzpunkt steht für zentrale Intentionen; eine Überschrift lautet: »Gotisch Werdenwollen wie Auferstehen«.<sup>21</sup> Gegen die geheimnislose Strenge der »ägyptischen« wird in kühnem historischen Sprung die »gotische Linie« gesetzt; die Gotik habe den Herd in sich, das »Zentralfeuer«, und zeige eine, wie es in enthusiastischem Duktus heißt, gärende, unvollendete Andeutung »des wetterleuchtenden Wirproblems«, den freien Geist entgrenzend-expressiver Ausdrucksbewegung.

In Hinsicht auf die religiösen Implikationen ergibt sich hier auch eine Korrespondenz zu Paul Tillichs damaliger Position, der als Essenz des Expressionismus die »formzersprengende Kraft des Gehalts« und die Öffnung zum ekstatischen »Durchbruch« begriff.<sup>22</sup> Genau das aber ist Dorens Sache nicht. Wenn er über irrationale Erlösungshoffnungen spricht und Blochs Münzer-Buch heranzieht, dann geschieht dies stellvertretend für eine Kritik am utopisch aufgeladenen Expressionismus. Nach dem russischen Beispiel führt die Bloch'sche Position weiter in den zeitgenössischen Resonanzraum von Dorens skeptischer Sicht auf chiliastische Utopismen.

20 Doren: *Wunschräume und Wunschzeiten* (Anm. 1), S. 184f.

21 Ernst Bloch: *Geist der Utopie*, Frankfurt a.M. 1973, S. 35-38; vgl. Manfred Riedel: *Tradition und Utopie*, Frankfurt a.M. 1994; Ladwig: *Das Renaissancebild* (Anm. 5), S. 201.

22 Paul Tillich: *Auf der Grenze*, München 1987, S. 23.

## IV.

In besonderem Maß prägend für Dorens Vortrag aber ist der persönliche Kontext, der auch im Schlussabsatz direkt hergestellt wird; die widersprüchliche Bewusstseinslage der Gegenwart wie der Renaissance treibt ja nicht nur ihn um, sondern auf andere Weise auch den Freund und langjährigen Briefpartner Aby Warburg.<sup>23</sup> Beider Leben verbindet vieles, so dass sogar der Gedanke einer Doppelbiographie vorstellbar schien: Aus jüdischen Familien und aus ähnlich wohlhabendem Kaufmanns- und Bankiersmilieu kommend, kannten sie sich seit der Zeit als Bonner Studenten. Beide wurden von den Lehrern Lamprecht, Thode und Usener geprägt und bewegten sich in Richtung einer kulturgeschichtlich orientierten Renaissanceforschung.<sup>24</sup> Karl Lamprecht seinerseits war stark von Jacob Burckhardt beeinflusst,<sup>25</sup> dessen Werk auch für Doren und Warburg von maßgeblicher Bedeutung sein sollte. Und so wie Doren von Morus her, kam auch Warburg von seinen Renaissance-Studien auf Probleme der Gegenwart, in der er nicht zuletzt durch die Simultaneitätsmaschinerie moderner Medien den distanzgebenden Denkraum gefährdet sah. In dieser Hinsicht ließen sich etwa der Schluss des Schlangenritual-Vortrages und Dorens Verweis auf das Fortleben »dämonisch-irrationaler« Tendenzen in den aktuellen politischen Chiliasmen in Beziehung setzen.

Als Renaissanceforscher erweiterte Doren das Feld um eine bis dahin noch unterentwickelte Dimension; seine langjährigen, einschlägigen Forschungen umkreisten die italienische und besonders die florentinische Wirtschaftsgeschichte. In seinen Augen bietet der Habitus des Kaufmanns eine wesentliche Voraussetzung für das Entstehen der Renaissancekultur, insofern, als sich hier als typische Einstellung der »dem Realen zugewandte, rationell nüchterne Sinn« entwickelte,<sup>26</sup> was einen neuartigen Zugriff auf die Gegebenheiten der Lebenswelt ermöglichte. Für Doren resultiert daraus die weitere Annahme, dass »Wirtschaft und Kultur keine sich gegenseitig ausschließenden Systeme sind.«<sup>27</sup> Das bereitete spätere Forschungen mit vor. Michael Baxendalls Buch über *Die Wirklichkeit der*

23 Vgl. Aby Warburg: Briefe, hg. von Michael Diers und Steffen Haug mit Thomas Helbig, Berlin und Boston 2021 (Gesammelte Schriften, Studienausgabe, Abt. 5, Bd. V.1 und V.2.).

24 Ladwig: Renaissancebild (Anm. 5), S. 36-38.

25 Ernst H. Gombrich: Aby Warburg. Eine intellektuelle Biographie, Frankfurt a.M. 1981, S. 52.

26 Alfred Doren: Die Florentiner Wollentuchindustrie vom 14. bis zum 16. Jahrhundert, Stuttgart 1901, S. 440; vgl. ausführlicher dazu Ladwig: Das Renaissancebild (Anm. 5), S. 49, 52.

27 Ebd., S. 55.



*Bilder*,<sup>28</sup> entstanden am Londoner Warburg Institute, demonstriert, bezogen auf die rechnerische Rationalität ökonomischer wie ästhetischer Verfahren, eine habituelle Affinität von Kaufleuten und Künstlern bis in die Tiefe des kunsthistorischen Materials hinein.

Die Berührungen von Dorens Forschungen mit Fragestellungen Warburgs ergeben sich auch direkt von der Wirtschaftsgeschichte her. Allerdings bestehen dabei Differenzen in ihrer Sicht auf die Renaissance. Wo Warburg das Problem noch unvollendeter Befreiung aus Angst und Aberglauben sieht und das Aushaltenmüssen von Spannungen betont, da scheint Doren auf der Basis von Burckhardts (selbst nicht ganz rückstandsloser) »Entdeckung der Welt und des Menschen« von der Annahme einer vollzogenen Überwindung auszugehen.<sup>29</sup> Das zeigt sich schon an der Weise, wie er die italienischen Kaufleute charakterisiert: Sie organisierten hochgradig rational weitreichende Handelsbeziehungen und wählten zugleich mit Kennerschaft die Künstler für ihre großen Bauvorhaben aus. Indem sie so für einen gelungenen »Ausgleich zwischen Materialismus und Idealismus« stehen,<sup>30</sup> erscheinen sie Doren als souveräne Repräsentanten ihrer Zeit, Prägemuster der Renaissance insgesamt. Eine solche Einschätzung lässt jedoch zumindest die Frage nach der immer möglichen Mehrdeutigkeit künstlerischer Gestaltungen außer Betracht.

Auch Warburg spricht über den Kaufmann, aber er situiert ihn anders. So schreibt er über Francesco Sassetti, dass dieser mit den antiken Motiven auf dem Exlibris seiner letztwilligen Verfügung die »im kaufmännischen Berufe (geltende) Maxime praktischer Lebensklugheit mit den Geschöpfen heidnischer Vorzeit zum Sinnbild bewusster Energieentfaltung« vereinige.<sup>31</sup> Hier wird scheinbar Disparates zusammengespannt, und genau dieses Miteinander des Gegensätzlichen sieht Warburg als charakteristisch für die Disposition der Renaissance an:

Die ganz heterogenen Eigenschaften des mittelalterlich christlichen, ritterlich romantischen oder klassisch platonisierenden Idealisten und des weltzugewandten etruskisch-heidnisch praktischen Kaufmanns durchdringen und vereinigen sich im Mediceischen Florentiner zu einem rät-

28 Michael Baxendall: *Die Wirklichkeit der Bilder*, Frankfurt a.M. 1984.

29 Vgl. Ladwig: *Das Renaissancebild* (Anm. 5), S. 42, 47-59.

30 Ebd., S. 58.

31 Aby Warburg: *Francesco Sassettis letztwillige Verfügung* (1907), in: ders.: *Werke in einem Band. Auf der Grundlage der Manuskripte und Handexemplare hg. und kommentiert von Martin Tremel, Sigrid Weigel und Perdita Ladwig*, Berlin 2018, S. 234-280; hier S. 269f.

selhaften Organismus von elementarer und doch harmonischer Lebensenergie.<sup>32</sup>

Das ist keine einfache Neutralisierung, die einen Ausgangskonflikt auf Dauer stillstellt, sondern eine dynamische »Ausgleichspsychologie«.<sup>33</sup>

Martin Warnke stellte Warburgs Überlegungen zur Psychologie des Renaissancemenschen insgesamt unter die Überschrift *Polarität und Ausgleich*. Dieser andauernde und spannungsgeladene Prozess lässt den inneren Zustand des Renaissancemenschen, unter der Drohung eines ständig möglichen Gleichgewichtsverlusts, als labil erscheinen, was dem etablierten Bild des heroischen Florentiners zuwiderläuft, der sich unter bestimmten Umständen bis auf die Entwicklungsstufe eines *uomo universale* aufschwingen konnte. In diesem Punkt unterscheidet sich Warburg von Burckhardt wie von Doren; für ihn ist die Möglichkeit des Freiwerdens noch nicht gesichert.<sup>34</sup> Seine Forschungen in Archiven und Sammlungen treibt er so weit voran,

bis sich ihm die Widersprüche, Inkonsequenzen und Probleme im Leben und Handeln der Protagonisten [...] ergeben: Er sieht sie schwankend zwischen mittelalterlich-kirchlicher Frömmigkeit und erdnahe Rationalität, zwischen Verbandstreue und Individualitätsdrang, zwischen Esoterik und Volkstümlichkeit, zwischen Schicksalsgläubigkeit und Schicksalsbewältigung.<sup>35</sup>

Diese polare Grundstruktur, die »Schwingungswerte«, welche die Gegensätze immer wieder aufeinander bezieht, wirkt sich auch auf die Kunst aus und führt im gelingenden Fall zu produktiver Bewältigung, in eine, wie Warburg das nannte, »organische Polarität«.<sup>36</sup>

32 Aby Warburg: Bildniskunst und florentinisches Bürgertum (1902), in: ders.: Die Erneuerung der heidnischen Antike. Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Geschichte der europäischen Renaissance, hg. von Horst Bredekamp und Michael Diers, Berlin 1998 (Gesammelte Schriften, Studienausgabe, Abt. 1, Bd. 1.1), S. 89-126; hier S. 100; vgl. zum Miteinander des Gegensätzlichen auch Gombrich: Aby Warburg (Anm. 25), S. 169-184.

33 Warburg: Francesco Sassetis letztwillige Verfügung (Anm. 31), S. 273.

34 Vgl. Martin Warnke: »Der Leidschatz der Menschheit wird humaner Besitz«, in: ders.: Werner Hofmann und Georg Syamken: Die Menschenrechte des Auges: über Aby Warburg, Frankfurt a.M. 1980, S. 113-164; hier S. 131.

35 Martin Warnke: Polarität und Ausgleich, ebd., S. 68-74; hier S. 70f.

36 Ebd., S. 72.

## V.

Ein Scheitern der Bemühungen um Ausgleich, um eine wie auch immer relative Stabilisierung, führt Warburg am Beispiel einer Gegenüberstellung von Burckhardt und Nietzsche vor. Seine Aufzeichnungen zur »Schlußsitzung der Burckhardt Uebung« von 1927 lassen sich meiner Ansicht nach zumindest versuchsweise als Paralleltext zu Dorens Vortrag lesen; Dorens Unterscheidungskriterien scheinen in Korrespondenz zu den von Warburg beschriebenen grundsätzlich differenten Dispositionen Burckhardts und Nietzsches zu stehen. Auch wenn die Themen Dorens und Warburgs grundverschieden sind, so gilt das vielleicht nicht für die Muster ihrer Betrachtung, für einen spezifischen Typ binärer Unterscheidung und zugrunde gelegter Wertungen.

Dorens Skepsis richtet sich auf »ekstatische Heilszeiterwartungen«, die von »Gläubigen, Enthusiasten [und] Fanatikern« tradiert würden, und weiter auf den Kommunismus als aktuelle Erscheinungsform der »Lehre vom tausendjährigen Reich« – um nur einige Markierungen schon am Beginn seines Vortrages zu nennen, denen er dann jeweils »utopisch-rationalistische Bildprojektionen« gegenüberstellt. Dass apokalyptisch getönte »chiliasmisch-eschatologische Hoffnungen« gegen einen »gemäßigt epikuräischen Eudämonismus« wie bei Morus stehen,<sup>37</sup> fasst Doren schließlich ganz warburgisch, indem er in all diesen Fällen ein Fortleben polar unterschiedener antiker Leitvorstellungen konstatiert.

Warburgs Aufzeichnungen zur »Schlußsitzung der Burckhardt Uebung« haben einen langen Vorlauf; das schließliche Typoskript mit handschriftlichen Anmerkungen Warburgs und Saxls ist auf den Juli 1927 datiert. Warburgs Positionierung Burckhardts erfolgt sehr umsichtig:<sup>38</sup> Burckhardt habe die Wellen aus der Vergangenheit empfangen, aber sich von ihnen nicht überwältigen lassen, sondern seine Fundamente gestärkt. Das ist keine Abwehr, sondern ein Sich-Aussetzen bei gleichzeitiger Reserviertheit, ein Verfahren, das Burckhardt einerseits ein tieferes Eindringen ermöglichte, ihn aber auch, so Warburg, an gefährliche Grenzen führte. Dafür gebraucht er zwei Bilder: Burckhardt sei »ein Nekromant bei vollem Bewußtsein« und zugleich, um sich vor den Bedrohungen zu schützen, der Erbauer eines »Seherturms«, auf dem er wie ein Lynkeus sitze. Dieser Vergleich ist zweischneidig genug – Goethes Türmer, der von oben die Welt in harmonischer Überschau erfasst und zugleich die mörderische Nacht-

37 Doren: Wunschräume und Wunschzeiten (Anm. 1), S. 160, 188, 191.

38 Vgl. Aby Warburg: Schlußsitzung der Burckhardt Uebung (1927), in: ders.: Werke (Anm. 31), S. 695-699; hier S. 695 f.

seite der faustischen Kolonisationsarbeiten erkennt.<sup>39</sup> In solcher Doppelbindung aber wird Burckhardts Rolle als »Aufklärer« bestimmt.

Von fern vergleichbar der inneren Doppelgestalt Harry Hallers, des Helden in Hermann Hesses ebenfalls 1927 erschienenem *Steppenwolf*,<sup>40</sup> stellt auch Warburg, nur auf zwei Personen verteilt und ohne die etwas holzschnittartige Antithetik des Romans, eine gerade noch stabilisierte Position einer realisierten Vernichtungsgefährdung gegenüber. Nietzsche wurde das »Opfer seiner eigenen Ideen«, war ein Seher vom Typ eines Nabi, »des alten Propheten, der auf die Strasse läuft, sich die Kleider zerreißt, Wehe schreit und das Volk vielleicht hinter sich her leitet«. Dem folgt ein direkter Vergleich – der eine, Burckhardt, der den »dämonischen Hauch des Vernichtungsdämons fühlt und sich in seinen Turm setzt«, und demgegenüber Nietzsche, »der mit ihm gemeinsame Sache machen will«.<sup>41</sup> Darauf, in offensichtlicher Anspielung auf das persönliche Verhältnis beider, der Schluss: »Diese Vermessenheit hat Jacob Burckhardt gefühlt«, der in Warburgs Augen am Ende das Gegenteil suchte, nämlich »Maß oder die gesteigerte Form, sodass es eine Form gab, die Leben war und Bändigung zugleich: Rubens«.<sup>42</sup> Die Möglichkeit solcher Haltung wünschte Warburg auch für sich selbst.<sup>43</sup> Und so, wie Dorens Vortrag über die Utopien mit der grundsätzlichen Unterscheidung einer olympisch-rationalen von einer dämonisch-irrationalen Gestalt schließt, enden auch Warburgs Aufzeichnungen mit dem Hinweis auf die beiden Strömungen des Apollinischen und Dionysischen.<sup>44</sup>

## VI.

In Davos kam es 1929 zu einer grundsätzlichen Auseinandersetzung zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger über die Aufgabe der Philosophie, die schon damals viel Aufmerksamkeit fand – nicht zuletzt deshalb, weil sie als eigentümlicher Transfer der von Thomas Mann fünf Jahre zuvor im *Zauberberg* fingierten Debatten wahrgenommen wurde. (Von Heidegger und Doren ist bekannt, dass sie den *Zauberberg* gelesen haben;<sup>45</sup>

39 Vgl. Johann Wolfgang von Goethe: *Faust – Der Tragödie zweiter Teil*, in: ders.: *Dramatische Dichtungen I*, Hamburg 1949 (Goethes Werke, Hamburger Ausgabe, Bd. 3), Fünfter Akt, Tiefe Nacht, S. 340f.

40 Vgl. Hermann Hesse: *Der Steppenwolf*, Frankfurt a.M. 1978, S. 31, 47f. u. ö.

41 Warburg: *Schlußsitzung* (Anm. 38), S. 697.

42 Ebd., S. 697f.; vgl. Jacob Burckhardt: *Rubens*, Olten und Bern 1946.

43 Vgl. Gombrich: *Aby Warburg* (Anm. 25), S. 344.

44 Vgl. Warburg: *Schlußsitzung* (Anm. 38), S. 698.

45 Vgl. Doren: *Wunschräume und Wunschzeiten* (Anm. 1), S. 205.

Warburg und Mann standen mindestens in einem Briefwechsel.<sup>46)</sup> Mit der Davoser Disputation ist der von Doren und Warburg auf ihre je verschiedene Weise behandelte Konflikt zwischen Rationalität und Irrationalität bzw. die Frage des Verhältnisses von Apollinischem und Dionysischem insofern verbunden, als es in all diesen Fällen um kulturphilosophische Grundfragen geht, die darüber hinaus auch von indirekt aktueller, zeitdiagnostischer Bedeutung sind.

So wollte Heidegger von Cassirer wissen, worin er die Aufgabe der Philosophie sehe:<sup>47</sup> Soll sie frei werden lassen von der Angst oder den Menschen »gerade radikal der Angst ausliefern«? Für Heidegger ist die Entscheidung klar: Die Philosophie soll den »Boden zu einem Abgrund machen«, den Menschen vor die Endlichkeit und »Geworfenheit des Daseins« stellen.<sup>48</sup> Das berührt einen zentralen Aspekt seiner Philosophie, Dasein als Sein-zum-Tode mit der Angst als Grunderfahrung, aus der es kein Entrinnen geben soll. Cassirer antwortet mit dem Bekenntnis, dass es die Aufgabe der Philosophie sei, die Menschen von der Angst frei werden zu lassen.<sup>49</sup>

Er begründet dies in der Antwort auf die weitere Frage Heideggers, welchen Weg nämlich der Mensch zur Unendlichkeit habe. Hier spricht er vom »Medium der Form«, einem Prozess der Formgebung, dessen Funktion es sei, »daß der Mensch, indem er sein Dasein in Form verwandelt, [...] von der Endlichkeit des Ausgangspunktes nun zwar nicht frei wird, [...] aber [...] die Endlichkeit in etwas Neues hinaus[führt]«. <sup>50</sup> Über den Prozess der Formgebung gewinne der Mensch eine »Metabasis«, die ihn »von der Unmittelbarkeit seiner Existenz hineinführt in die Region der reinen Form« und über sie in Unendlichkeit.<sup>51</sup> Die zivilisatorische, von der Angst befreiende Tätigkeit des Menschen besteht also zunächst in einem Akt der Distanzierung, der es ihm erlaubt, unmittelbares Erleben in Form umzusetzen und sich so selbst zu objektivieren.

Die Gegensätze beider zeigen sich schon in der Wahl ihrer Hauptbegriffe: Wo Cassirer auf die Gedankenwelt der *Philosophie der symbolischen Formen* rekurriert, den Prozess der Zivilisation als Weg aus der magischen

46 Vgl. Thomas Mann-Gesellschaft Hamburg e.V., in: o.A.: Thomas Mann-Gesellschaft, November 2016, <https://www.thomas-mann-gesellschaft.de/newsletter/archiv/november-2016/ortsvereine/thomas-mann-gesellschaft-hamburg.html> (aufgerufen am 10. 1. 2023).

47 Vgl. Martin Heidegger: Davoser Disputation, in: ders.: Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt a.M. 1973, S. 246-268; hier S. 257f.

48 Ebd., S. 260f.

49 Vgl. ebd., S. 259.

50 Ebd., S. 258.

51 Ebd.

Welt der Unmittelbarkeit hin zu befreiender Distanzierung beschreibt, in der symbolische Formen wie Sprache, Kunst oder Technik in Erscheinung treten, die das Dasein in objektive Gestalt verwandeln, in die Unendlichkeit der Form,<sup>52</sup> da möchte Heidegger, fast als wäre auch er ein »unbewußter Chiliast« in der Tradition des »formzersprengenden« Expressionismus, diese Behausungen wieder zerschlagen und, mittels Philosophie, »die Endlichkeit in einer ganz radikalen Weise zeigen«,<sup>53</sup> die Möglichkeit von Distanzierungen zerstören, den Menschen der »Härte seines Schicksals«<sup>54</sup> überantworten. Nicht nur Cassirer, sondern auch der mit ihm langjährig verbundene Warburg vertritt am Schluss des »Schlangenritual«-Vortrages eine genau gegenteilige Position.

## VII.

Mit Blick auf Doren lässt sich die Davoser Debatte als philosophische Verhandlung eines Grundkonfliktes lesen, den er am Beispiel des Utopismus dargelegt hatte, nämlich das Verhältnis von als entwickelbar gedachter zivilisatorischer Form zur Radikalität völligen Neubeginns. In der Folgezeit durchlief Dorens Text selbst eine lange Rezeptionsgeschichte; noch der Literaturwissenschaftler und Utopismus-Forscher Klaus Vondung lieh sich 2006 seinen Titel *Wunschräume und Wunschzeiten*, um Grundformen utopischen Denkens und deren Valenz in der Gegenwart zu beschreiben.<sup>55</sup> Heute aber steckt utopisches Denken in einer Krise, die sich vielleicht auf drei Hauptursachen zurückführen lässt: allgemein auf den ideologischen Umbruch nach 1989, im endzeitlichen Strang auf die mit Atomwaffen oder auch dem Klimawandel gegebene Möglichkeit menschengemachter Apokalypse ohne folgende Erlösung, und schließlich auf die mit Aldous Huxleys *Brave New World* auf die Agenda gesetzten dystopischen Vorstellungen, die sich von 1932 bis in die Gegenwart der Gentechnik oder Dave Eggers' *Circle* verfolgen ließen. Doch das bleibe hier dahingestellt.

Im Zeitkontext der Zwanziger Jahre findet sich die vielleicht bedeutendste, weil auch theoretisch elaborierte Reaktion auf Dorens Text inner-

52 Ernst Cassirer: *Symbol, Technik, Sprache*, in: ders.: Aufsätze aus den Jahren 1927-1933, hg. von Ernst Wolfgang Orth und John Michael Krois, Hamburg 1985, S. 123; vgl. die gedrängte Darstellung bei Andreas Graeser: *Ernst Cassirer*, München 1994, S. 44f., 51f.

53 Heidegger: *Davoser Disputation* (Anm. 47), S. 268.

54 Ebd., S. 263.

55 Klaus Vondung: »Wunschräume und Wunschzeiten«. Einige wissenschaftsgeschichtliche Erinnerungen, in: *Kakanien Revisited*, 20. 5. 2008, <http://www.kakanien-revisited.at/beitr/fallstudie/KVondung1.pdf> (aufgerufen am 10. 1. 2023).

halb von Karl Mannheims 1929 erschienenem Buch *Ideologie und Utopie*. Das lange Kapitel über das »Utopische Bewußtsein« beginnt mit dem lapidaren Satz: »Utopisch ist ein Bewußtsein, das sich mit dem es umgebenden ›Sein‹ nicht in Deckung befindet.«<sup>56</sup> Dem folgen ausgiebige Erörterungen zum Gestaltwandel utopischen Bewusstseins in der Neuzeit. Ähnlich wie bei Doren stehen sich zunächst eine radikale Position, vertreten durch den »orgiastischen Chiliasmus der Wiedertäufer«, und eine liberal-humanitäre Idee gegenüber, von denen Mannheim dann weiter als dritte Gestalt die konservative und als vierte die sozialistisch-kommunistische Utopie unterscheidet.<sup>57</sup>

Mannheim spricht dabei von »Wunschträumen«, die als »Wunschräume« und »Wunschzeiten« in Erscheinung treten, also von Perspektiven, die das jeweils Seiende erweitern oder auch umformen. Und, wie die Wortwahl schon erwarten lässt, weist er in diesem Zusammenhang dezidiert auf Dorens Vortrag als den »besten Führer in der kultur- und ideengeschichtlichen Betrachtung des Problems« hin und charakterisiert ihn als Motivgeschichte im Stil der Ikonographie der Kunstgeschichte, vermittelt anschlussfähig auch für sein eigenes Projekt einer soziologischen Strukturgeschichte.<sup>58</sup>

Diese eigene Position legt er besonders im Schlussabschnitt von *Ideologie und Utopie* dar; und obwohl bei ihm und Doren die Intentionen verschieden sind, zeigen sich doch indirekt einige Gemeinsamkeiten hinsichtlich grundsätzlicher Einschätzungen. Mannheim sieht ein Verschwinden der reinsten Form modernen chiliastischen Bewusstseins, die er im Anarchismus verkörpert sieht; nur im Syndikalismus und Bolschewismus seien einige gedankliche Bestände in abgeschwächter Form noch vorhanden, ihres Absolutheitsanspruches entkleidet. Die liberale, die sozialistische und die konservative Idee verkörperten ihrerseits schon die »allmähliche Senkung der utopischen Intensität«,<sup>59</sup> sie seien »beschwichtigtere Formen der Seinstranszendenz« und also Zeichen eines sich dem innerweltlichen Realgeschehen immer mehr annähernden Denkens. Für Mannheim destruiert sich das Utopische zur Gegenwart hin, eine Entwicklung, die er mit einem Wort Gottfried Kellers so umschreibt: »Der Freiheit letzter Sieg wird trocken sein.«<sup>60</sup> Und so wie die Utopie, verschwänden auch die »Totalisichten« von links und rechts, beispielsweise die von Georg Lukács (hier wird Mannheim dessen 1923 erschienenes Werk *Geschichte und Klas-*

56 Karl Mannheim: *Ideologie und Utopie*, Bonn 1929, S. 169.

57 Ebd., S. XIII f.

58 Ebd., S. 183.

59 Ebd., S. 234f.

60 Ebd., S. 236.

senbewußtsein meinen) oder die ständestaatlichen Vorstellungen eines Othmar Spann.

Was nach dem umfassenden Abbau alles Spirituellen, Utopischen und Ideologischen bleibt und von Mannheim auch begrüßt wird, ist eben die »Trockenheit«, d.h. skeptischer Pragmatismus, eine konsequente Orientierung auf die Seinswirklichkeit.<sup>61</sup> Hier schlägt er auch den Bogen zu aktuellen gesellschaftlichen und künstlerischen Strömungen, nennt, wie es in schöner Kombination heißt, die »in Erotik und Baukunst durchbrechende ›Sachlichkeit‹« als Symptom, leider ohne dies näher auszuführen.<sup>62</sup> Hier scheint also kurz die Kulturgeschichte der Epoche auf, die man von Gustav Friedrich Hartlaubs berühmter Mannheimer Ausstellung von 1925, die unter dem programmatischen Titel »Neue Sachlichkeit. Deutsche Malerei seit dem Expressionismus« stand, bis hin zu Helmut Lethens Buch über die *Verhaltenslehren der Kälte* nachzeichnen könnte.

Doch für Mannheim sind dies nur Zeichen eines übergeordneten Prozesses, den er einerseits als klärend bejaht und zugleich auch als Gefährdung beschreibt, denn, so der etwas verblüffende Schluss, das Verschwinden alles Utopischen berge für die Zukunft auch die Gefahr einer »statische[n] Sachlichkeit, in der der Mensch selber zur Sache« würde.<sup>63</sup> Doch diese skeptische Volte ganz am Ende seiner langen Ausführungen ändert nicht die grundsätzliche Positionierung Mannheims. Im Utopie-Diskurs der Weimarer Republik bildet er den wohl denkbar stärksten Gegenpol zu Ernst Bloch.<sup>64</sup> In der Skepsis gegenüber irrationalen Chiliasmen jeglicher Art stimmt Mannheim auch mit Alfred Doren überein, dessen Vortrag ja eine Quellenbasis für die eigenen Überlegungen darstellte. Doren aber öffnet dem Sachlich-Gegebenen der Realität noch einen »Wunschraum«, dessen Modell jedoch das historische *Utopia* eines Thomas Morus ist.

61 Ebd., S. 240f., 242f.

62 Ebd., S. 242.

63 Ebd., S. 249.

64 Mannheim spricht an einer Stelle vom eigentümlichen »Wetterleuchten« des Expressionismus und nennt dazu das »freischwebende Flackern des Ekstatischen« (Mannheim: Ideologie und Utopie [Anm. 56], S. 247).