

Die Lust an der in Schwebe gehaltenen Illusion: Johan Huizinga und Georg Lukács

LÉON HANSEN

1

Es gehört zu den noch ungeklärten Geheimnissen, ob der niederländische Gelehrte und Georg Lukács einander je persönlich begegnet sind. Einen brieflichen Austausch gibt es jedenfalls nicht und auch andere Dokumente, die einen konkreten Kontakt zwischen dem eher etwas konservativ-liberalen Geschichtsforscher und dem ungarischen marxistischen Kulturphilosophen bestätigen könnten, wird man wohl vergebens suchen. Dies sollte aber kein Anlass zur Trauer sein. Eine Kulturwissenschaft, die sich nicht der Beschränkung der Faktizität unterstellt, und die sich nicht nur mit demjenigen begnügt, was empirisch nachweisbar ist, die aber bereit ist, sich dem heuristischen Potenzial der Synchronizität hinzugeben, könnte hier reiche Möglichkeiten eröffnen.

Historisch nachweisbares Material gibt es allerdings doch. Bei meinem letzten Besuch, im Oktober 2016, im Budapester Lukács-Archiv stellte sich heraus, dass der Ungar sich in Huizinga vertieft hatte. Das lässt sich andererseits bei Huizinga in gleicher Weise nicht feststellen. Die Vermutung ist nicht ganz unbegründet, dass der Leidener Historiker sich nur mit Widerwillen mit dem manchmal vielleicht etwas mystagogisch anmutenden Gedankengut Lukács auseinandergesetzt hätte, aber da eine derartige Lektüre sich bei Huizinga nicht nachweisen lässt, müssen wir dem Pfad des hypothetischen Vorgehens folgen.

2

Meine Untersuchung richtet sich auf den Zusammenhang zwischen der kulturreessimistischen Tendenz beider Denker angesichts der Moderne einerseits, und dem utopistischen Ansatz andererseits, der ihrer Spielauffassung zugrunde liegt. Die idealistische Gehobenheit ihrer Auffassung vom Spiel stand bei ihnen Pate für eine Kulturkritik der Moderne, die ihre Begründung aus der Praxis heraus manchmal aus den Augen verloren hatte.

Diese Kritik richtete sich zunächst auf das Auftreten von quasi nihilistischen Philosophen und Schriftstellern in der Mitte des 19. Jahrhunderts. „Könnte unser Jahrhundert bis hinter die Linie Kierkegaard-Dostoevskij-Nietzsche zurücktreten, und dort von neuem anfangen?“ so lautet die berühmte Frage, die sich Huizinga in dem nicht gehaltenen Wiener Vortrag *Der Mensch und die Kultur* aus dem Jahr 1938 stellt

(1948–1953, 456). Die Antwort, die nicht weniger berühmt ist, lautet: „Selbstverständlich nicht.“ Diese Versicherung mutet genauso obligatorisch an wie die Behauptung Huizingas in der Vorbemerkung zur ersten und zweiten Auflage seines Bestsellers *Im Schatten von morgen*: „Ich bin ein Optimist“ (2014, 13).

Eine solche rhetorische Wendung war im damaligen zeitkritischen und philosophischen Diskurs gar nicht ungewöhnlich. Jean-Paul Sartre zum Beispiel zauberte am Schluss seines Vortrags von 1946, *L'Existentialisme est un humanisme*, ähnliche Kaninchen aus seinem Hut (145–176). Wenn man über Sartre sagen kann, er habe einen Optimismus ohne Hoffnung vertreten, so trifft dies auch auf Huizinga zu, wenn man bedenkt, dass seine Hoffnung dort liegt – und diese Worte werden viel seltener zitiert – „wo sich kaum noch eine mögliche Besserung zeigt“ (2014, 14). In dieser desperaten Lage muss Huizinga sich also gestehen, dass der Rückzug hinter die Linie Kierkegaard-Dostoevskij-Nietzsche, das heißt hinter die Mitte des vorigen Jahrhunderts, unmöglich ist. Gerade in dieser Epoche muss das Fatum der „transzendentalen Obdachlosigkeit“ (1984, 32), so die noch viel berühmtere Formel von Lukács aus seiner *Theorie des Romans* (1984), als sozial und kulturell problematisch bewertet werden.

In seinem, wie er bekennt, „ethisch gefärbtem Gegenwartspessimismus“ (32), diagnostizierte Lukács das bürgerliche Zeitalter bereits 1920, stark unter dem Eindruck des Ersten Weltkriegs, mit Fichtes Worten als „Epoche der vollendeten Sündhaftigkeit“ (Lukács 1984, 12, 137, 138)¹. Die Götter treten den Rückzug an und die Welt gerät unter die Herrschaft von Dämonen. Von da an gab es für Huizinga und Lukács nichts mehr, „was die Welt im Innersten zusammenhält“ (138), außer dem System eines mechanisierten Kapitalismus, oder Imperialismus, wie es bei Lukács heißt.

3

Die Spieltheorie Huizingas hat über die Jahrzehnte viel Zustimmung hervorgerufen, ist aber auch auf Ablehnung gestoßen. Abgelehnt wurde sie prinzipiell in der Zeit von den späten 50. Jahren bis in die frühen 70. Jahre des 20. Jahrhunderts. Wichtige Protagonisten dieser Kritik am *Homo Ludens* waren der französische surrealistische Soziologe Roger Caillois (1958; 1960; 1967, 6 ff), der französisch-amerikanische Literaturwissenschaftler Jacques Ehrmann (1968) und der italienische Semiotiker Umberto Eco (1973). Zusammenfassend kann man sagen, dass sich ihre Kritik auf zwei Hauptpunkte, bzw. -mängel richtet.

Erstens findet Huizinga für das Spiel den zentralen Platz im Prozess der Zivilisation und versäumt wissentlich die Gelegenheit, das Spiel in die soziale, alltägliche Praxis zu setzen, indem er es, in seiner Definition, explizit außerhalb des gewöhnlichen Lebens situiert. Das Spiel ist keine Luxusangelegenheit, so Ehrmann: „Whether their stomachs are full or empty, men play because they are men“ (1968, 45–46). Nach der Meinung von Umberto Eco, formuliert in seinem Vorwort zur italienischen Neuausgabe von *Homo Ludens* (in der, leider nicht fehlerfreien, Übersetzung von Corinna van Schendel aus dem Jahr 1973), bleibt Huizingas Spielauffassung auf die konkrete Darstellung vom eleganten Spiel in unserer Kultur beschränkt. Die ludische Grammatik des Spiels, die manchmal kannibalische Struktur des Spielwesens also, lässt er aber fälschlicherweise völlig außer Betracht, möglicherweise, weil es in

der niederländischen Sprache keinen Unterschied zwischen dem Spiel als Game, das heißt, einem Handlungsschema mit gewissen Regeln und Kombinationsmöglichkeiten einerseits, und dem Spiel als Play, das heißt einem konkreten Spielverhalten andererseits, zu geben scheint.

Auch wenn Huizinga den Begriff des Spiels mit sozialen Ritualen zu verknüpfen, und also in die Praxis zu setzen versucht, so bleibt er doch im Bann von Schillers transzendentaler Auffassung vom Spieltrieb, ohne dass er dessen Instinktcharakter überhaupt richtig begriffen hätte – so jedenfalls lautet die Huizinga-Kritik des amerikanischen Germanisten Rainer Rumold (2009, 420). Rumold zufolge gelingt es der westlichen transatlantischen Konzeption vom Spiel nicht, oder jedenfalls nur teilweise, sich aus ihrem ästhetisierenden Bezugsrahmen zu befreien. Vielleicht hört sich das sehr, oder gar zu skeptisch an, es ist aber auch die Essenz der Kritik an *Homo Ludens* von Umberto Eco. Die ästhetisierende Perspektive habe Huizinga daran gehindert zu erkennen, dass das Spiel nicht nur sehr ernsthaft und/oder freudvoll, sondern auch „schrecklich und tragisch“ („terribile e tragico“) sein kann. Als einem „sensiblen Ästheten“ ist es ihm unmöglich zu erkennen, dass auch die Grausamkeit der zeitgenössischen Diktatur, die ihre Dissidenten ums Leben bringt, eine Form des Spiels repräsentiert (1973, xxvi; 1991, 301). Eco deutet hier, ohne viel Zweifel, auf die Hitler-Diktatur hin, die seiner Meinung nach also auch von einem Spieltrieb zeugt.

Das zweite unlösbare Problem, mit dem der Autor von *Homo Ludens* seine Leserschaft konfrontiert, ist die Frage, wie seine These vom Rückzug des Spiels aus der Kultur, insbesondere ab dem 19. Jahrhundert, sich mit seinem Ausgangspunkt, dass Kultur durch einen Entwicklungsprozess aus Spiel hervorgeht und sich auch im Spiel weiterentwickelt, vereinbaren lässt. Huizinga beschreibt ausführlich, wie das Spiel dank der materiellen und geistigen Organisation der Gesellschaft in zunehmendem Maße verschwindet, löst aber nicht die Aporie in die er bezüglich seiner Grundthese geraten ist. Lässt sich das Spiel tatsächlich so einfach aus seinem Habitat in der Kultur wegdenken? Und hat die Kultur sich mit einer derartigen Amputation so leicht zufrieden gegeben, wie Huizinga es in seiner Darstellung vorgibt? Seine These vom Rückzug des Spiels wirkt nur dann überzeugend, wenn man an einer höchst idealistischen Auffassung vom Spiel als einer ästhetischen Kategorie festhält.

Der österreichische Philosoph Robert Pfaller, der das Spiel als Lust an einer „in Schwebe gehaltener Illusion“ bezeichnet, hat eine wenig glaubhafte Lösung für das Paradox von Huizinga gefunden, indem er argumentiert, dass der *heilige* Ernst des Spiels im Zeitalter der Entzauberung (Max Weber) offenbar mit dem *profanen* Ernst der modernen Kultur zusammengestoßen war, und dadurch eine Abwehr hervorgerufen hat, die für das Spiel fatale Konsequenzen hatte. Diese Option trifft vielleicht im beschränkten Bereich der Psychologie zu, wirkt aber nicht überzeugend als heuristisches Prinzip für die soziokulturelle Matrix des Spiels im Ganzen (2002, 92–121; 2015).

4

Im Gegensatz zu Huizinga hat Georg Lukács uns nur eine fragmentarische Spieltheorie hinterlassen. Sie lässt sich in seiner aufsehenerregenden Essaysammlung über marxistische Dialektik *Geschichte und Klassenbewusstsein* aus dem Jahr 1923 (1977)

und in seinem Essay zu Thomas Manns *Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull* aus dem Jahr 1955 finden (1964). Aber bereits in seiner Arbeit *Die Seele und die Formen* von 1911 spricht er in fast biblischer Sprache prophezeiend über einen kommenden „großen Wertbestimmer der Ästhetik“, einen „zum Richten Berufenen“, dessen „Schuhriemen zu lösen“ man nicht würdig sei (1911, 36). Der jugoslawisch-amerikanische Politologe Victor Zitta (1964, 219 ff) vertrat in seiner grundlegenden, aber auch provozierenden und manchmal sogar verwerflichen Untersuchung zur Utopie und Ideologie bei Lukács die Ansicht, dieser Held, „der sich“, wie es in der *Theorie des Romans* wiederum heißt, „schaffend findet“ (Lukács 1984, 27), sei eben schon der spielende Mensch, von dem dann später in *Geschichte und Klassenbewusstsein* die Rede ist, ein Vertreter des „echten Menschseins“, und damit ist gemeint: „das wahrhafte, von den falschen, mechanisierenden Formen der Gesellschaft freigewordene Wesen des Menschen: [der] Mensch[] als in sich vollendete Totalität, der die Zerrissenheit in Theorie und Praxis [...] innerlich überwunden hat oder überwindet“ (1977, 319).

Bildet der spielende Mensch für Lukács also die befreiende Antwort auf die große Herausforderung, die er folgendermaßen formuliert hat: „[Soll] der gesellschaftlich vernichtete, zerstückelte, zwischen Teilsystemen verteilte Mensch gedanklich wieder hergestellt“? (319) Die Antwort muss lauten: ja und nein.

Wenn es wahr ist, dass der Mensch nur „wo er spielt“ ganz Mensch ist, wie uns Schiller gelehrt hat, dann können, so Lukács, „von hier aus sämtliche Inhalte des Lebens erfasst [...] und der ertötenden Wirkung des verdinglichenden Mechanismus entrissen werden“. Also ja! Auf dieses „Ja“ folgt bei Lukács jedoch ein „Aber“, und dieses „Aber“ findet seine Begründung in dem letztlich ästhetisierenden Charakter der Lukácsschen Konzeption vom Spiel. Denn diese könne nur dann zur Rettung des verdinglichten Seins eingesetzt werden, wenn „das ästhetische Prinzip [...] zum Gestaltungsprinzip der objektiven Wirklichkeit erhoben [wird]“ (320).

Solange die Welt noch nicht soweit ist, bedeutet diese ludische Option für Lukács nichts mehr und nichts weniger als eine reine Illusion, „ein Ausweichen vor dem eigentlichen Problem“, dessen Lösung er letzten Endes nur in einem „rücksichtslosen“ Klassenkampf finden konnte (243). Und gerade dann sinkt der Gehalt seiner Betrachtungen herab bis zum Niveau eines „absoluten Standpunkt[s]“, über den Karl Jaspers mit dem folgenden Urteil den Stab gebrochen hat:

Wie aller Marxismus von unglaublich roher Gerautlinigkeit und Simplizität der Analyse. Immer dasselbe wiederholt (ähnlich wie bei Freud und anderen Fanatismen). Kein Fragen und Forschen, sondern Dogmatik und Scholastik, Fanatismen und unverantwortliches blindes Handeln aus Dogmen, Prinzip und irrationalen Motiven (2014, 51).

5

In seinem persönlichen Exemplar vom *Homo Ludens* hat Georg Lukács Huizingas Aussage, Spiel sei „nicht das ‚gewöhnliche‘ oder das ‚eigentliche‘ Leben“, zustimmend mit einem Kreuzchen versehen. Ein Kreuzchen bedeutet bei seiner Lektüre immer so viel wie Zustimmung, ein Fragezeichen dagegen Skepsis oder sogar Ablehnung. Die privilegierte und höchst utopische Stellung des Spiels in ihrer Kulturauffassung hat bei Huizinga und Lukács dazu beigetragen, dass sie die Wendung zur angebli-

chen transzendentalen Obdachlosigkeit im 19. Jahrhundert als Spielverlust abwerten mussten. Wenn Huizinga und Lukács sich dann als Befürworter von Spiel erkennen lassen, wie in *Geschichte und Klassenbewusstsein* und *Homo Ludens*, dann betrifft es eine Spielauffassung in der kulturellen Funktion von Transzendenzersatz, nicht vom Spiel sozusagen als Regulator irgendeiner, entweder lustigen oder grausamen oder lustig-grausamen gesellschaftlichen Praxis.

Die Spielauffassung Friedrich Nietzsches, des Philosophen, der zu den größten Buhmännern von Huizinga und vom späten Lukács gehört, – die Auffassung vom Spiel als einem dionysischen Würfelwurf, worin aleatorisch über den Streit zwischen Vielheit und Einheit, Zufall und Notwendigkeit entschieden wird, wäre ihnen zweifellos zu gewagt gewesen, und die auf Nietzsche zurückgehende Idee von Kultur als eines offenen und kontingenten Prozesses, worin das Spiel im täglichen Leben stattfindet, so etwa der Ausgangspunkt von Gilles Deleuze, haben sie noch nicht wahrhaben wollen (1988, 82 ff, 90).

Im Zusammenhang mit Thomas Manns *Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull* kam Georg Lukács 1955 zu einer Erneuerung seiner Spielauffassung. Zwar vertrat er immer noch die Ansicht, dass die Kultur, wenn sie nur gespielt wird, auf Dauer in eine tragikomische Lage geraten und schließlich als ein Affentheater enden wird, gleichzeitig war er aber der Meinung, eine derartige Entwicklung – in der Richtung vom Spiel-um-zu-spielen, wie es eben im *Felix Krull* der Fall ist – würde nachhaltig ein spezifisches, aufklärerisches Bewusstsein hervorrufen: ein Bewusstsein, das letztendlich mit der trügerischen Illusion bricht und sich in eine klarsichtige Ironie hüllt. „Darum“, so Lukács 1955 in seinem Versuch über *Felix Krull*, „ist das Spielerische letzten Endes immer ein Vehikel zum Offenbarmachen von Wahrheit und Wirklichkeit“ (1964, 594, 599). So verlockend wie hier ist die Allianz von Humanismus und Spiel wohl selten auf eine Formel gebracht worden.

6

Ich möchte mit einer vielleicht etwas melancholischen Meditation schließen. Die *Süddeutsche Zeitung* brachte neulich die Nachricht, die Bundesrepublik habe die Thomas-Mann-Villa in Los Angeles für einen Preis von über 13 Million Dollar gekauft. In diesem „Einfamilienhaus“, das vom Bundesaußenminister als das „Weiße Haus des Exils“ bezeichnet worden ist, hat Thomas Mann den *Dr. Faustus*, *Lotte in Weimar*, sowie Teile von *Joseph* und *Felix Krull* niedergeschrieben. Die Bundesregierung will die Thomas-Mann-Villa wiederbeleben und hier die transatlantische Verständigung fördern, da es ja die Kraft der Kultur ist, so die Kulturststaatsministerin, Brücke zu bauen, gerade dort, wo Politik und Diplomatie „gelegentlich an ihre Grenzen stoßen“ (Richter – Kreye 2016).

In Holland gibt es zwar noch kein Johan-Huizinga-Haus, wo im Geiste des Namensgebers kulturelle und wissenschaftliche Veranstaltungen stattfinden würden, aber die Huizinga-Forschung blüht heutzutage wie nie zuvor, gerade auch im digitalen Zeitalter, und der Name Huizingas ist mit einer, noch immer wachsenden, imposanten Reihe von Aktivitäten, Organisationen und Ereignissen verbunden, die alle nach Einsicht, Wahrheit und Vermittlung streben.

Nichts von alledem, wenn es um Georg Lukács geht. Die Ungarische Akademie der Wissenschaften hat beschlossen, das Lukács-Archiv in seiner ehemaligen Budapester Wohnung an der Donau zu schließen. Sein Grab am kommunistischen Pantheon auf dem Kerepeser Friedhof ist stark verwahrlost, sein Gedankengut stößt auf sehr wenig Respekt und Sympathie: Kommunist, Agitator, und ach – Jude auch noch.

Wenn man die Wohnung am Belgrader Kai, wo sich das Archiv auf dem 5. Stock befindet, betritt, wird man von einem Schwindelgefühl gepackt, sobald man die Wendeltreppe hinaufsteigt und schräg nach oben schaut. Dieser Eindruck verstärkt sich um das Zehnfache, wenn man die Wohnung, die wohl nicht mehr zu retten ist, später über dieselbe Treppe verlässt.

ANMERKUNGEN

¹ Die Formel der „Epoche der vollendeten Sündhaftigkeit“ kommt aus Fichtes *Die Grundzüge unseres gegenwärtigen Zeitalters* (1806).

LITERATUR

- Brummel, Leendert – Willem R. Juynboll – Theodor J. G. Locher, eds. 1948–1953. *Johan Huizinga. Verzamelde werken*. Bd. 7. Haarlem: H. D. Tjeenk Willink & Zoon.
- Caillois, Roger. 1958. *Les jeux et les hommes. Le masque et le vertige*. Paris: Gallimard.
- Caillois, Roger. 1960. *Die Spiele und die Menschen. Maske und Rausch*. Übersetzt von Sigfrid v. Massenbach. Stuttgart: Curt E. Schwab.
- Caillois, Roger, ed. 1967. *Jeux et sports*. Paris: Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade.
- Deleuze, Gilles. 1988. *Le pli. Leibniz et le Baroque*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Eco, Umberto. 1973. „Homo ludens oggi.“ In *Homo ludens*, Johan Huizinga, traduzione di Corinna von [= van] Schendel, saggio introduttivo di Umberto Eco, vii–xxvii. Turin: Giulio Einaudi editore.
- Eco, Umberto. 1991. „Huizinga en het spel.“ In *Wat spiegels betreft. Essays*, Umberto Eco, Nederlandse vertaling Aafke van der Made, 285–303. Amsterdam: Bert Bakker.
- Ehrmann, Jacques. 1968. „Homo Ludens Revisited.“ *Yale French Studies. Game, Play, Literature* 41: 31–57.
- Huizinga, Johan. 2014. *Kultur- und zeitkritische Schriften. Im Schatten von morgen. Verratene Welt*. Übersetzt von Annette Wunschel, herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Thomas Macho. Paderborn: Wilhelm Fink.
- Jaspers, Karl. 2014. „Notizen zu Geschichte und Klassenbewußtsein.“ In *Zeitschrift für Ideengeschichte, Kommissar Lukács*, Heft VIII, Winter 4: 51.
- Lukács, Georg. 1911. *Die Seele und die Formen. Essays*. Berlin: Egon Fleischel & Co.
- Lukács, Georg. 1964. „Das Spielerische und seine Hintergründe.“ In *Deutsche Literatur in zwei Jahrhunderten*, Georg Lukács Werke 7, Georg Lukács, 583–618. Neuwied – Berlin: Hermann Luchterhand.
- Lukács, Georg. 1977. *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*. Georg Lukács Werke 2, Frühschriften II. Darmstadt – Neuwied: Luchterhand Hermann.
- Lukács, Georg. 1984. *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epop*. Darmstadt – Neuwied: Luchterhand.
- Pfaller, Robert. 2002. *Die Illusionen der anderen. Über das Lustprinzip in der Kultur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Pfaller, Robert. 2015. „Über das Spiel.“ In *Kurze Sätze über gutes Leben*, Robert Pfaller, 182–188. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Rainer, Rumold. 2009. „Seeing African Sculpture: Carl Einstein's ‚ethnographie du blanc‘.“ In *Europa!*

- Europa? The Avant-Garde, Modernism and the Fate of a Continent*, edited by Sacha Bru – Peter Nicholls u. a., 408–422, European Avant-Garde and Modernism Studies 1. Berlin: Walter de Gruyter.
- Richter, Peter – Andrian Kreye. 2016. „Bundesrepublik kauft Thomas-Mann-Villa in Los Angeles.“ *Süddeutsche Zeitung*, 18. November. Aufgerufen am 15. Januar 2017. <http://www.sueddeutsche.de/kultur/thomas-mann-bundesrepublik-kauft-thomas-mann-villa-in-los-angeles-1.3254025>.
- Sartre, Jean-Paul. 2002. *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943–1948*. Übersetzt von Werner Bökenkamp – Hans Georg Brenner – Margot Fleischer, hsg. von Vincent von Wroblewsky, Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Philosophische Schriften 4. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Zitta, Victor. 1964. *Georg Lukács' Marxism: Alienation, Dialectics, Revolution. A Study in Utopia and Ideology*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

The joy in the illusion, kept in suspense: Johan Huizinga and Georg Lukács

Johan Huizinga. Georg Lukács. Concepts of play.

Although their names have hardly ever been mentioned in the same breath and the two intellectuals never met face to face, Johan Huizinga (1872–1945), the grave and placid historian from the Netherlands, and Georg Lukács (1885–1971), the radical left-wing thinker from Hungary, have at least two striking features in common. First is their severe cultural critique, with its gloomy judgment of the crucial developments and phenomena in 19th and 20th century European culture and society. Second is their resumption of the Schillerian notion that man is complete only when he plays. Both issues, the cultural critique on the one hand, and the (often retrogressive) utopian vision of man-the-player who transcends modern alienation on the other, are closely interrelated. The paper zeroes in on the peculiar relationship between the concepts of play in Huizinga and in Lukács, following the strategy of playing off the growing uneasiness in culture against the emerging ideal of playfulness in interwar Europe, both in the West and in the East, both among communist and liberal intellectuals. Ultimately, the difference between the two options may not be as drastic as appeared at first sight.

Prof. dr. Léon Hanssen
 University of Tilburg
 Tilburg School of Humanities
 Department of Culture Studies
 Warandelaan 2
 5037 AB Tilburg
 The Netherlands
 L.H.M.Hanssen@tilburguniversity.edu