

GEFANGEN ZWISCHEN NATUR UND GESCHICHTE

Probleme afrikanischer Identitätssuche

Bachelorarbeit

180096 SE

Conceptual Decolonisation in der Philosophie Afrikas

Eine Lektüre der Texte von Valentin Y. Mudimbe, Kwasi Wiredu,

Oyeronke Oyewumi und Achille Mbembe

Dr. Anke Graneß

Sommersemester 2015

Institut für Philosophie

Universität Wien

vorgelegt von

Andreas Vomberg

Mat. Nr.: 8226930

Studienkennzahl: A 033 541

andreas_vomberg@hotmail.com

Wien, am 24. September 2015

Plagiatserklärung

„Hiermit erkläre ich, die vorgelegte Arbeit selbständig verfasst und ausschließlich die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt zu haben. Alle wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Werken entnommenen Textpassagen und Gedankengänge sind durch genaue Angabe der Quelle in Form von Anmerkungen bzw. In-Text-Zitationen ausgewiesen. Dies gilt auch für Quellen aus dem Internet, bei denen zusätzlich URL und Zugriffsdatum angeführt sind. Mir ist bekannt, dass jeder Fall von Plagiat zur Nicht-Bewertung der gesamten Lehrveranstaltung führt und der Studienprogrammleitung gemeldet werden muss. Ferner versichere ich, diese Arbeit nicht bereits andernorts zur Beurteilung vorgelegt zu haben.“

Wien, am 30. August 2015

gez. Andreas Vomberg

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	4
Siglenverzeichnis.....	6
Einleitung	7
Afrikanische Philosophien	9
Afrikanisch-Sein	10
Afrikanische Tradition & Geschichte.....	11
Universelle und partikulare kulturelle Werte.....	11
Entscheidungsfindung im Konsens	12
Demokratie oder Konsensus?.....	15
Gleichberechtigung als soziales Konstrukt	16
Konzeptuelle Afrikanisierung.....	17
Alterität und Othering.....	18
Entfremdung.....	18
Anerkennung	19
Andersheit	20
Zwischenräume – Tradition und Moderne.....	24
Gefangen zwischen Natur und Geschichte	25
Literaturverzeichnis	28
Bildnachweis.....	30

Vorwort

Im Sommersemester 2015 konnte ich an verschiedenen Seminaren der Universität Wien teilnehmen, die alle um den Themenbereich Kultur, Identität, Eurozentrismus kreisten. Im Seminar *Geschichte und Theorie der Philosophiegeschichte* von Professor Wimmer untersuchten wir die Darstellung nicht-westlicher Philosophien in der europäischen Philosophiegeschichtsschreibung von Jakob Brucker 1731 über Hegel 1831 bis John C. Plott 1977. Während für Brucker die Darstellung der indischen und der chinesischen Philosophie wesentlich war, um dem Anspruch, eine *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta* zu schreiben, gerecht zu werden, stellt Hegel die Philosophie Indiens und Chinas nur soweit dar, als es für sein Argument, dass es sich hier nicht um Philosophie handle, erforderlich war. In der Folge blieben außereuropäische Philosophien einfach unberücksichtigt, bis sich die Akademie der Wissenschaften der UdSSR daran machte eine Philosophiegeschichte¹ in historisch-materialistischer Darstellung vorzulegen. In dieser Ausgabe findet sich erstmals eine Darstellung afrikanischer Philosophie.

Der Begriff der Kultur und Fragen der kulturellen Identität haben uns im Seminar von Professorin Singer beschäftigt, in dem unter anderem die Frage, was afrikanische, indische, chinesische Philosophie sein soll, kritisch diskutiert wurde.

Professor Rhemann hat mit seinem Seminar *Sein - Denken - Handeln - Philosophische Anthropologie, Dialektik und Ethik* den Rahmen aufgezeigt, in dem die Diskussion stattfindet und den ich der folgenden Arbeit zur Grunde gelegt habe.

Das Seminar von Frau Dr. Graneß, dem die hier vorliegende Arbeit entstammt, reiht sich scheinbar zwanglos in dieses Dreieck ein, bildet dessen Schwerpunkt, und ist ihm zugleich so fremd wie die Schwere der Form. Die Metaebene zu verlassen, nicht über afrikanische Philosophie und deren Darstellung in den europäischen Philosophiehistorien zu diskutieren und stattdessen in einen Dialog mit Denkern aus Afrika zu treten, ist ein Unterschied ums Ganze.

Es ist ein Dialog, der auf vielfältigen Ebenen stattfindet, unübersichtlich und irritierend ist. Vielfältige Anknüpfungen an europäisches Denken und Kultur, Erinnerungen an einen Teil der europäischen Geschichte, den wir lieber abblenden, vermischen sich mit Elementen einer uns fremden Kultur und mit Erfahrungen des Fremdseins und der Entfremdung. Die Spannung zwischen Beharrung und Veränderung, die Widersprüche, die die Moderne kennzeichnen, treten hier unvermittelt hervor.

1 Autorenkollektiv (Hg.) Geschichte der Philosophie. Bd. 1-6. Berlin: VEB Dt. Verl. d. Wiss., 1959-1967. (Erstdruck: 1957-1965 russ.)

Im Dialog mit Philosophen aus Afrika können wir manches über uns erfahren. Wie nahe die Kolonialzeit, die ich bisher emotional im 19. Jahrhundert verstaut hatte, zur eigenen Lebenszeit liegt, und wie groß der Wille zum Nichtwissen ist, habe ich in diesem Seminar schmerzhaft erfahren.

Die zweite Überraschung war die Auseinandersetzung mit Frantz Fanon, die im Zuge dieser Arbeit immer dringlicher wurde, bildet doch sein Werk den Hintergrund, auf den sich alle beziehen. In der Erwartung, auf einen linken Demagogen zu treffen, habe ich lange gezögert, *Schwarze Haut, weiße Masken* aufzuschlagen. Wer das Buch kennt, kann sich vorstellen wie mich sein genauer Blick, die große Empathie, mit der Fanon schreibt, und der Verzicht auf Gemeinplätze und Parolen, die manch anderen Text verunstalten, begeistert hat.

Gleichzeitig hat sich im Seminar auch die unentwirrbare Verstrickung ins Eigene gezeigt – auch wenn der eurozentrische Blick benannt ist, ist er nicht gebannt. Fanon hat sich dieser Erfahrung gestellt, die wir so gerne verdrängen: Eine Gesellschaft ist, was sie ist, durch und durch – sexistisch, rassistisch, chauvinistisch. Der Verdacht liegt nahe, dass das nur die Momente einer einzigen Totalität sind. So wichtig es ist, sich den eigenen *Maladies* zu stellen, greift es doch zu kurz, ihre Totalität als Eurozentrismus verstehen zu wollen. Damit sind nur die politischen Veränderungen, die Europa in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts aus dem Nationalismus befreit haben, aufgehoben. Zugleich rückt der Begriff den Betrachter von Europa weg – es ist der Blick der Anderen, der uns trifft und unseren Blick in die Welt widerspiegelt. Eurozentrismus ist auch ein Ausdruck für die Weltgewandtheit Europas und für seine Fähigkeit zur Reflexion.

In diesem Sinne bezeichnet Eurozentrismus nicht nur einen Standpunkt, den es zu benennen gilt, sondern auch den Dialog Europas mit der Welt. Dieser Dialog ist so alt wie die Seefahrt; er hat Europa hervorgebracht. Der Geschichte des Unrechts, der Gewalt und der Unterdrückung, die damit einhergegangen ist, muss sich Europa in diesem Dialog stellen. Dadurch wird sich unser Blick auf die Welt verändern – ein europäischer Blick wird es dennoch sein.

Siglenverzeichnis

- AA** = Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften. 29 Bde. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin: Reimer/de Gruyter 1902ff. zitiert: Kantforschungsstelle z.H.: Schröder, B.: korpora.org (<http://www.korpora.org/Kant>), aufgerufen am 31. Juli 2015)
- DK** = Eze, Emanuel, Chukwudi: Demokratie oder Konsensus? Eine Antwort an Wiredu, in: Wiener Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie (WiGiP) (Hg.): Polylog Nr. 2 (1998). (<http://www.polylog.net/aktuelles-heft/polylog-2/>, aufgerufen am: 30. Juli 2015)
- DM** = Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988
- EB** = Pappas, Theodor (Hg.): Britannica Concise Encyclopedia. © 2002 by Encyclopaedia Britannica, Inc.
- FM** = Nzegwu, Nkiru Uwechia: Family Matters. Feminist Concepts in African Philosophy and Culture. Albany, NY: SUNY Press 2006
- HWPh** = Ritter, Joachim; Gründer, Karlfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, 13 Bde. Basel: Schwabe 1971 – 2007
- KP** = Wiredu, Kwasi: Demokratie und Konsensus in traditioneller afrikanischer Politik, in: Wiener Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie (WiGiP) (Hg.): Polylog Nr. 2 (1998). (<http://www.polylog.net/aktuelles-heft/polylog-2/>, aufgerufen am: 30. Juli 2015)
- SW** = Fanon, Frantz: Schwarze Haut, weiße Masken, übersetzt von Eva Moldenhauer. Wien: Turia+Kant 2015

„nisi somniare velimus naturam olim diversa hominum genera procreavisse.“²

Baruch Spinoza

Einleitung

Die Moderne ist der Prozess der Befreiung des Denkens. Am Anfang steht die Befreiung aus dem holistischen Weltbild des Mittelalters, am Ende die Dekonstruktion der Moderne selbst. Die Moderne ist die geschichtliche Epoche, die „sich aus allen historischen Verbindlichkeiten gelöst hat“ (DM 31) und ihre normative Ordnung aus sich selbst schöpfen muss. Die Struktur der Selbstbeziehung, die die moderne Zeit charakterisiert, nennt Hegel Subjektivität und erläutert sie durch Freiheit und Reflexion (vgl. DM 27). Die reflexiv gewordene Vernunft befreit sich von den tradierten metaphysischen und religiösen Vorstellungen und macht sich selbst zum Maßstab der Wahrheit. Die fehlende Transzendenz soll mit den neuen Begriffen von Natur und Kultur gerettet werden: Kultur tritt an die Stelle von Tradition, Natur ersetzt die metaphysischen Vorstellungen von Ursprung und Wesen. Allerdings bewahren Natur und Kultur die metaphysischen Konzepte nicht, sondern setzen neue.

Aus afrikanischer Perspektive ist der Eintritt in die Moderne nicht die Befreiung des Denkens, nicht Teil seiner Geistesgeschichte, sondern eine Folge von Eroberung, Unterwerfung und Kolonialisierung. Der Kolonialismus stellt eine Totalität dar, die weit über geostrategische, politische und wirtschaftliche Ziele hinausgeht: Kolonialismus will die „wahre Zivilisation“ verbreiten, so wie die christliche Mission den wahren Glauben predigt. Das Falsche, das Afrikanische soll durch das Richtige, das Europäische ersetzt werden: „richtige“ Bildung, „richtige“ Geschichte, „richtige“ Sprache und „wahrer“ Glaube. Das Adjektiv „richtig“ ist hier nur Platzhalter für „englische“, „französische“, „deutsche“, „spanische“, „portugiesische“ oder „italienische“, während das Adjektiv „wahr“ für die länderspezifischen Formen des christlichen Glaubens steht.

Der Prozess der Entkolonialisierung Afrikas kann also nicht bei der politischen und wirtschaftlichen Unabhängigkeit der afrikanischen Staaten enden, sondern muss sich auch mit den kolonialen Strukturen, die sich im je eigenen Denken finden, befassen. Der Versuch, die kolonialen Strukturen im eigenen Denken zu dekonstruieren, unterscheidet sich deutlich von anderen Versuchen der Dekonstruktion in der Moderne. Er wendet sich nicht gegen eigene Traditionen, die im Bereich des Kulturellen überdauert haben, auch nicht gegen metaphysische oder religiöse Residuen, die naturalisiert wurden, sondern gegen die Vorstellung der eigenen Inferiorität, die mit dem Denken in den Sprachen der Kolonisatoren, die deren rassistische Vorurteile in sich tragen, latent einhergeht.

² „Wenn wir nicht träumen wollen, die Natur habe einst verschiedene Menschenarten hervorgebracht.“ (HWPh 8, 25)

Der politisch-historische Kontext, in dem konzeptuelle Entkolonialisierung als Teil des afrikanischen Selbstermächtigungsprozesses steht, erfordert Ansätze die der politischen Dimension des Problems gerecht werden. Damit ist die Stellung des Menschen in Beziehung zur Welt und Gott angesprochen, seine anthropologische Bestimmung. Die Dichotomie von Leib und Seele, die seit Descartes die moderne Philosophie beherrscht, bestimmt auch unseren Blick auf den Menschen, die Anthropologie.

Kant betrachtet den Menschen als „**homo noumenon**“ (AA 6, 430), als ein moralisches Wesen. Ihm geht es in seiner *Anthropologie in pragmatischen Hinsicht* um das, was der Mensch „**als frei handelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll**“ und nicht um das, „**was die Natur aus dem Menschen macht**“ (AA 7, 119). Die Vernunft ist die Naturanlage des Menschen, die er als Gattungswesen zur ihrer vollen Entwicklung bringen soll. Dieses Postulat setzt Kant als *telos* der Gattung Mensch und als Fernpunkt der Geschichte; zugleich setzt er damit eine gesetzmäßige Natur gegen die Vorstellung einer „**zwecklos spielende[n] Natur**“, gegen „**das trostlose Ungefähr**“ (AA 8, 18). Kant setzt einen Orientierungspfeil, der der Menschheit die Richtung auf ihrem Weg durch die Zeit weisen soll. Ob wir ihm folgen, bleibt offen.

Die zweite Möglichkeit ist, den Menschen als „*homo phaenomenon*“ (AA 6, 430) als Teil der Natur zu betrachten. „**Die physiologische Menschenkenntnis geht auf die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht**“ (AA 7, 119). In dieser Betrachtungsweise ist der Mensch selbst der Orientierungspunkt, der sich, so „**wie er ist, immer war und immer sein wird.**“³ (HWPh 1, 369) den Lebensbedingungen, die er vorfindet, anpasst.

Als *homo noumenon* ist der Mensch in die Gattung und in die Zeit gestellt. Das humanum soll sich entwickeln zur Entfaltung kommen. „**Haben wir hier [...] eine transzendente Anthropologie in kritischer Absicht – oder schon den Ansatz zu einer künftigen Metaphysik**“ (Plessner 2003, 239) vor uns? Tatsächlich evoziert Kants pragmatische Anthropologie das Bild vom wandernden Volk Gottes, auf seinem Weg durch die Heilsgeschichte, das als Metapher für die Kirche steht. In unserem Zusammenhang kann es nur um die Perspektive Kants gehen, die den Menschen in Beziehung zum humanum und dieses in einen zeitlichen Entwicklungsprozess stellt, der einem Idealzustand zustrebt. (vgl. AA 8, 18)

Odo Marquard bezeichnet das Bezugssystem, das dieser pragmatischen Anthropologie zugrunde liegt, als diachron-historisches, das sich durch ein synchron-geographisches kontrastieren lässt (vgl. HWPh 1, 364).

³ Burckhardt, J.: Weltgeschichtliche Betrachtungen (1868). Werke 7, 1ff.

Eine Anthropologie, die sich am Menschen, so wie er ist, orientiert und ihn nicht von einem idealen Endzustand aus betrachtet, bezieht den Menschen auf die Gemeinschaft, mit der er sich einen Lebensraum teilt. Diese Gemeinschaft kann gleichzeitig und unabhängig von anderen Gemeinschaften bestehen, die durch andere Lebensbedingungen definiert sind. Aus dieser Perspektive ist Geschichte plural gefasst und von einem *telos* oder *finis* und einem ihr innewohnenden eschatologischen Sinn befreit (vgl. Löwith 1990, 160). In dieser Pluralität unterscheidet Lévi-Strauss Gesellschaften, die an ihren Traditionen festhalten und diese möglichst unverändert bewahren wollen, von solchen, die eine Bereitschaft zu sozialem und kulturellem Wandel haben. Die Pole dieses Spektrums bilden die europäische Moderne und die „Völkern ohne Geschichte“⁴ (vgl. HWPh 3, 394) zwischen denen es ein heterogenes Spektrum von Entwicklungen gibt.

Die kantische Aufspaltung der Anthropologie in eine pragmatische und eine physiologische Form ist angesichts der technischen Möglichkeiten des Menschen seine Umwelt zu gestalten und seine Lebensbedingungen selbst herzustellen, heute nicht mehr sinnvoll. Die philosophische Anthropologie versucht heute „jeder der beiden Hinsichten [...] die gleiche Bedeutung für eine Erkenntnis menschlichen Wesens zu sichern.“ (Plessner 2003, 38). Dennoch zeigt die kantische Unterscheidung zwischen einer physiologischen und einer pragmatischen Anthropologie das Spektrum möglicher Anknüpfungspunkte afrikanischer Philosophien auf. Ein Übergang zwischen den beiden Momenten ergibt sich, wenn wir die pragmatische Anthropologie von ihrem Bezug auf das ganze humanum befreien und plurale teleologische Ansätze, die sich auf einen Teil des humanums beziehen, zulassen.

Afrikanische Philosophien

Im Folgenden sollen drei Ansätze afrikanischer Philosophen und Philosophinnen näher betrachtet und eine grobe Zuordnung zu dem Bezugssystem von pragmatisch – physiologisch bzw. diachron-historisch und synchron-geographisch versucht werden.

Nkiru Nzegwu und Kwasi Wiredu knüpfen an die vorkoloniale Tradition afrikanischer Völker an und versuchen das Modell der Verwandtschaftslineie als Grundmodell gesellschaftlicher Organisationsformen in den modernen Gesellschaften zugänglich zu machen. Ihren Arbeiten zum Feminismus und zu gesellschaftlichen Repräsentationsformen liegt die Vorstellung vielfältiger Kulturen zugrunde, die geographisch aufeinander bezogen sind und nicht in einer historischen Entwicklungslinie stehen. Ob und welches Telos sich mit diesem Ansatz verbindet, muss in dieser Arbeit offen bleiben.

⁴ Lévi-Strauss, Claude: Das wilde Denken (1968). Kap. IX. S. 146f.

Valentin Yves Mudimbe behandelt die Herstellung der Andersheit, die das Verhältnis zwischen Europa und Afrika bestimmt. Er spürt der Herstellung stereotyper Vorstellungen des Anderen in der europäischen Kunst- und Geistesgeschichte nach. Der Spannungsraum zwischen Sollen und Sein marginalisiert und trägt zugleich ein Moment der Zukunft in sich, das es zu bestimmen gilt. Mudimbe geht ebenfalls von einem pluralistischen Modell aus, misst aber der Interaktion zwischen den Kulturen einen höheren Stellenwert zu. Die Spannung birgt ein partikulares teleologisches Moment, das es zu bestimmen gilt.

Frantz Fanon behandelt in *Schware Haut, weiße Masken* ebenfalls die Herstellung von Andersheit und die Strukturen rassistischer Gesellschaften. Als Arzt geht er vom Menschen aus. Seine Anthropologie bezieht sich auf die Gattung und ist universell teleologisch geprägt.

Afrikanisch-Sein

Das positive Bestimmungsmoment von konzeptioneller Entkolonialisierung hat uns auf den Begriff der *afrikanischen* Identität und auf die Beziehung *Afrikas* zur Welt gebracht. Damit wird die Frage: Was ist *Afrikanisch-Sein*⁵? unvermeidlich. Paulin Hountondji⁶ fordert eine Entmythisierung des Begriffs „*by dissipating the mystical halo of values arbitrarily grafted on this phenomenon by the ideologues of identity.*“⁷ (IA 37). Erst wenn der Begriff *Afrika* von all seinen ethnischen, religiösen, philosophischen und politischen Konnotationen befreit ist, so Hountondji weiter, wird uns der Reichtum afrikanischer Tradition wieder bewusst werden (vgl. IA 37). Die Hypostasen Afrikas sollen wieder auf ein Phänomen reduziert werden. Statt *Entmythisierung* könnten wir im Kontext dieses Aufsatzes auch *Entkolonialisierung* schreiben, wird doch das *Konzept Afrika* als europäische Schöpfung gesehen, das seinen Ursprung in der Neuzeit hat und im Kolonialismus seine tragische Konkretisierung erfährt.

Ganz allgemein werde ich in dieser Arbeit Hountondjis Forderung nachkommen. Afrika ist also der Name eines Kontinentes und Afrikaner sind die Menschen, die dort leben. Schwarze Menschen können natürlich auch Afrikaner sein, sind es aber nicht notwendigerweise. *Afrikanische Philosophie* wird als Sammel- und Ordnungsbegriff für die „*various efforts of philosophizing [...] engaged in by persons and peoples African and of African descent who were and are indigenous residents of continental Africa and residents of the many African Diasporas worldwide.*“ (Outlaw Jr., 2010, 1) verwendet.

⁵ im englisch Original: „Africanity“ (IA 37)

⁶ Paulin Jidenu Hountondji (1942, Abidjan), Studium in Paris bei Althusser, Derrida, Ricœur, promoviert 1970 über Husserl, Bildungsminister in Benin, lehrt Philosophie an der University of Benin.

⁷ Que peut la philosophie? In: *Présence africaine* (1981), Nr. 119, S. 47–71.

Afrikanische Tradition & Geschichte

Geschichte ist ein wesentlicher Bezugspunkt in den aktuellen Debatten der afrikanischen Philosophie. Die Epochen der Sklaverei und des Kolonialismus als kollektive Unrechtserfahrung werden – ganz im Sinne der *cultural studies* – als identitätsstiftende Momente und gemeinsamer Bezugspunkt in die afrikanische Philosophie aufgenommen. Gleichzeitig werden Sklaverei und Kolonialismus als Momente des Kapitalismus und der verschiedenen Phasen seiner Ausbreitung interpretiert (Mbembe 2014, 35ff.).

Einem eurozentrischen Afrikabild in der Geschichtsschreibung wird eine Darstellung der Geschichte aus afrikanischer Sicht entgegengestellt, die eine Neubewertung historischer Beziehungen und Einflüsse vornimmt und die Geschichte Afrikas in den Mittelpunkt rückt. Der Einfluss Ägyptens erlangt zentrale Bedeutung für die Entstehung der griechischen und somit der europäischen Philosophie, Augustinus von Hippo, der im heutigen Algerien geboren wurde und dort als Bischof wirkte, wird als antiker afrikanischer Philosoph und Kirchenvater gesehen und es wird auf die längere Tradition der islamischen Universitäten Al Azhar (970) in Kairo, Qarawiyin (703) in Fez und der Akademie von Timbuktu (vgl. Mazuri 2005, 71f.) im Vergleich zu den europäischen Universitäten verwiesen.⁸

Die vorkolonialen Traditionen verschiedener afrikanischer Völker kontrastieren Konzepte, die der europäischen Philosophie entstammen. Der universelle Geltungsanspruch der europäischen philosophischen Konzepte wird als bloß partikularer zurückgewiesen. Die Diskussion um universelle und partikulare kulturelle Werte und philosophische Konzepte soll im Folgenden anhand zweier aktueller Beispiele erläutert werden: Kwasi Wiredu stellt dem westlichen Demokratiekonzept eine Tradition der konsensorientierten Entscheidungsfindung entgegen, während Nkiru Nzegwu Feminismus als eine partikulare Theorie, die ausschließlich auf den Erfahrungen von Frauen in westlichen Industriegesellschaften gründet, in ihrem universellen Anspruch zurückweist. Sowohl Wiredu als auch Nzegwu stützen sich in ihrer Argumentation auf die Funktion, die der Verwandtschaftslinie (lineage) in afrikanischen Gesellschaften zukommt.

Universelle und partikulare kulturelle Werte

Wiredus Überlegungen zu *Demokratie und Konsensus in traditionellen afrikanischen Gesellschaften* (Wiredu 1997, S. 182 – 190 und KP) sind im Zusammenhang einer allgemeinen Betrachtung über die Universalität bzw. Partikularität kultureller Werte zu sehen. Wiredu unterscheidet zwischen tatsächlichen universellen Werten, die Voraussetzung jeder interkulturellen Kommunikation sind und

⁸ Die ersten Universitäten in Europa sind die Università di Bologna (1088) und die Sorbonne in Paris (1200)

unechten universellen Werten, die nur eine partikuläre Gültigkeit haben und dennoch als universell behauptet werden. Universelle kulturelle Werte gründen in der gemeinsamen Biologie der Spezies Mensch. Aus der biologischen Gemeinsamkeit folgen für Wiredu drei universelle Gesetze des Denkens und Handelns: Der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch, das Induktionsprinzip und der kategorische Imperativ (vgl. Wiredu 1997, 1).

Um wirkliche von falschen Wertvorstellungen mit universeller Gültigkeit unterscheiden zu können, schlägt Wiredu zumindest für religiöse und moralische Werte eine Übersetzungsprobe vor: Lassen sich philosophische Konzepte aus den europäischen Sprachen, in denen praktisch alle afrikanischen Philosophen denken und arbeiten, in ihre afrikanische Muttersprache übersetzen und in dieser kohärent darstellen, kommt ihnen möglicherweise Universalität zu. Gelingt diese Übertragung nicht, handelt es sich nur um eine behauptete Universalität (vgl. Wiredu 1997, 3). Angesichts dieser Probe ist es erstaunlich, dass sich der kategorische Imperativ, der auf eine Gleichsetzung von Wille und praktischer Vernunft beruht (vgl. AA 4, 412) und eine kooperative Verallgemeinerung der Goldenen Regel darstellt (vgl. Habermas 1999, 46f.), auf der Liste der drei universellen Gesetze von Wiredu findet.

Die Frage, ob ein demokratisches System, das auf dem Majoritätsprinzip aufbaut, für afrikanische Staaten tatsächlich geeignet ist, wirft Wiredu mit Hinweis auf den multinationalen Charakter dieser Staaten auf. Beispielweise leben in Kenia über vierzig verschiedene Volksgruppen, deren größte, die Kikuyu, ca. 17% der Gesamtbevölkerung stellt (vgl. EB 1003). Ghana, das weniger als die halbe Fläche Kenias aufnimmt, bevölkern 75 verschiedene Volksgruppen (vgl. EB 741f.). Angesichts dieser komplizierten demographischen Verhältnisse stellt Wiredu die Frage, ob ein demokratisches System mit Mehrheitswahlrecht tatsächlich zur Repräsentation der Interessen aller Volksgruppen im politischen Prozess führt.

Entscheidungsfindung im Konsens

Das Königreich der Ashanti

Die Politik des Konsensus wird von Wiredu an dem traditionellen politischen System der Ashanti expliziert, findet sich aber auch bei anderen afrikanischen Völkern. Die grundlegende politische Einheit bei den Ashanti ist die Verwandtschaftlinie (lineage) die alle Menschen einer Stadt oder eines Dorfes umfasst, die eine gemeinsame Vorfahrin (Matrilinearität) haben (vgl. KP 3/7)⁹. Jeder Verwandtschaftsline steht ein meist männliches Oberhaupt vor, das nach einer gemeinsamen Beratung per

⁹ Da die Seitenzahlen der Druckausgabe von den hier angegeben abweichen dürften, sind nach dem Schrägstrich die Absatznummern des Artikels angegeben.

Akklamation auf Lebenszeit bestimmt wird. Das Senioritätsprinzip ist vorherrschend. Die Oberhäupter aller Verwandtschaftslinien bilden den Dorf- oder Stadtrat, der wiederum Mitglieder in den nächsthöheren Rat entsendet. An der Spitze des Rätensystems steht der nationale Rat, dessen Vorsitz vom *Asantehene*, dem König der Ashanti, eingenommen wird (vgl. KP 5/11). Der König entstammt der königlichen Familie, wird von der Königinmutter bestimmt und vom nationalen Rat bestätigt. Er verbindet ein politisches mit einem heiligen Amt und wird als Bindeglied zwischen den Lebenden und ihren verstorbenen Ahnen gesehen (vgl. KP 4/10).

Wiredu bezieht sich offensichtlich auf das Königreich der Ashanti, das von 1680 bis 1900 auf dem Gebiet des heutigen Ghana bestand. Das Reich der Ashanti leistete dem Vordringen der Engländer in vier Kriegen (1824, 1863, 1869, 1879) erbitterten Widerstand. Nach seiner endgültigen Niederlage 1896 setzte der Niedergang ein. Die Schusswaffen, die die Ashanti benötigten, um gegen die Engländer zu kämpfen, hatten sie von englischen und holländischen Sklavenhändlern im Austausch gegen Sklaven erhalten (vgl. EB 112).

Die Verwandtschaftslinien, die Wiredu beschreibt, stellen im Reich der Ashanti keine Volksgruppen dar, sondern entsprechen eher Großfamilien, die alle der Volksgruppe der Ashanti angehören. Die Tatsache, dass sich das Reich der Ashanti aktiv am Sklavenhandel mit den Europäern beteiligte, empfiehlt die Verwandtschaftslinie nicht als gesellschaftliches und politisches Organisationsprinzip multiethnischer Gesellschaften. Historisch betrachtet erweist sich dieses Konzept als zu schwach, um ein konfliktfreies Zusammenleben verschiedener Ethnien zu ermöglichen, also das Problem, von dem Wiredus Betrachtung ausgegangen sind, zu lösen. Wiredu weist selbst darauf hin, dass interethnische Beziehungen traditionell vor allem kriegerisch ausgetragen wurden (vgl. KP 8/23).

Wiredu unterscheidet zwei Formen der Repräsentation: Formale Repräsentation ist die Vertretung einer Wählerschaft durch wenigstens einen Repräsentanten im Rat. Substantielle Repräsentation ist erst durch die Möglichkeit tatsächlicher Einflussnahme des Repräsentanten am Entscheidungsprozess gegeben. In demokratischen Systemen beruht die Zustimmung nicht auf Konsens, sondern auf Mehrheiten, die der Minderheit eine substantielle Repräsentation und damit „ein menschliches Grundrecht“ (KP 6/14) verweigern.

Anke Graneß weist darauf hin, dass Konsens gerade nicht Einstimmigkeit und auch nicht Übereinstimmung heißen muss, sondern im Sinne Wiredus als Zustimmung im Interesse der Gemeinschaft und deren Handlungsfähigkeit zu verstehen ist. Zustimmungswürdig sind Vorschläge, die „zumindest nicht als unzumutbar“ angesehen werden, wenn dadurch die Handlungsfähigkeit der Gemeinschaft wieder hergestellt ist (vgl. Graneß 2000, 5/12). In dieser schwachen Lesart verzichtet die Konsensethik Wiredus nicht nur auf die „argumentative Aufarbeitung der zugrundeliegende Wertdifferenzen“

(Graneß 2000, 7/21), die Habermas in seiner Diskursethik fordert, sondern liegt auch an der untersten Grenze von dem, was Rawls als substantielle Gerechtigkeit bezeichnet: einem gerechten Ergebnis (vgl. Rawls 1995, 170). Sprechen wir mit Rawls von formaler und substantieller Gerechtigkeit, als das Produkt, das Repräsentation herstellen soll, zeigt sich der Zusammenhang zwischen beiden Formen: eine formaler Ablauf wird nur dann als gerecht empfunden, wenn er in den meisten Fällen zu einem gerechten Ergebnis führt (ebda.). Für Rawls ist es daher nicht in erster Linie eine Frage der Repräsentationsform, sondern der verfassungsmäßig garantierten Grund- und Freiheitsrechte, die die Minderheit vor unzumutbaren Mehrheitsentscheidungen und Übergriffen schützen (vgl. Rawls 1995, 172).

Neue politische Organisationsformen

Aus der politischen Organisationsform des Königreiches der Ashanti lässt sich die Lehre ziehen, „**dass es keine notwendige Verbindung zwischen Demokratie und Mehrparteiensystem gibt.**“ (KP 7/19). Da Wiredu ein Einparteiensystem – vor allem seine konkreten politischen Ausformungen in afrikanischen Staaten – ablehnt, schlägt er als Alternative eine Art Rätssystem vor, das er als Nichtparteien-Alternative¹⁰ bezeichnet. An die Stelle der Verwandtschaftslinie sollen Verbände treten, aus denen die Kandidaten für politische Wahlen hervorgehen. Gewählt werden freie Abgeordnete, die keiner Partei angehören und keinem Parteizwang bei Abstimmungen unterliegen. Die gewählten Räte entscheiden nach dem Einstimmigkeitsprinzip. In Ausnahmefällen entscheidet der Rat mit Mehrheit.

Die von Wiredu angedachte Neuordnung wendet sich gegen das Mehrparteiensystem, das den afrikanischen Staaten durch „**anhaltenden Druck aus dem Westen**“ aufoktroziert wurde. Wiredu ist offenbar der Meinung, dass substantielle Repräsentation durch ein Mehrparteiensystem den europäischen Nationalstaat zur Voraussetzung hat, der große ethnische Homogenität aufweist. Da afrikanische Staaten durch koloniale Grenzziehungen territorial bestimmt sind und viele verschiedene Ethnien umfassen, führen Mehrheitssysteme dazu, dass sich ethnische Gruppen „**außerhalb der Machtkorridore befinden**“ (KP 9/26). Die Folgen sind politische Instabilität und ethnische Konflikte.

Obwohl die Probleme, die Wiredu hier anspricht, nicht von der Hand zu weisen sind, argumentiert er ganz allgemein und bleibt auf seltsame Weise unbestimmt. Wiredu verwahrt sich dagegen, als Apologet afrikanischer Einparteiensysteme vereinnahmt zu werden, überlässt aber die konkrete Ausgestaltung seines Vorschlags weitgehend dem Leser oder der Leserin. Das traditionelle wie das moderne politische System bleiben in Wiredus Darstellung unkonkret und auf eigentümliche Weise substanzlos. Eze gibt den „**zerstörerischen Auswirkungen**“ (KP 9/26), von denen Wiredu spricht, einen

¹⁰ im englischen Original: „non-party system“

Namen: Rwanda, Somalia, Sudan und Nigeria (vgl. DK 1/1), wobei er nur eine Seite des von Wiredu behaupteten Zusammenhangs konkretisiert: Diese Staaten sind an ungelösten ethnischen Spannungen zerbrochen oder drohen daran zu zerbrechen; in keinem der genannten Länder steht jedoch die Zerstörung staatlicher Strukturen mit einem Versagen demokratischer Strukturen in Zusammenhang.

Demokratie oder Konsensus?

In seiner kritischen Würdigung des Aufsatzes von Wiredu weist Eze auf das Ineinanderlaufen zweier begrifflicher Dichotomien hin: traditionell versus modern und westlich versus afrikanisch (vgl. DK 2/4). Die Kontrastierung traditioneller zu modernen Lebensbedingungen verwandelt sich unter der Hand in den Gegensatz afrikanisch zu westlich, auf den sich die Widersprüche jedoch nicht sinnvoll reduzieren lassen – die Zurückdrängung westlicher Einflüsse entlässt afrikanische Gesellschaften nicht aus der Moderne.

Wesentlich ist Ezes Frage, was die Konsenspolitik des Königreiches der Ashanti getragen hat: Ein holistisches Gesellschaftsbild als metaphysische Gemeinschaft der Lebenden mit ihren Ahnen, mit dem König als Bindeglied, oder die den „Ideen innewohnende Überzeugungskraft“ (KP5/10; vgl. DK 5/13). Eze weist darauf hin, dass die metaphysische und mythische Legitimierung der Macht des Königs und der Einheit der Gesellschaft unterbelichtet bleibt. Wiredu betont einseitig den rationalen Aspekt des Diskurses, wobei das tragende Prinzip der Konsenssuche aus den Sachproblemen kommen soll (DK 5f./16). Die offensichtliche Lücke, die zwischen dem Technischen und dem Politischen besteht, versucht Wiredu mit dem Symbol des zweiköpfigen Krokodils zu lösen. Dieses Symbol liest Wiredu als einen Ausdruck der Leitidee, dass „**letztlich die Interessen aller Mitglieder der Gesellschaft die gleichen sind, auch wenn die augenblickliche Wahrnehmung ihrer Interessen unterschiedlich sein kann.**“ (KP 5/12; DK 7/20). Damit verweist Wiredu selbst auf ein metaphysisches Prinzip als Basis von Konsenspolitik: Die prinzipielle Gleichheit der Interessen muss immer schon vorausgesetzt sein. Das holistische Gesellschaftsbild der Ashanti, das an die kirchliche Vorstellung einer Gemeinschaft der Heiligen erinnert, und Wiredus Verständnis des kategorischen Imperatives als universelles Gesetz, sind hier stillschweigend vorausgesetzt.

Während Wiredu Demokratie auf das Moment der Wahl, der Abstimmung reduziert und so den Widerspruch zwischen Konsens- und Mehrheitsbeschluss herstellen kann, wirft Eze einen holistischen Blick auf demokratisch verfasste Gesellschaften. Demokratie lässt sich nicht auf das Moment der Wahl beschränken, sondern ist das Prinzip, wie eine Gesellschaft mit widerstreitenden Ideen umgeht und einen Ausgleich zwischen den konfligierenden Interessen gesellschaftlicher Gruppen herstellen kann, der von allen anerkannt wird (vgl. DK 8/12).

Dass eine Demokratie westlichen Zuschnitts mehr als Wahlen braucht, um nicht zur Farce zu werden, hat Wiredu richtig erkannt. Dass Konsenspolitik gerade auch von afrikanischen Einparteiensystemen schamlos missbraucht wurde und wird, kritisiert Wiredu, ohne daraus wirklich Konsequenzen zu ziehen. Eze scheint mit der Vermutung, dass „keine dieser beiden Tendenzen der Demokratie ihrem inneren Wesen nach ‚westlich‘ oder ‚afrikanisch‘ ist“ (DK 11/33), sehr richtig zu liegen.

Gleichberechtigung als soziales Konstrukt

Nzegwu geht der Frage der kulturellen Konnotation von Gleichberechtigung nach, insbesondere der Gleichberechtigung der Geschlechter. Der *westliche* Feminismus, hier als Gleichheitsfeminismus vertreten durch Christina Jones dargestellt, erhebt die Austauschbarkeit¹¹ von Mann und Frau zum Prinzip der Gleichberechtigung und fordert gleiche Rechte für Männer und Frauen in allen Bereichen und auf allen Ebenen der Gesellschaft. Die Anerkennung biologischer Unterschiede als wesentliche Merkmale wird strikt abgelehnt, da sie unweigerlich zu Ungleichheit zwischen den Geschlechtern führt.

Die traditionellen Vorstellungen der Igbo gehen hingegen von einer biologischen Differenz aus, die in der Vorstellung von Geschlechtergleichheit zu berücksichtigen ist. Die Forderungen des Gleichheitsfeminismus werden als falsches Gleichheitsideal abgelehnt – „*individuals are not interchangeable*“ (FM 158).

Die unterschiedlichen Vorstellungen von Gleichheit wird uns Nzegwu nach sokratischem Vorbild durch einen kritisch-fiktiven Dialog vermitteln, den Simone de Beauvoir¹², Germaine Greer¹³ und Helen Henderson¹⁴ mit drei Anführerinnen der Igbo Frauen aus der Mitte des 19. Jahrhunderts führen.

Der fiktive Dialog, zu dem uns Nzegwu einlädt, wird also über einen Zeitraum von hundert Jahren geführt. Den historischen Hintergrund bildet die Igbo Gesellschaft in Onitsha, einer Stadt am Niger, zur Mitte des 19. Jahrhunderts. An der Spitze der Igbo-Gesellschaft stehen der Obi, ein König, und die Omu, eine Art Priesterin, die dem Rat der Mütter von Onitsha, Ikporo Onitsha, vorsteht. Die Funktionen von Obi und Omu sind strikt voneinander getrennt und stehen in keiner familiären Beziehung zueinander. Die Igbo-Gesellschaft wird als Matriarchat mit einer gesellschaftlichen Repräsentation beider Geschlechter durch den Obi und die Omu vorgestellt. 1890 hat Omu Nwagboka, die mit den westlichen Frauen den Dialog führen wird, die Igbo-Frauen aufgerufen, sich von ihren sozialen, familiären und politischen Pflichten zurückzuziehen, um damit gegen eine Verschiebung im Geschlechtergleichgewicht zu protestieren. (vgl. FM 159). Der Aufstand der Igbo-Frauen gegen die

¹¹ im englischen Original: „interchangeability“

¹² Simone de Beauvoir (1908 – 1986): französische Philosophin und Feministin; *Le Deuxième Sexe*, 1949

¹³ Germaine Greer (1939): australische Autorin, Publizistin und Feministin; *The Female Eunuch*, 1970

¹⁴ Helen Henderson (1936): amerikanische Anthropologin; PHD Thesis: „Ritual Roles of Women in Onitsha Igbo Society“ 1969

Versuche der Männer, sie herabzusetzen und zu verniedlichen (vgl. FM 162) erinnert unweigerlich an das Lustspiel *Lysistrata* von Aristophanes, wo sich die Frauen von Athen und Sparta ihren Männern verweigern, um sie zur Auflösung des Heeres und zur Beendigung des Krieges zu bewegen.

In der historischen Darstellung weist Nzegwu den Igbo-Frauen eine soziale Stellung zu, die den westlichen Feministinnen schon von Anfang an den Wind aus den Segeln nimmt. Im Folgenden sollen aber nicht feministische Fragen untersucht werden, sondern die Parallelen, die sich in der Darstellung vorkolonialer afrikanischer Geschichte bei Wiredu und Nzegwu finden und der Funktion, die ihnen bei der Entkolonialisierung des Denkens zukommt.

Konzeptuelle Afrikanisierung

Wie Eze bemerkt, kommt es zu einer Überlagerung der Kategorien von „traditionell“ mit „afrikanisch“ und „modern“ mit „westlich“, was impliziert, heutige Gesellschaften könnten an traditionelle Lebensformen anschließen, wenn der westliche Einfluss zurückgedrängt wird und eine Rückbesinnung auf afrikanische Werte stattfindet. In dieser Doppelbewegung zeigt sich die ganze Schwierigkeit, die in dem Versuch, an der vorkolonialen Geschichte anzuknüpfen, liegt. Die Distanzierung von westlichen Denkstrukturen und Einflüssen versucht gleichzeitig an einer Tradition anzuknüpfen, die dem heutigen Menschen aufgrund der mit ihr verbundenen religiösen und metaphysischen Vorstellungen entzogen ist. Nzegwu und Wiredu bemühen die tradierten Gesellschaftsvorstellungen einheitlicher Gesellschaften, die von spirituellen Männern und Frauen angeführt werden. Beide versuchen den metaphysischen Gehalt zu rationalisieren, indem sie die traditionellen Gesellschaften als progressive im Vergleich mit westlichen Gesellschaftsmodellen darstellen. Nzegwu bemüht ebenso wie Wiredu das Organisationsprinzip der Verwandtschaftslinie, die verdoppelt in eine männliche und eine weibliche Linie das Geschlechterverhältnis regelt (vgl. FM 177).

Beide Betrachtungen unterscheiden zwischen formal und substantiell, wobei westlich mit formal und afrikanisch mit substantiell assoziiert wird. Substantiell bedeutet so viel wie lebensweltlich verankert, etwas, das tatsächlich stattfindet im Unterschied zu einem Scheinbaren, das nur die Oberfläche berührt. Das afrikanische Substantielle übertrifft damit das bloß Formale westlicher Konzepte, wobei es gleichzeitig einen Aspekt der westlichen Debatte auf afrikanische Traditionen zurückführt.

Wiredu verkürzt die unterschiedlichen Formen westlicher Demokratien zu der Einheitsform Mehrheitsdemokratie, um diese dann als formalen Schein aufzulösen. Nzegwu verhandelt im gleichen Muster den Feminismus, geht aber in einem Punkt deutlich über Wiredu hinaus: In ihr sechsstufiges Doku-Drama, das im Stil eines sokratischen Dialoges angelegt ist, werden Simone de Beauvoir, Germaine Greer und Helen Henderson von Omu Nwagboka über das wahre Verhältnis von Mann und

Frau in der Gesellschaft belehrt. Damit wird die Partikularität der Igbo-Geschichte aufgehoben und universalisiert – afrikanische Lebensweisheit tritt an die Stelle westlichen Wissens, das Substantielle an die Stelle des Formalen.

Das wesentliche Anliegen von Nzegwu und Wiredu ist es, das afrikanische Denken aus seiner marginalisierten Position zu befreien und mit einem universellen Anspruch aufzuladen. Das unmittelbare Thema wäre dann nur Mittel zum Zweck und die Analyse selbst von untergeordneter Bedeutung. Dass die Fokussierung auf Afrika auch ein überschießendes Moment hat, zeigt auch Ali Mazuris Spekulation über die Entdeckung Amerikas durch das Mali Empire (vgl. Mazuri 2005, 72).

Die Schlussfolgerungen der historisch-vergleichenden Analysen sind nicht wesentlich afrikanisch, sondern vor allem antimodern. Die richtigen Impulse, die in beiden Fragestellungen liegen, lösen sich im Ungefähren der Analyse auf.

Alterität und Othering

Frantz Fanon unternimmt in *Schwarze Haut, weiße Masken* den Versuch einer psychologischen Analyse der Entfremdung der Schwarzen, die im Bewusstsein der ökonomischen und sozialen Wirklichkeit durchgeführt wird (vgl. SW 11). Die wichtigsten Thesen aus Fanons Untersuchung sollen hier kurz rekapituliert werden, bevor wir uns V.Y. Mudimbe zuwenden.

Entfremdung

Fanon betont, dass es sich bei *Schwarze Haut, weiße Masken* nicht um eine klinische Studie handelt (vgl. SW 13) und doch ist der genaue und empathische Blick des Arztes an jeder Stelle zu spüren, der diesem Buch seinen eigentümlichen Charakter des behutsamen Konkreten gibt.

Fanon erzählt von den Sorgen, Wünschen und Ängsten schwarzer Menschen vornehmlich auf den Antillen, die bis heute als Überseedepartement zu Frankreich gehören. Im Zentrum seiner Analyse steht der Rassismus, der das Leben aller schwarzen Menschen dominiert, die Reproduktion rassistischer Vorurteile und individuelle wie kollektive Strategien, damit umzugehen. Fanon beschreibt Menschen, die ein vollständig weißes Bewusstsein, und eine schwarze Hautfarbe haben, die im *Neger* den anderen, den *Senegalschützen* sehen, der in der französischen Armee der Inbegriff des Schreckens ist (vgl. SW 89f. und FN30). Der Sündenbock und der böse Geist ist in der Vorstellung des schwarzen Kindes genauso schwarz, wie in der des weißen, und wenn sie ungehorsam sind und lärmern, sagt ihm die Mutter auf Französisch es solle nicht „den Neger spielen.“ (SW 160). „Ich liebe die Ferien weil ich dann über die Felder laufen und gute Luft atmen kann, und ich werde mit rosa Backen heimkommen“ (SW 87 FN 26) schreibt ein Schulkind auf den Antillen so selbstverständlich wie seine Altersgenossen

in Paris oder Lyon, mit denen es auch die Schulbücher teilt. Ein paar Jahre später reist das ehemalige Schulkind zum Studium nach Paris. Der junge Mann oder die junge Frau kommt endlich in die Stadt, in der es seit seiner Schulzeit heimisch ist.

„Und dann geschah es, daß wir dem weißen Blick begegneten.“ (SW 94).

„Sieh mal, ein Neger!“ (SW 95).

„Das viele Weiß, das mich ausbrennt ...

Ich setzte mich hinter den Ofen und entdeckte meine Livrée. Ich hatte sie nicht gesehen. Sie ist wirklich häßlich.“ (SW 97f.).

Fanon beschreibt eine Form der Entfremdung, die weder intellektuell ist noch durch entfremdete Arbeit entsteht, sondern durch verweigerte Anerkennung. Seiner weißen Seele wird gerade von den Weißen die Anerkennung verweigert. Stattdessen starren alle auf seine schwarze Haut, auf die Livrée, die seine Seele verdeckt. Diese Art der Entfremdung macht ihn zum Sündenbock, zum bösen Geist und setzt ihn so an den Platz, der in seiner Kinderseele immer den anderen vorbehalten war – den Schwarzen.

Anerkennung

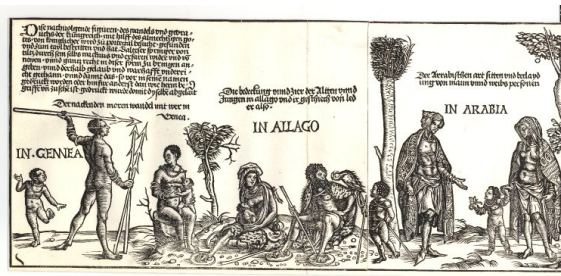
Fanon fordert Anerkennung als selbständiges Selbstbewusstsein (vgl. SW 185). Er reklamiert nicht als Schwarzer eine „schwarze“ Geschichte für sich, sondern Fanon reklamiert als Mensch die ganze Geschichte der Menschheit, die peloponnesischen Kriege ebenso wie die Erfindung des Kompasses (vgl. SW 191). „Ihre Entfremdung aufheben werden diejenigen Neger und Weißen, die sich geweigert haben, sich in den substantiellen Turm der Vergangenheit sperren zu lassen.“ (SW 191).

Wenn Fanon analysiert, wie sich der Rassismus bis in die Köpfe der schwarzen Schulkinder ganz selbstverständlich ausbreitet, dann soll damit nicht gezeigt werden, dass alle Rassisten sind, sondern, dass eine rassistische Gesellschaft nicht nur in einem ihrer Teile rassistisch ist, dass es nicht um das rechte Eck oder den braunen Bodensatz geht, sondern, dass eine rassistische Gesellschaft durch und durch rassistisch ist – bis in die Kinderseelen der Geächteten.

Aus der Analyse einer im Ganzen rassistisch geprägten Gesellschaft folgert Fanon die Gleichheit der Menschen – nicht nur grundsätzlich, sondern faktisch. In diesem Sinne ist auch Fanons Forderung: „Der Schwarze will ein Weißer sein.“ (SW 9) und „Der Schwarze will sein wie der Weiße. Für den Schwarzen gibt es nur ein Schicksal. Und es ist weiß.“ (SW 193) zu lesen. Eine Forderung nach vollkommener Anerkennung, die von der schwarzen Livrée ebenso absieht, wie von jedem anderen Kleidungsstück, das Menschen tragen.

Andersheit

Mudimbe sieht die heutige Bedeutungslosigkeit Afrikas nicht im Kolonialismus begründet, sondern in älteren Klassifikationsstrukturen der Lebewesen und Gesellschaften, die in Linnés *Systema Naturae*¹⁵ 1753 ihren wissenschaftlichen Ausdruck gefunden haben. Diese These möchte Mudimbe im ersten Kapitel von *The Invention of Africa* an Hand der Darstellung von Menschen in der europäischen Malerei ab dem frühen 16. Jahrhundert illustrieren (vgl. IA 6ff.). Begleiten wir ihn auf dem Gang durch die Museen.



In der klassischen Malerei will Mudimbe einen Paradigmenwechsel erkennen, der am Anfang des 17. Jahrhunderts einsetzt. Mit Velázquez' Bild von *Juan de Pareja*¹⁶ (1648) endet eine Tradition, die Hans Burgkmair mit seiner Buchillustration *Der Kunig von Gutzin*¹⁷ (1511) begonnen hat. Burgkmair erhielt den

Auftrag, den Reisebericht Balthasar Sprengers zu illustrieren und suchte nach einer Möglichkeit, Sprengers Beschreibungen der indigenen Bevölkerung Afrikas, Arabiens und Indiens in Bilder zu übersetzen. Burgkmair zeichnete die Männer, Frauen und Kinder so, wie er es immer tat, und schmückte sie nachträglich mit den exotischen Accessoires aus Sprengers Berichten: dunkle Hautfarbe, Nacktheit, Speere, Armreifen, gekräuselttes Haar (vgl. IA 9). Mudimbe sieht Burgkmair vor das Problem gestellt, „how to superimpose the African characteristics described in Springer's narrative onto the norms of the *contrapposto*?“ (IA 7). Burgkmair sucht nach der passenden *Livree*, um seine weißen Menschen in Afrikaner, Araber und Inder zu verwandeln. Mudimbe interpretiert den Blick des Malers christlich: Der Mensch ist von Gott geschaffen und Adam und Eva sind die gemeinsamen Vorfahren aller Menschen.

Mit Peter Paul Rubens *Kopfstudie eines Mohren*¹⁸ lässt Mudimbe um 1620 (?) eine zweite Traditionslinie beginnen, die das Linnésche System schon ankündigt und die bis heute fort dauert: Menschen nach ihren physischen Eigenschaften und ihrem Temperament zu unterscheiden.



Aber worin genau unterscheiden sich die Bilder Burgkmairs, Velázquez' und Rubens'?

¹⁵ Carl von Linné (1707 – 1778), schwedischer Botaniker und Naturforscher; *Systema Naturae* (1735), *Species Plantarum* (1753)

¹⁶ Diego Rodriguez des Silva y Velázquez (1599 – 1660): *Juan de Pareja*, New York: Metropolitan Museum

¹⁷ Hans Burgkmair der Ältere: *Der Kunig von Gutzin* (1511), London: The British Museum

¹⁸ Peter Paul Rubens (1577 – 1640): *Kopf eines Mohren*, Brüssel: Royal Museum of Fine Arts of Belgium

Juan de Pareja begleitet Velázquez auf seiner Italienreise (1648 – 1651). Sein Portrait soll Velázquez als Vorbereitung für das Portrait Innozenz X. gemalt haben. Velázquez blickt auf seinen Reisegefährten und Malergehilfen Pareja und denkt dabei an den Papst, überlegt, wie er seine Heiligkeit ins Bild setzen soll. Dass Juan de Pareja ein Mischling ist, sieht Velázquez nach Jahren der gemeinsam Arbeit und Reise nicht mehr. Er blickt auf Pareja, und durch ihn auf Innozenz X. (vgl. López-Rey 2014, 381f.).



Über Rubens *Kopfstudie eines Mohren* ist nichts bekannt. Auch die Datierung scheint unsicher, da das Bild lange Zeit van Dyck zugeschrieben wurde. Ein ähnliches Bild von Rubens ist *Zwei Kopfstudien eines Mannes*¹⁹ das zwischen 1615 - 1617 im Atelier des Malers in Antwerpen entstanden ist. Aus welchem Anlass das Bild entstand ist unbekannt. Wir blicken also auf drei verschiedene Kopf-eines-Mannes-



Bilder, die alle einen Männerkopf denotieren. Während das Bild von Velázquez den Kopf von Juan de Pareja repräsentiert, repräsentieren die Studien von Rubens einen Männerkopf als Männerkopf. Keiner dieser Männerköpfe ist fiktional wie die indigene Bevölkerung, die uns Burgkmair in seinem Holzschnitt vorstellt.

Nelson Goodman unterscheidet zwei Bedeutungen des Ausdrucks „repräsentieren ... als“. (vgl. Goodman 1995, 36). Das Bild von Velázquez repräsentiert den Kopf Juan de Parejas als Erwachsenen oder als Double für Papst Innozenz X. Von den Studien Rubens lässt sich nicht sagen, dass sie den Kopf eines Mannes als Schwarzen oder als Weißen repräsentieren. Nach Goodmans Unterscheidung geht es beim Bild von Velázquez um das, was das Bild denotiert: Juan de Pareja. Bei der fiktionalen Darstellung Burgkmairs geht es nur um die Art des Bildes: es ist ein Exotic-Tribe-Bild. Bei den Studien von Rubens geht es sowohl um Denotation als auch um Klassifikation des Bildes.

Burgkmair versucht nach den verbalen Etiketten, mit denen Sprenger die indigene Bevölkerung klassifizierte, pikturale Etiketten selben Inhaltes zu schaffen. Die Etiketten Burgkmairs bezeichnen ebenso wenig einen Gegenstand, wie das Etikett „Einhorn“. Auch die Bilder von Rubens stellen Etiketten dar: Sie ahmen ihr Modell nicht nach, sondern charakterisieren es und erzeugen so eine Bildetikette von ihm. Gleichzeitig gehört das Bild selbst wieder zu einer bestimmten Klasse von Bildern, z.B. zur Klasse der Kopf-eines-Mannes-Bilder, die wiederum das Etikett des Bildes ist.

¹⁹ Peter Paul Rubens (1577 – 1640): Zwei Kopfstudien eines Mannes, Privatbesitz

Während das Bild Burgkmairs nichts bezeichnet, kann Velázquez' Bild wie ein Eigenname gelesen werden, es bezeichnet genau einen Gegenstand: Juan de Pareja. Zugleich repräsentiert das Bild *Juan de Pareja* die Person Juan de Pareja zu einem bestimmten Zeitpunkt seines Lebens und in einer bestimmten Situation. Wir können uns eine ganze Reihe von Bildern vorstellen, die *Juan de Pareja* heißen könnten. Das Bild lässt sich also nach dem Gegenstand etikettieren, den es denotiert, Juan de Pareja, und es lässt sich auch als Bild etikettieren, als Kopf-eines-Mannes-Bild. Die Studien von Rubens müssen sich auch zweifach etikettieren lassen. Das Etikett beider Bilder lautet Kopf-eines-Mannes-Bild. Die Namen, die den Bildern gegeben wurden, etikettieren, was sie bezeichnen: Auf dem einen Etikett steht *Kopfstudie eines Mohren*, das andere lautet *Zwei Kopfstudien eines Mannes*. Hier zeigt sich das Normative der Gesellschaft. In einer anders normierten Gesellschaft würden die Etiketten vielleicht *Kopfstudie eines Mannes* und *Zwei Kopfstudien eines Weißen* heißen.

Mudimbe scheint davon auszugehen, dass sich der Blick des Malers in seinem Bild „kristallisiert“ und konserviert, dass sich Burgkmairs „[biblical solution](#)“ (IA 8) in seinem Bild erhalten hat. Lesen wir wirklich „sameness“ hinter dem exotisierenden Tand im Bild *Der König von Gutzin*? Sehen wir in dem Holzschnitt aus 1511 nicht genau das, was es ist: Eine holzschnittartige Darstellung von Afrikanern, Arabern und Indern – die Phantasiegestalten Burgkmairs stellen genau diese Allgemeinheit dar –, die wir heute eher als rassistisch denn als gleich wahrnehmen? Auch wenn wir uns Mudimbes Analyse anschließen, dass Rubens jede Ähnlichkeit aus seinem Bild verbannte und durch eine Analyse der Andersheit ersetzte (vgl. IA 9), dürfen wir nicht vergessen, dass unser Blick auf dem Bild ruht.

Ließe sich nicht *Der König von Gutzin* auch als erster, unbeholfener Versuch lesen, die Differenz herzustellen? Ist uns der genaue und empathische Blick, den Rubens auf sein Modell wirft, nicht viel näher? Hundert Jahre nach Burgkmair bedarf es keiner groben Symbolik mehr, um das Andere als Anderes kenntlich zu machen. Goodman fasst Repräsentation und Beschreibung als Momente der Denotation (vgl. Goodman 1995, 50) auf. Es sind kreative Leistungen des Klassifizierens und Charakterisierens (a.a.O., 40), die Gegenstände formen, verbinden und unterscheiden. „[Die Natur ist ein Produkt aus Kunst und Diskurs](#).“ (a.a.O., 42).

Foucault stellt seinem Buch *Die Ordnung der Dinge* die Beschreibung des Bildes *Die Hoffräulein*²⁰ von Velázquez voran, die er 1965 in *Le Mercure de Paris* veröffentlicht hatte (vgl. Kammler 2008, 118). Der Betrachter blickt auf das Bild aus der Position des Modells. Der Maler blickt direkt auf sein Modell, um sich nochmals eines Eindrucks zu versichern, bevor er sich wieder der Leinwand zuwendet. Das Modell bleibt doppelt unsichtbar; einmal an der Stelle, die der Betrachter einnimmt, einmal auf der Leinwand,

²⁰ Diego Rodriguez des Silva y Velázquez (1599 – 1660): Las Meninas, Madrid : Museo Nacional de Prado

deren Rückseite die linke Bildhälfte verdeckt. Das Modell bildet den Mittelpunkt der Szene: es steht im Licht und zieht die Aufmerksamkeit aller auf sich. Der Blick des Modells wendet sich unwillkürlich dem Maler zu, der es fixiert (vgl. Foucault 2012, 31ff.).

Foucault interpretiert den beleuchteten Rahmen an der Rückseite als Spiegel, der dem Betrachter das tatsächliche Modell auf eigenartige Weise zeigt. Das Spiegelbild zeigt das Königspaar, das der Maler portraitiert. Aber selbst als Spiegelbild sind König Philipp IV. und seine Frau Margarethe nicht Teil des Raumes: Der Spiegel zeigt uns nicht den Raum von der gegenüberliegenden Seite, sondern nur das Königspaar. Das „Spiegelbild“ ist selbst Bild und nur die Lichtverhältnisse geben Anlass zu der Vermutung, dass es ein Spiegel ist. Der rote Stoff, der sich in der rechten oberen Ecke des Bildes bauscht, verstärkt den Eindruck, dass wir ein Bild, kein Spiegelbild betrachten (vgl. Foucault 2012, 34.f).



Foucaults Interpretation des Gemäldes soll die Hauptthese von *Die Ordnung der Dinge* zum Ausdruck bringen: „Das, was die klassische Ordnung der Repräsentation begründet, ist notwendigerweise aus dieser Ordnung ausgeschlossen.“ (Kammler 2008, 119).

Foucaults Bildbeschreibung gibt uns aber einen Hinweis, wie sich *Las Meninas* im Kontext von Fanons *Schwarzer Haut, weiße Masken* lesen lässt. „Der Maler lenkt sein Auge nur in dem Maß auf uns, in dem wir uns an der Stelle seines Motives befinden. [...] Von diesem Blick aufgenommen werden wir von ihm auch verdrängt und durch das ersetzt, was zu allen Zeiten vor uns da war: das Modell.“ (Foucault 2012, 32). Beschreibt Foucault in dem Blick des Malers nicht genau den Blick, der die Andersheit erzeugt, der das „selbstständige Selbstbewußtsein“ (SW 185) „verdrängt und durch das ersetzt, was zu allen Zeiten vor uns da war“ (Foucault 2012, 32). In Velázquez' Bild verdrängt der Blick des Malers im Bild den Betrachter, der den Platz seines Modells einnimmt. Gleichzeitig stehen wir als Betrachter aber auch an der Stelle des Malers, der das Bild gemalt hat, das wir betrachten. Der Spiegel an der Rückwand des Raumes zeigt uns das Modell, von dem wir verdrängt werden, weil es auch unser eigenes Modell ist – eine rassistische Gesellschaft ist durch und durch rassistisch.

Das Bild *Der König von Gutzin* ist in seinem Ausdruck rassistisch: Es zeigt uns keine lebenden Menschen sondern das Modell selbst, das diese verdrängt. Die Studien der Männerköpfe von Rubens zeigen zwei Männer, die wirklich Zeitgenossen Rubens waren. Nur die Etiketten stellen die beiden Bilder in Beziehung zu dem Modell, das wir in unseren Köpfen tragen.

Zwischenräume – Tradition und Moderne

Der letzte Teil dieser Arbeit widmet sich der Frage, ob das Problem der konzeptuellen Entkolonialisierung nicht eines geschichtsphilosophischen Ansatzes bedarf. Mudimbe stellt die neuen Diskurse über Afrika in die Polarität von Hobbes, der sich den Naturzustand als *bellum omnium contra omnes* ausmalt und Rousseau, der darin ein goldenes Zeitalter sehen will (vgl. IA 1), also genau in der Polarität eines Naturbezugs, der Abstoßungspunkt in die Kultur oder Fluchtpunkt aus der Kultur sein kann (HWPh 1, 371).

Mudimbe beschreibt die kolonialen Systeme als Ordnungsstrukturen, die darauf zielen, nicht-europäische Gebiete in europäische Gebiete zu verwandeln. Diese koloniale Ordnungsstruktur lässt sich durch drei Projekte beschreiben, die sich gegenseitig ergänzen und stützen: Erstens die Eroberung des physischen Raumes, zweitens Umgestaltung von Geist und Seele der einheimischen Bevölkerung²¹, und drittens die wirtschaftliche Integration (vgl. IA 2). Die meisten außereuropäischen Gebiete wurden der kolonialen Ordnung unterworfen und so in das westliche Konzept von Industrialisierung und Entwicklung eingegliedert. Die kolonialen Strukturen produzieren marginalisierte Gesellschaften, Kulturen und Menschen (vgl. IA 3f.).

Die Widersprüche, die aus diesen Strukturen entstehen, nennt Mudimbe „[europeocentrism](#)“ (IA 4): Eine Denkschablone, die die zeitgenössische Kultur, wie sie sich allerorts aufdrängt, für einige zur Norm erhebt und für alle anderen den Verlust ihrer Kultur bedeutet (vgl. IA 4). Das westliche Denkschema des Eurozentrismus bewertet die Welt, auf die es blickt, anhand europäischer Normen und beurteilt sie im Zusammenhang von Entwicklung und Industrialisierung. Durch die Globalisierung breitet sich nicht nur die westliche Kultur über die ganze Welt aus, sondern auch der normative europäische Blick. Zwischen Sein und Sollen entsteht ein Zwischenraum, der den Grad der Marginalisierung bestimmt. „[Marginality designates the intermediate space between the so-called African tradition and the projected modernity of colonialism.](#)“ (IA 5).

Mudimbe sieht in diesem Zwischenraum das hauptsächliche Kennzeichen der Unterentwicklung: Die starken Spannungen zwischen einer Moderne, die nur in der Illusion von Entwicklung besteht und einer

²¹ im englischen Original: „[the reformation of native minds](#)“ (IA 2)

Tradition, die mythisch überhöht wird. „[R]ather than being a step in the ‚imagined evolutionary process‘, it has been the locus of paradoxes that called into question the modalities and implications of modernisation in Africa.“ (ebda.).

Der Vorgang, den Mudimbe hier beschreibt, transponiert den Unterschied zwischen weiß und schwarz auf die Ebene der Kultur. Der Widerspruch zwischen weißer Seele und schwarzer Haut, den uns Fanon beschrieben hat, kehrt in Form eines modernen Bewusstseins in traditionellen gesellschaftlichen Strukturen wieder (ebda.).

Fanons Schlussfolgerung aus *Schwarze Haut, weiße Masken* lässt sich teleologisch deuten: „Für den Schwarzen gibt es nur ein Schicksal. Und es ist weiß.“ (SW 193). Es ist ein *telos* der Menschheit, das uns Fanon aufgetragen hat. Ein halbes Jahrhundert später ist uns diese Argumentation verstellt. Mudimbe spürt, dass es kein Zurück gibt, bleibt mit seinen europäischen Gewährsmännern skeptisch gegen die europäische Moderne – V.Y. Mudimbe ist ein post-moderner Denker.

Der Zwischenraum, den Mudimbe auf kultureller Ebene wahrnimmt, ist aber nicht nur ein weiteres Element von Entfremdung, sondern birgt auch Momente von Freiheit in sich. Eine Transposition der Entfremdung auf die kulturelle Ebene gibt dem Individuum die Chance, diese Entfremdung zu überwinden und als selbständiges Selbstbewusstsein in einer nicht-rassistischen Gesellschaft zu leben.

Gefangen zwischen Natur und Geschichte

Wie lässt sich dieser kleine Ausschnitt afrikanischen Denkens, mit dem wir uns hier beschäftigt haben, resümieren?

Mit Nkiru Nzegwu treffen wir eine Philosophin, die eine Brücke zu traditionellen Lebens- und Deutungsformen des vorkolonialen Afrika herstellen möchte. Ihr geht es um eine Verschiebung von symbolischer Macht durch die Entwicklung neuer Deutungsformen der Wirklichkeit aus einer genuin afrikanischen Perspektive, die für Nzegwu die Perspektive der Igbo ist. Nzegwu möchte eigene Deutungsformen entwickeln, die das formale westliche Denken mit substantieller afrikanischer Lebenserfahrung konfrontieren. Der sozialen Ordnung der Geschlechterverhältnisse, die der Igbo-Kultur entstammt, misst sie aufgrund ihrer Substantialität einen höheren Anspruch auf universale Geltung bei als den bloß formalen Systemen des westlichen Denkens.

Nzegwu möchte einen Beitrag zur afrikanischen Philosophie leisten, indem sie eine „autochthone“ feministische Position aus der Tradition der Igbo ableitet. Ganz ähnlich lässt sich Wiredu's Arbeit über Demokratie in Afrika deuten. In beiden Arbeiten liegt die Betonung auf Afrika; weder Feminismus noch Demokratie bilden den Mittelpunkt dieser Arbeiten. Damit wird auch der Rückgriff auf „ethnologisches

Material“ (Graneß 2000, 10/32) verständlich, das ihre Konzepte an Afrika bindet und die Differenz zu Europa herstellt. Der Einwand Ezes, dass die Polarität westlich – afrikanisch bloß konstruiert sei, ist richtig, verkennt aber die Intention: Die diskursive Herstellung von Andersheit aus einer afrikanischen Perspektive. Folgen wir der Intention von Nzegwu und Wiredu, müssen wir ihre Arbeiten als Teil einer afrikanischen Philosophie ansehen.

Die afrikanische Perspektive, die Wiredu und Nzegwu entwickeln, wendet sich gegen die Vorstellung einer gemeinsamen Gattungsgeschichte, deren *telos* dem europäischen Denken entspringt. Um das eigene Denken gegen die europäische Geringschätzung zu ermächtigen und den Universalitätsanspruch westlicher Konzepte als unbegründet zurückweisen zu können, greifen sie auf die vormodernen Traditionen afrikanischer Gesellschaften zurück. Wo sich die europäische Moderne gegen die metaphysischen und religiösen Strukturen, die die Gesellschaft bestimmen, wendet, versuchen Nzegwu und Wiredu die traditionellen afrikanischen Strukturen gegen ein koloniales und westlich geprägtes Denken stark zu machen. Die gleichzeitige Rationalisierung der metaphysischen Konzepte, die die Kulturen der Igbo bzw. der Ashanti getragen haben, soll diese Strukturen für die modernen afrikanischen Gesellschaften retten. Dieser zweite Schritt neutralisiert den antimodernen Charakter dieses Ansatzes aber nur zum Teil.

In dem Bezugssystem von Marquard können wir den Arbeiten von Nzegwu und Wiredu eine in der Tendenz physiologische Anthropologie unterstellen: Durch den Rückgriff auf die Tradition soll der Mensch, den die traditionellen Lebensbedingungen hervorgebracht haben, zum Orientierungspunkt des Denkens gemacht werden. Gleichzeitig wird der Anspruch, den ein als fremd empfundenenes *telos* an afrikanische Gesellschaften stellt, als bloß partikular zurückgewiesen.

Dabei darf aber nicht übersehen werden, dass Nzegwu und Wiredu keine philosophische Anthropologie vorlegen, sondern einzelne Aspekte des menschlichen Lebens und Zusammenlebens in den Blick nehmen und damit grundsätzlich den jeweiligen Diskursen thematisch verhaftet bleiben. Der Versuch, ein Moment des Feminismus oder ein Moment der Diskussion um Repräsentation und Gerechtigkeit mit afrikanischer Tradition aufzuladen, muss sich gegenüber dem kritischen Potential der Moderne als zu schwach erweisen, um diesem Moment einen grundsätzlich anderen Rang in dem Diskurszusammenhang, in dem er steht, zuzuerkennen. Erst eine Dogmatisierung der als afrikanisch verstandenen Positionen würde diesen eine bevorzugte, der Kritik entzogene Stellung geben – allerdings um den Preis eines Rückzugs aus der Moderne.

Der Zwischenraum, den Mudimbe beschreibt, ist charakteristisch für die Moderne. Er zeigt sich in den Momenten beschleunigter Rationalisierung. Nehmen wir die Welt als Bezugssystem unterschiedlicher Kulturen, die gleichzeitig miteinander bestehen, lassen sich die Spannungen, die diesen Zwischenraum

bilden, entweder durch unterschiedliche Deutungssysteme von Eliten und der Gesellschaft im Allgemeinen, oder durch Beziehungen zwischen den Kulturen erklären. In der postkolonialen Geschichte Afrikas handelt es sich hier nur um zwei Momente derselben Totalität, die sich mit unterschiedlichen Bezügen als Neo-Kolonialismus, als Hegemonieanspruch der westlichen Kultur oder schlicht als wirtschaftliche Globalisierung beschreiben lässt.

Mudimbe verwahrt sich wie Nzegwu und Wiredu gegen den normierenden europäischen Blick, der sich selbst zum Maß aller Dinge macht. Gleichzeitig sieht er in der mythischen Überhöhung der Tradition keinen Ausweg, um die Sollensansprüche der Menschen mit der afrikanischen Wirklichkeit zu versöhnen. Der Zwischenraum ist nicht nur Kennzeichen der Unterentwicklung, sondern auch und vor allem ein Wegweiser. Dieser Zwischenraum birgt ein unausgesprochenes *telos*, dessen Bestimmung die afrikanischen Philosophien leisten müssen.

Frantz Fanon stellt in *Schwarze Haut, weiße Masken* den Menschen in den Mittelpunkt, genauer gesagt das Verhältnis, das Menschen unterschiedlicher Hautfarbe zueinander haben. Damit lässt sich *Schwarze Haut, weiße Masken* nicht nur als Dekonstruktion der rassistischen Grundstruktur westlicher Gesellschaften lesen, sondern auch als Anthropologie. Lesen wir *Schwarze Haut, weiße Masken* als Anthropologie, lässt sich eine Deutungsmöglichkeit für das *telos*, das Fanon der Menschheit aufgetragen hat, „Für den Schwarzen gibt es nur ein Schicksal. Und es ist weiß.“ (SW 193), erahnen: Fanon bezieht sich wie Kant auf die Gattung Mensch und trägt ihr als *telos* die Wiederherstellung der Einheit aller Menschen, die Überwindung des Rassismus auf.

Literaturverzeichnis

- Pappas, Theodor (Hg.): Britannica Concise Encyclopedia. © 2002 by Encyclopaedia Britannica, Inc. **[EB]**
- Eze, Emanuel, Chukwudi: Demokratie oder Konsensus? Eine Antwort an Wiredu, in: Wiener Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie (WiGiP) (Hg.): Polylog Nr. 2 (1998).
(<http://www.polylog.net/aktuelles-heft/polylog-2/>, aufgerufen am: 30. Juli 2015) **[DK]**
- Fanon, Frantz: Schwarze Haut, weiße Masken, übersetzt von Eva Moldenhauer. Wien: Turia+Kant 2015, **[SW]**
- Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, übersetzt von Ulrich Köppen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2012, **(Foucault 2012)**
- Goodman, Nelson: Sprachen der Kunst. Entwurf einer Symboltheorie, übersetzt von Bernd Philippi. Frankfurt am Mai: Suhrkamp 1995, **(Goodman 1995)**
- Graneß, Anke: Der Konsensbegriff. Ein Vergleich der Bedeutung des Konsensbegriffes in der Konsensethik von Kwasi Wiredu und der Diskursethik von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas, in: Wiener Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie (WiGiP) (Hg.): Polylog Nr. 2 (2000).
(<http://them.polylog.org/2/fga-de.htm>, aufgerufen am: 27. August 2015), **(Graneß 2000)**
- Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988, **[DM]**
- Habermas, Jürgen: Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999, **[Habermas 1999]**
- Kammler, Clemens; Parr, Rolf; Schnieder, Ulrich Johannes (Hg.): Foucault. Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart: Metzler 2008, **(Kammler 2008)**
- Kant, Immanuel.: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in Ders.: Gesammelte Schriften. 29 Bde. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin: Reimer/de Gruyter 1902ff., Bd. IV S. 385 - 463; zitiert nach: Kantforschungsstelle (Schröder, B.):
(<http://www.korpora.org/Kant>), aufgerufen am 29. August 2015) **[AA 4]**
- Kant, Immanuel.: Die Metaphysik der Sitten, a.a.O. Bd. VI S. 203 – 493 **[AA 6]**
- Kant, Immanuel.: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, a.a.O. Bd. VII, S. 117 - 333 **[AA 7]**

Kant, Immanuel.: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, a.a.O. Bd. VIII, S. 15 – 32, **[AA 8]**

Lévi-Strauss, Claude: Anthropologie in der modernen Welt, übersetzt von Eva Moldenhauer. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2012, **(Lévi-Strauss 2012)**

Lópes-Rey, José (Hg.): Velazquez. Das vollständige Werk. Köln: Taschen 2014

Lorenz, Stefan: Rasse, in: Ritter, Joachim; Gründer, Karlfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, 13 Bde. Basel: Schwabe 1971 – 2007, Bd. 8, S. 25 – 28, **[HWPh 8]**

Löwith, Karl: Natur und Geschichte (1950), in Ders.: Der Mensch inmitten der Geschichte. Philosophische Bilanz des 20. Jahrhunderts herausgegeben von Bernd Lutz. Stuttgart: Metzler 1990, S. 155 – 170, **(Löwith 1990)**

Marquard, Odo: Anthropologie, in: Ritter, Joachim; Gründer, Karlfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, 13 Bde. Basel: Schwabe 1971 – 2007, Bd. 1, S. 362 – 374 **[HWPh 1]**

Mazuri, Ali. Al'amin: The Re-Invention of Afrika: Edward Said, V.Y. Mudimbe and Beyond, in: Kwaku Larbi Korang (Hg.): Research in African Literature, Vol. 36, No. 3 (Fall 2005). Bloomington, IN: Indiana UP 2005 (<http://www.jstor.org/page/journal/reseafriLite/forAuthor.html>, aufgerufen am: 30. Juli 2015) **(Mazuri 2005)**

Mbembe, Achille: Kritik der schwarzen Vernunft, übersetzt von Michael Bischoff. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2014 **(Mbembe 2014)**

Mudimbe, Valentine Yves: The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge. London: James Currey 1988, **[IA]**

Nzegwu, Nkiru Uwechia: Family Matters. Feminist Concepts in African Philosophy and Culture. Albany, NY: SUNY Press 2006 **[FM]**

Outlaw Jr., Lucius T., "Africana Philosophy", The Stanford Encyclopaedia of Philosophy (Winter 2010 Ed.), Edward N. Zalta (ed.), (<http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/africana/>, aufgerufen am 1. Aug. 2015), **(Outlaw Jr., 2010)**

Plessner, Helmuth: Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie (1937), in Ders.: *Conditio Humana*. Gesammelte Schriften herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, S. 33 – 51, **(Plessner 2003)**

Plessner, Helmuth: Immer noch Philosophischen Anthropologie (1963), a.a.O. S. 33 – 51, **(Plessner 2003)**

Rawls, John: Political Liberalism: Replay to Habermas, in: The Journal of Philosophy Inc.: The Journal of Philosophy, Vol. 92. No. 3 (Mar., 1995), pp. 132 – 180 (<http://www.jstor.org/stable/2940843>, aufgerufen am: 27. August 2015), **(Rawls 1995)**

Wiredu, Kwasi: Cultural and Universal Particulars. Bloomington, IN: Indiana UP 1997 **(Wiredu 1997)**

Wiredu, Kwasi: Demokratie und Konsensus in traditioneller afrikanischer Politik, in: Wiener Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie (WiGiP) (Hg.): Polylog Nr. 2 (1998). (<http://www.polylog.net/aktuelles-heft/polylog-2/>, aufgerufen am: 30. Juli 2015) **[KP]**

Bildnachweis

Burgkmair der Ältere, Hans (1473 – 1531): Der Kunig von Gutzin (1511), London: The British Museum;
(http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?partid=1&assetid=552924&objectid=3174586, aufgerufen am 24. Sep. 2015)

Rubens, Peter Paul (1577 – 1640): Kopf eines Mohren, Brüssel: Royal Museum of Fine Arts of Belgium, (<http://fine-arts-museum.be/fr/la-collection/peter-paul-rubens-quatre-etudes-de-la-tete-dun-maure?artist=rubens-peter-paul-1&page=3>, aufgerufen am 4. Aug. 2015)

Rubens, Peter Paul (1577 – 1640): Zwei Kopfstudien eines Mannes, Privatbesitz
(http://www.christies.com/LotFinder/lot_details.aspx?intObjectID=5017409, aufgerufen am 4. Aug. 2015)

Velázquez, Diego Rodriguez des Silva y: (1599 – 1660): Las Meninas, Madrid: Museo Nacional de Prado (<https://www.museodelprado.es/en/the-collection/online-gallery/on-line-gallery/obra/the-family-of-felipe-iv-or-las-meninas/>, aufgerufen am 4. Aug. 2015)

Velázquez, Diego Rodriguez des Silva y (1599 – 1660): Juan de Pareja, New York: Metropolitan Museum, (<http://www.metmuseum.org/collection/the-collection-online/search/437869?rpp=30&pg=1&ft=velazquez&pos=1>, aufgerufen am 4. Aug. 2015)