

WIDER|SPRUCH

Widerspruch Nr. 30 Afrikanische Philosophie (1997)
INHALTSVERZEICHNIS

Zum Thema

Afrikanische Philosophie

Kai Kresse

Zur afrikanischen Philosophiedebatte. Ein Einstieg 11

Kwasi Wiredu

Probleme des afrikanischen Selbstverständnisses in der gegenwärtigen Welt 28

Anke Graneß

Philosophie in Nigeria 46

Gespräch mit Peter O. Bodunrin

„Wie kann jemand über afrikanische Philosophie reden, ohne über mich zu sprechen?“ 65

Gail M. Presbey

Zur Praxis der afrikanischen „Weisen“. H. Odera Orukas
Herausforderung an die Selbstbeschränkung
akademischer Philosophen 74

Wolfgang Habermeyer

Afrikanische Philosophie und westliche Haltung.
Anmerkungen zum Praxisbezug von afrikanischer
und westlicher Philosophie 94

Jürgen Hengelbrock

„Europa erweitern ...“ Persönliche Erfahrungen
im Umgang mit afrikanischer Philosophie
in Deutschland 102

Besprechungen

Bücher zum Thema

107

Paulin J. Hountondji:
Afrikanische Philosophie.
Mythos und Realität.
Roger Behrens

Kwame A. Appiah:
In My Father's House.

Africa in the Philosophy of Culture.

Anke Graneß

Sophie B.Oluwole:

Witchcraft, Reincarnation and the God-Head.

Issues in African Philosophy.

Anke Graneß

Segun Gbadegesin:

African Philosophy.

Traditional Yoruba Philosophy and

Contemporary African Realities.

Anke Graneß

Godwin Sogolo:

Foundations of African Philosophy.

A Definite Analysis of Conceptual Issues of African

Thought.

Wolfgang Thorwart

Jürgen Hengelbrock (Hg):

Texte zur afrikanischen Philosophie.

Beiträge zur Unterrichtspraxis Philosophie. Mit einem
einführenden Essay von Gerd-Rüdiger Hoffmann.

Alexander v. Pechmann

Herta Nagl-Docekal/ Franz M.Wimmer:

Postkoloniales Philosophieren. Afrika.

Anke Graneß

Valentin Y.Mudimbe:

The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of
Knowledge.

Ders.: The Idea of Africa.

Ronnie M. Peplow

Axelle Kabou:

Weder arm noch ohnmächtig.

Eine Streitschrift gegen schwarze Eliten und weiße Helfer.

Anke Graneß

Tsenay Serebequerhan:

The Hermeneutics of African Philosophy.

Horizon and Discourse.

Ignaz Knips

Heinz Kimmerle:

Die Dimension des Interkulturellen. Philosophie in Afrika – af-
rikanische Philosophie,

	zweiter Teil: Supplemente und Verallgemeinerungsschritte. <i>Kai Kresse</i>	
	Kongreßbericht	137
	Zweites „Pan African Symposium on Problematics of an African Philosophy - Twenty Years After (1976-1996)“, 1.-4.Dezember 1996 in Addis Abeba, Äthiopien. <i>Niels Weidmann</i>	
Neuerscheinungen	Roger Behrens: Pop Kultur Industrie. Zur Philosophie der populären Musik. <i>Manuel Knoll</i>	141
	Hans Michael Baumgartner/ Wilhelm G.Jacobs (Hg): Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit. <i>Martin Schraven</i>	
	Jack Weatherford: Das Erbe der Indianer. Wie die Neue Welt Europa verändert hat. <i>Ulrich van der Heyden</i>	
Gesellschaften	International Walter Benjamin Association Internationale Georg Lukács Gesellschaft	146
	Verzeichnis der AutorInnen Impressum	

WIDERSPRUCH

In: Widerspruch Nr. 30 Afrikanische Philosophie (1997), S. 7-10

AutorenInnen: *Redaktion*

Zum Thema

Zum Thema

Afrikanische Philosophie

Philosophie in Afrika: Geographisch ist damit vor allem der subsaharische Raum gemeint, also nicht die nordafrikanischen Länder des Mittelmeerraumes, die schon seit der Antike im wirtschaftlichen und kulturellen Austausch mit Europa stehen. Geschichtlich zielt das Thema auf die Gegenwart, d.h. auf die letzten 20 bis 30 Jahre, in denen eine intensive, in Deutschland kaum zur Kenntnis genommene, innerafrikanische Debatte über die Existenz und die Eigenart der afrikanischen Philosophie stattgefunden hat.

Geführt wurde diese Debatte überwiegend auf Englisch, teilweise auch auf Französisch, also in den Sprachen der Kolonialherren. Zunehmend ist dabei das Ungenügen ins Bewußtsein getreten, das den darin bereitstehenden Begriffen beim Versuch anhaftet, den ideellen Gehalt der Yoruba-, Bantu-, Akan- oder anderer Kulturen darzustellen. Auf diese Weise hat sich die Debatte um die afrikanische Philosophie oftmals zu einer Debatte um die Interkulturalität philosophischer Verständigung erweitert.

Sollten die „Weisen“ Afrikas eines Tages neben Konfuzius in China, den Veden und Upanischaden in Indien und den Vorsokratikern als ein vierter Ursprung der Philosophie gelten? Wer sich von der afrikanischen Philosophie nur den Reiz exotischer Weisheiten, individuelle Lebenshilfe oder die Befriedigung esoterischer Bedürfnisse erwartet, wird nicht auf seine Rechnung kommen. Enttäuscht wird aber wohl auch, wer darauf

zum Thema

hofft, aus einem abgelegenen, „unberührten“ Teil der Welt überraschende Aufschlüsse über den philosophischen Diskurs des Westens zu gewinnen.

Was die Vielzahl ihrer Stimmen und Richtungen durchzieht und das Gemeinsame und Lebendige der afrikanischen Philosophie ausmacht, das ist ihre unmittelbare Verflechtung in die politische Praxis. Sie ist das geistige Aroma des Aufbruchs Afrikas in die Moderne. Zum einen setzt sie den Kampf um die Entkolonialisierung fort, indem sie ihn auf das Gebiet des Bewußtseins ausweitet. Zum anderen stellt sie das Ringen um eine neue kulturelle Identität und ein neues Selbstbewußtsein dar. Schließlich diskutiert die afrikanische Philosophie mit der Frage ihrer Eigenart auch den (politischen und sozialen) Weg, der eingeschlagen werden soll, um die Rückbesinnung auf das Eigene mit den Anforderungen eines modernen Weltbürgertums zu verbinden.

Fast scheint es, als hätte die Aufklärung den Kontinent gewechselt. Während die Philosophie in Europa zunehmend orchideenhafte Züge annimmt und für das öffentliche Leben belanglos wird, ist sie in Afrika zu einer Not geworden: zu einem Forum der Emanzipation, auf dem sich die Afrikaner ihrer Identität vergewissern, auf dem sie Orientierungen gewinnen und Strategien des Handelns entwickeln.

In seinem „Einstiegs“-Artikel zeichnet Kai Kresse die Entwicklungsstufen der Philosophiedebatte in Afrika nach, vom Vorurteil der Philosophielosigkeit des afrikanischen Kontinents über ihre national-ideologischen Formen und die Ethnophilosophie zum freien „Gespräch zwischen Afrikanern“. Gleichzeitig skizziert er mit der Dokumentation und Aufbewahrung bisher nur mündlich tradiertter Weisheiten, dem Projekt einer afrikanischen Hermeneutik und dem Aufbau eines gesicherten philosophischen Wissens drei ihrer wesentlichen Forschungsbereiche.

Als repräsentativ für die Überzeugungen vieler Intellektueller können wohl Kwasi Wiredu Aussagen über das „afrikanische Selbstverständnis

in der gegenwärtigen Welt“ angesehen werden. Zum einen analysiert Wiredu das erdrückende, noch die Mentalität der Menschen prägende Erbe der Kolonialzeit, das das Entstehen eines freien Selbstbewußtseins bis heute behindert, zum anderen thematisiert er die Schwierigkeiten, bei mangelnder oder nur schwach ausgebildeter Identität die Chancen der hereinbrechenden Moderne wahrzunehmen und produktiv zu machen.

Im anschließenden Gespräch entwickelt Wiredu seinen Begriff von afrikanischer Philosophie als einer Philosophie, die „noch im Entstehen begriffen“ sei.

Anke Graneß gibt einen Überblick über die „Philosophie in Nigeria“, d.h. über das Land in Afrika, das mit mehr als 30 Universitäten und 10 Philosophiedepartments das ausgeprägteste und vielseitigste philosophische Leben aufweist. Insbesondere verfolgt sie die Auseinandersetzungen um den Begriff der afrikanischen Philosophie, die in „Second Order. An African Journal of Philosophy“ seit Beginn der 70er Jahre geführt wurden.

Ein Gespräch mit Peter O.Bodunrin, dem Rektor der Ondo State University in Ado Ekiti, schließt diesen Überblick ab. Bodunrin gilt als Universalist oder Modernist unter den afrikanischen Philosophen, als Vertreter einer Richtung, die mit der Kritik an der Ethnophilosophie eine starke Orientierung an der westlichen Philosophie verbinden.

Mehr mit der Tradition der afrikanischen Philosophie, d.h. mit der mündlichen Überlieferung und der Praxis der „Weisen“ beschäftigt sich Gail M.Presbey. Die Autorin, die selbst an der philosophischen Feldforschung Odera H.Orukas (vgl. das Gespräch „Zur Lage der afrikanischen Philosophie“ in „WIDERSPRUCH“ Heft 29) teilgenommen hat, berichtet über die vielfältigen Praxisbezüge dieser „Weisen“, die sie als Herausforderung an die Selbstbeschränkung akademischer Philosophie interpretiert.

zum Thema

Mit seinem Beitrag „Afrikanische Philosophie und westliche Haltung“ legt Wolfgang Habermeyer dar, inwieweit der Prozeß des gegenseitigen philosophischen Verstehens davon abhängig ist, daß wir uns als Vertreter der dominierenden Kultur eine Haltung erarbeiten, die uns verstehen läßt und unter der wir verstanden werden können. Unserem Verhältnis zu unserer gesellschaftlichen Praxis kommt dabei eine entscheidende Bedeutung zu.

Unter dem zweideutig-hintersinnigen Titel „Europa erweitern ...“ reflektiert Jürgen Hengelbrock von den Erfahrungen, die er als aufgeklärter Europäer im Umgang mit afrikanischer Philosophie und afrikanischen Philosophen gemacht hat.

Im Besprechungsteil werden, diesmal mehr unter darstellendem als unter kritischem Aspekt, eine Reihe bedeutender neuer Veröffentlichungen afrikanischer Philosophen (Hountondji, Appiah, Gbadegesin, Mudimbe u.a.) vorgestellt, ebenso die deutschsprachigen Autoren (G.-R.Hoffmann, Chr.Neugebauer, H.Nagl-Docekal, H.Kimmerle, F.M. Wimmer), die durch ihre Behandlung der afrikanischen Philosophie hervorgetreten sind. Ein Kongreßbericht über das zweite „Pan African Symposium on Problematics of an African Philosophy“, das im Dezember 1996 in Addis Abeba stattgefunden hat (Niels Weidtmann) schließt das Heft ab.

Die Redaktion

WIDERSPRUCH

In: Widerspruch Nr. 30 Afrikanische Philosophie (1997), S. 11-27

Autor: Kai Kresse

Artikel

Kai Kresse

Zur afrikanischen Philosophiedebatte.

Ein Einstieg

„Afrikanisches Philosophieren? Nimmt man die immer weitere Kreise schlagende Diskussion darüber schon für die Sache selbst, dann gibt es afrikanisches Philosophieren. Inhaltlich aber, substantiell, ist so etwas wie afrikanische Philosophie nicht in Sicht, nicht einmal, wenn man den ohnehin nachgiebigen Philosophiebegriff ins Beliebigte ausdehnt.“

W. HOCHKEPPEL, Merkur 541 (April 1994)

Gegen Vorurteile, wie das Zitat von Hochkeppel sie ausdrückt, und die dem Diktum Hegels, Afrika sei ein geschichtsloser Kontinent, an Anmaßung nicht nachstehen und ihm letztlich folgen, ist im deutschsprachigen Raum während der letzten zehn Jahre angearbeitet worden. Gerd-Rüdiger Hofmann, Christian Neugebauer, Franz M. Wimmer, Heinz Kimmeler und andere haben durch ihre Publikationen und Herausgeber-schaften, die Organisation von Konferenzen und weitere Aktivitäten dazu beigetragen, daß uns mittlerweile einiges Material zur philosophischen Debatte in Afrika zugänglich ist: Dokumentationen und Kommentare zu wenigstens fünfzig Jahren Diskussion um moderne Philosophie in Afrika und zu einer afrikanischen Philosophiegeschichte, die zum Teil bis in das klassische Ägypten zurückverfolgt wird¹. Man öffne also die Augen.

¹ G.-R. HOFFMANN: Faktoren und gegenwärtige Tendenzen nichtmarxistischer Philosophie in Afrika (Phil. Diss., Leipzig 1984). J.HENGELBROCK (Hrsg.): Texte zur

Philosophische Identität

In den vergangenen Jahrzehnten der afrikanischen Philosophiediskussion ist es die Aufgabe gewesen, die Auseinandersetzung mit dem im europäischen Diskurs etablierten Vorurteil: „Afrikaner philosophieren nicht“ zu führen. Denn dieses etablierte Vorurteil hat nicht nur die Möglichkeit für selbstverständliche akademische Diskurse über Gott und die Welt, sondern auch für eine selbständige Orientierung in der Welt und im Lebensalltag, in Frage gestellt. Wer sich der eigenen Identität nicht gewiß sein kann, wird auf Grundlagen zurückgeworfen, die erst zu klären sind, bevor er sich mit neuer Sicherheit in der Welt bewegen und über sie reflektieren kann. Dies gilt im Hinblick auf eine postkoloniale Neuorientierung in Afrika auf der individuellen wie auf der gemeinsamen Ebene „Afrika“, die sich als weiträumige Plattform erst durch die kolonialen Erfahrungen mit Europa gebildet hat und nicht auf kultureller Einheit gegründet ist (vgl. Appiah 1992, 17; Masolo 1994).

„Postkoloniale Neuorientierung“, das sollte heißen: freie Lebensgestaltung. Diese kann sich als wirklich frei aber nur dann erweisen, wenn sie sich unabhängig von den Mechanismen vorheriger Unterdrückung orientiert. Wie jedoch ist Unabhängigkeit möglich, wenn die Mechanismen weiterhin die eigene Lebenswelt dominieren? Dieses Problem kennzeichnet den Entstehungsort und das praktische Spannungsfeld der modernen afrikanischen Philosophiedebatte, die sich seit den 70er Jahren an den Universitäten etabliert hat. Hier haben auch die verschiedenen politisch orientierten Befreiungsbewegungen und Theorieentwürfe, die der philosophischen Debatte im engeren Sinn vorhergingen und ihr Impulse gaben, ihren Ausgangspunkt. Von dem kenianischen Philosophen Henry Odera Orika werden sie unter dem Titel „*Nationalist-Ideological Philosophy*“

Philosophie in Afrika. Materialien für die Unterrichtspraxis, Stuttgart 1992. P.J. HOUNTONDJI: Afrikanische Philosophie. Mythos und Realität, Berlin 1993. CHR. NEUGEBAUER: Einführung in die afrikanische Philosophie, München 1989. DERS. (Hrsg.): Philosophie, Ideologie und Gesellschaft in Afrika, Wien 1989 (Frankfurt, 1991). DERS. (Hrsg.): Zeitschrift für Afrikastudien (ZAST), Wien; F.WIMMER (Hrsg.): Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika, Wien 1988. DERS./H.NAGL-DOCEKAL (Hrsg.): Postkoloniales Philosophieren: Afrika, Wien/München 1992. H.KIMMERLE: Philosophie in Afrika - afrikanische Philosophie, Frankfurt 1991. DERS.: Die Dimension des Interkulturellen, Amsterdam 1994.

(1990, 17) zusammengefaßt. Sie berufen sich auf vier traditionell vorliegende Leitlinien der politischen Ordnung: auf *Nkrumahs* „*Consciencism*“, auf die von *Senghor* und *Césaire* dominierte „*Négritude*“-Bewegung, auf *Nyereres* an kommunalen Formen orientierte „*Ujamaa*“-Politik oder auf *Kaundas* Doktrin des „*Zambian Humanism*“. Die immanente Problematik dieser politischen Theoretiker bestand dabei in der Personalunion von Befreier und Herrscher: sie waren machtvolle „Philosophenkönige“ (*Wiredu* 1995, 11), denen z.T. dogmatische Tendenzen nachgewiesen werden konnten.

Lange Zeit zielten die vorherrschenden Leitfragen der philosophischen Debatte in Afrika auf die grundsätzliche Klärung des philosophischen Selbstverständnisses. Eine solche selbstkritische Vergewisserung über den Philosophiebegriff betraf den Versuch einer Selbstbegründung, einer bewußten grundlegenden Orientierung des Denkens und Handelns, die auch nach dem hier vorherrschenden Konsens ein notwendiger Bestandteil der Philosophie ist. Wenn aber diese methodische Charakterisierung gilt, dann gilt sie in Europa wie in Afrika. Will man also über die Grenzen der kulturellen und historischen Diskurse hinaus über Philosophie reden, dann müssen dem Vergleich Maßstäbe auf der gleichen Ebene zu Grunde gelegt werden. Dies hat zum Beispiel der ghanesische Philosoph *Kwasi Wiredu* in seinem Aufsatz „How not to Compare African Thought and Western Thought“ (1980) gegen die früheren, ethnologisch orientierten Vergleiche herausgearbeitet, die sich auf „Wissenschaft“ und „traditionelles Denken“ als paradigmatische Typen für die westliche bzw. die afrikanische Gesellschaft bezogen hatten.²

Im Zentrum dieser Debatte stand und steht auch weiterhin die philosophische Grundfrage nach der Universalität des Philosophiebegriffes einerseits bzw. die Art und Weise seiner Kulturgebundenheit andererseits. Dabei lassen sich für ein erstes Verständnis zwei typisierte Grundpositionen unterscheiden, deren Vertreter der Nigerianer *Peter O. Bodunrin* als „*Traditionalisten*“ und „*Modernisten*“ gekennzeichnet hat (1985, XI f.). Die ersteren arbeiten an der Beschreibung der „afrikanischen“ Ver-

² Eine der bekanntesten und gründlichsten Versuche ist: ROBIN HORTON: African Traditional Thought and Western Science, in: B. WILSON (ed.): *Rationality*, Oxford 1970.

wurzelung der Ethik und des Alltagslebens in überlieferten Glaubenssystemen; die letzteren streben eine dynamische „philosophische“ Nutzbarmachung von Denkmodellen für die sich unter westlicher Dominanz wandelnden aktuellen Lebensbedingungen an. Versteht man diese beiden Programme einmal als Bestimmung der Kulturgebundenheit von Philosophie und zum anderen als Etablierung der Philosophie als Fundament einer befreienden Sozialkritik, so zeigt sich, daß zwischen beiden Programmen kein Widerspruch bestehen muß, daß für die Erarbeitung philosophischer Identität beide wichtige Aufgabenfelder verfolgen.

„Bantu-Philosophie“

1945 wurde zum ersten Mal die Existenz afrikanischer Philosophie ausdrücklich behauptet und eine systematische Auseinandersetzung begonnen, wenn auch mit vorwiegend religiösem Interesse und unter der Voraussetzung eines inhaltlich gebundenen Philosophiebegriffs. Der flämische Missionar *Placide Tempels*, der sich lange bei den Baluba im heutigen Zaïre aufgehalten hatte, publizierte sein Werk „Bantu-Philosophie“. Er gab darin eine sehr pauschale - und für die ideologischen Interessen zugleich kompatible - Antwort, gegen die sich die philosophischen Kontrahenten in der folgenden Debatte nur mühsam durchsetzen konnten: „*Lebenskraft*“ („*muntu*“) sei das spezifische Grundprinzip des Denkens und Handelns aller Afrikaner (29). Ein „dynamischer“ Seinsbegriff der Afrikaner („*Kraftsein*“), der sich im Verhalten zu allen anderen Lebensformen und der Verehrung der Ahnen äußere, stehe dem „statischen“ der Europäer entgegen (26f.). Mit dieser Entgegensetzung wurde jedoch der Mythos eines Wesensunterschiedes hierarchischer Art aufrecht erhalten, der schon in der Ethnologie, insbesondere von *Lévy-Bruhl*s Lehre der „*primitiven Mentalität*“ und des „*prälogischen Denkens*“, vertreten worden war. Tempels verwischte in seiner Verwendung des Philosophiebegriffs die Abgrenzung zwischen Philosophie und Weltanschauung. Das Werk war paradox, weil es, indem es eine Lanze gegen das Vorurteil vom unphilosophischen Afrika zu brechen schien, von vornherein klarmachte: „Bantu-Philosophie“ ist nicht Philosophie. Dies machte vor allem die Vorgehensweise deutlich: im Falle der afrikanischen Philosophie muß es

der Europäer sein, der sie herausarbeitet. „Und wenn wir das geschafft haben,“ schrieb Tempels, „werden wir den Bantu klar sagen können, was sie in ihrem tiefsten Wesen über das Seiende denken.“(18). Als guter Missionar beendete Tempels seine Deutungen zu den ethnographischen Beobachtungen über die Sprache, den Alltag und die Bräuche des Baluba-Volkes, die er wie selbstverständlich auf alle (bantu-sprachigen) Afrikaner übertrug, in dem abschließenden Kapitel „Bantu-Philosophie und wir Zivilisatoren“ mit der Folgerung, „daß das tiefste der Bantu-Seele seit Jahrhunderten nach der Seele des Christentums als der höchsten Befriedigung ihres Heimwehs lechzte und noch lechzt.“(118). Hier wurde also eine mittelbar erschlossene bzw. projektiv unterstellte kollektive Weltanschauung innerhalb einer Gesellschaft erst zur Philosophie (aber eben keiner „richtigen“ Philosophie) geadelt, um dann diejenigen, die nicht wissen können sollten, daß, was und wie sie philosophieren, umso besser vereinnahmen zu können.

„Ethnophilosophie“

Nicht die Qualität des Tempelsschen Textes, sondern sein immenser Einfluß machte die sog. „Bantu-Philosophie“ zum entscheidendem Orientierungspunkt innerhalb der folgenden Debatte. Seine Konzeption einer „afrikanischen Lebenskraft“ befriedigte nicht nur sich für fortschrittlich haltende europäische Erwartungen,³ sondern bot zudem in einer Situation des intellektuellen Identifikationsbedarfes einen Ansatzpunkt für die Konstruktion einer positiven afrikanischen Identität. In dieser Hinsicht war insbesondere Senghors Version der Négritude von großer Wirkung. Eine Vielzahl von Untersuchungen afrikanischer Theologen mit missionarischem Impetus folgte der Tempelsschen Konzeption, „ein ethnologisches Werk mit philosophischer Anmaßung“ zu ver-

³ In diesem Zusammenhang scheint der Hinweis von Dismas A. Masolo auf eine mögliche Beeinflussung durch die Bergsonsche Lebensphilosophie und sein Vergleich des dort zentralen „élan vital“ mit der Tempelsschen „force vitale“ verfolgenswert (Masolo 1994, 49). Ergänzend wäre zu untersuchen, ob Tempels sich an Bergsons Unterscheidung von statischer und dynamischer Religion orientiert; ist dies der Fall, könnten zivilisationskritische Implikationen bei Tempels an Bedeutung gewinnen.

binden, kurz: eine „Ethnophilosophie“ (Hountondji 1993, 23) zu entwickeln.

Diese Richtung hatte allerdings mit der im europäischen Kontext assoziierten Denkfreiheit, die sich argumentativ, kritisch und reflexiv im philosophischen Denken äußert, nichts mehr zu tun. Der *dogmatische Ausschuß einer befreienden Perspektive* war denn auch der Punkt, der es für kritische afrikanische Philosophen, die in der Debatte um den Philosophiebegriff in Afrika Stellung bezogen, unumgänglich machte, bei Tempels anzusetzen. Odera Oruka beklagte zurecht, daß so über einen afrikanischen Sonderweg *Mythologie als Philosophie* präsentiert werde (1972); Paulin J. Hountondji sprach von einem ideologisch motivierten „*Mythos spontaner Philosophie*“ (1974)⁴; Theophilus Okere bezeichnete Tempels' Ansatz als „*die auf den ontologischen Status erweiterte Theorie der Magie*“ aus der Ethnologie (1983, 5). Im ethnologischen Kontext wiederum wurde die „Bantu-Philosophie“ zum Teil als Paradigma einer „primitiven Weltsicht“ überhaupt wahrgenommen, „in Abgrenzung zu modernem differenzierten Denken in europäischen und amerikanischen Kulturen“ (Douglas 1988, 82). Damit wurde aus anderer Perspektive die angeführte Kritik der Philosophen bestätigt: ethnographischer und philosophischer Diskurs werden vermengt (Hountondji 1993, 50). Insbesondere der Althusser-Schüler Hountondji kritisierte immer wieder scharf die darin inhärente Instrumentalisierung des Philosophiebegriffs, die er durch das Etikett „Ethnophilosophie“ diskreditiert haben wollte. Für ihn war klar, daß das Spezialverständnis einer Philosophie in Afrika als eines intuitiv vorhandenen, kollektiven und festen Gedankengebäudes zu politischer Passivität führt und so letztlich der neokolonialen Dominanz euro-amerikanischer Interessen zuarbeitet. Tempels' Einfluß prägt noch heute mittelbar das europäische Afrika-Bild. Seine deskriptive, projektiv herausgearbeitete „*Lebenskraft-Ontologie*“ der Afrikaner war eine der wesentlichen Inspirationsquellen für Senghors Darstellung der Négritude. Auch der gegenseitige Einfluß von Négritude und Pariser Intellektuellen (Sartre, Camus, Gide u.a.), der sich vor allem in den Anfangsjahren der Zeit-

⁴ PAULIN J. HOUNTONDJI: The Myth of Spontaneous Philosophy, in: Consequence Nr.1 (1974), S.11-S.57.

schrift „*Présence Africaine*“ widergespiegelt hat, sei hier genannt.⁵ Im deutschen Sprachraum schließlich wurde Tempels' Konzept, vermittelt durch die frühen linguistischen Systematisierungen Alexis Kagames, von *Jahn-beinz Jahn* durch seine einflußreichen Ausführungen zur „neo-afrikanischen Kultur“ (Muntu, 1958) verbreitet.

Als ein Beispiel für „Ethnophilosophie“ mag das Werk von *Alexis Kagame* skizziert werden, einem ruandesischen Priester, der dem deskriptiven Ansatz Tempels' über das intensive Studium der Sprachsemantik folgt. Zunächst verwarf Kagame den Begriff der Lebenskraft als nicht spezifisch afrikanisch (er sei vielmehr allgemein menschlich) und warf Tempels Verallgemeinerungen bei der Übertragung der aus spezifisch ethnographischen Daten gewonnenen Folgerungen auf ganz Afrika vor. Nachdem er in seiner Untersuchung des Kinyarwanda die Ontologie der Ruandesen herauszuarbeiten beansprucht hatte, erweiterte er dieses Projekt zu einer „vergleichenden Bantuphilosophie“, in der alle Bantusprachen auf die philosophischen Denkinhalte der Sprecher untersucht werden sollten.⁶ Kagame arbeitete, ausgehend von den verschiedenen Nominalklassen der Bantusprachen, in denen je ein bestimmtes klassifizierendes Präfix den abstrakten Wortstamm für „Sein“ („-ntu“) auf verschiedenen Ebenen fixiert und so erst nennbar macht, vier immanente kategoriale Weisen der Bezeichnung des Seins heraus: *menschlich*, *dinglich*, *raum-zeitlich*, *modal* (muntu, kintu, hantu, kuntu). Göttliches Sein, so Kagame, sei mit diesen Kategorien nicht faßbar und habe als schöpferisches Präexistierendes eine Sonderstellung, die er mit der des unbewegten Bewegers bei Aristoteles verglich (108, 113 ff.). Dabei dominierte ein missionarischer Impetus die weitere Untersuchung, die letztlich, wie schon bei Tempels, darauf abhob festzustellen, ob und inwiefern die Glaubensvorstellungen der „Bantuphilosophie“, insbesondere die Ahnenverehrung, sich in das Christentum integrieren lassen.

⁵ Eine vielfältige Sammlung von Studien zur „*Présence Africaine*“ hat V.Y. MUDIMBE herausgegeben: *The Surreptitious Speech. Présence Africaine and the Politics of Otherness 1947-1987*, London/Chicago 1992.

⁶ *La Philosophie Bantu-Rwandaise de l'Être*, Brüssel 1956 bzw. *La Philosophie Bantu Comparée*, Paris 1976 (dt.: *Sprache und Sein. Eine Ontologie der Bantu Zentralafrikas*, Heidelberg 1985, vgl. S.17 und S.181).

Selbst wenn man die Untersuchungen Kagames als einen Beitrag für das umfassendere Verständnis des Verhältnisses zwischen Sprache, Denken und Wirklichkeit innerhalb eines je gegebenen kulturellen Kontextes anerkennt – man denke an ähnliche Arbeiten von Sapir und Whorf zum linguistischen Relativitätsprinzip, das von *Tschiamelenga Ntumba* auf die Bantu-Sprache Ciluba angewandt worden ist⁷ –, so wird man ihm doch einen entscheidenden Einwand entgegenhalten müssen. Kagame unterläßt es, darauf einzugehen, daß es in einigen Bantu-Sprachen eine Klasse von Abstrakta gibt, in der generelle philosophische Grundbegriffe (Wahrheit, Schönheit, Sein) genannt, diskutiert und spezifiziert werden können. Gerade in diesem Bereich wäre – im Gespräch mit afrikanischen Weisen – nach philosophischen Traditionen in Afrika zu suchen, deren Dokumentation (in der Transkription der Diskurse dieser Weisen) Hountondji schon 1969 als „dringendste Aufgabe für heutige afrikanische Philosophen“ bezeichnet hatte.⁸

Auch wenn es wichtig bleibt, sich, wie etwa Neugebauer und Hoffmann hervorgehoben haben, gegen die häufig auftretende Tendenz der Gleichsetzung von „Ethnophilosophie“ mit „afrikanischer Philosophie“ überhaupt zu wenden – weil in ihr eine Festlegung auf die Tradition und die Irrelevanz afrikanischer Philosophie für die Bewältigung aktueller praktischer Probleme impliziert ist –, so sollte man dennoch den Begriff der Ethnophilosophie selbst nicht zu weit fassen. Den Großteil der philosophischen Forschung in Afrika etwa in sechs verschiedene Strömungen der „Ethnophilosophie“ zu unterteilen und zu diskreditieren, weil er sich vorrangig nur mit den kulturellen Bedingungen für Philosophie oder mit der Dokumentation der philosophischen Tradition in Afrika befasse, ist, auch nach den Maßstäben des Kritikers Hountondji, unangemessen⁹.

⁷ TSHIAMELANGA NTUMBA: Denken und Sprechen. Ein Beitrag zum 'linguistischen Relativitätsprinzip' am Beispiel einer Bantusprache (Ciluba), Phil. Diss., Frankfurt 1980.

⁸ P.J.HOUNTONDI 1993, S.37. Odera Oruka hat genau diese Aufgabe mit seinem „sage-philosophy“-Projekt verfolgt (vgl. unten).

⁹ Vgl. CHR.NEUGEBAUER/G.-R.HOFFMANN: Ethnophilosophie = afrikanische Philosophie? in: Hountondji, a.a.O., Nachwort, S.239.

„Philosophie“

Hountondji selbst geht es darum, die kollektive Bindung des Philosophiebegriffs als Mythos zu erweisen und ihr die *Realität eines beginnenden philosophischen Diskurses* in Afrika gegenüberzustellen, der sich vom afrikanologischen Diskurs befreit hat: „Das wahre Problem ist nicht über Afrika zu reden, sondern das Gespräch zwischen Afrikanern.“ (1993, 52). Nur wenn die Gesprächsinhalte nicht vorgegeben sind, wenn offen ist, was sich in der Debatte aufgrund der besseren Argumente durchsetzen wird, und wenn institutionell dafür gesorgt ist, daß ein solcher freier Diskurs geführt werden kann, dann könne sich in Afrika ein „echter Pluralismus“ re-etablieren. Je weniger fest die Philosophie definiert werde, um so besser für die Philosophie und die befreiende Wirkung des Denkens. Aus diesem Grund hat Hountondji eine pragmatische Minimaldefinition von afrikanischer Philosophie gegeben: sie besteht aus *Texten, die von ihren afrikanischen Autoren als „philosophisch“ bezeichnet werden* (21). Was philosophisch von Relevanz werde, zeige sich immer erst im nachhinein, durch den Verlauf der Debatte über die Texte.

Dieser Definition wegen, und seiner grundsätzlichen Forderung, Philosophie an die Dynamik wissenschaftlicher Entwicklung anzubinden, ist Hountondji von verschiedenen Seiten in einem Ausmaß angegriffen worden, das oft die Chancen dieses Ansatzes aus den Augen verlieren ließ. Vielfach wurde Hountondji geradezu als westlich geprägter Wissenschaftsfetischist gekennzeichnet, der mit seiner Definition die vorwiegende Oralität afrikanischer Philosophie nicht berücksichtigen könne und wolle. So spricht sogar *Dismas A. Masolo* in seiner ansonsten herausragenden Darstellung der Geschichte afrikanischer Philosophie vom „dogmatischen Schlummer“ Hountondjis, in dem dieser an dem neuen Mythos baue, Philosophie sei nur als rigorose Wissenschaft praktikierbar (Masolo 1994, 202f). Auch der eritreische Hermeneutiker *Tsenay Serequeberhan* wirft Hountondji vor, von einer „szientistischen Metaphysik“ befangen zu sein (1994, 42). Die schwerwiegenden Vorwürfe dieser beiden anerkannten Philosophen greifen wohl zu kurz; sie sind aber repräsentativ. Sie werden verständlich als Reaktion auf die Aussagen Hountondjis, in denen er rigoros die Anbindung der Philosophie an Wissenschaft und Schriftlichkeit fordert, und die als Leugnung philosophischer

Traditionen in Afrika verstanden werden. In einem anderen Sinne schwerwiegend sind allerdings die beängstigenden Androhungen physischer Vernichtung aus dem Lager der von ihm kritisierten Ethnophilosophen, denen Hountondji sich gegenüber gesehen hat¹⁰. Sie illustrieren den Höhepunkt einer ideologischen Spannung, die bis heute einen großen Einfluß auf philosophische Bewertungen hat und als Belastung für den produktiven Diskurs angesehen wird (siehe Masolo 1994, 23).

Hountondjis vehemente Verteidigung von Wissenschaft und Schriftlichkeit sollte, wie er im nachhinein klargestellt hat, vor allem als polemisches und teilweise überzogenes Mittel verstanden werden, eine Gegenposition zur ideologisch dominierten Ethnophilosophie aufzubauen (vgl. Appiah 1992, 203). So gesehen, läßt sich, auch gegen die Vorwürfe Masolos, Serequeberhans und anderer, zeigen, daß Hountondjis Ansatz für die philosophische Debatte in Afrika weitreichender und fruchtbarer ist, als häufig wahrgenommen wird. Denn für ihn gründet die Wissenschaft letztlich im freien Diskurs, der wiederum für die Philosophie konstitutiv ist. Die notwendige Bindung zwischen beiden beruhe also auf den Folgen der Wissenschaft für die Philosophie und nicht umgekehrt (53). Hountondjis Philosophieverständnis schottet sich daher nicht gänzlich von Oralität ab; er sieht sie jedoch als echtes Problem für den freien Selbstvollzug einer kritischen Debatte in Afrika. Daß orale Philosophie, als Bestandteil des sozialen Diskurses in der Kultur Afrikas, vorhanden ist, bleibt auch für ihn eine Tatsache (37, 121).

Projekte

Mit unserer bisherigen Darstellung haben wir schon die drei wesentlichen Forschungsbereiche benannt, die von afrikanischen Philosophen als Schwerpunkte bearbeitet worden sind und bearbeitet werden: die Dokumentation traditioneller afrikanischer Philosophien, d.h. die Transkription „oralen Texte“ individueller Denker; das Projekt einer philosophischen Hermeneutik in Afrika; und die Notwendigkeit des Aufbaus eines philosophischen Wissens, das für die wissenschaftlichen, technischen

¹⁰ Vgl. P.J.HOUNTONDJI: Occidentalism, Elitism: Answer to two Critiques, in: CHR. NEUGEBAUER (Hrsg.), a.a.O. (1991), S.40.

und politischen Erneuerungsprozesse innerhalb der afrikanischen Kulturen nutzbar gemacht werden kann. *Henry Odera Oruka*, *Theophilus Okere* und *Kwasi Wiredu* setzen mit ihren Forschungen (in derselben Reihenfolge) an diesen drei Punkten an. Ihre Projekte können jeweils als Vermittlung zwischen der zuvor bestehenden scharfen Antithetik der Positionen der Traditionalisten („afrikanisch“) und der Modernisten („Philosophie“) begriffen werden. - So hat Okeres, an H.-G. Gadamer und P. Ricoeur orientierte, kritische Grundlegung hermeneutischer Philosophie (Okere 1983) die Entstehung einer hermeneutischen Schule stimuliert, als deren bekannteste Vertreter *Tshiamalenga Ntumba* und *Nkombe* anzusehen sind (Mudimbe 1988, 137). Sie hat zudem neueren Projekten philosophischer Eurozentrismus-Kritik einen methodischen Ansatzpunkt ermöglicht (z.B. Serebequerhan 1994¹¹).

1. Henry Odera Oruka begreift seinen Ansatz einer sage-philosophy als einen „dritten Wege“ zwischen Ethnophilosophie und konventioneller akademischer Philosophie (Oruka 1991, 43). Sein Vorhaben kann am ehesten als Dokumentation philosophischer Traditionen innerhalb der kenianischen (und prinzipiell aller anderen afrikanischen) Kulturen gelten – eine Dokumentation, die der vorherrschenden Oralität wegen zwar synchron vorgehen muß, die aber rekonstruktive Rückschlüsse auf eine Philosophiegeschichte in Afrika nahelegt. Auch hier ist Feldforschung notwendig: der untersuchende, akademisch ausgebildete Philosoph muß die Menschen aufsuchen, die sich als eigenständige Philosophen herausstellen könnten. Um potentielle Gesprächspartner zu finden, verläßt sich Odera Oruka auf das kommunale Urteil sozialer Gemeinschaften. Personen, die als „weise“ bezeichnet und anerkannt werden („sages“), werden auf fundamentale Schlüsselbegriffe ihrer Kultur hin befragt und zu einer eigenständigen Bewertung gedrängt. Diese Gespräche werden transkribiert, übersetzt und im nachhinein ausgewertet. Hat sich der oder die Befragte nach den Kriterien philosophischer Weisheit („philosophic sagacity“) durch Argumentation, kritische Distanz zur eigenen Kultur und durch die Fähigkeit eigener Begriffsbildung hervorgehoben, wird er oder sie als „*philosophic sage*“ und damit als „echter“ Philosoph im engeren

¹¹ Siehe die Rezension von T. SEREBEQUERHAN, *The Hermeneutics of African Philosophy* in diesem Heft, S.139 ff.

Sinne des Wortes qualifiziert. Sind diese Kriterien in den Ausführungen nicht wiederzufinden, erschöpft sich die Weisheit der Befragten in der genauen Kenntnis der eigenen Kultur und ihrer überlieferten Begründungsmuster von Grundansichten, Glaubensinhalten und Normen, die in Form von Mythen und mythologisch gestützten Aussagen doktrinär und nicht argumentativ wiedergegeben werden, so werden diese Weisen als „*folk sages*“ bezeichnet. Sie gelten als Spezialisten im Rahmen der Weisheitslehre ihres Volkes, nicht darüber hinaus. Diese Unterscheidung zwischen philosophical and folk sages ist für Odera Orukas Programm der „sage philosophy“ systematisch zentral, weil er zeigen will, daß Philosophie im engeren Sinne in afrikanischen Kulturen Tradition hat, und daß sie nicht auf Weltanschauung und Mythologie beschränkt bleibt, wie im westlichen Diskurs so lange behauptet worden ist. Dieses Programm hatte Odera Oruka 1972 in dem Aufsatz „Mythologies as African Philosophy“ skizziert und dabei die Absicht hervorgehoben, zu zeigen, daß afrikanische Philosophie sich nicht in gemeinschaftlichen Glaubensvorstellungen („communal beliefs“) erschöpft, sondern gebildet sei aus „einem Ganzen, welches aus verschiedenen individuellen Philosophien besteht, von denen viele im Widerspruch zueinander stehen“ (1972, 9). „Sage philosophy“ bezeichnet also den *Typus dieser individuellen Philosophien* und nicht generell „Weisheitslehre“ – ein Ausdruck, mit dem H. Kimmmerle anhand eines, die Mythologie wieder einbeziehenden Philosophiebegriffs die afrikanische Philosophie zu beschreiben versucht hat.¹²

Das Projekt, das über einen langen Zeitraum bearbeitet wurde, bevor 1990 das Buch „Sage Philosophy“ erschien, sah sich verschiedener Kritik ausgesetzt. Ihm wurden die Übernahme eines „westlichen“ Philosophiebegriffes“ (Keita, in: Oruka 1991, 212), die Nutzung eines zu vagen Philosophiebegriffs (Masolo 1994, 245), Suggestionen und Provokationen in der Interviewgestaltung (Bodunrin, in: Oruka 1991, 168f.) sowie die Kürze der dokumentierten Interviews (Kresse/Odera Oruka 1996) vorgeworfen.

¹² HEINZ KIMMERLE: Afrikanische Philosophie als Weisheitslehre? in: R.A.MALL /D.LOHMAR (Hrsg.): Philosophische Grundlagen der Interkulturalität, Amsterdam 1993.

Auch Unklarheiten in der faktischen Einteilung in die beiden genannten Kategorien und der Relevanz von Alter und Geschlecht für die Rolle eines „philosophic sage“ wären noch zu klären¹³; ebenso die Frage nach dem Verhältnis zwischen den sage philosophers und den Philosophen der europäischen Philosophiegeschichte.

In der Übertragung des „sage“-Begriffes als Signifikanten für ethische Verantwortlichkeit und soziale Relevanz auf die Ebene der akademischen Philosophie in Afrika, aber auch im „Westen“, könnte eine der weitreichendsten Herausforderungen dieses Ansatzes liegen. Denn mit dem Konzept des „sages“ bleibt Philosophie als gesellschaftliche Kritik, die in ihren Kontext eingebettet ist, lebendig.¹⁴ – Dieses Element der Kritik zeichnet Orukas philosophisches Werk auch außerhalb der „sage philosophy“ aus. Wie kaum ein anderer afrikanischer Philosoph fand er deutliche Worte gegen die Diktaturen und die Unterdrückung in Afrika, gegen den Staatsterrorismus und den inhumanen Strafvollzug, gegen die Koalition der afrikanischen Herrscher mit der kapitalistischen Globalökonomie sowie gegen die fortschreitende Entmachtung Afrikas (der großen afrikanischen Bevölkerungsmehrheit) in Fragen der Entwicklung, der politischen Mitbestimmung und der Ökologie. Er legte für den gesamten Bereich der praktischen Philosophie im Namen der Philosophie als „freiem Denken“ die Notwendigkeit eines universal gültigen Konzepts eines ethischen bzw. menschlichen „Minimums“ dar und forderte es immer wieder ein.¹⁵

2. Der Ghanaer *Kwasi Wiredu* ist einer derjenigen Philosophen, die die Forderung nach wissenschaftlicher und gesellschaftlicher Modernisierung in Afrika am deutlichsten erheben und theoretisch untermauern. Dabei

¹³ Vgl. GAIL M. PRESBEY: Who counts as a sage? Problems in the further implementation of sage philosophy. Unveröffentlichtes Manuskript.

¹⁴ Vgl. GAIL M. PRESBEYS Aufsatz „Zur Praxis der afrikanischen 'Weisen'. H. Odera Orukas Herausforderung an die Selbstbeschränkung akademischer Philosophen“ in diesem Heft.

¹⁵ Vgl. H. ODERA ORUKA: On Philosophy and Humanism in Africa, in M. WAHBA (ed.): *Philosophy and Civilization*, Cairo 1978 (2. Auflage 1985). DERS.: Punishment and Terrorism in Africa, Nairobi 1989. DERS.: Philosophy of Foreign Aid, in: *Praxis International* Vol. 8, Nr. 4 (1991), S. 465-S. 475. DERS. (zusammen mit C. JUMA): *The Philosophy of Liberty*, Nairobi 1994. DERS.: Ecophilosophy and Parental Earth Ethics, in H. ODERA ORUKA (ed.): *Philosophy, Ecology and Humanity*, Nairobi.

geht es ihm um die Nutzung der technischen Möglichkeiten – woher sie auch kommen – zur bestmöglichen Bewältigung der lebensweltlichen Probleme in den heutigen afrikanischen Kulturen. Hierfür können ideologische Vereinnahmungen gegen „den Westen“ seiner Meinung nach nur hinderlich sein; wichtig sei, daß die entscheidenden politischen Instanzen sich am afrikanischen normativen Kontext orientieren und dabei frei und flexibel operieren. Wiredu ist ein nüchterner, universal ausgerichteter Rationalist britischer Schule, der zwar von Anfang an die sensible Problematik afrikanischer Kultur im technischen Wandel und unter postkolonialen Vorzeichen berücksichtigt, sie aber erst in den letzten Jahren zum systematischen Schwerpunkt seiner Arbeit gemacht hat (z.B. Wiredu/Gyekye 1992). Hierbei strebt er vor allem eine „*Dekolonialisierung des afrikanischen Denkens*“ in der Philosophie an, die er als Reflexion über die Implikationen des Philosophierens in europäischen Sprachen und als Erarbeitung möglicher Alternativen versteht. Die Frage, in welcher Sprache wie und mit welcher Perspektive philosophisch kreativ und mit praktischer Relevanz gearbeitet werden kann, stellt ohne Zweifel eines der größten praktischen und institutionellen Probleme afrikanischer Philosophie dar, das durch die 2000 Sprachen Afrikas, durch die Vielzahl der Völker in den künstlich geschaffenen Nationalstaaten sowie durch den Einfluß der Kolonialzeit, gerade in der Sprachpolitik, erheblich verstärkt wird.

Die Belastung, mit der Übernahme einer anderen Sprache für das eigene Philosophieren immer auch wichtige Aspekte des eigenen Denkens (das Netz der Assoziationen, die Besonderheit von Ausdrucksweisen) aufzugeben, potenziert sich, wenn diese andere Sprache zugleich die der ehemaligen Unterdrücker ist. Während Wiredu noch 1980 darauf hinwies, daß die weitergehende Berücksichtigung afrikanischer Sprachen zwar die Philosophie nur bereichern könne, er aber aus Bedenken gegen Isolation und Zersplitterung dagegen plädierte, den philosophischen Diskurs statt in den europäischen Kolonialsprachen in afrikanischen Sprachen zu führen (35), formuliert er mittlerweile das Problem weit schärfer: es bestehe die bleibende „Gefahr unfreiwilliger geistiger De-Afrikanisierung“, wenn man sich nicht bewußt auf die eigenen Sprachen zurückbeziehe (1995, 24). Dennoch kann Wiredu keine andere Lösung

anbieten als die Beschäftigung mit der philosophischen Terminologie afrikanischer Sprachen, die er selbst seit Jahren mit Rekurs auf seine eigene Sprache Akan vorführt, allerdings auf Englisch. Andere, und in bezug auf ihre sozialkritischen Implikationen fruchtbarer erscheinende Konsequenzen wie der Ausbau des Philosophierens in afrikanischen Sprachen, der gänzliche Verzicht auf europäische Sprachen zum Philosophieren oder die Institutionalisierung eines multilingualen Diskurses mit einem daran angepaßten Übersetzungssystem werden von ihm nicht thematisiert. In solchen Konzeptionen, die im Kontext afrikanischer Literatur zum Teil bereits erfolgreich operieren, könnte jedoch, gerade auch für die Philosophie, eine Chance zu größerer Lebendigkeit und sozialer Wirksamkeit liegen.

3. So wie gegen Ende der siebziger Jahre Hountondjis Kritik der Ethnophilosophie zusammen mit *Saïds* „Orientalism“ das Selbstverständnis der Ethnologie als wissenschaftlicher Disziplin erschütterte (Clifford, 111), so hat Ende der achtziger Valentin Y. Mudimbe mit seiner Darstellung der „Erfindung Afrikas“ („The Invention of Africa“) die Afrikawissenschaft und die ihr zugrundeliegende Epistemologie als „*Africanism*“ entlarvt und zu erschüttern versucht, indem er, Foucault folgend, aus „archäologischer Perspektive“ den Diskurs der Macht und seine immanente Ordnung beschrieb.

Die neueste und schwerwiegende Erschütterung eines diskursiv verankerten Selbstverständnisses löste jedoch *Kwame Anthony Appiah* 1992 mit seinem Buch „In My Father's House“¹⁶ aus. Er hinterfragt hier verschiedene Setzungen im afrikanischen und afro-amerikanischen Diskurs, wie z.B. die Bindung der Debatte an den Rasse-Begriff, die ideologische Beschränkung afrikanischer Literaturtheorie in der Selbststilisierung zum Sonderfall und die Kontinuität der westlichen Moderne wie Postmoderne in der herablassenden und instrumentalisierenden Bezugnahme auf das koloniale bzw. postkoloniale Afrika. Appiah geht es letztlich darum, diese Beeinträchtigungen des freien philosophischen Umgangs in Gestalt eines afrikanisch geprägten Humanismus zu überwinden, eines „Pan-Afrikanismus ohne Rassismus“ (IX), der stets Teil der universalen Zwie-

¹⁶ Vgl. die Besprechung dieses Buches im Rezensionsteil des Heftes, S.110 ff.

gespräche der Menschheit ist. Appiah, dessen Vater, Joe Appiah, in der Panafricanismus-Bewegung aktiv war, und dessen Mutter eine Engländerin ist, betrachtet die Welt als ein Netzwerk persönlicher Bezugspunkte, von denen die philosophischen Fragestellungen ausgehen, also in einer je interkulturellen Perspektive, wobei sein Interesse durch die eigene Verwobenheit im afrikanischen Kontext gelenkt wird. In seinen neuesten Arbeiten setzt er seine, im amerikanischen Kontext kontrovers aufgenommenen Reflexionen zum Begriff der Rasse fort.¹⁷ Seine vielbeachtete Kritik an Charles Taylors „Politics of Recognition“, daß die allzu kollektive Ausrichtung von dessen Identitätskonzept die individuelle Freiheit (vor allem von Minderheiten innerhalb einer Gruppe) vernachlässige, weil alle Individuen nur als Mitglieder ihrer sozialen, ethnischen oder kulturellen Gruppe behandelt und somit vereinnahmt würden (Taylor, 1994), könnte ein Unbehagen an der Debatte zur afrikanischen Philosophie widerspiegeln. Appiah, als ein Fixpunkt des philosophischen Diskurses im afro-amerikanischen Kontext, kann heute als personales Leitbild für einen selbstverständlichen und freien afrikanischen Philosophiediskurs genommen werden. Hountondji hatte einen solchen Diskurs als Zielpunkt skizziert, einen Diskurs, der an die Wissenschaften angebunden bleibt und dem die Vielfalt aller Forschungsgebiete offensteht. Auch Masolo fordert am Ende seiner Philosophiegeschichte einen solchen Diskurs für die Zukunft ein: „So while we say yes to African personality, we ought also to say yes to technological modernism; yes to the African conscience, but also yes to universal science.“ (Masolo 1994, 251).

Literatur

APPIAH, KWAME ANTHONY (1992): In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture, New York/Oxford (Oxford University Press).

¹⁷ K.A.APPIAH / GUTMANN: Color Conscious. The Political Morality of Race, New Jersey 1996. - Zur Diskussion über Appiahs Kritik vgl. F.L.HORD / J.C.LEE (ed.s): I am because we are: readings in black philosophy, Massachusetts 1995, S.3.

- BODUNRIN, PETER O. (1985): *Philosophy in Africa - Trends and Perspectives*, Ile-Ife.
- CLIFFORD, JAMES (1993): Über ethnographische Repräsentation, in E.BERG / M.FUCHS (Hrsg.): *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- DOUGLAS, MARY (1988; zuerst 1966): *Purity and Danger*, London (Kegan Paul).
- HUNTONDJI, PAULIN J. (1993, zuerst 1976): *Afrikanische Philosophie. Mythos und Realität*, Berlin (Dietz).
- KAGAME, ALEXIS (1985): *Sprache und Sein. Eine Ontologie der Bantu Zentralafrikas*, Heidelberg.
- KRESSE, K. / ORUKA, H. ODERA (1996): „Philosophy Must be Made Sagacious“. An Interview with Henry Odera Oruka, 16.8.1995, in: *ISSUES in Contemporary Culture and Aesthetics*, No.3. Maastricht, Jan van Eyck Akademie.
- MASOLO, DISMAS A. (1994): *African Philosophy in Search of Identity*, Bloomington (Indiana University Press).
- MUDIMBE, VALENTIN Y. (1988): *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington (Indiana University Press).
- OKERE, THEOPHILUS (1983): *African Philosophy. A Historico-Hermeneutical Investigation of the Condition of its Possibility*. Lanham (University Press of America).
- ORUKA, H. ODERA (1972): *Mythologies as African Philosophy*. In: *East Africa Journal* 10. Auch in: A.GRANEB / K.KRESSE (Hrsg.): *Sagacious Reasoning. H.Odera Oruka in Memoriam*. Frankfurt 1997 (Peter Lang).
- ORUKA, H. ODERA (1990): *Trends in Contemporary African Philosophy*. Nairobi (Shirikon).
- ORUKA, H. ODERA (1991, zuerst Leiden 1990): *Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern debate on African Philosophy*, Nairobi (Acts Press).
- SEREQUEBERHAN, TSENAY (1994): *The Hermeneutics of African Philosophy. Horizon and Discourse*, New York (Routledge).
- TAYLOR, CHARLES (1994): *Multiculturalism and the Politics of Recognition* (hrsg. von Amy Gutmann) New Jersey (Princeton University Press).

Kai Kresse

TEMPELS, PLACIDE (1956, zuerst 1945): Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethik. Heidelberg.

WIREDU, KWASI (1980): Philosophy and an African Culture, Cambridge (Cambridge University Press).

WIREDU, KWASI (1995): Conceptual Decolonization in African Philosophy. Selected and introduced by Olusegun Oladipo, Ibadan (Hope Publishers).

WIREDU, K. / GYEKYE, K. (ed.s) (1992): Person and Community. Ghanaian Philosophical Studies 1, Washington.

WIDER|SPRUCH

In: Widerspruch Nr. 30 Afrikanische Philosophie (1997), S. 28-45

Autor: *Kwasi Wiredu*

Artikel

Kwasi Wiredu

**Probleme des afrikanischen
Selbstverständnisses
in der gegenwärtigen Welt**

Einleitung

Vom Standpunkt der Logik aus ist die Aussage, daß alles identisch mit sich selbst sei, tautologisch. Es ist, in anderen Worten, eine logische Wahrheit, daß alles ist, was es ist - und nicht etwas anderes. Die Probleme, die Afrika mit seiner Identität hat, bestehen aber nicht darin, ob Afrika ist, was es ist, sondern darin, ob es ist, was es sein sollte. Es handelt sich mehr um ein normatives als um ein deskriptives Problem.

Warum besitzt das Problem der Identität eine so hohe Bedeutung? Solange alles seinen guten Gang geht, fragen sich Individuen ebenso wenig wie Nationen oder ganze Kontinente, ob sie sind, was sie sein sollten. Erst wenn etwas falsch läuft, setzt die kritische Selbstanalyse ein. Freilich ruft nicht alles, was bei einem Volk falsch läuft, gleich eine Identitätskrise hervor; erst die Qualität der Fehlentwicklung, erst die Verletzung der menschlichen Würde oder die Untergrabung des Selbstvertrauens, bewirkt eine solche Art der Seelensuche (soul-searching). Genau solche Widrigkeiten aber haben durch die Kolonialisierung Afrikas stattgefunden.

Zwar ist der Kolonialismus nicht notwendigerweise rassistisch, in dem Sinne, daß der Kolonialherr eine rassische Überlegenheit für sich in Anspruch nimmt; trotzdem ist er häufig mit dem Gefühl der Überlegenheit verbunden. Die römischen Kolonisatoren Britanniens etwa unterschieden sich hinsichtlich ihrer Rasse gar nicht, hatten aber eine sehr geringe

Meinung vom Zivilisationsniveau der Briten. Diese stand, nebenbei bemerkt, im markanten Gegensatz zur hohen Wertschätzung der griechischen Zivilisation; trotzdem haben die Römer aber auch Griechenland erobert (kolonialisiert). Wenn aber eine Rasse eine andere, von anderer Hautfarbe und im Bewußtsein wissenschaftlicher und technologischer Überlegenheit beherrscht, dann ist ein Rassismus der Eroberer fast unvermeidlich. Genau diese Form hatte der europäische Kolonialismus in Afrika. Sein Rassismus existierte nicht nur im Bewußtsein der Kolonisatoren, sondern auch in den praktischen Programmen, die den angeblich niedereren Lebensstil der Afrikaner auf so wichtigen Gebieten wie der Erziehung, der Religion, der Wirtschaft, der Politik etc. zu verändern und den europäischen Vorbildern anzugleichen suchten. Es war daher nur konsequent, daß der anti-kolonialistische Kampf die Form eines kulturellen wie auch politischen Nationalismus angenommen hat.

Der politische Nationalismus half Afrika, seine nationale Unabhängigkeit wiederzuerlangen und lebensfähige moderne Staaten auszubilden, der kulturelle Nationalismus, das Vertrauen in die eigene Kultur wiederherzustellen. Letzteres war vor allem deshalb erforderlich, weil der Kolonial-Rassismus viele Afrikaner von ihrer eigenen Kultur entfremdet hatte.

Mit der Abwehr fremder kultureller Einflüsse tendierte der kulturelle Nationalismus dazu, die Form des Traditionalismus anzunehmen. Er stellte die Frage nach der Identität in der Regel so: „Sind wir das, was wir früher einmal waren?“ Ganz offensichtlich waren wir das nicht. Die vorgeschlagene Lösung des Problems bestand dann darin, daß wir entdecken sollten, was wir früher einmal waren und Schritte unternehmen, wieder so zu werden. Bei diesem Schluß ist jedoch eine Prämisse unterdrückt. Da die Frage nach der Identität wie gesagt normativ ist, lautet diese Prämisse: „Was wir sein sollten, ist das, was wir früher einmal waren.“

Bei dieser Form des Selbstverständnisses treten prinzipielle Probleme auf. Ganz offensichtlich ist es im allgemeinen nicht richtig, daß wir so sein sollen, wie wir es immer waren. Die Tatsache, daß wir unser Leben als Kinder begonnen haben, beinhaltet keine Nostalgie für den Infantilismus. Der Begriff der Entwicklung impliziert, daß wir uns gegenüber dem, was wir sind oder früher waren, verändern. Wenn wir uns also nicht zu der Behauptung versteigen, Kulturen seien unveränderlich, so

haben wir die Falschheit der zur Diskussion stehenden Prämisse bereits anerkannt.

Eine Krise der Identität vorausgesetzt, drängt sich die Frage auf: „Warum sollten wir anders sein, als wir gegenwärtig sind?“ Darauf antwortete der anti-kolonialistische Nationalismus: „Weil wir das, was wir jetzt sind, nicht durch unseren eigenen freien Willen geworden sind, sondern durch kolonialistische Fremdbestimmung.“ Könnte es aber nicht sein, daß das, was wir sind, vielleicht besser ist, als das, was wir früher einmal waren? Könnte es nicht auch sein, daß - obwohl das, was wir jetzt sind, nicht gut ist - auch das, was wir früher waren entweder nicht gut war oder, wenn es zu seiner Zeit gut war, doch der Gegenwart nicht mehr angemessen ist. Was dann?

Genau diese Fragen entstehen im Prozeß der post-kolonialen Selbstreflexion, auch wenn sie keine begrifflich exakte Form annehmen. Sie stehen unmittelbar mit der Tatsache in Verbindung, daß die Befreiung mit dem Ziel gesucht wurde, lebensfähige moderne Staaten in Afrika zu errichten. Es geht letztlich um das Ziel der Modernisierung. Modernisierung aber schließt die Veränderung der eingefahrenen Wege mit ein. So entwickelt sich in der Zeit nach der Befreiung eine Spannung zwischen dem kulturellen Nationalismus und den Erfordernissen der Modernisierung. Auf der einen Seite besteht ein starkes Verlangen, zu den Ursprüngen und den alten Lebensformen zurückzukehren; auf der anderen Seite besteht ein ebenso starkes Verlangen, die alten Wege nach Maßgaben zu verändern, die in einigen Fällen von fremden Völkern vorgegeben wurden. Die Frage ist: „Liegt hier wirklich eine Inkompatibilität vor?“

Das Beispiel Japans

Nehmen wir Japan. Offensichtlich ist diese Nation zur Modernisierung fähig gewesen und hat zugleich ihre eigene, besondere Kultur erhalten. Sie scheint zu beweisen, daß Modernisierung und kultureller Konservatismus nicht unvereinbar sind. Vieles spricht für diesen Beweis; das Beispiel kann aber auch in die Irre führen. Vielleicht ist kultureller Konservatismus ein allzu starker Ausdruck. Das Ausschlaggebende bei den Japanern ist nämlich weniger ihr kultureller Konservatismus, als ihre

kulturelle Anpassungsfähigkeit. Sie sind für ihre Fähigkeit bekannt, von anderen Völkern zu lernen und das Gelernte mit den eigenen Zielen zu verbinden. Natürlich hat die Modernisierung auch ihre eigene Kultur verändert, aber nicht durch die bloße Kraft der Ereignisse, sondern durch eine kluge nationale Politik. Durch eine kluge Politik haben die Meiji-Herrscher in der zweiten Hälfte des 19.Jhs. systematisch daran gearbeitet, den Feudalismus aufzuheben, während sie gleichzeitig (auch durch Gesetze) die traditionellen, auf der Familie beruhenden Werte beibehielten. Die Aneignung westlicher Wissenschaft, Technologie und Gelehrsamkeit vollzog sich ganz allgemein in einer offenen, utilitaristischen Perspektive.

Der Punkt ist also nicht, daß die Modernisierung ohne Veränderung der traditionellen Kultur vonstatten gehen kann, sondern vielmehr, daß sie nicht mit dem unterschiedslosen Überbordwerfen aller Bestandteile dieser Kultur verbunden sein muß. Und nicht nur das. Was die kulturelle Identität betrifft, ist noch eine andere wichtige Unterscheidung zu berücksichtigen. Betrachtet man die grundlegenden Veränderungen in einer Kultur, so gibt es Veränderungen, die sozusagen selbständig, von innen heraus, vor sich gehen und Veränderungen, die halbbewußt, durch Berührung mit fremden Kulturen entstehen und durch ein fremdes System aufoktroziert werden. Undifferenziertes Verhalten ist natürlich in keinem Lebensbereich zu empfehlen. Wenn aber jemand schon undifferenziert mit seiner traditionellen Kultur umgeht, dann ist es immerhin noch besser, er tut es aus eigenem Entschluß als unter fremdem Druck. Er tut es nämlich aus freiem Willen und der freie Wille ist ein grundlegendes menschliches Gut. Darüber hinaus und von der Warte der vorliegenden Diskussion aus gesehen, führt er auch nicht notwendigerweise zu Identitätskrisen. Wechselte man bestimmte Seiten seiner Kultur aus und ersetzte sie aufgrund eigenen Entschlusses durch andere, dann riefte keine Unstimmigkeit, - wenn eine solche entstünde -, das Gefühl verletzter Identität hervor. Die Frage, die man stellen müßte, hätte dann immer noch die Form „Sind wir das, was wir sein sollten?“, und die Lösung, für die man sich entscheidet, könnte in der Rückkehr zur Tradition bestehen. In allen Fällen aber kann die Krise der Identität nur die Wahrnehmung des Selbst betreffen, in seiner Verschiedenheit zu anderen.

Insgesamt lassen sich drei Typen kulturellen Wandels unterscheiden: (1) Wandel, der selbst gewollt ist, aus eigener Initiative kommt und etwas Eigenes an die Stelle eines alten kulturellen Elements setzt; (2) Wandel, der selbst gewollt ist, aus eigener Initiative kommt, aber auch fremde kulturelle Substitute mit aufnimmt; (3) Wandel, der weder aus eigener Initiative kommt, noch etwas Eigenes wieder einsetzt. Von der Warte des Identitätsproblems aus ist der erste Typ der am wenigsten, der dritte Typ der am meisten problematische. Die Erfahrung Japans steht dem zweiten Typ am nächsten, diejenige Afrikas dagegen scheint, zumindest in einigen Etappen seiner Entwicklung, der dritte gewesen zu sein. Daher ist es auch verständlich, daß Japan im Gegensatz zu Afrika nicht allzusehr am Gefühl einer unterhöhlter Identität gelitten hat.

Es ist, so gesehen, verlockend, Afrika das japanische Vorbild zu empfehlen: „Importiert und assimiliert auf alle erdenklichen Weisen westliche Wissenschaft, Technologie und andere Formen des Wissens, aber überlegt euch gut und entscheidet selbst, welche Elemente eurer Kultur ihr beibehaltet und welche ihr dem Prozeß des Fortschritts preisgebt“. Dieser Ratschlag ist im Prinzip vernünftig. Eine übertrieben enthusiastische Empfehlung des japanischen Vorbilds aber könnte zu einer Unterschätzung der geschichtlichen und analytischen Probleme verleiten, die Afrikas Identitätskrise zugrundeliegen. Japan hatte seine eigene Periode nationalistischer Seele-Suche, es hatte aber kein Identitätsproblem, das annähernd demjenigen Afrikas glich. Das liegt in einer ganzen Reihe von Umständen begründet. Im Gegensatz zu Afrika war Japan vor dem Durchbruch der Modernisierung keiner Eroberung oder Kolonialisierung ausgesetzt. Im Gegensatz zu Afrika ist Japan auch eine homogene Nation mit einer einzigen Nationalsprache¹ und einer nationalen Religion, die sich selbständig entwickelt und fremde Einflüsse der eigenen Entwicklung assimiliert hat. Nebenbei bemerkt hatte Japan im Gegensatz zum größten Teil Afrikas auch eine lange Tradition der Schrift und der literarischen Schulung, die, mit dem Besitz der eigenen Nationalsprache verbunden, die Aneignung des westlichen Wissens im Medium der eigenen Begrifflichkeit erleichterte. Hinzu kommt die Tatsache, daß Japan

¹ Allein Ghana hat 46 ausgebildete Sprachen, also keine bloßen Dialekte.

bereits vor seinem kraftvollen Modernisierungsschub in der zweiten Hälfte des 19. Jhs. über ein außerordentlich durchdachtes Agrarsystem verfügte, das sich in der Periode der intensiven Industrialisierung tatsächlich als Quelle der Kapitalakkumulation erwies.

Nichtsdestoweniger kann zumindest eines von Japan gelernt werden; daß nämlich die Erhaltung der nationalen Identität nicht notwendig dasselbe ist, wie das Festhalten an den Sitten der Alten. Einige bedeutende Elemente der japanischen Kultur sind offensichtlich anderen Völkern entlehnt. Die japanische Religion und Ethik z.B. sind eine eklektische Mischung aus ursprünglichem Shintoismus, einer chinesischen Variante des indischen Buddhismus, und einer transplantierten Ethik des Konfuzianismus, die sich pragmatisch um das Zentrum einer Wissenschaftlichkeit herumranken, die erst späterhin vom Westen übernommen wurde.

Das Problem der kolonialen Mentalität

Durch Analogieschluß läßt sich folgern, daß die Lösung für Afrikas Identitätsproblem in der gegenwärtigen Welt nicht im kulturellen Traditionalismus, sondern in einer kritischen und rekonstruktiven Selbstbewertung liegt. Noch heute aber, Jahrzehnte nach der Unabhängigkeit, stößt diese Selbstreflexion auf extreme Schwierigkeiten und zwar durch die koloniale Mentalität, die unserem Volk während der Kolonialzeit eingeimpft wurde. Diese Mentalität veranlaßt eine ehemals kolonialisierte Person, die fremden, von den ehemaligen Kolonialherren herrührenden Dinge zu überschätzen. „Dinge“ muß dabei in einem sehr weiten Sinn verstanden werden; gemeint sind nicht nur materielle Dinge, sondern auch Weisen des Denkens und des Verhaltens.

Wäre die Vorherrschaft der kolonialen Mentalität absolut und vollständig, so hätte sich in unserem Volk natürlich nicht das Gefühl einer Identitätskrise herausbilden können. Das unbestreitbare Vorhandensein dieses Bewußtseins aber zeigt, daß die ursprünglichen Weisen des Denkens und Handelns durch den Kolonialismus nicht vollständig ausgemerzt wurden. Ein Umstand, der die psychische Durchformung durch den Kolonialismus begrenzt hat, ist, daß sich die Kolonialisten nicht viel um die „Erziehung“ der ländlichen Bevölkerung im Inneren der Länder ge-

kümmert haben. Aus diesem Grund bewahren diese Leute noch große Teile ihrer ursprüngliche Weltanschauung. Durch unser System des „ausgedehnten Familienverbands“ (extended family) wurde damit sichergestellt, daß auch die Bildungsschicht niemals ganz von ihrer ursprünglichen Kultur abgeschnitten war. Das Problem aber besteht darin, daß sich Spuren der kolonialen Mentalität so tief in das Bewußtsein der afrikanischen Menschen eingegraben haben, daß sie noch aus der heftigsten Anklage gegen den Kolonialismus oder dem fundamentalistischen Bestehen auf der eigenen Kultur herausgehört werden können und das Geprägtsein von dieser Mentalität verraten. Auch der Schreiber dieser Zeilen erhebt nicht den Anspruch, eine Ausnahme von dieser Befangenheit darzustellen, und dieser Essay kann als persönlicher Beitrag im Kampf um die mentale Entkolonialisierung Afrikas verstanden werden.

Wichtig ist vor allem zu verstehen, wie es der Kolonialismus in den meisten Teilen Afrikas geschafft, so tiefe Spuren in der Psyche unseres Volkes zu hinterlassen. Die Hauptursache dafür ist, daß die Kolonialisten, wie schon oben angemerkt, mit einer überlegenen Wissenschaft und Technologie kamen. Vielen Orten brachten sie überhaupt die Schrift, die es noch gar nicht gab. Entscheidend war also der Entwicklungsabstand, in erster Linie auf dem Gebiet der Technologie, der die Eindringlinge in die Lage versetzte, unsere Vorfahren zu beherrschen. Natürlich war es von Seiten unserer Vorfahren kein Fehler, diese Überlegenheit anzuerkennen. Ich meine die Überlegenheit in Wissenschaft und Technologie, wie sie in den Fertigkeiten und Produkten der Kolonialisten zum Ausdruck kam. Nicht so klar dagegen lag der Fall bei Religion, Gesetz, Staatskunde, Sitten oder Sprache, die im Gepäck der Kolonialisten mitkamen. Nachdem unsere Leute aber einen Teil des Gepäcks akzeptiert hatten, wurden sie verleitet, ihr Wohlwollen auch auf die anderen Teile des Gepäcks zu übertragen. Wie wurden sie dazu „verleitet“? Im Prinzip durch die Unterweisungen der Missionare, die zusammen mit den Kolonialisten kamen, um uns zu „zivilisieren“ und unsere Seelen zu retten. Ihre Kampagne war nur allzu erfolgreich. Das Resultat? Eine furchtbare Zerstörung der afrikanischen Identität. Seit den Tagen des antikolonialistischen Kampfes sind wir auch Zeugen eines Kampfes um die Wiederherstellung des Gefühls für Authentizität. Es gab nicht nur viele

Probleme, häufig schwelten die Probleme auch weit unter der Oberfläche unserer unmittelbaren Erfahrung.

Das Christentum und die Kultur Ghanas

Nehmen wir die Religion und das Problem des Christentums. Diese Religion ist den meisten Teilen Afrikas völlig fremd. (In Ägypten und Äthiopien liegt der Fall natürlich komplizierter.) Einigen Schätzungen zufolge ist annähernd ein Drittel der Bevölkerung Afrikas christlich. Diese große Menge hängt einer europäisierten Form der jüdisch-christlichen Religion samt ihrer Weltanschauung und Ethik an. Man könnte fragen: wenn Afrika seine eigenen Religionen und Moralsysteme hat, warum sollte ein Afrikaner diese zugunsten von fremden vergessen? Das Irreführende dieser Frage liegt darin, daß sie von der Prämisse auszugehen scheint, daß das Christentum in der Regel aufgrund bewußter Entscheidungen der afrikanischen Gemeinden eingeführt worden wäre. Gerade das Gegenteil ist der Fall; der moderne Afrikaner wird häufig in eine christliche Familie hineingeboren, er besucht eine christliche Schule und wird mehr durch den Prozeß seiner Sozialisation (als durch bewußte Reflexion) zum Christen. Genau also, wie seine Vorfahren, die, wie wir gesehen haben, durch aufdringliche Prediger und die blendenden Seiten des kolonialen Gepäcks ins Christentum hineingelockt wurden. Trotzdem aber hat sich die gestellte Frage so oder ähnlich manchem afrikanischen Christen aufgedrängt. Er fragt sich nun: „Wie kann ich Afrikaner und Christ zugleich sein?“

Die Antwort, die den einflußreichsten Kreisen der afrikanischen Christen vorschwebt, ist, daß Afrikaner nur dadurch guten Gewissens Christen werden können, daß sie das Christentum afrikanisieren. Wie kann man das aber bewerkstelligen? Wo ein Wille ist, ist offenbar auch ein Weg, und einige Afrikaner haben sogar daran gedacht, Christus selbst zum Afrikaner zu machen, was sich durch künstlerische Darstellungen belegen läßt, auf denen der Menschensohn als Schwarzer abgebildet ist. Das zeigt, nebenbei bemerkt, daß die Weisheit des Wegs, der sich einem Willen öffnet, nicht immer offen zutage liegt. Natürlich hat es abgewogenere Formen der Afrikanisierung gegeben; so weit man sehen kann, waren

davon hauptsächlich aber nur die Äußerlichkeiten der Religion betroffen: die Liturgie, die Formen der Gewänder, das Personal etc. Man sollte den Nutzen, der durch die Afrikanisierung des Erscheinungsbildes der christlichen Religion erzielt worden ist, nicht unterschätzen. Es ist noch nicht so lange her, daß ein afrikanischer Priester von der Presbyterianischen Kirche in Ghana bestraft wurde, weil er die Kanzel in seiner Landestracht bestiegen hat. Seit den 80er Jahren erlaubt allerdings sogar die katholische Kirche, Lieder in afrikanischen Rhythmen und Idiomen, von Trommeln begleitet, in den Verlauf des Gottesdienstes mit einzubeziehen, - ein Phänomen, das noch einige Jahre früher unwahrscheinlicher erschienen wäre, als daß ein Esel durch ein Nadelöhr geht. Niemandem, der das unterwürfige Verhalten der Afrikaner während des noch in den rigideren Kolonialformen abgehaltenen Gottesdienstes beobachtet hat, wird der Gegensatz zur Spontaneität und Freude entgehen, mit denen viele unserer Leute heute, von afrikanischer Musik in Stimmung versetzt, an christlichen Gottesdiensten teilnehmen.

Nichtsdestoweniger muß man fragen, ob solche afrikanischen Beimischungen im Äußerlichen wirklich eine Afrikanisierung der christlichen Religion zur Folge haben, solange der fremde dogmatische Gehalt unverändert bleibt. Meines Wissens bestehen die weitestgehenden Zugeständnisse der Kirchen gegenwärtig nur in der toleranteren Haltung gegenüber bestimmten afrikanischen Gebräuchen. Ein gutes Beispiel ist der Brauch, bei allen bedeutenderen Festen Trankopfer für die Ahnen auszugießen. Früher stand dieses Ritual nicht nur innerhalb der Kirche außerhalb der Diskussion – das tut es auch heute noch, es war den afrikanischen Christen auch außerhalb der Kirche verboten. Heute dagegen kann jeder afrikanische Christ nach Herzenslust Trankopfer ausgießen, ohne deswegen episkopale Repressalien befürchten zu müssen.

Aber sogar hier bleiben wichtige Fragen ausgeklammert. Das Ritual des Trankopfers setzt nämlich eine Kosmologie voraus, die mit der christlichen Kosmologie unvereinbar ist. Die Tradition Ghanas spaltet die Welt nicht in eine irdische und eine überirdische Welt. Das Leben nach dem Tod findet in einer Welt statt, die eng mit der irdischen Welt verbunden ist, und auch die bereits Verstorbenen werden betrachtet, als lebten sie inmitten ihrer Familien weiter und belohnten auf ihre Weise das Gute

und bestrafen das Böse. Demzufolge stellt das Ausgießen des Trankopfers eine Einladung an sie dar, anwesend zu sein, an den wichtigsten Ereignissen des Lebens teilzunehmen und sie unter ein gutes Vorzeichen zu stellen. Von solchen Vorstellungen ist die christliche Lehre der jenseitigen Welten des Himmels und der Hölle, die durch eine metaphysische Kluft von dieser Welt geschieden sind, weit entfernt². Es fragt sich: beruht die Duldung des Trankopfers durch die europäisch-christlichen Autoritäten auf der Annahme, daß die dazugehörige Kosmologie mit der christlichen vereinbar sei? Es gibt kein Anzeichen dafür, daß sie so denken. Noch erstaunlicher aber ist, daß es auch bei den afrikanischen Christen in Ghana, die glücklich darüber sind, das Trankopfer ohne Angst vor der Zensur der Kirche ausgießen zu können, kein Anzeichen dafür gibt, daß sie die kosmologischen Komplikationen bedacht haben. Was die Frage der afrikanischen Identität oder Identifikation betrifft, so besteht der springende Punkt nicht darin, welche der beiden Kosmologien durchdacht oder lebensfähiger bzw. ob überhaupt eine der beiden lebensfähig ist, sondern vielmehr darin, ob der afrikanische Christ eine bewußte, reflektierte Wahl zwischen der eigenen, traditionellen und der christlichen Kosmologie getroffen hat bzw. ob er selbständig eine Art von Synthese aus beiden ersonnen hat. Solange er einem ungeprüften Durcheinander von europäisch-christlichen und afrikanischen Kosmologie-Vorstellungen anhängt, solange liegt ihm offenbar wenig an der Forderung einer authentischen afrikanischen Identität. Auf der anderen Seite aber kompromittiert es die afrikanische Authentizität in keiner Weise, wenn sich ein moderner Afrikaner aufgrund eigener Überlegungen für die europäisch-christliche Kosmologie oder allgemeiner für die europäische Art des Denkens entscheidet, - auch die bewußte Übernahme des Buddhismus hat die Japaner nicht zu weniger-authentischen Japanern gemacht. Gegenwärtig aber ist es in vielen Teilen Afrikas so, daß die Christen trotz aufrichtiger und ernstzunehmender nationalistischer Pro-

² Buchstäbliche Darstellungen des Himmels und der Hölle stellen einen Grundbestandteil der Eschatologie unserer lokalen christlichen Kirchen dar. Weniger buchstäbliche Verständnisse des Christentums könnten die Begriffe in Bilder übersetzen; bis jetzt aber ist die grundlegende europäisch-christliche Vorstellung des Überirdischen dem traditionellen Denken Ghanas zutiefst fremd.

teste noch gar nicht daran gedacht haben, die christliche Religion mit der eigenen, ursprünglichen Religion zu konfrontieren, um ein kritisches Verhältnis dazu zu gewinnen. Solange sie das aber nicht tun, müssen alle Forderungen nach afrikanischer Authentizität auf diesem Gebiet zurückgestellt werden.

Über kulturelle Identität im allgemeinen

Dies ist vielleicht der geeignete Ort, um die Aufmerksamkeit des Lesers auf die paradoxe Bedingung der kulturellen Identität zu lenken. Eine Kultur kann viele ihrer Eigenheiten abwerfen und fremde Einflüsse aufnehmen ohne ihre Identität zu verlieren, - vorausgesetzt sie verliert nicht ihre kontingenten Züge (contingent features). Für gewöhnlich wird das Kontingente dem Notwendigen entgegengesetzt, in diesem Fall aber wird das Kontingente zum Notwendigen selbst. Das erklärt sich folgendermaßen: Jede Kultur besteht auch aus Verfahrensweisen, Sitten und Gewohnheiten, die keine essentielle Bedeutung für das menschliche Wohl, für Wahrheit oder Falschheit besitzen. Als Beispiele könnten (auch wenn es Ausnahmen gibt) der Stil der Kleidung oder der Verhaltensmuster angeführt werden. Gibt man einem Stil gegenüber einem anderen den Vorzug, so folgt daraus in der Regel noch kein objektiver Unterschied hinsichtlich des menschlichen Wohlbefindens oder der Weltanschauung. Gerade deshalb aber gibt es auch keinen zwingenden Grund, solche Züge einer Kultur durch andere, fremde auszutauschen.

Es ist hilfreich, bei dieser Gelegenheit einige weitere kulturelle Gegebenheiten anzuführen. Sprache, Tanz, Musik, Freizeit, Stil der Liebeswerbung - diese und viele andere Gegebenheiten sind in gewisser Hinsicht im angeführten Sinne kontingent. Eben deshalb ist es auch nicht rational, sie zugunsten fremder Substitute auszuwechseln; tut man es trotzdem, so ist das ein sicheres Anzeichen für den Verlust oder die Einbuße kultureller Identität.

Das darf nicht damit verwechselt werden, daß sich Kulturen aus sich selbst heraus entwickeln und sich kein Teil der Kultur gegenüber Entwicklungen verschließen kann. Auch die kontingenten Elemente einer Kultur verändern sich im Lauf der Zeit unmerklich, manchmal sogar ab-

rupt, und zwar ohne Beeinträchtigung der Identität. Solche Veränderungen können aus eingeborenen Launen oder Grillen herrühren, warum auch nicht? Dagegen wird die kulturelle Identität eines Volkes fremde Substitute auf diesem Gebiet nicht unbeschadet überstehen. Man beachte; ich behaupte nicht, daß - um der authentischen Kultur willen - nicht auch kontingente Elemente aus dem Ausland aufgenommen und in die eigenen Kultur eingeflochten werden könnten. Schließlich sorgt die ungeheuerere Entwicklung der Kommunikation in unserem Jahrhundert für einen unaufhörlichen, interkulturellen Austausch rund um den Globus und eine Verringerung der Distanz. Aber nur bei schwachen Kulturen wird durch diesen Einfluß das verdunkelt, was wir mit einem Hauch, aber nur einem Hauch von Widerspruch, als ihr kontingentes Wesen bezeichnet haben.

Andere Bestandteile der Kultur, wie z.B. Philosophie und Religion, sind in allgemein-verbindlichen Werten verankert. Die Philosophie macht Aussagen darüber, was Dinge sind oder sein sollten und welche Beziehungen zwischen verschiedenen Objekten des Denkens bestehen. Das gleiche gilt im Grunde auch für die Religion. Wenn es sich z.B. herausstellen sollte, daß Gott nicht existiert (vorausgesetzt natürlich, daß es überhaupt vernünftige und schlüssige Begriffe von Gott gibt), so verlören bestimmte Religionen damit ihr Fundament. Gesetzt nun, nur um des Arguments willen, daß Gott nicht existiert, was in einer Kultur zwar bewiesen, in einer anderen aber nicht zur Kenntnis genommen wurde. Dann zeigte das willkürliche Ignorieren dieses Beweises im Namen der kulturellen Identität nichts anderes als eine grandiose, kollektive Dickköpfigkeit. Das gleiche gilt natürlich auch für jeden anderen Glauben an das, was der Fall ist und was nicht. Aus diesem Grunde kann man behaupten, daß Religion und Philosophie (und andere Bereiche des Denkens, in denen nach Wahrheit gesucht wird, wie z.B. die Wissenschaften) Bereiche menschlicher Erfahrung darstellen, in denen die Grenzen der kulturellen Unterschiede merklich zugunsten eines friedlichen Gebens und Nehmens innerhalb eines interkulturellen Dialogs aufgehoben werden könnten. Es ist durchaus denkbar, daß die Kulturen in absehbarer Zeit nur noch durch menschlich kontingente Züge geprägt sind. Zweifel daran können den Trugschlüssen des Relativismus angelastet werden.

*Begriffliche Probleme bei der Verwirklichung
der afrikanischen Identität*

Jede kulturelle Interaktion muß auf der Grundlage der Gleichheit stattfinden; andernfalls werden einige Kulturen kompromittiert, so wie bisher unsere afrikanische. Die ungleiche kulturelle Beziehung zu unseren Kolonisatoren hat nicht nur unser soziales, ökonomisches, politisches und religiöses Leben berührt, sondern auf tieferer Ebene auch unser ganzes Begriffssystem. Diesen Umstand halte ich für die beste Erklärung für die Langsamkeit, mit der die afrikanischen Christen die Notwendigkeit einer kritischen Prüfung der christlichen Lehre einsehen. Begriffe wie Gott, Hl. Geist, Seele, Erlösung, Mysterium, das Überirdische, Schöpfung oder Allmacht haben sich wie Würmer in unser Begriffsschema eingefressen und werden von uns westlich erzogenen Afrikanern, vor allem den Christen unter uns, benutzt, als wäre ihre Vernünftigkeit und innere Kohärenz in allen Sprachen und in allem Denken gleichermaßen gewährleistet. Sogar die Darstellung unseres eigenen, traditionellen, religiösen Denkens findet in diesen Begriffen statt, ohne daß der Verdacht möglicher begrifflicher Inkongruenzen aufkäme. Ich denke, daß diese Begriffe wenn überhaupt, nur äußerst unscharf zu unseren ursprünglichen Denkkategorien passen. Die entscheidende Frage ist aber nicht, ob die Begriffe passen oder nicht, sondern ob das Problem überhaupt erkannt und reflektiert wird. Denn in dem Maße, in dem wir uns daran gewöhnen, grundlegende Begriffe, die wir uns durch eine am Ausland orientierte Erziehung zueigen gemacht haben, unkritisch zu benützen, in dem Maße ist unsere afrikanische Identität in Frage gestellt.

Die begrifflichen Probleme, die bei der Definition unserer afrikanischen Identität auftreten, sind nicht auf die Sphäre unseres religiösen Denkens beschränkt; sie erstrecken sich vielmehr über die ganze Stufenleiter unseres intellektuellen Lebens. Wir Intellektuelle denken bekanntlich in den Weltsprachen, in denen wir erzogen sind. So weit wir Begriffe wie Sein, Existenz, Entität, Nichts, Substanz, Qualität, Wahrheit, Faktum, Wirklichkeit, Ursache, Körper, Geist, Person, Raum, Strafe, freier Wille etc. verwenden, könnten wir, zumindest viele von uns, genauso gut Europäer

genannt werden. Es gibt aber grundlegende Unterschiede zwischen der Art, in der die Dinge in unserem eigenen Sprechen und Denken und in der Art in der sie in einem der Weltsprachen vermittelten Sprechen und Denken vorgestellt werden. Da das so ist, besteht das Mindeste, was ein Afrikaner mit Hang zum abstrakten Denken um seiner afrikanischen Identität willen tun könnte, darin, daß er versucht, durch vergleichende Analyse die begrifflichen Unterschiede herauszuarbeiten und objektiv einzuschätzen. Vorausgesetzt ist dabei, daß eine objektive Einschätzung solcher Unterschiede möglich ist. Mit dem Beweis dieser These kann ich hier nicht einmal beginnen; ich kann sie nur als eine plausible Annahme hinstellen. Wäre nämlich eine objektive Darstellung solcher begrifflichen Disparitäten nicht möglich, dann gäbe es auch kaum einen Ansatzpunkt, um einen intellektuellen Dialog zwischen verschiedenen Völkern zu versuchen.

Die Überlegungen dieses letzten Absatzes verdeutlichen, wie ich hoffe, daß das Problem der afrikanischen Identität im tiefsten Grunde ein philosophisches Problem darstellt; ein Gedanke, der unseren Sinn für die Bedeutung der gegenwärtigen Debatte zwischen afrikanischen Philosophen und auch anderen im Hinblick auf die Definition der afrikanischen Philosophie schärfen sollte. Diese Definition kann zum gegebenen Zeitpunkt nicht *per genus et differentia* gegeben werden, sondern nur als Programm einer intellektuellen Konstruktion bzw. Rekonstruktion im Dienste Afrikas und letztlich der ganzen Welt. Der kleinste Nenner eines solchen Programms bestünde in der Austreibung der kolonialen Mentalität, auf die in dieser Diskussion verschiedentlich angespielt wurde, aus den Begriffen (*conceptual exorcising*). So ergibt sich, daß die afrikanische Philosophen, indem sie die afrikanische Identität ihres Berufs angemessen definieren *ipso facto* dazu beitragen, die Identität Afrikas in der gegenwärtigen Welt zu definieren und zu befestigen.

Politische Identität

Am Ende der Diskussion möchte ich noch ein politisches Thema berühren, das offensichtlich Bedeutung für die afrikanische Identität besitzt. Es handelt sich um die Frage des afrikanischen Sozialismus. Fast alle afrikanischen Länder haben jetzt ihre Unabhängigkeit errungen. Sie wurden auf diese Weise mit Problemen konfrontiert, die intellektuell viel diffiziler sind, als es diejenigen waren, mit denen sie es z.Z. ihres unmittelbaren Kampfes gegen den Kolonialismus zu tun hatten. Unsere politischen Führer, die ja nicht unbedingt Philosophen waren, wurden dadurch zu ganz grundlegenden Überlegungen gezwungen. Einige der bedeutendsten Probleme könnten folgendermaßen formuliert werden: welche gesellschaftliche Form ist angesichts seiner Geschichte, seiner Bestrebungen und der allgemeinen Forderung nach sozialer Gerechtigkeit die beste für Afrika? Oder: welche politischen Formen sollten zur Durchsetzung dieser sozialen Ziele gewählt werden? Viele afrikanische Politiker haben eine Art von Sozialismus als das beste soziale System erklärt. Diese Entscheidung beruhte auf der Annahme, daß der Sozialismus das einzige System sei, das die „Ausbeutung des Menschen durch den Menschen“ verhindere. Ein weiterer und sehr bedeutsamer Grund war die Annahme, daß dieses System die natürliche Weiterentwicklung des traditionellen afrikanischen Kommunalismus (*communalism*) sei. Manchmal hat man sich sogar zu der Behauptung verstiegen, dieser sei bereits eine Art des Sozialismus, wie er in den vorkolonialen Zeiten praktiziert worden sei. Wie auch immer, der wirkliche Grund dafür, daß unsere Politiker den Sozialismus mit der kommunitären Vergangenheit in Verbindung gebracht haben, war, daß sie in der Weltöffentlichkeit den Eindruck vermeiden wollten, den Kampf um Unabhängigkeit nur deshalb zu führen, um sich dann sozial und politisch (ideologisch gesprochen) an den Osten oder den Westen anzunähern. Infolgedessen wurde der Begriff des „afrikanischen Sozialismus“ verwendet, um den Sozialismus in Afrika gegenüber dem Sozialismus anderswo abzugrenzen.

Unglücklicherweise haben sich im Herausarbeiten gerade dieses Gegensatzes ernste begriffliche Probleme ergeben. Es ist manchmal der Eindruck entstanden, als unterscheide sich der afrikanische Sozialismus schon im Ansatz von anderen Formen des Sozialismus. Doch kann es

keine afrikanische Definition von Sozialismus geben, die von der anderswo abweicht. Worin sich die Sozialismen verschiedener Länder sichtbar unterscheiden, ist nur die Art, wie sich die Grundform des Sozialismus entwickelt und verwirklicht hat. Zumindest müssen die hauptsächlichlichen Produktion- und Distributionsmittel von der ganzen Gesellschaft besessen und kontrolliert und die Distribution nach dem Prinzip der Gleichheit durchgeführt werden. Schon eine kurze Reflexion dieser Definition enthüllt, warum die Versuche, den Begriff mit der gegenwärtigen Praxis zu vermitteln, zu der sattsam bekannten Auffächerung der sozialistischen Wege führt. Der Punkt ist einfach, daß Begriffe wie Gemeinschaftsbesitz oder (noch ausgeprägter) Egalitarismus zu verschiedenen philosophischen Interpretationen einladen.

Wenn jemand von afrikanischem Sozialismus spricht, so fragt sich, ob er über die besonderen afrikanischen Interpretationen des Sozialismusbegriffs reflektiert oder über die besonderen afrikanischen Wege zum Sozialismus. Eine beachtliche Verwirrung ist durch die offensichtliche Unfähigkeit verschiedener Analytiker entstanden, klar zwischen der Interpretation des Begriffs des Sozialismus als einer Gesellschaftsform und dem Weg zu unterscheiden, auf dem eine bestimmte Interpretation des Begriffs in die politische Praxis umgesetzt werden könnte. So wurde oft behauptet, der afrikanische Sozialismus unterschiede sich in der Hinsicht vom Marxschen Sozialismus, daß seine exponierten Vertreter nicht an die Lehre vom Klassenkampf glaubten. (*Senghor* in Senegal und *Nyerere* in Tansania könnten als Beispiele genannt werden. *Nkrumah* in Ghana war vor seinem Sturz wenig vom Klassenkampf begeistert, nachher aber dann doch.) Die Frage des Klassenkampfes ist tatsächlich aber nur für den Weg relevant, auf dem der Sozialismus verwirklicht werden könnte. Wenn es aber, wie manche behauptet haben, in Afrika keinen Klassenkampf oder, noch überraschender, gar keine Klassen gibt, dann erfolgt auch die Suche nach dem Sozialismus nicht über die Stufe der Diktatur des Proletariats. Das würde aber nicht notwendigerweise zu einer von Karl Marx abweichenden Interpretation des Begriffs des Sozialismus als einer Gesellschaftsform führen. Der Unterschied bestünde allein zwischen dem afrikanischen und dem marxistischen Weg zum Sozialismus.

Eine noch subtilere Verwirrung, zu der der Vergleich des afrikanischen Sozialismus mit dem Marxschen geführt hat, tritt dort zutage, wo die Ablehnung des dialektischen Materialismus durch einige führende afrikanische Sozialisten als Beleg für den Gegensatz von afrikanischer und marxistischer Ideologie angeführt wird. Dabei wurde der Unterschied zwischen Ideologie und Theorie über die Wirklichkeit aus den Augen verloren. Der dialektische Materialismus ist nämlich eine Theorie über die Wirklichkeit, also keine Ideologie. Das gleiche gilt auch für den historischen Materialismus. Beide sind Theorien über das, was die Welt ist, was sie gewesen ist und was sie sein wird und nicht darüber, was sie sein sollte. Eine Ideologie aber beinhaltet Vorstellungen darüber, was eine Gesellschaft sein sollte. Wenn solche Vorstellungen Aussichten haben sollten, tatsächlich verwirklicht zu werden, so müssen sie dem Zustand der Welt natürlich voll Rechnung tragen. Was die Welt aber tatsächlich ist, schließt logisch kein Urteil darüber ein, was sie sein sollte. Die allgemeine Beziehung zwischen „Sein“ und „Sollen“ ist ein umstrittenes philosophisches Problem; aufgrund der angeführten Überlegungen aber wird deutlich, daß die Ablehnung des dialektischen Materialismus als Darstellung der Wirklichkeit einen afrikanischen Denker nicht notwendigerweise auch dazu führt, nicht an Marx' klassenlose Gesellschaft oder seine sozialistische Utopie zu glauben. Aus dem gleichen Grund geht auch das Gegeneinander-Ausspielen des Marxschen Atheismus und der erwähnten naiven Gläubigkeit vieler Afrikaner an der Sache vorbei.

Manchmal ist der Vergleich des afrikanischen und des Marxschen Sozialismus mit noch größeren Irrtümern behaftet. Z.B. wurde die These aufgestellt, ein unterscheidendes Merkmal des afrikanischen Sozialismus sei, daß seine Ökonomie auch Raum für substantielle private Interessen böte. Aufgrund seiner Definition aber kann ein ökonomisches System, das auf Dauer substantielle Privatinteressen beherbergt, nicht im vollen Sinne Sozialismus geheißen werden, weder in Afrika, noch sonstwo.

Zusammenfassung

Von allergrößter Bedeutung für unsere Belange ist, daß alle falschen Vergleiche, die oben angestellt wurden, zumindest zum Teil durch einen

Fehler verursacht worden sind, den man den „Irrtum der Einzigartigkeit“ (*fallacy of uniqueness*) nennen könnte. Offenbar vermutet man, daß die Afrikaner ganz einzigartige soziale, politische und sonstige Lebensformen brauchen, um eine authentische Identität zu besitzen. Wie aber schon in Bezug auf Wahrheit und Irrtum ausgeführt, wie auch darüber, was dem menschlichen Wohl dient oder nicht, ist es auch hier keine besondere Tugend, anders zu sein. Alles, was für eine authentische Identität benötigt wird, ist, daß Glaube, Entscheidung und Wahl auf der eigenen, bewußten Reflexion beruhen. Der springende Punkt ist infolgedessen nicht, ob der Sozialismus in Afrika eine besondere afrikanische Form besitzt, sondern ob die Entscheidung für den Sozialismus auf der Grundlage freier Reflexion getroffen wurde. Das gleiche gilt, in abgewandelter Form natürlich, auch für alle anderen Entscheidungen, die Ideologie betreffend. Um es ganz klar zu sagen: wenn Afrika eine eigene, einzigartige Ideologie besäße, die weder dem (ehemaligen) Osten, noch dem Westen verpflichtet wäre, dann könnte politisch auch niemand an seiner Identität herumdeuteln. Letztlich aber kommt es darauf an, zu verstehen, daß die Identität einer afrikanischen Nation nicht durch die Entscheidung für ein bereits bekanntes und anderswo angestrebtes soziales Ideal, wie z.B. die soziale Demokratie oder die liberale Demokratie, aufs Spiel gesetzt werden darf, vorausgesetzt, diese Entscheidung beruht auf der eigenen freien Reflexion.

Wie aber kann Afrika zum jetzigen Zeitpunkt selbständig denken, wenn das Bewußtsein sehr vieler Afrikaner, wie schon gesagt, bis in die tiefsten Schichten seiner Begrifflichkeit hinein kolonialisiert bleibt? Das aber bringt uns zu unserer früheren These zurück, daß nämlich Afrikas Problem mit seiner Identität im Grunde ein philosophisches Problem darstellt.

Aus dem Englischen übersetzt von Konrad Lotter

WIDER|SPRUCH

In: Widerspruch Nr. 30 Afrikanische Philosophie (1997), S. 46-64

Autorin: *Anke Graneß*

Artikel

Anke Graneß

Philosophie in Nigeria

Dieser Text ist der Versuch, den Begriff der afrikanischen Philosophie anhand der philosophischen Diskussionen zu klären, die während der letzten 30 Jahre in Nigeria stattgefunden haben. Nigeria ist besonders geeignet, einen Überblick über die Probleme der afrikanischen Philosophie, über ihre Entstehungssituation und ihre Hauptarbeitsfelder zu vermitteln. Zum einen bietet es mit seinen über dreißig Universitäten und seinen zehn Philosophiedepartments eine Vielfalt philosophischen Schaffens, die im subsaharischen Afrika einmalig ist. Zum anderen kamen aus Nigeria viele wesentliche Impulse, die die Entwicklung der Philosophie in Afrika beeinflusst haben.

Vorbemerkung

Wenn ich im folgenden von „afrikanischer Philosophie“ rede, so ist dies ein verkürzter Begriff, dessen Verwendung aus einem Bedürfnis nach Sprachökonomie heraus geschieht. Natürlich gibt es keine homogene „afrikanische Philosophie“, wie es auch keine homogene „europäische Philosophie“ gibt. Korrekter wäre es deshalb, von Philosophien in Afrika, Europa, Asien etc. zu reden. Wenn ich also von „afrikanischer Philosophie“ spreche, spreche ich nicht von einer bestimmten Philosophie, sondern von den im subsaharischen Afrika produzierten Philosophien bzw. von Philosophien, die mit den Verhältnissen, Bedürfnissen und

spezifischen Umständen des subsaharischen Afrika eng verbunden sind und versuchen, diesen auf unterschiedliche Weise gerecht zu werden, Philosophien also, die *Afrika zu ihrem Gegenstand machen*.

Die Entstehung, ein kurzer Blick in die Geschichte

Wann genau eine „Geschichte der Philosophie in Nigeria“ beginnen müßte, ist eine ungelöste Frage, deren Beantwortung vom jeweils vertretenen Philosophiebegriff abhängt. Gab es Philosophie bereits im vorkolonialen Afrika? Wer waren die Träger? War Philosophie in den religiös und mythisch bestimmten traditionellen afrikanischen Dorfgemeinschaften mit oraler Traditionsvermittlung überhaupt möglich? Ist Philosophie nicht an eine Ablösung von mythisch-religiösem Denken gebunden, an Schriftlichkeit und die Entstehung wissenschaftlicher Erkenntnis? Ist Philosophie in Afrika eine Errungenschaft der letzten 100 Jahre, also erst mit der Ausbildung von Afrikanern in europäischer Philosophie möglich geworden?

Bei der Frage nach den Anfängen der Philosophie in Afrika treffen wir auf zwei sehr entgegengesetzte Auffassungen:

1. Die Geschichte der afrikanischen Philosophie beginnt erst im 20.Jh.; Philosophie ist ein rationales, systematisches und logisches Unternehmen, das die Entstehung wissenschaftlichen Denkens und schriftliche Überlieferung voraussetze. Im traditionellen Afrika konnte eine solche Philosophie nicht entstehen. Einer der bekanntester Vertreter dieser Auffassung ist Paulin J.Hountondji¹.
2. Die afrikanische Philosophie existiert schon seit Jahrhunderten, ihre Geschichte beginnt mit den philosophischen Schulen in Heliopolis und Hermopolis ca. 2500 v.u.Z. Bekannt wurde diese Auffassung u.a. durch die Arbeiten von Cheik Anta Diop.²

¹ Paulin J. Hountondji: *Afrikanische Philosophie. Mythos und Realität*, Berlin 1993.

² Cheik Anta Diop: *Nation nègres et culture*, Paris 1954. Auch: *Existe-t-il une philosophie africaine?* in: Claude Sumner (ed.): *African Philosophy/La philosophie africaine*, Addis Abeba 1980, S.24ff.

Weder die eine noch die andere Art der Erklärung scheinen mir zutreffend. Die eine Auffassung bleibt den Beweis schuldig, wie die ägyptische Tradition im subsaharischen Afrika rezipiert, d.h. aufgenommen und weiterentwickelt wurde; sie kann keine Tradition aufzeigen. Die andere Auffassung geht von einem verkürzten, europäischen Philosophiebegriff aus.

Faßt man die Philosophie als ein Unternehmen auf, das sich mit der Erkennbarkeit der Welt, mit der Grundstruktur der Wirklichkeit und mit der Begründung von Normen beschäftigt, so entstand sie in Afrika ohne Zweifel bereits vor der Kolonialisierung und dem Einfluß der europäischen Kultur. Nur insofern ist die afrikanische Philosophie eine junges Unternehmen, als sie aufgrund der historischen Umstände erst vor kurzem mit der Aufarbeitung und Aneignung ihres reichen philosophischen Erbes begonnen hat. Die Schwierigkeit der Datierung und Rekonstruktion dieses Erbes besteht darin, daß viele afrikanische Kulturen sich nur einer oralen Wissensvermittlung bedienten und also nicht auf schriftliche Quellen zurückgegriffen werden kann. Zudem gingen viele unersetzliche Quellen während der jahrhundertelangen kolonialen Unterdrückung verloren. Nicht vergessen werden dürfen auch die Vorurteile, die gegenüber außereuropäischen Philosophien im allgemeinen, den afrikanischen im besonderen bestanden und immer noch bestehen, die von afrikanischen Historikern, Soziologen und Philosophen erst überwunden werden mußten, bevor sie sich an eine ernsthafte Rekonstruktionsarbeit machen konnten. So sind Arbeiten wie die „sage-philosophy“ (Weisheitsphilosophie) in Kenia³, die philosophische Analyse des Yoruba Corpus⁴, die philosophische Aufarbeitung der traditionellen kulturellen Werte⁵ oder der reichen äthiopischen mittelalterlichen Philosophie⁶ Projekte, die in der Regel jünger als 30 Jahre sind. Aus diesem Grund beschränkt sich auch

³ H.Odera Oruka: Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy, Leiden 1990.

⁴ Sophie B. Oluwole: Philosophy, Witchcraft and the God Head, Lagos 1992.

⁵ Kwame Gyekye: African Cultural Values. An Introduction, Philadelphia/Accra 1996.

⁶ Claude Sumner: Ethiopian Philosophy, Vol.I-V, Addis Ababa 1974-1982.

mein kurzer Abriss auf die akademische Philosophie und ihre Entwicklung während der letzten 30 Jahre.

Die Entstehung der akademischen Philosophie

Obwohl die ersten Universitäten Nigerias bereits in den 60er Jahren entstanden, erfolgte die Einrichtung historischer und philosophischer Fachbereiche im allgemeinen erst in den 70er Jahren. Philosophische Fachbereiche entwickelten sich meist aus den religionswissenschaftlichen heraus. Oft war ein jahrelanger Kampf um die Herauslösung eines selbständigen Fachbereichs notwendig, ein Kampf nicht nur um materielle Ressourcen, sondern auch gegen ideologische Vorurteile, die Afrikanern die Fähigkeit zu philosophieren absprachen.⁷

An den Philosophiedepartments afrikanischer Universitäten wurde zunächst ausschließlich europäische Philosophie gelehrt, geschuldet zum einen der Übernahme britischer oder französischer Lehrpläne, zum anderen dem geringen Wissen über eigene philosophische Quellen und Traditionen. Um afrikanische Philosophie an den Universitäten zu etablieren, war es also nicht nur nötig, viele Vorurteile zu überwinden, sondern auch einen Forschungsvorlauf zu schaffen. Viel hat sich in dieser Hinsicht heute getan. Ich möchte nur an das UNESCO Projekt zur Erforschung der afrikanischen Geschichte erinnern, das inzwischen unter der Leitung von Josef Ki-Zerbo eine mehrbändige Geschichte herausgebracht hat, oder an die verschiedenen Versuche afrikanischer Philosophen u.a. Wissenschaftler, das Erbe des traditionellen Afrika aufzuarbeiten (vgl. Fußnoten 3-6). So wird langsam begonnen, das eurozentrische Philosophiebild aufzubrechen. Kurse in afrikanischer Philosophie und anderen nicht-europäischen Philosophien werden inzwischen unterrichtet und damit neue Perspektiven in die Philosophie eingebracht. Die University of Nigeria Nsukka war weltweit die erste, die im Studienjahr 1971/72 „afrikanische Philosophie“ in ihren Lehrplan aufgenommen hat. Heute sind an allen mir bekannten Philosophiedepartments Nigerias 2 SWS „Einführung in die afrikanische Philosophie“ Pflicht, an einigen

⁷ Sehr interessant sind in diesem Zusammenhang die Ausführungen H.Odera Orukas in: Sage Philosophy, a.a.O., S.2ff.

Universitäten wie Lagos und Ibadan gibt es noch 2 SWS Aufbaukurse. Trotzdem, ein Grundproblem der modernen afrikanischen Philosophie, wie auch der Philosophien anderer ehemaliger Kolonien, ist und bleibt ihre starke Beeinflussung durch die euroamerikanische Philosophie, angefangen beim Bildungswesen, das sich an europäischen Modellen orientiert, bis hin zur Verwendung europäischer Sprachen in der Lehre und Forschung, was das Finden eines eigenen Weges nicht unerheblich beeinflusst und erschwert.

Was ist afrikanische Philosophie?

Die Debatte, die die letzten 30 Jahre entscheidend geprägt hat, war die Auseinandersetzung um die Frage „Was ist afrikanische Philosophie?“ bzw. „Gibt es eine afrikanische Philosophie?“ Der Verlauf dieser Debatte und die in ihr vertretenen Grundpositionen sollen hier anhand der Zeitschrift „*Second Order. An African Journal of Philosophy*“ nachgezeichnet werden, welche nicht nur die Philosophie in Nigeria wesentlich geprägt, sondern auch die Debatte um die afrikanische Philosophie überhaupt grundlegend mitbestimmt hat.⁸

Gegründet wurde die „Second Order“ als ein philosophisches Periodikum an der Universität Ile Ife. Ihr Ziel war es „to publish first class philosophical work of all kinds, but it is especially concerned to encourage philosophizing with special reference to the African context“, so die Herausgeber in ihrem Editorial. Gründer und Herausgeber der „Second Order“ waren *J.O. Sodipo, Barry Hallen, Robin Horton* und *Vernon Pratt*. Daß es sich hierbei um drei weiße Amerikaner bzw. Europäer und nur einen Afrikaner handelt, spiegelt zwei wichtige Tatsachen wider: 1) gab es zunächst nur sehr wenige afrikanische Lehrkräfte an den Universitäten; 2) wurde die Auseinandersetzung um die Frage nach einer afrikanischen Philosophie wesentlich durch euroamerikanische Philosophen mitbestimmt.

⁸ Ich orientiere mich bei der Nachzeichnung der Debatte vor allem an T.U.Nwala (ed.): *Critical Review of the Great Debate on African Philosophy (1970-1990)*, Engugu 1992.

Vier von sechs Artikeln der ersten Nummer der „Second Order“ (1972) widmeten sich der Auseinandersetzung mit Robin Horton, der somit wohl berechtigt als Auslöser der Debatte angesehen werden kann. Professor Robin Horton, ein Engländer der mittlerweile seit 40 Jahren in Nigeria lebt und die nigerianische Staatsbürgerschaft angenommen hat⁹, erregte bereits 1967 großes Aufsehen mit seinem Artikel „Western Science and African Traditional Thought“¹⁰. Horton, Philosoph und Anthropologe, stützt seine Annahmen im wesentlichen auf seine ethnographischen Studien bei den Kalabari im Osten Nigerias. Er folgt in seiner Argumentation Poppers Theorie von „geschlossenen“ und „offenen“ Mentalitäten und den entsprechenden Lebensformen in traditionellen oder modernen Gesellschaften. „Geschlossen“ nennt er ein Weltbild dann, wenn es den Umgang mit der äußeren Realität alternativlos regelt. Es heißt bei ihm: „... absence of any awareness of alternatives makes for an absolute acceptance of the established theoretical tenets, and removes any possibility of questioning them. In these circumstances, the established tenets invest the believer with a compelling force. It is this force which we refer to when we talk of such tenets as sacred ... Here, then, we have two basic predicaments: the ‘closed’ – characterized by lack of awareness of alternatives, sacredness of beliefs, and anxiety about threats to them; and ‘open’ - characterized by awareness of alternatives, diminished sacredness of beliefs, and diminished anxiety about threats to them.“¹¹ Horton kennzeichnet traditionelles, archaisches Denken dadurch, daß es Konventionen und neue Erfahrungen nicht in Frage stellt und daß in ihm eine einzige Weltanschauung dominiert, während die Moderne durch das Aufeinandertreffen vieler alternativer Denkansätze geprägt ist. Das traditionelle Denken habe deshalb auch keine Logik oder Erkenntnistheorie entwickelt, schlußfolgert Horton. Ohne Logik und Erkenntnistheorie, welche das Herz der Philosophie seien, gäbe es auch keine Philosophie.

⁹ R.Horton: Patterns of Thought in Africa and the West. Essays on Magic, Religion and Science. Cambridge University Press 1993.

¹⁰ in: AFRICA, Vol.37, 1967.

¹¹ R. Horton: African Thought and Western Science, in: B.R.Wilson (ed.): Rationality, Oxford 1970, S.154f.

Beginn der Ethnophilosophie

In Vol.III, Nr.1 der „Second Order“ wurde die vergleichende Diskussion von afrikanischem traditionellem Denken und westlicher Wissenschaft fortgesetzt. Diesmal konzentrierte sich die Diskussion auf Levy-Bruhls Beschreibung der vor-logischen oder primitiven Mentalität. In seinem Beitrag „Is there an African Philosophy?“¹² im Vol.III der „Second Order“ beantwortet *E.A.Ruch*¹³, University of Botswana, Lesotho, die Frage dahingehend, daß eine „wahre afrikanische Philosophie“ diejenige sei, welche „reflects over the African mystery“. Ruch stimmt in weiten Teilen mit Hortons Entgegensetzung eines afrikanisch-mystischen und europäisch-wissenschaftlichen Denkens überein, es heißt bei ihm: „There does not exist, in the African tradition, the rationalistic attitude and that almost solipsistic individualism which is so common in the West. No traditional African would have started from the conviction: ‘I think, therefore, I am’, nor would it have crossed his mind to conclude: ‘To be is to be perceived’.“¹⁴ Im Gegensatz zu Horton lehnt er philosophisches Denken in Afrika nicht ab, sondern sucht nach dessen Besonderheiten, die stark im Kontrast zu europäischer Philosophie stehen müßten.

In den ersten drei Nummern wird folgendes deutlich:

1. Afrikanische Philosophen hatten sich am Beginn ihrer Arbeit mit mehr oder weniger gut begründeten Vorurteilen hinsichtlich der Fähigkeit der Afrikaner zu philosophischem Denken auseinanderzusetzen.
2. Solchen Behauptungen wurde zunächst die von der völligen Andersartigkeit „afrikanischen Denkens“ entgegengesetzt. Afrika habe eine eigene Philosophie, die sich grundlegend von der europäischen unterscheidet (keine Unterscheidung von Subjekt und Objekt, von

¹² in: „Second Order“, Vol.III, Nr.2, 1974.

¹³ E.A. Ruch/K.C.Anyanwu: African Philosophy, Rom 1981.

¹⁴ „Second Order“, Vol.III, Nr.2, 1974, S.11.

Leib und Seele, keine wissenschaftliche Rationalität, sondern Intuition, etc.). In diesen Arbeiten zeichnete sich eine Haltung ab, die heute gemeinhin als Ethnophilosophie¹⁵ bezeichnet wird.

Nigerianische Vertreter dieser Richtung sind *I. Onyewuenyi* und *K.C. Anyanwu*, die im Anschluß an Ruch ebenfalls eine Andersartigkeit des afrikanischen Denkens behaupten. Onyewuenyi geht davon aus, daß es eine der europäischen entgegengesetzte „afrikanische Metaphysik“ gebe, in welcher die cartesianische Unterscheidung von Leib und Seele unbekannt sei.¹⁶ Und bei Anyanwu lesen wir, daß Wissenschaft, Rationalität und Deduktion westliche Konzepte seien, die dem afrikanischen Denken fern stünden.¹⁷

Die Tradition des alten Ägypten

Bei *Olu Sodipo*, dem damalige Herausgeber der „Second Order“, klingt bereits eine weitere Dimension der Diskussion an, die bis heute weiterverfolgt wird und ihren Initiator in *Cheik Anta Diop* fand (vgl. I. Onye-

¹⁵ Definition der Ethnophilosophie nach Chr. Neugebauer und G.-R. Hoffmann: „Wir bezeichnen als Ethnophilosophie all jene idealistischen Strömungen, die sich mit der Rekonstruktion einer sog. traditionellen afrikanischen Philosophie aus Sprichwörtern, Grammatiken und/oder sozialen Institutionen beschäftigen und bei den Afrikanern (oder bei den ‘Bantu’, den ‘Akan’, den ‘Yoruba’ oder den ‘Wolof’) eine kollektive unwandelbare ‘Philosophie’ annehmen. Wesentlicher Bezugspunkt und Resultat sind die traditionellen afrikanischen Werte, beides empirisch kaum überprüfbar. Weiterhin ist für den ethnophilosophischen Ansatz signifikant, daß er die nunmehr gewonnene ‘afrikanische Philosophie’ frei von sozialökonomischen Zusammenhängen und ohne ihre ideologischen Momente darstellt, wenn ‘afrikanische Philosophie’ als genuine ein für allemal gegebene Größe nicht überhaupt in idealistischer Verkehrung als Grundlage für TMkonomie, Politik und Geschichte in Afrika gesetzt wird.“ (Ethnophilosophie = afrikanische Philosophie? Bemerkungen wider den Zeitgeist, in: Hountondji: Afrikanische Philosophie. Mythos und Realität, a.a.O., S.223).

¹⁶ I. Onyewuenyi: A Philosophical Reappraisal of African Belief in Reincarnation, in: International Philosophical Quarterly, Vol.XXII, Sept.1982. Ders.: Is There an African Philosophy? in: Journal of African Studies, Vol.3, Nr.4 (1976/1977).

¹⁷ K.C. Anyanwu: Scientific Attitude and African Human Experience, in: Thought and Practice, Vol.3, Nr.2, Nairobi 1976. Ders.: The African Experience in the American Market Place, New York 1983.

wuenyi¹⁸; L. Keita; Henry Olela¹⁹, G.M. James²⁰, M. Bernal²¹). In seinem Artikel „Greek Science and Religion“²² führt er den Gegensatz zwischen europäischem und afrikanischem Denken bis in die Antike zurück und behauptet, daß das griechische Denken sich durch die Entdeckung der Form, des Begriffs und der universalen Idee auszeichne, das ägyptische dagegen zur wahrnehmenden und praktischen Wissenschaft beitrug. Diese Theorie wird in der „Second Order“ 1974 erneut von E.Philip mit seinem Artikel „Can Ancient Egyptian Thought be regarded as the Basis of African Philosophy?“²³ aufgegriffen. Er behauptet, daß die alte ägyptische Zivilisation und Philosophie die Grundlage der neuen afrikanischen Philosophie bilde: „There is little doubt that the systems of thought developed by the intellectual class in Egypt were so influential that almost the whole of Greek Philosophy owes its origins to this source. In fact, the Alexandrian School of Philosophy and Mathematics represents nothing but pure cultural transfer from local Egyptian to visiting Greek.“²⁴ Dieser „afrozentrischen“ Tendenz sind, neben allen Problemen, wichtige neue Erkenntnisse über das alte Ägypten und seinen Einfluß auf die Entstehung der Kulturen der Welt zu verdanken.

Die Notwendigkeit einer universalistischen, wissenschaftlich begründeten Philosophie

Peter O.Bodunrin,²⁵ momentan Rektor der Ondo State University in Ado Ekiti und davor lange Jahre Professor und Deputy Chancellor an

¹⁸ I. Onyewuenyi: *The African Origin of Greek Philosophy*, Enugu 1993.

¹⁹ H. Olela: *The African Foundations of Greek Philosophy*, in: Richard A. Wright (ed.): *African Philosophy. An Introduction*, Washington 1977.

²⁰ G.E.M. James: *The Stolen Legacy*, New York 1954.

²¹ M. Bernal: *Black Athena. The Afro-Asiatic Roots of Classical Civilisation*, London 1987.

²² J.O. Sodipo: *Greek Science and Religion*, in: „Second Order“, Vol.I, Nr.1, Jan.1972.

²³ in: „Second Order“, Vol.III, Nr.1, Jan.1974, S.79-S.86.

²⁴ E.P. Philip, ebenda, S.80.

²⁵ Bodunrin ist der Herausgeber des Sammelbandes *Philosophy in Africa. Trends and Perspectives*, Ile Ife 1985. Der Beitrag *Philosophy in Africa - the Challenge of Relevance and Commitment* ist enthalten in dem von H.Nagl-Docekal und F.M.Wimmer hrsg. Sammelband *Postkoloniales Philosophieren: Afrika*, Wien/München 1992.

der Universität Ibadan, ist der bekannteste nigerianische Kritiker der Ethnophilosophie und zählt überhaupt zu den einflußreichsten Philosophen Afrikas. Entschieden wandte er sich stets gegen eine Konstruktion kollektiver Philosophie oder Volksphilosophie. Bodunrin definiert Philosophie, am europäischen Philosophiebegriff orientiert, als ein kritisches, systematisches und analytisches Denken. Er lehnt eine spezifisch afrikanische Philosophie, wie auch eine afrikanische Logik, Epistemologie etc. ab. Hinsichtlich des universalen Charakters der Logik meint Bodunrin: „Ich denke aber, es gibt keine westliche Logik. Es gibt auch keine westliche Mathematik und keine westliche Wissenschaft. Was heute als westliche Logik bezeichnet wird, ist weitgehend arabisch. Die Inder haben wesentlich mehr zur gegenwärtigen Logik beigetragen als die westliche Welt. Was wir also heute westliche Logik nennen, ist das Ergebnis einer Evolution, ist ein Werkzeug, das sich zu einem bestimmten Niveau entwickelt hat“²⁶. Ganz ähnlich ist sein Verständnis von Philosophie: „... if we see philosophical concepts as tools with which to understand human experience, then there is absolutely no reason why one cannot apply the concepts discovered in one culture to study another.“²⁷ Bodunrin betont die Notwendigkeit der Einführung einer wissenschaftlichen Weltanschauung in Afrika: „But I think that the inculcation and spread of a scientific culture is the most basic of our present day needs. Philosophy in Western Europe and in Africa has been a product of its age.“²⁸ Dies brachte Bodunrin den Vorwurf seitens der Ethnophilosophen ein, ein verwestlichter Philosoph zu sein, der seine afrikanische Authentizität verloren habe.²⁹ Auch *Kwasi Wiredu* (Ghana), der von Anfang an zu den Assistant Editors der „Second Order“ gehört hat, und *H. Odera Oruka* (Kenia) orientieren sich in ihren Arbeiten an einem wissenschaftlich begründeten Philosophiebegriff. *Wiredu* bezeichnet in seinem in der „Second Order“ erschienen Artikel „On an African Orientation in Philo-

²⁶ ebenda.

²⁷ in: H. Nagl-Docecal/F.M. Wimmer, a.a.O., S.28.

²⁸ ebenda, S.36.

²⁹ C.S. Momoh z.B. bezeichnet sowohl Oruka, als auch Wiredu und Bodunrin als „Neo-Positivisten“. Vgl. „Modern Theories in African Philosophy“, in: *The Nigerian Journal of Philosophy*, Vol.1, Nr.2, 1981, S.8.

sophy“ die traditionelle afrikanische Philosophie als „philosophy in a de-based sense“.30 Prinzipiell unterscheidet er zwei philosophische Positionen, nämlich die *universalistische* und die *nationalistische*. Die universalistische beruht auf allgemein akzeptierten Techniken des Philosophierens, welche in der westlichen Philosophie begründet wurden und als ein universelles Modell der Philosophie betrachtet werden können. Die nationalistische Position hingegen beruht auf der Annahme einer eigenen traditionellen Philosophie: „In the case of Africa, the nationalist position is hampered by the fact that what is available is traditional philosophy which is essentially folk philosophy or ‘accumulated’ wisdom of what might be called the collective mind of societies, handed down through traditions both verbal and behavioural, embracing aspects of art, ritual and ceremonial.“31 *Odera Oruka* kritisiert ebenfalls das Erheben von Weltanschauungen und Mythen in den Rang einer Philosophie. Die Gleichsetzung von Philosophie und Mythos ist für ihn jedoch nicht nur ein theoretisches Problem, sondern ein eminent praktisches: „One gives mythology a wonderfully high place when one calls it ‘philosophy’, and then it can be a great obstacle to progress and development.“32 Denn: „Simply to study how a people think and leave matters at this point amounts simply to justifying the conditions under which such a people exists. It amounts to telling them that what they should acquiesce in these conditions. But in Africa today the main concern is for the people to get out of the prevailing social conditions...“33

Das Verhältnis vom magischem und wissenschaftlichem Denken

³⁰ J.E. (heute Kwasi) Wiredu: On an African Orientation in Philosophy, in: „Second Order“, Vol.1, Nr.2, S.5.

³¹ ebenda.

³² H.Odera Oruka: Mythologies as African Philosophy, in: East African Journal, Vol.9, Nr.10, Okt.1972, S.11. Siehe auch „Second Order“, Vol.III, Nr.2, 1974.

³³ ebenda, S.9.

In der „Second Order“ Vol.VI, Nr.1 (1977) nimmt Horton seine Gedanken noch einmal auf und begründet sie neu.³⁴ Er beharrt zwar auf der Unterscheidung zwischen wissenschaftlichem und magischem oder vorwissenschaftlichem Denken, doch versteht er beide Arten des Denkens nicht mehr als unveränderlichen Charakter einer Rasse oder Zivilisation. Horton sieht nun eine Entwicklung von der einen zur anderen Art des Denkens, die alle Zivilisationen durchmachen. Er nimmt nun an, daß auch in Afrika ein Übergang von vorwissenschaftlichem zu wissenschaftlichem Denken möglich ist, daß dieser Übergang momentan noch nicht vollzogen ist.³⁵

In derselben Ausgabe diskutiert *Barry Hallen*, der Begründer einer weiteren Alternative im Streit um afrikanische Philosophie, Hortons Standpunkt. Anhand seiner Studien zum traditionellen Yoruba Denken zeigt er, daß bereits das traditionelle Denken reflexive und kritische Elemente enthält. In allen Kulturen gebe es gleichzeitig Elemente wissenschaftlichen und nicht-wissenschaftlichen Denkens. Auch in traditionellen Gemeinschaften finde man bereits kritische, reflexive Denker, zwar nicht im Mann von der Straße, aber in bestimmten Berufsgruppen.

Gemeinsam mit *Olu Sodipo* hat Hallen weise Männer und Frauen ausgewählt, die als Bewahrer traditionellen Wissens galten – die *onisegun* oder *babalawo*, Medizinmänner und -frauen, Naturheilkundige oder Ärzte – und Gespräche mit ihnen geführt. Wichtig war ihnen in ihrem Projekt einer „ordinary language philosophy“ die epistemologischen Konsequenzen solcher von den *onisegun* verwendeter Begriffe wie wahr/falsch; Wissen/Glaube etc. zu analysieren. Sie konzentrierten sich dabei auf eine vergleichende Bewertung dieser Begriffe, wie sie von den *onisegun* einerseits, den westlichen Philosophen andererseits gebraucht werden. Insofern ist dieses Projekt als ein komparatives zu verstehen.

Dabei behaupten Hallen und Sodipo nicht, daß die *onisegun*/*babalawo* Philosophen sind. Sie bezeichnen ihre Gesprächspartner eher als Infor-

³⁴ R. Horton: Traditional Thought and the Emerging African Philosophy Department: A Comment on the Current Debate, in: „Second Order“, Vol.VI, Nr.1, Jan.1977.

³⁵ R. Horton: Tradition and Modernity Revisited, in S.Lukes/ M.Hollis (eds.): Rationality and Relativism, Oxford 1982.

manten bzw. als Mitarbeiter: „By the word ‘collaborative’ we emphasize the fact that the onisegun explicitly, deliberately, and without being ‘led’ participate in the piecemeal analysis of their conceptual and thought system ... They are men of keen intellect as well as of extraordinary practical skills. This is the basis upon which we work with them, and this is the sense in which we refer to them as to our traditional colleagues.“³⁶ Trotzdem: „We have never claimed that this role entitles them to be acclaimed philosophers, in the professional, academic sense ...“³⁷ Hallen und Sodipo nutzen also die mit den onisegun erarbeiteten Sprachanalysen zur weiteren Reflexion in vergleichender Absicht. Ihre Informanten bleiben anonym. Es bleibt insofern unklar, ob Hallen, der einerseits Hortons Argumente der Leugnung von Reflexivität und kritischem Bewußtsein in der traditionellen afrikanischen Gesellschaft ablehnt, andererseits aber auch nicht nach Philosophen im traditionellen Afrika sucht, sondern eine „ordinary language philosophy“ betreibt, von der Existenz einer Philosophie im traditionellen Afrika ausgeht oder nicht. Das Studium des Alltagsgebrauchs von Begriffen liefert eher eine unabhängige, empirische Datengrundlage, von welcher eine systematische Sprachanalyse ausgehen könnte. Insofern sei die „ordinary language philosophy“ ein Instrument, welches moderne afrikanische Philosophen befähige, die durch afrikanische Sprachen eröffneten, neuen philosophischen Probleme zu identifizieren und damit Felder einer originären afrikanischen Philosophie zu erschließen.³⁸

³⁶ B. Hallen/ J.O. Sodipo: Knowledge, Belief and Witchcraft. Analytic Experiments in African Philosophy, London 1986, S.124.

³⁷ ebenda, S.123.

³⁸ B. Hallen: Modes-of-Thought, Ordinary Language, and Cognitive Diversity, Beitrag gehalten auf dem panafrikanischen Symposium in Addis Abeba, 1.-4.12.1996. - In diese Richtung zielen auch die jüngsten Arbeiten Kwasi Wiredu innerhalb seines Projekts einer Dekolonialisierung des Bewußtseins, vgl. Conceptual Decolonization in African Philosophy: 4 Essays, Ibadan 1995. Der Schwachpunkt beider Ansätze besteht m.E. darin, daß Begriffe punktuell aus afrikanischen Sprachen herausgenommen und philosophisch analysiert werden, was sicherlich viel zur Lösung erkenntnistheoretischer u.a. Probleme beitragen kann, wenig jedoch zur Weiterentwicklung afrikanischer Sprachen. Dafür wäre ein Philosophieren in afrikanischen Sprachen vonnöten, wofür ich hier deutlich plädieren möchte.

Das Projekt der „sage-philosophy“

Der Ansatz von Hallen und Sodipo unterscheidet sich grundlegend vom Ansatz der Ethnophilosophie, die aufgrund von Sprachanalysen eine traditionelle afrikanische Philosophie rekonstruieren will, aber auch vom Projekt der „sage-philosophy“, das Oruka in den 70er Jahren in Kenia initiiert hat.³⁹ Orukas Anliegen ist es, philosophische Weisen in traditionellen Dorfgemeinschaften zu identifizieren. Wie Hallen und Sodipo geht er dazu in die Dorfgemeinschaften und führt Interviews mit den von den jeweiligen Gemeinschaften als weise bestimmten Männern und Frauen. Oruka nutzt das aus diesen Interviews entstandene Material aber nicht zu einer *komparativen Analyse*, sondern unterzieht es einer *Bewertung*. Danach teilt er die Weisen in *philosophische* und in *Volksweise* ein. Ein philosophischer Weiser zeichne sich dabei dadurch aus, daß er nicht bei der Vermittlung des tradierten Wissens der Gemeinschaft stehen bleibt, sondern dieses einer kritischen Evaluierung unterzieht, Distanz dazu gewinnt und einen eigenen begründeten Standpunkt findet. Insofern versteht Oruka sein Projekt als Beitrag zur *Rekonstruktion traditioneller afrikanischer Philosophie*. Im Gegensatz zur Ethnophilosophie grenzt sich Oruka von allen Versuchen, kollektive Philosophien aufzufinden, ab. Philosophie ist für ihn an *kritische Individuen* gebunden.

Dieses Projekt der „sage-philosophy“, das zwischen der Ethnophilosophie und der analytischen, verwestlichten Philosophie steht und einen dritten Weg darstellt, wird in Nigeria nur wenig beachtet und zumeist mit kritischer Distanz wahrgenommen.

Oruka selbst stand dem Hallen/Sodipo-Projekt sehr kritisch gegenüber. Er kritisiert es vor allem deshalb, weil es zu sehr dem traditionellen Denken (einer kollektiven Volksphilosophie) verhaftet bleibt und die kritischen Denkleistungen einzelner vernachlässigt.⁴⁰ Im Mittelpunkt seiner Kritik steht deshalb vor allem, daß Hallen und Sodipo ihre Informanten unbenannt lassen und damit ihrer individuellen Leistung keine Gerechtigkeit widerfahren lassen. Umgekehrt hält auch Horton beide Ansätze

³⁹ H.Odera Oruka: Sage Philosophy, a.a.O.

⁴⁰ ebenda.

für unvergleichbar und die Gleichsetzung von „sage-philosophy“ und „ordinary language philosophy“ für ein unglückliches Mißverständnis. Orukas Kritikpunkt wird von *C.S. Momoh* („Modern Theories in African Philosophy“) aufgegriffen und folgendermaßen auf den Punkt gebracht: „Hallen’s idea of a ‘people’ (als grundlegende Auskunftsinstanz über ein bestimmtes Referenzsystem und dessen Sprache) is limited to a view selected elders and practising metaphysicians. To him belongs the distinction ... of regarding and referring to this people as ‘colleagues’. He did not, however, identify them by name. And this is one of the significant flaws in his investigation of the Yoruba concept of ori. In effect what we have is that the private views of some elders are given as the communal philosophy of the Yoruba people.“⁴¹ Was Momoh hier also (im Sinne Orukas) kritisiert, ist der Kurzschluß von der Ansicht einzelner Individuen auf die Epistemologie eines ganzen Volkes.

Neue Serie der „Second Order“:

Hinwendung zu konkreten Fragestellungen

Nach mehrjähriger Pause erschien im Januar 1988 eine neue Serie der „Second Order“ unter einem neuen Herausgaberteam: *M. Akin Makinde*, *Segun Gbadegesin*, *J.T.Bedu-Addo* und *Oladijo Fashina*. Die neue Serie versteht sich als völlig in der Tradition der ersten „Second Order“ stehend und konzentriert sich weiterhin auf ein „philosophizing in the context of African thought and belief systems“. Fragen, die bereits in der ersten Serie diskutiert wurden, werden weiterverfolgt. So bezeichnet Makinde in seinem Artikel „African Traditional Thought“ dieses als „chance and obsolete philosophy“. Eine authentische Philosophie könne nur Produkt einer unabhängigen, skeptischen und kritischen Analyse sein, wie sie im traditionellen Denken nicht zu finden sei.⁴² *Moses Oke* diskutiert in derselben Nummer „Wiredu’s Theory and Practice of African Philosophy“⁴³

⁴¹ in: Nigerian Journal of Philosophy, Vol.1, Nr.2, 1981, S.20.

⁴² in: „Second Order“, Vol.I, Nr.1, Jan.1988, S.1-S.28.

⁴³ ebenda, S.91-S.108.

und *Godwin Sogolo* unterwirft Wireodus und Bodunrins universalistisches Philosophiekonzept einer Kritik.⁴⁴

Die neue Serie enthält aber auch Artikel wie „African Culture and Moral Systems. A Philosophical Studie“ von M. Akin Makinde, oder „Proverbs as Language Signposts in Yoruba Pragmatic Ethics“ von Niyi Oladeji⁴⁵, in welchen ein neuer Trend in der afrikanischen Philosophie Ende der 80er und Anfang der 90er Jahre deutlich wird: die Abwendung von der allgemeinen Frage nach dem Wesen einer afrikanischen Philosophie und die Hinwendung zu konkreten philosophischen Frage- und Problemstellungen. Leider sind seit 1988 aus finanziellen Gründen keine weiteren Nummern der „Second Order“ erschienen, ein Schicksal, das diese Zeitschrift mit vielen anderen nigerianischen wissenschaftlichen Zeitschriften teilt, wie „Uche“, der philosophischen Zeitschrift der Universität von Nigeria Nsukka, welche nur recht unregelmäßig erscheinen kann, oder das „Journal of African Philosophie and Studies“ das 1988 an der Universität Lagos unter der Leitung von *C.S. Momoh* entstanden und bis jetzt nicht über die erste Nummer hinausgekommen ist.

Eine weitere wichtige philosophische Zeitschrift Nigerias, die allerdings nie denselben internationalen Einfluß wie die „Second Order“ gewinnen konnte, ist das seit Anfang der 80er Jahre an der Universität Lagos erscheinende „Nigerian Journal of Philosophy“. Diese Zeitschrift, die sich nicht explizit afrikanischer Philosophie widmet, spiegelt eher den akademischen Alltag der afrikanischen Philosophieinstitute wider, welcher durch die euro-amerikanische Philosophie geprägt wird. Eine Auseinandersetzung mit der afrikanischen Philosophie findet darin nur begrenzt statt. Einige der wenigen Beispiele sind: „The Rational Basis of Yoruba Thinking“ (S.B. Oluwole)⁴⁶ oder „The Notion of Chi (Self) in Igbo Philosophy“ (K.C. Anyanwu)⁴⁷. Damit vermittelt diese Zeitschrift ein sehr realitätsgetreues Bild, denn den größten Teil ihrer Zeit verbringen afrikanische Philosophen damit, europäische Philosophiegeschichte zu lehren. Nur begrenzte Zeit bleibt für die Beschäftigung mit für Afrika relevanten

⁴⁴ ebenda, S.109-S.114.

⁴⁵ „Second Order“, Vol.I, Nr.2, Juli 1988.

⁴⁶ in: Nigerian Journal of Philosophy, Vol.4/5, 1984/85.

⁴⁷ in: Nigerian Journal of Philosophy, Vol.6/7, 1986/87.

Problemstellungen. Die Philosophen versuchen dieser Gespaltenheit dadurch zu entgehen, daß sie sich in der Forschung, auf Kongressen etc. eher auf afrikanische Themen konzentrieren.

Die Philosophie in Nigeria seit 1990

Die Universitätssituation der 90er Jahre ist vor allem geprägt durch den Kollaps des wirtschaftlichen und politischen Systems in Nigeria. Mitte der 80er Jahre geriet Nigeria in eine tiefe wirtschaftliche Krise, welche sowohl mit dem Verfall des Ölpreises in Zusammenhang steht, als auch mit der Korruption und dem Machtmißbrauch der Militärregierung. Direkt betroffen wurde das bis dahin gut ausgebaute Bildungswesen des Landes. Die in den 70er Jahren errichteten riesigen Universitätskomplexe sind, was den Buchbestand und die Ausrüstung betrifft, auf dem damaligen Stand stehengeblieben. Die Lehrkräfte müssen oft monatelang auf ihre Gehälter warten, welche zudem der Inflationsrate schon lange nicht mehr angemessen sind. Dies führte dazu, daß die Akademiker gezwungen sind, neben ihrer Universitätsarbeit noch andere Arbeiten zu verrichten, um die Existenzgrundlage ihrer Familien zu sichern. Eine ernsthafte wissenschaftliche Arbeit ist unter solchen Bedingungen natürlich nicht zu erwarten. Zudem fehlen grundlegende Arbeitsmittel, wie Bücher oder ein funktionierendes Kommunikationsnetz. Es ist fast ausgeschlossen, so wichtige Diskussionsmedien wie Zeitschriften zu betreiben, geschweige denn Zeitschriften aus dem Ausland zu bestellen. Auch die Teilnahme an Konferenzen ist den meisten versagt. Bodunrin bemerkte zu dieser Situation: „... it is sad to note that many of them [d.h. der Zeitschriften] do not appear regularly... The current economic recession has hit African universities severely. Conference funds (especially for disciplines like philosophy) are not readily available. Consequently, the philosophical association do not meet regularly and when they do meet, the meetings are poorly attended.“⁴⁸ Dies alles führte dazu, daß die Teilnahme am philosophischen Weltdiskurs fast unmöglich geworden ist, was natürlich ent-

⁴⁸ Peter O. Bodunrin in: H.Nagl-Docekal/F.M.Wimmer, a.a.O.

scheidenden Einfluß auf den Verlauf und die Qualität der Diskussionen ausübt.

In der Debatte um die afrikanische Philosophie hat in diesen letzten Jahren eine wichtige Verschiebung der Schwerpunkte stattgefunden, die man als *Hinwendung zu den konkreten Problemen Afrikas* bzw. als eine verstärkte *Suche nach praktischer Relevanz* der Philosophie bezeichnen könnte. Als Repräsentanten dieser neuen Richtung möchte ich vor allem drei Autoren und Werke nennen. *Olusegun Oladipos* „The Idea of African Philosophy. Critical Study of the Major Orientations in Contemporary African Philosophy“ widmet sich ganz gezielt dem Relevanzproblem: „The primary task of African philosophers should be to begin to create a tradition of thinking and discourse whose main focus will be on issues affecting the interests and aspirations of Africans.“⁴⁹

Nach einer Kritik der traditionalistischen wie auch der analytische Philosophie, die beide nicht den Anforderungen der afrikanischen Wirklichkeit gerecht geworden seien, formuliert Oladipo folgende Ziele einer afrikanischen Philosophie: sie muß sich dem Erkennen der afrikanischen Welt und Wirklichkeit widmen; die Studenten müssen befähigt werden, ihre eigene Situation zu analysieren und zu lösen; die Ausbildung muß sich auf Problemlösen und nicht auf Mythenmachen konzentrieren⁵⁰; Philosophie muß sich in den Dienst der Entwicklung und des Fortschritts stellen.

Die beiden anderen Werke sind *Segun Gbadegesins* „African Philosophy. Traditional Yoruba Philosophy and Contemporary African Realities“ und *Sophie B. Olunwoles* „Witchcraft, Reincarnation and the God-Head. Issues in African Philosophy“. Da sie im Besprechungsteil dieses Heftes ausführlich vorgestellt werden, möchte ich es hier bei der bloßen Nennung belassen.

Soweit mein Überblick über die Entwicklung der Philosophie in Nigeria. Heute, nach 30 Jahren moderner afrikanischer Philosophie, kann m.E. resümiert werden, daß die Debatten um Wesen und Relevanz der afrikanischen Philosophie zu einem vertieften Verständnis dessen geführt haben, was Philosophie überhaupt ist und was sie leisten kann. „Afrikani-

⁴⁹ Olusegun Oladipo, *The Idea of African Philosophy ...*, Ibadan 1992, S.19.

⁵⁰ ebd., S.100.

sche Philosophie“ ist heute an fast allen afrikanischen Universitäten etabliert und sogar an einigen nicht-afrikanischen. Natürlich mußten bei der einführenden Behandlung nicht nur viele Philosophen und Philosophinnen unerwähnt bleiben, sondern auch interessante Projekte und Strömungen, wie z.B. das Projekt der afrikanischen Ethik, des afrikanischen Feminismus, des afrikanischen Sozialismus oder auch die Arbeit an einer *Igbo Epistemologie*.⁵¹ Eine ausführliche Darstellung dieser Richtungen steht noch aus – eine Arbeit, die hoffentlich bald in Angriff genommen wird.

⁵¹ Einen Überblick über die Breite der heute behandelten Themen gibt A.F. Uduig-woman (ed.): *Footmarks on African Philosophy*, Lagos 1995.

WIDERSPRUCH

In: Widerspruch Nr. 30 Afrikanische Philosophie (1997), S. 65-73

Autor: *Peter O. Bodunrin*

Interview

Gespräch

Gespräch mit dem nigerianischen Philosophen Peter O. Bodunrin

Wie kann jemand über afrikanische Philosophie reden, ohne über mich zu sprechen?

Graneß: Professor Bodunrin, seit zwanzig Jahren wird die philosophische Debatte in Afrika von der Frage beherrscht: „Was ist afrikanische Philosophie?“. Sie selbst sind in dieser Debatte als einer der heftigsten Gegner der sogenannten Ethnophilosophie bekannt geworden, jener Philosophie, die versucht, die traditionelle afrikanische Philosophie aus Sprichwörtern, Märchen oder Bräuchen afrikanischer Völker zu rekonstruieren. Da Sie sich vor allem an der europäischen Philosophietradition orientiert haben, wurden Sie von Ihren Gegnern umgekehrt als „verwestlichter“ oder analytischer Philosoph bezeichnet. Wie sehen Sie heute diese Debatte?

Bodunrin: Ich denke, daß ich, nachdem ich einmal meinen Weg eingeschlagen hatte, wohl zu stark abgelehnt habe, was heute der „afrikanische Lebensweg“ genannt wird, oder die „afrikanische Philosophie“. Ich habe diese Richtung abgelehnt, und ich mußte dies in jener Zeit tun, weil zu viele Sachen in diesem Land als „Philosophie“ deklariert wurden, zu viele billige Philosophien ohne Hintergrund. Leute kamen z.B. und erzählten die Geschichte von Zwillingen in ihrer Heimatstadt oder von verschiedenen Zeremonien und meinten dann, dies sei Philosophie. „Was ist eigentlich Philosophie?“ habe ich also gefragt. Natürlich repräsentiert sie eine ganze Lebensweise. Deshalb bin ich auch einverstanden, daß die

Gespräch

gesamte Lebensweise studiert wird. Ich bin jedoch nicht damit einverstanden, jemanden als „unafrikanisch“ zu bezeichnen, weil er nicht die afrikanische Lebensweise oder Philosophie studiert. Wenn ich westliche Philosophie studiere, Sokrates oder Bertrand Russel, ist das meine freie Wahl und ich habe das Recht, dies zu tun. – Es gibt natürlich eine westliche Perspektive auf die Welt, eine nigerianische, eine chinesische etc. Dies alles sind verschiedene Gedankenwelten. Und wir müssen sie respektieren. Nur mit mehr Respekt und gegenseitigem Verständnis kann die Welt überleben, durch mehr gegenseitige Anerkennung: „Ich erkenne dich an als das, was du bist, du erkennst mich an als das, was ich bin.“

Graneß: Das kann aber nur ein Anfang sein.

Bodunrin: Gehen wir zur nächsten Stufe über. Ich sage also: „gut, du bist also so, und ich bin so“. Aber welche Art des Seins ist die bessere? Zu dieser Wertung müssen wir kommen, denn das Herz, der Grund unseres Studiums all der verschiedenen Kulturen ist die Erkenntnis dessen, was wir als Individuen, vielleicht auch als Nationen tun sollen. Wir müssen in der Lage sein, wie unerfreulich es für unsere eigenen Kulturen, für uns selbst auch sein mag, zu sagen: „A ist besser als B“. – Wenn wir dies tun, ist die nächste Frage: „Warum denkst du das?“ Wir müssen also Gründe angeben, wir müssen Argumente geben, wir müssen eine Logik haben. Wenn man fragt: „Welche Art von Logik benutzt du?“ so wird oft gesagt: „Die westliche Logik“. Ich denke aber, es gibt keine westliche Logik. Es gibt auch keine westliche Mathematik und keine westliche Wissenschaft. Was heute als westliche Logik bezeichnet wird, ist weitgehend arabisch. Die Inder haben wesentlich mehr zur gegenwärtigen Logik beigetragen, als die westliche Welt. Was wir also heute westliche Logik nennen, ist das Ergebnis einer Evolution, ist ein Werkzeug, das sich zu einem bestimmten Niveau entwickelt hat.

Graneß: Logik wäre also universell und unabhängig von kulturellen Besonderheiten?

Bodunrin: Nun, wenn jemand seine eigene Logik schaffen kann, fein, ich werde sie mir anschauen. Ich bin gegen niemanden, der eine afrikanische Logik schaffen will, wenn er es kann. Das wäre schön. Ich würde sie mir gerne anschauen. Aber warum will man das Rad neu erfinden?

Graneß: Die Fähigkeit des logischen Argumentierens enthebt uns aber nicht der Aufgabe, Kriterien für unsere Wertungen anzugeben.

Bodunrin: Ja, es genügt nicht, zu verstehen, wie eine Kultur „funktioniert“, wie in ihr gedacht wird. Wir müssen uns fragen: „Was sollen wir tun?“, „Wie sollen wir wählen?“, „Was sind unsere Präferenzen?“. Und indem wir dies tun, beginnen wir zu werten. Wir treffen also unsere Wahl und brauchen Kriterien der Selektion. Außerdem müssen wir in der Lage sein, unsere Wahl durch Argumente zu verteidigen. Solche Argumente können empirisch sein, sie müssen nicht a priori sein. Ein empirisches Argument, welches ich oft benutzt habe, lautet: „Wenn die afrikanische Weltanschauung genauso gut ist, wie die wissenschaftliche Weltanschauung, warum gehören dann die afrikanischen Völker zu den zurückgebliebenen und ärmsten der Welt?“ Daraufhin werden einige meiner Kollegen fragen: „Was meinst Du mit ‘zurückgeblieben’? Auf dem Gebiet des Geistes (*mind*) sind wir reicher, in unserer Lebensweise (*way of life*) sind wir reicher, im Familienleben sind wir reicher, auch unsere Liebe für unsere Nachbarn ist reicher.“ Das ist richtig. Das bedeutet aber noch nicht, daß man nichts von der westlichen Lebensweise lernen kann.

Graneß: Soll sich Afrika also dem westlichen Weg anschließen?

Bodunrin: Nein, wir wollen nicht den Weg des Westens gehen. Aber jeder möchte doch den Hunger überwinden oder sich frei und auf dem kürzesten Weg von einem Ort zum anderen bewegen. Warum also eine unvernünftige Abschirmung gegen den Westen? Es gibt grundlegende, für alle menschlichen Wesen gleiche Bedürfnisse und Interessen. Ich denke deshalb, daß eine Lebensweise, die diese Bedürfnisse erfüllt, eine größere Aufmerksamkeit verdient, als eine andere, die nicht gleichermaßen erfolgreich ist. Das heißt nicht, daß der westliche Weg ohne Probleme erfolgreich gewesen wäre. Es gibt auch dort Probleme. Aber ich widme mich lieber diesen Problemen und versuche, sie zu lösen.

Graneß: Ich verstehe und teile Ihre Argumente zu einem gewissen Grad. Doch ich denke, wir kommen genau dann in Schwierigkeiten, wenn Denksysteme miteinander konfrontiert werden. Natürlich können Sie als Philosoph sagen: „Gib mir einen Beweis und dann werde ich es glau-

Gespräch

ben.“ Lassen Sie mich ein interessantes Beispiel einer solchen Konfrontation geben. In Guatemala hat ein Bauer den Medizinmann seines Dorfes getötet, nachdem er erfahren hat, daß dieser einen schädlichen Zauber gegen ihn und seine Familie vorbereitet. Er hatte also Angst vor den Folgen für sich und seine Familie. Um seine Familie zu schützen beging er also diesen Mord.

Bodunrin: So etwas könnte auch hier jederzeit passieren.

Graneß: Das guatemaltekische Rechtssystem, das nach europäischem Vorbild errichtet wurde, verurteilte den Bauern zu einer langen Gefängnisstrafe.

Die philosophisch-ethische Frage ist nun: „War dieses Urteil berechtigt?“ Was in seiner mystisch-religiösen Weltanschauung, in seinem Kontext, ein berechtigter Akt der Selbstverteidigung war, ist in den Augen des staatlichen Rechtssystems Mord.

Bodunrin: Ich hätte ihn auch ins Gefängnis geworfen. Sie möchten wissen, ob das guatemaltekische Gericht richtig oder falsch gehandelt hat?

Graneß: Ja.

Bodunrin: Gut. Was würde geschehen, wenn jedem erlaubt wäre, so zu handeln, wie dieser Bauer? Wir benötigen doch einen sicheren Beweis für die Schuld des Medizinmannes. Sonst könnte ich ja eines Tages einfach aufwachen und sagen: „Oh, Sie hassen mich.“ und durch willkürliche Beschuldigungen jemanden umbringen.

Graneß: Natürlich, aber die Sache ist doch die, daß ohne Einfluß des europäischen Rechtssystems dieser Mann kein Problem gehabt hätte, da es sich innerhalb seiner Gemeinschaft wahrscheinlich um einen legalen Akt gehandelt hätte. Das Problem entstand erst durch die Konfrontation der beiden Systeme. – Sie argumentieren, daß es unmöglich ist, daß jeder gerade tut, was ihm gefällt. Richtig. Aber in dieser bestimmten Dorfgemeinschaft war das sicher nicht der Fall, daß jeder willkürlich handeln konnte. Auch hier mußten Gründe für bestimmtes Handeln angeführt werden, Handlungen als moralisch richtig bewiesen und gerechtfertigt werden. Nur ist die Begründung von der in unserem System akzeptierten Begründung grundverschieden. In der Gemeinschaft des Bauern hätte

wahrscheinlich die Mehrheit seine Handlung für gerechtfertigt gehalten. Meiner Meinung nach ist die Verurteilung deshalb sehr problematisch. Für mich wäre es in diesem Falle sehr schwer, zu einem Urteil zu kommen, da Schuld oder Unschuld eines Menschen zu einer Frage der kulturellen Dominanz werden. Nur weil die europäische Kultur in Guatemala dominiert, wird der Bauer ins Gefängnis gesteckt.

Bodunrin: Ich stimme nicht mit Ihnen überein. Die Konfrontation von Kulturen ist ja unvermeidlich. Wir können sie nicht verhindern, Kulturen sind doch keine Inseln mehr. Wir sind gezwungen, miteinander in Interaktion zu treten. Heute kann es nicht mehr gutgeheißen werden, wenn jemand in Guatemala denkt, er könne jemanden töten, weil dieser einen „Zauber“ gegen ihn vorbereite. Wir leben nicht mehr im Zeitalter der Magie. – Die philosophisch-ethische Frage ist, welche Ziele einer Gesellschaft wir fördern wollen und welche nicht. Wollen wir den guatemalteckischen Weg übernehmen oder die Menschen dort diesen Weg gehen lassen? Ist das der richtige Weg? Ist diese Art zu denken nicht vor- oder unwissenschaftlich? Gibt es nicht auch andere Erklärungen, welche empirischer sind? Sollten wir nicht besser diese übernehmen? In diesem Teil des Landes haben wir geglaubt, daß die Pocken von Gott geschickt werden. Als ich jung war mußten wir beten, wenn irgend jemand die Pocken bekam. Heute bekommen wir Impfungen und es gibt keinen neuen Fall von Pocken in Nigeria. War das ein Verdienst Gottes, oder haben dies die Experten getan? Wären wir auf dem afrikanischen Lebensweg verharrt, hätten wir die empirische Erklärung der Pocken nicht akzeptiert und uns ihrer wissenschaftlichen Erforschung widersetzt. Kulturen müssen doch voneinander lernen. – Schauen wir uns noch einmal Ihren guatemalteckischen Fall an: Trifft den Bauern ein Unglück, so denkt er nicht über die Ursachen nach, sondern sucht einfach nach einem Agenten, dem er alle Schuld zuschieben kann. Dies hindert ihn daran, selbst tätig zu werden und bringt allen Fortschritt zum Erliegen. Das ist mein Punkt.

Graneß: Es gibt also einen Fortschritt in der menschlichen Entwicklung?

Bodunrin: Natürlich.

Gespräch

Graneß: Was sind denn die Kriterien, durch die man zwischen einem guten und einem schlechten Lebensweg, einer guten und einer schlechten Entscheidung unterscheiden kann?

Bodunrin: Ein Hauptkriterium wäre das Überleben. Die Selbsterhaltung ist ein grundlegender menschlicher Instinkt. Überleben können wir nur innerhalb eines gesellschaftlichen oder kulturellen Systems. Jedes System, das uns befähigt zu überleben, ist besser als eines, das uns nicht dazu befähigt. Wenn ich von Überleben rede, dann im Kontext der Konkurrenz, denn die verschiedenen Kulturen der Welt steht von Natur aus in Konkurrenz, ob uns das gefällt oder nicht. China hat eine Zeit lang versucht, sich abzuschotten, auch Japan oder Indien, Länder also, in denen es eine starke traditionelle Kultur gibt. Heute fliegen sie in den Welt- raum, schicken ihre Leute nach Amerika etc. Der Versuch ist also mißglückt. Auch Afrika kann sich nicht mehr auf eine Insel zurückziehen.

Graneß: Lassen Sie uns ein wenig das Thema wechseln. Was verstehen Sie unter interkultureller Philosophie?

Bodunrin: Interkulturelle Philosophie ist einfach Philosophie. Philosophie bedeutet, einen Standpunkt einzunehmen und ihn von verschiedenen Aspekten her zu illustrieren. So auch im kulturellen Vergleich: man nimmt Ihren guatemalteckischen Fall z.B. und schaut, was die Vertreter anderer Kulturen darüber denken. Vor allem versucht man, die Grundlage eines solchen Denkens zu begreifen. Wichtig ist es dabei, zu einem Urteil zu kommen. Ich schätze keine Philosophen, die bei der Analyse stehenbleiben und zu keinem Urteil kommen. Wir müssen aber zu einem Urteil kommen, denn letztlich wollen wir ja wissen, was wir tun sollen. Das Urteil kann zwar falsch sein, doch ist es immer eine Herausforderung. – Ich denke also, daß Philosophie ihrer Natur nach interkulturell ist.

Graneß: Ist gegenseitiges Verstehen in einem interkulturellen Dialog möglich?

Bodunrin: Ich denke, es ist möglich. Wäre es nicht möglich, dann gäbe es keine Wissenschaft. Was tun wir denn gerade? Ich meine, warum sind Sie hier und studieren, warum bin ich nach Amerika gegangen, um mei-

nen Doktor zu machen? Wäre das sinnvoll, wenn man sich nicht verstehen könnte? Es ist manchmal schwierig, doch ein Verstehen zwischen den Kulturen ist prinzipiell möglich.

Graneß: Und worauf beruht diese Möglichkeit?

Bodunrin: Zwischen den Kulturen gibt es eine Reihe von Familienähnlichkeiten, von überlappenden Elementen. Betrachtet man die Totalität einer bestimmten Kultur, so kann sie einer anderen konträr gegenüberstehen. Das heißt aber nicht, daß es nicht auch grundlegende Gemeinsamkeiten gäbe. Ich kann mich den Unterschieden nur annähern von den Elementen aus, die uns gemeinsam sind. Zwischen zwei menschlichen Individuen besteht das gleiche Verhältnis: Ich habe nicht deine Schmerzen. Der einzige Weg zu verstehen, daß du Schmerzen hast, ist, daß du tust, was ich tun würde, wenn ich Schmerzen hätte. Oder: Ich weiß, daß du glücklich bist, wenn du Dinge tust, die ich tun würde, wenn ich glücklich wäre. Jenseits der eigenen praktischen Erfahrung habe ich keinen Zugang zu deinem Bewußtsein. Vollständig kann ich dich also nicht verstehen. Deshalb kann ich auch eine andere Kultur nicht völlig verstehen. Aber das wäre auch zuviel verlangt. Wissenschaftler und Philosophen dürfen nicht zuviel verlangen. Wir können weder ein perfektes Verständnis einer anderen Kultur haben noch eines der unsrigen, noch von uns selbst. Ich glaube, was Rorty und andere meinen, ist: was auch immer man behauptet, über eine andere Kultur zu wissen, immer wird man feststellen müssen, in der einen oder anderen Weise Unrecht zu haben.

Graneß: Einer der Haupteinwände Rortys ist wohl, daß man in einer anderen Kultur nichts anderes entdecken kann, als was man bereits von seiner eigenen kennt. Denn ich stelle meine Fragen aus meinem Denksystem heraus und erkenne deshalb nur, was ich bereits weiß.

Bodunrin: In gewisser Weise ist das richtig. Aber auch dann können wir noch viel wissen. Man findet, was man sucht, oder man findet es eben nicht. Ein Arzt verfährt so, wenn er eine Blutprobe untersucht und einen Malariatest oder einen Zuckertest macht. Man muß mit dem rechnen, wonach man sucht. Dies ist der einzige Weg, um zu lernen. Warum sol-

Gespräch

len wir darüber traurig sein? Ich denke, es wäre unsinnig, enttäuscht darüber zu sein, daß man nur das sieht, wonach man sucht.

Graneß: Können philosophische Begriffe übersetzt werden?

Bodunrin: Das ist sehr schwer. Ich bin klassischer Philologe und habe Griechisch und Latein studiert. Für gewöhnlich war es sehr schwer, einen griechischen Begriff in einen lateinischen zu übersetzen. Noch schwieriger ist es, ein englisches Äquivalent für einige Worte zu finden, wie z.B. für Demokratie. Es gibt im Englischen nichts, was der im antiken Griechenland praktizierten Demokratie entspräche, wo Frauen oder Sklaven nicht daran teilnehmen konnten. Nur sehr wenige Menschen bildeten den demos. Es gibt kein Wort, um dies zu übersetzen. Immer bleibt ein Rest an Unübersetzbarem und das ist auch bei philosophischen Begriffen so. Was man natürlich tun kann, ist, einen Begriff zu umschreiben. - In der Bibel finden wir die alten Juden, welche kein Wort für „Cousin“ hatten. Sie bezogen sich auf andere Menschen als „Brüder“, die aber nur Verwandte oder Cousins waren. Sie wurden Brüder Gottes genannt. Es hat lange Zeit gebraucht, bis dies entdeckt wurde. Wurde also der biblische Begriff des Bruders übersetzt, so wurde daraus das englische Wort für Bruder. Dabei aber hat sich der Sinn verändert. Ich denke, daß man nicht absolut richtig übersetzen kann. In jedem Fall braucht man sehr viel kontextuelles Wissen.

Graneß: Noch eine abschließende Frage. Wie sehen ihre zukünftigen wissenschaftlichen Projekte aus?

Bodunrin: Im Moment bin ich Rektor der Ondo State University in Ado Ekiti. Seit fünfeinhalb Jahren habe ich nicht mehr Philosophie unterrichtet. Ich schreibe und nehme an Konferenzen teil, ich prüfe und begutachte Doktorarbeiten und ich habe Gutachten für Philosophen erstellt, die befördert werden wollen. So bleibe ich glücklicherweise auf dem Laufenden. Erst in zweieinhalb Jahren werde ich auf meinem Stuhl hier in Ibadan zurückkehren. Ich bin jetzt 59 Jahre alt und wenn ich zurück bin werde ich 62 sein. Das ist die rechte Zeit, solide Arbeit in der Philosophie zu leisten.

Graneß: Ihre Studenten können sich glücklich schätzen.

Bodunrin: Unglücklicherweise habe ich viele meiner Manuskripte verloren. Mein Büro im Department of Philosophy der Universität Ibadan ist im Sommer 1995 aufgrund eines Kurzschlusses niedergebrannt. Ich habe die Manuskripte von drei Büchern verloren. Eines hätte sich mit afrikanischer Philosophie und mit meinen Kritikern im besonderen beschäftigt. Ich hatte alles gesammelt, was über mich gesagt wurde und ich wollte darauf antworten. Wie kann jemand über afrikanische Philosophie reden, ohne über mich zu sprechen? In einem anderen Buch hatte ich Lösungen zu Kubles symbolischer Logik vorgeschlagen. In den Vereinigten Staaten habe ich nämlich Logik unterrichtet und dieses Buch hätte den Schlüssel zu einem neuen Zugang geboten. Logik ist das, was mich am meisten interessiert. Und noch ein weiteres Manuskript habe ich verloren: neun Jahre lang war ich Leiter des Departments of Philosophy, zwei Jahre Dekan und drei Jahre Prorektor der Universität Ibadan. Mein besonderes Interesse galt der Geschichte des Philosophiedepartments der Universität. Alle Dokumente, die ich aufbewahrt hatte, sind nun verloren gegangen. Das ist ein großer Verlust. Meine Forschungen müssen also von Neuem beginnen.

Graneß: Professor Bodunrin, ich wünsche Ihnen viel Kraft für all Ihre Projekte und danke Ihnen für dieses Gespräch.

(Das Interview, von dem hier ein Teil abgedruckt ist, wurde am 11. September 1995 in Ibadan geführt.)

WIDER|SPRUCH

In: Widerspruch Nr. 30 Afrikanische Philosophie (1997), S. 74-93

Autor: *Gail M. Presbey*

Artikel

Gail M. Presbey

Zur Praxis der afrikanischen "Weisen".

H. Odera Orukas Herausforderung an die Selbstbeschränkung akademischer Philosophen

Bis zu seinem Tod am 9. Dezember 1995 beschäftigte sich *H. Odera Oruka* mit einem Großprojekt, nämlich, ländliche afrikanische Weisen (sages) zu interviewen, um ihre Weisheit aufzuzeichnen und einem größeren Kreis von Philosophen nahezubringen. Beide, *Volkswaise* und *philosophische Weise*, wie Odera Oruka sie bezeichnete, spielten eine aktive Rolle in ihren Gemeinschaften. Sie führten die Gemeinschaft in unruhigen Zeiten und rieten einzelnen bei moralischen Problemen. In seinen Arbeiten verglich Odera Oruka den Tiefgang der philosophischen Weisen oft mit dem von Sokrates, Plato, Descartes und anderen Pfeilern der westlichen Philosophietradition und er bestand darauf, sie wegen ihrer kritischen Fähigkeit und ihrer reflektierten Selbständigkeit gegenüber den jeweiligen Traditionen als „philosophische Weise“ und nicht nur als „Volkswaise“ zu bezeichnen.

Eines der Hauptprobleme, mit denen Odera Orukas Projekt der sage-philosophy konfrontiert ist, ist die Frage, ob die Weisen wirklich „*Philosophen*“ sind; tatsächlich haben viele Autoren die Aussagen der Weisen als wenig tiefgründig kritisiert.¹ Es kann gut sein, daß die Schwierigkeit hier

¹ Vgl. Peter O. Bodunrin: The Question of African Philosophy, in H. Odera Oruka (Hrsg.): Sage Philosophy. Ingenious Thinkers and Modern Debate on African Phi-

in der allzu engen akademischen Auffassung von Philosophen liegt. Heute ist die Philosophie als Disziplin klar *von anderen Disziplinen* getrennt und alle akademischen Disziplinen sind als Theorie klar *von der Praxis* unterschieden. Es ist deshalb schwer vorstellbar, eine zeitgenössische Person als „Philosoph“ zu bezeichnen, oder genauer, ihre Qualifikation als Philosoph anzuerkennen, ohne die akademischen Beglaubigungen und einem in erster Linie der akademischen Laufbahn gewidmeten oder zumindest intellektuellen Leben. Ist jemand zu aktiv und in die Gemeinschaft eingebunden, so neigen wir eher dazu, ihn als Teilzeit-Philosophen oder in erster Linie als etwas anderes zu sehen und nicht als Philosophen.

Manche Philosophen, wie *Sartre* und *Whitehead*, hätten der emphatischen Bezeichnung „Philosoph“ widersprochen. Menschliche Wesen sind Prozesse; wenn wir annehmen, wir seien Dinge, so leben wir in schlechtem Glauben. Im einen Moment können wir philosophieren, im nächsten träumen. Wieviel Zeit muß jemand philosophierend verbringen, um den Namen „Philosoph“ zu verdienen? Wenn wir die Formen betonen, in denen man Philosophie „tun“ kann, können wir uns leichter den Gedanken und Handlungen der Weisen zuwenden, denn wir achten nicht mehr so darauf, ob sie Titel haben oder ob sie Bücher lesen und schreiben.

Woran denken wir, wenn wir an „Philosophen“ denken? *Leonard Harris* erläutert diesen Punkt kenntnisreich, indem er sich die führenden Köpfe der „Society for the Advancement of American Philosophy Newsletter“ vornimmt. Hier sieht er *Emerson, Thoreau, Peirce, James, Dewey, Royce, Whitehead, Santayana, Suckiel* und *Dooley*. Warum, fragt er sich, sind die Afro-Amerikaner *Equiano, Walker, Crummell* und *Locke* nicht in die amerikanische Philosophie-Tradition einbezogen? Alain Locke hat in dieser Disziplin sogar seine Dissertation geschrieben. Dies sei, so Harris, weil der Archetyp des amerikanischen Philosophen als ein „höflicher, kontemplativer, rauher und giftiger Intellektueller und öffentlicher Aktivist“ gezeichnet wird. Aber es gebe Grenzen dafür, was jemand tun dürfe ohne daß sein Ruf als Philosoph beschädigt werde. In jedem Fall sei das kultu-

rell-konstruierte Bild des Philosophen dazu angetan, das praktische Engagement zu marginalisieren.²

Ist es nicht so, daß Weise, die sich allzu engagiert um das Wohl ihrer Gemeinschaft sorgen und allzu direkt mit der Einführung von Verbesserungen beschäftigt sind, ihren Status als nachdenklicher philosophischer Typus verlieren?

Joseph Osei, ein ghanesischer Philosoph nennt Gründe dafür, warum Leute dazu neigen, Philosophie mit einem von aller Praxis entfernten, akademischen Unternehmen gleichzusetzen. Erstens sagte Aristoteles, daß Philosophie um ihrer selbst willen studiert werden sollte. Er betrachtet das kontemplative philosophische Leben als verschieden und auch als höherstehend als ein Leben, das dem politischen Ziel der Gerechtigkeit oder der Tugend im persönlichen Handeln gewidmet ist. Zweitens lege der Kritizismus der logischen Positivisten nahe, alle Philosophie nur als Pseudo-Wissen zu betrachten, das nur dazu führe, Schein-Probleme hervorzubringen. Drittens gebe es zeitgenössische analytische Definitionen der Philosophie, die dieses Gebiet als Suche der Klarheit um der Klarheit willen bestimmen. Aufgrund dieser Ansichten wurde das Vorurteil bestärkt, Philosophie hätte mit den Alltagsproblemen des Lebens nichts zu tun. Zusammen mit der Definition der Philosophie als Kontemplation haben sie bei vielen Afrikanern zur Überzeugung beigetragen, ein derartiges Studium sei ein Luxus, den sich Afrika nicht leisten könne.³

Aufgrund ihrer abstrakten Natur, so Odera Orukas Kollege, *Dismas Masolo*, in seinem Buch „African Philosophy in Search of Identity“, sei die Philosophie auf einer Meta-Ebene der Forschung verpflichtet und nicht bestimmten Meinungen. Diese Verpflichtung sei notwendigerweise ein akademisches Unterfangen.⁴ Er findet Odera Orukas Weise zwar gescheit und sogar „begabt mit verschiedenen Arten intellektueller Frische, mit außergewöhnlicher Fähigkeit zum Umgang mit verschiedenartigen Problemen“, aber er findet nicht, daß diese Attribute hinreichend sind,

² Leonard Harris: The Horror of Tradition..., in: The Philosophical Forum, Vol.XXIV, Nr.1-3, 1992f., S.110 und S.113.

³ Joseph Osei: Contemporary African Philosophy and Development: An Asset or a Liability? Ph.D.dissertation, Ohio State University 1991, S.35f.

⁴ Masolo, a.a.O., S.60.

um jemanden als Philosophen zu bezeichnen. Dazu müsse man seine Einsichten in „größerer Ausarbeitung und technischer Feinheit“ entwickeln. Vergleichbar, überlegt Masolo, mag ein Wissenschaftler durch eine ursprüngliche Neugierde darüber, wie die Dinge in der Welt funktionieren, angespornt werden, seinen Beruf zu wählen, aber die Neugierde allein macht ihn noch nicht zu einem Wissenschaftler.⁵ Meint Masolo damit, daß niemand Wissenschaftler ist, ehe er einen Titel erworben hat? Kann es deshalb sein, daß Weise, die sich zur Verbesserung ihrer Gesellschaft verpflichtet fühlen, entweder Dilettanten bleiben oder zu dogmatischen Aktivisten werden? Dies mag in manchen Fällen zutreffend sein, bei den meisten der von Odera Oruka hervorgehobenen Personen aber nicht. Wirkliche Weise vermeiden Dogmatismus und reformistische Kampagnen. Tatsächlich nennt Odera Oruka mit Blick auf die Notwendigkeit der Reflexion nur einige Weise philosophisch. Und was den Dilettantismus betrifft: viele Weise haben Jahrzehnte ihres Lebens in fast durchgängigen Diskussionen über eine Vielzahl sozialer oder ethischer Probleme verbracht. Wenn die wenigen Sätze in Odera Orukas Interviews diesen Reichtum an Erfahrung nicht widerspiegeln, würde ein genauerer Blick auf das Leben dieser Weisen eine reifere und tiefere Perspektive auf viele Themen aufzeigen.

Ich meine, daß die Weisen, die Odera Oruka am meisten beeindruckten, sich der Verbesserung ihrer Gesellschaft verschrieben haben. Durch die Herausforderung der Individuen, sich moralisch zu vervollkommen, hoffen sie, die Gesellschaft zu verbessern. Sie engagieren sich täglich, in dem, was man „philosophische Beratung“ genannt hat. Masolos Betonung der Philosophie als „akademisch“ dürfte ein zu enger Ansatz sein. Masolo hat insoweit recht, als es in der Philosophie notwendig ist, von der Alltagshast einen Schritt zurückzutreten, um tief und lang genug über ein Problem nachzudenken. Aber es ist auch notwendig, zum Handeln zurückzukehren und zu versuchen, die Ideen zu realisieren. Joseph Osei argumentiert ebenfalls, daß Philosophie disziplinterne und nach außen wirkende Werte hat. Philosophie könne nicht auf bloße Instrumentalität reduziert werden, sie habe auch bestimmte nützliche Attribute wie Kulti-

⁵ ebd., S.237f.

vierung von Kreativität, kritisches Denken, Sensitivität, Flexibilität, Originalität und erweitere das Verständnis über die engen Eigeninteressen hinaus. Sie könne auch als Gewissen der Gesellschaft dienen. Auf all diese Weisen könne die Philosophie handlungsbezogen und in der Tat entscheidend für das Wohl der Gesellschaft sein.⁶ Durch die besondere Untersuchung der Rollen von Weisen in ihren Gesellschaften hofft dieses Papier, etwas mehr Licht auf das allgemeinere Thema der sozialen Rolle des Philosophen zu werfen.

Die Weisen: angesehene Richter und Autoritätsfiguren

In seinem Buch „Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy“ stellt Odera Oruka jeder Abschrift eines Interviews eine kurze Lebensbeschreibung des Weisen voran. Es gibt offensichtlich Muster in den sozialen Rollen der Weisen, die von Odera Oruka unbeachtet oder unkommentiert zu bleiben scheinen. In einem anderen philosophischen Projekt von Interviews mit Weisen aus Westafrika gingen Hallen und Sodipo geradewegs zu den „Onisegun“ oder Medizinmännern des Yoruba-Stammes, überzeugt davon, daß diese Männer sowohl den herkömmlichen Glauben ihrer Kultur am besten artikulieren könnten, als auch diejenigen seien, die an der Debatte über die Bedeutung von Wörtern am meisten interessiert waren.⁷ Vielleicht unter dem Einfluß der zeitgenössischen analytischen Philosophie denken heute viele, Philosophie habe mit der Debatte über die Definitionen von Wörtern zu tun. In genauem Gegensatz dazu hatte nur einer von den zwölf Weisen in Odera Orukas Buch die soziale Rolle eines Medizinmanns. Dagegen waren fast alle der philosophischen Weisen und die Hälfte der Volkweisen Richter und Schlichter in ihrer Gemeinschaft. Ihre Rolle reichte vom informellen Berater bis zum Oberhäuptling. Weil Odera Oruka lokale Einwohner gebeten hat, ihn zu den weisen Mitgliedern ihrer Gemeinschaft zu führen, muß dies bedeuten, daß in der Volkskultur des ländlichen Kenia die Weisheit mit der Fähigkeit verbunden wird, ein

⁶ Osei, a.a.O., S.40-S.50.

⁷ Barry Hallen und J.O. Sodipo: Knowledge, Belief and Witchcraft. Analytical Experiments in African Philosophy, London 1986.

gesundes Urteil zu fällen. (Es kann auch bedeuten, daß Leute Weisheit nur Männern zuschreiben, da von den siebzehn Weisen in seinem Buch nur einer weiblich war.)

Abel M'Nkabui diente verschiedenen Ältestenräten und wird heute oft in kommunalen Angelegenheiten konsultiert.⁸ *Okemba Simiyu Chaungo* wurde Bukasa (Dorfführer) und später Unterhäuptling. Er beschrieb sein bedeutendstes Hobby als „Arbeit, die auf den Fortschritt der Gesellschaft zielt“. Auch im Ruhestand hatte er noch eine bedeutsame Stellung in seinem Wahlkreis. Dorfbewohner suchten ihn auf, um sich Ratschläge und Beihilfe zu holen.⁹ *Ali Mwitani Masero*, obgleich er als einziger in dem Buch als ein herkömmlicher Mediziner beschrieben wird, bezeichnete sich dem Autor gegenüber zusätzlich zu seiner heilenden Aufgabe als jemand, der sich unermüdlich um die Besserung der Gemeinschaft bemüht. Er griff aktiv alle Streitfälle und Probleme im Gebiet auf und sein Spruch wurde respektiert.¹⁰ *Oruka Rang'inya* diente als lokales Ratsmitglied und Vorsitzender der traditionellen Gerichte für Land- und Heiratsangelegenheiten und war Berater des Häuptlings.¹¹ *Stephen M'Mukindia Kithanje* wird als eine Autorität zur Meru-Tradition beschrieben, man sucht ihn zur Belehrung auf.¹² *Paul Mboya Akoko* diente als Oberhäuptling und war ein Mitglied der gesetzgebenden Versammlung Ostafrikas. Bei seinem Tod war er „*Ker*“ (d.h. der höchste moralische oder geistliche Führer) der Luo.¹³

Odera Oruka skizzierte die verschiedenen Arten von großen Führern in der Luo-Tradition, zu der er selbst gehörte: es waren Weissager, erfolgreiche und großzügige Männer, Weise oder Denker, Ratsmitglieder, Könige, geistliche Führer und Kriegshelden. Diejenigen, die er als besondere Weise herausstellt, als „*Japaro*“ oder Denker, waren jene, die von den Leuten „in verschiedenen komplizierten und delikaten Angelegenheiten“

⁸ H.Odera Oruka, a.a.O., S.87.

⁹ ebd., S.110.

¹⁰ Vgl. das Interview mit Ali Mwitani Masero vom 6.10.1995. Bandaufnahme und Übersetzung befinden sich in Besitz der Autorin.

¹¹ H.Odera Oruka, a.a.O., S.118.

¹² ebd., S.128.

¹³ ebd., S.134.

konsultiert wurden und professionelle Berater waren, sachkundiger als die meisten Ratsmitglieder, die in Amt und Würden waren.¹⁴

Viele Weise werden zur Schlichtung in Gemeinschaftsangelegenheiten gerufen und entscheiden, wer Recht oder Unrecht hat und was zu tun ist. Der Streit kann zwischen Ehemann und Ehefrau, Vater und Sohn, Nachbarn oder verschiedenen Gruppen in einer Gemeinde sein. Sie werden vor allem gerufen, weil sie mit den Traditionen, Gesetzen und sozialen Bräuchen ihrer Gemeinschaft vertraut sind. Die Entscheidung der Weisen wird oft als eine Interpretation der Tradition beschrieben, als ihre Anwendung auf die aktuelle Schwierigkeit. Die Entscheidung wird entweder von einer stillen Reflexion oder einem Dialog und einer Debatte unter Gleichrangigen eingeleitet. Die Autorität des Weisen, die auf seinem Ruf basiert, wird respektiert. Hartnäckige Konfliktparteien, die nicht auf ähnliche Ratschläge ihrer Freunde und Familie gehört haben, nehmen solche Ratschläge ernst, wenn sie von einem dermaßen geachteten Gemeinschaftsmitglied kommen.

Diese gesellschaftliche Situation ist nicht ganz die gleiche wie jene, in der Sokrates seine Rolle in Athen spielte. Euthyphron fragte Sokrates nicht um Rat, ob er seinen eigenen Vater wegen der Ermordung eines Dieners anzeigen sollte. Wenn Sokrates sich selbst in die Sache einmischt, dann nicht um einen eindeutigen Rat zu geben, sondern um die Lage durch das Infragestellen der Definition von Tugend zu verkomplizieren. Obwohl Sokrates der Fall von zehn Generälen vorgetragen wurde, die die Toten nicht hatten beerdigen lassen, war dies nicht auf seinen Ruf als gerechter Richter zurückzuführen, sondern weil in einer Demokratie, in der alle Bürger die Möglichkeit hatten, rechtzusprechen, die Reihe gerade an ihm war. Und es war der Mangel an besonderen Prüfungen der Weisheit und der Fähigkeit der athenischen Bürger-Richter, zu einem gesunden Urteil zu gelangen, der Sokrates und Plato zu Beschwerden über die Demokratie veranlaßte.¹⁵

Obwohl Sokrates nicht als ein geschätzter Ältester berufen wurde, Athens Probleme zu lösen und seine Stellung damit ganz anders als die der

¹⁴ H.Odera Oruka: Oginga Odinga. His Philosophy and Beliefs, Nairobi 1992, S.22-S.24.

¹⁵ Vgl. I.F. Stone: The Trial of Socrates, Boston 1988.

afrikanischen Weisen war, so kann man doch sagen, daß sowohl Sokrates als auch Plato gewünscht hätten, er wäre so wie ein Weiser behandelt worden und nicht so geringgeschätzt worden. In der „Politeia“ betraut Plato Philosophen-Könige mit der idealen Regentschaft und einige seiner Schüler sahen darin eine Auswirkung seiner Enttäuschung über die Behandlung des Sokrates durch die Athener. Sokrates ist, metaphorisch gesprochen, der geringgeschätzte Lotse eines Schiffes; Plato beklagt, daß die Leute den Philosophen nicht so eifrig aufsuchen, wie sie den Arzt aufsuchen, wenn sie an einer Krankheit leiden. Es scheint also, die Afrikaner sind einsichtiger, als die alten Athener, weil sie tatsächlich den Weg zu ihren Weisen finden und sie um die Lösung ihrer zwischenmenschlichen und gesellschaftlichen Probleme bitten. Ihre Lotsen und Sterngucker werden nicht vernachlässigt; wenn sich einer über die Zukunft äußert, so werden seine Worte geschätzt. Die gleiche Metapher wie Platons „Politeia“ benützend, argumentiert auch Dere Omolo, daß nicht er zu den Leuten gehe, sondern die Leute zu ihm kommen sollten, so wie sie bei Krankheit zu einem Arzt gingen. Und er unterstreicht, daß die Mitglieder seiner Gemeinschaft tatsächlich seinen Rat suchen sollten.¹⁶ Dieses Phänomen veranlaßte Odera Oruka zu der Interpretation, die Weisen hätten die Funktion von *Psychiatern* inne, wenn auch nicht in einem westlichen Sinn. Vielmehr werden die Weisen zu Fragen konsultiert, die *Moral* und *psychologische Einstellungen* und *Bewertungen* verschiedener Individuen einer Gemeinschaft betreffen.¹⁷

Seit kurzem befürworten einige Philosophen philosophische Beratung als Alternative zu psychologischer Beratung. Dazu gehören Denker wie *Gerd Achenbach*, *Ran Labav*, *Alexander Dill* und *Ad Hoogendijk*. Sie argumentieren, daß die Versuche, Leute nach verschiedenen psychologischen Krankheiten zur kategorisieren, den betroffenen Personen nicht gerecht werden und daß die Leute vielmehr darin unterstützt werden sollten, sich selbst zu verstehen. Ein sokratischer bzw. mäeutischer Diskurs würde die latenten Ideen der Leute offenlegen, so daß sie sich selbst verstehen

¹⁶ Vgl. das Interview mit Nicholas Dere Omolo vom 19.11.1995 (unter Teilnahme von Okuka). Bandaufnahme und Übersetzung befinden sich im Besitz der Autorin.

¹⁷ H.Odera Oruka: *Practical Philosophy. In Search of an Ethical Minimum*, Nairobi 1992, Kap.26.

und sich ändern können.¹⁸ Solche Projekte zielen darauf ab, dem akademischen Philosophen eine ähnliche Rolle zu schaffen, wie sie die kenianischen Weisen in Orukas Studie innehaben.

Sokrates selbst sagt in der „Apologie“, die angemessene Bestrafung oder besser Belohnung für seine Dienste an seinen Mitbürgern wäre ein Zimmer und Verpflegung im Rathaus (eine Ehre, die gewöhnlich den Gewinnern des Wagenrennens vorbehalten war). Sokrates wäre daher vermutlich zufrieden mit dem Respekt und der guten Behandlung gewesen, die er im afrikanischen Kontext erfahren hätte. Obwohl die Weisen gewöhnlich nicht im Überfluß leben, werden sie üblicherweise nicht verachtet und verfolgt (nur von den Kolonialbehörden wurde einigen Leid zugefügt). Skeptiker könnten sagen, daß diese gute Behandlung darauf hinweist, daß die Weisen nicht kritisch genug gegenüber ihrer Gesellschaft waren; wären sie richtige Wespen, wie Sokrates, gewesen, so hätten sie eine ähnliche Verfolgung provoziert. Im Widerspruch dazu beschriebene Weise, die ich interviewt habe (und die im Zusammenhang mit Orukas Projekt befragt worden waren), ihre Anfänge als schwierig und nervenaufreibend, bis sie ihre Leistung der Gemeinschaft bewiesen hätten. Erst mit zunehmenden Jahren und Erfahrungen erreichen die Weisen den Zeitpunkt, an dem der Widerstand gegenüber ihrer Mission zusammenbricht und sie akzeptiert und geschätzt werden.¹⁹

Nichtsdestoweniger haben nicht alle Weise eine warme Aufnahme in der Gemeinschaft erfahren. *Nyando Ayoo*, der in der Stadt Segla (die er in der 30er Jahren gründete) großes Ansehen genießt, beklagte sich darüber, daß niemand seine Lebens-Philosophie ernst genommen und seine Handlungen nachzuahmen versucht habe. Diese Aussage machte er vor einer großen Menschenmenge, die gekommen war, um beim Interview zuzuhören. Einige Weise wie *Ayoo* und *Omolo* beklagten, daß die jüngere Generation die Relevanz ihrer weisen Ratschläge nicht mehr anerkenne; andere Weise indes wie *Wanyonyi Mangiliechi* und *Ali Mwitani Masero* be-

¹⁸ Vgl. Jonathan Percale: Philosophical Councelling. An Exposition, unpublished paper, Rand Afrikaans University.

¹⁹ Vgl. das Interview mit Wanyonyi Mangiliechi vom 7. Oktober 1995. Bandaufnahme und Übersetzung befinden sich im Besitz der Autorin.

haupteten, immer noch bei jung und alt gleichermaßen sehr gefragt zu sein.²⁰

Verwurzelt in der Gemeinschaft

Ernest Wamba-dia-Wamba beschreibt die Rolle eines „Nzonzi“ (d.h. eines ländlichen Häuptlings) als die einer Hebamme, die anderen Mitgliedern der Gemeinschaft durch erhellende Reden hilft, zu umfassenden Schlüssen zu kommen. „Sie sind sehr geschickt im Aufspüren des trennenden ‘schlechten Worts’ - und stimulieren das Palaver; sie helfen sicherzustellen, daß es nicht in gewalttätige Gegensätze ausartet. Sie wissen, wie man strenge Kritik anbringt, ohne zu beleidigen oder den Kritisierten zum Verstummen zu bringen.“²¹ Durch dieses Vorgehen kommt die Gemeinschaft moralisch und in ihrem Versöhnungsprozeß voran.

Eine solche Rolle kann von Frauen ebenso wie von Männern gespielt werden. *Jones Lozenja Makindu* aus Maragoli, Westkenia, hat nach eigenen Worten den Mitgliedern ihrer Gemeinschaft eine Botschaft der Liebe gepredigt. Wann immer es ein Problem gab, arbeitete sie an der Versöhnung der Konfliktparteien. Sie bestand darauf, die Person, die zu Haß aufrief, nicht zu isolieren. Vielmehr sollte man an sie herantreten und die Ursache ihrer Probleme herausfinden. Ist es Angst, Hunger, Eifersucht? Nur auf diese Weise könne wirkliche Aussöhnung gefunden werden. Sie löste nicht nur Probleme, die die ganze Gemeinschaft betrafen (z.B. die Akzeptanz und Ansiedlung von Hunderten ugandischer Flüchtlinge in ihrer Gemeinde Maragoli Mitte der 70er Jahre), sondern rettete auch kriselnde Ehen. Sogar die Ehemänner nahmen ihre Ratschläge ernst. Sie ging so vor, daß sie sich die Beschwerden beider Seiten anhörte. Sie empfahl den Frauen, sich selbst zu respektieren, weil ihre geringe Selbsteinschätzung die Eheprobleme verschlimmere.²²

²⁰ Vgl. das Interview mit Nyando Ayoo vom 19.11.1995 in Segä. Bandaufnahme und Übersetzung befinden sich im Besitz der Autorin.

²¹ Zitiert in Richard Bell: *Narratives in African Philosophy*, in: „*Philosophy*“, Vol. 64, 1989, S.374.

²² Vgl. das Interview der Autorin mit Jones Lozenja Makinda in Maragoli (West-Kenia) vom 12.5.1996.

Die aufopferungsvolle Bemühung, Probleme der Gemeinschaft zu lösen, kann man sowohl in West- als auch in Ostafrika finden. *Nana Ama Adobea II*, Königinmutter von Aseseo in Ghana, erklärte, daß in ihrem Land rund eintausend Frauen lebten und sie sich um alle ihre Angelegenheiten kümmere. Sie mußte Trauerkleidung tragen und ihrer Gemeinschaft in einer Zeremonie versprechen, ihr selbstlos, bis zu ihrem Tod zu dienen. Sie beaufsichtigt den Marktplatz, alle Frauen-Zeremonien (d.h. Initiationsriten für junge Frauen, Heiraten) und wirkt jedes Wochenende als Richterin. Frauen kommen zu ihr mit Eheproblemen. Sie berät Männer, Frauen und andere Familienmitglieder, um entweder den Streit zu schlichten oder um annehmbare, faire Bedingungen der Trennung vorzuschlagen. Nach ihren Angaben gibt es in 90% der Fälle eine Lösung. Nach dem Geheimnis ihres Erfolgs bei Eheproblemen befragt, antwortet sie, es gehe darum, menschlich zu sein, menschliche Entscheidungen zu treffen und sich nicht mechanisch an den „Buchstaben des Gesetzes“ zu halten.²³

Philosophielehrer träumen vielleicht davon, einen tiefgehenden Einfluß auf das Leben ihrer Studenten zu haben. Sie hoffen, durch die wenigen Lehrstunden während eines Semesters etwas zu bewirken. Aber die Umstände sind für einen tiefen Eindruck ungünstig. Konfuzius versuchte, die moralischen Tugenden seiner Schüler dadurch zu stärken, daß er sie einzeln aufforderte, gegen ihre Schwächen anzukämpfen. In Amerika wäre es anmaßend, von den Studenten moralische Tugenden zu fordern; Ethik wird gewöhnlich auf die intellektuelle Praxis beschränkt. Von einem Verbot des Plagiats und des rüpelhaften Benehmens in den Unterrichtsräumen abgesehen, überläßt man die Studenten ihren eigenen moralischen Richtlinien. Der charismatische Akademiker-Philosoph kann sich glücklich schätzen, wenn er durch seine „Präsenz“ inspiriert, ähnlich wie Sokrates. Begabte Schriftsteller können ihre Präsenz über das geschriebene Wort mitteilen. Bei den meisten Studenten, die im Abstand von nur wenigen Wochen kommen und gehen, kann man sie nur hoffen, einen Eindruck hinterlassen zu haben.

²³ Vgl. das Interview der Autorin mit Nana Ama Adobea II in Aburi (Ghana) vom 25.5.1996.

Einige Philosophen verlieren bei dem Versuch, „universal“ zu sein, den Kontakt zu ihrer Gemeinschaft und vielleicht sogar zu ihren Fakultätskollegen und Studenten. Aber nicht alle professionellen Philosophen sind von einer „anderen Welt“; Oruka zitiert *Bertrand Russell*, den neben der Suche nach Wissen auch Mitgefühl für die leidende Menschheit bewegte.²⁴

Ich meine, ein Weiser ist an einem Ort verwurzelt und hat Bindungen zur Gemeinschaft. Anders als der akademische Philosoph, dessen Kollegen die Weltgemeinschaft der philosophischen Gelehrten sind, befindet sich der ländliche afrikanische Weise in einem Zusammenhang, der eher mit der Situation des Sokrates im alten Athen verwandt ist. In Afrika ist die Gemeinschaft stabiler; die meisten Menschen gehören ihr ein Leben lang an. Der Weise kennt mehrere Generationen einer Familie. Das Mitglied einer Gemeinschaft kennt ihn seit vielen Jahren. Die Nähe des Zusammenlebens und des gegenseitigen Kennens schafft eine Philosophie mit besonderem Interesse an der Gemeinschaft als ganzer. In einem solchen Kontext ist Philosophie nicht im Elfenbeinturm marginalisiert.

Der Weise *Ali Mwitani Masero* erklärt, er fühle sich aus Erfahrung und Mitgefühl getrieben, die Probleme der Leute in seiner Gemeinschaft zu lösen. Jemand, dem die Sache nicht so am Herzen läge, würde sich nicht so verpflichtet fühlen, sich aufs Finden einer Lösung zu konzentrieren. Masero nahm ein kleines Mädchen zu sich, dessen Mutter bei der Geburt gestorben war, und zog es auf, weil niemand sich darum kümmerte. Er bezeichnet sein Mitgefühl als das Erbe seiner Eltern, die ebenfalls Notleidende zu sich nahmen, sie aufzogen und ihnen sogar Land gaben. Seine Familie und seine Nachbarn bezeugten sein Engagement.²⁵ Obwohl Sokrates seine Sorge um Athen meistens nur durch eindringliches Fragen ausdrückte, war er emotional nicht unbeteiligt. Festzuhalten ist, daß Masero sein Mitgefühl nicht nur durch wohlwollende Taten ausdrückte, sondern auch durch gründliches Nachdenken, Urteilen sowie durch schwierige Verhandlungen und Schlichtungen. Durch seine Entscheidungen und Ratschläge in schwierigen Zeiten hoffte er, den Leuten in

²⁴ H.Odera Oruka: *Oginga Odinga ...*, a.a.O., S.3.

²⁵ Vgl. das bereits zitierte Interview mit A.M.Masero.

seiner Gemeinschaft richtiges Handeln und moralisches Bewußtsein beizubringen.

Ebenso erläutert *Stephen Makoha* – der darauf besteht, daß eine besonders enge Beziehung zu Gott „in seiner Familie läge“ –, daß sein Mitgefühl für andere auf dieser Fähigkeit fußt, die sonst verborgen geblieben wäre.²⁶ *Nyando Ayoo* beschreibt sein Leben als darauf ausgerichtet, anderen in Not zu helfen; Mitglieder seiner Gemeinschaft bestätigten dieses Selbstporträt.²⁷

Die Rolle des Weisen als Modell für akademische Philosophen

Dieser Text verfolgt das Ziel, den afrikanischen Philosophen als eine Herausforderung für den akademischen Philosophen darzustellen. Die Herausforderung besteht nicht darin, exakt wie ein Weiser zu werden; das akademische Umfeld ist anders, als das ländliche Afrika. Damit ist auch nicht gemeint, wie manche Philosophen befürchtet haben, daß akademische Philosophen Studenten dazu einladen sollten, ihnen ihre persönlichen Probleme anzuvertrauen, damit sie deren Streitereien mit Zimmerkollegen, Eltern und Kommilitonen schlichteten. Wir wollen aus dem Werk Orukas ersehen, was die Rolle des akademischen Philosophen im Verhältnis zum afrikanischen Weisen sein sollte.

Odera Oruka bezieht sich auf *Richard Bernstein*, der auf *Agnes Hellers* Bemerkung verweist, daß der „utopische Geist der Geist aller wahren Philosophie ist“ und daß der Philosoph „eine rationale Utopie zu verteidigen sucht“. Eine Welt, wie sie *Jones Makindu* beschreibt, in der alle Leute einander lieben und in Harmonie leben, ist eine solche Utopie. Odera Oruka erklärt: „Viele Weise ... blicken auf die Welt und auf ihre eigene Gesellschaft und die Struktur des Lebens in ihr. Das inspiriert sie zum Philosophieren, d.h. kühn darüber zu spekulieren, was ist und was sein könnte. Und obwohl wir selbst (als Betrachter) unsere großen Erkenntnisse in Logik und Wissenschaft dazu benutzen könnten, ihre Aussagen

²⁶ Vgl. das Interview mit Stephen Makoha Mwasame vom 9.10.1995. Bandaufnahme und Übersetzung befinden sich im Besitz der Autorin.

²⁷ Vgl. das Interview mit Nyando Ayoo vom 10.11.1995. Bandaufnahme und Übersetzung befinden sich im Besitz der Autorin.

lächerlich zu machen, sind die Aussagen so beschaffen, daß man immer ein rational zu verteidigendes Prinzip findet, das sie stützt.“²⁸

Mit anderen Worten: obwohl manche *Jones Makindus* Philosophie als zu vereinfachend betrachten, enthalten ihre Lösungsvorschläge doch einigen Realismus, wie zeitgenössische Mediations- und Konfliktlösungspraktiken belegen.

Orukas Bezugnahme auf Heller deutet an, daß er Philosophie als der Idee einer besseren Welt verbunden sieht. Eine solche Verpflichtung, über eine bessere Welt nachzudenken und sie durch Handlungen zu schaffen, kann als ein roter Faden durch die meisten seiner Aufsätze verfolgt werden. In „The Philosophy of Foreign Aid. The Right to a Human Minimum“ z.B. schreibt er über globale Gerechtigkeit als einem zukünftigen Ideal.²⁹ Ebenso in „Achievements of Philosophy and One Current Practical Necessity for Mankind“, wo er argumentiert, daß die Philosophie, um ihre Funktion zu erfüllen, „auf das Wohl des menschlichen Lebens gerichtet sein und die Bedingungen für die menschliche Existenz verbessern müßte“.³⁰ In seinem autobiographischen Aufsatz „My Strange Way to Philosophy“ erklärt er, das Ziel seiner Arbeit sei, gegenwärtige und künftige Hindernisse für die Weisheit und menschliche Gerechtigkeit aus dem Weg zu räumen. Mit Hilfe der Philosophie wolle er sozioökonomische Benachteiligung, rassistische Mythologien und täuschenden Schein bekämpfen.³¹

In seinem Aufsatz „Philosophy and Humanism in Africa“ bekräftigt er, daß Philosophie sich mit der Verbesserung der Qualität und der Sicherheit menschlichen Lebens befassen müsse. Konkret darauf angesprochen, was ein Philosoph tun könne, um eine Herrschaft wie ARID (Afrikanische Republik der Inhumanität und des Todes) zu verhindern, schlägt er vor, philosophische Alternativen zu den vorherrschenden und entmenschlichenden Ethiken der Macht aufzustellen.³² Odera Oruka behauptet, der Philosoph hätte eine größere Verantwortung als die meisten

²⁸ H.Odera Oruka: *Practical Philosophy ...*, a.a.O., Kap.20.

²⁹ ebd., Kap.8.

³⁰ ebd., Kap.9.

³¹ ebd., Kap.29.

³² ebd., Kap.13.

ändern und müsse „seine Leute warnen“ – damit die Gesellschaft die Konsequenzen ihrer Taten verstehe.³³ So hätte der akademische Philosoph in der Tat eine ähnliche Rolle wie der afrikanische Weise. Wie Odera Oruka Weise in einem Interview beschreibt, „handeln sie wie eine Wespe in ihrer Gemeinschaft, sie stechen die Gemeinschaft von Zeit zu Zeit durch ihre Kritik und veranlassen die Leute, nochmal über ihren Glauben und ihr Handeln nachzudenken“.³⁴

Um noch einmal zu *Jones Makindu* zurückzukehren: sie beriet nicht nur Ehepaare über die Liebe, sondern erreichte eine Versöhnung zwischen den Konfliktparteien, als die Gemeinde Maragoli von ugandischen Flüchtlingen überschwemmt wurde, die mit dem örtlichen Häuptling aneinander gerieten. Sie half, Verständnis für die Flüchtlinge aufzubauen und neunzig Paare mit vierhundert Kindern in Unterkünften anzusiedeln, die mit Hilfe der ganzen Gemeinschaft errichtet wurden.³⁵ Themen, die mit politischen Flüchtlingen zusammenhängen sind allgegenwärtig, sowohl in Afrika, als auch in den USA und anderen Staaten. Es wäre eine Aufgabe der Philosophen, sich mit solche Krisen auseinanderzusetzen. Und sie könnten auch noch einen Schritt weitergehen - wenn sie sich von Weisen wie Jones Makindu inspirieren lassen und versuchen, etwas Konkretes zu Problemen zu unternehmen, die in ihrer Gesellschaft auftauchen.

Philosophen oder Politiker?

Odera Oruka selbst liefert das interessante Beispiel zweier Leute, die philosophische Wespen in ihrer Gesellschaft sein wollten, indem er Oginga Odinga Bertrand Russell gegenüberstellt. Russell behauptete, daß drei Hauptsachen sein Leben regiert haben: die *Suche nach Wissen*, die *Suche nach Liebe* und „*das unerträgliche Mitleid mit den Leidenden der Menschheit*“. Oruka findet in Oginga Odingas Leben folgende drei Hauptanliegen: *die*

³³ ebd., Kap.21.

³⁴ Kai Kresse: „Philosophy has to be made sagacious“, Interview mit H.Odera Oruka vom 16.8.1995, in: *Issues in Contemporary Culture and Aesthetics* Nr.3 (April 1996), Jan van Eyck Akademie, Maastricht.

³⁵ Vgl. das bereits zitierte Interview mit Jones Makindu.

*Liebe zur Wahrheit, den Willen zur Unabhängigkeit und die größte Sympathie für die leidenden Massen.*³⁶ War nur die erste der drei Kategorien für beide Männer eine philosophische, während ihre anderen Interessen keinen Bezug zur Philosophie hatten? Wir könnten zusammen mit Odera Oruka behaupten, daß die besten Philosophen ihre Suche nach Wahrheit mit dem Anliegen des moralischen Wohlergehens ihrer Gemeinschaft verbinden. Russell wird als großartiger Mann betrachtet, weil er zusätzlich zu seinem akademischen Bestreben eine freimütige Stimme des Gewissens für England und die Weltgemeinschaft war (besonders in Bezug auf die Gefahren der modernen Kriegführung). Das gleiche könnte man auch von *Thoreau* sagen, der zu den führenden Köpfen der amerikanischen Philosophie zählt. Er war ein offenkundiger Gegner der Sklaverei und des aggressiven Expansionskrieges gegen Mexiko, und wurde deswegen ins Gefängnis geworfen. An welchem Punkt ist man in eine Sache so involviert, daß man ein Aktivist und kein Philosoph ist? Als er von seiner alma mater, Harvard, gebeten wurde, zu beschreiben, welchen Beruf er zehn Jahre nach seiner Graduierung ausübe, umfaßte Thoreaus Liste „Malermeister“, „Bleistiftspitzer“ und „Gelegenheitsdichter“ – doch keine dieser arbeitsreichen Beschäftigungen disqualifizierte ihn als Philosophen, genausowenig wie es Sokrates disqualifizierte, zu „mauern“.

Claude Sumner äußert in seinem Vorwort zu Orukas Buch über Odinga Vorbehalte, ob Odinga in erster Linie Philosoph sei. Er betrachtet Odinga vor allem als „politische Gestalt“, schließlich sei Odinga früher Kenias Vizepräsident gewesen und hätte viele Male versucht, eine eigene politische Partei eintragen zu lassen, bis es ihm endlich gelang. Er äußerte auch den Wunsch, als Präsident zu kandidieren. Sumner äußert von vorn herein: „Ich glaube an die Trennung von Philosophie und aktiver Einmischung in die Politik, nur so kann die akademische Freiheit gewährleistet sein“.³⁷ Es sollte aber angemerkt werden, daß Sumner sich nicht in quietistischer Kontemplation isolierte, sondern sich anderen Akademikern in Äthiopien angeschlossen hat, um eine Hungersnot zu mildern, die das

³⁶ H.Odera Oruka: *Odinga Odinga ...*, a.a.O., S.3.

³⁷ Claude Sumner: Einleitung zu H.Odera Orukas *„Odings Odinga ...“*, a.a.O., S.XIII.

Land Mitte der 80er Jahre heimgesucht hatte.³⁸ Wir könnten jedoch fragen, ob Sumners Bestehen auf der Trennung zwischen Philosophie und Politik eine Beschreibung philosophischer Parameter ist oder nur ein vorsichtiger Rat. Schließlich war *Sokrates* ein Kritiker der athenischen Demokratie und litt dafür; *Boethius* war ein unbestechliches Mitglied des römischen Senats und wurde deshalb ins Exil geschickt und umgebracht; Stoiker wie *Musonius Rufus* fielen bei Nero in Ungnade und wurden hingerichtet. Die meisten dieser Männer waren Wespen, die getötet wurden, weil die Schärfe ihrer Kritik die herrschende Macht zu sehr irritierte. Statt Philosophen-Könige zu werden, übernehmen sie die kantische oder konfuzianische Rolle, den König zu beraten, in der Hoffnung, den Mächtigen zum Richtigen zu bewegen, oder in einer weniger freundlichen Version, den König zu kritisieren, in der Hoffnung, daß er auf die Kritikerstiche mit einer gewandelten Einstellung und/oder Politik antwortet.

Ich meine, daß Oginga Odingas Probleme, als Philosoph anerkannt zu werden, mit der Tatsache zu tun haben, daß seine Taten eher im Gedächtnis und in der Vorstellung der Mehrheit seiner Zeitgenossen haften blieben als seine Ideen. Wenn Leute an Oginga Odinga denken, erinnern sie sich zuerst an all die Dinge, die er tat und zu tun versuchte. Trotzdem ist es offensichtlich, daß er sowohl ein Denker als auch ein Praktiker ist, insoweit als seine Handlungen nicht genau in das Politikmodell seiner Zeit paßten. Er war ein Innovator, der auch die moralischen Prinzipien, die in einer seiner möglichen Handlungen enthalten sind, tief auslotete. Es kann sein, daß manche Philosophen wegen ihrer Gedanken am bekanntesten sind, weil sie kein Leben geführt haben, daß durch Aktivitäten in anderen Dimensionen gekennzeichnet war, die die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen auf sich hätten ziehen können. Oder ihr Ruhm als Philosoph beginnt erst, wenn ihr Ruf als Staats- oder Geschäftsmann vergeht. Daher war es wichtig, daß Odinga den innovativen Gedanken aufnahm und über diesen Mann nachdachte, und sein Augenmerk auf die Ideen richtete, die Oginga Odinga zu seinen bekannteren Taten inspirierten.

³⁸ Vgl. z.B. Negussay Ayele und Claude Sumner (eds.): *Books for Life*, Addis Abeba, Relief and Rehabilitations Commission, 1991.

Obwohl man sagen könnte, daß Oginga Odinga Philosoph war, unterscheidet sich sein Fall doch deutlich von den anderen Weisen in Orukas Studie. Oginga ist eine internationale Gestalt. Obwohl er in jungen Jahren in seiner kleinen Gemeinschaft verwurzelt gewesen sein mag, die Rolle eines Luo Ker spielte und als Ratgeber wirkte, wuchs er später darüber hinaus und erweiterte seine Rolle. Er widmete sich dem ganzen Land Kenia, nicht nur seiner Heimatgemeinde. Mit seinem schriftstellerischen Talent und seinen vielen Büchern überschreitet Odinga die mündliche Tradition. Darum ist es seltsam, daß Oruka Odinga einen philosophischen Weisen nennt und in einem Interview äußert, sein Buch über Oginga Odinga sei das erste in einer geplanten Reihe, die verschiedene Persönlichkeiten philosophischer Weiser herausstellen sollte.³⁹ An Orukas mittlerweile berühmten Einteilungsschema gemessen, würde Odinga wie *Nkrumah*, *Nyerere*, *Senghor* und andere zur Richtung der „nationalistisch-ideologischen Philosophie“ gehören, die dadurch gekennzeichnet ist, daß „Politiker oder Staatsmänner“ sich die Aufgabe setzen, Fragen der „nationalen und individuellen Freiheit“ zu lösen.⁴⁰

Oginga Odinga stellt eine Art Brücke zwischen den ländlichen Weisen und den akademischen Philosophen dar. Selbst ein früherer Luo Ker, der sich später dem Wohlergehen der Nation gewidmet hat, wird er zu einem Vorbild für ein der reflektiert utopischen Vision gewidmetes Leben, das sowohl Nachdenken als auch Handeln beinhaltet.

Er steht irgendwo in der Mitte und ermutigt akademische Philosophen nicht unbedingt zur direkten Aufnahme einer politischen Karriere, aber zum Nachdenken über die schwierigen politischen Zeiten, mit Blick auf eine mögliche Lösung. Als sein letztes größeres Werk über einen Weisen zeigt Orukas Buch über Oginga Odinga den Weg für künftige sage-philosophy-Projekte, die nicht nur auf die größtenteils des Lesens und Schreibens unkundige ländliche Bevölkerung beschränkt bleiben, sondern Denker in allen Bereichen der afrikanischen Gesellschaft umfassen.

Schlußfolgerung

³⁹ Vgl. Kai Kresse, a.a.O.

⁴⁰ H.Odera Oruka: *Trends in Contemporary African Philosophy*, Nairobi 1990, S.18.

Bedeutet die Rolle des Philosophen, so wie sie derzeit von der Weltgemeinschaft verstanden wird, bei einem moralischen Dilemma einen praktischen Rat zu geben? Wie *Masolo* behauptet, ist Philosophie eine Verpflichtung zur Erforschung, nicht zu Schlußfolgerungen. Weise zeigen, insofern sie Antwort-Leute sind, keine Liebe zur Erforschung, die wir von einem Philosophen fordern. Aber wie der sage-Philosoph *Chaungo Barasa* zeigt, kann man sich die besten Auskünfte nicht von jenen holen, die sozusagen die Antworten parat haben, sondern von jenen, denen an der Erörterung der Fragen liegt. Die Fähigkeit, das Erwägen und Diskutieren, das zu Schlußfolgerungen mit Handlungspotentialen führt, zu schätzen, wurde zwar selten, aber doch bei einigen der interviewten Weisen gefunden.⁴¹

Der Weise *Ali Mwitani Masero* beschreibt: „sobald es ein Problem gibt, fühle ich mich ruhelos und gestört, bis ich eine Lösung gefunden habe“. Diese ruhelose Suche nach einer praktischen Lösung eines moralischen Dilemmas verwurzelt die Weisen in der Erwägung, die mit einer konkreten Handlung verbunden ist. Masero besteht darauf, daß, sobald er eine Lösung gefunden hat, die von den Beteiligten akzeptiert wird, er die Situation immer wieder überprüft, um sicherzustellen, daß Verbesserungen auch in die Tat umgesetzt werden. Wenn nur unsere akademischen Philosophen sich so verpflichtet fühlen würden, über die Realisierung der von ihnen angeregten Verbesserungen der Gesellschaft zu wachen.

Philosophie leidet heute in Europa und in den USA, wo sie marginalisiert ist, an einer Bedeutungskrise und viele stellen ihre Nützlichkeit in Frage. Zusätzlich bedeutet die Betonung des Individualismus, daß man sich nicht gern „vollpredigen“ und von anderen sagen läßt, was zu tun wäre. Die Weisen im ländlichen Afrika müssen sich nicht mit diesen soziologischen Problemen auseinandersetzen. Wegen der kulturellen Tradition in diesem Umfeld, können sie immer noch ihren Rat anbieten und werden von den Mitgliedern ihrer Gemeinschaft ernst genommen, die ihre Weisheit respektieren. Wir dagegen haben das Umfeld der technologischen Gesellschaft, wo Philosophen in einem akademischen Ghetto stecken, in dem sie miteinander über akademische Zeitschriften und E-mail

⁴¹ Chaungo Barasa: The Elder's Complex. The Myth of Age and Learning as Wisdom, unpublished paper.

Zur Praxis der afrikanischen „Weisen“

kommunizieren. Der geschriebene Text ersetzt das persönliche Zeugnis. Während das Publikum auf diese Weise ausgedehnt werden kann, wird die Wirkung der Botschaft vermindert, weil es keinen Kontakt mit dem Absender gibt. Das persönliche Zusammentreffen mit den Weisen kann jedoch mehr auf die Individuen wirken, als die Lektüre eines Artikels oder eines Buches. Was die Fähigkeit betrifft, die Wahl der Lebensgestaltung von anderen radikal zu beeinflussen, könnte es sein, daß die Philosophie im ländlichen Afrika auf eine Weise blüht, wie sie es in westlichen Akademien nicht tut.

Aus dem Englischen übersetzt von Jadwiga Adamiak

WIDER|SPRUCH

In: Widerspruch Nr. 30 Afrikanische Philosophie (1997), S. 94-101

Autor: *Wolfgang Habermeyer*

Artikel

**Wolfgang
Habermeyer**

**Afrikanische Philosophie
und westliche Haltung**

Anmerkungen zum Praxisbezug von afrikanischer und westlicher Philosophie

"But, plainly, the question what is to be modern is one that Africans and Westerners may ask together. And, as I shall suggest, neither of us will understand what modernity is until we understand each other."

KWAME ANTHONY APPIAH¹

I.

Haben wir vor zwanzig Jahren die folgenden Zeilen wahrgenommen? „Im heutigen Afrika muß sich das Individuum von der Last der Vergangenheit und von den Allüren ideologischer Moden befreien. Mitten unter den verschiedenen, aber tief im Innersten sich so seltsam gleichenden Katechismen des konventionellen Nationalismus und des ebenso konventionellen Pseudo-Marxismus, mitten unter den derart zahlreichen Staatsideologien, die in faschistischer Art agieren, täuschende Alibis, hinter welchen sich die Mächte verstecken und das Gegenteil von dem tun, was sie sagen, und das Gegenteil sagen, von dem was sie tun, mitten unter dieser tiefen Verwirrung, in der brutale Polizeistaaten von sich selbst pompös behaupten, eine ‘Diktatur des Proletariats’ zu sein und Neofaschisten als ‘marxistisch-leninistisch’ bezeichnete pseudorevolution-

¹ Kwame Anthony Appiah: In My Father's House, Oxford 1992, S.107.

näre Platitüden in den Mund nehmen, wo die enorme theoretische und politisch subversive Kraft des Marxismus auf die Dimension eines Gummiknüppels reduziert wird, mit dem im Namen der Revolution Arbeiter, Gewerkschafter, Abgeordnete und Studenten getötet, massakriert und gefoltert werden, mitten in diesem intellektuellen und politischen Tollhaus müssen wir alle unsere Augen weit öffnen und unseren eigenen Weg finden. Erst das wird eine freie und intellektuell verantwortungsvolle Diskussion ermöglichen. Erst dann wird Philosophie möglich sein.“²

II.

Was ist afrikanische Philosophie? Ein Korpus an Wissen, ein Philosophiegebäude, das wir uns aneignen können wie ein plötzlich auftauchendes und nie vorher gesehenes Buch von Aristoteles oder Descartes? Ein bunter Farbtupfer im Grau unserer vielleicht langweilig gewordenen eigenen Philosophietradition? Ein weiteres ästhetisches Ornament, das je nach Sichtweise in unsere postmoderne Orientierungslosigkeit eingebaut oder ebendort verhackstückt werden kann? Gibt es sie überhaupt, die genuine afrikanische Philosophie? Darf man das: zu fragen was wir mit ihr anfangen könnten, noch bevor wir überhaupt wissen, was sie inhaltlich darstellt? „Wären die Philosophien selbst als Philosophie radikal voneinander unterschieden dergestalt, daß man im Falle der indischen, chinesischen, afrikanischen und lateinamerikanischen Philosophien nicht mehr sagen könnte und dürfte, sie seien unterschiedliche Philosophien, sondern sagen müßte, sie seien keine Philosophien, dann wäre es ein Krieg nur um Worte oder um willkürliche Entscheidungen, die dann aber ein indischer, ein chinesischer oder ein europäischer Philosoph ebenso und mit gleichem Recht treffen könnte. Dies kommt einer bloß als theoretisch und formal zu bezeichnenden Haltung gleich, denn diese bedeutet, daß ein Begriff aus einem System seine Bedeutung völlig verändert, wenn er in einem anderen System gebraucht wird. Hier wird die Bedeutung eines Begriffs, die selbst ein Ergebnis interpretativer Akte ist,

² Paulin Hountondji: Afrikanische Philosophie - Mythos und Realität, Berlin 1993, S.73.

ontologisch hypostasiert.⁴³ Sind wir damit schlauer geworden? Der Inder Ram A. Mall sagt damit ja nur, daß es so ist, wenn es eine afrikanische Philosophie gibt. Was sagen Afrikaner selbst dazu? Die radikalste Definition stammt von Paulin Hountondji: „Als afrikanische Philosophie bezeichne ich eine Gesamtheit von Texten, genauer gesagt, jene Gesamtheit von Texten, die von Afrikanern verfaßt und von den Autoren selbst als philosophisch qualifiziert werden.“⁴⁴ Was aber, wenn die Rede der afrikanischen Philosophen zunächst gar nicht an uns gerichtet ist, wenn sie nicht uns gegenüber, sondern für sich selbst klären möchten, was sie unter Philosophie verstehen wollen?

III.

„Keine Wissenschaft, kein Zweig des Lernens kann in Erscheinung treten außer als ein sprachliches Ereignis, oder genauer gesagt, als ein Produkt der Diskussion. Deshalb muß an erster Stelle eine solche Diskussion innerhalb der Gesellschaft organisiert werden, in der die Geburt dieser Wissenschaft angestrebt wird. Mit anderen Worten, was auch immer das spezifische Objekt der Philosophie sein mag, die erste Aufgabe für afrikanische Philosophen heute ist, falls sie eine authentische afrikanische Philosophie entwickeln möchten, eine permanente freie Diskussion über alle Probleme, die ihre Wissenschaft angeht, zu fördern und zu erhalten, anstatt sich mit einem privaten und abstrakten Dialog mit sich selbst und der westlichen Welt zufrieden zu geben ... Durch diese Neuordnung ihres Diskurses werden sie wohl mühelos die permanente Versuchung des ‘Folklorismus’ überwinden können, der bisher ihre Forschung über sogenannte afrikanische Themen so beschränkte, eine Versuchung, die ihre eigentliche Kraft aus der Tatsache zieht, daß diese Arbeiten für ein fremdes Publikum bestimmt waren.

Es ist ein eigentümliches Paradox, daß die gegenwärtigen Bedingungen des Dialogs mit dem Westen einzig und allein einen ‘Folklorismus’ erlauben, eine Art kollektiven kulturellen Exhibitionismus, der den ‘Dritte-

³ Ram A. Mall, *Philosophie im Vergleich der Kulturen: interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung*, Darmstadt 1995, S.9f.

⁴ Hountondji, a.a.O., S.21.

Welt'-Intellektuellen zwingt, die Besonderheiten seiner Kultur zum Wohle und Nutzen des westlichen Publikums zu verteidigen und zu illustrieren. Dieser anscheinend universelle Dialog fördert die schlimmste Form kulturellen Partikularismus, einerseits weil die angeblichen Besonderheiten rein imaginäre sind, andererseits weil jener Intellektuelle, der diese Partikularitäten verteidigt, dies im Namen seines Volkes tut, ohne es weder jemals gefragt zu haben bzw. das Mandat dafür zu besitzen, noch das Volk von einem solchen Dialog in seinem Namen überhaupt weiß. ... Gesprächspartner desselben Ursprungs und derselben Herkunft fühlen selten das Bedürfnis, ihre eigenen kulturellen Partikularismen zu preisen.⁵ Sicher ist es interessant, herausfinden zu wollen, was die deutsche Philosophie momentan von der französischen Philosophie unterscheidet. Wenn wir jedoch keine Gemeinsamkeiten hätten, wäre selbst diese Untersuchung nicht nur fruchtlos, sondern völlig sinnlos. So ist es jedoch nicht. Die Philosophie war schon europäisch, als die europäischen Politiker vom „Haus Europa“ noch nicht einmal den Bauplan besaßen. Und unsere Philosophie wird auch nur weiter existieren können, wenn sie nationale Partikularismen überwindet. Was aber ist das Gemeinsame unserer Philosophie und der afrikanischen Philosophie?

IV.

Von Kwame A. Appiah stammt neben dem wunderbaren Motto, das diesen Zeilen voransteht, auch eine sehr hilfreiche Unterscheidung innerhalb der Diskussion um Rassismus. Er differenziert im Englischen zwischen den Begriffen „racism“ und „racialism“.⁶ Es hieße, die Intelligenz der geneigten Leserinnen und Leser zu beleidigen, sollte hier noch einmal darauf hingewiesen werden, daß sich die Gattung Mensch nicht anhand der Hautfarbe in Rassen einteilen läßt. Die unterschiedliche Melatoninproduktion der Zirbeldrüse schützt Menschen vor starker Sonneneinstrahlung mittels dunklerer Hautfarbe. Und nichts weiter! „To say

⁵ Hountondji, a.a.O., S.71f.

⁶ Im Deutschen wäre dies die Unterscheidung zwischen Rassismus und einer Rassenlehre, die aufgrund vermeintlich sicherer biologischer Fakten - und daher angeblich wissenschaftlich wertneutral - die Menschen in Rassen aufteilen zu können glaubt.

that biological races existed because it was possible to classify people into a small number of classes according to their gross morphology would be to save racialism in the letter but lose it in the substance. The notion of race that was recovered would be of no biological interest - the interesting biological generalizations are about genotypes, phenotypes, and their distribution in geographical populations. We could just as well classify people according to whether or not they were redheaded, or redheaded and freckled, or redheaded, freckled, and broad-nosed too, but nobody claims that this sort of classification is central to human biology.⁷ Eine weitverbreitete antirassistische Falle besteht seit Jahrzehnten leider darin, Gleichheit zu postulieren für eine Sache, die nicht existiert, und somit die Ideologie des Rassismus nicht wirklich zu unterlaufen. Die Perversion des ganzen Sachverhalts besteht freilich darin, daß es zwar keine Rassen dafür aber Rassismus gibt. Zwischen Rassisten und solchermaßen in die Falle gegangenen Antirassisten, den Vertretern des „racialism“, gibt es aber eine Differenz: es ist die real wirksame Differenz zwischen Vernichtungswille und dem Eintreten für Gleichheit und Emanzipation trotz falscher Voraussetzungen. Wichtig ist die Differenz insofern, weil die Betroffenen des Rassismus in ihrer Identitätsbildung selbst in diese antirassistische Falle geraten können. Philosophie in Afrika heißt für Appiah auch, diese Fallen zu vermeiden. Erst ein solchermaßen aufgeklärter Humanismus wird eine universale Gültigkeit erlangen.

✓.

Westliche Philosophie muß afrikanische Philosophie weder vor, noch durch Paternalismus schützen. Die Haltung vieler westlicher Philosophen, nicht mehr ausdrücklich und wörtlich wie weiland Heidegger⁸ einen Alleinvertretungsanspruch auf die Universalität der Philosophie zu

⁷ Appiah, a.a.O., S.37.

⁸ „Der Satz: die Philosophie ist in ihrem Wesen griechisch, sagt nichts anderes als: das Abendland und Europa, und nur sie, sind in ihrem innersten Geschichtsgang ursprünglich philosophisch ... Die oft gehörte Redeweise von der ‘abendländischen Philosophie’ ist in Wahrheit eine Tautologie.“ (Martin Heidegger: Was ist das – die Philosophie?, Pfullingen 1963, S.13; Zit. nach Ram A. Mall: Philosophie im Vergleich der Kulturen, Darmstadt 1995, S.12.)

stellen, ist lediglich Feigheit, die sich hinter der Macht der Verhältnisse verstecken darf. Philosophie gelangte als Handgepäck des Imperialismus, als Teil seiner ideologischen Maskerade bis in die entferntesten Winkel dieser Welt. Wie es aber tatsächlich um die interkulturelle Gültigkeit unserer philosophischen Theoreme bestellt ist, kommt mit einer paternalistischen Haltung nicht auf die Tagesordnung der dringend zu behandelnden Themen. Der Andere, der 'Wilde' taugte Jahrhunderte lang als Spiegel für uns, als edler Wilder, um uns disziplinarisch aufzurütteln, oder als zurecht versklavter, weil minderwertiger Teil der menschlichen Rasse, wenn ihm nicht gleich gar das Menschsein abgesprochen wurde. So aber wie die westliche Philosophie erst im Umkreis der realen Macht ihre universalen Geltungsansprüche durchsetzen konnte, so war sie nicht in der Lage, aus sich selbst heraus, in der philosophischen Anstrengung, den in ihr wohnenden Rassismus zu überwinden. Erst die tatsächlichen, realen und blutigen Kämpfe um Unabhängigkeit und Gleichberechtigung der Unterdrückten verursachten bei ihr ein Nachdenken. Wenn heute in der Philosophie nicht mehr von den 'Negern' oder den unzivilisierten Horden gesprochen wird, so ist dies ausschließlich ein Verdienst dieser Kämpfe. Somit ist das Ausweichen vor der Frage der universalen Geltung unserer Form von Philosophie auch ein Ausweichen vor der Frage nach dem Zusammenhang von Theorie und Praxis einer Gesellschaft und ihrer sie legitimierenden Philosophie. Nichtwestliche, und afrikanische Philosophie zumal, stellt aber diese Frage nach dem Zusammenhang.

VI.

Die Philosophie in Afrika ist auf der Suche. Nach ihrem Profil, ihrer Identität, ihrer gesellschaftlichen Stellung. Auf einer eher makaberen Ebene existiert hier zunächst eine Gemeinsamkeit. Wenn Afrikaner gegenüber ihren staatlichen Organisationen begründen müssen, warum sie an ihren Universitäten auch eine philosophische Fakultät haben möchten, so müssen wir zunehmend lernen zu begründen, warum wir sie behalten möchten, warum universitäre Philosophie bei uns nicht eingeschränkt werden darf, auch wenn das Geld angeblich noch so knapp

geworden ist. Hinsichtlich der jeweiligen Identitäten ist das Gemeinsame nicht makaber, sondern irritierend für uns. Wenn afrikanische Philosophen ihre je unterschiedlichen Weltinterpretationen aus dem Milieu der 'folk philosophy' oder der 'sage philosophy' in einen Korpus von 'reiner', 'echter', 'wirklicher' Philosophie übertragen wie es z.B. Odera Oruka so brillant exemplifizierte, wenn sie in Bezug auf Fragen der individuellen Freiheit, der demokratischen Organisationsform ihrer Staaten oder in der Frage traditionelles Recht versus modernes staatliches Recht ihre Stimme erheben, dann machen sie das mit Hilfe von philosophischen Begriffen, die uns vertraut vorkommen. Und doch liegt in mehr oder weniger jeder dieser Vorgehensweisen ein berechtigter und notwendiger Angriff auf unsere Identität; auf unsere Identität als Philosophen, auf unsere Identität als Menschen westlicher Prägung. Die verwendete und uns so vertraute philosophische Begrifflichkeit zeigt sich dabei nämlich in einem neuen Licht. Was vorher als universal galt, wird plötzlich partikular, unreif im wahrsten Sinne. In unserer altehrwürdigen philosophischen Rede von Freiheit, vom guten Leben, von der Demokratie zeigen sich plötzlich die Spuren von Gewalt, von Unterdrückung und Tod, weil sie diese Begriffe konkret auf ihre reale gesellschaftliche Praxis beziehen.⁹ Unsere Philosophie durfte diesen Bezug außer acht lassen, weil Kolonialismus und Imperialismus so erfolgreich waren. Weil bei uns die Philosophie im idealistischen Wolkenkuckucksheim beheimatet war, nahm sie nicht zur Kenntnis, daß der Bezugspunkt ihrer Rede, der Mensch, gar nicht der universale Mensch war, wie sie immer glaubte, sondern mit dieser Rede immer nur der westliche Mensch gemeint war. Weil nun z.B. auch die Menschen in Afrika diese Begriffe aufnehmen und praktisch werden lassen wollen, sehen wir, was an ihnen bisher fehlte. Dieser Verlust ist der Inhalt unserer philosophischen Identitätskrise. 'Unsere' Philosophie wird daher in der weiteren Diskussion interkulturell werden oder sie wird in noch größere Marginalität geraten. Diese interkulturelle Philo-

⁹ Ist es erlaubt, an dieser Stelle den ökonomischen Teufel an die Wand zu malen? Was geschieht, wenn unser Reichtum schwindet, weil sich die terms of trade zu unseren Ungunsten ändern? Werden wir freier, demokratischer und führen wir ein besseres Leben, wenn in unseren Staaten weniger Geld zur Verfügung steht? Die aktuelle Situation überzeugt uns vom Gegenteil.

sophie definiert Ram A. Mall als eine Philosophie, die nicht nur verstehen will, sondern auch verstanden werden will.¹⁰ Ein solchermaßen verstandenes gegenseitiges Verstehen setzt aber reale gegenseitige Anerkennung der Gleichheit und Gleichberechtigung als Menschen voraus - jenseits von 'racialism' und Paternalismus. Wenn wir also verstanden werden wollen, dann müssen wir nicht nur selbst zuhören, sondern auch die Haltung prüfen unter der wir verstehen und verstanden werden wollen: als Eule der Minerva, die glaubt im Dunkeln zu fliegen, wenn sie sich Scheuklappen vorgebunden hat oder als Philosophie, die sich endlich daran macht, mit anderen zusammen die Welt nicht nur zu interpretieren, sondern auch praktisch umzugestalten. Erst wenn wir uns gegenseitig verstehen, werden wir wirklich wissen, was Moderne bedeutet. Eines wird interkulturelle Philosophie daher auf keinen Fall sein können: tatenlos.

¹⁰ R.A. Mall, a.a.O.

WIDER|SPRUCH

In: Widerspruch Nr. 30 Afrikanische Philosophie (1997), S. 102-105

Autor: *Jürgen Hengelbrock*

Artikel

**Jürgen
Hengelbrock**

"Europa erweitern . . . "

Persönliche Erfahrungen im Umgang mit
afrikanischer Philosophie in Deutschland

Im Januar 1996 verstarb ein großer Freund Afrikas und ein energischer Kämpfer für den Philosophieunterricht in Frankreich und der französischsprachigen Welt: Jacques Muglioni war fast zwei Jahrzehnte lang Doyen der Inspektion im französischen Erziehungsministerium und damit oberster Aufsichtsbeamter des Schulwesens in Frankreich, dessen überseeischen Gebieten und den französischen Lehren in den Schulen der Frankophonie. Daß in den Ländern Afrikas, die ehemals französische Kolonien waren, der Philosophieunterricht zum festen Bestandteil des gymnasialen Unterrichts gehört (und damit einen soliden „Unterbau“ für die akademischen Lehre bildet), ist weitgehend ihm zu verdanken.

Kantianer von Hause aus, ließ er sich nicht von der Idee abbringen, daß Bewußtsein und Vernunft den Menschen zum Menschen machen und ein einheitliches Menschengeschlecht ausbilden, in dem es keine natürliche Ungleichheit gibt. Kulturelle Differenzen wie auch die der Hautfarbe waren für ihn akzidentell bzw. ohne wahre Bedeutung. Erbittert stritt er in Wort und Schrift gegen die Pariser postmoderne Elite, die die Differenz in den Rang des Absoluten erhob. Er war der Meinung, daß durch diese Sicht bestehende Partikularismen verstärkt und gar neue ermuntert werden könnten, innerhalb derer man im (kulturell bzw. ethnisch) anderen nicht mehr seinesgleichen, den Mitmenschen, sieht („mon

semblable“, wie es in den französischen Richtlinien für den Philosophieunterricht heißt).

Mir war sein Engagement für Afrika bekannt. Ich selbst interessierte mich für diesen Kontinent nicht, und so erzählte er mir nur am Rande davon. Meinerseits versuchte ich, ihn für die Idee eines einheitlichen europäischen Schulwesens zu gewinnen.

Nicht wenig überrascht war ich, als er mich im Herbst 1988 anrief und sagte: „Cher ami, im nächsten Monat fliegen Sie mit uns zu einem Philosophiekongreß nach Afrika: wir müssen Europa erweitern.“ - Ihm lag so sehr an meiner Teilnahme, daß er mich auf die Reisekostenliste seines Ministeriums gesetzte hatte für den Fall, daß nicht noch kurzfristig hierzulande eine Finanzierung der Reise möglich gewesen wäre.

Wer Jacques Muglioni nicht näher kannte, für den wäre das scherzhaft Gesagte: „Europa erweitern“ Anlaß zu einem Verdacht gewesen: wollte er etwa immer noch die Afrikaner der europäischen Zivilisation zuführen, also den alten Kolonialismus durch einen geistigen Neokolonialismus ersetzen? – Nein: sein Scherz richtete sich gegen meine europäische Provinzialität, und seine Absicht war es, im frankophonen Afrika die einseitige Ausrichtung der Philosophie am französischen Vorbild zu sprengen.

Meine erste Reise nach Afrika führte mich daher im Dezember 1988 zum 2. interafrikanischen Kolloquium für Philosophie nach Yamousoukro (Elfenbeinküste). Ich habe dort schnell Freunde gefunden und zwar vor allem im Kreis der Schüler von Jacques Muglioni. Diesen Kreis hat der Tod unseres verehrten Lehrers und Freundes noch enger zusammengeführt.

Seither nehme ich regelmäßig an Kongressen in Schwarzafrika teil und lade auch meine Freunde und Kollegen aus diesen Ländern privat zu Kongreß- und Seminarvorträgen nach Deutschland ein. An der Universität Bochum führe ich in regelmäßigen Abständen Seminare zur afrikanischen Philosophie durch.

Philosophie in Afrika? Mir schien der Gedanke abwegig, daß Platon und Kant zwischen Kamelen und Elefanten, im Wüstenstaub oder im städtischen Elend Beachtung finden könnten.

Wir vergessen dabei, daß es auch auf der Agora im alten Athen, wo Sokrates mit den Leuten redete, nach Schweinen und Oliven roch, und dort „Kultur“ ebenfalls nur einer ganz kleinen Oberschicht zugänglich war, während die anderen im Elend lebten.

Philosophie, das ist bei uns etwas sehr Mittelständisches geworden: in beamteter Sicherheit und gebohnerten Seminarräumen kennt man die Sorgen der Welt nicht und zelebriert sich in gepflegten Diskursen über alte und neue Texte. Die Spannung zwischen gepflegter Philosophie und dem Elend des Lebens, die im alten Griechenland zumindest für fruchtbare Irritation sorgte (bei den Sophisten, in manchen Platonischen Dialogen und bei Aristoteles ist dies zu beobachten), fehlt weitgehend in unseren philosophierenden Mittelstandskreisen.

In Yamoussoukro war davon etwas zu spüren. In klimatisierten Hotelräumen ließ sich trefflich dissertieren, und es gab dieselben gelehrten Debatten wie bei uns (auf exakt demselben Niveau, nicht besser und nicht schlechter), etwa ob die Philosophie Diderots für das heutige Verständnis von Wissenschaft noch etwas beizutragen habe. Doch dann trat jemand ans Mikrofon und fragte, was denn die kleinen Leute wie er, die den jungen Menschen im Land Rede und Antwort stehen müßten, mit diesen gepflegten Thesen anfangen sollten. Eine junge Dozentin der Universität Abidjan beklagte in einer „Autopsie der Philosophie“, daß „kein Feuer mehr im Haus sei“. Unversehens brach die Realität des gelebten Lebens, der Sorgen Afrikas durch, und man horchte auf. Natürlich fand man zu den gehobenen Diskursen zurück, aber vor allem außerhalb der offiziellen Reden wurde die Spannung deutlich, in der die jungen Kollegen lebten, welche nicht mehr schlicht das europäischen Modell des gepflegten Gelehrten nachzuahmen bereit waren: auf der einen Seite die Realität Afrikas mit der emotionalen Gegenwartsbezogenheit der Menschen, mit der Ausbeutung durch eine kleine Oberschicht und dem Elend der Massen, und im Kontrast dazu die aus Europa eingeführten Diskurse, daß alles Wirkliche vernünftig (Hegel) oder daß alles Vernünftige irrsinnig sei (Derrida).

Beide Auskünfte wurden als wenig hilfreich empfunden. Vielmehr wurde die Frage nach den allgemeinen Menschenrechten gestellt, nach einer tragfähigen, vernünftigen Begründung und nach den Möglichkeiten ihrer

Durchsetzung. Hier wurde mir deutlich, wie sehr unsere postmoderne Beliebigkeit sich parasitär verhält zur Vernunft der Aufklärung, wenn sie diese der Naivität bezichtigt und gleichzeitig deren Früchte im Rechtsstaat (als Beamte) ungeniert genießt. Wir haben die Aufklärung vermeintlich hinter uns und meinen, uns über sie erheben zu können. In Afrika tut sie Not, gegen Kleptokratie, Gerontokratie und Despotie.

Dieses junge Afrika, das Aufklärung als Not empfindet, hat mich beeindruckt. Hier wird mit äußerst bescheidenen Mitteln bzw. Einkommen und viel persönlichem Mut (politischer Nonkonformismus ist in vielen Ländern Afrikas noch lebensbedrohlich) der Versuch unternommen, eine afrikanische Gesellschaft mit menschlichem Antlitz in einem „weltbürgerlichen Zustand“ (Kant) zu denken und, soweit rationale Überzeugung etwas ausrichten kann, der Verwirklichung näher zu bringen.

Eine afrikanische Gesellschaft, ist sie überhaupt möglich oder handelt es sich hierbei nicht um einen Widerspruch in sich - jedenfalls, wenn „Gesellschaft“ im modernen, bei uns gebräuchlichen Sinn einer umfassenden Kultur- und Wirtschaftsgemeinschaft als Basis für eine staatliche Einheit genommen wird? Schwarzafrika lebte vor der Kolonialisierung auf der Basis von gewachsenen Stammesgemeinschaften und Völkern, die in den künstlich gebildeten Kolonialstaaten wahllos zusammengefaßt oder zerschnitten wurden. Wenn man bedenkt, welche Rolle schon in unserer auf- oder abgeklärten Bundesrepublik der Gegensatz zwischen Bayern etwa und den „Nordlichtern“ spielt, wird man verstehen, daß die künstlichen Staatsgebilde Afrikas nur jeweils den „Überbau“ bilden, in dem und unterhalb dessen ethnische Gegensätze lebendig sind und ausgetragen werden, wobei der Überbau jetzt direkt nicht mehr von den Kolonialherren, sondern von kleinen europäisierten Oberschichten gebildet wird, die meistens mit den jeweiligen ethnischen Minderheiten eher rücksichtslos als schonend (wie vormals viele Kolonialherren) umgehen. Man versteht daher, daß der (auch bei uns schwindende Sinn) für eine staatliche Gemeinschaft völlig fehlt, und die Herrschenden den Staat jeweils als Mittel betrachten, sich selbst bzw. die Ihren auf Kosten der anderen zu bereichern. Unter diesem Umständen sehen viele Kollegen in Afrika ihre Hoffnung vor allem in einem „weltbürgerlichen“ Zustand, in dem die einzelnen Staaten (im Sinne Kants) in einem Völkerbund zusammenge-

Jürgen Henggelbrock

faßt sind und von daher (und nicht aus kolonialistisch gebildeten Zwangsgesellschaften) ihre Identität und ihr Selbstverständnis gewinnen. – Von der afrikanischen Stammessolidarität bis zur weltbürgerlichen Gesinnung ist aber noch ein weiter Weg (wie weit trägt eigentlich die Solidarität der nationalen oder gar der europäischen Völkergemeinschaft?), aber es gibt wohl keinen anderen, denn eine Rückkehr zur auch nicht mehr funktionsfähigen Stammeseinheit oder Dorfgemeinschaft ist politisch, wirtschaftlich und kulturell ausgeschlossen.

Natürlich interessiere ich mich auch für das traditionelle Denken bzw. die traditionellen Weisheitslehren und Lebensformen Schwarzafrikas, ohne deren Kenntnis überdies die Probleme des Kontinents nicht zu verstehen sind. Mein Interesse aber gilt vor allem den Versuchen, unter Rückgriff auf diese eigenen Traditionen philosophische Antworten auf die vielfältigen Herausforderungen der Zeit und des Kontinents zu finden, die ja – im Zuge der wachsenden Globalisierung aller Lebensbereiche – in wachsenden Maße auch die unseren werden oder sind.

Die Auseinandersetzung mit dem afrikanischen Denken kann und darf meiner Ansicht nach keineswegs nur ein Anliegen forschender Neugier oder Ausdruck der Begeisterung für kulturelle Vielfalt sein. In Afrika tritt uns nicht der ganz Andere, der faszinierende Fremde, sondern der Mitmensch entgegen, dessen Lebensdramen und Krisen im Kern auch die unseren sind. In mancherlei Hinsicht zeigen die afrikanischen Weisheitstraditionen Wege, hiermit besser umzugehen, als wir Europäer das tun. Hier können wir von ihnen lernen. Dies darf man nicht übersehen, wenn täglich die Bilder des Mordens aus Afrika herüberkommen. – Überdies ist die Zeit des Mordens auch in den Kernländern Europas noch nicht lange vorbei, und es gibt keine Garantie, daß sie nicht wiederkommt.

Deshalb ist die Unterstützung und Ermutigung der afrikanischen Kollegen keineswegs eine Einbahnstraße und fern eines aufgeklärten Paternalismus. In der Realität Afrikas werden die alten philosophischen Fragen in ein neues Licht getaucht, das auch unser Nachdenken aus den vertrauten Bahnen heben und unser Denken verflüssigen kann. Ebenso kann es nicht schaden, wenn jene Irritation, die aus der erlebten Spannung zwischen gepflegtem Philosophieren und dem Elend der Welt

Europa erweitern ...

herrührt, auf uns überspringt, und wir das Denken wieder ernst nehmen lernen.

Die Musik und bildenden Künste Afrikas erfreuen sich zur Zeit in Europa eines großen Interesses. Leider ist es bisher nicht gelungen, dieses Interesse auch auf die afrikanische Philosophie herüberzuziehen. Vielleicht liegt es daran, daß der europäischen Philosophie in ihrer öffentlichen Einschätzung nicht mehr die Kraft zugetraut wird „ihre Zeit in Gedanken zu fassen“ (Hegel).

WIDER|SPRUCH

In: Widerspruch Nr. 30 Afrikanische Philosophie (1997), S. 107-136

Bücher zum Thema
Rezensionen

Besprechungen

Bücher zum Thema

Paulin J. Hountondji
**Afrikanische Philosophie.
Mythos und Realität.**

Aus dem Englischen von Chr. Neugebauer und F.M. Wimmer, mit einem Essay von G.-R. Hoffmann und Chr. Neugebauer, Berlin 1993 (Dietz-Verlag), geb., 240 S., 32,- DM

Afrika habe keine Geschichte; ein Kontinent ohne Geschichte habe mithin keine Geisteskultur; keine Geisteskultur zu haben, deute auf den Mangel an Philosophie. Diese Logik hat in der europäischen Konstruktion von Welt- und Geistesgeschichte Tradition und galt als Verdikt ebenso für Asien oder das präkolonialisierte Amerika und Australien. Während zumal für Asien insbesondere Indien und China doch noch als Philosophie Benennbares bescheinigt wurde, hält sich das Urteil eines philosophilosen, gar -unfähigen Afrikas mit Hartnäckigkeit. Es fehle an den Grundlagen, die einen Begriff von Philosophie überhaupt möglich machen,

etwa Schrift und Überlieferungen. Dies unter dem Etikett des Eurozentrismus zu kritisieren, ist geneigten Kreisen mittlerweile zum Gemeinplatz geworden. Speziell für Afrika solle gelten, Erzählungen und nicht-schriftliche Überlieferungsformen als formgebend und inhaltsbestimmend für Philosophie anzuerkennen. – Indem aber beispielsweise aus Erzählformen eine spezifische „Philosophie“ abgeleitet wird, die verallgemeinert das „Afrikanische“ beziehungsweise die „afrikanische Philosophie“ hergeben soll, kehrt der Eurozentrismus mit einem freundlicheren Gesicht zurück. Die Kriterien, nach denen zuvor Afrika zur Philosophie unfähig erklärt wurde, sind nun die Kriterien geworden, mit denen sich die Philosophie dieses Kontinents summarisch begründen lassen soll: das Resultat ist eine „Ethnophilosophie“, abgeleitet aus statisch begriffenen Kulturmustern, aus Traditionen, aus Mythen einzelner Volksgruppen, gültig erklärt für den

ganzen afrikanischen Kontinent. Mit dem Anerkennen einer „Ethnophilosophie“ wird also dem alten Urteil vom philosophielosen Afrika eine neue Nuance gegeben: Afrikanische Philosophie ist keine moderne Philosophie, kein Philosophieren, das etwa die europäische Geistesgeschichte kritisch diskutiere, kein auf gegenwärtige Sozialprobleme bezogenes Fragen.

Gegen diesen Rückschlag des Kolonialismus in Gestalt der Ethnophilosophie doch noch einen Arbeitsbegriff der „afrikanischen Philosophie“ zu verteidigen, ist das Anliegen des 1942 in Abidjan geborenen Paulin Hountondji. Er will zeigen, „daß der Ausdruck ‘afrikanische Philosophie’, dem eine so breite Literatur gewidmet ist, bisher nicht mehr als der Gegenstand einer mythologischen Ausbeutung war, und daß es dennoch möglich ist, sie wiederzugewinnen und neu zu formulieren, nicht als die Fortsetzung kollektiver Denksysteme, sondern als die Etablierung philosophischer Diskurse und Texte.“(55) In diesem Sinn betont der Untertitel des Buchs auch „Mythos und Realität“, statt einem Oder.

Es ist gewiß nicht übertrieben, Hountondjis Buch ein Grundlagenwerk zur Diskussion um die „afrikanische Philosophie“ zu nennen. Er kritisiert den Umgang mit der Ethnophilosophie auf verschiedenen Ebenen. Zunächst fragt er, wie sich die durch europäische Missionare – maßgeblich Placide Tempels’ „Bantu-Philosophie“ – entwickelte Ethnophilosophie überhaupt als afrikanische Philosophie etablieren konnte. Zweitens stellt er

Überlegungen an, wie es kommen konnte, daß die Ethnophilosophie selbst von afrikanischen Autoren verteidigt wurde, obwohl sie doch von Philosophen wie *Aimé Césaire* oder *Alexis Kagamé* ausdrücklich und überzeugend kritisiert wurde. Drittens stellt er die Frage, wie es kam, daß bestimmte westliche Autoren „ab einem gewissen Zeitpunkt die Notwendigkeit sahen, nach solch einer kollektiven Weltanschauung in den heimlichen Tiefen der mysteriösen afrikanischen Seele Ausschau zu halten“(82).

Einen eigenständigen, über den Problemkreis „afrikanische Philosophie“ hinausweisenden Charakter hat Hountondjis Buch für aktuelle Diskussionen um Multikulturalität, Ethnozentrismus, Kulturalismus und Biologismus gerade in der Frage nach Anziehungskraft mythisch-ethnischer Deutungsmuster, die noch immer so manchem westlich-philosophischen Interesse an Afrika eher zugrunde liegen als eine kritische Beschäftigung mit dem sozialen Elend und seinen politisch-ökonomischen Ursachen.

Das schon 1977 unter dem Titel „Sur la ‘philosophie africaine’. Critique de l’ethnophilosophie“ publizierte Buch erschien 1993 in der deutschen Ausgabe, übersetzt nach der englischen Ausgabe von 1983. Eine Einleitung und ein Essay von *Gerd-Rüdiger Hoffmann* und *Christian Neugebauer* geben hilfreiche Einblicke in die Problemstellung, insbesondere hinsichtlich gegenwärtiger Ethno-Euphorie. Die versammelten Aufsätze Hountondjis gruppieren sich um zwei Abschnitte, einem ersten Teil „Argumente“ und

einem zweiten Teil „Analysen“. Konzentriert sich der erste Teil auf die Ethnophilosophie, so versucht der zweite Teil eine (Re-) Konstruktion afrikanischer Philosophie exemplarisch an Denkern wie *Kwame Nkrumah* oder *Anton Wilhelm Amo*, dem „afrikanischen Philosophen im Deutschland des 18.Jhs.“ zu begründen.

Roger Behrens

Kwame Anthony Appiah

In my Father's House.

Africa in the Philosophy of Culture.
Oxford-New York 1992 (Oxford
University Press), brosch., 225 S.,
10,95 Dollar

„In my Father's House“ ist sicherlich eines der wichtigsten Bücher afrikanischer Philosophie, die in den letzten Jahren erschienen sind. „In my Father's House“ – mit diesem Titel verbindet der in Ghana geborene und heute an der Harvard University lehrende Philosoph Appiah zwei symbolische Ansprüche: Zum einen ist es seinem 1990 verstorbenen Vater Joe Appiah, einem hohen Würdenträger in der Asante-Monarchie und zugleich wichtigen Politiker Ghanas gewidmet; durch ihn steht Appiah in der Tradition des Panafrikanismus. Zum anderen möchte der Christ Appiah mit seiner Kritik an rassistischen Ideologien den biblischen Grundsatz betonen, daß diese Welt ein Haus für alle Kinder Gottes ist.

Neben seinem Vater ist das Buch auch den neun Neffen und Patenkindern seiner über die ganze Welt ver-

streuten Familie gewidmet, Kindern jeweils verschiedener Kulturen. Für Appiah, der selbst Sohn einer englischen Mutter und eines ghanesischen Vaters ist, sind sie, durch ihre schon praktizierte Interkulturalität, die Hoffnungsträger dieser Welt.

Appiahs Buch besticht durch eine als Normalität vorausgesetzte Interkulturalität und Toleranz, wie sie nur selten zu finden ist. Die neun Essays der Sammlung, die durch ein Vorwort und einen Epilog eingerahmt sind, lassen sich als ein interdisziplinärer und interkultureller Beitrag zum Thema „afrikanische Identität“ verstehen, einem der Hauptdiskussionspunkte der gegenwärtigen Philosophien Afrikas.

In Kapitel 1 „Die Entdeckung Afrikas“ und 2 „Illusionen der Rasse“ kritisiert Appiah die *biologisch und rassistischen Tendenzen von Alexander Cummell* und *W.E.B. Du Bois*, den beiden ersten Theoretikern der panafrikanischen Bewegung. Für Crummell ist Afrika das Mutterland der negriden Rasse, die durch ein gemeinsames Schicksal miteinander verbunden ist. Du Bois spricht von der besonderen Mission des „Volkes der Neger“ (negro people). „Rasse“ war somit für die Väter des Panafrikanismus ein zentrales Organisationsprinzip; Appiahs Neubegründung der panafrikanischen Ideen setzt dagegen jenseits eines Negro-Nationalismus an. Basis für gemeinsame Aktionen und Zusammenarbeit sollte vielmehr die gemeinsame geschichtliche Erfahrung und die gemeinsame Gegenwart sein. Kapitel 3 „Topologie des Eingeborenenseins“ und 4 „Der Mythos einer

afrikanischen Welt“ widmen sich dem Problem der *Identität in der afrikanischen Literatur*. Eine besondere Rolle spielt hier die Auseinandersetzung mit der metaphysischen Idee eines einheitlichen Afrika, wie sie der nigerianische Schriftsteller und Literaturnobelpreisträgers Wole Soyinka entwickelt hat. Appiah kritisiert diese Idee als Fiktion und Mystifizierung, die der empirischen Vielfalt des Kontinents nicht gerecht werde und auch nicht zur Lösung der heutigen Probleme beitragen könne.

Kapitel 5 „Die Ethnophilosophie und ihre Kritiker“ beschäftigt sich mit einer der wichtigsten Debatten in der modernen Philosophie Afrikas, nämlich mit der Debatte um die Frage „Gibt es eine afrikanische Philosophie?“. Unter Ethnophilosophie versteht man den Versuch, die sog. traditionelle afrikanische Philosophie aus Sprichwörtern, Mythen, den Grammatiken afrikanischer Sprachen etc. zu rekonstruieren. Die so rekonstruierten Philosophien werden nicht nur als von den sozialökonomischen Bedingungen, von Geschichte und Politik unabhängig, sondern umgekehrt, als deren Voraussetzung begriffen. Appiah bewertet die im Rahmen der Ethnophilosophie geschaffenen Theorien zwar als einen nützlichen Anfang der afrikanischen Philosophie, betont aber zugleich die Notwendigkeit, nicht bei Beschreibungen des traditionellen Denkens stehen zu bleiben. Kritik übt Appiah andererseits aber auch an *Paulin J. Hountondji*, einem der profiliertesten Gegner der Ethnophilosophie. Hountondji nämlich definiert die af-

rikanische Philosophie schlicht als die *von Afrikanern produzierten philosophischen Texte* und schließt damit das traditionelle afrikanische Denken, das meist nicht schriftlich niedergelegt worden ist, aus der Philosophie aus. Eine solche Definition greift für Appiah zu kurz.

In diesem und im 6. Kapitel „Alte Götter, Neue Welt“ verweist Appiah auf die zentrale Rolle der Vernunft im afrikanischen Leben vor und nach der Kolonisation. Das Ideal der Vernunft muß im Nachdenken über Afrikas Zukunft eine zentrale Rolle spielen, nicht nur aufgrund der Anforderungen der modernen Wissenschaft und Technik. Die Spannung zwischen Tradition und Moderne allerdings, die so gerne als ein spezifisch afrikanisches Problem behandelt wird, ist für Appiah ein allgemeines Problem und weder auf Afrika, noch auf die „Dritte Welt“ zu beschränken. Hier nähert sich Appiah den Auffassungen des ghanesischen Philosophen *Kwasi Wiredu*.

Kapitel 7 „Der Postkoloniale und der Postmoderne“ behandelt den modernen afrikanischen Kunstmarkt und den zeitgenössischen Roman, der eine unsentimentale Form des afrikanischen Humanismus repräsentiert: den Widerstand gegen die Tyrannei. „Sich verändernde Staaten“ heißt das 8. Kapitel, das die Bedeutung der afrikanischen Nationalstaaten und das Problem von Nationalismus und Demokratie diskutiert.

In Kapitel 9 „Afrikanische Identitäten“ schließlich wird eine Zusammenfassung gegeben. „Identitäten“ sind für Appiah komplexe Phänome-

ne, die aus der Geschichte erwachsen, Antworten auf ökonomische, politische und kulturelle Kräfte darstellen und sich zumeist in der Auseinandersetzung mit anderen Identitäten herausbilden. Sie beruhen auf Mythen oder auch Lügen und sind im wesentlichen Konstruktionen, in denen die Vernunft wenig Platz hat. Letztlich sind Identitäten überhaupt nur auf der Grundlage irrationaler Konstruktionen möglich: „... you cannot build alliances without mystifications and mythologies.“(175)

Wenn es nun nach den Jahren des Kolonialismus darum geht, die afrikanische Identität neu zu gestalten, so ist es für Appiah besonders wichtig, irrationale Konzepte auszuschließen. In Abgrenzung gegen biologische und metaphysische Interpretationen setzt Appiah eine panafrikanische *Identität der Brüder- und Schwesterlichkeit*, die die kontinentalen Afrikaner auch mit den Afro-Amerikanern, mit den Afro-Bewohnern der Karibik und den Afro-Lateinamerikanern vereint. Identität ist etwas, das sich ständig entwickelt; auch ein Individuum kann nicht auf nur eine Identität festgelegt werden. Bei seinen Bemühungen um eine panafrikanische Identität will Appiah die kulturelle Vielfalt Afrikas nicht reduzieren oder auslöschen, sondern erhalten und entwickeln. Es geht ihm um die Identität in der Vielfalt. Natürlich ist sich Appiah bewußt, daß Rassismus oder ethnische Gewalt nicht auf akademischem Wege beendet werden können. Sehr wohl aber können die Akademiker dazu beitragen, den gefährlichen Diskurs über rassistische und ethnische

Differenzen zu beenden. Sie können gegen die Fragmentierung der Welt anzukämpfen, welche der Humanisierung der Welt entgegensteht. Zwar erfolgen gesellschaftliche Veränderungen nie durch Theorie allein, aber auch niemals ohne Theorien. Mit diesem Buch jedenfalls hat Appiah sein praktisches Aufgabenfeld deutlich abgesteckt.

Anke Graneß

Sophie B. Oluwole
**Witchcraft, Reincarnation
and the God-Head.**

Issues in African Philosophy, Lagos 1992 (Excel Publishers, African Philosophers Series), brosch., 143 S.

Sophie B. Oluwole ist Senior Lecturer an der philosophischen Fakultät der Universität Lagos und Vorsitzende der nigerianischen Philosophischen Vereinigung. Sie hat an der Universität Ibadan studiert und dort 1983 das erste Doktorat in Philosophie erworben, das im subsaharischen Afrika vergeben wurde. Ihr philosophisches Schaffen ist auf die Erarbeitung von Kategorien gerichtet, die es ermöglichen sollen, verschiedene intellektuelle Kulturen zu unterscheiden und Werke anhand ihrer Charakteristika diesen Kulturen zuzuordnen. Ihr spezielles Anliegen ist dabei die Kennzeichnung der afrikanischen Kultur, durch die sie dann zu einem adäquaten Begriff von afrikanischer Philosophie gelangen möchte. Grundthese ist, daß jede intellektuelle Kultur oder Tradition bestimmte

Charakteristika besitzt, die sich in allen Werken widerspiegeln. Darüber hinaus vertritt Oluwole die These, daß rationale Bemühungen erst aufgrund dieser Charakteristika möglich sind. Die intellektuelle Kultur umfaßt dabei natürlich auch jedes orale Erbe. Weder Wissenschaft noch Philosophie könnten behaupten, daß sie der Ursprung dieser kulturellen Einheit seien. Vielmehr seien die intellektuellen Denkmuster in einem allgemeineren Sinne aufzudecken.

Mit der Aufarbeitung des traditionellen afrikanischen Erbes, der Voraussetzung für ein solches Unterfangen, beschäftigt sich Oluwole seit mehr als 10 Jahren. Sie bleibt dabei nicht bei abstrakten Definitionsversuchen stehen, sondern macht sich an die konkrete Analyse des vorhandenen Materials, das sie auf seinen philosophischen Gehalt hin untersucht. Ihr Grundsatz ist dabei, daß jede Analyse nur Bedeutung hat, wenn sie der Lösung praktischer Probleme dient. Im Mittelpunkt ihrer Forschungen steht der *Ifa-Corpus*, die zentrale Überlieferung moralischer und religiöser Grundsätze der Yoruba.

„Witchcraft, Reincarnation and the God-Head“ ist eine Sammlung von Essays und Vorträgen seit dem Jahr 1976, die in zwei Themenbereiche gegliedert ist: 1) ewige Probleme und 2) politische Fragen.

Der erste Teil widmet sich der Untersuchung von Problemen wie Zauberei, Reinkarnation, Gottesglauben und Yoruba Moral, Fragen also, die im afrikanischen Alltagsleben eine große Rolle spielen. Man könne an diese Phänomene nicht mit einer wis-

senschaftlichen Borniertheit herangehen, die alles verwirft und ausschließt, was nicht in ihr System paßt. Mysterien seien Phänomene, die noch nicht verstanden wurden, das bedeute jedoch nicht, daß sie nicht verstehbar seien. Die Wissenschaft dürfe sie nicht einfach ignorieren und für unreal erklären, sondern müsse sie analysieren, dokumentieren und versuchen, ihren modus operandi festzustellen.

Oluwole versucht über einen eher erkenntnistheoretischen Ansatz zu klären, welche Denksysteme dem Glauben an solche Phänomene zugrunde liegen und welche Funktion sie im sozialen Gefüge ausüben.

Faszinierend an Oluwoles Buch ist vor allem ihr unkonventionelles, gründliches und zugleich grundlegendes Herangehen. Die Möglichkeit einer Weiterentwicklung afrikanischer Philosophie liegt ihrer Meinung nach in vergleichenden, interkulturellen Studien von westlichem und afrikanischem Denken. Ihr Anliegen ist dabei die Überwindung von Absolutheitsansprüchen einzelner Philosophien oder Theorien. Vor allem kritisiert sie Versuche, subjektive und kulturell begrenzte Gottesvorstellungen zu universell gültigen zu erklären. Alle Religionen versuchen sich auf unterschiedlichen, kulturell bedingten Wegen dem Absoluten anzunähern. Deshalb stehe es keiner Religion zu, sich als Richter aufzuspielen und ihr Konzept als das allein gültige zu erklären.

Den Vergleich kulturell verschiedener Auffassungen praktiziert Oluwole besonders deutlich in „The Rational Ba-

sis of Yoruba Ethical Thinking“. Zunächst stellt sie fest, daß das moderne (westliche) moralische Denken sich in einem Vakuum befinde, da die religiösen wie rationalen Erklärungsmuster in einer Krise seien und keine letzte Begründung für moralisch gutes Handeln geben könnten. Dies verdeutlicht sie nochmals im Aufsatz „Africans and the Morality of Nuclear Wars“. Die moderne Moralphilosophie habe die „Goldene Regel“ („handle gegenüber anderen so, wie du von ihnen behandelt sein willst“) durch das Prinzip des Individualismus ersetzt. Erst die Aussicht auf Selbstzerstörung durch das Nuklearpotential werfe uns auf diese Regel zurück, da unser individuelles Überleben gefährdet sei. Als eine Alternative wird die Moralauffassung der Yoruba aufgezeigt. Zunächst vollzieht Oluwole eine Trennung zwischen Religion und Moral; Moral zu einer religiösen Angelegenheit zu machen, sei in einer Gesellschaft, in der es so viele Götter wie Familien gibt, undenkbar. So können die Bemühungen um moralische Antworten als philosophische angesehen werden, auch wenn ihr Substrat sich in Maximen, Sprichwörtern und Märchen finde. Es werde dabei nicht nach dem Woher moralischer Normen gefragt, sondern nach dem Warum. Vor allem aber werden rationale Lösungen für das Problem moralischer Sanktionen bei Fehlverhalten gesucht. Erst am „toten Punkt“ theoretischer Überlegungen würden die Götter als Agenten moralischer Gerechtigkeit eingeführt, also an jenem Punkt der Erkenntnis, wo der Mensch feststelle,

zu absoluter Gerechtigkeit unfähig zu sein. Die Religion beginne also erst dort, wo die menschliche Rationalität nicht mehr in der Lage ist, existentielle Probleme zu lösen. Die Einführung von Göttern an diesem Punkt hält Oluwole sogar für einen Ausdruck äußerster Rationalität, da ein moralisches System ohne wirksame Sanktionen dem gesellschaftlichen Zusammenhalt nicht dienen könne. Die Moralphilosophen müßten also den menschlichen Interessen, als Grundvoraussetzung aller Moral, ihre Aufmerksamkeit schenken. Diese können nicht logisch wissenschaftlich hergeleitet, sondern nur durch die menschliche Erfahrung begründet werden. Da die Yoruba Moral auf der Erfahrung basiere und ihre Prinzipien nicht aus abstrakten Axiomen ableite, sei sie, so Oluwole, der westlichen Moral überlegen.

Ungewöhnlich und provozierend sind ihre Stellungnahmen zu politischen Fragen im zweiten Teil des Buches. Im Aufsatz „Institutional Neutrality and Academic Freedom“ wird die These aufgestellt, der Anspruch auf institutionelle Neutralität der Universitäten sei untrennbar mit der individuellen Neutralität eines jeden Akademikers verbunden. Erkläre sich ein Akademiker einer Partei zugehörig, sei er kein freier Akademiker mehr, der den Anspruch einer objektiven, interessellosen Beurteilung von Fakten erfüllen könne. Das Wesen akademischer Freiheit oder intellektueller Integrität bestehe in der Interessellosigkeit der Untersuchung. Verberge sich aber politisches Engagement unter dem Deckmantel akademischer

Freiheit, so sei das Eingreifen politischer Institutionen gerechtfertigt.

Ähnlich problematisch ist Oluwoles Analyse der Demokratie in dem Kapitel „Democracy or Mediocracy“. Demokratie beruhe auf zwei Grundsätzen: dem allgemeinen Wahlrecht und dem Recht auf allgemeine Wählbarkeit. Während das allgemeine Wahlrecht als ein politisches Grundrecht auf der Vernunft eines jeden Bürgers beruht und außer Frage stehe, sieht sie die allgemeine Wählbarkeit etwas problematischer. Die Menschen unterscheiden sich nach ihren Qualitäten und Fähigkeiten, deshalb sind sie nicht alle gleichermaßen befähigt, politische Macht auszuüben. Dieses Faktum habe Platon in „Der Staat“ ganz richtig gesehen. Seine Lösung, eine Aristokratie der Intellektuellen, sei zwar keine akzeptable Lösung, doch müssen Mittel und Wege gefunden werden, um die Fähigsten an die Regierung zu bringen. Gerade das aber könne durch das Recht auf allgemeine Wählbarkeit nicht garantiert werden, wie die nigerianische Realität nur zu deutlich beweise. Das Problem moderner Demokratien bestehe darin, daß die qualitativen Unterschiede zwischen den Menschen bei ihrer numerischen Gleichsetzung vernachlässigt würden. Vor der Politikwissenschaft stehe also die Aufgabe, Kriterien zu erarbeiten, die einen Bürger für die Ausübung eines politischen Amtes qualifizieren.

Anke Graneß

Segun Gbadegesin

African Philosophy.

Traditional Yoruba Philosophy and Contemporary African Realities, American Studies, Series V Philosophy, Vol. 134, New York 1991 (Peter Lang), brosch., 298 S., ca. 78.-DM.

Gbadegesin, Professor für Philosophie an der Obafemi Awolowo Universität Ile Ife (Nigeria) beginnt seine Ausführungen mit zwei grundsätzlichen Annahmen: 1) Philosophie als akademische Disziplin muß, will sie Bedeutung für Afrika haben, für die heutige Realität relevant gemacht werden, und 2) die Bedeutung der kulturellen Dimensionen philosophischer Reflexion darf nicht ignoriert werden. Demzufolge ist sein Buch in zwei Teile unterteilt: I) Traditional Yoruba Philosophy und II) Contemporary African Realities.

Im ersten Aufsatz „On the Idea of African Philosophy“ behandelt Gbadegesin die bisherigen Definitionsversuche und kritisiert dabei einerseits die Festlegung der afrikanischen Philosophie auf das traditionelle Denken. Auch das heutige Denken müsse als Quelle afrikanischer Philosophie anerkannt werden. Andererseits kritisiert er das vorbehaltlose Übernehmen des europäischen Philosophiebegriffs und die damit einhergehende Festlegung auf Schriftlichkeit. Seine eigene Definition der afrikanischen Philosophie lautet: „African philosophy is first and foremost a philosophical activity and is addressed to issues relating to African realities – traditional or contemporary.“ (22) Die Aufgabe und Bedeutung der afrikanischen Philosophie

besteht also in erster Linie darin, daß sie zur Lösung der Krise in Afrika beiträgt. Die Konzentration auf gegenwärtige Themen schließt ein Erarbeiten traditioneller Philosophie dabei nicht aus.

Gbadegesin Darstellung der Yoruba Philosophie beginnt mit dem Begriff der Person, „The Yoruba Concept of Person“. Die Person sei untrennbar mit ihrem Schicksal verbunden, das Schicksal bestehe in dem Zweck, zu welchem sie existiere. Vor allem aber sei die individuelle Existenz mit der sozialen Existenz verbunden. Schicksal konstituiere so einerseits die Individualität und andererseits die Verbindung zur Gemeinschaft; beide erscheinen so als eine Einheit.

Bedeutet dies, daß das Individuum von der Gemeinschaft aufgesogen wird, wie vielfach behauptet wird? Diese Frage beantwortet Gbadegesin im 3. Kapitel, „Individuality, Community and the Moral Order“. Ein verbreitetes Vorurteil besagt, daß die Individuen in Afrika ganz der Gemeinschaft untergeordnet seien und ihre Individualität deshalb nicht zur Entfaltung komme. Gbadegesin verdeutlicht dagegen, daß die Individuen sowohl *um ihrer selbst willen* geschätzt würden, als auch als *potentiell Beitragende zur Gemeinschaft*. Mehr als in den europäischen Gesellschaften werde darauf Wert gelegt, daß jedes Mitglied der Gemeinschaft Teil des Ganzen sei und einen dementsprechenden Beitrag zum Wohle aller zu leisten habe. Es sei die gegenseitige Abhängigkeit der Mitglieder einer Gemeinschaft, welche zur Weltanschauung eines „Ich bin, weil wir sind“ führe.

Sich den Anforderungen der Gemeinschaft zu entziehen würde bedeuten, ihren Schutz zu verlieren. Individuum und Gemeinschaft in der traditionellen Gesellschaft sind also in dialektischer Wechselwirkung miteinander verbunden.

In Auseinandersetzung mit *M.A. Makinde* kritisiert Gbadegesin auch die verbreitete Vorstellung von der religiösen Begründung afrikanischer Moralvorstellungen. Eher sei die Yoruba Moral auf dem *Prinzip des Gewinns* begründet. Wer sich richtig verhält, dem werde Prosperität versprochen, entsprechend dem Grundsatz: „Why be morally good? It will pay you.“ Moral sei also eher pragmatisch-diesseitig orientiert: „though religion may serve them as a motivating force, it is not the ultimate appeal in moral matters.“(82)

Entschieden wendet sich Gbadegesin im 4. Kapitel „Traditional African Religiosity: Myth or Reality“ gegen die von *John S. Mbiti* und *Placide Tempels* aufgestellte Behauptung, der Afrikaner sei ein religiöses Wesen. Anhand der oralen Tradition könne zwar davon ausgegangen werden, daß der traditionelle Afrikaner in einem religiösen Universum gelebt habe, das unter der Allmacht eines höchsten Gottes stand, jedoch dürfe dieser nicht mit dem christlichen Gott identifiziert werden. Weder ist die christliche Religion diejenige, die für Afrika besonders angemessen ist, wie Mbiti in „African Religions and Philosophy“ (1969) behauptet, das von vielen als ein Standardwerk der afrikanischen Ethnologie und Philosophie betrachtet wird, noch ist sie dazu

Besprechungen

geeignet, Afrika aus seiner Krise herauszuführen. Der Hauptmangel der christlichen Religion besteht für Gbadegesin darin, daß sie zuwenig auf das irdische Wohl der Menschen bedacht, d.h. zuwenig auf die Befreiung der Welt von Not und Elend gerichtet ist. Dagegen stellen die traditionellen Yoruba-Götter ihre Macht in den Dienst der Gemeinschaft und stärken ihre Prosperität. Zur Lösung der heutigen Probleme scheinen daher die traditionellen Religionen oder eine erneuerte Religion, die zur Befreiung der Menschen beitrage, viel fruchtbarer: „What is needed is a radical theology which speaks the message of salvation as liberation“ (152), eine Forderung übrigens, die er auch an den Islam richtet.

Mit derartigen Vorstellung nähert sich Gbadegesin dem Anliegen der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung an. Besondere Sorge müsse insbesondere dafür getragen werden, daß der religiöse Pluralismus des Kontinents nicht zu gewaltsamen Entladungen führe. Deshalb sei es Aufgabe der religiösen Führer, einen Geist der Toleranz in ihren Gemeinschaften zu etablieren. Nur so könne die Religion zur Lösung der heutigen Probleme beitragen.

An *Leopold S. Senghobors* Konzept der Négritude und den sich daran anschließenden Vorstellungen eines afrikanischen Sozialismus kritisiert Gbadegesin die Rückwärtsgewandtheit. Als Antwort auf die drängenden Fragen Afrikas werde nur die Wiederbelebung traditioneller Wertvorstellungen, Lebensweisen und Institutionen geboten. Heraufbeschworen

werde ein harmonischer (sozialistischer) Gesellschaftszustand, die Rückkehr in ein präkoloniales Afrika. Was dieser Art von Kulturapriorismus laut Gbadegesin fehle, sei die politisch und sozial verändernde Tat. Mit Fanon sieht er die Entstehungsmöglichkeit einer eigenbestimmten Nationalkultur nur durch einen nationalen Befreiungskampf zu verwirklichen. Und er fügt hinzu: „Culture is a dynamic social reality which involves a lot of continuity and change.“ (173) Eine einfache Rückkehr zu vorkolonialen Werten etc. ist nicht möglich. Von dieser Perspektive aus kritisiert Gbadegesin die heutige nigerianische Realität, die von politischer und ökonomischer Abhängigkeit geprägt sei. In ihr ist es trotz intensiver Bemühungen nicht gelungen, eine unabhängige Nationalkultur entstehen zu lassen.

Auf der Suche nach einer politisch-ideologischen Perspektive diskutiert Gbadegesin die Ideen von *Obafemi Awolowo*, einem nigerianischen Theoretiker und Politiker der ersten Stunde nach der Unabhängigkeit. Awolowo untersucht die verschiedenen Arten der Abhängigkeit des afrikanischen Kontinents und favorisiert ein System sozialistischen Typs. Dabei handelt es sich nicht um einen afrikanischen Sozialismus, – solche Regionalisierungen lehnt Awolowo ab –, sondern um einen der Situation des Landes angepaßten Sozialismus, der die Fehler der ehemals sozialistischen Staaten vermeiden sollte. Voraussetzung eines selbstbestimmten politischen Systems in Nigeria seien, so schlußfolgert Gbadegesin, 1) eine ge-

nuine politische und ökonomische Unabhängigkeit und 2) eine genuine politische und ökonomische Freiheit aller Bürger.

In „The Ethics and Politics of Work“ setzt sich Gbadegesin mit einer Arbeitshaltung auseinander, die er als kontraproduktiv für das gesellschaftliche und individuelle Wohlergehen ansieht, nämlich die Einstellung, daß Arbeit eine Plage und deshalb zu meiden sei. Er weist darauf hin, daß die Arbeit in der traditionellen Gesellschaft als unverzichtbarer Nerv des sozialen Lebens und sicherer Schutz vor Armut betrachtet worden war. Erst unter den heutigen Bedingungen, in denen harte Arbeit nicht mehr aus der Armut herausführe und großer Reichtum ohne die geringste Anstrengung angehäuft werden könne, erscheine Arbeit als eine Bürde. Es müssen also die Bedingungen geändert werden, wenn es zu einer veränderten Arbeitshaltung kommen solle: „we are what society makes us to be“ (228). Nötig seien eine adäquate Vertretung der Arbeiter, ein adäquater Anteil an der Entscheidungsfindung, eine Beseitigung der Korruption und eine Erhöhung der Disziplin im gesellschaftlichen Leben. Hinsichtlich der Frage, welcher Art eine der afrikanischen Situation angepaßte politisch-ökonomische Struktur sein müsse, votiert Gbadegesin für den Sozialismus, da er dem afrikanischen Wertesystem des Kommunismus, der Kooperation und der Solidarität am nächsten stehe. Er schließt: „There ought to be a way of reconciling communal values which emphasizes fellow-feeling, love, hu-

maneness and human welfare with industrial values which emphasize productivity and development since the ultimate goal of development is also the promotion of human welfare ... What is needed is economic development with a human face.“ (261)

Anke Granefß

Godwin Sogolo
**Foundations of
African Philosophy.**

A definite Analysis of Conceptual Issues in African Thought, Ibadan 1993, br., 223 S.

Sogolo, Philosophieprofessor an der Universität Ibadan in Nigeria, geht bei seinen Ausführungen davon aus, daß die Suche nach einer afrikanischen Philosophie, die den Namen „afrikanisch“ wirklich verdient, nur innerhalb der „afrikanischen Erfahrung“ durchgeführt werden kann. Mit Wiredu stimmt er darin überein, daß eine afrikanische Tradition der Philosophie erst im Entstehen begriffen sei. Während Wiredu aber eine Synthese aus westlichen und originär afrikanischen Elementen anstrebt, ist es für Sogolo unverzichtbar, daß eine spezifisch afrikanische Tradition der Philosophie im Kontext der afrikanischen Kultur, Geschichte und Lebenserfahrung begründet werden muß. Das Besondere, spezifisch Afrikanische, soll auf allen Ebenen philosophischer Fragestellungen herausgearbeitet werden.

Sogolos Ausgangspunkt sind die verschiedenen, empirisch vorgefundenen

Lebens- und Diskursformen. Diese sind an den besonderen kulturellen Kontext gebunden und nur in ihren allgemeinsten Zügen interkulturell vergleichbar. Dabei bilden das traditionelle, magisch-religiöse Denken Afrikas und das logisch-rationales Denken des Westens gleichwertige Formen des Denkens. Da jede Denkweise aus ihrem kulturellen Kontext heraus verstanden und an ihren eigenen Maßstäben gemessen werden muß, lassen sich logisch-rationale Kriterien nicht auf das traditionell afrikanische Denken anwenden. Insbesondere gilt dies für dessen magische Elemente. Die Existenz von Hexen sei, weil sie „metaphysische Entitäten“ seien, gleich der Gottesbehauptung der westlichen Metaphysik „kein Gegenstand irgendeiner Form der wissenschaftlichen Untersuchung“ (93). Wissenschaftliche und nicht-wissenschaftliche Erklärungsmodelle seien in ihrem Geltungsanspruch jeweils auf ihren eigenen Diskurs beschränkt. Die „Ansprüche der Wissenschaft“ seien „mit denen der Hexerei kompatibel und keine sich gegenseitig ausschließenden Alternativen“ (101). Widersprüche, die dem magischen Denken inhärent sind, sind Bestandteile jeder Kultur, nicht nur einer einzelnen. Die afrikanische Kultur kennt neben den magischen auch rationale Diskurse, wie die westliche Kultur neben dem rationalen Diskurs auch den religiösen aufweist. Der logisch-wissenschaftliche Diskurs gilt also auch in der westlichen Kultur nicht ausschließlich und stellt gegenüber dem Alltagsdiskurs nur einen Sonderfall dar. Die allgemeinen

Züge des menschlichen Denkens (zu denen der Autor auch magische Denkformen zählt) sind also nicht das Resultat einer besonderen sozio-kulturellen Prägung, sondern in der Struktur des menschlichen Geistes angelegt.

Sogolo will das magische Denken dem wissenschaftlichen Denken nicht unterordnen, sondern gleichwertig zur Seite stellen. Die Erklärungsmodelle der Wissenschaft und die der Hexerei und Magie schließen sich nicht gegenseitig aus. Die entscheidende Frage, die Sogolo selbst stellt, ist dann aber, „wie bei der Erklärung beobachtbarer Ereignisse körperlose oder nicht-ausgedehnte Entitäten (wie Geister, Hexen, Gespenster, Götter usw., die jenseits aller räumlichen Grenzen existieren) als Ursachen beschwört werden können?“ (103f.) Anders ausgedrückt: wie greifen körperlose Wesen in die Welt der Körper ein?

Sogolos Antwort lautet: sie tun dies gar nicht, weil die traditionellen afrikanischen Erklärungsmodelle (anders als die Wissenschaft) keine Kontrolle über die Naturphänomene bezwecken, sondern, wie die moderne präventive Medizin, nur Anweisungen geben, wie - bei unveränderter Natur - ein Übel zu vermeiden sei. Sie stellen keine „Mittel“ dar, um mit den Zwangslagen des Lebens zurechtzukommen. „Weniger auf die Kontrolle oder Vorhersage menschlichen Unglücks ausgerichtet, versuchen Hexenerklärungen Ereignisse in einen sinnvollen Kontext einzuordnen, der erläutert, *warum* sie geschehen.“ (103) Erklärungen, die Hexerei unterstellen,

sind also primär *teleologisch*. Sie setzen dort an, wo die Wissenschaft keine lückenlosen Kausalketten aufzeigen kann, z.B. bei den letzten Motiven menschlichen Handelns. Wenn die Wissenschaft aber keine lückenlosen Kausalketten aufstellen kann, ist die Frage nach ihrer Überlegenheit berechtigt. Dagegen seien die traditionellen afrikanischen Denksysteme *holistisch* ausgerichtet. Gesundheit z.B. werde nicht auf den körperlichen Zustand oder den Zustand einzelnen Körperteile reduziert, sondern schließe neben den physischen auch alle „sozio-psychologischen Dispositionen“ (109) mit ein und auch die Einwirkung übernatürlicher Kräfte. Was bezüglich Ereignissen, deren Kausalbedingungen nicht umfassend aufgeklärt können (das „Warum“ des Ereignisses) als akzeptable Erklärung gilt, das hängt eben „von unserem Interesse an der Sache ab“ (116).

Wenn Sogolo behauptet, daß die Kriterien der Wahrheit nicht von einer Kultur auf die andere übertragen werden können, ja nicht einmal innerhalb derselben Kultur von einem Diskurs auf den anderen, dann ist dies eine problematische Aussage, die den universalen Charakter der Wissenschaft mißversteht. Eine derartige Aussage würde einfordern, daß die verschiedenen Diskurse und Wahrheitsaussagen sich in ihrem Geltungsanspruch nicht überschneiden (was Sogolo ja vom magischen und naturwissenschaftlichen Denken behauptet). Magisches Denken erhebe keinen Anspruch auf logisch-rationale Geltung, könne nicht an westlichen Wissenschaftsstandards gemessen

werden und komme also insgesamt dem wissenschaftlichen Denken nicht in die Quere. Wie aber steht's mit der Wissenschaft? Wir meinen, daß sie ihren universalen Charakter nicht aufgeben kann, wenn sie Wissenschaft bleiben will. Ein afrikanischer Hexenmeister oder Wunderheiler mag für seine Tätigkeit wohl tatsächlich keine logisch-rationale Erklärungsmuster in Anspruch nehmen; sobald er aber hext oder heilt, greift er letztlich (über welchen Transmissionsriemen auch immer) sehr wohl in die physikalische Welt ein (und was wäre ein Hexenmeister oder Wunderheiler, der nicht hexen oder heilen könnte?). Tut er also das, was er seinem eigenen Anspruch nach tun will – schon kommt er unweigerlich dem wissenschaftlichen Denken in die Quere. Daß dasselbe auch für Aussagen der westlichen Metaphysik gilt, soweit sie die physikalische Welt betrifft, darin ist Sogolo zuzustimmen.

Wolfgang Thornart

Jürgen Hengelbrock (Hg)
**Texte zur afrikanischen
Philosophie.**

Ausgewählt und eingeleitet von
Gerd-Rüdiger Hoffmann.

Beiträge zur Unterrichtspraxis –
Philosophie, Bd.29, Berlin 1993
(Cornelsen), br., 120 S.

Das vorliegende Heft ist für den Schulunterricht konzipiert. Es soll, wie der Herausgeber im Vorwort schreibt, Lehrern und Schülern dienen, die „Begegnung mit dem Frem-

den“ bewußter zu führen. Während es für das islamische und asiatische Denken in Europa eine Tradition der Rezeption gibt, ist Afrika weitgehend terra incognita. Hier herrschen das romantische Klischee vom Einklang des Menschen mit der Natur wie das selbstgefällige Bild vom Kontinent des Elends und des Chaos.

G.-R. Hoffmann, der die Auswahl der Texte kommentierend begleitet, schreibt in seinem einführenden Beitrag über „Afrikanische Philosophie in Europa“, daß es eine kontinuierliche Beschäftigung mit afrikanischem Denken im Grunde nur in Frankreich und in der Sowjetunion gegeben habe, die aber, so ist zu vermuten, sich doch den recht durchsichtigen Motiven der Kolonialherrschaft bzw. des „internationalen Klassenkampfes“ verdankt hat. Deutschland hingegen war sich offenbar selbst genug. Jedenfalls gab es hier nur einen Schwerpunkt der Forschung, die Sektion Afrika- und Nahostwissenschaften an der Universität Leipzig, der Hoffmann selbst angehörte. In der letzten Zeit allerdings hat diese Situation sich geändert: „afrikanische Philosophie“ ist nicht mehr der exotische Gegenstand europäischer Forschung, sondern die Praxis der afrikanischen Philosophen selbst. An die Stelle des Gesprächs über Afrikaner tritt das Gespräch der Afrikaner. Hoffmann nennt die aktuellen Schwerpunkte und Probleme: die Diskussion der Frage, was „afrikanische Philosophie“ sei, sowie der Aufbau eines philosophischen Wissens, das der Gegenwart Rechnung trägt. Weiterhin: Welche Rolle spielt die Rezeption

fremder philosophischer Traditionen? Auf welchen Wegen findet Afrika den Anschluß an die Moderne? Wie sind Demokratie und Menschenrechte in Afrika möglich? Neuerdings auch die Frage: Welche Rolle haben die Frauen in Afrika?

Der erste und auch überwiegende Teil des Heftes stellt Texte zusammen, die die Tradition des afrikanischen Denkens dokumentieren. Er enthält Erzählungen über den „ersten Menschen“, über die Entstehung des Unterschieds von Schwarzen und Weißen, über „Wahrheit und Lüge“ sowie über den „Tod, der über die Erde kam“. F.N. Aboyo stellt dazu in seinem schönen Beitrag „Der Tod als Ereignis. Der Tod als Neubeginn“ fest, daß im afrikanischen Denken der Unterschied zwischen einem guten und einem schlechten Tod wesentlich sei. Der „gute Tod“ werde nicht als das Ende des Lebens, sondern „als Übergang in eine andere Welt, in die der Ahnen“ verstanden. Er komme in Ruhe, „außerhalb beschämender Krankheiten, inmitten einer zahlreichen Nachkommenschaft“ (57). Leider macht Aboyo nicht deutlich, worauf Hoffmann hinweist, wie der Hunger- und Seuchentod vieler junger Menschen in Afrika auf diesem Hintergrund erfahren und verarbeitet wird. D.T. Niane stellt die Tradition der Griots vor, der Kaste einflußreicher „Intellektueller“, die religiöses und profanes, historisches und politisches Wissen vereinigten und oftmals als Fürstenberater oder -kritiker in Erscheinung traten. Die Kontroverse, ob diese Art des Denkens als „Philosophie“ bezeich-

net werden könne, führen *H.O. Oruka* und *K. Gyekye*. Oruka unterscheidet die sog. „Volkswisheit“, die vorhandene Einsichten nur tradiert, von der sog. „Weisheitsphilosophie“, die zu eigenständigen kritischen Einsichten gelangte; Gyekye hingegen vertritt die These, daß der Unterschied zwischen Weisheit und Philosophie zumindest bei den Akan, die er untersucht hatte, gering sei.

Ganz aus dem Rahmen dieser Kontroverse heraus fällt der Text von *Ch.A. Diop*, der rundheraus behauptet: *Afrika ist die Wiege der Philosophie*. Was die Griechen, die ionischen Kosmologen wie auch Platon, gedacht hätten, stamme von den negroiden Ägyptern; der Begriff der Materie wie auch Platons Begriff des Demiurgen sei von den ägyptischen Priestern übernommen worden. Diese Grundgedanken fänden sich überall in Afrika, so daß europäisches und afrikanisches Denken eines Ursprungs seien.

Ein weiterer Themenkreis gibt Einblick in die Debatte um die sog. „*Ethnophilosophie*“, d.h. den Versuch, eine spezifisch „afrikanische Denkweise“ zu konstruieren. Einem Text von P. Tempels über die „Bantu-Philosophie“ antwortet *A. Césaire*, der Mitbegründer der Négritude-Bewegung, der in dem Gerede von einer „Bantu-Seele“ nichts als die Verschleierung der kolonialistischen Ausbeutung sieht: Wird den Bantu auch alles weggenommen, so bleibt ihnen doch ihre „Seele“. Ausgezeichnet ist der Artikel des Kameruners *M. Towa*, der „Tradition“ von „Traditionalismus“ unterscheidet, und der die

Schwäche bzw. Stärke der afrikanischen Tradition darin sieht, daß sie den Vollkommenheitsanspruch der Offenbarungsreligionen nicht kennt. Der polytheistischen, oralen, vielfältigen und veränderlichen Religiosität der Afrikaner stehe die Anmaßung der monotheistischen Schriftreligionen auf die eine göttliche Wahrheit gegenüber. Seine praktischen Überlegungen hingegen sind wenig überzeugend: Afrika müsse heute pragmatische Lösungen finden.

Der letzte Teil des Buches gibt einen allzu knappen Überblick über politische Theorien: einen Auszug aus dem Pamphlet von *Franz Fanon* „Europa hat endgültig ausgespielt“, einen Text zu Nyereres „tansanischem Sozialismus“ und *Kaundas* „sambischem Humanismus“ sowie einen Bericht von *Awa Thiam* über die Lage der schwarzen Frauen. Das Buch schließt mit der oft gescholtenen Minimaldefinition von *P.J. Hountondji*: „afrikanische Philosophie“ seien die Texte, die Afrikaner geschrieben haben und „philosophisch“ nennen. Denn, was „philosophisch“ sei, erweise sich erst hinterher.

Das Themenspektrum des Buches ist äußerst breit. Es umfaßt alte Legenden und historische Berichte, die Diskussion über die „Ethnophilosophie“, die Kritik des Kolonialismus sowie politische Konzepte. Wäre nicht die Begleitung von G.-R. Hoffmann, der die Texte jeweils vorstellt und einordnet, man müßte sagen: zuviel des Guten. So aber läßt das Heft ein, sich über die Aneignung einiger Schlagworte hinaus intensiver mit der vielfältigen Tradition und der

lebendigen Gegenwartsdiskussion in Schwarzafrika zu befassen.

Alexander von Pechmann

H. Nagl-Docekal/
F.M. Wimmer (Hg.)

Postkoloniales Philosophieren: Afrika.

Wiener Reihe zu Themen der Philosophie Band 6, Wien-München 1992 (Oldenbourg Verlag), brosch., 252 S., 35,60 DM.

Der im Oldenbourg Verlag erschienene Sammelband gehört sicher zu den wichtigsten Arbeitsmaterialien für die Beschäftigung mit der modernen afrikanischen Philosophie und zwar aus mehreren Gründen. Zum einen sind es afrikanische PhilosophInnen selbst, die zu den heiß umstrittenen Fragen „Gibt es eine afrikanische Philosophie?“ und „Worin bestehen ihre Aufgaben?“ Stellung beziehen. Zum anderen handelt es sich um VertreterInnen sehr unterschiedlicher philosophischer Richtungen, so daß sich ein guter Querschnitt durch die afrikanische Philosophie der 80er und 90er Jahre ergibt. Ein dritter, nicht genug zu würdigender Grund ist, daß die Herausgeber auch drei afrikanische Philosophinnen zu Wort kommen lassen. Die Texte sind in der jeweiligen Originalfassung abgedruckt, zur Erleichterung für den Leser befindet sich am Ende jedes Beitrags eine ausführliche deutsche Zusammenfassung.

Nach etwa 30 Jahren Denk- und Publikationsarbeit hat die postkoloniale Philosophie in Afrika eine solche Breite angenommen, daß es nicht einfach ist, den Überblick zu behalten. Peter O. Bodunrins Artikel über „*Philosophy in Africa – the Challenge of Relevance and Commitment*“ geht von der Beschreibung der institutionellen Situation aus. Übereinstimmend mit anderen Autoren wie *Chukwudum B. Okolo* spricht er von den mangelnden finanziellen und materiellen Voraussetzungen. Da die Philosophie in den meisten afrikanischen Ländern als Luxus empfunden wird, waren die philosophischen Institute in der Regel auch die letzten, die an den afrikanischen Universitäten eingerichtet wurden. Sie gingen (wie *Tanella Boni-Kone* darstellt) zumeist aus religionsphilosophischen Instituten hervor. Trotzdem stellen Bodunrin und Okolo ein wachsendes Interesse an philosophischen Fragen fest. Denn erstens nimmt die gebildete Schicht in der Bevölkerung ständig zu, zweitens steigt die Skepsis gegenüber den religiösen und politischen Dogmen. Drittens aber wird vor allem das Bedürfnis immer stärker, die eigene Identität im Spannungsfeld von Tradition und Moderne zu begreifen. Die Mehrzahl der Beiträge beschäftigt sich mit der Frage, vor welchen Aufgaben die afrikanische Philosophie heute stehe. Dabei geht es überwiegend um die Relevanz der traditionellen afrikanischen Philosophie bzw. um die Abhängigkeit der modernen afrikanischen Philosophie von der europäischen und der amerikanischen Philosophie.

Bodunrin etwa lehnt die Suche nach einer vergangenen afrikanischen Philosophie als für das heutige Afrika irrelevant ab. Es kommt ihm darauf an, eine wissenschaftliche Weltanschauung zu etablieren, eine Aufgabe, bei der er auch der Philosophie eine führende Rolle zuspricht. Er stimmt darin mit *Kwasi Wiredu* überein, dem momentan wohl meistdiskutierten afrikanischen Philosophen, mit dessen Thesen sich auch eine ganze Reihe anderer Beiträge dieses Sammelbands auseinandersetzen.

Wiredu plädiert ebenfalls für eine analytisch-wissenschaftliche Weltanschauung; in seinem Beitrag „*On Defining African Philosophy*“ unterscheidet er dabei zwei Entwicklungsetappen, die „traditional (unwritten) philosophy“ und die „non-traditional (written) philosophy“ (52). Bei der ersteren handelt es sich um Volksweisheiten, die zwar philosophischen Gehalt besitzen, aber nicht als Philosophie im heutigen Sinne verstanden werden können. Wiredu lehnt die Suche nach einer traditionellen afrikanischen Philosophie, wie sie z.B. von der sog. Ethnophilosophie betrieben wird, ab, da sie ihm für die Lösung der heute anstehenden Probleme irrelevant erscheint. Die zweite Entwicklungsetappe beinhaltet die gegenwärtige afrikanische Philosophie, von der er behauptet: „*It is still in the making.*“ Allerdings hält Wiredu die Auseinandersetzung mit den traditionellen afrikanischen Philosophien und Kulturen nicht für überflüssig, im Gegenteil. Diese sollten einer kritischen Bewertung und Analyse unterzogen werden, um ihre ethischen und mora-

lischen Wertvorstellungen für die heutige Gesellschaft fruchtbar zu machen. Spricht sich Wiredu für die Aneignung einer wissenschaftlichen Denkweise aus, so argumentiert er doch zugleich auch gegen eine Verwestlichung Afrikas und hebt besonders die Notwendigkeit der Bewahrung ethischer Werte des Zusammenlebens hervor. Wie das allerdings konkret möglich sein soll, problematisiert der Beitrag nicht.

Grundsätzlich anders geht *Sophie B. Oluwole* an die Bestimmung afrikanischer Philosophie heran. In „*The Africanness of a Philosophy*“ sucht sie nach einem Kriterium, das einen Text als afrikanisch oder europäisch qualifiziert - und findet es in der Zielsetzung des Textes. Diese sei in Europa seit Anaximander eine *metaphysische*, in Afrika dagegen eine *humanistische*. Jegliches literarisches Schaffen in Afrika sei geprägt von dem Wunsch nach einer Verbesserung der menschlichen Lebensbedingungen. Dieser Humanismus sei auch das Hauptmerkmal der afrikanischen Philosophie. Daß hierbei dann Emotion und Intuition eine größere Rolle spielen, als Analyse und Mathematik, ist für Oluwole ganz natürlich, da die afrikanische Philosophie ihrer Ansicht nach eine vorrangig intuitive Ausrichtung besitzt.

Eine rigorose und erfrischende Kritik an der Abhängigkeit der afrikanischen Philosophie von der europäischen übt *Tshitambal'a M. Irung* in seinem Essay „*Pourquoi cette fidélité excessive de la philosophie négro-africaine contemporaine – la philosophie occidentale?*“. Nicht nur die national-ideologischen und ethno-

logischen Richtungen der gegenwärtigen afrikanischen Philosophie werden als Fortsetzung europäischen Denkens betrachtet und kritisiert, sondern auch die von ihm als „kritisch“ bezeichnete Richtung. Deren Kritik an der Ethnophilosophie gehe nämlich von einem Philosophiebegriff aus, der unkritisch aus der abendländischen Tradition übernommenen sei. Insbesondere habe man aus den Augen verloren, daß die westliche Philosophie die Geschichte, die sozio-ökonomische Situation und das Denken Afrikas nur bezüglich ihrer eigenen Erfahrungen begreifen könne. Dies sei aber ein Verrat an der afrikanischen Realität und bedeute letztlich eine Negation der afrikanischen Philosophie. Zudem werde „Universalismus“ als ein vom Westen konstituiertes Phänomen gedacht, in das die Nicht-Europäer nur noch einzutreten bräuchten und nicht als etwas, was es erst zu schaffen gelte und zwar unter der Beteiligung aller. Irung betont die Notwendigkeit, den europäischen Philosophiebegriff von anderen Kulturen her zu kritisieren, ein, wie mir scheint, sehr wichtiger Gedanke, der darauf drängt, von der einseitigen Beschäftigung mit Europa abzulassen und andere Traditionen im Ringen um einen neuen Begriff von Philosophie gleichberechtigt miteinzubeziehen.

J.A.I. *Bevavis* Beitrag beschäftigt sich mit dem philosophischen Status des *Ifa-Corpus der Yoruba*. Sein Ergebnis: der *Corpus* enthält philosophisch wertvolle Implikationen, die als Quellenmaterial genutzt werden können, stellt aber kein eigenständiges philo-

sophisches Werk dar. Es handelt sich um eine Sammlung kollektiver Weisheiten, der eine kritische Reflexion ihrer eigenen Voraussetzungen jedoch fehlt.

Auch *Jaconba Konaté*'s Beitrag über die „Aktualität der Philosophie in Afrika“ problematisiert die Spannung zwischen Tradition und Moderne. Zwischen beiden besteht seiner Ansicht nach allerdings kein kontradiktorischer Widerspruch, da jede Tradition an Fortschritt angeschlossen und jeder Fortschritt Tradition wachrufe. Der „Beschleunigungsfaktor“ berge jedoch die Gefahr der Bedeutungsüberfrachtung der Tradition in sich, vor der Konaté ausdrücklich warnt. Seine Behauptung, daß die Frau die Hüterin der Tradition sei, bleibt hoffentlich nicht lange unwidersprochen. *Tanella Boni-Kones*' Beitrag über „*Crise, philosophie et société*“ stellt fest, daß unter den Bedingungen der ökonomischen Krise die Philosophie meist ins Abseits gedrängt oder als Mittel der ideologischer Rechtfertigung mißbraucht werde. In der Krise liegen ihrer Ansicht nach aber auch Möglichkeiten kritischer Ansätze, die zu ergreifen sie die afrikanischen Intellektuellen auffordert. Die Philosophen sollten es mit einer Philosophie der Krise versuchen. Ebenfalls auf die Zukunft gerichtet ist der Artikel „*Philosophy in Africa: Present and Future*“. *Okolo* prognostiziert m.E. zu recht, daß die Entwicklung weiter in die Richtung der praktischen Philosophie gehen werde. Schon heute stehen die ethischen Fragen des Modernisierungsprozesses und Fragen

der Demokratie und Menschenrechte im Zentrum der Diskussion.

An letzter Stelle des Sammelbandes steht ein Beitrag von *Marie P. Ebob*, der mit „*The Woman Question: African and Western Perspectives*“ ein wenig aus dem Rahmen fällt. Ebob grenzt den afrikanischen Womanism darin strikt vom westlichen Feminismus ab, dem sie vorwirft, bei seinen Perspektiven immer nur die euro-amerikanische Situation der Frauen vor Augen zu haben. Die schwarzen Frauen stünden den Männern ihrer Hautfarbe meist näher als den weißen Feministinnen, die selbst an der weißen Unterdrückungsmaschinerie teilhätten. Ebohs Beitrag ist insofern von außerordentlichem Interesse, als er die Vorstellungen afrikanischer Frauen von Emanzipation formuliert, die im westlichen Diskurs bisher kaum zur Sprache kamen.

Abschließend sei noch die Bibliographie erwähnt, die *Christian Neugebauer* in akribischer Recherche zusammengetragen und dabei u.a. 16 relevante Zeitschriften ausgewertet hat. Sein Kriterium für die Aufnahme war der Herkunftsort des Autors. Über die Begrenztheit und Fraglichkeit eines solchen pragmatischen Herangehens ist sich Neugebauer selbst im klaren. Schade, daß bei einem solchen Vorgehen Autoren wie z.B. *Fanon* herausfallen. Andererseits finden im Abschnitt „Publikationen aus Europa und Amerika“ viele wichtige Überblicks- und Einführungswerke Erwähnung, die für einen Einstieg in die Thematik von Bedeutung sind.

Anke Graneß

Valentin Y. Mudimbe

The Invention of Africa.

Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge, Indiana 1988 (University-Press), Paperback, 241 S., ca. 35.-DM.

Valentin Y. Mudimbe

The Idea of Africa.

Indiana 1994 (University Press), Paperback, 234 S., ca. 35.-DM.

Was ist Afrika? Was heißt es, ein Afrikaner zu sein? Wie sieht das Verhältnis von Philosophie und „Afrikanismus“ aus? Von diesen Leitfragen ausgehend, unternimmt *Mudimbe*, der in den USA vergleichende Literaturwissenschaft lehrt, eine Archäologie des Wissens von und über das südlich der Sahara liegende Afrika. Mit dem Begriff der Gnosis zeigt er an, daß das „Wissen“, welches Gegenstand seiner Studien ist, nicht offen daliegt, sondern die Konstruktion der Diskurse aus dem Hintergrund bestimmt. Diese Ordnung will *Mudimbe* herausarbeiten. *Foucault* und *Lévi-Strauss* stehen bei diesem Unternehmen Pate. Von *Foucault* übernimmt *Mudimbe* das Werkzeug zur Beschreibung der epistemologischen Transformationen: Umkehrung, Diskontinuität, Bestimmung und Außerlichkeit (1988, 27). Die von *Mudimbe* angebotene Perspektive, den unterschweligen Zusammenhang von Macht, Wissen und Politik sichtbar zu machen, was konkret heißt, die Verbindung von Anthropologie und Ko-

lonialismus in Afrika aufzudecken, ist ebenfalls deutlich von Foucault beeinflusst.

Auch Lévi-Strauss ist ein Denker, der nach den verborgenen Ordnungen der Kulturen sucht. Es ist die Aufgabe des Ethnologen, die Ferne und Andersheit des Fremden durch die Rekonstruktion dessen verständlich zu machen, „was geschieht“. Einerseits entlarvt Mudimbe den ethnologischen Blick als ethnozentrisch im schlechten Sinne, andererseits sieht er in der strukturalen Anthropologie die Voraussetzung für eine veränderte Beziehung zum Anderen gegeben: Während Foucault als unglücklicher Historiker der Identität den Ausschluß des Anderen in unterschiedlichen Feldern immer neu erzählt, stellt Lévi-Strauss mit der strukturalen Methode ein intellektuelles Werkzeug zur Verfügung, mit dessen Hilfe die Relation Selbes/Anderes, die den kulturellen Raum ordnet, selbst thematisiert werden kann (1988, 35).

Angewendet auf die gegenwärtige Situation der afrikanischen Philosophie kommt Mudimbe zu dem Schluß, daß seit den 60er und 70er Jahren eine neue Generation, sensibilisiert durch epistemologische Wachsamkeit, die Verschlingungen von Ideologie, Anthropologie und Politik aufzuhellen versucht. Diese *post-Négritude Generation* ist geprägt durch das christlich-geistliche Umfeld ihrer Jugend und das formale Training, das sie an den führenden Universitäten Europas erhalten hat. Außerdem bekleiden die Vertreter dieser Gruppe Machtpositionen im akademischen wie im politi-

schen Raum. Zwar ist die offene Kolonialisierung des Denkens heute überwunden, zurecht aber stellt Mudimbe die Frage: wodurch? Der Wille zum Wissen setzt sich, so Mudimbe, auch hier fort: Das Afrika der Afrikaner wird von den gleichen Prinzipien beherrscht, die es vor nicht allzu langer Zeit noch aus dem Raum der Zivilisation ausgeschlossen haben. Erst im Anschluß an diese erste Einschätzung formuliert Mudimbe seine eigene anthropologische Problemstellung: Wie sinnvoll ist es im „Königreich des Selben“ über Menschen zu sprechen? (1988, 43)

Nach einem Kapitel über die „Macht der Rede“, in dem Mudimbe die Verschiebung der *Rede über Afrika* zur *Rede der Afrikaner* nachzeichnet und einer Diskussion des Vermächtnisses von *E.W. Blyden* (1832-1912), dem Vordenker von Négritude und afrikanischer Persönlichkeit, setzt er sich intensiv mit der Frage nach der *afrikanischen Philosophie* auseinander. Dabei zeichnet er die Entwicklung der philosophischen Diskussion Afrikas von ihrer Etikettierung als „primitiver Philosophie“ (durch *Lévy-Bruhl*) oder als „Weltanschauung“ über die Positionen der „Ethnophilosophie“ (bei *Kagame* und *Tempels*), bis hin zu den zeitgenössischen „Aspekten afrikanischer Philosophie“ nach.

Drei historische Trends lassen sich seiner Einschätzung nach dabei ausmachen: erstens *philosophische Anthropologie* oder *Ethnophilosophie*, zweitens *ideologische* oder *politische Philosophie* und drittens *kritisch-reflektierte Philosophie*. Seinen eignen Entwurf, den er als „dynamische Anthropologie“ kenn-

zeichnet (1988, 184), versteht Mudimbe als eine Verlängerung der kritisch-reflektierten Philosophie und zwar unter Berücksichtigung der historisch sich wandelnden Bestimmung des Anderen und der verschiedenen Beziehungen, die Europa im Laufe der letzten Jahrhunderte zu Afrika unterhalten hat. Die Suche nach der afrikanischen *Gnosis* und die Erforschung des *anthropou-logos* sind aber keineswegs als ein fertiges theoretisches Modell zu sehen. Vielmehr eröffnet Mudimbe eine Perspektive, die er als Herausforderung und Versprechen verstanden wissen möchte (1988, 186), wobei er nochmals an die Haltung des „ethnologischen Humanismus“ erinnert, der den Ethnozentrismus überwunden hat und zuerst von Lévi-Strauss vertreten wurde.

Mudimbés Stärke, die vor allem im Erzählen von Geschichten liegt, tritt in „The Idea of Africa“ noch mehr zutage (vgl. 1994, 213). An die Stelle der großen Erzählung, die von einem Kontinent und einer Vielzahl verschiedener Kulturen handelt, die unter dem Namen „Afrika“ bekannt sind, setzt er fünf kleine Geschichten für seine in den USA aufwachsenden Kinder. Ihnen (und natürlich auch seine Lesern) möchte er so einen Eindruck von der Entstehung „Afrikas“ vermitteln.

Durch immer neue Ausflüge in die Geschichtsschreibung, die Geographie, die Literaturgeschichte und die Kunst baut Mudimbe seine These aus, daß Afrika älter und komplexer ist, als uns das europäische (Macht-

)Wissen von Afrika glauben machen will.

Gegen die Fortsetzung der griechisch-römischen Thematisierung des Anderen als „barbarisch“ und „wild“ in der europäische Idee von Afrika gerichtet, erzählt Mudimbe Geschichten von der Peripherie. Damit geht er über die in seinem früheren Buch angewandte analytische Kritik des bestehenden Wissens hinaus und beschreitet vorsichtig den Weg zu einer neuen Anthropologie, die sich auf die Herausforderung durch *Heidegger* einläßt: weder wird die Deutung des Menschen als Idee vorausgesetzt, noch wird die Wesensfrage an das Sein gerichtet; statt dessen versucht sie, sich auf die Unsicherheit des Fragmentarischen und Subjektiven unseres Wissen von uns selbst einzulassen.

Dem Rezensenten erscheint Mudimbés Weg als nachahmenswert, wenn auch, wegen seiner Spezifik, nicht unbedingt nachwandlerbar. Gerade der Verzicht auf einen großen philosophischen Entwurf, die offene fragende Haltung und die Verbindung von genauer Beschreibung und Analyse des „Afrikanismus“, machen Mudimbés Bücher lesenswert. Sie bieten dem Neuling einen Überblick über die Gegenwart des afrikanischen Denkens und die Vergangenheit des Denkens über Afrika und stehen für eine fruchtbare Anwendung und Weiterentwicklung der Untersuchungen der kulturellen Ordnungen. Zu bemängeln dagegen ist, daß Mudimbe seine eigene Position nicht klar in das Feld der gegenwärtigen afrikanischen

Besprechungen

Philosophie einordnet und so gleichsam außen vor bleibt.

Ronnie M. Peplow

Axelle Kabou

Weder arm noch ohnmächtig.

Eine Streitschrift gegen schwarze Eilten und weiße Helfer.

Aus dem Franz. von Regula Renschler, Basel 1993 (Lenos Verlag), geb., 260 S., 34.-DM (als Taschenbuch, Basel 1995, 18.-DM).

Bereits 1991 erschien im L'Harmattan Verlag Paris ein bemerkenswertes Buch, dessen provokanter Titel im Original lautet: „Und wenn Afrika die Entwicklung ablehnt?“ Der deutsche Titel „Weder arm noch ohnmächtig“ läßt das Buch dagegen zäher erscheinen, als es ist. Axelle Kabou nimmt kein Blatt vor den Mund, sondern rechnet in deutlichen Worten mit der Haltung vieler Afrikaner ab, die noch immer alle Schuld an der heutigen Krise des afrikanischen Kontinents bei den Weißen suchen, und benennt die wahren Schuldigen an der gegenwärtigen Misere – und die sitzen heute im eigenen Land.

Das Fragezeichen im Originaltitel ist somit rein rhetorischer Natur. Grundthese des Buches ist die Feststellung: Afrika lehnt Entwicklung ab. Alle Schritte hätten bis heute nur Abneigung und Widerstand, besonders kultureller Art, ausgelöst.

Dabei hatte der afrikanische Kontinent noch bis ins (europäische) Mittelalter hinein an allen Innovationen und Fortschritten der Menschheit ak-

tiv teilgenommen. Wo also liegen die Ursachen für das heutige Entwicklungsdefizit, fragt Kabou nach einer vernichtenden Analyse der afrikanischen Gegenwart, welche durch Versteinerung, krankhaften Selbstbezug und Repression geprägt sei. Wie kam es zu diesem Defizit? Wann und warum hat Afrika aufgehört, sich weiterzuentwickeln? Dies sind die Fragen, die beantwortet werden müßten, meint Kabou, um zu einem neuen Selbstbewußtsein zu gelangen.

Ihr Anliegen ist es dabei, die Gründe der Entwicklungsverweigerung bewußt zu machen, die innerhalb Afrikas selbst liegen, denn über die äußeren Bedingungen der Unterentwicklung sei schließlich bereits genug geschrieben worden. Schließlich müßten die Afrikaner auch den Anteil ihrer eigenen Denkweise, Entscheidungen und Fehlleistungen an der heutigen Misere erkennen. „Die Afrikaner sind die einzigen Menschen auf der Welt, die noch meinen, daß sich andere als sie selbst um ihre Entwicklung kümmern müssen.“ (94) Dies aber ist ein verhängnisvoller Irrtum, der besonders seit 1989 tragische Konsequenzen für den afrikanischen Kontinent habe, seitdem sich nämlich die westliche Welt dem Aufbau Osteuropas zugewendet hat.

Innere Gründe für die Unterentwicklung des Kontinents macht Kabou vor allem in zwei Bereichen fest: im Bereich der *psychologischen Struktur* der Afrikaner (Kabou argumentiert hier mit dem Begriff der Mentalität) und im Bereich der von den afrikanischen Eliten seit der Zeit des Kampfes um Unabhängigkeit verbreiteten *Einheits-*

ideologie. Mit Mentalitäten zu argumentieren ist freilich problematisch. Es verführt schnell zu stereotypen, nicht weiter hinterfragten Klassifizierungen, die dem einzelnen Individuum nicht mehr gerecht werden und gesellschaftliche Zusammenhänge eher verdunkeln als erhellen. Wenn Kabou in der Beschreibung der psychischen Struktur des Afrikaners von der „geistigen Trägheit“, „der Unfähigkeit zum Sparen“ etc. spricht, so dürfte ihr doch fernstehen, dies wirklich allen Afrikanern als unveränderlichen Volkscharakter zuzusprechen. Vielmehr versucht sie, mit den psychologischen Hemmschwellen der Entwicklung eine grundlegendere „Logik der Unterwerfung“ aufzudecken und zwar im Anschluß an die Analysen *Frantz Fanons*. Konstituiert wurde diese Logik der Unterwerfung durch die *koloniale Demütigung*, die *Übernahme der europäischen Vorurteile gegenüber den Afrikanern* und den *Zweifeln an der eigenen Kultur*. So erklärt sich dann, daß sich, im Gegenzug, das Bedürfnis nach der Aufwertung des eigenen Ichs hinter „afrikanischen kulturellen Werten“ verschanzt, die unkritisch übernommenen und in bewußter Entgegensetzung zum Westen aufgewertet werden, so z.B. die Naturnähe der Afrikaner, die menschliche Wärme, die solidarischen Bande. Man beharrt auf der Unveränderlichkeit der afrikanischen Kultur, lehnt jede Kritik daran ab und verschließt sich dem Fortschritt. Kabou kommt zu dem Schluß: „Man müßte zunächst die afrikanische Mentalität entgiften, die Uhren richtig stellen und die Menschen in Afrika

mit ihrer Verantwortung konfrontieren. Entwicklungshilfe würde bedeuten, daß die Afrikaner ermutigt werden, zunächst die psychologischen Vorbedingungen zu schaffen, damit die Idee des Wandels auf guten Boden fällt.“ (40) Die vordringliche Bedingung für einen grundlegenden Wandel wäre also, daß die Afrikaner aus ihrer Lethargie erwachen und selbst ihr Schicksal in die Hand nehmen.

Nicht minder bedeutend sind Kabous Überlegungen zur ideologischen Struktur der Unterentwicklung, vielleicht nicht ganz neu, doch selten in dieser Deutlichkeit ausgesprochen. Kritisiert werden insbesondere die Argumente, die von den Afrikanern selbst vorgebracht werden, um die Unterentwicklung ihres Kontinents zu erklären: Sklavenhandel, Kolonisation, Rassismus, der Widerspruch zwischen Tradition und Moderne, das „Unafrikanische“ der Technik, das Recht auf Andersartigkeit etc. Kabou weist nach, daß alle diese Argumente nach 10 Jahren Unabhängigkeit zu Scheinargumenten geworden sind, nur noch dazu angetan, wirkliche Entwicklung zu verhindern.

Was z.B. mit dem Recht auf Andersartigkeit heute verschleiert werde, seien Korruption und Mißwirtschaft, Machtmißbrauch und die politische Unfähigkeit der Eliten. Mit Fanon weist Kabou darauf hin, daß Afrika kein produktives Bürgertum besitzt, das innovativ an einer Verbesserung der Gesellschaft arbeitet. Die sog. Eliten sind habsüchtige kleine Kasten, die versuchen, ihre Schäfchen ins Trockene zu bringen und dabei das

Besprechungen

Land ausbluten lassen. „Völlig ungebildete und rachsüchtige Männer zerren Afrika heute in den Kerker des Négrisme.“ (149) Mißwirtschaft gilt als afrikanische Form des Managements, Tyrannei als afrikanische Form der Demokratie. Dem Volk werde Angst vor „kultureller Entfremdung“ gemacht, wo es um Öffnung und den kulturellen Fortschritt gehe, von „kultureller Eigenständigkeit“ werde gefaselt, wo es nur um die Erhaltung der eigenen Macht zu tun ist. So argumentiert z.B. *Daniel Arap Moi* (Kenia) mit einem besonderen afrikanischen Weg, wenn er meint, daß die Einführung der westlichen Demokratie in Afrika zu permanentem Chaos und Bürgerkrieg führe. Dabei gehört Moïs Regime zu einem der brutalsten und unerbittlichsten in Schwarzafrika.

Schon bei der Gründung der OAU waren Partikularismen daran Schuld, daß die Chance zu einer wirklichen afrikanischen Einheit vergeblich wurde, welche nach Kabou das einzige Mittel gewesen wäre, Afrikas Abstieg zu verhindern. Statt dessen beharrte man bewußt auf kulturellen Unterschieden und Traditionen, auf Regionalismus und Tribalismus und leitete so die „Balkanisierung“ Afrikas in die Wege. Statt sich gegen die europäischen Eindringlinge zu verbünden, benutzte man die Europäer, um unbeliebte Nachbarn loszuwerden. „Die lange Erfahrung des Handels mit dem Ausland schweißte die Afrikaner nicht zusammen, sondern trennte sie zunehmend und führte allmählich zu einer Unterwerfung aller Afrikaner. Das ist der Tribut aus dem jahrhun-

dertealten Tribalismus, den Afrika zahlen muß und aus dem es immer noch keine Lehren gezogen hat.“ (207) Das Versagen der OAU wird von Kabou als paradigmatisch für den Niedergang des modernen Afrika angesehen.

Als untergeordnet scheinen demgegenüber zwei weitere Faktoren, die für Afrikas Niederlage angeführt werden: das Fehlen schriftlicher Kommunikation und das Fehlen wissenschaftlicher Neugier.

Kabous Kritik richtet sich auch gegen die europäische Dritte-Welt-Bewegung, den „Tiersmondismus“, der Afrika letztlich mehr geschadet als genutzt habe. Zum einen hätten die europäischen Entwicklungsprogramme die psychische Struktur unbeachtet gelassen, was dazu geführt habe, daß sie an den Menschen vorbeigegangen seien. Zum anderen hätte der westliche (für die eigene Region vielleicht angebrachte) Technik- und Konsumpessimismus viele Afrikaner in der Ablehnung der Technik noch bestärkt. Besonders fatal sei das, weil der Westen trotz einer Welle des Technikpessimismus die Technik natürlich weiterentwickelt habe und Afrika nun einen noch größeren Rückstand aufweise.

„Technologie ist das moderne Vehikel der Kultur“ (177), schreibt Kabou; die Verständigung zwischen den Völkern basiert heute auf der Technologie. Die Wahrscheinlichkeit gegenseitiger Verflechtung wird also durch den Umfang und die Bedeutung der technischen und wissenschaftlichen Kenntnisse bestimmt. Macht Afrika so weiter wie bisher, so

wird es bald aus allen Kommunikationszusammenhängen herausfallen. „Das Afrika des 21. Jahrhunderts wird rational sein – oder es wird nicht sein“ (243), warnt Kabou.

Während das Buch im frankophonen Afrika, wo die Kameruner Sozialwissenschaftlerin an verschiedenen Entwicklungsprojekten arbeitet, gleichermaßen einen Sturm der Begeisterung wie auch der Entrüstung ausgelöst hat, scheint es im anglophonen Raum Afrikas, wie auch in Europa, eher unbekannt geblieben zu sein. M.E. unverdienter Weise, da es bestehende Tabus brechen und die Diskussion um die Entwicklungsprobleme Afrikas neu befruchten könnte.

Anke Granefß

Tsenay Serequeberhan

The Hermeneutics of African Philosophy.

Horizon and Discourse.

New York/ London 1994

(Routledge), 161 S.

Serequeberhan (Eritrea) orientiert seine hermeneutische Studie zur Situation der afrikanischen Philosophie methodologisch vor allem an Heideggers „Sein und Zeit“ (1927) und an Gadammers „Wahrheit und Methode“ (1960). Mit Heidegger wird Philosophie als interpretatives, verstehendes Unternehmen aufgefaßt, „gegründet in der sterblichen Existenzialität menschlicher Existenz“ (Introduction, 2). Der „Horizont“ philosophischer Diskurse wird damit als jeweils spezifischer Hintergrund und

Ausblick verstanden, konkreter: als jeweils „gelebtes historisch-kulturelles und politisches Milieu“, aus dem heraus Zukunftsentwürfe zu gestalten seien. Philosophie hat, so der Autor, einer Historizität der eigenen Ausgangspunkte zu reflektieren und damit die „Präsuppositionen“, die selbst noch eine solche Reflexion prägen. Ausgehend von Gadamer geht es weiter um Rahmen und Grenzen der eigenen Artikulation, um die Reflexion von Mißverständnissen und Schwierigkeiten im Umgang mit disparaten Horizonten.

Zu den Hintergründen eines Philosophierens im post-kolonialen Afrika gehören für den Autor erstens die Nachwirkungen des Kolonialismus in ökonomischen Abhängigkeiten, zweitens die imaginäre Präsenz der Kolonialisierenden in den Kolonialiserten, drittens die neokolonialistischen (kulturellen) Dominanzansprüche der Industrieländer. Mit diesen Hintergründen verbindet Serequeberhan eine „theoretische Unschlüssigkeit“ und die Polarisierung eines Selbstverständnisses zeitgenössischer afrikanischer Philosophie. Auf der einen Seite formiere sich eine sog. „Ethnophilosophie“ mit der Betonung einer „Afrikanizität“ oder „Négritude“ (Senghor), auf der anderen Seite eine „selbsternannte Schule professioneller Philosophie“ (Wiredu, Hountondji, Bodunrin) (5). Wider diese Polarisierung fordert Serequeberhan im Anschluß an Oruka und Okere eine Selbstkonstitution der hermeneutischen Ausrichtung zeitgenössischer afrikanischer Philosophie (Th. Okere: African Philosophy: A Historico-

Hermeneutical Investigation of the Condition of its Possibility, Lanham 1983). Für Serequeberhan bewegt sich eine starre Tendenz zum Ausschluß europäischer Traditionen gerade in diesen Traditionen, genauer in der kolonialistisch-missionarischen Tradition ethnologischer Dokumentation, markiert durch das Erscheinen der „Bantu-Philosophy“ des Father Placide Temple. Ein „abstrakter Universalismus“ der sog. „professionellen Philosophie“ hingegen behaupte, afrikanische Philosophie begänne erst mit den Arbeiten moderner, europäisch beeinflusster Theoretiker. Serequeberhan ist demgegenüber an einer „fruchtbaren Spannung“ zwischen einer kritischen Bewahrung afrikanischer Traditionen und einer kritischen Betrachtung einer europäischen Modernität gelegen.

Wie schwierig sich das gestaltet, zeigt die Struktur einer Rezeption von geschichtsphilosophischen Entwürfen und philosophisch-politischen Modellen der Revolution und der Befreiung. In Anlehnung an Fanon plädiert er für kompromißlose Unabhängigkeitsbewegungen. Dieses Plädoyer richtet sich auch gegen eine „europäische Vorherrschaft im Raum der Theorie“ (17). In Veranschlagung eines Verhältnisses von „Horizont und Diskurs“ werden Hintergründen und Ausblicken Konturen zugesprochen, die nicht mit einer europäischen Modernität zu vereinbaren seien, nicht mit einer entliehenen Tradition der Aufklärung und nicht mit einer Geschichtsphilosophie der Hegelschen und Marxschen Entwicklungslinie. Gerade einem „universalistischen

Szientismus“, der zwischen Entwickeltem und Unentwickeltem unterscheidet, werden aber im Feld afrikanischer Theoriebildung Rationalitätsmodelle entgegengesetzt (Senghor), die eine spezifisch europäische („diskursive“) von einer spezifisch afrikanischen („intuitiven“) Vernunft abzugrenzen versuchen. Für Serequeberhan zeigt sich hier ein „ontologischer Rassismus“ (46), der wiederum dazu bewegt, sich an einem „universalistischen Szientismus“ europäischer Herkunft zu orientieren (53). Diesen paradoxen Zirkel herauszustellen, heißt für den Autor, die eigene Reflexion aufmerksam zu halten für die erlebten Widersprüche einer polarisierenden Geschichtlichkeit. Sie gelten ihm als Anzeichen der Ohnmacht eines post-kolonialen Afrika.

In praktischer Hinsicht lehnt sich Serequeberhan an Fanons Forderung der restlosen Befreiung eines nur scheinbar unabhängigen Afrika an. Gegengewalt wird als einziges Mittel gegen Gewalt verstanden. Ein nicht gewaltsamer oder nicht gewaltbereiter Widerstand bewege sich in einem Selbstwiderspruch (74). Der Autor bezieht sich hierbei weder auf konkrete innerafrikanische und außenpolitische Verhältnisse, noch spielt eine Typologie von Gewalt im Blick auf politische Verhältnisse eine Rolle. So wird nicht unterschieden zwischen Widerstandsbewegungen gegen Diktaturen, imperialen militärischen Strategien und Bürgerkriegen. Der Autor kritisiert dabei H. Arendts „On Violence“ (1970) und deren Vorwurf, Fanon glorifiziere Gewalt um ihrer

selbst willen (76). Er wirft Arendt ein „latentes eurozentrisches Doppelspiel“ vor und ein „mangelndes Verständnis für die kolonialisierten nichteuropäischen Völker“. Arendts Versuch einer Verhältnisbestimmung von Gewalt und Politik im Sinne interaktiver Gemeinwesen bleibt dabei außer acht, eine Verhältnisbestimmung, die für Arendt ausdrücklich von einem europäischen Horizont her versucht wird. So evoziert Serequeberhan eine Konfrontation, in der wiederum disparate Horizonte ins Spiel gebracht werden.

Im Kapitel „The Liberation Struggle. Existence and Historicity“ wird gefragt, wovon befreit und was etabliert werden solle, vor allem, wie sich ein afrikanischer philosophischer Diskurs durch die besagten Widersprüche hindurch konstituieren solle. Der Autor zitiert Foucault, dem zufolge „Befreiung“ und „Freiheit“ durch eine sich selbst formierende „Praxis des Selbst“ konstituiert wird (87). Eine „Praxis der Freiheit“ kann nicht allein über Befreiungsakte garantiert werden. Eine Aufgabe danach und daneben bleibt jeweils die Ausfüllung einer „Ethik der Sorge um sich selbst“. Serequeberhan konkretisiert dies folgendermaßen für einen afrikanischen Philosophie-Diskurs: zu einer „originalen“ Natur und Tradition zurückzukehren, sei ebenso unhaltbar, wie „kolonial“ geprägte Differenzierungsmuster zu reproduzieren oder zu bestätigen.

Mit der Anlehnung an Foucaults letzte Schriften dürfte ein hermeneutisches Vertrauen in eine sich selbst bestätigende Erschließung von „Ho-

rizonten“ verlorengegangen sein. Foucaults Suche nach einer „Ethik der Sorge um sich selbst“ richtet sich auf Gestaltungsaufgaben, die nur mit Vorsicht gegenüber den sogenannten Machtdispositiven der beteiligten Horizonte sinnvoll erscheinen. Auch mit Heideggers Spätwerk läßt sich zumindest eine hermeneutische Geschichtsauffassung schwerlich in Einklang bringen. Die Versuche einer „Überwindung der Metaphysik“ nach der sogenannten „Kehre“ von der „Zeit“ zum „Sein“ relativiert deutlich die Aussichten historistischer Begründungsversuche der eigenen Verfahrensweise. Im Blick auf den methodologischen Ausgangspunkte der Studie Serequeberhans sei zum Schluß die Frage angeregt, ob sich eine Universalität des Einflusses von Partikularem und Regionalem überhaupt begründen läßt, ohne die Universalität eines Partikularen zu unterstellen.

Ignaz Knips

Heinz Kimmerle

Die Dimension des Interkulturellen.

Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie.

Zweiter Teil: Supplemente und Verallgemeinerungsschritte, Amsterdam und Atlanta 1994 (Rodopi-Verlag), geb., 198 S., 37,50 Dollar

Im Vergleich zu Kimmerles ersten Werk („Philosophie in Afrika – Afrikanische Philosophie“, Frank-

furt/New York 1991) hat sich eine Verlagerung in der Gewichtung des Themas ergeben, die am Titel ersichtlich ist: Titel und Untertitel haben die Positionen getauscht. Der systematischer Schwerpunkt der Auseinandersetzung soll nunmehr die Bearbeitung der interkulturellen Dimension, das „Zwischen“ im Dialog gleichberechtigter Kulturen sein (18, 138). Im „Blick auf Afrika“ (185), der das Sichtfeld und Problembewußtsein europäischer Philosophen erweitern soll, sieht sich Kimmerle selbst als Initiator eines solchen Dialogs (159). Das Buch besteht aus neun Aufsätzen, von denen fünf bereits in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht worden sind, und ist unterteilt in „Supplemente“, „Verallgemeinerungsschritte“, „Zwischenbetrachtungen“ und einen abschließenden Ausblick.

Irritierend zunächst: die Benutzung des Begriffes „Neger“ (13, 119, 123), die Rückführung der ausbleibenden ökonomischen Entwicklung auf das Fehlen eines westlichen Arbeitsethos (70) sowie die schlichte Disqualifizierung von Habermas als „eurozentrisch“ (74). Im Kapitel „Afrika in Amerika“ vergibt Kimmerle die Chance der Dokumentation wirklich interkultureller Dialoge: hätte er seine Gespräche mit den acht zitierten Philosophen wörtlich wiedergegeben, wäre der Leser nicht gänzlich auf das Referat Kimmerles angewiesen gewesen, sondern hätte selbst zuhören können. Ebenfalls bedauerlich ist, daß im abschließenden Abschnitt dieses Kapitels die Antworten auf Kimmerles Fragen nach politischen und

ökonomischen Perspektiven für Afrika nicht nur indirekt, sondern noch dazu anonym referiert werden (70 ff). Überzeugend hingegen ist Kimmerles konsequente Ablehnung des Historismus (117), der die verschiedenen Kulturen immer nur im Hinblick auf einen gemeinsamen Ursprung hin hierarchisch zu ordnen sucht. Wichtig sind auch die Auseinandersetzung mit philosophischen Positionen Afrikas, die aber nur angedeutet bleiben. Allerdings stellt die Parole „lange Zeit hindurch zuhören“, die Kimmerle schon im ersten Band ausgab, noch keine Methodologie dar, wie er behauptet („Methodologie des Hörens“, 127). In dieser Hinsicht bleibt es bei Beschreibungen des zu etablierenden Dialogs und den Bedingungen der Gleichberechtigung, die vorausgesetzt, aber nicht entwickelt werden: jede Kultur hat „einen eigenen Stil des Philosophierens“; alle Stile sind gleichwertig; jede Kultur hat „im Blick auf die andere(n) etwas zu geben und etwas zu empfangen“ (125). Mit dem Bekenntnis zu Gleichheit und Offenheit allein läßt sich das Projekt einer interkulturellen Philosophie noch nicht vorantreiben. Daß Philosophie interkulturell sein müsse, um nicht nur „akademische Beschäftigung ohne gesellschaftliche Relevanz“ (131) zu sein, wünschte man sich nicht nur behauptet. Ebenso, daß das Interkulturelle kein „neues Spezialgebiet der Philosophie“ sei, sondern eine grundlegende Ebene heutiger Philosophie, von der aus ein „anderes Denken“ (138) zur globalen Bewältigung der Zukunft entwickelt werden solle. Dieses „andere Den-

ken“ wäre dann ein *neuer Stil des Philosophierens*, der aus der gegenseitigen Ergänzung der „Denkstile“ verschiedener Kulturen resultiere.

Kimmerle bemüht sich, kulturspezifische Typen von Philosophie herauszuarbeiten und zwar für Afrika und für Europa. Dabei dient *Hegel* „als Modell“ (108) des europäischen Zentrismus: „in Hegel und mit Hegel steht (...) Europa mit seinem Geschichtsverständnis und seiner gegenwärtigen geistigen und politisch-ökonomischen Einstellung, unter Kritik“(100). Diese Herausarbeitung ist der stärkste Teil des Buches; es wird klar, warum Hegels Philosophie „alles für Europa“ und „nichts für Afrika“ bedeutet (111). Das Hegelsche System nämlich war mit der „Grundlegung der ‘bürgerlichen Gesellschaft’,“ zugleich auch die „Grundlegung des kolonialen Denkens“ (15). In der selbstbezogenen Ausarbeitung des Systems werden die Afrikaner aus dem Bereich der wesentlichen Begriffe „Geist“ und „Geschichte“ ausgeschlossen und gelten nicht als Menschen (110). Hiermit wäre das Glas beschrieben, durch das Hegel auf Afrika sieht. Mit Hilfe von *Marx* und *Adorno*, die Hegels Dialektik gegen Hegel selbst kehrten, könnten die Risse im Glas aufgezeigt werden; die Kritiker Hegels bleiben aber gleichermaßen einer eurozentristischen Denkweise verhaftet (105). Erst die Hegel-Dekonstruktion durch *Derrida* bringe das Glas zum Zerspringen und mache bewußt, daß es nicht mehr zu benutzen sei: man könne nicht hindurchsehen. Somit werde eine neue Perspektive „in der

Notwendigkeit der Destruktion der Tradition“ (108) für ein nicht mehr eurozentrisches Denken geboten.

Wie Kimmerle Hegel als Metapher für europäische Philosophie und koloniales Denken verwendet, so ver Philosophie zu erstellen. Obwohl er nach jahrelanger „Erforschung der afrikanischen Philosophie“(14) nicht weiß, was deren Gegenstand ist, kann er doch sagen, daß dieser von dem der westlichen Philosophie verschiedenen (158) bzw. daß es für Nicht-Afrikaner generell noch nicht möglich sei, die Frage nach dem Gegenstand der afrikanischen Philosophie zu beantworten. Warum der Gegenstand aber ein anderer sein sollte und warum nur Afrikaner diesen kennen können, wird nicht erklärt.

Methodisch will Kimmerle die Ethnophilosophie und die Weisheitsphilosophien ernstgenommen wissen (165) und verhilft so der *Tempelschen* „Lehre von der Lebenskraft“ (37) zu einer verblüffenden Renaissance (165, 171f). Er sucht eine Formel für „das afrikanische Denken“ (169 ff.) und findet sie in dem Ansatz *Anyanwu*, der die Kunst als originären Zugang zum afrikanischen Weltbild beschreibt. So bestimmt Kimmerle „die spezifische Rationalität des afrikanischen Denkens als ästhetische Rationalität“ (172f). Von dieser könne sich die „westliche Rationalität“ (167) anregen lassen, um bei den gemeinsamen praktischen Problemen zu interkulturellen Lösungen zu kommen (182ff). Es scheint fraglich, ob und inwieweit die Typisierungen, mit denen in diesem Buch gearbeitet wird, zu einem differenzierten Verständnis

Besprechungen

der philosophischen Vielfalt Afrikas beitragen. Will man die afrikanische Philosophie systematisch ernstnehmen, dann sollte auch die inter-

kulturelle Dimension nichts verwischen, sondern zur Klärung beitragen.

Kai Kresse

WIDER|SPRUCH

In: Widerspruch Nr. 30 Afrikanische Philosophie (1997), S. 107-136

Bücher zum Thema

Rezensionen

WIDER|SPRUCH

In: Widerspruch Nr. 30 Afrikanische Philosophie (1997), S. 137-140

Autor: *Niels Weidtmann*

Bericht

Kongreßbericht

Zweites „Pan African Symposium
on Problematics of an African Philosophy –
twenty years after (1976-1996)

Vom 1. bis 4. Dezember 1996 hat in Addis Abeba, Äthiopien, das zweite „Pan African Symposium on problematics of an African Philosophy – twenty years after (1976-1996)“ stattgefunden. Der Titel sollte an das erste Symposium am selben Ort vor genau zwanzig Jahren erinnern und die z.T. erheblichen Entwicklungen, die seither gemacht wurden. Damals stand noch die Frage im Vordergrund, ob es eine genuin afrikanische Philosophie überhaupt gäbe. Heute ist diese Frage durch einen praktisch vollzogenen interkulturellen Dialog abgelöst, der die verschiedenen philosophischen Traditionen für einander fruchtbar machen möchte.

Ich werde im folgenden versuchen, die wichtigsten Beiträge und Diskussionen in sechs thematische Gruppen zusammenzufassen.

Erste Themengruppe war die *äthiopische Philosophie*.

Claude Sumner, unter dessen Ägide das Symposium auch diesmal stand, hat durch seine Arbeiten zur Philosophie

in Äthiopien sehr viel zur Offenlegung einer afrikanischen Tradition in der Philosophie beigetragen. Wir begegnen hier allerdings einer für das sub-saharische Afrika besonderen Situation, da die alten Axumiter im Besitz einer Schriftsprache (des Ge'ez) waren und sich philosophische Texte bis zurück ins 5. Jh. v. Chr. datieren lassen. Trotz der unbestrittenen Bedeutung dieser Arbeiten für die gesamte afrikanische Philosophie, läßt sich an ihnen doch nicht die philosophische Tradition der früher überwiegend oralen Kulturen Afrikas aufzeigen. Sie bergen sogar die Gefahr in sich, einen allzu engen Begriff von Philosophie zugrunde zu legen. Es ist vor diesem Hintergrund zu sehen, daß die Nützlichkeit von Sumners Unterscheidung zwischen Philosophie im „strikten“ (methodisch geklärten, kritischen Forschen eines einzelnen Philosophen) und im „weiten“ (Weisheitslehren mit didaktischem Anspruch) Sinn angezweifelt wird.

Das führt über zur zweiten Themen-
gruppe, der Frage einer „Afrikanisie-
rung“ der afrikanischen Philosophie.

Ganz ähnlich unterscheidet auch
Hountondji zwischen striktem und weitem
Begriff. Wenn er von „afrikanischer
Philosophie“ spricht, so meint
er eigentlich nur die in den letzten
fünfzig Jahren in Afrika entstandene
Philosophie. *Hountondji* war selbst
nicht anwesend, seine Position aber
war in der Diskussion überaus prä-
sent und wurde stark kritisiert. Die
aktuelle afrikanische Situation sei
durch die post-koloniale Unabhän-
gigkeit bestimmt (so *Serequeberhan*)
und verlange ein afrikanisches Selbst-
verständnis, das sich nicht mehr nur
aus der Absetzung von Europa spei-
se. Nötig sei eine Rückbesinnung auf
die eigenen Wurzeln. Die afrikanische
Philosophie stehe in ihrer eigenen
hermeneutischen Situation, in der sie
eine kritische Bestandsaufnahme der
theoretischen wie praktischen Pro-
bleme ihrer Zeit im afrikanischen
Kontext leisten müsse. Dies kann sie
nur, wenn sie sich ihrer eigenen Tra-
dition zuwendet und diese kritisch
befragend für die heutige Situation
fruchtbar macht. *J.Evert Green* sprach
in diesem Zusammenhang sogar von
einer „afrikanischen Aufklärung“. *B. Hallen*
dagegen brachte, als einen
möglichen Weg, um die afrikanischen
Traditionen offenzulegen, den Ansatz
der „ordinary language philosophy“
ins Spiel. Die verschiedenen Spra-
chen seien Ausdruck unterschiedlicher
kultureller Denkweisen, ihre Ana-
lyse ermögliche einen ersten
Zugriff auf die entsprechenden philo-
sophischen Systeme. Diese müssen
nicht notwendigerweise unmittelbar
verständlich sein, da die Analyse der
Alltagssprachen zunächst vor allem

den Blick für die Vielgestaltigkeit der
Rationalität eröffnen solle.

Die *Bedeutung der Sprachen* für die afri-
kanische Philosophie bildete die drit-
te Themengruppe. Da die Sprachen
eine wichtige Ausdrucksform jeder
Kulturgemeinschaft sind, ist es wic-
tig, daß sich auch die afrikanischen
Philosophen ihrer Sprache bedienen.
Die moderne afrikanische Philoso-
phie gebraucht nach wie vor die
Sprachen der früheren Kolonial-
mächte. Sie läuft daher Gefahr, auch
von den entsprechenden (europäi-
schen) Denkweisen nicht los-
kommen und ihre eigenen Traditio-
nen nicht artikulieren zu können.
Zum einen erlaubte erst die Verwen-
dung afrikanischer Sprachen, daß sich
weite Bevölkerungsschichten am phi-
losophischen Diskurs beteiligten.
Zum anderen aber verschärfte sich
dadurch (bei einer Zersplitterung des
Kontinents in ungefähr 2000 Sprach-
regionen) das Verständigungspro-
blem zwischen den einzelnen Kulturen
in einem ganz erheblichen Maße.

Mit der Bedeutung der Sprache ist
zugleich die *Schwierigkeit der Überset-
zung* und die *Problematik des interkultu-
rellen Verstehens* überhaupt aufgewor-
fen, die in der vierten Themengruppe
diskutiert wurden. Würden sich in
den verschiedenen Sprachen lediglich
unterschiedliche Perspektiven ein-
und derselben Sache ausdrücken,
dann wäre mit ihrer Übersetzbarkeit
ineinander auch das interkulturelle
Verständnis sichergestellt. Tatsächlich
aber stoßen Übersetzungen immer
wieder an Grenzen, weil sie nicht ein
Allgemeines je unterschiedlich wie-
dergeben, sondern Ausdruck ihres
ganz spezifischen kulturellen Kontex-
tes sind.

Fremde Sprachen sind nicht leichter
zu verstehen als fremde „Sitten und

Gebräuche“. H. Kimmeler zeigte, daß die Wahrnehmung außereuropäischer Philosophien in der abendländischen Philosophiegeschichte nicht möglich war, da in ihr immer ein ganz bestimmter Philosophiebegriff vorausgesetzt wurde. Erst in unserem Jahrhundert beginnt die starre Vernunftkonzeption der westlichen Tradition aufzubrechen und sich auch anderen Denkweisen zu öffnen. Interkulturelle Philosophie ist keine bloße Ergänzung der Philosophie, sondern bedeutet ihre Erneuerung im ganzen. Sie findet im „Zwischen“ der Kulturen statt (eben interkulturell), als der gemeinsame Versuch, eine neue „Dimension“ der Philosophie zu eröffnen.

Als Vertreter des weißen Südafrika setzte W.L. van der Merwe der interkulturellen Philosophie das Konzept des *Multikulturalismus* entgegen. Er machte darauf aufmerksam, daß sich die postmodernen Gesellschaften nicht mehr monokulturell darstellen lassen, sondern - nicht nur in Südafrika - kulturellen Brüchen innerhalb ihrer Grenzen ausgesetzt sind. Er erinnerte vor allem an die Gefahr, die einem *Kulturesentialismus* anhaftet.

Im Vordergrund afrikanischen Philosophierens standen jedoch *spezielle Fragen der Ethik* (Themengruppe fünf). J.K. Kigongo schloß sich der Ansicht Wiredu an, daß es grundlegende Gemeinsamkeiten zwischen den verschiedenen afrikanischen Kulturen gäbe und hob insbesondere die Existenz von *Solidargemeinschaften* hervor, deren Kern die Familie einschließlich ihrer verstorbenen Vorfahren bilde. Im Unterschied zur westlichen Individualethik, in der sich die Verpflichtung des einzelnen gegenüber der Gemeinschaft aus seinem eigenen Menschsein ergibt, gewinnt der

Mensch nach der afrikanischen Vorstellung sein Menschsein erst durch den Beitrag, den er zur Harmonie der Gemeinschaft leistet. Die Ethik, die sich daraus ableitet, ist keine *Sollens- oder Strebensethik*, sondern ein *Konsensusmodell*. Ein ähnliches Konzept beschreibt auch M.P. More mit dem „Ubuntu“ (in der Sprache der Zulu) bzw. dem „Botho“ (in der Sprache der Sotho), was so etwas wie „Menschlichkeit“ bedeutet. „*Umntu ngumuntu ngabantu*“ (Zulu) übersetzt er, das „Ubuntu“-Konzept zusammenfassend, mit „ich bin, weil wir sind“. More macht am Beispiel des „Ubuntu“ jedoch deutlich, daß die Beschreibung und Förderung kulturell spezifischer Denkweisen für das Zusammenleben verschiedener Kulturen auch große Gefahren birgt. Die Wahrheitskommission, die in Südafrika unter Leitung von Desmond Tutu getagt hat, war auf das „Ubuntu“-Konzept gebaut sind jedoch nur die schwarzen Südafrikaner – in diesem Fall überwiegend die Opfer –, die „Ubuntu“ auch lebensmäßig füllen können. Für die weißen Südafrikaner hat „Ubuntu“ dagegen keine ethische Bindung, und so bleibt die Versöhnung einseitig.

Die Kulturen dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden, sondern müssen auf der Grundlage einer kritischen Rückbesinnung auf eigene Traditionen gemeinsam nach neuen Lösungsmöglichkeiten suchen. Gerade angesichts der vielfältigen Probleme im heutigen Afrika, darf die „Afrikanisierung“ nicht die aktuelle Situation aus den Augen verlieren. Es gehört daher zur hermeneutischen Situation der modernen afrikanischen Philosophie, daß sie praktisch orientiert ist (S.W. Yobanne). Allerdings finden Entwicklungen immer nur in-

nerhalb eines kulturellen Kontexts statt; sie setzen Eigenkräfte frei und sind in diesem Sinne human (*A.T. Dalforo*).

Als sechste und letzte Themengruppe möchte ich die sage-philosophy, die *Weisheitsphilosophie*, nennen. *F. Ochieng'-Odbiambo*, der an dem 1974 von Oruka initiierten Projekt mitgearbeitet hat, stellte ein mit einem Weisen geführtes Interview vor und erläuterte daran wichtige Aspekte, die bei der gegenwärtigen Diskussion um die Stellung der Weisheitslehren in der afrikanischen Philosophie eine Rolle spielen. Als Kritik an der sage-philosophy wird vor allem vorgebracht, daß die aufgezeichneten Gespräche das selbständige Denken der Weisen nur unzureichend belegen. Es wäre ein häufigeres Nachhaken des Interviewers nötig gewesen, um die Weisen dazu zu bringen, ihre Ansichten ausführlicher zu begründen. Auch hätten die Gespräche möglichst vollständig und zweisprachig (in der loka-

len afrikanischen Sprache und in Englisch) veröffentlicht werden sollen. Ein anderer Kritikpunkt ist, daß Oruka mit seiner Unterscheidung zwischen „philosophischen“ und „Volks“-Weisen bereits einen zu engen Philosophiebegriff vorgibt. Zudem birgt die Interviewtechnik die Gefahr, eine Auswahl von tradierten Lehren zu erhalten, die nicht die afrikanische Lebenswelt sondern eher westlich-geprägte Problemstellungen widerspiegeln.

Die Diskussion um die Weisheitsphilosophie zeigt beispielhaft, daß das Verhältnis der einzelnen philosophischen Traditionen untereinander noch lange nicht geklärt ist. Verschiedene Philosophien oder doch nur unterschiedliche Perspektiven der einen „*philosophia perennis*“? Der Dialog hat gerade erst begonnen; zur wirklichen „Dimension des Interkulturellen“ gilt es erst noch vorzustoßen.

Niels Weidtmann

WIDER|SPRUCH

In: Widerspruch Nr. 30 Afrikanische Philosophie (1997), S. 141-145

Neuerscheinungen
Rezensionen

Besprechungen

Neuerscheinungen

Roger Behrens

Pop Kultur Industrie.

Zur Philosophie der populären Musik.

Würzburg 1996 (Königshausen und Neumann), 175 S., 38.- DM

Im Zentrum dieser Schrift steht die kritische Auseinandersetzung mit der Theorie der Kulturindustrie von Horkheimer und Adorno, die für Behrens trotz ihrer Mängel keinen Platz auf dem Müllhaufen der Theoriesgeschichte verdient, sondern „durchaus bleibende Aktualität beanspruchen kann“ (166). Bereits die Titelwahl verweist darauf, daß sich Behrens auch selbst um eine Aktualisierung von Adornos Theorie anhand der populären Musik der letzten Jahrzehnte bemüht. Die Vorarbeiten, die er dazu leistet, sind die ausführliche Klärung des Kulturindustriebegriffs und der Rezipientenproblematik, sowie die Untersuchung der Warenlogik der Produkte der Kulturindustrie.

Dabei versucht er zu zeigen, daß der Kulturindustriebegriff von Horkheimer und Adorno primär soziologisch ausgerichtet ist und um eine ästhetische Dimension ergänzt werden muß. Behrens begreift populäre Musik im Gegensatz zur verbreiteten strikten Trennung von E- und U-Musik als das Resultat einer musikgeschichtlichen Entwicklungslogik, nach der die „ganze populäre Musik schon mindestens in der Klassik angelegt ist“ (69). In diesem Sinne arbeitet er die Nähe von Wagner zu den profitorientiert gefertigten Waren der Kulturindustrie heraus und verweist auf die Ähnlichkeit der Reprise mit populär-musikalischen Wiederholungen und auf Übereinstimmungen im Hörverhalten nach Adornos Hörertypologie. Im Verlauf der Untersuchung radikalisiert Behrens seine These in einer Weise, die viele bürgerliche Kunstexperten zu einem erbosten Aufschrei veranlassen dürfte: „Die Geschichte bürgerlicher Kunstmusik wäre bloß

Neuerscheinungen

als die Vorgeschichte einer Entwicklung zu begreifen, die in bestimmten Produkten der heutigen (populären, M.K.) Musik ihren Kulminationspunkt hat“ (149). Die Kritik der konventionellen Trennung von E- und U-Musik trifft auch Horkheimer und Adorno. Diese legen nämlich in konventionell bürgerlicher Manier die höchsten Produkte der traditionellen Kunst als Beurteilungsmaßstab an die Produkte der Kulturindustrie an. Durch seine Kritik vermeidet Behrens auch Adornos pauschales Verdammungsurteil der populären Musik und kann mit Marcuse nach ihrem politisch-subversiven und emanzipatorischen Potential fragen, das dieser etwa im Surrealismus von subkulturellen Bewegungen aufzufinden glaubt. Behrens bezeichnet mit Benjamin die traditionelle autonome und auratische Kunst, in deren avancierteste Produkte Adorno seine Hoffnungen auf Emanzipation setzt, als rückständig. Denn sie ermöglicht durch die Anforderungen, die sie an den Rezipienten stellt, keine kollektive Rezeption und findet somit keine soziale Basis. Dagegen sind die industriell gefertigten und technisch reproduzierbaren Kulturwaren in der Lage, umwälzend in den Alltag einzugreifen, alte Wahrnehmungsstrukturen aufzulösen und neue Formen des Politischen zu ermöglichen. Dieses emanzipatorische Potential konnten die von der Kulturindustrie hervorgebrachten Künste aber noch nicht verwirklichen, da sie weitgehend an die ökonomische Warenlogik und die Werbung gefesselt bleiben. Dieses etwas verkürzt wiedergegebene Dilemma kann als das Fazit von Behrens' Buch gelten. Trotzdem setzt er seine Hoffnungen auf die positive Aufhebungsmöglichkeit der Kunst

ausschließlich in die Musik der Kulturindustrie, in die „vollends in der Ware sich vermittelnde Musik“: „Einzig einer aus der Kulturindustrie heraus geborenen populären Kunst gelingt es in Kenntnis der Apparatur, den Bannkreis der Kulturwarenlogik mit deren eigenen Mitteln zu sprengen“ (149). Wie sich diese Hoffnungen trotz des oben skizzierten Dilemmas überzeugend begründen lassen, bleibt in Behrens' Schrift leider etwas dunkel. Die wenigen Beispiele für positive Momente der Massenkunst unter Bedingungen der Kulturindustrie, die Behrens anführt, wie etwa den Freejazz, vermögen diese Begründung nicht zu leisten. Zudem werden sie von seinen Negativbeispielen, wie etwa Punk und Techno, deutlich überwogen. Fraglich bleibt auch Behrens' These, daß sich mit der sogenannten ernsten Kunst keinerlei Emanzipationshoffnungen mehr verbinden lassen. Seine Begründung, daß ihre Autonomie soziale Isolation bedingt, die sie „zum Freiwild für kapitale Interessen macht“ (149), bedürfte einer weiteren Erläuterung, um wirklich überzeugen zu können.

Manuel Knoll

Hans Michael Baumgartner und Wilhelm G. Jacobs (Hg)

Schellings Weg zur Freischrift.

Legende und Wirklichkeit.

Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996 (frommann-holzboog) 343 S., geb., 78,-DM

Das Thema der Fachtagung vom Oktober 1992 zu Leonberg sei, so betonte der neu gewählte Präsident der Internationalen Schellinggesellschaft Wilhelm G. Jacobs – und das Vorwort des Bandes bekräftigt dies noch einmal –, der *Denkweg* Schellings zur Freiheitsschrift, *nicht* die Freiheitsschrift selbst. Die Tagung sollte damit einer Tendenz der jüngeren Schellingforschung nachgehen, die mehr und mehr vom Proteus-Bild Schellings abrückt und auf eine Interpretation hinsteuert, die in den Wandlungen der Philosophie Schellings mehr die Kontinuität und ein beständiges Ringen um die Ausgestaltung und Konkretisierung eines eigenen und selbständigen philosophischen Ansatzes Schellings sieht.

Unter den Artikeln, die sich auf dieses Thema konzentrieren, soll der folgende besonders hervorgehoben werden. *Harald Korten* befaßt sich mit dem Übergang von der Transzendentalphilosophie und der ihr parallel gestellten Naturphilosophie (vor 1801) zu seinem Identitätssystem (ab 1801), das bekanntlich von Schelling selbst auch mit dem Namen „Naturphilosophie“ belegt wurde. Diese Entwicklungsphase ist seit einigen Jahren u.a. deswegen umstritten, weil K. Düsing an Hand neuerer Quellen die These vertritt, daß dieser Übergang nicht ohne Einfluß Hegels denkbar gewesen sei. Dieser These setzt Korten entgegen, daß es mehrere in der früheren Systemkonzeption liegende Motive und Gründe gibt, die Schelling zur Weiterentwicklung seiner Philosophie bzw. zur Begründung seines Identitätssystems gebracht hat. Obwohl sich Korten gegen den naheliegenden Verdacht wehrt, daß es bei dieser Diskussion um Prioritätsansprüche für Schelling oder für Hegel

gehe (64), daß also die Philosophiehistoriographie sich mehr mit den von ihr selbst gestellten Themata als mit ihrem eigentlichen Gegenstand befaßt, dreht sich ein beträchtlicher Teil seiner Ausführungen gerade darum. Trotzdem sind die anderen Teile seiner Ausführungen deswegen bemerkenswert, weil Korten neben allen Prioritätsstreitigkeiten sorgfältig Schellings Übergang zur Identitätsphilosophie rekonstruiert und er damit einen wirklichen Beitrag zu gegenwärtigen Diskussion in der Schelling-Forschung leistet. Im Anfang (im Konzept des Parallelsystems) wird durch Schelling ein Programm ausgeführt, das im Horizont der kantischen Problemstellung steht, das die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit eines Wissens von der Natur beantwortet. Diesem Konzept liegt der „metaphysische Gedanke der Einheit von Natur und erkennendem Geist, der Wesensidentität des Realen und des Idealen zugrunde“. Von hier aus entwickelt Schelling das „Konzept zweier unterschiedlicher, komplementärer philosophischer Grunddisziplinen“ (84). Der entscheidende Schritt zum Identitätssystem ist die Ausarbeitung einer Natur- und Transzendental- bzw. Geistphilosophie als Teile eines Systems. Steht am Anfang nur ein Prinzip der absoluten Identität von Realem und Idealem, wird im Identitätssystem die Identität von Realem und Idealem *durchgängig* ausgeführt. Bei dieser scheinbar nur geringen Modifikation stößt Schelling in der Durchführung auf erhebliche immanente Schwierigkeiten. Vor allem, um nur eines der signifikanten Probleme zu nennen, mußte Schelling das Ideelle bzw. das Intelligible der Natur, das er bisher nur in einer allem zugrundeliegenden

Neuerscheinungen

Identität von Ideellem und Reellem behauptet hatte, in der Natur selbst fixieren. Neben einigen anderen Modifikationen im System gelingt (oder versucht) dies Schelling mit der Explikation des *Lichtes* als des allgemeinen Kohäsionsprozesses. Man kann gespannt sein, ob diese Interpretation der Entwicklung der Philosophie Schellings auch für die an das Identitätssystem anschließenden Schritte fruchtbar gemacht werden kann. Der Ausblick, den Kortan am Ende gibt, scheint dies zu versprechen.

Im Anschluß daran arbeitet *Peter L. Oesterreich* an Hand der Rede „Ueber das Verhältnis der bildenden Kunst zu der Natur“ Schellings Neubestimmung des Kunstbegriffes gegenüber seiner eigenen „Philosophie der Kunst“ (1802/03) heraus. Ist in dieser die Kunst noch symbolische Darstellung des Absoluten, so tritt in der Münchner Rede an die Stelle des Absoluten die Natur selbst. Oesterreich sieht darin eine Wende Schellings zu einer „konnaturalen Ästhetik“.

In der Freiheitsschrift hat Schelling eine begriffliche Unterscheidung expliziert, von der sein gesamter Freiheitsgedanke abhängt, nämlich die Unterscheidung eines Wesens, „sofern es existiert“, und dem Wesen, „sofern es bloß Grund von Existenz ist“. *Thomas Buchheim* untersucht die philosophiehistorischen (Leibniz) und die systematischen Voraussetzungen dieses Terminus.

Daß sich nicht alle Referenten an das eng gesteckte Thema hielten, gehört schon längst zur Normalität aller größeren philosophischen Veranstaltungen; trotzdem bleibt dies ein Ärgernis. So finden sich in dem Band unter den Vorträgen auch solche zur Wirkungsgeschichte der Freiheits-

schrift („Die Zeit in der Seynsfuge“ von *Claus-Artur Scheier*), aber auch solche, die mehr zur Kategorie der Schellingexegese gehören. Es sind meist korrekte Referate einiger Aspekte der Freiheitsschrift, die aber darüber hinaus wenig zu der im Tagungsthema genannten Problematik beitragen, so z.B. Vorträge von *Marek J. Siemek* „Transzendenz und Immanenz in Schellings ontologischem Freiheitsbegriff“ oder *Konrad Lindner* „Natur und Freiheit.“ Dazu gehört auch der ansonsten lesenswerte Beitrag von *Lothar Knatz* „Der Grund der Freiheit“.

Der Band wird eröffnet mit einer Rede von *Wilhelm G. Jacobs*, die er während der Tagung im Geburtshaus von F.W.J. Schelling zu Leonberg aus Anlaß der Eröffnung eines „Schelling-Raumes“ hielt, der in diesem Haus durch die Stadt Leonberg eingerichtet wurde. Mit dieser Eröffnung ist nun auch dem dritten der drei großen Tübinger Stifter des letzten Jahrzehnts des 18.Jhs. eine Gedenkstätte gewidmet worden. Dieser Raum findet auch, wie mir im Juni 1996 die Betreuerin dieser Stätte *Ute Schönwitz* versicherte, regen Zuspruch.

Martin Schraven

Jack Weatherford

Das Erbe der Indianer.

Wie die Neue Welt Europa verändert hat.

München 1996 (Eugen Diederichs), 312 S., Ln., 48.-

Seit Wolfgang Harberland mit seiner kleinen, mehrfach aufgelegten Schrift „Was sie uns gaben“ auf die Problematik aufmerksam gemacht hat, ist

Neuerscheinungen

die Diskussion um das, was die Indianer der Welt – vor allem Europa – brachten und gaben, nicht mehr abgebbt. Neue Nahrung erhielt die Diskussion anlässlich des 500. Jahrestags der Entdeckung Amerikas durch Christoph Kolumbus. Es mußte ja auch etwas Positives über die Indianer gesagt werden; nur Vertreibung, Versklavung, Ausbeutung und Ausrottung sind eben nur die eine Seite der Medaille.

Der US-amerikanische Anthropologe Weatherford macht uns in seinem nunmehr im Deutschen vorliegenden Buch sehr deutlich, daß es mehr gab als nur diese eine Seite der Interaktion. Es waren nicht nur Gold, Silber, Chinin, Vaseline, Kaffee, Kakao, Tabak, Kartoffeln und Mais, das die Indianer den Europäern gaben. Beeinflussten diese Gaben das Leben in der Alten Welt schon genug, so waren die immateriellen Gaben wohl noch weit bedeutender, wie der Landbau der Maya und überhaupt der ökologisch bewußte Umgang mit der Natur oder das föderalistisch-demokratische Regierungssystem. Gerade letzteres hat wesentlich – über die Verbreitung der Idee vom „Edlen Wilden“ – nachhaltig die Entwicklungen in Europa beeinflusst. „Die Entdeckung neuer Formen von politischem Leben in Amerika beflü-

gelte die Denker in der Alten Welt und versetzte sie in die Lage, sich Utopias, Sozialismus, Kommunismus, Anarchismus und Dutzende anderer Gesellschaftsformen als Möglichkeiten vorzustellen. Kaum eine politische Theorie oder Bewegung in den letzten drei Jahrhunderten hat eine solche Wirkung gehabt wie dieses große politische Erwachen, das die Indianer unter den Europäern hervorriefen“ (156). Aber auch auf die ökonomischen Faktoren der Beeinflussung der verschiedenen Wirtschaften in Europa wird anhand der Gold- und Silberlieferungen eingegangen. Der Einfluß „indianischer Produkte“ auf Gesundheitswesen, Ernährung, Freizeit, Landwirtschaftstechnologien und Architektur wird ebenfalls überzeugend nachgewiesen. Ein Quellenverzeichnis sowie sehr nützliche Personen- und Sachregister beenden das Buch, dessen zentrale These sich vielleicht in folgenden Worten zusammenfassen läßt: Wir haben den Beitrag der Indianer beider Amerika zur Weltwirtschaft und zu der von uns so gehuldigten Zivilisation viel zu lange unterschätzt oder ignoriert, denn vieles, selbst in unserem alltäglichen Leben, geht auf indianischen Ursprung zurück.

Ulrich van der Heyden

WIDER|SPRUCH

In: Widerspruch Nr. 30 Afrikanische Philosophie (1997), S. 146-147

Autor: *Redaktion*

Berichte/Ankündigungen

Gesellschaften

Neugründungen

International Walter Benjamin Association

Internationale Georg Lukács Gesellschaft

Die „**International Walter Benjamin Association**“ wurde am 13. April 1995 in Amsterdam unter der Ägide der „International Walter Benjamin Foundation/The Netherlands“ gegründet. Mit der Herausgabe eines ersten Benjamin Bulletin vom Juli 1996 werden die Ziele, die Organisationsstruktur und die geplanten Aktivitäten vorgestellt: „The aim of the International Walter Benjamin Association is the creation of a forum where academics, journalists, artists and anyone interested in the life and works of Walter Benjamin can meet to exchange information and ideas.“ „The International Walter Benjamin Association provides an international platform for two main activities: 1. the study of the life and works of Walter Benjamin; 2. cultural analysis and critique from the interdisciplinary and international perspective forged by Benjamin's groundbreaking initiatives in the field of the humanities.“

Die Gesellschaft will unter anderem eine internationale Zusammenarbeit zwischen Benjamin-Archiven und anderen Einrichtungen fördern, in denen eine Beschäftigung mit Benjamins Werk eine zentrale Rolle spielt. So ist der Aufbau eines internationalen Netzwerks der Benjaminforschung geplant. Vorgesehen ist die Herausgabe eines Jahrbuches mit englisch- und deutschsprachigen Beiträgen, der „Benjamin-Studies/Benjamin-Studien“. Über die Aktivitäten der Gesellschaft, geplante Veranstaltungen und Neuerscheinungen zu Walter Benjamin informiert das zweimal jährlich erscheinende „Benjamin Bulletin“. Alle drei bis vier Jahre soll in Zusammenarbeit mit Universitätsinstituten und anderen Einrichtungen ein Internationaler Benjamin Kongreß organisiert werden. Der erste Kongreß ist geplant für den 24. bis 26. Juli 1997 in Amsterdam, in Kooperation mit dem „Institute of Comparative Literature, University

of Amsterdam“, der „Felix Meritis Foundation“ und der „Amsterdam School of Cultural Analysis“. Das Thema ist: Perception and Experience in Modernity (Vision and Multimediality; The Politics of Image and Space; Figures of Experience I: Presence, Power, Performance; Figures of Experience II: Allegory, Memory, History).

Die Gesellschaft wird derzeit durch ein vorläufiges Komitee geleitet: Helga Geyer-Ryan, Chair (Amsterdam); Anselm Haverkamp, Secretary (New York, Frankfurt/O); Peter Jurriens, Treasurer (Amsterdam); Heinz Brüggemann (Hannover); Mauro Ponzi (Rom), Willem van Reijen (Utrecht), Klaas Yntema (Harderwijk) und Kiernan Ryan, Advisory Members (Cambridge).

Jahresbeiträge zur Mitgliedschaft: 125.- DM; 75.- DM für Studierende und Arbeitslose.

Anschrift:

International Walter Benjamin Association,
Institute of Comparative Literature,
University of Amsterdam,
Spuistraat 210,
NL-1012 Amsterdam.
Tel.: +3120/6226762,
Fax: +3120/6206863
oder +3120/5253052,
e-mail: Benjamin@let.uva.nl.

Am 6.Dezember 1996 wurde an der Universität GHS-Paderborn die „**Internationale Georg Lukács Gesellschaft**“ gegründet. Zweck dieser neuen Gesellschaft, die die Vertreter unterschiedlicher akade-

mischer Disziplinen (Philosophen, Literatur- und Sozialwissenschaftler), aber auch eine interessierte kritisch-engagierte Öffentlichkeit zusammenführen soll, ist die Auseinandersetzung mit der Person und dem Werk des ungarischen Philosophen, Ästhetikers und Literaturhistorikers Georg Lukács. In diesem Sinne wird auch ein Jahrbuch herausgegeben, das Beiträge von und über Lukács - unter sukzessiver Erschließung des umfangreichen Budapester Nachlasses - mit Essays und Aufsätzen zum geistigen Umfeld des Philosophen sowie mit Aufsätzen zu einer kritischen Fort- und Weiterschreibung seines Denkens auf den verschiedenen Feldern seines intellektuellen und praktischen Engagements zusammenstellt. Hinzu kommt noch eine Schriftenreihe, in der Werke von Lukács und Arbeiten über ihn erscheinen werden. Den Gründungsmitgliedern der „Internationalen Georg Lukács Gesellschaft“ erscheint es dringend notwendig, ein – wie auch immer kritisch-marxistisches, offenes und undogmatisches – Denken, das nach der Wende und den vielen (internationalen) Wendungen ohne Not preisgegeben worden ist, in den wissenschaftlich-akademischen wie auch in den öffentlichen Diskurs wieder einzubringen.

Der Vorstand der Gesellschaft: Prof.Dr. Frank Benseler (Paderborn). 1. Vorsitzender; PD Dr. Werner Jung und Dr. Rüdiger Dannemann (Essen), stellvertretende Vorsitzende.

Den Gründungsaufwurf unterstützen:

Jan-Robert Bloch (Kiel), Michael Buckmiller (Hannover), György Da-

los (Berlin-Budapest), Rüdiger Dannemann (Essen), István Eörsi (Budapest), Michael Th. Greven (Hamburg), Max von der Grün (Dortmund), Agnes Heller (Budapest-New York), Helmut Hirsch (Düsseldorf), Hans Heinz Holz (Groningen), Jürgen Jahn (Berlin), Ferenc Janossy (Budapest), Olaf Jurk (Berlin), Sebastian Kleinschmidt (Berlin), Reinhard Kühnl (Marburg), Jörg Kammler (Kassel), Ferenc L. Lendvai (Budapest), Paul Löw-Beer (Wien), Michael Löwy (Paris), Lukács-Archiv (Budapest), Carlos Eduarde Machado (Sao Paulo), Judith Marcus (New York), Thomas Metscher (Bremen), Ingo Michels (Bremen), Peter von Oertzen (Hannover), Guido Oldrini (Mailand), Hans-Georg Pott (Düsseldorf), Harry Pross (Weiler), Dieter Redlich (Dortmund), Tom Rockmore (Pittsburgh), Michael Schneider (Hünfelden-Nauheim), Erasmus Schöfer (Köln-Ithaka), Alfons Söllner (Chemnitz-Zwickau), Lászlo Sziklai (Budapest), Zoltan Tarr (New York), Nicolas Tertulian (Paris), Muhály Vajda (Budapest), Stephen Vogel (Ohio), Bernd Wagner (Hagen), Bodo Würffel (Fribourg)

Anschrift:

Lukács-Institut für Sozialwissenschaften
Universität / Gesamthochschule Paderborn,
D-33098 Paderborn,
Warburgerstr. 100 N 2.141,
Tel.: 05251/ 6023-21/22/23,
Fax: 05251/ 602348

WIDER|SPRUCH

In: Widerspruch Nr. 30 Afrikanische Philosophie (1997), S. 148
AutorInnen

Anhang

Verzeichnis der AutorInnen

JADWIGA ADAMIAK, Journalistin,
München

ROGER BEHRENS, Publizist, Ham-
burg

PETER O.BODUNRIN, Prof., Ph.D.,
Rektor der Ondo State University,
Ado Ekiti (Nigeria)

ANKE GRANEß, M.A., Doktorandin
der Philosophie, Leipzig

WOLFGANG HABERMEYER, Dr.
phil., Lehrbeauftragter am Institut
für Ethnologie der Universität
München

JÜRGEN HENGELBROCK, Dr. phil.,
Studiendirektor Bochum, Bundes-
vorsitzender des Fachverbands
Philosophie

ULRICH VAN DER HEYDEN, Dr.
phil., Afrika-Historiker an der
Humboldt-Universität, Berlin

IGNAZ KNIPS, Lehrbeauftragter der
Universität Köln, Abt. Internationa-
le Beziehungen

MANUEL KNOLL, M.A., Doktorand
der Philosophie, München

KAI KRESSE, M.A., Doktorand der
Philosophie, Hamburg, London

KONRAD LOTTER, Dr.phil., Lehr-
beauftragter am Institut für allge-
meine und vergleichende Literatur-
wissenschaft der Universität Mün-
chen

ALEXANDER V. PECHMANN, Dr.
phil., Lehrbeauftragter an der VHS
München

RONNIE M. PEPLOW, Dr. phil.,
Hamburg

GAIL M.PRESBEY, Dr. phil., Dozen-
tin am Marist College, Humanities
Division, Poughkeepsie/New York

MARTIN SCHRAVEN, Dr.phil., wis-
senschaftlicher Mitarbeiter an der
Universität Bremen, Studiengang
Philosophie, Schelling-Forschungs-
stelle

WOLFGANG THORWART, M.A.,
Doktorand der neueren deutschen
Literaturwissenschaft, München

NIELS WEIDTMANN, M.A., Dokto-
rand, Würzburg/ Berlin

KWASI WIREDU, Prof. für Philoso-
phie, Ghana, z.Z. University of
South Florida, Tampa

WIDER|SPRUCH

In: Widerspruch Nr. 30 Afrikanische Philosophie (1997), S. 149
Impressum

Impressum

Impressum

Widerspruch

Zeitschrift für Philosophie

17. Jahrgang (1997)
Heft 30

Herausgeber

Münchner Gesellschaft für
dialektische Philosophie, Tengstr. 14,
80798 München
Telefon: 089 / 2720437
e-mail: Widerspruch@t-online.de
Internet: <http://home.t-online/home/Widerspruch>

Redaktion

Jadwiga Adamiak, Wolfgang Habermeyer,
Konrad Lotter (verantwortlich), Alexander v. Pechmann, Wolfgang Thorwart,
Elmar Treptow, Sibylle Weicker

Verlagsanschrift und Anzeigen

Attempto Verlag Tübingen
Neckarhalde 32, 72070 Tübingen
Telefon: (07071) 9489-0
Telefax: (07071) 9489-49

Erscheinungsweise

halbjährlich / 1500 Exemplare

Preis des Einzelhefts: 18.- DM

Abo-Preis: 14.- DM (zzgl. Versand)

Namentlich gekennzeichnete Beiträge geben nicht unbedingt die Meinung der Redaktion wieder. – Für unaufgeforderte Manuskripte wird keine Haftung übernommen. Nachdruck von Beiträgen aus Widerspruch ist nur nach Rücksprache und mit Genehmigung der Redaktion möglich.