

Gerd Haeffner SJ
Philosophie in Afrika

Zum Programm des 16. Weltkongresses für Philosophie, der Ende August dieses Jahres in Düsseldorf stattfand, gehörte auch ein „Afrika-Symposion“. Dort konnte man sich – zum ersten Mal in diesem Rahmen – über die Grundfragen und Trends der heutigen Philosophie im Schwarzen Erdteil informieren lassen. Braucht (das südlich der Sahara gelegene) Afrika heute so etwas wie Philosophie? Wenn ja, wie sollen sich die Philosophen zu jener Weisheit stellen, die im Leben der Clans und Stämme von den Ahnen her überliefert worden ist? Welchen Beitrag kann die Philosophie zur umfassenden Aufgabe leisten, vor der alle afrikanischen Staaten stehen: zur Entwicklung?

Nur sehr wenige der 1500 Kongreßteilnehmer interessierten sich für dieses Informationsangebot. Offenbar erwarteten sich die meisten davon nichts: Afrika habe doch noch keine philosophische Produktion von besonderer Qualität aufzuweisen, stecke diesbezüglich noch in den Kinderschuhen. In der Tat, sieht man auf die Ergebnisse, d. h. auf mögliche Beiträge der afrikanischen Denker zu *unserer* Diskussion, so erweist sich dieses skeptische Urteil als weitgehend berechtigt. Von einem anderen Standpunkt aus gesehen, sieht die Sache freilich ganz anders aus: wenn es darum geht, wie Philosophie heute überhaupt anzusetzen ist, damit sie ihrer ursprünglichen Aufgabe, der Befreiung durch Erkenntnis, dienen kann. Eines der zentralen Probleme, mit dem Afrika heute kämpft, ist nichts als die konzentrierte Form einer bedrohlichen Erfahrung, die auch wir kennen: die fortschreitende Auflösung einer Welt, die auf die festen Bindungen von Familie, Sitte, Religion, überlieferte Sprache gegründet war, zugunsten der „abstrakten“ Welt der wissenschaftlich-technisch-administrativen Funktionalisierung. Wie sich die Kirchenführer und Staatsmänner und, allen zuvor, die denkenden Köpfe der „dritten Welt“ zu dieser Entwicklung stellen, ist auch für uns bedeutsam. Diese Erkenntnis gewinnt an Bedeutung, wenn wir uns vor Augen halten, daß diese Länder eben deswegen mit Umbruchproblemen zu kämpfen haben, von deren Ausmaß wir gewöhnlich gar keine Vorstellung haben, weil sie durch die Eroberung und Kolonisierung unter den erdrückenden Einfluß unserer Politik, Wirtschaft und Kultur geraten sind und auch vorläufig – aller offiziellen „Unabhängigkeit“ zum Trotz – darunter bleiben. Der Versuch der Afrikaner, ihre Lage zu verstehen und zu einer neuen Gestalt der Identität zu finden, ist wesentlich auch eine Auseinandersetzung mit uns. Grund genug, uns dafür zu interessieren.

Als bequeme Wegweiser durch die Problematik der Philosophie in Afrika sollen uns zwei kürzlich erschienene Bücher dienen, denen es gelungen scheint, die bisherige Diskussion auf hohem Niveau aufzuarbeiten: *Paulin J. Hountondji*, *Sur la 'philosophie africaine'*. Critique de l'ethnophilosophie (Paris, Maspero, 1977) und *Fabien Eboussi Boulaga*, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie* (Paris, Présence africaine, 1977). Beide Autoren stammen aus dem ehemals französisch beherrschten westafrikanischen Raum. Das ist kein Zufall. Außer der besonderen geistigen Beweglichkeit, die man den Westafrikanern zuschreibt, macht es die wichtige Rolle der Philosophie sowohl im laikalen französischen Schulsystem wie in der Ausbildung der katholischen Kleriker verständlich, daß die französischsprachigen Afrikaner in der Diskussion um die Philosophie bis heute weit aktiver sind als ihre englischsprachigen Kollegen. Auch in Düsseldorf war das Verhältnis sechs zu drei. Hountondji, der bei der dortigen Kongreßveranstaltung einer der Hauptredner war, ist 1942 in Abidjan an der Elfenbeinküste geboren und lehrt heute, nach Dozenturen in Besançon, Kinshasa und Lubumbashi, an der Universität von Cotonou (Bénin, ehem. Dahome). Er ist Herausgeber der 1974 gegründeten philosophischen Zeitschrift „Conséquence“. Eboussi ist etwas älter, 1934 in Kamerun geboren. Er ist Jesuit, hat seine Ausbildung in Frankreich erhalten und lebt heute als freier Schriftsteller in Yaounde (Kamerun). Wir folgen zunächst der Argumentationslinie Eboussis, um dann in der entscheidenden Frage um die Zukunft der Philosophie in Afrika auch Hountondji mehr zu Wort kommen zu lassen.

„Was ist das, was durch den Anspruch der Afrikaner, eine Philosophie zu haben, ebenso enthüllt wie verdeckt wird?“ So lautet Eboussis Leitfrage. Und er gibt darauf thesenhaft folgende Antwort: „Wenn man den Ort und die Bedingungen der Produktion dessen, was den Namen ‚Philosophie‘ beansprucht, ins Auge faßt, so bemerkt man, daß es im Grund um den Wunsch geht, seine bestrittene oder gefährdete Humanität zu verteidigen und zu einem Selbstbesitz durch und für sich selbst zu kommen –, und dies durch die Artikulation dessen, was man hat und tut, in einer Weise, die Gewaltanwendung und Willkür ausschließt . . . Es soll hier gezeigt werden, wie die Philosophie, wenn sie naiv [d. h. ohne Reflexion auf ihre Motive] getrieben wird, diesen Wunsch verdeckt und deformiert und so verhindert, daß er sich zu einem planvollen Handeln entfaltet“ (7).

In dieser Thesenformulierung ist schon die Methode angedeutet. Ähnlich wie Hegel in der „Phänomenologie des Geistes“ will Eboussi in den verschiedenen vorliegenden Gestalten der Philosophie einen Widerspruch zwischen dem, als was sie sich präsentieren, und dem, was sie eigentlich sind, aufweisen und die Bewegung des Geistes verdeutlichen, die auf eine Versöhnung von Motiv und Realisierung, von Vernunft und gelebtem Leben hintreibt. Der Gedankenfortschritt hat also die Figur der Dialektik.

Ethnophilosophie

Man kann, grob polarisierend, zwei Hauptrichtungen des heutigen Philosophierens in Afrika unterscheiden: die Ethnophilosophie, der das Übergewicht zukommt, und die – weniger verbreitete – schlichte Übernahme des Stils der akademischen Philosophie des „Westens“.

Der Initiator der (später¹) sogenannten „Ethnophilosophie“ war der flämische Franziskanermissionar *Placide Tempels*. Tempels brachte 1945 in Elisabethville (heute: Lubumbashi, Zaire) ein Buch mit dem Titel „La philosophie bantoue“ heraus². Darin wollte er gegen die damals verbreitete Meinung der Weißen im allgemeinen und der Kolonisatoren im besonderen zeigen, daß die Angehörigen der zentralafrikanischen Völkerfamilie der Bantu³ nicht irrational strukturierte Wilde seien, sondern daß all ihr Denken und Handeln sich nach einer impliziten Philosophie richte, deren Tiefe und Kohärenz sie zu einem Partner des logisch denkenden Europäers machen. Tempels analysierte Gebräuche, Sprichwörter und geltende Überzeugungen der Baluba, die im Osten von Zaire leben, dehnte seine Aussagen aber auf die Bantu im allgemeinen, ja auf ganz Schwarzafrika und gelegentlich sogar auf den „primitiven Menschen“ überhaupt aus. Als Interpretationshorizont dienten ihm dabei die Kategorien seiner philosophischen Schulbildung; so gliederte er seine Darlegungen in eine „Bantu-Ontologie“, eine „Bantu-Erkenntnistheorie“, eine „Bantu-Psychologie“ und eine „Bantu-Ethik“. Der zentralen Rolle des Seinsbegriffs in der scholastischen Philosophie entspricht die Dominanz der Vorstellung der Lebenskraft im System der Bantu. Sie wirkt sich aus in Gesundheit und Kraft, im „zaubermächtigen“ Wort und vor allem in der Fruchtbarkeit. Von daher begreift sich die numinose Stellung der Ahnen, die Gottes Schöpferkraft vermittelt haben und vermitteln; von daher auch die unbedingte Verehrung für den Häuptling, der als der Älteste die Kraft der Ahnen an die ihm anvertrauten Menschen, Tiere und Pflanzen weiterleitet. Weil die „Lebenskraft“ wesentlich in Relationen da ist, fehlt nach Tempels den Bantu der Begriff eines an sich bestehenden „Seins“, das sich erst sekundär auswirkt und äußert.

Tempels erhielt ein außerordentlich starkes Echo auf seinen Versuch, fast durchweg zustimmend, aus Europa wie aus Amerika, von Philosophen (Camus, Bachelard, Marcel, Wahl, Maritain) wie Ethnologen (Herskowits). In Afrika selbst löste er eine ganze Welle ähnlicher Versuche aus, die freilich mit Kritik an Tempels verbunden waren. Der bekannteste und einer der ersten dieser Versuche ist von Abbé *Alexis Kagame* aus Ruanda in seinem Buch „La philosophie Bantu-Rwandaise de l'Etre“ (Brüssel 1956) vorgelegt worden. Sorgfältiger als Tempels begrenzt Kagame die Reichweite seiner Aussagen auf die Region, in der er effektiv Forschungen getrieben hat. Anders als Tempels analysiert er ein einheitliches, nachprüfbares Phänomen: die Struktur der Ruanda-Sprache. Im Ge-

gensatz zu seinem Vorgänger baut er seine Darstellung der „Philosophie“ der Ruanda-Bantu um den Begriff des Seins herum und lehnt es ab, der Kategorie der Kraft eine so zentrale Rolle zuzusprechen, daß darüber die Eigenständigkeit des Seinsbegriffs verlorenginge⁴. Ebenso wie Tempels jedoch orientierte er seine Darstellung der tragenden Linien im Denken der Bantu an der Idee einer „Philosophie“ und näherhin an den Hauptfächern der Schulphilosophie. Kritikern, die ihn deswegen angriffen, gab er im Grund recht. Heute hat er sich mehr der rein ethnologischen Methode zugewandt. In Düsseldorf entschuldigte er die ontologische Sprache seiner ersten Darstellung – einer Dissertation an der Päpstlichen Universität Gregoriana – damit, daß er seinen Professoren damals habe zeigen müssen, daß er auch seine scholastische Philosophie gut gelernt habe. Es wurde leider nicht klar, ob er diese Selbstkritik nur auf das Buch von 1956 oder auch auf das große Werk „La philosophie bantu comparée“ (Paris 1976) bezog, das auch noch von einer „Logik“, „Erkenntnistheorie“, „Ontologie“ usw. der Bantu handelt.

Außer Kagame, der heute Professor an der Staatsuniversität von Ruanda ist, bewegen sich eine ganze Reihe von afrikanischen Denkern in den Bahnen des Versuchs, die implizite „Philosophie“, d. h. Lebenshaltung und Weltanschauung ihrer Völker als ein sinnvolles Ganzes darzustellen. Oft bedienen sie sich dabei auch der verschiedenen ethnologischen Methoden, besonders der Ethnolinguistik. Von den in Düsseldorf anwesenden Philosophen sind Alassane N'Daw (aus Dakar, Senegal) und Tshiamalenga Ntumba (aus Kinshasa, Zaire), der einen der drei Schlußvorträge des Kongresses hielt, zu dieser Richtung zu zählen⁵. Im Vergleich zu den Anfängen der Ethnophilosophie bei Tempels und bei Kagame hat sich inzwischen allerdings eine Gewichtsverschiebung vollzogen. Ging es zunächst nur darum, die Vorhandenheit vernünftiger Strukturen im Denken und Handeln der Bantu nachzuweisen, so geht es jetzt auch darum, diese alte Weisheit „hermeneutisch“ der Gegenwart nahezubringen – einer Gegenwart, für die die Weisheit der Alten immer mehr zur Vergangenheit wird.

Kritik der Ethnophilosophie

In der Ethnophilosophie schienen die Afrikaner eine echt afrikanische, „authentische“ Form der Philosophie gefunden zu haben. Nun aber weist ihnen Eboussi (und in ähnlicher Form auch Hountondji) nach, daß die Ethnophilosophie weder etwas echt Philosophisches noch etwas echt Afrikanisches ist. Philosophisch ist die Ethnophilosophie weder in ihrem Gegenstand noch in ihrem eigenen Vollzug. Im Gegenstand, der „Bantuphilosophie“, nicht, weil es sich hier nicht um Philosophie, sondern um die anonyme Weltsicht eines Kollektivs handelt. Auch in sich selbst ist das Tun der Ethnophilosophen keine Philosophie,

sondern Ethnologie: sie zeigen höchstens, daß ihre Vorfahren eine „Philosophie“ (im weiten Sinn) *gehabt haben* – aber sie denken nicht selbst. Ethnophilosophie ist – nach einem glücklichen Ausdruck Hountondjis – ein Denken in der dritten Person, d. h. eben kein echtes Denken, das immer nur in der ersten Person, von mir als diesem bestimmten endlichen Subjekt, vollzogen wird. Philosophie ist nie etwas, was man, neben anderem, „hat“, sondern eine Weise, wie man sich zu begreifen sucht. Die Tatsache, daß die Ethnophilosophen sich nicht mehr damit begnügen können, die Bantu-Philosophie in ihrem ursprünglichen, „impliziten“ Zustand zu belassen, und das Bedürfnis haben, sie explizit darzustellen und damit wesentlich zu verändern, beweist für sich allein schon, daß der Boden, auf dem die Vorfahren lebten, und derjenige, auf dem die modernen Intellektuellen Afrikas stehen, durch einen Abgrund voneinander geschieden sind. Es ist aber das Wesen der Ethnophilosophie, diesen Abgrund zu verdecken und eine wirkliche oder mögliche Kontinuität vorzutäuschen. Darin liegt ihr innerer Widerspruch.

Ist man einmal soweit gekommen, so liegt es nahe, nach den außerphilosophischen Motivationen dieser „Philosophie“ zu fragen. Diese Motivationen spüren die Kritiker im Spannungsfeld der Herr-Knecht-Dialektik auf. Für Eboussi erweist sich die Ethnophilosophie weniger als Form des selbständigen Denkens denn als ein Plädoyer, als eine rhetorische Anstrengung, durch die sich der Unterlegene vom Sieger die Anerkennung als echter Mensch und somit gleichberechtigter Partner erhofft. Der Afrikaner betrachtet sich mit den Augen des Ethnologen und weist das Bild, das er von sich verfertigt hat, dem europäischen Philosophen vor. Auch wir, sagt er gleichsam, haben eine Philosophie, und zwar eine viel ältere und bessere, als es die eure ist; sie hat uns das gegeben, wonach ihr euch heute aus eurer Zerrissenheit heraus sehnt: die Einbettung des Individuums in einen tragenden Grund, eine Lebens- und Denkweise, in der der Mensch mit der Natur und dem Göttlichen und so mit sich selbst und seinesgleichen in Einklang steht.

Dieses Plädoyer muß schon von seinen Voraussetzungen her scheitern. Es beginnt ja damit, daß sich der Afrikaner selbst zum Objekt macht und nachzuweisen versucht, daß er den Vorstellungen entspricht, die sich der Europäer vom Menschsein macht. Es ist also, seiner ausgesprochenen Absicht zuwider, nichts als die Anerkennung der Überlegenheit der Kultur des Eroberers. Es ist also wahrhaftiger, diese Überlegenheit ohne Umschweife anzuerkennen. Wie anders hätte es sonst zu einer so umfassenden Niederlage kommen können? Diesem Faktum gegenüber hilft keine nostalgische Erinnerung an eine – in Wirklichkeit ja auch gar nicht so harmonische – Vergangenheit. Die Generation, die die Eroberung selbst erlebte, versuchte den Sieg des Unrechts dadurch zu verarbeiten, daß sie ihn dem Bund der Weißen mit irgendwelchen bösen übernatürlichen Mächten zuschrieb. Je mehr die Neger jedoch die Lebens- und Denkweise der Eroberer

als etwas Erstrebenswertes ansahen und lernten, desto schwächer wurde die Tragfähigkeit dieser Erklärung.

Heute bleibt nichts anderes mehr übrig, als sich sehenden Auges in den Prozeß der Verwestlichung, der die ganze Erde erfaßt hat, einzugliedern. „Sich diesem unausweichlichen Prozeß entgegenzustemmen, heißt den Tod unter den siegreich dahinrollenden Rädern des Wagens der Geschichte zu wählen“ (79). Wem es hilft, der mag sich diesen Schritt mit der Theorie des Historikers und Panafrikanisten Cheik Anta Diop⁶ erleichtern, daß die europäische Kultur ohnehin, über den enormen Einfluß der ägyptischen Negerkultur auf die Griechen, nur die Entfaltung eines ursprünglich schwarzafrikanischen Keimes sei (– wobei man sich, die Einflüsse selbst einmal vorausgesetzt, fragen kann, wie groß man die Kontinuität zwischen dem damaligen Ägypten und dem gestrigen Zustand der afrikanischen bzw. europäischen Kulturen ansetzen darf. Die Kontingenz der geschichtlichen Entwicklung läßt sich nicht so leicht verkleinern).

Übernahme der europäischen Universitätsphilosophie

Sich der „westlichen“ Zivilisation öffnen heißt auch und vor allem, sich der philosophisch-wissenschaftlichen Denkart öffnen, die den Westen hat groß werden lassen. „Philosophie“ in diesem Sinn ist etwas Präziseres als ein Denken, das auf den verschiedensten Wegen Weisheit sammelt und verwahrt. Es ist eine „explizite, analytische, radikal kritische und selbstkritische, systematische Reflexion . . . über die Erfahrung und ihre menschlichen Voraussetzungen sowie über die Bedeutungen und Werte, die sie enthüllt“⁷. Diese Reflexion ist in Europa zu ihrer größten Entfaltung gekommen, steht aber in keinem notwendigen Zusammenhang mit der weißen Rasse oder der Bodenbeschaffenheit Europas. Vielmehr übersteigt sie von sich her alle rassische und teils auch kulturelle Besonderheit, mag sich an der jeweiligen Ausführung auch eine besondere Färbung erkennen lassen, die auf die bestimmte Herkunft des jeweiligen Philosophen zurückweist. Sowenig die Kultur Europas durch und durch rational ist oder gar gewesen ist, so sehr kann Afrika seine Kultur durch die Einführung der philosophischen Denkart erneuern, ohne damit seine eigene Identität durch diejenige Europas auszutauschen.

Zu dieser Konzeption der Philosophie, die im Gegensatz zur Ethnophilosophie steht, bekannten sich in Düsseldorf, außer Hountondji, Henry Odera Oruka (Professor in Nairobi, Kenia, und Herausgeber der Zeitschrift „Thought and Practice“) und Peter O. Bodunrin (Professor in Ibadan, Nigeria). Auch Eboussi rechnet sich wohl zu ihr. Gerade deswegen aber geht er um so schärfer mit der Art und Weise ins Gericht, wie man sich bis heute in Afrika die „europäische“ Philosophie faktisch zu eigen gemacht hat. Er fordert, daß der Muntu

seinen Platz in der Überlieferungsgeschichte der Philosophie nicht einnehmen dürfe, ohne sich über seine Motive im klaren zu sein. Sonst nämlich werde die Praxis der Philosophie ganz anders aussehen, als es der oben gegebenen idealen Umschreibung entspreche. So konstatiert er, daß Lehrer wie Studenten gleichermaßen von der Gefahr bedroht sind, den philosophischen Gedanken wie einen Besitz zu betrachten, der durch einfaches Lernen (samt dem dazugehörigen „Ahnenkult“) zu erwerben ist und schließlich das Anrecht auf Ehren und eine gute Stellung verschafft.

Diese Tatsache, die mehr am Universitätsbetrieb als an den Publikationen abgelesen werden kann, hat ihren Grund darin, daß die Philosophie für den Muntu nicht mit dem Staunen, sondern mit der Fassungslosigkeit gegenüber seiner kompletten Niederlage beginnt. So wird ihm die Philosophie vor allem „zur Metapher für etwas anderes: für die zunächst nur erlittene, dann aber verinnerlichte Beherrschung, die den freigelassenen Sklaven dann befähigt, auch seinerseits über Sklaven zu herrschen“ (91). Die aus Europa kommende Philosophie wird wie ein heiliger, nur zu kommentierender Text behandelt, weil sie „in der Tat ein über jeden Zweifel erhabenes sakrales Gut ‚offenbart‘, nämlich die Allmacht der wissenschaftlichen Industriegesellschaft, zu der sie gehört“ (98). Daß diese Weise der Übernahme den Weg in das eigene Denken versperrt, ist evident. In die Tradition der Philosophie kommt man nicht anders als durch eigenes, selbständiges Denken hinein. Nur so wird die Philosophie nicht zu einem Gang in die Entfremdung, sondern – möglicherweise – zu einem Weg auf größere Freiheit, auf Autonomie, hin.

Entscheidende Vorbedingung dafür ist, daß das Denken dort ansetzt, wo Afrika heute steht: in der Krise, und daß sich der Denker seiner Position bewußt bleibt: aus den Massen herausgehoben, aber ihrem Dienst verpflichtet.

Aus der Situation der Krise ergibt sich, was „Zukunft“ und „Tradition“ für Afrika heißen können. Eine Tradition ist nie etwas, was an sich vorhanden wäre; man gibt sich eine Tradition von der Zukunft her, die auf einen zukommt oder auf die man zugeht. Allzuoft aber gilt heute in Afrika die Berufung auf eine angeblich fest umschriebene Tradition als das Siegel der „Authentizität“, während gleichzeitig alles Traditionelle auf die Ebene des bloß noch Folkloristischen herabsinkt, das man aus dem Lebenskreis der Oberschicht verbannt und nur noch für die Touristen bereithält. In der Tat kann niemand etwas am Verfall der überlieferten Lebensformen ändern. Denn sie gehörten zu einer Welt, die mehr und mehr durch neue religiöse, politische, soziale, wirtschaftliche Organisationsformen abgelöst wird.

Diese neue Welt bringt auch einen anderen Horizont von Vergangenheit mit sich. Während für die alten Stämme die zivilisierte Menschheit mehr oder minder mit dem Geltungsbereich ihrer eigenen Sitten und Gebräuche zusammenfiel, entsteht jetzt, durch die gemeinsame Erfahrung des Sklavenhandels und der

Kolonialherrschaft, eine Art panafrikanisches Bewußtsein mitsamt seiner Geschichtsschreibung. „Afrika“ ist ein Produkt der jüngsten Vergangenheit. Diese jüngste Vergangenheit und die nächste Zukunft werden sehr gern zugunsten der goldenen fernen Vergangenheit und der goldenen fernen Zukunft aus dem Bewußtsein ausgeblendet.

Philosophie, die nicht Flucht, sondern Wahrnehmung des Wirklichen und real Möglichen sein will, hat demgegenüber auf das hinzuweisen, was nach vorne und nach rückwärts unmittelbar an die Gegenwart angrenzt. Wichtig bleibt die Erinnerung an die Demütigung, weil sie vor den Schwächen warnt, die die Niederlage des alten Stammessystems ermöglichten: der Zusammenfall von Welt- und Stammeshorizont; die daraus folgende Notwendigkeit, alles Fremde entweder zu vergöttlichen oder zu verteufeln; die Weigerung, in den geltenden Normen und Vorstellungen etwas Kontingentes, Geschichtliches anzuerkennen; die Flucht vor der Verantwortung. Wichtig ist auch die Konkretisierung der Utopien in realisierbare Imperative: Priorität der Politik für die Befriedigung der elementaren Bedürfnisse des Volkes; weite Streuung eines praxisorientierten Wissens; größere Teilnahme aller an den politischen Entscheidungen.

Auseinandergelungende Wege

Eboussis kritische Analyse der Situation der afrikanischen Philosophie wird in den meisten Punkten von Hountondji geteilt. Insbesondere betont auch Hountondji, daß die Ethnophilosophie, die in ihren Anfängen die heilsame Funktion hatte, den Afrikanern ein Bewußtsein ihrer Menschenwürde zurückzugeben, sich nun, nach der Erringung der politischen Unabhängigkeit, zu einer alle Denkphantasie sterilisierenden Ideologie gewandelt habe. Anders als bei Eboussi kommt aber bei Hountondji eine politische Brisanz in die Analysen hinein. Daß sie hineinkommen kann, ergibt sich aus einem Begriff von Philosophie, der sich von dem des kamerunesischen Jesuiten unterscheidet.

Für Hountondji besteht die Philosophie ihrem Wesen nach aus „einer großen öffentlichen Debatte, wo jeder Teilnehmer intellektuelle Verantwortung auf sich nimmt. Alles andere kommt dann von selbst – auch die Wissenschaft“ (50). „Was wir brauchen, ist nicht ein geschlossenes System, dem wir alle miteinander anhängen müßten und das wir bei Gelegenheit den Ausländern vorzeigen könnten. Wir brauchen vielmehr jene ruhelose Suche, jenes Problembewußtsein, jene unermüdliche Dialektik, die wie nebenbei Systeme hervorbringt, um sie alsbald auf einen Horizont neuer Wahrheiten hin zu übersteigen, der sich dauernd entzieht“ (48). Der philosophische Geist, aus dem die Wissenschaften hervorgehen, ist also durch sich selbst der Entwicklungsfaktor par excellence; zu vermitteln ist er durch Kurse, die vor allem das formale Denken einüben: Lo-

gik, Geschichte der Wissenschaften usw. Es ist das Pathos der Aufklärung, das hier spürbar wird – Geist vom Geist Kants und Marxens.

Hountondji ist Marxist und Leninist. Er wendet sich scharf gegen jede Dogmatisierung des Marxismus, aber rechnet sich zu jener pluralistischen Denktradition, deren Fundamente von Marx gelegt worden sind. Er teilt die These Lenins von der Entstehung des (Neo)Kolonialismus aus der nach außen verlagerten Krise der kapitalistischen Staaten. Einen Weg zur Befreiung der afrikanischen Völker von ihrer neuen, ausbeuterischen Oberschicht, die mit den westlichen Kapitalisten solidarisch ist, sieht Hountondji nur im bewaffneten Kampf. Die Idee des frühen Nkrumah⁸ und des tanzanischen Präsidenten Julius Nyerere⁹, es könne einen friedlichen Übergang von der altafrikanischen Gesellschaftsform (mit Gemeinbesitz) zum modernen Sozialismus geben, hält Hountondji für naiv; hier werde übersehen, daß zwischen beide Phasen der kapitalistische Kolonialismus getreten sei. Schärfer noch kritisiert er Léopold S. Senghor, den Dritten im „Bunde“ der philosophierenden afrikanischen Staatsmänner. Des senegalesischen Staatspräsidenten Idee der „Négritude“¹⁰ bezwecke eine nur imaginäre Befriedigung der afrikanischen Wünsche nach Autonomie, um die Realität zu verdecken, die durch die Abhängigkeit von Frankreich gekennzeichnet ist.

Hountondji zieht aus seiner Philosophie also eine (relativ) klare politische Konsequenz. Auf der anderen Seite aber betont er – je länger, desto deutlicher – die Autonomie sowohl der Philosophie (und Wissenschaft) wie auch der Politik (samt ihrem Anhängsel, der Ideologie). Sosehr die Philosophie dem Kampf der Befreiung dienen müsse, so sehr müsse sie das mit den ihr eigenen Mitteln und aus der ihr eigenen Dynamik heraus tun. In Düsseldorf formulierte Hountondji, zwischen dem Denken und dem politischen Handeln lägen mehrere Zwischenstationen, die man nicht überspringen dürfe. In dieser Auffassung liegt der Konflikt mit der Partei, zu der man sich bekennt, schon vorprogrammiert. Sie ist wohl auch der Niederschlag mancher ernüchternder Erfahrung, die Hountondji mit einigen sich marxistisch nennenden Regierungen in Afrika gemacht hat. Kritik an der Rolle der großen sozialistischen Bruderstaaten aber findet sich (bis jetzt noch) nicht in seinen Veröffentlichungen.

Die Hoffnungen, die Eboussi auf die Philosophie setzt, sind gedämpfter. Sehr vorsichtig schreibt er, nachdem er den Vorrang der Befreiung vor allen anderen Zielsetzungen im heutigen Afrika herausgearbeitet hat: „Unter dem Gesichtspunkt der Emanzipation kann nun auch (!) die Philosophie neu aufgenommen werden.“ Gleich aber drängt sich die ängstliche Frage dazwischen: „Wie kann man sich in Philosophie vertiefen, ohne sie zugleich zu einem Mittel der Flucht vor unseren Lebensbedingungen zu machen?“ (185). Die damit angedeutete Befürchtung kommt offenbar aus dem Mund eines gebrannten Kindes: „Das Denken der Krise bekennt sich, ans Ende gekommen, als die Allegorie einer persön-

lichen Krise“ (237). Deshalb die Devise: „Das Denken der Krise beurteilt Systeme und Theorien nach ihrer Fähigkeit, den vollen Geschmack des Lebens zu wahren und zu erhöhen, . . . nach ihrer Fähigkeit, das Elementare nicht zu disqualifizieren. Es will das Wissen der Erfahrung anmessen, das Reden dem Handeln. Denn die Krise ist nichts anderes als das Mißverhältnis zwischen Theorie und Praxis, zwischen Institution und Leben, zwischen Begriff und Erfahrung“ (234 f.).

Damit ist eine Option gegen die „Ontologie“ getroffen. Darunter versteht Eboussi zunächst die (ethnophilosophische, aber auch scholastische) Beschwörung einer naturhaften Harmonie des Menschen mit sich und seiner Welt; wobei diese „Harmonie“ durch die Verdrängung des ontologischen „Risses“ zustande kommt, der sich in der Sprache, der Begierde, der Arbeit und dem Leiden bezeugt. Darin würde ihm wohl auch Hountondji zustimmen. Eboussi versteht aber unter der „Ontologie“, gegen die er sich wendet, auch noch den abendländisch-neuzeitlichen Versuch, sich alles Seiende nicht anders als durch den Filter apriorischer Entwürfe (Ideale und Theorien) geben zu lassen und so dessen Eigengewicht zu verflüchtigen, eine Einstellung, die zum Nihilismus, zur Bodenlosigkeit der menschlichen Existenz, führen muß. Hier sind deutliche Anklänge an Heideggers Thesen zu hören, und hier hört wohl auch die Gemeinsamkeit mit Hountondji auf. Als Hauptaufgaben der erneuerten Philosophie in Afrika (und darüber hinaus) nennt Eboussi eine Neuinterpretation der alten Lehre von den „transzendentalen Eigenschaften“ des Seins – Einheit, Wahrheit, Güte, Schönheit –, bezogen auf die alltägliche Lebenswelt. Es geht ihm auch um eine philosophische Rehabilitierung des Gefühls, um den Nachweis der Transzendenz des Menschengesistes über seine Produkte, kurz um eine neue Art anthropologischer Ontologie, in der sich wohl auch mancher traditioneller Wert afrikanischer Lebensart besser aufheben läßt als in dem etwas abstrakten Befreiungsdynamismus Hountondjis.

Der Programmcharakter der beiden Schriften, die wir uns zum Wegweiser gewählt haben, ist wohl dafür verantwortlich, daß vieles noch vage, manchmal auch spannungsreich bis zum Widerspruch bleibt, was über den möglichen „positiven“ Beitrag der Philosophie gesagt wird. Eine direkte schriftliche Auseinandersetzung zwischen diesen beiden brillanten Geistern Afrikas kann und sollte hier größere Klarheit bringen. In einem jedenfalls sind sich Eboussi und Hountondji einig: Philosophie hat für sie die Aufgabe und die Fähigkeit, in ein neues Weltverhältnis einzuweisen. Allen Anleihen bei Hegel und Heidegger zum Trotz wollen sie weder, wie Hegel, mit dem philosophischen Gedanken warten, bis „die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat“¹¹, noch schon, mit Heidegger, die wissenschaftlich-philosophische Welt als die größte Gefahr für die Menschheit ansehen, aus der uns „nur noch ein Gott retten kann“¹². Mögen sie recht haben!

Ablösung und Partnerschaft

Ein aufmerksamer Beobachter der Szene¹³ hat kürzlich bemerkt, man könne den Eindruck gewinnen, „daß sich die Geschichte der afrikanischen Philosophie in der Geschichte des Problems erschöpfe, ob es eine afrikanische Philosophie gebe“. Die Bemerkung enthält einen Vorwurf, der ernst zu nehmen ist. Freilich sagt sie nichts über die Gründe, warum die Sachen so stehen und wie man darüber hinauskommen könnte. Die kritischen Analysen eines Eboussi und Hountondji führen hier weiter; gegen *ihre* philosophische Selbstreflexion kann sich jener Vorwurf nicht richten. Denn auch ihnen geht es ja gerade darum, das Philosophie-haben-Wollen als größtes Hindernis auf dem Weg zum Denken aufzuweisen und zugleich aus seinem Ursprung, der europäisch-afrikanischen Machtkonstellation, zu begreifen. Sie fordern die afrikanischen Philosophieprofessoren und -studenten auf, den Sachproblemen nachzugehen: Was ist? Wo stehen wir? Was sollen und können wir tun? Aus der Diskrepanz der traditionellen Lebensweise der afrikanischen Völker und der sich ausbreitenden technischen Zivilisation brechen diese alten Fragen heute überall neu auf. Wer Antworten auf diese Fragen sucht und vielleicht auch findet, der treibt „afrikanische Philosophie“, ohne es zu beabsichtigen.

Die beiden genannten Bücher sind hervorragende Zeugnisse eines paradoxen Ablösungsprozesses. Die afrikanischen Intellektuellen erkennen, daß sie sich bisher weitgehend mit den Augen des anderen, des Eroberers, angesehen haben, daß sie das Objekt, aber noch nicht das freie Subjekt ihres eigenen Denkens und Urteilens gewesen sind. Dieser Akt der Selbsterkenntnis schafft Abstand, und zwar gerade deswegen, weil nun erst die (vorher nur imitierte) Geisteshaltung der Philosophie aus ihrem Prinzip voll übernommen ist. Die Ablösung ist also durch vollkommene Aneignung möglich geworden. Daß dies so ist und daß das Ergebnis auf Französisch dargestellt und in Paris publiziert worden ist, mag vielleicht Nahrung für den eurozentrischen Hochmut abgeben, den wir alle – meist unbewußt – in uns tragen. Noch sind die afrikanischen Sprachen nicht so verfeinert, daß sie sehr abstrakte Reflexionen auszudrücken erlaubten, noch gibt es keine bessere Brücke über ihre Verschiedenheit hinweg als die Sprache der Kolonialmächte, noch gestattet ein Pariser (oder Londoner oder Brüsseler) Verlag eine bessere Verbreitung eines afrikanischen Buchs als ein Verlag in Afrika selbst. Aus Sympathie mit den Afrikanern bedauern wir diesen Mangel. Ein wenig aber freuen wir uns auch darüber. Denn auf diese Weise ist es uns noch relativ leicht möglich, einen Einblick in das zu bekommen, was die führenden Geister eines Kontinents bewegt, von dem wir im allgemeinen wenig wissen, der aber mit unserer eigenen Geschichte eng verbunden ist. Seit langem schon versucht Europa zu einem Verständnis seines eigenen rätselhaften Wesens zu kommen, indem es sich, bald voll Überlegenheitsgefühl, bald voll Selbsthaß, im

stummen Spiegel anderer Völker und Kulturen betrachtet¹⁴. Sollten wir wegschauen, wenn aus dem Spiegel plötzlich ein selbständiger Mensch heraustritt und sich dieselben Fragen stellt wie wir?

ANMERKUNGEN

¹ Der Begriff scheint von A. Doutreloux zu stammen (1960), nach Auskunft von A. J. Smet (in: *La Philosophie africaine. Actes de la 1ère Semaine Philosophique de Kinshasa, Faculté de Théologie catholique, Kinshasa 1977*, 56).

² Dt. Übersetzung: *Bantu Philosophie* (Heidelberg 1956).

³ Bantu ist Mehrzahl von Muntu, was soviel wie „Mensch“, „geistbegabtes Lebewesen“, als Selbstbezeichnung der Neger, heißt.

⁴ Er beklagt sich, daß durch das Buch von Janheinz Jahn, *Muntu, Umriss der neoafrikanischen Kultur* (Düsseldorf 1958) diese Auffassung Tempels' weite Verbreitung in Europa gefunden habe.

⁵ Vgl. Tshiamalenga Ntumba, *Qu'est-ce que la „Philosophie africaine“?*, in: *La Philosophie africaine* (siehe Anm. 1), 33–46.

⁶ Vgl. z. B. sein Werk: *Nations nègres et culture* (Paris 1954, 21965).

⁷ Franz Crahay, zit. bei Tshiamalenga (Anm. 5), 44.

⁸ Als Kwame Nkrumahs philosophische Programmschrift gilt „Consciencism“ (1964); dt. *Consciencismus. Philosophie und Ideologie zur Entkolonialisierung und Entwicklung mit besonderer Berücksichtigung der afrikanischen Revolution* (Köln 1965). Vgl. aber die Darstellung der ganzen Entwicklungslinie Nkrumahs bei Hountondji, 171–218.

⁹ *Freedom and Unity* (1966); *Freedom and Socialism* (1968).

¹⁰ *Négritude et humanisme* (1964); dt. *Négritude und Humanismus* (Düsseldorf 1967).

¹¹ G. W. F. Hegel, *Rechtsphilosophie*, Vorrede.

¹² M. Heidegger, Interview mit dem „Spiegel“, 31. 5. 1976, 209.

¹³ A. J. Smet, in: *La Philosophie africaine* (Anm. 1), 64. – Es sei hier auch verwiesen auf zwei Bücher von A. J. Smet, die einen Überblick über die Produktionen zu unserem Thema geben: *Philosophie africaine. Textes choisis I–II et Bibliographie sélective* (Kinshasa 1975), und *Notes d'histoire de la pensée africaine* (Kinshasa 1975/76; Département de Philosophie et Religions Africaines de la Faculté de Théologie catholique).

¹⁴ Munasu Duala-M'bety, *Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie* (Freiburg 1977) 9 f.