ISSN 1560-6325 ISBN 978-3-901989-29-2 €16,–

31 2014

polylog

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

HEIDEGGER INTERKULTURELL?

Mit Beiträgen von CHOONG-SU HAN, TAKASHI IKEDA, GIUSEPPE MENDITTO, TSUTOMU BEN YAGI, LEONHARD PRAEG, HEINZ KIMMERLE, MONIKA KIRLOSKAR-STEINBACH und anderen

SONDERDRUCK

HEIDEGGER INTERKULTURELL?

7
CHOONG-SU HAN (한충수, 韓忠洙)
Heideggers Denken und sein Ort
»Orte des Denkens« bzw. »Ort des Denkens«

15
TAKASHI IKEDA
Das Zuhause als übersehener Ort des Denkens:
Eine feministisch-phänomenologische Perspektive

23
GIUSEPPE MENDITTO
Nishidas bashō im Gespräch mit dem griechischen und phänomenologischen Denken

33
TSUTOMU BEN YAGI
»Exiled in the Mother Tongue«
Gadamers Beitrag zur Frage nach Heimat und Fremde

forum

43
LEONHARD PRAEG
Postkarten aus der Postkolonie

63
HEINZ KIMMERLE
Eine dritte Tradition afrikanischer Philosophie: afro-karibisch neben afrikanisch und afrikanisch-amerikanisch

73
MONIKA KIRLOSKAR-STEINBACH
Zwei Perspektiven indischen Philosophierens
Ein Rezensionsessay

81
REZENSIONEN & TIPPS

124
IMPRESSUM

125
POLYLOG BESTELLEN

ANKE GRANESS

Ubuntu – Afrikanischer Humanismus oder postkoloniale Ideologie?

zu: Leonhard Praeg: Bericht über Ubuntu

Ubuntu gehört gegenwärtig zu den bekanntesten afrikanischen indigenen Konzepten. Insbesondere seit den 1990er Jahren hat sich ein breiter Diskurs innerhalb Afrikas entwickelt, der auch zunehmend außerhalb des afrikanischen Kontinents wahrgenommen wird. Aber was genau ist *Ubuntu*? Diese Frage ist aufgrund der Breite der Diskussion heute gar nicht so leicht zu beantworten. In einem überwiegenden Teil der Literatur wird *Ubuntu* beschrieben als eine Art (lebens-)philosophisches oder ethisches Konzept, verwurzelt in den vorkolonialen Traditionen des südlichen Afrika und damit auch im Denken »der Afrikaner« oder auch als ein Konzept, das zum »Wesen« einer spezifischen afrikanischen Seinsweise gehöre. Der Begriff selbst stammt aus der Bantusprache der Zulu und Xhosa im südlichen Afrika, findet aber Entsprechungen in vielen anderen afrikanischen Sprachen. Die Übersetzungen reichen von »Menschlichkeit«, »Nächstenliebe«, »Gemeinsinn« bis hin zu »Großzügigkeit«. Der Bedeutungsgehalt des Begriffs ist also breit. Seit einigen Jahren wird er häufig mit dem folgenden Zulu-Xhosa Aphorismus umschrieben: »*umuntu ngumuntu ngabantu*« – »Ein Mensch ist ein Mensch durch andere Menschen.« Jeder Mensch sei Teil eines Ganzen, eingebunden in ein umfassendes Netzwerk gegenseitiger Abhängigkeiten. Interdependenz und wechselseitige Verbundenheit werden als die Hauptmerkmale dieser Weltauffassung betrachtet: *Ubuntu* erkenne die Interdependenz der natürlichen und übernatürlichen, der physischen und metaphysischen, der sichtbaren und unsichtbaren Dimensionen der Welt, der Lebenden, der Ahnen und der noch Ungeborenen an. Es wird als eine Grundhaltung des wechselseitigen Respekts und der Anerkennung des Anderen verstanden, die auf die Achtung der Menschenwürde und ein harmonisches und friedliches Zusammenleben in der Gemeinschaft ziele.

Ubuntu wird zudem meist als eine spezifische afrikanische Weltauffassung verstanden, die, im Gegensatz zur am Individuum orientierten Weltauffassung des »Westens«, als eher gemeinschaftlich orientiert beschrieben wird. Dabei ist *Ubuntu* heute nicht nur ein ethisches Konzept von anthropologischem oder geisteswissenschaftlichem Interesse, sondern hat im südlichen Afrika durchaus eine gesellschaftliche und politische Wirkmächtigkeit erlangt. Bereits seit den 1990er Jahren gilt *Ubuntu* als Schlüsselbegriff im Kampf südafrikanischer politischer Aktivisten gegen die Apartheid. Das Konzept wurde zudem dem Prozess der Versöhnung nach Jahrzehnten der Apartheid und des Übergangs von einer rassistischen undemokratischen Gesellschaft zur Demokratie zugrunde gelegt, z.B. auch der Arbeit

Leonhard Praeg:
A Report on Ubuntu.
In: Thinking Africa Series, University of Kwazulu Natal Press, Pietermaritzburg, SA 2014,
ISBN: 978-1-86914-256-8, 287 S,

der »Wahrheits- und Versöhnungskommission« (Truth and Reconciliation Commission, TRC) in Südafrika. Die Wiederentdeckung von *Ubuntu fällt damit zusa*mmen mit Südafrikas Neukonstituierung nach dem Ende der Apartheid und seiner Wiederaufnahme in die internationale Staatengemeinschaft.

Genau diese Verknüpfung der ethischen und politischen Dimension von *Ubuntu* und die interessengeleitete Instrumentalisierung des Konzepts stehen im Zentrum des *Report on Ubuntu* des (weißen) südafrikanischen Philosophen Leonhard Praeg.

Ubuntu ist heute ein zentrales und zugleich sensibles Konzept in Theorie und Politik, um das der Kampf um die Deutungshoheit längst ausgebrochen ist, ein Kampf von direkter politischer Relevanz, denn der vom ANC (und anderen) verbreitete Gründungsmythos der demokratischen Post-Apartheid-Ordnung Südafrikas gründet auf der spezifisch afrikanischen Idee einer geteilten Menschlichkeit, eben *Ubuntu*. Allerdings wird dieser handlungsanleitende Gründungsmythos durch jüngere politische Ereignisse, wie das Marikana-Massaker 2012, das Praeg als apokalyptischen Moment bezeichnet (S. XII), selbst bereits wieder in Frage gestellt. Insofern bietet jede kritische Auseinandersetzung mit diesem Konzept ebenso wie mit den einschlägigen Proponenten des Diskurses eine Menge Zündstoff. Aus diesem Grund versucht sich Praeg an einer vorsichtigen und ausgesprochen differenzierten Annäherung an das Konzept. Hilfreich ist hier die Unterscheidung zwischen *»ubuntu«* (kleingeschrieben) als einer Lebenspraxis und *»Ubuntu«* (großgeschrieben) als einem abstrakten postkolonialen philosophischen Konzept, die Praeg gleich am Anfang seiner Abhandlung (S.11) einführt. Dies ermöglicht eine sinnvolle Unterscheidung der Diskursebenen, auf denen *ubuntu/Ubuntu* gebraucht wird und damit auch eine leichteres Nachvollziehen der jeweiligen Ebene der Kritik, auf der wir uns befinden. Ein so sorgfältiges Auseinanderhalten beider Konnotationen des Begriffs erfolgt in der Mehrzahl der Publikationen nicht, ist aber von immenser Bedeutung für das Verstehen der theoretischen und praktischen Implikationen des Begriffs.

Im Zentrum der Kritik steht dann auch weniger *ubuntu* als Vorstellung von einer spezifisch afrikanischen sittlich-gesellschaftlichen Norm, eines afrikanischen Humanismus, sondern die politische Instrumentalisierung dieser Vorstellung im Rahmen einer nationalistischen Matrix, die sich in der künstlich aufgebauten Opposition zwischen dem alten und dem neuen Südafrika, zwischen Apartheid und Demokratie, zwischen Eurozentrismus und Afrozentrismus manifestiert und zu einer problematischen Identitätspolitik geführt hat. Hier wurde ein humanistischer Ansatz zu einer Ideologie verunstaltet, so Praegs Kritik. Sein eigener Ansatz versucht nun, einen Ausweg aus diesen unfruchtbaren Dichotomien zu finden, die letztlich in die Sackgasse von Fragen wie »Was ist das Afrikanische an diesem Humanismus, Sozialismus etc.? Oder was bedeutet das Afrikanisch-Sein?« geführt haben.

Um *Ubuntu* neu zu erfinden, müsse über die Frage »Was ist *ubuntu*?«, die Praeg als eine im-

Leonhard Praeg ist Associate Professor am Department of Political and International Studies der Rhodes Universität in Grahamstown (Südafrika). Zu seinen Publikationen gehören African Philosophy and the Quest for Autonomy: A Philosophical Investigation (2000, Rodopi), The Geometry of Violence: Africa, Girard, Modernity (2007, SUN Press) und Creating Destruction: Constructing Images of Violence and Genocide (co-edited with Nancy Billias, 2011, Rodopi) und freilich auch sein Beitrag in diesem Polylog auf Seite 41.

mer schon genuin politische Frage versteht, da sie Teil einer Identitätspolitik und die entsprechende Antwort immer bereits ein Tun, nämlich ein Zuweisen von Identitäten sei, hinausgegangen werden. Über *Ubuntu* zu sprechen sei immer schon eine politische Handlung und die Verantwortung des Geisteswissenschaftlers bestehe nun gerade darin, diese Priorität des Politischen anzuerkennen und bewusst zu machen. (S. 5) Grundlegender Ausgangspunkt jedes philosophischen Gesprächs müsse das Hinterfragen der Mechanismen sein, die einige in das Gespräch ein-, viele andere aber ausschließen.

Bei der Annäherung an das Konzept ist zudem zu bedenken, dass *Ubuntu* von vornherein in einer Spannung zwischen dem Lokalen und dem Globalen stand und steht. Die Bedeutung eines afrikanischen Humanismus (*Ubuntu*) werde stetig produziert und reproduziert im komplexen Raum zwischen dem lokalen Bedürfnis nach kultureller Identität und der globalen Forderung nach Ausweitung (und Naturalisierung) der Menschenrechte. Diese globalen und lokalen Bilder haben sich immer überschnitten und dabei sehr verschiedene Bedeutungen des und für den afrikanischen Humanismus produziert. Die Grundfrage, die sich dann stellt ist: Wann wird welcher Rahmen übernommen und mit welchem Ziel?

Praegs Analyse befindet sich nun im Wesentlichen im Spannungsfeld der Frage nach den historischen Ursprüngen und der Zukunft des Konzepts bzw. den beiden Fragen: Was sind die historischen Bedingungen, um die Frage »Was ist *ubuntu*?« überhaupt zu stellen? Und was ist oder sollte der Platz von *Ubuntu* im modernen Südafrika sein? Der Autor versucht sich diesen Fragen über die Schritte Anthropologie, Meta- oder Selbstkritik (aller Paradoxien und Aporien, die die Versuche kennzeichnen in oder gegen die vorherrschenden Denktraditionen zu denken) und emanzipatorische Praxis zu nähern. Zunächst untersucht er im 1. Kapitel, welche anthropologischen Annahmen dem *Ubuntu*-Konzept unterliegen. Er kommt zu der Feststellung, dass es sich um eine »politische Ökonomie der Pflicht (oder Verpflichtung)« handelt, wie er es unter Rückgriff auf einen Begriff von Patrick Chabal beschreibt. Dabei wird Pflicht hier nicht verstanden als Zwang oder äußerer Anspruch an jemanden, der ansonsten seine Zeit und Energie gerne für etwas anderes eingesetzt hätte, sondern als ein Mittel, um den eigenen Platz im sozialen Netzwerk zu erhalten und die soziale Eingebundenheit abzusichern – als die wichtigste Voraussetzung unseres In-der-Welt-Seins überhaupt.

Im 2. Kapitel widmet er sich der Meta-Kritik und analysiert die verschiedenen Arten in politischen und philosophischen Diskursen über *Ubuntu* zu sprechen und deren jeweilige Möglichkeiten, Grenzen und Aporien. Er unterscheidet dabei fünf »conceptual personae«: der eher global orientierte Archivar und Kosmopolit (die *Ubuntu* als unzeitgemäßen Nationalismus verurteilen), der eher lokal orientierte Konformisten und Propheten (die *Ubuntu* als Rettung für das afrikanische Selbst verstehen) und den (Welt-)Retter (der *Ubuntu* als Kritik am zerstörerischen Individualismus des »Westens« versteht).

The reason why Ubuntu is so very difficult to define is exactly because it is what some complexity theorists would call a glocal phenomenon; that is, a phenomenon about which it is impossible to say whether its content derives exclusively from either a local or a global imaginaire. The reason why Ubuntu has been and will remain impossible to define is precisely because it is an interstitial concept whose meaning has always been and will continue to be a function of the combination of local needs and global expectations. (S. 11)

Die letzten drei Kapitel beschäftigen sich mit *Ubuntu* als emanzipatorischer Praxis. Im 3. Kapitel widmet sich Praeg den historischen Bedingungen, die zur Frage nach *Ubuntu* überhaupt erst geführt haben. Sehr innovativ ist in diesem Zusammenhang, dass er bei der Suche nach den Ursprüngen bzw. dem Entstehungskontext dieses Konzepts einen Vergleich zur Entstehung und Funktionsweise des Konzepts des afrikanischen Sozialismus (hier anhand des Ujamaa-Konzepts von Julius Nyerere) herstellt, der so meines Wissens nach zum ersten Mal gezogen wird (S. 135ff). Inhaltlich sieht Praeg zwischen beiden Konzepten eine große Nähe: auch der afrikanische Sozialismus ist ein spezifischer Versuch, die vorkoloniale Logik der Interdependenz in Form einer emanzipatorischen Ideologie zu reartikulieren. Zudem liegt beiden Konzepten ein ähnlicher Ethos zugrunde, nämlich jene bereits erwähnte »vorkoloniale politische Ökonomie der Pflicht« (precolonial political economy of obligation, S. 138), wobei allerdings *Ubuntu* auf einer ideellen Ebene verbleibe, während der afrikanische Sozialismus eine Verbindung von materieller und ideeller Ebene anstrebe. Ziel des Vergleiches ist zu untersuchen, wie Julius Nyerere Ujamaa zunächst konstruiert (also eine traditionelle Art der Familie in eine Ideologie der nationalen Familie überführt) und diese Konstruktion dann legitimiert oder naturalisiert. Das Interessante hier ist letztlich herauszufinden, welche Elemente einer historischen Praxis oder eines historischen Konzepts bei der Übersetzung in eine Ideologie der Gegenwart übernommen werden und welche nicht. (S. 141) Der wichtigste Punkt in diesem Zusammenhang ist aber, dass Praeg die konstitutive verbale (wie auch physische) Gewalt bei der Durchsetzung des Ujamaa-Konzepts deutlich macht, eine Gewalt, die anhand der Leugnung der Existenz von Individualismus und sozialer Schichtung in Afrika auf der konzeptionellen Ebene stattfand, und durch die Bestrafung oder Verfolgung bestimmter Verhaltensweisen auf der physischen. Eine ähnliche konzeptionelle Gewalt sieht Praeg auch im Konzept des *Ubuntu* am Werk. Dies sei aber kein ausreichender Grund, solche Theorien zu verwerfen. Das Aussetzen bestimmter Rechte, insbesondere bei der Neukonstituierung einer Gesellschaft, scheint eher unvermeidbar, da jede Neukonstituierung einer Gemeinschaft auf Werten und Idealen basiere, die zunächst in einem performativen Akt realisiert werden müssten. So komme es zu einem temporären Aussetzen individueller Rechte, um das Durchsetzen eines kollektiven Guten möglich zu machen. Zudem sei Zwang ein mit jeder Art von Gemeinschaft einhergehendes Phänomen – und dies nicht nur in kommunalistisch orientierten Gesellschaften. Auch in liberalen Demokratien gebe es den Zwang der Gemeinschaft. Die Wahl sei also nicht zwischen Gesellschaften mit oder ohne Zwang, sondern zwischen jenen, wo Zwang sichtbar gemacht wird und jenen, wo das nicht der Fall ist. Es komme deshalb darauf an, die unsichtbare Gewalt des Zwangs sichtbar zu machen als eine politische Wahl. Dies aufzudecken sei eine der wichtigen Aufgaben des politischen Philosophen.

Demnächst erscheint in der »*Thinking Africa Series*« (Juni 2014): Leonhard Praeg / Siphokazi Magadla (eds.): *UBUNTU. Curating the Archive.* University of Kwazulu Natal Press, Pietermaritzburg, S. 2014, etwa 256 Seiten, ISBN 978 1 86914 265 0. Mit Beiträgen von u.a. Lewis R. Gordon, Mogobe B. Ramose und Issa Shivji

Mit dieser Analyse von »Übergangsgesellschaften« geht Praeg weit über den Kontext Südafrikas in seiner Post-Apartheid-Phase hinaus und formuliert Merkmale und Gefahren, die Gültigkeit in allen Varianten von Übergangsgesellschaften haben könnten, welche wir ja nicht nur in Afrika und unter postkolonialen Bedingungen antreffen, sondern eben auch in Europa (in der Phase der Errichtung sozialistischer Staaten ebenso wie nach dem Untergang des Sozialismus, beim Auseinanderfallen Jugoslawiens oder gerade ganz aktuell in der Übergangsphase in der sich die Ukraine momentan befindet).

Der Aushandlungscharakter von Konzeptionen des Rechts und der Gerechtigkeit und die Auswirkungen auf Fragen der Rechtspraxis stehen im Mittelpunkt der beiden letzten Kapitel (Kapitel 4 und 5) des Buches. Hier analysiert der Autor das Potenzial des *Ubuntu*-Konzeptes für die moderne Rechtspraxis im heutigen Südafrika, die sich zwischen den Herausforderungen der Moderne einerseits und den besonderen Bedingungen einer postkolonialen Situation andererseits befindet. Hinterfragt wird zudem die Rechtspraxis der TRC, im konkreten Fall anhand der Klage der Familie Steve Bikos gegen eben jene Praxis, jenen Tätern Amnestie zu gewähren, die ihre Taten gestanden haben. Hier wurde unter der Maßgabe eines notwendigen Versöhnungsprozesses das individuelle Recht auf juristische Gerechtigkeit (im Sinne der Verurteilung von Tätern) ausgesetzt, um einen Aufklärungsprozess und damit eine nationale Verarbeitung der Geschichte der Apartheid in Südafrika möglich zu machen. Die temporäre Aufhebung des individuellen Rechts diente dabei der Schaffung der Bedingungen der Möglichkeit der Durchsetzung individuellen Rechts auf der Grundlage einer allgemein anerkannten neuen Gesellschaftsordnung. Dieser spezielle Fall macht die Spannung zwischen individuellen und gemeinschaftlichen Interessen, aber auch zwischen einem Recht, verstanden im Sinne der Verteidigung der Interessen des Individuums, und einem altruistischen Rechtsverständnis deutlich. Diese Spannung ist laut Praeg aber keine, die reduziert werden dürfe auf »westlichen Individualismus« vs. »afrikanischen Kommunalismus«. Im Gegenteil, die Spannung zwischen dem Schutz der Rechte und Freiheiten des Individuums auf der einen Seite und den Interessen der Gemeinschaft auf der anderen (zwischen individualistischem und altruistischem Rechtsverständnis) liegt jeder Rechtsprechung der Moderne zugrunde, gerade darum, weil die Moderne »natürliche«, unhinterfragte Zugehörigkeiten aufgelöst und damit Zugehörigkeit in erster Linie zu einer Sache der Vorstellung und des Denkens gemacht hat. (S. 28)

Ubuntu kann nun laut Praeg als eine Art Horizont im Sinne eines von ihm definierten kritischen Humanismus einen wichtigen Beitrag für die Gestaltung der südafrikanischen Gesellschaft spielen. Dieser kritische Humanismus, der es selbst vermeiden muss, zu einer Ideologie zu werden, hat die Aufgabe, die Ungerechtigkeiten, auf denen die neue Ordnung beruht, immer wieder ins Gedächtnis zu rufen ebenso wie die vorherrschenden Macht-

To do African philosophy, to posit, ask and address the question of Ubuntu is therefore always, inescapably first and foremost, a political question. (S. 12)

konstellationen, die jeden Diskurs bereits vorformatieren. Kritischer Humanismus sei in diesem Sinne eine kontinuierliche, nie abzuschließende Praxis der Humanisierung der menschlichen Lebensbedingungen.

Praegs Analyse des *Ubuntu*-Diskurses bringt eine ganze Reihe sehr interessanter Gedanken zu Tage, die es gilt weiter zu denken – und zwar nicht nur für den Kontext Afrika, sondern darüber hinaus für die Analyse ideologischer und politischer Prozesse weltweit. So betrachtet Praeg den Diskurs um *Ubuntu* weniger als eine Auseinandersetzung mit der Erfahrung des Kolonialismus (wie er gemeinhin in der Diskussion verstanden wird), sondern eher als eine Auseinandersetzung mit der Moderne, die er als Moment des Auseinanderfallens von Individuum und Gemeinschaft charakterisiert. (S. 198) Dieser Moment des Auseinanderfallens, der Fragmentierung sei ein notwendiger Moment in jeder individuellen und gesellschaftlichen Geschichte. Der Diskurs um *Ubuntu* sei nun ein Versuch der Thematisierung des Problems der Infragestellung von Zugehörigkeiten *(belonging)*, die bislang eine unhinterfragte (unsichtbare) Tatsache waren, einerseits und der individuellen Rechten und Freiheiten andererseits. Dabei macht Praeg deutlich, dass die Orientierung auf die Gemeinschaft kein spezifisch afrikanisches Charakteristikum ist, sondern in allen menschlichen Gemeinschaften zu verschiedenen Zeitpunkten ihrer Geschichte eine mehr oder weniger große Rolle gespielt hat – auch in Europa. Allerdings betrachtet Europa diesen Teil seiner Geschichte mit dem Zeitalter der Aufklärung als überwunden, in der die Macht der Kirche als gemeinschaftsstiftende Kraft im 17. Jahrhundert nachließ und Zugehörigkeit zu einer Frage des Denkens wurde *(belonging became a problem of thought)*. Mit Hegel zeigt Praeg einen Lösungsversuch des Problems der gesellschaftlichen Fragmentierung durch das Erzählen einer neuen großen Geschichte im Rahmen seiner Philosophie der Geschichte. Kritisch anzumerken ist hier, dass Praeg Hegel nur aus Sekundärquellen zitiert. Das Problem ist nun, dass der »Westen« in seinen linearen Entwicklungstheorien, die letztlich eine Universalisierung der partikularen europäischen Entwicklung darstellen, davon ausgeht, dass gemeinschaftlich orientiertes Denken eine Phase in der Geschichte der Menschheit ist, die es zu überwinden gilt hin zur subjektiven Freiheit des Individuums. Damit werden zum einen die anhaltenden Phänomene gemeinschaftlicher Orientierung, die bis heute auch im »Westen« eine starke bindende Kraft haben (Nationalismen, religiöse Bindungen, ethnische Zugehörigkeiten) ignoriert (und verwundert die Frage gestellt, wie in einem geeinten Europa ein Erstarken von Nationalismen möglich sei), zum anderen wird Afrika als etwa 300 Jahre in der menschlichen Entwicklung zurück betrachtet, da hier die Orientierung an der subjektiven Freiheit des Individuums nicht den Stand Europas erreicht hätte. Praeg stellt das dieser Vorstellung zugrundeliegende teleologische Entwicklungsparadigma ebenso in Frage wie die vom »Westen« entwickelte, seiner Meinung nach falsche und unsinnige, Dichotomie von Libe-

»When we translate a historical praxis into a contemporary ideology or philosophy, which elements of the praxis are included in that translation and which are not?« (S. 141)

ralismus und Kommunitarismus. Er argumentiert, dass jeder Liberalismus bereits je schon eine Form des Kommunitarismus sei (in Form der Zugehörigkeit zu einer Tradition) und dass Tradition, Geschichte und menschliche Gemeinschaft Phänomene sind, die uns immer schon vorgegeben sind – auch (und gerade dort) wo sie als Ausgangspunkt der verschiedenen Formen des politischen und philosophischen Individualismus geleugnet werden. Die künstliche Debatte zwischen Kommunitarismus und Liberalismus entspringe dem westlichen binären Denken und zwinge dazu, zwischen zwei einander ausschließenden Arten der Metaphysik zu wählen: entweder, dass das Individuum der Gemeinschaft vorgeordnet ist oder umgekehrt. In Afrika führt diese binäre Konzeption zur Behauptung eines ontologischen Unterschieds zwischen dem »westlichen Individualisten« und dem »afrikanischen Kommunalisten«. *Ubuntu* als eine Form des Kommunitarismus zu lesen, ist für Prag bereits Ausdruck dessen, wie wir mit der Frage der konstitutiven (konzeptuellen) Gewalt umgehen. (S. 23)

Hinsichtlich des linearen Entwicklungsdenkens, das die meisten europäischen Theorien bestimmt (Marx, Freud, Hegel und ihre Nachfolger) und in dem Afrika als der allgemeinen gesellschaftlichen Entwicklung nachhinkend dargestellt wird, entwirft Praeg als Gegenmodell eine »Brokkoli-Theorie der Evolution« (S. 211ff.), in der gesellschaftliche Entwicklung nicht von einem Anfang und einem Ende her gedacht, sondern im Sinne der Theorie der Fraktale in physikalischen Termini als Gesellschaften mit einer höheren oder einer niedrigeren Entropie, einem höheren oder einem niedrigeren Energieverbrauch, einer höheren oder niedrigeren Dichte erfasst wird. Durch das Fehlen eines Endes kann es hier keine Entwicklung im herkömmlichen Sinne geben, sondern nur Veränderung und Differenzierung in den fraktalen Erscheinungsformen. Man kann nur von mehr oder weniger entwickelten Brokkoli-Röschen sprechen, ohne das größere Röschen als den anderen überlegen zu betrachten. (S. 214) Praeg bezieht sich hier auf den Begriff des Fraktalen, wie er vom Mathematiker Benoît Mandelbrot geprägt wurde und heute u.a. in der fraktalen Geometrie Verwendung findet. Als Beispiel zur Erklärung des Fraktalen in der Natur wird zumeist der Romanesco (eine Blumenkohlzüchtung) herangezogen.

Das Politische als »Erste Philosophie« anzuerkennen ist ein Anliegen, dass Praegs gesamtes Buch durchzieht und in der Forderung nach einem »kritischen Humanismus« mündet. Der »kritische Humanismus«, der Praeg vorschwebt, unterscheidet sich in mindestens einem Punkt vom traditionellen »westlichen« Humanismus: »das Menschliche« steht hier nur an zweiter Stelle, im Fokus stehen vielmehr die Machtbeziehungen, die systematisch bestimmte Menschen davon ausschließen, überhaupt als Menschen betrachtet zu werden. (S. 12) Die drei Hauptmerkmale dieses kritischen Humanismus sind das Primat des Politischen (das Politische als erste Philosophie), ein Humanismus verstanden als Form der Kritik und ein neues Verständnis davon,

»Decolonising will not come from a return to/of precolonial traditional forms of the political and/or law, but rather from an elimination of the postcolonial, racialised fault lines of rich and poor, through the realisation of socio-economic rights.« (S.190)

was es bedeute menschlich zu sein (eine neue Anthropologie), das in eine emanzipatorische Praxis münden müsse. Das Politische als »Erste Philosophie« zu verstehen geht damit einher, Philosophie explizit als kontextgebunden als Produkt einer bestimmten Kultur zu verstehen und damit in ihrer historischen Kontingenz. Eine hegemoniale philosophische Tradition wie die des Westens könne den Umstand, dass sie einem bestimmten Kontext entsprungen und damit immer auch eine Ethnophilosophie sei, gut verbergen, marginalisierte Traditionen hingegen haben keine andere Wahl als von der Anerkennung der ethnisch-kulturellen Bestimmung ihres Denkens auszugehen. Die Anerkennung dieses Umstandes (und der dahinter steckenden Machtverhältnisse) sei somit die Grundlage, der »ground zero«, eines kritischen Humanismus, so Praeg. (S. 13)

»Ubuntu is about power. More accurately, to write about Ubuntu is to engage in a struggle for power.« (S. 13)

Dementsprechend müsse der *Ubuntu*-Diskurs letztlich auch als ein Machtdiskurs anerkannt werden – auch wenn *Macht* das Letzte ist, was mit diesem Begriff normalerweise assoziiert wird. *Ubuntu* aber als nicht oder gar apolitisch zu verstehen sei bestenfalls naiv, so Praeg, denn der postkoloniale *Ubuntu*-Diskurs sei längst Teil einer Identitätspolitik auf personaler wie kultureller Ebene, eines Kampfes um Anerkennung, um Autonomie und Souveränität. Jeder Versuch, über *Ubuntu* zu sprechen, sei damit bereits das Ausüben von Macht, denn man spreche nicht von *Ubuntu*, weil es interessant ist, sondern weil man eine Aussage darüber treffen möchte, was es bedeutet, schwarz zu sein in einer weißen Welt und Afrikaner in einer westlich dominierten Welt. (S. 14) Es geht um eine Veränderung der Position und eine Bejahung des Rechts der Afrikaner auf Anerkennung. Dabei kann *Ubuntu* durchaus auch zynisch, gegen Afrikaner gewendet werden, wie Praeg anhand der Verurteilung des schwarzen Aktivisten Julius Malema durch einen weißen Richter illustriert, der Malema ein »nicht dem *ubuntu* gemäßes Verhalten« vorwarf (S. 15–17). Folgerichtig stellt Praeg die Frage: Ist es nicht unzeitgemäß, unsere »geteilte Menschlichkeit und Brüderlichkeit« zu beschwören, solange wir noch in einer Gesellschaft leben, in der es kein wirkliches Teilen der Ressourcen gibt? An welchem Punkt wird die Forderung, den Geist des *Ubuntu* zu ehren, zu einem Instrument der Unterdrückung statt zu einem Befreiungsakt des Humanismus, da es dazu genutzt wird, den status quo zu erhalten? (S. 18)

Praeg fordert, dass *Ubuntu* als eine dekonstruktive Kraft verstanden und erhalten werden müsse. *Ubuntu* müsse ständig dazu auffordern, die Frage zu stellen: »Was ist eine gerechte Gerechtigkeit?« Was als »gerecht« oder »ungerecht« verstanden wird, ist eine Frage der Definition und Ergebnis eines langen Aushandlungsprozesses. In Praegs Sinne müsste der Diskurs über *Ubuntu* dann dazu genutzt werden, die Frage nach Gerechtigkeit neu zu stellen und Antworten darauf zu finden, sowohl auf der konzeptionellen als auch auf der materiellen bzw. rechtlichen Ebene. Dabei hat Praeg selbst durchaus klare Vorstellungen von Gerechtigkeit, die er vor allem in der Notwendigkeit der Abschaffung der noch

immer rassisch begründeten Grenzen zwischen Arm und Reich und einer Reform der sozio-ökonomischen Rechte sieht. (S. 190)

Mit dieser Wendung macht Praeg *Ubuntu* nicht nur stark als einen wichtigen kritischen Horizont vor dem die gesellschaftliche Entwicklung des neuen Südafrika ständig überprüft (und korrigiert) werden kann, sondern erteilt auch jenen (zumeist westlichen) Philosophen eine klare Absage, die mit einem exotisierenden Interesse und dem Wunsch, endlich das Afrikanische in der afrikanischen Philosophie gefunden zu haben, an *Ubuntu* herantreten und dieses versuchen zu idealisieren.

Praeg hat ein nachdenkliches, ein bedenkenswertes und sicher nicht leicht zu lesendes Buch geschrieben, das jedoch dann, wenn man sich auf seine z.T. weit verzweigte Argumentation einlässt, Klarheit zu bringen vermag in einen sehr kontrovers geführten Diskurs über *ubuntu/Ubuntu*, ebenso aber auch über die allgemeinen Mechanismen und Kräfte, die am Werk sind, wenn sich neue Gemeinschaften konstituieren. In solchen Prozessen die je versteckten unsichtbarer Arten verbaler oder auch physischer Gewalt sichtbar zu machen, diese zu benennen, in Frage zu stellen oder eben auch zu begründen, Gewalt also als eine politische Wahl deutlich zu machen und nicht als eine unabänderliche Naturgewalt hinzunehmen – diese Erkenntnis Praegs ist sicherlich die wichtigste in seinem Buch.

MĂDĂLINA DIACONU

Die Philosophie in Österreich – mit fremdem Blick

zu: M. Benedikt, R. Knoll, F. Schwediauer, C. Zehetner (Hg.): *Verdrängter Humanismus – verzögerte Aufklärung*

Die Darstellung der Geschichte der Philosophie in Österreich wurde mit dem 6. Band, der die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts abdeckt, abgeschlossen. Zum vorliegenden Monumentalband mit einem Umfang von über 1.200 Seiten haben nicht weniger als 72 Autoren und Autorinnen beigetragen, deren Aufsätze vier Teilen zugeordnet wurden: Der erste befasst sich mit dem Verhältnis der Philosophie zu den Einzelwissenschaften (die wiederum in Gesellschaftswissenschaften, Naturwissenschaften, Geisteswissenschaften und Theologie unterteilt sind), der zweite mit dem Verhältnis zwischen Philosophie und Kunst, der dritte untersucht die Beziehungen zwischen Philosophie und Politik und der vierte stellt die »Philosophie als ihre eigene Aufgabe« dar. Einen Rückblick auf »Die Geisteswissenschaften in Österreich« im Jahre 1954, der weit über die Situation der Philosophie hinausgeht, ermöglicht die umfassende Studie von Paul Feyerabend mit demselben Titel (S. 17–172), der den Herausgebern vor seinem Tod zum Abdruck freigegeben wurde. Die wenigen darin enthaltenen Seiten zur Philosophie werden mit der kritischen Anmerkung eingeführt, dass »in kei-

Michael Benedikt, Reinhold Knoll, Franz Schwediauer, Cornelius Zehetner (Hg.): *Verdrängter Humanismus – verzögerte Aufklärung, Band VI, Auf der Suche nach authentischem Philosophieren, Philosophie in Österreich 1951–2000*, Facultas, Wien 2010, ISBN 978-3-7089-0446-7, 1.288 Seiten