

Kämpfe um Diversität

Dialektik der Differenz:

Zum politischen und epistemischen Gehalt der Diversitätsfrage in der Afrikanischen Philosophie

Silvia Donzelli

Einleitung

„Philosophie als Disziplin hat ein ernsthaftes Diversitätsproblem“, so diagnostizierten die beiden Philosophieprofessoren Jay Garfield und Bryan Van Norden 2016 in einem Artikel der New York Times, mit Blick auf die philosophischen Fakultäten der Vereinigten Staaten. Das beklagte Diversitätsproblem betrifft die grundsätzliche Abwesenheit in Lehre und Forschung von Philosophien, die nicht den westlichen Traditionen entstammen. Angesichts der wissenschaftlichen Bedeutung nicht-westlicher Philosophien, sowie der zunehmend vielfältigeren Zusammensetzung der Studierenden, sei diese Lage schwer zu rechtfertigen, und zwar „moralisch, politisch, epistemisch oder als eine gute Ausbildungs- und Forschungspraxis“ (Garfield/Van Norden 2016, Übersetzung SD). Die Autoren des Artikels sehnen sich nach einer Zukunft nordamerikanischer Universitäten, in der philosophische Konzepte, Theorien und Denker*innen beispielsweise aus China, Indien, Afrika und Südamerika genauso routiniert und selbstverständlich gelehrt werden, wie die Klassiker der westlichen Philosophie. Dabei wird die Möglichkeit eines fruchtbaren Austauschs philosophischer Kulturen aus aller Welt von einem Holzschnitt aus dem 16. Jahrhundert verbildlicht, in dem die Gelehrten Galenus, Hippokrates und Avicenna (*Ibn Sina*) als Vertreter der griechisch-römischen und persischen Wissenschaften unterschiedlicher Epochen ebenbürtig beisammensitzen.

Dieses Idealbild scheint gegenwärtig eine Utopie zu bleiben, und hierzu bilden die deutschsprachigen Universitäten keine Ausnahme, obgleich die Forderung nach mehr Diversität seit Langem nicht nur im akademischen Bereich allgegenwärtig ist. Sie betrifft neben Universitäten auch andere kulturelle Einrichtungen wie beispielsweise Museen, die unter dem Druck stehen, den eurozentrischen Kanon zu durchbrechen und sich nun doch mit ihren eigenen, lang tradierten kolonialen Archiv- und Ausstellungspraktiken auseinandersetzen zu müssen. Allerdings hilft allein die Forderung, das

„Diversitätsproblem“ zu überwinden, nicht notwendigerweise weiter, produktive Strategien der Veränderung zu erarbeiten und zu implementieren. Stattdessen könnten der Druck sozialer Sanktionen und die Sorge um Status- und Finanzierungsverluste sogar dazu führen, dass wissenschaftliche Institutionen zu Maßnahmen eilen, die eher der Fassade als der Substanz dienen: „Der Kritik fehlender Diversität in Programm, Personal und Publikum wird gern schnell und häufig mit kosmetischen anstatt mit strukturellen Lösungsansätzen begegnet“, diagnostizieren etwa die Leiterinnen des Berliner Projektbüros für Diversitätsentwicklung in der kulturellen Bildung Sandrine Micossé-Aikins und Bahareh Sharifi (2019). Als Beispiel dient die Einbindung von Geflüchteten in kulturelle Produktionen „um eine antidiskriminierende Haltung nach außen zu suggerieren, während hierarchische und ausschließende Strukturen intakt bleiben“ (Micossé-Aikins/Sharifi 2019). Die Gefahr einer möglichen Instrumentalisierung von Menschen, die zu historisch diskriminierten Gruppen gehören oder damit assoziiert werden, im Namen einer diversitätsfördernden Wandlung, ist nicht neu. Das Phänomen wurde in soziologischen Studien der 1970er Jahre unter dem Label „Tokenism“ untersucht, beispielsweise in Bezug auf die symbolische Postenvergabe an Frauen in Unternehmen (Kanter 1977). Schon früher hatten sich antikoloniale Positionen damit kritisch befasst, speziell hinsichtlich der rein äußerlichen demographischen Diversifizierung an Universitäten.

Zu Zwecken der produktiven und dialogfähigen Auseinandersetzung mit dem Thema Diversitätsforderung ist es ratsam, bei der kritischen Diagnose der Defizite nicht beim Vorwurf zu bleiben: Wenn auch oberflächige Interventionen zuweilen deshalb unternommen werden, „um einen Haken unter das Thema Diversität setzen zu können“ (Micossé-Aikins/Sharifi 2019), sollten auch Unsicherheiten und Erfahrungsmangel im Umgang mit Diversität als Gründe für misslungene Maßnahmen berücksichtigt werden. Ohnehin zeigt sich ein Bedarf an kritischer Auseinandersetzung mit den ethischen, politischen und praktischen Implikationen von Diversitätsmaßnahmen.

Dieser Aufsatz versteht sich als Diskussionsbeitrag zur Diversifizierung des philosophischen Kanons, gemeint als Überholung der Selbstverständlichkeit, mit der nur eine kleine Portion des weltweit hervorgebrachten philosophischen Wissens – nämlich dasjenige aus Europa und Nordamerika – als „die Philosophie“ schlechthin wahrgenommen, erforscht und an die Studierenden weitergegeben wird. Nun hat das Thema Diversität – in seiner anthropologischen, politischen und epistemischen Ausprägung – innerhalb philosophischer Debatten der nachkolonialen Zeit in Afrika

und der Diaspora eine überaus wichtige Rolle gespielt. Und tut es immer noch: Gegenwärtig wird die Diversifizierung des philosophischen Kanons als Durchbrechung der westzentrierten Lehr- und Forschungsmodelle auch an Universitäten in Afrika intensiv debattiert, sowohl hinsichtlich ihrer Begründung, als auch der praktischen Wege ihrer Implementierung. Der Fokus dieses Beitrags auf Afrikanische Positionen fußt demnach nicht nur auf dem Vorhaben, nicht-westliche philosophische Perspektiven stark zu machen, sondern vielmehr auf der Präsenz, der Relevanz und tiefgreifender Analyse des Themas Diversität in der postkolonialen Afrikanischen Philosophie. Im Folgenden soll die epistemische und politische Bedeutung dieser Debatten nachgezeichnet werden mit dem Ziel, sie für die theoretische und praktische Regenerierung westzentrierter Forschungs- und Lehrprogramme fruchtbar zu machen.

Es gibt mindestens drei Bedeutungen von „Diversität“, die für die historische und gegenwärtige Entwicklung Afrikanischer Philosophien seit dem Ende kolonialer Usurpation ausschlaggebend sind. Erstens, signalisiert Diversität als „anders sein“ das für die Geschichte Afrikas fatale Anathema rassistischer Vorstellungen, und zugleich das Stichwort, aus dem heraus viele Positionen anticolonialer politischer Philosophie ihre subversive Kraft der Selbstbehauptung schöpfen. Die Ambivalenzen und Aporien, die aus dieser Dialektik der Differenz entstehen können, werden im ersten Abschnitt untersucht mit Fokus auf frühere Texte anticolonialer Literatur und auf das latente Risiko, epistemische Differenzen als rassifizierte Unterschiede der Erkenntnis-Anlagen zu artikulieren. Die Idee einer epistemischen Diversität kann, zweitens, spezifisch in Bezug auf Inhalte und Methoden philosophischer Aktivität verstanden werden: Diversität als „anders philosophieren“ ist zugleich Ressource und konzeptuelle Herausforderung für afrikanische metaphilosophische Debatten, die im darauffolgenden Abschnitt kritisch ausgelotet werden. Drittens, lässt sich Diversität als „anders werden“, im Sinne einer geforderten und stets neu zu verhandelnden Transformation afrikanischer Institutionen der höheren Bildung, als eine entscheidende Kategorie in postkolonialen und Post-Apartheid Kontexten konturieren, die im dritten Abschnitt umrissen wird. Dabei werde ich unterschiedliche gegenwärtige Positionen über die Dekolonisierung der Universitäten, mit Fokus auf Südafrika, präsentieren.

Ein Blick in die Begründungen, Ziele und Wege der Transformation, die an afrikanischen Universitäten verhandelt und erkämpft wird, kann möglicherweise auch aktuelle Diskussionen im deutschsprachigen Raum bereichern.

„Anders sein“: vom Stigma zur Ressource (und zurück)

Aus ideengeschichtlicher Perspektive lassen sich zwei fundamentale Momente für die Entwicklung Afrikanischer Philosophiediskurse am Ende der Kolonialzeit bestimmen.¹ Das erste umfasst politisch engagierte und international vernetzte antikoloniale und antirassistische Strömungen, bei denen Intellektuelle aus afrikanischen Ländern und der afrikanischen Diaspora, insbesondere aus den Antillen, aber auch europäische Sympathisant*innen mitwirken. Das zweite betrifft die Entstehung ethnophilosophischer Forschung auf afrikanischem Boden. In beiden Fällen bildet die Begegnung zwischen Afrika und Europa – genauer: das Aufprallen der spezifischen Gewalt des kolonialen Rassismus, mit seinen stereotypisierten normativen Repräsentationen der „Anderen“, auf den Widerstand und die Selbstbehauptung der Unterdrückten – den Motor für spannungsreiche philosophische Aktivitäten. Diese bemühen sich, das Wesen und die Möglichkeit von Differenz, Identität und Anerkennung auf kollektiver sowie individueller Ebene zu ergründen. Wegen der kolonialen Machtverhältnisse ist die Auseinandersetzung mit diesen Fragen unweigerlich existentiell und politisch aufgeladen. Neben den politisch-emanzipatorischen Anliegen treten allerdings auch genuin epistemische Dimensionen zutage, die für die Untersuchung der Frage nach Diversität und Vielfalt im philosophischen Kanon von großem Interesse sind. Tatsächlich lassen sich die politische und erkenntnistheoretische Ebene in der Diskussion über philosophische Diversität jedoch nur teilweise, und nicht immer produktiv trennen.

Betrachtet man zunächst die kritische Arbeit der antikolonialen Bewegungen, die sich seit den 1930er Jahren zwischen Europa, Afrika und den Antillen entfalten, so bildet die Idee des „Anders-Seins“ einen Dreh- und Angelpunkt, um den herum sich Problemerkennung, Kritik und Protest artikulieren. Ausgangspunkt der literarisch-politischen Bewegung der Négritude, die noch während der Kolonialherrschaft in der französischen Hauptstadt von Intellektuellen aus Afrika und den Antillen betrieben wird, ist das Bewusstsein einer verzerrten, von den Kolonisierenden konstruierten Vorstellung von Menschen afrikanischer Abstammung. Diese Vorstellung entsteht in einem breiteren theoretischen und machtpolitischen Kon-

1 Hiermit sind philosophische Positionen und Debatten gemeint, die in der ausklingenden Kolonialzeit von Intellektuellen aus afrikanischen Ländern und der Diaspora als Reaktion zu ihrer Erfahrung als Kolonisierte und rassifizierte Menschen entstanden sind. Zentrale Themen sind die politische und kulturelle Emanzipation sowie die Aufwertung und Ausarbeitung afrikanischer Werte, Konzepte und kultureller Traditionen.

text, in dem die europäischen Wissenschaften sich veranlasst sehen, aus der Beobachtung phänotypischer, geographischer und kultureller Spezifika, normativ geladene Dichotomien zu postulieren: von weißen und Schwarzen Menschen, von sogenannten zivilisierten und primitiven Völkern, von überlegenen und unterlegenen „Rassen“ und ähnlichen selbstgefälligen Unfug. Das Bewusstsein, dass solche chauvinistischen Fantasien, die nur zu gut zu den wirtschaftlichen und machtpolitischen Interessen europäischer Modernität passen, die konkrete Realität des Verhältnisses Europas zu Afrika auf fatale Weise prägen, ermächtigt die Vertreter*innen der Négritude zu politischem Widerstand und literarischem Protest. Die ausgewählte Strategie besteht darin, das dichotomische Konstrukt weiß/Schwarz ernst zu nehmen, den Spieß umzudrehen und das Modell normativ neu zu besetzen: Wie der Name verrät, proklamiert die Négritude stolz den Wert „Schwarz zu sein“ (vgl. Irele 2003). Die Behauptung von Differenz als rassifiziertes „anders sein“ wird so vom Stigma zu einer positiven Quelle für die Wiederherstellung der Würde gebrandmarkter und ausgebeuteter Identitäten.

Rückblickend erklärt Aimé Césaire, Dichter, politischer Denker, Aktivist, und Mitbegründer der Négritude:

„Man darf nicht vergessen, dass das Wort Négritude, zunächst, eine Antwort war. Das Wort *N[...]* wurde uns als Beleidigung vorgeworfen, und wir haben es aufgegriffen und in ein positives Konzept verwandelt. [...] Es war auch eine große Ungerechtigkeit und ein enormer Irrtum, zu glauben, dass aus Afrika nichts Wertvolles kommen könnte.“ (Zit. nach Bennetta 2007: 267, Übersetzung SD, Herv. i. O.)

Césaires Worte zeigen, dass die Négritude ihren Kampf um Diversität um zwei identitätsstiftende Begriffe herum gestaltet, die miteinander assoziiert werden, nämlich die rassifizierte Kategorie „Schwarz“ und den Ursprungsort Afrika. Auch für Denker wie Césaire, die nicht in Afrika geboren sind, gewinnen der Kontinent als symbolischer Ort und die Idee, dass aus ihm „etwas wertvolles kommen könnte“ eine hohe Bedeutung. Bei antikolonialen Positionen späterer Generation aus der afrikanischen Diaspora in Europa, wird das Verhältnis der Kategorie „Schwarz“ mit dem Ursprungsort Afrika tiefer reflektiert. Frantz Fanon, der in Martinique von Césaire unterrichtet wurde und dann zum Studieren nach Paris ging, sowie Stuart Hall, der aus Jamaica nach London einwanderte, ergründen das Thema „anders sein“ rassifizierter Existenzen mit einem differenzierten, erst durch das Vermächtnis antikolonialer Kämpfe ermöglichten Bewusstsein.

Halls Reflexion über den Themenkomplex Rasse, Ethnizität und kulturelle Differenz vertieft zum einen die politische Dimension und die sozio-kulturellen Konsequenzen der westzentrierten dichotomischen Konstruktionen. Zum anderen lockert er die Grenzen der Kategorien „weiß“ und „Schwarz“ anhand phänomenologischer und soziologischer Analysen auf und untersucht die Realität von (forcierten) geographischen Translokationen, kulturellen Kontaminationen und Kreolisierungen. Bezogen auf die Rolle Afrikas in der karibischen Kultur, beschreibt Hall einen Prozess der „Entdeckung“ des Kontinents als „spirituelle, kulturelle und politische Metapher“ (Hall 2021: 35): Nachdem die Geschichte der Vertreibung lange unausgesprochen geblieben war, erschloss die postkoloniale Revolution die Präsenz Afrikas als fundamentalen Signifikanten, als den *basso continuo* (vgl. Hall 2021: 35), der der alltäglichen karibischen Erfahrung zugrunde liegt. Die Bewusstwerdung kolonisierter Existenzen ergründet Hall zudem aus subjektiver Perspektive. Ironisch schildert er:

„Menschen wie ich, die in den fünfziger Jahren nach England kamen, haben dort – symbolisch gesprochen – seit Jahrhunderten gelebt. Ich kam nach Hause. Ich bin der Zucker auf dem Boden der englischen Teetasse. Ich bin der süße Zahn, die Zuckerplantage, die die Zähne von Generationen englischer Kinder ruinierte. Dann gibt es neben mir Tausende andere, die der Tee in der Tasse selbst sind. Der lässt sich nämlich, wie Sie wissen, nicht in Lancashire anbauen.“ (Hall 2021: 74-75)

Auch in Fanons „Schwarze Haut, Weiße Masken“ (2013) spielt die Reflexion über die eigenen Erlebnisse eine Schlüsselrolle für die Analyse der Bildungsdynamiken rassifizierter Identitäten, im Wechselspiel von Selbstwahrnehmung und Repräsentation durch andere. Von außen auferlegt und schließlich verinnerlicht, festigt sich die Identität eines rassifizierten Subjektes als unüberbrückbar – und meist defizitär – „anders“.

Die oben zitierten Worte Césaires, nach denen aus Afrika „etwas wertvolles kommen könnte“, sind Leitthema des senegalesischen Literaten und Négritude-Mitbegründers Léopold Sédar Senghor, speziell in seinem Essay „Der Beitrag des Schwarzen“ (1967). Nun kann die Art und Weise, wie die Spezifität des Beitrags Afrikas konturiert wird, erhebliche wissenschaftstheoretische, ethische und politische Implikationen haben.

Zu den verhängnisvollen Lasten rassistisch-kolonialer Konstrukte gehört der Fallstrick dichotomischer Denkmuster, die das Risiko bergen, dass man darin umso mehr gefangen bleibt, je mehr man versucht, ihnen zu entkommen.

Während Césaires stolze Preisung der „Wildheit“ der Kolonisierten und ihrer Unfähigkeit zur technischen Erfindung in „Zurück ins Land der Geburt“ (Césaire 1967) von einer kruden Ironie getragen wird – eine Provokation, die die Brutalität der angeblich zivilisierten Kolonisierenden aufzeigt – entwickelt Senghor eine ernst gemeinte Theorie dessen, was er die „Physiopsychologie“ und die „Metaphysik“ des schwarzen Menschen nennt. Diese beschreibt er in seinem 1956 veröffentlichten Essay „Schwarzafrikanische Ästhetik“ folgendermaßen:

„Er ist ein Sensualist, ein Wesen, das seinen Sinnen ausgesetzt ist. Er ist kein Vermittler zwischen Subjekt und Objekt; diese sind für ihn gleichzeitig. Er ist vor allem Töne, Gerüche, Rhythmen, Formen und Farben; ich meine, er ist anders als der weiße Europäer, er ist zuerst Tastsinn, bevor er Sicht ist. [...] Das soll nicht heißen, dass der N[...] traditionell keinen Verstand hat, wie man mich glauben machen will. Aber seine Vernunft ist nicht diskursiv, sie ist synthetisch. Sie ist nicht antagonistisch, sondern sympathisch. Dies ist ein anderer Weg zur Erkenntnis. [...] Die weiße Vernunft ist analytisch durch Gebrauch. Die N[...]vernunft ist intuitiv durch Teilnahme.“ (Senghor/Halperin 1956, Übersetzung SD)

Indem Senghor grundsätzliche und von Natur aus gegebene Unterschiede bei den Erkenntnisanlagen von „Schwarzen“ und „Weißen“ postuliert, verfängt er sich in der Falle des rassistischen biologischen Determinismus. Senghor baut eine Theorie rassistischer Differenz auf, bei der die angeblich essentiellen epistemischen Fähigkeiten der „Schwarzen“ als Gegenbild zur europäischen Erkenntnistheorie konstruiert sind. Darüber hinaus weist Senghors Entwurf, insbesondere seit er 1960 zum ersten Präsidenten der neugegründeten Republik von Senegal gewählt wird, ideologische Züge auf, die bereits seine Zeitgenossen erkennen und missbilligen.²

Es zeigt sich exemplarisch an Senghors Gegenüberstellung von Vernunft und Emotion als zwei Grundformen der Erkenntnis, die angeblich jeweils für weiße und Schwarze Menschen charakteristisch und essentiell seien, wie schnell das Projekt der antirassistischen Aufwertung von Differenz in eine klischeehafte Darstellung, die rassistische Vorurteile nährt und wiederbelebt, umschlagen kann.³ Dass Senghors essentielle schwarze Epistemo-

2 Für die Kritik an Senghor, siehe u.a.: Towa (1971), Oruka (2003).

3 Paradigmatisch ist auch Senghors Begeisterung für den Primitivismus in der europäischen Kunst, obgleich das Verhältnis des Primitivismus zu Afrika, zwischen Anerkennung wertvoller Differenz und kolonialem Klischee, ambivalenter ist, als Senghor

logie gegen die emanzipatorischen Ziele Afrikas und des Antirassismus rudern könnte, erkennt der Schriftsteller und Nobelpreisträger Wole Soyinka pointiert: „[Die Négritude] akzeptierte eine der häufigsten Lästereien des Rassismus, dass der Schwarze Mensch nichts zwischen den Ohren hat“ (Soyinka 2020: 129, Übersetzung SD).

Diese „Lästerei“ birgt auch die verheerende Implikation, dass die Möglichkeit Afrikanischen Philosophierens schlichtweg negiert wird. Nun vertort Senghor den Beitrag der „Schwarzen“ zu einer universalen Zivilisation in der künstlerischen Produktion, die er zuweilen auch als eine Form des Philosophierens zu verstehen scheint (Belting/Buddensieg 2018: insb. 87-95). Die Existenz afrikanischer Traditionen des Philosophierens, die über die Produktion visueller, rhythmischer und plastischer Erzeugnisse hinaus geht und durch Begriffe und Diskurse reflektiert, erwähnt er zwar (Senghor/Halperin 1956: 24f.), lässt sie aber fallen zugunsten einer Vertiefung afrikanischer Ästhetik. Obgleich er zu wissen vermag, dass seit den 1940er Jahren philosophische Diskurse in Subsahara-Afrika im Umbruch sind: man beginnt, über Afrikanische Philosophie zu sprechen.

Anders philosophieren?

Die Herausgabe des Buches *La philosophie Bantoue* im Jahr 1945 durch den belgischen Missionar im Kongo Placide Tempels gilt zu Recht als Wendepunkt in der europäischen Repräsentation afrikanischer Menschen und ihrer Kulturen als „anders“, speziell als des philosophischen Denkens unfähig. Denn im Buch werden – aus europäischer Perspektive erstmalig – subsaharischen Völkern Fähigkeit und Tradition des Philosophierens zuerkannt. Wohlgemerkt, diese Anerkennung erfolgt seitens eines europäischen Missionars, der für ein europäisches Publikum noch während der Kolonialherrschaft schreibt. Das hat politische Implikationen. Bei seiner Darstellung der Weltanschauung der Bantu und ihrer hierarchisch organisierten Ontologie der Lebenskraft verfolgt Tempels ausdrücklich das Ziel, diese in Einklang mit der katholischen Religion zu bringen. Sein Vorhaben ist es, die religiöse Bekehrung der Bantu innerhalb des kolonialen Systems zu begünstigen. Tempels Buch, das viele afrikanische Intellektuelle als die fällige Anerkennung der geistigen Leistungen afrikanischer Völker seitens Europas

es gerne gehabt hätte. Siehe Stansell (2003). Eine Deutung des Primitivismus als anti-koloniales Engagement legt Patricia Leighton (1990) dar.

begrüßen, verurteilen andere als eine verlogene Strategie, die die kolonialen Strukturen bestätigt und ihre rassistischen Voraussetzungen schönredet. Césaires Urteil über Tempels Unterfangen ist vernichtend:

„Lasst sie im Kongo plündern und foltern, lasst den belgischen Kolonisator alle natürlichen Ressourcen beschlagnahmen, lasst ihn alle Freiheit auslöschen [...] Der Reverend Vater Tempels stimmt all dem zu [...] Da das Denken der Bantu ontologisch ist, verlangen die Bantu nichts weiter als ontologische Zufriedenstellung. Anständige Löhne! Komfortable Unterkunft! Nahrung! Diese Bantu sind reine Geister, sage ich Ihnen [...] Kurzum, man zieht einmal den Hut vor der Bantu-Lebenskraft, ein Augenzwinkern zur unsterblichen Bantu-Seele. Und das ist alles, was es Sie kostet! Sie müssen zugeben, dass Sie billig davonkommen!“ (Césaire 2000, Übersetzung SD)

Darüber hinaus bedenklich, weil Symptom einer substantiell herablassenden und bevormundenden Haltung gegenüber den Menschen, deren Philosophie er zu würdigen vorgibt, sind Tempels Einsichten zur Rolle der Europäer bei der Interpretation und Systematisierung der Bantu Philosophie. Laut Tempels sei den Bantu ihr eigenes philosophisches Denken nicht ausreichend bewusst – er behauptet ernsthaft, es sei die Aufgabe der Europäer, den Bantu-Völkern das Bantu-Denken zu erklären: „Und wenn wir das geschafft haben, werden wir den Bantu klar sagen können, was sie in ihrem tiefsten Wesen über das Seiende denken“ (Tempels 1956, zit. nach Hountondji 1993: 231).

Der kolonial durchdrungenen Logik von Tempels Arbeit zum Trotz, wird der von ihm eingeschlagenen Methode nicht nur von europäischen, sondern auch von vielen afrikanischen Intellektuellen gefolgt, die darin einen Weg zur wissenschaftlichen Ermächtigung nach dem Ende der kolonialen Usurpation sehen. Die Methode besteht in der Niederschrift und Systematisierung oral tradiertter Weltanschauungen afrikanischer Völker, ihrer Kosmologien, ontologischen Systeme und ethischen Prinzipien. Diese Forschungsrichtung erhält den Namen Ethnophilosophie. Sie wird in den 1960er und 1970er Jahren besonders intensiv betrieben, wird aber zugleich auch Objekt der Kritik. Prominenter Kritiker ist Paulin Hountondji, der sowohl ethische und kulturpolitische, als auch die wissenschaftstheoretische Dimension des ethnophilosophischen Projektes angreift. Er stellt die Fähigkeit der Ethnophilosophie, philosophisches Wissen zu generieren, und schließlich ihre Definition als philosophische Disziplin in Frage. Hountondji unterschätzt nicht die Bedeutung der Erforschung mündlich

tradierten afrikanischen Gedankengutes. Im Gegenteil, wird er im Laufe seiner Karriere als Philosoph und Kulturminister in Benin solche Forschungsprojekte ausdrücklich unterstützen und fördern (Hountondji 1995). Vielmehr richtet sich seine Kritik an

„alle jene Autoren und afrikanische[n] Intellektuelle[n], die sich in den Kopf gesetzt haben, eine spezifische afrikanische Philosophie, eine Weltanschauung aller Afrikaner, jenseits von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, ein kollektives, unwandelbares Denksystem im ewigen Gegensatz zu Europa zu definieren“ (Hountondji 1993: 50).

Genau diese Taktik, die afrikanischen Kulturen und speziell „die afrikanische Philosophie“ als radikal anders als „die europäische“ definieren zu wollen, enthüllt Hountondji als ein zweischneidiges Schwert. Zwar anerkennt er die politischen Motive, die viele afrikanische Intellektuelle zur Ethnophilosophie bewegen. Er begreift aber auch sehr deutlich, dass Emanzipationsprojekte, die sich stark auf die Betonung des Unterschieds zum Unterdrücker stützen, sich immer auf einem schmalen Grat bewegen. Denn sie laufen Gefahr, die Vorstellungen der dominierenden Gesellschaft zu bedienen – im vorliegenden Fall die Vorstellung, dass Menschen aus Afrika, mögen sie auch philosophieren können, es doch zwangsläufig „anders“ (sprich: nicht den westlichen, angeblich universal geltenden wissenschaftlichen Maßstäben entsprechend) tun. Hountondji verweist auf den Exotismus als die wesentliche Kategorie, in der die Europäer bereit sind, den Wert afrikanischer Kulturen zu verorten: „Europa hat kulturell niemals etwas von uns erwartet, außer dass wir unsere Zivilisationen als Showeinlagen herausputzen“ (Hountondji 1993: 51).

Hountondjis Kritik trifft den Nerv einer fundamentalen Problematik, die auch die Kritiker der Négritude zu Tage gefördert haben: Postkoloniale Versuche, die Spezifika afrikanischer Identitäten und Kulturen im Unterschied zu Europa zu artikulieren, können leicht in klischeehafte Selbstdarstellungen umschlagen. Diese erweisen sich meist als Narrationen, die entweder einen Rückzug in eine imaginierte vorkoloniale Vergangenheit fordern, oder aber eine zeitlose Dimension essentieller kollektiver Identität ausmalen. Für die Ziele postkolonialer Emanzipation, sowie für eine kreative und fruchtbare intellektuelle Aktivität, die sich frei von eurozentrischen Modellen und doch im internationalen wissenschaftlichen Dialog entfalten kann, sind solche Narrationen fatal. Das Muster, nach dem eine „typisch afrikanische“ kulturelle Leistung in ein exotisches und kolonial geprägtes Stereotyp umkippt, lässt sich natürlich genauso in philosophischen Diskur-

sen, wie auch in der darstellenden Kunst und in der Literatur aufspüren. Sehr früh haben afrikanische Intellektuelle auf diese Gefahr hingewiesen, denkt man an die Kritik der Négritude seitens des Regisseurs Ousmane Sembène, sowie des oben zitierten Schriftstellers Wole Soyinka. Letzterer erfindet, in einem kritisch-kreativen Akt der Neologismen-Schöpfung, als sarkastische Folie der Négritude den Begriff „Tigritude“: „Ein Tiger verkündet nicht seine Tigritude – er springt“ (zit. nach Doring/Naguschewski 2002: 229). Bissig und pointiert sind auch seine Reflexionen über die von Europäern konstruierten und von manch afrikanischer Gedichtkunst angeeigneten Narrative eines angeblich afrikanischen „Anders-Seins“, die er „Neo-Tarzanismus“ nennt (Soyinka 1975: 38–44, Übersetzung SD).

Diese Art der Selbstkritik ist nicht nur aus ideenhistorischer Perspektive von Bedeutung. In einer Zeit, in der für eine Diversifizierung akademischer Curricula weltweit, wenn auch oft zögerlich, plädiert wird, sind Afrikanische Philosoph*innen jüngerer Generation für die Fallen der Reproduktion kolonialer Stereotypen sehr aufmerksam. Lange schien die epistemologische und disziplinäre Einordnung Afrikanischer Philosophie in eine Sackgasse geraten zu sein:

„Die westliche Philosophie hält die Afrikanische Philosophie in einem Dilemma gefangen: Entweder ist die Afrikanische Philosophie der westlichen Philosophie so ähnlich, dass sie keinen eigenen Beitrag leistet und faktisch verschwindet, oder sie ist so anders, dass ihre Berechtigung, echte Philosophie zu sein, immer in Frage gestellt sein wird.“ (Bernasconi 1997: 188, Übersetzung SD)

Mittlerweile hat sich ein reiches und differenziertes Spektrum afrikanischer philosophischer Ansätze konstituiert, deren Konturierung zwischen universalistischem und partikularistischem Lager verhandelt wird. Darüber hinaus lässt sich nicht nur in Afrika ein zunehmendes Bewusstsein für die Vielfalt unterschiedlicher Quellen, Methoden, Inhalte und Orte des Philosophierens feststellen. Dieses Bewusstsein für philosophische Diversität dürfte für den Entwurf neuerer Konzepte der Philosophiegeschichtsschreibung, als auch für eine Regenerierung des Verständnisses von Philosophie als wissenschaftliche Disziplin ausschlaggebend sein.⁴ Die Frage, ob man in und aus Afrika „anders philosophiert“, eröffnet nun ein spannendes Feld an Möglichkeiten. Gegenwärtig gedeihen zahlreiche originelle Ansätze afrikanischer philosophischer Forschung, die mit unterschiedlichen Quellen

4 Wegweisend: Graneß (2023).

und Methoden arbeiten und sowohl universelle Fragen, als auch spezifische afrikanische Realitäten reflektieren. Sowohl im kreativen und kritischen Bezug zu afrikanischen indigenen Begriffen, Werten und Praktiken, als auch im Bereich politischer Philosophie weisen afrikanische Philosophiediskurse originelle Substanz sowie Anschlussfähigkeit im internationalen wissenschaftlichen Kontext auf.

Trotzdem soll es nicht verwundern, dass das Gespenst der Abhängigkeit von westlichen Modellen und Urteilen, bei den aktuellen neukolonialen Machtverhältnissen, noch sehr präsent ist, und unterschiedlich ausgetrieben wird. Insbesondere soll berücksichtigt werden, dass die erwähnte gegenwärtige Forschungsentwicklung nur einen Aspekt des afrikanischen philosophischen Geschäftes bildet. Als akademische Disziplin ist Philosophie im institutionellen Kontext der Universitäten eingebettet und diese stehen im postkolonialen und Post-Apartheid Afrika, nach wie vor, unter Beschuss.

Anders werden: akademische Transformationen

Während öffentliche Debatten über kulturelle Diversität in der europäischen Akademie junge Erscheinungen sind, ist das Thema für afrikanische Universitäten der postkolonialen Zeit zentral, und gewinnt seit Ende der Apartheid in Südafrika erneut Konjunktur. Dass Diskurse über institutionelle Transformation, im Sinne der Durchbrechung eines westzentrierten Kanons, sowohl in Europa als auch in Afrika eine genuine politische Qualität haben, versteht sich von selbst. Sofern es um Veränderungen innerhalb akademischer Institutionen geht, sind politische Aspekte allerdings notwendigerweise mit wissenschaftstheoretischen Dimensionen verbunden.

Da (Neo-)Kolonialismus sich nicht lediglich auf der Ebene territorialer Usurpation, wirtschaftlicher Ausbeutung und Verwaltungspolitik erschöpft, sondern durchaus auch kulturelle und psychosoziale Unterdrückungsstrukturen etabliert, können Institutionen der höheren Bildung sowohl bei der Verbreitung und Legitimierung der bestehenden Machtverhältnisse, als auch bei deren Wandel eine entscheidende Rolle spielen (vgl. auch Odora Hoppers 2001). Daher ist die Forderung nach einer Veränderung akademischer Institutionen ein primäres Anliegen afrikanischer Strategien der Dekolonisierung. Der geforderte Wandel wird unter verschiedenen Begriffen wie „Dekolonisierung“, „Transformation“ oder „Afrikanisierung“ an

Universitäten diskutiert. Die Verwendung dieser Termini ist zuweilen selbst Objekt der Dispute. Achille Mbembe ist beispielsweise gegenüber dem Begriff „Afrikanisierung“ skeptisch, weil er eine chauvinistische Deutung vermutet: Seine Kritik knüpft ausdrücklich an Frantz Fanons Ausführungen zu post-kolonialen xenophobischen Nationalismen in Afrika, die sogar zu Angriffen auf afrikanische Mitmenschen führten (Mbembe 2016: 34). Die Kategorie der Afrikanisierung läuft laut Mbembe Gefahr, „das dunkle Verlangen, den Fremden loszuwerden“ (Mbembe 2016: 43, Übersetzung SD), zu nähren. Die meisten Autor*innen verwenden die Begriffe Dekolonisierung, Afrikanisierung und Transformation allerdings als Synonyme und plädieren für eine Wandlung der Institutionen höherer Bildung im Sinne der Vielfalt anstatt des Ausschlusses (vgl. Behrens 2022). Dabei werden zwei zusammenhängende Ebenen, die theoretisch-normative und die praktische, erforscht. Zum einen, steht die normative Begründung für die Transformation der Universitäten im Mittelpunkt: Warum sollte man eine Umwandlung implementieren, und mit welchen Zielen? Ist sie lediglich empfehlenswert, oder sogar eine moralische Pflicht? Wie verhält sich eine solche Forderung mit dem Prinzip akademischer Freiheit? Zum anderen wird diskutiert, welche konkreten Maßnahmen sich zur Erreichung der geforderten Ziele eignen: Hierbei werden in erster Linie neben der demographischen Zusammensetzung der Studierenden und Akademiker*innen auch die Unterrichtssprachen, die symbolische Ebene, die Verwaltung und vor allem der Inhalt des Curriculums untersucht.

Im Folgenden werde ich einige Positionen zur Begründung der akademischen Dekolonisierung umreißen, mit Fokus auf Arbeiten von Thaddeus Metz (2015), Edwin Etieyibo (2016) und Yusef Waghid (2017). Im Anschluss werde ich die Frage nach konkreten Maßnahmen an afrikanischen Universitäten, mit Fokus auf Südafrika ansprechen und einige Schlüsse für die Diversifizierung der akademischen Philosophie in Europa ziehen.

In den aktuellen Debatten über Transformation und Afrikanisierung der Universitäten wird sehr oft anhand gerechtigkeits-theoretischer Überlegungen argumentiert. Dabei wird auf die Verflechtung von erkenntnistheoretischen Normen mit Unrecht, die von Philosoph*innen der westlichen Tradition wie Miranda Fricker (2007) unter der Bezeichnung „Epistemische Ungerechtigkeit“ („epistemic injustice“), in der Postkolonialen Theorie allerdings schon länger und unter stärkeren Begriffen wie „Epistemische Gewalt“/„epistemic violence“ (Spivak 1988) „geistiger Völkermord“/„spiritual genocide“ (Vilakazi 1998) und später „Epistemische Vernichtung“/„Epis-

temicide“ (De Sousa Santos 2014) erforscht wird.⁵ Die meisten Positionen zur Dekolonisierung der Universitäten in Afrika argumentieren entlang dieser Kategorien, doch auch weitere Begründungen werden angeführt, die für die Forderung nach Vielfalt in akademischen Lehrprogrammen auf internationaler Ebene aufschlussreich sein dürften.

Thaddeus Metz nimmt sich den analytischen Aufriss und die kritische Bewertung der gängigsten Argumente für die Transformation der Institutionen höherer Bildung in Südafrika vor (Metz 2015). Von den fünf überprüften Argumenten – Relativismus, Demokratie, Wiedergutmachung, Zivilisation und Identität bewertet Metz die letzten drei als ausschlaggebend. Das Wiedergutmachungs-Argument setzt mit der Notwendigkeit, epistemischer Ungerechtigkeit entgegenzuwirken, an. Metz artikuliert eine zweifache Funktion der Wiedergutmachung durch Wandlung der Institutionen höherer Bildung: Einerseits des Ausgleichs des Unrechts von (Post-)Kolonialismus und Apartheid, andererseits des Schutzes gegen die offene sowie implizite Abwertung Afrikanischer Kulturen. Das Wiedergutmachungsargument ist daher sowohl rückwärts als auch vorwärts gerichtet. Tatsächlich ist die Wiedergutmachung aber nur eine partielle Begründungsstrategie, da in der Forderung nach Afrikanisierung der Universitäten (sprich: nach der Überholung westzentrierter Wissensordnungen) viel mehr auf dem Spiel steht. Hier setzt Metz mit dem Zivilisations-Argument an. Dabei geht es um die oben angerissene, von Senghor und vielen anderen befürwortete Idee, dass afrikanische Kulturen zum globalen Wissen beitragen können und sollten. Es geht um die Erschaffung von pluralen, vielfältigen Wissensordnungen und ihrer gegenseitigen Befruchtung. Dieses Argument ist besonders geeignet für die Begründung einer *inhaltlichen* Diversifizierung der Forschung und Lehre, und ist wegen seiner interkulturellen und interrelationalen Natur nicht nur für afrikanische Kontexte, sondern auf internationaler Ebene sinnvoll. Neben dem Inhaltlichen, plädiert Metz auch für weitere Aspekte der institutionellen Umwandlung, so beispielsweise auf ästhetischer Ebene. Diese umfasst visuelle Symbole, Bekleidung, Musik und Esskultur an den südafrikanischen Universitäten. Zur Begründung einer umfassenden, auch die ästhetische Ebene umschließenden Transformation greift Metz auf das Argument der Bewahrung oder Bildung einer südafrikanischen Identität zurück. Diese Perspektive wird von Edwin Etieyibo ergänzt, der die Frage nach der theoretischen Begründung einer institutionellen Transformation

5 Einen umfassenden Einblick in unterschiedlichen Positionen zum Begriff epistemischer Gewalt liefert Claudia Brunner (2021).

spezifisch auf den Inhalt der akademischen Lehrprogramme der Philosophie an afrikanischen Universitäten fokussiert (Etieyibo 2016). Frickers Unterscheidung zwischen hermeneutischer und testimonialer Ungerechtigkeit folgend, liefert Etieyibo eine doppelte Begründung für das Gebot der Dekolonisierung der Inhalte. Zum Zweck der Vermeidung hermeneutischer Ungerechtigkeit sollen die philosophischen Lehrpläne Perspektiven und Erfahrungen der Afrikaner*innen ausreichend repräsentieren, um ihr Selbstbild zu stärken und die philosophische Reflexion über Dimensionen menschlicher Existenz, die für sie relevant sind, zu fördern. Das von Metz angeführte Ziel der Stärkung der Identität deutet Etieyibo im Sinne der Förderung personaler Autonomie und Würde. Dabei knüpft er auf deontologische Prinzipien der kantischen Ethik an, aber auch auf Will Kymlikas (1995) Perspektive zur Autonomie und Gleichheit in multikulturellen Beziehungen (Etieyibo 2016: 411). Das Vermeiden der zweiten Form epistemischer Ungerechtigkeit, nämlich testimonialer Ungerechtigkeit, ist dagegen utilitaristisch begründet: Die Gestaltung philosophischer Curricula durch Inklusion unterschiedlicher, westlicher und nicht-westlicher Perspektiven, Ideengeschichten und Theorien ist für die akademische Wissensproduktion in Afrika und weltweit ertragreich.

Etieyibos Ansatz zeigt das Bemühen, Positionen der analytischen westlichen Philosophie, der postkolonialen und interkulturellen Philosophie zu integrieren. Aufschlussreiche Begründungen für eine Wandlung hin zu einem vielfältigen und multikulturellen akademischen Betrieb liefern allerdings auch traditionelle afrikanische Konzepte und ihre zeitgenössische philosophische Ausarbeitung. Gegenwärtig wird das südafrikanische Konzept Ubuntu als eine Quelle für die ethische und politische Philosophie vielfältig untersucht. Yusef Waghid beispielsweise verwertet Ubuntu und die damit assoziierten Qualitäten und Forderungen – Solidarität, Anerkennung des Anderen, Versöhnung, Aufwertung mutueller und respektvoller zwischenmenschlicher Beziehungen – für die Ausarbeitung einer Philosophie der Bildung (Waghid 2017). Die von Waghid hervorgehobenen, auf Ubuntu begründeten Normen bei Prozessen der Bildung und Vermittlung, könnten eine offene und an kooperativem Austausch orientierte Kultur höherer Bildung stützen, die es ernsthaft außerhalb des westlichen Tellerands wagt: Das aufmerksame Zuhören, die Möglichkeit der ebenbürtigen aktiven Teilnahme aller, das gegenseitige Vertrauen der Gesprächsteilnehmenden, das es erlaubt, manchmal Risiken einzugehen, um neues Wissen zu erlangen (Waghid 2017: 39).

Hinsichtlich der konkreten Maßnahmen zur Überholung des westzentrierten Kanons gibt es ein breites Spektrum an Möglichkeiten, und die vorgeschlagenen Ansätze variieren von moderat bis radikal. Ich werde mich im Folgenden auf zwei Aspekte, nämlich die symbolische Ebene und den Inhalt der Lehrpläne, beschränken, die auch für eine Wandlung an europäischen Universitäten von Bedeutung sind.

Die symbolische Dekolonisierung an Universitäten umfasst unter anderem den Umgang mit visuellen Symbolen und Denkmälern aus der Kolonialzeit. In Südafrika wurde das öffentliche Bewusstsein für diesen Aspekt durch die Studierenden-Protestbewegung Rhodes Must Fall (RMF), initiiert im Frühling 2015 an der Universität von Cape Town mit der Forderung, die Statue des Imperialisten Cecil Rhodes an prominenter Stelle des Campus zu entfernen, gestärkt.⁶

Symbolische Maßnahmen können allerdings zweischneidig sein, da sie das Risiko bergen, den Mangel an substantieller Veränderung zu verschleiern. In Bezug auf die demographische Dekolonisierung besteht die Gefahr der oberflächigen Inklusion. Bereits Jean Paul Sartre, der sich als ein wichtiger Verbündeter der antikolonialen Bewegungen erwies, unter anderem durch seine Kooperation mit den senegalesischen Literaten Senghor und Alioune Diop, machte auf diese Praxis aufmerksam: „Schließlich nimmt das Vassar College in der Nähe von New York von Zeit zu Zeit einen farbigen [sic] Studierenden auf. Diese wenigen Tokens, die nach Durchlaufen aller Initiationsriten zugelassen wurden, sind Geiseln und Symbole“ (zit. nach Bennetta 2007: 269, Übersetzung SD). Sartres Kritik richtet sich auf die oben erwähnte Praxis der „kosmetischen“ Intervention, die als institutionelle Transformation ausgegeben wird. Dabei bedient man sich gleichsam der Hautpigmentierung der Studierenden als visuelle Marke einer angeblichen de-kolonialen Diversifizierung. Im Kontext von Sartres existentieller Philosophie ist das ein Beispiel einer Entscheidung, die von opportunistischer Anpassung an gesellschaftliche Standards und Konventionen diktiert ist – einer verpassten Chance, eine authentische, radikale Veränderung (die allerdings wesentlich mehr Mut erfordern würde) zu bewirken. Eine solche würde allerdings eine tiefgreifende Auseinandersetzung mit nicht europäischen und nicht-westlichen Geschichten, Ideen und Wissensordnungen, erfordern.

6 RMF löste ähnliche Bewegungen in Südafrika, Oxford und den USA aus. Vgl. Ahmed (2020).

Es geht also nicht nur um die – jedenfalls ernstzunehmende – offizielle Anerkennung innerhalb von Institutionen einer bereits realen demographischen Diversität, sondern auch der inhaltlichen Vielfalt wissenschaftlicher Kulturen.

Dass ein Wandel der akademischen Institutionen eine eingehende Reflexion der Hintergründe und Implikationen des zu überholenden Zustands erfordert und die Bereitschaft miteinschließt, verwurzelte koloniale Gewohnheiten in der wissenschaftlichen Praxis als solche wahrzunehmen und abzuschütteln, zeigt sich exemplarisch anhand folgenden Fallbeispiels aus dem Post-Apartheid Südafrika.

Als neu berufener Professor für African Studies an der Universität von Cape Town (UCT) entwirft Mahmood Mamdani 1997 einen *Introductory Africa Course*, dessen innovatives und anspruchsvolles Konzept von der Fakultät kurzfristig abgelehnt und durch einen Neuentwurf ersetzt wird (vgl. Mamdani 1998). Mamdanis Protest gegenüber der Fakultät und der Öffentlichkeit setzt vor allem auf epistemische Argumente: Seine Überprüfung des Ersatzkonzeptes offenbart die Oberflächlichkeit der Lehrmaterialien, insbesondere die inhaltliche Unangemessenheit einer Veranstaltung, die hinsichtlich der geographischen und historischen Einteilung, der Methode und Quellen den üblichen kolonialen Narrativen über Afrika eng verpflichtet bleibt. Und zwar in der Post-Apartheid Ära, während südafrikanische Universitäten mit politischen Symbolen, öffentlichen Statements und „Anzahl der angemeldeten afrikanischen Studierenden“ um sich warfen (Jansen 1998: 106, Übersetzung SD). Solche Bemühungen, die akademische Fassade in der Öffentlichkeit zu verschönern, vermögen es nicht, die Unfähigkeit oder den Unwillen zu einer tiefgründigen, inhaltlichen und wissenschaftsethischen Auseinandersetzung mit dem eigenen rassistischen Erbe zu kaschieren. In Antwort auf das Argument der Fakultät, dass ein zu anspruchsvolles Curriculum die benachteiligten (sprich: farbigen, und aus der Arbeiterklasse stammenden) Studierenden überfordern würde, bezweifelt Mamdani, dass benachteiligten Studierenden ein benachteiligtes Curriculum aufzutischen eine gute wissenschaftliche Praxis darstellt. Einerseits sollte die Universität hohe Standards anstreben, anstatt auf wissenschaftlich überholte und ethisch fragwürdige Inhalte zu setzen.⁷ Andererseits fordert er den Lehrkörper auf, das Thema Benachteiligung mal aus einer anderen Perspektive zu betrachten: Würde man Kurse in der indigenen Sprache

7 Zur Bedeutung wissenschaftlicher Qualität in der gegenwärtigen akademischen afrikanischen Philosophie, siehe Chemhuru (2016), Matolino (2015).

Zulu anbieten, dann wären die Studierenden sicherlich in der Lage, sich mit anspruchsvollen Inhalten auseinanderzusetzen – benachteiligt wären dann allerdings die Dozierenden, die meist der Landessprache Zulu nicht mächtig sind (und denen es übrigens oft an Expertise für den Unterricht neuerer Ansätze mangelt).

Die in diesem Aufsatz umrissenen afrikanischen Perspektiven liefern einige Einsichten über akademische Diversität, die auch für westliche, und mitunter deutsche Kontexte ertragreich sein können.

Auf der Ebene der Begründungen sind Überlegungen zur epistemischen Ungerechtigkeit und Gewalt sowohl für die Nachfahren der Kolonisierten, als auch der Kolonisator*innen ausschlaggebend. Es geht dabei nicht darum, aus Mitleid für das vergangene Unrecht mal eine Nische für Wissenschaftler*innen und philosophische Ideen aus nicht-westlichen Ländern an Universitäten zu gewähren. Epistemisches Unrecht bleibt weiterhin bestehen, solange man darauf beharrt, den Reichtum nicht-westlicher philosophischer Produktion in Forschung und Lehre zu ignorieren oder nur Ansatzweise und oberflächlich zu berücksichtigen. Der westzentrierte Blick ist zudem für alle Beteiligten an der Wissensproduktion, durch den Verzicht auf eine fruchtbare Erweiterung der wissenschaftlichen Perspektiven, unzuträglich. Der übliche Einwand, welcher wissenschaftliche Standards und Forschungsfreiheit gegen gerechtigkeitspolitische Anliegen ausspielt, verfehlt es die intrinsische Verbundenheit dieser Dimensionen in der Wissenschaft zu berücksichtigen. Darüber hinaus kann eine Wissenschaft, die nicht bereit ist, sich selbst in Frage zu stellen und ihre eigenen Schranken neu zu verhandeln, weder dauerhaft anspruchsvoll bleiben noch frei sein.

Auf praktischer Ebene ist die Bildung von Kompetenzen über nicht-westliche Philosophien unverzichtbar, um wissenschaftliche Qualität zu gewährleisten. Der akademische Austausch mit afrikanischen Universitäten wäre dabei ein Gewinn. Schließlich sind viele Philosoph*innen an afrikanischen Universitäten sowohl in westlichen, als auch in afrikanischen Positionen versiert (vgl. Behrens 2022: 111).

Ogleich eine gewisse interne Disziplinkultur westlicher akademischer Philosophie den Veränderungsprozess nicht unbedingt begünstigt – „Philosophen sind besonders hartnäckig, wenn es darum geht, auf Arbeiten zu reagieren, die sie nicht als ‚Mainstream‘ betrachten“ (Masolo 2013: 135, Übersetzung SD) – lässt sich hoffen, dass das von vielen postkolonialen Positionen angestrebte Ideal eines gleichberechtigten Polylogs philosophischer Kulturen nicht zu einem utopischen Werbespruch verblasen wird.

Literaturverzeichnis

- Ahmed, Kayum 2020: #RhodesMustFall: How a Decolonial Student Movement in the Global South Inspired Epistemic Disobedience at the University of Oxford. In: *African Studies Review* 63:2, 281–303.
- Behrens, Kevin 2022: Reflections on a Decolonized Philosophy Curriculum for South Africa in Light of the #FeesMustFall Movement. In: Graneß, Anke/Etieyibo, Edwin/Gmainer-Pranzl, Franz (Hg.): *African Philosophy in an Intercultural Perspective*. Stuttgart: Metzler, 101–113.
- Belting, Hans/Buddensieg, Andrea 2018: *Ein Afrikaner in Paris. Léopold Sédar Senghor und die Zukunft der Moderne*. München: Beck.
- Bennetta, Jules-Rosette 2007: Jean Paul Sartre and the philosophy of Négritude: Race, self, and society. In: *Theory and Society* 36, 265–285.
- Bernasconi, Robert 1997: African Philosophy's Challenge to Continental Philosophy. In: Chuckwudi Eze, Emmanuel (Hg.): *Postcolonial African Philosophy. A critical Reader*. Cambridge: John Wiley & Sons, 183–196.
- Brunner, Claudia 2021: Conceptualizing epistemic violence: an interdisciplinary assemblage for IR. In: *International Politics Review* 9, 193–212.
- Césaire, Aimé 1967: *Zurück ins Land der Geburt*. Berlin: Suhrkamp.
- Césaire, Aimé 2000: *Discourse on Colonialism*. New York: Monthly Review Press.
- Chemhuru, Munamatu 2016: Pursuing the agenda of Africanising philosophy in Africa: Some possibilities. In: *South African Journal of Philosophy*, 35:4, 418–428.
- De Sousa Santos, Boaventura 2014: *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*. London, New York: Routledge.
- Doring, Tobias/Naguschewski, Dirk 2002: Senghor und Soyinka: Sprachenfresser und Mythenmacher im postkolonialen Afrika. In: Johnston, Andrew James/Schneider, Ulrike (Hg.): *Anglo-romanische Kulturkontakte von Humanismus bis Postkolonialismus*. Berlin: Dahlem University Press, 215–245.
- Etieyibo, Edwin 2016: Why ought the philosophy curriculum in Africa be Africanised? In: *South African Journal of Philosophy* 35:4, 404–417.
- Fanon, Frantz 2013: *Schwarze Haut, Weiße Masken*. Wien: Turia + Kant.
- Fricker, Miranda 2007: *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Garfield, Jay/Van Norden, Bryan 2016: If Philosophy Won't Diversify, Let's Call It What It Really Is. In: *New York Times*, 11. Mai 2016: <https://www.nytimes.com/2016/05/11/opinion/if-philosophy-wont-diversify-lets-call-it-what-it-really-is.html> (29.03.2024).
- Graneß, Anke 2023: *Philosophie in Afrika. Herausforderungen einer globalen Philosophiegeschichte*. Berlin: Suhrkamp.
- Hall, Stuart 2021: *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2*. Hamburg: Argument.
- Hountondji, Paulin 1993: *Afrikanische Philosophie: Mythos und Realität*. Berlin: Dietz.
- Hountondji, Paulin 1995: Producing Knowledge in Africa Today the Second Bashorum M.K.O. Abiola Distinguished Lecture. In: *African Studies Review* 38:3, 1–10.

- Irele, Abiola 2003: *Négritude: Literature and Ideology*. In: Coetzee, Pieter H./Roux, Abraham P. J. (Hg.): *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, 35–51.
- Jansen, Jonathan 1998: But Our natives Are Different! Race, Knowledge and Power in the Academy. In: *Social Dynamics* 24:2, 106–116.
- Kanter, Rosabeth 1977: *Men and Women of the Corporation*. New York: Basic Books.
- Kymlika, Will 1995: *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Leighen, Patricia 1990: The White Peril and L'Art Nègre: Picasso, Primitivism, and Kolonialism. In: *The Art Bulletin* 72:4, 609–630.
- Mamdani, Mahmood 1998: Teaching Africa at the Post-Apartheid University of Cape Town: A Critical View of the “Introduction to Africa”. Core Course in the Social Science and Humanities Faculty's Foundation Semester. In: *Social Dynamics* 24: 2, 1–32.
- Masolo, Dismas 2013: Diversity in Philosophy. In: *The Black Scholar. Journal of Black Studies and Research*, 43:4, 132–138.
- Matolino, Bernard 2015: The place of South African philosophy in the future of South African philosophy. In: *Social Dynamics*, 41:3, 399–414.
- Mbembe, Achille 2016: Decolonizing the University: New directions. In: *Art & Humanities in Higher Education* 15:1, 29–45.
- Metz, Thaddeus 2015: African Institutional Culture: What is Possible and Plausible. In: Pedro Tabensky, Pedro/Matthews, Sally (Hg.): *Being at Home. Race, Institutional Culture and Transformation at South African Higher Education Institutions*. Pietermaritzburg: University of KwaZulu-Natal Press, 242–272.
- Micossé-Aikins, Sandrine/Sharifi, Bahareh 2019: Kulturinstitutionen ohne Grenzen? Annäherung an einen diskriminierungskritischen Kulturbereich. In: *Kulturelle Bildung Online* <https://www.kubi-online.de/artikel/kulturinstitutionen-ohne-grenzen-annaeherung-einen-diskriminierungskritischen-kulturbereich> (16.07.2024).
- Odora Hoppers, Catherine 2001: Indigenous knowledge systems and academic institutions in South Africa. In: *Perspectives in Education* 19:1, 73–85.
- Orika, Henry Odera 2003: Ideology and Culture: The African Experience. In: Coetzee, Peter H./Roux, Abraham P. J. (Hg.): *The African Philosophy Reader*. New York/London: Routledge, 58–63.
- Senghor, Léopold Sédar/Halperin, Elaine 1956: African-Negro Aesthetics. In: *Diogenes* 4:16, 23–38.
- Senghor, Leopold Sédar 1967: Der Beitrag des Schwarzen. In: Janheinz, Jahn (Hg.): *Négritude und Humanismus*. Düsseldorf: Diederichs, 9–28.
- Soyinka, Wole 1975: Neo-Tarzanism: The Poetics of Pseudo-Tradition. In: *Transition* 38, 38–44.
- Soyinka, Wole 2020: *Myth and Literature in the African World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty 1988: Can the Subaltern Speak? In: Nelson, Cary/Grossberg, Lawrence (Hg.): *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press, 271–313.

- Stansell, Amanda 2003: Surrealist Racial Politics and the Borders of "Reason": Whiteness, Primitivism and Négritude. In: Raymond Spiteri und Donald LaCoss (Hg.): *Surrealism, Politics and Culture*. Aldershot, Burlington, 111–126.
- Tempels, Placide 1956: *Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethik*. Heidelberg : Rothe.
- Towa, Marcien 1971: Léopold Senghor: Négritude or Servitude? Yaoundé: CLE.
- Vilazaki, Herbert 1998: Education Policy for a Democratic Society. In: Sipho, Seepe (Hg.): *Black Perspective(s) on Tertiary Institutional Transformation*. Florida Hills: Vivlia Publihsers and the University of Venda, 69–90.
- Waghid, Yusef 2017: African Philosophy of Education and Pedagogical Encounters. In: Cross, Michael/Ndofirepi, Amasa (Hg.): *Knowledge and Change in African Universities*, Vol. 1: Current Debates. Rotterdam: Sense Publishers, 29–40.
- Woermann Minka/Sanni, John 2020: Ethnic and racial valorisations in Nigeria and South Africa: How ubuntu may harm or help. In: *South African Journal of Philosophy*, 39:3, 296–307.

