Tilman Borsche [Hrsg.]

Akademische Freiheit

Orte und Regeln des freien Wortes im Wandel geschichtlicher Kontexte

VERLAG KARL ALBER

Tilman Borsche [Hrsg.]

Akademische Freiheit

Orte und Regeln des freien Wortes im Wandel geschichtlicher Kontexte

VERLAG KARL ALBER

Onlineversion
Nomos eLibrary

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

ISBN 978-3-495-99890-8 (Print)
ISBN 978-3-495-99891-5 (ePDF)

1. Auflage 2023
© Verlag Karl Alber – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, Baden-Baden 2023. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei). Printed on acid-free paper.

Besuchen Sie uns im Internet
verlag-alber.de

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 9

Tilman Borsche
»Akademische Freiheit« – Orte und Regeln des freien Wortes im Wandel geschichtlicher Kontexte 9

I. Philosophischer Auftrag 15

Aleida Assmann
Kann sich die Aufklärung selbst aufklären? 17

Theo Kobusch
Denkfreiheit, Meinungsfreiheit, Redefreiheit – Von der akademischen Freiheit und ihren Grenzen 41

Rolf Elberfeld
Koloniale und eurozentrische Wissensordnungen in den europäischen Geisteswissenschaften und der Anspruch auf »wissenschaftliche Freiheit« 55

II. Historische und politische Rahmenbedingungen . . 67

Tilman Borsche
Reden unter Freunden – Historische Orte des Gesprächs freier Menschen 69

Teruaki Takahashi
»Freiheit der Wissenschaft« in Japan – Ein Rückblick auf die Zeiten vor der Verwestlichung 99

Alexander Kartosia
Akademische Freiheit? Eine Annäherung an den Gründungskontext der Universität Tbilissi 125

III. Geistige Orientierungen 137

Wolfgang Christian Schneider
›Akademische Freiheit‹ in Spätantike und frühem Mittelalter. Alexandria im 3. Jahrhundert, Fulda zur Zeit Hrabanus Maurus', Gerbert und Otrich mit der Disputation in Ravenna 139

Harald Schwaetzer
Akademische Freiheit und Vorsehung – Zur Rede des Vaters in Synesios' Aigyptioi Logoi 173

Inigo Bocken
Kontemplation und Aktion – eine Deutung der akademischen Freiheit als Reden unter Brüdern? 211

IV. Wissenschaftstheoretische Konflikte 235

Werner Greve
Bedingte Freiheit: Zur Notwendigkeit, akademische Freiheit akademisch zu verdienen 237

Ivo De Gennaro
Wertvolle Entgleisungen. Zur Gefährdung der akademischen Freiheit heute 255

Ekaterina Poljakova
Wissen ist Macht? Zu den philosophischen Wurzeln einer Gefährdung akademischer Freiheit 273

Lars Leeten
Akademische Freiheit als Freiheit akademischen Unternehmertums? Wissenschaft zwischen Redlichkeit und Selbstvermarktung 293

V Universitäre (Un)Freiheiten 317

Christian Strub
Stutzigwerden über die eigene »argumentative correctness«: Wie man an Orten akademischer Freiheit mit Behauptungen emotionaler Verletzung umgehen sollte . . 319

Anke Graneß
Gibt es Grenzen der akademischen Freiheit? – Kritische Überlegungen angesichts der Asymmetrien in der Akademie 345

Werner Stegmaier
Genüsse der akademischen Freiheit – trotz allem 367

Autorinnen und Autoren 379

Einleitung

Tilman Borsche

»Akademische Freiheit« – Orte und Regeln des freien Wortes im Wandel geschichtlicher Kontexte

Das freie Wort ist ins Gerede gekommen. Es steht der Freiheit des Lebens im Wege, sagen die Sittenwächter der Freiheit.

Heftig umstritten ist damit neuerdings auch die »Akademische Freiheit«, die Mutter der Wissenschaftsfreiheit moderner Rechtsstaaten und damit ein Recht mit Grundgesetzbezug. Wem steht sie zu, was bedeutet sie, wo liegen ihre Grenzen? Sowohl im akademischen wie im öffentlichen Diskurs haben sich um diese Fragen moralische, politische und juristische Debatten entwickelt.

ExpertInnen unterschiedlicher Disziplinen und Herkunft waren zu einem Symposion eingeladen, um im historischen Rückblick auf die lange philosophische Tradition des Anspruchs auf die Freiheit des Wortes und die ebenso lange Tradition der politischen Einschränkungen dieses Anspruchs Stellung in der aktuellen Debatte zu beziehen.

Akademische Freiheit wird nicht nur als ein Freiheitsrecht gefordert und gefeiert bzw. ihre Unterdrückung verurteilt, sondern sie wird auch in ihrem eigenen Anspruch kritisiert. Sie sei autoritär, intransparent und exklusiv, wird behauptet. Das sind drei Prädikate, die aus gutem Grund in schlechtem Ruf stehen. Ist diese Behauptung berechtigt und, wenn ja, ist die Kritik daran gerechtfertigt? Muss jedes Wort, das gesprochen oder geschrieben wird, autoritätsfrei, transparent und allen Ohren zumutbar sein?[1]

---

[1] Mit der Problematik der Wortwahl und ihren weitreichenden wissenschafts- und allgemeinpolitischen Konsequenzen befassen sich die Beiträge von Assmann, Elberfeld, Greve, Strub.

Klar und wenig überraschend ist, dass diese Fragen zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten unterschiedlich gestellt und beurteilt wurden. Es gab und es gibt Zeiten, in denen die Bedeutung des Wortes höher eingeschätzt wurde bzw. wird als heute.

Das gesprochene oder geschriebene Wort als solches strahlt Autorität aus. Es hat Bedeutung, d.h. es hat Macht (griech.: δύναμις τῶν ὀνομάτων / lat.: vis verborum). Dabei ist es ist immer auch intransparent; selbst für seinen Autor: Niemand kann sicher wissen, wie sein Wort verstanden wird, welche Bedeutung es für den Hörer oder die Leserin haben wird – vielmehr ist das eine Frage der Zukunft (Lyotard[2]). Folglich ist es nicht gleichgültig, welche Ohren es aufnehmen. Kein geäußertes menschliches Wort hat Bedeutung an sich.

Die Freiheit des Wortes ist also eine problematische Angelegenheit. Das Wort ist ein mächtiges Instrument des Geistes, es kann als Geschenk oder als Waffe und auf viele andere Weisen, auch gegen die Intention des Autors, eingesetzt bzw. vernommen und pariert werden. Deshalb war die Freiheit des Wortes zu allen Zeiten geregelt und begrenzt. Ihre einfachste und umfassendste Begrenzung ist die Verständlichkeit. „Denn der Mensch spricht nicht, weil er so sprechen will, sondern weil er so sprechen muss“[3] – vorausgesetzt, dass er verstanden (oder auch gezielt missverstanden) werden will, jedenfalls nicht nur leere, macht- und bedeutungslose Laute ausstößt.

Die interessanten Regeln und Unfreiheiten sind subtiler. Wie sag ich's meinem Kinde, fragt eine sprichwörtliche Wendung. Fast jede sprachliche Äußerung, die wir tätigen oder vernehmen, ist in ein enges Netzwerk derartiger Regeln eingespannt, Regeln, die in ständigem Wandel begriffen sind. Wir verstehen »die Jugend«, »die anderen«, letztlich »die Welt« nicht mehr, die uns gestern doch noch so verständlich zu sein schienen; nein, verständlich waren!

Wo bleibt da die Freiheit der Rede? des Wortes? Eine Antwort auf diese Fragen erfordert zunächst eine Erörterung des Freiheitsbegriffs, die zwar nie zu einem abschließenden Ergebnis, rasch aber zu dem allgemeinen Zwischenergebnis führt, dass Freiheit jederzeit

---

[2] Vgl. Lyotard, Jean-François: *Le différend*, Paris 1983, chap. »Le référent, le nom«, bes. no. 88, S. 86.

[3] Humboldt, Wilhelm von: *Ueber die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues*, in: *Wilhelm von Humboldt, Gesammelte Schriften*, hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 6, Berlin 1907, 111–303, 127.

und überall von ihren Grenzen lebt.[4] Freiheit, die von ihren Grenzen lebt, ist nicht von *einer* Art, sondern vielfältig. Sie kennt viele Unterarten, ich erwähne nur einige wenige: Denkfreiheit, Bewegungs- und Reisefreiheit, Religionsfreiheit, Schmerzfreiheit, Straffreiheit, Handlungsfreiheit, Redefreiheit – alle mit zahllosen weiteren Unterarten, alle mit je spezifischen und stets variierenden Grenzen.

Das Thema der Tagung ist davon nur ein Sonderfall: die akademische Freiheit. Warum sie mir am Herzen liegt, brauche ich nicht zu begründen. Nach dem Gesagten versteht es sich von selbst, dass auch sie ihre Grenzen haben wird. Das kann man sagen, bevor man sagen kann, was sie selbst bedeutet, bedeuten soll. Grundbegriffe dieser Art, deren feststehende Bedeutung nicht in einem allseits anerkannten Lexikon nachzulesen ist, können nicht mit Wahrheitsgarantie definiert werden. Jede gegebene Definition ist hier notwendig normativ. Doch selbstverständlich sind auch hier Definitionen notwendig. Um ein angemessenes normatives »Verständnis« – das mag passender formuliert sein als »Definition«, gemeint ist mutatis mutandis das Gleiche – von akademischer Freiheit ging es auf der Tagung und geht es in der vorliegenden Publikation.

Ohne eine vielstimmige wort-, begriffs- und ideengeschichtliche Erörterung wird man hier zu keinem befriedigenden Ergebnis kommen. Eine erste Einsicht: Akademische Freiheit fällt nicht zusammen mit Wissenschaftsfreiheit, zumindest nicht im deutschen Diskursraum.[5] Selbstverständlich hängen beide zusammen, bestimmen und begrenzen sich gegenseitig; doch das gilt nicht allein für diese beiden. Auch die akademische Freiheit hat ihre eigene Geschichte.[6] Dazu hier nur zwei Stichworte: Der Name »akademisch« weist zurück auf Ακάδημος (*Akádēmos*), der als ein Retter Athens verehrt wurde. Von Freiheit war in dem ihm geweihten Hain nie die Rede. Erst nachdem sich in der Renaissance neue Akademien herausgebildet und eigene Rechte erhalten hatten, nannte man diese Privilegien akademische

---

[4] Wer meint und sagt, dass er keine Grenzen seiner Freiheit empfinde, ist anspruchslos. Man kann ihm diese Grenzen leicht aufzeigen. Er wird antworten, dass er sich durch diese Grenzen nicht eingeengt fühle. Eben! Anspruchslos.

[5] Vgl. Graneß: Asymmetrien in der Akademie, Fn. 2, s.u. S. 347f.

[6] Dieses weite Feld thematisieren unter gezielt ausgewählten Perspektiven und überraschend facettenreich die Beiträge von Kobusch, Takahashi, Kartosia, Schneider, Schwaetzer, Bocken, Stegmaier; Borsche gibt einen Überblick mit Ausblick auf die Absicht des Symposions.

Freiheiten. Das ist die juristische Version der Geschichte.[7] Doch die Verbindung mit Platons Lehrstätte war so sehr im kulturellen Gedächtnis verankert, dass »akademische Freiheit« bald auch übertragen wurde: von juristischen Privilegien der Institution auf Lehrprivilegien der Akademiker. Irgendwann war klar, dass »akademische Freiheit« etwas sei, was den Akademikern gewährt werden müsse, worauf sie Anspruch hätten. Doch was das genau sein soll, *wer* da Anspruch *worauf* hat, muss seither immer wieder neu gefordert, erkämpft und gewährt werden.

Die Antworten fielen sehr unterschiedlich aus. Für die Gegenwart ist jedenfalls festzustellen, dass in der Akademie, d.h. nach landläufigem Verständnis: in den Hochschulen des Landes, kaum noch von »akademischer Freiheit« gesprochen wird, sondern fast nur noch von »Wissenschaftsfreiheit« (wie es im Grundgesetz heißt) und dass diese in der Regel übersetzt wird durch den Namen der »Autonomie« (der derzeit einen guten Klang hat) – Autonomie des Wissenschaftlers? Nein: der Universität, und das heißt genauer: des Universitätspräsidenten.[8]

Die ReferentInnen der Tagung waren eingeladen, über den Spielraum und die Grenzen akademischer Freiheit in irgendeiner bestimmten Epoche, räumlich und zeitlich, zu berichten und/oder auf dieser Grundlage Stellung zu nehmen zum Problem akademischer Freiheit heute; vor allem in unserem Land, gerne auch mit einem Ausblick auf andere Länder und Sitten. Brauchen wir akademische Freiheit? und, wenn ja, welche Form von akademischer Freiheit braucht wer? und wie wäre sie am besten zu pflegen und zu schützen?

Genauer und aktueller gefragt: Wen oder was gilt es zu schützen: die AutorInnen, die Hörer- und LeserInnen, den öffentlichen Diskurs, die Ehre Landes oder gar der Menschheit?[9]

---

[7] Dazu fehlt leider ein eigener Beitrag in diesem Band. Es gibt aber eine reiche juristische Fachliteratur zur Ausgestaltung der akademischen Freiheit.

[8] Mit diesem Problem befassen sich, weitgehend aus der Betroffenenperspektive, die Beiträge von De Gennaro, Poljakova, Leeten. – Anekdotisch ist hier anzumerken: Nicht alle Universitäten haben das Glück, von einem Präsidenten geleitet zu werden, der von dieser Freiheit des Unternehmenschefs wenig Gebrauch macht und auf die Frage, ›Wem gehört die Universität?‹ lieber auf die universitas magistrorum et scholarium aus den Zeiten von Bologna I verweist. (W.-U. Friedrich, Uni Hildesheim, Vortrag 2009, mündlich).

[9] Mit Aspekten dieser Fragen und mit Ereignissen, angesichts derer sie sich konkret stellen, befassen sich die Beiträge von Greve, Strub, Graneß.

Wir sprechen miteinander, damit die Freiheit des Wortes mit der Freiheit des Lebens aller vereinbar bleibt und uns wieder selbstverständlich wird.[10]

Das Spektrum der hier versammelten Beiträge ist thematisch und historisch sehr weit gespannt, ganz so, wie es das Rahmenthema erfordert. Und doch hätte es noch sehr viel weiter gespannt sein können. Einiges, was erwartet und wozu eingeladen wurde, ließ sich nicht realisieren, und die Vielfalt des Themas selbst ist unerschöpflich. Zeit und Rahmen einer Tagung hingegen sind begrenzt und immer durch kontingente Umstände bestimmt. Entstanden ist ein überraschend vielstimmiges, jeweils stark individuell geprägtes Panorama von Einsichten und Positionierungen, die nebeneinanderstellen und zusammenführen, was wohl zusammengehört, aber bislang kaum jemals zu einem Austausch oder auch nur zu wechselseitiger Wahrnehmung gelangt ist. Versammelt sind hier historisch, systematisch und normativ höchst unterschiedliche, mitunter gegensätzliche Perspektiven auf das weite Feld der akademischen Freiheit. Was sie gleichwohl verbindet, ist akademischer Respekt und ist akademische Freundschaft.

Ein solches Unternehmen, das keinem Auftrag folgt und keine Forschungslücke zu füllen beabsichtigt, bedarf einer persönlichen Initiative. Der Herausgeber hat die Verantwortung dafür übernommen und die Einladung ausgesprochen. Die Universität Hildesheim stellte die Aula des Hohen Hauses ihres Kulturcampus auf der Marienburg zur Verfügung, das Institut für Philosophie der Universität Hildesheim gewährte personelle Unterstützung, die Deutsche Gesellschaft für Philosophie ließ sich für einen finanziellen Beitrag gewinnen. Allen drei Institutionen sei hiermit für Ihre Förderung des Projekts ausdrücklich gedankt. Persönlich danken möchte der Herausgeber Dominque Epple, Doktorand an der Universität Hildesheim, für die Unterstützung bei der Durchführung der Tagung sowie für sein kenntnisreiches, kritisches Lektorat und die umsichtige Druckvorbereitung der eingereichten Skripte. Ebenfalls zu danken ist dem Karl Alber Verlag, der das Projekt ohne Zögern in sein Verlagsprogramm aufnahm, insbesondere dem Verlagsleiter Lukas Trabert, der die Drucklegung mit gewohnter Sorgfalt, Souveränität und fachlicher Anteilnahme begleitete.

---

10 Wie Nicolaus Cusanus es für sein »Konzil« im himmlischen Jerusalem erträumte (*De pace fidei*, verfasst 1453 in Religionskriegszeiten) – in vollem Bewusstsein dafür, dass ein solches Konzil »auf Erden« niemals stattfinden würde. Unser Symposion hat stattgefunden – in einem geschützten Raum des Respekts und der Freundschaft.

Das Symposion war zunächst für Anfang Februar 2022 geplant, ausdrücklich als eine Tagung im Präsenzmodus. Persönliche Stellungnahmen sollten im persönlichen Gespräch diskutiert werden; folglich wurden vergleichsweise lange Diskussionszeiten vorgehalten. Als sich zeigte, dass sich der geplante Termin coronabedingt nicht halten ließ, wurde die Tagung kurzfristig auf Anfang April 2022 verschoben. Auch zum zweiten Termin konnten nicht alle ReferentInnen, die ihre Teilnahme grundsätzlich zugesagt hatten, anreisen. Einige von ihnen sind daher nur durch einen schriftlichen Beitrag vertreten.

Hildesheim, im September 2022 *Tilman Borsche*

I.
Philosophischer Auftrag

Aleida Assmann

Kann sich die Aufklärung selbst aufklären?

Mein Titel hat die Form einer Frage, die ich in meinem Vortrag an Beispielen untersuchen möchte. Die Antwort auf diese Frage nehme ich schon einmal vorweg. Sie lautet: Ja, die Aufklärung kann sich aufklären, aber sie braucht dabei Hilfe. Und diese Hilfe ist ein Blick von außen.

Was heißt Aufklären?

Im Folgenden gehe ich von zwei unterschiedlichen Bedeutungen von Aufklärung aus. In der ersten Bedeutung geht es um Evidenz. Man erkennt etwas, indem man genauer hinsieht, Licht ins Dunkel bringt, aber auch Grenzen überschreitet und dabei Neues entdeckt. Es gibt eine ganze Reihe von Bildern, die diesen empirischen und kreativen Akt der Erhellung, Neugier und Wissenserweiterung symbolkräftig ins Bild setzen: als Lichtbringen, als Aufbruch ins Unbekannte, als Entschleierung von Geheimnissen. Immer geht es darum, Bereiche, die bislang fremd und unbekannt geblieben sind, nach und nach in den Lichtkegel des kollektiven Wissens hereinzuholen. Wo Es war, soll Ich werden – auch diese bekannte Formel von Freud variiert das Basisprogramm der Aufklärung.

Ein weiteres anschauliches Bild für das Projekt der Aufklärung hat Joseph Conrad in seinem Roman *Heart of Darkness* beigesteuert. Der Protagonist Marlow beschreibt, wie er als Kind stundenlang auf großen Landkarten lag und fasziniert die unterschiedlichen Kontinente betrachtete. »Damals gab es noch viele weißen Flecken auf der Erde, und wenn ich eine besonders schöne Stelle fand, dann zeigte ich mit dem Finger darauf und sagte: ›Wenn ich einmal groß bin,

werde ich dahin gehen!‹"[1] Von den weißen Flecken ging ein großer Sog auf den Betrachter aus und nährte den Wunsch, irgendwann in diese imaginäre Ferne aufzubrechen und das Werk der Kartographen zu vollenden. Was ›weiß‹ war, sollte ›schwarz‹ werden in Gestalt von Grenzlinien, Flussläufen und Ortsnamen. Benennung, Beschriftung und Berechnung durch Kartographen ist ein weiteres Beispiel für ›Aufklärung‹ und Fortschritt. Die Geschichte der zunächst rein symbolischen und schematischen Landkarten erweist sich dabei als ein eindrucksvolles Kollektivwerk von Generationen von Entdeckern seit der frühen Neuzeit, das reguläre Reiserouten und den globalen Handel überhaupt erst möglich gemacht hat.

Die andere Bedeutung des Wortes ›Aufklärung‹, die ich hier mit einbringen möchte, geht nicht von *weißen* Flecken aus, die allmählich ausgefüllt werden, sondern von *blinden* Flecken. Die Erweiterung der Evidenz und die pure Vermehrung von Wissen führt nicht unbedingt zu immer mehr Aufklärung, wenn diese Entwicklung durch eine andere gekreuzt wird, die unterschwellig verläuft und problematische Wirkungen produziert. Die Auseinandersetzung mit blinden Flecken ist ein Gebot der ›Selbst-Aufklärung‹. Das Wort ›Aufklärung‹ wird in der Regel transitiv verstanden als eine forschende Erhellung von Gegenständen und Sachverhalten. In diesem Beitrag soll das Wort reflexiv zurückgebogen werden und die Forschenden selbst miteinschließen. Es geht um diese Umkehrung der Blickrichtung, wenn gefragt wird, ob sich die Aufklärung über sich selbst aufklären kann.[2]

Zwei europäische Geschichtsbilder

Ich beginne mit zwei großen Aufklärern des 19. Jahrhunderts, die wie keine anderen die Wissenschaften bestimmt und ihnen ihre

---

[1] Conrad, Joseph: *Heart of Darkness*. Roman, Harmondsworth 1994, 11 (meine Übersetzung).

[2] Durch Zufall entdeckte ich, dass das Projekt der Selbst-Aufklärung in meinem Denken einen längeren Vorlauf hat, als mir selbst bewusst war: »Die eigenen Gepflogenheiten und Obsessionen sind ja bekanntlich unsichtbar und können erst bewusst werden, wenn sie durch den Spiegel eines fremden Blicks gebrochen werden.« Deshalb enthält der Blick von außen »ein kostbares Selbstbefremdungspotential«. Assmann, Aleida: Black Box oder Kontaktzone? Der Kulturbegriff zwischen Labor und Bibliothek. Ein Kommentar zu Chris Hann, in: *Fremde Dinge, Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 1 (2017), 139–143, hier 140.

Gesetze vorgegeben haben. Für die Geisteswissenschaften ist dies Hegel, für die Naturwissenschaften ist es Darwin. Beide sind Gründerfiguren von höchstem Rang und überragender Bedeutung im 19. Jahrhundert der Wissenschaft. Und doch litten beide an einem blinden Fleck im Zentrum ihres mentalen Universums, den sie mit den meisten ihrer Zeitgenossen teilten. Das hatte erhebliche Konsequenzen für das Weltbild ihrer Epoche. Es geht um das Dogma der natürlichen Ungleichheit der Menschen, das den Philosophen Hegel mit dem Naturforscher Darwin verband. Diese rassistische Grundüberzeugung war durch ein Vorurteil erhärtet und von der Wissenschaft bestätigt; in dieser Form einer autorisierten Wahrheit hat sie das System des Kolonialismus durchgesetzt und jahrhundertelang aufrechterhalten. Sich dieses folgenreichen Irrtums anzunehmen und heute damit offen umzugehen, ist ein Desiderat der Wissenschaftsgeschichte und ein Gebot der Solidarität mit denen, die unter den traumatischen Folgen des rassistischen Weltbildes zu leiden hatten. Diese Einstellung als eine Verirrung zu behandeln, zu trivialisieren und schamhaft zu verschweigen, ist dagegen ein Affront gegen die Denker selbst, deren bahnbrechende Gedanken die moderne Welt begründet haben. Die Produktivität ihrer bedeutenden Gedanken kann aber nur dann weiter anerkannt und gefeiert werden, wenn diese deutlich von jenen Aussagen abgetrennt werden, die wir heute mit guten Gründen verabscheuen.

Hegels Afrika

In seinen *Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte* hat Hegel ein neues Narrativ erfunden. Ein Narrativ ist ein Erzählschema, das die Episoden der Geschichte auf eine Weise ordnet, die sie verstehbar macht und ihnen dabei Richtung und Sinn verleiht. Hegels Weltgeschichte begann im Osten und endet im Westen. Sie bildet den Entwicklungsgang der Menschheit von der Kindheit zur vollkommenen Reife ab. Hegel schrieb in den 1820er Jahren von Berlin, der gefühlten Mitte und dem Zentrum der Weltgeschichte, aus. Damals galt, dass das Licht des Geistes von Asien nach Europa wanderte. Während der Weltgeist »in Griechenland und Italien seine Heimat gefunden«

hat, wo »lange das Theater der Weltgeschichte gewesen« ist,[3] spricht Hegel ganzen Kontinenten das Recht auf eine Geschichte ab, die für ihn offenbar eng mit der Bildung von Nationalstaaten verbunden ist. »Der Staat erst führt einen Inhalt herbei, der für die Prosa der Geschichte nicht nur geeignet ist, sondern sie selbst mit erzeugt.«[4] In Indien zum Beispiel, wo es nur »wilde Willkür, vergängliches Treiben oder vielmehr Wüten ohne einen Endzweck des Fortschreitens und der Entwicklung« gibt, treibt sich »nur wüste Phantasie [...] auf dem Boden herum«.[5] Da Hegel davon überzeugt war, nicht nur den End- und Höhepunkt dieser Entwicklung zu kennen und zu verkörpern und damit auch gleich noch die Zukunft mit in Besitz nahm, konnte er die Weltgeschichte insgesamt überblicken, erzählen und vor allem auch bewerten als einen einheitlichen Entwicklungsgang hin zum vollen Bewusstsein der Freiheit, als »wahrhafte *Theodizee*, die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte«.[6]

Hegel teilte Afrika in drei Teile auf: erstens die Mittelmeerregion nördlich der Sahara, zweitens Ägypten, das eine Sonderrolle spielt, und drittens das Land südlich der Sahara. Ich beschränke mich hier auf seine geographische Beschreibung des südlichen Afrikas. Darunter versteht er »das Geschichtslose und Unaufgeschlossene, das noch ganz im natürlichen Geiste befangen ist«. Es ist »an der Schwelle der Weltgeschichte« stehengeblieben, weil hier die Natur in ihrer wilden Willkür herrscht.[7] Der Ureinwohner stellt für Hegel »den natürlichen Menschen in seiner ganzen Wildheit und Unbändigkeit dar. [...] Es ist nichts an das Menschliche Anklingende in diesem Charakter zu finden.«[8] Ohne »Bewusstwerdung des Geistes zu seiner Freiheit« gibt es für diesen Teil Afrikas keine Hoffnung. Es verbleibt »an der Schwelle der Weltgeschichte«, mit anderen Worten: im Dunkel und außerhalb des Lichtkegels von Aufklärung, Fortschritt, Freiheit und Vernunft. Hegels Sprache ist durchweg von der Bildlichkeit von hell und dunkel bestimmt. Afrika ist das radikal Andere, ein Land, »das jenseits des Tages der selbstbewussten Geschichte in die schwarze Farbe der

---

[3] Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a. M. 1970, Bd, 12, 133. Die weiteren Seitenangaben zu Hegel beziehen sich auf diese Ausgabe.

[4] Ebd., 83.

[5] Ebd., 85.

[6] Ebd., 540.

[7] Ebd., 129.

[8] Ebd., 122.

Nacht gehüllt ist«.[9] Die Afrikaner haben es nicht zum Menschsein im vollen Sinne gebracht, denn sie sind nach Hegel Menschenfresser und Menschenhändler, die keine sittlichen Empfindungen und keinerlei Achtung vor dem menschlichen Leben haben.

Zu Hegels Zeit spielte die Sklaverei im Verhältnis zwischen Europa und Afrika die Hauptrolle. »Der einzige wesentliche Zusammenhang, den die Neger mit den Europäern gehabt haben und noch haben, ist der der Sklaverei.«[10] Nun wäre Hegel aber nicht Hegel, wenn für ihn Sklaverei nicht das Gegenteil von Freiheit wäre, deshalb muss er seine Rechtfertigung der Sklaverei als Europäer genauer erklären. Dafür führt er mehrere Gründe an. *Erstens* ist den Schwarzen die Sklaverei gemäß, da Menschenhandel in Afrika ja üblich sei. »Es ist die Grundlage der Sklaverei überhaupt, dass der Mensch das Bewusstsein seiner Freiheit noch nicht hat und somit zu einer Sache, zu einem Wertlosen herabsinkt.«[11] Er spricht diesen Menschen jegliche sittliche Empfindung ab. »Es fällt den Negern nicht ein, sich zuzumuten, was wir voneinander fordern«, weshalb die Europäer sie offenbar auch nicht als gleichwertige Wesen anerkennen müssen.[12] Hegel gibt zwar unumwunden zu: »die Sklaverei ist an und für sich Unrecht, denn das Wesen des Menschen ist die Freiheit.« Doch, so fährt er an dieser Stelle fort: »zu dieser muss er erst reif werden«.[13] Jetzt kommt das *zweite* Argument. Da der Naturzustand des Afrikaners »die Unbändigkeit ist«, ist er »zu keiner Entwicklung und Bildung fähig«.[14] Hegel, der alles auf Entwicklung und Bildung setzt, spricht den Afrikanern diese Möglichkeit kategorisch ab. Der Weg der Menschwerdung bleibt ihnen verschlossen. Oder doch nicht? Hegel hat noch ein *drittes* Argument. In der Sklaverei sieht er nämlich kein Übel, sondern einen Nutzen, und den nicht nur für die versklavenden Europäer, sondern gerade auch für die versklavten Afrikaner. Er empfiehlt tatsächlich die Versklavung der Afrikaner als Medium ihrer Bildung und Menschwerdung! Da für Hegel die staatlich organisierte Sklaverei in Europa etwas ganz Anderes ist als die in Afrika, ist sie für die Afrikaner (man höre und staune!) »ein Moment des Fortschreitens

[9] Ebd., 120.
[10] Ebd., 128.
[11] Ebd., 125.
[12] Ebd., 125.
[13] Ebd., 129.
[14] Ebd., 128.

von der bloß vereinzelten sinnlichen Existenz, ein Moment der Erziehung, eine Weise des Teilhaftigwerdens höherer Sittlichkeit und mit ihr zusammenhängender Bildung.« Deshalb war Hegel auch überzeugt: »Es ist also die allmähliche Abschaffung der Sklaverei etwas Angemesseneres und Richtigeres als ihre plötzliche Aufhebung«.[15]

Als Hegel diese Sätze schrieb, wurde im Zentrum von Edinburgh eine hohe Säule errichtet, auf der die Statue von Henry Dundas Melville, einem Admiral und Mitglied des Parlaments, platziert wurde, der 1811 gestorben war. Wie Hegel war auch Dundas der Meinung, dass die Sklaverei nicht abrupt beendet werden sollte. Das Denkmal erhielt soeben eine neue Inschrift der Stadt. Auf der Plakette heißt es: »Dundas hat sich für die Verlängerung des atlantischen Sklavenhandels eingesetzt. Im Jahr 2020 wird das Denkmal den mehr als einer halben Million Afrikanern gewidmet, die durch die Entscheidung von Dundas versklavt wurden.«[16]

Heute werden Statuen gestürzt, um gegen diese Geschichte zu protestieren. Andere, wie die von Dundas, werden umgewidmet. So könnte man auch mit den Schriften Hegels umgehen. Sie lesen, nicht um ihren Autor zu stürzen, sondern um sein Narrativ, die Geschichte Europas und uns selbst vollständiger kennenzulernen. Denn dieses Kennenlernen ist die Voraussetzung dafür, dass sich die Aufklärung selbst aufklären kann. Sie kann sich auch aufklären, indem sie Denker und Persönlichkeiten wiederentdeckt, die sich gegen den rassistischen oder antisemitischen Mainstream ausgesprochen haben. Einer von ihnen, dem bisher wenig Aufmerksamkeit gewidmet wurde, ist der Humanist und Philologe Johannes Reuchlin, Zeitgenosse der kolonialen Expansion Europas Anfang des 16. Jahrhunderts. Die Achtung vor dem Fremden, der Impuls, Sprachen zu erlernen, um die Welt damit aus einer anderen Perspektive kennenzulernen, stand im Mittelpunkt seiner geistigen Orientierung. Die Geschichte Westeuropas hätte einen anderen Verlauf genommen, hätte man auf Reuchlin gehört. Von ihm stammt ein Satz, der über dem Portal

---

15 Ebd., 129.

16 https://www.edinburgh.gov.uk/news/article/12885/new-wording-for-plaque-at-melville-monument-agreed. (zuletzt abgerufen am 09.02.2022). (meine Übersetzung).

des Berliner Humboldtforums stehen könnte: »Erkundet das Fremde, zerstört es nicht!«[17]

Darwins Wilde

Mein zweites Bespiel ist Darwin. Seine Evolutionstheorie ist zur Grundlage der Lebenswissenschaften geworden. Diese Theorie ermöglicht es, dass man sich über die Einzeldisziplinen hinweg in einer einheitlichen Terminologie verständigen kann. Evolution bedeutet ja zugleich Entwicklung und Fortschritt, und genau das sind die positiven Effekte der Theorien Darwins für die Naturwissenschaften, in der die eine Disziplin auf der anderen aufbauen kann. Auch Darwin hat wie Hegel ein höchst problematisches Narrativ geschaffen, das unbedingt bekannter sein sollte, um sich davon klar distanzieren zu können. Diese Narrative lassen sich auch als ›Wissenschafts-Mythen‹ bezeichnen. Sie blieben aber keine rein spekulativen Konstrukte, sondern wurden zu kulturellen Programmen, die das Denken, Handeln und Fühlen der Zeitgenossen steuerten. Mehr noch: Sie wurden zur Grundlage und Legitimation der Politik des Kolonialismus.

Darwin schreibt den Afrikanern, die er mit den indigenen Bewohnern anderer Länder gleichsetzt, denselben Rang zu wie Hegel, jedoch mit einer erheblichen Verschärfung. Er schließt sie nicht nur von seinem Konzept von Menschheit und damit von der Teilhabe an jeglicher Entwicklungsmöglichkeit aus. Er identifiziert sie in seiner Evolutionstheorie auch noch als ein Hemmnis des allgemeinen Fortschritts. Die Existenz dieser Gruppe der ›Primitiven‹ oder ›Wilden‹ (brutes, savages), wie sie auch heißen, stellt entwicklungsgeschichtlich so etwas wie eine Vollbremse dar. Deshalb muss diese Gruppe aus der Geschichte weichen und geopfert werden, um Fortschritt und Entwicklung zu ermöglichen. Hier der Originalton:

> In einer nahen Zukunft, die in Jahrhunderten gemessen wird, werden die zivilisierten Rassen der Menschheit mit höchster Wahrscheinlichkeit die wilden Rassen überall auf der Welt auslöschen und ersetzen.

[17] https://www.swr.de/swr2/leben-und-gesellschaft/erkundet-das-fremde-zerstoert-es-nicht-500-todestag-des-humanisten-johannes-reuchlin-100.html (zuletzt abgerufen am 02.09.2022.).

> [...] Der Bruch zwischen dem Menschen und seinen nächsten Verwandten wird dann ein radikalerer sein, denn er wird zwischen dem Weißen (Kaukasier), also dem Menschen einer höheren Existenzstufe, und einigen niederen Affensorten verlaufen und nicht, wie heute noch, zwischen dem Australier und dem Gorilla.[18]

Bis ins 17. Jahrhundert hielt sich noch die (neo-)platonisch-christliche Vorstellung einer ›*catena aurea*‹, einer ›Kette des Seienden‹, die die Natur durchwaltete und alle ihre Erscheinungen und Lebewesen als gottgeschaffene Kreaturen zusammenhielt.[19] Diese Vorstellung konnte sich noch eine Weile neben den neuen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen behaupten. Das zeigen die Werke John Miltons, der auf diese theologische Vorstellung in seinem Werk *Paradise Lost* explizit Bezug nahm und gleichzeitig nach Florenz reiste, um durch das Teleskop von Galilei zu schauen, der gerade die Sonnenflecken entdeckt hatte. Dieses empfindliche Gleichgewicht zwischen christlich-religiöser und rein wissenschaftlicher Weltdeutung endete abrupt mit der Säkularisierung durch die Aufklärung. Mit der Verwissenschaftlichung des Weltbildes im 19. Jahrhundert ging in Europa die Wende hin zu einem neuen rassistischen Menschenbild einher, das die natürliche Ungleichheit der Menschen zu einem wissenschaftlichen Dogma erhob. Dieses Menschenbild war politisch darauf angelegt, einen Keil zwischen die Europäer und die indigenen Völker zu treiben und letzteren ex cathedra ein gemeinsames Menschentum abzusprechen.

Darwins Entdeckung, dass der Mensch vom Affen abstammt, hat Sigmund Freud 1917 in einer populären Formel als eine von drei narzisstischen Kränkungen gedeutet. Mit ›Kränkung‹ bezog sich Freud auf eine umstürzende wissenschaftliche Entdeckung, wozu er

---

[18] »At some future period, not very distant as measured by centuries, the civilised races of man will almost certainly exterminate, and replace throughout the world the savage races. […] The break between man and his nearest allies will then be rendered wider, for it will intervene between man in a more civilised state, as we may hope, than the Caucasian, and some ape as low as a baboon, instead of as at present between the negro or Australian and the gorilla.« (Darwin, Charles: *The Descent of Man*, London 1876, 201.). Den Hinweis auf dieses Zitat verdanke ich dem Literaturwissenschaftler Ian Duncan von der University of California, Berkeley, der 2021 die Wolfgang Iser Lecture an der Universität Konstanz gehalten hat. Sein Vortrag über ›Literarische Anthropologie‹ hatte jedoch einen anderen Fokus; er ging darin auf Darwins Konzept der Herausbildung einer distinktiv menschlichen Fähigkeit moralischen Urteils ein.

[19] Lovejoy, Arthur O.: *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Cambridge, MA 1936.

auch sein eigenes Werk zählte. Jede Kränkung hat den Effekt, dass sie den Menschen aus seinem Stammplatz in der zentralen Position der Welt herauskatapultiert. Freud bezog sich auf die kosmologische Kränkung durch Kopernikus, dass die Erde nicht mehr der Mittelpunkt der Welt ist, auf die biologische Kränkung durch Darwin, dass der Mensch nicht die Krone der Schöpfung ist, und auf seine eigene Entdeckung des Unbewussten. Von einer solchen Kränkung ist bei Darwin jedoch keineswegs die Rede. Im Gegenteil hatte er zu den Tieren als Vorfahren des Menschen ein durchaus positives Verhältnis. Er beschreibt sie anthropomorphisierend als heroisch und edel:

> Ich selbst würde lieber von dem heroischen kleinen Affen abstammen, der mutig seinen Gegner angriff, um das Leben seines Besitzers zu schützen, oder von dem alten Pavian, der, von den Bergen herabsteigend, im Triumph seinen jungen Kameraden vor einer Meute überraschter Hunde rettet – als von dem Wilden, der einen Gefallen darin findet, seine Feinde zu foltern, der Blutopfer bringt, gewissenlos Kinder mordet, seine Frauen wie Sklaven hält, schamlos ist und dem krassesten Aberglauben verfallen ist.[20]

Es sind diese Wilden, die Darwin ein Dorn im Auge sind. Mit ihnen möchte er genetisch nichts zu tun haben, ebenso wenig wie Hegel. Beide wappnen sich gegen die Zumutung eines gemeinsamen Menschseins mit dem wissenschaftlichen Dogma der ›natürlichen Ungleichheit der Menschen‹. Dieses Urteil ist in Darwins Logik der Evolution eingegangen und besiegelt auf diese Weise die Verdrängung und Auslöschung des Niedereren durch das Höhere:

> Es besteht eine dauerhafte Tendenz, dass die höheren Abkömmlinge einer Gattung auf jeder Stufe ihrer Abstammung ihre Vorgänger und Ahnen ersetzen und auslöschen. [...] Aus diesem Grund ist davon auszugehen, dass alle Zwischenformen zwischen den früheren und späteren Entwicklungsstufen [...] dazu tendieren, ausgelöscht zu werden.[21]

---

[20] »For my own part, I would as soon be descended from that heroic little monkey, who braved his dreaded enemy in order to save the life of his keeper, or from that old baboon, who descending from the mountains, carried away in triumph his young comrade from a crowd of astonished dogs – as from a savage who delights to torture his enemies, offers up blood sacrifices, practices infanticide without remorse, treats his wives like slaves, knows no decency, and is haunted by the grosses superstitions.« (Darwin: *The Descent of Man*, 398.).

[21] »There will be a constant tendency in the improved descendants of any one species to supplant and exterminate in each stage of descent their predecessors and their

Das sind keine rein spekulativen Gedanken, sondern Sätze, die in kulturelle Programme Einlass gefunden haben und benutzt wurden, um politisches Handeln zu legitimieren – nicht nur bei der Versklavung von Menschen, sondern auch bei ihrer Vernichtung. Darwins Wortwahl ist eindeutig: »exterminate ... become extinct« – in seiner Evolutionstheorie ist ein Überleben für die ›Wilden‹ nicht vorgesehen.

Joseph Conrad: Afrika als Herz der Finsternis

Ähnlich wie manche Europäer im 19. Jahrhundert über das ›dunkle Mittelalter‹ gedacht und es zur Projektionsfläche des ›kulturellen Anderen‹ gemacht haben, galt im Rahmen der Kolonialgeschichte des 19. Jahrhunderts Afrika als der ›dunkle Kontinent‹. Die Leitmetapher der Aufklärung mit ihrer Metaphorik von Licht und Dunkelheit gewann dabei eine konkrete Ausdeutung. Patrick Brantlinger hat die Rolle des ›Mythos vom dunklen Kontinent‹ zwischen der Abschaffung der Sklaverei in England (1833) und dem Ausbau des Britischen Imperiums zur Zeit des ›Sturms auf Afrika‹ (›*scramble for Africa*‹, 1884) genauer rekonstruiert. Dabei bediente man sich einer signifikanten Unterscheidung zwischen Rassismus einerseits, den man anderen zuschrieb, und Aufklärung andererseits, als dessen Vertreter sich das Imperium präsentierte. Als Mittel des Übergangs und der Umdeutung vom Abolitionismus zum Imperialismus bot sich der ›Mythos des dunklen Kontinents‹ an, der die Sklaverei als Erfindung wilder Stämme brandmarkte und weiße Entdecker und Missionare als Führer eines christlichen Kreuzzugs definierte, die die Kräfte der Finsternis vertreiben. Diese Rolle haben auch die Führer anderer Imperien für sich beansprucht, wie zum Beispiel der belgische König: »Der Zivilisation den einzigen Teil unserer Welt zu eröffnen, der ihr bislang noch vollständig verschlossen war, den Schleier der Dunkelheit zu zerreißen, der noch ganze Völker umgibt,

---

original progenitor. For it should be remembered that the competition will generally be most severe between those forms which are most nearly related to each other in habits, constitution and structure. Hence all the intermediate forms between the earlier and later states, that is between the less and more improved states of the same species […] will generally tend to become extinct.« (Darwin, Charles: *On the Origin of the Species by Means of Natural Selection*, Frankfurt 2019, 115.).

das ist – so wage ich zu behaupten – ein Kreuzzug, der dieses Zeitalters des Fortschritts würdig ist.«[22] Das Zeitalter des Fortschritts ist das Zeitalter von Aufklärung und Wissenschaft. Die christliche Mission wird dabei durch die Zivilisierungsmission ersetzt. Sie gehört zum wissenschaftlichen Fortschrittsnarrativ der Evolution, das als säkulare Heilsgeschichte ohne Referenz auf christliche Texte und Werte wirksam ist. Während die Wahrheit der Religion stets durch die Wahrheiten anderer Religionen begrenzt wird, kennt der Wahrheitsanspruch der Aufklärung keine kulturellen Grenzen mehr an. Als Lichtbringer der Menschheit beansprucht die Aufklärung universale Geltung und damit zugleich auch unbeschränkte politische Macht, Herrschaft und Legitimation.

Für Darwin liegt das Problem im Stammbaum der Evolution also nicht bei den Affen, sondern bei den sogenannten ›Wilden‹ (›*savages*‹). Seine Kränkung entsteht überhaupt erst beim Anblick der Indigenen, die im 19. Jahrhundert durch die koloniale Expansion immer stärker in den Machtbereich der Europäer geraten. Afrika wird dabei zu einer ›Kontaktzone‹ im Raum, wo plötzlich das zeitlich weit Entfernte aufeinandertrifft. Was am Anfang und Ende der Evolution steht, kann sich hier begegnen. Das ist das Thema von Joseph Conrads Roman *Heart of Darkness*, der den Gegensatz von schwarz / weiß sowie dunkel / hell auf verschiedenen Ebenen thematisiert. Bei Conrad wird der Kontrast der Hautfarbe nicht zum Auslöser einer europäisch rassistischen Überlegenheitsrhetorik. Im Gegenteil erfährt der weiße Protagonist Marlow auf dieser Reise eine tiefe Verunsicherung seiner eigenen Identität. Hier kommen verschiedene Ebenen der Wahrnehmung des Fremden zusammen. Erstens führt die Reise den Protagonisten ins Landesinnere, das bis vor Kurzem noch ein weißer Fleck auf der Landkarte war. Die Reise in den Kongo wird dabei selbst zu einer Metapher: »wir drangen tiefer und tiefer ins Herz der Finsternis ein.«[23] Zweitens handelt es sich nicht nur um eine Reise im Raum, sondern auch in der Zeit. Das eigene Ich mit seinem Wissen und seiner Erfahrung kapituliert vor der Fremdheit und Unverständlichkeit der Urzeit, in die der Reisende eintaucht. »Wir konnten nichts mehr verstehen, denn wir waren zu weit entfernt und konnten uns an nichts mehr erinnern, denn wir reisten in der

---

22 Zitiert nach Frank, Michael C.: *Kulturelle Einflussangst. Inszenierungen der Grenze in der Reiseliteratur des 19. Jahrhunderts*, Bielefeld 2006, 183.

23 Conrad: Heart of Darkness, 50.

Nacht jener Urzeit, die längst vergangen ist und uns kaum ein Zeichen und keine Erinnerungen zurückgelassen hat.«[24]

Dunkelheit seht hier für die Unverständlichkeit, Undurchdringlichkeit und Unergründlichkeit der prähistorischen Menschen. Die Konfrontation mit ihnen ist der Gegenpol dessen, was sich die Menschheit in der langen Geschichte ihrer Entwicklung zur Rationalität allmählich erworben hat. Der wirkliche Schock für den Protagonisten ist aber nicht die Fremdheit der Afrikaner, die er als kulturlose Urmenschen wahrnimmt, sondern die Einsicht, dass er mit ihnen verwandt ist, dass er und sie Wesen ein und derselben Spezies sind. Nein, erklärt Marlow, »diese Menschen waren nicht unmenschlich«. Was immer sie taten und wie sie aussahen: »das Schlimmste war tatsächlich der Verdacht, dass sie nicht unmenschlich waren. [...] Was dich packte, war genau dieser Gedanke an ihre Menschlichkeit, wie deine, der Gedanke an die ferne Verwandtschaft mit diesem wilden und leidenschaftlichen Tumult.«[25]

Afrika und die Begegnung mit dem Fremden werden bei Conrad drittens zur Projektionsfläche für inneren Abgründe westlicher Zivilisation, die der Autor in seinem Roman auslotet. Die Reise konfrontiert den Protagonisten mit Urängsten und dem Fremden in sich selbst, ein weiterer weißer Fleck, der gleichzeitig von der Psychoanalyse erforscht und beschrieben wird. Die Reise des Europäers ins Herz der Finsternis ist eine metaphorisch-gleichnishafte Konfrontation mit dem eigenen Unbewussten, mit Unverständlichkeit und dem Wahnsinn als Dimensionen und Möglichkeiten des eigenen Selbst. Diese psychische Tiefe öffnet sich mit der Einsicht, dass unterhalb der Evolution ein Kontinuum besteht, das die Menschen der Urzeit mit denen der Spätzeit weiterhin verbindet, und dass das Archaische auch auf der Höhe des Fortschritts als eine latente Möglichkeit des Seins erhalten bleibt. Das schließt die Gefahr ein, dass sich der Mensch nicht nur auf den Weg des Fortschritts, sondern immer auch in Gegenrichtung auf den Weg des Rückschritts und Atavismus begeben kann.[26] Die Evolution an sich verbürgt keinen ethischen Fortschritt. Die pessimistische Seite des Fortschrittsglaubens besteht

---

[24] Ebd., 51.

[25] Ebd.

[26] Das Phantasma der Gefahr eines Rückschritts oder Atavismus hat Michael C. Frank in seinem Buch *Kulturelle Einflussangst. Inszenierungen der Grenze in der Reiseliteratur des 19. Jahrhunderts* an verschiedenen literarischen und wissenschaftlichen Texten des ausgehenden 19. Jahrhunderts herausgearbeitet.

in der Überzeugung, dass die Wildnis, die der Mensch in sich trägt, nie vollständig besiegt und überwunden ist, sondern jederzeit wieder ausbrechen kann. Damit löst Conrad den selbstsicheren Gegensatz von Licht und Finsternis auf.

Das Beispiel des Protagonisten Kurtz ist Joseph Conrads Beitrag zur ›Dialektik‹ der Aufklärung. An ihm zeigt er die Ambivalenz des Kolonialismus-Projekts auf in seinem immanenten Widerspruch zwischen Zivilisierungsmission und vernichtender Gewalt. Im Herz der Finsternis des belgischen Kongo praktiziert Kurtz seine eigene Form von Kolonialismus, welche u. a. darin besteht, dass er sich mit den Einheimischen verbündet und sich von ihnen als ein Gott verehren lässt. Dieser Kolonialbeamte fällt aus seiner Rolle und verfällt der Hybris, sich als Übermensch zu inszenieren. Seine Humanisierungs-Philanthropie schlägt dabei in eine Vision der Massenvernichtung um. In einem von Kurtz hinterlassenen Manuskript findet sich ein Satz, der wie ein Tourette-Syndrom den geheimen Wunsch und die verschwiegene Botschaft kolonialer Machtpolitik preisgibt: »Exterminate all the brutes!«[27] Der Kolonialbeamte, der sein Amt vor Ort als Vertreter des Lichts der Aufklärung antritt, fällt in den Wahn der Massentötung und offenbart damit die andere, dunkle Seite der Aufklärung.

Conrads literarischer Text lotet verbergend und offenbarend den moralischen Tiefpunkt des kolonialen Projekts aus. Es geht um den Schrecken totalitärer Hybris und den Verlust des Menschseins des Kolonisators. Der brutale Imperativ, der an Darwin anklingt, hallt nach und ist heute zu einem Fanal der Genozide geworden, die im 20. Jahrhundert gefolgt sind. In Vorwegnahme von Freuds Psychoanalyse weist Conrads Roman auf ein malignes Syndrom im Herzen der Europäer hin, das in der Verschränkung von Rassismus und genozidaler Gewalt besteht. Durchgesetzt und legitimiert wurde diese Gewalt mithilfe einer Weltanschauung der natürlichen Ungleichheit der Menschen, die von großen Europäern, Aufklärern und der akademischen Elite bestätigt wurde.

---

[27] Conrad: Heart of Darkness, 72.

Das Dogma der natürlichen Ungleichheit

Zu dieser akademischen Elite gehörte zum Beispiel der Neukantianer und Philosophiehistoriker Wilhelm Windelband. Rolf Elberfeld, der im Rahmen der Hildesheimer Tagung über Akademische Freiheit ebenfalls nach blinden Flecken der Aufklärung fragte, hat die Position Windelbands zum Thema Sklaverei im Zusammenhang einer Verstrickungsgeschichte der deutschen Philosophie genauer dargestellt. Im Jahre 1884, dem Jahr des ›Sturms auf Afrika‹, an dem sich Deutschland als ›verspätete Nation‹ unter Bismarck aktiv beteiligte, brachte Windelband folgende Überlegungen über den moralischen Zustand des deutschen Kaiserreichs, dem er angehörte, zu Papier. Er beginnt seine Reflexion zunächst mit einer allgemeinen philosophischen These: »Ob ein Individuum existiert oder nicht, ist sittlich gleichgültig, so lange es nicht einen bestimmten Wert repräsentiert: und ganz ebenso ist es sittlich gleichgültig, ob eine ganze Gesellschaft existiert oder nicht, so lange sie noch nicht und sobald sie nicht mehr einen bestimmten Wert besitzt.«[28]

Windelband verschiebt hier die kantische Moralphilosophie mit ihrer Frage nach »der moralischen Verpflichtung der einzelnen Person« hin zur »Frage nach dem Wert und Zweck einer ganzen Gesellschaft«.[29] Ein solcher Wert muss einem Individuum oder einer Gesellschaft also überhaupt erst zugesprochen werden. Von wem eigentlich? Ganz einfach: In diesem Fall erfolgt der Zuspruch bzw. Abspruch dieses Wertes aus der Perspektive der militärisch überlegenen westlichen Zivilisation. Die Perspektive des Christentums spielte im wissenschaftlichen Zeitalter keine führende Rolle mehr, und schon gar nicht als eine Hemmschwelle der Machtpolitik. Im säkularen Zeitalter der Wissenschaftsgläubigkeit galt höchstens noch die Autorität der Kirche mit ihrem Anspruch auf globale Mission, aber nicht mehr das Wort der Bibel mit dem Grundsatz der ›natürlichen Gleichheit‹, nach dem alle Menschen Geschöpfe desselben Schöpfers sind. Diese Begründung wurde in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durch die Lehre der Evolution ersetzt. Die Evolutionstheorie wurde zum moralischen Kompass der modernen säkularen Gesellschaften, die

---

[28] Windelband, Wilhelm: Vom Princip der Moral, in: Ders., *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*, Freiburg 1884, 280–311, 294.

[29] Elberfeld, Rolf: Koloniale und eurozentrische Wissensordnungen in den europäischen Geisteswissenschaften und der Anspruch auf »wissenschaftliche Freiheit«, s.u. S. 55-66.

sich dank ihrer überlegenen Wissenschaft zum Fortschritt berufen und ermächtigt fühlten. Im Lichte dieses absoluten Überlegenheitsbewusstseins stellt Windelband eine Überlegung an, die ihn zweifelsfrei zur Gewissheit über das Dogma der ›natürlichen Ungleichheit der Menschen‹ führt:

> Erkennten wir ferner in der Existenz jeder beliebigen Gesellschaft einen absoluten, unter allen Umständen zu billigenden und zu fördernden Zweck an, so wäre nicht abzusehen, wie unser sittliches Urteil jemals sich mit der Zerstörung der einen Gesellschaft durch die andere einverstanden erklären könnte. Und doch sehen wir nicht nur unbedenklich, sondern mit entschiedenem Beifall zu, wenn die europäische Gesellschaft durch die Ausbreitung ihrer Zivilisation, durch unsere Missionen und Eroberungen, durch Feuerwaffen und Feuerwasser, eine nach der anderen von den »wilden« Gesellschaften physisch und geistig ruiniert und mit der Zeit vom Erdboden verdrängt. Wir würden mit dieser Zustimmung lediglich das brutale Recht der Gewalt sanktionieren, wenn wir nicht der Überzeugung wären, dass die siegreiche Gesellschaft den höheren Wert repräsentiert.[30]

Windelband spricht eine brutale Tatsache aus, die selten so klar und unmissverständlich formuliert wird: »eine nach der anderen von den ›wilden‹ Gesellschaften [wird] physisch und geistig ruiniert und mit der Zeit vom Erdboden verdrängt«. Und er liefert sogleich die Begründung für diesen Akt der Verdrängung. Die Logik, die Windelband dafür aufbaut, ist nicht ganz so klar, sondern eher kompliziert und umwegig. Am Anfang steht nämlich nicht das Überlegenheitsdogma der weißen Rasse, das dann in einem zweiten Schritt koloniale Gewalt legitimiert. Er argumentiert umgekehrt: Am Anfang steht der Befund der kolonialen Gewalt, für den nachträglich als Begründung das Überlegenheitsdogma der weißen Rasse herhalten muss. Dabei wird deutlich: Die Europäer und in diesem Fall deutsche Philosophen in der Tradition Kants haben sich mit der Evolutionstheorie im 19. (und 20.) Jahrhundert einem menschenfeindlichen Rassismus verschrieben und »das brutale Recht der Gewalt« mithilfe ihrer ›weißen Wissenschaft‹ »sanktioniert«. Windelbands Überlegungen zeigen, dass die geistigen Führer der Wissenschaft sehr wohl wussten, was sie taten: Sie sahen das Problem der gnadenlosen Ausbeutung und

---

30 Windelband: Vom Princip der Moral, 295; zit. nach Elberfeld, Rolf: *Dekoloniales Philosophieren. Versuch über philosophische Verantwortung und Kritik im Horizont der europäischen Expansion*, Hildesheim 2021, 59 f.

Gewalt in der Umsetzung des Kolonialismus mit realistischem Blick und beschönigten nichts. Und dennoch waren sie sich absolut sicher in ihrem Kurs. Sie konnten sich selbst blind machen für das, was sie taten, weil sie sich vom Gesetz des Fortschritts legitimiert und auf der Seite der Sieger der Geschichte wussten. Bei ihm geht es nicht einmal mehr um eine ›zivilisierende Mission‹, die die alten Imperien noch brauchten, um ihre Gewalt zu rechtfertigen. Der in die Evolutionstheorie eingeschriebene Rassismus war weit effektiver, denn er enthielt eine direkte Lizenz zur Auslöschung minderwertiger Rassen zugunsten höherwertiger Rassen. »Exterminate all the brutes!« – Rottet die Bestien aus! So lautete die geheime Losung dieses Kapitels der Kolonialgeschichte, in dem der ›heroische‹ Kampf unterschiedlicher Menschenrassen um ihre Zukunft gefochten wurde.

Postkoloniale Nachspiele zu Joseph Conrad

1996 veröffentliche der schwedische Historiker Sven Lindqvist (1932–2019) ein Buch mit dem Titel *Exterminate all the Brutes*. In seinem Kopf brachte er den Satz von Mr. Kurtz mit den Bildern von Leichenbergen in Auschwitz zusammen und stellte eine Verbindung zwischen Rassismus und Kolonialismus einerseits und Antisemitismus und dem Genozid an den Juden im Zweiten Weltkrieg anderseits her. Er argumentierte, dass Hitler in einer Zeit aufgewachsen sei, in der westliche Nationen die tiefe Überzeugung teilten, dass der Imperialismus eine biologische Notwendigkeit sei und die niederen Rassen auf dem Weg in die Zukunft vernichtet werden müssten. Lindqvist öffnete damit einen Forschungszweig, der sich mit der Wirkung kolonialer Verbrechen auf die Politik des Judenmords beschäftigt.[31] Diesem Historiker wurde von einigen seiner Leser bescheinigt, er

[31] Lindqvist, Sven: *„Exterminate All the Brutes": One Man's Odyssey into the Heart of Darkness and the Origins of European Genocide*, New York 1996. Die Kurzbeschreibung des Buches lautet: Wie Lindqvist »zeigt, waren es nicht nur weiße Fantasien von weißer Überlegenheit, sondern auch von wirklicher Vernichtung – von einer ›Reinigung‹ der Erde von den sogenannten minderen Rassen, die den Kolonialismus und Rassismus stützten und in Europas eigenen Holocaust mündeten.« (https://thenewpress.com/books/exterminate-all-brutes. (zuletzt abgerufen am 02.09.2022) (meine Übersetzung).

habe die Gewaltverbrechen des Kolonialismus »tiefer, breiter und origineller dargestellt, als je ein anderer schwedischer Autor«.[32]

Im Jahr 2021 wurde der Satz des Mr. Kurtz durch Raoul Peck, einen bedeutenden Filmemacher aus Haiti, in seinem vierteiligen Dokumentarfilm wieder aufgenommen. »*Rottet die Bestien aus!« (Exterminate all the Brutes!)* lautet sein aktueller Beitrag zur Diskussion über Kolonialgeschichte, Genozid und Rassismus im Rahmen der Black-Lives-Matter-Bewegung. Peck stützte sich auf das Buch von Lindqvist, mit dem ihn über Jahre hinweg eine enge Freundschaft verbunden hatte. Man hat beiden Darstellungen Verzerrungen der historischen Vorgänge vorgeworfen. Beiden geht es in Buch und Film aber nicht einfach um eine möglichst genaue Abbildung der Ereignisgeschichte des 19. oder 20. Jahrhunderts, sondern – in der Tradition Conrads und Freuds – in erster Linie um die Phantasmen, Mythen und Narrative, die diese Geschichte allererst ermöglichten, indem sie sie psychologisch gestützt und politisch legitimiert haben. Diese Archäologie der Mythen und Narrative geht tiefer als Ideologiekritik oder eine Auseinandersetzung mit politischer Propaganda. Denn die politische Propaganda spricht meist gerade nicht die tieferen Überzeugungen und Impulse aus, die ihr jeweils zugrunde liegen. Sie bringt auch das mörderische Menschenbild nicht so schonungslos zum Ausdruck, das in der Geschichte gewirkt hat. Propaganda ist immer darauf bedacht, zu beschönigen und die Interessen der Macht mit ehrenvollen Motiven zu kaschieren. Ein psychoanalytischer Blick wie der von Peck richtet sich dagegen auf den Nachhall des Traumas in der Geschichte, und er tut dies aus der Perspektive derer, die sie erleiden mussten und immer noch mit ihren Folgen konfrontiert sind. Diese Perspektive zu übernehmen, ist Teil der europäischen Arbeit an der Wunde des Kolonialismus. Die Auseinandersetzung mit den blinden Flecken, die sie ermöglicht und hinterlassen haben, hat neben der historischen Aufklärung auch eine psychoanalytisch geprägte Aufklärung in Gang gesetzt. Das sind Beispiele für Versuche der Aufklärung, sich selbst aufzuklären.[33]

---

[32] https://thenewpress.com/books/exterminate-all-brutes. (zuletzt abgerufen am 02.09.2022).

[33] Psychoanalyse und Ethnologie konnten sich auch verschränken, wie es Freud in seinen Aufsätzen *Totem und Tabu* (1913) getan hat. Der Ethnopsychoanalytiker Mario Erdheim hat später die gesellschaftliche Produktion von Unbewusstheit, also blinde Flecken selbst zu seinem Thema gemacht und die Rolle des Unbewussten in der Kultur erforscht. (Erdheim, Mario: *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewusstheit: Eine*

Der Kolonialismus hat auch in der Wissenschaft ein zeitgenössisches Pendant gefunden. Um 1900 entstand ja nicht nur die Psychoanalyse, sondern auch die Ethnologie. Diese neue Wissenschaft beruht auf der Grundüberzeugung, dass die Indigenen nicht, wie Conrad sie noch kennzeichnete, wilde Urzeitmenschen ohne Wissen, Ausstattung und Traditionen sind, sondern dass sie in eigenen Kulturen leben, die auf einer eigenen Sprache basieren. Der Zugang zu den ›Wilden‹, die bei Conrad durchgängig als unverständlich, stumm oder brüllend dargestellt werden, erfolgte fortan durch ein Studium ihrer Sprachen und Zeichensysteme. Nur, wer eine Sprache hat, die als solche auch anerkannt ist, hat überhaupt die Möglichkeit, zu sprechen und mitzusprechen. Tatsächlich macht es einen erheblichen Unterschied, ob die wissenschaftliche Evolution auf der Leitdifferenz ›Natur / Kultur‹ beruht, die indigene Stämme als reine Naturwesen definiert und ihnen jeden Anteil an kulturellen Errungenschaften abspricht, oder ob sie von einer Vielheit und Verschiedenheit von Sprachen und Kulturen ausgeht. Das Dogma der natürlichen Ungleichheit der Menschen wurde aber keineswegs durch die Ethnologie überwunden, weil sich in der Hierarchie unterschiedlicher Kulturstufen die Leitdifferenz ›primitiv / zivil‹ immer wieder ungebrochen herstellte. Es geht dann nicht mehr um die Frage: Ist der Andere auch ein Mensch?, sondern um die Gewissheit, dass der Andere weniger Mensch ist als man selbst.

Auf der Suche nach einer anderen Aufklärung

Die Frage nach einer anderen Aufklärung hat im Oktober 2021 die Friedenspreisträgerin des Deutschen Buchhandels Tsitsi Dangarembga in der Paulskirche gestellt.[34] Auch ihr geht es dabei um blinde Flecken durch die Erneuerung von Worten und ihren Bedeutungen als Voraussetzung für eine Erneuerung interkultureller und menschlicher Beziehungen zwischen der nördlichen und der südlichen Hemisphäre.

Einführung in den ethnopsychoanalytischen Prozess, Frankfurt a. M. 1982.) In diesem Buch geht er auch auf die Begeisterung für den Ersten Weltkrieg im Allgemeinen und diesen blinden Fleck bei Freud im Besonderen ein.

[34] Dangarembga, Tsitsi: Für die, die sich im Wal befinden: Wir brauchen eine neue Aufklärung, in: *Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2021,* Frankfurt a. M. 2021, Dankesrede 49–61.

Dangarembga geht in ihrer Dankesrede 400 Jahre in der Geschichte zurück zu dem berühmten Satz von Descartes: ›Ich denke, also bin ich‹, der im 17. Jahrhundert die neuzeitliche Geschichte der Philosophie begründete. Ihre Meditation über diesen Satz beginnt mit ihrer anderen Perspektive. Durch ihren Kontakt mit einem nichtwestlichen Erkenntnissystem hat sie einen echten Vorteil: Für sie sind »die Gefahren dieser Epistemologie unübersehbar«.[35] Im Rückgang auf die originalen Sätze stellt sie fest, dass sich hier in der Verbindung von Denken und Zweifeln eine Verdrehung eingeschlichen habe. Während Descartes eigentlich Erkenntnis durch Zweifel hatte gewinnen wollen, sei aus seinem Satz eine allgemeine philosophische Währung entstanden, die die Gewissheit höher bewertet und gegen den Zweifel immunisiert. Dangarembga zeigt sehr klar, welch problematische Wirkung diese Selbstgewissheit in der Menschheits-Geschichte gehabt hat:

> Da jemand, der ›Ich denke, also bin ich‹ denkt, sich selbst als Mensch betrachtet, wird jemand anders, der anders denkt, als nicht wie ich oder nicht als Mensch wahrgenommen. Wie wir wissen, hat die Aberkennung des menschlichen Werts anderer Menschen den Effekt, den menschlichen Wert zu erhöhen, den wir uns selbst zuschreiben; und wir wissen auch, dass dieser Mechanismus der differenziellen Zuschreibung von Menschlichkeit für einen Großteil der Gewalt verantwortlich ist, mit der die Menschen einander heimsuchen.[36]

Sie fährt fort:

> In meinem Teil der Welt war der Kern unserer Lebensphilosophie die Idee ›Ich bin, weil du bist‹ [...,] aber auch diese Philosophie hat uns nicht gerettet. [...] Es wird keine Wunderheilungen für unsere gedanklichen Fehler geben. Was wir tun können ist, unsere Denkmuster zu verändern, Wort für Wort, bewusst und beständig, und daran festzuhalten, bis wir Ergebnisse sehen in der Weise, wie wir Dinge tun und welche Folgen sich daraus ergeben.[37]

Und sie ergänzt: »Über das ›Ich‹ hinauszuschauen zum ›Wir‹ könnte zu horizonterweiternden Neuformulierungen des Satzes des Franzo-

[35] Ebd., 57.
[36] Ebd., 59.
[37] Ebd., 60.

sen führen, zum Beispiel zu ›Wir denken, also sind wir‹, oder sogar zu ›Wir sind, also denken wir‹.«[38]

Die Worte, die Menschen benutzen, sieht Tsitsi Dangarembga als immer schon eingespannt in Denkmuster und Narrative, die andere Menschen entweder als seiend und denkend anerkennen, oder aber sie kategorisieren und herabwürdigen. Eine andere Aufklärung beginnt für sie damit, diesen Unterschied wahrzunehmen und damit auch bereit sein, umzudenken und umzufühlen. »Unsere Entscheidung, was und wie wir denken, ist letztlich eine Entscheidung zwischen Gewalt oder Frieden fördernden Inhalten und Narrativen.«[39]

Ihr Bild für diese Situation ist Jona im Bauch des Walfischs. Genau so leben nämlich auch Menschen als Gefangene im System ihrer eigenen Denkwelten. Während Jona vom Walfisch ausgespien wurde, müssen sich Menschen von ihren gewaltproduzierenden Narrativen selbst befreien. Um da herauskommen, gilt es, die eigenen »Konstruktionen zu zerlegen und nachhaltige andere zu bauen«.[40]

Tsitsi Dangarembga stammt aus Simbabwe. Sie hat dem Thema Frieden in ihrer Friedenspreisrede eine neue Wendung gegeben, indem sie über das Thema aus einer langen Perspektive der Kolonialisierung sprach, die bereits 100 Jahre vor Descartes, also vor einem halben Jahrtausend begann. Die lange Geschichte der Gewalt ist mit den Eruptionen von Gewalt in den heutigen afrikanischen Staaten aufs Engste verbunden.

> Wir sollten also nicht überrascht sein, dass Gewalt – physische, psychologische, politische, ökonomische, metaphysische und genozidale – zu oft in den postkolonialen Ländern an der Tagesordnung ist. Diese Arten von Gewalt sind in die Strukturen der globalen Ordnung, in der wir leben, integriert und wurzeln in den Strukturen des westlichen Imperiums, dessen Anfänge sich vor über einem halben Jahrtausend bildeten.[41]

Dangarembga hat die Frage der gemeinsamen Bearbeitung dieser Gewalt mit der Suche nach einer neuen Aufklärung verbunden und schlägt dafür vor, die toxischen Narrative zu bearbeiten, die für die Erhaltung und Erneuerung kolonialer Gewalt verantwortlich sind.

---

38 Ebd.
39 Ebd., 61.
40 Ebd.
41 Ebd., 55.

Sich selbst mit den Augen der Anderen sehen

Warum sollte die Aufklärung, die alles aufzuklären im Stande ist, sich nicht auch selbst aufklären können? Von den weißen Flecken, die dazu bestimmt sind, einer nach dem Anderen aufgefüllt zu werden, unterscheiden sich die blinden Flecken. Während man die weißen Flecken aufzeigen und sehen kann, bleiben die blinden Flecken über lange Zeit unsichtbar. Man sieht sie überhaupt erst, wenn man von einem anderen darauf aufmerksam gemacht wird und aus seiner oder ihrer Perspektive darauf blickt. Ohne einen Perspektivenwechsel bleiben blinde Flecke für immer verborgen. Selbst wenn alle weißen Flecken aufgefüllt sind, bleiben die blinden Flecken unberührt.

Die Unterscheidung zwischen weißen Flecken und blinden Flecken reicht aber nicht aus. Wir müssen inzwischen zwischen weißen Flecken, blinden Flecken und Realitätsverweigerung unterscheiden. Weiße Flecken sind das, was die Aufklärung nach und nach entdeckt, erobert und dem Schatz unseres Wissens zuschlagen kann. Blinde Flecken sind die Lücken in unserem Wissen, die wir nicht sehen, weil sie uns Einsichten zumuten, die unser positives Selbstbild in Frage stellen und uns auffordern, liebgewordene Einstellungen und Haltungen zu ändern. Bei der Realitätsverweigerung kommt der Wille mit ins Spiel. Es ist der trotzige Wille, sich die eigenen blinden Flecken wider besseres Wissen zu erhalten. Diese Einstellung hat ihre klare Logik, denn sie ist geleitet von dem Wunsch, an einer bestimmten Identität und an einem konkreten Selbstbild festzuhalten. Die Notwendigkeit, die eigene Geschichte in einem neuen Licht und in anderer Bewertung dargestellt zu sehen, wird als Herabsetzung und Beleidigung erfahren, gegen die man sich wappnet und zur Wehr setzt. Es geht in diesem Fall also gar nicht mehr um Wissen oder Nicht-Wissen in Bezug auf die eigene Geschichte, sondern nur noch um ehrenvolle oder unehrenhafte Narrative, und das bedeutet: Es geht um Wissen-Wollen und Nicht-Wissen-Wollen. Eine Tür hat sich geöffnet und der Spalt, durch den neues Licht hereinfällt, könnte sich leicht erweitern, aber es gibt eben auch einen gesellschaftlichen Gegendruck, diese Tür mit aller Kraft zuzuhalten.

Was ich damit meine, möchte ich abschließend an einem Beispiel aus der Stadt Konstanz illustrieren. Je mehr Menschen von anderen Kontinenten in einer Stadt leben, desto vielfältiger wird der Blick. Jeder und jede hat einen anderen Blick, und der hängt davon ab, was man erlebt und welche Demütigungen man in seinem Leben

erfahren hat. Die diverse Gesellschaft tut gut daran, sich über diesen Prozess auszutauschen und sich mit der Komplexität unterschiedlicher Lebenserfahrungen auseinanderzusetzen. In der Altstadt von Konstanz wurde über Nacht ein Buchstabe von einer Hauswand entwendet. Das M, das jetzt fehlt, ist an einem sicheren Ort versteckt. Die betroffene Apotheke hat bei dieser Aktion ihren Namen verändert. Sie ist zur ›Ohren-Apotheke‹ geworden.

Das ist niemandem entgangen, der hier vorbeikommt. Jede schaut anders auf dieses Bild. Als ich die Besitzerin der Apotheke nach ihrer Meinung fragte, hob sie den Diebstahl und Verstoß gegen das Denkmalgesetz hervor. Der Schriftzug stamme aus dem 18. Jahrhundert. Für mich ist der zerstörte Schriftzug so etwas wie eine öffentliche Lektion, vielleicht sogar eine Geschichtsstunde. Zum Beispiel hat das Wort ›Mohrenapotheke‹, das es überall in Deutschland gibt, inzwischen einen eigenen Wikipedia-Eintrag bekommen. Man kann sich also schnell und einfach über die Geschichte dieses Namens informieren und dabei mehr über die lange europäische Kolonialgeschichte erfahren. ›Ohrenapotheke‹ ist gar kein schlechtes Stichwort, denn jetzt geht es vor allem ums Zuhören.

Warum brauchen wir eine neue Aufklärung? Weil sich unsere Gesellschaft verändert hat und mit ihr verändert sich auch unsere Geschichte. Wir sind diverser geworden und bekommen mehr von der Geschichte in den Blick, denn wir lernen gerade dazu. Wie hat es Frank-Walter Steinmeier anlässlich der Eröffnung des Humboldtforums ausgedrückt? Dies ist »kein Ort der Selbstvergewisserung, sondern der Selbstbefragung. [...] Es ist kein Schlussstein, sondern erst der Anfang einer globalen Veränderung, [denn] die Weltkulturen sind angekommen, aber das gleich in einem doppelten Sinne: hier drinnen im Humboldt Forum und da draußen, vor den monumentalen Fassaden.«[42]

Wie man weiße Flecken auffüllt, darum ist die Aufklärung nicht verlegen, denn genau das ist ihr Element. Wie man dagegen blinde Flecken erkennt und überwindet, dafür hat die Aufklärung kein Rezept. Für ihre blinden Flecken braucht sie einen Spiegel und den

---

[42] Steinmeier, Frank-Walter: Rede beim Festakt zur Eröffnung der Ausstellungen des Ethnologischen Museums und des Museums für Asiatische Kunst am 22.9.2022 im Humboldt-Forum in Berlin, https://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Frank-Walter-Steinmeier/Reden/2021/09/210922-Humboldt-Forum.html;jsessionid=F662B1074E94BFEABDB44408C93254BB.1_cid393?nn=9042544 (zuletzt abgerufen: 02.09.2022).

Blick aus einer anderen Kultur, Religion, Herkunft und Geschichte. Die Antwort auf meine Ausgangsfrage lautet also: Die Aufklärung kann sich nicht selbst aufklären, aber sie kann in Beziehung zu signifikanten Anderen treten und durch deren Blick aufgeklärt werden. Sie erlebt sich dann nicht mehr als suffizient, autonom, total, sondern relational und gewinnt damit ein wachsendes Bewusstsein von eigenen Beschränkungen und Verfehlungen, von Lücken und Schieflagen. Das Selbstbild der Aufklärung verändert sich mit der Geschichte. Aus Selbstgewissheit kann ein informiertes und reflektiertes historisches Selbstbewusstsein werden. Dafür muss man aber bereit sein, in den Abgrund der Geschichte zu schauen, und sich auch dem aussetzen, was bisher geflissentlich übersehen wurde.

Literaturverzeichnis

Literatur

Assmann, Aleida: Black Box oder Kontaktzone? Der Kulturbegriff zwischen Labor und Bibliothek. Ein Kommentar zu Chris Hann, in: *Fremde Dinge, Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 1 (2017), 139–143.

Conrad, Joseph: *Heart of Darkness*. Roman, Harmondsworth 1994.

Dangarembga, Tsitsi: Für die, die sich im Wal befinden: Wir brauchen eine neue Aufklärung, in: *Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2021*, Frankfurt a. M. 2021, Dankesrede 49–61.

Darwin, Charles: *The Descent of Man*, London 1876.

Darwin, Charles: *On the Origin of the Species by Means of Natural Selection*, Frankfurt 2019.

Elberfeld, Rolf: *Dekoloniales Philosophieren. Versuch über philosophische Verantwortung und Kritik im Horizont der europäischen Expansion*, Hildesheim 2021.

Erdheim, Mario: *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewusstheit: Eine Einführung in den ethnopsychoanalytischen Prozess*, Frankfurt a. M. 1982.

Frank, Michael C.: *Kulturelle Einflussangst. Inszenierungen der Grenze in der Reiseliteratur des 19. Jahrhunderts*, Bielefeld 2006.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a. M. 1970, Bd, 12.

Lindqvist, Sven: *»Exterminate All the Brutes«: One Man's Odyssey into the Heart of Darkness and the Origins of European Genocide*, New York 1996.

Lovejoy, Arthur O.: *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Cambridge, MA 1936.

Steinmeier, Frank-Walter: Rede beim Festakt zur Eröffnung der Ausstellungen des Ethnologischen Museums und des Museums für Asiatische Kunst am 22.9.2022 im Humboldt-Forum in Berlin, https://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Frank-Walter-Steinmeier/Reden/2021/09/210922-Humboldt-Forum.html;jsessionid=F662B1074E94BFEABDB44408C93254BB.1_cid393?nn=9042544 (zuletzt abgerufen: 02.09.2022).
Windelband, Wilhelm: Vom Princip der Moral, in: Ders., *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*, Freiburg 1884, 280–311.

Internetquellen

https://www.edinburgh.gov.uk/news/article/12885/new-wording-for-plaque-at-melville-monument-agreed (zuletzt abgerufen am 09.02.2022).
https://www.swr.de/swr2/leben-und-gesellschaft/erkundet-das-fremde-zerstoert-es-nicht-500-todestag-des-humanisten-johannes-reuchlin-100.html (zuletzt abgerufen am 02.09.2022.).
https://thenewpress.com/books/exterminate-all-brutes (zuletzt abgerufen am 02.09.2022).