

Literatur

- Al-Hayat* 2001, Nr. 1406, S. 19; Nr. 14093, S. 10.
Al-Hayat 2002, Nr. 14207, S. 18; Nr. 14433, S. 15.
Al-Hayat 2003, Nr. 14455, S. 15; Nr. 14552, S. 18; Nr. 14564, S. 9.
Al-Hayat 2004, Nr. 14749, S. 9; Nr. 14910, 18; Nr. 14930, S. 18;
 Nr. 14953, S. 9; Nr. 14961, S. 19; Nr. 15050, S. 18; Nr. 15059, S. 9.
Al-Hayat 2005, Nr. 15245, S. 9; Nr. 15356, S. 10; Nr. 15356, S. 10,
 Nr. 15496, S. 15; Nr. 15607, S. 10.
Al-Hayat 2006, Nr. 15639, S. 10; Nr. 15665, S. 10; Nr. 15668, S. 18.
 Alterman, Jon B.: *New media, new politics? From satellite television to the internet in the Arab world*, Washington, DC: Washington Institute for Near East Policy 1998.
 Boeckler, Marc: *Geographien kultureller Praxis. Syrische Unternehmer und die globale Moderne*, Bielefeld: Transcript 2005.
 Fanon, Frantz: *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001 (frz. Originaltitel: *Les Damnés de la Terre*, 1961).
 Gregory, Derek/Pred, Allan (Hg.): *Violent Geographies. Fear, terror and political violence*, New York: Routledge 2007.
 Holt, Mike: »Translating Islamist Discourse«, in: Said Faiq (Hg.), *Cultural Encounters in Translation from Arabic*, Clevedon, Buffalo, Toronto: Multilingual Matters LTD 2004, S. 63-74.
 Rogler, Lutz: »Die überregionale arabische Presse und ihr Beitrag zum Wertewandel in arabischen Gesellschaften«, in: Siegrid Faath (Hg.), *Politische und gesellschaftliche Debatten in Nordafrika, Nah- und Mittelost: Inhalte, Träger, Perspektiven*, Hamburg: Deutsches Orient-Institut 2004, S. 423-447.
 Spivak, Gayatri C.: »Subaltern studies. Deconstructing historiography«, in: Donna Landry/Gerald MacLean (Hg.): *The Spivak reader* (1985), London: Routledge 1996, S. 203-236.
 Young, Robert J.C.: *Postcolonialism. A very short introduction*, Oxford: Oxford University Press 2003.

Bildrechte

Die Bildrechte für alle Abbildungen liegen bei *al-Hayat*.

Menschheit, Humanismus und Antihumanismus in den historischen Anthropologien Droysens und Burckhardts

ARTHUR ASSIS UND CHIH-HUNG CHEN

Abstract

The following text addresses conceptions of human selfhood and humankind as developed by two major 19th century German-speaking historians, Johann Gustav Droysen and Jacob Burckhardt. It aims at ascertaining to what extent the historical anthropologies proposed by both authors can be considered to be humanistic. We will attempt to provide an answer to this question while locating and discussing both humanistic and anti-humanistic features in their texts. Humanism is understood here as a perspective that emerged within the framework of the philosophy of the Enlightenment, for example, in Immanuel Kant's ethics and in Friedrich Niethammer's pedagogy. On the one hand, we will define Droysen's and Burckhardt's anthropologies as humanistic, stressing their intellectual connection to the universalistic notions of humankind and human nature developed in the late 18th century. On the other, we will relativize this predicament by exploring their main anti-humanistic traits, i.e. nationalism, with regard to Droysen, and aestheticism, in the case of Burckhardt.

Dieser Aufsatz befasst sich mit zwei wichtigen Vertretern derjenigen westlichen Denktradition, deren Wurzeln in der Aufklärungszeit liegen und die um die Mitte des 19. Jahrhunderts eine gewisse Dominanz im

deutschen geisteswissenschaftlichen Milieu eingenommen hat. Gemeinhin wird diese mit dem Begriff »Historismus« verbunden, eine Bezeichnung, deren Bedeutung breit gefächert ist. Wir stellen »Historismus« gleich mit einer historisierten Form des Denkens über die Menschen und die menschlichen Kulturen,¹ also mit einer dynamischen Weltanschauung, die in ihren Ausprägungen spezifisch modern ist. Wissenschaftsgeschichtlich betrachtet ist eine solche Disposition zur Historisierung kein Privileg der deutschen Geschichtswissenschaft: Historismus im breiteren Sinne gibt es sowohl in anderen Ländern als auch in anderen Fachgebieten.²

Im Folgenden betrachten wir ausschließlich den geschichtswissenschaftlichen Zweig des deutschsprachigen Historismus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Wir werden die theoretischen Konzepte von Mensch und Menschheit untersuchen, die dem Geschichtsdenken Johann Gustav Droysens (1808-1884) und Jacob Burckhardts (1818-1897) zugrunde liegen. Die Fokussierung auf diese beiden Autoren hängt mit ihrer Einzigartigkeit als theoretisch denkende Historiker zusammen. Sie sind unter den deutschen Historikern des 19. Jahrhunderts wahrscheinlich die Einzigen gewesen, die Fragen nach den Prinzipien des Geschichtlichen und der Geschichtswissenschaft in Verbindung mit einer bewussten Anthropologie gestellt haben.

Im Hintergrund der Untersuchung steht die Frage, ob und inwiefern sich Droysens und Burckhardts historische Anthropologien als humanistisch betrachten lassen. An dieser Stelle können wir bereits unsere Antwort vorwegnehmen. Sie lautet: Ja und Nein. Ja, da beide Autoren sowohl auf die Menschheit als Kollektiv aller und jeder Menschen als auch auf die gemeinsame Natur des Menschen (auf eine historische Art und Weise) hinweisen. Humanistisch ist dabei in erster Linie der von beiden Autoren universalistisch angelegte Bildungsbegriff, der besagt, menschliche Subjekte sollen sich mit der Geschichte der Menschheit reflexiv

1 Ernst Troeltsch: *Der Historismus und seine Probleme*, 1. Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie, Aalen: Scientia 1961, S. 9.

2 Siehe Friedrich Jaeger/Jörn Rüsen: *Geschichte des Historismus. Eine Einführung*, München: C.H. Beck 1992; Friedrich Meinecke: *Die Entstehung des Historismus*, München: Oldenbourg 1959; Otto Gerhard Oexle: *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus: Studien zu Problemgeschichten der Moderne*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1996; Peter Reill: *The German Enlightenment and the Rise of Historicism*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press 1975; Jörn Rüsen: *Konfigurationen des Historismus. Studien zur deutschen Wissenschaftskultur*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1993; Annette Wittkau: *Historismus. Zur Geschichte des Begriffs und des Problems*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1994.

auseinandersetzen, um dabei die eigene Menschlichkeit besser entwickeln zu können. Verneinen lässt sich hingegen die Frage nach dem humanistischen Potential der jeweiligen historischen Anthropologien, da bei beiden eben auch nicht- bzw. antihumanistische Tendenzen zu finden sind. Im Fall Droysens droht der humanistische Universalismus durch seine partikularistischen Auffassungen von Nationalpolitik verloren zu gehen. Bei Burckhardt ist ein Antihumanismus in seiner Neigung zur Mythisierung des europäischen Ursprungs klar feststellbar.

Diese Dialektik von Humanismus und Antihumanismus in den historischen Anthropologien beider Autoren werden wir nun versuchen, anhand einiger zentraler Texte herauszuarbeiten. Deutlich wird dabei nicht nur der Glanz, sondern auch die Grenzen humanistischen Denkens.

Die Geschichte und die Bildung des Menschen: Droysen

Um die Mitte des 19. Jahrhunderts hat Droysen eine systematische Theorie der Geschichtswissenschaft (Historik) entwickelt, in deren Zentrum eine historische Anthropologie steht. Zusammengefasst wird diese in der Vorstellung, nach der jeder Mensch »erst ein Mensch werden [muss], um ein Mensch zu sein, und nur in dem Maß ist er es, als er es zu werden und immer mehr zu werden weiß«.³

Vieles steckt hinter solch einer Bestimmung des Menschen als werdendes Wesen. Zunächst deutet Droysens anthropologischer Grundsatz auf die Idee einer selbstreflexiven Menschenwerdung hin; anders gesagt auf den modern-humanistischen Bildungsbegriff. Hervorzuheben ist aber, dass für Droysen die Selbstbildung des Menschen und die geschichtliche Bildung der ganzen Menschheit in engem Zusammenhang stehen. In gewissem Sinne postuliert seine Anthropologie, dass sich in der Selbstbildung jedes Menschen die ganze Bildungsgeschichte der Menschheit wiederholt.

Dieses Wechselverhältnis zwischen Mensch und Menschheit in Droysens Anthropologie ist erklärungsbedürftig. Sie wird dort fassbarer, wo Droysen daran erinnert, dass die Menschen der römischen Antike mit dem Wort »humanitas« auf das Menschsein des Menschen hingewiesen hatten. In diesem Zusammenhang übersetzt er »humanitas« als »Bildung« und fügt die folgende Bemerkung hinzu: »Die Bildung ist

3 Johann Gustav Droysen: *Historik*, Bd. 1: Rekonstruktion der ersten vollständigen Fassung der Vorlesungen (1857); Grundriß der Historik in der ersten handschriftlichen (1857/58) und in der letzten gedruckten Fassung (1882), Stuttgart: Frommann-Holzboog 1977, S. 14.

durch und durch historischer Natur; und der Inhalt der Geschichte ist die werdende *humanitas*, die werdende Bildung.«⁴ Wie man sieht, ist die Geschichte nach Droysen derjenige Prozess, in dessen Verlauf sich die Menschheit hervorbringt. Dieser Prozess umfasst nicht nur die Generierung, Akkumulierung und Modifizierung von aus der Vergangenheit stammenden Kulturgütern. Er führt ebenso zur Herausbildung einer menschlichen Welt, die eine Ausdifferenzierung des Naturbereichs darstellt. Wenn sich also Menschen *bilden*, machen sie sich dabei die Ergebnisse der gesamten Geschichte der Menschheit zu Eigen. Nicht zufällig findet die Bildung der Individuen nach Droysen durch das subjektive Begreifen der durchlebten Bildung der Menschheit statt. Daraus folgt schließlich, dass ein gebildeter Mensch derjenige ist, der den Prozess der Herausbildung der Gegenwart versteht.⁵

Droysens Punkt ist klar: die Bildung der menschlichen Individuen geschieht nicht im Elfenbeinturm; sie ist keine weltfremde und egozentrische Selbstkultivierung. Das von seiner Anthropologie als Ziel vorausgesetzte Subjektivitätsmodell hat Droysen geschichtsphilosophisch als »Ich der Menschheit« definiert. Er setzt dem »Ich der Menschheit« das »empirische Ich« entgegen. Dem letztgenannten entspricht Droysen zufolge eine bloß »kleingeschichtliche Betrachtungsweise« – eine Perspektive, die »kleine Dinge groß und die große Dinge klein« sieht.⁶ Droysen ist der Meinung, dass sich das »empirische Ich« durch dessen eigene Bildung zum »Ich der Menschheit« erheben könne und solle. Dieses Subjektivitätskonzept stünde für eine allgemeine Perspektive, aus der heraus auch die Geschichte erforscht und geschrieben werden sollte, damit sie wiederum in den Dienst der Bildung ihrer Leser treten könne. Aus einer solchen Perspektive könne die Geschichte eben nicht nur wissenschaftlich verstanden, sondern auch praktisch – und zwar durch geschichtsbewusstes Handeln – fortgesetzt werden.⁷

Die hier implizierte soziale Ethik geht aber nicht so weit, Bildung als oberstes Lebensziel aller Menschen zu universalisieren. Praktisch war das, was Droysen mit dem orakelhaften Ausdruck »Selbst der Menschheit« bezeichnet hat, eine allein auf bestimmte soziale Akteure, nämlich auf Intellektuelle, Politiker und hohe Staatsbeamte, beschränkte Möglichkeit. Gerade hier liegt eine der Grenzen seines historischen Humanismus. Letztendlich vertritt Droysen nämlich eine Auffassung von gesellschaftlichem Leben, die zwar einerseits bürgerlich, doch auch hierar-

4 Ebd.

5 J.G. Droysen: *Historik*, Bd. 2: Texte im Umkreis der Historik (1826-1882), Stuttgart: Frommann-Holzboog 2007, S. 454-467, hier S. 455f.

6 J.G. Droysen: *Historik*, Bd. 1, S. 371.

7 Ebd., S. 365f.

chisch sowie anti-demokratisch ist. Über die zweite Grenze von Droysens Humanismus, nämlich seine partikularistische Auffassung hinsichtlich der preußisch-deutschen Nationalpolitik, wird noch zu sprechen sein.

Dennoch ist das Bedeutende in Droysens Anthropologie und in dem daraus abgeleiteten Bildungsbegriff dasjenige, was das Prädikat »historisch« kennzeichnet. Indem er eine historische Anthropologie entwickelte, distanzierte Droysen sich von der Tradition des anthropologischen Denkens, deren Kern eine apriorische Bestimmungen der Natur des Menschen war. Für Droysen gibt es gerade umgekehrt keine vorgegebene Natur des Menschen; was es gibt, ist nur ein geschichtlich gewordener und mithin modifizierbarer Zustand, der die Menschlichkeit des Menschen in jeder Zeit und jedem Kontext ausmacht. Wichtig ist zu betonen, dass hier Menschlichkeit als eine Eigenschaft gedacht wird, die dem Menschen nicht an sich gegeben ist, sondern die sowohl die Menschheit als auch der einzelnen Mensch selber entwickeln muss: »[Jeder Mensch] wird hineingeboren in die ganze historische Gegebenheit seines Volkes, seiner Sprache, seiner Religion, seines Staates usw.; und erst dadurch, daß er das so Vorgefundene, Unendliches lernend, [...] in sich nimmt und verinnerlicht, [...] hat er mehr als tierisches, ein menschliches Leben.«⁸

Folglich ist für Droysen das Wesen der Menschen ihr Werden: Menschsein ist gleichbedeutend mit Menschwerden. Grundsätzlich findet dieser Prozess durch Lernprozesse statt, in denen menschliche Subjekte sich aus der Vergangenheit stammende kulturelle Güter aneignen. Anders gesagt: Menschen entwickeln ihre Menschlichkeit, indem sie vorgegebene Kultur in Besitz nehmen; indem sie Sprachen lernen und Werte aufnehmen; indem sie innerhalb von Institutionen und sozialen Verhältnissen zu handeln lernen. Kurz: für Droysen ist das Werden der Menschen – ihre Bildung – das Lernen der Fähigkeit, die man braucht, um subjektiv mit der objektiven Präsenz der Vergangenheit in der jeweiligen Lebenswelt zurecht zu kommen.

Aus diesem werdenden, bildenden, geschichtlichen Wesen der Menschen ergibt sich auch das Spezifikum der Menschheit gegenüber den anderen Lebewesen. Droysen bestimmt dieses genauer, indem er von einer »sinnlich-geistigen Natur des Menschen« redet.⁹ Die Menschen würden sich in diesem Zusammenhang dadurch auszeichnen, dass sie sich nicht damit zufrieden geben, einfach ein Teil der Natur zu sein: »Auch der Mensch hat seine kreatürliche Seite«, erkennt Droysen an,

8 Ebd., S. 14.

9 Ebd., S. 423.

»aber dieser sein naturhistorischer Gattungsbegriff füllt nicht sein Wesen aus wie bei Tier und Pflanze«. ¹⁰ Als Geschichtstheoretiker interessiert sich Droysen demnach nicht für das, was die Menschheit mit den anderen biologischen Gattungen gemeinsam hat, sondern für das, was als spezifisch menschlich und daher als historisch gelten kann. Weiterhin verbindet er diese spezifische Natur mit der Vorstellung, dass Imperfektibilität, also die Unvollkommenheit, ein exklusiv menschliches Attribut sei: »Die Natur ist vollkommen überall, nur der Mensch ist in dem Moment, wo er aufhört, ein Stück Natur zu sein, d.h. wo er Mensch zu sein beginnt, unvollkommen.« ¹¹

Droysen nimmt an, er brauche hierbei nicht weiter zu erklären, warum es sich mit dem Menschen so anders als mit den anderen Gattungen verhält. Er geht davon aus, dass die letzten Gründe für die Ausdifferenzierung der Natur in Geschichte (oder der Naturgeschichte in die Geschichte der Menschheit) nicht wissenschaftlich zu erklären seien. Letztendlich verweist Droysen bei dieser Frage stark auf seinen kulturprotestantischen Glauben. Genau hier kann man den Punkt verorten, wo seine Geschichtsauffassung (und die damit verbundene Anthropologie) untrennbar mit seiner »Geschichtsreligion« ist. ¹²

Die Säkularisierung des Menschenbildes und die Re-Mythisierung der Geschichte: Burckhardt

Ebenso wie Droysen hat Burckhardt eine fundamentale Unterscheidung zwischen Natur und Geschichte vorausgesetzt, die das ontologische Kriterium der Vollkommenheit ins Spiel bringt. In seinen Manuskripten zur Vorlesung »Über das Studium der Geschichte« – die posthum von seinem Neffen Jacob Oeri mit dem Titel *Weltgeschichtliche Betrachtungen* herausgegeben wurden – befindet sich eine Tabelle über Natur und Geschichte, worin die Lebewesen in der Natur nach »Regnum, Genus, Species« geordnet werden, während die Individuen in der Geschichte nach »Volk, Familie, Gruppe« eingeteilt werden. Nach der Tabelle besitzt jede Spezies »vollständig was zu ihrem Leben gehört«. ¹³ Dies bedeutet, dass jede Spezies eine gewisse Vollständigkeit im Sinne der Vollkom-

10 Ebd., S. 16.

11 Ebd., S. 23f.

12 Vgl. Wolfgang Hardtwig: »Geschichtsreligion – Wissenschaft als Arbeit – Objektivität. Der Historismus in neuer Sicht«, in: *Historische Zeitschrift* 252 (1991), S. 1-32.

13 Jacob Burckhardt: *Über das Studium der Geschichte*, München: C.H. Beck 2000, S. 346.

menheit aufweist. Demgegenüber stehen im Bereich der Geschichte die unvollkommenen Menschen und ihre jeweiligen Gruppierungen. Jedes menschliche Volk »ist unvollständig und sucht sich zu ergänzen, je höher es steht, um so mehr«. ¹⁴ Burckhardt bezieht sich hier auf eine Art menschlicher Kollektive und nicht unmittelbar auf den Menschen als solchen. Klar ist für ihn hingegen, dass die genannte Unvollständigkeit der Völker direkt aus der strukturellen Unvollständigkeit der ihm zugehörigen Menschen folgt. Burckhardt sieht – wie Droysen – im Beginn der Unvollständigkeit des Menschen auch den Anfang der Geschichte. Seitdem sind die Menschen von dem Streben nach Perfektion geprägt, die sich zwar nie verwirklichen lässt, aber dennoch als Trieb der menschlichen Handlungen und der geschichtlichen Erneuerung bestehen bleibt. Dieser Umstand gilt für Burckhardt als Motor des geschichtlichen Prozesses, d.h. als struktureller Grund, aus welchem sich menschliche Individuen und Gruppen fortlaufend verändern. Diese geschichtsanthropologische Voraussetzung fasst Burckhardt in der Formel zusammen: »Das Wesen der Geschichte ist die Wandlung.« ¹⁵

Bis auf solche gemeinsamen ontologischen und anthropologischen Voraussetzungen freilich weicht Burckhardts Geschichtsbetrachtung erheblich von derjenigen Droysens ab. Burckhardt hat die Geschichtsphilosophie Georg Wilhelm Friedrich Hegels (1770-1831) heftig kritisiert, die ihrerseits Droysens historischen Kosmos begründet hat. ¹⁶ Nach Burckhardt ist der Zweckbegriff, den Hegel verwendet und der darüber hinaus eine zentrale Rolle in Droysens Geschichtstheorie spielt, falsch konzipiert. Eine solche Art geschichtsphilosophischen Denkens beurteilt er als eine Form von Theodizee, also als eine Rechtfertigung für die Existenz des Bösen in der von einem guten und allmächtigen Gott geschaffenen Welt. In deren Rahmen fungiert das letztendlich religiös fundierte Telos der Geschichte als Hauptkriterium für die Interpretation aller geschichtlichen Ereignisse. Folglich kann das Vergangene in diesem Sinne nur als Vorbereitung für das Jetztige betrachtet werden. ¹⁷

Burckhardt verabschiedet sich damit dezidiert von der Tendenz, den Zweck der Geschichte religiös und somit übergeschichtlich zu bestimmen. Seine Distanzierung von einer übergeschichtlichen Instanz wurde von Wolfgang Hardtwig als Säkularisierung des Geschichtsbewusstseins

14 Ebd.

15 Ebd.

16 Vgl. Christoph Johannes Bauer: *»Das Geheimnis aller Bewegung ist ihr Zweck«. Geschichtsphilosophie bei Hegel und Droysen*, Hamburg: Felix Meiner 2001.

17 J. Burckhardt: *Über das Studium der Geschichte*, S. 134, 347.

bezeichnet.¹⁸ Anders als Droysen, der einmal behauptete, »unser Glaube giebt uns den Trost, daß eine Gotteshand uns trägt, daß sie die Geschichte leitet, große wie kleine«,¹⁹ fundiert Burckhardt den Halt in der Geschichte innergeschichtlich im Menschen selbst. Mit Recht kann man Burckhardts Geschichtsdenken daher als eine historische Anthropologie bezeichnen,²⁰ in deren Zentrum das Bild des »duldenden, strebenden und handelnden Menschen, wie er ist und immer war und sein wird«, steht.²¹

Burckhardt – genauso wie Droysen und viele andere – vertritt die These von der Doppelnatur des Menschen. Auch er sieht die Menschen als Lebewesen, die sowohl eine tierische als auch eine menschliche Seite haben. Doch anders als Droysen setzt Burckhardt den Akzent eher auf das Tierische im Menschen. Für ihn bleibt innerhalb des konstitutiven Zuges eines Volkes, »immer genug vom Ursprünglichen übrig, um den Menschen als reißendes Thier zu zeichnen«. Dies passiert selbst, nachdem der Mensch durch »das erwachende Bewusstsein« aus dem Naturzustand in die Geschichte eingetreten ist.²³

Es ist interessant, wie eng Burckhardts Betonung des Tierhaften im Menschen mit seinem Verzicht auf die politische Geschichtsschreibung zusammenhängt. Burckhardt gibt an, dass seine Betrachtung gewissermaßen pathologisch ist,²⁴ d.h. er möchte die Krankheit der Menschheit analysieren. Allerdings ist für diesen Zweck die politische Geschichtsschreibung nahezu ungeeignet. Seiner eigenen Auffassung nach ordnen die politischen Historiker die politischen Ereignisse in eine Kausalkette ein, um »das *Vergangene* als Gegensatz und Vorstufe zu uns als *Entwickelten*« zu betrachten.²⁵ Dem gegenüber bevorzugt Burckhardt die Kulturgeschichte, welche sich auf »*das sich Wiederholende, Constante, Typische*«²⁶ im Inneren der Menschheit konzentriert. Für ihn ist das Konstante wichtiger und bedeutender als das Momentane, weil die Analyse

18 Wolfgang Hardtwig: *Geschichtsschreibung zwischen Alteuropa und moderner Welt*. Jacob Burckhardt in seiner Zeit, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1974, S. 106ff.

19 J.G. Droysen: *Vorlesungen über die Freiheitskriege*, 1. Teil, Kiel: Universitäts-Buchhandlung 1846, S. 5.

20 Vgl. W. Hardtwig: *Geschichtsschreibung zwischen Alteuropa und moderner Welt*, S. 51ff.

21 J. Burckhardt: *Über das Studium der Geschichte*, S. 134.

22 Ebd., S. 345.

23 Ebd.

24 Ebd., S. 134.

25 Ebd.

26 Ebd. (Hervorhebungen im Original).

des Konstanten, Wiederholenden und Typischen sich für eine pathologische Betrachtung besser eignet.

Um das Konstante und das sich Wiederholende kulturgeschichtlich zu analysieren, hat Burckhardt seine später berühmt gewordene These der drei Potenzen – Staat, Religion und Kultur – entwickelt. Nach ihm sind Staat und Religion zwei stabile Potenzen, die für das politische bzw. metaphysische Bedürfnis des Menschen stehen: Sie »beanspruchen wenigstens für das betreffende Volk, ja für die Welt, die *universale Geltung*«. Im Gegensatz dazu ist Kultur ihrem Wesen nach anders; sie ist »der Inbegriff alles dessen, was zur Förderung des materiellen Lebens, und als Ausdruck des gemüthlich-sittlichen Lebens *spontan* zu Stande gekommen ist, alle Geselligkeit, alle Techniken, Künste, Dichtungen und Wissenschaften. Die Welt des Beweglichen, Freien, nicht nothwendig Universalen; desjenigen was keine Zwangsgeltung in Anspruch nimmt«. ²⁷

Als eine nicht stabile Potenz wirkt Kultur also einerseits zersetzend wie auch modifizierend. Sie entsteht aus der ewigen Unzufriedenheit des Menschen mit dem Gegebenen und drängt ihn dazu, anders zu sein und sein zu wollen. Kultur als Potenz zeigt dynamisch die Vorgehensweise und das Resultat menschlichen Handelns, das durch die Bedürfnis- und Triebstruktur angetrieben wird, und dadurch erhält Kultur einen prozesshaften Charakter. Im Gegensatz zu Staat und Religion, die als stabil bezeichnet werden, erhält der Mensch erst durch die Kultur seine Geschichtlichkeit. ²⁹ Die tief hinter dem Drang zu Änderungen liegende Bedürfnis- und Triebstruktur kann aber auch ins Unglück führen.

In dem für Burckhardt beispielhaften Fall der antiken Griechen begann der zum Untergang führende Prozess in dem entscheidenden Moment, als die Griechen aus dem Mythos erwachten und in das geschichtliche Leben eintraten. Seit diesem Moment wurde die mythische Anschauung zunehmend durch Rationalität und Reflexivität ersetzt. Dennoch weist Burckhardt auf eine Dimension hin, die das Fortleben der griechischen Kultur nach dem Untergang der Polis garantierte, nämlich die Kunst. Genauer gesagt, die aus der mimetischen Attraktion des griechischen Mythos entstandene Kunst. Nur im Kontext der Kunstgeschichte kann Burckhardt sich daher eine Art von Geschichtskontinuum vorstellen. Diese Art von Kontinuum ist in ihrer Konzeption weitaus begrenzter als Droysens Kontinuitätsvorstellung, da beim Letzteren die Kontinuität der Geschichte sich nämlich in *allen* Bereichen des Lebens

27 Ebd., S. 161.

28 Ebd.

29 J. Rüsen: *Konfigurationen des Historismus*, S. 311f.

der Menschheit zeigt. Burckhardt seinerseits betrachtet die Menschheit eher pessimistisch. Ihm zufolge sind Begriffe wie »Fortschritt« und »Perfektibilität« fragwürdig.³⁰ Er behauptet, diejenigen Intellektuellen, die von solchen Begriffen Gebrauch machen, seien »mit Speculation über die Anfänge behaftet und müßten deshalb eigentlich auch von der Zukunft reden«.³¹ Weiter heißt es: »wir können jene Lehren von Anfängen entbehren, und die Lehre vom Ende ist nicht von uns zu verlangen«.³²

Statt sich mit den Anfängen zu beschäftigen, die er für bloße Konstruktionen hält³³, versucht Burckhardt, die Kontinuität durch den Ursprung zu sichern, an den man sich stets erinnern soll. Diesen Ursprung vermutet Burckhardt im griechischen Mythos. Nach Egon Flaigs These setzt Burckhardt, um der »Ursprungshaftigkeit« willen, die »Jungfräulichkeit« des griechischen Geistes voraus. Damit präsentiert Burckhardt den griechische Mythos als Etwas, das jeder historischen Notwendigkeit entbehrt. Für ihn sehen die Griechen die Welt mit naiven Augen und freier Auffassung.³⁴ Mit einer solchen freien Auffassung und deren Ausarbeitung in epischer Form seien die Griechen zu einer rein ästhetischen Anschauung des Schönen fähig gewesen. Burckhardt spricht in diesem Argument nicht nur seine Präferenz für das Schöne aus, sondern er relativiert dadurch auch die Kategorien des Wahren und Guten. Er stellt ausdrücklich fest: »Das Wahre und Gute [ist] mannigfach zeitlich gefärbt und bedingt.« Demgemäß könne nur das Schöne absolut sein: »Das Schöne freilich könnte über die Zeiten und ihren Wechsel erhaben sein, bildet überhaupt eine Welt für sich. Homer und Phidias sind noch schön, während das Wahre und Gute jener Zeiten nicht mehr ganz das unsrige ist.«³⁵

Humanismus und Antihumanismus: Eine Bilanz

Versuchen wir nun abschließend, die oben skizzierten historischen Anthropologien Droysens und Burckhardts systematisch auf die eingangs gestellte Frage des Verhältnisses zum Humanismus zu beziehen.

30 J. Burckhardt: Über das Studium der Geschichte, S. 347.

31 Ebd., S. 134.

32 Ebd.

33 Ebd., S. 135.

34 Egon Flaig: *Angeschauter Geschichte. Zu Jacob Burckhardts »Griechische Kulturgeschichte«*, Rheinfelden: Schäuble 1987, S. 227f.

35 J. Burckhardt: Über das Studium der Geschichte, S. 138.

Zunächst ist aber zu klären, was gemeint ist, wenn wir im Zusammenhang mit den beiden Autoren von Humanismus reden. Häufig wird in der entsprechenden Literatur erwähnt, dass das deutsche Wort »Humanismus« wahrscheinlich eine Erfindung des Philosophen und Theologen Friedrich Immanuel Niethammer (1766-1848) ist. In dem 1808 erschienenen Werk *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unserer Zeit* hat Niethammer unter dem Begriff »Humanismus« eine Erziehungslehre konzipiert, die eine allgemeine Bildung des Menschen zur Humanität als allererstes Ziel im Blick hat.³⁶ Er spielt damit »Humanismus« ganz bewusst gegen den »Philanthropinismus« aus, also gegen die Auffassung, die Erziehung solle vor allem Abrichtung zu praktischen Zwecken sein.³⁷ Niethammer plädiert für einen »Humanismus« als Bildungsideal, in dessen Zentrum das Erlernen der alten Sprachen steht. Durch den Kontakt mit den Klassikern solle in den Schülern die Entwicklung der eigenen Menschlichkeit gefördert werden. Solch eine Entwicklung sei nicht auf den Erwerb praktischer Fähigkeiten ausgerichtet, sondern sei in erster Linie selbstzweckhaft.³⁸

Eng verwandt mit diesem klassizistisch-pädagogischen Ideal einer menschlichen Bildung, die weit über das praktisch Nützliche hinausgeht, ist Immanuel Kants (1724-1804) Ethik, selbst wenn dieser von dem Terminus »Humanismus« keinerlei Gebrauch macht. Die Selbstzweckhaftigkeit der Erziehung, für die Niethammer sich ausspricht, entspricht Kants ethischem Postulat der Selbstzweckhaftigkeit des Menschen. Unzweideutig ist dieses Postulat in der folgenden Formulierung des kategorischen Imperativs: »Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.«³⁹ Demnach soll jeder Mensch nicht bloß als Mittel für die Zwecke der Anderen, sondern zuerst als

36 Friedrich Immanuel Niethammer: *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unserer Zeit*, Jena: Frommann 1808.

37 Hubert Cancik: »Entrohung und Barmherzigkeit, Herrschaft und Würde. Antike Grundlagen von Humanismus«, in: Richard Faber (Hg.), *Streit um den Humanismus*, Würzburg: Königshausen und Neumann 2003, S. 23-42, hier S. 37ff.

38 Vgl. Hans Erich Bödeker, »Menschheit, Humanität, Humanismus«, in: Otto Brunner u.a. (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 3, Stuttgart: Klett-Cotta 1982, S. 1063-1128, hier S. 1121.

39 Immanuel Kant: »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, 1. Abteilung, Bd. 4, Berlin: Georg Reimer 1911, S. 385-463, hier S. 429.

Zweck an sich behandelt werden. Mit dieser Maxime eng verbunden sind freilich auch die für den Humanismus zentralen Ideen wie die der Menschenwürde, -freiheit und -perfektibilität. Ebenso gilt das doppelt für die Vorstellungen einer Selbstbestimmung des Menschen sowie einer Selbstbildung der eigenen Menschlichkeit. Wenn wir über Humanismus, Nicht-Humanismus und Antihumanismus bei Droysen und Burckhardt sprechen, meinen wir daher genau diesen Referenzrahmen, der Niethammers Pädagogik und Kants Ethik umgreift.

Droysens Anthropologie mit ihrer Hervorhebung der geschichtlichen Dimension der menschlichen Selbstbildung ist durch und durch von der Tradition des Humanismus geprägt. Die Art von anthropologischem Universalismus, die er neben anderen historischen Denkern des 19. Jahrhunderts vertritt, setzt den Menschheitsuniversalismus der Aufklärung fort. Diese geistesgeschichtliche Kontinuität lässt sich feststellen, auch wenn die Selbstwahrnehmung vieler historistischer Autoren, Droysen eingeschlossen, dem widerspricht und oft sogar durch pauschale Vorurteile gegenüber der Aufklärung gekennzeichnet ist.⁴⁰

Schon im Rahmen der Aufklärung deutet »Menschheit« gleichzeitig auf das Kollektiv aller Menschen hin, dazu auf die eigentümliche Natur des Menschen in Vergleich zu anderen Wesen sowie auf den Zweck, zu dem der Mensch sich selber bestimmt.⁴¹ In Droysens Geschichtstheorie – dasselbe gilt gewissermaßen für Burckhardt – werden diese tradierten Bedeutungsdimensionen beibehalten, zudem konsolidierten sich aber auch wichtige partikuläre Ausdifferenzierungen. Vor allen Dingen erlangt für Droysen das aufklärerische Postulat einer gemeinsamen Natur des Menschen erst in einer historisierten Form seine Gültigkeit. Der Ausgangspunkt für eine solche Historisierung des Denkens über die Natur des Menschen ist bereits in der Spätaufklärung zu finden, z.B. bei August Schlözer (1735-1809), für den »der Mensch [...] von Natur nichts [ist], und kann durch Conjuncturen alles werden«.⁴² In der Folge von Idealismus und Romantik führt Droysen diese Tendenz zur Historisierung der Menschennatur weiter. Erst in diesem Zusammenhang wird sein Argument, die Geschichte sei »der Gattungsbegriff des Menschen«, verständlich.⁴³

40 Vgl. Ernst Cassirer: *Die Philosophie der Aufklärung*, Hamburg: Felix Meiner 2003, S. 206-208. Für Droysens Kritik der Aufklärung als antihistorisch siehe z.B. J.G. Droysen: *Historik*, Bd. 1, S. 50.

41 H.E. Bödeker: *Menschheit, Humanität, Humanismus*, S. 1079-1090.

42 August Ludwig Schlözer: *Vorstellung seiner Universal-Historie*, Göttingen, Gotha: Johann Christian Dietrich 1772, S. 6.

43 J.G. Droysen: *Historik*, Bd. 1, S. 17.

Wenn man jedoch Droysens Schriften insgesamt betrachtet, findet man nicht nur den aus seiner historischen Anthropologie ableitbaren Humanismus, sondern auch häufig das Gegenteil dessen. Man kann mit Sicherheit sagen, dass vieles aus seiner universalistischen Theorie des Menschen im Rahmen seiner eigenen historiografischen und politischen Praxis verloren geht. Besonders seit 1848 weist Droysens politische Geschichtsschreibung und sein Engagement für das preußisch-deutsche Nationalstaatsprojekt sowohl auf eine Fixierung auf Machtfragen hin, als auch auf eine exkludierende Form politischer Parteilichkeit, ja sogar auf eine Art von Nationalismus.⁴⁴ In einigen an preußische Politiker und hohe Beamte geschickten Denkschriften hat er z.B. deutlich gemacht, dass die historischen Wissenschaften »in den Bereich der geistigen Kriegsbereitschaft« des preußischen Staaten gehören.⁴⁵ Anschließend geht Droysen sogar so weit, den Wert des Bildungsideals zu relativieren und der kleindeutschen Machtpolitik unterzuordnen.⁴⁶ Damit hängt schlussendlich ebenfalls die immer wieder bei Droysen auftauchende Neigung zusammen, das Thema der Menschen- bzw. Grundrechte als Hindernis auf dem Weg zur deutschen Vereinigung zu betrachten.⁴⁷

Alle diese Züge stehen im Gegensatz zum humanistischen Postulat der Selbstzweckhaftigkeit des Menschen und passen selbstverständlich auch nicht zum aktuellen Versuch, Humanismus im Zeitalter der Globalisierung neu zu bestimmen. Sie dokumentieren eher die Existenz eines Antihumanismus innerhalb Droysens Geschichtsdenken. Gerade der Nationalismus stellt heute noch eine große Gefahr für das humanistische Gesamtprojekt dar, insofern er das Postulat der Gleichheit aller Menschen den Angehörigen anderer Nationalgemeinschaften gegenüber nicht gelten lässt.

Bei Burckhardt ist die Beziehung zwischen Humanismus und Nicht-Humanismus nicht weniger gespannt. Wenn wir nach seinem »Humanismus« im Sinne Niethammers fragen, wird Burckhardts Anthropologie zu einem hoch interessanten Fall. Einerseits verteidigt Burckhardt die Meinung, die schönfärberische Idealisierung des Griechentums sei unnötig – hierbei stimmt er übrigens mit der anticlassizistischen Haltung

44 Vgl. Robert H. Handy: *Johann Gustav Droysen. The Historian and the German Politics in the Nineteenth Century*, Dissertation Georgetown University, Washington, D.C. 1966, S. 257ff.

45 J.G. Droysen: *Historik*, Bd. 2, S. 455, 494.

46 Ebd., S. 480.

47 Johann Gustav Droysen: *Politische Schriften*, München, Berlin: R. Oldenburg 1933, S. 184. Vgl. dazu Wilfried Nippel: *Johann Gustav Droysen. Ein Leben zwischen Wissenschaft und Politik*, München: C.H. Beck 2008, S. 122ff.

Droysens überein.⁴⁸ Aber auf der anderen Seite teilt Burckhardt z.T. doch auch eine ähnliche Meinung mit den Klassizisten; z.B. macht er sich große Sorgen darum, dass die griechische Sprache nach dem Verlassen des Gymnasiums nicht verlernt wird. Humanistisch – im klassizistischen Sinne – erklärt er das Ziel seiner *Griechischen Culturgeschichte* wie folgt: »unser Streben ginge nun dahin, die Theilnahme für das alte Griechentum, soweit unsere schwache Wirksamkeit reicht, am Leben zu erhalten.«⁴⁹ Was Burckhardt bei den alten Griechen besonders schätzt, ist deren zwecklose, rein ästhetische Anschauung. Als dessen Gegenbild stellt Burckhardt die Phönizier dar, die Geschäftsleute voller Zweckmäßigkeit und Berechnung gewesen seien.⁵⁰ In dieser Gegenüberstellung ist Burckhardts antiutilitaristische Gesinnung eindeutig zu erkennen.

Burckhardts Anthropologie zeigt sich darüber hinaus als vollkommen humanistisch, indem sie auf einem dezidiert säkularen Geschichtsbegriff basiert. Mehr als der geschichtsreligiöse Droysen – der Hegel folgend auf einem nicht durch das menschliche Handeln bestimmbaren Telos der Geschichte beharrt – hat Burckhardt den Menschen ins Zentrum der Geschichte gerückt. Ferner besteht Burckhardt auf der Spontaneität des Menschen, und findet im Schönen – da das Wahre und das Gute gewissermaßen zeitlich bedingt seien – den Halt, an dem erst objektive Werte nachhaltig verankert werden können. Durch die Feststellung, dass die Griechen das Schöne geschaut haben, wird die exemplarische Position des Griechentums im wandelnden Prozess der Geschichte gesichert.

Dennoch ist Burckhardts historische Anthropologie im Grunde genommen nicht humanistisch, sondern im Gegenteil antihumanistisch. Nach Wolfgang Hardtwig besteht in ihr eine Ambivalenz von Sein und Sollen: Obwohl Burckhardts Anthropologie in ihrer Zielsetzung humanistisch ist, hat dieser durch seine pathologische Anschauung zu sehr die tierhafte Seite des Menschen betont. Als Folge dieser Asymmetrie kann dann sogar die Möglichkeit der menschlichen Selbstgestaltung als Ganzes in Frage gestellt werden.⁵¹ In pessimistischer Art und Weise betrachtet Burckhardt das menschliche Streben nach Freiheit und Gleichheit im Rahmen einer Bedürfnis- und Triebstruktur, die tendenziell zu Verfall und Unglück führt. Nach Burckhardt ist die Freiheit des Menschen aus-

48 J. Burckhardt: *Griechische Culturgeschichte*, Bd. 1, München: C.H. Beck 2002, S. 370; J.G. Droysen: *Historik*, Bd. 2, S. 231.

49 J. Burckhardt: *Griechische Culturgeschichte*, S. 370.

50 E. Flaig: *Angeschauter Geschichte*, S. 188f.

51 W. Hardtwig: *Geschichtsschreibung zwischen Alteuropa und moderner Welt*, S. 267f.

schließlich auf den Bereich der Kunst beschränkt, so dass Versuche zur Besserung der Menschheit durch andere Bereiche vergebens zu sein scheinen. Ein solcher überstrapazierter Ästhetizismus ist nicht unproblematisch: Nach Egon Flaigs Interpretation lässt sich der Krieg – vor allem in der Form eines totalen Kriegs, bei dem die ganze Existenz eines Volkes eingesetzt wird – für Burckhardt auch ästhetisieren. Erst im totalen Krieg sei der Mensch fähig, aus seinen egoistischen Interessen auszusteigen, und bereit, sich für das Gemeinsame aufzuopfern. Solche Kriege übernehmen für Burckhardt Vorbildfunktion für die gesamte Menschheit, und zwar in dem Sinne, »daß man an das Gemeinsame Alles setze und daß das Einzelleben der Güter höchstens nicht sei. Sodaß aus ihrem Unglück ein herbes, aber erhabenes Glück für das Ganze entsteht.«⁵² Für Burckhardt ist der Krieg damit auch ein Hilfsmittel zur Stillung der steigenden materiellen Bedürfnisse in seiner Zeit, die er als gravierende Bedrohung für die kulturelle Kontinuität betrachtet.⁵³

Wie wir gezeigt haben, sind die historischen Anthropologien Droysens und Burckhardts in ihrem Verhältnis zum Humanismus nicht eindeutig. Sie enthalten sowohl humanistische als auch antihumanistische Elemente. Der Unterschied zwischen Droysen und Burckhardt hinsichtlich ihrer Menschenbilder zeigt eine Tendenz, die der Entwicklung europäischer Intellektueller des 19. Jahrhundert entspricht. Bei beiden Autoren kann man unschwer Beweise dafür finden, wie der Humanismus sich in sein Gegenteil verkehren kann. Jedoch ist nicht zu vernachlässigen, dass ihr Geschichtsdenken auch universalistische Potenziale zum Ausdruck bringen kann, die als Inspiration und Anknüpfungspunkte zu einer Neubelebung des Humanismus in unserem globalisierten Zeitalter beitragen können.

Literatur

Bauer, Christoph Johannes: *»Das Geheimnis aller Bewegung ist ihr Zweck«. Geschichtsphilosophie bei Hegel und Droysen*, Hamburg: Felix Meiner 2001.

Bödeker, Hans Erich: »Menschheit, Humanität, Humanismus«, in: Otto Brunner u.a. (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 3, Stuttgart: Klett-Cotta 1982, S. 1063-1128.

52 J. Burckhardt: *Über das Studium der Geschichte*, S. 150.

53 Egon Flaig: »Kultur und Krieg. Antihumanismus bei Jacob Burckhardt und Friedrich Nietzsche«, in: Richard Faber (Hg.), *Streit um den Humanismus*, Würzburg: Königshausen und Neumann 2003, S. 137-150.

- Burckhardt, Jacob: *Griechische Culturgeschichte*, Bd. 1, München: C.H. Beck 2002 (=Jacob Burckhardt Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 19).
- Ders.: *Über das Studium der Geschichte*, München: C.H. Beck 2000 (=Jacob Burckhardt Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 10).
- Cancik, Hubert: »Entrohung und Barmherzigkeit, Herrschaft und Würde. Antike Grundlagen von Humanismus«, in: R. Faber (Hg.), *Streit um den Humanismus* (2003), S. 23-42.
- Cassirer, Ernst: *Die Philosophie der Aufklärung* (1932), Hamburg: Felix Meiner 2003 (=Gesammelte Werke: Hamburger Ausgabe, Bd. 15).
- Droysen, Johann Gustav: *Historik*, Bd. 2: Texte im Umkreis der Historik (1826-1882), Horst Walter Blanke (Hg.), Stuttgart: Frommann-Holzboog 2007.
- Ders.: *Historik*, Bd. 1: Rekonstruktion der ersten vollständigen Fassung der Vorlesungen (1857); Grundriß der Historik in der ersten handschriftlichen (1857/58) und in der letzten gedruckten Fassung (1882), Peter Leyh (Hg.), Stuttgart: Frommann-Holzboog 1977.
- Ders.: *Politische Schriften*, Felix Gilbert (Hg.), München, Berlin: R. Oldenburg 1933.
- Ders.: *Vorlesungen über die Freiheitskriege*, 1. Teil, Kiel: Universitäts-Buchhandlung 1846.
- Faber, Richard (Hg.): *Streit um den Humanismus*, Würzburg: Königshausen und Neumann 2003.
- Flaig, Egon: »Kultur und Krieg. Antihumanismus bei Jacob Burckhardt und Friedrich Nietzsche«, in: R. Faber (Hg.), *Streit um den Humanismus* (2003), S. 137-150.
- Ders.: *Angeschauter Geschichte. Zu Jacob Burckhardts »Griechische Culturgeschichte«*, Rheinfelden: Schäuble 1987.
- Handy, Robert Henry: *Johann Gustav Droysen: The Historian and German Politics in the Nineteenth Century*, Dissertation Georgetown University, Washington, D.C. 1966 (Facsimile: Ann Arbor, London: University Microfilms International 1979).
- Hardtwig, Wolfgang: »Geschichtsreligion – Wissenschaft als Arbeit – Objektivität. Der Historismus in neuer Sicht«, in: *Historische Zeitschrift* 252 (1991), S. 1-32.
- Ders.: *Geschichtsschreibung zwischen Alteuropa und moderner Welt. Jacob Burckhardt in seiner Zeit*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1974.
- Jaeger, Friedrich/Rüsen, Jörn: *Geschichte des Historismus. Eine Einführung*, München: C.H. Beck 1992.

- Kant, Immanuel: »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« (1785), in: ders., *Gesammelte Schriften*, 1. Abteilung, Bd. 4, Berlin: Georg Reimer 1911, S. 385-463.
- Meinecke, Friedrich: *Die Entstehung des Historismus* (1936), München: Oldenbourg 1959.
- Niethammer, Friedrich Immanuel: *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unserer Zeit*, Jena: Frommann 1808.
- Nippel, Wilfried: *Johann Gustav Droysen. Ein Leben zwischen Wissenschaft und Politik*, München: C.H. Beck 2008.
- Oexle, Otto Gerhard: *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus: Studien zu Problemgeschichten der Moderne*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1996.
- Reill, Peter: *The German Enlightenment and the Rise of Historicism*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press 1975.
- Rüsen, Jörn: *Konfigurationen des Historismus. Studien zur deutschen Wissenschaftskultur*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1993.
- Schlözer, August Ludwig: *Vorstellung seiner Universal-Historie*, Göttingen, Gotha: Johann Christian Dietrich 1772.
- Troeltsch, Ernst: *Der Historismus und seine Probleme*, 1. Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie (1922), Aalen: Scientia 1961 (Nachdruck der im Verlag J.C.B. Mohr 1922 erschienenen Ausgabe).
- Wittkau, Annette: *Historismus. Zur Geschichte des Begriffs und des Problems*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1994.

Editorial

Globalisierung erfordert neue kulturelle Orientierungen. Unterschiedliche Traditionen und Lebensformen ringen weltweit um Anerkennung und müssen sich den Erfordernissen einer universellen Geltung von Normen und Werten stellen. Gemeinsamkeiten und Unterschiede der menschlichen Welt- und Selbstdeutung müssen gleichermaßen berücksichtigt werden. Dazu bedarf es einer neuen Besinnung auf das Menschsein des Menschen: in seiner anthropologischen Universalität, aber auch in seiner Verschiedenheit und Wandelbarkeit.

Die Reihe **Der Mensch im Netz der Kulturen – Humanismus in der Epoche der Globalisierung** ist einem neuen Humanismus verpflichtet, der Menschlichkeit in seiner kulturellen Vielfalt in sich aufnimmt und als transkulturell gültigen Gesichtspunkt im Umgang der Menschen miteinander in den Lebensformen ihrer Kulturen zur Geltung bringt.

Die Reihe wird herausgegeben von Jörn Rüsen (Essen), Chun-chieh Huang (Taipeh), Oliver Kozlarek (Mexico City) und Jürgen Straub (Bochum), Assistenz: Henner Laass (Essen).

Wissenschaftlicher Beirat:

Peter Burke (Cambridge), Chen Qineng (Peking), Georg Essen (Nijmegen), Ming-huei Lee (Taipeh), Surendra Munshi (Kalkutta), Erhard Reckwitz (Essen), Masayuki Sato (Yamanashi), Helwig Schmidt-Glintzer (Wolfenbüttel), Zhang Longxi (Hongkong)

GALA REBANE, KATJA BENDELS, NINA RIEDLER (HG.)

Humanismus polyphon

Menschlichkeit im Zeitalter der Globalisierung

In Zusammenarbeit mit dem Kulturwissenschaftlichen Institut in Essen, dem Institute of Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences, National Taiwan University, und der Fakultät für Geisteswissenschaften der Universität Duisburg-Essen

Gedruckt mit Unterstützung der Stiftung für Kulturwissenschaften, Essen



**Humanismus in der Epoche der Globalisierung –
Ein interkultureller Dialog über Menschheit, Kultur und Werte**
gefördert von der Stiftung Mercator

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2009 transcript Verlag, Bielefeld

Die Verwertung der Texte und Bilder ist ohne Zustimmung des Verlages urheberrechtswidrig und strafbar. Das gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Verarbeitung mit elektronischen Systemen.

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
ISBN 978-3-8376-1172-4

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: info@transcript-verlag.de

INHALT

Vorwort	7
Humanistisches Lernen in der Postmoderne: Konstruktivismus und Paulo Freire	15
KIRA FUNKE	
»... was durch mein Seyn wird in der Welt erstrebet« – Dichtung als Einkehr in den Sonetten Wilhelm von Humboldts	33
ASLI AYMAZ	
Den neuen Menschen tanzen. Tanz und Kulturkritik zu Beginn des 20. Jahrhunderts	55
DIANA BRENSCHIEDT GEN. JOST	
Der Niedergang des Humanismus: Zwischen Vitalismus und Aristokratie des Geistes	71
NINA RIEDLER	
Demokratie, Freiheit und Menschenrechte: Humanistische Werte oder Instrumente unmenschlicher Politik?	
Stimmen aus den Meinungsforen der pan-arabischen Tageszeitung <i>al-Hayat</i> für einen interkulturellen Dialog	89
SHADIA HUSSEINI	
Menschheit, Humanismus und Antihumanismus in den historischen Anthropologien Droysens und Burckhardts	107
ARTHUR ASSIS UND CHIH-HUNG CHEN	