

# I. Rassismuskritische Philosophiegeschichte



SILVIA DONZELLI

# Rassismus und koloniale Praktiken

## Europäische Philosophiegeschichte in der Afrikanischen Kritik

### Einleitung

Ein kürzlich erschienener Aufsatz mit dem Titel »Warum Kant kein Rassist war« wird durch ein Fazit abgerundet, das zugleich die Zukunft der Diskussion über Philosophie und Rassismus, zumindest in Sachen Kant, besiegeln möchte: »Fazit: Man kann die Behauptung, Kant sei ein ›Rassist‹ gewesen, getrost auf sich beruhen lassen und die sie vertretende Literatur ad acta legen bzw. in den Bibliotheken als Curiosa archivieren«<sup>1</sup>.

In der gegenwärtigen deutschsprachigen Debatte über den Umgang mit dem rassistischen Erbe der eigenen Philosophiegeschichte positioniert sich der Autor des zitierten Artikels eindeutig auf der defensiven Seite. Diese Haltung wird in verschiedenen Ausprägungen vertreten und kann natürlich unterschiedlich begründet sein. Sie kann beispielsweise durch die nicht ganz unberechtigte Sorge verursacht sein, dass angesichts der schnellen Konjunktur, die das Thema Rassismuskritik in Akademie und Öffentlichkeit erlangt hat, aus Eifer eine akkurate und kontextualisierte Analyse der inkriminierten Textpassagen vernachlässigt werden könnte. Vom defensiven Lager der Debatte wird neben der Oberflächlichkeit auch gerne das Fehlen der notwendigen Expertise bezüglich des philosophischen Œuvres der kritisierten Philosophen und Philosophinnen bemängelt. Es fragt sich aber, ob eine solche Expertise tatsächlich das einzige Leuchtfeuer bei der Diskussion über die Verstrickungen von Rassismus und Philosophie darstellt. Möglicherweise bedarf der neu eingeschlagene Forschungsweg zusätzlicher Perspektiven, die den inzwischen etwas erstarrten Blick auf das Œuvre auflockern und zu einer angemessenen und produktiven Lesart anregen.

Hier zeigt sich allerdings eine grundsätzliche Schwierigkeit: Wann ist eine Lesart angemessen, wenn es darum geht, Rassismus in philosophischen Texten aufzuspüren? Bereits darüber, was Rassismus ist und

1 Georg Geismann, *Warum Kant kein Rassist war*, S.81. Die deutsche, nicht publizierte Version findet sich hier: [http://georggeismann.de/111Warum\\_Kant\\_kein\\_Rassist\\_war-Homepage\\_Fassung\\_2022\\_221118.pdf](http://georggeismann.de/111Warum_Kant_kein_Rassist_war-Homepage_Fassung_2022_221118.pdf) (Zugriff: 16.02.2025). Veröffentlicht wurde der Aufsatz auf Englisch: »Why Kant was not a Racist«, *The Annual Review of Law and Ethics* (2022/30), S. 263–357.

warum er falsch ist, besteht keine Einigkeit.<sup>2</sup> Geismann legt seiner Argumentation beispielsweise eine Definition zugrunde, gemäß der Textinhalte nur dann rassistisch sind, wenn sie »im Bewusstsein ihrer Falschheit mit der Absicht der [...] Diskriminierung« geschrieben werden.<sup>3</sup> Diese Definition scheint nach dem Modell juristischer Schuldsprechung für vorsätzliche Taten konzipiert worden zu sein. Es fragt sich, inwiefern sie mehr zum Thema beitragen kann, als die aktuelle Debatte auf der Ebene personaler Vorwürfe auszutragen (und dabei mit einem Schlag die meisten Autoren und Autorinnen westlicher Philosophiegeschichte von eben diesen Vorwürfen reinzuwaschen).<sup>4</sup>

Bei einer Diskussion über Rassismus und Philosophie ist die Reflexion darüber, wie rassistisches Denken funktioniert und sich verbreitet, was es für Menschen und Gesellschaften bedeuten kann und warum man sich überhaupt in Forschung und Lehre damit befassen soll, genauso unabdingbar wie die fundierte und kontextualisierte Kenntnis der kritisch untersuchten philosophischen Texte. Hierfür können die Perspektiven derjenigen, die unter Rassismus und seinen praktischen Auswirkungen gelitten haben und noch leiden, einen fruchtbaren Beitrag leisten.

Wären sämtliche rassismuskritischen Positionen zur Philosophie Kants als Kuriositäten zu verharmlosen, wie das oben zitierte Fazit suggeriert, dann würde ein substantieller Teil der philosophischen Produktion aus dem letzten Jahrhundert in und aus Afrika diesen unerfreulichen Status erhalten. Anders als in der akademischen Philosophie im deutschsprachigen Raum, in welcher der Themenkomplex Rassismus und Philosophie bis vor wenigen Jahren ein Schattendasein führte, bildet die Auseinandersetzung mit Rassismus und seinen politischen und epistemischen Implikationen verständlicherweise ein für die postkoloniale Afrikanische Philosophie fundamentales Thema, das die Entwicklung philosophischer Diskurse in den Ländern Afrikas und der Diaspora stark geprägt hat.

Bei diesem Prozess der Aufarbeitung des rassistisch-kolonialen Erbes spielt nicht nur der Begriff ›Rassismus‹ – verstanden als das theoretische Substrat kolonialer Praktiken, und daher mit diesen untrennbar verbunden –, sondern auch das Überdenken der begrifflichen Kategorie ›Philosophie‹ eine gewichtige Rolle. Es liegt nahe, dass solche gegensätzlichen Tendenzen bei der Gewichtung des Themenkomplexes Philosophie, Rassismus und Kolonialismus als wissenschaftswürdiges Forschungsobjekt

2 Für einen Überblick über aktuelle Positionen zu Race und Rassismus, vgl. Kristina Lepold/Marina Martinez Mateo (Hg.), *Critical Philosophy of Race. Ein Reader*. Berlin: Suhrkamp 2021.

3 Geismann, *Warum Kant kein Rassist war*, S. 45.

4 Die Tendenz, die Debatte auf die Frage personaler Vorwürfe zu reduzieren, wird von mehreren Seiten als unproduktiv kritisiert. Vgl. zum Beispiel Marina Martinez Mateo/Heiko Stubenrauch, »›Rasse‹ und Naturteleologie bei Kant«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (2022/4), S. 618–639.

kein Zufall sind, werden sie doch von den akademischen Erben der jeweiligen Wissensordnungen der Kolonisierenden und der Kolonisierten repräsentiert.

Die vielschichtige und durchaus berechtigte afrikanische Kritik an rassistischen Denkstrukturen in der europäischen Philosophie ins Archiv zu verbannen, wäre offensichtlich kein angemessener Ansatz, um die gegenwärtige Diskussion um Philosophie und Rassismus ernsthaft und produktiv voranzutreiben.

Dieser Beitrag wird eine Auswahl bedeutsamer Positionen aus der afrikanischen kritischen Tradition darstellen und ihr Potential für ein vertieftes und differenziertes Verständnis dessen, wie sich Philosophie und Rassismus zueinander verhalten, herausarbeiten. Um eine Vorstellung sowohl der thematischen Kontinuität als auch der philosophisch-historischen Entwicklung afrikanischer rassismuskritischer Diskurse zu geben, werden drei zeitlich aufeinanderfolgende Momente dieser Kritik berücksichtigt.<sup>5</sup>

Zuerst werden Beiträge aus der ausklingenden Kolonialzeit eingeführt. Das Augenmerk wird dabei auf der formal weniger konventionell philosophischen, in der Substanz jedoch aufschlussreichen Protestliteratur aus der afrikanischen Diaspora liegen. Vor diesem Hintergrund werden in einem zweiten Schritt die Arbeiten von Tsenay Serequeberhan und Immanuel Chukwudi Eze erörtert, die sich der rassismus- und kolonialismuskritischen Analyse einiger Texte europäischer und insbesondere deutschsprachiger Philosophen gewidmet haben. Abschließend wird auf die Frage nach dem Umgang mit diesen Texten in der afrikanischen akademischen Lehre unter Berücksichtigung der aktuellen Position von Paulin Hountondji eingegangen und mögliche Ergebnisse und Konsequenzen für das Thema ›Rassismus und Philosophie‹ gezogen.

## Von Schwarzer Zivilisation und europäischer Barbarei

Die Wurzeln afrikanischer Rassismuskritik sind vielfältig und weltumspannend – wie die Orte der Diaspora. Die kritischen Stimmen, die sich während des 19. und des 20. Jahrhunderts für die Befreiung der Schwarzen aus der soziopolitischen und ökonomischen Unterdrückung einsetzen, kommen überwiegend aus den USA, der Karibik und den Ländern der Kolonialmächte. Es sind die Stimmen von Menschen, deren Vorfahren durch den Sklavenhandel aus Afrika verschleppt und zerstreut wurden. Bei all der Vielfalt ihrer literarisch-politischen Ziele sind sie verbunden durch die gemeinsame Erfahrung von Ausgrenzung und

5 Die notwendigerweise getroffene Auswahl der hier berücksichtigten Positionen kann sicherlich der Originalität und Vielfalt der afrikanischen Kritik nicht gerecht werden.

Herabsetzung und durch das Bewusstsein für die Faktoren, die diese bedingen: das äußere Erscheinungsbild – die phänotypischen Merkmale, für die der Begriff ›Schwarz‹ zum Symbol wird – und der afrikanische Ursprung. Dass ›Rassen‹, unabhängig von ihrer mangelnden naturwissenschaftlichen Fundiertheit, in der sozialen Welt wirkmächtig sind, erleben sie aus erster Hand in der konkreten gesellschaftlich-politischen Realität, in der sie eine unterdrückte Existenz führen müssen. Aus unterschiedlichen theoretischen Positionen heraus engagieren sich Intellektuelle wie Edward Wilmot Blyden, Frederick Douglass, später William Edward Burghardt Du Bois und Marcus Garvey, für die Rehabilitierung der Schwarzen, ihre Ermächtigung in Gesellschaft und Politik und die Anerkennung ihrer Rechte. Dabei reicht der politische Fokus von konkreten Zielen innerhalb einer Gesellschaft, beispielsweise der Anerkennung der sozialen und bürgerlichen Rechte der Schwarzen in den USA, bis zu international übergreifenden Projekten wie dem antikolonialen Kampf und dem Panafrikanismus. Auch hinsichtlich der ausgewählten Ausdrucksformen zeigen die Schwarzen Protestbewegungen Vielseitigkeit und intellektuelle Kreativität. Die als ›Harlem Renaissance‹ bekannte Bewegung beispielsweise vereint Persönlichkeiten, darunter viele weibliche Autorinnen, die mit den Mitteln der bildenden Künste und der Literatur arbeiten. Es ist das Verdienst dieser Bewegung, die Reflexion über den komplexen Status von Rassismus als Ordnungsprinzip innerhalb soziopolitischer und ökonomischer Verhältnisse – zwischen fadenscheinigem Hirngespinnst und fatalem, weil in seinen konkreten Auswirkungen effektivem, Werkzeug zum Erhalt von Machtstrukturen – gefördert und einer breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht zu haben.

Die französischsprachige Strömung der Négritude stellt eine wichtige, wenn auch umstrittene Bewegung innerhalb des Schwarzen Befreiungskampfes dar, die auch für die spätere Entwicklung philosophischer Diskurse im postkolonialen Afrika von besonderer Bedeutung sein wird. Diese literarisch-politische Bewegung entsteht im Paris der Dreißigerjahre dank des Engagements von Intellektuellen der Schwarzen Elite aus Frankreich und aus den französischen Kolonien.<sup>6</sup> Eine Besonderheit ist ihre unkonventionelle Ausdrucksform, denn ein gewichtiger Teil der Négritude-Literatur besteht aus Gedichten. So sehr sich in dieser Poesie der Einfluss der Harlem Renaissance zeigt, so hat auch die Kultur Frankreichs jener Zeit, mit den blühenden Strömungen des Surrealismus und des Existentialismus, maßgeblich die Négritude-Dichtung geprägt. Der von diesen Bewegungen vertretene, wenn auch unterschiedlich

6 Obwohl ein Großteil der Négritude-Literatur von Männern geschrieben wurde, ist der Beitrag weiblicher Mitstreiterinnen, wie beispielsweise der Schwestern Paulette und Jeanne Nardal, auch für diese Bewegung nicht zu unterschätzen.

ausbuchstabierte, Antirationalismus nährt die Bestrebungen der Négritude nach neuen, dynamischen und subversiven Ausdrucksformen, die sich für ihr Ziel der Klage und des Protests eignen und die Hoffnung auf eine neue Weltordnung ankündigen. Während die Kunstformen des Dadaismus und des Surrealismus die nicht-rationalen Formen mentaler Aktivität feiern, weil sie es vermögen, die verstaubten Schränke der bürgerlichen Ordnung aufzubrechen, gewinnt die Assoziation von Rationalität mit der bestehenden Machtordnung innerhalb der Négritude eine spezifisch politische und antikoloniale Konnotation. Hier wird Rationalität zum Symbol der europäischen Zivilisation, und somit der Kultur der Kolonisierenden und der von ihnen verübten Gewalt. Das semantische Feld um die Begriffe ›Vernunft‹ und ›Rationalität‹ verweist in der Négritude-Kritik auf eine Pluralität von anthropologischen, kulturellen und wissenschaftlich-methodischen Merkmalen, die in der westlichen Vorstellung positiv besetzt sind und aus denen sich das europäische Selbstverständnis der Überlegenheit, insbesondere seit der Aufklärung, speist. Aus der Perspektive der europäischen Kultur sind Vernunft und Rationalität Kompetenzen, welche für die eigene Zivilisation beansprucht werden. Für die Menschen aus Afrika allerdings sind die Implikationen dieser selbstreferentiellen, eurozentrischen und normativen Vorstellung von Vernunft, Kultur und Fortschritt, gekoppelt mit einer substantiellen Ignoranz gegenüber den afrikanischen Kulturen seitens der Kolonisierenden, fatal. In doppelter Hinsicht wird ihnen ein ebenbürtiger Status abgesprochen: und zwar durch die rassistische Darstellung der Schwarzen als geistig unterlegen und durch das eurozentrische Narrativ eines angeblichen ›Rückstands‹ oder gar einer Geschichtslosigkeit afrikanischer Kulturen. Der Funktion dieser Narrative als Legitimierung von Unterdrückung und Ausbeutung, aber auch der Rolle prominenter europäischer Denkerinnen und Denker bei deren Konzeptualisierung und Verbreitung sind sich die Intellektuellen der Schwarzen antkolonialen Protestbewegungen durchaus bewusst. Schließlich haben sie nicht nur unter dem »kulturellen Malheur der Assimilation«<sup>7</sup> zu leiden – ein Thema, das in der Négritude-Dichtung eine sensible Artikulation findet –, sondern sie sind bei ihrer schulischen und akademischen Bildung durchgehend dem negativen Bild von Afrika ausgesetzt, »das von den westlichen Texten ständig projiziert wurde und auf dem ein Großteil der Bildung der frankophonen afrikanischen Elite beruhte«<sup>8</sup>.

7 Abiola Irele, »Francophone African Philosophy«, in: Pieter H. Coetzee/Abraham P. J. Roux (Hg.), *The African Philosophy Reader*, New York/London: Routledge 2003, S. 112–119, hier S. 113. Die Übersetzungen der englischen Zitate in diesem Aufsatz stammen von der Autorin.

8 Ebd., S. 113. Irele führt als Beispiele anthropologische Texte von Pierre Loti, Arthur de Gobineau und Lucien Levy-Bruhl an.

Der Kritik am ideologischen Konstrukt, das die europäischen Modelle von Vernunft und Zivilisation als normative Bezugspunkte für die gesamte Welt setzt, kommt innerhalb des antirassistischen und antikolonialen Kampfes eine fundamentale Rolle zu. Diesen Umstand hat Aimé Césaire in seinem epischen Werk *Zurück ins Land der Geburt* bekräftigt.<sup>9</sup> Und zwar mit all der Dramatik, Ironie und subversiven Kraft seiner surrealistischen Lyrik:

»Vernunft, ich opfere dich dem Abendwind  
Du nennst dich Sprache der Ordnung?  
Mir ist sie ein Peitschenknauf.  
[...]  
Denn wir hassen euch, euch und eure Vernunft,  
denn wir berufen uns auf die Dementia praecox, den blühenden Unsinn,  
den hartnäckigen Kannibalismus.«<sup>10</sup>

Durch diese provokativen Worte gelingt es Césaire, das aufklärerische eurozentrische Vernunftideal *und* seine konkrete, historisch vollzogene dunkle Seite der Gewalt zugespitzt und effektiv zu bündeln, indem er einen Perspektivwechsel inszeniert: »Du nennst dich Sprache der Vernunft? / Mir ist sie ein Peitschenknauf«.

Provokativ evoziert Césaire das klischeehafte Bild des primitiven wilden Kannibalen, das in der europäischen Vorstellung als Schreckgespenst und Negativfolie für das eigene Selbstverständnis lauert.<sup>11</sup> Dabei geht es Césaire nicht lediglich darum, die europäische voreingenommene Wahrnehmung von afrikanischen Menschen anzuzeigen. Vielmehr findet hier eine tiefgreifende Reflexion über die Bedeutung(en) von Vernunft und Zivilisation anhand ihrer konkreten Konsequenzen statt. Werden die Verbrechen von Sklaverei und kolonialen Praktiken im Namen von Vernunft und Zivilisation begangen, so scheint es ratsam, auf diese Form der Vernunft zu verzichten und »unzivilisiert« zu bleiben – so Césaires Provokation.

Seine Kritik hat Césaire im *Diskurs über den Kolonialismus* weiter vertieft.<sup>12</sup> Die Diskrepanz zwischen der Selbstwahrnehmung und -inszenierung der europäischen Expansionskultur und der kruden Realität der Praktiken, die mit ihr Hand in Hand gehen, ist ein fundamentales

9 Aimé Césaire, *Zurück ins Land der Geburt*, Berlin: Suhrkamp 1967, Erstveröffentlichung auf Französisch im Jahr 1939.

10 Ebd. 39.

11 Um eventuelle Missverständnisse auszuräumen unterstreicht Abiola Irele im Jahr 1964: »es ist nicht anzunehmen, dass Césaire zum Beispiel den Kannibalismus verteidigen würde«. Abiola Irele, »A Defense of Négritude«, *Transposition* (1964), S. 9–11, hier S. 10.

12 Aimé Césaire, *Discourse on Colonialism*, New York: Monthly Review Press 2000. Es handelt sich um die Übersetzung der zweiten, erweiterten Ausgabe des Diskurses, die 1955 in Paris herausgegeben wurde.



Thema dieser Schrift. Césaires Analyse greift allerdings tiefer und legt nicht lediglich eine Gegenüberstellung von Theorie und Praxis vor. Es sind die Theorien selbst, die Anthropologien, die philosophischen und politischen Konzeptionen, die den Erzählungen über die Unterlegenheit des Anderen Legitimität verleihen.

Wenn Césaire von der Verlogenheit der westlichen Zivilisation spricht sowie von der Komplizenschaft der Kolonialmächte gegenüber den in den Kolonien begangenen Gewalttaten, weist er auf die Dimension der Verantwortung hin, die weit über die Frage nach der Schuld einzelner europäischer Denkerinnen und Denker hinausgeht. Die Verstrickungen rassistischen Denkens mit den Praktiken der Gewalt sind für alle Involvierten verhängnisvoll: nicht nur für die Opfer, sondern auf anderer Ebene auch für die Täter und Mitläufer, indem sie die moralische Fähigkeit verlieren, Unrecht und Gräueltaten als solche zu erkennen, und sie stattdessen als Normalität akzeptieren.

In der postkolonialen Zeit wird die Kritik an der westlichen Verwendung des Vernunftbegriffs zu einem Leitmotiv für die kritische Afrikanische Philosophie. Wie der südafrikanische Philosoph Mogobe Ramose Ende der Neunzigerjahre bemerkt: »Der Kampf um die Vernunft – Wer ist ein vernünftiges Tier und wer nicht – ist die Grundlage des Rassismus«. <sup>13</sup> Diese Einsicht eröffnet eine weitere Dimension der Verflechtungen von Philosophie und Rassismus, die für den Kontext Afrikanischer Philosophie wichtig ist und hier nur gestreift werden kann: Wem die Fähigkeit zur Vernunft abgesprochen wird, dem wird auch die Fähigkeit des Philosophierens aberkannt. In den ersten Jahrzehnten nach der Entkolonisierung hat die Sorge, dass dieses Vorurteil die Entwicklung Afrikanischer Philosophie und ihre Anerkennung auf internationaler Ebene beeinträchtigen könnte, insbesondere wenn afrikanische Autorinnen und Autoren Themen und Methoden verfolgen, die den westlichen akademischen Maßstäben nicht entsprechen, zu umfangreichen Debatten über das Wesen Afrikanischer Philosophie geführt. <sup>14</sup> Diese sind keineswegs nur innerhalb Afrikas von Bedeutung, weil die dadurch geförderte Reflexion über Wesen, Geschichte(n) und disziplinäre Grenzen der Philosophie das Selbstverständnis eurozentrischer Philosophiegeschichtsschreibung des Westens zu erschüttern beginnt. <sup>15</sup>

13 Mogobe Ramose, »The struggle for Reason in Africa« in: Pieter H. Coetzee/Abraham P. J. Roux (Hg.), *The African Philosophy Reader*, New York/London: Routledge 2003, S. 1–8, hier S. 3.

14 Für eine exzellente Darstellung dieser Debatte, vgl. Paulin Hountondji, *African Philosophy: Myth and Reality*, London: Hutchinson University Library 1983; vgl. auch Dismas Masolo, *African Philosophy in Search of Identity*, London: Indiana University Press 1994.

15 Einen wichtigen Beitrag in deutscher Sprache liefert Anke Graneß' neu erschienener und sehr lesenswerter Band *Philosophie in Afrika*. Berlin: Suhrkamp 2023.

In den im postkolonialen Kontext entstandenen Debatten über Afrikanische Philosophie als wissenschaftliche Disziplin zeigt sich, wie komplex und vielschichtig das Verhältnis von Philosophie und Rassismus sein kann. Im Folgenden wird aber diejenige Dimension dieses Verhältnisses aufgegriffen und weiterverfolgt, die als die afrikanische Kritik am Rassismus und Eurozentrismus in der westlichen Philosophie bezeichnet werden kann und auf der oben angeführten Protestliteratur aufbaut.

## Postkoloniale Afrikanische Kritik: Hintergründe und Methoden

Die kritischen Arbeiten von Emmanuel Chukwudi Eze aus Nigeria und von Tsenay Serequeberhan aus Eritrea lassen sich vor dem Hintergrund der erwähnten antikolonialen Protestliteratur situieren. Sie vertiefen die Analyse der Rechtfertigungsstrategien für Rassismus, Kolonialismus und Sklaverei seitens der europäischen Denktradition. Sie gehen der Frage nach, wie diese systematischen Verbrechen begangen werden konnten, obwohl diese im offensichtlichen, unfassbaren Widerspruch mit den damals propagierten aufklärerischen Werten und Idealen stehen, und untersuchen diese Frage dort, wo es (der westlichen Akademie) zuweilen weh tut: in den Schriften der prominentesten Philosophen der Aufklärung.

Es soll hervorgehoben werden, dass beide Autoren die Kritik an rassistischen und eurozentrischen Narrativen innerhalb westlicher Philosophie als nur einen, wenn auch fundamentalen, Bestandteil ihrer jeweiligen umfassenderen Projekte kritischer Philosophie begreifen. Die Klärung der Methoden und Ziele der Auslotung rassistisch-eurozentrischer Inhalte in der europäischen Philosophie durchzieht Ezes und Serequeberhans Arbeit wie ein roter Faden und gibt ihren Ausführungen philosophische und politische Substanz. Dabei sind Sinn und Zielsetzung ihrer Kritik, wie beide Autoren betonen, eng mit dem historisch-politischen Kontext ihrer Entstehung verbunden.

Die kritischen Projekte von Eze und Serequeberhan entstehen in einer Zeit der Krise. Es ist die »politisch-existentielle Krise«<sup>16</sup> der dekolonisierten Länder, deren Bewohnerinnen und Bewohner in den Jahrzehnten nach der Befreiung feststellen müssen, dass ihre Hoffnungen auf eine neue, freie und gerechte Ordnung nicht erfüllt werden. Die postkoloniale Enttäuschung gründet vor allem auf dem Fortbestehen wirtschaftlicher, kultureller und machtpolitischer Strukturen und Hierarchien der kolonialen Zeit, die neue Formen annehmen. Das sind die »neuen Fallen«

16 Tsenay Serequeberhan, *The Hermeneutics of African Philosophy*, New York: Routledge 1994, S. 18.

postkolonialer Unabhängigkeit, welche auch die tunesische Schriftstellerin und Historikerin Hélé Beji in ihrem Buch *Nous, décolonisés* beschreibt.<sup>17</sup> Eze identifiziert diese »Fallen« als »das zweideutige und anhaltende Vermächtnis des modernen Europas an Afrika: eine Wirtschaft, die im Rahmen des transatlantischen Kapitalismus eher den Bedürfnissen und Interessen Europas als denen Afrikas dient, die kulturelle Hegemonie, und der Rassismus, der Afrika und die Diaspora unterdrückt«.<sup>18</sup> Rassismus, Eurozentrismus und (neo)koloniale Machtverhältnisse bestehen nach dem offiziellen Ende der kolonialen Unterdrückung weiter.<sup>19</sup> Das ist der Grund, warum Eze im Titel des von ihm herausgegebenen Bandes *(Post)colonial African Philosophy* das Präfix »post« in Klammern setzt: die Überwindung der neukolonialen Verhältnisse in Afrika, sowie des Rassismus weltweit, bleibt ein offenes Versprechen – ein Ziel, das noch erreicht werden muss.

Dass sich für die Philosophie in und aus Afrika die tiefgreifende Auseinandersetzung mit der problematischen postkolonialen Realität als primäre Aufgabe stellt, ist sowohl für Eze als auch für Serequeberhan offensichtlich. Indem sie sich für die Entwicklung einer Afrikanischen kritischen Philosophie einsetzen, die sich mit den spezifischen Herausforderungen der postkolonialen Situation befasst, beziehen sie innerhalb der Debatte um Form und Inhalt Afrikanischer Philosophie zugleich Stellung. Für Eze, der sich an die lang tradierte und knifflige Frage heranwagt, was unter »Afrikanischer Philosophie« zu verstehen sei, bietet der Begriff »postkolonial« einen wichtigen interpretativen Schlüssel.<sup>20</sup> Sicherlich ist es nicht Ezes Anliegen, die Vielfalt der zeitgenössischen Positionen Afrikanischer Philosophie auf die postkoloniale Kritik zu reduzieren. Vielmehr erkennt er, dass die postkoloniale Perspektive es vermag, die philosophisch-politische Bedeutung unterschiedlicher kritischer Beiträge im Lichte einer für die afrikanische Geschichte und Afrikanische Philosophie entscheidenden historischen Tatsache zu bündeln: »die brutale Begegnung der afrikanischen Welt mit der europäischen Modernität«<sup>21</sup>.

17 Hélé Beji, *Nous, decolonizes*, Paris: arléa 2008, S. 13.

18 Emmanuel Chuckwudi Eze, »Introduction: Philosophy and the (Post)colonial«, in: ders. (Hg.), *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*, Cambridge: Blackwell 1997, S. 1–21, hier S. 15.

19 Die Mit-Verantwortung afrikanischer Akteure wird dabei anerkannt. Serequeberhan schreibt von der »kriminellen Unfähigkeit und der politischen Unterwürfigkeit afrikanischer Regierungen gegenüber europäischen, nord-amerikanischen und sowjetischen Interessen«. Tsenay Serequeberhan, »Die Philosophie und das Postkoloniale Afrika: Historizität und Denken«, in: Franziska Dübgen/Stefan Skupien (Hg.), *Afrikanische Politische Philosophie*, Berlin: Suhrkamp 2015, S. 55–85, hier S. 58.

20 Eze, »Introduction«, vgl. insbesondere S. 1–4.

21 Ebd., S. 4.

Auch Serequeberhan greift auf die Debatte über Inhalte und Methoden Afrikanischer Philosophie zurück, indem er die eigene Position innerhalb dieser Debatte situiert. Kritisch distanziert er sich von zwei Tendenzen, die er als »partikularistischen Antiquarismus« und »abstrakten Universalismus« definiert: »was diesen beiden scheinbar gegensätzlichen Positionen fehlt, ist das Bewusstsein ihrer gelebten Geschichtlichkeit und die damit einhergehende notwendige Historisierung ihres Denkens«<sup>22</sup>. Serequeberhan weist auf die Hermeneutik als eine dritte und für den afrikanischen postkolonialen Kontext fruchtbare Orientierung des Philosophierens hin. Dabei bezieht er sich insbesondere auf die hermeneutischen Einsichten Martin Heideggers und Hans Georg Gadamer, aber auch auf afrikanische Philosophen, wie Theophilus Okere und Okonda Okolo, die in den Siebziger- und Achtzigerjahren einen afrikanischen Zweig der Hermeneutik entwickelt haben.<sup>23</sup>

Aus dem konzeptuellen Instrumentarium Gadamer schöpft Serequeberhan einige fundamentale Perspektiven und Begriffe, die er sich für seinen eigenen Entwurf einer postkolonialen afrikanischen Hermeneutik zu eigen macht. Dabei begreift er philosophische Hermeneutik im klassischen Sinne als einen Prozess der Auslegung, des interpretativen Verstehens. Ein interpretativer Diskurs – wie alle anderen Diskurse auch – entsteht immer innerhalb eines bestimmten historischen, politischen und kulturellen Milieus (Horizonts) und wird von diesem bedingt. Das von Gadamer hervorgehobene Wechselspiel von Horizont und Diskurs bestimmt laut Serequeberhan nicht nur die Art und Weise, *wie* man interpretiert, sondern auch, *was* man zum Objekt philosophischer Interpretation macht oder machen sollte:<sup>24</sup> Denn ein Diskurs »bezieht sich [...] auf diejenigen Sorgen, die innerhalb konkreter Existenzbedingungen artikuliert werden, durch einen bestimmten Horizont möglich gemacht werden und ihm zugleich inhärent sind«<sup>25</sup>.

Im postkolonialen Kontext der Krise, geprägt von der neukolonialen Enttäuschung und dem Fortbestehen ungerechter Machtverhältnisse, besteht die radikale hermeneutische Aufgabe für die Afrikanische Philosophie darin, »die Wurzeln der Widersprüche unserer paradoxen Gegenwart aufzudecken und zu erkunden«.<sup>26</sup> Serequeberhans Ausführungen zur postkolonialen afrikanischen Hermeneutik bilden den Rahmen,

22 Serequeberhan *The Hermeneutics*, S. 53.

23 Vgl. Louis-Dominique Biakolo-Komo, »The Hermeneutical Paradigm in African Philosophy. Genesis, Evolution and Issues«, *Nokoko* (2017/6), S. 82–106; Obi Oguejiofor Godfrey Igwebuike Onah (Hg.), *African Philosophy and the Hermeneutics of Culture. Essays in Honour of Theophilus Okere*. Münster: Lit 2005.

24 Tsenay Serequeberhan, »Die Philosophie«, S. 62.

25 Ebd., S. 63.

26 Ebd., S. 65.

in dem er seine Kritik am Rassismus in der europäischen Philosophie kontextualisiert und begründet. Im Fokus von Serequeberhans Kritik steht der Eurozentrismus in all seinen Formen, den er wie folgt definiert: »Der Eurozentrismus ist ein allgegenwärtiges Vorurteil, das im Selbstbewusstsein der Moderne verankert ist. Er beruht im Kern auf der metaphysischen Idee, dass die europäische Existenz anderen Formen des menschlichen Lebens qualitativ überlegen ist«<sup>27</sup>. Das Ziel der Eurozentrismuskritik besteht darin, die ethnozentrischen Verengungen in den Texten westlicher Philosophie freizulegen. Das betrachtet Serequeberhan als den kritisch-negativen Aspekt zeitgenössischer Afrikanischer Philosophie. Vom methodischen Standpunkt aus soll die kritische Auslegung im Sinne einer Destrukturierung oder Dekonstruktion der untersuchten Texte erfolgen. Diese beiden Begriffe verweisen auf die in der sogenannten kontinentalen Philosophie konzeptualisierte Methode der Textanalyse, die Serqueberhan als »kritische Enthüllung oder Erschließung für eine radikale Untersuchung und Befragung« definiert, mit dem Ziel, »die verborgene Quelle, aus der sich der Text artikuliert«<sup>28</sup> offenzulegen. Die Dekonstruktion als Methode für die Auslegung von Texten beruht auf der Annahme, dass philosophische Konzepte und Begriffe Konstruktionen sind, also das Produkt bestimmter Institutionen, Narrationen, Interessen und Geschichten. Wie Lucius Outlaw erklärt, bedeutet »diese Begriffe zu dekonstruieren [...], sie in das Gefüge der Geschichtlichkeit zu versetzen, aus dem sie entstanden sind und in dem auch wir unser Sein haben«.<sup>29</sup> Im postkolonialen afrikanischen Kontext den »eurozentrischen Mythos« zu dekonstruieren bedeutet demnach, seine legitimierende Kraft beim Aufrechterhalten asymmetrischer globaler Beziehungen zu unterminieren.<sup>30</sup> Die Kritik am Eurozentrismus in der Philosophiegeschichte ist also nicht lediglich auf die Interpretation der Vergangenheit gerichtet, sondern gründet in den Bedürfnissen der Gegenwart: »genau wie in der Vergangenheit, als der Eurozentrismus [...] die Eroberung rechtfertigte, dient er heute als implizite Grundlage für den gewöhnlichen Rassismus«<sup>31</sup>.

27 Tsenay Serequeberhan, »The Critique of Eurocentrism and the Practice of African Philosophy«, in: Emmanuel Chukwudi Eze (Hg.), *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*, Cambridge: Blackwell 1997, S. 141–161, hier S. 142.

28 Ebd., S. 157, Fußnote 4.

29 Lucius Outlaw, »African ›Philosophy‹: Deconstructive and Reconstructive Challenges«, in: Pieter H. Coetzee/Abraham P. J. Roux (Hg.), *The African Philosophy Reader*, New York/London: Routledge 2003, S. 137–160, hier S. 138.

30 Tsenay Serequeberhan, »Eurocentrism in Philosophy: The Case of Immanuel Kant«, *The Philosophical Forum*, (1996/4), S. 333–356.

31 Ebd., S. 334.

Bei ihrer kritischen Arbeit heben sowohl Eze als auch Serequeberhan die Kontinuität eurozentrischer, rassistischer und den Kolonialismus legitimierender Vorstellungen in der europäischen Philosophiegeschichte hervor und fokussieren sich dabei auf europäische Autoren, insbesondere Immanuel Kant, G.W.F. Hegel und Karl Marx. Serequeberhan schreibt: »Das Argument ist nicht, dass die Philosophie mit der Eroberung im Bunde steht. Vielmehr hat sie *trotz oder gerade wegen ihres unbeteiligten Diskurses* die europäische Praxis der kolonialen Expansion bis heute legitimiert«<sup>32</sup>. Es geht also nicht darum, die europäischen Philosophinnen und Philosophen für »schuldig« zu erklären, sondern vielmehr aufzuspüren, in welchen Formen die Narrative europäischer Überlegenheit in den Texten eingebettet sind und artikuliert werden und welche Rolle diese Narrative innerhalb des philosophischen Œuvres eines bestimmten Philosophen oder Philosophin einnehmen.

## Postkoloniale Afrikanische Kritik: Modelle der Textanalyse

Serequeberhan verfolgt hauptsächlich zwei Ansätze. Gemäß des ersten Ansatzes bezieht er sich auf Textpassagen verschiedener Autorinnen und Autoren als Belege für die Verbreitung und Kontinuität bestimmter eurozentrischer Theorien oder Annahmen innerhalb der europäischen Geistesgeschichte. In seinem Buch *The Hermeneutics of African Philosophy* zitiert er Marx (*Die britische Herrschaft in Indien*)<sup>33</sup> und Hegel (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*)<sup>34</sup> direkt hintereinander, um die Konsistenz beider Perspektiven hinsichtlich der von ihnen behaupteten Notwendigkeit europäischer Expansion aufzuzeigen. Das erfolgt im Rahmen eines Kapitels, in dem die Gewalt der Kolonisierung thematisiert wird. Abwechselnd stellt Serequeberhan die Perspektive der Kolonisierten und der Kolonisierenden dar, um die Dramatik der kolonialen Gewalt vor dem Hintergrund der sie rechtfertigenden Narrative hervorzuheben. Serequeberhan führt die Positionen von Hegel und Marx als Beispiele der Rechtfertigungsstrategien von Gewalt innerhalb der deutschen Philosophie an, die »den Kolonialismus als notwendigen Schritt in der Entfaltung der Weltgeschichte«<sup>35</sup> auffassen. Sein Interesse richtet sich primär auf die Vielschichtigkeit der Rechtfertigungsnarrative. Daher berücksichtigt er neben Positionen der deutschen Philosophie auch Textauschnitte von Richard Kipling und des Missionars Placid Tempels als

32 Ebd., 334. Hervorhebung von mir.

33 Serequeberhan, *The Hermeneutics*, S. 60.

34 Ebd., S. 60–61.

35 Ebd., S. 61.

Beispiele für Argumente religiöser Bekehrung und der zivilisatorischen Mission Europas.

Diese philosophischen, literarischen und religiösen Narrative haben eines gemeinsam: Sie wurzeln alle in der Idee, dass die historischen, sozio-kulturellen und wissenschaftlichen Erfahrungen Europas die menschliche Existenz schlechthin darstellen, an der andere Kulturen gemessen werden müssen. Bei einem Vergleich, der solche trivialen, selbstgefälligen Vorurteile zum Maßstab erhebt, können andere Kulturen zwangsläufig nur als mangelhaft und defizitär erscheinen. Indem sie koloniale Assimilationspraktiken als Prozesse des Ausgleichs eines angeblichen Mangels und der Verwirklichung genuin menschlicher Existenz darstellen, erzeugen die Rechtfertigungsnarrative den Anschein einer *Normalität* der Gewalt von Rassismus und Kolonialismus. Dabei verdecken sie die wirtschaftlichen und machtpolitischen Interessen, die die tragende Kraft des Expansionsprojektes und der Unterdrückung von Menschengruppen sind. Serequeberhan zeigt die eurozentrischen und rassistischen Mythen als das, was sie sind: »das Feigenblatt europäischer Barbarei«<sup>36</sup>.

Die zweite Art, in der Serequeberhan seine kritische Textanalyse vollzieht, fokussiert das Aufspüren eurozentrischer Motive im Œuvre eines bestimmten Philosophen oder einer Philosophin. Neben seiner kolonialismuskritischen Analyse von Hegels *Philosophie des Rechts*<sup>37</sup> hat Serequeberhan sich insbesondere mit der Kritik am Eurozentrismus in Kants Denken befasst. Die leitende Frage lautet dabei, ob das emanzipatorische Projekt der Aufklärung, das Kant als universal begreift, auch die Menschen aus Afrika miteinschließt.

Serequeberhans Antwort fällt negativ aus. Seine Argumentation beginnt mit der Analyse der berüchtigten Passage aus *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, in der Kant die rassistischen Ausführungen von David Hume (zustimmend) anführt und die sich hier gänzlich und wortgetreu zu zitieren lohnt, weil sie von der afrikanischen Kritik sehr häufig erwähnt wird:

»Die Negers von Afrika haben von der Natur kein Gefühl, welches über das Läßliche stiege. Herr Hume fordert jedermann auf, ein einziges Beispiel anzuführen, da ein Neger Talente gewiesen habe, und behauptet: daß unter den hunderttausenden von Schwarzen, die aus ihren Ländern anderwärts verführt werden, obgleich deren sehr viele auch in Freiheit gesetzt werden, dennoch nicht ein einziger jemals gefunden worden, der entweder in Kunst oder Wissenschaft, oder irgend einer andern rühmlichen Eigenschaft etwas Großes vorgestellt habe, obgleich unter den Weißen sich beständig welche aus dem niedrigsten Pöbel empor

36 Serequeberhan, »The Critique«, S. 146.

37 Tsenay Serequeberhan, »The Idea of Colonialism in Hegel's Philosophy of Right«, *International Philosophical Quarterly* (1989/3), S. 301–318.

schwingen und durch vorzügliche Gaben in der Welt ein Ansehen erwerben. So wesentlich ist der Unterschied zwischen diesen zwei Menschengeschlechtern, und er scheint eben so groß in Ansehung der Gemüthsfähigkeiten, als der Farbe nach zu sein.«<sup>38</sup>

In diesem Zitat sieht Serequeberhan (und nicht nur er) einleuchtende Belege für eine bestimmte Denkart, welche essentielle Unterschiede zwischen den Fähigkeiten von europäischen und afrikanischen Menschen postuliert und normativ bewertet. Serequeberhan bemerkt die für rassistisches Denken typische willkürliche Assoziation von »Gemüthsfähigkeiten« und äußerem Erscheinungsbild, speziell der Hautpigmentierung. In einem zweiten Schritt befasst sich Serequeberhan mit der Frage nach dem Wert menschlicher Existenz für Kant und zieht dabei Textauschnitte aus *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* zu Rate.<sup>39</sup>

Die Textanalyse zeigt, so Serequeberhan, dass Kants herablassende Ausführungen über nichteuropäische Menschen und Lebensweisen nicht beiläufig sind. Stattdessen kommt ihnen die Funktion zu, Kants Vorstellung von Vernunft als instrumentelles Prinzip zur Beherrschung der menschlichen Natur, das auf einen Zustand der Kultur und der Freiheit zielt, anhand angeblicher Beispiele unterschiedlicher Grade ihrer Realisierung zu illustrieren: »für Kant ist die außereuropäische Welt unfähig, sich auf das selbstreflexive [...] Projekt der Aufklärung einzulassen, da sie jenseits der Vernunft liegt. [...] Daher muss der Nicht-Europäer von außen zivilisiert/aufgeklärt werden.«<sup>40</sup> Rassistische Vorstellungen und die Rechtfertigung der kolonialen Praxis fügen sich harmonisch zusammen in ein teleologisches Konzept der menschlichen Gattung und ihrer Geschichte. Darüber hinaus problematisiert Serequeberhan Kants Begriff der ungeselligen Gesellschaft, der die menschliche Natur als inhärent antagonistisch darstellt. Bezüglich Kants Ausführungen in *Zum ewigen Frieden*, in denen der Autor mit einer gewissen Empathie das Unrecht der Kolonisierung nichteuropäischer Völker anerkennt,<sup>41</sup> bemerkt Serequeberhan: »Kant kann nicht beides haben. Er kann nicht einerseits der Natur diese expansionistischen Triebe zuschreiben und sie dafür preisen, dass sie sie ermöglicht, und gleichzeitig die Ergebnisse oder Wirkungen ebendieser Triebe verurteilen.«<sup>42</sup> Schließlich erkennt Serequeberhan, dass Kant bei all seinen Bestrebungen nach einem universalen,

38 Immanuel Kant, »Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen«, in: *Kants gesammelte Schriften* Bd. 2, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Reimer 1960, S. 205–256, hier S. 253.

39 Serequeberhan, »Eurocentrism«, S. 341–342.

40 Ebd., S. 343.

41 Ebd., S. 341.

42 Ebd., S. 344.



alle Menschen betreffenden Aufklärungsprojekt im Grunde die spezifische, historisch-kulturelle Situation Europas seiner Zeit als Modell für die ganze Menschheit verallgemeinert, und zwar »in dem Glauben, dass er wirklich in und aus einer universellen Position heraus spricht«<sup>43</sup>.

Möglicherweise könnte Serequeberhans Analyse von Kants eurozentrischem Denken von einer tiefgreifenderen Untersuchung von Kants Œuvre profitieren, und auch seine Verwendung der Zitate aus Kants Texten kann der Leserin oder dem Leser an manchen Stellen voreilig vorkommen. Trotzdem gelingt es Serequeberhan, grundsätzliche Züge eurozentrischen Denkens in Kants Texten – von den rassistischen Hierarchien zwischen Menschengruppen und ihren Zivilisationen über die Rechtfertigung kolonialer Expansion bis hin zur Universalisierung des eigenen Standpunktes – in ihren Zusammenhängen aufzuspüren.

Auf Kants Œuvre fokussiert auch Ezes Aufsatz *The Color of Reason: The Idea of ›Race‹ in Kant's Anthropology*.<sup>44</sup> Ezes Arbeit kann in vielerlei Hinsicht als ein gelungenes Beispiel rassismuskritischer philosophischer Textanalyse betrachtet werden. Systematischer und tiefgreifender als Serequeberhans Untersuchung nimmt sich Ezes Aufsatz in erster Linie vor, die Rolle von Kants Ausführungen über ›Rassen‹ innerhalb dessen Philosophie herauszuarbeiten. Dafür liefert er zuerst eine ausführliche Erklärung von Kants Verständnis der Disziplinen der Anthropologie und Geographie und erläutert anschließend dessen Auffassung der menschlichen Natur, insbesondere basierend auf Kants Interpretation der Werke von Jean-Jacques Rousseau. In dem so entworfenen konzeptuellen Rahmen situiert Eze seine eigene Analyse von Kants Schriften über ›Rassen‹. Nachdem er den Zusammenhang zwischen Anthropologie und Moraltheorie in Kants Denken aufgezeigt hat, spürt Eze einer Vielzahl an Textstellen nach, in denen behauptet wird, Schwarze und nicht aus Europa stammende Menschen agierten weniger rational und seien daher weniger befähigt zu moralischem Handeln. Wie Serequeberhan hebt auch Eze den aus Kants Texten hervortretenden angeblichen Zusammenhang zwischen den Unterschieden im äußeren Erscheinungsbild von Menschengruppen und ihren mentalen Fähigkeiten hervor, und speziell das umgekehrt proportionale Verhältnis zwischen dem Besitz mentaler Fähigkeiten und der Hautpigmentierung. Unabhängig von Kants Variationen in der vermeintlichen biologisch-geographischen Erklärung unterschiedlicher Hautfarben hielt er stets an einer hierarchischen Abstufung menschlicher ›Rassen‹ fest, so Ezes Konklusion.<sup>45</sup>

43 Ebd., S. 346.

44 Emmanuel Chukwudi Eze, »The Color of Reason: The Idea of ›Race‹ in Kant's Anthropology«, in: ders. (Hg.), *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*, Cambridge: Blackwell 1997, S. 103–140.

45 Ebd., 118.

Eine Stärke von Ezes Ansatz liegt in seinem Bemühen, Kants Ausführungen zum Thema ›Rasse‹ in Bezug zu Kants Gesamtwerk zu stellen. Dabei zeigt er auf, dass ›Rasse‹ als beschreibender und normativer Begriff eine klare Funktion innerhalb Kants teleologischen Denkens hat<sup>46</sup>: Kants Ausführungen darüber sind nicht als marginal innerhalb seines Werkes zu betrachten – eher wurden sie von der westlichen Rezeption *marginalisiert*.

Erhellend sind zudem Ezes Ausführungen zu Kants Quellen sowie zum Umfang und öffentlichen Charakter von Kants anthropologisch-geographischen Vorlesungen. Beide Aspekte setzt Eze in Beziehung zueinander und zeichnet dabei ein in Bezug auf Rassismus und Philosophie aufschlussreiches Bild der kulturellen Stimmung in Preußen zu Lebzeiten Kants. Besonders einleuchtend sind Ezes Bemerkungen über den Unterhaltungsscharakter von Kants Vorlesungen: »lebendige und unterhaltsame Vorträge, die sowohl die Studierenden als auch das Publikum begeistern sollen« –, mit denen der Philosoph die Sehnsucht des Publikums nach Exotik durch »Gerüchte, Märchen und Reiseliteratur«<sup>47</sup> befriedigte, die als akademische Wissenschaft präsentiert wurden. Dass Kant dafür ausnahmsweise die Erlaubnis des Ministeriums für Bildung erlangte, seine Vorlesungen auf Basis eigener, zum Teil aus Reiseberichten entnommener Notizen zu halten, weil »das schlechteste Compendium sicherlich besser als gar keins«<sup>48</sup> ist, verrät einiges über die Macht und die Gefahren epistemischer Autorität innerhalb akademischer Institutionen in ihrem Verhältnis zu Politik und Gesellschaft.

Die institutionelle Ausgestaltung der Philosophie, die Entscheidung darüber, was in die akademische Forschung und Lehre aufgenommen und aus welchen Perspektiven heraus es behandelt werden soll, ist keine rein wissenschaftliche, sondern stets eine gesellschaftspolitische Frage. Um diese soll es nun zum Abschluss gehen.

## Zwischen Gelassenheit und Militanz

In einem jüngst erschienenen Aufsatz<sup>49</sup> setzt sich Paulin Hountondji direkt mit der Frage des Umgangs mit den rassistischen Inhalten europäischer

46 Einen vergleichbaren Ansatz scheint mir der Aufsatz von Marina Martinez Mateo und Heiko Stubenrauch, »›Rasse‹ und Naturteleologie bei Kant« zu verfolgen.

47 Eze, »The Color«, S. 129.

48 Ebd.

49 Der 2016 in Französisch erstveröffentlichte Aufsatz wurde von Franziska Dübgen ins Deutsche übertragen, vgl. Paulin Hountondji, »Das Universale Konstruieren: Eine transkulturelle Herausforderung«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (2020/6), S. 899–913.

Philosophie in der akademischen Lehre auseinander. Hountondji selbst verfügt über eine außerordentliche Kompetenz in der Diskussion der Inhalte und Methoden philosophischer Diskurse in Afrika sowie über eine fundierte Kenntnis europäischer Philosophiegeschichte.<sup>50</sup> Die Frage des Umgangs mit rassistischen Textinhalten stellt er zunächst aus der Perspektive der Lehrenden und Lernenden an afrikanischen Universitäten. Mit entwaffnender Ehrlichkeit stellt er fest:

»Wenn Sie als Professor für Philosophie in Afrika oder in einer anderen Region des Südens lehren, gibt es Dinge, die sie nicht sagen können, weil sie Ihnen eindeutig als Dummheiten erscheinen. Man kann zum Beispiel nicht seelenruhig vor einem Publikum von afrikanischen Schülern oder Studierenden eine Rede wiedergeben, die sie explizit ausschließt, selbst wenn sie von einem Autor stammt, der den Ruf hat, seriös zu sein.«<sup>51</sup>

Hountondjis Sorge über einen angemessenen Umgang mit solchen »Reden« betrifft insbesondere Größen der europäischen Philosophiegeschichte, wie Hume, Kant, Hegel und Denis Diderot, weil die notwendige Kritik ihrer Rassismen die Bereitschaft zur »kritischen Aneignung des Besten aus der westlichen Tradition«<sup>52</sup> in der afrikanischen Akademie beeinträchtigen könnte. Bezugnehmend auf die Ansichten einiger seiner afrikanischen Kolleginnen und Kollegen unterscheidet Hountondji zwei mögliche Haltungen im Umgang mit dem rassistischen Erbe europäischer Philosophie. Die erste wird beispielsweise von Eze (man könnte unter anderen auch Serequeberhan und Outlaw hinzufügen) vertreten, der »auf militante Weise« Kants Rassismus »anprangert«<sup>53</sup>. Anstatt eine solche militante Haltung einzunehmen, empfiehlt Hountondji eine nuancierte und ausgewogenere Einstellung. Diese könne zum Beispiel darin bestehen, die rassistischen Aussagen westlicher Philosophen und Philosophinnen als »Verirrungen«, eben als Dummheiten, zu relativieren und damit einen entdramatisierten Raum für die kritische Diskussion zu schaffen. Schließlich sollte man berücksichtigen, so Hountondji, dass Philosophen wie Kant und Hegel nie daran gedacht haben, dass ihre Schriften eines Tages auch von Afrikanerinnen und Afrikanern gelesen würden.

Für eine Haltung der Gelassenheit haben sich auch Kwasi Wiredu und Abiola Irele ausgesprochen. Irele zum Beispiel empfiehlt, »die Ideale der universellen Vernunft und Gleichheit von ihrer historischen Umsetzung« zu trennen. »Wir müssen sozusagen der Erzählung vertrauen und nicht

50 Vgl. oben, Fußnote 15, sowie Franziska Dübgen/Stefan Skupien (Hg.), Paulin Hountondji, *African Philosophy as Critical Universalism*, Cham: Palgrave Macmillan 2019.

51 Hountondji, »Das Universale«, S. 899.

52 Ebd., S. 902.

53 Ebd., S. 901.

dem Erzähler, denn auch wenn der Bote verdorben sein kann, muss die Botschaft es nicht sein«<sup>54</sup>. Dass Ireles Strategie der Trennung zwischen Erzähler und Erzählung nicht plausibel ist, weil so das Problem der Verflechtung von Rassismus und Philosophie verkannt und auf die Ebene personaler Vorwürfe reduziert wird, sollte auf Basis der oben untersuchten Positionen afrikanischer Kritik klar geworden sein. Wie Eze bemerkt, verfehlt es Ireles Ansatz zu berücksichtigen, dass das Problem rassistischer Inhalte in den Schriften der Aufklärung und des Deutschen Idealismus nicht in der persönlichen Einstellung der Denker liegt, sondern in den Theorien selbst.<sup>55</sup> Zu den Einsichten, die die afrikanische Kritik produktiv ausgearbeitet hat und von denen die akademischen Debatten hierzulande profitieren könnten, zählt die fundamentale Rolle rassistischer Vorstellungen in den von kapitalistischer und eurozentrischer Logik durchdrungenen aufklärerischen Theorien über ›den‹ Menschen, ›die‹ Zivilisation und ›die‹ Geschichte.

Eine produktive Gelassenheit kann jedoch durchaus mit der Kritik an der westlichen Philosophiegeschichte kompatibel sein – und sie muss eine gewisse Militanz, im Sinne politischen Engagements, nicht unbedingt ausschließen. Vielmehr scheint eine solche Haltung in der institutionellen Afrikanischen Philosophie deshalb möglich, weil sie die postkoloniale Kritik längst aufgenommen und eingearbeitet hat. Anders sieht es in der zeitgenössischen deutschen Akademie aus, in der sowohl die rassismuskritische Auseinandersetzung mit der eigenen Philosophiegeschichte als auch der Blick ›von außen‹ auf die eigene Tradition<sup>56</sup> – und überhaupt die Debatten innerhalb der Afrikanischen Philosophie – kaum rezipiert wurden.

Wie die Vorstellung afrikanischer Positionen gezeigt hat, kann die kritische Philosophie in und aus Afrika aus unterschiedlichen Gründen einen fruchtbaren Beitrag zur deutschsprachigen und europäischen Auseinandersetzung mit Rassismus in der eigenen Philosophiegeschichte darstellen: Erstens haben die genannten Autoren die Propädeutik der textexgetischen Analyse der berüchtigten Passagen bereits ertragreich unternommen und dabei methodische Ansätze entwickelt, von denen die Akademie hierzulande durchaus profitieren kann. Zweitens hat die Kritik seitens der Afrikanischen Philosophie eine rein biologisch-kulturelle und geographische Auffassung von Rassismus, mit Verweis auf die ihm zugrundeliegenden Dynamiken gesellschaftlicher, ökonomischer

54 Abiola Irele, »Contemporary Thought in French Speaking Africa«, in: Albert Mosley (Hg.), *African philosophy: Selected Readings*, New York: Macmillan 1995, S. 263–296, hier S. 296.

55 Eze, »Introduction«, S. 12.

56 Robert Bernasconi, »African Philosophy's Challenge to Continental Philosophy«, in: Emmanuel Chuckwudi Eze (Hg.), *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*, Cambridge: Blackwell 1997, S. 183–196, hier S. 192.

und politischer Macht, radikal infrage gestellt und das Verständnis von Rassismus sinnvoll erweitert. Die kritische Analyse europäischer philosophischer Texte hat dabei die wichtige Rolle gespielt, den Widerspruch zwischen angestrebten theoretischen Idealen und der, teils unbewussten, Reproduktion rassistischer Denkmuster nachzuweisen.

Diese Einsichten sind auch in Bezug auf gegenwärtige Debatten über ungerechte globale Machtverhältnisse sowie über eurozentrisch aufgeladene Begriffe wie ›Menschenrechte‹ oder ›Entwicklung‹ von Bedeutung. Drittens stellt insbesondere die Auseinandersetzung mit dem Rassismus innerhalb der Philosophiegeschichtsschreibung hierzulande einen idealen Ausgangspunkt für einen interkulturellen Dialog mit der afrikanischen Philosophie dar, die bis jetzt in Deutschlands philosophischen Fakultäten kaum die Anerkennung erfährt, die sie als epistemisch ebenbürtiger Gesprächspartner verdient hätte.

Wenn unsere globale Welt ein Ort »des gegenseitigen Respektes, der Anerkennung und der tatsächlich menschlichen interkulturellen Solidarität«<sup>57</sup> werden soll, so »ist es notwendig, die Luft von falschen Wahrnehmungen zu reinigen, die auf einer falschen Metaphysik beruhen«<sup>58</sup>, und zwar durch einen kritischen Dialog auf Augenhöhe.

57 Serequeberhan, »Eurocentrism«, S. 336.

58 Serequeberhan, »The Critique«, S. 142.