

## Kapitel 1: Eine entfremdete Literatur, 1969

Bei *Kapitel 1: Eine entfremdete Literatur* handelt sich um einen für die UNESCO verfassten und in der Zeitschrift „Diogenes“ (Nr. 71/1970) unter dem Titel *Remarques sur la philosophie africaine contemporaine* publizierten Beitrag. Der Originaltext wurde nur unwesentlich geändert.

21	<p>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.</p> <p>Anders ausgedrückt, uns interessiert einzig und allein die philosophische Intention der Autoren, nicht ob wir mit der tatsächlichen Umsetzung einverstanden sind, was ohnehin nur schwer beurteilt werden kann.</p> <p>Sinn und Ziel ist, diese Literatur zu umschreiben, ihre Hauptthemen zu definieren, ihre bisherige Problematik aufzuzeigen und schließlich in Zweifel zu ziehen. Der afrikanische Leser soll überzeugt werden, dass afrikanische Philosophie keine kollektive unbewusste</p>
22	<p>Weltanschauung ist. Die afrikanische Philosophie liegt grundsätzlich im Prozeß der Analyse selbst. In jenem Diskurs, in welchem sich die Afrikaner selbst bestimmen wollten. Die Afrikaner müssen sich jetzt selbst mit einem theoretischen Diskurs ausstatten, der unauflösbar philosophisch und wissenschaftlich sein wird.</p>
23	<p><b>Archäologie: Westliche „Ethnophilosophie“</b></p> <p>Tempels Bantu-Philosophie ist ein Vorläufer der afrikanischen Philosophie. Es ist ein ethnologisches Werk mit philosophischer Anmaßung (Ethnophilosophie). Tempels ist nur relevant, weil einige afrikanische Philosophen sich auf sein Werk bezogen.</p> <p>Tatsächlich eröffnete Tempels Werk eine wahre Flut von Aufsätzen über die Rekonstruktion einer besonderen Weltanschauung. Tempels wollte ein bestimmtes Bild vom Schwarzen (Levy-Brühl) korrigieren. Afrikanische Weltanschauung kann nicht auf</p>
24	<p>primitive Mentalität reduziert werden. Tempels will aber nicht den Schwarzen rehabilitieren, sondern schreibt v. a. für Kolonialisten und Missionare.</p>
25	<p>Die Afrikaner sind von der Diskussion ausgeschlossen. Der Schwarze verbleibt das Gegenteil von einem Gesprächspartner; er ist Gegenstand, ein stimmloses Gesicht für private Untersuchungen, ein determiniertes Objekt und nicht Subjekt eines möglichen Diskurses. Die Ethnologie geht heute wie damals von ideologischen Prämissen aus, als gäbe es einen essentiellen Unterschied zwischen archaischen Gesellschaften und anderen.</p> <p>Was ist nun der Inhalt dieser Bantu-„Philosophie“?</p>
26	<p>Nach Tempels ist die Bantu-Ontologie eine Theorie der Kräfte: Bantu haben ein dynamisches Konzept des Seins, westliche Ontologie ist dagegen statisch. Für den Schwarzen ist Sein = Kraft.</p> <p>Die gesamten Bestrebungen der Bantu sind im Gegensatz zum Westen auf Vermehrung der Lebenskraft gerichtet. In Europa besitzt man entweder eine menschliche Natur oder nicht. Durch Aneignung von Wissen wird der Mensch nicht noch menschlicher. Bei einem „Bantu“ sind Aussagen wie „Deine Lebenskraft ist vermindert“ wörtlich zu nehmen.</p> <p>Ein weiteres Prinzip der Bantu-„Philosophie“ ist die Interaktion der Kräfte (metaphysische Abhängigkeit von der Kreatur mit dem Schöpfer).</p>
27	<p>Ein anderes Prinzip ist die Hierarchie der Kräfte. Sie ist Grundlage der sozialen Ordnung. An der Spitze steht Gott, dann die Gründerväter und danach, nach dem Senioritätsprinzip, die Ahnen der Stämme. Die Lebenden sind nicht nur nach dem Gesetz geordnet, sondern auch nach ihrer Lebenskraft. Zuletzt kommen die Tiere, Pflanzen und Minerale. Innerhalb einer Lebensgruppe besteht eine metaphysisch begründete Hierarchie. Diese Ordnung konnte durch Aufzwingung eines Herrschers der Kolonialverwaltung in Gefahr geraten. Die Schöpfung ist für den Menschen. Die lebenden Menschen sind das Zentrum der Menschheit. Die Interaktion der Kräfte geschieht nach Gesetzen. Dieses System ist</p>

	<p>die Begründung der gesamten sozialen Praxis der Bantu, aller Afrikaner, aller Primitiven und Clangesellschaften schlechthin.</p> <p><b>Die politische Kritik</b></p> <p>Césaire erkannte zwar einige Thesen Tempels an, übte jedoch trotzdem massive Kritik an ihm: „Bantu-Philosophie ist der Versuch eines Ablenkungsmanövers. Sie lenkt die Aufmerksamkeit von den fundamentalen politischen Problemen der Bantu-Völker durch deren Fixierung auf die Ebene der Phantasie ab, fern der brennenden Wirklichkeit der kolonialen Ausbeutung.“ Tempels stellt klar, dass die Weißen bei den Bantu als höhere Wesen eingeordnet wurden. Der Humanist wirft seine Maske ab und enthüllt sich selbst als ein Wächter des kolonialen Systems. Tempels gibt konkrete Ratschläge im Dienst</p>
28	<p>einer sehr konkreten Politik, die nichts weniger als die Bewahrung der imperialistischen Herrschaft verfolgt. Césaire: „Einmal den Hut lüften vor der Vitalkraft der Bantu, ein Augenzwinkern zur unsterblichen Bantuseele, und sie sind quitt.“</p> <p>Aber Césaires Kritik geht nicht auf die Theorie der Bantu-Philosophie ein. Tempels Theorie blieb so lebendig, gab die Motivation für <i>unsere</i> gesamte nachfolgende philosophische Literatur ab. Die Geschichte <i>unserer</i> Philosophie ist seitdem im großen und ganzen die Geschichte <i>unserer</i> – nachfolgenden – Interpretation dieser Weltanschauung, von welcher angenommen wurde, sie sei unbestimmt und unterläge all unseren Traditionen und Verhaltensmustern.</p>
29	<p>Die meisten afrikanischen Philosophen haben sich selbst mißverstanden. Während sie neue Philosopheme schufen, glaubten sie bereits existierende aufzudecken. Bisher war afrikanische Philosophie nur wenig mehr als Ethnophilosophie.</p>
	<p><b>Von Tempels zu Kagamé: Kontinuität und Diskontinuität</b></p> <p>Der Rückgriff auf Tempels ermöglicht die Schwächen der Ethnophilosophie zu erkennen. Man findet aber mehr als nur die Bantu-Philosophie. Afrikanische Philosophen versuchen sich selbst und ihre Völker gegenüber Europa zu definieren. In der Art und Weise wie sie die Fiktion einer kollektiven Philosophie rechtfertigen, zeigen sie ursprüngliche philosophische Qualitäten. Die einzige Schwäche ist die Begründung auf den Mythos</p>
30	<p>einer kollektiven Philosophie. Kagamé dient als gutes Beispiel. Kagamé stimmt sehr oft mit Tempels überein:</p>
	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Die Idee einer unwandelbaren, kollektiven Philosophie: Im Unterschied zu Tempels schreibt Kagamé seinen Landsleuten kein philosophisches System im Strengen Sinn zu.</li> <li>2. Die Idee, dass die europäische Philosophie einen gemeinsamen Nenner aufweist: die Aristotelische scholastische Philosophie.</li> </ol> <p>Die zweite Idee erklärt und bedingt die erste. Besonders bei der Bantu-Vorstellung über den Menschen stimmen Kagamé und Tempels überein.</p>
31	<ol style="list-style-type: none"> <li>3. Der Mensch ist unteilbar und keine Verbindung von Körper und Seele.</li> <li>4. Gott, nicht die Eltern, ist der Erzeuger und Autor der individuellen Schicksale.</li> <li>5. Die Namen der Menschen zeigen ihre Bestimmung an.</li> <li>6. Der Mensch steht im Zentrum des Bantu-Denkens und Handelns.</li> </ol> <p>An allererster Stelle unterscheidet sich Kagamé von Tempels in der Methode der direkten linguistischen Analyse. Daraus ergibt sich eine Kategorientafel gleich wie bei Aristoteles:</p> <p>Umuntu (Mensch)/Ikuntu (Ding) = Substanz</p> <p>Ahantu (Zeit/Ort) = Zeit / Ort</p>
32	<p>Ukuntu (Modalität) = Quantität, Qualität, Relation, Tun, Leiden, Lage, Haben</p>
	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Die ersten beiden Kategorien lösen die Einheit des Aristotelischen Konzepts der Substanz auf und lassen es fragwürdig erscheinen.</li> </ol> <p>Das ursprüngliche Konzept des Menschen kann nur durch eine Tautologie definiert werden. Der Mensch ist die einzige Spezies seines Genus.</p>
33	

34	<p>Kagamés Monographie beansprucht nur Gültigkeit für den linguistischen Raum Ruandas – im Gegensatz zu Tempels. Kagamé versucht mehr als einmal, den universellen Zug und die Verbundenheit zur europäischen Philosophie zu beweisen. Die formale Logik ist seiner Meinung nach in allen Kulturen gleich. Auch sieht Kagamé einen signifikanten und tiefgreifenden Wandel der Bantu-Philosophie aufgrund des Kontakts zu den Europäern</p>
35	<p>(vs. Tempels). Kagamé insistiert auf die eingeführten Vokabeln und grammatischen Änderungen im Kinyarwanda aufgrund des Einflusses der Missionare. Dadurch widerlegt er seine ursprüngliche methodische Annahme: die Unwandelbarkeit der philosophischen Prinzipien.</p> <p>Sowohl Kagamé als auch Tempels postulieren die Existenz einer klar definierten Bantu-Philosophie, interpretieren deren Inhalt jedoch verschieden. Kagamé widerlegt Tempels These Sein=Kraft. Kagamé sieht im europäischen als auch im rwandischen System einen statischen als auch einen dynamischen Aspekt.</p>
36	<p>Obwohl Tempels nicht erwähnt wird, richtet sich Kagamés Kritik gegen ihn. Es lassen sich zahlreiche Unterschiede in der Bantu-Philosophie bei beiden festmachen. Wer hat nun recht? Unglücklicherweise existieren im Fall der afrikanischen Philosophie keine Quellen.</p>
37	<p>Kagamés „Institutionalisierte Erinnerungen“ und Tempels „ethnophilosophische“ unterscheiden sich grundsätzlich von Philosophie. „Die wissenschaftliche Methodik erfordert, daß ein soziologisches Dokument an erster Stelle in der Begrifflichkeit der Soziologie, [...], interpretiert wird. Dieselbe wissenschaftliche Strenge sollte uns davor bewahren, willkürlich einen philosophischen Diskurs in die Produkte der Sprache, die sich selbst ausdrücklich als etwas anderes vorstellen denn Philosophie zu sein, zu projizieren.“ Ach Aristoteles beging Kagamé hier eine Konfusion der Kategorien. „Dies ist vielleicht die dringende Aufgabe für heutige afrikanische Philosophen: die systematische Transkription der Diskurse unserer Alten, Weisen und Gelehrten, die noch leben. Die Konfusion der</p>
38	<p>Kategorien findet sich auch bei Tempels und anderen Ethnophilosophen (Fußnote mit</p>
39	<p>Tempels-Kritik) Der Leser hat keine Chance, die Interpretationen zu überprüfen. Trotz der Qualität von Kagamés Studie, bleibt Kagamé mit dem Glauben an eine kollektive Philosophie Gefangener eines Mythos.</p> <p>Kagamé scheint sich der Problematik bewußt zu sein und nimmt die Existenz von Gründungsvätern zu Beginn der rwandischen Kultur an, welche intuitive Philosophen waren und die Prinzipien der Bantu-Philosophie formuliert haben. Es ist unschwer einzusehen, dass diese These haltlos ist.</p> <p>„Entweder ist die Bantu-Ontologie strikt immanent in den Bantu-Sprachen als solche gleichzeitig angelegt (was Kagamé ausdrücklich betont,[...]) ..“ -&gt; Philosophie kann entweder nicht gelehrt werden oder wenn sie gelehrt wurde, ist nicht so alt wie Bantu-Sprache. In jedem Fall ist Ethnophilosophie ein Mythos. Diesen Mythos endgültig zu</p>
40	<p>zerstören und das konzeptuelle Fundament für einen genuinen theoretischen Diskurs zu legen, ist die Aufgabe afrikanischer Philosophen und Wissenschaftler.</p> <p><b>Ein Diskurs ohne Ketten und Fesseln</b></p> <p>Viele afrikanische Philosophen (Mulago, Fouda, Abraham,...) sind dem Mythos verfangen. Ihr Streben hat nur Bedeutung in Relation zu dem Anderen, von dem man sich um jeden Preis unterscheiden will. Die Anerkennung durch den anderen lässt lange auf sich warten.</p>
41	<p>Den Anderen, den Europäer, den Kolonisateur, kümmert es nicht im geringsten. Von Anfang an hat er selbst eine Kluft, die Kluft zwischen Herr und Sklave, instinktiv geschaffen. Als eine Geste der Reue beginnt der Sklave diese Differenz zu feiern. „So wird durch eine Metamorphose – im starr geprägten mystisch-mystifizierenden Bewußtsein des Herrn – die mysteriöse primitive „Mentalität“ in eine primitive „Philosophie“ verwandelt. Die Differenz bleibt bestehen, erfährt aber eine Reinterpretation, oder, könnte man auch sagen, wird umgekehrt. Und obwohl die gefeierte primitive „Philosophie“ nicht mit dem korrespondiert, was der Kolonisierte anerkannt haben wollte, so erlaubt dies doch zumindest einen Dialog und ein Minimum an Solidarität. Es ist, so sagt Eboussi Jankelevitch zitierend, „eine doppelt interpretierte Mißinterpretation“, in der das Opfer sich selbst zum stillen Komplizen seines Henkers macht, um mit ihm in einer künstlichen Welt des Falschen vertrauenselig zu verkehren.“</p> <p>Die zeitgenössische afrikanische Philosophie, insoweit sie Ethnophilosophie ist, ist grundsätzlich für ein europäisches Publikum verfasst worden ist. Es überrascht nicht,</p>

	dass diese Literatur in Europa besser bekannt ist als in Afrika.
	Mit dieser „Extratour muss Schluss gemacht“ werden. Zuerst müssen die Leute in Afrika angesprochen werden. Die Theorie soll den Afrikanern selbst zur Bewertung vorgelegt werden und daraus soll eine wissenschaftliche Bewegung entstehen
42	Wissenschaft entsteht und blüht durch Diskussion. Dafür muss in Afrika die passende Umwelt geschaffen werden (freie Rede). Afrikanische Philosophen dürfen sich nicht in
43	stille Komplizenschaft zu den Machthabern begeben. „Die theoretische Befreiung des philosophischen Diskurses setzt die politische Befreiung voraus [...]. Es steht die Zukunft auf dem Spiel.“

© Sascha Maier, Berlin 2003, [info@gaph.org](mailto:info@gaph.org)