Philosophiegeschichtsschreibung in globaler Perspektive

Rolf Elberfeld (Hg.)

Meiner

Deutsches Jahrbuch Philosophie

Herausgegeben im Auftrag der
Deutschen Gesellschaft für Philosophie

Band 9

FELIX MEINER VERLAG · HAMBURG

Philosophiegeschichtsschreibung in globaler Perspektive

Herausgegeben von

ROLF ELBERFELD

FELIX MEINER VERLAG · HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über ‹http://portal.dnb.de› abrufbar.
ISBN 978-3-7873-3324-0
ISBN eBook: 978-3-7873-3325-7

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2017. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Druckhaus Nomos, Sinzheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

Inhalt

Rolf Elberfeld
Philosophiegeschichtsschreibung in globaler Perspektive 7

I.
PHILOSOPHIEGESCHICHTSSCHREIBUNG ZUR AUSSEREUROPÄISCHEN PHILOSOPHIE

Anke Graneß
Konzepte und Modelle der Philosophiegeschichte in Afrika heute 21

Jacob Emmanuel Mabe
Philosophiegeschichtsschreibung zur afrikanischen Philosophie in französischer und englischer Sprache im 20. Jahrhundert 49

Hans Schelkshorn
Widerhall der Alten Welt oder ein verpflanzter Baum? Zur Debatte über die Geschichte der Philosophie im südlichen Amerika im 20. Jahrhundert 65

Eli Franco
Idealismus, Materialismus, Nationalsozialismus. Zur Historiographie und Periodisierung der indischen Philosophie 97

Hans-Georg Möller und Sun Weixian
Aspekte chinesischer Philosophiegeschichtsschreibung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts 121

John C. Maraldo
Die Bestimmung und Ausweitung der japanischen Philosophie durch Geschichtsschreibung 137

Rolf Elberfeld
Geschichtsschreibung zur Philosophie in Japan in westlichen Sprachen seit dem 20. Jahrhundert 151

II.

REFLEXIONEN ZUR EUROPÄISCHEN PHILOSOPHIEGESCHICHTS-SCHREIBUNG: AUSSCHLÜSSE UND EINSCHLÜSSE

Franz Martin Wimmer
Unterwegs zum euräqualistischen Paradigma der Philosophiegeschichte im 18. Jahrhundert. Barbaren, Exoten und das chinesische Ärgernis 167

Axel Rüdiger
China als philosophiehistorisches Problem zwischen *Philosophia perennis* und frühaufklärerischem Eklektizismus 195

Catherine König-Pralong
Alterität, fremde Nähe und Hybridisierung. Die Araber in der Philosophiegeschichte um 1800 231

Udo Reinhold Jeck
Die lautlose Invasion. Zur Auseinandersetzung griechischer Philosophen mit dem persischen Mythos 253

III.

FORSCHUNGSMATERIALIEN ZUR PHILOSOPHIEGESCHICHTS-SCHREIBUNG IN GLOBALER PERSPEKTIVE

Rolf Elberfeld
Ansätze globaler Philosophiegeschichtsschreibung. Kommentierender Überblick anhand von Textpassagen und Inhaltsverzeichnissen 281

Rolf Elberfeld und Leon Krings
Auswahlbibliographie zur Philosophiegeschichtsschreibung in globaler Perspektive 325

Leon Krings
Materialien und Auswahlbibliographie zur japanischsprachigen Philosophiegeschichtsschreibung 341

Autorinnen und Autoren 365

Philosophiegeschichtsschreibung in globaler Perspektive

Rolf Elberfeld

Einleitung

Auf meinem Weg zum Weltkongress für Philosophie in Athen im Jahr 2014 ergab sich zufällig ein Gespräch mit Jürgen Habermas, einem der Hauptredner des Kongresses. Ich fragte ihn nach seinen Erfahrungen in Ostasien, da ich von seinen Aufenthalten in China und Japan gehört hatte. Er erzählte offen und eindrucksvoll von seinen Gesprächen und Begegnungen. Nachdem wir einige Zeit darüber gesprochen hatten, fragte er mich plötzlich und unerwartet, ob China und Japan tatsächlich »so komplex seien wie Europa«. Mich verblüffte die Frage, aber ich antwortete umgehend mit »ja« und versuchte meine Überzeugung zu begründen. Das Gespräch endete damit, dass Habermas über seine »blinden Flecken« sprach und sagte, dass man sich eben nicht mit allem auskennen könne. Die aufrichtige Rede über seine »blinden Flecken« überraschte mich, da ich in der Fachphilosophie auch schon auf andere Haltungen gestoßen bin. Das Gespräch machte für mich auf eindrückliche Weise deutlich, dass die Überzeugung unter europäischen Philosophen noch immer verbreitet ist, nur die europäische (und nordamerikanisch verlängerte) Philosophie sei im eigentlichen Sinne »komplex« und man könne dementsprechend in der außereuropäischen Philosophie nicht wirklich etwas lernen. Dass diese Fragen derzeit auch in den USA mit besonderer Zuspitzung diskutiert werden, zeigt das folgende Beispiel.

Am 11. Mai 2016 wurde in der *New York Times* ein kleiner Artikel von den US-amerikanischen Philosophen Jay L. Garfield[1] und Bryan W. Van Norden veröffentlicht unter dem Titel *If Philosophy Won't Diversify, Let's Call It What It Really Is*. In diesem Artikel, der weltweit eine hitzige Diskussion ausgelöst hat, schlagen die beiden Philosophen in einer global rezipierten Tageszeitung vor, dass sich die philosophischen Institute, in denen ausschließlich »anglo-europäische« Philosophie unterrichtet werde, doch auch so nennen sollten, nämlich »Institute für anglo-europäische Philosophie«.

> »The vast majority of philosophy departments in the United States offer courses only on philosophy derived from Europe and the English-speaking world. For example, of the 118 doctoral programs in philosophy in the United States and Canada, only

[1] Zu Garfield vgl. die Übersicht zur globalen Philosophiegeschichtsschreibung im dritten Teil. Dort wird als vorletzter Titel folgendes Buch besprochen: *The Oxford Handbook of World Philosophy*. Hg. v. Jay L. Garfield u. William Edelglass. Oxford 2011.

> 10 percent have a specialist in Chinese philosophy as part of their regular faculty. Most philosophy departments also offer no courses on African, Indian, Islamic, Jewish, Latin American, Native American or other non-European traditions. Indeed, of the top 50 philosophy doctoral programs in the English-speaking world, only 15 percent have any regular faculty members who teach any non-Western philosophy.
>
> Given the importance of non-European traditions in both the history of world philosophy and in the contemporary world, and given the increasing numbers of students in our colleges and universities from non-European backgrounds, this is astonishing. No other humanities discipline demonstrates this systematic neglect of most of the civilizations in its domain. The present situation is hard to justify morally, politically, epistemically or as good educational and research training practice. […] We therefore suggest that any department that regularly offers courses only on Western philosophy should rename itself ›Department of European and American Philosophy‹. This simple change would make the domain and mission of these departments clear, and would signal their true intellectual commitments to students and colleagues.«[2]

Die klar formulierte Position hat online in der Kommentarspalte an einem Tag hunderte von Reaktionen provoziert. Leicht vorstellbar sind die Widerstände und die Kritik von denen, die diesen Vorschlag für sinnlos halten, da sie ganz selbstverständlich die anglo-europäische Tradition der Philosophie für das eigentliche Zentrum *der Philosophie überhaupt* halten. Eine andere Linie der Kritik an dem Artikel, die sich in den Kommentarspalten finden lässt, ist aber eher überraschend. Sie hält die Beschreibung der Situation durch die beiden Autoren aus einem ganz anderen Grunde für falsch:

> »This article completely ignores the elephant in the room: the division between Anglo-American and Continental Philosophy that dominates all American doctoral programs. Little or no European philosophy is studied in most American doctoral programs, which instead devote themselves to logic, philosophy of science, philosophy of mathematics, and American and British authors. As a philosophy graduate student at Columbia University, I was told by the chairman of the department that ›history is bunk‹ and that French, German, and ancient Greek philosophers are worthless. American philosophy departments are in the hands of people who want to pretend that they are doing ›hard science‹. Ethnic divisions have nothing to do with it.«[3]

[2] https://www.nytimes.com/2016/05/11/opinion/if-philosophy-wont-diversify-lets-call-it-what-it-really-is.html?_r=0.

[3] https://mobile.nytimes.com/comments/2016/05/11/opinion/if-philosophy-wont-diversify-lets-call-it-what-it-really-is.html. Die Analyse der verschiedenen Kommentare wäre sicher lohnenswert, da sich hier jeweils verschiedene Diskussionsstränge kristallisieren.

Wenn diese Darstellung zutrifft, so werden in einem bestimmten US-amerikanischen Verständnis von Philosophie als »hard science«, das in dem Kommentar als in den USA weit verbreitet beschrieben wird, nicht nur die »außereuropäischen« Traditionen der Philosophie ausgeschlossen, sondern auch die *europäische Geschichte der Philosophie bis hin zu den Griechen* wird als philosophisch nutzlos gebrandmarkt. Als besondere Pointe in der Diskussion ergibt sich daraus, dass im 18. und 19. Jahrhundert in der europäischen Philosophiegeschichtsschreibung alle anderen Traditionen marginalisiert oder ganz ausgeschlossen wurden, was in verschiedenen Texten des vorliegenden Bandes gezeigt und analysiert wird. Das Schicksal der Ausschließung scheint aber gegenwärtig im Rahmen eines bestimmten Verständnisses von Philosophie als »hard science« auch die europäische Philosophie selbst zu betreffen. In diesen Diskussionen ist allzu offensichtlich, dass das Verabsolutieren eines bestimmten Verständnisses des Wortes »Philosophie« notwendig zu mehr oder weniger harten Ausschlüssen führt, von denen immer wieder andere Positionen in der Philosophie betroffen sind.

Die großen Kontroversen, die im Hintergrund dieser Diskussionen stehen, sind nicht neu und sollen an dieser Stelle nicht weiter ausgebreitet werden.[4] Festzustellen ist, dass die Auseinandersetzung über die Anerkennung außereuropäischer oder sogar europäischer Philosophie *als Philosophie* leider oft polemisch geführt wird und die sachliche Auseinandersetzung dadurch in den Hintergrund tritt. Garfield und Van Norden gehen am Ende ihres Artikels davon aus, dass es allein eine Frage der Zeit sein wird, bis sich die Verhältnisse verändern und man in der Philosophie beginnen wird, in globaleren Maßstäben zu denken. Der Blick in die gegenwärtigen Entwicklungen der Geschichtswissenschaft scheint diese Einschätzung zu stützen. Wurde noch vor 30 Jahren selten von »Weltgeschichte« oder »Globalgeschichte« gesprochen, so ist dies heute zu einem bedeutenden Forschungstrend innerhalb der Geschichtswissenschaft geworden, der sich in vielen gewichtigen Publikationen zeigt.[5] Dass sich auch in der Philosophie und ihrer Geschichtsschreibung seit längerem ein solcher Trend abzeichnet, soll durch den vorliegenden Band in die Aufmerksamkeit gehoben werden.

Bereits seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts ist die Philosophiegeschichtsschreibung – von der europäischen Fachphilosophie fast unbemerkt – zunächst sehr langsam und in den letzten 20 Jahren zunehmend schneller zu einem globalen Projekt geworden. Schon im 16. Jahrhundert wurde an vielen Orten der Welt das Wort »Philosophie« benutzt, so dass vor allem im 20. Jahrhundert verschiedene Traditionen

[4] Zum Glück sind die Fronten zumindest in der deutschsprachigen Diskussion schon lange nicht mehr so hart, was sich beispielsweise an der konstruktiven Zusammenarbeit der *Deutschen Gesellschaft für Philosophie* und der *Gesellschaft für Analytische Philosophie* zeigt.

[5] An dieser Stelle sei für diesen Diskurs in den Geschichtswissenschaften nur verwiesen auf Conrad, Sebastian: *Globalgeschichte. Eine Einführung.* München 2013.

der Philosophiegeschichtsschreibung entstanden sind – z. B. in Indien, China oder Japan –, die in Europa als eigenständige Philosophiegeschichtsschreibungen nur selten in ihrer Vielfalt in den Blick getreten sind. So haben beispielsweise Surendranath Dasgupta (1887–1952) für die indische Philosophie, Feng Youlan (1895–1990) für die chinesische Philosophie und Nakamura Hajime (1912–1999)[6] für die japanische Denkgeschichte umfassende Entwürfe vorgelegt.[7] Dabei ist zu beobachten, dass die jeweiligen Terminologien unterschiedlich ausfallen und auch der jeweilige Rahmen für das, was »Philosophie« genannt wird, verschieden ist. Es fällt auf, dass man in der chinesischsprachigen Philosophiegeschichtsschreibung selbstverständlich mit den Anfängen des chinesischen Denkens beginnt (ca. 6. Jh. v. u. Z.), wohingegen in Japan unter Philosophie eher das verstanden wird, was in Folge der Rezeption europäischer Philosophie seit 1868 in Japan entstanden ist. Daher werden in Japan für die älteren Traditionen eher »Geschichten des Denkens« (Shisōshi) geschrieben. Auch für den indischen Rahmen ist es selbstverständlich, mit den Veden (ca. 10. Jh. v. u. Z.) zu beginnen, wobei für den indischen Bereich auffällt, dass Philosophiegeschichten direkt in englischer Sprache verfasst wurden und werden, da seit der Kolonialisierung die gemeinsame Sprache der Intellektuellen in Indien das Englische ist. Diese und ähnliche Fragen stellen sich auch in Bezug auf andere Traditionen der Philosophiegeschichtsschreibung – wie z. B. die afrikanische, lateinamerikanische, arabisch-islamische, die jüdische und die buddhistische –, was teils in den Texten des vorliegenden Bandes geschieht. Die genannten Entwicklungen wurden in Europa in der Fachphilosophie zunächst kaum oder gar nicht bemerkt, da sich dort die Hauptlinien der europäischen Philosophiegeschichtsschreibung im 18. Jahrhundert in eine ganz andere Richtung entwickelt hatten.

Als die Philosophiegeschichtsschreibung in und für Europa im 18. Jahrhundert durch Johann Jakob Brucker (1696–1770) in einem bis zu seiner Zeit nicht erreichten Maße ausgearbeitet wurde, waren noch viele alte Traditionen des Denkens mit im Blick, die später keine Beachtung mehr fanden. Geographisch reichte der Blick von Asien (z. B. Indien, Persien, China, Japan) über Afrika (Ägypten, Libyen) nach Europa. Zwar wurden die Entwicklungen außerhalb der altgriechischen Tradition auch bei Brucker nicht zur Philosophie im engen Sinne gezählt, dennoch wollte er sie *nicht prinzipiell* aus dem Rahmen der Philosophiegeschichte ausschließen. Die danach in Europa einsetzende Ausschließungsgeschichte aller nicht-griechischen Denktraditionen erreichte durch die Verbreitung der kantischen Philosophie und der sich daran anschließenden Philosophiegeschichtsschreibung Ende des 18. Jahrhunderts einen ersten Höhepunkt. Mit der Urfassung des *Grundrisses*

[6] Chinesische und japanische Namen werden in der in China und Japan gewohnten Reihenfolge geschrieben: Familienname Vorname.

[7] Da sich im Anhang eine umfassende Bibliographie zur Philosophiegeschichtsschreibung in globaler Perspektive findet, kann an dieser Stelle auf die dortigen Angaben verwiesen werden.

der Geschichte der Philosophie (1863–1871) von Friedrich Ueberweg verbreitete sich dann ein Standardwerk zur Philosophiegeschichte, das weit bis ins 20. Jahrhundert unser Bild von der Geschichte der Philosophie prägen sollte. Dieses Standardwerk schloss von Anfang an alles »Orientalische« aus der älteren Philosophiegeschichte aus, so dass es in diesem Grundriss erst gar nicht zum Thema wurde.[8] Nicht nur mit diesem Ausschluss setzte der *Ueberweg* Standards, sondern auch bestimmte Periodeneinteilungen sowie der Anfang der Philosophiegeschichte bei Thales – begründet durch die Vorhersage einer Sonnenfinsternis – haben bis heute kanonischen Rang. Vermutlich haben viele, die im deutschsprachigen Raum Philosophie studiert haben, diese Erzählung vom Beginn der »rationalen Philosophie« bei den ionischen Naturphilosophen in Grundlagenvorlesungen schon einmal gehört, die bis heute nicht nur im deutschsprachigen Bereich sehr verbreitet ist. Dass die ionischen Naturphilosophen das Wort »Philosophie« noch nicht kannten, spielt in den Darstellungen keine Rolle, wird aber regelmäßig gegen das Vorkommen von »Philosophie« außerhalb Europas geltend gemacht.

Gleichzeitig mit der Ausschließung des »Orientalischen« aus den dominierenden Strömungen der fachphilosophischen Geschichtsschreibung zur Philosophie entwickelten sich in Europa verschiedene philologische Fächer wie die Indologie, Sinologie, Japanologie, Arabistik, Judaistik usw. In diesen Fächern studierte man vor allem die verschiedenen Sprachen, die aber nach dem Vorbild der Altphilologie (Altgriechisch und Latein) in Zusammenhang mit den kanonischen alten Texten aus den verschiedenen Traditionen erlernt wurden, die zumeist einen philosophischen bzw. religiösen Charakter besaßen. So entstanden in Europa *außerhalb der Fachphilosophie* Forschungstraditionen vor allem zur indischen und chinesischen Philosophiegeschichte, durch die teilweise auch die philosophiegeschichtlichen Forschungen von Dasgupta und Feng angeregt wurden. Die ersten Lehrstühle für Indologie und Sinologie wurden in Europa zu Beginn des 19. Jahrhunderts gegründet. Eine erste Frucht für die Philosophiegeschichtsschreibung, die mit diesen Neugründungen in direktem Zusammenhang stand, waren die Darstellungen zur chinesischen und indischen Philosophiegeschichte von Karl Windischmann (1775–1838), die zwischen 1827 und 1834 erschienen sind und den Auftakt zur seiner unvollendet gebliebenen *Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte* bildeten. Mit diesen Darstellungen beginnt in Europa eine Tradition der Philosophiegeschichtsschreibung zu außereuropäischen Traditionen, die auch die philologischen Hintergründe der einzelnen Traditionen miteinbezieht. Einen weiteren Schritt in diese Hinsicht machte Paul Deussen (1845–1919) mit seiner *Allgemeinen Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen* (1894–1917), in der vor allem die

[8] Dass auch der *Ueberweg* im 20. Jahrhundert langsam auf die globalen Veränderungen der Philosophielandschaft vor allem der damaligen Gegenwart reagierte, ist Thema in meiner kommentierenden Übersicht zur globalen Philosophiegeschichtsschreibung in diesem Band.

indische Philosophie philologisch rückgebunden und in umfangreicher Weise dargestellt wird. Paul Deussen hatte neben der Philosophie auch Sanskrit studiert und war wohl der erste europäische Philosoph, der im Fach *Philosophie* über ein Thema der indischen Philosophie eine Habilitation verfasst hat und unter der Leitung eines Philosophen und eines Indologen in Berlin habilitiert wurde. Im 20. Jahrhundert entstanden dann weitere Philosophiegeschichten wie die *Geschichte der Chinesischen Philosophie* (1927–1938) von Alfred Forke (1867–1944) in drei Bänden, die bis heute eine kaum erreichte Fülle philosophiegeschichtlicher Entwicklungen in China darstellt. Ähnliches gilt für die Geschichte der buddhistischen Philosophie, die von Max Walleser (1874–1954) in seinem mehrbändigen Werk *Die buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (1904–1914) aus verschiedensprachigen Quellen übersetzt und dargestellt wurde. Es ließen sich aus den Philologien noch viele weitere Beispiele anführen, die in Auswahl in der Bibliographie im Anhang des Bandes verzeichnet sind.

Betrachtet man diese Entwicklungen, so ist erstaunlich, dass sich in Europa zwei gänzlich unabhängige Stränge der Philosophiegeschichtsschreibung entwickelt haben. Zum einen hat sich die europäische Philosophie und die ihr zugehörige Philosophiegeschichtsschreibung – abgesehen von wenigen Ausnahmen – ab dem 19. Jahrhundert *fast ausschließlich mit der Geschichte der Philosophie in Europa beschäftigt*, wobei sich diese nach und nach in unzählige Detaildiskurse aufgespalten hat. Zum anderen hat sich aber in Europa eine durchaus beachtliche *Tradition der Philosophiegeschichtsschreibung beispielsweise zur indischen, chinesischen, jüdischen, arabischen und japanischen Philosophie* entwickelt, die von der Fachphilosophie so gut wie nicht wahrgenommen wurde und wird. Eine Verbindung der beiden Stränge kam und kommt in Europa vor allem dann zustande – wie beispielsweise bei Paul Deussen –, wenn in der Philosophie Ausgebildete auch außereuropäische Philologien studieren, so dass Wissensbestände aus verschiedenen Fächerkulturen zusammengeführt und in ein fruchtbares Verhältnis gebracht werden können. Aus diesem Befund lässt sich sagen, dass eine grundlegende Veränderung in der Philosophiegeschichtsschreibung in Europa nur dann eintreten wird, wenn sich die Ausbildung im Fach Philosophie für die systematische Einbeziehung außereuropäischer Sprachen öffnet, so dass es zum selbstverständlichen Bild der Philosophieausbildung zählen würde, nicht nur Altgriechisch und Latein, sondern beispielsweise auch Sanskrit, Chinesisch, Japanisch, Arabisch, Hebräisch, Tibetisch usw. zu lernen. Erst wenn die Vielfalt der Sprachen über Europa hinaus einbezogen wird, kann es zu grundlegenden Veränderungen kommen für die Perspektive einer Philosophiegeschichtsschreibung in globaler Perspektive.[9]

[9] Elberfeld, Rolf: *Sprache und Sprachen. Eine philosophische Grundorientierung.* Freiburg i. Br. 2012.

Neben den Philosophiegeschichten für außereuropäisches Denken treten in Europa zunehmend auch die vielfältigen Verflechtungen mit anderen Traditionen und die innere Vielfalt Europas selbst in die Aufmerksamkeit.[10] In Bezug auf die europäische Philosophiegeschichtsschreibung ist hier in den letzten Jahrzehnten ein Paradigmenwechsel in verschiedener Hinsicht festzustellen. Nachdem im 18. Jahrhundert die außereuropäischen Philosophien (chinesische, indische, ägyptische, persische usw.) zunehmend ausgesondert wurden oder als primitiver Anfang der Denkgeschichte ihre Funktion zu erfüllen hatten, ist nun zu beobachten, dass bei der Erforschung der europäischen »antiken Philosophie« verstärkt orientalische Quellen einbezogen werden[11] und in der Erforschung der europäisch »mittelalterlichen Philosophie« die islamischen und jüdischen Quellen nicht mehr nur am Rande wahrgenommen werden.[12] Die Ergebnisse der neuen verflechtungsgeschichtlich orientierten Forschungen zeigen, dass Homer, Hesiod, Thales, Anaximander u. a. im Kontext orientalischer Traditionen zu sehen sind.[13] Für den Bereich der mittelalterlichen Philosophie wird zunehmend ein plurales Bild entworfen, das erstmals den überragenden Beitrag der arabischen Philosophie würdigt, aber auch die byzantinische und jüdische Philosophie angemessener wahrnimmt.[14] Diese neuen Richtungen sind entstanden, weil Disziplingrenzen z. B. zwischen Altphilologie und Orientalistik bzw. zwischen Forschungen zur mittelalterlichen Philosophie – die traditionell fast ausschließlich lateinische Texte zur Kenntnis nahm – sowie der Arabistik und Judaistik überwunden worden sind.[15] Für die Neuzeit wird zudem

[10] Vgl. Elberfeld, Rolf: *Philosophieren in einer globalisierten Welt. Wege zu einer transformativen Philosophie*. Freiburg i. Br. 2017. Kapitel I: *Verflechtungsgeschichten des Denkens in Afroeurasien und darüber hinaus*.

[11] Vgl. den Aufsatz von Jeck in diesem Band und Burkert, Walter: *Die Griechen und der Orient. Von Homer bis zu den Magiern*. 3. durchgesehene Auflage. München 2009.

[12] Libera, Alain de: *La Philosophie médiévale*. Paris 1993.

[13] Burkert, Walter: Frühgriechische Philosophie und Orient. In: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig neu bearbeitete Ausgabe. Hg. v. Helmut Holzhey. *Die Philosophie der Antike*. Bd. 1. *Frühgriechische Philosophie*. Hg. v. Hellmut Flashar et al. Basel 2013, S. 97–125. In dem Aufsatz heißt es: »Die griechische Kultur entwickelte sich als Randkultur der alten Hochkulturen. Die Verbreitung ist dabei nicht auf einen einmaligen, schmalen Korridor beschränkt, etwa Hesiod; es gab vielerlei und fortlaufend neue Kontakte und Anregungen. Es ist auch nicht so, dass diese Einflussmomente nur den Bereich des Vorrationalen betroffen hätten, sei es Weisheit oder Mythologie, so dass den Griechen der Weg ›vom Mythos zum Logos‹ als selbständige Leistung vorbehalten blieb. Vielmehr ist die Abhängigkeit im Bereich der Mathematik und mathematischen Astronomie besonders deutlich.« S. 97 f. Wie üblich finden sich am Ende des Textes vielfältige Literaturhinweise für diese Verflechtungsgeschichte.

[14] Speer, Andreas (Hg.): *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*. Berlin 2006. Speer, Andreas (Hg.): *Knotenpunkt Byzanz*. Berlin 2012. Borgolte, Michael; Schneidmüller, Bernd (Hg.): *Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa*. Berlin 2010.

[15] In diesem Zusammenhang ist auch eine institutionelle Veränderung in der deutschen

gesehen, dass die europäische Expansion auch die Entwicklung der Philosophie und der Aufklärung in Europa in hohem Maße beeinflusst und bestimmte Gedanken provoziert und ermöglicht hat.[16] Zudem wird die Bedeutung Chinas und der chinesischen Philosophie vor der Aufklärung und ihr Beitrag zur Vorbereitung der Aufklärung zunehmend beachtet.[17] Man kann mit Fug und Recht davon ausgehen, dass sich das Bild von der europäischen Philosophiegeschichte in nicht allzu ferner Zukunft grundlegend geändert haben wird. Bis dies in den Lehrkanon an den Universitäten und in die Standarddarstellungen zur Philosophiegeschichte übernommen wird, kann es jedoch noch länger dauern.

Eine weitere Entwicklung – die in neuer Zeit vor allem im englischsprachigen Raum zu beobachten ist – besteht darin, dass immer selbstverständlicher von einer *History of world philosophies* gesprochen wird, wobei dann mehr oder weniger kurz nicht nur die asiatischen Philosophien, sondern auch die Philosophie in Afrika, Lateinamerika und anderen Gegenden der Welt erwähnt werden. Die Darstellungen wählen jeweils unterschiedliche Wege, wobei die Gewichtung der einzelnen Traditionen häufig in direktem Zusammenhang mit den herausgebenden Personen steht. Wie in dem kommentierenden Überblick zu den globalgeschichtlichen Entwürfen deutlich gemacht wird, hat hier eine Suchbewegung für ein neues und globales Bild von der Philosophiegeschichte eingesetzt. Diese Suchbewegung gibt ausreichend und vielfältigen Anlass, die Bedingungen und Möglichkeiten einer globalen Philosophiegeschichtsschreibung in grundsätzlicher Weise weiter zu erforschen. Hier tut sich ein neues Forschungsfeld auf, das dringend auf grundlegende Bearbeitung wartet. Bei der Erforschung dieses Feldes ist Fragen wie den folgenden nachzugehen: Welche Strategien können in Bezug auf die Bestimmung des Philosophiebegriffs angewendet werden, um einen »Kanon« globaler Philosophiegeschichte herauszubilden? Sollen die Darstellungen allein historisch oder auch systematisch vorgehen? Welche Rolle spielen die verschiedenen Sprachen für eine globale Philosophiegeschichtsschreibung? Können auch mündliche Traditionen des Denkens einbezogen werden? Wie könnte eine Verbindung zwischen den oben erwähnten Philosophiegeschichten beispielsweise in China oder Japan mit europäischen Ansätzen aussehen? In welchem Verhältnis stehen in einer globalen Philosophiegeschichtsschreibung Philosophie und Religion bzw. Philosophie und

Philosophie zu beobachten. Inzwischen gibt es zumindest fünf philosophische Institute – in Würzburg, München, Köln, Freiburg und Jena –, an denen professionell über arabische Philosophie gelehrt wird. Im Mai 2014 ist zudem das *Institut für Jüdische Philosophie und Religion* an der Universität Hamburg eingerichtet worden inklusive eines Masterstudiengangs.

[16] Lüsebrink, Hans-Jürgen: *Das Europa der Aufklärung und die außereuropäische koloniale Welt*. Göttingen 2006.

[17] Lee, Eun-Jeung: *»Anti-Europa«. Die Geschichte der Rezeption des Konfuzianismus und der konfuzianischen Gesellschaft seit der frühen Aufklärung.* Münster 2003.

die Künste? Welche Rolle spielen Übersetzungs- und Verflechtungsprozesse in den Darstellungen? Diese und viele weitere Fragen sind für den Versuch von hoher Wichtigkeit, eine Geschichte der Philosophie bzw. des Philosophierens in globaler Perspektive zu entwerfen, die zugleich einen neuen »Kanon« für die Philosophiegeschichte und ihre Darstellung entwirft. Dass wir es uns heute nicht zuletzt aus politischen Gründen nicht mehr leisten können, ausgehend von alten Gewohnheiten und Bildungsverläufen den Blick allein auf die philosophischen Entwicklungen in Europa und Nordamerika zu heften, macht die Tagespolitik oft in trauriger Weise deutlich. Sicher kann eine neue Sicht der Philosophiegeschichtsschreibung die politischen Probleme nicht unmittelbar lösen, aber sie kann dazu beitragen, neue und postkoloniale Perspektiven des Wissens zur Geschichte der Philosophie zu entwickeln, die heute mehr als überfällig sind.

Auf der Tagung *Philosophiegeschichtsschreibung in globaler Perspektive*, die vom 6.–8. Oktober 2016 an der Universität Hildesheim stattgefunden hat und die als *Forum für Philosophie* der *Deutschen Gesellschaft für Philosophie* durchgeführt wurde, ist der Versuch unternommen worden, einigen der genannten Fragen und Perspektiven nachzugehen.[18] Für das Fach Philosophie wurde mit dem Tagungsthema innerhalb Deutschlands und darüber hinaus weitgehend Neuland betreten. Es existieren zwar bereits vielfältige Reflexionen zu einzelnen Bereichen der Philosophiegeschichtsschreibung, aber der Versuch, die Probleme einer global orientierten Philosophiegeschichtsschreibung in größerem Umfang und in der weiter oben beschriebenen Perspektivierung in die Aufmerksamkeit zu heben und zu reflektieren, ist bisher in der hier vorgelegten Weise noch nicht unternommen worden.[19] Für die Tagung konnte nicht erwartet werden, dass alle Fragen, die es zu stellen gilt, ausführlich genug gestellt werden konnten. Es ging vielmehr um den Versuch, im Rahmen der Fachphilosophie Reflexionen zu Problemen und Strukturen einer global orientierten Philosophiegeschichtsschreibung weiter zu entwickeln. Mit dem vorliegenden Band wird somit ein Forschungsfeld in den Fokus der Aufmerksamkeit gerückt, das dringend weiter zu erforschen und zu entfalten ist.

[18] Ein Bericht über die Tagung, in der alle Beiträge einzeln besprochen werden, ist kurz nach der Tagung erschienen: Katrin Wille: Welche Geschichte erzählen wir? Über die Macht der Philosophiegeschichtsschreibung, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 42:1 (2017), S. 113–117.

[19] Vor allem ist hier auf die Arbeiten von Franz Martin Wimmer zu verweisen, der bereits sehr früh zum Thema einer globalen Philosophiegeschichtsschreibung gearbeitet hat und mit dafür gesorgt hat, dass in der Zeitschrift *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* zwei Themenhefte zur global orientierten Philosophiegeschichtsschreibung veröffentlicht wurden: Nr. 3 (1999) *Andere Geschichten der Philosophie* und Nr. 10/11 (2004) *Philosophie im 20. Jahrhundert*. Zudem sei an dieser Stelle verwiesen auf den Band: *Philosophie und Philosophiegeschichtsschreibung in einer veränderten Welt. Theorien – Probleme – Perspektiven*. Hg. v. Heinz Kimmerle u. Hamid Reza Yousefi. Nordhausen 2012.

Der vorliegende Band ist in drei Bereiche unterteilt. Der *erste Teil* bietet Darstellungen und Reflexionen zur Philosophiegeschichtsschreibung *zur* bzw. *in* der außereuropäischen Philosophie. In den Texten werden beispielsweise die chinesischsprachigen Philosophiegeschichten im 20. Jahrhundert thematisiert (Möller/Sun) oder die Periodisierungsversuche zur indischen Philosophiegeschichte in westlichen Sprachen seit dem 19. Jahrhundert (Franco) oder es werden im Ansatz beide Perspektive in den Blick gebracht, wie beispielsweise für Japan (Maraldo, Elberfeld). Für den afrikanischen (Graneß, Mabe) und südamerikanischen Kontext (Schelkshorn) werden aufgrund der besonderen Bedingungen wiederum andere Darstellungsmodi gewählt. Die einzelnen Aufsätze und Überblicke zeigen nachdrücklich, dass die jeweiligen Bedingungen der Philosophiegeschichtsschreibungen sehr verschieden sind und daher besonderen Anlass geben, eingehender über die Darstellungsformen nachzudenken.

Der *zweite Teil* bietet drei Aufsätze zur kritischen Reflexion der europäischen Philosophiegeschichtsschreibung im 18. Jahrhundert. Es werden dabei insbesondere die Bedingungen der Ausschließung und Einschließung außereuropäischer Kontexte in der europäischen Philosophiegeschichtsschreibung analysiert (Wimmer, Rüdiger, König-Pralong). Ein weiterer Aufsatz behandelt die Verbindung der antiken griechischen Philosophie mit dem persischen Kulturkontext (Jeck).

Der *dritte Teil* umfasst einen Literaturbericht zu Ansätzen der globalen Philosophiegeschichtsschreibung seit dem Anfang des 20. Jahrhunderts bis in die jüngste Zeit hinein (Elberfeld), den Ansatz für eine Forschungsbibliographie zur Philosophiegeschichtsschreibung in globaler Perspektive (Elberfeld/Krings) sowie eine ausführliche Materialsammlung zur Philosophiegeschichtsschreibung in japanischer Sprache (Krings).

In die Forschungsbibliographie wurden nicht nur Beiträge in »westlichen« Sprachen aufgenommen, sondern auch Texte aus anderen Sprachen. Die Bibliographie zeigt, dass für den Versuch einer globalen Philosophiegeschichtsschreibung nicht nur vielfältige philologische Kenntnisse nötig sind, sondern sie macht mit Nachdruck deutlich, dass dieses Forschungsfeld nur durch größere Anstrengungen und eine Verbundforschung weiter entfaltet werden kann. Die Materialsammlung zur japanischen Philosophiegeschichtsschreibung zeigt, dass die japanischsprachigen Arbeiten einen sehr weiten Rahmen abstecken, der für bestimmte Bereiche (indische, chinesische, japanische und buddhistische Philosophiegeschichte) auch in europäischen Sprachen nur selten oder noch gar nicht erreicht worden ist. Diese Perspektiven sind dringend in den Forschungsrahmen zur Philosophiegeschichtsschreibung einzubeziehen.

Für die Realisierung der Tagung bedanke ich mich bei Beate Büscher und der Verwaltung der Universität Hildesheim. Für die finanzielle Unterstützung danke ich der DFG. Für die Übernahme der Druckkosten bedanke ich mich bei der *Deut-*

schen Gesellschaft für Philosophie. Für die Korrektur der Manuskripte habe ich von Marit Breede große Unterstützung erhalten, der ebenfalls mein Dank gilt. Am Ende des Projekts bleibt dem Herausgeber die Hoffnung, dass das Buch in diesem Sinne ein weiterer Baustein für zukünftige Forschungen sein kann.

I.
PHILOSOPHIEGESCHICHTSSCHREIBUNG ZUR AUSSEREUROPÄISCHEN PHILOSOPHIE

Konzepte und Modelle der Philosophiegeschichte in Afrika heute

Anke Graneß

Versuche, eine philosophische Landkarte Afrikas zu zeichnen, bleiben bis heute eigentümlich leer – auch jene im *Philosophie-Atla*s von Elmar Holenstein. Der *Philosophie-Atlas* visualisiert die Ideengeschichte der Menschheit auf verschiedenen Landkarten und verortet somit im wahrsten Sinne des Wortes Ideen und Konzepte und die Wege ihrer Verbreitung.[1] Dabei wird deutlich, dass Ideen zwar je in bestimmten Kontexten und an bestimmten Orten entstanden, dies aber selten isoliert, sondern immer im Austausch mit anderen Regionen.

Den bleibenden Beitrag Afrikas zur Philosophie sieht Holenstein in der Entwicklung der grundlegenden Fähigkeiten für philosophisches Denken, nämlich der kognitiven Fähigkeiten und des Sprachvermögens.[2] Darüber hinaus verzeichnet sein Atlas sehr wenige Beiträge dieses Kontinents zur Geschichte der Philosophie. Nur das alte Ägypten nimmt auf mehreren Karten eine zentrale Position ein, sowohl im Zusammenhang mit der Verbreitung der Schriftkultur und als kulturelles und Handelszentrum als auch als Ort des Ideenaustausches (insbesondere Memphis und Alexandria) von etwa 3000 BCE bis 400 CE[3]. Auch das alte Äthiopien (Aksum

[1] Diese Arbeit wurde unterstützt vom FWF – Der Wissenschaftsfonds (Österreich), V 348 Richter-Programm.

[2] Holenstein, Elmar: *Philosophie-Atlas. Orte und Wege des Denkens*. Zürich 2004, S. 80.

[3] Die Verwendung einer bestimmten Zeitrechnung ist in einem Band zur außereuropäischen Philosophiegeschichte natürlich bereits ein Problem, denn die Entscheidung für eine bestimmte Art der Zeitrechnung und gegen andere ist nicht nur eine Frage persönlichen Geschmacks, der Gewohnheit oder von Konventionen, sondern im interkulturellen Kontext natürlich auch eine politische Frage. Unhinterfragt die christliche Zeitrechnung zu verwenden, ist bereits ein Akt der Dominanz, in dem vorausgesetzt wird, dass dies die ›normale‹ oder ›gewöhnliche‹ Art der Zeitangaben sei. Im akademischen Betrieb hat sich die Verwendung der christlichen Zeitrechnung als allgemeines Referenzsystem weitgehend durchgesetzt – allerdings nicht unbedingt aufgrund ihrer größeren Überzeugungskraft, geht diese doch letztlich von einem angenommenen Geburtsjahr Jesu aus, sondern als Resultat von Kolonisierung und Globalisierung, die alle anderen Arten der Zeitrechnung nach und nach verdrängt haben. Im Rahmen einer Philosophiegeschichte Afrikas wäre es aufgrund des großen Einflusses des Islam in weiten Teilen des Kontinents zum Beispiel auch legitim, die islamische Zeitrechnung zu verwenden. Allerdings ist auch diese religiös und kulturell nicht neutral. Da es nun im akademischen Bereich üblich ist und aus Gründen der besseren Lesbarkeit für die vermutlich mehrheitlich mit der christlichen Zeitrechnung vertrauten Leser/innen benutze ich im Folgenden als Referenzsystem zur Jahreszählung eine auf der christlichen Zeitrechnung (nach dem gregorianischen Kalender) beruhende. Dabei verwende ich die englischen Abkürzungen BCE (Before Common Era = vor der Zeitenwende oder vor der Zeitrechnung) und CE (Common

zwischen dem 1. und 8. Jahrhundert sowie im 17. Jahrhundert CE), die nordafrikanische Küste (zum Beispiel Karthago) oder aber Timbuktu im heutigen Mali (insbesondere im 14. bis 16. Jahrhundert CE) und die Ostküste Afrikas mit der Swahili-Kultur (Mombasa, 14. Jahrhundert CE) sind auf verschiedenen Karten als Handels- und Ideenzentren verzeichnet. Ansonsten gewinnt man den Eindruck, dass philosophische Traditionen und Ideen den afrikanischen Kontinent weiträumig umschifft haben.[4] Damit verdeutlicht Holensteins *Philosophie-Atlas* allerdings nur die Tatsache, dass Afrika, insbesondere südlich der Sahara, in den großen Erzählungen der Philosophiegeschichte nicht als Ort der Philosophie betrachtet wird. Aus diesem Grund findet Afrika in den meisten philosophiegeschichtlichen Überblickswerken auch keine Erwähnung.

Diese Leerstelle zu füllen und eine umfassende Geschichte der Philosophien, die sich auf dem afrikanischen Kontinent entwickelt haben, zu schreiben, ist eine der großen Herausforderungen, vor denen die Philosophie in Afrika heute steht. Ein umfassendes Werk dazu ist bisher nicht erschienen, allerdings einige Bücher und Artikel, die sich einzelnen Perioden (insbesondere dem 20. Jahrhundert) widmen, sowie einige einführende Überblickswerke in die Geschichte der Philosophie in Afrika. Die Modelle, die hier verwendet werden, aber auch die Probleme, die mit einer Philosophiegeschichtsschreibung in Afrika verbunden sind, möchte ich hier kurz umreißen.

Das Schreiben einer Philosophiegeschichte ist kein neutraler oder unschuldiger Prozess im Sinne einer ›objektiven‹ Beschreibung der Entwicklung dieser Wissenschaft oder Denktätigkeit. Schon in der Bestimmung dessen, was Philosophie ist (eine bestimmte Form des Denkens oder eine Wissenschaft und akademische Disziplin), kulminieren alle weiteren Probleme. Denn es macht einen großen Unterschied, ob Philosophie als Form des Denkens oder eben als Wissenschaft und akademische Disziplin verstanden wird. Dabei ist das vorausgesetzte Verständnis von Philosophie, das je nach Ort und Zeit durchaus stark variieren kann,[5] entschei-

Era = nach der Zeitenwende oder Zeitrechnung), die mir überzeugender erscheinen als die deutsche Abkürzung v. u. Z. = vor unserer Zeitrechnung. Natürlich kann man auch hier kritisch nachfragen, warum diese Ära »common« sei. Holenstein verwendet übrigens ein – (Minuszeichen) und ein + (Pluszeichen) für seine Zeitangaben. BCE/CE scheinen sich im Moment allerdings auf akademischem Gebiet eher durchzusetzen. Neutral ist dieser Versuch natürlich auch nicht, da weiterhin die christliche Zeitrechnung zugrunde liegt.

[4] So zum Beispiel auf der Karte zu den »Erdumspannenden Konnexionen der philosophischen Traditionen 16.–20. Jahrhundert« (Holenstein: *Philosophie-Atlas*, S. 122), auf der Afrika weitgehend leer bleibt (ebenso wie im Übrigen auch Südamerika).

[5] Vgl. Elberfeld, Rolf: *Was ist Philosophie? Programmatische Texte von Platon bis Derrida*. Stuttgart 2006. Hier versammelt sind Definitionen von Philosophie aus der Geschichte der europäischen Philosophie. Die Sammlung illustriert auf schöne Weise die Unterschiedlichkeit des Verständnisses von Philosophie durch die Jahrhunderte und dass die europäische Tradition selbst über kein einheitliches unumstrittenes Verständnis von Philosophie verfügt.

dend für das Ein- oder Ausschließen von Konzepten oder Denker/innen aus der Erzählung der Geschichte der Philosophie. Philosophiegeschichtsschreibung ist im Grunde ein selektiver Prozess, der Bedeutungen produziert und in dem ein Kanon formiert wird, der für das weitere Verständnis von Philosophie ausschlaggebend sein und somit zu einem Herrschaftsdiskurs werden kann. Denn ausgeschlossen wird, was nicht den diskursiven Regeln entspricht, an deren Zustandekommen wiederum fast ausschließlich europäische und nordamerikanische Philosophen beteiligt waren und weiterhin sind. Aus diesem Grund muss sich eine Philosophiegeschichtsschreibung aus globaler oder interkultureller Perspektive der kanonformenden Macht des Diskurses ebenso bewusst sein wie der asymmetrischen Machtverhältnisse in der Akademie. Fragen wie: Warum schreiben wir eine Geschichte der Philosophie? Welche Interessen und Ziele verbergen sich hinter diesen Erzählungen? Welche Traditionen, Denker/innen und Begriffe werden eingeschlossen bzw. ausgeschlossen? Und warum? Und wie wollen wir die Geschichte der Philosophie heute weiterschreiben? – müssen stets mit reflektiert werden.

Gerade das Beispiel Afrika macht deutlich, wie fatal die Auswirkungen eines Herrschaftsdiskurses in der Philosophie sein können: Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts werden philosophische Traditionen und Denker/innen Afrikas aus fast jeder in Europa oder Nordamerika entstandenen Philosophiegeschichte ausgeschlossen.[6] Darüber hinaus ist die rassistische Unterstellung einer Unfähigkeit der Afrikaner/innen zu Rationalität und Logik weiterhin weit verbreitet.

Auch aus diesem Grund steht die Philosophiegeschichtsschreibung in Afrika vor ganz spezifischen Herausforderungen. Dazu gehört die Frage nach dem Umgang mit kolonialen und rassistischen Vorurteilen und Stereotypen, nach dem Umgang mit den durch den Kolonialismus verursachten epistemischen Brüchen wie der Auslöschung oder Veränderung ideengeschichtlicher Traditionen, die Frage nach der Möglichkeit der adäquaten Wahrnehmung afrikanischer Lebenswelten und Ideengeschichte in Vergangenheit und Gegenwart durch den Filter europäischer Sprachen, die heute offizielle Landessprachen in den meisten afrikanischen Ländern sind, und auch die Sprache der akademischen Diskurse oder die Auseinandersetzung mit den asymmetrischen Bedingungen der Wissensproduktion in Vergangenheit und Gegenwart. Aber dazu gehören auch methodologische Fragen einer Philosophiegeschichtsschreibung wie die nach dem Umgang mit dem philosophi-

Vielmehr hat sich der Philosophiebegriff aufgrund verschiedener historischer Umstände, wie die Entwicklung der Wissenschaften, der Einfluss der Religionen (siehe z. B. Martin Luther und die Reformation), Entwicklungen in Kunst, Kultur und Technologie oder ökonomische Entwicklungen (Kapitalismus und Kolonialismus), in den Debatten ständig verändert.

[6] Erfreuliche Ausnahmen sind hier: Garfield, Jay L. / Edelglass, William (Hg.): *Oxford Handbook of World Philosophy*. Oxford 2011. King, Peter J.: *One hundred philosophers. The Life and Work of the World's Greatest Thinkers*. London 2004.

schen Erbe in oralen Traditionen, wo materielle Artefakte, wie ein schriftlich überlieferter Text, fehlen und die Autor/innen von Ideen oder Konzepten zumeist nicht bekannt sind, oder der Umgang mit verschiedenen Ursprüngen und gebrochenen oder fragmentarischen Traditionen, für die sich eine nahtlose Debatte mit Vorgängern und Nachfolgern nicht nachweisen lässt. Damit stellt sich ganz grundsätzlich die Frage nach den zulässigen Quellen, die im Rahmen einer globalen Philosophiegeschichtsschreibung neu diskutiert werden muss. Denn werden Schriftlichkeit, Text und Autorenschaft zum entscheidenden Kriterium für die Aufnahme in eine Philosophiegeschichte, werden weite Teile der Welt aus einer Philosophiegeschichte von vornherein ausgeschlossen, ebenso im Übrigen wie ein Teil der europäischen Philosophietradition, denn weder von Thales noch von Sokrates liegen überkommene Manuskripte vor, sondern nur Zeugnisse aus zweiter Hand.

Ganz grundsätzlich erfordert das Herangehen an eine Philosophiegeschichte Afrikas zunächst:

1. das Abstecken des geografischen Rahmens und die Beantwortung der Frage »Was ist Afrika?«
2. das Abstecken des Zeitrahmens und eine Auseinandersetzung mit der Frage »Wann beginnt Philosophie in Afrika?«

Ich werde mich im Folgenden mit diesen beiden Fragen etwas näher beschäftigen und in diesem Zusammenhang einige Modelle der Klassifizierung und Periodisierung der Philosophie in Afrika vorstellen.

1. Das Abstecken des geografischen Rahmens: Was ist Afrika?

Afrika ist der zweitgrößte Kontinent der Erde. Im Gegensatz zu Europa, wo Kontinentalgrenzen durch Erdmassen gezogen wurden und somit etwas eher Willkürliches haben, ist Afrika ein geografisch durch seine Küsten klar abgrenzbarer Erdteil. Aber die auf den ersten Blick scheinbar einfach zu beantwortende Frage »Was ist Afrika?« entpuppt sich bei näherem Hinsehen als durchaus komplizierte und über den Verlauf geografisch festgelegter Grenzen weit hinausweisende Frage. Denn sie verweist auf die verschiedenen Bedeutungsschichten des Begriffs »Afrika«, auf Bilder, Assoziationen, Metaphern, auf Attribute und Eigenschaften, auf jahrhundertelang tradierte Vorstellungen, die nicht viel mit geografischen Grenzen zu tun haben.

Da wäre zunächst der Umstand, dass die kontinentale und geschichtliche Einheit Afrikas sowohl im Alltagsbewusstsein vieler Menschen als auch im Rahmen akademischer Diskurse und Disziplinen im Wesentlichen ignoriert und Afrika in zwei Teile, nördlich und südlich der Sahara, eingeteilt wird. Dabei wird der Teil nördlich der Sahara als »nicht eigentlich« Afrika zugehörig betrachtet, sondern

als Bestandteil der »arabischen Welt«, die wiederum keine geografische Einheit bezeichnet. Die »arabische Welt« definiert sich über die Dominanz der arabischen Sprache und den Einfluss des Islam.[7] Die nördliche Mittelmeerküste Afrikas, insbesondere Ägypten, wird auch gerne als der »Mittelmeerkultur« zugehörig betrachtet, die nun wiederum weder sprachlich noch religiös definiert werden kann, sondern lediglich geografisch über die Anbindung ans Mittelmeer. Auch diese Region wird häufig nicht als Bestandteil des »eigentlichen« Afrika betrachtet. Das »eigentliche« Afrika beginnt im Verständnis vieler erst südlich der Sahara. Auch Madagaskar wird oft gesondert betrachtet.

Mit dem Begriff »eigentlich« sind wir bei der nächsten Bedeutungsschicht des Begriffs Afrika, nämlich der kolonialen Gleichsetzung mit dem Bild von Wildheit, Hitze, »primitiven« Kulturen, Schwärze – oder Unterentwicklung, Hunger, Krankheiten und ständigen Bürgerkriegen und Chaos, wie es im heutigen Sprachgebrauch eher der Fall ist. Dabei wird deutlich, dass eine Abtrennung bestimmter geografischer Bestandteile Afrikas in kultureller und ideengeschichtlicher Perspektive in dem Wunsch begründet liegt, sowohl die hochgeschätzte Kultur des alten Ägypten als auch jene der arabischen Welt von eben jenem »wilden schwarzen und chaotischen« Afrika abzutrennen, dem Kultur, Wissenschaft und überhaupt Rationalität abgesprochen werden. Ein solches unhistorisches Herangehen negiert die jahrtausendealten Verbindungen zwischen allen Teilen Afrikas, auf denen nicht nur Handel betrieben wurde, sondern auch Ideen ausgetauscht. Auch die historische Verankerung des Islam in den Ländern südlich der Sahara, und zwar seit dem 11. Jahrhundert in Westafrika und bereits deutlich früher noch an der ostafrikanischen Küste (seit dem 8. Jahrhundert), wird in einem solchen Herangehen ausgeblendet.

Eine Geschichte der Philosophie Afrikas kann die kontinentale Einheit allerdings ebenso wenig negieren wie den über den Kontinent hinausgehenden Austausch von Ideen und Konzepten, zum Beispiel mit der arabischen Halbinsel und dem Mittleren Osten oder über die transatlantische Achse. Denn interessanterweise geht der Begriff Afrika nicht nur mit einer geografischen Reduktion einher, sondern oft auch mit einer geografischen Ausweitung. Er umschließt häufig auch die afrikanische Diaspora, insbesondere die Nachfahren der verschleppten Sklaven in beiden Amerikas und in der Karibik. Mit Bezug auf die Philosophie ist es hier vor allem die *Africana philosophy*[8], die zu einer Herausforderung für die Bestimmung dessen wird, was unter »afrikanischer Philosophie« zu verstehen ist und was unser Forschungsgegenstand »Geschichte der Philosophie Afrikas« überhaupt umfasst. Unter *Africana philosophy* wird die Arbeit von Philosophen/innen afrikanischen Ursprungs verstanden, die sich mit der Lebenserfahrung der afrikanischen Dia-

[7] Die Arabische Liga umfasst 22 Staaten. Dazu gehören auch Somalia und der Sudan.
[8] Gordon, Lewis: *Introduction to Africana philosophy*. Cambridge, UK; New York 2008.

spora auseinandersetzt.[9] Sowohl das Beziehen auf ein intellektuelles und kulturelles afrikanisches Erbe (z. B. Kosmologien, Götter und Religionen oder Werte und Normen) als auch die geteilte Erfahrung von Sklaverei und Zwangsarbeit, von Kolonialismus und Rassismus, von Ausgrenzung und Abwertung sind Gemeinsamkeiten, die die Produktion von Philosophie in Afrika und der Diaspora prägen. Die intellektuelle Arbeit der Diaspora hat zudem die Entwicklung der Philosophie in Afrika im 20. Jahrhundert stark beeinflusst. Erinnert sei hier nur an die Wirkung der Harlem Renaissance auf die Négritude oder an den Einfluss Aimé Cesaires oder Frantz Fanons (beide aus Martinique) auf den Diskurs der Philosophie in Afrika, der bis heute anhält. Insofern ist natürlich auch nach dem Stellenwert der Philosophie der Diaspora in einer Philosophiegeschichte Afrikas zu fragen.

Mit Blick auf die verborgenen (und oft gar nicht so verborgenen) Metaphern und Machtdiskurse, die bereits in der Bestimmung des Forschungsgegenstandes Afrika liegen, ist es nicht verwunderlich, dass die Frage »Was ist Afrika?« viele afrikanische Geisteswissenschaftler/innen in den letzten Jahrzehnten intensiv beschäftigt hat.[10] Es war vor allem der kongolesische Philosoph und Literaturwissenschaftler Valentin Y. Mudimbe, der die Konstruktion Afrikas mittels der an Foucault angelehnten Methode der Archäologie des Wissens untersucht hat. Mudimbe spricht in seinem einflussreichen Buch *The Invention of Africa* (1988)[11] ausdrücklich von einer Erfindung Afrikas.[12] In seiner Analyse wird deutlich, dass die Reduktion eines so großen und heterogenen Kontinents auf einige wenige Stereotype im Wesentlichen ein Produkt des 19. und 20. Jahrhunderts ist. Und der kamerunische Philosoph Fabian Eboussi-Boulaga bezeichnet die Entstehung eines afrikanischen »Wir-Subjekts« sogar als das größte Phänomen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.[13]

[9] »[…] the name does not refer to a particular philosophy, philosophical system, method, or tradition. Rather, *Africana philosophy* is a third-order, metaphilosophical, umbrella-concept used to bring organizing oversight to various efforts of *philosophizing* – that is, activities of reflective, critical thinking and articulation and aesthetic expression – 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., Lucius T.: Africana Philosophy. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/africana/>

[10] Siehe Macamo, Elisio S.: *Was ist Afrika? Zur Geschichte und Kultursoziologie eines modernen Konstrukts*. Berlin 1999. Oder siehe David Simo: Was ist Afrika? Postkoloniale Konstruktionen von Afrikabildern. In: *Das Bild von Afrika. Von kolonialer Einbildung und transkultureller Verständigung. Interdisziplinäre Beiträge zum Afrikabild in den Wissenschaften*. Hg. v. Aïssatou Bouba u. Detlev Quintern. Berlin 2010, S. 75–88.

[11] Mudimbe, Valentin Y.: *The Invention of Africa: gnosis, philosophy, and the order of knowledge*. Bloomington 1988.

[12] Siehe Bechhaus-Gerst, Marianne/Gieseke, Sunna (Hg.): *Koloniale und postkoloniale Konstruktionen von Afrika und Menschen afrikanischer Herkunft in der deutschen Alltagskultur*. Frankfurt/M. 2006.

[13] »Le surgissement d'un ›nous-sujet‹ africain est le phénomène humaine majeur de ce siècle

Achille Mbembe, Historiker und Philosoph aus Kamerun, diskutiert in seinem Buch *Die Kritik der schwarzen Vernunft* (2014)[14] unter der bezeichnenden Überschrift »Der Brunnen der Phantasmen« einige der Bilder und Metaphern, die der Begriff »Afrika« evoziert. Er stellt fest, dass das Wort »Afrika« insbesondere in der Moderne zwei Dinge bezeichnet: »eine umstrittene, in absoluter Unsicherheit und Seinsleere gefangene Gestalt des Menschlichen« und »die allgemeine Frage der Unentwirrbarkeit des Menschlichen, des Tiers und der Natur, des Todes und des Lebens«.[15] »Im modernen Bewusstsein ist ›Afrika‹ der Name, den man ganz allgemein den für unfähig gehaltenen Gesellschaften beilegt, das heißt den Gesellschaften, die unfähig sind, das Universelle hervorzubringen oder davon Zeugnis abzulegen«,[16] so Mbembe. Afrika ist eine »lebende Figur der Andersartigkeit«, das »Sinnbild einer dunklen und blinden Kraft, gefangen in einer gleichsam präethischen und präpolitischen Zeit«.[17] Dabei zählt die Entsprechung zwischen Worten, Bildern und Tatsachen im Falle Afrikas nur wenig, schreibt Mbembe, sondern hier »zählt allein die Macht des Falschen«.[18] Und somit wird der Begriff Afrika zur »Urform des Beliebigen – die Beliebigkeit der Bezeichnungen, denen nichts Besonderes zu entsprechen scheint außer dem anfänglichen Vorurteil in seiner endlosen Regression«.[19]

Es gibt bis heute kein Entrinnen vor jenen tief verwurzelten Stereotypen und Vorurteilen, die behaupten, dass »Afrika« oder »die Afrikaner« emotional und wenig rational seien und ergo zu Logik, Wissenschaft und Philosophie unfähig. Und so kann eine Philosophiegeschichte Afrikas nicht geschrieben werden, ohne sich mit Hegels Afrika-Bild auseinanderzusetzen, denn die Beschreibung des vorkolonialen Afrika als »unhistorisch«[20] und »primitiv«[21] ist bis heute eines der Haupthindernisse für eine vorurteilslose und gründliche Erforschung der Geschichte der Philosophie in dieser Region der Welt.

Aufgrund der Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit kolonialen Bildern, Metaphern, wirkmächtigen Vorurteilen und dem bis heute bestehenden Legitima-

en sont second versant, du moins pour nous«. Eboussi-Boulaga, Fabian: *A contretemps: l'enjeu de Dieu en Afrique*. Paris 1991, S. 67 f.

14 Mbembe, Achille: *Kritik der schwarzen Vernunft*. Frankfurt/M. 2014.

15 Ebd., S. 100.

16 Ebd.

17 Ebd., S. 101.

18 Ebd., S. 105.

19 Ebd.

20 Hegels Beschreibung Afrikas in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (veröffentlicht 1837, gehalten 1822/23 bis 1830/31), in denen er die Einwohner Afrikas als weder zu Bildung noch Entwicklung fähig, als gefangen in Aberglauben und Fetischismus, ohne jegliche Sittlichkeit und Moral beschreibt, sind sehr bekannt und wurden bereits häufig zitiert. Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Band I: Die Vernunft in der Geschichte. Hg. v. J. Hoffmeister. Hamburg 1994, S. 234.

21 Ebd., S. 217.

tionsdruck bei einer Beschäftigung mit Philosophie in Afrika sowie den Auswirkungen der politisch-ökonomischen Asymmetrien der Welt auf die Produktion von Wissen – also all dem, was heute auch als Fortbestehen der kolonialen Matrix der Macht[22] bezeichnet wird – gehen Fragen einer Philosophiegeschichtsschreibung für Afrika über die Grenzen der Disziplin Philosophie hinaus und ist das Schreiben einer Philosophiegeschichte Afrikas zugleich immer auch eine politische Aufgabe. Denn Philosophiegeschichte ist hier Bestandteil der Geschichte des intellektuellen und institutionellen Befreiungskampfes und der Selbstbestimmung ehemals kolonisierter Länder im Kontext der Weltgeschichte und einer dominanten Form der Erzählungen dieser Weltgeschichte. Dies erklärt die Bedeutung ebenso wie die Schwierigkeiten einer Philosophiegeschichtsschreibung für Afrika: Jeder Versuch ist ein politisch aufgeladener – von Beginn an. Aus dieser Perspektive betrachtet ist die Beschäftigung mit den Ursprüngen der Philosophie und Wissenschaft nicht einfach eine Frage der Neugier, sondern jeweils auch eines politisch aufgeladenen Gedächtnisses.

Afrika, das wird bei einem kurzen Blick in die Literatur deutlich, ist also mehr als eine geografische Entität. Es ist eine Metapher bzw. eine theoretische Konstruktion, die, wie Elisio Macamo betont, zu einer empirischen Realität und damit wirkmächtig wurde.[23] Angesichts des unsicheren begrifflichen Terrains ist somit bereits die Abgrenzung des Untersuchungsgegenstandes einer Philosophiegeschichte Afrikas durchaus schwierig. Aber auch die Eingrenzung eines zeitlichen Rahmens ist nicht unproblematisch.

2. Fragen der Periodisierung und Systematisierung oder die Frage nach dem Beginn

Die Philosophiegeschichtsschreibung ist in Afrika, lässt man die arabisch-islamische Philosophie Nordafrikas hier für einen Moment beiseite und beschränkt sich auf das Afrika südlich der Sahara, eine sehr junge Disziplin. Erste Versuche, die Entwicklung der Philosophie in Afrika zu systematisieren, gehen auf die 1970er und 1980er Jahre zurück. Natürlich könnte man Cheikh Anta Diop, den berühmten senegalesischen Historiker, Anthropologen und Ägyptologen, und sein Buch *Nations*

[22] Walter Mignolo verwendet diesen Begriff (im Anschluss an Anibal Quijano) zur Beschreibung einer Machtmatrix, die das Wissen der ehemals Kolonisierten disqualifiziert und das Wissen der ›westlichen‹ Welt als einzig wahres Wissen universalisiert. Mignolo, Walter: *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham/London 2011, ab S. 8.

[23] Macamo: *Was ist Afrika?,* S. 218 f.

nègres et culture (1954)[24], mit dem Mitte des 20. Jahrhunderts die Diskussion um den Ursprung der Philosophie im alten Ägypten im Wesentlichen ausgelöst wurde, an den Beginn der modernen Philosophiegeschichtsschreibung Afrikas setzen, allerdings waren es erst Marcien Towa (1971)[25], Paulin Hountondji (1976)[26], Henry Odera Oruka (1981)[27], Henry Olela (1981)[28] oder auch Claude Sumner (1974–1978)[29] mit seinen Arbeiten zur Philosophie im alten Äthiopien, die versuchten, philosophische Schulen und Traditionen auf dem afrikanischen Kontinent zu systematisieren. Umfassendere Arbeiten zur Geschichte der Philosophie in Afrika entstanden erst in den 1990er Jahren und später (Obenga 1990[30], Masolo 1994[31], Onyewuenyi 1993[32], Osuagwu 1999[33], Hallen 2002[34], Wiredu 2004[35]). Allerdings sind diese Arbeiten noch kein Versuch einer umfassenden Philosophiegeschichtsschreibung: Towa, Odera Oruka, Masolo und Hallen beschränken sich auf das 20. Jahrhundert; Obenga, Onyewuenyi und Olela auf die Frage nach dem Beginn der Philosophie im alten Ägypten, Hountondji wirft schlaglichtartig Blicke auf verschiedene Epochen und Debatten, von Anton Wilhelm Amo bis Kwame Nkrumah, von Placide Tempels

[24] Diop, Cheikh Anta*: Nations nègres et culture*. Paris 1954. Zweite Auflage 1955 unter dem Titel: *Nations nègres et culture: de l'antiquité nègre-égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui*. Paris 1955.

[25] Towa, Marcien: *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*. Yaoundé 1971.

[26] Hountondji, Paulin: *Sur la »philosophie africaine«: critique de l'ethnophilosophie*. Paris 1976. Dt: *Afrikanische Philosophie: Mythos und Realität*. Berlin 1993.

[27] Odera Oruka, Henry: Four trends in current African philosophy. In: *Symposium on philosophy in the present situation of Africa*. Hg. v. Alwin Diemer. Wiesbaden 1981. Siehe auch: Odera Oruka, Henry: *Trends in contemporary African philosophy*. Nairobi 1990.

[28] Olela, Henry: *From ancient Africa to ancient Greece: an introduction to the history of philosophy*. Atlanta 1981.

[29] Siehe u. a. Sumner, Claude: *The treatise of Zär'a Yaʿeqob and of Wäldä Ḥeywät: text and authorship*. Addis Ababa1976–1978. Ders.: *Ethiopian philosophy / 5: the Fisalgwos*. Addis Ababa 1982. Ders.: *The Book of the wise philosophers*. Addis Ababa 1974.

[30] Obenga, Théophile: *La philosophie africaine de la période pharaonique, 2780–330 avant notre ère*. Paris 1990.

[31] Masolo, Dismas A.: *African philosophy in search of identity*. Bloomington 1994.

[32] Onyewuenyi, Innocent: *African Origin of Greek Philosophy: An Exercise in Afrocentrism*. Enugu 1993.

[33] Osuagwu, Innocent Maduakolam: *African historical reconstruction: a methodological option for African studies: The North African case of the ancient history of philosophy*. Owerri 1999. Ders.: *A contemporary history of African philosophy*. Owerri 1999. Ders.: *Early medieval history of African philosophy: the Africanity of the early medieval history of philosophy or of the Christian phase of North African Catholic thinkers*. Owerri 2001. Ders.: *A modern history of African philosophy: focus on Anton Wilhelm Amo, an African philosopher in 18th century German diaspora*. Owerri 2010.

[34] Hallen, Barry: *A short history of African philosophy*. 2nd ed. Bloomington 2009. First edition: 2002.

[35] Wiredu, Kwasi (Hg.): *A companion to African philosophy*. Oxford 2004.

bis zur Kritik der Ethnophilosophie, und Sumner beschränkt seine Forschungen auf Äthiopien. Auch Heinz Kimmerle[36], der einer der Ersten war, der Konzepte, Schulen und Vertreter der Philosophie in Afrika im deutschsprachigen Raum bekannt machte, verstand seine Einführungen nicht in erster Linie als Beitrag zu einer Philosophiegeschichtsschreibung. Einzig Osuagwu versucht einen Bogen vom alten Ägypten bis ins 20. Jahrhundert zu schlagen.

Mit Blick auf die bisher vorliegenden Versuche einer Rekonstruktion der Geschichte der Philosophie in Afrika lassen sich die drei folgenden Arten des Herangehens unterscheiden:

a) Das chronologische Herangehen und die Frage nach dem Anfang

Die Grundfrage eines chronologischen Ansatzes ist natürlich die Frage nach dem Beginn der Philosophie, die durchaus unterschiedlich beantwortet wird.[37] Die Antwort auf diese Frage ist eng mit dem jeweils zugrunde gelegten Philosophiebegriff verknüpft: Wie wird das Verhältnis zwischen Mythos und Philosophie oder zwischen Weisheit und Philosophie verstanden? Wird Philosophie an Schriftlichkeit gebunden? Wird Philosophie als eine Wissenschaft verstanden oder als eine bestimmte Art des Wissens und Denkens? Wann und wo der Beginn der Philosophie angesetzt wird, hängt entscheidend von der Beantwortung dieser Fragen ab.

Die Mehrheit der Philosophen/innen vertritt heute die Auffassung, dass Philosophie im antiken Griechenland entstanden ist. »Mit Thales beginnen wir eigent-

[36] Kimmerle, Heinz: *Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie. Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff.* Frankfurt/M. 1991. Ders.: *Die Dimension des Interkulturellen. Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie.* Zweiter Teil: *Supplemente und Verallgemeinerungsschritte.* Amsterdam, Atlanta 1994. Ders.: *Afrikanische Philosophie im Kontext der Weltphilosophie.* Nordhausen 2005.

[37] Zu den Autoren, die einem chronologischen Herangehen an die Geschichte der Philosophie in Afrika folgen, gehören unter anderem:

Smet, Alfons-Josef: Projet d'une histoire de la pensée africaine. In: ders.: *Notes d'histoire de la pensée africaine: texte revu*. Kinshasa 1975–1977, S. 3–82.

Biyogo, Grégoire: *Histoire de la philosophie africaine*. 4 Vol. Paris 2006–2009.

Ndjana, Hubert Mono: *Histoire de la philosophie africaine*. Paris 2009.

Makumba, Maurice M.: *Introduction to African philosophy: past and present*. Nairobi 2007.

Hallen, Barry: Das erste Kapitel seiner *Short history of African philosophy* gibt einen sehr kurzen Überblick vom alten Ägypten bis Anton Wilhelm Amo auf zwanzig Seiten. Diese Einführung widmet sich dann aber ausschließlich dem 20. Jahrhundert, insbesondere im anglophonen Afrika.

Auch Gordon (siehe Fn. 8) beginnt im 18. Jahrhundert, fokussiert aber vor allem auf die Entwicklung der afro-amerikanischen Philosophie und betrachtet dazu deren verschiedene Wurzeln.

lich erst die Geschichte der Philosophie«, lesen wir bei Hegel[38] und bereits einige Jahre vor ihm schrieb Dietrich Tiedemann: »Mit Thales […] hebt die Geschichte der Weltweisheit so lange an, bis man vor ihm Jemanden wird auffinden, der auf Ansehen der Vernunft seine Lehren gegründet hat.«[39] Diese Auffassung hat sich bis heute erhalten und findet sich in Klassikern der Philosophiegeschichtsschreibung, wie Karl Vorländer[40] oder dem Ueberweg[41], ebenso wie in jüngsten (populärwissenschaftlich) verfassten Philosophiegeschichten von Ralf Ludwig[42] oder Richard David Precht[43], um hier nur auf den deutschsprachigen Raum zu verweisen, und wird auch so an Schulen und Universitäten in Europa und Nordamerika gelehrt. Zumeist geht mit dieser Annahme die Auffassung von einem Fortschreiten der Vernunft bzw. einer Entwicklung (im Sinne einer Höherentwicklung) des (philosophischen) Denkens einher, in der sich Theorien zunehmend ausdifferenzieren und am Ende ein höherer Erkenntnisgewinn als am Anfang der Entwicklung steht bzw. ein Fortschreiten der Annäherung an die Erkenntnis der Wahrheit.

Der Idee eines linearen Verlaufs der Entwicklung der Philosophie und damit der Suche nach einem Anfang folgen auch die meisten afrikanischen Philosophen.[44] Allerdings werden große Zweifel an der Absolutheit des griechischen Modells erhoben. Den Beginn der Philosophie im antiken Griechenland anzusiedeln, hat seit Mitte des 20. Jahrhunderts, insbesondere in den 1980er/1990er Jahren mit der *Black Athena Debatte*, zu heftigen Kontroversen geführt. Während eine Gruppe von Historikern und Philosophen, dazu gehören Cheikh Anta Diop, Theophile Obenga, Martin Bernal[45], Molefi Kete Asant[46] und Maulana Karenga[47] (die auch gerne als *Afrozentristen* bezeichnet werden), Ägypten zum Ausgangspunkt der Philosophie

[38] Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Leipzig 1982. S. 160.

[39] Tiedemann, Dietrich: *Der Geist der spekulativen Philosophie*. Marburg 1791–97, S. XIX.

[40] Vorländer, Karl: *Geschichte der Philosophie*. Leipzig 1911.

[41] Flashar, Hellmut / Bremer, Dieter / Rechenauer, Georg (Hg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, begründet von Friedrich Ueberweg. *Die Philosophie der Antike*. / Band 1, *Frühgriechische Philosophie*. Basel 2013.

[42] Ludwig, Ralf: *Philosophie für Anfänger: von Sokrates bis Sartre: ein Wegbegleiter durch die abendländische Philosophie*. München 2015. Wobei hier anzuerkennen ist, dass Ludwig im Titel darauf verweist, dass er die abendländische Geschichte der Philosophie im Blick hat und nicht alle Philosophie.

[43] Precht, Richard David: *Erkenne die Welt: Geschichte der Philosophie 1*. München 2015.

[44] Interessanterweise nehmen afrikanische Philosophinnen kaum an den philosophiehistorischen Debatten teil. Zumindest ist mir bis heute keine afrikanische Philosophin bekannt, die zu diesem Thema gearbeitet hätte.

[45] Bernal, Martin: *Black Athena: the Afroasiatic roots of classical civilization*. New Brunswick/N. J. 1987.

[46] Asante, Molefi Kete: *The Egyptian philosophers: ancient African voices from Imhotep to Akhenaten*. Chicago 2000.

[47] Karenga, Maulana: *Maat, the moral ideal in ancient Egypt: a study in classical African ethics*. New York 2004.

im Allgemeinen und der afrikanischen Philosophie im Besonderen machen, wird diese These von anderen heftig angefochten. Gegen einen Anfang der Philosophie im alten Ägypten werden verschiedene Argumente ins Feld geführt:

- Zweifel daran, ob die Überlieferungen aus dem alten Ägypten überhaupt Philosophie seien und nicht eher in die Kategorie Weisheit fallen,
- die Auffassung, dass in einer Despotie und unter einer starken Priesterschaft Philosophie nicht möglich sei,
- mit Bezug auf die afrikanische Philosophiegeschichte: das Fehlen von nachweisbaren Traditionslinien ins Afrika südlich der Sahara
- oder: das Zuordnen des alten Ägypten zu einer mediterranen Kultur.

Werden Ägypten und auch das alte Äthiopien[48] als Ursprungsorte der Philosophie aus den genannten Gründen ausgeschlossen, wird der Beginn der Philosophie in Afrika erst sehr viel später angesetzt, nämlich gegen Ende des 19. Jahrhunderts mit den Aufzeichnungen afrikanischer Weltanschauungen oder Philosophien durch westliche Missionare oder Ethnologen.[49] Wieder andere verlegen den Beginn der Philosophie in Afrika in die Jahre vor den Zweiten Weltkrieg und verbinden ihn mit der Entstehung der literarisch-philosophischen Strömung der Négritude in den 1930er Jahren in Paris. Lange Zeit galt in den Debatten auch das Werk eines belgischen Franziskanerpaters, nämlich Placide Tempels' Buch *La Philosophie Bantoue* (1945)[50], als Anfang der afrikanischen Philosophie. Das Buch eines weißen Missio-

[48] Vgl. die Arbeiten von Claude Sumner (siehe Fn. 29). In der Folge wurde vor allem Zera Yacobs *Hatata* (Untersuchung oder Abhandlung) aus dem 17. Jahrhundert mehrfach interpretiert und diskutiert. Dt. Ausgabe: *Zär'a Yaqob: eine äthiopische Weltanschauung*. Hg. v. Victoria Frysak u. Bekele Gutema. Wien 2008. Siehe u. a. die Artikel von Sumner: The light and the shadow: Zera Yacob and Walda Heywat: Two Ethiopian philosophers of the Seventeenth Century. In: Wiredu: *A Companion to African Philosophy*, S. 172–182. Kiros, Teodros: Zera Yacob and Traditional Ethiopian Philosophy. In: Wiredu: *A Companion to African Philosophy*, S. 183–190. Gutema, Bekele: Zarayaqob: Ein äthiopischer Philosoph. In: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Nr. 7 (2001), S. 68–74. Siehe auch den folgenden Blog: https://ethiopianphilosophy.wordpress.com/

[49] Diese Auffassung vertritt zum Beispiel Jürgen Hengelbrock, der eine afrikanische Philosophiegeschichte in der Missionsgeschichte Afrikas ansetzen würde, da es Missionare waren, die afrikanisches Denken als dem europäischen gleichwertig erfasst und dargestellt haben. Er verweist darauf, dass es schon in der Mitte des 19. Jahrhunderts im Kongo Artikel über die Philosophien afrikanischer Völker gab.

[50] Tempels, Placide: *La Philosophie Bantoue.* Elisabethville 1945. Paulin Hountondji steht dieser These kritisch gegenüber und bezeichnet die Bantu-Philosophie des belgischen Missionars als »Vorläufer der afrikanischen Philosophie«. Hountondji: *Afrikanische Philosophie – Mythos und Realität,* S. 23. Für ihn ist Philosophie an Schriftlichkeit, an Wissenschaft und an Kontinuität gebunden. Diese Bedingungen werden im Wesentlichen erst ab dem 20. Jahrhundert erfüllt.

nars zum Beginn der Philosophie in Afrika zu machen, ist sicherlich ein Problem. Richtig ist allerdings der Verweis, dass Philosophie als akademische Disziplin im Afrika südlich der Sahara im Wesentlichen erst nach dem Zweiten Weltkrieg begann.[51]

Heute setzt sich die Auffassung, dass die Philosophie im alten Ägypten beginnt, unter afrikanischen Philosophen und Philosophiehistorikern immer mehr durch. So findet sich diese Auffassung nicht mehr nur bei den Vertretern der sogenannten afrozentrischen Perspektive, sondern auch unter dem Stichwort *philosophy* in der *Oxford Encyclopaedia of African Thought*[52] und in verschiedenen einführenden Werken der letzten Jahre (Biyogo, Ndjana, Makumba, Hallen, ebenso in der Anthologie von Wiredu). Auch der nigerianische Philosophiehistoriker Maduakulam Osuagwu vertritt diese Auffassung. Osuagwu hat das bisher vielleicht umfangreichste Werk zur Philosophiegeschichte Afrikas verfasst und auch das einzige, das sich mit der Methode einer Philosophiegeschichtsschreibung für Afrika und der Frage, ob europäische Modelle auf die afrikanische Situation Anwendung finden sollten, beschäftigt. In seinem 1999 erschienenen ersten Band einer mehrbändigen Reihe zur Philosophiegeschichte in Afrika unter dem Titel *African historical reconstruction: a methodological option for African studies* entscheidet er sich dafür, der europäischen Variante der Periodisierung zu folgen, setzt den Beginn der Philosophie allerdings wesentlich früher an. Er schlägt eine Unterteilung in vier[53] Perioden vor:

Der kongolesische Philosoph Phambu Ngoma-Binda diskutiert zwar die These von der Entstehung der Philosophie im alten Ägypten, setzt seine Betrachtungen dann aber auch im Wesentlichen im 20. Jahrhundert und mit Tempels an. *La philosophie Africaine contemporaine. Analyse historico-critique.* Kinshasa 1994. Siehe auch Jürgen Hengelbrock: Ein interkultureller Denker. Hommage an Placide Tempels. In: *Von der Hermeneutik zur interkulturellen Philosophie. Festschrift für Heinz Kimmerle zum 80. Geburtstag.* Nordhausen 2010, S. 385–397.

[51] Vgl. Hoffmann, Gerd-Rüdiger: Wie und warum im subsaharischen Afrika Philosophie entstand. In: *Wie und warum entstand Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde?* Hg. v. Ralf Moritz, Klaus-Dieter Eichler, Hiltrud Rüstau u. Gerd-Rüdiger Hoffmann. Berlin 1988, S. 195. Mit Philosophie als Disziplin und Bestandteil des akademischen Betriebes hat Hoffmann sicherlich recht. Allerdings müssen auch hier Einschränkungen gemacht werden, denn in der weißen Siedlerkolonie Südafrika gab es Philosophie als akademische Disziplin bereits seit 1873, als an der Universität Kapstadt begonnen wurde, englischen Empirismus zu unterrichten. Und bereits 1859 gab es Kurse zur Geschichte der Philosophie an der theologischen Schule in Stellenbosch. Natürlich wurde hier ausschließlich europäische Philosophie unterrichtet.

[52] Irele, Abiola / Jeyifo, Biodun (Hg.): *Oxford Encyclopaedia of African Thought*. 2 Bde., Oxford 2010.

[53] Eine Unterteilung in drei Perioden finden wir bei Masolo: *African philosophy in Search of identity*, oder auch bei Keita, Lancinay: African Philosophical Tradition. In: *African Philosophy: An Introduction.* Hg. v. Richard A. Wright. Lanham ³1984, S. 57–76.

- Antike Geschichte der afrikanischen Philosophie (oder ägyptische Periode in der Zeit von 3000 bis 300 BCE),
- die mittelalterliche Geschichte der afrikanischen Philosophie wird in zwei weitere Perioden unterteilt: das frühe Mittelalter oder die christlich-lateinische Phase nordafrikanischer katholischer Denker (die ersten 6 Jahrhunderte CE) und die arabisch-islamische Phase (9.–15. Jahrhundert CE),
- die moderne Geschichte der afrikanischen Philosophie und der Diaspora vom 16. bis 19. Jahrhundert CE (unter besonderer Berücksichtigung von Zera Yacob und Anton Wilhelm Amo)
- und die afrikanische Philosophie der Gegenwart (das 20. Jahrhundert CE).[54]

Das Problem sowohl der Frage nach dem Anfang der Philosophie in Afrika als auch aller anderen Versuche einer Periodisierung, die vor dem 20. Jahrhundert ansetzen, ist, dass sich eine ungebrochene Traditionslinie der Rezeption, Interpretation und Diskussion von Konzepten, Texten und Autoren/innen im Prinzip kaum nachweisen lässt. Für die europäische Philosophiegeschichtsschreibung ist aber erst die Existenz einer chronologisch wie logisch nachverfolgbaren Tradition, d. h. von historisch belegten Autoren/innen, die sich in der Entwicklung ihrer Konzepte auf Vorgänger berufen und an welche sich von ihnen inspirierte Nachfolger anschließen, Beweis für das Existieren einer Philosophiegeschichte.

Nun ist natürlich die Frage, was in diesem Zusammenhang als Quelle betrachtet wird. In der europäischen Philosophiegeschichtsschreibung ist das gemeinhin ein Text. Philosophiegeschichte ist im europäischen Verständnis das Produzieren von Texten auf der Basis von bereits existierenden Texten, die neu geordnet, klassifiziert und interpretiert werden.[55] Eine ungebrochene textbasierte Philosophietradition von den alten Ägyptern bis heute lässt sich im Fall Afrikas nicht nachweisen, vielmehr existieren verschiedene regional begrenzte Schrifttraditionen, die zudem in unterschiedlichen Zeiten zu verorten sind, wie z. B. im alten Ägypten, im alten

[54] Osuagwu: *African historical reconstruction*, S. 34 f. Osuagwu folgt einem, wie er schreibt, formal-wissenschaftlichen Verständnis von Philosophie, welches reflexiver Natur sein müsse, rational, kritisch und kohärent. Ebenso sei Philosophie zwar in ein Kollektiv eingebettet, aber grundsätzlich an einen einzelnen Philosophen gebunden. Dabei betont Osuagwu zudem, dass Philosophie in erster Linie von professionellen Individuen oder Gruppen produziert werde, für welche Philosophie eine gemeinschaftliche Tätigkeit für gemeinschaftliche Zwecke ist. Siehe S. 29 f.

[55] Siehe Lucien Braun: »Immer schon gab es Lektüren, die durch Auslese, Auswahl, Klassifizierung die Texte in neuen Ensembles zusammenstellten: das ist es, was wir Philosophiegeschichte nennen. Die Resultate dieser Lektüren, solcher konstituierenden Realitäten, belasten alle späteren Lektüren. Das Gewicht dieser Trägheit macht sich beispielsweise in der Annahme geltend, einen Text als philosophisch anzusehen, nicht weil die gegenwärtige Evidenz ihn als solchen auswiese, sondern weil die Überlieferung ihn als solchen nimmt.« Braun, Lucien: *Geschichte der Philosophiegeschichte*. Darmstadt 1990, S. 3.

Äthiopien, in Mali zur Zeit der Blüte Timbuktus oder an der Swahiliküste. Andere Quellen könnten möglicherweise herangezogen werden, bekannt ist hier zum Beispiel Cheikh Anta Diops Versuch, eine ideengeschichtliche Tradition zwischen dem alten Ägypten und den Kosmologien der Wolof (Senegal) aufgrund linguistischer Ähnlichkeiten herzustellen. Außerdem gibt es zurzeit verschiedene Versuche, eine Traditionslinie zwischen dem altägyptischen Grundkonzept der *Ma'at* und dem Konzept des *ubuntu* (Südafrika) herzustellen.[56] Dies beruht im Wesentlichen auf konzeptuellen Ähnlichkeiten und der Annahme von »travelling concepts«, lässt sich aber auf materieller Basis quasi nicht nachweisen.

Die Frage nach der Stellung oral überlieferter Traditionen im Rahmen einer Philosophiegeschichte ist für Afrika eine Kernfrage und wird auf äußerst unterschiedliche Weise beantwortet. So lehnt Paulin Hountondji es ab, oral überlieferte Traditionen als Philosophie zu bezeichnen,[57] während die Vertreter der sogenannten Ethnophilosophie, wie Alexis Kagame[58] oder John Mbiti[59], die Gesamtheit von oralen Überlieferungen eines Volkes, wie sie sich in Normen und Werten, in Sprichwörtern und Märchen oder auch in linguistischen Besonderheiten manifestieren, als Philosophie bezeichnen und dann eben von einer Bantu-Philosophie, Dogon-Philosophie etc. sprechen. Der kenianische Philosoph Henry Odera Oruka[60] ist ein Kritiker solcher kommunaler Philosophien und betrachtet Philosophie als an Individuen gebunden. Aus diesem Grund hat er in kenianischen Dörfern Interviews mit afrikanischen Weisen geführt und diese verschriftlicht als eine Art Brückenschlag

[56] Beispiele von Arbeiten, in denen eine Linie von Ma'at bis ubuntu gezogen wird: Broodryk, Johann: *Understanding South Africa: the Ubuntu way of Living.* Pretoria 2008. Broodryk schreibt: »The notion of *botho/ubuntu* started in Egypt as far back as 1500 BCE.« S. 45.

Asante, Molefi Kete: Maat and Human Communication: Supporting Identity, Culture, and History Without Global Domination. Quelle: http://www.asante.net/articles/47/maat-and-human-communication-supporting-identity-culture-and-history-without-global-domination/, Published 6/22/2011.

Kiros, Teodros: Moral Economy: An Original Economic Form for the African Condition. In: *African Philosophy in Ethiopia.* Hg. v. Bekele Gutema u. Charles C. Verharen. Addis Ababa 2012, S. 239–248.

Verharen, Charles C.: Comparing Oromo and Ancient Egyptian Philosophy. In: Gutema/Verharen: *African Philosophy in Ethiopia,* S. 217–238.

[57] Dieses Argument vertrat u. a. Paulin Hountondji. Siehe Hountondji: *Afrikanische Philosophie – Mythos und Realität,* S. 110–115. »Aber was gewiß bleibt, ist, daß die erste und grundlegendste Voraussetzung für Philosophie und Wissenschaft (im strengen Sinne des Wortes), die breite, demokratische Verwendung der Schrift ist […]«, Ebd., S. 114. Diese Position hat Hountondji in seinen späteren Arbeiten revidiert.

[58] Kagame, Alexis: *La philosophie bantu-rwandaise de l'être.* Bruxelles 1956.

[59] Mbiti, John S.: *Afrikanische Religion und Weltanschauung.* Berlin 1974.

[60] Odera Oruka, Henry: *Sage Philosophy. Indigenous thinkers and modern debate on African philosophy.* Leiden 1990.

zwischen oraler Tradition und Autorenschaft und als Beitrag zur Rekonstruktion einer möglichen afrikanischen Philosophiegeschichte.

Eine endgültige Klärung der Frage nach der Stellung des oralen Erbes in der Philosophiegeschichte und nach dem methodischen Herangehen an eine Integration solchen Erbes mit philosophischer Relevanz ist noch nicht abzusehen.[61] Aber klar ist, das eine globale Philosophiegeschichtsschreibung sich diesem Problem stellen und Position beziehen muss, sind nicht-schriftliche Traditionen in vielen Regionen der Welt doch zentraler Bestandteil der Ideengeschichte und der Philosophie, und zwar nicht nur in Afrika, sondern auch in Südamerika, oder denken wir an die philosophische Bedeutung von Meditation und Schweigen in verschiedenen asiatischen Traditionen.[62]

Das chronologische Herangehen an eine Philosophiegeschichtsschreibung für Afrika steht bisher auf unsicherem Grund, denn es krankt (zumindest im traditionellen europäischen Verständnis von Philosophiegeschichte) an einer Reihe von »missing links«, von Lücken und fehlenden Gliedern in der Entwicklungsreihe philosophischen Denkens, zum Beispiel zwischen dem alten Ägypten und dem alten Äthiopien, zwischen dem alten Ägypten und Timbuktu, zwischen vorkolonialen Philosophien und dem 20. Jahrhundert. Es ist eine der Aufgaben der Philosophiegeschichtsschreibung, solche Lücken zu füllen.

b) Die Klassifikation entlang von Sprachgrenzen

Eine weitere Möglichkeit, Philosophie in Afrika zu klassifizieren, ist eine Einteilung entlang der Grenzen der ehemaligen Kolonialsprachen, wie sie zum Beispiel von der *Oxford Encyclopaedia of African Thought* vorgenommen wird.[63] Der Vorteil eines

[61] Ausführlicher dazu: Mabe, Jacob Emmanuel: *Mündliche und schriftliche Formen philosophischen Denkens in Afrika*. Frankfurt 2005.

[62] Siehe zu dieser Frage auch Elmar Holenstein: »Will man wissen, was in einer oralen Kultur an Philosophie und Wissenschaft möglich ist, muss man sich nach Süd-Asien wenden. Nahezu ein volles Jahrtausend lang, seit dem 8. Jahrhundert vor dem Wechsel der Zeitrechnung, wurden dort Philosophie und Wissenschaft mündlich betrieben und überliefert (darunter die eingehendste Grammatik einer Sprache, die es vor dem 19. Jahrhundert überhaupt gab, die Pāninis in Gandhāra um -400). Ihre Verschriftlichung setzte erst im letzten Jahrhundert vor dem Wechsel der Zeitrechnung allmählich ein. In der Geschichte der Philosophie in Süd-Asien findet man den Maßstab für das, was ohne Schrift philosophisch denkbar ist. Leicht memorierbare Merkverse sūtrāni bilden offenbar ein mit der Schrift in einem überraschenden Ausmaß vergleichbares Medium, das ein Textkorpus bereitstellt, das überregional und überzeitlich als Bezugsbasis für abstrakte und komplexe Reflexionen und Argumentationen dienen kann.« Holenstein: *Philosophie-Atlas*, S. 20.

[63] Siehe Irele/Jeyifo: *Oxford Encyclopaedia of African Thought* Vol. II. Hier wird das Stichwort *Philosophie* unterteilt in sechs Sub-Einträge: *African American Philosophy*; *African (South*

solchen Herangehens besteht darin, dass bestimmte Regionen, die in der Philosophiegeschichtsschreibung Afrikas oft ausgeblendet werden, wie das portugiesischsprachige Afrika, hier Eingang finden und dass auch die arabisch-islamische Philosophie als Teil der Philosophiegeschichte Afrikas betrachtet wird. Trotzdem ist eine solche Klassifikation problematisch, folgt sie doch, indem die Kolonialsprachen zum Einteilungskriterium werden, kolonialen Mustern. Zudem kann mit einem solchen Kriterium die vorkoloniale Geschichte der Philosophie in Afrika, welche diesen Sprachgrenzen naturgemäß nicht folgt, schwer erfasst werden, ebenso wie der Austausch zwischen diesen Sprachgebieten. Ignoriert wird hier zugleich all jene Philosophie, die damals wie heute in afrikanischen Sprachen, wie zum Beispiel dem Swahili, produziert wird.

c) Entlang von Schulen und Hauptströmungen

Die Einteilung der Philosophie des 20. Jahrhunderts in verschiedene Strömungen ist in den letzten 30 Jahren zum einflussreichsten Versuch einer Klassifikation der modernen Philosophie in Afrika geworden. Eine Einteilung in vier große Strömungen wurde zuerst im Jahr 1978 von Henry Odera Oruka unternommen.[64] Dieses Modell ergänzte er 1990 um zwei weitere.[65] Odera Oruka unterscheidet die folgenden Trends in der afrikanischen Philosophie des 20. Jahrhunderts:

1. *Die professionelle Philosophie.* Darunter versteht Odera Oruka all jene Philosophie, die von akademisch ausgebildeten Philosophen betrieben wird. Insbesondere bezieht sich dieser Begriff auf jene Philosophen, die Philosophie als ein rationales und kritisches Unternehmen verstehen und die Tätigkeit des Philosophierens als an das Individuum gebunden. Insofern umfasst der Begriff vor allem jene Philosophen, die sich als Kritiker der Ethnophilosophie verstehen.
2. *Die Ethnophilosophie.* Ethnophilosophie ist inzwischen ein weites Feld und tritt in den verschiedensten Arten auf. Gemeinsam ist jedoch allen Ansätzen dieser Richtung, dass sie sich hauptsächlich mit der Rekonstruktion einer traditionellen afrikanischen Philosophie aus Sprichwörtern, Grammatiken und/oder sozialen Institutionen beschäftigen und dabei eine Art gemeinschaftliche und unwan-

of the Sahara) Philosophy; *Anglophone Philosophy*; *Francophone Philosophy*; *Lusophone Philosophy*; und *North African Philosophy.*

[64] Zuerst vorgestellt auf einer UNESCO-Konferenz im Jahr 1978 (siehe Odera Oruka: *Sage Philosophy*, S. 6), wurden die »Four Trends« 1981 wie folgt veröffentlicht: Odera Oruka, Henry: Four Trends in Current African Philosophy. In: Diemer (Hg.), *Philosophy in the present Situation of Africa*, S. 1–7. Der Aufsatz wurde neu veröffentlicht in Odera Orukas Anthologie: *Trends in Contemporary African Philosophy.* Nairobi 1990.

[65] Odera Oruka: *Sage Philosophy,* S. XX.