

Afrikanische politische Philosophie

Postkoloniale Positionen

Herausgegeben von

Franziska Dübgen und

Stefan Skupien

suhrkamp taschenbuch

wissenschaft

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 2143

Afrikanische Intellektuelle arbeiten seit langem an einem neuen kulturellen Selbstbewusstsein ihres Kontinents und stellen dabei globalgesellschaftliche Großkonzepte wie Demokratie, Freiheit, Gender, Menschenrechte und Kosmopolitismus rigoros auf den Prüfstand. Sie analysieren das Nachwirken kolonialer Strukturen und formulieren – auch mittels kritischer Aneignung lokaler Praktiken – dezidiert postkoloniale Handlungsmaximen. Der Band versammelt die wichtigsten Beiträge afrikanischer Denkerinnen und Denker wie Achille Mbembe, Thaddeus Metz, Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí, Mogobe B. Ramose, Tsenay Serequeberhan und Kwasi Wiredu zu diesen Themen und führt vor, was *Afrikanische* politische Philosophie in Zeiten internationaler Migrationsbewegungen heißen kann.

Franziska Dübgen ist Nachwuchsgruppenleiterin im Fachbereich Politikwissenschaft an der Universität Kassel.

Stefan Skupien war Referent der Stabsstelle Internationalisierung an der Humboldt-Universität zu Berlin und ist derzeit als freier Autor tätig.

Afrikanische politische Philosophie

Postkoloniale Positionen

Herausgegeben von
Franziska Dübgen und
Stefan Skupien

Suhrkamp

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

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2143

Erste Auflage 2015

© Suhrkamp Verlag Berlin 2015

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag nach Entwürfen

von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-29743-8

Inhalt

Danksagung	7
<i>Franziska Dübgen/Stefan Skupien</i> Das Politische in der Afrikanischen Philosophie	9
I. Postkolonialismus und die Afrikanische Philosophie	
<i>Tsenay Serequeberhan</i> Die Philosophie und das postkoloniale Afrika: Historizität und Denken	55
<i>Olúfẹ̀mi Táíwò</i> Afrikanische politische Philosophie in der Post-Unabhängigkeitsära	85
II. »Appropriating the Master's Weapons« – Postkoloniale Perspektiven auf Entwicklung, Liberalismus, Menschenrechte und Demokratie	
<i>Fabien Eboussi Boulaga</i> Wenn wir den Begriff »Entwicklung« akzeptieren, sind wir verloren. Von der Notwendigkeit einer gegenseitigen »Dekolonisierung« unseres Denkens	115
<i>Chisanga N. Siame</i> »Zwei Freiheitsbegriffe« aus afrikanischer Perspektive	127
<i>Paulin J. Hountondji</i> Die Stimme des Herrn – Bemerkungen zum Problem der Menschenrechte in Afrika	149
<i>Kwasi Wiredu</i> Demokratie und Konsensus in traditioneller afrikanischer Politik	168

Emmanuel Chukwudi Eze

Demokratie oder Konsensus? Eine Antwort auf Wiredu 182

III. Gender, Emanzipation und Kolonialismus

Nkiru Nzegwu

Feminismus und Afrika: Auswirkung und Grenzen
einer Metaphysik der Geschlechterverhältnisse 201

Oyèrónké Oyěwùmí

Kolonialisierte Körper und Köpfe.
Gender und Kolonialismus 218

Molara Ogundipe-Leslie

Stiwanismus: Feminismus im afrikanischen Kontext 260

IV. Ethik und Kosmopolitismus aus dem globalen Süden

Thaddeus Metz

Auf dem Weg zu einer Afrikanischen Moraltheorie 295

Achille Mbembe

Afropolitanismus 330

Mogobe Bernard Ramose

Den Kosmopolitismus transzendieren 338

Hinweise zu den Autorinnen und Autoren 349

Textnachweise 352

Danksagung

Die Herausgeber danken der Heinrich Böll-Stiftung für die Finanzierung von sechs Übersetzungen sowie der engagierten Arbeit der Übersetzerinnen und Übersetzer Lucia Artner, Absara Gebreab, Anke Graneß, Gerald Hödl, Kai Kresse, Grete Osterwald, Nadia El Ouerghemmi, Andreas Rauhut, Birte Spreckelsen und Achim Stanislawski. Sie schulden Anke Graneß und Katja Meyer besonderen Dank für die kritische Lektüre der Einleitung. Franziska Dübgen möchte sich beim Lichtenberg-Kolleg, wo sie während der Arbeit an diesem Band Junior Fellow war, und namentlich bei Martin van Gelderen bedanken. Zudem dankt sie Mogobe Ramose für hilfreiche inhaltliche Erläuterungen. Einen persönlichen Dank schuldet sie Veronika, Peter und Hannah Dübgen für ihre große emotionale und intellektuelle Unterstützung. Stefan Skupien möchte sich für kontinuierliche Diskussionen zu verschiedenen Facetten Afrikanischer Philosophie sowohl bei Stefan Hoffmann als auch bei AfricAvenir International e.V. bedanken. Ein besonderer Dank gebührt darüber hinaus Marina Pizzo, Priska, Wilfried und Sören Skupien für ihre wertvollen Nachfragen und Ermunterungen. Nicht zuletzt danken die Herausgeber Philipp Hölzing und Jan-Erik Strasser vom Suhrkamp Verlag für die sehr hilfreiche und konstruktive Zusammenarbeit.

Franziska Dübgen/Stefan Skupien
Das Politische in der Afrikanischen Philosophie

Systematische Argumente zu zeitgenössischen politischen Problemen Afrikas fristen im deutschsprachigen Raum bis heute ein Schattendasein, auch wenn sich hiesige akademische und zivilgesellschaftliche Akteure bereits um eine Annäherung verdient gemacht haben.¹ Als erste Frage dieses Sammelbands kommt deshalb diejenige nach ihrem Gegenstand auf, das heißt nach einer Afrikanischen politischen Philosophie. Damit einhergehend sollte zum einen die Verbindung zu Afrika als einem spezifischen geografischen Ort oder Konzept und zum anderen die Verbindung zum Politischen als einem Bereich gesellschaftlicher Reflexion und Entscheidungsfindung geklärt werden. Während die politische Philosophie sich als Teilgebiet der praktischen Philosophie bestimmen lässt, die normative Fragen der Ethik oder Moral aufgreift und sich in ihrem Gegenstandsbereich auf die Gesellschaft, das Recht und den Staat bezieht, ist das »Afrikanische« einer politischen Philosophie ungleich schwerer zu erfassen.

Diese Schwierigkeit hängt mit einem Narrativ zusammen, das Afrika aus der okzidentalen Philosophie auszuklammern versuchte und für das exemplarisch G.W. F. Hegels geschichtsphilosophischer Ansatz steht. Diesem zufolge gab es auf dem afrikanischen Kontinent keine Geschichte und auch keine reflektierenden Menschen, die dem Geist einer Geschichte zu seiner Durchführung verhalten.² Die Menschen in Afrika lebten wie »Kinder« in einer zeitlosen Welt, die keine Geschichte hervorbrachten, ganz im Ge-

1 Vgl. vor allem im Hinblick auf die Afrikanische Philosophie ohne spezifischen Blick auf das Politische Heinz Kimmerle, *Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie. Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff*, Frankfurt/M. 1991; Jacob E. Mabe, *Mündliche und schriftliche Formen philosophischen Denkens in Afrika. Grundzüge einer Konvergenzphilosophie*, Frankfurt/M. 2005; Herta Nagl-Docekal/Franz M. Wimmer, *Postkoloniales Philosophieren: Afrika*, Wien, München 1992.

2 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Bd. II, Stuttgart 1939, S. 137. Vgl. zu einer ideengeschichtlichen Aufarbeitung dieser Grenzziehung Peter K. Park, *Africa, Asia, and the History of Philosophy. Racism in the Formation of the Philosophical Canon, 1780-1830*, Albany/NY 2013.

gensatz zu Europa. Parallel zum gewaltsam an den Küsten Afrikas und in den neuen Plantagenstaaten etablierten und praktizierten Sklavenhandel entstand eine Ideologie hierarchisierter Zivilisationsformen, an deren Spitze sich die europäischen Gesellschaften befanden. Afrikanische Gesellschaften standen allenfalls auf den untersten Stufen dieser anthropologischen Stufenleiter oder gar außerhalb der Menschheitsgeschichte. Ihnen wurden innerhalb eines anthropologisch bemühten Rassismus alle Kapazitäten zu eigenem konzeptionellen und systematischen Denken abgesprochen.

Eine Schwierigkeit bei einer Definition des Attributs »afrikanisch« und damit einer Afrikanischen Philosophie besteht deshalb in der Frage, wer in der jüngsten Vergangenheit von »Afrika« sprach und wozu diese Sprechweise verwendet wurde. Zehn Jahre nach dem Erscheinen von Edward Saids einflussreichem Buch *Orientalism* (1978) stellte Valentin-Yves Mudimbe die These auf, dass es sich bei Afrika vor allem um eine westliche epistemische Prägung handle. Die »koloniale Bibliothek« versammle missionarische, anthropologische, literarische, aber auch administrative Texte, durch deren Beschreibungen und Verweise sich die Referenz »Afrika« herauskristallisiert und dadurch dessen Beherrschung als politisches Projekt unterstützt habe.³ Mit solchen Zuschreibungen ging ein Machtanspruch einher, der alle nichteuropäischen Gesellschaften nach rassistischen Vorgaben intellektuell herabstufte und zugleich deren Kolonisierung zunächst als Zivilisations- und nach zunehmenden Krisen und Widerständen in den Kolonien im 19. Jahrhundert als Ordnungsprojekt legitimierte.⁴

Wenn in diesem Band deshalb im Untertitel von »Postkolonialen Positionen« die Rede ist, dann bedeutet dies nicht, dass der Kolonialismus mit den formalen Unabhängigkeiten im Afrika der Subsahara-Zone überwunden wäre. Vielmehr spricht viel dafür, dass auch in der Gegenwart zentrale Fragen und Konzepte politischer Gemeinschaften von den Erfahrungen kolonialer Praktiken durchdrungen sind. »Postkolonial« verweist zunächst auf die pragmatische Ent-

3 Edward Said, *Orientalism*, New York/NY 1978; Valentin-Yves Mudimbe, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington/IN, Indianapolis/IN 1988; ders., *The Idea of Africa*, Bloomington/IN u. a. 1994. Der Begriff »koloniale Bibliothek« findet sich ebd., S. xii.

4 Mahmood Mamdani, *Define and Rule. Native as Political Identity*, Cambridge/MA 2012.

scheidung, jüngere Beiträge zu lokalen und globalen Debatten aus afrikanischen Diskussionen nach den formalen Unabhängigkeiten einer deutschen Leserschaft zugänglich zu machen. Aus historischer Perspektive überschneidet sich diese Auswahl an Quellen, Strategien und Methoden mit der Entwicklung einer akademischen Philosophie in Afrika, die sich an den neugegründeten Universitäten konstituierte. Von hier aus – und aus der Diaspora – wurden nach dem Zweiten Weltkrieg mit dem Anspruch genuin philosophischer Methodik sowohl der Eurozentrismus sowie neokoloniale und imperiale Muster dekonstruiert als auch überlieferte und von kolonialen Wissensordnungen diskreditierte Quellen als epistemische Korrektive erschlossen. Dadurch sollte den eurozentrischen Verzerrungen und blinden Flecken hegemonialer Philosophiediskurse etwas entgegengesetzt werden, das historisch wie auch hermeneutisch durch spezifisch »afrikanische« Erfahrungen geprägt ist.

Mit der Kolonisierung ging eine Verdrängung lokaler Wissensbestände und Praktiken im gesellschaftlichen Raum einher. Dazu zählen nicht nur die Herabstufung politischer Institutionen und deren Verfahren, sondern die Oktroyierung von vorwiegend an christlichen Konzepten angelehnten Bildungsinhalten. Diese wurden von den Metropolen bildungspolitisch vorgegeben und marginalisierten dadurch lokales Wissen, Normen und Kosmologien. Ebenso wurde der Bestand an islamischen Schriften zu Theologie, Recht und Philosophie aus präkolonialen Zeiten verdrängt. Dieses reichhaltige Archiv schriftlicher Quellen der Philosophie widersprach der kolonialen Darstellung eines geschichtslosen Kontinents.⁵ Ebenso sind beispielsweise die Schriften des im 18. Jahrhun-

5 Vgl. Souleymane Bachir Diagne, »Precolonial African Philosophy in Arabic«, in: Kwasi Wiredu (Hg.), *A Companion to African Philosophy*, Oxford, Malden/MA u. a. 2004, S. 66-77; ders., »Toward an intellectual history of West Africa: the meaning of Timbuktu«, in: Ders./Shamil Jeppie (Hg.), *The Meanings of Timbuktu*, Pretoria 2008, S. 19-27. Besonders Timbuktu (Mali) am südlichen Rand der Sahara, das im 15. und 16. Jahrhundert ein Zentrum islamischer Wissensproduktion mit einer Universität und etwa 180 Koranschulen gewesen ist, ist ein solches Wissensreservoir. Die sich in Afrika herausbildende islamische Philosophie blieb innerhalb der sich etablierenden Afrikanischen Philosophie zunächst marginal und bildet einen eigenständigen komplexen Diskursstrang, der sich unter anderem mit Fragen der Rechtsphilosophie, der politischen Legitimität von Herrschaft, der Logik und insbesondere mit der Kommentierung der Schriften der antiken griechischen Philosophie befasste. Eine Analyse der Verbindungen beider Diskursstränge

dert einflussreichen Philosophen der Aufklärung Anton Wilhelm Amo heute in Vergessenheit geraten. Derzeit wird sein philosophisches Erbe in der Afrikanischen Philosophie in vereinzelt Studien wiederentdeckt.⁶

Trends in der Afrikanischen Philosophie

Aufgrund der Verdrängung lokaler Wissensbestände durch den Kolonialismus bedarf es einer epistemologischen Dekolonisierung von Inhalten und Methoden. Mit dieser Dekolonisierung geht zudem die metaphilosophische Frage einher, welche Methoden die Philosophie verfolgen muss und kann, um überlieferte Inhalte zu erschließen und neue Fragestellungen zu zeitgenössischen gesellschaftlichen Problemen zu generieren, und welche Erkenntnistheorien diesen zugrunde liegen sollten. Zu beiden Fragen hat sich im Rahmen der Unabhängigkeitsbewegungen und der identitätspolitischen Neuorientierung vieler junger Staaten in Afrika ein reger Diskurs entwickelt. Hilfreich für eine Übersicht sind die Trends, die Henry Odera Oruka zunächst in den 1970er Jahren identifi-

verspricht ein Forschungsprojekt zu einer umfassenden Philosophiegeschichte des afrikanischen Kontinents zu leisten, das derzeit von Anke Graneß verfolgt wird.

- 6 Der 1703 in Axim, einer in Westafrika (dem heutigen Ghana) situierten und von den Niederländern kolonisierten Handelsstadt am Meer, die auch eine Hochburg des Sklavenhandels darstellte, geborene Junge Amo gelangte mit gerade einmal drei Jahren in die Niederlande. Dort wurde er dem Herzog von Wolfenbüttel geschenkt, der ihm eine universitäre Ausbildung ermöglichte. Der nach seinen Ziehvätern benannte Anton Wilhelm Amo promovierte in Halle mit einer Dissertation über die Rechte der Schwarzafrikaner in Europa und später mit einer philosophischen Arbeit über »Die Apatheia der menschlichen Seele« in Wittenberg. Er lehrte Philosophie in Halle und Jena und war ab 1740 auch für den preußischen König Friedrich II. in Berlin als Berater tätig. Vgl. die Dissertationsschrift von Anton Wilhelm Amo in deutscher Übersetzung, »Die Apatheia der menschlichen Seele« in: Burchard Brentjes, *Anton Wilhelm Amo. Der schwarze Philosoph in Halle*, Leipzig 1976, S. 87-108. Vgl. auch William E. Abraham, »Anton Wilhelm Amo«, in: Kwasi Wiredu (Hg.), *A Companion to African Philosophy*, Oxford, Malden/MA u. a. 2004, S. 191-199; ders., »Amo's Critique of Descartes's Philosophy of Mind«, in: Ders., *A Companion to African Philosophy*, S. 200-206; Paulin Hountondji: »Ein Afrikanischer Philosoph im Deutschland des 18. Jahrhunderts«, in: Ders., *Afrikanische Philosophie. Mythos und Realität*, Berlin 1993, S. 123-148.

zierte und 1990 noch einmal ergänzte.⁷ Innerhalb der Philosophie in Afrika ließ sich seines Erachtens nach zunächst zwischen ethnographischen Studien über traditionelle Glaubenssysteme (der sogenannten Ethnophilosophie) und Arbeiten akademisch ausgebildeter Philosophinnen und Philosophen (der sogenannten professionellen Philosophie) unterscheiden. Daneben trat drittens die von ihm entwickelte Methode der Weisheitsphilosophie, die Material aus mündlich überlieferten und individuell reflektierten Inhalten gewann. Als vierten Trend philosophischer Arbeiten bezeichnete Odera Oruka die nationalistisch-ideologischen Texte der Unabhängigkeitskämpfer und Staatengründer, wie Amílcar Cabral (Kap Verde), Kwame Nkrumah (Ghana) oder Sékou Touré (Guinea). Diese vier Trends erweiterte Odera Oruka später um hermeneutische Studien sowie um künstlerische bzw. literarische Zugänge zur Afrikanischen Philosophie. Auf alle sechs Strömungen und deren komplexen Beziehungen untereinander gehen wir im Folgenden in dieser Einleitung ein. Die Typologisierung erlaubt damit sowohl einen historischen als auch einen systematisierenden Zugriff auf die komplexe Entwicklungsgeschichte Afrikanischer Philosophie.

Der erste Trend der Entwicklung einer Afrikanischen Philosophie kann mit Abiola Irele als ein Moment der Gegenwehr (*refutation*) und Zurückweisung rassistischer Stereotype beschrieben werden, die bis in die Anthropologie des 19. Jahrhundert zurückreichen.⁸ Diese Abwehr ging einher mit einem Moment der Selbstverortung afrikanischer Identität, die als literarische Bewegung und Selbstaufklärung sowohl in den USA als auch in den westlich gebildeten intellektuellen Schichten der afrikanischen Kolonien bis in das 19. Jahrhundert und davor zurückführt.⁹ Zwei Bewegungen standen am Anfang der Auseinandersetzung innerhalb der Afrika-

7 Henry Odera Oruka, »Four Trends in Current African Philosophy«, in: Alwin Diemer (Hg.), *Symposium on Philosophy in the Present Situation of Africa*, Wiesbaden 1981, S. 1-7; ders. (Hg.), *Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, Leiden 1990, S. xxi.

8 Abiola Irele, »Introduction«, in: Paulin Hountondji, *African Philosophy. Myth and Reality*, Bloomington/IN 1983, S. 17 f.

9 Robert July, *The Origins of Modern African Thought*, Westport/CT 1967; Pieter Hensbroek, *Political Discourses in African Thought, 1860 to the present*, Westport/CT 1999.

nischen Philosophie: die *Négritude* und die anthropologisch motivierte »Ethnophilosophie«. Beide Strömungen postulierten ein kommunales und homogenes Verständnis von philosophischen Ansichten ganzer Kollektive.

Die *Négritude*-Bewegung entstand als kulturpolitische Antwort auf den Rassismus in der Metropole Paris und den Kolonien der Zwischenkriegszeit um die Schriftsteller und Politiker Aimé Césaire und Léopold Sédar Senghor. Die Bewegung war sowohl von den kulturmorphologischen Konzeptionen eines Leo Frobenius und den Ansätzen des Surrealismus als auch von der *Harlem Renaissance* in den USA beeinflusst. Besonders in der Lesart von Senghor ergab sich später ein Identitätskonzept, demzufolge sich Afrikanerinnen und Afrikaner besonders durch ihre integrativen spirituellen Eigenschaften auszeichnen. Auf diese Weise seien sie den rationalen und zerstörerischen Wesenszügen westlicher Bevölkerungen mindestens ebenbürtig, wenn nicht sogar überlegen.¹⁰

In diesem Kontext identitätspolitischer Neuorientierung bildete die Infragestellung der griechischen Philosophie als alleinigen Ursprung aller Philosophie einen weiteren Rückbezug auf afrikanische Wissensarchive. Der senegalesische Historiker Cheikh Anta Diop inaugurierte in den 1950er und 1960er Jahren eine genuin afrikanische Geschichtsschreibung, in der er sich insbesondere der Zivilisation Ägyptens als Hochkultur zuwandte.¹¹ Ihm zufolge nahm die antike Philosophie entgegen okzidentaler Narrative nicht in Europa, sondern im alten Ägypten ihren Ausgang. Damit wird der Ursprung der Philosophie nicht nur chronologisch nach hinten verschoben, sondern zudem auf dem afrikanischen Kontinent angesiedelt.¹²

Die intellektuelle Bewegung, die später von Marcien Towa und Paulin Hountondji in kritischer Absicht als »Ethnophilosophie« bezeichnet wurde, geht auf Priester und Missionar Placide Tem-

10 Leopold Senghor, *Négritude und Humanismus*, Düsseldorf 1967.

11 Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture*, Paris 1955; ders.: *L'Afrique noire précoloniale*, Paris 1960; ders., *Antériorité des civilisations nègres: mythe ou vérité historique?*, Paris 1967.

12 Der Ursprung der Philosophie im alten Ägypten und Phönizien, der bis ins 18. Jahrhundert in philosophischen Standardwerken anerkannt war, wurde jedoch im Laufe ihrer Kanonisierung wieder aus der Philosophiegeschichte ausgeklammert. Vgl. auch Martin Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, New York/NY 1987.

pels zurück, der 1949 aus anthropologisch-linguistischen Studien eine holistische Philosophie der Bantu ableitete.¹³ Zentral ist für Tempels die ontologische Gleichsetzung des Seins mit einer *force vitale* als bestimmendes Lebensprinzip all derjenigen, deren Denken durch Bantu-Sprachen beeinflusst ist. Dieser Ansatz hatte zum Ziel, die Identität und Würde afrikanischer Bevölkerungen zu rehabilitieren, auch wenn es darum ging, die Bantu-Philosophie der christlichen Kosmologie zugänglich zu machen und als mit ihr vereinbar auszuweisen. Tempels und die Studien seines Schülers Alexis Kagame¹⁴ zu kollektiven Philosophien und Weltbildern, die über Sagen, Mythen und Sprichwörter erschlossen wurden, überschneit sich mit dem Trend der europäischen Anthropologie, Bevölkerungsgruppen und deren Ontologien als originäre authentische Philosophien zu rehabilitieren. Diesem wissenschaftlichen Trend, der in den Kolonialmetropolen von modernisierungskritischen Absichten getragen war, folgten in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auch zukünftige Staatsmänner wie Jomo Kenyatta aus Kenia, die die politischen Strukturen ihrer Herkunftsgesellschaften beschrieben und dadurch Anspruch auf Authentizität erhoben.¹⁵

Die Annahme einer aus diesen ethnographischen Studien gewonnenen homogenen »afrikanischen Persönlichkeit«¹⁶ zog aus einer philosophischen Perspektive vehemente Kritik auf sich. Der

13 Placide Tempels, *Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethik. Mit Nachwörtern von Ernst Damman, Hermann Friedmann, Alexander Rüstow und Janheinz Jahn*, Heidelberg 1956; Paulin Hountondji, »Comments on Contemporary African Philosophy«, in: *Diogenes* 71 (1970), S. 120-140; Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé 1971.

14 Alexis Kagame, *Sprache und Sein. Die Ontologie der Bantu Zentralafrikas*, Heidelberg, Brazzaville 1985.

15 Irele, *Introduction*, S. 14; vgl. auch Bruce Berman, John Landsdale, »Custom, modernity, and the search for Kihoot: Kenyatta, Malinowski and the making of ›Facing Mount Kenya‹«, in: Helen Tiley, Robert J. Gordon (Hg.), *Ordering Africa. Anthropology, European Imperialism and the Politics of Knowledge*, Manchester 2007, S. 173-198.

16 Der Begriff einer afrikanischen Persönlichkeit geht auf den Politiker, Autor und Diplomaten Edward Wilmot Blyden (1832-1912) zurück, der sowohl für eine antirassistische Rehabilitierung schwarzer Menschen in den Kolonien sowie den USA und deren Rückkehr nach Afrika als auch für eine politische afrikanische Einheit eintrat. Vgl. Guy Martin, *African Political Thought*, New York/NY 2012, S. 47 f.

zentrale Vorwurf gegenüber der *Négritude*, der »Ethnophilosophie« und ihnen folgenden philosophisch-politischen Konzepten lautete, dass ihre Vertreter genau wie die Missionare, Kolonialadministratoren und Akademiker eine – wenn auch positive – Zuschreibung auf rassistischer und tribaler Basis vornahmen. Damit unterstellten sie einen unveränderbaren kulturellen Charakter einzelner Kollektive, der der Pluralität afrikanischer Gesellschaften nicht gerecht werde. Am Werk sei dabei nicht Philosophie, sondern Hountondji zufolge »ein Mythos, nämlich der Mythos von der primitiven Einmütigkeit«. ¹⁷ Wie die Kolonialherren verfielen kulturnationalistische Autoren auf Differenzmodelle, die empirisch unhaltbar waren, deren politische Effekte aber bis in die Gegenwart nachwirken. Diese Wissensproduktion, so argumentiert Mudimbe, sei noch fest innerhalb der *gnosis*, der Wissensordnung aus der Kolonialzeit, verankert. ¹⁸

Mit der Kritik an *Négritude* und »Ethnophilosophie« gewann die Philosophiedebatte unter afrikanischen Intellektuellen eine wegweisende Dynamik und führte zum zweiten von Odera Oruka identifizierten Trend: der akademischen »Professionalisierung«. Von nun an standen sich zwei grundlegende methodische Herangehensweisen gegenüber: Die eine betrachtet Afrikanische Philosophie als traditionelle Philosophie, die die Gegenwart über mündliche Traditionen (beziehungsweise Überlieferungsformen) stets aufs Neue beerbt. Dem Philosophen käme dann als einzige Aufgabe zu, Afrikanische Philosophie im Sinne von Sprichwörtern, Mythen und Erzählungen entweder aus dem kollektiven Gedächtnis oder von spezifischen »Weisen« – beispielsweise den *Griots* – überliefert, zu sammeln und zu interpretieren.

Die zweite methodische Herangehensweise wendete sich gegen die ethnographischen Beschreibungen einzelner Kulturen und ihrer Denksysteme. Statt sich auf einen einheitlichen kommunalen Korpus und dessen Überlieferungsformen zu beschränken, betonten Vertreter der professionellen Philosophie den Pluralismus und

17 Paulin Hountondji, *Afrikanische Philosophie – Mythos und Realität*, Berlin 1993, S. 54.

18 Mudimbe, *The Invention of Africa*. S. ix. *Gnosis* entstammt dem griechischen Verb »gnosko« (»wissen«). Mudimbe beschreibt mit diesem Begriff die Bedingungen, Ziele und Methoden einer spezifischen Wissensordnung, die ein Produkt von Machtbeziehungen darstellt.

dessen innewohnende Dynamik und Konflikthaftigkeit, der durch strikte rationale und methodengenaue Kritik problematisiert und erschlossen werden müsse. Sie beziehen sich dafür auf Erkenntnistheorie, Sprachphilosophie und Logik als Methoden zum Aufdecken von Widersprüchen, und insbesondere auf die spezifische analytische Fähigkeit von Philosophen und deren Haltung zur Kritik gegenüber unhinterfragtem Alltagswissen – die jeder ernst zu nehmenden Philosophie inhärent sein müsse.

Paulin Hountondji, Peter Bodunrin, Kwasi Wiredu und Henry Odera Oruka zählen zu den Vertretern eines solchen universal ausgelegten Philosophieverständnisses, dem zufolge kollektiv ausgelegte Philosophien keine legitime Methode wissenschaftlicher Philosophie seien und keinen Platz in der Dekolonisierung afrikanischer Wissenssysteme hätten. Den generalisierenden Weltbild-Studien oder der Suche nach spezifischen Denksystemen setzen diese Philosophen die individuellen Leistungen systematischer Selbstreflexion entgegen. Auch aus afrikanischen Gemeinschaften überlieferte Konzepte könnten auf diese Weise überprüft und als Beitrag in die globale Philosophiediskussion eingespeist werden.

Hountondji ging so weit, »Afrikanische Philosophie« als die Produktion von philosophischen Texten durch afrikanische Autorinnen und Autoren zu definieren und damit »Afrikanisch« rein auf die geografische Herkunft, aber eben nicht auf Gegenstand oder Methode zurückzuführen.¹⁹ Zudem betonte Hountondji, dass eine philosophische selbstreflexive Haltung auf einen schriftlichen Diskurs angewiesen sei. Nur in bearbeitbaren Texten, und im Gegensatz zu mündlich überlieferten Wissensbeständen, sei ein reflexiver Selbstbezug über die Zeit hinweg möglich. Ein solches formal ausgeprägtes Verständnis war jedoch schnell dem Vorwurf ausgesetzt, einen Rückfall in die Denkmuster elitistischer, eurozentrischer westlich ausgebildeter Akademiker darzustellen. Die Forderungen nach einer professionalisierten Philosophie führten zu einer Reihe von Kritikpunkten, die sich sowohl von der Textualität und den eng begrenzten Quellen als möglichem Gegenstand Afrikanischer Philosophie als auch von der exklusiven geografischen Qualifizierung von Autorinnen distanzierte.

Mithilfe des Ansatzes der *Weisheitsphilosophie* erschloss Odera

19 Hountondji, *Afrikanische Philosophie*, S. 55.

Oruka neues philosophisches Material durch Befragung und Dokumentation. Unter *Weisheitsphilosophie* versteht er die Konzepte und Ideen von Personen, die von ihrem Umfeld als Weise angesehen werden und nicht nur wie Volksweise (*folk-sages*) das Wissen von vorangegangenen Generationen unverändert überliefern und erklären, sondern diese Überlieferungen auch reflektieren. In der Annahme, dass es sich bei sogenannten philosophischen Weisen (*philosophical sages*) ebenfalls um kritisch reflektierende Personen im Sinne der professionellen Philosophie handelt, führte er mit diesen philosophische Interviews, die er transkribierte und veröffentlichte.²⁰ Odera Oruka und seine Mitstreiter fanden mithilfe seiner Methode zwei Antworten auf drängende Probleme: Zum einen erschloss er für einen zukünftigen (textualisierten) Diskurs neue Quellen »traditioneller« Überlieferungen. Afrikanische Philosophinnen und Philosophen konnten sich auf diese Weise auch mündlich überlieferten Quellen zuwenden und diese für ihr eigenes Interessengebiet bearbeiten. Zum anderen umging Odera Oruka damit den kollektivistischen und generalisierenden Fehlschluss der Ethnophilosophen, indem er Individuen identifizierte, die systematisch über zeitgenössische Probleme nachdachten und mit ihrer Reflexion in ihre Gemeinschaften hineinwirkten. Gleichzeitig wurde der enge Begriff einer an Universitäten gebundenen Philosophie radikal erweitert und bis dahin ausgeschlossene Reflexionsinstanzen und Wissensbestände in die akademische Wissensproduktion integriert. Zwischen der Ethnophilosophie und der professionell betriebenen Philosophie eröffnete sich damit ein dritter Trend für die Praxis Afrikanischer Philosophie.²¹ Deutlich wurde damit auch, dass in afrikanischen Gesellschaften immer schon Philosophie als reflexiver, selbstkritischer Prozess von einzelnen Individuen betrieben wurde – und damit eine originäre Afrikanische Philosophie-

20 Henry Odera Oruka (Hg.), *Sage Philosophy*, S. 83-162. Vgl. dazu Anke Graneß, *Das menschliche Minimum. Globale Gerechtigkeit aus afrikanischer Sicht*. Henry Odera Oruka, Frankfurt/M., New York/NY 2011, S. 75-95. Zur gleichen Zeit wie Odera Orukas erste Veröffentlichungen zu dem Thema erschien eine methodisch ähnlich gelagerte Studie zu Konzepten der Yoruba: John O. Sodipo, Barry Hallen, *An African Epistemology. The Knowledge-Belief Distinction and Yoruba Thought*, Ife 1981.

21 Graneß, *Das menschliche Minimum*, S. 89.

geschichte möglich ist.²² Professionell ausgebildete Philosophen explizieren demnach aufgrund ihrer methodischen Ausbildung die »philosophischen Grundlagen – in den Texten und im Gesagten – nichtprofessioneller Philosophen«.²³

Schließlich bilden die mit den politischen Befreiungsbewegungen aufgekommenen nationalistisch-ideologischen Theorien Odera Oruka zufolge einen vierten Trend. Diese Theorien wurden in der Früh- und Hochphase der antikolonialistischen Befreiungsbewegungen von den späteren Staatsführern und Widerstandskämpfern verfasst, die sich Problemen der politischen Integration und sozio-ökonomischen Gestaltung der jungen Nationalstaaten zuwandten. Das wurde spätestens seit dem fünften Panafrikanischen Kongress von 1945 in Manchester deutlich. Dort wurde – auf der Basis der kulturellen Selbstbehauptungen sowie der Erfahrungen des Imperialismus und anhaltenden Rassismus in den Kolonien und den USA – das sofortige Ende aller Kolonialherrschaft gefordert. Die Unabhängigkeiten von Indien, Ägypten und Ghana als erstem subsaharischen Staat, aber auch die Bandung-Konferenz von 1955 waren die am meisten beachteten Meilensteine der Antikolonisierungsbewegung.²⁴ Die neue Qualität politischer Gestaltung nach 1945 bestand in dem Anspruch, innerhalb der kolonialen Grenzbeziehungen (von 1885) neue politische Gemeinschaften zu konstituieren und eigenständig zu erneuern beziehungsweise zu »modernisieren«. Es war die durch die Kolonialmächte bewusst angelegte gesellschaftliche Zersplitterung, auf die die neue Staatselite sowohl nach außen als auch nach innen reagierte. Wie Olúfẹ́mi Táíwò konstatiert, war auch dieser Personenkreis häufig damit beschäftigt, seine Theorien auf das Fundament einer spezifisch afrikanischen, an Kollektiven orientierten Persönlichkeit zu stellen.²⁵ Wie Senghor und Nkrumah leiteten auch Kenneth Kaunda aus Sambia und Julius Nyerere aus Tansania politische Prinzipien aus ihren Analysen

22 Kwame Gyekye, *Tradition and Modernity. Philosophical Reflections on the African Experience*, New York/NY 1997, S. 9.

23 Henry Odera Oruka (Hg.), *Sage Philosophy*, S. xxi.

24 Vgl. die Einführung von Colin Legum mit vielen Primärquellen: *Pan-Africanism. A Short Political Guide*, Westport/CT 1963. Eine Innenperspektive auf den politischen Panafrikanismus gibt George Padmore, *Between Pan-Africanism and Communism? The Coming Struggle for Africa*, London 1956.

25 Vgl. Olúfẹ́mi Táíwò in diesem Band, S. 85–111.