

UMSCHAU

Afrikanische Philosophie

Daß der Einfluß des modernen Afrika auf das kulturelle Leben in Deutschland zunimmt, bedarf keiner weiteren Ausführungen. In Wissenschaft, Literatur, Kunst und Sport, überall beteiligen sich Afrikaner und sind inzwischen in einigen Bereichen führend. Eine andere Frage ist, wie die Öffentlichkeit auf diese Entwicklung vorbereitet ist. Afrikaner müssen sich ihre kulturelle Anerkennung und Integration noch immer hart erkämpfen. Sie werden mit Vorurteilen, oft sogar mit gewaltsamen Übergriffen konfrontiert. Doch über diese von Extremisten verursachten Schwierigkeiten hinaus begegnen sie einer auch in den eher gebildeten Schichten weit verbreiteten und oft zu Mißverständnissen führenden Unkenntnis ihrer Kultur, ihrer Geschichte und ihres Denkens.

Eine Reihe neuer, zum Teil erstmals auf deutsch erschienener Bücher zu diesem Problemfeld möchte dazu beitragen, dem entgegenzuwirken, weniger durch äußerliche „Information“ als durch eine Interpretation der gegenwärtigen geistigen Situation Afrikas, auch durch Afrikaner selbst und insbesondere in der Begegnung mit der deutschen Kultur.

So beschreibt *Peter Martin* die Geschichte von Afrikanern mit Deutschen anhand von Einzelbiographien¹. Nicht um allgemeine Phänomene wie Kolonialismus und Entwicklungshilfe geht es ihm, sondern um den Einfluß von Afrikanern auf Kultur und Bewußtsein der Deutschen, angefangen von der Stationierung afrikanischer Legionäre an den Grenzen des barbarischen Germanien der römischen Kaiserzeit über die „Mohren“ („Mauri“) der Kreuzzugszeit bis hin zu Immigranten zur Zeit des internationalen Sklavenhandels. Die „Kammermohren“ des 18. Jahrhunderts etwa waren nach Martin keine Sklaven, sondern Diensthofen, oft genug gehobenen Standes, die es durch Fleiß und freundliches Benehmen zu Wohlstand und Ansehen in ihrer deutschen Nachbarschaft brachten. Erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts kam es mit der Entstehung bio-

logistischer und rassistischer Theorien zu einer Umkehrung dieser bis dahin positiv verlaufenden Entwicklung. Eine Darstellung afrikanisch-deutscher Beziehungen unter diesem neuen Aspekt bis heute faßt Martin für einen zweiten Band seines Werks ins Auge, der demnächst erscheinen soll.

Unter den zahlreichen Biographien fällt eine ganz besonders ins Auge, diejenige *Anton Wilhelm Amos* aus Axim an der ghanaischen Goldküste. Kurz nach 1700 geboren, kam Amo 1707 über Amsterdam an den Hof des Herzogs von Braunschweig-Wolfenbüttel, erhielt eine schulische Ausbildung und immatrikulierte sich 1727 an der rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Halle. 1729 verteidigte er seine Inauguraldissertation „Das Recht der Afrikaner in Europa“ („De iure Maurorum in Europa“), eine Arbeit, die leider verloren ist. Nach den Annalen der Universität hat Amo darin gezeigt, wie vom römischen Recht her Freiheit und rechtliche Gleichstellung von Afrikanern in Europa garantiert und infolgedessen der moderne Sklavenhandel unrechtmäßig sei.

Kurz danach hat Amo Halle verlassen und schrieb sich im Lauf des Jahres 1730 in Wittenberg ein. Dort verfaßte er 1734 an der philosophischen Fakultät eine zweite Dissertation mit dem Titel „De humanae mentis apatheia“ (etwa: „Die Emotionslosigkeit des menschlichen Geistes“). Als Magister hatte er von nun an das Recht, Vorlesungen zu halten und Prüfungen abzunehmen. Zwei Jahre später übte er dieses Recht auch in Halle aus. Ob er, wie einige Quellen vermuten lassen, in den 40er Jahren Staatsrat in Berlin wurde, ist unsicher. 1753 kehrte er nach Ghana zurück und lebte bis zu seinem Tod in einem Fort der West Indian Company in Chama.

Während Martins Interesse an Amo mehr biographischer Natur ist, geht es *Paulin Hountondji* aus Bénin um das philosophische Vermächtnis des Ghanaers². In seinem erstmals 1983 erschienenen, nun ins Deutsche übertragenen Buch

„African Philosophy. Myth and Reality“ geht er kurz auf „De humanae mentis apatheia“ und auf das Hauptwerk Amos „Tractatus de arte sobrie et accurate philosophandi“ ein.

Vom gegenwartsphilosophischen Standpunkt aus betrachtet hat eine solche Untersuchung lediglich historischen Wert. Sie zeigt Amo als einen Vertreter der vorkritischen Aufklärung. Doch steht Amo immerhin in unmittelbarer Nähe zu Christian Wolff, dem Lehrer Kants, und war Zeitgenosse Lessings. „De humanae mentis apatheia“ ist die typische Widerlegung des Vitalismus durch einen Mechanizisten. Amo zeigt, daß der menschliche Geist nicht eigentlich passiv, sondern vielmehr „apathisch“ sei, daß Aktivität nicht mit Emotionalität verwechselt werden dürfe. Wie es durch die Sinne zu einer Verbindung zwischen Körper und Geist kommt, muß nach Amo dahingestellt bleiben. Das Geheimnis des Lebens könne nicht einfach dadurch gelöst werden, daß man alle seine Funktionen, auch die passiv rezeptiven, also materiellen, geistig deutet (133–138).

Trotz seiner Zeitgebundenheit ist Amos Ansatz ernst zu nehmen, insbesondere hinsichtlich seines Einflusses auf einige Vertreter der afrikanischen Gegenwartsphilosophie. Hountondji weist zum Beispiel darauf hin, daß sich Kwame Nkrumah in seiner Polemik gegen den Idealismus auf Amo bezogen habe (124) und von Kant und der sprachanalytischen Philosophie beeinflusste Philosophen wie Kwasi Wiredu und Kwame Gyekye, ihm nachfolgend, in der Tradition eines, wenn man so will, „ghanaischen Rationalismus“ stünden.

Worum es Hountondji aber vor allem geht, ist, zu zeigen, daß afrikanische Philosophie nicht etwas von der Gesamtheit aller anderen philosophischen Traditionen völlig Verschiedenes, Exotisches ist, sondern eine Denktradition unter vielen mit ihren ganz eigenen Entwicklungen und Gesetzmäßigkeiten. Er wendet sich vor allem gegen die sogenannte „Ethnophilosophie“, die aus der ethnologisch-kulturanthropologischen Analyse traditioneller afrikanischer Kulturen hervorging und den Europäern eine Art afrikanisches Klischee vermittelte, statt sie denkerisch herauszufordern. Eine philosophische Diskussion im traditionellen Sinn mit oder innerhalb der

Ethnophilosophie habe es nie gegeben. Ethnophilosophie sei nicht als Philosophie akzeptiert worden, sondern habe eher als kulturanthropologisches Kuriosum gegolten.

Freilich sei die Entwicklung nicht auf dieser Stufe stehengeblieben. Zwischen dem ersten ethnophilosophischen Beitrag des belgischen Missionars Placide Tempels („Bantu-Philosophie“, 1948) und einem Werk wie dem des Ruandesen Alexis Kagamé („Ruandesische Seinsphilosophie“, 1956) habe doch ein weitgehender Differenzierungsprozeß stattgefunden (33f.). Kagamé sei zwar anfänglich noch der Meinung gewesen, er habe eine eigene, traditionelle ruandesische Auffassung vom Sein entdeckt. In Wirklichkeit jedoch habe er lediglich gezeigt, wie sich die traditionelle ruandesische Sicht der Dinge im Zug ihrer Begegnung mit europäischem Denken gewandelt hat. Genau das aber sollte Ausgangs-, nicht Zielpunkt afrikanischer Philosophie heute sein. Erst wenn sie sich nicht mehr gegenüber den Ethnologen für ihr eigenständiges Denken zu rechtfertigen brauche, sei sie fähig geworden, sich am allgemeinen philosophischen Diskurs zu beteiligen (196–202).

Wie dies heute geschieht, zeigt der von Herta Nagl-Docekal und Franz M. Wimmer edierte Sammelband „Postkoloniales Philosophieren: Afrika“³ mit Beiträgen von zehn namhaften afrikanischen Philosophen, darunter drei Frauen.

Darin fordert in einem ersten Aufsatz der Nigerianer Peter Bodunrin von der Philosophie Relevanz und Engagement („commitment“) in einer Zeit, da geisteswissenschaftliche Tätigkeit oft als Luxus diskreditiert werde, insbesondere von den reichen, vom wirtschaftlich überlegenen und technokratischen Norden unterstützten Eliten, denen es darum gehe, unbequeme Diskussionen über politische und wirtschaftliche Reformen zu vermeiden.

Mit Kwasi Wiredu („On Defining African Philosophy“) kommt der wichtigste Vertreter der kritischen ghanaischen Philosophie zu Wort, der sich bereits 1980 mit „Philosophy and an African Culture“ (Cambridge University Press) an eine größere Öffentlichkeit wandte. Er begrüßt Hountondjis neue Ansätze, wie wir sie eben kennengelernt haben, widerspricht ihnen aber auch in einigen Punkten. So fordert er afrikanische

Philosophen auf, sich auch mit europäischen Traditionen auseinanderzusetzen und (wie der Kenianer Henry Odera-Oruka, „Sage Philosophy“, Leiden 1990) zu versuchen, Formen kritischer mündlicher Überlieferung in afrikanischen Kulturen in das heutige Denken miteinzubeziehen.

Der Kenianer Dismas Masolo erweitert Wirendus Gedankengang um eine historische Perspektive, indem er die einzelnen Abschnitte von dessen Buch „Philosophy and an African Culture“ von 1980, nämlich Ethnophilosophie, Ideologie und Utopie, Wissen, Handeln und Werten miteinander verknüpft und in Beziehung setzt. Seine Kritik an einigen Argumenten, insbesondere an Wirendus Option für die Moderne, fällt allerdings weniger glücklich aus und mutet beinahe wie ein Rückfall in die Ethnophilosophie an.

Freilich wird sich die afrikanische Philosophie nie ganz vom Ruch der Ethnophilosophie befreien können, wie Sophie B. Oluwoles Beitrag zur „Afrikanität“ einer Philosophie zeigt. Wenn auch die biologisch-rassistische Auffassung von „Négritude“ unzutreffend sei, so lasse sich doch das allen afrikanischen Philosophien gemeinsame kulturelle Umfeld nicht leugnen. Eine Entafrikanisierung afrikanischer Philosophie durch eine Regionalisierung in Einzelphilosophien (ghanaische, nigerianische, kenianische Philosophie usw.), wie sie einige Kollegen forderten, sei weder durchführbar noch wünschenswert, eine Periodisierung etwa in antike, traditionelle und moderne afrikanische Philosophie dagegen sinnvoll.

Eine Art afrikanischer „Nouveau philosophe“ ist Yakouba Konaté von der Elfenbeinküste. In einer faszinierenden Mischung von Anekdote und Analyse stellt er das spannungsreiche Beziehungsgefüge zwischen der traditionellen afrikanischen und der modernen, technisierten Kultur des Westens dar: „Der Eintritt Afrikas in den Schoß der westlichen Bewußtseinswelt hat nicht die Dimension eines verlorenen Paradieses, das im Höllenfeuer dahinschmilzt, sondern die einer frontalen Begegnung, die die ursprüngliche Bahn umlenkt“ (165). Konaté spricht von der Wiedergeburt Afrikas, an der auch die Philosophie Anteil haben könne, „nicht indem sie ausgefallene Beziehungen zwischen der Antike und der Postmoderne sucht, sondern indem sie die Autoren

und Werke aus den Turbulenzen ihrer Zeit verständlich macht, um zu zeigen, daß jede Philosophie wirklich eine Form des Bewußtseins einer Epoche ist“ (169).

Ein bibliographischer Essay mit einem umfangreichen Verzeichnis afrikanischer philosophischer Literatur der Gegenwart rundet den Band ab.

Was in allen drei genannten Büchern deutlich wird, ist der eminente Einfluß der christlichen Missionsbewegung der frühen Neuzeit und der Gegenwart auf die Entwicklung modernen afrikanischen Denkens. Viele der zitierten Philosophen haben an kirchlichen Einrichtungen studiert (Dismas Masolo) oder sind kirchlich engagiert, wie der Priester Chukwudum Okolo, die Ordensschwester Marie Pauline Eboh (beide Nigeria) und der Jesuit Muhigirwa Rusembuka (Zaire).

Sogar europäischstämmige Missionare finden Anerkennung, auch wenn diese manchmal umstritten ist, wie im Fall Placide Tempels'. Beim äthiopischen Jesuiten und Philosophen Claude Sumner etwa („The Source of African Philosophy. The Ethiopian Philosophy of Man“, Stuttgart 1986) steht sie nicht in Frage.

Ihre historische Genese im Zusammenhang mit der christlichen Missionsbewegung muß für die afrikanische Philosophie aber gerade nicht notwendigerweise kulturelle Unmündigkeit und geistige Abhängigkeit vom kirchlichen Christentum bedeuten. Dies wäre auch nicht Sinn und Ziel der Mission gewesen. Spätestens seit Anton Wilhelm Amo ist afrikanische Philosophie moderne Philosophie, emanzipiertes Denken, und spätestens seit diese Art des Denkens die politische und soziokulturelle Entwicklung des Kontinents bestimmt, ist afrikanische Kultur moderne Kultur. Die genannten Bücher leisten einen bedeutenden Beitrag, um dies in Deutschland ein wenig mehr publik zu machen.

Josef Lössl SJ

¹ Peter Martin: Schwarze Teufel, edle Mohren. Afrikaner im Bewußtsein und der Geschichte der Deutschen. Hamburg: Junius 1993. 592 S.

² Paulin J. Hountondji: Afrikanische Philosophie. Mythos und Realität. Berlin: Dietz 1993. 240 S.

³ Postkoloniales Philosophieren. Afrika. Hrsg. v. Herta Nagl-Docekal und Franz M. Wimmer. München: Oldenbourg 1992. 252 S.