



Masterarbeit zur Erlangung des akademischen Grades  
„Master of Arts“  
im Fach Internationale Kulturhistorische Studien  
an der philosophischen Fakultät  
der Universität Siegen

**TRADITIONELLE UND MODERNE POSITIONEN  
INNERHALB DER DEBATTE ÜBER DEFINITION UND INHALT  
DER AFRIKANISCHEN PHILOSOPHIE**

Eingereicht am 1. März 2016

Prof. Dr. Friedhelm Decher  
apl. Prof. Dr. Stephan Nachtsheim

vorgelegt von:  
ALENA GEBEL

# Inhaltsverzeichnis

1	EINLEITUNG .....	1
	<b>TEIL I: PHILOSOPHIEHISTORISCHER HINTERGRUND.....</b>	<b>2</b>
2	PHILOSOPHIEHISTORISCHE PERIODEN.....	2
2.1	FRÜHE PERIODE (1920-1960).....	3
2.2	MITTLERE PERIODE (1960-1980).....	6
2.3	SPÄTERE PERIODE (1980-1990).....	8
2.4	ZEITGENÖSSISCHE PERIODE.....	10
3	PHILOSOPHISCHE TRENDS UND SCHULEN.....	14
3.1	EINTEILUNG NACH HENRY ODERA ORUKA.....	14
3.1.1	Ethnophilosophie .....	15
3.1.1.1	Ethnographical descriptivists.....	17
3.1.1.2	Ethnographical rationalists.....	19
3.1.2	Weisheitsphilosophie .....	21
3.1.3	Nationalistisch-ideologische Philosophie.....	23
3.1.4	Professionelle Philosophie.....	26
3.1.5	Hermeneutische und literarische Philosophie.....	28
3.1.6	Zusammenfassung.....	30
3.2	VERGLEICH WEITERER EINTEILUNGEN.....	31
3.2.1	Kwasi Wiredu und Moses Makinde.....	31
3.2.2	C. S. Momoh.....	32
3.2.3	Valentin-Yves Mudimbe.....	34
3.3	EINGRENZUNG DER TRENDS: TRADITIONELLE UND MODERNE POSITIONEN.....	37
3.4	INTERKULTURELLE PHILOSOPHIE .....	39

<b>TEIL II: DISKUSSION.....</b>	<b>43</b>
4 PHILOSOPHIE IN AFRIKA.....	44
4.1 KRITIK AN ETHNOPHILOSOPHIE.....	44
4.1.1 Der „Mythos“ kollektiver, unbewusster Weltansichten.....	45
4.1.2 Fehlende Schriftlichkeit.....	46
4.1.3 Dogmatismus .....	48
4.2 MODERNE POSITIONEN ÜBER AFRIKANISCHE PHILOSOPHIE.....	50
4.2.1 Kritische, rationale Methode.....	54
4.2.2 Entwicklung afrikanischer Philosophie .....	55
5 AFRIKANISCHE PHILOSOPHIE.....	59
5.1 KRITIK AN MODERNEN POSITIONEN.....	60
5.1.1 Die analytische Methode.....	63
5.1.2 Rationalität der Ethnophilosophie.....	64
5.2 TRADITIONELLE POSITIONEN ÜBER AFRIKANISCHE PHILOSOPHIE.....	66
5.2.1 Kultureller Beitrag und interkultureller Austausch.....	69
5.2.2 Antikes Ägypten und Äthiopien .....	71
6 FAZIT.....	75
7 LITERATURVERZEICHNIS.....	LXXVII

## **1 Einleitung**

In den 1970er Jahren entbrannte in Afrika zeitgleich zu entkolonialisierenden Bestrebungen ein Streit darüber, ob es eine afrikanische Philosophie gibt und, wenn ja, wie diese aussieht. Während Traditionalisten versuchten, auch auf dem akademischen Gebiet der Philosophie eine Identität Afrikas (wieder) zu entdecken, indem sie die reichhaltige Folklore ihres Kontinents durchforschten, kritisierten westlich geschulte Modernisten dieses Vorhaben als wesentlich unphilosophisch. Die daraus entstehende Debatte soll in der vorliegenden Arbeit vorgestellt werden. Obwohl die grundsätzliche Frage nach einer afrikanischen Philosophie nie abschließend geklärt und sich stattdessen anderen Themen zugewandt wurde, beeinflussen die Nachwirkungen dieses Streits die akademische Welt noch heute. In der zeitgenössischen globalisierten Welt kann der Streit um die Philosophiedefinition in den Studien afrikanischer, interkultureller und komparativer Philosophie nicht ignoriert werden. So beherrschen zwei Konzepte die metaphilosophische Frage nach afrikanischer Philosophie. Gibt es eine afrikanische Philosophie oder lediglich Philosophie in Afrika?

Die Arbeit ist in zwei Teile gegliedert. Der erste Teil versucht, die Große Debatte historisch einzuordnen und die grundlegenden Positionen darzustellen. Dazu werden zwei Ansätze zum Aufbau der Philosophiegeschichte behandelt. Zunächst wird die Philosophiehistorie in zeitlicher Abfolge von Perioden nach dem Ansatz von Jonathan O. Chimakonam vorgestellt. Anschließend wird eine Einteilung von Henry Odera Oruka in philosophische Trends herangezogen, um Positionen der philosophiehistorischen Perioden zu vertiefen. So werden dem Leser im ersten Teil alle Aspekte des Titels dieser Arbeit, die traditionellen und modernen Positionen, die Debatte um Definition und Inhalt sowie die Geschichte der afrikanischen Philosophie, vorgestellt.

Im zweiten Teil der Arbeit werden traditionelle und moderne Positionen zu einer kritischen Diskussion über Definition und Inhalt der afrikanischen Philosophie verbunden. Behandelt werden Streitpunkte wie die Möglichkeit von ethnischen Weltanschauungen als Philosophie, Probleme ihrer Rekonstruktion, Kriterien des Afrikanischen sowie die Problematik der Aneignung westlicher Methoden.

## **Teil I: Philosophiehistorischer Hintergrund**

In diesem Teil der Arbeit werden philosophiehistorische Perioden und philosophische Trends und Schulen als Hintergrundwissen für die Diskussion im zweiten Teil dargestellt. Folgende Fragen sollen behandelt werden: Wann beginnt die Philosophiegeschichte Afrikas? Welche Perioden lassen sich ausmachen? Welchen Einfluss hat die Kolonialisierung Afrikas auf die Philosophie? Was ist das Hauptanliegen der Perioden? Beeinflussen sich die Perioden gegenseitig? Welche philosophischen Trends und Schule gibt es und in welcher Periode wirken sie? Welchen Stellenwert nimmt Orukas Einteilung ein? Gibt es weitere Einteilungen und inwiefern unterscheiden sie sich zu Orukas? Können Gemeinsamkeiten ausgemacht werden, die Orukas Einteilung auf diese Weise stützen? Was ist unter *traditionellen* und *modernen Positionen* im Titel dieser Arbeit genau zu verstehen? Kann philosophisches Wissen aus Afrika aus mündlichen Überlieferungen gewonnen werden und wenn ja: wie? Kann afrikanische Philosophie aus afrikanischen Religionen, Weltansichten und Kulturen geschöpft werden?

## **2 Philosophiehistorische Perioden**

Jonathan O. Chimakonam (Nigeria) gibt in seiner Arbeit *History of African Philosophy* eine umfassend strukturierte Darstellung der afrikanischen Philosophiegeschichte von 1920 bis 2014<sup>1</sup>. Darin unterteilt er vier Perioden: die frühe Periode, mittlere Periode, späte Periode und schließlich neue Ära oder zeitgenössische Periode. Die Perioden erklärt er im Kontext der philosophischen Schulen und Bewegungen. Der Einteilung gehen zwei Kategorien voraus: die vor-systematische und die systematische Ära. Alle Beschreibungen von Epochen, Schulen und Bewegungen in Chimakonams Arbeit beziehen sich auf die systematische Ära, die laut Chimakonam 1920 einsetzte. Die vor-systematische Ära beinhaltet einerseits philosophische Schriften aus dem antiken Ägypten und andererseits afrikanisch-philosophische Kultur anonymen Autoren, deren Werke nicht schriftlich dokumentiert wurden und deswegen unzugänglich sind. Auf der

---

<sup>1</sup> Frühere Darstellungen afrikanischer Philosophiehistorie finden sich unter anderen bei Tshiamalenga Ntumba: *Die Philosophie in der aktuellen Situation Afrikas* von 1979.

mittleren Periode liegt ein besonderes Interesse dieser Arbeit, da in dieser Zeit die *Great Debate*<sup>2</sup> stattfand.

### 2.1 Frühe Periode (1920-1960<sup>3</sup>)

Anfänge der systematischen afrikanischen Philosophie entwickelten sich aus zwei grundlegenden Auslösern. Der erste bezieht sich auf direkte koloniale Einflüsse, der zweite auf Stimmen über Afrika von europäischen Autoren aus dem Zeitalter der Aufklärung.

Die Kolonialisierung Afrikas durch Europäer begann im 15. Jahrhundert und erreichte ihren einflussnehmenden Höhepunkt im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert. Afrikanische Länder standen in dieser Zeit unter gewaltsamer europäischer Fremdherrschaft, die unter anderem die Sklaverei für den atlantischen Dreieckshandel förderte. Die kolonialen Regierungssysteme vor allem Großbritanniens und Frankreichs zielten ferner darauf ab, die traditionellen Systeme der Einheimischen zu schwächen, um die britische beziehungsweise französische Kultur zu fördern. Stefan Mair erklärt in seinem Bericht *Ausbreitung des Kolonialismus*: „Eine der ersten entscheidenden Änderungen war die Festlegung von Grenzen in Afrika. Traditionelle afrikanische politische Einheiten kannten keine festen Grenzen.“<sup>4</sup> Eine weitere Entscheidung der Kolonisten zur Änderung der kulturellen Traditionen war die Durchsetzung europäischer Sprachen. Diese wurden zur organisatorischen Amtssprache und unter anderem in Schulen verwendet. Bewohner der karibischen Antillen-Inseln Martinique und Guadeloupe etwa, die zwar durch ein Votum seit 1946 zum Überseedepartement Frankreichs zählen und keine Kolonien mehr sind, setzen sich bis heute dafür ein, dass die kreolische Sprache, welche in Bildungseinheiten zeitweise untersagt war und an einheimischem Ansehen verlor, wieder vermehrt an Bedeutung gewinnt<sup>5</sup>. Im Senegal, in Mali, Benin, Togo sowie beiden Kongo-Staaten ist die Kolonialsprache Französisch bis heute Amtssprache, Englisch unter anderem in Kenia, Tansania (pro forma), Nigeria und

---

<sup>2</sup> Die Bezeichnung *Great Debate* lässt sich zurückverfolgen auf T.U.Nwala, der 1992 eine Monographie mit dem Titel *Critical Review of the Great Debate on African Philosophy (1970-1990)* verfasste.

<sup>3</sup> Die Zeiteinteilungen wurden einem weiteren Aufsatz Chimakonams, *Interrogatory Theory: Patterns of social deconstruction, reconstruction and the conversational order in African Philosophy*, S.21, entnommen.

<sup>4</sup> Mair, Stefan: *Ausbreitung des Kolonialismus*. Bundeszentrale für politische Bildung

<sup>5</sup> Vgl. Iskrova, Iskra.: *French in the Caribbean: characterising Guadeloupean French*, S.150

im Sudan. Die Einflüsse des Kolonialismus sind umfassend und reichen bis heute. Anfang des 20. Jahrhunderts setzten schließlich erste entkolonialisierende Unabhängigkeitsbewegungen ein, die teilweise bis 1980 (Simbabwe) kämpfen mussten. Endlich unabhängig von kolonialer Herrschaft, die afrikanischen Ländern über ein Jahrzehnt lang eine fremde Identität aufzwingen und die traditionelle Identität schwächten, fanden sich afrikanische Regierungen und Völker in einer Identitätskrise wieder:

In the colonial times, the British, for example, educated their colonies in the British language and culture, strictly undermining the native languages and cultures. The products of this new social system were then given the impression that they were British, though second class, the king was their king, and the empire was also theirs. Suddenly, however, colonialism ended and they found to their chagrin that they were treated as slave countries in the new post-colonial order. Their native identity had been destroyed and their fake British identity had also been taken from them, what was left was amorphous and corrupt. It was in the heat of this confusion and frustration that the African philosophers sought to retrieve and recreate the original African identity lost in the event of colonization.<sup>6</sup>

Nach Chimakonam war also der Auslöser für afrikanische Philosophie nicht Verwunderung über die Dinge in der Welt, sondern Frustration angesichts der verlorenen Identitäten.

Dismas A. Masolo (Kenia) legt den Anfang der afrikanischen Philosophie auf den oben angegebenen zweiten Auslöser: auf Ansichten über Afrikaner südlich der Sahara von westlichen Autoren wie Immanuel Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel und Lucien Lévy-Bruhl. Kant führe die Unterschiedlichkeit der Menschen in *Von den verschiedenen Rassen der Menschen* von 1775 auf Natureinflüsse verschiedener geographischer Regionen zurück. Die ursprüngliche Rasse sei demnach weiß und die schwarze Haut durch Sonneneinwirkung entstanden. Ferner berichtet Masolo: „As his example, Kant says that from various sources it is possible to demonstrate that the (indigenous) Americans and blacks are a spiritually decadent race among other members of the human stock.“<sup>7</sup> Ähnliche Referenzen finden sich bei Chimakonam, wonach Hegel und Lévy-Bruhl die Afrikaner südlich der Sahara so beschrieben, dass sie keine hohe Kultur besäßen, keinen Beitrag zur Weltgeschichte und -zivilisation

---

<sup>6</sup> Chimakonam, Jonathan O.: *Dating and Periodiation: Questions in African Philosophy*, S.13f.

<sup>7</sup> Masolo, D.A.: *Logocentrism and Emotivism. Two Systems in Struggle for Control of Identity*, S.4

leisteten<sup>8</sup>, vor-logisch und nur zu zweidrittel menschlich<sup>9</sup> seien. Chimakonam und Masolo fügen beide hinzu, dass die kontroversen Aussagen der westlichen Philosophen allerdings im Kontext der Zeit kolonialer Denkweise, europäischer Macht, der Kulturrevitalisierung und des Kulturvergleichs gesehen werden müssen. Nichtsdestotrotz stießen die europäischen Autoren durch ihre Herabsetzungen der Afrikaner eine Debatte über Rationalität, Logik, kritisches Denken und Philosophie in Afrika an. Während Chimakonam den Anfang in der Frustration fehlender Identität sieht, deutet Masolo den Beginn afrikanischer Philosophiedebatten als Reaktion auf den Westen:

The birth of the debate on African philosophy is historically associated with two related happenings: Western discourse on Africa, and the African response. This dialogue has taken many forms and has discussed a variety of topics and ideas depicting the individual's role and impact in the shaping and control of one's identity and destiny.<sup>10</sup>

Chimakonam beschreibt das Identitätsproblem Afrikas direkt nach der Dekolonialisierung, die einheimische Identität durch Kolonisten und die koloniale durch Abzug der Kolonisten verloren zu haben. Masolo beschreibt rückblickend aus einer späteren Periode. Er sieht die Themen und Ideen, ausgelöst von der Debatte zwischen Afrika und dem Westen – und v.a. diskutiert von Afrikanern untereinander als Auswirkung der Identitätsentwicklung und -kontrolle.

Bezeichnend für die frühe Epoche ist die Suche nach afrikanischer Identität durch die Philosophie. Dies erfolgte auf zwei Wegen: der Rekonstruktion traditioneller Kulturelemente und der ideologischen Wiedererlangung der Unabhängigkeit und staatlichen Kontrolle. Ersterem ging eine Bewegung nach, die Chimakonam *Excavationism* nennt, die Ausgrabung und Erforschung traditionell-afrikanischer Kultur – später Ethnophilosophie genannt. Hauptbestandteil der ethnologischen und anthropologischen Erforschung waren Weltansichten der Ethnien, die oft von religiösen Ansichten geprägt waren. Zu den bekanntesten Vertreter der Ethnophilosophie zählen unter anderen William Abraham, John Mbiti und die Europäer Placide Tempels, Janheinz Jahn und George James.

---

<sup>8</sup> Vgl. Chimakonam: *Dating and Periodiation: Questions in African Philosophy*, S.13; Chimakonam interpretiert Hegel aus *Lectures on the Philosophy of World History*, 1975

<sup>9</sup> Vgl. ebd. Chimakonam interpretiert Lucien Lévy-Bruhl aus *Primitive Mentality*, 1947

<sup>10</sup> Masolo, D.A.: *Logocentrism and Emotivism. Two Systems in Struggle for Control of Identity*, S.1

Betrachtet man die afrikanische Philosophiegeschichte der frühen Periode, fällt auf, dass Recherchen der Ethnophilosophie ungefähr zur gleichen Zeit stattfanden wie nationalistisch-ideologische Bemühungen und die Bewegungen sich gegenseitig beeinflussten. Letzteres beinhaltet die Werke von Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor, Kwame Nkrumah, Kenneth Kaunda und Julius Nyerere. Nkrumah (Ghana), Kaunda (Sambia) und Nyerere (Tansania) waren als die ersten Präsidenten ihrer Länder an deren Unabhängigkeitsbewegungen beteiligt und hielten sich dabei an sozialistische und humanistische Überzeugungen, die sie in ihren Werken veröffentlichten. Sozialistische und humanistische Gesellschaftssysteme wurden dabei als rekonstruierte afrikanische Kulturtradition gesehen und mit einer unabhängigen, nationalen Ideologie verbunden:

For Nkrumah the image of traditional African life was to be deliberately altered in order to form the embryo of a new ideology which would transcend the intellectually moribund status of post-colonial Africa. The bases of this new ideology would be the egalitarianism, humanism, and communalism of the pre-colonial ethical system.<sup>11</sup>

Im Kapitel über die philosophischen Schulen wird auf die Inhalte sowohl der Ethnophilosophen als auch der nationalistisch-ideologischen Philosophen etwas tiefer eingegangen. An dieser Stelle kann festgehalten werden, dass Anfänge afrikanischer Philosophie in der frühen Periode aus a) der Frustration einer doppelten Identitätskrise aufgrund von Kolonialisierung, Assimilierung und Dekolonialisierung und b) aus der Reaktion afrikanischer Philosophen auf negative Fremdbilder des westlichen Diskurses in der Zeit der Aufklärung hervorgingen.

## 2.2 **Mittlere Periode (1960-1980)**

Die mittlere Periode kann als Nachfolger der frühen Periode und Anreiz zur späten Periode gesehen werden. In den Bemühungen der frühen Periode kristallisierten sich Fragen heraus, die über die Ansätze der Ethnophilosophen und nationalistisch-ideologischen Philosophen hinaus gingen. Während erstere traditionelle Kulturen Afrikas rekonstruieren, stellte sich bald die Frage, ob es grundlegende Kulturelemente geben kann, die auf ganz Afrika, das heißt alle zu erforschenden ethnischen Gruppen in den verschiedenen Ländern des Kontinents zutreffen. Weiter wurde gefragt, ob afrikanische Philosophie aus afrikanischer Religion, Weltansicht und Kultur gewonnen

<sup>11</sup> Metz, Steven: *In Lieu of Orthodoxy: The Socialist Theories of Nkrumah and Nyerere*, S.382

werden kann. Aus einer philosophisch-gewichteten Richtung stellte sich die Frage, ob das, was aus den ethnischen Traditionen gewonnen wurde, als Philosophie im strengen Sinne der Disziplin gelten kann.<sup>12</sup> Wie Lucius Outlaw (U.S.A.) erklärt, wurden beide Einzelbegriffe in „afrikanische Philosophie“ problematisch angesichts des Versuchs, die Herausarbeitung afrikanischer Kulturtradition in das Feld der Philosophie einzuordnen.<sup>13</sup>

Outlaw verweist in seinem Aufsatz *African “Philosophy“: Deconstructive and reconstructive challenges* von 1987 auf die Methode der Dekonstruktion. Er argumentiert wie folgt: Ein gewisses Fremd- und Selbstbild Afrikas wurde über die letzten Jahrzehnte von dominanten Stimmen der westlichen Philosophie geprägt. Das eigene Selbstbild der westlichen Philosophie trug zu dieser Prägung bei. Letzteres Selbstbild setzt sich nach Outlaw zusammen aus: “the absolutist metaphysics and epistemology which are thought to identify and provide knowledge of a rational order of axioms, first principles, and postulates that are the foundations of all that is, and of knowing what is.”<sup>14</sup> Beide Bilder der westlichen Philosophie erklärt Outlaw als Konstrukte, die dekonstruiert werden sollen, indem sie in den Kontext ihrer Geschichtlichkeit zurück versetzt werden, aus der sie entstammen. Sein Anliegen liegt dabei auf der afrikanischen Philosophie, welche die westliche Philosophie aus dem absoluten Stand versetzen soll, um zu verstehen, woher dessen Konstrukte kommen, aus welcher Zeit sie kommen, um das Fremdbild von Afrika nicht zu übernehmen und ein neues Konstrukt afrikanischer Philosophie zu rekonstruieren. Die Methode der Dekonstruktion ist prinzipiell von Jacques Derrida gekennzeichnet. Die Destruktion westlicher Philosophie im Kontext der afrikanischen Philosophie hingegen will Outlaw explizit nicht mit Derridas Intention in Verbindung behaupten.<sup>15</sup>

Outlaw bezieht seinen Ansatz nicht explizit auf eine Periode laut Chimakonam, da letzterer seine Philosophiegeschichte später verfasste. Der Abschnitt oben kann jedoch auf die Anfänge, das heißt die frühe Periode bezogen werden. Der Grund, wieso Outlaw in diesem Kapitel der mittleren Periode thematisiert wird, sind die Entwicklungen afro-dekonstruktiver und afro-konstruktiver Bewegungen. Erstere kritisierten traditionell-

---

<sup>12</sup> Vgl. Chimakonam, Jonathan O.: *History of African Philosophy*

<sup>13</sup> Vgl. Outlaw, Lucius: *African “Philosophy“: Deconstructive and reconstructive challenges*, S.10

<sup>14</sup> Ebd. S.11

<sup>15</sup> Vgl. ebd. S.12

afrikanische Philosophie, im besonderen die Ethnophilosophie und forderten eine neue, kritische Orientierung der afrikanischen Philosophie. Letztere gingen aus den Bemühungen ethnophilosophischer und nationalistisch-ideologischer Philosophie hervor, führten sie weiter aus und verteidigten diese gegen afro-dekonstruktive Kritik. Sie verteidigten damit auch die afrikanische Identität, welche aus Bemühungen der frühen Periode hervorging.

Vertreter des Afro-Dekonstruktivismus lassen sich insbesondere der professionellen Schule zuordnen. Das Problem, welches die professionellen Philosophen mit der Etablierung afrikanischer Philosophie aus der frühen Periode sehen, stützt sich auf die Verwendung des Philosophiebegriffs. Philosophie ist für sie eine feste Wissenschaft. Hauptmerkmal dieser Wissenschaft sei eine rationale, analytische, reflektierte Methode. Im Vordergrund der Definition von afrikanischer Philosophie steht für professionelle Philosophen nicht das Schlüsselwort *afrikanisch*, sondern *Philosophie*. Ihr Hauptanliegen ist, die Funde aus der frühen Periode auf ihr philosophisches Potenzial und die Einhaltung philosophischer Kernelemente zu prüfen. Auf die Einwände der professionellen Schule reagierten Vertreter traditionell-afrikanischer Kulturphilosophie. Daraus entstand ein Streit um die Bedeutung von „Philosophie“ und „afrikanischer Philosophie“, der später *The Great Debate* genannt werden sollte. Mit Blick auf die nachkommenden zwei Perioden und als Vertreter der neuen Ära erklärt Chimakonam, dass auf die Große Debatte in den frühen 1990er Jahren eine Phase der Ernüchterung begann: „Actors on both fronts had only then begun to reach a new consciousness, realizing that a new step had to be taken beyond the debate.“<sup>16</sup> Es trat eine Phase ein, in der Philosophen sich von der Großen Debatte, wie afrikanische Philosophie aussehen sollte ab- und der angewandten Philosophie zuwandten.

### 2.3 Spätere Periode (1980-1990)

Die spätere Periode der afrikanischen Philosophiegeschichte wurde laut Chimakonam vom Afro-Eklektizismus geprägt. Aus der eklektischen Schule ging in der Periode der neuen Ära die conversational school hervor, zu der sich Chimakonam selbst zählt. Der Afro-Eklektizismus ging zunächst aus dem Afro-Konstruktivismus der mittleren Periode hervor. Ziel war es, einen Mittelweg zwischen traditionell afrikanischer

---

<sup>16</sup> Chimakonam, Jonathan O.: *History of African Philosophy*

Philosophie und dem universellen Aspekt der Philosophie als fester Wissenschaft kritischer, analytischer Methoden zu wählen. Die Bewegung des Afro-Eklektizismus räumte ein, dass die Ansichten der Afro-Dekonstruktivisten, traditionelle afrikanische Philosophie sei nicht kritisch genug, stimmte. Ein Problem stellte jedoch dar, dass die Modernisten keine alternative Philosophie eröffneten. Der Afro-Eklektizismus verband daher Ansätze beider Positionen aus der großen Debatte zu einer Synthese: "Eclectics therefore, are those who think that the effective integration or complementation of the African native system and the Western system could produce a viable synthesis that is first, African and then modern."<sup>17</sup> Hauptvertreter dieser Richtung waren unter anderen Andrew F. Uduigwomen, Kwame Gyekye und Kwame Appiah.

Die spätere Periode war bestimmt von angewandter Philosophie und rekonstruktiver Bemühungen. Der Afro-Eklektizismus ging aus dem Afro-Konstruktivismus hervor und bildete den einen Teil der Debatte dieser Periode. Den anderen Teil formte der Afro-Dekonstruktivismus. Dieser entwickelte sich nach Chimakonam zu einem kritischen Rekonstruktivismus. Der Unterschied zu Konstruktivismus und später Eklektizismus ist die Ansicht, dass Ethnophilosophie keine kritischen Philosophiestandards enthält<sup>18</sup>. Aus diesem Grund ist das traditionelle Erbe, welches die Ethnophilosophie zu rekonstruieren versuchte, weder geeignet zum Aufbau der afrikanischen Identität, noch ein Ansatz für afrikanische Philosophie. Afro-Rekonstruktivisten versuchten eine authentische afrikanische Philosophie von Grund auf neu zu rekonstruieren. Sie hielten dabei an der modernistischen Vorstellung der mittleren Periode fest, wonach die afrikanische Philosophie in einen allgemeinen Universalismus aller Kulturen integriert werden sollte. Zu den Hauptvertretern dieser Richtung zählt Chimakonam Kwasi Wiredu, Olusegun Oladipo, Valentin-Yves Mudimbe, D.A. Masolo, Henry Odera Oruka, Barry Hallen und J.O. Sodipo.

Mit Blick auf die Entwicklung der späteren Periode spricht Chimakonam von einem *massiven Versagen* des kritischen Rekonstruktivismus. Außer Wiredu scheiterten die Philosophen bei dem Versuch, eine afrikanische Philosophie zu rekonstruieren, was dazu führte, dass nur die eklektische Bewegung standhielt:

---

<sup>17</sup> Chimakonam, Jonathan O.: *Dating and Periodiation: Questions in African Philosophy*, S.26

<sup>18</sup> Vgl. Chimakonam, Jonathan O.: *History of African Philosophy*

None of the Afro-reconstructionists except for Wiredu was able to truly chart a course for reconstruction. His was linguistic even though the significance of his campaign was never truly appreciated. (...) Beyond this modest line, no other reconstructionist crusader of the time actually went beyond deconstruction and problem identification.<sup>19</sup>

Jedoch bestand das Problem, dass kein einheitlicher Maßstab gefunden werden konnte, der bestimmte, was zur afrikanisch-philosophischen Tradition gehören durfte und was nicht.<sup>20</sup> Ferner wurde am Eklektizismus dessen fehlende Originalität zu neuen philosophischen Ansätzen und Theorien kritisiert.

#### 2.4 Zeitgenössische Periode

Afrikanische Philosophie nach 1990 ordnet Chimakonam der zeitgenössischen Periode zu, die er auch neue Ära nennt. Diese setzt an der Kritik fehlender Originalität der Eklektiker an und verschiebt den Fokus auf individuelle Philosophen, originelle Ansätze und dialogische Methoden. Als Vorläufer des Rufs nach individuellem und originellem Denken wird Kwasi Wiredu gesehen, der in seinem Aufsatz *Toward Decolonizing African Philosophy and Religion* 1998 eine mentale Dekolonialisierung propagiert. Laut Wiredu liegt das Identitätsproblem Afrikas in der dominierenden historisch-geprägten kolonialen Mentalität. Diese erschwerte in der Zeit der Unabhängigkeitsbewegungen eine kritische und rekonstruktive Selbstreflexion, da schon die Kolonialherren Afrika auf wissenschaftlichen und technologischen Gebieten überlegen waren.<sup>21</sup> Die mentale Dekolonialisierung kann durch partikularistische Studien der einzelnen Volksgruppen und Ethnien erfolgen. Einflussreiche Autoren wie Tempels, die die kommunalen Gedanken spezieller Ethnien wie die der Bantu festhielten, verbreiteten ihre Werke als feststehend sowie lehrmäßig und zudem den Eindruck erweckend, sie träfen auf ganz Afrika zu.<sup>22</sup> Durch eine linguistische Analyse kommt Wiredu zu dem Schluss, dass einige Thesen von Tempels nicht in der Sprache der Akan ausgedrückt werden kann:

Father Tempels in his Bantu Philosophy explains that the Western conception of being is static while the African counterpart is dynamic. The latter is, he says, dynamic in the following sense. For Africans "Being is force and force is being." In the face of a message of this sort, formulated in a foreign language, I recommend that African philosophers should ask themselves the following question, which, on the face of it, but perhaps only on the face of it, is quite a simple question. How is the thesis proffered to be expressed in my vernacular? This is a question that our training in foreign languages tends to make us forget

<sup>19</sup> Vgl. Chimakonam, Jonathan O.: *History of African Philosophy*

<sup>20</sup> Vgl. ebd.

<sup>21</sup> Vgl. Wiredu, K.: *Probleme des afrikanischen Selbstverständnisses in der gegenwärtigen Welt*, S.34

<sup>22</sup> Vgl. Wiredu, Kwasi: *Toward Decolonizing African Philosophy and Religion*, S.26

to ask. By contrast, many other peoples think philosophically in their own vernaculars as a matter of course. (...) The thesis cannot be expressed in my language, namely, the Akan language spoken in Ghana and the Ivory Coast.<sup>23</sup>

Allgemeine Werke über Traditionen bestimmter Ethnien vereinheitlichen diese auf unbegründete Weise unter dem Vorsatz, es sei afrikanische Philosophie. Der erste Schritt der Dekolonialisierung ist, die Ethnien nicht allgemein unter der Bezeichnung afrikanische Philosophie zusammenzufassen. Der nächste Schritt ist, ihre Eigenarten wie Sprache und Gedanken zu verschiedenen philosophischen Konzepten, etwa Moral, Geist, Gott oder dem Jenseits gesondert zu analysieren, um ihre Begründungen freizulegen. Nicht die kommunalen Gedanken der Ethnien, sondern Argumentationen individueller Denker sollen Gegenstand der Analyse sein. Beide Schritte sind für Wiredu bereits Teil der Dekolonialisierung und diese wiederum Teil der Rekonstruktion afrikanischer Philosophie. Auf der anderen Seite haben zeitgenössische Philosophen für Wiredu nicht nur die Aufgabe, philosophische Konzepte der Vorfahren und traditionellen Afrikaner zu rekonstruieren, sondern auch die Aufgabe, an Fragen über Wahrheit, Tugend, Freiheit, Zeit, Kausalität, Gerechtigkeit usw. zu arbeiten.<sup>24</sup>

Chimakonam sieht die *conversational school* als hauptsächlicher Vertreter zeitgenössischer Philosophie. In dieser dialogorientierten Philosophie können individuelle afrikanische Philosophen auf drei Arten vorgehen, um kritische Erzählungen zu erzeugen: 1) indem sie in ihren Werken auf Traditionen Bezug nehmen, 2) indem sie neue Gedanken produzieren oder 3) indem sie mit anderen individuellen Denkern in einen Dialog treten. Letzteres beinhaltet eine weitere Möglichkeit, die des kritischen Konversationalismus, bei dem unter anderem auf andere Autoren kritisch Bezug genommen wird.<sup>25</sup>

Ada Agada knüpft an Wiredu's Aufruf zu mentaler Dekolonialisierung und Originalität an und bestärkt afrikanische Philosophen, radikaler und innovativer in ihrem Denken zu sein.<sup>26</sup> In *African Philosophy and The Challenge of Innovative Thinking* beschäftigt sich Agada mit der Suche nach origineller und innovativer afrikanischer Philosophie. Er bedauert, dass Philosophiestudenten an afrikanischen Universitäten vor allem westliche

<sup>23</sup> Wiredu, Kwasi: *Toward Decolonizing African Philosophy and Religion*, S.23f.

<sup>24</sup> Vgl. ebd. S.27

<sup>25</sup> Vgl. Chimakonam, Jonathan O.: *Interrogatory Theory: Patterns of social deconstruction, reconstruction and the conversational order in African Philosophy*, S.17

<sup>26</sup> Vgl. Agada, Ada: *African Philosophy and The Challenge of Innovative Thinking*, S.42

Philosophen studieren. Für Agada ist es nicht verwunderlich, dass hauptsächlich Spinoza, Heidegger oder Wittgenstein gelehrt werden, da Afrika noch nicht viele originelle und innovative Philosophen hervorgebracht habe.<sup>27</sup> Ethnophilosophie sieht Agada als Grundlage ethnischer, traditioneller Philosophie und Ausgangspunkt schriftlich verfasster afrikanischer Philosophie. Jedoch fehle es der Ethnophilosophie an Individualität, da die Philosophen nach Agada nur sehr wenig zu den Innovationen der Stämme hinzufügen, sie höchstens in europäischen Sprachen verfassen und westlichen Kategorien einteilen, was vorher bereits Wiredu beklagte. Auch rekonstruktivistische und eklektische Bemühungen können unter diesen Gesichtspunkten die Forderungen Agadas nach Originalität, Innovation und Individualität nicht erfüllen, da sie sich zwischen traditioneller und strikter westlicher Philosophie bewegen. Einen Fortschritt zu seinen Bedingungen zeitgenössischer afrikanischer Philosophie sieht Agada in der Arbeit von Innocent Asouzu.

Asouzu begründete die *Ibuanyidanda* Philosophie oder „komplementäre Reflexion“. Der abstrakte Begriff wurde inspiriert von traditionellen Igbo-Gelehrten, bezieht sich auf eine bestimmte Art von Ameisen (*danda*) und besagt übersetzt, dass keine Aufgabe unüberwindbar für diese Ameisen ist. Wie Innocent Chukwudolue Egwutuorah (Nigeria) erklärt, beruht das Konzept von *Ibuanyidanda* auf dem Gemeinschaftsleben der Igbo, einer Ethnie in Nigeria, die sich unabhängig von anderen Ethnien entwickelte und dessen Sprache nicht von anderen gesprochen wird.

Inter dependency, inter-relationship, collectivism and mutual co-existence form the basis for Igbo life pattern as expressed in *Ibuanyidanda*; an aspect of Igbo-communalism. Igbo communalism is expressed in living together and sharing responsibilities. The traditional Igbo society has a great asset in its practice of a mode of life called communalism.<sup>28</sup>

Das Prinzip der *Ibuanyidanda* Philosophie besagt, dass alle Dinge, die existieren, fehlende Verbindungen von Realität (*missing links of reality*) bedienen. In *The Method and Principles of Complementary Reflection in and beyond African Philosophy* erklärt Asouzu:

I designate as “missing links“: “diverse units that make up an entity within the framework of the whole and as they are complementarily related. They are all the imaginable, fragments, units, components, and combinations that enter into our understanding of any

---

<sup>27</sup> Vgl. Agada, Ada: *African Philosophy and The Challenge of Innovative Thinking*, S.64

<sup>28</sup> Egwutuorah, Innocent Chukwudolue: *Igbo Communalism: An Appraisal of Asouzu's Ibuanyidanda Philosophy*, S.403

aspect of our world. They are also all the units and combinations necessary in the conceptualisation of an entity or of the whole.<sup>29</sup>

Keines der Welt-innehabenden *missing links* darf zur absoluten Instanz erhoben werden.<sup>30</sup> Die Realität ist fragmentiert und mannigfaltig. Die Philosophie ist die Wissenschaft der fehlenden Verbindungen:

The major task of any philosophy subsists therefore in the harmonization of our perception of reality in the face of a world that presents itself as varied and fragmented. This task can be accomplished within the context of a philosophy whose goal is to harmonise and complement reality instead of one that seeks to divide, polarise and bifurcate it.<sup>31</sup>

Laut Agada ist Asouzu Philosophie der Übergang von partikularistischer zu universaler Erarbeitung von Philosophie gelungen. Asouzu sei es gelungen, eine nigerianische – und damit eine afrikanische Philosophie auf der Grundlage ethnischer Igbo-Lehren zu verfassen, die nicht auf die Weltansicht der Igbo begrenzt ist, sondern universale Gedanken enthält.<sup>32</sup>

Zusammenfassend lässt sich für dieses Kapitel festhalten, dass der Aufbau afrikanischer Philosophie überwiegend durch die Suche und Rekonstruktion traditionell afrikanischen Gedankenguts erfolgte. Dieses wurde zum Hauptgegenstand der Ethnophilosophie und Inhalt nationalistischer Ideologien. In der mittleren Periode erfolgte eine Neuorientierung durch Modernisten, die den Schwerpunkt auf die Dekonstruktion afrikanisch traditioneller Philosophie legten und eine Rekonstruktion afrikanischer Philosophie unter Verwendung westlicher philosophischer Methoden forderte. Die Gegenposition nahmen Nachfolger der Ethnophilosophie und nationalistisch-ideologischer Philosophie ein, die weiterhin den Schwerpunkt auf speziell afrikanische Tradition und Kultur legten. In der späteren Periode erfolgten erste Versuche angewandter Philosophie. Durch die eklektische Bewegung wurde eine Versöhnung beider Positionen angestrebt, die jedoch scheiterte und schließlich in der zeitgenössischen Periode durch neue Ansätze ersetzt wurde. Die neuen Ansätze, darunter die konversationelle Schule, legten den Schwerpunkt auf Originalität, Innovation und kritische Individualität.

---

<sup>29</sup> Hier zitiert nach Asouzu, Innocent I.: *“Ibanyidanda” - and the Philosophy of Essence 1*, S.103

<sup>30</sup> Vgl. Asouzu, Innocent I.: *“Ibanyidanda” - and the Philosophy of Essence 1*, S.105

<sup>31</sup> Ebd. S.106

<sup>32</sup> Agada, Ada: *African Philosophy and The Challenge of Innovative Thinking*, S.51

### 3 Philosophische Trends und Schulen

In diesem Kapitel der Arbeit sollen zunächst die Rahmenbedingungen für das Verständnis der Debatte zwischen traditionellen und modernen Positionen darüber, was afrikanische Philosophie ist, was sie beinhaltet beziehungsweise beinhalten sollte, geklärt werden. Dafür werden die gängigen philosophischen Richtungen, Trends oder Schulen in historischer Reihenfolge kurz vorgestellt. Philosophiehistorisch weitgehend durchgesetzt hat sich die Einteilung der afrikanischen Philosophietrends nach Henry Odera Orika von 1978, auf die zunächst eingegangen wird. Weitere Einteilungen finden sich bei Kwasi Wiredu, Moses Makinde, C.S. Momoh, Alphonse J. Smet und O. Nkombe sowie Valentin-Yves Mudimbe, welche im folgenden mit Orukas Einteilung verglichen werden sollen.

Dieses Kapitel vertieft außerdem die Frage, was mit *traditionellen* und *modernen Positionen* gemeint ist, das heißt welche Richtungen und Vertreter zu diesen im Titel der Arbeit gewählten Formulierungen gehören.

#### 3.1 Einteilung nach Henry Odera Orika

Die Einteilung nach Orika bietet sich aus zwei Gründen an: zum einen war Orika an der Diskussion um Ethnophilosophie im ostafrikanischen akademischen Kreis in den 1960er Jahren selbst beteiligt und begann 1974 sein Forschungsprojekt zu dem Thema *Thought of Traditional Kenyan Sage*. Zum anderen stellte Orika 1978 die gegenwärtigen Trends einschließlich nationalistisch-ideologischer und professioneller Philosophie in einer Abhandlung mit dem Titel: *Four Trends in Current African Philosophy* auf einem Symposium in Ghana gegenüber. Diese Einteilung der gegenwärtigen philosophischen Trends hatte großen Einfluss auf nachfolgende Debatten zu Definition und Inhalt der afrikanischen Philosophie. So bezieht sich beispielsweise Peter O. Bodunrin in seiner Kritik der Ethnophilosophie auf die Einteilung von Orika. Letzteres bietet einen Ausgangspunkt für die Große Debatte, welche in späteren Kapiteln dargestellt wird. Orukas Anliegen mit dieser Klassifizierung der Trends war es, diese als ein Mittel zu verwenden, den Philosophiebegriff im strengen Sinne anzuwenden und einen speziellen Trend als authentische, afrikanische Philosophie zu

identifizieren.<sup>33</sup> Mit Blick auf a) die inhaltliche und methodische Erläuterung der Trends nach Oruka und b) die Zeit der Veröffentlichung, stellt sich die Frage, welche Position Oruka in der Debatte einnimmt. Welche Trends wenden den Philosophiebegriff im strengen Sinne an und welcher kann laut Oruka als authentisch-afrikanische Philosophie identifiziert werden?

Im folgenden werden nun zunächst diese vier Trends nach Oruka beschrieben. Der Essay *Four Trends in Current African Philosophy* wird durch einen weiteren Text von Oruka, *African philosophy: the current debate* aus dem Jahr 1990 ergänzt.

### 3.1.1 Ethnophilosophie

Der Begriff *Ethnophilosophie* ist ein Neologismus, eine sprachliche Neuprägung, die von Kritikern ausging und sich zurückverfolgen lässt auf den als nationalistisch-ideologischen Philosophen geltenden Kwame Nkrumah.<sup>34</sup> Auf die Rückverfolgung des Neologismus wird im zweiten Teil der Arbeit unter *Kritik der Ethnophilosophie* vertieft eingegangen. Der Begriff bezeichnet die Nachforschung von Ethnologen und Anthropologen zu afrikanisch-ethnischen Denkrichtungen und Weltansichten, welche als Philosophien unabhängig vom europäischen Philosophiebegriff gültig sein könnten. Da der Begriff von Kritikern und demnach nicht von Ethnophilosophen selbst geprägt wurde, lässt sich ableiten, dass letztere nicht davon ausgingen, in erster Linie ethnologische, sondern philosophische Forschungen zu tätigen. Die Betrachtung der Ethnophilosophie beginnt so unter der Begriffsbestimmung mit ihrer Kritik. Sie wird dadurch zudem direkt in das Spannungsverhältnis zwischen traditionellen Vorstellungen und moderner Kritik gesetzt, da die Nachforschungen traditioneller afrikanischer Denkrichtungen unter einen gesonderten, neuen Begriff gesetzt werden. Da die Recherchen von vielen Philosophen als umstritten gelten, dient die Ethnophilosophie als Sammelbegriff für Rekonstruktionen afrikanisch-ethnischer Denkrichtungen durch ethnographische Nachforschungen.

Hauptanliegen der Ethnophilosophie ist die ethnographische beziehungsweise philosophische Erforschung ethnischer Lebensansichten, Weisheiten und Mythen. Nach

<sup>33</sup> Vgl. Oruka: *Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, S.33

<sup>34</sup> Vgl. Hountondji, Paulin; Racevski, Roland: *From the Ethnoscience to Ethnophilosophy: Kwame Nkrumah's Thesis Project*, S.112

Orika gehen Vertreter der Ethnophilosophie davon aus, dass die afrikanischen Ethnien im Vergleich zu europäischen Philosophen ein komplett anderes Konzept von Philosophie haben und damit einen alternativen Beitrag zur allgemeinen Philosophie leisten können<sup>35</sup>. Der Schwerpunkt liegt auf der Recherche von historischem Material, welches eine Einzigartigkeit der afrikanischen Philosophie – unabhängig von Europa und dem Westen – freilegt. Orika bezeichnet die Ethnophilosophie als vorwissenschaftlich und nicht-wissenschaftlich<sup>36</sup>. Seiner Auffassung nach ist diese vorwissenschaftlich, da die Ethnographen die Grundlage für eine afrikanische, wissenschaftliche, unabhängige Philosophie durch historische, ethnische Funde erst in Gang setzten. Nicht-wissenschaftlich ist diese aufgrund ihrer Methoden, welche, wie in den zahlreichen Kritiken angemerkt, nicht-philosophisch sind, sie dieses im europäisch-philosophischen Sinne jedoch auch gar nicht beabsichtigen. Die Ethnophilosophie versteht sich als Anfang einer afrikanischen Wissenschaft ohne Einfluss und Leitung des Westens beziehungsweise Europas.

Nach Orika lassen sich zwei wesentliche Unterschiede zwischen ethnophilosophischen Inhalten in Afrika und der europäischen Philosophie feststellen. Die westlichen Grundlagen der Logik und Individualität werden durch Emotion und Gemeinschaft ersetzt. In der afrikanischen Kultur spielen Religion, Götter, Geister und Emotionen eine wichtige Rolle im Denkschema. Philosophie werde nicht durch einzelne, kritische Denker betrieben. Das Denken orientiere sich stattdessen an einer kollektiven, frommen Identifikation mit den Erkenntnissen der Vorfahren. Orika sieht einen Mangel der Ethnophilosophie darin, dass ihre Funde sich aus dem *unkritischen* Teil der afrikanischen Tradition herleiten:

A tradition or a culture often consists of the critical and the uncritical aspects. Thoughts or works of the individual man and women of intellect (sages, philosophers, poets, prophets, scientists etc.) constitute the critical part of a tradition or culture while beliefs and activities of the type found in religions, legends, folk tales, myths, customs, superstitions etc. constitute the uncritical part. Philosophy proper is always found in the critical not uncritical aspects of a people's tradition. The latter is usually only emotive, mythical and unlogical.<sup>37</sup>

Die Gegenstände der Ethnophilosophie, nämlich Religion, Legenden, Volkserzählungen, Mythen, Sitten und Aberglauben verordnet Orika hier in den unkritischen Teil der

---

<sup>35</sup> Vgl. Orika H.O.: *Four Trends in Current African Philosophy*, S.2

<sup>36</sup> Vgl. Orika: *Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, S.21

<sup>37</sup> Orika, H.O.: *Four Trends in Current African philosophy*, S.3

Kultur und mit dem Attribut *unkritisch* nicht fachgerecht für philosophische Studien, da er den kritischen Teil den individuellen Denkern, darunter auch dem Philosophen zuspricht. Allerdings spricht Oruka den kritischen Aspekt auch den Weisen der Ethnien zu, was ihn zu seinem Projekt der Weisheitsphilosophie brachte. Dies wird im nächsten Kapitel genauer betrachtet. In diesem Kapitel wurden der Begriff Ethnophilosophie, deren Hauptanliegen und die wesentlichen Inhaltsunterscheidungen im Vergleich zur europäischen Philosophie behandelt. Im folgenden soll anhand von Oruka vorgestellten Autoren auf Inhalte und damit die Entwicklung der Ethnophilosophie eingegangen werden. Oruka trennte dabei die bekannten Werke von Placide Tempels und John Mbiti unter der Bezeichnung *ethnographical descriptivists* von den *ethnographical rationalists*.<sup>38</sup>

### 3.1.1.1 *Ethnographical descriptivists*

Der Versuch, Philosophien der Ethnien aufzuschreiben, lässt sich auf Missionstätigkeiten europäischer Geistlicher in Kolonialafrika zurückführen. Zu diesem Gebiet gehören vor allem die Werke von Placide Tempels und John Mbiti, welche Oruka als *ethnographical descriptivists* von den *ethnographical rationalists* unterscheidet.

Der belgische Missionar Placide Tempels veröffentlichte 1945 sein viel diskutiertes Werk *La philosophie bantoue*. Er legte darin die Philosophie beziehungsweise Denkweise der Luba für den Zeitraum 1933-1940 dar. Tempels Werk hält eine einflussreiche Rolle innerhalb der Diskussion um Definition und Inhalt afrikanischer Philosophie inne. Tempels erforschte hauptsächlich das Volk der Kasai-Baluba im Südosten der Demokratischen Republik Kongo der von Nigeria bis Südafrika verbreiteten Bantu-Ethnie. Erklären lässt sich Tempels fehlende Eingrenzung damit, dass er die Ontologie der Bantu aus einem Leitmotiv ableitet, welches sprachlich immer wieder in Gebeten sowie Anreden verwendet wird:

Certain words are constantly being used by Africans. They are those which express their supreme values; and they recur like variations upon a leitmotiv present in their language, their thought, and in all their acts and deeds. This supreme value is life, force, to live strongly or vital force.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Oruka: *Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, S.22

<sup>39</sup> Tempels, Placide: *Bantu Ontology*, S.429

Der Kraft-Begriff, die *vital force* ist nach Tempels die grundlegende Idee der Bantu-Ontologie und der Schlüssel zum Verstehen der Bantu-Gedanken. Demnach besitzt alles Seiende eine vitale Kraft, die von Gott gegeben wurde. Die Kraft ist dabei nicht lediglich ein Attribut des Seienden, sondern dessen Natur. Um das Konzept der *vital force* zu erklären, setzt Tempels ihn mit dem Seinsbegriff der westlichen Philosophie gleich und kommt zu dem Schluss, dass Bantu für philosophische Abstraktion empfänglich sind:

When we think in terms of the concept "being", they use the concept "force". Where we see concrete beings, they see concret forces. When we say that "beings" are differentiated by their essence or nature, Bantu say that "forces" differ in their essence or nature. (...) Just as we have, so have they a transcendental, elemental, simple concept: with them "force", with us "being".<sup>40</sup>

Tempels gründete seine hier skizzenhaft und grundlegend dargestellte Hauptthese zu der Baluba-Ethnie auf sprachliche Beobachtungen und Analysen, die er in Sprichwörtern, Anreden und Gebeten entdeckte. Die Wirkung seines Textes verlief in zwei Richtungen: auf der einen Seite wurden Tempels Thesen aufgegriffen und vertieft. So fragt Kaphagawani (Malawi) zum Beispiel nach der Bedeutung des englischen *force* in Bantu, wenn gegeben ist, dass das englische *being* dem bantuischen *force* gleicht.<sup>41</sup> Tempels Werk wurde im Vergleich zu vorherigen Schriften von Missionaren und Anthropologen<sup>42</sup> aufgrund des Grades von Rationalität, den Tempels den Afrikanern zusprach, sehr begrüßt. Auf der anderen Seite wurde Tempels, der weder Afrikaner, noch Philosoph war, für seine Intention als missionierender Priester, seinem fehlenden Quellenbezug auf Luba-Texte und einige fehlerhafte Hypothesen scharf kritisiert. Kritiker halten Tempels vor, in seinen Erkenntnissen über ein Volk der Bantu, das heißt speziell der Luba- beziehungsweise Baluba-Ethnie nicht zwischen diesen im speziellen und anderen afrikanischen Ethnien südlich der Sahara im allgemeinen zu differenzieren<sup>43</sup>. Außerdem wurde kritisiert, dass Tempels keine Vertreter, Gelehrte oder Ältere auffand, die als Quelle für einen kompletten Bericht über die Bantu-Philosophie

<sup>40</sup> Tempels, Placide: *Bantu Ontology*, S.431

<sup>41</sup> Vgl.: Kaphagawani, Didier Njirayamanda: *African Conceptions of a Person: A Critical Survey*, S.335

<sup>42</sup> Oruka nennt im Anhang beispielsweise Raoul Alliers *The Mind of the Savage* von 1929, William Vernon Brelsford's Werke *Primitive Philosophy* von 1935 und *The Philosophy of the Savage* von 1938.

V.Y. Mudimbe nennt in *African Philosophy as an ideological practice: the case of French-speaking Africa* Alexis Kagame, André Makarakiza, Francois-Marie Lufuluabo und Vincent Mulago.

<sup>43</sup> Vgl. Kagabo, Liboire: *Alexis Kagame (1912–1981): Life and Thought*, S.233

dienten.<sup>44</sup> Nach Oruka habe Tempels insgesamt ein Werk auf der Grundlage von beschreibender Ethnologie verfasst. Tempels frage zwar nach der Kritikwürdigkeit der Luba-Weisen, komme jedoch zu einem anderen Ergebnis: dass die Luba ausschließlich von einer mythischen Kraft ausgehen und sich nach dieser in alltäglichen Praktiken richten.<sup>45</sup> Die Beschreibung der Alltagspraktiken ist für Oruka nicht ausreichend, um Kritikfähigkeit zu beweisen.

Wie Tempels, sehen auch John Mbiti in seinem Werk *African Religions and Philosophy* und William Abraham in seiner Schrift *The Mind of Africa* afrikanische Philosophie in afrikanischer Religion verankert.

He [Tempels] subsumes African philosophy in African religion on the assumption that African peoples do not know how to exist without religion. This idea is also shared by William Abraham in his book *The Mind of Africa* as well as Tempels' *Bantu Philosophy*. African philosophy, from Mbiti's treatment, could be likened to Tempels' vital force, of which African religion is its outer cloak. The obvious focus of this book is on African views about God, political thought, afterlife, culture or world-view and creation, the philosophical aspects lie within these religious over-coats.<sup>46</sup>

Orukas Kritik an ethnographischen Deskriptivisten wie Tempels, Mbiti und Abraham richtet sich im besonderen gegen die These, afrikanische Philosophie sei in der afrikanischen Religion verankert und Philosophie daher nicht ohne religiösen Kontext zu verstehen. Die Darstellung der frühen Ethnophilosophen Tempels, Mbiti und Abraham kann an dieser Stelle nur angerissen werden, um einen Einblick in die Entwicklung der Trends zu geben. Entscheidend ist, dass die Ethnophilosophie einen Anstoß zur traditionellen Philosophie in Afrika gab. Nachfolger der frühen Ethnophilosophen beteiligten sich an der Großen Debatte und werden im Diskussionsteil behandelt.

### 3.1.1.2 *Ethnographical rationalists*

In seiner Differenzierung zwischen *ethnographical descriptivist* und *ethnographical rationalist* macht Oruka auf zwei Aspekte aufmerksam: a) beide Gruppen von Autoren und Texten sind in erster Linie ethnographisch, das heißt fremde Völker beschreibend und nicht philosophisch. b) Erstere gehen in ihrer Beschreibung rein deskriptiv vor,

<sup>44</sup> Vgl. Imbo, Samuel O.: *Okot p'Bitek's Critique of Western Scholarship on African Religion*, S.366

<sup>45</sup> Vgl. Oruka: *Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, S.20f.

<sup>46</sup> Chimakonam, Jonathon O.: *History of African Philosophy*

während letztere einen rationalen Zugang zu Unstimmigkeiten, Fragen und Verbindungen zur westlichen Philosophie suchen. Für die Gruppe der *ethnographical rationalists* nennt Oruka vier professionelle Philosophen: Die Europäer Robin Horton, E.A. Ruch und die Afrikaner K.C. Anyanwu und I. Onyewuenyi. Auf einzelne Ansätze soll im folgenden kurz eingegangen wird.

Horton geht in seiner ersten Schrift *African Traditional Thought and Western Science* von 1967 zunächst davon aus, dass das afrikanische Denken auf mythischer, religiöser Grundlage basiert. Erkenntnis wird dabei von Göttern und Geistern gegeben, welche die oberste Instanz einer Wissensquelle bilden. Dadurch unterscheidet sich das afrikanische Denken von dem wissenschaftlich-westlichen Denken, welches auf elementarster Ebene Atome und Moleküle zur Erklärung der Realität erforscht hat. Horton folgert aus diesem Vergleich den Stillstand der afrikanisch-traditionellen Denkweise gegenüber der offenen westlich-modernen:

What I take to be the key difference is a very simple one. It is that in traditional cultures there is no developed awareness of alternatives to the established body of theoretical tenets; whereas in scientifically oriented cultures, such an awareness is highly developed. It is this difference we refer to when we say that traditional cultures are 'closed' and scientifically oriented cultures 'open'.<sup>47</sup>

Jedoch revidiert er diese Schlussfolgerung in dem Kapitel *Tradition and Modernity revisited* der späteren Schrift *Patterns of thought in Africa and the West*. Horton sieht nun die traditionelle, vor-wissenschaftliche Denkweise nicht mehr als Stillstand, sondern als Vorstufe zu einer wissenschaftlichen Denkweise wie der modern-westlichen.

Nach Anke Graness stimmt E.A. Ruch in *Is there an African Philosophy?* „in weiten Teilen mit Hortons Entgegensetzung eines afrikanisch-mystischen und europäisch-wissenschaftlichen Denkens überein“.<sup>48</sup> Ruch führt eine dritte Alternative neben afrikanischer Mythologie und westlichem Rationalismus an: die Vernunft in die Mythologie einzuführen oder die mythische Dimension in der Vernunft wiederherzustellen. Dadurch stehen sich die Ansätze der mythisch-religiösen und wissenschaftlich-modernen Denkweise nicht mehr rein gegenüber, sondern werden

---

<sup>47</sup> Horton, Robin: *African Traditional Thought and Western Science*, S.155

<sup>48</sup> Graness, Anke: *Philosophie in Nigeria*, S.52

miteinander verbunden, um a) die Mythologie auf Vernunft basierend und b) das Mythische in der Vernunft zu behandeln.

Anyanwu erklärt in *Scientific Attitude and African Human Experience* einen grundlegenden Unterschied zwischen dem intuitiven, persönlichen, auf Erfahrung basierenden Wissenserwerb der Afrikaner und der wissenschaftlichen, rationalen, objektiven Forschung der Europäer. Er behauptet, dass die Afrikaner selbst durch ihre wissenschaftlichen Studien der Mathematik, Technik, Fachbücher etc. nicht wissenschaftlich seien, da das Konzept der Wissenserlangung auf persönlicher Erfahrung und nicht objektiver Rationalität beruhe: „bei Anyanwu lesen wir, daß Wissenschaft, Rationalität und Deduktion westliche Konzepte seien, die dem afrikanischen Denken fern stünden.“<sup>49</sup>

Die hier vorgestellten beispielhaften Ansätze der ethnographischen Rationalisten können als Nachfolger der frühen Ethnophilosophen Mbiti und Tempels gesehen werden, da sie sich auf den Kraft-Begriff als Mittelpunkt der afrikanischen Philosophie konzentrieren. Zusammenfassend lässt sich bis hierhin sagen, dass sich die *ethnographical rationalists* an den Thesen der *ethnographical descriptivists* orientieren und aufgrund dessen eine Andersartigkeit der afrikanischen Philosophie zur westlichen behaupten. Im folgenden Kapitel sollen Orukas Einwände zu diesen Thesen das Projekt der Weisheitsphilosophie einleiten.

### 3.1.2 Weisheitsphilosophie

Die Weisheitsphilosophie begann 1974 mit dem Projekt *Thought of Traditional Kenyan Sage* von Oruka selbst. Sie entstand als Reaktion auf die Thesen der *ethnographical descriptivists* und, wie oben geschlossen auch *ethnographical rationalists*. Diese Thesen sagten grundlegend aus: a) im Mittelpunkt des afrikanische Denkens steht der religiöse Glaube, spezifischer der Kraft-Begriff (Tempels) und nicht die Rationalität (Horton, Ruch, Anyanwu). b) Der Fokus auf Religion und Mythologie im afrikanischen Denken und in Alltagspraktiken lässt eine Einheit von Religion und Philosophie (Mbiti) schlussfolgern.

---

<sup>49</sup> Graness, Anke: *Philosophie in Nigeria*, S.53

Wie oben bereits erwähnt, gehört für Oruka die Religion zum unkritischen und die Philosophie zum kritischen Teil der Kulturtradition. Auf der Suche nach afrikanischer Philosophie zu sein, bedeutet somit, auf der Suche nach dem kritischen Teil der afrikanischen Kulturtradition zu sein. Mbiti und Tempels differenzierten nach Oruka nicht eindeutig zwischen afrikanischer Philosophie und den volkstümlichen, kommunal-religiösen Ansichten der traditionellen Gemeinden. Beide Autoren galten jedoch in den 1970er Jahren an der Universität Nairobi, welches am Institut *Philosophy and Religious Studies* laut Oruka von 1969-1980 überwiegend Priester und Theologen beschäftigte, als wichtige Vermittler der afrikanischen Philosophie. Die Trennung von Religion und Philosophie an der Universität Nairobi im Jahr 1980 war insofern für Oruka eine wichtige Errungenschaft für das philosophische Institut<sup>50</sup>, als dass nun der Fokus auf kritische, philosophische Studien unabhängig von der Theologie gelegt werden konnte. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Oruka a) den Mittelpunkt des Kraft-Begriffs verschieben und das Fehlen von Rationalität widerlegen wollte und dafür b) die Einheit von Religion und Philosophie aufgehoben wünschte. Hauptanliegen der Weisheitsphilosophie ist somit, die kritische Rationalität traditionell-afrikanischer Weisen zu begründen:

One may maintain that African philosophy even in its pure traditional form does not begin and end in the folk thought and consensus; that African even without outside influence are not innocent of logical and dialectical critical inquiry; that literacy is not a necessary condition for philosophical reflection and exposition. On these assumptions one has a possibility to seek for and find a philosophy in traditional Africa without falling into the pitfall of Ethno-philosophy.<sup>51</sup>

Oruka räumt dazu ein, dass Weisheit nicht gleich Philosophie ist. Der traditionelle Weise wird nur zum Weisheitsphilosoph, wenn seine Weisheit individuell, kritisch und reflektiert ist.<sup>52</sup> Methodisch werden dazu zunächst traditionelle Sprüche in *weise* und *gewöhnlich* kategorisiert, um dann dem Sprecher des weisen Spruchs die Möglichkeit zu geben, diesen zu begründen und ferner mit Argumenten zu festigen. Dem Einwand, Weisheitsphilosophie sei ein Rückfall auf Ethnophilosophie, widerspricht Oruka mit dem Argument, Weisheitsphilosophie sei schwerpunktmäßig individuell und dialektisch. Weisheitsphilosophie stützt sich nicht auf sozialen Konsens. Weder allein die

---

<sup>50</sup> Vgl. Oruka: *Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, S.16

<sup>51</sup> Oruka, Henry Odera: *Four Trends in Current African Philosophy*, S.3

<sup>52</sup> Vgl. ebd. S.4

volkstümliche, noch allein die dialektische Weltanschauung einer Gruppe werden untersucht, sondern die kritische Reflexion einer Person. Dies geschieht ferner in einem Interview, welches dann zu einer Debatte ausgeweitet wird. Damit ist einerseits eine originale Quelle gegeben und andererseits die Möglichkeit, die kritische Reflexionsfähigkeit eines traditionellen Afrikaners ohne Schriftlichkeit zu prüfen.

Der französische Ethnologe Marcel Griaule hatte im Jahr 1947 – Jahre vor Orukas Weisheitsprojekt – eine 33-Tage dauernde Unterhaltung mit Ogotemmel, einem Älteren der Dogon in Mali geführt und im Folgejahr zum ersten Mal veröffentlicht. Seine Arbeit *Conversations with Ogotemmel* zählt Oruka nicht zu den Weisen, die eine kritische Reflexion ihrer Weltansichten zeigen: “He says hardly anything which suggests a thought beyond the generally given and revered Dogon beliefs. Even most of what he says is known to be common knowledge to the average member of his tribe.”<sup>53</sup> Orukas Einwand liegt eine weitere Kritik der Methodik zugrunde, wonach Griaule eine ungünstige Form der Darstellung seiner Unterhaltung wählte:

Oruka exhibits the least degree of “tampering” with the original data, as his final product comprises no more than English translations of the original dialogues. In contrast, Griaule rarely quotes Ogotemmel directly. His book is so dominated by his own summary statements of Ogotemmel’s expositions of the Dogon world-view that it is difficult to distinguish the interlocutor’s message from Griaule’s speculations.<sup>54</sup>

Im Vergleich zu Tempels *Bantu-Philosophie* wird *Conversations with Ogotemmel* als Repräsentation einer lokalen Ethnie gesehen – mit einer lokalen Eingrenzung, die Tempels in dem Titel seiner *Bantu-Philosophie* zu weit fasste.<sup>55</sup> Im Vergleich zum späteren Oruka verfasste Griaule sein Werk nicht als Gespräch mit- und direkten Aussagen von Ogotemmel. Wie Tempels steht Griaule so unter Verdacht, in ihren Untersuchungen über die traditionellen Weltansichten bestimmter Ethnien von Interpretationen geleitet worden zu sein.

### 3.1.3 Nationalistisch-ideologische Philosophie

Während in den 1930er Jahren europäische Missionare und Ethnologen die traditionelle Ethnophilosophie beeinflussten, begannen afrikanische Studenten in Paris Werke zu

---

<sup>53</sup> Vgl. Oruka: *Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, S.49

<sup>54</sup> Kalumba, Kibujjo M.: *Sage Philosophy: Its Methodology, Results, Significance, and Future*, S.276

<sup>55</sup> Vgl. Mudimbe, Valentin-Yves: *The Invention of Africa*, S.154

afrikanisch-nationalistischen Ideologien zu verfassen. Unter diesen Studenten waren Léopold Sédar Senghor und Aimé Césaire, die zusammen die Négritude begründeten, welche Senghor wie folgt definiert:

Die Négritude ist das, was die Englischsprachigen unter dem Ausdruck „afrikanische Persönlichkeit“ verstehen. Man brauchte sich nur über die Bezeichnungen zu verständigen. Denn warum hätten sie sich ihre „Unabhängigkeit“ erkämpft, wenn nicht, um ihre afrikanische Persönlichkeit wiederzuerlangen, sie zu verteidigen, sie darzustellen?(...) Die Négritude ist also die „negro-afrikanische Kollektivpersönlichkeit“.<sup>56</sup>

Césaire und Senghor können sowohl zu den Autoren gezählt werden, die auf europäische Diskurse über Afrika reagierten, als auch zu denen, welche die Schäden des direkten kolonialen Einflusses betonten. Césaire beschreibt in seinem Aufsatz *Discourse on Colonialism* die Kolonialisierung aus Sicht eines Kolonisierten auf der Insel Martinique, die unter französischer Kolonialherrschaft stand. Nach Césaire ist Europa moralisch und spirituell nicht zu verteidigen. Kolonialisierung geschehe nicht zum Nutzen der Kolonisierten, sondern zum Nutzen Europas, das morde, quäle und lüge. Die größte Lüge sei, dass Kolonialisierung zum Aufbau von Zivilisation, zur Evangelisierung oder zum Kulturkontakt verhelfe.<sup>57</sup> Césaire schrieb eine Abhandlung über den Kolonialismus, welche diesen als zerstörerisch und rassistisch verurteilte. Ähnliche Ansätze finden sich auch bei Senghor in der Schrift *Négritude und Humanismus*, die in einer Reihe erschien, dessen Titel *Freiheit* war – gemeint ist die „Eroberung der Freiheit als Wiedererlangung und Bestätigung, Verteidigung und Ausdeutung der kollektiven Persönlichkeit der schwarzen Völker: der Négritude.“<sup>58</sup> In seinem Werk *Négritude und Humanismus* beschreibt Senghor Mißstände, verursacht durch die Kolonialmacht Frankreich und die sogenannte Kollektivpersönlichkeit der Afrikaner südlich der Sahara und Diaspora. Anlass zu diesem Werk waren europäische Stimmen, die die Assimilation mit dem französischen Rationalismus begründeten und Senghors Weigerung, in den Negro-Afrikanern Primitive zu sehen.<sup>59</sup> Senghor versucht in der Darstellung der kollektiven Persönlichkeit der schwarzen Bevölkerung, das heißt in ihren Ansichten über Religion, Landwirtschaft, Kunst, Literatur usw., „zu zeigen, daß

<sup>56</sup> Senghor, Léopold Sédar: *Négritude und Humanismus*, S.6

<sup>57</sup> Vgl. Césaire, Aimé: *Discourse on Colonialism*, S.222

<sup>58</sup> Senghor, Léopold Sédar: *Négritude und Humanismus*, S.5

<sup>59</sup> Vgl. ebd. S.30f.

die negro-afrikanische Zivilisation eine kollektivistische und gemeinwirtschaftliche Zivilisation ist, also eine sozialistische.“<sup>60</sup>

Senghor war Staatspräsident des Senegal von 1960-1980 und an den Unabhängigkeitsbewegungen des Landes beteiligt. Sowohl Césaire als auch Senghor waren Staatsmänner, die das Ziel vertraten, sich nach der Dekolonialisierung von den kolonialen Fremdherrschaften abzuwenden und selbstständige politische Systeme zu errichten. Eine unabhängige afrikanische Politik wird als ein Aspekt der Kultur gesehen, die es herauszuarbeiten gilt. Die nationalistisch-ideologische Schule ist in diesem Punkt der Weisheitsphilosophie in der Suche nach traditionell-afrikanischem Gedankengut ähnlich. Im Mittelpunkt ersterer steht jedoch nicht die Weisheit einzelner, sondern deren sozialpolitische Ideologie für eine freie und unabhängige afrikanische Gesellschaft. Nach Oruka erarbeiten die nationalistisch-ideologischen Philosophen und Politiker einen durch den Kolonialismus unterbrochenen traditionellen humanistischen Kommunalismus.<sup>61</sup> An diese Überzeugung schließt sich die Suche nach speziell politischen sowie philosophischen Inhalten, losgelöst von der ehemaligen Kolonialmacht Europa, an. Weitere Vertreter des traditionellen afrikanischen Sozialismus waren Kwame Nkrumah (Ghana), Julius Nyerere (Tansania), Kenneth Kaunda (Sambia) und Tom Mboya (Kenia), die alle ebenfalls als Politiker an den Unabhängigkeitsbewegungen ihrer Länder beteiligt waren. Nkrumah ist wie Senghor der Ansicht, dass die Kultur der afrikanischen Eingeborenen nicht auf Individualität, sondern auf Gemeinschaftlichkeit beruhe. So war unter anderem Landbesitz nicht personalisiert und galt als kommunale Ressource. Die Hinwendung zum Kapitalismus bedeute für den sozialistischen Ansatz von Nkrumah einen Verfall eingeborener Werte und müsse in Grenzen gehalten werden.<sup>62</sup> Nyereres Ansatz des afrikanischen Sozialismus ist laut Berry Hallens *A Short History of African Philosophy* pragmatischer und weniger offenkundig theoretisch beziehungsweise philosophisch als Nkrumahs:

For Nyerere, the “traditional” values of greatest significance to that culture were: that every member of society was expected to do work of some form as a contribution to their own well-being and thereby that of the community, and for that reason everyone deserved to be rewarded sufficiently to satisfy their needs; that land was owned communally and used individually, as and if needed for subsistence; that the sense of being a community (ujamaa)

<sup>60</sup> Senghor, Léopold Sédar: *Négritude und Humanismus*, S.226

<sup>61</sup> Vgl. Oruka: *Four Trends in Current African Philosophy*, S.4

<sup>62</sup> Vgl. Hallen, Berry: *A Short History of African Philosophy*, S.73

on the part of the people was conscious and was significant in terms of determining their relationships with and regard for one another.<sup>63</sup>

Nach Nyerere überdauerte der afrikanische Sozialismus als indigener Wert aus der vorkolonialen Zeit die Kolonialisierung im Bewusstsein der Gesellschaft und ist daher nach wie vor präsent. In der Zeit der Dekolonialisierung und Unabhängigkeit musste nun eine Art Versöhnung zwischen vorkolonialer Weltsicht und Politik geschaffen werden<sup>64</sup>, das heißt die Werte aus der Zeit vor der Kolonialisierung mussten in das neue politische System nach dieser eingebracht werden. Auch wenn der afrikanische Sozialismus von Nkrumah und Nyerere heute nicht mehr im politischen System vorherrschend ist, bedeutete er einen kulturellen Ansatz traditioneller Werte. Wie die Ethnophilosophie und die Weisheitsphilosophie kann auch die nationalistisch-ideologische Philosophie als eine traditionelle Schule afrikanischer Philosophie gelten, wenn *traditionell* bedeutet, dass Inhalte aus den Traditionen Afrikas rekonstruiert beziehungsweise wiederbelebt werden. Im Gegensatz zur Ethnophilosophie beansprucht die nationalistisch-ideologische Philosophie jedoch nicht, dass die afrikanische Philosophie grundlegend anders als die europäische Philosophie ist. Es wird damit nicht ausgeschlossen, dass es eine universale Realität und Wissenschaft gibt, auf deren Entwicklungsweg sich auch die afrikanische Philosophie finden wird. Ein weiterer Unterschied besteht darin, dass die nationalistisch-ideologische Philosophie von einzelnen verfasst wird. Die Vertreter der Ethnophilosophie hingegen erforschen und verschriftlichen die Philosophien anderer – der Ethnien. Nationalistisch-ideologische Philosophien konzentrieren sich auf die traditionelle humanistische Gesellschaft und sollen auf afrikanische Staaten praktisch angewandt werden.

#### 3.1.4 Professionelle Philosophie

Die Bezeichnung *Professionelle Philosophie* leitet sich von der professionellen, universitären Ausbildung der Philosophen ab. Diese Ausbildung erfolgte in vielen Fällen an europäischen Universitäten.<sup>65</sup> Oruka zählt vor allem Paulin J. Hountondji (Benin), Kwasi Wiredu (Ghana), Peter Bondunrin (Nigeria) und sich selbst zu dieser

<sup>63</sup> Hallen, Berry: *A Short History of African Philosophy*, S.74

<sup>64</sup> Vgl. ebd. S.74

<sup>65</sup> Hountondji studierte in Paris, Wiredu machte seinen Magister an der Universität von Oxford und Oruka promovierte an der Universität Uppsala in Schweden.

Schule.<sup>66</sup> Die professionelle Schule ist keine Schule in dem Sinne, dass es Werke gibt, die eine spezielle Philosophie aufbringen und verbreiten. Die professionelle Schule leitete stattdessen durch ihre Kritik an traditioneller afrikanischer „Philosophie“ eine Neuorientierung in der afrikanischen Philosophiegeschichte ein. Im Gegensatz zur Ethnophilosophie besteht die professionelle Philosophie nicht auf spezielle afrikanische Themen und Inhalte. Diese Inhalte werden nicht ausgeschlossen, sondern lediglich die Methoden, wie *Philosophien* rekonstruiert wurden, kritisiert. Philosophie wird von Vertretern dieser Schule als philosophische Aktivität und Disziplin im streng-westlichen Sinn gesehen. Hauptanliegen der professionellen Philosophie ist eine kritische, reflektierte und logische Methode. Die Argumente der professionellen Schule gegen die Definition von Philosophie seitens traditioneller Positionen ist Bestandteil der nachfolgenden Debatte und soll daher an dieser Stelle nicht vertieft werden. Interessant ist an dieser Stelle jedoch die Definition von Philosophie im afrikanischen Kontext.

Nach Hountondji ist das spezifische an afrikanischer Philosophie, dass diese von Afrikanern verfasst wird, welche ihre Arbeit selbst als philosophisch einordnen: “By 'African philosophy' I mean a set of texts, specifically the set of texts written by Africans and described as philosophical by their authors themselves.”<sup>67</sup> In dieser einleitenden, zunächst einfachen Definition stechen drei Merkmale heraus: die afrikanische Herkunft des Autors, das Wort *written* und die Absicht des Autors, sein Werk als philosophisch einzuordnen. Tempels beispielsweise war weder Afrikaner, noch Philosoph, noch offerierte er traditionelle Philosophien *geschrieben* von Luba-Afrikanern. Nach der Definition von Hountondji gehört Tempels Schrift demnach nicht zum Korpus der afrikanischen Philosophie. Hountondji unterscheidet ferner zwei Verwendungen des Philosophiebegriffs: die populäre, ideologische und die theoretische im streng-wissenschaftlichen Sinn. In der ersten Verwendung könne jeder Mensch ein Philosoph sein, in der letzten Nutzung sei niemand spontan ein Philosoph wie er spontan auch kein Chemiker sei.<sup>68</sup> Philosophieren im strengen Sinne der Disziplin bedeutet demnach, als Philosoph in den Methoden und Inhalten ausgebildet zu sein.

---

<sup>66</sup> Vgl. Oruka: *Four Trends in Current African Philosophy*, S.7

<sup>67</sup> Hountondji, Paulin J.: *African Philosophy. Myth and reality*, S.33

<sup>68</sup> Vgl. ebd. S.47

Ein Schwerpunkt in den Schriften von Philosophen der professionellen Schule – besonders von Hountondji und Bodunrin – liegt in der Dekonstruktion, in der Kritik traditioneller afrikanischer „Philosophien“. Philosophie ist hier strenge Wissenschaft. Wenn keine bisherige afrikanische Philosophie als wissenschaftliche Philosophie auszumachen ist, sollte das Fehlen dieser laut Bodunrin nicht beklagt werden:

The view that anything can pass for philosophy will hurt the development of philosophy in Africa. Not everyone is a philosopher. Philosophy requires training. Why must we lament a late start in philosophy? No one laments our late start in mathematics. I think that we must disabuse ourselves of the evaluative and honorific undertones that philosophy has come to have and regard it just as one discipline among others. That certainly is the way professional philosophers see their subject.<sup>69</sup>

### 3.1.5 Hermeneutische und literarische Philosophie

In der Einleitung zu *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy* fügt Oruka 1990 den vier bestehenden Trends zwei weitere hinzu: die hermeneutische und die künstlerische oder literarische Schule. Letztere ist vor allem eine schriftstellerische Schule, die sich in Gedichten, Romanen, Erzählungen und Essays mit afrikanischen Werten und Normen auseinandersetzt. Zur literarischen Schule gehören unter anderen Chinua Achebe und Wole Soyinka:

Soyinka's essays in *Myth, Literature and the African World* (...) are philosophical in the best sense of being critical, but they also point beyond criticism to what he calls 'quintessential' to an African self-understanding or an authentic African self-apprehension.<sup>70</sup>

Der hermeneutische Trend orientiert sich nach Oruka an der linguistischen Analyse und Interpretation traditioneller Sprachen. Als Vertreter gelten Barry Hallen, J. Olubi Sodipo und Kwasi Wiredu. Hallen und Sodipo verfassten 1997 die Schrift *Knowledge, Belief and Witchcraft: Analytic Experiments in African Philosophy*. Anliegen dieser Schrift war – in Anlehnung an W.V.O. Quines These der *Unbestimmtheit der Übersetzung* – das Sprachsystem der Yoruba mit dem englischen zu vergleichen. Hallen und Sodipo wollten beweisen, dass die englischen Wörter *knowledge*, *belief* und *witchcraft* nicht dasselbe bedeuteten wie ähnliche Wörter in der ethnischen Sprache: “When and if Yoruba discourse was translated into English as if their meanings were the same, the Yoruba were made to appear hopelessly confused about certain issues and thereby

<sup>69</sup> Bodunrin, Peter O.: *The Question of African Philosophy*, S.178

<sup>70</sup> Bell, Richard H.: *Narrative in African Philosophy*, S.375

prelogical and precritical.“<sup>71</sup> Ein Grund, wieso Afrikaner als irrational und unlogisch bestimmt wurden, könnte nach Hallen nicht an der Unfähigkeit der Afrikaner zu diesen Konzepten sein, sondern die Unfähigkeit der Übersetzer, die Konzepte hinter den Wörtern zu analysieren und richtig einzuordnen.

Neben Orukas gibt es noch eine weitere Auffassung afrikanischer Hermeneutik, die sich stärker an der europäischen Hermeneutik orientierte und die bei Oruka nicht zu Wort kommt. Diese afrikanische hermeneutische Schule wurde von Theophilus Okere (Nigeria) und Okonda Okolo (Kongo) in Anlehnung an Hans-Georg Gadammers Arbeit zur philosophischen Hermeneutik eingeführt. Ausgangspunkt von Okeres hermeneutischem Ansatz in *African Philosophy: A Historico-Hermeneutical Investigation of the Conditions of Its Possibility* von 1983 ist, dass der europäische Imperialismus und Kolonialismus Afrikas soziale, kulturelle und politische Integrität unterbrach.<sup>72</sup>

One benefit of a hermeneutic approach, therefore, is that the fabric of African societies—which sometimes mix the indigenous and the European, the “traditional” and the “modern,” in an unfortunate or unpromising manner—can be interpreted so as to single out what aspects or elements of the melange are to be valued and reaffirmed as a sound basis for a progressive African social, political, and cultural heritage that will be a worthy tribute to that remarkable continent.<sup>73</sup>

Ein erster Aspekt in dem methodischen Vorgehen der afrikanischen Hermeneutik ist die Zurückweisung der Ethnophilosophie, speziell der Arbeiten von Tempels, Alexis Kagamé und Mbiti, als afrikanische Philosophie. Für Okere ist die Ethnophilosophie eine Sammlung von Mythen, Sprichwörtern und Weltanschauungen.<sup>74</sup> Die Ethnophilosophie präsentiere dafür ein traditionelles Erbe Afrikas, welches als Rohmaterial interpretiert werden könne. Ein weiterer Aspekt ist die Zurückweisung der Gegenseite, nämlich der professionellen Definition von Philosophie. Okere schließt sich damit Gadammers Auffassung eines kulturellen Relativismus an. Afrikanische Philosophie könne danach nicht als Abbild der westlichen Philosophie als authentisch afrikanisch gelten. Authentische afrikanische Philosophie müsse stattdessen aus Afrikas

<sup>71</sup> Hallen, Barry: *A Short History of African Philosophy*, S.38

<sup>72</sup> Vgl. ebd. S.61

<sup>73</sup> Ebd. S.61

<sup>74</sup> Vgl. Graness, Anke: *Hermeneutik in Afrika – afrikanische Hermeneutik. Eine Festschrift für Theophilus Okere*, [zu: J. Obi Oguejiofor / Godfrey Igwebuike Onah (Eds.): *African Philosophy and the Hermeneutics of Culture*], S.117

spezieller Kultur geschöpft werden, aus ihr hervorgehen und sich auf diese beziehen.<sup>75</sup> Okolo folgt dem Ansatz von Okere und nimmt Bezug auf die Identitätskrise, in der Afrika sich aufgrund kolonialer Einflüsse befindet. Zur Überwindung dieser, schlägt Okolo vor, die gesamte afrikanische Geschichte und Tradition zu erforschen, wozu er nicht nur Schriften, sondern auch mündliche Überlieferungen zählt.<sup>76</sup>

### 3.1.6 Zusammenfassung

Zu Anfang dieser Abhandlung über afrikanisch-philosophische Schulen wurde in Anlehnung an Orukas Anliegen seiner Einteilung die Frage gestellt, welche Schulen den Philosophiebegriff im strengeren Sinn anwenden und sich nach Oruka als authentisch-afrikanische Philosophie identifizieren lassen. Für die Auswertung seiner Kritik und Anregung kann vorausgenommen werden, dass Oruka a) die Weisheitsphilosophie begründete, b) sich selbst zu der professionellen, kritischen Schule zählt und c) die Trennung von Religion und Philosophie im Institut der Universität in Nairobi begrüßte. Oruka kann als Teil der Neuorientierung afrikanischer Philosophie der mittleren Periode gesehen werden, da er sich d) vehement gegen religiöse Einflüsse in der Philosophie wehrt, e) die Gleichsetzung von Ethnophilosophie und Weisheitsphilosophie bestreitet und f) seine Definition von Philosophie im Kontext der Weisheitsphilosophie kritische Reflexion einzelner Personen beinhaltet. Er stimmt mit der Richtlinie der professionellen Schule, nach der Philosophie eine gesonderte, kritische und analytische Wissenschaft ist, überein. Schwerpunkte seiner Definition von afrikanischer Philosophie sind Individualität, Selbstreflexion und kritische Argumentation, aber auch kulturelle Tradition als Quelle in Form von traditionell-afrikanischer Weisen, die ihre Weltanschauungen kritisch zu reflektieren wissen.

Des Weiteren kann zusammenfassend festgehalten werden, dass mit Chimakonam und Oruka zwei Formen von afrikanischer Philosophiegeschichte dargestellt wurden. Chimakonams Darstellung orientiert sich dabei an der Einteilung in Perioden, während Oruka einen Überblick afrikanischer Philosophie in der Einteilung von Trends gibt. Beide Philosophen konzentrieren sich damit auf Ideen, Theorien und Probleme, die sich

---

<sup>75</sup> Vgl. Hallen, Barry: *A Short History of African Philosophy*, S.62

<sup>76</sup> Vgl. Graness, Anke: *Hermeneutik in Afrika – afrikanische Hermeneutik. Eine Festschrift für Theophilus Okere*, S.117

auf die Definition und den Inhalt afrikanischer Philosophie beziehen. Die folgenden Abschnitte leiten die Diskussion im dritten Kapitel ein.

### 3.2 Vergleich weiterer Einteilungen

Die Einteilung von Oruka diene zunächst dem Zusammentragen philosophischer Trends, die ihre Orientierung als afrikanische Philosophie verstehen. Durch die Orientierung wurden die jeweiligen Positionen deutlicher. Außerdem kristallisierten sich Unterschiede und Gemeinsamkeiten der verschiedenen Trends heraus. So fielen beispielsweise die unterschiedlichen Anliegen, Auffassungen und Zielsetzungen der traditionell-orientierten Ethnophilosophie im Gegensatz zur kritischen Philosophie auf. In dem folgenden Abschnitt wird eine vergleichende Vorstellung weiterer philosophischer Klassifizierungen, Sinne, Level, Phasen und Kategorien angestrebt. Dazu werden folgende Arbeiten herangezogen: Olukayode R. Adésuyí's *Cultural and Social Relevance of Contemporary African Philosophy* von 2014, Jonathan O. Chimakonams *History of African Philosophy* ebenfalls von 2014, und Valentin-Yves Mudimbes *African Philosophy as an Ideological Practice: The Case of French-Speaking Africa* von 1983. Wesentlich für den Vergleich der Einteilungen ist dabei Mudimbes Erklärung, die Kategorisierung diene der Definition afrikanischer Philosophie allgemein.<sup>77</sup> Im folgenden soll daran ansetzend die Definition afrikanischer Philosophie als Gesamtkorpus verschiedener Trends untersucht werden.

#### 3.2.1 Kwasi Wiredu und Moses Makinde

Nach Adésuyí gilt die ontologische Debatte der 1960er bis 1990er Jahre, ob es eine afrikanische Philosophie gibt, unter afrikanischen Philosophen als veraltet.<sup>78</sup> Seit Ende der 1990er Jahre werde stattdessen eine angewandte afrikanische Philosophie betrieben. Das Problem der Definition afrikanischer Philosophie stelle sich hierbei jedoch nach wie vor, da es keine universal gültige Definition gebe. Ein Versuch, afrikanische Philosophie zu definieren, ist die Einteilung in Trends nach Oruka, Level und Sinne nach Kwasi Wiredu oder Phasen nach Moses Makinde. Laut Adésuyí unterscheiden sich

---

<sup>77</sup> Vgl. Mudimbe, V.Y.: *African Philosophy as an Ideological Practice: The Case of French-Speaking Africa*, S.140

<sup>78</sup> Vgl. Adésuyí, Olúk yòdé R.: *Cultural and social relevance of contemporary African philosophy*. S.83f.

die Einteilungen von Oruka und Wiredu nur in der Terminologie, nicht in ihrer Konnotation. Wiredu unterscheidet in *Philosophy and an African Culture* 1980 zwischen traditionellen und modernen Leveln, die in drei Sinne (senses) gegliedert werden. Die Sinne sind: 1. Weltsichten des Volkes, 2. natives Vermögen zur kritischen Reflexion und 3. modernes Philosophieren.

Makinde unterteilt in *African Philosophy, Culture and Traditional Medicine* 1988 drei Phasen. Diese sind: 1. ungeschriebene Philosophie und unbekannte Philosophen, 2. philosophische Neuorientierung und koloniale Ethnophilosophen und 3. kritische, philosophische Neuorientierung und zeitgenössische afrikanische Philosophie.<sup>79</sup> Im Grunde genommen stellt Adésuyí mit der Auswahl der Philosophen und ihrer Einteilungen heraus, dass Wiredu und Makinde ähnliche bis gleiche Einteilungen wie Oruka vornehmen. Der einzige Unterschied bildet der 3. Trend *nationalistisch-ideologische Philosophie* von Oruka, welcher bei Wiredu und Makinde nicht vorkommt. Der erste Teil in jeder der drei Einteilungen gilt der Ethnophilosophie, den Weltsichten des Volkes und der ungeschriebenen Philosophie sowie unbekanntem Philosophen Afrikas. Makinde differenziert hier die ungeschriebene Philosophie der ersten Phase von der kolonialen Ethnophilosophie der zweiten Phase. Orukas Weisheitsphilosophie und Wiredus natives Vermögen zur kritischen Reflexion ähneln sich in ihrer Konzentration auf individuelle afrikanische Denker. Die professionelle Philosophie nach Oruka, der *sense* des modernen Philosophierens nach Wiredu und kritische, philosophische Neuorientierung und zeitgenössische afrikanische Philosophie nach Makinde sind laut Adésuyí wie die ersten Kategorien dieselben.

### 3.2.2 C. S. Momoh

Chimakonam bezieht sich auf Campbell Shittu Momohs Einteilung in fünf Schulen in dem Artikel *Nature, Issues and Substance of African Philosophy* von 1989. Die fünf Schulen sind: der afrikanisch-logische Neopositivismus, die koloniale beziehungsweise missionarische Gedankenschule, die ägyptologische Schule, die ideologische Schule und die Schule der Puristen.<sup>80</sup> Der Fokus liegt in diesem Vergleich auf der ägyptologischen Schule, da sie bei Oruka nicht vorkommt und seine Einteilung insofern

---

<sup>79</sup> Vgl. Adésuyí, Olúk yòdé R.: *Cultural and social relevance of contemporary African Philosophy*, S.86

<sup>80</sup> Vgl. Chimakonam, Jonathan O.: *History of African Philosophy*

ergänzt. Nach Chimakonam lassen sich alle anderen Schulen von Momoh unter anderen Bezeichnungen mit Orukas Trends direkt vergleichen: demnach umfasse die Schule der Puristen die Ethnophilosophie, künstlerisch-literarische Philosophie sowie Weisheitsphilosophie; der afrikanisch-logische Neopositivismus schließe die professionelle und hermeneutische Philosophie ein und die ideologische sowie die koloniale beziehungsweise missionarische Gedankenschule umfange den ideologischen Trend nach Oruka.

Einzig die ägyptologische Schule fehlt in Orukas Einteilung im Vergleich zu Momoh, der seine Einteilung elf Jahre nach Oruka vorstellte. Die antike ägyptische Philosophie ist für die Autoren und Philosophen von großem Interesse, die davon ausgehen, dass Ägypter die Grundlage der griechischen Philosophie bereiteten. 1954 veröffentlichte George Granville Monah James (Guyana) die Schrift *Stolen Legacy: Greek Philosophy is Stolen Egyptian Philosophy*, in der er, wie der Titel verrät, davon ausgeht, dass antike Griechen sich der ägyptischen Philosophie bemächtigten. James Anliegen war dabei dreifach: 1. den Beitrag Afrikas zur Entwicklung der Menschheit und der Zivilisation herauszustellen, 2. damit das Fremd- und Selbstbild Afrikas zu korrigieren und 3. das von den Griechen durch den Diebstahl falsch zugesprochene Lob dem nordafrikanischen Volk und damit dem gesamten afrikanischen Kontinent zuzusprechen:

Consequently, the book is an attempt to show that the true authors of Greek philosophy were not the Greeks; but the people of North Africa, commonly called the Egyptians; and the praise and honor falsely given to the Greeks for centuries belong to the people of North Africa, and therefore to the African continent. Consequently this theft of the African legacy by the Greeks led to the erroneous world opinion that the African continent has made no contribution to civilization, and that its people are naturally backward. This is the misrepresentation that has become the basis of race prejudice, which has affected all people of color.<sup>81</sup>

Die Anklage der griechischen Philosophie und Verteidigung des afrikanischen Beitrags zur Philosophiegeschichte wird unter anderem von Henry Olela 1984 in seiner Schrift *The African Foundations of Greek Philosophy* aufgegriffen. Olela begründet den Einfluss afrikanischer Philosophie auf die Griechen mit der Übersiedlung von Äthiopiern auf die Insel Kreta etwa 2500 v. Chr., also lange bevor 1400 v. Chr. die Griechen den Handel der Äthiopier mit Italienern und Ägyptern auf der Insel für sich

---

<sup>81</sup> James, George: *Stolen Legacy: Greek Philosophy is Stolen Egyptian Philosophy*, S.11

einnahmen.<sup>82</sup> Aus dem Zweig dieser Thesen zu dem philosophischen Erbe des antiken Ägyptens und Äthiopiens entstand ein Fokus auf antike afrikanische Studien, die C.S. Momoh der ägyptischen Schule zuordnete. Afrikanische Philosophiegeschichte und Philosophie des antiken Ägyptens bilden außerdem einen Schwerpunkt panafrikanischer Strömungen wie *Africana Philosophy* und Afrozentrismus. Diese haben ihren Ursprung in afro-amerikanischen Studien. Inwieweit letztere in die afrikanische Philosophie einzuordnen sind, beziehungsweise ob sie zu der afrikanischen Diaspora zählen, gehört zu der Frage nach den Kriterien des *afrikanischen* in afrikanischer Philosophie und ist unter anderem Gegenstand der Diskussion im folgenden Kapitel.

### 3.2.3 Valentin-Yves Mudimbe

Mudimbe erhebt eine Kritik der oben besprochenen Einteilungen am Beispiel der Klassifizierung von Alphonse J. Smet und Oleko Nkombe. Diese unterteilten 1978 in *Panorama de la philosophie Africaine contemporaine* ebenfalls vier Kategorien, die sich wenig von Orukas Klassifizierung unterscheiden und als Reaktionen aufeinander verstanden werden: 1. ideologische Philosophie als Reaktion auf Kolonialismus und Sklavenhandel, 2. traditionelle Philosophie als Reaktion auf westliche Philosophen und den Mythos, Afrikaner seien primitiv, 3. Kritische Philosophie als Reaktion auf den Mangel an philosophischer Wissenschaftlichkeit und Methoden der vorangehenden Kategorien und 4. die synthetische Philosophie als Übernahme vorheriger Trends und die hermeneutische Orientierung.<sup>83</sup> Mudimbe kritisiert in *African Philosophy as an Ideological Practice: The Case of French-Speaking Africa* von 1983 die Einteilung in der Form von Smet und Nkombe als zwar auf den ersten Blick wirksam, aber grundlegend verwirrend. Denn sie impliziere zwei Arten von Wissen, die in einer subkonträren Beziehung zueinander stehen: westliches und afrikanisches Wissen:

In fact, on the level of external structure, African philosophy is defined as implying two kinds of knowledge – Western and African – these being in a relationship of sub-contrariety, without one knowing exactly and clearly what is designated; and the value of this manner of inclusive disjunction seems questionable.<sup>84</sup>

<sup>82</sup> Vgl. Olela, Henry: *The African Foundations of Greek Philosophy*, S.44

<sup>83</sup> Vgl. Mudimbe, V.Y.: *African Philosophy as an Ideological Practice: The Case of French-Speaking Africa*, S.138

<sup>84</sup> Ebd. Mudimbe, S.138

Die Definition afrikanischer Philosophie ist nach Mudimbe durch diese Klassifizierung undeutlich und unwirksam, da die zwei Arten von Wissen im Gegensatz zueinander stehen. Nach Smet und Nkombe ist dieser Gegensatz subkonträr, da das afrikanische und europäische Wissen miteinander kompatibel sind.<sup>85</sup> Mudimbe erklärt, dass Smet und Nkombe zwischen afrikanischer Weisheit und europäischem Wissen eine Verwicklung sehen. Einerseits nehmen sich afrikanische Denker europäischer Philosophiemethoden an, um sie auf ihre Modelle, Methoden und Analyse anzuwenden. Andererseits wenden alle vier Kategorien diese Mixtur auf afrikanische Probleme an. Wo Mudimbe normalerweise eine strikte Disjunktion sieht, das heißt entweder ist Aussage A (afrikanisches Wissen) *oder* Aussage B (europäisches Wissen) wahr, das heißt zutreffend in der Definition afrikanischer Philosophie, sehen Smet und Nkombe eine inklusive Disjunktion, das heißt entweder A oder B *oder* beide und schließen auf eine kompatible subkonträre Beziehung, das heißt beide sind wahr.

Als Folge schlägt Mudimbe eine Repräsentation der Trends vor, die weniger komplex und eloquenter ist<sup>86</sup>: die Unterteilung in zwei grundlegende Gruppen, die sich aus Untergruppen zusammensetzen. In der ersten Gruppe werden die Untergruppen Ethnophilosophie und ideologische Philosophie (nach Smet und Nkombe) vereint, in der zweiten Gruppe die Untergruppen der kritischen Philosophie, die wiederum Wegbereiter der synthetischen Philosophie ist und diese somit miteinschließt. Die Untergruppen können dabei wiederum unterteilt werden. Die grundlegenden zwei Gruppen stellt Mudimbe anschaulich als zwei Kreise (A und B) in einem Venn-Diagramm dar. Kreis A veranschaulicht die traditionelle Philosophie, Kreis B die kritische. Untergruppen werden als Kreise innerhalb des Kreises ihrer zugehörigen grundlegenden Gruppierung dargestellt. An der Schnittstelle der Kreise A und B wird die Möglichkeit philosophischer Werke in Betracht gezogen, die aufgrund bestimmter Kategorien zu beiden Gruppen gezählt werden können. Durch die Kreise verläuft eine horizontale Linie, die zum einen Ende, über Kreis A hinaus verlaufend, die nachlassende Anwendung philosophischer Prinzipien und zum anderen Ende, über Kreis B hinaus laufend, die zunehmende Anwendung philosophischer (westlicher)

<sup>85</sup> Vgl. Mudimbe, V.Y.: *African Philosophy as an Ideological Practice: The Case of French-Speaking Africa*, S.139

<sup>86</sup> Vgl. ebd. S.140

Prinzipien angibt. Auf diese Weise wird die verwirrende Vorstellung von vier Kategorien afrikanischer Philosophie und ihrer subkonträren Beziehung zueinander durch eine einfache Repräsentation ersetzt werden:

This representation could, in theory, be applied to the corpus of any non-African cultural tradition. In any case, it solves, in a simple way, the question of the definition of African philosophy. (...) Our diagram simply indicates that one must openly understand and accept African philosophy as being a corpus of texts with a philosophical bent, in the strict and wide sense.<sup>87</sup>

Zusammenfassend lässt sich für den Vergleich der Einteilungen afrikanisch philosophischer Trends festhalten, dass Wiredu, Makinde, Momoh, Smet und Nkombe sowie Mudimbe eine ähnliche Gruppierungen vornehmen wie Oruka. Gleichzeitig wurden mit dem Vergleich Unterschiede und Gemeinsamkeiten herausgearbeitet. So führte dies durch die Auseinandersetzung mit Momohs Kategorisierung zu der Ergänzung der ägyptologischen Schule. Grundsätzlich ist allen Einteilungen eine traditionelle/ethnophilosophische, eine ideologische und eine kritische Richtung gemeinsam. Auffällig ist, dass jeder Autor eine andere Bezeichnung für die Kategorien verwendet, was eine subtile Uneinigkeit in Bezug auf die Begriffe und ihre Bedeutung für die afrikanische Philosophie vermuten lässt. So spricht Wiredu von *Leveln* und *Sinnen*, Makinde von *Phasen*, Momoh von *Schulen* und Mudimbe von *Gruppen* und *Untergruppen*. Ferner lassen sich alle hier angesprochenen Einteilungen auf die Zeitspanne 1978-1989 eingrenzen. Nach Chimakonam liegt dies in dem Zeitraum der mittleren bis späteren Periode, in denen die Diskussion zwischen Vertretern der traditionellen und Vertretern der kritischen Philosophie stattfand.

Mudimbe weist außerdem darauf hin, dass die Kategorisierung der Trends der Definition von afrikanischer Philosophie diene.<sup>88</sup> Der Vergleich der Einteilungen ist so gleichermaßen ein Vergleich der Definitionen. Während Oruka noch einen Trend als authentische Philosophie Afrikas herauszustellen versucht, stellt Mudimbe das Problem von zwei gegensätzlichen Gruppen heraus und fasst schließlich alle Trends in die Bestimmung afrikanischer Philosophie ein. Im folgenden wird an Mudimbés Zweiteilung der vier Gruppen im Kontext des Zeitraums der mittleren Periode und Großen Debatte angeknüpft.

<sup>87</sup> Mudimbe, V.Y.: *African Philosophy as an Ideological Practice: The Case of French-Speaking Africa*. S.140f.

<sup>88</sup> Vgl. ebd. S.140

### 3.3 Eingrenzung der Trends: Traditionelle und moderne Positionen

Oruka wies in seiner Darstellung der Trends 1978 auf zwei Wahrnehmungen afrikanischer Philosophie hin.<sup>89</sup> Auf der einen Seite wird Philosophie demnach im Gegensatz zur westlicher Philosophie gesehen: "It is assumed that there is a way of thinking or a conceptual framework that is uniquely African and which is at the same time radically unEuropean". Auf der anderen Seite wird Philosophie als universale Disziplin frei von kulturellen Besonderheiten gesehen: "And so its meaning (if not content) is believed to be independent of racial or regional boundaries and specialities."<sup>90</sup> Oruka sieht die Wahrnehmungen hiernach auf ein kulturelles, regionales Merkmal ausgerichtet. Denselben Ansatz folgend, charakterisiert Polycarp Ikuenobe erstere als *Partikularisten* und letztere als *Universalisten*.<sup>91</sup> Eine ähnliche Bezeichnung ausgerichtet auf Vielfalt und Universalität von Kultur und Philosophie macht Wiredu in *Philosophy and an African Culture*, indem er erstere *Nationalisten* und letztere *Universalisten* nennt.

Peter O. Bodunrin macht in der Einleitung des von ihm herausgegebenen Sammelwerks *Philosophy in Africa: Trends and Perspectives*, das ausgewählte Arbeiten einer internationalen Konferenz zur afrikanischen Philosophie 1981 an der Universität von Ibadan enthält, ebenfalls diese Eingrenzung der bisherigen Trends in zwei grundlegende Gruppen: die Traditionalisten und die Modernisten. Erstere konzentrieren sich auf die Gegenwart mit besonderem Bezug auf die Vergangenheit. Grund dafür sind fremde Einflüsse, welche das traditionell-afrikanische Alltagsleben unterbrachen und zersetzten. Die Modernisten auf der anderen Seite setzen ihren Schwerpunkt auf Modernisierung und Zukunft. Bodunrin macht die Bezeichnung der zwei Gruppen an ihrer Orientierung an Zukunft beziehungsweise Vergangenheit fest. Nach Bodunrin, der selbst zu den Modernisten zählt, liegt das Interesse dieser in der Entwicklung afrikanischer Völker und Regierungen. Diese Entwicklung könne durch Wissenschaft und Technologie erreicht werden. Sie werde aber auch mit sich bringen, dass die *reine* Kultur der Völker durch den notwendigen Austausch mit anderen Kulturen nicht

<sup>89</sup> Weitere Bezüge und Einteilungen in der gleichen Art finden sich in Udo Etuks *Philosophy in a Developing Country* S.62; Polycarp Ikuenobes *The Parochial Universalist Conception of 'Philosophy' and 'African Philosophy'* S.190; und Kwasi Wiredu's *Philosophy and an African Culture*.

<sup>90</sup> Oruka, Henri Odera: *Four Trends in Current African Philosophy*, S.1

<sup>91</sup> Ikuenobe, P: *The Parochial Universalist Conception of 'Philosophy' and 'African Philosophy'*, S.189

erhalten bleiben kann.<sup>92</sup> Der Fortschritt und die Anstrengung um den Erhalt der traditionellen Kultur mache den weiteren Schritt in die Vergangenheit, eine Rekonstruktion vergangener Traditionen und Kulturen um so schwieriger. Sowohl in *The Question of African Philosophy* als auch in *African Philosophy: Trends and Perspectives* beruft sich Bodunrin auf einen beständigen interkulturellen Einfluss auf Kultur, Wissenschaft und damit auch Philosophie, wenn er sagt: “The history of mankind is one of mutual borrowings.”<sup>93</sup> Bodunrin betont den Einfluss griechischer, deutscher und weiterer Philosophen auf die britische Philosophie, die weder nur von Briten geprägt, noch ausschließlich auf den britischen Inseln verfasst wurde: “The point I am trying to make is that the philosophy of a country or region of the world is not definable in terms of the thought-content of the tradition or in terms of the national origins of the thinker.”<sup>94</sup> Die Philosophie gehört stattdessen laut Bodunrin zu dem modernisierenden, zukunftsorientierten Wissenschaftskorpus, den Afrika für die notwendige Modernisierung benötigt. Dem Weg der Traditionalisten zu folgen, bedeute dementsprechend, auf der Suche nach einer spezifischen afrikanischen Identität in die Vergangenheit zurückzukehren. Letzteres ist nach Bodunrins Ansatz weder möglich noch notwendig, da die Philosophie nicht kulturbedingt ist, also spezifische kulturelle oder regionale Eigenschaften nicht zu der Etablierung einer Philosophie einer spezifischen Kultur führen. Was für die Modernisierung hingegen förderlich ist und von Bodunrin in *African Philosophy: Trends and Perspectives* begrüßt wird, ist der philosophische – das heißt interkulturelle Austausch. Bodunrin betont den zunehmenden Kontakt zwischen Philosophen in Afrika und speziell den Austausch zwischen frankophonen und anglophonen Philosophen, der durch wachsende philosophische Aktivitäten in Afrika nach den Unabhängigkeitsbewegungen entstand und philosophische Institute, Gesellschaften, Konferenzen und Zeitschriften schuf.<sup>95</sup>

Die Unterteilung dieser zwei grundlegenden Gruppen ist in dieser Arbeit von besonderem Interesse. Zur Eingrenzung der Fragestellung wird zwischen zwei Positionen unterschieden: der traditionellen und der modernen. Bodunrins Wertlegung

<sup>92</sup> Vgl. Bodunrin, Peter O.: *Philosophy in Africa: Trends and Perspectives*, S.xi f.

<sup>93</sup> Ebd. S.xii

<sup>94</sup> Bodunrin, Peter O.: *The Question of African Philosophy*, S.178

<sup>95</sup> Vgl. Bodunrin, Peter O.: *Philosophy in Africa: Trends and Perspectives*, S.vii

auf interkulturelle Kontakte erinnert an die interkulturelle Philosophie, auf dessen Konzept und Zielsetzung im folgenden eingegangen wird.

### 3.4 Interkulturelle Philosophie

Bodunrin stellt den Aspekt der Modernisierung in den Mittelpunkt modernistischer Anliegen. Dies lässt sich unter dem oft verwendeten und diskutierten Begriff Globalisierung nachvollziehen. Modernisierung und Globalisierung bringen die Nationen und Kulturen zusammen, führen zu einem wachsenden interkulturellen Austausch und vermischen sich. Wie Bodunrin sagt, begann dieser interkulturelle Austausch jedoch nicht erst mit der Modernisierung oder Globalisierung, sondern besteht, seitdem verschiedene Kulturen miteinander in Kontakt stehen. Diese Vermischung der Kulturen durch den interkulturellen Kontakt bewirkt, dass sich Kulturen schwieriger voneinander abgrenzen lassen. Bodunrin betont den interkulturellen Austausch und argumentiert gegen das Anliegen der Traditionalisten, kulturelle Spezifika Afrikas aus der Vergangenheit zu rekonstruieren. Nach Bodunrin wird, wie oben angegeben, die Reinheit einer Kultur durch den Fortschritt nicht erhalten bleiben. Drei Aspekte von Bodunrin erinnern an und überschneiden sich mit den Vorstellungen der interkulturellen Philosophie: erstens wirken Globalisierung und interkultureller Austausch auf einzelne Kulturen ein und verändern diese zum Teil. Heinz Kimmerle sieht folgende zwei Entwicklungen dieses Austauschs:

Die verschiedenen Kulturen sind auf diese Weise weniger denn je hermetisch voneinander abgegrenzt. (...) Man kann das als einen Verlust an spezifischen Eigentümlichkeiten der je eigenen Kultur betrachten. Andererseits wird durch die Vereinheitlichung und ihre Gegenkräfte eine Dynamik freigesetzt, die neue Lebensweisen ermöglicht.<sup>96</sup>

Zweitens ist ein Verlust kultureller Spezifika, kultureller *Reinheit* dadurch denkbar und möglich, jedoch wird drittens der Austausch begrüßt, da er neue Lebensweisen ermöglicht – am Beispiel von Bodunrin bleibend: etwa durch Nutzung interkulturell ausgetauschter und angeeigneter Technologie und Wissenschaft. Ein großer Unterschied zu Bodunrin liegt hingegen in der Rolle der Philosophie im interkulturellen Kontakt. Für Bodunrin ist die Philosophie eine feste Wissenschaft, die sich an etablierten Methoden orientiert. Nach Kimmerle bedingen sich Kultur und Philosophie gegenseitig.

---

<sup>96</sup> Kimmerle, Heinz: *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*, S.7

Damit die *Vereinheitlichung* nicht dazu führe, dass die verschiedenen Kulturen ihre „innere Vielfalt“ verlieren, scheint es

unabweislich notwendig zu sein, dass von philosophischer Seite aus auf diese Entwicklungen reflektiert wird, dass sie in adäquater Weise beschrieben und theoretisch geklärt werden. Und es ist nicht von der Hand zu weisen, dass auf dem Gebiet der Philosophie selbst entsprechende Entwicklungen stattfinden, die dann freilich bewusst und kritisch vollzogen werden sollten.<sup>97</sup>

Die Philosophie ist nicht nur eine Wissenschaft zum Nutzen der Modernisierung im Austausch der Kulturen. Sie ist einerseits ein Mittel der Reflexion über kulturelle Veränderungen und wird andererseits von den kulturellen Veränderungen beeinflusst. Interkulturelle Philosophen sagen anders als Bodunrin und die Modernisten, dass die Philosophie keine feststehende, unveränderliche, da schon in Europa festgelegte Wissenschaft ist. Stattdessen sind alle menschlichen Hervorbringungen kulturbedingtes Menschenwerk – auch die Philosophie. Bei Vertretern der interkulturellen Philosophie wird unter dem Begriff *Kultur* grundsätzlich „von Menschen geschaffene Lebensformen und deren Eigenschaften“ verstanden, das heißt „Merkmale, die für größere Gruppen, Zeitspannen und Lebensräume kennzeichnend sind.“<sup>98</sup> Kimmerle betont die Vielfalt der Kulturen durch den Ausdruck *Multiversum*, in dem allen Kulturen der gleiche Stellenwert beigemessen wird: „Ferner soll herausgestellt werden, dass unter der Voraussetzung dieses Begriffs von Kultur Philosophie keine ausschließlich europäisch-westliche Angelegenheit ist, sondern – wie die Kunst – in spezifischer Weise zu jeder Kultur gehört.“<sup>99</sup> Eine Kultur ist aufgrund von Kulturkontakt und -austausch keine *reine*, das heißt abgeschirmte, unbeeinflusste Kultur, jedoch hat nach den interkulturellen Philosophen jede Kultur ihre Spezifika, die sich über einen langen Zeitraum bewährten, sodass heute noch von einer deutschen, indischen oder afrikanischen Kultur gesprochen wird. Wären alle Kulturen an sich radikal unterschiedlich, verliere der Gattungsbegriff *Kultur* seinen Sinn. Wären sie sich hingegen zu ähnlich, zu vermischt, bestände keine Notwendigkeit von *deutscher* oder *afrikanischer* Kultur zu sprechen. Ähnlich verhält es sich mit der Philosophie:

Eine reine *eigene Kultur* gibt es ebensowenig, wie es eine reine *andere Kultur* gibt. Nicht anders verhält es sich mit der Philosophie. Die Frage nach der Reinheit einer Kultur oder Philosophie ist daher nicht nur bloß akademisch, sondern auch fiktiv. Stellen wir die Frage:

---

<sup>97</sup> Kimmerle, Heinz: *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*, S.8

<sup>98</sup> Paul, Gregor: *Einführung in die Interkulturelle Philosophie*, S.11

<sup>99</sup> Kimmerle, Heinz: *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*, S.42

Wann sind zwei Dinge (zwei Kulturen) radikal verschieden und wann nur unterschiedlich, so lautet die Antwort: Zwei Kulturen sind verschieden als zwei unterschiedliche Kulturen, das heißt: sie sind verschiedene Beispiele des einen Gattungsbegriffs Kultur.<sup>100</sup>

Gegenstände der interkulturellen Philosophie sind verschiedene Kulturen und deren verschiedene Philosophien. Aufgabe und Ziel ist der interkulturelle Austausch in Form von Dialogen, Konferenzen und Diskussionen und die Vermeidung eines Ethnozentrismus – in diesem Fall des Eurozentrismus in der Philosophie. Durch den Austausch sollen a) die eigene Kultur und Philosophie definiert und aus einer neuen Sicht gesehen werden, b) fremde Kulturen und Philosophien als gleichwertig gesehen und studiert werden und c) Gemeinsamkeiten und Unterschiede deutlich werden, die möglicherweise in einer universal erarbeiteten Philosophie Ausdruck erhalten. Kimmerle betont, dass dieser interkulturell-philosophische Ansatz keine neue Disziplin darstellt, sondern sich auf alle Bereiche der Philosophie erstrecken sollte:

Die interkulturelle Philosophie will nicht eine neue philosophische Disziplin sein – neben Geschichte der Philosophie, Logik, Erkenntnistheorie, Ethik, philosophischer Anthropologie, Wissenschaftstheorie, Rechtsphilosophie, politischer und Sozialphilosophie oder auch Kulturphilosophie, wobei Letztere ebenfalls noch immer eine Art Randposition einnimmt. Sie sollte alle philosophischen Disziplinen und Beschäftigungen durchdringen; diese sollten jeweils die Dimension des Interkulturellen in sich aufnehmen. Das Verhältnis der Kulturen zueinander, das seit der Aufklärung eurozentrisch gedacht worden ist, gilt es philosophisch neu zu bestimmen.<sup>101</sup>

Ein Punkt, indem sich nationale und internationale Dialoge, Konferenzen und Diskussionen bereits bewährt haben, sei der Austausch frankophoner und anglophoner afrikanischer Philosophen. Bodunrin weist darauf hin, dass sich seit den frühen 1970er Jahren ein Aufschwung philosophischer Aktivitäten in Afrika entwickelte, der zahlreiche Etablierungen philosophischer Fakultäten an Universitäten sowie philosophischer Zeitschriften und Konferenzen nach sich zog.<sup>102</sup>

Laut Adésuyí ist die Debatte der mittleren Periode zwischen Modernisten und Traditionalisten veraltet (siehe Kapitel 3.2.1). Chimakonam führt an, dass die Philosophen der Diskussion überdrüssig wurden und sich stattdessen der angewandten Philosophie zuwandten. Auf jeden modernistischen Einwand, habe es zwei Antworten seitens der Traditionalisten gegeben.<sup>103</sup> Gleichwohl die Geschichte der afrikanischen

<sup>100</sup> Mal, Ram Adhar: *Philosophie im Vergleich der Kulturen*, S.1

<sup>101</sup> Kimmerle, Heinz: *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*, S.10

<sup>102</sup> Vgl. Bodunrin, Peter O.: *Philosophy in Africa: Trends and Perspectives*, S.vii

<sup>103</sup> Vgl. Chimakonam, Jonathan O.: *History of African Philosophy*

Philosophie in eine neue Periode überging und die zeitgenössische Periode schließlich die Probleme der großen Debatte der mittleren Periode nicht mehr als Hauptgegenstand diskutierte, erzielte die Debatte einen Fortschritt für die interkulturelle Philosophie, da sie die von Afrikanern vertretenen westlichen Philosophieprinzipien mit der traditionellen Philosophie in ein Gespräch brachte.

## Teil II: Diskussion

Die afrikanische Philosophiegeschichte wurde im ersten Teil dieser Arbeit ab den 1920er Jahren systematisch beschrieben und dabei in vier Perioden und vier grundsätzliche Trends gegliedert. Hauptanliegen der frühen Periode waren die Suche nach einer unbeeinflussten afrikanischen Identität zur Errichtung nationaler Staatsformen nach der Dekolonialisierung und die Verteidigung der rationalen afrikanischen Mentalität. Der zweite Teil dieser Arbeit untersucht die Große Debatte der mittleren Periode. Moderne Positionen verwerfen die bisherigen philosophischen Bemühungen, indem sie sie als unkritisch und unphilosophisch bezeichnen, traditionelle Positionen verteidigen sich gegen diesen Vorwurf. Marcien Towa bringt die unterschiedlichen Standpunkte der Debatte wie folgt auf den Punkt: „Afrikanische Philosophie oder bloß Philosophie in Afrika? Hier scheiden sich die Geister.“<sup>104</sup> Diese Arbeit orientiert sich an Streitpunkten der Großen Debatte, wird diese jedoch nicht exakt historisch nachstellen. Folgende Fragen sollen diskutiert werden: Welche Kriterien für Philosophie müssen erfüllt werden, um ein Werk als philosophisch zu bestimmen? Sind solche Kriterien universal oder regional gültig? Von wem werden die Kriterien festgelegt? Unter welchen Bedingungen entstanden die Definitionen von Philosophie? Was ist das speziell *Afrikanische* an afrikanischer Philosophie? Wie sehen die Zukunftsvorstellungen afrikanischer Philosophie aus? Enthalten afrikanische Weltansichten philosophische Eckpfeiler wie Logik, Rationalität und Selbstreflexion? Und schließlich: wie lassen sich traditionelle Afrikanität und wissenschaftliche Philosophie in Einklang bringen?

Es wird zuerst auf moderne Positionen über Definition und Inhalt afrikanischer Philosophie eingegangen, dann auf traditionelle. Die Argumentation wird hierbei in einer Kreisbewegung verstanden. Zu Anfang wird die Kritik an der Ethnophilosophie seitens moderner Positionen behandelt. Auf die Kritik folgen moderne Ansichten über die Kriterien von Philosophie. Anschließend werden die modernen Kriterien von traditionellen Positionen kritisiert. Darauf folgen traditionelle Ansichten über afrikanische Philosophie. Kritik an spezifischen traditionellen Positionen wird ergänzt, wenn diese zu Anfang des Diskussionsteils noch nicht behandelt wurde.

---

<sup>104</sup> Towa, Marcien: *Die Aktualität der afrikanischen Philosophie*, S.55

## 4 Philosophie in Afrika

Die Ansichten moderner Positionen über afrikanische Philosophie lassen sich folgendermaßen beschreiben: erstens, afrikanische Philosophie ist nicht Ethnophilosophie, da diese nicht die Kriterien von Philosophie erfüllt. Zweitens, in der Bezeichnung „afrikanische Philosophie“ steckt der Begriff „Philosophie“, der eine bestimmte wissenschaftliche Disziplin bezeichnet. Daher muss afrikanische Philosophie im Rahmen spezifischer Methoden und Kriterien erfolgen, die zu dieser Disziplin gehören. Moderne Positionen fokussieren sich dabei auf den Begriff „Philosophie“, während traditionelle Philosophen das Präfix „afrikanisch“ hervorheben.<sup>105</sup> An die ungleiche Fokussierung sind unterschiedliche Vorstellungen von afrikanischer Philosophie geknüpft. In diesem Kapitel werden Fragen zu modernen Positionen behandelt: Welche Kriterien bestimmen die wissenschaftliche Disziplin „Philosophie“? Welche verfehlt die Ethnophilosophie nach Meinung der Kritiker? Was für eine Vorstellung haben moderne Positionen von der zukünftigen afrikanischen Philosophiegeschichte? Wie ist ihr Blick auf die vergangene Philosophiegeschichte? Welcher Trend kann als afrikanische Philosophie gelten? Was macht die Philosophie „afrikanisch“? Als Hauptvertreter dieser Position werden Paulin Hountondji, Henri Maurier, Peter Bodunrin und Kwasi Wiredu behandelt.

### 4.1 Kritik an Ethnophilosophie

Die Debatte um wissenschaftliche Philosophie in Afrika entwickelte sich aus der Kritik an der sogenannten Ethnophilosophie. Der Begriff wird oft auf Werke von Paulin J. Hountondji zurückgeführt, der als einer der bekanntesten Kritiker der Ethnophilosophie und Verfechter der wissenschaftlichen Philosophie in Afrika gilt.<sup>106</sup> Die Rückführung des Neologismus auf Hountondji erklärt sich aus seiner Aussage:

This Belgian missionary's [Tempels] *Bantu Philosophy* still passes today, in the eyes of some, for a classic of 'African philosophy'. In fact, it is an ethnological work with philosophical pretensions, or more simply, if I may coin the word, a work of 'ethnophilosophy'.<sup>107</sup>

<sup>105</sup> Vgl. Kresse, Kai: *Zur afrikanischen Philosophiedebatte. Ein Einstieg*, S.21

<sup>106</sup> Mudimbe bezeichnet Hountondjis Originalausgabe *Sur la 'philosophie africaine'* als „Bibel der Anti-Ethnophilosophen“ in *The Invention of Africa*, S.171.

<sup>107</sup> Hountondji, Paulin J.: *African Philosophy. Myth and Reality*, S.34

In einem Artikel von 1997 weist Hountondji diese Zuschreibung jedoch zurück, indem er erklärt, er habe den Begriff in der 1957 erschienenen Autobiografie des als nationalistisch-ideologisch geltenden Philosophen Kwame Nkrumah entdeckt, der bereits 1943 in seiner Dissertation den Begriff *Ethnophilosophie* verwendete.<sup>108</sup> Im folgenden wird auf zentrale Kritikpunkte, beginnend mit der Kritik an inhaltlichen Vorstellungen von traditionellem Wissen, eingegangen. Im zweiten Schritt wird die Kritik an fehlender Schriftlichkeit und Originalliteratur als ein Grund fehlerhafter Hypothesen dargestellt. Anschließend wird die Kritik an der Art, wie Ethnophilosophen Philosophie betreiben, thematisiert.

#### 4.1.1 Der „Mythos“ kollektiver, unbewusster Weltsichten

Hountondjis grundlegende These in *African Philosophy: Myth and Reality* ist, dass die Ansicht einer kollektiven und unbewussten Weltsicht der Ethnien ein Mythos ist.<sup>109</sup> Unter „kollektive Weltsicht“ kritisiert Hountondji, dass Formulierungen wie „Bantu-Philosophie“ eine Einheit der ethnischen Weltsichten implizieren. Dies beinhalte die Vision einer Gleichheit ohne Konflikte zwischen den Ethnien und sei eine Illusion. Das Luba-Volk, welches Tempels erforschte, macht beispielsweise nur einen kleinen Teil der Bantu-Ethnie aus, die sich über einen großen Teil Afrikas verteilt. Eine Gleichheit unter den unterschiedlichen Völkern ist aufgrund kriegerischer Konflikte, Abgrenzungen und großflächiger Verteilungen schwer vorstellbar. Unter „unbewusste Weltsicht“ kritisiert Hountondji die Annahme, Afrikaner seien sich ihrer Philosophie nicht bewusst: "More than once Tempels emphasizes that this philosophy is experienced but not thought and that its practitioners are, at best, only dimly conscious of it."<sup>110</sup> Europäische Ethnophilosophen haben es sich deswegen zur Aufgabe gemacht, die unbewusste Philosophie für die Ethnien auszuformulieren:

The implication, Hountondji remarks, is that because the African is unaware of his philosophy he cannot very well express it and hence must look to the interpretive mediation of foreigners like Tempels (and their African followers, of course).<sup>111</sup>

<sup>108</sup> Vgl. Hountondji, Paulin; Racevsj, Roland: *From the Ethnoscience to Ethnophilosophy: Kwame Nkrumah's Thesis Project*. S.112

<sup>109</sup> Vgl. Hountondji, Paulin J.: *African Philosophy. Myth and Reality*, S.43

<sup>110</sup> Ebd. S.56

<sup>111</sup> Owomoyela, Oyekan: *Africa and the Imperative of Philosophy: A Skeptical Consideration*, S.80

Dabei betont Hountondji, dass der Mythos dieser zwei Ansichten selbst nicht afrikanischer, sondern europäischer Herkunft sei. Außerdem richte sich die Darstellung der kollektiven, unbewussten Weltsicht in erster Linie an eine europäische Leserschaft, nämlich Kolonialisten und Missionare. Dies werde sich nicht ändern, wenn zeitgenössische afrikanische Philosophie in den Spuren der Ethnophilosophie verweile.<sup>112</sup> Ethnophilosophische Werke von Afrikaner wie Alexis Kagamé, John Mbiti und William Abraham wiesen zwar gründliche Analyse auf, gründeten aber insgesamt ebenfalls auf einem Mythos:

Moreover, even if this attempt at self-definition maintains the fiction of a collective philosophy among our authors, they nevertheless show genuine philosophical qualities in the *manner* in which they claim to justify this fiction. The severe rigour of some of their deductions, the accuracy of some of their analyses, the skill which some of them display in debate, leave us in no doubt as to their status. They are certainly philosophers, and their only weakness is that the *philosophical form* of their own discourse has been created in terms of a myth disguised as a collective philosophy.<sup>113</sup>

Zusammengefasst bedeutet es, dass die Art, wie afrikanische Ethnophilosophen wie Kagamé ihren Inhalt rechtfertigen, für Hountondji philosophische Qualitäten aufweist, er jedoch die philosophische Form, also das Erforschen und Zusammentragen ethnischer – kollektiver und unbewusster – Weltsichten, kritisiert.

#### 4.1.2 *Fehlende Schriftlichkeit*

Ein weiterer Kritikpunkt, den Hountondji gegen die Ethnophilosophie anbringt, bezieht sich auf das Fehlen von Originalquellen und Schriften aus den Ethnien. Bei einem Vergleich der Werke von Tempels und Kagamé trifft Hountondji auf Abweichungen. Obwohl beide von einer kollektiven Bantu-Philosophie ausgehen, zeigen sich nach Hountondji formale und inhaltliche Unterschiede.

But beyond these formal differences even more striking is the fact that the two authors, while both postulating the existence of a constituted Bantu philosophy, give different interpretations of its content. Thus (...) Kagamé in fact rejects the fundamental thesis of the Belgian missionary, according to which the equivalence of the concepts of being and power is the essential characteristics of Bantu thought.<sup>114</sup>

Die Unterschiede können in einer Analyse zwar differenziert betrachtet werden, Hountondji geht es jedoch um die Frage, welche Interpretation die richtige ist. Um das

<sup>112</sup> Vgl. Hountondji, Paulin J.: *African Philosophy. Myth and Reality*, S.45

<sup>113</sup> Vgl. ebd. S.38f.

<sup>114</sup> Ebd. S.41

herauszufinden, benötige die Analyse originale Quellen, die im Fall der afrikanischen Philosophie nicht in schriftlicher Form existierten. Die Folge sei, dass die Interpretationen nicht auf die originale Bedeutung der Quelle zurückverfolgt werden können und der Mythos ungeprüft bestehen bleibe.

Fehlende Schriftlichkeit in vor-kolonialen sowie kolonialen Zeiten ist ein grundlegender Kritikpunkt moderner Positionen. Nach Wiredu haben Philosophen aus Kulturen mit schriftlicher Tradition nicht nur den Vorteil, auf die eigene Tradition in ihren philosophischen Studien zurückzugreifen, sondern auch auf die anderer Kulturen. Ein indischer Philosoph könne sowohl die eigenen indischen Klassiker als auch die westlichen studieren. Zudem habe der indische Philosoph, ähnlich dem afrikanischen, die Möglichkeit, auf ethnische, folklorische Philosophien seines Heimatlandes zurückzugreifen.<sup>115</sup> Bodunrin sieht in der schriftlichen Tradition weiterhin den Vorteil, dass ein geschriebener Text im Idealfall unveränderlich bestehen bleibt. Der Philosoph kann sich so neuen Themen zuwenden, während der orale Philosoph nur eine bestimmte Anzahl philosophischer Gedanken behalten kann.

How much of the present discussion would I carry in my memory ten years from now? How much of it, if I were to rely on oral transmission, would remain undistorted for the future? Surely, writing is not a prerequisite for philosophy but I doubt whether philosophy can progress adequately without writing. Had others not written down the sayings of Socrates, the pre-Socratics and Buddha, we would today not regard them as philosophers, for their thoughts would have been lost in the mythological world of proverbs and pithy sayings.<sup>116</sup>

Sokrates gilt demnach als Philosoph, obwohl er selbst keine schriftlichen Werke hinterließ, da diese von Plato verschriftlicht wurden und somit erhalten blieben. Auch traditionelle Positionen sprechen Sokrates den Rang des Philosophen nicht ab. Für beide Seiten ist er ein Vorzeigebispiel. Richard H. Bell klassifiziert ihn als oralen und Weisheits-Philosophen<sup>117</sup>, während er von modernen Positionen aufgrund seiner kritischen Methoden als professioneller Philosoph gesehen wird. Ikuenobe stellt außerdem die Frage, ob die Ideen, die Platon verschriftlicht und Sokrates zuteilt, nun

---

<sup>115</sup> Vgl. Wiredu, Kwasi: *How Not to Compare African Thought with Western Thought*, S.156f.

<sup>116</sup> Bodunrin, Peter: *The Question of African Philosophy*, S.177

<sup>117</sup> Vgl. Bell, Richard H.: *Narrative in African Philosophy*, S.372

die von Plato oder Sokrates seien.<sup>118</sup> Falls letzteres, rekonstruiert Platon Sokrates Philosophien, gilt jedoch nicht als Ethnophilosoph.

### 4.1.3 Dogmatismus

An der Kritik Hountondjis setzt Peter Bodunrin (Nigeria) in *The Question of African Philosophy* 1981 an. Er gibt an, dass die vier professionellen Philosophen, die Oruka aufzählt (Oruka selbst, Wiredu, Hountondji und Bodunrin) zu derselben Schule gezählt werden können. Dies auch, da sie sich laut Bodunrin wahrscheinlich häufiger trafen, ihre Werke austauschten und diskutierten als jede andere Schule.<sup>119</sup> Bodunrin nimmt damit indirekt Bezug auf die Kriterien von Philosophie nach Hountondji, – freie Diskussion, kritische Argumentation, Konfrontation und Selbstreflexion – die in der professionellen Schule umgesetzt werden. Bodunrin und Hountondji sind vor allem die letzten beiden Punkte – Philosophie im streng wissenschaftlichen, kritischen und selbstreflexiven Sinn zu definieren und die Annahme, diese Philosophie sei in Afrika noch nicht erreicht<sup>120</sup> – gemein. Auf der anderen Seite reichen Bodunrin einige Kritikpunkte an Ethnophilosophie nicht aus, um diese als unphilosophisch zu bezeichnen. Bodunrin nennt zunächst zwei „übliche“ Kritikpunkte gegen Ethnophilosophen: erstens: „That some of the things they [Ethnophilosophen] say about African culture are false“.<sup>121</sup> Dies tat zum Beispiel John A. A. Ayoade in *Time in Yoruba Thought*, indem er zeigte, dass Mbiti falsch liegt, wenn er sagt, dass Afrikaner keine Vorstellung von der Zukunft haben.<sup>122</sup> Auch in Hountondjis Analyse von Tempels und Kagamé muss eine von zwei Interpretationen falsch sein, da ihre Inhalte entgegengesetzt zueinander stehen. Für Bodunrin wäre das Ergebnis, eine Interpretation als falsch zu enthüllen, nicht ausreichend, um diese als unphilosophisch zu kennzeichnen: “A philosophical work does not cease to be philosophical merely because it contains false claims“. Philosophie gebe auf der Suche nach der Wahrheit nicht vor, immer richtig liegen zu müssen. Der zweite übliche Kritikpunkt sei, dass die kollektiven

<sup>118</sup> Vgl. Ikuenobe.Polycarp: *The Parochial Universalist Conception of 'Philosophy' and 'African Philosophy'*, S.201

<sup>119</sup> Vgl. Bodunrin, Peter: *The Question of African Philosophy*, S.163

<sup>120</sup> Vgl. ebd. S.169

<sup>121</sup> Ebd. S.171

<sup>122</sup> Vgl. Ayoade, John A. A.: *Time in Yoruba Thought*, S.95 in Bezug auf Mbiti, John S.: *African Religions and Philosophy*

Weltsichten keine echte Philosophie seien. In diesem kann Hountondji sicher verortet werden. Bodunrin wendet ein: “There is no *a priori* reason why proverbs, myths of gods and angels, social practices, etc., could not be proper subjects for philosophical enquiry“.<sup>123</sup> Bodunrin betont, dass die Nachforschungen der Ethnophilosophen philosophisch sein könnten, würden diese ihre Entdeckungen zur Kritik stellen und verteidigen. Er kritisiert hauptsächlich den fehlenden Diskurs von und mit Ethnophilosophen. Der Fehler in ihren Untersuchungen sei nicht die Suche nach oder Rekonstruktion und Interpretation von kollektiven Weltanschauungen, sondern eine dogmatische, unkritische Haltung zu ihrer Forschung:

Thus, when one is putting forward a philosophical thesis for our acceptance, we expect him to state his case clearly, to state the issues at stake as clearly as possible so that we know what we are being invited to accept. We expect him to argue for his case – show us why we must accept his case. (...) A mere description of the empirical world cannot satisfy these conditions. The pity is that ethno-philosophers usually fall in love so much with the thought system they seek to expound that they become dogmatic in the veneration of the culture to which the thought system belongs.<sup>124</sup>

Weiterhin schreibt er, dass rationale, kohärente und komplizierte konzeptionelle Systeme in traditionellen Völkern auffinden zu können, unbestreitbar sei. Der Denkfehler der Ethnophilosophen bestehe darin, anzunehmen, dass jedes rationale, kohärente und komplizierte konzeptionelle System Philosophie sei. Der methodische Fehler liege indes darin, sich nicht an einer freien Diskussion und kritischen Argumentation zu beteiligen. Daher kann geschlossen werden, dass Bodunrin nicht das Material traditioneller Philosophie verwirft, sondern die unkritische Herangehensweise der Ethnophilosophen. Eine philosophische These sei dann unterschiedlich zu einer ethnographischen, wenn der Ethnophilosoph nicht nur darstellt, dass ein Volk eine bestimmte Ansicht vertritt, sondern auch zeigt, wieso diese Ansicht rational ist und sein Werk selbst zur Kritik stellt.<sup>125</sup>

Der Kritik Barry Hallens in *Contemporary Anglophone African Philosophy: A Survey* an Bodunrin muss aus diesem Grund widersprochen werden. Hallen gibt an, dass Bodunrin als scharfer Kritiker indigener Philosophie als Grundlage afrikanischer Philosophie gesehen wird:

<sup>123</sup> Bodunrin, Peter: *The Question of African Philosophy*, S.171

<sup>124</sup> Ebd. S.172

<sup>125</sup> Vgl. ebd. S.175

The late Peter Bodunrin, a Nigerian philosopher, is thought of by some as having been hostile to the possibility that African philosophy could be based upon the beliefs and values of Africa's indigenous cultures. This is said to be because he contends that philosophy, as a scholarly enterprise, is quintessentially critical, argumentative, and reflective in character.<sup>126</sup>

Dabei gibt Bodunrin an, dass der Philosoph in Afrika zunächst philosophische Konzepte und Probleme, die sich in der Weltgeschichte abzeichnen, untersuchen könnte, um diese, in einem zweiten Schritt, in einem afrikanischen Kontext zu diskutieren.<sup>127</sup> Hallens Punkt der Kritik ist, dass Bodunrin keine Antwort auf die erforderliche Frage gebe, was die wahre Natur des indigenen afrikanischen Intellekts sei. Diese Kritik scheint jedoch an Bodunrins Intention vorbei zu gehen. Bodunrin verfehlt zwar die kritische, argumentative und reflexive Methode der Philosophie, bezieht diese jedoch nicht auf die indigenen Völker, sondern auf die Ethnophilosophen. Dabei sollte beachtet werden, dass die Selbstkritik, die Bodunrin in jedem philosophischen Werk fordert und bei der Ethnophilosophie vermisst, der westlichen Philosophie eigen ist.

Die Kritik an der Ethnophilosophie lässt sich wie folgt zusammenfassen: auf der einen Seite wird Kritik an inhaltlichen Aspekten der Ethnophilosophie geübt. Besonders Hountondji fechtet die These an, traditionelle Weltansichten seien kollektiv und unbewusst. Denn dies impliziert, dass a) die Weltansichten für eine ganze Volksgruppe gelte und b) diese sich ihrer Philosophie nicht bewusst sei und deswegen auf die Unterstützung westlicher Gelehrter angewiesen sei, die Philosophie bewusst zu machen und in die schriftliche Form zu setzen. Beide Implikationen erklärt Hountondji als Mythos. Auf der anderen Seite wird Kritik an der philosophischen Haltung geübt. Nach Bodunrin ist diese unkritisch und dogmatisch, da Ethnophilosophen sich nicht der freien Diskussion und kritischen Argumentation, das heißt dem philosophischen Diskurs aussetzen. Ein grundlegendes Problem stellt außerdem die fehlende Schriftlichkeit in vor-kolonialen und kolonialen Zeiten dar, die wichtige Rückbezüge und Analysen von Originalquellen unmöglich machen.

#### 4.2 Moderne Positionen über afrikanische Philosophie

In diesem Kapitel werden Definitionen von „Philosophie“ seitens moderner Positionen dargelegt. Wie schon angesprochen, leiten professionelle Philosophen den Begriff von

<sup>126</sup> Hallen, Barry: *Contemporary Anglophone African Philosophy: A Survey*, S.105

<sup>127</sup> Vgl. Bodunrin, Peter: *The Question of African Philosophy*, S.173

einer westlichen, wissenschaftlichen Stellung ab. Folgende Fragen müssen dabei beachtet werden: wird Philosophie universal für alle Kulturen gleich definiert? Wie unterscheidet sich der Begriff „Philosophie“ von „afrikanischer Philosophie“? Was ist das speziell „afrikanische“ an der wissenschaftlichen Philosophie in Afrika?

Hountondjis Definition afrikanischer Philosophie fand bereits Erwähnung (siehe Kapitel 3.1.4): „By 'African philosophy' I mean a set of texts, specifically the set of texts written by Africans and described as philosophical by their authors themselves.“ Mit anderen Worten: afrikanische Philosophie ist a) Schriftlichkeit, b) geschrieben von Afrikanern, die c) ihren Text als philosophisch definieren. Diese Definition stammt aus dem für die UNESCO 1969 verfassten und 1970 veröffentlichten, ursprünglichen Artikel *Remarque sur la philosophie africaine contemporaine*. Interessant ist hier, dass Hountondji diese Definition und die Kritik an Ethnophilosophie bereits acht Jahre vor Orukas Veröffentlichung der Trends gab und das Projekt der Weisheitsphilosophie damit als Antwort auf und Kritik an Hountondji gesehen wird.<sup>128</sup> Hountondji nimmt mit seiner Definition deutlich Bezug auf die Schriftlichkeit, welche Oruka durch Gespräche mit Weisen umging.

Not only does Hountondji rule out all oral discourse and 'artistic literature', but most of the ethno-philosophical literature can only be an occasion for African philosophy since the vast majority of it is written by Europeans and North Americans.<sup>129</sup>

Eine ähnliche Definition zu Hountondjis gibt Bodunrin, wenn er schreibt: „According to this school [professional], African philosophy is the philosophy done by African philosophers whether it be in the area of logic, metaphysics, ethics or history of philosophy.“<sup>130</sup> Bodunrins Definition enthält weniger Kriterien als Hountondjis: afrikanische Philosophie erfolge a) von Afrikanern und b) in philosophischen Bereichen wie beispielsweise Logik, Metaphysik, Ethik und Philosophiegeschichte.

Das speziell „Afrikanische“ in beiden Definitionen ist die Herkunft der Philosophen. Unklar bleibt, was unter der Herkunft genau zu verstehen ist. Gelten muslimische Philosophen aus nördlichen Ländern Afrikas als afrikanische Philosophen? Wie sind Afrikaner aus der Diaspora in Nordamerika und der Karibik einzustufen? Worunter fällt der Philosoph Anton Wilhelm Amo, der in den 1730er Jahren Werke zu Metaphysik,

<sup>128</sup> Vgl. Hallen, Barry: „Ethnophilosophy“ Redefined?, S.76

<sup>129</sup> Bell, Richard: *Narrative in African Philosophy*, S.370f.

<sup>130</sup> Bodunrin, Peter: *The Question of African Philosophy*, S.162

Logik und Erkenntnistheorie in Deutschland verfasste. Amo wurde 1703 in Ghana geboren und im Alter von drei Jahren in die Niederlande gebracht. Nach Deutschland kam Amo als Geschenk an Anton Ulrich von Brunswick-Wolfenbüttel. Er studierte unter anderem Philosophie, Geschichte, Rechtswissenschaft und Medizin und wurde schließlich Professor für Philosophie an den Universitäten in Halle, Jena und Wittenberg.<sup>131</sup>

Amo scheint alle Kriterien für Philosophie in den Definitionen von Hountondji und Bodunrin zu erfüllen, da seine Schriften als Professor der Philosophie von Metaphysik, Logik und Erkenntnistheorie handeln. Aber ist seine Philosophie „afrikanisch“? Hountondji erklärt, Amo sei ein „Prototyp“, ein Muster und Gegenmuster für afrikanische Philosophen: ein Muster wegen seiner „meisterlichen“, westlich-theoretischen Fähigkeiten und ein Gegenmuster, da er aufgrund seiner Entführung keinen Beitrag zu Afrikas Entwicklung leisten konnte. Seine Schriften stehen im Kontext europäischer Philosophie und richten sich in erster Linie an europäische Philosophen. Er sei an der Diskussion in Afrika nicht beteiligt.<sup>132</sup> Die Frage um Amos afrikanische Herkunft findet bei Hountondji keine Erwähnung. Obwohl Amo grundsätzlich westlich geprägt ist, schließt ihn Hountondji von der afrikanischen Philosophie nicht aus, was darauf schließen lässt, dass Amos ghanaische Herkunft ausreicht. Hountondjis Definition speziell afrikanischer Philosophie kann so um zwei Aspekte vertieft werden: erstens liegt die Afrikanität der Philosophie nicht im Inhalt ihrer Texte und zweitens richtet sich der Idealtext in erster Linie an eine afrikanische Leserschaft.

Jedoch bleibt die Frage, wozu es afrikanische Philosophie geben soll, wenn die Methoden westlich und der Inhalt nicht spezifisch afrikanisch sein sollen. Richard Wright kommt in seiner Arbeit *Investigating African Philosophy* zu der Überlegung, Hountondji mache in seiner Definition darauf aufmerksam, dass Afrika eine besondere Untersuchung erfordere und Afrikaner einzigartige philosophische Ansichten halten.<sup>133</sup> Hountondjis Definition reiche jedoch nicht aus und beinhalte zwei problematische Behauptungen. Wenn „afrikanische Philosophie“ die schriftlichen Werke von Autoren

<sup>131</sup> Vgl. Abraham 2004, S.191 und Wiredu 2004, S.200

<sup>132</sup> Vgl. Hountondji, Paulin.: *Intellectual Responsibility: Implications for Thought and Action Today*, S.82

<sup>133</sup> Vgl. Wright, Richard: *Investigating African Philosophy*, S.44

afrikanischer Herkunft, die ihre Werke selbst als philosophisch bestimmen, definiert, stellt sich erstens die Frage, unter welchen Kriterien der afrikanische Philosoph sein Werk selbst als *philosophisch* definieren kann:

However, if the answer is that we only have subjective ideas, feelings perhaps, and no formal criteria, then we destroy the distinction between reasonable and unreasonable discourse because the same thing could count as philosophy at one time but not at another. In this sense then, the question “Do we have an African philosophy?” becomes trivial and uninteresting; moreover African philosophy could not exist as a subject area, since a subject area by definition, involves consensus and relativism disallows consensus.<sup>134</sup>

Hountondji impliziere die Behauptung, es gebe universale, objektive Kriterien für die Bestimmung des Werkes, an dem sich der Philosoph orientieren kann. Gebe es sie nicht, gebe es nur subjektive Meinungen und so könne grundsätzlich jeder sein Werk als philosophisch bestimmen. Dann erübrigt sich die Frage, ob es afrikanische Philosophie gibt, weil beispielsweise Tempels die Weltanschauung der Bantu als philosophisch bestimmte und so nach Hountondji geschlossen werden könnte, es gebe definitiv afrikanische Philosophie.

Die zweite problematische Behauptung, die Hountondji nach Wright impliziert, ist, dass Philosophie nationalistisch beziehungsweise geographisch begründet ist.<sup>135</sup> Wenn Philosophie eine streng wissenschaftliche Disziplin ist, beinhalte dies ferner die mögliche Behauptung, dass alle wissenschaftlichen Disziplinen nationalistisch begründet seien. Die Idee einer afrikanischen Physik, getan von einem Afrikaner, der seine Arbeit als Physik bezeichnet, sei jedoch absurd. Stattdessen gebe es universale Kriterien für die Disziplin Physik. Schlussfolgernd bedeutet es: wenn ein Afrikaner Physik praktiziert, ist dies keine afrikanische Physik, sondern lediglich Physik. Schlussfolgernd kann dann gesagt werden, dass ein Unterschied zwischen den wissenschaftlichen Disziplinen Philosophie und Physik besteht und dieser Unterschied in Hountondjis Definition deutlich wird, da er die afrikanische Philosophie auf Autoren afrikanischer Herkunft begrenzt. So zählt Wright Hountondji zu der nationalistischen Position nach Wiredu's Differenzierung in *Philosophy and an African Culture*<sup>136</sup>. Diese wird jedoch in der Regel den traditionellen Positionen zugeschrieben, da sie auf die Annahme verschiedener kultureller Philosophien und so einer eigenen traditionellen

<sup>134</sup> Wright, Richard: *Investigating African Philosophy*, S.45

<sup>135</sup> Vgl. ebd. S.45f.

<sup>136</sup> Vgl. ebd. S.46

Philosophie beruhen.<sup>137</sup> Sieht Hountondji das Kriterium der afrikanischen Herkunft als Möglichkeit einer Philosophie anders als der des Westens? Um dies besser beantworten zu können, wird im folgenden Kapitel auf universale Kriterien eingegangen, die Hountondji fordert.

#### 4.2.1 Kritische, rationale Methode

Der wichtigste Aspekt afrikanischer Philosophie ist nach modernen Positionen eine kritische, rationale Methode. Diese wird von Bodunrin in *The Question of African Philosophy*, von Wiredu beispielsweise in *How Not to Compare African Thought with Western Thought*, von Maurier in *Do we have an African Philosophy?* und von Hountondji in *African Philosophy: Myth and Reality* gefordert.

Hountondji fordert in seiner Untersuchung einen analytischen Prozess, freie Diskussionen sowie Konfrontationen von Hypothesen und Theorien individueller Denker statt kollektiver Phantasien.<sup>138</sup> Inhalt dieser Philosophie müssen vor allem Probleme der Gegenwart und Zukunft sein, womit Hountondji an den praktischen Bezug der nationalistisch-ideologischen Philosophie anknüpft. Die Philosophie ist hier ein Mittel zur Problemlösung. Das Interesse der afrikanischen Leserschaft liege nicht in der traditionellen Vergangenheit, sondern in gegenwärtigen Problemen und zukünftigen Lösungsansätzen. Dabei zeichne sich die Afrikanität nicht durch die Themenwahl aus, sondern durch die Herkunft der Philosophen. Da die Diskussion der letzten Jahrzehnte jedoch von ethnophilosophischen Ansätzen und der Idee einer kollektiven Weltanschauung geprägt ist, erklärt Hountondji 1970, dass diese Philosophie, die er fordert, noch in der Zukunft liege: "Admit, then, that our philosophy is yet to come."<sup>139</sup>

Diese Ausführung gibt eine bessere Antwort auf die Frage, was Hountondji unter dem Aspekt der afrikanischen Herkunft in der Definition afrikanischer Philosophie meint. Die Frage lautete: wieso eine afrikanische Philosophie, wenn die Methoden westlich sind und die Afrikanität nicht im Inhalt liegt? Das Afrikanische an der Philosophie ist die praktische Anwendung rationaler, kritischer Methoden auf Probleme in Afrika, da den afrikanischen Autor unmittelbare Probleme seiner Gesellschaft beschäftigen. Wenn

<sup>137</sup> Vgl. Graness, Anke: *Philosophie in Nigeria*, S.56

<sup>138</sup> Vgl. Hountondji, Paulin J.: *African Philosophy. Myth and Reality*, S.1

<sup>139</sup> Ebd. S.53

der Inhalt jedoch als traditionelle, kollektive Weltsicht ethnischer Gruppen verstanden wird, kann nicht von Philosophie gesprochen werden, da dieser Mythos mit philosophischen Methoden dekonstruiert werden kann, wie die Kritik an Ethnophilosophie zeige. Hountondji zeigte erst, wieso die traditionelle Weltsicht nicht „Philosophie“ ist, entwickelte dann eine Definition von Philosophie frei von diesem Mythos und bezog schließlich das „Afrikanische“ auf diese Definition.

#### 4.2.2 Entwicklung afrikanischer Philosophie

Die Ansicht, die afrikanische Philosophie sei noch im Entstehen, findet sich auch bei Henri Maurier. Er beantwortet die Frage im Titel seiner Arbeit *Do we have an African Philosophy?* wie folgt:

The answer must surely be: No! Not yet! (...) The real enterprise has not yet gotten off the ground. Why? Because, the necessary conditions for, first, a philosophy, and then, for an African philosophy have not yet been met.<sup>140</sup>

Was sind die Bedingungen für Philosophie, die Maurier in Afrika in Frage stellt? Zunächst sind es Bedingungen von Philosophie im allgemeinen, die in Afrika geschaffen werden müssen. Diese sieht Maurier wie Hountondji und Bodunrin als wissenschaftliche Disziplin, was drei Kriterien für Philosophie impliziert: a) sie verfährt rational, b) sie ist kritisch gegenüber dem Nutzen ihres rationalen Verfahrens und c) sie ist systematisch. Dieses bedeute, dass alle mythischen, religiösen und traditionellen Konzepte rational elaboriert werden müssen: “All philosophy should be a thorough and rational critique of concepts in general use.”<sup>141</sup> Ethnophilosophische Studien halten diese Bedingung von Philosophie laut Maurier nicht ein und formen stattdessen ein mythologisches Bild, welches eine Interpretation der Traditionen und Riten darstellt. Diese Interpretation werfe jedoch das Problem der Hermeneutik auf:

The problem raised here is twofold. On the one hand, it is a question of the accuracy, or validity of a particular analysis, e.g. that of Tempels in his *Bantu Philosophy*. There is considerable literature on this aspect of the problem. On the other hand, there is the metaphilosophical question of how any interpretation or understanding of a different conceptual system is to be certified as valid, *vis a vis* their essential differences.<sup>142</sup>

<sup>140</sup> Maurier, Henri: *Do we have an African Philosophy?*, S.25

<sup>141</sup> Ebd. S.26

<sup>142</sup> Ebd. S.38

In J.B. Metz's *Christian Anthropocentric Outlook*, entdeckte Maurier eine mögliche Methode, um eine speziell afrikanische Philosophie ausmachen zu können: die Analyse eines konzeptionellen Rahmens, in dem die Anschauungen verortet werden können und nach dem eine präzise Interpretation gegeben werden könne.

A philosophical statement, whatever it may be, cannot be understood in isolation, by simply examining what is said; it derives its meaning as well from other statements which balance it, support it, elaborate upon it, give it its "shadings," Each theme is linked to a whole set of themes which reciprocally hold together and influence one another. (...) This perspective, this all pervading atmosphere which serves to nourish thought is what we mean by "conceptual framework".<sup>143</sup>

Maurier schlägt folgenden Zugang zu einem konzeptionellen Rahmen afrikanischer Philosophie vor:

One might agree to designate this properly African conceptual framework by two words: I – WITH; the "I" marking the anthropocentric aspect both subjectivist and vitalist, and the "WITH" marking the relational, the communitarian attitude essentially and existentially characterizing the "I".<sup>144</sup>

Afrikanische Realitäten können so nach Maurier frei von westlichen Optionen in einem eigenen konzeptionellen Rahmen studiert werden. Er wendet jedoch ein, dass sich der Erfolg oder Misserfolg dieser Methode erst in der Umsetzung zeigen werde.

Richard Wright kritisiert die Fragestellung im Titel der Arbeit von Maurier. Die Grammatik in *Do we have an African Philosophy* ließe vermuten, es handle sich um eine empirische Angelegenheit, die mit einem einfachen „ja“ oder „nein“ beantwortet werden könne. Dabei ginge es eigentlich um die Beantwortung der Frage, ob es richtig sei, bestimmte afrikanische Gedanken als Philosophie zu klassifizieren: "What we *are* attempting to locate is a means for determining whether or not a specific body of African thought is properly classified as philosophy."<sup>145</sup> Maurier widmet sich zwar der Frage, ob Ethnophilosophie Philosophie sein kann, behandelt jedoch nicht die mögliche philosophische Eignung ihrer Forschungsgegenstände, das heißt der Mythen, Sprichworte und Geschichten.

In Bezug auf die Erforschung traditionell-afrikanischen Wissens weist Wiredu darauf hin, dass westliches und afrikanisches Denken verschieden sind, wenn sie in ihren unterschiedlichen Modi miteinander verglichen werden. Die Arbeit ist eine Kritik an

<sup>143</sup> Maurier, Henri: *Do we have an African Philosophy?*, S.30

<sup>144</sup> Ebd. S.35

<sup>145</sup> Wright, Richard: *Investigating African Philosophy*, S.41

Robin Hortons Aufsatz *African Traditional Thought and Western Science*. Darin hat Horton ersteres mit letzterem verglichen.

What I take to be the key difference is a very simple one. It is that in traditional cultures there is no developed awareness of alternatives to the established body of theoretical tenets; whereas in scientifically oriented cultures, such an awareness is highly developed. It is this difference we refer to when we say that traditional cultures are 'closed' and scientifically oriented cultures 'open'.<sup>146</sup>

Wiredu unterscheidet zwischen traditionellem, vor-wissenschaftlichem Denken und wissenschaftlichem Denken und behauptet, dass alle Kulturen diese beiden Level besitzen. So müsse die Folklore Afrikas mit der Folklore des Westens verglichen werden und nicht afrikanische Mythen mit westlicher Wissenschaft. Da diese Unterscheidung in der Vergangenheit nicht stattgefunden habe, werde das afrikanische Denken grundsätzlich auf das traditionelle, vor-wissenschaftliche beschränkt. Dadurch fand eine Differenzierung zwischen Afrika und dem Westen und eine Fokussierung traditioneller Positionen auf ein traditionelles Selbstbild statt.<sup>147</sup> Die Bezeichnung von unterschiedlichen „Leveln“ lässt darauf schließen, dass Wiredu hier einen Entwicklungsprozess sieht. Er schreibt weiter, dass in einiger offensichtlicher Hinsicht traditionelles Denken dem modernen, wissenschaftlich-orientiertem Denken unterlegen sei und Afrika dem Westen hinterherhinke. Mit der Entwicklung der Level ist Modernisierung verbunden, die in allen Kulturen angestrebt werde. Modernisierung sei ein spezifisch *menschliches* Schicksal, keine Invasion des Westens, der zudem selbst nur relativ entwickelt sei.<sup>148</sup> Sie erfolgt bei Wiredu durch rationale Untersuchungen auf allen Gebieten der Gedanken und des Glaubens. Am Beispiel ghanaischer Beerdigungsriten macht er die Vorteile an einer konkreten Situation deutlich: Traditionelle Begräbniszeremonien erstrecken sich in Ghana über mehrere Tage und Feste. Sie seien für Angehörige dadurch besonders teuer und außerdem zeitraubend, da Angehörige und Gäste sich für diesen Tag von der Arbeit freinehmen müssen. Die Regierung habe den Nachteil für die Wirtschaft erkannt, könne jedoch nichts anderes tun, als die Institutionen und Bürger zu ermahnen. Wiredu schlägt vor, in dem Bestreben nach Modernisierung irrationale Sitten und Bräuche durch rationale Untersuchungen zu reformieren und abzubauen. Für dieses Bestreben sei es daher nur förderlich,

<sup>146</sup> Horton, Robin: *African Traditional Thought and Western Science*, S.155

<sup>147</sup> Vgl. Wiredu, Kwasi: *How Not to Compare African Thought With Western Thought*, S.150-151

<sup>148</sup> Vgl. ebd. S.153

Philosophien aus anderen Regionen der Welt zu studieren, vor allem, da Afrika keine eigene schriftliche Philosophietradition aufweise.

Aus dem Erläuterten lässt sich folgende Definition schließen: afrikanische Philosophie ist die verschriftlichte, rationale und kritische Analyse von Problemen Afrikas oder Themen philosophischer Teilgebiete wie zum Beispiel Logik von Afrikanern.

## 5 Afrikanische Philosophie

Moderne Positionen gehen von bestimmten Kriterien aus, welche die Philosophie bestimmen und von anderen wissenschaftlichen Disziplinen unterscheiden. Sie gehen von einer Philosophie aus, die es in Europa gibt, in Deutschland gibt und in Afrika geben wird. Eine Vielzahl Aufsätze traditioneller Positionen beginnen hingegen nicht mit einer Definition von Philosophie oder der Bestimmung von Kriterien für Philosophie und setzen im folgenden nicht damit fort, diese Kriterien auf afrikanische Philosophie anzuwenden, um diese zu prüfen. Die westliche Auffassung von „Philosophie“ scheint allgemein bekannt zu sein. Das ist nicht verwunderlich, da antike griechische und europäische Philosophen beispielsweise an afrikanischen Universitäten studiert werden.

We do not ask the question whether there is European philosophy or Greek philosophy simply because there are the classic *Dialogues, Treatises, Essays, Philosophical Investigations*, which one can immediately delve into if he wants to study European or Greek philosophy.<sup>149</sup>

Es ist jedoch auch allgemein bekannt, dass keine universalen, objektiven Kriterien für Philosophie feststehen, beziehungsweise Philosophen sich nicht darüber einig sind, wie die Definition von Philosophie lautet und was diese beinhalten muss. Philosophie nach traditionellen Positionen kann daher generalisierend als Weltanschauung verstanden werden. Im Allgemeinen wird von afrikanischer Weltanschauung gesprochen, im Detail werden diese durch Studien über einzelne Völker wie der Bantu, Akan, Yoruba und weitere differenziert. Des Weiteren sind auch die Folgen der Kolonialzeit, das damit verbundene Identitätsproblem Afrikas und die philosophischen europäischen Stimmen über afrikanische „Primitivität“ bekannt (siehe Kapitel 2.1). Traditionelle Positionen haben daher eine andere Herangehensweise an die Thematik und Problematik der afrikanischen Philosophie als moderne Positionen. Im Mittelpunkt stehen Identitätsentwicklung und Unabhängigkeit der Disziplin. Traditionelle Positionen gehen von einer eigenständigen afrikanischen Philosophie, losgelöst von westlichen Kriterien und Einflüssen, aus und setzen den Fokus des Begriffs „afrikanische Philosophie“ auf „afrikanisch“. Philosophie wird so in Relation zur afrikanischen Kultur verstanden. Im

---

<sup>149</sup> Gyekye, Kwame: *The Akan Concept of a Person*, S.199

folgenden sollen dazu diese Fragen behandelt werden: Welchen Stellenwert haben Mythen, Riten und Religion in der Philosophie? Wie wird Philosophie definiert? Was macht die Philosophie spezifisch *afrikanisch*? Ist die Philosophie eine feste Wissenschaft, deren Methoden global für alle Kulturen gleichermaßen gelten oder ist die Philosophie kulturell bedingt? Was ist die Rolle des Philosophen in afrikanischer Philosophie? Wie sind Philosophien aus dem Norden Afrikas zu verorten? Die Untersuchung beginnt mit der Kritik an modernen Positionen und setzt mit einer Darstellung traditioneller Positionen über afrikanische Philosophie fort.

### 5.1 Kritik an modernen Positionen

Udo Etuk (Nigeria) macht in seiner Arbeit *Philosophy in a Developing Country* von 1987 auf den westlichen Einfluss in philosophischen Instituten an afrikanischen Universitäten aufmerksam. Diesen verortet Etuk in drei Bereichen: im Lehrplan, im Bildungssystem als koloniales Erbe und in Auslandsaufenthalten der Philosophen. Der Einfluss in den Lehrplänen macht sich dadurch bemerkbar, dass vordergründig Kurse in westlicher Philosophie angeboten werden.

When considering courses to be offered for History of Philosophy, for instance, it will be assumed that courses in Ancient, Medieval, Modern and Contemporary Philosophy will take care of that area of Philosophy. Logic will have its usual and time-honoured place, from Introduction to Logic to Symbolic Logic at the upper level of the undergraduate programme. Appropriate courses will be offered in Epistemology, Metaphysics and Value Theories, to round off the quadrivium.<sup>150</sup>

Das ist beispielsweise in einem Einführungskurs in Logik naheliegend, wenn in Afrika noch kein eigener Zweig der Logik entwickelt wurde oder sich dieser noch nicht etabliert hat. Auf dem Gebiet der Philosophiegeschichte wäre es hingegen für die Verbreitung und Vertiefung afrikanischer Philosophie von Nutzen, zwischen westlicher und afrikanischer zu unterscheiden und dementsprechend Kurse in beiden Philosophiegeschichten anzubieten. Dass an westlichen Universitäten die antike Philosophie studiert wird, sei nachvollziehbar, dass jedoch afrikanische Studenten dies tun, sei ein „Unfall ihrer politischen Geschichte.“<sup>151</sup> Darunter fasst Etuk den zweiten Einfluss, der sich auf koloniale Einrichtungen der Bildungssysteme in beispielsweise Nigeria, Ghana und Sierra Leone bezieht.

---

<sup>150</sup> Etuk, Udo: *Philosophy in a Developing Country*, S.60

<sup>151</sup> Vgl. ebd.

Secondly, we have to reckon with the fact that the history of education in Nigeria, like her political history, is a legacy of British colonialism. The language of the schools is English; the textbooks used in schools either originate from Britain and the United States or are written in English. The earlier universities in Nigeria, Ghana, Sierra Leone, were mini-campuses of British universities. It follows that the Western influence in a discipline such as philosophy is inescapable.<sup>152</sup>

Die Vergangenheit dieser Länder ist britisch geprägt, was sich zum Beispiel in der angewandten Sprache ausdrückt, die gesprochen, gelesen und in dessen Grammatik gedacht wird. Wäre die Vergangenheit etwa chinesisch geprägt, sähe die gegenwärtige Situation vielleicht so aus, dass Kurse auf chinesisch und in chinesischer Philosophie stattfänden. Gleiches gilt für die Vorstellung einer rein afrikanischen Vergangenheit. Hätte sich die Kolonialsprache Englisch in Nigeria nicht als Amtssprache durchgesetzt, würden heute vielleicht Kurse auf Igbo, Hausa oder Yoruba stattfinden. Der Punkt dieser Mutmaßungen ist, dass traditionelle Positionen davon ausgehen, dass die Entwicklung afrikanischer Philosophie vorangeschrittener wäre. Dieses setzt ferner voraus, dass es afrikanische Philosophie gibt, wobei „Philosophie“ ein zwar westlicher Begriff ist, dessen Sinn jedoch eine Form weisen Denkens ist, folglich „Philosophie“ weiter gefasst werden kann. Indes, wenn die Bedingungen von „Philosophie“ nicht eng gefasst werden, bestehe mehr Raum für das Erfassen spezifischer Kulturelemente, worauf Hallen aufmerksam macht:

A number of philosophers in and of Africa contend that there are elements to African cognition that are sufficiently unique or distinctive to somehow set it apart. Their major complaint against the so-called universalists is that by placing undue emphasis upon the supposedly common or universal elements of African cognition, these uncommon features are underrated and fail to receive the recognition they deserve and the credibility they merit as alternative pathways to understanding.<sup>153</sup>

Der dritte Einflussbereich des Westens auf afrikanische Philosophieeinrichtungen ist mit den Auslandsstudien afrikanischer Philosophen in Europa und den U.S.A. verbunden. Etuk kritisiert, was in dem Begriff „afrikanischer Universalist“ enthalten ist: ein Afrikaner, der in der westlichen Kultur Philosophie studiert, deren Kriterien in der Folge als universal-geltend versteht und diese Kriterien dann auf die afrikanische Philosophie projiziert. Nicht jeder Afrikaner, der im Westen studiert, kommt zu dieser Ansicht. Die Kritik Etuks und weiterer traditioneller Positionen, darunter Masolo und

<sup>152</sup> Etuk, Udo: *Philosophy in a Developing Country*, S.60

<sup>153</sup> Hallen, Barry: *A Short History of African Philosophy*, S.35

Sogolo, richtet sich gegen moderne Positionen, die in dem Konzept afrikanischer Philosophie nicht mehr sehen als die Herkunft des Autors.

I refer here to those who claim to be more 'philosophical' among African philosophers – those to whom, for example, symbolic logic, epistemology, metaphysics and indeed pure analytic philosophy of the Western type is *the* philosophy. Admittedly, this attitude was inherited from Western philosophers.<sup>154</sup>

Im folgenden Kapitel wird im Detail auf die Kritik an der analytischen Methode eingegangen. Vorher soll jedoch noch ein weiterer Aspekt aus Etuks Arbeit angesprochen werden. Darin geht Etuk auf die Unterscheidung Hountondjis zwischen dem strikten, theoretischen und dem volkstümlichen, ideologischen Gebrauch von „Philosophie“<sup>155</sup> ein. Im letzteren Gebrauch wird Philosophie demnach als Weisheiten oder Prinzipien verstanden, die ein Individuum oder eine Gruppe leiten. Hountondji beziehe den volkstümlichen, ideologischen Gebrauch auf traditionelle Positionen, wenn diese von „afrikanischer Philosophie“ als Weisheit sprechen. Etuk wendet ein, dass die Bezeichnungen „amerikanische“, „britische“ oder „chinesische“ Philosophie gleich stehen mit „afrikanischer“ Philosophie, erstere Hountondji jedoch nicht in dem volkstümlichen, allgemeinen Gebrauch verorte. Diese Betrachtung lässt darauf schließen, dass der amerikanischen, britischen und chinesischen Philosophie etwas zugesprochen wird, was der afrikanischen verwehrt wird: die ideologische Dimension im strikten, theoretischen Gebrauch.

It is the sense in which we can say that *Empiricism* is a British philosophy, or that *Pragmatism* is an American philosophy, or that *jen* is the theme of Chinese philosophy. Now that is far from being a popular or vulgar usage of the term 'philosophy'. And there is more to this characterization of philosophy than the mere geographical origin of its authors. For here we are dealing with what belongs to a people in a peculiar sense; what captures and reflects their spirit, ideals, methods of dealing with their problems, their world-views, and so on.<sup>156</sup>

Etuks Argument ist, dass Philosophie nicht im bloßen strikten, theoretischen Ausdruck gesehen werden könne, da es die ideologische Komponente auslasse, welche auch in der westlichen Philosophie enthalten sei. In wissenschaftlichen Disziplinen wie Mathematik oder Physik gebe es keine ideologische Komponente, deswegen spreche man auch nicht von britischer Mathematik. Philosophie sei im Gegensatz dazu jedoch ähnlich kulturgebunden wie Musik oder Kunst. Etuk dient hier als Beispiel für die

<sup>154</sup> Sogolo, Godwin S.: *Options in African Philosophy*, S.47

<sup>155</sup> Vgl. Hountondji, Paulin: *African Philosophy: Myth and Reality*, S.47

<sup>156</sup> Etuk, Udo: *Philosophy in a Developing Country*, S.63

Herangehensweise traditioneller Positionen an die Definition von afrikanischer Philosophie.

### 5.1.1 *Die analytische Methode*

G. Salemohamed hebt hervor, dass Bodunrin eine ganz bestimmte Tradition westlicher Philosophie verteidigt. Bodunrins Kriterien für Philosophie – "logical argument, rigour and systematization, conscious creation, criticism and argument"<sup>157</sup> - seien allgemeine Kriterien für wissenschaftliche Disziplinen und Diskurse. Sie heben nicht den Unterschied zwischen beispielsweise Soziologie und Philosophie hervor. Wenn Bodunrin diese Kriterien speziell in der Definition von Philosophie sieht, prüft er die afrikanische Philosophie speziell auf Grundlage der britisch-amerikanischen Philosophietradition. Bodunrin berücksichtigt nach Salemohamed nicht, dass innerhalb der westlichen Philosophie keine Einigung über die Kriterien von Philosophie bestehe, dass kontinentale Philosophen wie unter anderen Foucault, Derrida und Lyotard die Kriterien, welche Bodunrin hervorhebt, in Frage stellen. Die Kriterien, an denen sich – speziell durch die Kritik an ihr – Ethnophilosophie nach Bodunrin orientieren soll, bestimme dieser als westliche, unterliegen im Westen jedoch keinem Übereinkommen. Weiterhin kritisiert Salemohamed, dass Bodunrin in seiner Kritik der fehlenden Schriftlichkeit nicht beachtet, dass Schriftlichkeit nicht allein verantwortlich für die Bildung und Ausbreitung der sokratischen Tradition war, sondern auch die Gründung der platonischen Akademie, die nach Salemohamed eine Voraussetzung der intellektuellen Tradition darstellt. Die Etablierung der philosophischen Tradition beruhe auf der Grundlage institutioneller Einrichtungen, welche in der Kolonialzeit Mängel aufwies.<sup>158</sup>

Auch Polycarp Ikuenobe (Nigeria) kritisiert, dass das Konzept der Universalisten auf philosophische Merkmale beschränkt sei, die sich ausschließlich an der britisch-amerikanischen, analytischen Tradition orientieren. Ikuenobe räumt jedoch ein, dass das universale Konzept von Philosophie ein legitimer Zugang zu metaphilosophischen Fragestellungen sei, um ein grundlegendes Konzept von Definition und Methoden der Philosophie zu ermitteln. Wenn sich die modernen Positionen allerdings allein auf die

<sup>157</sup> Salemohamed, G.: *African Philosophy*, S.535

<sup>158</sup> Vgl. ebd. S.537

britisch-amerikanische Analytik konzentrieren, berücksichtigen sie nicht die Wandelbarkeit und Entwicklung der Philosophie selbst, welche sich in den verschiedenen Traditionen und Perioden der griechischen Philosophiegeschichte abzeichne.

In other words, some of the traditions and periods of Western philosophy do not display the essential features that the universalists associate with the concept of 'philosophy'. Thus, when the differences and changes are considered, there is no basis for the distinction between folk and formal philosophy and the universalists' denial of the existence of African philosophy.<sup>159</sup>

Die Definition von Philosophie nach modernen Positionen, die zu einer Unterscheidung zwischen theoretischer und volkstümlicher Philosophie geführt hat, spiegeln nicht ihre wahre Natur wieder. Moderne Positionen haben nach Ikuenobe zwei einzelne Fragen vermengt: „was Philosophie ist“ und „was es sein sollte“.<sup>160</sup> Neben dem geforderten und idealen rational-analytischen Ansatz, existieren in der Geschichte der Philosophie außerdem spekulative, konstruktive und normative Ansätze. So wie die Ideen antiker und mittelalterlicher Perioden als Wegbereiter für die zeitgenössische analytische Philosophie gelten, könne auch die frühe Periode der afrikanischen Philosophiegeschichte als Vorgänger einer afrikanischen Art analytischer Philosophie gesehen werden. Ikuenobe bestreitet indes nicht, dass die afrikanische Philosophie nicht analytisch vorgehe. Seine Kritik an modernen Positionen ist, dass diese keine ausreichenden Gründe geben, wieso eine andere westliche Auffassung von Philosophie, die Ähnlichkeiten zur afrikanischen aufweist, nicht als Philosophie gelten kann. Im folgenden Kapitel wird ein Ansatz vorgestellt, der die Rationalität der Ethnophilosophie anhand der induktiven Schlussfolgerung verteidigt.

### 5.1.2 Rationalität der Ethnophilosophie

Fainos Mangena (Simbabwe) gibt eine Verteidigung der Rationalität von Ethnophilosophie. Nach ihm hat die Ethnophilosophie zwei Aufgaben: erstens die Sammlung und zweitens die Analyse traditioneller Inhalte.

In my view, ethno-philosophy is not a mere collection of beliefs, customs, values and traditions of a particular group of people; it also involves critical analysis of the same. *Reasoning* involves analyzing the relationships between or among given premises and

<sup>159</sup> Ikuenobe, P.: *The Parochial Universalist Conception of 'Philosophy' and 'African Philosophy'*, S.190

<sup>160</sup> Ebd. S.203

drawing conclusions from them. Thus reasoning - as an analytical task - is a product of two mental processes, namely, deduction and induction.<sup>161</sup>

Der deduktive Schluss leitet sich zwingend aus den gegebenen Prämissen ab, wobei darunter ein Schluss vom Allgemeinen auf das Besondere verstanden wird. Der induktive Schluss leitet sich nicht zwingend, aber wahrscheinlich aus den gegebenen Prämissen ab, wobei darunter ein Schluss vom Besonderen auf das Allgemeine verstanden wird. Die analytische Aufgabe der Ethnophilosophie wurde nach Mangena von Kritikern wie Hountondji vernachlässigt, da sie aus der Perspektive des westlichen Denkens bestehe, welches im Großen und Ganzen deduktiv sei. Die afrikanische Analyse sei hingegen größtenteils induktiv.

A piece of inductive reasoning obtains when the arguer merely tries to establish the probability of a conclusion from given premises. In such an instance, the premises are intended only to be so strong that, if they were true, then it would be unlikely that the conclusion would be false (...). Thus the key assumption that governs inductive reasoning is that known cases can provide information about unknown cases (...).<sup>162</sup>

Mangena macht die induktive Analyse an einem Sprichwort aus dem Volk der Shona im südlichen Afrika fest:

If it was difficult, in the first generation of Shona society, to have a person who could live successfully without listening to other people's advice or without seeking help from others, and if there were such difficulties again in the second and third generations of Shona society, then one could be justified to argue that even in the present generation the Shona proverb, *rume rimwe harikombi churu* (one man cannot surround an anthill) still applies, and it refers to the difficulties a person can encounter if he or she does not seek help or advice from other people in order to accomplish an important task.<sup>163</sup>

Der bekannte, wiederholt-erfahrene Fall aus frühen Generationen des Volkes, dass ein Mann ohne Hilfe anderer eine schwierige Aufgabe nicht erfüllen kann, schlussfolgert mit Wahrscheinlichkeit, dass auch ein Mann der gegenwärtigen Generation dies nicht kann. Also könne das Sprichwort (ein Mann kann keinen Ameisenhügel umstellen) auch in der Gegenwart gelten. Aufgrund dieser Analyse, welche die zweite Aufgabe der Ethnophilosophen nach der Sammlung von traditionellem Wissen ist, kommt Mangena zu dem Schluss, dass Ethnophilosophie authentische Philosophie ist.

Wenn die Ethnophilosophie analytische Philosophie in Form von induktiven Schlussfolgerungen aufweist, kann die Kritik moderner Positionen, Ethnophilosophie

<sup>161</sup> Mangena, Fainos: *Ethno-philosophy is Rational: A Reply to Two Famous Critics*, S.31f.

<sup>162</sup> Ebd. S.32

<sup>163</sup> Ebd. S.33

sei nicht rational, als ungültig gelten. Mangena dient hier als ein Beispiel mehrerer Versuche, die Rationalität erstens der Ethnophilosophie und zweitens der traditionellen Weltansichten zu beweisen. Sylvanus Inobong Udoidem (Nigeria) macht in einem Kommentar zu Wiredu's Beitrag *How not to Compare African Thought with Western Thought* (siehe Kapitel 4.2.2) darauf aufmerksam, dass Philosophen wie Mangena zu einer Generation gehören, dessen Aufgabe es sei, die Dokumentation traditionellen Wissens von den Ethnophilosophen zu rechtfertigen oder präzise zu kritisieren. Den Wert ethnophilosophischer Arbeiten sieht Udoidem in erster Linie in der Erzeugung einer schriftlichen Philosophietradition in Afrika, welche die Universalisten für ihr Fehlen kritisierten.<sup>164</sup>

Zusammenfassend lässt sich die Kritik an modernen Positionen auf westliche, das heißt ehemalige koloniale Einflüsse eingrenzen. Die Einflüsse zeigen sich an afrikanischen Universitäten in den westlich-fokussierten Lehrplänen, kolonial-eingerichteten Bildungssystemen im allgemeinen und Auslandsaufenthalten afrikanischer Philosophen in der westlichen Kultur im Detail. Letzteres bedeutet im Kontext universalistischer Philosophen die Projektion westlicher Kriterien auf afrikanische Philosophie. Kritisiert wird einerseits, dass in Europa und den U.S.A., anders als impliziert, keine einheitliche Definition von Philosophie nach diesen Kriterien besteht und andererseits sowohl die Philosophiegeschichte als auch die zeitgenössische Philosophie nicht auf die analytische Methode begrenzt werden kann, welche von modernen Positionen in Afrika gefordert wird. Außerdem wird die Verwendung „amerikanischer“, „britischer“ und „chinesischer“, aber nicht „afrikanischer“ Philosophie kritisiert, die einen ideologischen, kulturgebundenen Ansatz impliziert und andeutet, dass Philosophie nicht rein theoretisch definiert werden kann. Des Weiteren werden die Rationalität anhand induktiver Schlussfolgerungen und die dokumentarische Absicht ethnophilosophischer Arbeiten verteidigt.

## 5.2 Traditionelle Positionen über afrikanische Philosophie

Aus der Kritik an modernen Positionen geht hervor, dass traditionelle Positionen die Bemühungen nationalistisch-ideologischer und ethnophilosophischer Philosophie sowie

---

<sup>164</sup> Udoidem, S. I.: *Wiredu on How not to Compare African Thought with Western Thought: A Commentary*, S.103

der Weisheitsphilosophie verteidigen. Diese haben nach spezifisch afrikanischen Grundeinstellungen und Werten gesucht, die in traditionell-afrikanischen Gesellschaften wichtig sind und eine Weltanschauung bilden. Traditionelle Positionen setzen diese Suche fort und rechtfertigen diese sowie ihre Ergebnisse.

Kwame Gyekye etwa vertritt in seiner Arbeit *An essay on African philosophical thought. The Akan conceptual scheme* die These, dass philosophische Gedanken aus mündlichen Überlieferungen, Riten und weiterem rekonstruiert werden können.

African philosophical thought is expressed both in the oral literature and in the thoughts and actions of the people. Thus, a great deal of philosophical material is embedded in the proverbs, myths and folktales, folk songs, rituals, beliefs, customs and traditions of the people, in their art symbols and in their sociopolitical institutions and practices.<sup>165</sup>

Selbst wenn Sokrates kein ausreichendes Beispiel für fehlende Schriftlichkeit im antiken Griechenland biete, erfolgen dieses doch, je weiter man in der schriftlich-festgehaltenen Philosophiegeschichte der Antike zurückgehe. In der vorsokratischen Zeit etwa fänden sich Beispiele, in denen nur einzelne Sätze von Philosophen übermittelt wurden. Ihre Untersuchung falle in den Aufgabenbereich der Philosophiehistoriker und somit der Philosophie. Durch eine Untersuchung der Akan gelangt Gyekye zu dem Schluss, dass ihre Sprichworte philosophisch relevant sind, da sie von Individuen kritisch hinterfragt werden und auf diese Hinterfragungen Antworten gesucht werden:

Akan proverbs are the wise sayings of individuals with acute speculative intellects. They become philosophically interesting when one sees them as attempts to raise and answer questions relating to the assumptions underlying commonly held beliefs and to make a synthetic interpretation of human experience.<sup>166</sup>

Auf die Kritik Hountondjis antwortend schreibt Gyekye, es gebe keine „kollektiven“ Gedanken in der Bedeutung, dass Ideen aus einer Gesamtheit von individuellen Gedanken resultieren. Der Ausdruck „kollektive Gedanken“ sei ein Zusammenfassen individueller Ideen, der aus dem Fehlen einer Doxographie, der Darstellung einzelner Lehren, entstanden sei. Daher weist Gyekye Hountondjis Kritik eines kollektiven Mythos zurück.<sup>167</sup> Zudem ignoriere Hountondji den Einfluss der Kultur auf die

<sup>165</sup> Gyekye, Kwame: *An essay on African philosophical thought. The Akan conceptual scheme*, S.13

<sup>166</sup> Ebd. S.21

<sup>167</sup> Vgl. ebd. S.24

Philosophie. Auch der individuelle Denker, auf den Hountondji bestehe, philosophiere auf der Grundlage seines kulturellen Einflusses.

What the modern African philosopher can, and ought to, do is to explicate, interpret, and sort out in a sophisticated way the conceptions of such individual wise persons, with a view to making those conceptions more presentable to the contemporary philosophical palate. The general ideas, some of which may be inchoate, that should form the basis of an analytical interpretation, already exist, as do the languages that are vestibules to the conceptual world.<sup>168</sup>

Die Argumente von Gyekye, dass Philosophie in Afrikas traditionellem Wissen auffindbar und die Philosophie ein Produkt der Kultur sei, finden sich auch bei anderen traditionellen Positionen und können als deren Grundlage gesehen werden. Ikuenobe etwa erklärt, dass verschiedene Kulturen eine unterschiedliche Art haben, die Realität zu erklären<sup>169</sup>. Barry Hallen unterscheidet in seiner Abhandlung *A Short History of African Philosophy* Positionen, die von universalen Kriterien (etwa Rationalität) für Philosophie ausgehen und Positionen, die diese Kriterien in jeder Kultur relativ sehen. Des weiteren vertritt Sogolo in seiner Arbeit *Options in African Philosophy* die These, dass kulturelle Erfahrungen das Rohmaterial für Philosophie bereitstellen.<sup>170</sup> Im Gegensatz zu modernen wird in traditionellen Positionen demnach nicht nur die Herkunft des Autors, sondern auch der Inhalt unter die Bezeichnung „afrikanisch“ gefasst. Das Hauptanliegen ist, eine spezifische afrikanische Philosophie mit möglichst geringen westlichen Einflüssen zu rekonstruieren und zu formen. In der Philosophie werden afrikanische Grundeinstellungen, Werte, Weltanschauungen sowie deren Analyse vereint. Eine Definition von „Philosophie“ wird ähnlich den Auffassungen interkultureller Philosophen weit gefasst (siehe Kapitel 3.4).

Etuk nennt zwei weitere zentrale Anliegen traditioneller Positionen, denen sich der professionelle Philosoph stellen müsse: die Unabhängigkeit von westlichen Einflüssen und die Relevanz in internationalen Diskussionen.

What will you achieve with your programme in philosophy? Why don't you provide for more African philosophy in place of all this Western philosophy? Why could you not specify in your course titles that by 'Ancient' or 'Modern' Philosophy, you mean 'Western'? In any case, what is your justification for dwelling so much on the philosophy of your erstwhile colonial oppressors when you should be studying our own philosophy? These

<sup>168</sup> Gyekye, Kwame: *An essay on African philosophical thought. The Akan conceptual scheme*, S.29

<sup>169</sup> Ikuenobe, P.: *The Parochial Universalist Conception of 'Philosophy' and 'African Philosophy'*, S.189

<sup>170</sup> Sogolo, Godwin S.: *Options in African Philosophy*, S.46

questions reflect two major concerns. The first I shall call the concern for Independence, and the second, the concern for Relevance.<sup>171</sup>

Wenn Philosophie „Liebe zur Weisheit“ und „Suche nach dem Glück“ ausdrücke, könne dies nicht in disziplinärer Abhängigkeit von ehemaligen Kolonialherren erfolgen. Philosophie ist nach Etuk a) an das Leben im allgemeinen und b) an Kultur gebunden. Wenn sich Weisheit, Wertesysteme und Weltanschauungen in traditionell-afrikanischen Gesellschaften finden lassen, wovon Etuk sicher ausgeht, ist es naheliegend, diese afrikanische Philosophien zu erforschen und nicht fremde Vorstellungen aus dem Westen zu übernehmen. Vor dem Hintergrund der afrikanischen Kolonialgeschichte scheinen die Ethnophilosophen, Ethnologen und Philosophen deswegen eine unabhängige afrikanische Philosophie suchen zu *wollen*. Sich an der westlichen Philosophie zu orientieren, eventuell sogar einzugestehen, keine eigene Philosophie zu haben, zeichnet unter Umständen das Bild, unterlegen zu sein. Wenn Philosophie außerdem kulturgebunden ist, wovon Etuk ebenfalls überzeugt ist, kann afrikanische Philosophie einen Beitrag in nationalen und internationalen Angelegenheiten, Fragen und Problemen leisten.

### **5.2.1 *Kultureller Beitrag und interkultureller Austausch***

Die Suche nach, beziehungsweise die Diskussion um afrikanische Philosophie leistet einen vielseitigen nationalen und internationalen Beitrag. Auf nationaler, das heißt in diesem Falle kontinentaler Ebene, ist zunächst der interkulturelle Austausch zwischen frankophonen und anglophonen Philosophen zu nennen, den Bodunrin anspricht (siehe Kapitel 3.3). Seit Beginn der systematischen Ära wurden philosophische Journale gegründet, Philosophieinstitute an afrikanischen Universitäten etabliert und Symposien veranstaltet. Des weiteren wurde afrikanische Philosophie in die Lehrpläne der Universitäten aufgenommen, wie Samuel Segun (Nigeria) erklärt:

Unfortunately but thankfully attempts are been made to ensure that academic or professional African Philosophy is studied and taught in African Universities. Prior to this attempt, philosophy students in Africa have been literally taught Western Philosophy from undergraduate to postgraduate levels. It was a hectic and tiring journey through debates, conferences and publications for African Philosophy to earn a place in the league of global philosophies.<sup>172</sup>

<sup>171</sup> Etuk, Udo: *Philosophy in a Developing Country*, S.61f.

<sup>172</sup> Segun, Samuel T.: *The Prefix "African" and its Implication for Philosophy in Africa*, S.107

Wenn Philosophie, wie nach traditionellen Positionen, kulturgebunden ist und moderne Positionen als westlich-kulturgeprägt gelten können, wie Sogolo behauptet:

To some extent, such African philosophers could be said to have partaken of the Western experience so that the intellectual culture in which they were nurtured and educated is as familiar to them as it is to the indigenes. They share the same language, the same mode of reasoning and – apart from minor differences – they are the same in intellectual orientation.<sup>173</sup>

dann kann die Große Debatte als interkulturelle Debatte gesehen werden. Zumindest kann gesagt werden, dass der kulturelle Einfluss der westlichen Philosophie, vertreten durch moderne Positionen, in der Großen Debatte im Austausch mit traditionellen Positionen steht. Wenn auf der anderen Seite die westlichen Prinzipien für Philosophie als universal gültig auch in der afrikanischen Philosophie verstärkt verwendet werden, besteht der Nutzen der Großen Debatte im Austausch der verschiedenen Trends. So schreibt Ikuenobe:

However, a synthesis of the features that I highlight from the methods (metaphilosophical and normative) and periods (ancient, medieval, modern, and contemporary) of philosophy may provide sufficient condition for designating anything, and hence African philosophy, as philosophy.<sup>174</sup>

Die Philosophiegeschichte im ersten Teil der Arbeit bestätigt zudem den Einfluss einer Periode auf die nachfolgende. So kann mit den von den modernen Positionen geforderten Methoden, den dokumentierten Inhalten der Ethnophilosophie und deren Rechtfertigung durch professionelle Positionen eine Synthese erreicht werden. Die Entwicklungen auf kontinentaler Ebene sieht Bekele Gutema (Äthiopien) entscheidend für die Selbsterfahrung und Identitätssuche afrikanischer Philosophie:

This search is important in the sense that it will enable African philosophy to know its own self. In other words it is a self-knowing endeavour that has the ultimate purpose of Africa's place and destiny in the world. In this case the proper motto that could be applied is "Africa know thyself" or "African philosophy know thyself". A critical reflection on the self is precisely important in enabling one to know what one is and prepare it for what it is supposed to be.<sup>175</sup>

Der Nutzen westlicher und anderer Kulturphilosophien erstreckt sich auf zwei wichtige Punkte. Einerseits könne die westliche Philosophie das Studium traditioneller Philosophien vertiefen, andererseits Ansichten zum Verstehen fremder Kulturen fördern:

<sup>173</sup> Sogolo, G.S.: *Options in African Philosophy*, S.48

<sup>174</sup> Ikuenobe, P.: *The Parochial Universalist Conception of 'Philosophy' and 'African Philosophy'*, S.207

<sup>175</sup> Gutema: *Does African Philosophy Have a Contribution to Make to Contemporary Philosophy?*, S.63

While the first point is about bringing new and useful ideas from traditional cultures into the established philosophical tradition, the second point and a very related one is about dealing with philosophical notions and preconceptions that have become a mask that hinders the established philosophical tradition from looking outwards.<sup>176</sup>

So ist der Nutzen der Debatte auf nationaler Ebene die Entwicklung der afrikanischen Philosophie und auf internationaler Ebene der Austausch von Erfahrungen, Methoden und Ansichten über traditionelle Weisheiten sowie die Bedeutung von „Philosophie“.

### 5.2.2 Antikes Ägypten und Äthiopien

Einige traditionelle Positionen erheben den Anspruch, afrikanische Philosophie habe bereits seit der Antike einen Beitrag zu internationalen Angelegenheiten geleistet. So erklärt Théophile Obenga (Kongo) in *Egypt: Ancient History of African Philosophy*:

All the major issues that have engaged the attention of philosophers in Asia, Europe, America, etc. can be found in African philosophy. They were discussed through many centuries in ancient Egypt, during the great kingdoms of West, Central, and Southern Africa, in modern times and in contemporary times. Any doubt about reason and rationality in Africa was chiefly due to anthropological innuendoes. Philosophy as such was not, and has never been, a mystery to the African mind. The fact is that in human history philosophy has been everywhere a mark of the triumph of the human mind.<sup>177</sup>

Die systematische Ära der Philosophiegeschichte (siehe Teil I), unterteilt in philosophische Trends, lässt den Eindruck erwecken, die Philosophiegeschichte Afrikas sei erst im letzten Jahrhundert entstanden und somit jung. Anke Graness formulierte die dazu passende Frage: „Ist Philosophie in Afrika eine Errungenschaft der letzten 100 Jahre, also erst mit der Ausbildung von Afrikanern in europäischer Philosophie möglich geworden?“<sup>178</sup> Während sich Streitpunkte der Großen Debatte von Seiten moderner Positionen auf die Frage beziehen, ob einige historische Trends der systematischen Ära als „Philosophie“ gelten können, reicht die Zeitspanne afrikanischer Philosophie von Seiten einiger traditioneller Positionen bis in die Antike und damit bis in die unsystematische Ära zurück.

Cheikh Anta Diop (Senegal) war ein Zeitgenosse Senghors und Césaires. Der Romancier Isidore Okpewhi (Nigeria) bezeichnet ihn als einen der einflussreichsten Ägyptologen<sup>179</sup>. Diop gilt außerdem neben Molefi Asante (U.S.A.) als einer der

<sup>176</sup> Gutema: *Does African Philosophy Have a Contribution to Make to Contemporary Philosophy?*, S.63

<sup>177</sup> Obenga, Théophile: *Egypt: Ancient History of African Philosophy*, S.31

<sup>178</sup> Graness, Anke: *Philosophie in Nigeria*, S.47

<sup>179</sup> Vgl. Okpewho, Isidore: *Cheikh Anta Diop: The Search for a Philosophy of African Culture*, S.588

Hauptvertreter des Afrozentrismus, einer Schule und Ideologie, welche die afrikanische Kultur im Besonderen herausstellt. Der Begriff *Afrozentrismus* entwickelte sich als eine Gegenrichtung zum *Eurozentrismus*, worunter die Vorstellung fremder Gesellschaften aus einem engen europäischen Blickwinkel verstanden wird. *Afrozentrismus* kann als bewusste Gegenposition dazu gesehen werden, dessen Ziel es ist, die europäischen Vorstellungen als Afrikaner oder Afro-Amerikaner zu meiden und afrikanische Interessen durch einen konzentriert afrikanischen Blickwinkel zu betrachten. Afrozentristen beantworten das Problem der fehlenden Schriftlichkeit mit einem Rückbezug auf die schriftliche Tradition von antiken ägyptischen und äthiopischen Philosophen als afrikanische Philosophie. Damit nehmen sie ferner Bezug auf die unsystematische Ära, die nur bei Momoh durch die ägyptische Schule vertreten wird (siehe Kapitel 3.2.2). Die Bezüge auf die unsystematische Ära verlaufen somit in zwei Richtungen: auf der einen Seite werden ethnische Weltanschauungen aus vorkolonialen Zeiten erforscht, auf der anderen Seite das Erbe antiker ägyptischer und äthiopischer Philosophie betont. Die schriftliche Philosophiegeschichte des antiken Ägyptens und Äthiopiens scheint dabei unbestritten. So stellen Bodunrin und Wiredu den Einfluss ägyptischer Gedanken auf das antike Griechenland<sup>180</sup> und die schriftliche philosophische Tradition Ägyptens und Äthiopiens nicht in Abrede:

There is, however, no suggestion that we don't in some parts of Africa have a written tradition of philosophy. Not only do we have a written tradition in Egypt and Ethiopia, as is now well known, but also we do have such traditions in various places in North West and eastern Africa.<sup>181</sup>

Das Problem des Rückbezugs auf diese antiken Philosophien liegt nicht in ihrer Existenz oder Akzeptanz, sondern in der Frage, ob Ägypten und Äthiopien zur *afrikanischen* Philosophie gehören, da diese in einem anderen Kulturareal beziehungsweise in einer anderen Kulturprovinz liegen. Die Einteilung der Provinzen in vorkolonialen Zeiten zeigt sich bei G.W.F. Hegel in *The philosophy of history* von 1965, der wie folgt von Outlaw zitiert wird:

Africa must be divided into three parts: one is that which lies south of the desert of Sahara —Africa proper—the Upland Africa (if we may so call it)...; the second is that to the north

<sup>180</sup> Bodunrin gibt in *The Question of African Philosophie*, S.178 an, dass das griechische Denken von ägyptischem Denken informiert wurde.

<sup>181</sup> Wiredu, K: *An Oral Philosophy of Personhood: Comments on Philosophy and Orality*, S.18

of the desert—European Africa (if we may so call it) ...; the third is the river region of the Nile...<sup>182</sup>

Diese Einteilung in drei Provinzen Afrikas: südlich der Sahara, nördlich am Mittelmeer und am Nil gelegen, bezog sich in erster Linie auf Handelsrouten. In dieser Arbeit wurde bis zu dieser Stelle überwiegend auf die Philosophiegeschichte und Debatte südlich der Sahara, das heißt größtenteils aus der äquatorialen Gegend, eingegangen. Der Norden Afrikas wird aus der begriffsbestimmenden Debatte um die afrikanische Philosophie dabei weitgehend aufgrund des islamischen Einflusses ausgeklammert. Eine Vielzahl von Texten, darunter: George James: *Stolen Legacy: Greek Philosophy is Stolen Egyptian Philosophy* (1954), Cheikh Anta Dipo: *Civilization or Barbarism* (1981), Henry Oleas: *The African Foundation of Greek Philosophy* (1984) und Lancinay Keitas *The African Philosophical Tradition* (1984), behandeln die Philosophie des antiken Ägyptens als afrikanisches Erbe und somit zugehörig zum Korpus der afrikanischen Philosophiegeschichte. Dabei muss betont werden, dass es sich hier um traditionelle Positionen einer anderen Richtung als der der Ethnophilosophen handelt. So erklärt Keita, dass die Erforschung ethnischer Gruppen in Afrika südlich der Sahara kaum als authentisches Beispiel afrikanischer Philosophie gelten könne und auf einem vagen Konzept gründe.<sup>183</sup> Der Bezug auf die Antike stellt vielmehr eine Alternative zur Beantwortung der Kritik moderner Positionen dar. Nach Keita existiere eine haltbare literarische Tradition afrikanischer Philosophie seit der Antike, welche intellektuell hoch entwickelt sei. Für die afrikanische Philosophiegeschichte bestimmt Keita drei Perioden: die klassische Periode beziehe sich auf Denksysteme des antiken Ägyptens sowie dessen Einfluss auf die hellenistische Welt. Die mittelalterliche Periode befasst sich mit Interpretationen islamischen Denkens. Intellektuell wichtige Phasen der modernen Periode sind schließlich die Négritude-Bewegung und der Panafrikanismus.<sup>184</sup>

Schlussfolgernd lässt sich sagen, dass es drei Betrachtungsweisen über die Anfänge afrikanischer Philosophie gibt. Moderne Positionen wie Hountondji, Bodunrin, Maurier und Wiredu gehen davon aus, dass eine afrikanische, kritische, rationale und analytische Philosophie noch im Entstehen sei. Eine Richtung traditioneller Positionen sieht die

<sup>182</sup> Outlaw, Lucius: *African "Philosophy": Deconstructive and reconstructive challenges*, S.17

<sup>183</sup> Vgl. Keita, Lancinay: *The African Philosophical Tradition*, S.58

<sup>184</sup> Vgl. ebd. S.58

Anfänge in Reaktionen auf einerseits einen zweifachen Identitätsverlust während der Kolonialzeit und andererseits auf europäische Stimmen über einen minderwertigen afrikanischen Intellekt. Die andere Richtung traditioneller Positionen führt die Anfänge afrikanischer Philosophie auf die Antike zurück, die sich über eine mittelalterliche Periode bis in die moderne Zeit erstreckt.

## **6 Fazit**

Zielsetzung der vorliegenden Arbeit waren eine philosophiegeschichtliche Darstellung von afrikanisch-philosophischen Perioden und Trends mit anschließender kritischer Beleuchtung der hauptsächlichen Streitpunkte traditioneller und moderner Positionen während der mittleren Periode. Im Fokus der Überlegungen stand die Frage, ob es eine afrikanische Philosophie gibt und, wenn ja, wie diese aussieht. Wie die Untersuchung des philosophiehistorischen Hintergrunds zeigt, weist die Einigung auf vier Perioden und vier grundlegende Schulen das Bestehen einer systematischen afrikanischen Philosophiegeschichte seit den 1920er Jahren nach. Die dargestellten Ergebnisse rechtfertigen also die Aussage, dass es eine afrikanische Philosophiegeschichte gibt. Die hauptsächlichen Anliegen waren zu Anfang die Unabhängigkeit von ehemaligen Kolonialisten, die Errichtung afrikanischer Staatssysteme, die Herausarbeitung einer eigenständigen afrikanischen Identität und die Verteidigung der rationalen Mentalität. Ethnophilosophische und nationalistisch-ideologische Bemühungen sowie Weisheits-Philosophen formten durch die Rekonstruktion traditionell-afrikanischer, ethnischer Weisheiten und Weltanschauungen einen Korpus afrikanischer Philosophie.

Wie die historischen Untersuchungen weiter zeigen, wurde diese Errichtung afrikanischer Philosophie und Identität von kritischen professionellen Philosophen seit den 1970er Jahren grundlegend angegriffen und in Frage gestellt, da ihre Methoden nicht der kritischen Rationalität entsprachen. Dies führte zu einem erneuten Aufkommen der Frage, ob es afrikanische Philosophie überhaupt gibt und, wenn ja, wie diese aussieht. Traditionelle Positionen gerieten in die Situation, ihre Forschungsergebnisse und Methoden rechtfertigen und verteidigen zu müssen. Aus diesem Angriff und der Verteidigung dagegen erwuchs die Große Debatte um die Möglichkeit einer auf ethnischen Weltanschauungen basierenden afrikanischen Philosophie.

Zielsetzung des zweiten Teils der Arbeit war eine kritische Gegenüberstellung traditioneller und moderner Positionen innerhalb der Großen Debatte. In diesem Teil wurde nachgewiesen, dass zwei unterschiedliche Definitionen von afrikanischer Philosophie bestehen. Modernisten sehen Philosophie als wissenschaftliche Disziplin

mit universal-gültigen kritischen, analytischen Methoden und „afrikanische Philosophie“ als Philosophie von Autoren afrikanischer Herkunft. Traditionalisten sehen Philosophie in Relation zur Kultur und daher „afrikanische Philosophie“ als unabhängige, kulturelle Weltanschauung traditionell afrikanischen Ursprungs. Aus Sicht der interkulturellen Philosophie wird auf die Fruchtbarkeit der Großen Debatte gewiesen, die zur Entstehung neuer Philosophiestudien, Forschungsgebiete und einer reichhaltigen Literatur führte. Ethnophilosophische Studien werden bis heute unter Einbindung analytischer Methoden fortgeführt. Obwohl die Frage nach der Existenz einer afrikanischen Philosophie aus dem wissenschaftlichen Fokus geriet, beeinflusst sie die akademischen Bemühungen vieler afrikanischer Philosophen bis heute und wird dies auch in Zukunft tun.

Die vorliegende Arbeit konzentrierte sich auf den metaphilosophischen Aspekt der Großen Debatte. Von großem Interesse sind aber auch wissenschaftliche Analysen der zusammengetragenen Arbeit der Ethnophilosophen, darunter das Konzept von Wahrheit bei den Akan, die Ontologie der Bantu oder das Konzept von Zeit bei den Yoruba. Wünschenswert wäre weiterhin eine Betrachtung linguistischer Studien zu den Sprachsystemen der Ethnien, unter Einbezug des Verhältnisses von Sprache und Denken, der Problematik der Übersetzbarkeit und der generellen Möglichkeit des Verstehens fremder Kultursysteme. Erstrebenswert sind darüber hinaus Vertiefungen des interkulturellen Dialogs auch anderer Kulturen mit reichhaltiger philosophischer Folklore, wie zum Beispiel der indischen oder chinesischen. Sollten die Bemühungen der Ethnophilosophen mit Erfolg gekrönt sein, lässt sich schließlich vorstellen, dass sich die afrikanische Philosophie, wie auch die indische und chinesische, an westlichen Universitäten als eigenständige Disziplin etabliert.

## 7 Literaturverzeichnis

### Monographien

- ASOUZU I. Innocent (2004): *The Method and Principles of Complementary Reflection in and beyond African Philosophy*, Münster: Lit Verlag, 2005.
- DIOP, Cheikh Anta (1991): *Civilization or Barbarism – An Authentic Anthropology*. Brooklyn, NY: Lawrence Hill Books.
- HALLEN, Barry (2002): *A Short History of African Philosophy*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- HALLEN, Barry; SODIPO, J. Olubi, QUINE, W.V. 1997): *Knowledge, Belief and Witchcraft: Analytic Experiments in African Philosophy*. Stanford: Stanford University Press.
- HORTON, Robin (1993): *Patterns of thought in Africa and the West*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOUNTONDJI, Paulin Jaudin (1983): *African Philosophy. Myth and Reality*. London: Hutchinson & Co. (Publishers) Ltd.
- JAMES, George G. M. (2009): *Stolen Legacy: Greek Philosophy is Stolen Egyptian Philosophy*. The Journal of Pan African Studies, eBook.
- KIMMERLE, Heinz (2002): *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag GmbH.
- MALL, Ram Adhar (1995): *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – Eine Neue Orientierung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- MBITI, John S. (1990): *African Religions and Philosophy*. London: Heinemann, 2. Ausgabe.
- MUDIMBE, Valentin-Yves (1988): *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- NWALA, T. Uzodinma (1992): *Critical Review of the Great Debate on African Philosophy (1970-1990)*. Nuskka: William Amo Centre for African Philosophy, University of Nigeria.
- ORUKA, Henry Odera (1991): *Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*. Nairobi: Acts Press, African Centre for Technology Studies.
- PAUL, Gregor (2008): *Einführung in die Interkulturelle Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- RUCH, E.A.; ANYANWU K.C. (1981): *African Philosophy: An Introduction to the main Philosophical trends in contemporary Africa*. Rome: Catholic Book Agency, 1981.
- SENGHOR, Léopold Sédar (1967): *Négritude und Humanismus*. Düsseldorf/ Köln: Eugen Diederichs Verlag.
- WIREDU, Kwasi (1980): *Philosophy and an African Culture*. Cambridge University Press.

### Sammelwerkbeiträge

- ABRAHAM, William E. (2004): *Anton Wilhelm Amo*. In: Wiredu, Kwasi (Hrsg.): *A Companion to African Philosophy*. Blackwell Publishing Ltd.
- AYOADE, John A. A. (1984): *Time in Yoruba Thought*. In: Wright, Richard A.: *African Philosophy – An Introduction*, Third Edition. Lanham: University Press of America.
- BODUNRIN, Peter O. (1985): *Introduction*. In: Bodunrin, Peter O. (Hrsg.): *African Philosophy: Trends and Perspectives*. Nigeria: University of Ife Press Ltd.
- CÉSAIRE, Aimé (1998): *Discourse on Colonialism*. In: Chukwudi Eze, Emmanuel (Hrsg.): *African Philosophy. An Anthology*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.

- CHIMAKONAM, Jonathan O. (2014): *Dating and Periodiation: Questions in African Philosophy*. In: Chimakonam, Jonathan O.: *Atuolu Omalu: Some Unanswered Questions in Contemporary African Philosophy*. Lanham: University Press of America.
- GYEKYE, Kwame (1984): *The Akan Concept of a Person*. In: Wright, Richard A.: *African Philosophy – An Introduction*, Third Edition. Lanham: University Press of America.
- HALLEN, Barry (2004): *Contemporary Anglophone African Philosophy: A Survey*. In: Wiredu, Kwasi (Hrsg.): *A Companion to African Philosophy*. Blackwell Publishing Ltd.
- IMBO, Samuel O. (2004): *Okot p’Bitek’s Critique of Western Scholarship on African Religion*. In: Wiredu, Kwasi (Hrsg.): *A Companion to African Philosophy*. Blackwell Publishing Ltd.
- ISKROVA, Iskra. (2010). *French in the Caribbean: characterising Guadeloupean French*. In Millar, Robert McColl: *Marginal Dialects: Scotland, Ireland and Beyond*. Aberdeen: Forum for Research on the Languages of Scotland and Ireland.
- KAGABO, Liboire (2004): *Alexis Kagame (1912–1981): Life and Thought*. In: Wiredu, Kwasi (Hrsg.): *A Companion to African Philosophy*. Blackwell Publishing Ltd.
- KALUMBA, Kibujjo M. (2004): *Sage Philosophy: Its Methodology, Results, Significance, and Future*. In: Wiredu, Kwasi (Hrsg.): *A Companion to African Philosophy*. Blackwell Publishing Ltd.
- KAPHAGAWANI, Didier Njirayamanda (2004): *African Conceptions of a Person: A Critical Survey*. In: Wiredu, Kwasi (Hrsg.): *A Companion to African Philosophy*. Blackwell Publishing Ltd.
- KEITA, Lansana (1984): *The African Philosophical Tradition*. In: Wright, Richard A.: *African Philosophy – An Introduction*, Third Edition. Lanham: University Press of America.
- MASOLO, D.A. (1994): *Logocentrism and Emotivism: Two Systems in Struggle for Control of Identity*. In: Masolo, D.A.: *African Philosophy in Search of Identity*, Indiana: Indiana University Press.
- MAURIER, Henri (1984): *Do we have an African Philosophy?* In: Wright, Richard A.: *African Philosophy – An Introduction*, Third Edition. Lanham: University Press of America.
- OBENGA, Théophile (2004): *Egypt: Ancient History of African Philosophy*. In: Wiredu, Kwasi (Hrsg.): *A Companion to African Philosophy*. Blackwell Publishing Ltd.
- OLELA, Henry (1998): *The African Foundations of Greek Philosophy*. In: Wright, Richard A.: *African Philosophy – An Introduction*, Third Edition. Lanham: University Press of America.
- ORUKA, Henry Odera (1981): *Four Trends in Current African Philosophy*. In: Diemer, Alwin (Hrsg.): *Philosophy in the Present Situation of Africa*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, S. 1–7.
- OUTLAW, Lucius (1987): *African “Philosophy“: Deconstructive and reconstructive challenges*. In: Floistad, Guttorm: *Contemporary philosophy – A new survey*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.
- TEMPELS, Placide (1998): *Bantu Ontology*. In: Chukwudi Eze, Emmanuel (Hrsg.): *African Philosophy. An Anthology*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- TOWA, Marcien (1988): *Die Aktualität der afrikanischen Philosophie*. In: Wimmer, Franz: *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*. Wien: Passagen-Verlag.
- WIREDU, Kwasi (1998): *How not to Compare African Thought with Western Thought*. In: Chukwudi Eze, Emmanuel (Hrsg.): *African Philosophy. An Anthology*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- WIREDU, Kwasi (2004): *Amo’s Critique of Descartes’ Philosophy of Mind*. In: Wiredu, Kwasi (Hrsg.): *A Companion to African Philosophy*. Blackwell Publishing Ltd.
- WRIGHT, Richard A. (1984): *Investigating African Philosophy*. In: Wright, Richard A.: *African Philosophy – An Introduction*, Third Edition. Lanham: University Press of America.

## Beiträge in Zeitschriften und Zeitungen

- ADESUYI, Olúk yòdé R. (2014): *Cultural and Social Relevance of Contemporary African Philosophy*. Nigeria: Calabar School of Philosophy (CSP): *Filosofia Theoretica: Journal of African Philosophy, Culture and Religions*, Vol 3, No 1, S.83-95.
- AGADA, Ada (2013): *African Philosophy and The Challenge of Innovative Thinking*. In: *Thought and Practice: A Journal of the Philosophical Association of Kenya (PAK) New Series*, Vol.5 Nr.1, Juni 2013, S.41-67.
- ANYANWU, K.C. (1976): *Scientific Attitude and African Human Experience*. In: *Thought and Practice*, Vol.3, Nr.2, Nairobi 1976.
- ASOUZU, Innocent I. (2011): "Ibuanyidanda" - and the Philosophy of Essence I. In: *Filosofia Theoretica*, Vol.1, Nr.1, S.79-118.
- BELL, Richard H. (1989): *Narrative in African Philosophy*. In: Cambridge University Press: *Philosophy*, Vol. 64, No. 249, S.363-379.
- BODUNRIN, Peter O. (1981): *The Question of African Philosophy*. In: Cambridge University Press: *Philosophy*, Vol. 56, Nr. 216, S.161-179.
- CHIMAKONAM, Jonathan O. (2014): *Interrogatory Theory: Patterns of social deconstruction, reconstruction and the conversational order in African Philosophy*. In: Nigeria: Calabar School of Philosophy (CSP): *Filosofia Theoretica: Journal of African Philosophy, Culture and Religions*, Vol 3, No 1.
- EGWUTUORAH, Innocent Chukwudolue (2013): *Igbo Communalism: An Appraisal of Asouzu's Ibuanyidanda Philosophy*. In: *Filosofia Theoretica: Journal of African Philosophy, Culture and Religion*, Vol. 2 No. 1, January – June, 2013, S.403-416.
- ETUK, Udo (1987): *Philosophy in a Developing Country*. In: *Philosophy*. Vol. 62, No. 239, S.59-66. Cambridge University Press.
- GRANESS, Anke (1997): *Philosophie in Nigeria*. In: *Widerspruch* Nr. 30: *Afrikanische Philosophie* (1997), S.46- 64.
- GRANESS, Anke (2012): *Hermeneutik in Afrika – afrikanische Hermeneutik Eine Festschrift für Theophilus Okere*. In: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Nr.27, S.116-118.
- GUTEMA, Bekele (1998): *Does African Philosophy Have a Contribution to Make to Contemporary Philosophy?*, in: *Topoi. An International Review of Philosophy* 17, 1, S.63-74.
- HALLEN, Barry (2010): "Ethnophilosophy" Redefined?. In: *Thought and Practice: A Journal of the Philosophical Association of Kenya (PAK)*, Neue Serie, Vol.2 No.1, Juni 2010, S.73-85.
- HORTON, Robin (1967): *African Traditional Thought and Western Science*. In: *Africa: Journal of the International African Institute*, Cambridge University Press., Vol. 37, No. 2 (Apr., 1967), S.155-187.
- HOUNTONDI, Paulin J; RACEVSKI, Roland (1997): *From the Ethnoscience to Ethnophilosophy: Kwame Nkrumah's Thesis Project*. In: *Research in African Literature*. Vol. 28, No. 4, Multiculturalism, Bloomington: Indiana University Press, S.112-120.
- HOUNTONDI, Paulin J.(1996): *Intellectual Responsibility: Implications for Thought and Action Today*. In: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 70, No. 2 (Nov., 1996), S.77-92.
- IKUENOBE, Polycarp (1997): *The Parochial Universalist Conception of 'Philosophy' and 'African Philosophy'*. In: *Philosophy East and West*, Vol. 47, Nr. 2, S.189-210.
- KRESSE, Kai (1997): *Zur afrikanischen Philosophiedebatte. Ein Einstieg*. In: Münchner Gesellschaft für dialektische Philosophie (Hrsg.): *Widerspruch*, Nr. 30 *Afrikanische Philosophie*, Tübingen: Attempto Verlag, S.11-27.
- MANGENA, Fainos (2014): *Ethno-philosophy is Rational: A Reply to Two Famous Critics*. In: *Thought and Practice: A Journal of the Philosophical Association of Kenya (PAK)*, New Series, Vol.6 No.2, December 2014, S.23-38.

- METZ, Steven (1982): *In Lieu of Orthodoxy: The Socialist Theories of Nkrumah and Nyerere*. In: Cambridge University Press: *The Journal of Modern African Studies*, Vol. 20, Nr. 3, S.377-392.
- MUDIMBE, Valentin-Yves (1983): *African Philosophy as an Ideological Practice: The Case of French-Speaking Africa*. In: *African Studies Review*, Vol. 26, No. 3/4, S.133-154.
- NTUMBA, Tshiamalenga (1979): *Die Philosophie in der aktuellen Situation Afrikas*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Bd. 33, H. 3, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, S.428-443.
- OKPEWHO, Isidore (1981): *Cheikh Anta Diop: The Search for a Philosophy of African Culture*. In: *Cahiers d'Études Africaines*, Vol. 21, Cahier 84, S.587-602.
- OLADIPO, Olusegun (1995): *Reason, Identity, and the African Quest: The Problems of Self-Definition in African Philosophy*. In: *Africa Today*, Vol. 42, Nr. 3: Philosophy, Identity, and Social Transformation. S.26-38.
- OWOMOYELA, Oyekan (1987): *Africa and the Imperative of Philosophy: A Skeptical Consideration*. In: *African Studies Review*, Vol. 30, No. 1 (Mar., 1987), S.79-99.
- SALEMOHAMED, G. (1983): *African Philosophy*. In: Cambridge University Press: *Philosophy*, Vol. 58, Nr. 226, S.535-538.
- SEGUN, Samuel T. (2014): The Prefix “African“ and its Implication for Philosophy in Africa. In: *Filosofia Theoretica: Journal of African Philosophy, Culture and Religions*, Vol. 3 No. 2, July – December, S.106-123.
- SOGOLO, G.S. (1990): *Options in African Philosophy*. In: Cambridge University Press: *Philosophy*, Vol. 65, Nr. 251, S.39- 52.
- UDOIDEM, S. Iniobong (1987): *Wiredu on How Not to Compare African Thought with Western Thought: A Commentary*. In: *African Studies Review*, Vol. 30, No. 1 (Mar., 1987), S.101-104.
- WIREDU, Kwasi (1997): *Probleme des afrikanischen Selbstverständnisses in der gegenwärtigen Welt*. In: Münchner Gesellschaft für dialektische Philosophie (Hrsg.): *Widerspruch*, Nr. 30 Afrikanische Philosophie, Tübingen: Attempto Verlag, S.28-45.
- WIREDU, Kwasi (1998): *Toward Decolonizing African Philosophy and Religion*. In: *African Studies Quarterly*, Volume 1, Issue 4.
- WIREDU, Kwasi (2009): *An Oral Philosophy of Personhood: Comments on Philosophy and Orality*. In: *Research in African Literatures*, Vol. 40, Nr. 1, Oral Literature and Identity Formation in Africa and the Diaspora, Bloomington: Indiana University Press, S. 8-18.

## Online-Quellen

- CHIMAKONAM, Jonathan O.: *History of African Philosophy*. Internet Encyclopedia of Philosophy, URL: <http://www.iep.utm.edu/afri-hi/#H2> [Stand: 03.01.2016].
- MAIR, Stefan: *Ausbreitung des Kolonialismus*. Bundeszentrale für politische Bildung, URL: <http://www.bpb.de/internationales/afrika/afrika/58868/kolonialismus?p=3> [Stand: 06.01.2016].

## **Erklärung**

*nach §12 der Prüfungsordnung für das Masterstudium an der Fakultät I:  
Philosophische Fakultät der Universität Siegen von 2013:*

Ich versichere, dass ich die schriftliche Ausarbeitung selbständig angefertigt und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt habe. Alle Stellen, die dem Wortlaut oder dem Sinn nach (inkl. Übersetzungen) anderen Werken entnommen sind, habe ich in jedem einzelnen Fall unter genauer Angabe der Quelle (einschließlich des World Wide Web sowie anderer elektronischer Datensammlungen) deutlich als Entlehnung kenntlich gemacht. Dies gilt auch für angefügte Zeichnungen, bildliche Darstellungen, Skizzen und dergleichen. Ich nehme zur Kenntnis, dass die nachgewiesene Unterlassung der Herkunftsangabe als versuchte Täuschung gewertet wird.

Siegen, den 1. März 2016



---

Alena Gebel