

Paulin Jidenu Hountondji: Sur la philosophie africaine. Critique de l'ethnophilosophie, Paris 1977 (dt. Afrikanische Philosophie – Mythos und Realität, Berlin 1993).

Biographie: geboren 11.4.1942 in Abidjan (Elfenbeinküste), studierte Philosophie in Paris und promovierte dort 1970 mit einer Arbeit über Husserl, danach Lehre an verschiedenen Universitäten in Europa und Afrika, 1987-88 Publikation der 2 bändigen Bibliographie *Philosophical Research in Africa*, Anfang 1990 Minister für Bildung und ab 1993 Minister für Kultur in Benin.

Afrikanische Philosophie – Mythos und Realität, Berlin 1993

1. Inhaltsangabe: Afrikanische Philosophie – Mythos und Realität	1
2. Inhaltsangabe: Texte der Herausgeber	12
2.1. Vorwort von Gerd-Rüdiger Hoffmann	12
2.2. <i>Ethnophilosophie = afrikanische Philosophie? Bemerkungen wider den Zeitgeist</i> (Nachwort) von Gerd-Rüdiger Hoffmann & Christian Neugebauer	13
3. Kommentar: Afrikanische Philosophie – Mythos und Realität	15
4. Kommentar: Vorwort von Gerd-Rüdiger Hoffmann	19
5. Kommentar: Nachwort von Gerd-Rüdiger Hoffmann & Christian Neugebauer	19

1. Inhaltsangabe: Afrikanische Philosophie – Mythos und Realität

Das hier vorliegende, 1993 im Berliner Dietz Verlag publizierte Buch, ist zuerst 1977 unter dem Titel *Sur la philosophie africaine. Critique de l'ethnophilosophie* in Paris erschienen. Es ist im wesentlichen zusammengestellt aus verschiedenen, zum Teil neu überarbeiteten Aufsätzen Hountondjis.

Hountondji hat sein Buch in zwei Teile eingeteilt. Teil 1 nennt er *Argumente*, hier versucht Hountondji das, was für ihn die afrikanische Philosophie darstellt, zu definieren. Ausgangspunkt bleibt ihm bei allem jedoch seine Kritik an der von ihm sogenannten *Ethnophilosophie*. Teil 2 nennt er *Analysen*, in welchen er sich zu für ihn bedeutenden Denkern Afrikas äußert.

Zu Beginn des ersten Teiles gibt Hountondji eine Definition für afrikanische Philosophie:

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. (S. 21)

Zur Philosophie macht es die Intention des Verfassers, nicht dessen argumentativer Erfolg. Dies ist eine Form von Literatur, eine afrikanische auf Grund der Herkunft des Verfassers (S. 21). Inhaltlich gibt es keine afrikanische Philosophie. Wenn ein Afrikaner über einen europäischen Philosophen schreiben würde, dann ist das auch afrikanische Philosophie (S. 68). Denn Afrika ist ein empirischer und geographischer Begriff, aber kein metaphysischer (S. 69). Somit kann Hountondji nun von der afrikanischen Philosophie als

einem wissenschaftlichen, philosophischen Diskurs sprechen, der nicht nur in der Vergangenheit liegt, sondern auch gegenwärtig ist (S. 22).

Nach dieser Festlegung wendet sich Hountondji nun seinem Hauptthema zu: der Kritik an der *Ethnophilosophie*. Deren Initiator und Hauptvertreter ist in Hountondjis Augen Tempels, für ihn ein **Vorläufer** der afrikanischen Philosophie. Tempels *Bantu-Philosophie* ist für Hountondji ein ethnologisches Werk mit philosophischer Anmaßung, somit also ein Werk der *Ethnophilosophie*. Ein Hauptkritikpunkt soll ihm besonders dessen Behauptung werden, daß es eine für alle Afrikaner verpflichtende Weltanschauung gebe (S. 23). Weiterhin wirft Hountondji Tempels vor behauptet zu haben, daß die *Bantu-Philosophie* nur erfahren, nicht aber gedacht werden könne, da die Afrikaner selbst keine Systematik hätten (S. 56).

Auch wenn Hountondji im Folgenden einräumt, daß Tempels sicherlich vorgehabt habe, Vorurteile dem afrikanischen Denken gegenüber zu zerstören, müsse man schon vor einer inhaltlichen Analyse der *Bantu-Philosophie* feststellen, daß das Werk ausschließlich an Europäer gerichtet sei (S. 24). Somit werde der Schwarze, der Afrikaner, zum reinen Objekt der Betrachtung, erhalte aber nicht den Status eines Subjektes zuerkannt. Dieser Zustand entspreche genau der Verfahrensweise der Ethnologie, und sei demzufolge auch in der *Ethnophilosophie* üblich. Also kann Hountondji auch folgern, daß ethnologisch untersuchte Völker im Prinzip auch immer beherrschte Völker sind (S. 25). Dazu Hountondji: *..., jeder Versuch die Weltanschauung eines dominierten Volkes zu systematisieren, ist notwendigerweise für ein fremdes Publikum bestimmt und dafür geeignet, eine ideologische Debatte zu bedienen, die ihr Zentrum in der herrschenden Klasse der dominierenden Gesellschaft hat.* (S. 47) Hierzu mache man sich in Afrika aber keine politischen Gedanken, vielmehr hätten sich die Afrikaner durch die *Bantu-Philosophie* geschmeichelt gefühlt (S. 47).

Hountondji greift im Folgenden das Argument auf, daß die *Bantu-Philosophie* im Verdacht steht, ein politisches Ablenkungsmanöver zu sein, nämlich – wie schon Césaire bemerkte – den Menschen nicht ihre Ausbeutung bewußt werden zu lassen (S. 28). Dieser Argumentationslinie entspreche ebenso die Tatsache, daß Tempels in seinem Buch nur *nebelhafte Verallgemeinerungen* bieten würde (S. 29).

Tempels gegenüber führt Hountondji als weiteren Kritikpunkt an, daß der Weiße in der *Bantu-Philosophie* als mit größerer Lebenskraft als der Schwarze versehen geschildert wird (S. 28).

Verallgemeinernd konstatiert Hountondji, daß die *Ethnophilosophen* generell nur ihre eigenen Gedanken festgeschrieben hätten (S. 29). Sie hätten eine *afrikanische Philosophie* erdacht, nach europäischen Regeln, aus Fabeln, Märchen, Legenden und dynastischen Erzählungen (S. 48). Eine Kosmogonie oder eine Dichtung ist aber keine Philosophie. Nicht jeder Denker ist ein Philosoph (S. 91). Mythen, Legenden, Fabeln, Sprichwörter etc. sind künstlerische Literatur, aber gehören nicht zur wissenschaftlichen Literatur wie die Philosophie, welche den Naturwissenschaften näher stehe (S. 91).

Die Tradition der *Ethnophilosophie* wurde nach Tempels fortgesetzt. Auch andere hätten versucht, ihre Identität zu begründen. Die Diskurse dieser Autoren mögen manchmal brilliant sein, sie handeln aber leider immer über einen Mythos, nämlich den einer kollektiven Philosophie in Afrika (S.30/31). So gehe auch Kagamé in seinem Werk *La philosophie bantu-rwandaise de l'être* wie Tempels davon aus, daß es eine kollektive Bantu-Philosophie ohne ausgearbeitetes System gibt. Außerdem nimmt Kagamé wie Tempels seinen Ausgangspunkt von einer unbegründet angenommenen aristotelisch-scholastischen Philosophie in Europa (S. 31). Weitere gleiche Annahmen sind: der Mensch ist eine unteilbare Einheit; Gott ist die Quelle aller Dinge; die jeweiligen Namen der Dinge zeigen ihre Bedeutung an; alles zielt auf den Menschen ab. In all diesen Dingen folge Kagamé Tempels. Beide hätten afrikanische Traditionen mit ihren eigenen Ideen verwoben, um damit ihre Glaubwürdigkeit zu erhöhen (S. 64).

Jedoch macht Kagamé als eigene Leistung nun eine linguistische Sprachanalyse der Bantu-Sprachen geltend, welche ihn zu folgenden allgemeinen Begrifflichkeiten führte (S. 32):

- | | |
|-----------|-------------------------------|
| 1. umuntu | Sein mit Intelligenz (Mensch) |
| 2. ikuntu | Sein ohne Intelligenz (Dinge) |
| 3. ahanti | Zeit, Ort |
| 4. ukuntu | Modalität |

Um hieraus philosophische Relevanz zu gewinnen, stellt Kagamé diesen Einteilungen die aristotelischen Kategorien gegenüber (S.33):

1. Substanz
2. Zeit
3. Ort
4. Quantität
5. Qualität
6. Relation
7. Tun
8. Leiden
9. Lage
10. Haben

Obwohl Kagamé mit seiner Sprachuntersuchung nur eine Gültigkeit für Rwanda behauptete, soll sie dennoch zeigen, daß es Verallgemeinerungen geben könnte, da ja schließlich auch die formale Logik in allen Kulturen die gleiche sei (S. 34).

Aber auch in offenen Gegensatz zu Tempels tritt Kagamé, wenn er erstens feststellt, daß das traditionelle Denken im Schwinden sei, und das Afrika **und** Europa einen statischen **und** einen dynamischen Seinsbegriff hätten (S. 35).

Nach Hountondjis Urteil wisse Kagamé zwar viel über Tradition, Sprache und orale Literatur Rwandas, jedoch könne dies nicht als Philosophie gelten, da hier keine

philosophische Sprache verwendet werde. Außerdem gebe Kagamé keinerlei Quelle für seine Behauptungen an (S. 37).

Allerdings befürwortet Hountondji zweifelslos, daß die Diskurse der Alten, Weisen und Gelehrten in die Literalität übertragen werden müssen (S. 37). Jedoch warnt er vor der *Ethnophilosophie*, deren behaupteter Mythos einer kollektiven Philosophie Afrikas nichts weiter als eine Neuauflage der *primitiven Mentalität* Levy-Bruhls sei (S. 39). Der Afrikaner, der sich an ihr beteilige, merke nicht, daß er sich im Sinne des Kolonisators von ihm unterscheide bzw. unterscheiden wolle, zumal da der Diskurs immer an die Europäer gerichtet sei (S. 41). Dies erkläre sich daraus, daß die *Bantu-Philosophie* gerade der europäischen Zivilisationsmission diene, und zwar in Form einer Wieder-Besinnung Europas auf geistige Werte (S. 46). Letztendlich bediente Tempels mit seiner *Bantu-Philosophie* Europäer und Afrikaner: Den Afrikanern gab er heiß ersehnte Identität, den europäischen Anthropologen Bestätigung (S. 84). Hinzukommt, daß Europa bemüht ist, Afrika als eben **anders** darzustellen. Daher sind Ethnologie und Afrikanistik Erfindungen Europas (S. 51).

Zur Unterstützung letzteren Punktes führt Hountondji ein Zitat des 1995 verstorbenen kenianischen Philosophen Odera Orika an:

Was vielleicht Aberglauben sein mag, wird als afrikanische Religion vorgeführt, und von der weißen Welt wird erwartet, dies als Religion zu billigen, aber als eine afrikanische Religion. Was immer und unter allen Umständen als Mythologie zu betrachten ist, wird als afrikanische Philosophie vorgeführt und neuerlich wird von der weißen Welt erwartet, dies als Philosophie zu billigen, aber als eine afrikanische Philosophie. Was immer und unter allen Umständen als eine Diktatur zu betrachten ist, wird als afrikanische Demokratie vorgeführt und von der weißen Welt wird wiederum erwartet, dies als Demokratie zu billigen, aber als eine afrikanische Demokratie. Und was ohne Zweifel Rückentwicklung oder Pseudoentwicklung ist, wird als Entwicklung ausgegeben. Und wieder wird von der weißen Welt erwartet, dies als Entwicklung zu billigen, aber selbstverständlich als afrikanische Entwicklung. (S. 61)

Um die *Ethnophilosophie* letztendlich von wahrer Philosophie abzugrenzen, unternimmt Hountondji den Versuch, Philosophie auf bestimmte Charakteristika einzugrenzen (S. 44). Es gebe zwei Bedeutungen für den Begriff der Philosophie:

1. jede Art von Weisheit, individuell **und** kollektiv gebildet, Leitsätze für das Leben beinhaltend. Dies ist das umgangssprachliche Verständnis von Philosophie.
2. Die akademische Philosophie als Wissenschaft mit eigenen Regeln.

Eine kollektive Philosophie als Wissenschaft wäre somit absurd, da Philosophie nicht die Fortsetzung spontaner Denksysteme darstellt. Um keine Konfusion zuzulassen und um der wahren Philosophie zur Geltung – besonders in Afrika – zu verhelfen, muß die Philosophie umgangssprachlicher Natur zerstört werden (S. 45).

Dieser Kritik sind sich einige *Ethnophilosophen* bewußt, daß sie dennoch nicht umdenken, ist für Hountondji ihr Versagen. Die *Ethnophilosophen* wüßten, daß ihre Philosophie im

strengen Sinne gar keine Philosophie ist. Sie hätten sich aber dennoch als Philosophen verkauft, in Sehnsucht nach einer Rehabilitation der Schwarzen generell (S. 46).

Den Beginn dieser Entwicklung sieht Hountondji sogar noch vor Tempels, nämlich bei Senghor im Jahre 1939 mit der Einführung des Begriffes der *Négritude*, einer von Hountondji sogenannten *Ethnopsychologie der Neger-Seele*, einer versuchten schwarzen Metaphysik (S. 59). Tempels fällt insofern dann fort, als er kein Afrikaner ist, und weiter wird die *Ethnophilosophie* dann betrieben im Jahre 1956 durch Kagamé. Beiden gegenüber vertritt Hountondji die Meinung, daß es besser gewesen wäre, wirklich neue Gedanken in die Diskussion zu werfen als alte aufzukochen. So verbleibt der Afrikaner ein Gefangener seines Wunsches nach Anerkennung durch den Europäer (S. 47).

Allen Ethnophilosophen scheint für Hountondji gemein, daß sie eine Art der Sicherheit durch ihre Systeme anstreben, seien sie nun zumeist Kleriker oder Laien. Sie alle seien auf der leidenschaftlichen Suche nach der vom Kolonisator verwehrten Identität (S. 61).

Ein weiterer Punkt ist, daß die afrikanische Philosophie nun zum Mythos und somit mumifiziert wird. Das bedeute Abschaffung des Denkens, geistige Sklaverei (S. 48). Denn anstatt Neues zu denken, scheine die einzige Aufgabe der afrikanischen Philosophie heute darin zu bestehen, die afrikanische Philosophiegeschichte zu rekonstruieren.

Wahre afrikanische Philosophie ist nach Hountondji aber erst im Entstehen, und dafür brauche Afrika kein geschlossenes System des Denkens. Besser nütze hier der Zweifel und eine ungebremste Dialektik, die neue Systeme hervorbringen würden. So könne aus individuellen Gedanken eine neue afrikanische Philosophie entstehen. Wenn alle afrikanischen Philosophen miteinander philosophieren würden, entstünde eben eine solche, aber nach geographischem Aspekt, nicht in einheitlich-inhaltlicher Hinsicht (S. 51/52). Dann würden Afrikaner zu Afrikanern reden und für sie schreiben, nicht für Europäer (S. 52). Auch die Ausrichtung auf einen wissenschaftlichen Philosophie-Begriff wäre auch deshalb wünschenswert, da sich der Afrikaner an sich nicht für sein Volksdenken, sondern für europäisches Denken bzw. Philosophieren interessiere, um eben auch andere Perspektiven kennenzulernen (S. 53).

Eine wirkliche afrikanische Philosophie (in geographischer Hinsicht) bestehe als Literatur. Sie ist eine Philosophie wie jede andere, denn obwohl es Differenzen der Inhalte gibt, macht die Disziplin als solche keinen Unterschied (S. 55). Die *Ethnophilosophie* hingegen habe nur einen Mythos zum Gegenstand (S. 54), nämlich den der *primitiven Einmütigkeit*. Sie sei ein Diskurs ohne Objekt (S. 64). Eigenartig erscheint hier Hountondji aber, daß trotz dieser postulierten Einmütigkeit doch fast alle *Ethnophilosophen* unterschiedlicher Meinung seien (S. 63).

Auch wenn durch die *Ethnophilosophie* eine gewisse philosophische afrikanische Literatur entstanden sei, stelle dies dennoch keine wirkliche philosophische Literatur dar (S. 64). Wahre Philosophie sei eine bewußte, explizite und individuell-analytische Tätigkeit, die eine Weltanschauung als ihr Objekt aufweist. *Ethnophilosophie* hingegen sei

Metaphilosophie der schlimmsten Art, eine Prä-Philosophie. Sie stelle sich nicht der Diskussion und Kritik, sondern verstecke sich hinter der Tradition (S. 65).

Wirkliche afrikanische Philosophie ist eine spezifische Form der wissenschaftlichen Literatur, Teil der Wissenschaften allgemein, die sich im historischen Wandel verändern (S. 70), sprachliche Ereignisse, Produkte der Diskussion (S. 71).

Im folgenden versucht sich Hountondji erneut einem Begriff von Philosophie zu nähern.

1. Philosophie sei kein System, sondern eine Geschichte, ein offener Prozess, eine Suche.
2. In der Philosophie gebe es keine lineare Entwicklung, sondern revolutionäre Sprünge.
3. Eine afrikanische Philosophie beginne erst jetzt (S. 75).

Wenn, dann ist Philosophie nur ein System im Sinne methodischen Wissens. Dies deute aber hauptsächlich auf die Fähigkeit zu philosophieren hin. Philosophie ist ein System mit einer speziellen Untersuchungsmethode (S. 76/77).

Jedoch ist Philosophie kein System, wenn es um feststehende Wahrheiten geht. Diese eine Wahrheit gebe es nicht (S. 77). Eine Wahrheit erscheine nur adäquater als die davor vorhandene. Konklusion für Hountondji: Wahrheit ist der Akt des Suchens nach Wahrheiten (S. 78). Allgemein sei Philosophie Reflexion, die auf Erkenntnis abziele. Erst am Ende der Reise stehe irgendwann vielleicht eine Wahrheit, die nicht mehr anfechtbar ist (S. 79) Der Versuch, die Philosophie abzuschließen, zu einem Ende mit und in ihr zu kommen, sei jedoch nur ein täuschender Traum. Zu behaupten, Wahrheit zu besitzen, bedeutet für Hountondji auch immer, herrschen zu wollen (S. 80). Dieses Argument richtet sich direkt gegen die *Ethnophilosophen*, denen Hountondji unterstellt, ein unabänderbares System errichten zu wollen, um geistige bzw. politische Herrschaft ausüben zu können.

Es kann somit keine kollektive Weltanschauung geben, auch nicht für und in Afrika, denn man sei sich in nichts einig geworden, wenn man die Philosophie-Geschichte betrachte (S. 82).

Philosophie sei immer in momentanen Debatten situiert und antworte auf bzw. behandle vorhergehende Positionen (S. 91). Somit sei jede wissenschaftliche Literatur historisch. Jedes künstlerische Werk, und damit das, was die *Ethnophilosophen* hervorgebracht hätten, sei für sich unabhängig und bestehe in sich selbst. Auch daran werde der Unterschied der *Ethnophilosophie* zu einer wissenschaftlichen Literatur deutlich (S. 92). Wissenschaft habe eine Geschichte, Kunst nicht. Es gebe keine Geschichte der Kunst, sondern eine Geschichte über Kunst. Wahre Geschichte wäre eine Geschichte des Diskurses, Kunst sei aber kein Diskurs. Der Wert der Schönheit liege nicht im Inhalt, sondern sei in der Form beheimatet (S. 92, Anm.24).

Philosophie sei ein produktiver Prozeß, der einen Fortschritt generiert. Philosophie sei selbst in gewissem Sinne Geschichte (S.93), jedoch nicht im rein marxistischen Sinne, da hier wirkliche Geschichte nur in der materiellen Welt stattfindet. Da das Materielle nach Marx den Geist bestimmte, erklären sich für ihn die *Nebelbildungen des Gehirns* aus den

materiellen Voraussetzungen von Lebensprozessen (S. 103). *Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein*, ein Zitat von Marx, das Hountondji hier als Beleg gibt (S. 104). So lasse sich alles Geistliche auf den Menschen reduzieren. Ideen hingegen seien immer Produkte des menschlichen Geistes, der mentalen Aktivität, die untrennbar mit der materiellen Aktivität der Menschen verbunden sei (S. 105). Geschichte sei in eine Vielzahl von Geschichten zersplittert, welche nicht durch die Zeit, sondern durch ihre Beziehung zur Produktionsweise determiniert sind (S. 106). Für Hountondji ist ohnehin das materialistische das reichere Geschichtskonzept (S. 109).

Skeptizismus sei nun der Vater einer jeden kritischen Philosophie (S. 97). Er trenne Philosophie von Metaphysik, welche unwissenschaftlich, rein spekulativ und somit unbeweisbar sei (S. 98). Die Philosophie müsse der Ideologie entkleidet werden, eine wahre Wissenschaft werden, indem sie sich nur auf die Realität bezieht (S. 107). Somit kann Philosophie zur Geschichte der Produktion werden (S. 108).

Wie Althusser sieht auch Hountondji Philosophie und Wissenschaften miteinander dahingehend verbunden, daß es ohne Wissenschaften auch keine Philosophie geben würde (S. 109/110). Somit, folgert Hountondji, könne es ohne afrikanische Wissenschaften auch keine afrikanische Philosophie geben (S. 111). Zitat Hountondji: *Nicht Philosophie, sondern Wissenschaft benötigt Afrika als erstes. Dann gibt es auch Philosophie als Wissenschaft, und nicht Metaphysisches, was der Mythologie angehört und was unlösbare Fragen mit sich bringt.* (S. 112) Eine erst einmal geschaffene afrikanische Wissenschaft kann dann auch damit beginnen, das afrikanische Erbe zu bearbeiten (S. 113).

Hauptbedingung der Wissenschaft sei aber das Schreiben (S. 112). Wenn es auch in Afrika ehemals Schriftsysteme gab, waren diese jedoch nie Allgemeingut (S. 114). Außerdem begünstige Oralität Dogmatik und fürchte stets das Vergessen, Literalität hingegen lasse Kritik zu. In der Oralität ist der Geist zu sehr damit beschäftigt, das Wissen zu bewahren als es zu kritisieren. Orale Gesellschaften seien wissenskumulativ, westliche, literale Gesellschaften kritisch (S. 118). Oralität müsse vielmehr in Literalität transkribiert werden, dann kann man über sie verhandeln (S. 120). Nun sei der philosophische Gedanke allein nicht deshalb keiner, weil er nicht transkribiert wurde. Er könne aber nicht diskutiert werden und entfalte somit keine Wirkung. Es gebe also in der Vergangenheit afrikanische Philosophen, aber keine afrikanische Philosophie (S. 121)!

Jede Philosophie sei ein radikaler Entwurf in der Philosophie als Geschichte (S. 101). Jede Kritik in der Philosophie hätte immer zu einer Krise im Denken geführt (S. 119). Die Brüche bezüglich der Theoreme in der Geschichte der Philosophie seien theoretische Effekte auf dem Feld des Diskurses (S. 111).

Einen wichtigen weiteren Punkt, den Hountondji gegen eine angeblich als kollektiv verfaßt anzusehende *Ethnophilosophie* ins Felde führt, ist seine Forderung, daß der Philosoph immer als einer, als ein Individuum auftreten muß, welches in der Lage ist,

sich zu rechtfertigen. Eben dadurch könnte das Moment der Kritik und Diskussionsfähigkeit in jeder wahren Philosophie erst wirksam werden (S. 77). Die *Ethnophilosophie* verneine aber die Individualität, preise jedoch den Kollektivismus (S. 86).

Hauptanliegen für die Zukunft ist es Hountondji, daß für die afrikanische Philosophie eine wissenschaftliche Basis geschaffen werde (S. 38, Anm.22). Auch solle der afrikanische Philosoph als Wissenschaftler die internationale Philosophie kennenlernen (S. 122).

Die Afrikaner dürfen keine Angst vor dem eigenen Denken mehr haben. Bisher zeige sich Afrika aber nur als intellektuelles wie politisches Tollhaus. Durch Freiheit erst werde Philosophie möglich (S. 71-74). Immer wieder betont Hountondji in seinem Buch, daß die Grundvoraussetzung für wahre Philosophie die Meinungsfreiheit ist (S. 42).

In Teil 2 seines Buches, den *Analysen*, beschäftigt sich Hountondji nun mit Leben und Schaffen einiger für ihn bedeutenden afrikanischen Philosophen.

Zuerst findet Anton Wilhelm Amo Erwähnung, ein afrikanischer Philosoph im Deutschland des 18. Jahrhunderts. Nach vielen biographischen und bibliographischen Daten fordert Hountondji dazu auf, das Werk Amos auch in Bezug zu seinem philosophischen Umfeld zu bearbeiten (S. 124). Hountondji konstatiert, daß Amo kein eigenständiger Denker gewesen wäre, da er kulturfremd war. Er konnte somit nur ein Spiegel seiner Zeit sein. Dennoch habe er neben seinen hermeneutischen Werken in der Tradition seiner Zeit auch ein Werk über die Rechte von Sklaven verfaßt, welches verloren, heute nur noch dem zusammengefaßten Inhalt nach kenntlich ist (S. 130).

Im weiteren läßt sich Hountondji zu dem für Amo zeittypischen Streit zwischen Mechanizisten und Vitalisten aus, über das Thema dieser Diskussion, ob der Geist die Fähigkeit der Sinneswahrnehmung hat oder nicht (S. 133).. Amo bezog in diesem Disput die Stellung, daß, da die Sinneswahrnehmung passiv sei, sie also nur vom Körper ausgehen könne (S. 134). So ist Amos Conclusio die Apathie des Geistes, da erstens der Geist keine Sinneswahrnehmungen hat, und zweitens dem Geist die Fähigkeit der Sinnlichkeit fehlt (S. 137)..

Letztendlich ist aber jede Geschichte afrikanischen Denkens im Sinne Hountondjis nicht dafür da, die Anerkennung der westlichen Welt zu erlangen. Die Geschichte afrikanischen Denkens solle vielmehr den Afrikanern dienen und nicht einer Rehabilitation (S. 126).

Großer Raum wird im Folgenden dem ehemaligen Staatspräsidenten von Ghana und Theoretiker Kwame Nkrumah eingeräumt.

Hountondji hält Nkrumah für einen der größten Afrikaner, dessen Erbe in seiner Bedeutung kaum abzuschätzen sei (S. 149).

Nach der Angabe biographischer wie bibliographischer Daten verweist Hountondji darauf, daß man die Werke Nkrumahs nicht als dogmatische Einheit lesen solle, sondern bezüglich ihrer Entwicklungsstadien. Das sei eine *historische* Lektüre, alles andere eine *objektiv reaktionäre* Lektüre (S. 153). Denn auch hier lehnt Hountondji jeden

Personenkult, und somit Dogmatismus strikt ab (S. 154). Aber sogar Nkrumah glaubte selbst eine Zeit lang an sein eigenes System als an ein geschlossenes. Er überdenkt dies jedoch nach seinem Hauptwerk *Consciencism*. Heute könne man nun sagen, daß Nkrumahs Werk ein unvollendeter Text sei. Zitat Hountondji: *Heute Nkrumah zu lesen bedeutet also, den unvollendeten Text eines Denkens wiederzuentdecken, welches jenseits des Systems, in dem es sich freiwillig für eine Zeitlang verfangen hat, auf der Suche nach sich selbst ist. Es bedeutet, dem Werk sein Zögern, seine inneren Widersprüche, sein Leben wiederzugeben, zu vermeiden, daß die Kanten abgeschliffen und die Widersprüche verschleiert werden – und es heißt anerkennen, wenn nötig, daß der Text einerseits nicht immer auf der selben Ebene arbeitet, sondern von einer zur andern wechselt und daß es zweitens für uns wesentlich ist, diese Ebenen genau zu identifizieren und zu definieren.* (S. 155)

Hountondji teilt die Werke Nkrumahs ein in: frühe Werke, welche Angriffe auf den Kolonialismus sind und eher einfachere Strukturen hätten; und spätere Werke, welche Kritik am Neokolonialismus sind und komplexere Strukturen aufwiesen. Je komplexer die Themen würden, desto komplexer würden auch deren Behandlungen (S. 155).

Diese Veränderung der Standpunkte ließe sich auch auf das Problem der Gewalt übertragen. Hätte Nkrumah zuerst, dem Beispiel Gandhis folgend, eine gewaltlose positive Aktion favorisiert, so hätte er sich aber in den letzten Arbeiten für den bewaffneten Kampf als die einzige wirksame Methode des Widerstandes ausgesprochen. Dieser Sinneswandel ergebe sich aus der Tatsache, daß Nkrumah den weiterhin aktiven Imperialismus für eine Weltverschwörung hielt (S. 156). Da nun auch die afrikanischen Eliten, d.h. die herrschende Bourgeoisie in Afrika, zu Gewalt greifen würden, müsse es auch das Volk tun. Der bewaffnete Kampf sei die *conditio sine qua non* der Revolution (S. 158). Hieraus resultierte für Nkrumah der Klassenkampf auf internationaler Ebene gegen die Multikonzerne. Diesen Klassenkampf hätte Nkrumah zuerst für Afrika verneint, da er im *Consciencism* der Meinung war, daß die ursprüngliche afrikanische Gesellschaft egalitär gewesen wäre, eine kommunale Gesellschaft also, die keiner Revolution mehr bedürfe (S. 156). Durch die Umformulierung der Begriffe würde erkenntlich, daß die afrikanischen Traditionalisten die wahren Sozialisten bzw. Kommunisten seien. So sei dann auch Nkrumahs ganzer *Consciencism* durchdrungen von einer Kontinuität vom Alten zum Neuen, vom Kommunalismus zum Sozialismus. Die Theoreme Marx gelten für Nkrumah nur für den Weltkapitalismus (S. 157).

Im *Consciencism*, welchen Hountondji für ein philosophisches Werk hält, war das Hauptthema das Bewußtsein einer neuen kulturellen Identität Afrikas (S. 163). Hier bezeichnete Nkrumah den Kapitalismus als Kolonialismus zuhause. Der Kapitalismus laufe den Interessen einer afrikanischen Gesellschaft zuwider, er sei ein Verrat an der Persönlichkeit und dem Bewußtsein Afrikas (S. 167). Als Heilmittel dagegen müsse man aber den Sozialismus nicht nach Afrika importieren, man hätte ihn dort schon in der Tradition in Form des Kommunalismus (S. 170). Die Philosophie galt Nkrumah als

Instrument der Ideologie (S. 173), Pluralität wäre Nkrumah schädlich erschienen (S. 174). So galt ihm auch die Synthese von afrikanischem Traditionalismus, Islam und europäisch-christlicher Kultur als *Consciencism* (S. 174).

Entscheidende Hinzufügungen erhält der *Consciencism* nach 1965 in einigen Neuauflagen durch Nkrumah selbst, der den Widerstand nun auf eine gewaltvolle Ebene verlagern will. Hountondjis Kritik am *Consciencism* Nkrumahs macht sich nun daran fest, daß hier der afrikanische Kommunalismus zum Fetisch würde (S. 159). *Consciencism* sei eine Bewußtseinsphilosophie, eine Philosophie der ideologischen Einheit. Seine Schwäche sei gerade eben wieder eine kollektive Philosophie wie Kultur Afrikas ohne Pluralität (S. 174/175). Außerdem hätte Nkrumah eher eine kulturelle Kritik unternommen, nicht aber eine gesellschaftlich-ökonomische. Es scheint, daß Hountondji Nkrumah auch dafür kritisiert, daß er zuerst *idealistisch* versuchte, die Klassen wie Kulturkreise friedlich miteinander zu versöhnen. Dieser Idealismus ist für Hountondji aber ein Wunschdenken (S. 177).

Zusammenfassend macht Hountondji seine Kritik an Nkrumahs *Consciencism* an zwei Punkten fest:

1. an der ideologischen Annahme einer Leugnung der Existenz des Klassenkampfes in Afrika,
2. an der Illusion der Einmütigkeit. (S. 182)

Diese Dogmatisierung oder eine Legendenbildung um Nkrumah lehnt Hountondji ab. Vielmehr solle Nkrumah als Text weiter leben (S. 161).

Im Folgenden nun geht Hountondji auf die für ihn so wichtige Grundvoraussetzung des Pluralismus ein.

In Bezug auf kulturellen Pluralismus sei erst einmal die Tatsache kultureller Pluralität zu benennen. An zweiter Stelle stehe deren Anerkennung, und an dritter Position die Verteidigung dieser Pluralität und der Wille, diese durchzusetzen (S. 185). Ein Für und ein Wider zur Pluralität sei erst in Europa entstanden, obwohl es doch auch hier keine wirkliche Einheit der Kultur gebe. Trotzdem jedoch ist und war die europäische Kultur ein Kampfbegriff, und dies besonders im Ethnozentrismus (S. 185). Diese Entwicklung nahm ihren historischen Ursprung in der Kolonialzeit. Heute betone man jedoch, daß die europäische Kultur nur ein **möglicher** Weg wäre. Somit war die Pluralität von Kulturen anerkannt.

Der erste, der in diese Richtung gedacht habe, war Malinowski, der als erster 1922 die Schönheit primitiver Kulturen vor den technisierten behauptete. Ebenso konstatierte Lévi-Strauß, daß primitive Gesellschaften authentischer seien. Dies stellte eine wahre Neuerung dar, da vorher das kulturelle Stufenmodell gängig war: primitive Gesellschaften wären auf dem Weg zur Zivilisation. Nun aber wurden die *Primitiven* die Erlöser der *Zivilisierten*. Die Nationalisten wären diesem Ansatz nur zu gerne gefolgt (S. 187).

Césaire hätte nun, an Malinowski anknüpfend, behauptet, daß der Westen keine menschlichen Werte besäße. Senghor schreibt ihm in diesem Zusammenhang den Begriff

der *Négritude* zu, auch wenn er selbst mehr für deren Verbreitung getan hätte (S. 189). So sei es nach Hountondji wahrlich zu einer Komplizenschaft gekommen, da der Kolonisierte manchmal so die Argumente des Kolonisten benutzte (S. 190).

Kultur und Politik gingen in Afrika hierzu oft Hand in Hand, es kam zu einer *kulturalistischen Ideologie*, einer Hypertrophie des Kulturellen. Für Hountondji ist Senghor mit seinem *geschwätzigem Negrismus* der Hauptvertreter dieser Entwicklung. Dieser vermeide jede politische Dimension oder Geschichtlichkeit (S. 190). Dies ist für Hountondji *Kulturalismus*, welcher nur das Kulturelle betont, Wirtschaft und Politik aber ausblendet. Somit würde Kultur auf Folklore reduziert. Außerdem liefe die Behauptung Senghors, daß die afrikanische Kultur traditionell sei, die europäische aber nicht, auf das Postulat eines Monismus und auf eine Leugnung der Widersprüche in den Gesellschaften hinaus (S. 191).

Wie schon öfters erwähnt, spricht sich Hountondji auch hier wieder dafür aus, daß die Kultur in Afrika lebt, nicht nur eine und nicht statisch ist. Die Tradition gehe – trotz aller Brüche – in Afrika weiter – vor, während und nach der Kolonialzeit (S. 192).

Der von Senghor initiierte *Kulturalismus* sei aber auch ein ideologisches System, weil er eine indirekte politische Wirkung hervorrufe. Er verschleierte die Wirklichkeit und verflache die Kultur (S. 193). Senghor habe die *Négritude* für den Traditionalismus mißbraucht. Genauso verführen auch die Ethnologen, wenn sie das gegenwärtige politische Leben der unterworfenen Völker ignorierten (S. 194).

So kann Hountondji nun die Behauptung aufstellen, daß eine theoretische Betonung der Vielheit von Kulturen daher immer als Vorwand für eine konservative kulturelle Praxis diene, da sie eben nur theoretisch verbleibe (S. 196). Allerdings bemerkt Hountondji ebenso, daß es heutzutage gar keine *exotischen* Kulturen mehr gebe. Vielmehr sei die Heraufkunft einer *Weltkultur* zu beobachten.

Der vorher aber theoretisch verneinte, praktisch aber durchgeführte Monismus in Afrika habe zu einer Verarmung der afrikanischen Kultur geführt. Im Klima der imperialen Gewalt war ein wirklicher Austausch nie möglich. Nun müsse die afrikanische Kultur aber wieder zu ihrem eigenen inneren Pluralismus zurückfinden (S. 198).

Ein weiteres Wort findet Hountondji zu den Universitäten. An den afrikanischen Universitäten gebe es mehr und mehr afrikanische Disziplinen. Dieser Partikularismus sei aber gefährlich, da er nicht wissenschaftlich fundiert sei. Man sollte afrikanische Kulturen lieber leben, nicht aber studieren (S. 200)! Allgemein sollten afrikanische Sprachen aber auch in den Wissenschaften verwendet werden (S. 201).

Abschließend sieht Hountondji in Afrika die Lage, daß die Differenzen zwischen Unterdrückten und Unterdrückern immer größer werden, der *Ethnophilosoph* behaupte aber weiterhin die Einmütigkeit. Neokoloniale Strukturen in den afrikanischen Ländern und Eliten richteten Blutbäder an, mit dem Marxismus – Leninismus oder mit Authentizität als Alibi. Dies stilisiere ein Afrikabild von Extremen (S. 203). In diesem faschistischen Klima habe die *Ethnophilosophie* die Aufgabe einer Droge. Wenn sie auch anfänglich die

positive Aufgabe der Identitätszurückgewinnung besaß, die Sprache der Unterdrückten gewesen wäre, so sei sie nun der Diskurs der Mächtigen (S. 204).

Auch der Kameruner Philosoph Marcien Towa hätte zwar den ersten ursprünglichen Sinn der *Ethnophilosophie* erkannt, nämlich bestehende Vorurteile zu überwinden, sei nun aber auch der Meinung, daß sie abgelöst werden müßte. Denn heute käme es nicht mehr auf Differenz, sondern auf Macht zur Selbstbehauptung an. Die einzige Differenz, die sich heute erweise, sei die zwischen Originalität und Macht (S. 205). Aus erwähnter Macht könne Towa nun auch die Unterwerfung Afrikas durch Europa erklären. Es wäre eine Frage der Macht gewesen. Daher schlage Towa nun einen *revolutionären Bildersturm* vor, der dazu befähige, sich Europas Geist und Macht anzueignen, und dies mit Hilfe der Philosophie. Auf diesem Wege sei Freiheit für die afrikanischen Gesellschaften zu erreichen. Wenn Wissenschaft Macht bedeute und Wissenschaft zu Freiheit führe, dann müßten Wissenschaft und Philosophie Hand in Hand gehen (S. 206).

Hountondji kritisiert Towa aber dahingehend, daß dieser nur die afrikanische *Ethnophilosophie* kritisiert hätte. Dadurch werde erstens die *Ethnophilosophie* nur als Nebenprodukt der *Négritude* betrachtet, obwohl sie doch global sei. Und zweitens wird daher auch nicht die europäische *Ethnophilosophie* überdacht, Tempels würde sogar gelobt, da er den ersten Schritt getan hätte (S. 206). Dadurch werde aber auch Tempels Ausgangspunkt und Begrenztheit nicht kritisiert. Außerdem kritisiere Towa nur die Methode, nicht aber den Gegenstand der *Ethnophilosophie*. Obwohl Towa richtig unter *Ethnophilosophie* die Vermischung von Ethnologie und Philosophie verstehe und auch erkenne, daß die *Ethnophilosophen* ihre Gedanken auf Afrika projiziert und behauptet hätten, sie dort vorgefunden zu haben, sehe er den Gedanken der Einstimmigkeit aber nicht in voller Schwere (S. 207). Somit hätte Towa auch den Rest von *Ethnophilosophie* in Bezug auf die Einmütigkeit im *Consciencism* nicht erkennen können. Alles in allem hätte Towas Kritik radikaler ausfallen müssen, was vielleicht dadurch verhindert wurde, daß Towa eine ideologische Auffassung von Philosophie verfolge (S. 208).

Abschließend bezeugt Hountondji erneut, daß es so etwas wie ein afrikanisches kulturelles Erbe gebe, dieses sei aber nicht eindeutig oder statisch (S. 211). Zur Aufklärung diesbezüglich solle eine Geschichte der afrikanischen Philosophie begonnen werden (S. 210).

2. Inhaltsangabe: Texte der Herausgeber

2.1. Vorwort von Gerd-Rüdiger Hoffmann

Hoffmann beklagt sich hier zuerst einmal darüber, daß niemand Genauer über die afrikanische Philosophie wisse, jedoch werde gefordert, daß sie anders als das europäische Denken zu sein habe. Diesen Wunsch habe Senghor schon 1939 mit seinem Ausspruch *l'émotion est nègre, comme la raison hellène* bedient (S. 7). Des Weiteren greift Hoffmann Hountondjis Kritik auf und bestätigt sie, nämlich daß man von der

afrikanischen Philosophie erwartet, sie solle einheitlich und statisch sein, für Hoffmann ein repressives Element (S. 8/9). Afrikanische Philosophie sei hingegen aber sehr komplex (S. 10). Die Zielrichtung Hoffmanns wird durch ein Fanon-Zitat deutlich, welches der *3. Welt* die Probleme zur Lösung aufgibt, die Europa nicht hat lösen können (S. 10).

An dieser Stelle teilt Hoffmann die Anfänge der afrikanischen Philosophie in zwei Lager ein: *Ethnophilosophie* und *Anti-Ethnophilosophie*. Anschließend hätten sich folgende Schwerpunkte herausgebildet:

- a) Weisheitsphilosophie / *Ethnophilosophie*
- b) Studium von Aristoteles, Dewey, Gandhi, Gramsci, Hegel, Heidegger, Kant, Platon, Sartre, Marx.
- c) Fortschrittskritik
- d) Staatsphilosophien (S. 12)

Neu wären dann hinzugekommen:

- e) Rolle der Frau
- f) Begründung von Demokratie (S. 13).

Nunmehr faßt Hoffmann Hountondji dahingehend zusammen, daß Philosophie immer Kritik sei, ein Studium der einzelnen Theorien vorausgehen müsse, eine Favorisierung des Marxismus vorläge und die Philosophie praktische Probleme lösen müsse (S. 14).

Nach einigen biographischen Daten Hountondjis bemerkt Hoffmann, daß dieser zwar ein Gegner der *Ethnophilosophie* sei, die Heftigkeit seiner Kritik später aber relativiert habe (S. 18).

2.2. *Ethnophilosophie = afrikanische Philosophie? Bemerkungen wider den Zeitgeist* (Nachwort) von Gerd-Rüdiger Hoffmann & Christian Neugebauer

Die afrikanische Philosophie werde von Europa mit Ignoranz oder Euphorie aufgenommen. Beides bedinge aber einander.

So gebe es zwei Formen der Ignoranz (S. 219/220):

1) diffamierende Ignoranz

- a) Afrika habe keine Philosophie (frei nach Hume, Kant, Hegel, Stirner)
- b) *Ethnophilosophie* = eine unbewußte Philosophie als Weltanschauung. Sie müsse durch die Ethnologie zum Bewußtsein ihrer selbst gebracht werden. Kultur (Afrika) wird somit Zivilisation (Europa) gegenüber gestellt.

2) faktische Ignoranz

Da es keine Lehre der afrikanischen Philosophie gebe, herrsche Unkenntnis über sie. Nun sei aber auch die Euphorie nichts anderes als verdeckte Ignoranz. Auch der Verweis auf das traditionelle Denken Afrikas verhindere nicht, daß weiterhin eine *indirect rule* herrsche. So sei es eine *Pseudo-Tradition*, welches in Wahrheit eine Fortführung des Kolonialismus sei (S. 222). „*Wer heute Tradition konserviert, setzt die Politik des*

Imperialismus auf ideologischer Ebene fort." (S. 223), konstatiert Hoffmann. Eben dieses tue die *Ethnophilosophie*.

Hier nun geben Hoffmann und Neugebauer ihre Definition für *Ethnophilosophie* (S. 223):

„Wir bezeichnen als Ethnophilosophie all jene idealistischen Strömungen, die sich mit der Rekonstruktion einer sogenannten 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 und unwandelbare <Philosophie> annehmen. Wesentlicher Bezugspunkt und Resultat sind die traditionellen afrikanischen Werte und die traditionelle afrikanische Gesellschaft, beides empirisch kaum überprüfbar. Weiterhin ist für den ethnophilosophischen Ansatz signifikant, daß er die nunmehr gewonnene <afrikanische Philosophie> frei von sozialökonomischen und ohne ihre ideologischen Momente darstellt, wenn <afrikanische Philosophie> als genuine ein für allemal gegebene Größe nicht überhaupt in idealistischer Verkehrung als Grundlage für Ökonomie, Politik und Geschichte in Afrika gesetzt wird.“

Dieses statische Denken unterschlägt den historischen prozessualen Charakter einer jeden Identität. Die krampfartige Suche nach einer solchen sei eine Widerspiegelung der ökonomischen Ohnmacht afrikanischer Bourgeoisie (S. 224).

Obwohl heute die afrikanische Philosophie mehr und mehr Erwähnung finde, werde sie dennoch nicht als gleichberechtigt wahrgenommen, indem man sie nicht für analytisch, synthetisch oder dialektisch hält. Hierin akzeptiere man Tempels (S. 226). Somit könne Afrika zum Objekt der Sehnsüchte Europas werden. Dieser Exotismus sei aber eine Form von Rassismus! Jedoch könne man ebenso feststellen, daß einige Afrikaner verwunderlicherweise auch ein Bedürfnis nach Nostalgie hätten (S. 227).

Im folgenden führen Hoffmann und Neugebauer einige *Ethnophilosophen* auf: Tempels, dem sie jegliche philosophische Relevanz absprechen, Kagamé und Mbiti (S. 229-237).

Weiterhin legen die Autoren 6 Strömungen der *ethnophilosophischen Schule* in Afrika fest:

1. der christlich-linguistische Ansatz (Kagamé, Lufuluabo, Mbiti, Onyewuenyi etc.)
2. der kollektiv-hermeneutische Ansatz (Abraham, Gyekye, Oguah)
+ afrikanischer Sozialismus (Nkrumah bis 1966, Senghor, Nyerere)
3. der individual-hermeneutische Ansatz (Odera Oruka, Sodipo), nur bedingt *Ethnophilosophie*
4. der phänomenologische Ansatz (Hallen)
5. der linguistische Ansatz (Wiredu, Samkange)
6. der apologetische Ansatz (Anyanwu, Blakely, Menkiti) (S. 239)

Abschließend wird die *Ethnophilosophie* als Mythos bezeichnet (S. 240).

3. Kommentar: Afrikanische Philosophie – Mythos und Realität

Das Buch Hountondjis ist ein Buch der Aufsätze. Aufsätze, welche er von 1969 – 1973 zu oben erwähnten Themen verfaßt hat. Ihnen gemein ist seine Kritik an der von ihm sogenannten Ethnophilosophie, einer Mélange aus Ethnologie und Philosophie. Auf deren mögliche wie faktische Existenz hingewiesen zu haben, ist eines der großen Verdienste Hountondjis. Er konnte somit auf Gefahren deuten, die dem afrikanischen Denken bzw. der Philosophie in Afrika bis dahin begegnet waren oder noch begegnen würden. Hier ist besonders an die Forderung nach einer einmütigen und kollektiven Philosophie Afrikas zu denken. Wer gezielt Menschen ihrer Individualität berauben will, ist nicht philosophisch tätig. Wer eine philosophische Unmündigkeit der Afrikaner behauptet, indem er ihnen seine Systematik und Vorgehensweise vorschreibt, ebenso wenig. Es war richtig von Hountondji zu erklären, daß auch die Philosophie in Afrika eine Philosophie nach den gleichen Regeln ist wie in allen anderen Kontinenten. Er bewahrte die Philosophie Afrikas davor, ein Museumsstück zu werden, statisch, unkritisch, unter dem Staub der Vergangenheit ruhend.

In diesem Zusammenhang muß die Frage nach dem Zustandekommen philosophischer Gedanken angesprochen werden. Hountondji ist nach Maßgabe seines Wissenschaftsverständnisses der festen Meinung, der Philosoph muß immer ein Einzelner und Philosophie das Ergebnis individuellen Denkens sein. Dieses Verdikt, dessen Tradition unschwer in Europa zu situieren ist, wird von Hountondji wie von vielen anderen zeitgenössischen Philosophen keineswegs hinterfragt. Es verbleibt für mich nicht einsichtig, warum nicht auch eine Gruppe von Menschen in Zusammenarbeit philosophische Gedanken entwickeln kann. Aber wie so oft auch hier wird die Form über und vor den Inhalt gestellt.

Vollkommen richtig erkennt Hountondji, daß die von ihm sogenannten Ethnophilosophen auch ihre eigenen Gedanken haben miteinfließen lassen in ihre Werke. Welchen Anteil sie nun an der Gesamtkonzeption gehabt haben, sollte aber auch Hountondji zu beurteilen schwer fallen. Jedoch war es wichtig zu erkennen, daß eine sogenannte Ethnophilosophie auch ein psychologisches Bedürfnis befriedigte. Die aus eigener Richtungslosigkeit oder kollektivem Gewissensbiss der von ihnen sogenannten Dritten Welt gegenüber zur Afrophilie verkommenen Europäer trafen sich in diesem Bedürfnis nach verklärender Nostalgie und Tradition mit den nach unbekannter Identität ringenden Afrikanern, die sich nicht bewußt machen wollten, was ihnen die europäische Kolonisierung über Jahrhunderte hinweg an fast irreparablen Schaden zugefügt hatte. Der Afrikaner blieb in Selbstignoranz verfangen in seinem Wunsch nach Anerkennung durch die Europäer. An diesem Punkt kann man Hountondjis Forderung nach mehr wahren politischen Bewußtsein in Afrika verstehen (S. 47).

Hountondji konnte in seiner Kritik zurückgreifen auf bis dahin vorliegende Werke über afrikanische Philosophie, deren Lehrgebäude, so unterschiedlich es vielleicht für manche erscheinen mag, doch gewisse gemeinsame Tendenzen aufzeigte, die ihm gefährlich

erschienen. Diese Tendenzen benannt zu haben, war wichtig. Dennoch erscheint es mir, daß Hountondji einen Fehler dabei begeht: Er unterstellt insbesondere Tempels Absichten, die er an dessen Text nicht lückenlos beweisen kann. So schließt er z.B. von dem publizistischen Erfolg der Bantu-Philosophie auf ein mehr finanzielles Ausgangsmotiv Tempels (S. 23, Anm. 2). Ebenso unterstellt er Tempels und Kagamé, daß sie ihre Glaubwürdigkeit dadurch zu erhöhen versuchten, indem sie afrikanische Traditionen auf ihre eigenen Gedanken projizierten (S. 64). Jedoch bleibt er hier eine beweisende Untersuchung schuldig. Seine Behauptung, Tempels Buch sei nur ein ethnologisches Werk ohne philosophische Relevanz, ist erklärlich aus seiner Vorannahme eines ganz bestimmten Verständnisses von Philosophie. Er bleibt uns aber eine evidente Beweisführung, warum es nur und eben diesen einen Philosophiebegriff zu geben habe, in seinem ganzen Buch schuldig. So kritisiert er, daß die sogenannten Ethnophilosophen sich ihre „afrikanische Philosophie“ nach europäischen Regeln – da sie ja auch nur für europäische Kreise schrieben – aus Fabeln, Märchen, Legenden und dynastischen Erzählungen erdacht hätten. Obwohl zugegebenermaßen oft in Werken über afrikanische Philosophie auf vorgenannte Quellen zurückgegriffen wird, macht Hountondji keinerlei evident begreiflich, warum aus solchen Erkenntnisquellen keinerlei Wissen zu ziehen ist, und er unternimmt leider auch keinen Versuch, eine analytische, philosophische Vorgehensweise vorzuschlagen, um gerade diese Quellen philosophisch nutzen zu können. Ebenso erwähnt Hountondji nicht die philosophische Vorgehensweise der sogenannten Ethnophilosophen, da er mit ihrer Erstbegründung, dem Ausgangspunkt ihres Denkens, nicht übereinstimmt. Ihr Denken begründet sich metaphysisch. Und dies ist Hountondji eben unphilosophisch.

Seine Kritik an Tempels wird eben leider nicht nur oder wenigstens nicht nur größtenteils motiviert durch Gefahren, die bei der Rezeption der Werke über afrikanische Philosophie auftreten können, sondern sein Hauptmovers ist sein Feldzug auch und besonders gegen bestimmte Denkrichtungen in der Philosophie, gegen philosophische Weltanschauungen und Systeme, die er erbittert zu bekämpfen trachtet: jede Form von Metaphysik, jede idealistische Philosophie, das Christentum; für Hountondji alles nur unbelegbares Wunschenken.

Seine erklärte Denkrichtung ist die der materialistischen Dialektik, des Marxismus und dessen Auslegung durch Althusser. Interessant ist, daß Hountondji einerseits jede vorgegebene, als fest angelegte Denkrichtung in der Philosophie als statisch und dogmatisch ablehnt, mit Hinweis auf die jeder wahren Philosophie wesenseigene Kritik, andererseits aber sehr dogmatisch mit dem Marxismus verfährt, dem er jeden seiner Gedanken unterwirft bzw. ihn hierin einbettet, ohne aber jemals eine evidente Begründung dafür angegeben zu haben. Wenn man nun vermeint, dies wäre auch gar nicht vonnöten, denn ein jeder Philosoph sei in dem einen oder anderen Weltbild verhaftet, ohne dieses doch immer darlegen zu müssen, so steht dem aber das philosophische Postulat gegenüber, nicht Behauptungen aufzustellen oder Fragen

aufzuwerfen, die nicht belegt, begründet oder beantwortet werden. Viele der Thesen Hountondjis, welche aus dem Materialismus entstehen, müssen unbegründet fraglich verbleiben.

Hieraus ergibt sich bei Hountondji auch die Tatsache, daß jede Form von Idealismus gemäß der marxischen Opiatsforderung immer im verdeckten Schilde führt, Menschen politisch und ökonomisch zu unterdrücken. Da es dem Materialisten prima facie suspekt erscheint, wenn etwas nicht materiell beweisbar ist, bleibt ihm zu denken nichts anderes übrig. Das nach seiner Denkmethode Unbeweisbare scheint ihm nichts als ein Ablenkungsmanöver großkapitalistischer und imperialistischer Machenschaften von den wahren Lebensumständen zu sein. So etwas nennt Hountondji bei Tempels nebelhafte Verallgemeinerungen (S. 28).

Das, was er später Nkrumah vorwerfen wird, nämlich daß die Philosophie bei diesem der Politik untergeordnet wird, tut Hountondji hier auch. Die Philosophie ist ihm Mittel zum und im politischen Kampf (S. 43). Und in diesem Kampf scheint Hountondji der affektiven Versuchung der Polemisierung zu oft zu erliegen. Schwer fällt es, in Bemerkungen, z.B. daß die *Négritude* Senghors nichts als eine Ethnopsychologie der Neger-Seele sei (S. 59) oder gar nur geschwätziger Negrismus (S. 190), nicht mehr als verbale Entgleisungen zu erkennen, zumal sie nie von Hountondji argumentativ unterlegt werden. Senghor deshalb nicht als Philosoph sehen zu können, weil er Katholik war (S. 190), entbehrt zumal jeglicher philosophischen Seriösität!

Auch verstärkt auf die Wissenschaftlichkeit der Philosophie in Afrika hingewiesen zu haben, hat einer akademisch gerade erst im Werden befindlichen Disziplin sehr gut getan. Jedoch bleibt Hountondji generell zu stark verfangen in einem etwas verkürzten Philosophie-Verständnis. Seine Festlegung a priori auf bestimmte Inhalte der Philosophie, seine konzeptionelle Vorabenthaltung jeglicher Metaphysik begrenzt seine Philosophie stark. So war es ein Argument für ihn, daß die von ihm sogenannte Ethnophilosophie eben keine wahre Philosophie sei, da sie keine philosophische Sprache, keine Fachtermini verwende (S. 37). So erscheint hier Form vor Inhalt zu stehen. Die Frage ist auch weiterhin, ob eine rein akademisch betriebene Philosophie, wie sie heute an den Universitäten gelehrt wird, unweigerlich die einzige Möglichkeit von Philosophie darstellt. Explizit verwehrt Hountondji einer Weisheit, die für ihn individuell und kollektiv betrieben nur Leitsätze für das Leben aufstellt, das Prädikat der Philosophie im wahren Sinne (S. 44). Da für Hountondji der Wissenschaftsgedanke so zentral ist, muß ihm eine kollektive Philosophie absurd sein (S. 45). Allerdings will Hountondji nach eigener Aussage auch gar nicht liefern, was Philosophie eigentlich ist (S. 91). Im Sinne Nietzsches kritisiert er lieber das, was seiner Meinung nach ist, ohne etwas Besseres vorlegen zu können.

Interessant ist es, sich hier einmal Gedanken zu Hountondjis Philosophieverständnis in Bezug auf Afrika zu machen. Schon zu Beginn seines Buches (S. 21) legt sich Hountondji darauf fest, daß das einzig Afrikanische an der Philosophie nur die geographische Herkunft des Autors, wohlgemerkt nicht der Ort der Abfassung, sein kann. Ein Thema der

afrikanischen Philosophie könne es nicht geben. Bezüglich der Forderung nach allgemeingültigen Regeln einer Philosophie als Wissenschaft ist das sicher richtig, jedoch müssen diese Regeln erstens nicht europäisch sein, zweitens kann kein inhaltlicher bzw. qualitativer Vorrang der europäischen (ich beziehe hier die nord-amerikanische auf Grund derselben Tradition mit ein) Philosophie festgestellt werden und drittens sollte sich Philosophie durch ihre Qualität als eine solche ausweisen, und nicht durch die Verwendung von Fachtermini und traditionsgebundenem Vorgehen.

Außerdem ist Hountondji nicht eindeutig in seinem Umgang mit dem traditionellen Denken Afrikas. Einerseits und häufig spricht er sich dagegen aus auf Grund fehlender Wissenschaftlichkeit und Verfangenheit im Mythos, andererseits erwähnt er hier und dort, fast wie als Entschuldigung, daß auch das traditionelle Denken einer Aufarbeitung würdig sei. Man muß hier jedoch befürchten, daß die von ihm geforderte Wissenschaftlichkeit in ihrer speziellen Form nur Marginalien dieses Denkens überhaupt wahrnehmen könnte, da sie metaphysisch fundierte Erkenntnis a priori ablehnen würde.

In diesem Sinne ist auch Hountondjis Verständnis von Oralität geprägt. Sie begünstige stets die Dogmatik, da sie das Vergessen fürchte und daher zu sehr damit beschäftigt sei, das Wissen zu bewahren als es zu kritisieren. Daher seien orale Gesellschaften wissenskumulativ, westliche, literale Gesellschaften kritisch (S. 118). Dies verfolgt eine alt bekannte Argumentation, nämlich daß orales Wissen in seiner Tradition mit Unsicherheit und Verlustangst gepaart sei. Jedes Medium ist irgendwann einmal vergänglich. Menschliches Gedächtnis ist jedoch neben seiner enormen, heute leider fast ganz in Vergessenheit geratenen Speicherkapazität zu einem weiteren aktiven Moment in der Lage: zu der Fähigkeit, flexibel und auf den Gesprächspartner bzw. Zuhörer angepaßt Wissen zu vermitteln und explikatorisch zu modifizieren. Dieser anthropologische Aspekt oraler Gesellschaften steht meines Erachtens viel zu weit im Hintergrund der Diskussion. Hieran gemessen kann Hountondjis Kritik an der Oralität, daß man orale philosophische Gedanken nicht diskutieren könne, da sie nicht literal verfaßt sind, nicht recht greifen, da dieses Argument nur dann Wirkung entfaltet, wenn man auf globale Verbreitung der Gedanken abzielt. Im Umfeld des Philosophierenden wird eine Diskussion sogar besser stattfinden, da direkte Fragen beantwortet werden können. Orale Texte sind flexibler in der Wissensvermittlung. Das Philosophische an Texten, oral oder literal, ist nicht die Form der Konservierung, sondern die Fähigkeit zur Kritik an denselben und die Kommunikationsfähigkeit. Oralität und Literalität haben hier Vor- und Nachteile, die sie am besten im Zusammenwirken überwinden können. Da Hountondji jedoch ausschließlich auf eine wissenschaftliche Philosophie internationalen Standards abzielt, die im globalen philosophischen Diskurs situiert ist, kann ihm Oralität nur unbedeutend verbleiben.

Die folgenden Themen – Geschichtsverständnis, Arbeitsweise der Philosophie, Lesart verschiedener philosophischer Konzeptionen, wie z.B. die Platons, Hegels, Kants, Amos, Nkrumahs, Wissenschaftsverständnis – sind alle zur Gänze eingebettet in marxistisches Denken und werden von Hountondji genau so gelesen, daß er damit eine Bestätigung für

seine philosophische Konzeption findet. Dadurch wird den Gedanken oben erwähnter Denker oft Gewalt angetan. Verwunderlich für einen Philosophen ist auch, daß Hountondji diese Dogmen nicht hinterfragt. Hat er sie für sich hinterfragt, wäre es für den Leser zum Vorteil, wenn Hountondji ihn daran teilhaben lassen würde. Ausgemacht ist hier nämlich gar nichts. Und seiner Forderung nach Meinungspluralität ist es sicher auch nicht förderlich.

Vieles andere wird von Hountondji in seinem Buch angesprochen, jedoch nie belegt oder ausreichend begründet. So behauptet er, daß Philosophie sich in revolutionären Sprüngen entwickelt. Dieser meiner Meinung nach von einem ästhetischen Begriffsverständnis geleitete Vorstoß Hountondjis motiviert sich eigentlich eher aus bestimmten weltanschaulichen und kunstsprachlichen Aspekten als denn aus einer empirisch wahrnehmbaren Erkenntnis heraus. Dies gilt auch für seinen Satz, daß es keine Wahrheit gebe. Der letzte Rest am Philosophen, der sich mit tradierter Weisheit zu verbinden sucht, nämlich daß er ostentativ behaupten muß, daß er nichts wisse, taugt auch heute immer wieder dazu, philosophisch ernst genommen zu werden. Aber da es ja keine Wahrheit gibt, muß das auch nicht wahr sein. Jedoch scheint es Hountondji sehr wahr zu behaupten, daß, wer eine Wahrheit zu besitzen vorgibt, herrschen will (S. 80). Aber vielleicht trifft dies gerade auch auf seine Gedanken zu!

Hountondji hoch anzurechnen ist seine mutige Kritik an den innenpolitischen Verhältnissen vieler afrikanischer Staaten. Deren soziales wie intellektuelles Klima als faschistisch zu bezeichnen, macht die Realität deutlich. In solch einem Klima kann Philosophie nicht frei denken, diese menschenfeindliche Politik im Interesse oligarchischer Kreise im In- und meistens im Ausland vernichtet die für die Philosophie so wichtige Meinungsfreiheit. Zum Glück wagten und wagen gewichtige Stimmen wie die von Hountondji dagegen zu sprechen.

4. Kommentar: Vorwort von Gerd-Rüdiger Hoffmann

Ebenso wie Hountondji läßt Hoffmann seiner Denktradition gemäß viel marxistische Kapitalismus-Kritik in sein Vorwort miteinfließen (S. 9). Er versucht anreißend, auf das Problem der afrikanischen Philosophie hinzuweisen, indem er eine Kategorisierung der einzelnen Themen eben dieser liefert (S. 12-13). Es scheint hierbei, daß Hoffmann der Ansicht ist, daß Philosophie im praktischen Sinne in Afrika Probleme zu lösen habe, Probleme auch, an denen Europa gescheitert ist, Probleme vielleicht, die Afrika von Europa bereitet werden.

5. Kommentar: Nachwort von Gerd-Rüdiger Hoffmann & Christian Neugebauer

Für beide Autoren ist die europäische Ignoranz der afrikanischen Philosophie gegenüber nichts weiter als die Fortsetzung des Kolonialismus. Diese Schnellschüsse verdecken zumeist aber leider noch generellere, tiefer sitzende Ursachen für geistigen Kulturfaschismus. Eine Analyse, die die Ursachen hierfür aufdecken möchte, kann sich

nicht im ökonomisch-politischen Bereich erschöpfen, auch wenn dieser Bereich sehr wichtig ist. Die ewige Rückbindung der Philosophie an sozio-ökonomische Aspekte ist Hinweis genug, daß die marxistische Tradition in ihrem Denken die Welt eben nicht vom Kopf auf die Füße gestellt hat, sondern höchstens auf einen großen Zeh, denn sie kann nicht das ganze Spektrum des Seins verstehen, da sie in verengter Perspektive schaut.

Diese antikapitalistische und antiimperialistische Denkweise belegen die Autoren gegen Tempels ganz im Sinne Hountondjis dann auch mit den Nachworten der deutschen Ausgabe der „Bantu-Philosophie“, von denen Tempels wenig Kenntnis gehabt zu haben scheint. Das ist kein Argument für die Ablehnung dieses Buches.

Desweiteren fällt auf, daß viele Philosophen den Begriff der Ethnophilosophie übernehmen, ohne ihn zu durchleuchten bzw. zu hinterfragen. Auch wenn hervorragende Analysen hierzu geliefert wurden von Denkern, wie z.B. Towa, Césaire, u.a., sollte eine neuerliche Rezeption dieser Begrifflichkeit unternommen werden, diesmal jedoch rein philosophisch und ohne Weltanschauungskampf. Denn man bedenke dies: ein Hauptargument gegen die Ethnophilosophie damals wie heute ist, daß viele der Autoren Kleriker waren. Dieses Argument zuende gedacht, bedeutet dies, daß ein religiöser Mensch kein Philosoph sein kann, da er angeblich zu dogmatisch denken würde. Das sollte man bedenken, bevor man ein solches Argument äußert.

Fast alle in Afrika stattgefundene Philosophie zur Ethnophilosophie zu zählen, läßt vermuten, daß Philosophie hier sehr verengt und verkürzt betrachtet wird und daß die Fähigkeit zur Differenzierung etwas zu kurz gekommen ist. Man kann auch hier sich fast zu der Vermutung versteigen, daß für die Autoren nur ganz bestimmte Philosophiekonzeptionen materialistischer Weltanschauung akzeptabel sind. Auf jeden Fall wird in dem Nachwort Philosophie dogmatisch betrieben.