

ISSN 1560-6325 | ISBN 978-3-901989-17-9 € 15,-

polylog

19₂₀₀₈

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

SUBJEKTIVITÄT

ASIATISCH-EUROPÄISCHE KONSTELLATIONEN



MIT BEITRÄGEN VON

SVEN SELLMER, FABIAN HEUBEL, RAFAEL SUTER, STEPHAN SCHMIDT,

RICHARD A. H. KING, HEINZ KIMMERLE

SONDERDRUCK



SUBJEKTIVITÄT

112

REZENSIONEN & TIPPS

136

IMPRESSUM

137

POLYLOG BESTELLEN

ASIATISCH-EUROPÄISCHE KONSTELLATIONEN

5

SVEN SELLMER

*Subjektivität – das therapeutisch-
soteriologische Paradigma in der indischen
und griechischen Philosophie*

19

FABIAN HEUBEL

*Foucault auf Chinesisch
Transkulturelle Kritik und Philosophie der Kultivie-
rung*

37

RAFAEL SUTER

*Das ungenannte »Subjekt«
Die Ambiguität einer Konstruktion des Altchine-
sischen: Nachdenken über Sprechen und Handeln im
Gongsunlongzi und Yinwenzi*

61

STEPHAN SCHMIDT

*Moralsubjekt und Erkenntnissubjekt
Zu einer kategorialen Unterscheidung im Denken des
modernen Konfuzianismus*

83

RICHARD A. H. KING

*Aristoteles und Xun Kuang über das Wissen,
wie man handeln soll*

99

HEINZ KIMMERLE

*Die schwere Last der Komplementarität
Antwort auf Innocent I. Asouzus Kritik an der inter-
kulturellen Philosophie*

FORUM



HEINZ KIMMERLE

Die schwere Last der Komplementarität

Antwort auf Innocent I. Asouzus Kritik an der interkulturellen Philosophie

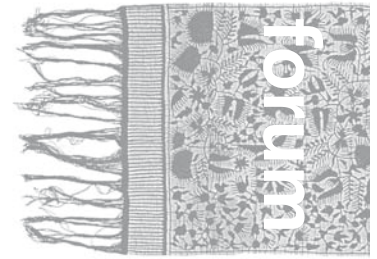
Heinz KIMMERLE ist emeritierter Professor für Philosophie und war von 1990–1995 Inhaber des Lehrstuhls für Grundlagen der interkulturellen Philosophie an der Erasmus Universität Rotterdam.

Nach einer ersten vorläufigen Ausgabe des Buches von Innocent I. Asouzu: *The Method and Principles of Complementary Reflection in and beyond African Philosophy* (University of Calabar Press 2004) zum 25-jährigen Priester-Jubiläum des Autors erscheint eine verbesserte Fassung dieses Werkes 2005 im LIT VERLAG in Münster als Band 4 in der Reihe »*Studies in African Philosophy*«. ¹ Dieses Buch enthält – mit den Worten des Autors gesagt – »... die systematische methodologische Lehre vom Sein in einer umfassenden, universalen, totalen, zur

¹ Zitate aus diesem Buch werden, anschließend an die Wiedergabe des Textes in deutscher Übersetzung, zwischen Klammern als (Asouzu 1 mit Seitenzahl) nachgewiesen. Zitate aus zwei weiteren Büchern desselben Autors: *Ibuanyidanda* und *Ibuaru* – Verlag und Erscheinungsjahre im Text – zitiere ich als Asouzu 2 und Asouzu 3 jeweils mit der Angabe der Seitenzahlen. Auch andere englischsprachige Zitate gebe ich in meiner Übersetzung wieder.

Einheit gebrachten und auf Zukunft bezogenen Weise, ausgehend von dem Hintergrund von Reflexionen anonymer traditioneller afrikanischer Philosophen der komplementären Strömung.« (Asouzu 1: 277). Den Entwurf einer Rezension des Buches, die aus der Perspektive der interkulturellen Philosophie geschrieben war und im Rahmen eines insgesamt positiven und kollegial geschriebenen Textes auch einige kritische Bemerkungen enthielt, habe ich Asouzu im Herbst 2005 zugeschickt mit der Bitte um Kommentar. Mein Vorschlag war, die fertig ausgearbeitete Rezension und seinen Kommentar gemeinsam zu veröffentlichen. In kürzester Zeit erhielt ich auf meinen Rezensionsentwurf von 6 Seiten einen Kommentar von 16 Seiten. Da in dieser Entgegnung nicht nur schwerwiegende Missverständnisse meiner Darlegungen und merkwürdige Unterstellungen vorkamen, sondern





vor allem auch weil ich sie insgesamt als unfair und unpassend empfand, habe ich meinen Vorschlag einer gemeinsamen Veröffentlichung zurückgenommen – in der Hoffnung, darauf nicht mehr zurückkommen zu müssen. Der in *polylog* 15 (2006), S. 90–93 veröffentlichten Rezension von Franz Gmainer-Pranzl, die ebenfalls eine positive Würdigung und einige kritische Fragen enthält, kann ich mich vollauf anschließen.

In der ersten Hälfte 2007 erscheint ein weiteres Buch von Asouzu: *Ibuanyidanda. New Complementary Ontology. Beyond World-immanence, Ethnocentric Reduction and Imposition*, wiederum im LIT VERLAG, dieses Mal als Band 2 der Reihe »Philosophy in International Context. Philosophie im internationalen Kontext«.² Darin findet sich in einem ersten einleitenden Teil eine Kritik meiner Auffassungen zur afrikanischen Philosophie in Verbindung mit einer Reihe kritischer Vorhaltungen, die einigen anderen Vertretern des Arbeitszusammenhanges der interkulturellen Philosophie gemacht werden. Die Kritik an der interkulturellen Philosophie nimmt Asouzu als Ausgangspunkt für die grundsätzliche Abgrenzung des »Komple-

mentarismus« von »kulturbezogenen Unternehmen ohne weitere Bestimmung«. (Asouzu 2: 12) Eine »weitere Bestimmung« eines kulturbezogenen Unternehmens, die Asouzu hier vermisst, lässt sich aus dem obigen Zitat zum Inhalt der »komplementären Reflexion« entnehmen, die ausgeht von einem kulturell näher bestimmten philosophischen »Hintergrund« und von diesem aus zu einer universalen systematischen Lehre gelangt. Bei der Abgrenzung von kulturbezogenen Unternehmen ohne eine solche nähere Bestimmung handelt es sich um das Aufdecken einer dreifachen »Vergessenheit«, bei der auf allgemeinere Strömungen und Vertreter der europäisch-westlichen (z. B. Aristoteles, Hume, Husserl, Sartre und Heidegger) und auch der afrikanischen Philosophie (z. B. Tempels, Kagame, Iroegbu und Ramose) kritisch Bezug genommen wird:

- A) »Vergessenheit der ambivalenten Natur aller existenziellen Situationen«,
- B) »Vergessenheit der Natur und des Gegenstandes der Philosophie« und
- C) »Vergessenheit der ethnozentrischen Einbrüche (*intrusions*)«.

Daraus wird schließlich die »Notwendigkeit und der Charakter der neuen Ontologie« als einer universal gültigen »komplementären Reflexion« abgeleitet, die als »Philosophie des Seins in einem globalen Kontext« vorgestellt wird.

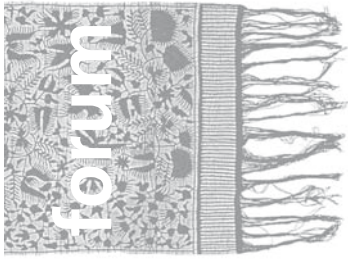
Die einleitend kritisierten Vertreter der interkulturellen Philosophie sind außer mir

»In a final judgment I would say that Asouzu's book presents a new approach to African philosophy as a whole and gives valuable details about African philosophy of a certain region. He argues himself that this kind of regional differentiations of African philosophy are useful and necessary.«

Heinz KIMMERLE »Reaction to Innocent Asouzu's Approach to African Philosophy and the Context of Other Interpretations«

Quelle: <http://www.frasouzu.com/Seminar%20Papers/Reviews%20and%20comments%20on%20the%20book.htm>

² *Ibuanyidanda* ist ein zusammengesetztes Wort der Sprache der Igbo, zu denen Asouzu gehört. Es besteht aus *Ibu* – Last oder Aufgabe, *Anyi* – nicht unüberwindbar für, *Danda* – eine bestimmte Art Ameise. »Diese Ameisen (*danda*) haben die Fähigkeit, Lasten zu tragen, die größer und schwerer zu sein scheinen als sie selbst [...] wenn sie wechselseitig voneinander abhängig sind in gegenseitiger Ergänzung ihrer Bemühungen.« (Asouzu 2: 11)



»Without reducing the renewing value of Asouzu's approach to African philosophy in general, we can add his conception to those of other regional African philosophies. ... we know about Luba and other Bantu philosophies by the works of Tempels and Kagame, about Fulani and Toucouleurs philosophies by Tierno Bokar and Hampaté Bâ, about Dogon philosophy by Ogotemmel, about Luo, Lyhsia and other Kenyan philosophies by Odera Oruka ... And fortunately now we know more about Igbo-philosophy by Asouzu.«
Heinz KIMMERLE »Reaction to Innocent Asouzu's Approach to African Philosophy and the Context of Other Interpretations«

Quelle: <http://www.frasouzu.com/Seminar%20Papers/Reviews%20and%20comments%20on%20the%20book.htm>

Franz Wimmer, Ram Adhar Mall, Gerd-Rüdiger Hoffmann, Raoul Fornet Betancourt und Heinrich Beck. Ich werde zunächst auf die Kritik an meinen Auffassungen zur afrikanischen Philosophie eingehen und dann die Vorwürfe untersuchen, die anderen Vertretern der interkulturellen Philosophie gemacht werden. Wo er näher auf meine Auffassungen eingeht, bezieht sich Asouzu auf »Notiz III: Elemente eines anderen philosophischen Stils?« in meinem Buch: *Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie*,³ das nicht mehr beim Verlag vorrätig, aber auf meiner Website zugänglich ist (www.kimmerle.nl). In diesem Buch wird auf vier verschiedenen Textebenen eine »Annäherung« von europäisch-westlichen Ausgangspunkten an afrikanische Philosophie und damit zugleich an einen »interkulturellen Philosophiebegriff« versucht. Die »Notizen« über Erfahrungen, die ich bei der Beteiligung an Lehrveranstaltungen an Philosophie-Abteilungen afrikanischer Universitäten gemacht habe, bilden eine von diesen Textebenen. Diese nähere Bestimmung des Genres der von Asouzu kritisierten Passage wird von ihm nicht berücksichtigt. Auch das Fragezeichen hinter dem Titel dieser »Notiz« wird nicht beachtet.

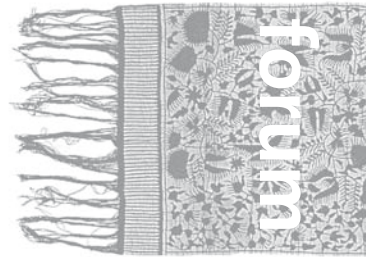
In dem Kurs (Vorlesung mit Übungen/Tutorials) über »Zeitgenössische Philosophie« seit Kant, an der ich 1989 zusammen mit zwei Kollegen der Universität Nairobi beteiligt war, fand ich, dass bei den »konkreten Beispielen«, die von den Studenten erfragt wurden, be-

3 H. KIMMERLE, Frankfurt/M.: Campus 1991, S. 67–69

stimmte philosophische Prinzipien zu direkt, ohne Zwischenschritte, auf das eigene Leben angewendet werden sollten. Dazu machte ich folgende Bemerkung: »Man wird zuerst geneigt sein, in dieser Art der Fragestellung oder Aufgabenstellung eine grobe Vereinfachung zu sehen. Differenzierte und komplizierte Thesen werden zurückgebracht auf einfache Formulierungen«. Diese Bemerkung ist vorsichtig und fragend formuliert, im Rückblick finde ich sie gleichwohl unpassend. Das gilt auch für den Vergleich der Auffassungen der Studenten in Nairobi mit einem »Besinnungsaufsatz in der Oberstufe des Gymnasiums«. ⁴ Asouzus Kritik lautet: »Bei dieser Begegnung bekommt man leicht den Eindruck, dass Kimmerle der neue, aber unkorrigierbare Placid[e] Tempels unter den Bantu ist«. Dabei wird die Hauptthese von Tempels wie folgt wiedergegeben: »Wir [Europäer] können den transzendentalen Begriff des ›Seins‹ [, wie er in der Sprache der Bantu enthalten ist,] konzipieren, indem wir ihn von seinen Attributen trennen, [nämlich als den Begriff der] ›Kraft‹, aber die Bantu können das nicht.« (Asouzu 2: 30). Dass Asouzu diesen Eindruck bekommt, ist seine Sache.

In meiner kurzen »Notiz« ist die obige Bemerkung die eine Seite meiner Beurteilung der von den Studenten erfragten konkreten Beispiele. Auf die Formulierung: »Man wird zuerst geneigt sein«, folgt in meinem Text: »Bei genauerem Hinhören bemerkt man, dass vielen philosophischen Fragen, die erkenntnistheoretisch oder ontologisch gemeint sind,

4 H. KIMMERLE (vgl. Fn. 3), S. 68



eine ethische Wendung gegeben wird.« Von den Kollegen und Studenten in Nairobi lerne ich in diesem Augenblick, dass sie der Philosophie eine »ethische Wendung« geben, die ich im Weltmaßstab als äußerst bedeutsam herausstelle. Das ist die andere Seite, durch die ich die erste Bemerkung selbst korrigiere. Wenn Asouzu in diesem Zusammenhang von »sarkastischen Beschreibungen, Kommentaren und Vergleichen« spricht, ist es eine milde Form der Gegenkritik zu sagen, dass er *äußerst einseitig* urteilt.

Meine Position wird zurückgebracht auf »Dialog ohne Qualifikation«, diejenige Wimmers auf »nichts als Polylog«. Beide, Dialog und Polylog, werden als »veritable Werkzeuge dieser Art von neo-konservativen Dogmatikern« beschrieben (S. 29). Was ich in meinen Schriften mehrfach (in deutscher und englischer Fassung) zu »Dialogen als Form der interkulturellen Philosophie« und Wimmer zur Notwendigkeit von Polylogen als vieldimensionalen wechselseitigen interkulturellen philosophischen Gesprächen »zwischen vielen« sachlich und methodisch herausarbeiten, bleibt fast völlig unberücksichtigt.⁵ Asouzus

5 H. KIMMERLE: »Die Methode oder der Weg interkultureller philosophischer Dialoge« In: ders. *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag 2002, S. 80–86. »Dialogues as Form of Intercultural Philosophy« In: F. L. BAKKER (Hg.): *Rethinking Ecumenism*. Zoetermeer: Meinema 2004, S. 63–78. F. M. Wimmer: »Polylog der Traditionen im philosophischen Denken« In: R. A. MALL/N. SCHNEIDER (Hg.): *Ethik und Politik aus interkultureller Sicht*. Amsterdam/Atlanta, GA: Rodopi 1996, S. 39–54. »Polylog als Idee« In: F. M. WIMMER: *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*.

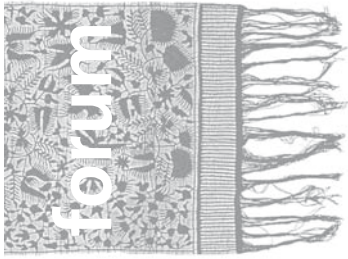
Kritik ist also *äußerst unsorgfältig*, ganz abgesehen davon, dass in keiner Weise klar wird, was die Methode der Dialoge oder Polyloge mit »neo-konservativem Dogmatismus« zu tun haben soll, außer der Tatsache, dass unsere Position nicht mit der *per se* als fortschrittlich und zukunftsbezogen dargestellten eigenen Konzeption von Asouzus Komplementarismus übereinstimmt und also »neo-konservativ« ist. Wie möglicherweise der Vorwurf des »Dogmatismus« entstanden und zu erklären ist, werde ich weiter unten ausführen. Auf die inhaltliche Differenz zwischen einer dialogisch aufgefassten und betriebenen Philosophie und der als umfassendes, universales System präsentierten »komplementären Reflexion« werde ich im Folgenden sogleich genauer eingehen.

Hoffmanns Abwendung von dem »Hegelschen Typus von Rationalität«, der »sicher obsolet geworden« ist, führt nach Asouzu nicht dazu, dass von Hoffmann und anderen Vertretern der interkulturellen Philosophie auch der »Geist Hegels« überwunden wird, weil dazu »Vieles getan werden muss« (Asouzu 2: 28). Zur kritischen Auseinandersetzung mit Hegel verweise hier auf meine Arbeiten zu »Hegel und Afrika«⁶ und auf den Band *Georg Wilhelm Friedrich Hegel interkulturell gelesen* (Nordhausen: Bautz 2005), werde diese Frage aber an späterer Stelle (in der Reaktion auf Asouzu 3) aus gegebenem Anlass eingehender erörtern.

Wien: WUV/UTB 2004, S. 66–73.

6 Siehe u. a. in: H. KIMMERLE: *Die Dimension des Interkulturellen*. Amsterdam/Atlanta, GA: Rodopi 1994, S. 85–112.

»The observation that ›fortunately now we know more about Igbo-philosophy by Asouzu‹ serves as the point of departure for my comments on an issue I consider very important for the understanding and assessment of philosophy as a culture-relevant systematic methodological undertaking. This issue concerns unintended ethno-philosophic commitment which is the tendency for philosophers to do philosophy with ethnocentric mindset unintentionally. By so doing, they unintentionally, (Fortsetzung auf S. 104)



Hoffmann wird zugestimmt, dass es heute der »beste Umgang mit afrikanischer Philosophie ist«, diese »als eine Philosophie zu betrachten, die gleiche Rechte hat wie andere Philosophien der Welt« (Asouzu 2: 26f.). Ebendies ist aber auch der Ausgangspunkt jedweden interkulturell philosophischen Umgangs mit afrikanischer, islamischer, indischer, chinesischer, südamerikanischer oder welcher Philosophie der Welt auch immer. Wie es damit zu vereinbaren ist, dass der interkulturellen Philosophie ein »unbeabsichtigtes ethnozentrisches Engagement (*commitment*)« unterstellt wird, ist nicht einsichtig zu machen (Asouzu 2: 26).

Bei dieser Unterstellung geht es um die zentrale Frage der Bestimmung der »Natur und des Gegenstandes der Philosophie«, und zwar der wahren Philosophie (Asouzu 2, 85 ff.). Dass Philosophie auf die eigene Kultur bezogen ist, von ihr ausgeht, bestreitet Asouzu nicht. Die Frage ist für ihn, auf welche Weise das geschieht. Für ihn sind die Kultur und die philosophischen Reflexionen der Igbo der »Hintergrund«, von dem er ausgeht, das afrikanische »Ambiente (*ambience*)«, in dem sein Denken situiert ist, von dem aus oder auch in welchem er zu einer universal gültigen systematisch ausgearbeiteten philosophischen Lehre kommt. Das ist eine klar umrissene Konzeption. Für die interkulturelle Philosophie ist das Ausgehen von der eigenen Kultur und ihrer Philosophie (das muss nicht die europäisch-westliche sein), die selber immer schon im Austausch mit anderen Kulturen und deren Philosophien steht, eine Prägung, die in der Begegnung mit den Philosophien anderer

Kulturen relativiert, aufs Spiel gesetzt und in ihrem Beitrag zu gemeinsam erarbeiteten neuen, auch wieder vorläufigen Positionen eine bedingte Bedeutung behält. Deshalb ist die interkulturelle Philosophie nicht unsystematisch. Die Systeme sind und bleiben jedoch offen. Sie ist auch nicht ohne Bezug auf universale Gültigkeit. Der universale Anspruch ist indessen nicht als solcher einlösbar, sondern eine bleibende Aufgabe.

Im Unterschied zu Asouzu vertritt die interkulturelle Philosophie, wie ich sie verstehe, einen Wahrheitsbegriff, der perspektivisch ist, für den die Wahrheit sich offenbart und zugleich auch verbirgt, wie mit Nietzsche und Heidegger gesagt werden kann.⁷ Der Rückbezug der interkulturell philosophischen Dialoge auf Platons Philosophie soll nicht zu einer Nachahmung der von ihm stilisierten sokratischen Dialoge führen, sondern bei seiner Auffassung anschließen, dass die Wahrheit in Dialogen *geschieht* und nicht unabhängig davon in einer Lehre systematisch dargestellt werden kann. In einem anderem Kontext habe ich auf das Ewe-Sprichwort verwiesen: »Wahrheit macht Dinge gut«, um eine nicht für sich stehende, absolute, sondern eine in andere

7 H. Kimmerle (vgl. Fn. 3), S. 70–78. Am Rande sei hier bemerkt, dass Heidegger keineswegs das »Dasein« »zum Mittelpunkt seiner Metaphysik macht« (Asouzu 2: 51), sondern dass dieses sich auch und gerade in seiner ausgezeichneten Bedeutung als seinsverstehernd dem Sein verdankt. Auf vergleichbare verkürzte oder unrichtige Wiedergaben Asouzus von Autoren wie Sartre, Husserl, Hume, Aristoteles u.a. gehe ich hier nicht ein.

(Fortsetzung von S. 103)

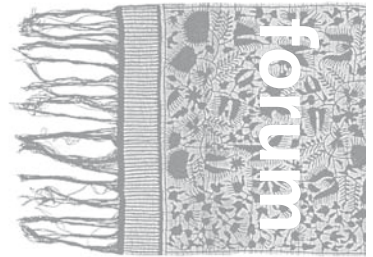
cling to and defend those ideas and values they cherish in an exclusive non-relational manner.

There are two variants of ethno-philosophic commitment – ethno philosophy proper and unintended ethno-philosophic commitment.«

Innocent ASOUZU: »Reply to Heinz Kimmerle, Zoetermeer's review and critical comments on Innocent Asouzu's Approach to African Philosophy«

Quelle: <http://www.frasouzu.com/>

Seminar%20Papers/Reviews%20and%20comments%20on%20the%20book.htm



Zusammenhänge einbezogene Wahrheitskonzeption zu dokumentieren.⁸

Besonders Mall wendet sich dagegen, »... dass eine philosophische Tradition sich heute zu einem absoluten Status erheben kann«. Diesen Sachverhalt kann ich in Asouzus Darstellung nicht genau erkennen. Jedenfalls wird man dem aus Indien stammenden, in Deutschland lehrenden Philosophen Mall am allerwenigsten eine relativierende Geisteshaltung vorwerfen können, »... mit der die meisten westlichen Gelehrten sich aufmachen zu interkultureller Begegnung« (Asouzu 2: 44). Mall stimmt vielmehr meiner Auffassung zu, dass sich immer erst im Nachhinein stückweise zeigt und argumentativ verteidigen lässt, was universale Geltung hat.

Der Auffassung Asouzus, dass man von einem kulturell geprägten philosophischen »Hintergrund« aus und in einem kulturell spezifischen »Ambiente« zu einer universal gültigen, systematischen Seinslehre gelangen kann, entspricht seine These, dass die Situationen des menschlichen Lebens stets eine »ambivalente Natur« haben, weil immer auch eine falsche Wahl möglich ist, dass aber im Sein alle Teile ein sich ergänzendes komplementäres Ganzes bilden. Deshalb ist die Kulturphilosophie *zwischen* der »Relativität« menschlicher Entscheidungen und der »Absolutheit« des Seins der menschlichen Welt, der Natur und des gesamten Kosmos anzusiedeln. Die interkulturelle Philosophie betrachtet demgegenüber nicht nur die »menschlichen

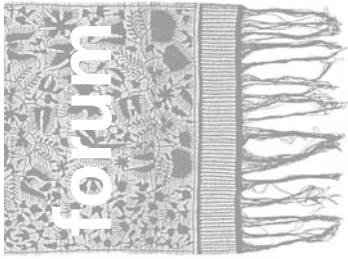
existentiellen Situationen«, sondern auch das Geschehen in der Welt insgesamt als relativen Ausdruck einer als solcher nicht zu erfassenden Universalität und vor allem auch als gefährdet. Das wird besonders deutlich von Fornet-Betancourt vertreten, indem er der »Situation«, die nicht von irgendeiner darin vertretenen Position aus beherrschbar ist, im Sinn Sartres eine welthistorische Bedeutung gibt. An diesem Punkt bringt Asouzu seine unterschiedliche Auffassung ins Spiel (Asouzu 2: 47). Die interkulturelle Philosophie gruppiert sich also um ein anderes »Zwischen« als Asouzus Komplementarismus. Sie will die Kräfte der Philosophien nicht nur einer Kultur, sondern aller Kulturen im Wege philosophischer Dialoge *zwischen* ihren jeweiligen bedingten Positionen zusammenbringen und dadurch verstärken, um der Gefahr fataler welthistorischer Entwicklungen so wirkungsvoll wie möglich zu begegnen.

Im Vergleich beider Konzeptionen geht es nach meiner Auffassung nicht um wahre oder unwahre Philosophie, sondern um unterschiedliche Denkstile, für die Asouzu mit seiner komplementären Reflexion auf der einen und die Vertreter der interkulturelle Philosophie mit ihren Dia- bzw. Polylogen auf der anderen Seite optieren. Für die jeweilige Option sind nicht mehr diskursive Argumente anzuführen, sondern ist auf historische Erfahrungen zu verweisen. Die Geschichte Europas und des Westens mit der schuldhaften Kolonisierung großer Teile der nicht-westlichen Welt, den Weltkriegen, der Shoa, dem Neo-Imperialismus ist Anlass ge-

»... complementarism is a philosophy that seeks to consider things in the significance of their singularity and not in the exclusiveness of their otherness in view of the joy that gives completion to all missing links of reality.«

Innocent Asouzu: *The Method and Principles of Complementary Reflection in and beyond African Philosophy*, University of Calabar Press, Calabar, Nigeria, 2004, S. 39

⁸ H. Kimmerle: *Afrikanische Philosophie im Kontext der Weltphilosophie*. Nordhausen: Bautz 2005, S. 49.



»... complementary reflection is the sum total of the intellectual mechanisms employed to make philosophical projects materialise.«

Innocent ASOUZU: *The Method and Principles of Complementary Reflection in and beyond African Philosophy*, University of Calabar Pres, Calabar, Nigeria, 2004, S. 40

nug, auch mit philosophischen Konzeptionen bescheiden, der Endlichkeit und Fehlbarkeit der eigenen Möglichkeiten und der Notwendigkeit des eigenen, sei es auch begrenzten Engagements in einem grundsätzlichen Sinn bewusst zu sein. Gmainer-Pranzl fragt sich in seiner Rezension des Buches *The Method and Principles of Complementary Reflection*, wie eine komplementäre Philosophie, in der die Prinzipien des Sich-ergänzens und Für-einander-einstehens eine so wesentliche Rolle spielen, den historischen Erfahrungen Afrikas in den letzten Jahrzehnten gerecht werden kann, in der das Negative und das Widersprüchliche von Bürgerkriegen, wirtschaftlichem Elend, übermäßiger Kriminalität in den großen Städten und Korruption auf vielen Ebenen des öffentlichen Lebens so sehr im Vordergrund stehen. Kann das »authentische traditionelle afrikanische [...] Erbe« unter den heutigen Bedingungen durch Re-sozialisation und Re-education wieder geltend gemacht und diese Bedingungen auf diesem Weg effektiv verbessert werden, wie Asouzu annimmt? (Asouzu 2: 177 und 179)

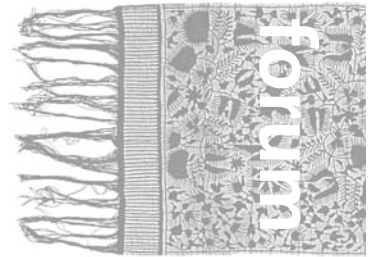
Der Fragestellung Gmainer-Pranzls schließe ich mich an, ohne eine Antwort darauf zu wissen. Es liegt mir fern, die Option Asouzus abzuweisen oder auch nur zu kritisieren. Er begründet sie mit großem Aufwand. Sie wird jedoch pervertiert, wenn sie quasi zum Maß aller Dinge gemacht und jede davon abweichende, nicht als komplementäres Glied einzupassende Auffassung als falsch bestimmt wird. Wie Asouzu im Einzelnen auf Gmainer-Pranzls

Rezension reagiert, ist dem dritten hier zu erwähnenden Buch Asouzus zu entnehmen.

In der zweiten Hälfte des Jahres 2007 erscheint das Buch: *Ibuaru. The Heavy Burden Of Philosophy Beyond African Philosophy*, wiederum im LIT VERLAG, als Band 6 der Reihe »Studies in African Philosophy«. ⁹ In diesem Buch wird eingangs mein oben erwähnter Rezensionentwurf von *The Method and Principles* vollständig abgedruckt (Asouzu 3, 13-23) und zum Angelpunkt einer 333 Seiten umfassenden Entgegnung gemacht, bei der freilich auch andere Autoren herangezogen werden. Deshalb bleibt mir keine andere Wahl, als auf Asouzus Kritik zu reagieren, was hiermit geschieht. In einem ersten Abschnitt: »Unberühmter/infamer (*infamous*) Wettstreit« um Hegels Erbschaften und »Nachahmungs/Diebstahls-Philosophie (*copycat philosophy*)« als Instanzen eines unbeabsichtigten ethnozentrischen Engagements (*ibuaru*)« geht Asouzu ausführlich ein auf einen Text von Jürgen Hengelbrock und meine Antwort auf diesen Text (Asouzu 3, 27-36). Diese Passage ist ein Musterbeispiel seiner zahlreichen Missverständnisse, einseitigen Urteile, unsorgfältigen Lektüre und boshaften Unterstellungen.

Auf dem von Henk Oosterling im Juni 2002 an der Erasmus Universität Rotterdam veranstalteten jährlichen Kongress der *International Organization of Philosophy and Literature* stand – wie alljährlich auf diesen Kongressen – ein *Close Encounter* mit der Person und dem Werk

⁹ *Ibuaru* ist zusammengesetzt aus *Ibu* – Last und *aru* – schwer, bedeutet also »schwere Last«. (Asouzu 3: 9)



eines Philosophen auf dem Programm, beim Rotterdamer Kongress: *with Heinz Kimmerle*. In der von Jan Hoogland (Technische Universität in Enschede) geleiteten Sitzung, die insgesamt unter dem Titel: *The stranger between oppression and superiority* stattfand, wurden Stellungnahmen von fünf befreundeten Kollegen zu meiner philosophischen Arbeit vorgetragen, auf die ich jeweils eine Antwort formuliert habe. Die Texte dieser Stellungnahmen sind auf meiner Website (s.o.) dokumentiert. Der erste Sprecher, auf den ich unmittelbar geantwortet habe, war Jürgen Hengelbrock aus Bochum. Das ist der »Hintergrund« der Texte, die Asouzu als »internet ›encounter« apostrophiert (Asouzu 3, 27).

Der Titel der Stellungnahme von Hengelbrock war: *You cannot free yourself from Hegel!*¹⁰ Dieser Titel ist doppelsinnig gemeint: Zum Ersten will Hengelbrock sagen, dass es mir nicht gelingt, mich von Hegel zu befreien, der vor meiner Hinwendung zur interkulturellen Philosophie mehr als 30 Jahre lang im Mittelpunkt meiner philosophischen Arbeit stand. Zum Zweiten ist seine These, dass dies im Kontext europäischer Philosophie generell nicht möglich ist. Für mich selbst geht es nicht darum, so lautet meine Antwort, mich von Hegel zu befreien, sondern darum, von

¹⁰ Asouzu schreibt irrtümlich, dass der Titel des gesamten *Close Encounter with Heinz Kimmerle*, nämlich: *The stranger between oppression and superiority*, das Thema von Hengelbrocks »essay« war, während er meine Antwort, die keinen Titel trägt, als »the second essay as response« bezeichnet und unter das von Hengelbrock gewählte, oben genannte Thema stellt. (Asouzu 3: 27)

Hegels Philosophie in seinen verschiedenen Ausformungen, gewiss nicht nur von seinen Ausführungen über Afrika, kritisch Gebrauch zu machen.¹¹ Was die generelle Situation europäisch-westlicher Philosophie betrifft, stimme ich Hengelbrock zu, indem ich auf eine Formulierung Foucaults verweise, die besagt, dass Hegel bis heute oft auf verborgene Weise die philosophische Arbeit in der europäisch-westlichen Welt bestimmt. Das gilt im Fall der Stellungnahme Hengelbrocks für seine Auffassung von der traditionellen afrikanischen Philosophie, die er nicht als solche, sondern als »Weisheit« einschätzt, wie ich so gleich näher zeigen werde.

Es handelt sich also um die Diskussion eines komplexen Verhältnisses zwischen Hegel, meiner philosophischen Arbeit vor und nach meiner Hinwendung zur interkulturellen Philosophie, der generellen Situation der europäischen Philosophie und der verborgenen Bestimmtheit der Einschätzung der traditionellen afrikanischen Philosophie von Hengelbrock. Diese Diskussion, die zwischen meinem früheren Bochumer Kollegen und heutigen Mitstreiter für die interkulturelle Philosophie und mir in höchst freundschaftlicher Weise geführt wird, bezeichnet Asouzu als »... verbissene Bemühungen, Hegels Titel als Nummer eins der Afrika Kommentatoren zu reklamieren« (Asouzu 3: 27) und als einen »unglücklichen Wettstreit in Niedertracht (*infamy*)« (Asouzu 3: 35). In Wahrheit ist es ein Beispiel von philosophischer Kommunikation,

¹¹ Vgl. Fn. 6 und das an dieser Stelle im Text genannte Buch.

Für die interkulturelle Philosophie ist das Ausgehen von der eigenen Kultur und ihrer Philosophie (das muss nicht die europäisch-westliche sein), die selber immer schon im Austausch mit anderen Kulturen und deren Philosophien steht, eine Prägung, die in der Begegnung mit den Philosophien anderer Kulturen relativiert, aufs Spiel gesetzt und in ihrem Beitrag zu gemeinsam erarbeiteten neuen, auch wieder vorläufigen Positionen eine bedingte Bedeutung behält.



Die interkulturelle Philosophie [...] will die Kräfte der Philosophien nicht nur einer Kultur, sondern aller Kulturen im Wege philosophischer Dialoge zwischen ihren jeweiligen bedingten Positionen zusammenbringen und dadurch verstärken, um der Gefahr fataler welthistorischer Entwicklungen so wirkungsvoll wie möglich zu begegnen.

die im Sinne von Karl Jaspers als »liebender Streit« zu charakterisieren ist – eine Form des Umgangs unter Philosophen, die Asouzu, übrigens auch im sonst geführten Gedankenaustausch mit Hengelbrock, leider ganz unmöglich macht.

Dass die traditionelle afrikanische Philosophie (wie sie als Ethnophilosophie von der Sprache, den Sprichwörtern, Mythen und Volkserzählungen bestimmter Völker Gebrauch macht, um daraus in einem strikten und strengen philosophischen Interpretationsprozess Philosophie herauszukristallisieren) von Hengelbrock im Unterschied zu meiner Auffassung nicht als »Philosophie«, sondern als »Weisheit« eingeschätzt wird, findet sich in vergleichbarer Weise bei einer Reihe europäisch-westlicher und afrikanischer Autoren. Ich erinnere nur an Paulin Hountondjis These, dass afrikanische Philosophie nur in von Afrikanern geschriebenen Texten anzutreffen ist, die sich selbst als philosophisch verstehen, dass deshalb die in den traditionellen afrikanischen Gemeinschaften zu findende reiche orale intellektuelle Kommunikation und Überlieferung nicht »Philosophie« heißen kann. In dem Nachwort der Herausgeber der deutschen Übersetzung des Buches von Hountondji, Hoffmann und Neugebauer, schließen diese sich der Einschätzung der oralen Überlieferung in den afrikanischen Gemeinschaften durch Hountondji und seiner damit verbundenen Kritik an der Ethnophilosophie ohne Vorbehalte an.¹² Wenn ebendiese Einschätzung bei afri-

12 P. J. HOUNTONDJI: *Afrikanische Philosophie. Mythos und Realität*. Berlin: Dietz Verlag 1993, S. 21 und

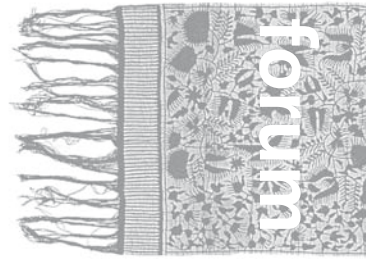
kanischen und europäisch-westlichen Autoren gleichermaßen vorkommt, bedarf es einiger interpretatorischer Kunstgriffe, Hengelbrocks Auffassung als Ausdruck einer »unbeabsichtigten ethnozentrischen Geisteshaltung« zu (dis)qualifizieren (Asouzu 3: 35).

Es ist kein Zweifel, dass die philosophische Methode von Tempels und auch von Kagame und Mbiti, die jeweils von christlich-missionarischen Voraussetzungen aus traditionelle afrikanische Philosophien aus der Sprache, den Sprichwörtern usw. rekonstruieren,¹³ aufgrund dieser Voraussetzungen und auch sonst (s. o. das Tempelszitat bei Asouzu 2: 30) entscheidende Mängel aufweist. Damit ist das Anliegen der Ethnophilosophie indessen nicht widerlegt oder erledigt. Leonhard Praeg kommt zu einer genauen und differenzierten Interpretation der Ethnophilosophie und warnt davor, aufgrund der vorhandenen Mängel das gesamte Unternehmen zu diskreditieren.¹⁴ So nehme ich die Art und Weise, wie z. B. Gyekye und Wanjohi die Philosophien der Akan und der Gikuyu aus sprachlichen Quellen phi-

die im Nachwort zu dieser Ausgabe von G.-R. HOFFMANN und Ch. NEUGEBAUER strikt verneinte Frage: »Ethnophilosophie = afrikanische Philosophie?«, S. 219–240.

13 P. J. TEMPELS: *La philosophie Bantoue*,. Paris: Présence Africaine 1948. A. KAGAME: *Sprache und Sein. Die Ontologie der Bantu Zentralafrikas*. Brazzaville/Heidelberg: P. Kivouvou/Éditions Bantoues 1985. J. S. MBITI: *African Religions and Philosophy*. New York: Anchor 1970.

14 L. PRAEG: *African Philosophy and the Quest for Autonomy. A Philosophical Investigation*. Amsterdam/Atlanta, GA: Rodopi 2000, S. 96–121 und 157–163.



losophisch herauskristallisieren, vollkommen ernst als Philosophie.¹⁵ Diese bedingte und klar umschriebene Anerkennung der Ethnophilosophie als Philosophie unterscheidet sich in aller wünschenswerten Deutlichkeit von Henggelbrocks Einschätzung, dabei handele es sich um Weisheit, die als solche wichtige und tiefe Inhalte haben kann, aber nicht um begrifflich ausgearbeitete Philosophie.

Außerdem habe ich in meiner Antwort im *Close Encounter* und an vielen anderen Stellen die Bedeutung der Philosophie der *Sages* als den Philosophen in den traditionellen afrikanischen Gemeinschaften als maßgebende Quelle der traditionellen afrikanischen Philosophie herausgestellt. Und die Philosophie an den Universitäten auf dem afrikanischen Kontinent südlich der Sahara, sowie in der Diaspora, habe ich in dem hier in Rede stehenden Kontext im Gegensatz zur Auffassung Henggelbrocks und ebenfalls in vielen anderen Schriften in ihrer Eigenbedeutung charakterisiert und gewürdigt. Dabei habe ich mich um eine differenzierte Sicht auf die verschiedenen Ausprägungen der afrikanischen Philosophie bemüht, die ich keineswegs mit einer unzulässigen Verallgemeinerung als »afrikanisches Denken« abtue. Es ist also eine *entscheidende Verzeichnung* der wirklichen Situation, wenn Asouzu die Auffassungen von uns beiden, Henggelbrocks und meine, gleichsetzt und wenn er

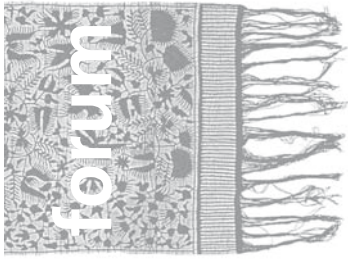
15 K. GYEKYE: *An essay on African philosophical thought. The Akan conceptual scheme*. Cambridge: Cambridge University Press 1987. G. J. WANJOHI: *The Wisdom and Philosophy of the Gikuyu Proverbs. The Kihoto World-view*. Nairobi: Paulines Publications 1997.

sie gemeinschaftlich »ethnozentrischer Exzesse« beschuldigt (Asouzu 3: 31). Er versteigt sich schließlich zu der generellen Verurteilung alles dessen, »... was heute vor sich geht unter verschiedenen Namen als *interkulturelle Philosophie*«, die er von seiner Konzeption aus als »eine der größten Herausforderungen« ansieht. Genau deshalb ist sie »eine schwere Last – *ibuaru*« (Asouzu 3: 35).

Es ist nicht der Sinn dieser Ausführungen, eine vollständige Auseinandersetzung mit allen kritischen Äußerungen Asouzus zur interkulturellen Philosophie zu leisten. Ich gebe noch zwei Beispiele, um die Haltlosigkeit dieser Kritik zu erweisen. In meinem Vorwort zu Sophie Oluwoles Buch *Philosophy and Oral Tradition*¹⁶ unterstreiche ich die Bedeutung dieses Werkes, das für einen Typus afrikanischer Philosophie steht, »... der sich in einem klaren positiven Sinn auf die mündliche Überlieferung stützt«. Dabei müssen »... Aphorismen und Sprichwörter [...] im Rahmen der Situation interpretiert werden, in der sie gebraucht werden. Und afrikanische orale Literatur muss als eine wertvolle spezifische Quelle für Philosophie betrachtet werden.« Abschließend verweise ich in diesem Vorwort darauf, dass »... im Kontext der westlichen Philosophie Martin Heidegger auch an einer philosophischen Lektüre und Interpretation literarischer Werke gearbeitet hat, besonders der späten Gedichte Hölderlins, um neue Wege des Denkens zu finden«. Indem ich hinzufüge, dass »... dies hier nicht erwähnt wird, um auf einen westlichen Vorgänger hinzuweisen oder um eine Rechtfertigung für das

16 Lagos: ARK 1999, S. XI–XIV, besonders S. XIV.

Im Vergleich beider Konzeptionen geht es nach meiner Auffassung nicht um wahre oder unwahre Philosophie, sondern um unterschiedliche Denkstile, für die Asouzu mit seiner komplementären Reflexion auf der einen und die Vertreter der interkulturellen Philosophie mit ihren Dia- bzw. Polylogen auf der anderen Seite optieren.



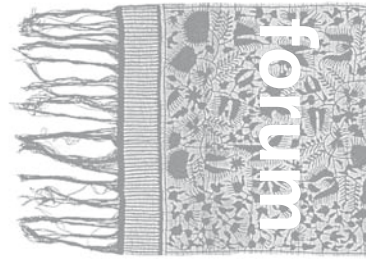
Und afrikanische orale Literatur muss als eine wertvolle spezifische Quelle für Philosophie betrachtet werden.

zu geben, was Oluwole macht«, betone ich das Eigenständige ihrer Leistung im interkulturellen Vergleich. Asouzu dreht mir regelrecht das Wort im Munde um, wenn er sagt, dass der Hinweis auf die westliche Parallele zu Oluwoles Unternehmen den Zweck habe, zu beanspruchen, dass »es praktisch nichts Neues in Oluwoles Beitrag gibt« (Asouzu 3: 32). In dem erwähnten Vorwort fahre ich fort: »Dies sind einfach parallele Bemühungen, Beispiele für die Gleichzeitigkeit der philosophischen Arbeit in verschiedenen Kulturen.« Diesen Satz scheint Asouzu nicht mehr gelesen zu haben. Denn er wirft mir vor (wunderbarerweise bezieht er dies zugleich auf Hengelbrock, der ja in dieser Frage ganz anders denkt), dass ich »... kaum an das gegenseitige komplementäre Entstehen von Ideen glaube« (Asouzu 3: 30).

In einem letzten Beispiel, das ich hier gebe, geht es um ein ebenso peinliches wie folgenreiches Missverständnis Asouzus. In meinem Rezensionsentwurf merke ich positiv an, dass die »komplementäre Reflexion« hilft, die auch in der westlichen Philosophie (aber gewiss nicht nur in dieser) vielfach vorkommende Subjekt-Objekt-Spaltung zu überwinden. Aus der überwiegenden Betonung der subjektiven Seite der Erkenntnis »... würden sich einerseits Skeptizismus und Relativismus ergeben, die jede wahre Aussage unterminieren. Und auf der anderen Seite ...« – bei dem überwiegenden Rekurs auf die objektive Seite – »... könnten Dogmatismus und aufgezwungene Orthodoxie nicht vermieden werden«. Was ich hier im Blick auf die überwiegende Betonung der subjektiven und objektiven Seite der

Erkenntnis kritisch anmerke, und zwar in positiver Würdigung dessen, was die »komplementäre Reflexion« in diesem Punkt leistet, bezieht Asouzu auf die letztere, also auf sein Projekt (Asouzu 3: 192 f.). Deshalb wehrt er sich gegen den »Verdacht des Dogmatismus und der aufgezwungenen Orthodoxie«, den ich gerade nicht gegen die »komplementäre Reflexion« erhebe, von der ich vielmehr sage, dass diese zur Vermeidung des angegebenen philosophischen Fehlverhaltens beitrage. Weil er sich irrtümlich des »Dogmatismus« bezieht, glaubt, gibt er diesen Vorwurf, so scheint es mir, an die interkulturelle Philosophie zurück, die ja aus keinem rationalen Grund diesen Vorwurf verdient.

Die Versuche, ungerechtfertigte Kritik und boshafte Unterstellungen der interkulturellen Philosophie, besonders in der von mir vertretenen Form, zurückzuweisen, könnten den Eindruck erwecken, dass die bedeutsame philosophische Leistung Asouzus, vor allem in seinem Buch *The Method and Principles of Complementary Reflection in and beyond African Philosophy* negiert werden soll. Diese Leistung wird sowohl in meinem Rezensionsentwurf als auch in Gmainer-Pranzls veröffentlichter Rezension deutlich hervorgehoben. Die kritische Bemerkung in der letzteren, in der gefragt wird, ob es nicht ratsam sei, dass die »komplementäre Reflexion« das »... Nicht-Komplementäre, das bleibend Widersprüchliche, das Negative und Nicht-Integrierbare als entscheidende, lebensbedeutsame Erfahrung anerkennt«, sucht Asouzu zu widerlegen, indem er diese Erfahrungen nicht als »lebensbedeutsam«, sondern



als »alltägliche Erfahrung« einstuft, die dementsprechend nicht das universale System der Komplementarität gefährdet. Deshalb will er in logischer Hinsicht die Widersprüche, die Gmainer-Pranzl in der heutigen Wirklichkeit afrikanischer Staaten und Gesellschaften aufweist, nicht als »kontradiktorische« gelten lassen, sondern lediglich als »Gegensätze und konträre Verhältnisse (*contraries*)«, die von seiner »Philosophie der Integration und des sozialen Fortschritts«, das heißt den politisch-sozialen Aspekten der »komplementären Reflexion«, voll berücksichtigt werden (Asouzu 3: 226).

Die sozialen Verhältnisse in traditionellen afrikanischen Gemeinschaften, gewiss auch im Volk der Igbo, sind weitgehend durch die Prinzipien der gegenseitigen Hilfe, der Unterstützung der Schwachen und Armen, des Auffangens von in Not Geratenen gekennzeichnet. Neben dieser gesellschaftlichen gibt es eine persönliche Komplementarität, die den Einzelnen in das spirituelle Ganze des geschichtlichen und des naturhaft-kosmischen Prozesses eingebunden sieht. Die Ausweitung auf eine ontologische Komplementarität findet sich zwar nicht im Kommunalismus Senghors, Nkrumahs oder Nyereres, wohl aber in der Ubuntu-Philosophie, wie Mogobe Ramose sie interpretiert.¹⁷ Es ist ein wichtiges Ergebnis

¹⁷ Asouzu folgt der Ubuntu-Philosophie in Ramoses Darstellung unter anderem deshalb nicht, weil darin das Verstehen des Seins selbst, der »Welt des *u-nkulu-nkulu*: des Größten der Großen« grundsätzlich »unaussprechbar« bleibt. (M. B. RAMOSE: *African Philosophy Through Ubuntu*. Harare: Mond Books 1999,

des Buches von Asouzu, dass die in Afrika vielfach vorkommende soziale und persönliche Komplementarität in der Philosophie der Igbo grundsätzlich ausgeweitet wird auf die ontologische Komplementarität, und zwar in einem radikaleren Sinn als in der Ubuntu-Philosophie. Darin sehe ich in meinem Rezensionsentwurf und noch immer einen wichtigen Beitrag der Igbo-Philosophie zur differenzierten Darstellung afrikanisch-saharischer Philosophie. Zugleich bereichert sie die Weltphilosophie in ihren verschiedenen kulturell eingefärbten Ausprägungen. Dass die Radikalisierung der ontologischen Komplementarität zu einer allumfassenden, universalen, nichts unausgesprochen lassenden Seinslehre führt, die neben sich keine philosophischen Ansätze duldet, die nicht als ergänzende Teilstücke dieses Komplementarismus auftreten, muss man zutiefst bedauern. Das ist umso mehr der Fall, als die Kritik an solchen anderen Ansätzen in einer Weise geschieht, bei der die Umgangsformen der Fairness und des Respekts vielfach vernachlässigt werden. Das zeigt den philosophischen Gehalt eines alten deutschen Sprichworts: »Und willst Du nicht mein Bruder sein, schlag ich Dir den Schädel ein!«

S. 63) Darin sieht Asouzu ein »willkürliches Moment der Stummheit«, das er auf Grund dessen, dass die »verschiedenen Regionen des Seins« vielfach »miteinander kommunizieren«, meint überwinden zu können. Er ist nicht damit zufrieden, dass der Mensch (*umuntu*) in dieser Philosophie »... spricht, aber gehindert ist, dies im vollen Sinn zu tun«. (Asouzu 2: 208 f.) Offenbar hält er nichts von einer Sprache, die in sich das Schweigen bewahrt.

Es ist ein wichtiges Ergebnis des Buches von Asouzu, dass die in Afrika vielfach vorkommende soziale und persönliche Komplementarität in der Philosophie der Igbo grundsätzlich ausgeweitet wird auf die ontologische Komplementarität, und zwar in einem radikaleren Sinn als in der Ubuntu-Philosophie.