

Interkulturelle Philosophie in Afrika. Epistemische Sorge und epistemische Orientierung¹

JOSEPH C. A. AGBAKOBA

ABSTRACT · Dieser Beitrag diskutiert die Bedeutung eines interkulturellen Ansatzes in der Philosophie aus der Perspektive eines ehemals kolonialisierten Gebietes. Mit „epistemischer Sorge“ und „epistemischer Orientierung“ werden Konzepte angeboten, die eine Beschreibung der strukturellen Gemeinsamkeiten und spezifischen Unterschiede in der Entstehung verschiedener europäischer und afrikanischer Weltbilder ermöglichen. Dabei kommen vor allem außerphilosophische Einflüsse in den Blick. Im Hinblick auf die gegenwärtigen Veränderungen epistemischer Sorge und Orientierung sieht der Autor die größte Herausforderung für Afrika nicht länger in der Anerkennung der Traditionen afrikanischen Denkens durch die Welt, sondern in der Erarbeitung einer Entwicklungsperspektive für Afrika, die sich positiv und produktiv auf traditionelles Gedankengut zurückbezieht und sich offen zeigt für interkulturelle Fusion und Heterosis-Effekte.

KEYWORDS · Afrikanische Philosophie; Epistemologie; Wissensquellen; Postkolonialismus

Die Idee der interkulturellen Philosophie ist noch immer vage, vor allem, weil es nach wie vor wenig Einigkeit darüber gibt, was sie meint und impliziert, obgleich zahlreiche Philosophen sich enthusiastisch dazu äußern. Das erklärt sich zum Teil daraus, dass die interkulturelle Philosophie von Philosophen verschiedener Hintergründe, mit verschiedenen Orientierungen und aus verschiedenen Regionen der Welt befürwortet wird, die folglich verschiedene und variierende Auffassungen davon haben, was interkulturelle Philosophie ist oder sein soll.

William Sweet verfiert nichtsdestoweniger einen gemeinsamen Grund der interkulturellen Philosophie, wenn er schreibt, „interkulturelle Philosophie beharrt darauf, Diversität von und in philosophischen Diskursen ernst zu nehmen, und sie erkennt an, dass die meisten Kulturen und Traditionen behaupten, Heimat von ‚Philosophie‘ zu sein, selbst wenn diese auf sehr unterschiedliche Art verstanden wird.“ (Sweet 2014, 3) Jedoch, anzuerkennen, dass Philosophie in anderen Kulturen und Traditionen eine Heimat hat und diese Tatsache ernst zu nehmen, kann auf verschiedene Arten geschehen, von denen manche nicht relevant sind für jene Philosophen, die interkulturelle Philosophie befürworten. In dieser Hinsicht scheint es Konsens zu sein, dass interkulturelle Philosophie, obgleich sie einen Gutteil der komparativen philosophischen Studien anwendet, nicht dasselbe ist wie

¹ Dieser Text erschien zuerst als Vorwort zu *Development and Modernity in Africa. An Intercultural Philosophical Perspective* (2019, Köln: Rüdiger Köppe, 9–53). Er erscheint mit freundlicher Erlaubnis des Autors hier in gekürzter Fassung, ins Deutsche übertragen von Anna Zschauer.

komparative Philosophie, sondern vielmehr über den Vergleich und Vergleichsstudien hinausgeht. (Ebd., 1–3) Sweet meint, dass die Beschäftigung mit interkultureller Philosophie für viele Wissenschaftler beinhaltet, nach einer Plattform „umfassender Gegenseitigkeit, Wechselseitigkeit und Gleichheit“ (Ebd., 2) zu suchen. Für Claudia Bickmann setzt interkulturelle Philosophie voraus, dass diese Suche sich im philosophischen Streben als ‚eine Art des Denkens wie auch eine Art zu leben‘ (Bickmann 2017) ausdrückt.

Diese Perspektiven geben jedoch nicht ganz die afrikanische Perspektive oder das afrikanische Interesse für interkulturelle Philosophie wieder. Zunächst war Afrika, seit der Wiedergeburt der Philosophie in ihrer modernen Gestalt in Afrika im 19./20. Jahrhundert, der interkulturellen Philosophie in dem weiten Sinne ausgesetzt, dass es unter der von Sweet erwähnten Maßgabe gegenseitigen Respektes von Philosophien durchgesetzt wurde, die nicht aus der indigenen Tradition stammten (zunächst durch die westlichen, zunehmend durch asiatische und islamische Philosophien). Tatsächlich aber musste Afrika für den Respekt und die Erforschung seiner indigenen Philosophie kämpfen angesichts ihrer Abwertung und ihres Ausschlusses von den Curricula der Philosophie und der Kulturstudien in Afrika. Der/die Afrikaner/in, der/die in Afrika studiert, ist also sehr früh dem ausgesetzt, was manche ‚globale Philosophie‘ genannt haben, und unterzieht sich dabei intensiven Studien (besonders westlicher Philosophie und mindestens eine ihrer Sprachen, v.a. Englisch oder Französisch), während er/sie halbwegs gut seiner/ihrer indigenen Sprache, Kultur und Philosophie auf formalem und informellem Wege ausgesetzt ist.

Die hauptsächliche Herausforderung für Afrikaner liegt also jenseits der Anerkennung und des Respektierens anderer Philosophien, insofern sie bereits darin unterrichtet werden; sie liegt darin, afrikanisches Denken angesichts einer philosophischen Informiertheit aus diversen globalen Quellen neu zu vergegenwärtigen, neu auszudrücken und zu rekonstruieren. Für manche ist dieses Neuausdrücken und Rekonstruieren auf der Grundlage eines nativistischen und afrozentrischen Denkens zu unternehmen. Für diese Wissenschaftler besteht die Herausforderung darin, die Authentizität und Essenz des indigenen afrikanischen Wissens zu erhalten; demgemäß taugt interkulturelles Ausgesetztsein der Klärung und Verfeinerung des indigenen Wissenssystems und seiner Ideen und sollte nicht dazu beitragen, dessen Essenz oder Integrität zu gefährden. Während viele Afrikaner entlang dieser Positionen ihr Bekenntnis zur interkulturellen Philosophie ausdrücken, ist einer der besten Repräsentanten dieser Ansicht in Theorie und Praxis interessanterweise der niederländische Sozialanthropologe und interkulturelle Philosoph Wim van Binsbergen.²

Für einige andere ist interkulturelle Philosophie für Afrika im Postkolonialismus und seinen Identitätsfragen zu verorten. In dieser Hinsicht zielt interkulturelle Philosophie auf die Verortung und Entthronung des Kolonialismus, was allgemein gesagt die kulturelle

² Wim van Binsbergen, Emeritus der *Foundations of Intercultural Philosophy* an der Erasmus Universität Rotterdam, wurde 1990 in die Sangoma (Wahrsager) Gesellschaft Südafrikas in Botswana eingeführt. Er erzählt von der Initiationserfahrung in ‚Becoming a Sagoma‘ im *Journal of Religion in Africa*, vgl. von Binsbergen 1991.

Hegemonie des Westens (der Metropole oder des Zentrums hegemonialer Macht im einen oder anderen Sinne) meint und ihre Dimensionen von politischer und ökonomischer Dominanz einschließt, wie sie auf den Kolonialismus folgten. Diese Rolle übernehmen Wissenschaftler wie Dorothy Olu-Jacob. (Olu-Jacob 2014)

Eine wiederum andere Orientierung bietet der afro-konstruktivistische Ansatz, demnach interkulturelle Philosophie als Möglichkeit der Ausweitung und Vertiefung des epistemischen Weitblickes des Wissenschaftlers erscheint, wenn er eine Vereinigung der Horizonte von mindestens zwei Denksystemen aus verschiedenen Kulturen erreicht, von denen eine für gewöhnlich, aber nicht notwendigerweise, die primäre Quelle für die Identität dieses Wissenschaftlers wäre. Diese Vereinigung impliziert Entdeckung im Sinne Poppers, was so viel meint wie die Art und Weise, auf die neue Erklärungen, Theorien und Fakten durch die Fusion afrikanischer und diverser globaler philosophischer Ressourcen etabliert werden. Hier liegt die Betonung auf Synthese, auf dem Synthetisieren von Ideen verschiedener Kulturen, und auf der daraus folgenden Überwindung oder Einbindung der eingespeisten Ideen; in dieser Hinsicht kann die Synthese dialektisch sein und die Ablehnung oder Unterordnung einer These beinhalten, oder sie kann ‚fusional‘ sein, um den linguistischen Sprachgebrauch zu bedienen. Jeremiah Chukwuokolo, ein junger afrikanischer Wissenschaftler dieser Orientierung, beschreibt sie auf eine erstaunlich hegelianische Weise: Er sieht das vorkoloniale Afrika als die afrikanische These, die Kolonisierung und das Abenteuer des Westen in Afrika als die Antithese, somit die interkulturelle Philosophie als das Streben nach der Synthese der Kulturen Afrikas und des Westens. (Chukwuokolo 2017) Ein wenig persönlicher gesprochen ist der afro-konstruktivistische Ansatz nun für beinahe zwei Jahrzehnte meine Orientierung in der Philosophie gewesen, teils implizit, teils explizit.

Es gibt außerdem eine vierte Möglichkeit für die Afrikaner im Hinblick auf das indigene und globale philosophische Erbe. Sie würde bedeuten, sich ohne jede Bemühung, afrikanische Ideen einzuschließen, sowie unter minimalem Verweis auf solche Ideen mit Philosophie zu beschäftigen. Dieser Ansatz kann nur unter der Annahme interkulturell genannt werden, dass Afrikaner, die mit dieser Perspektive arbeiten, Menschen sind, die von afrikanischer Sprache, Kultur und Philosophie geprägt sind, was sich in irgendeiner Weise in ihrem Denken abzeichnen dürfte; und was es umso mehr tun würde, wenn es biologische Afrikaner sind, die in Afrika leben, so dass also behauptet werden könnte, dass ihre Arbeit biologisch und geographisch interkulturell wäre. Diese letzte Möglichkeit ist nur dem Begriff nach interkulturell oder in einem minimalen und eher inkonsequenten Sinne.

Die Eigenschaften der geschilderten Möglichkeiten und ihre Implikationen müssen eingehender untersucht werden und es scheint mir, dass ein guter Ansatzpunkt das Verständnis dafür wäre, warum interkulturelle Philosophie sich in Afrika überhaupt in diesen vier Richtungen äußert. Diese Frage führt zu einer Untersuchung des historischen und sozialen Kontextes der afrikanischen Erfahrung, besonders insofern sie die Erzeugung, Konservierung und Überlieferung von Wissen betrifft. Für diese Frage ist es hilfreich, die Auffassung von *epistemischer Orientierung* und *epistemischer Sorge* zu entwickeln und die metaphysischen Annahmen, psychologischen Rahmenbedingungen und existentiellen

Zustände zu klären, die sie stützen. Schließlich betreffen sie die Frage, wie und warum Wissen mit spezifischer Orientierung, Perspektive, Rahmung und Methodologie angestrebt wird.

I. Epistemische Orientierung und epistemische Sorge

Eine epistemische Orientierung gründet sich auf Entscheidungen hinsichtlich der Quellen von Informationen und Wissen, welche notwendigerweise eine oder eine Kombination der Folgenden als Grundlage epistemischer Autorität in einer Gemeinschaft privilegieren:

- (1) Intuition als Quelle von Wissen und folglich die Prozeduren, Instrumente und Methoden, diese zu verbessern, wie etwa Divination und Séance;
- (2) Vernunft als Quelle von Wissen und folglich die Prozeduren, diese zu verbessern, wie etwa Logik und Mathematik;
- (3) die sinnlichen Quellen von Information und Wissen und die Instrumente, diese zu verbessern, wie etwa das Teleskop und das Mikroskop.

Diese Quellen können in einer angemessenen Weise kombiniert werden. Die Wahl solcher Kombinationen legt die Eigenschaften der Methodologien – Prozeduren, Instrumente – und Theorien fest, die erstellt oder entwickelt werden können, um fortgeschrittenes Wissen zu erzeugen. Sie legt folglich auch die Quelle und Eigenschaft eines theoretisch wissenschaftlichen Wissens fest und, des Weiteren, die Art und Weise, auf die eine Gemeinschaft das Allgemeinwissen erweitert, um ihre Wissensbedürfnisse zu erfüllen.

So stellt sich zum Beispiel die Numerologie, die Zahlenmystik des Pythagoras, als eine bestimmte Kombination von rationalen und intuitiven Quellen dar, während die moderne Wissenschaft eine bestimmte Kombination von rationalen und sinnlichen Quellen ist. Moderne Wissenschaft kam zum Beispiel vor allem wegen der epistemischen Anschauung des Christentums auf (welches vom Judentum ererbt wurde und welches wir dementsprechend die Mosaische epistemische Anschauung nennen können); einer Anschauung, die für die Gewinnung von Wissen die Nutzung solcher Methoden verbat, welche die Intuition stärken, so wie Divination und Séance. Die einzigen akzeptablen Intuitionen war solche ohne fremde Hilfe (nicht erbetene Offenbarung), und auch diese nur nach eingehender Untersuchung. Die menschliche Neugier war daher gezwungen, ihre Befriedigung in der Entwicklung von solchen Methoden zu finden, die Vernunft und die Sinne unterstützten, also in der Entwicklung der modernen rationalistischen und wissenschaftlichen Ansätze.

Die moderne wissenschaftliche Methode, welche aus dieser Orientierung entsprang, wurde streng genommen zuerst von Galileo formuliert und angewendet. Sie resultierte aus der Vereinigung von Methoden, die die Vernunft unterstützen sollten, mit solchen, die die Sinne unterstützen sollten. Galileo akzeptierte eine entmystifizierte neu-pythagoreische

Ansicht der Mathematik und machte den entscheidenden Schritt, sie für eine Beschreibung und ein symbolisches Verständnis des Kosmos einzusetzen.

Nach William Sahakian

entstand [Galileos] mathematische Theorie der Bewegung, welche einen entscheidenden Fortschritt gegenüber Bacons Methode der Untersuchung darstellte, aus seiner empirischen Nutzung des Pythagoreismus, also der Anwendung von Mathematik auf empirische Fakten der Bewegung. Galileo nahm die Naturgesetze und brachte sie in eine universelle mathematische Form. [...] Er war dadurch befähigt, das uralte Problem der alten Griechen hinsichtlich Sein und Werden zu lösen. Die Welt verdankt Galileo somit die Korrektur der Launen des Empirismus durch die Mittel mathematischer Kalkulation, wobei er die unfruchtbare pythagoreische Zahlenphilosophie der humanistischen Zeit durch eine valide mathematische Theorie ersetzte. (Sahakian 1968, 129f.)³

Die Vereinigung der Hilfestellungen für die Vernunft und der für die Beobachtung ging Hand in Hand mit einer bestimmten Konzeption der Natur. So war Galileos Methode dafür gedacht, der Bewegung natürlicher Körper gerecht zu werden, wie sie in einer säkularen dualistischen (wenn nicht gar materialistischen) und nicht vitalistischen Perspektive erscheint. Das war möglich aufgrund einer dualistischen Konzeption von Realität im christlichen Denken, welche Descartes, offenbar ungewollt, mit seinem methodischen Zweifel und Rationalismus an seine schonungslosesten philosophischen Grenzen geführt hat.

Es gab folglich in der christlichen Ideologie eine Symmetrie zwischen der ontologischen Orientierung (welche metaphysische Dualität erlaubte oder darauf angewiesen war und folglich die substantielle Existenz der Materie vertrat) und der epistemischen Orientierung, welche sich besonders in Westeuropa unter dem Einfluss der lateinischen Kirche (welche unabhängig vom Staat über viel Macht und Autorität verfügte) und ihrer verschiedenen abweichenden protestantischen Ausformungen herausbildete.

Eine *epistemische Orientierung*, so komplex sie scheinen mag, beginnt mit einer *epistemischen Sorge*, die ihrerseits in einer existentiellen Sorge gründet. Die Idee einer „Sorge“ als Sprungbrett epistemischer Anstrengungen erscheint ansatzweise im Werk einiger bedeutender Denker. Es kann beispielsweise implizit in Karl Poppers Entwicklung der Idee einer westlichen Forschungsagenda, sowie explizit, aber in einem nicht technischen Sinne, in Edward Saids Werk, besonders dem *Orientalismus*, gefunden werden. (Vgl. Popper & Eccles 1977, 5–37 u. 442; Said 1979, 1–28) Diesem Gedanken möchte ich hier folgen.

Eine existentielle Sorge hinsichtlich Wissen und Epistemologie ist eine solche Sorge, die die Existenz oder das Dasein einer Person derart bestimmt, dass sie die Neugier dieser Person

³ Dass die kirchliche Zensur trotz einer grundsätzlichen Akzeptanz der Methoden Galileos die Implikationen seiner Erkenntnis nicht gutheißen konnten, zeigt die dogmatische Willkür der epistemischen Orientierung der Zeit. Folglich wurde die methodologisch epistemische Zensur der Kirche, die zunächst nur das Verbot intuitiver Erkenntniswege sicherstellen sollte, dafür missbraucht, Wissen ungeachtet des Weges, auf dem es entstanden ist, zu verbieten. Siehe für Weiteres (Agbakoba 2005, bes. 123)

oder ihr Verlangen nach Wissen über solche Sorgen motiviert; es mag das Verlangen nach dem Besitz von Wissen über die Sorge sein, oder, wie häufig, es mag zusammenhängen mit demjenigen Verlangen, das angeeignete Wissen in der Kontrolle und Milderung der Sorge einzusetzen, wie sie diese Person betrifft. Diese Art von Sorge kann von anderen existentiellen Sorgen unterschieden werden und wir können sie, angesichts ihrer epistemischen Provenienz, ihrer Verbindung zur und Anwendung der Macht des Wissens oder Wissens als Macht, rechtmäßig als epistemische Sorge bezeichnen.

Eine epistemische Sorge übt teleologischen und formal kausalen Einfluss auf die Konstitution unserer epistemischen Orientierung aus und beeinflusst entsprechend die epistemische Perspektive, Forschungsagenda, Methodologie und Theoretisierung innerhalb unserer epistemischen Orientierung. Eine wesentliche Leistung der epistemischen Orientierung ist es, die Anforderungen der epistemischen Sorge zu erfüllen. Das kommt daher, dass sich an das Vorhandensein einer epistemischen Sorge zunächst anschließt, bewusst (also nach bewusst getroffenen Entscheidungen) oder unbewusst mit den drei Quellen der Information, wie sie menschlichen Wesen zur Verfügung stehen, also mit den Sinnen, der Vernunft und der Intuition, auf so eine Weise umzugehen, dass eine davon oder eine Kombination schließlich die epistemische Autorität darstellen wird. Diese wird zum letztgültigen Garanten dafür avancieren, was innerhalb der folgenden epistemischen Suche und dem explanativen Prozess wahr, gültig und zulässig ist. Das wiederum rahmt die Forschungsagenda und -perspektiven, die Theorie, das Theoretisieren und die Methodologie, wie oben erwähnt. Des Weiteren kann erwartet werden, dass, wenn sich existentielle und/oder epistemische Sorgen signifikant ändern, auch Perspektiven, Theoriemethoden usw. davon betroffen sind. Es sei angemerkt, dass die Entwicklung einer epistemischen Orientierung mit all ihren Facetten und der Status einer solchen Orientierung innerhalb einer Gemeinschaft (beispielsweise ob sie dominant ist oder nicht), zu einem Großteil von der Wissenselite der Gemeinschaft abhängt (d.h. von den Spezialisten, die Wissen generieren, bewahren und kommunizieren); sowie von ihrer Beziehung zur politischen Elite und anderen elitären Gruppen, mit denen gemeinsam sie die Machtelite einer Gemeinschaft darstellen. Das ist insbesondere so, weil die Wissenselite politische und andere Eliten bestärkt und von ihnen bestärkt wird, sofern sie übereinstimmen und in die Lage versetzt werden, eine Gesellschaft zu kontrollieren.

Auch das kann in der oben angedeuteten Erfolgsgeschichte der Wissenschaft nachvollzogen werden. Die Kirche, v.a. die Römisch Katholische Kirche, die auch über beträchtliche politische Macht verfügte, übernahm die volle Verantwortung über Wissen und Erziehung spätestens seit dem Mittelalter, und richtete so z.B. einige Jahrhunderte später auch Universitäten ein. Die Kirche kontrollierte insofern die epistemische Orientierung innerhalb ihrer Domäne vollständig, veröffentlichte gar einen Index unzulässiger Schriften. Aufgrund ihrer Macht konnte sie diejenigen ausschließen, die intuitive Quellen des Wissens zu Rate zogen (wie Cornelius Agrippa, Robert Fludd, Nostradamus u.a.), so dass nicht verwundert, dass Philosophen, sobald das Christentum in Europa dominant geworden war,

erklärten, dass es nur zwei Quellen des Wissens gäbe: die Vernunft und die Sinne. Intuition als eigenständige Quelle des Wissens wurde völlig in den Untergrund gedrängt.

Epistemische Sorgen und epistemische Orientierungen sind dynamisch, das Produkt einer spezifischen Kultur, historischer Kräfte und Kontexte. Wenn wir die afrikanische Erfahrung im Gedanken an die Natur existentieller Sorgen, epistemischer Sorgen und entsprechender Orientierungen in den Blick nehmen, dann erreichen wir ein besseres Verständnis der Perspektiven und Möglichkeiten interkultureller Philosophie in Afrika. Die existentielle Sorge der Afrikaner wurde entschieden geprägt von der traumatischen Natur der Kolonialisierung und des Rassismus, der Demütigung, Ausbeutung und Ausgrenzung, die damit verbunden waren. Die maßgebliche existentielle Sorge der Afrikaner richtete sich so auf die Frage, wie man die Ausschachtung ihrer Menschlichkeit und ihrer Identität als Menschen thematisieren könnte. Dies steuerte das politische Leben, die öffentliche Sphäre und intellektuellen Aktivitäten der Afrikaner, insofern es politische, soziale und öffentliche Relevanz besitzt.⁴

II. Intellektuelle Reaktionen auf veränderte existentielle und epistemische Sorgen

In politischen Kontexten sind intellektuelle Reaktionen in Afrika zumeist von nationalistischen und nativistischen Empfindungsweisen und Anliegen geschürt worden. Sie können grob durch das charakterisiert werden, was Said als oppositionelle Wissenschaft charakterisiert hat (und worauf Mudimbe als „protest scholarship“ verweist). (Said 1994, 313 u. 230–340) Aus den oppositionellen wissenschaftlichen Protesten entstanden praktisch alle Felder afrikanischer Disziplinen, in denen Afrikaner Pioniere waren, so wie afrikanische Literatur (initiiert durch Chinua Achebes Protest gegen die Darstellung des Afrikaners in kolonialer Literatur wie in Joyce Careys *Mr. Johnson*, sowie gegen die Unterstellung, Afrikaner hätten keine Literatur); afrikanische Religion (wie man sie Bolaji Idowu und seinem Widerstand gegen die u.a. von Emil Ludwig vertretene Meinung zuschreiben kann, die Afrikaner seien zur Vorstellung einer erhabenen monotheistischen Gottheit nicht in der Lage; vgl. Idowu 1962, 30); oder afrikanische Geschichte (dem einflussreichen Werk Kenneth Dikes zuzuschreiben, welches westliche Geschichtsschreibung dafür kritisierte, dass Afrikaner selbst als Protagonisten darin quasi abwesend waren, da man annahm, dass sie keine Geschichte besäßen und folglich weder eine historische Rolle noch Interessen).

Diese Perspektive folgt grundlegend einem essentialistischen Ansatz, der „Afrikanizität“ sowohl „wiederentdeckt“, als auch poliert, bewahrt und bewirbt. Allerdings wird diese Haltung nicht nur von Afrikanern angenommen, sondern direkt oder indirekt auch von Nicht-Afrikanern. Der oben erwähnte Wim van Binsbergen ist ein gutes Beispiel für einen

⁴ Genauer in: Agbakoba, J. 2019. *Development and Modernity in Africa*, 12–21.

Europäer, der von ganzem Herzen einem essentialistischen Ansatz zustimmt. Andere folgen einem indirekten Weg, von Afrikanern eine essentialistische Perspektive zu erwarten, sie in eine zu lenken oder zu überreden. Diese Ansicht ist mit einer postkolonialen Perspektive verzahnt, die in der globalen Nord-Süd Konstellation die kulturelle Hegemonie des Nordens und insofern auch die hegemonialen Repräsentationsweisen des globalen Westens kritisiert. Ein Beispiel für diese Perspektive ist Chinua Achebe. Der postkoloniale Ansatz ist in dieser Hinsicht eine Variante des nativistischen.

Allerdings hat sich die maßgebliche existentielle Sorge eines Nach-Unabhängigkeits-Afrikas von identitären Fragen zu Fragen der Entwicklung verschoben. Wie der ehemalige Präsident Ghanas, John A. Kufour, auf einer internationalen Philosophiekonferenz im August 2016 sagte, liege „die vorrangige Sorge unseres Volkes auf der Entwicklung; einzig: unsere Verfassungen widmen sich ihr nicht.“ (Kufour 2016) Nicht nur unsere politischen Verfassungen widmen sich ihr nicht, auch unsere intellektuellen Bemühungen im Sinne eines nativistischen Ansatzes zielen nicht auf eine Thematisierung des Entwicklungsproblems für Afrikaner in Afrika. Die Diskrepanzen zwischen einer Entwicklungsproblematik und den Zielen eines postkolonialen Ansatzes können beispielhaft in Chomskys Bekundung der Wichtigkeit Edward Saids und seines Werkes für den Westen gesehen werden: „Edward Said hilft uns zu verstehen, wer wir sind und was wir tun müssen, wenn wir moralische Akteure sein wollen und nicht Diener der Macht.“⁵ Postkoloniale Studien erfüllen folglich ein Entwicklungsziel des Westens, aber in keiner direkten Hinsicht eines des Restes der Welt, besonders nicht Afrikas. Es gibt einen gleichermaßen großen Bedarf an Wissenschaftlern in und außerhalb von Afrika, die dazu beitragen, Afrikaner zu „moralischen Agenten und nicht Dienern der Macht“ zu machen, vor allem insofern „Entwicklung ein Bewusstseinszustand“ ist, wie Lawrence Harrison und Samuel Huntington korrekterweise bemerkt haben. Das trifft auch für Asien und andere nicht-europäische, aber europa-ähnliche Teile der Welt zu. (Harrison & Huntington 2000) Leider hat sich die Wissenschaft in Afrika bislang kaum dieser Aufgabe angenommen und damit zu einer Stagnation und Gegenentwicklung beigetragen.

Es ist hervorzuheben, dass die Art von konzeptuellen, theoretischen und methodologischen Verbesserungen, die zugunsten einer Thematisierung der Entwicklungsproblematik gemacht werden müssen, die berechtigte Aufgabe und/oder Unterordnung einiger traditioneller afrikanischer Ideen, Vorstellungen, Glaubensinhalten, Werten und Praktiken auf objektiv begründbarer epistemischer und moralischer Grundlage erfordern können, sowie ihre Ablösung durch Innovationen und Adaptionen, sowohl lokal als auch global inspirierter Art. Das schließt die Befürwortung kultureller Hybridität als eines gangbaren Weges der Umformung und Rekonstitution des Kulturellen auf einem

⁵ So der Klapptext zu Edward Saids *Culture and Imperialism*, paperback Ausgabe 1994.

fortgeschrittenen Level der Synthese ein, die ihre ursprünglichen Elemente überwindet. Es ist daher notwendig, die vielen Formen der Hybridität in Afrika genau zu untersuchen.⁶

Afrika ist ein großer Hort der Hybridität, insofern es sich in einem Status der Hybridität befindet und verschiedene Arten von Hybriden hervorbringt. Keines davon hat jedoch bislang eine dominante oder institutionalisierte Kultur hervorgebracht, die der Gesellschaft ein organisierendes Genius gegeben hätte, womit die Kernprinzipien gemeint sind, durch die eine Gemeinschaft effizient und vorteilhaft für ihre Mitglieder gestaltet werden kann und sich zu konkurrierenden Prinzipien verhält, wie sie in kooperierender oder konkurrierender Weise regional oder global in anderen Gesellschaften existieren. Kurzum: Gefragt sind Prinzipien einer gemeinschaftlichen Organisation im Sinne ihrer Entwicklung. Es folgt daraus, dass sich eine angemessene Entwicklung Afrikas nur einstellen wird, wenn die an Einfluss gewinnende afro-hybride Stoßrichtung die universellen Fragen und Sorgen bezüglich der Entwicklung, nämlich vor allem diejenigen nach Wahrheit und Wissen, Gerechtigkeit, Freiheit und Ordnung, Authentizität und Integrität thematisiert, sowie die philosophischen Probleme, die sie implizieren, wie etwa Dauerhaftigkeit gegen Wandel, Monismus gegen Pluralismus.

Auch wenn Afrika effektiv im Zuge der westlichen Kolonisation zu einem Hort der Hybridität wurde, haben sich ihre existentiellen und epistemischen Sorgen von Identitätsfragen weiterentwickelt zu Fragen der Entwicklung. Es geht dabei um eine Orientierung, die nicht bloß deskriptiv die Prozesse und Stadien einer Entwicklung angibt, sondern die Entwicklung selbst als höchsten Wert setzt, einen Wert, von dem aus sich die Signifikanz anderer Werte erschließt, je nachdem, inwieweit jene teleologisch relevant für Entwicklung oder mit ihr kompatibel sind. Das schließt mit ein, dass Fragen der Identität und identitäre Probleme nicht vernachlässigt, aber aus der Perspektive ihrer Relevanz im Sinne einer wahrhaften Entwicklung des Individuellen (als eines holistischen Seins, das seine Anlagen positiv maximal ausschöpft) und einer wahrhaften Entwicklung des Kollektiven, zu dem er/sie gehört, betrachtet werden.⁷ Innerhalb der afro-hybriden Ansätze erscheint mir der afro-moderne derjenige mit der größten Öffnung für eine entwicklungszentrierte Perspektive; methodologisch entspricht dem der afro-konstruktivistische Ansatz.

Die Sorge um Entwicklung kann nur adressiert und geklärt werden, wenn Denken und Praxis der Entwicklung hinsichtlich praktischer Resultate verfolgt werden. Im hybriden Raum

⁶ Für eine detaillierte Aufschlüsselung der Formen hybrider Kultur, hybrider Identität und theoretischer Entwürfe der Hybridität – afro-traditionalistische, afro-nativistische und afro-synkretistische Positionen – siehe: Agbakoba, J. 2019. *Development and Modernity in Africa*, 24–32.

⁷ An anderer Stelle wurde als Beispiel eines traditionellen Wertkonzeptes, das sowohl individuelle wie auch gemeinschaftliche Entwicklung in Afrika positiv steuern kann, die unter den Igbo überlieferte Idee von Nze diskutiert. Durch eine Transformation in Auseinandersetzung mit der Moderne kann es gelingen, dem Konzept seine weitreichenden Implikationen – Wahrheit, Gerechtigkeit, Vernunft, Wohltätigkeit – zurückzugeben und es gleichzeitig als Wegmarke der Entwicklung zu implementieren. Vgl. dazu ausführlicher Agbakoba, J. 2019. *Development and Modernity in Africa*, 32–48.

Afrikas meint das eine Suche nach Vernunft und Wohltätigkeit (in dem weiten Sinn, in dem sie Empathie, Altruismus und andere sorgende Einstellungen einschließt), darauf aufbauender Disziplin, Ordnung und Regularität, sowie Kreativität und Freiheit unter dem Gesetz.

Es gilt zu bekräftigen, dass die Vorstellung kultureller Hybridität, und in der Tat jede Form der Hybridität, von sich selbst aus keinesfalls die Schande trägt, die manche damit assoziieren. Hybridität und der oder das Hybride bezeichnen neutral eine Art und Weise des Daseins oder eine Form der Existenz. Und zwar, weil Hybridität den Heterosis-Effekt (hybride Vitalität) zur Folge haben kann, womit die sich im Vergleich zu den Eltern im hybriden Nachkommen zeigende größere Kraft und Stärke bezeichnet wird. Die Möglichkeit der Heterosis ist das Anziehende an jeglicher gerechtfertigten und bewussten Bemühung um Hybridisierung oder deren Steuerung – in der Landwirtschaft wie im Kulturellen. Afro-Modernismus, besonders aber Afro-Konstruktivismus, sind derartige Bemühungen. Es gibt freilich auch das Gegenteil von Heterosis, welches ich als kulturelle Heterolyse bezeichnen könnte in dem Sinne, dass das oder der Hybride im Vergleich zu seinen Eltern entkräftet und geschwächt auftritt aufgrund der Gesamtwirkung der Negationen und negativen Effekte des Hybridisierungsprozesses und seiner Konsequenzen. Ich gehe davon aus, dass es weit eher die Heterosis ist, die Menschen wünschen und nach der sie streben.

Es darf außerdem abschließend gesagt werden, dass die Subaltern (in diesem Fall Afrika) nicht der Erlaubnis einer anderen Partei bedürfen, um über sich selbst und die Gemeinschaft auf die Art und Weise zu sprechen, die ihnen am besten dünkt. Dass sie dabei das Befolgen universeller Standards der Faktizität und Wahrheit für ratsam halten, ist dem Gewissen geschuldet, dass „Subalterneity“ weder von sich aus eine Tugend ist, noch der Fakt des Subaltern-Seins Tugend mit sich bringt. Insofern muss die Frage nach der Natur und Qualität der Agency Afrikas für sich selbst sowie im Bezug zur afrikanischen Geschichte zum Thema gemacht werden, besonders aus einer evolutionären Perspektive. Das ist vor allem eine Aufgabe der Afro-Modernisten und genauer des afro-konstruktivistischen Stranges der interkulturellen Philosophie in Afrika.

BIBLIOGRAPHIE

- Agbakoba, J. C. A. 2019. *Development and Modernity in Africa. An Intercultural Philosophical Perspective* (Veröffentlichungen des Oswin-Köhler-Archivs, Band 3). Köln: Rüdiger Köppe.
- . 2005. Ideology, empirical sciences and modern philosophical systems. *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 4(10): 116–125.
- Bickmann, Claudia. Information. *Society of Intercultural Philosophy*. <http://intgip.de/englisch/informationen_englisch.html> [aufgerufen am 12/05/2017]
- Binsbergen, W. van. 1991. Becoming a Sagoma. *Journal of Religion in Africa* 21, 309–344.
- Chukwuokolo, J. C. 2017. “Towards an Afro-constructivist theory of development.” In *Perspectives in African Intercultural Philosophical Studies*, Frankfurter Afrikanistische Blätter 25 (Jg. 2013): 29–40. Köln: Rüdiger Köppe.
- Harrison, L.E. & Huntington, S.P. 2000. *Culture Matters*. New York: Basic Books.
- Idowu, E. B. 1962. *Olodumare. God in Yoruba Belief*. Ikeja: Longman Nigeria.

- Kufour, J.A. 2016. Keynote interview session during the *International Society for African Philosophical Studies Conference*, held at the University of Ghana, Legon, 11th–12th August 2016.
- Olu-Jacobs, D. 2014. "Interculturality in the context of Africa's colonial and decolonization experience." In *What is Intercultural Philosophy*, hrsg. v. William Sweet, 7107–7120. Washington, DC: Council Research in Values and Philosophy.
- Popper, K. R. & Eccles, J. C. 1977. *The Self and Its Brain*. Berlin: Springer.
- Sahakian, W. 1968. *History of Philosophy*. New York: Harper Collins Publishers.
- Said, Edward. 1979. *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- . 1994. *Culture and Imperialism*. London: Vintage Books.
- Sweet, W. 2014. *What is Intercultural Philosophy?* Washington, DC: Council Research in Values and Philosophy.