

Epistemologien des Südens und das Gespenst des leeren Signifikanten

Praeg, Leonhard

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
Verlag Barbara Budrich

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Praeg, L. (2018). Epistemologien des Südens und das Gespenst des leeren Signifikanten. *PERIPHERIE - Politik, Ökonomie, Kultur*, 38(2), 198-218. <https://doi.org/10.3224/peripherie.v38i2.04>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

Leonhard Praeg

Epistemologien des Südens und das Gespenst des leeren Signifikanten*

Keywords: epistemologies of the south; buen vivir; Ubuntu; epistemological pluralism

Schlagwörter: Epistemologien des Südens, buen vivir, Ubuntu, epistemologischer Pluralismus

Die im Folgenden vorgetragenen Überlegungen beruhen auf drei Grundannahmen. Die erste betrifft eine tiefe und wenig untersuchte Bruchlinie innerhalb des Diskurses über „Epistemologien des Südens“ (Santos 2014). Letztere lassen sich für meine Überlegungen in zwei Gruppen einteilen. Auf der einen Seite stehen Epistemologien, die entweder aufgrund ihrer Verankerung im Denken einer einzelnen Autorin/eines einzelnen Autors (etwa Konfuzius) und seiner *Wirkungsgeschichte* oder aufgrund gezielter Anstrengungen, präkoloniale Praxis zu einer relativ kohärenten Theorie umzuwandeln (*ujamaa* als *Ujamaa*¹), als mehr oder weniger kohärente Ideologien erscheinen („[Neo-]Konfuzianismus“ oder „Afrikanischer Sozialismus“). Auf der anderen Seite stehen jene Epistemologien, die aus unterschiedlichen kontingenten Gründen keine kohärenten Ideologien darstellen (z.B. *buen vivir* und *Ubuntu*). Die zweite Grundannahme besagt, dass nur Epistemologien der zweiten Kategorie der Kritik unterliegen, dass ihr zentraler Ausdruck (*buen vivir* und *Ubuntu*) in einem Ausmaß undefiniert, unbestimmbar und vage ist, dass er wenig mehr ist als das, was Laclau als „leere Signifikanten“ bezeichnet. Was auch immer sich über die historischen Phasen des Aufstiegs und Niedergangs des (Neo-)Konfuzianismus, die

* *Keynote address* auf der Frühjahrstagung der Sektion Entwicklungssoziologie und Sozialanthropologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie *Resistance and Utopia: Alternative Visions of Development and the Future*, gemeinsam mit der *Bayreuth Academy of Advanced Studies*, Bayreuth, 26.-27. April 2018. Ich danke für die Hinweise von Pedro Alarcón und Reinhart Kößler, die mir geholfen haben, die zentrale Argumentation für diese Publikation weiterzuentwickeln.

1 Groß- bzw. Kleinschreibung verweist im Folgenden auf Termini in der „abstrakten Philosophie“ bzw. in der „Praxis“, d.Ü.

verschiedenen Varianten seiner Wiederbelebung und neuerlichen Ablehnung sagen lässt und wie auch immer wir das Ausmaß einschätzen, in dem *Ujamaa* letztlich nicht viel mehr bedeutete als ein sozialtechnologisch konzipiertes Experiment von Identitätspolitik – beide Termini lassen sich nicht als „leere Signifikanten“ abtun. Während der Konfuzianismus eine lange und komplexe Deutungsgeschichte aufweist und jede Interpretation durch Autor*innenschaft und eine kanonische Rezeption stabilisiert wird, war der Signifikant „Ujamaa“ explizit mit einem einzigartigen Inhalt gefüllt und durch diesen stabilisiert, nämlich als Form des Sozialismus. Das trifft auf *buen vivir* und *Ubuntu* nicht zu. Diese beiden Versuche, vorkoloniale Praxis in postkoloniale Philosophie oder „Epistemologie aus dem Süden“ umzuformen, haben zu Konzepten geführt, die offen für die Wechselfälle von Interpretationen sind. Diese sind durch fluktuierende Kontexte sowie lokale und globale Anforderungen überdeterminiert. Damit lassen sich diese Konzepte tatsächlich nutzen, um einfach alles zu rechtfertigen, was auch geschieht. In Ekuador wurde die kontextspezifische Version von *buen vivir* (*symak kawsay*) benutzt, um einerseits die Ausbeutung der Umwelt zu delegitimieren (weil diese Ausbeutung eine umweltsensible Lesart eines auf holistischen Vorstellungen beruhenden „guten Lebens“ verletzt) und um eine solche Ausbeutung zu rechtfertigen, weil dieses Vorgehen eine anthropozentrische Vorstellung des „guten Lebens“ fördern kann. In Südafrika wurde *Ubuntu* in Anspruch genommen, um die Tätigkeit eines jeglichen öffentlichen und privaten Unternehmens oder Anliegens zu legitimieren – von der Wahrheits- und Versöhnungskommission bis hin zu *Ubuntu*-NGOs, von privaten Sicherheitsdiensten mit Namen *Ubuntu* bis zu *Ubuntu*-Baufirmen. Wie *buen vivir* wurde und wird auch *Ubuntu* mit gleicher Begeisterung benutzt, um eine entstehende Form des Sozialismus, Humanismus, Kommunitarismus und humaneren Kapitalismus zu bezeichnen. Damit komme ich zu meiner dritten Grundannahme: Die beiden unterschiedlichen Kategorien von Epistemologien erfordern unterschiedliche Formen der kritischen Auseinandersetzung. Die mehr oder minder kohärenten Ideologien des (Neo-)Konfuzianismus und von *Ujamaa* erfordern eine Ideologiekritik oder, wie ich andernorts für *Ujamaa* zu zeigen versucht habe (Praeg 2014), die Dekonstruktion ihrer impliziten und letztlich nicht durchzuhaltenden oder widersprüchlichen Annahmen. Konventionelle Ideologiekritik ebenso wie Dekonstruktion wird sich darauf konzentrieren, was bei der Übertragung zwischen der (vorkolonialen) Praxis und ihrer Konkretisierung in politischen Institutionen und Formen des Regierens unter den Tisch fällt. Es ist nicht besonders sinnvoll, an *buen vivir* oder *Ubuntu*, von einer dieser kritischen Perspektiven ausgehend, heranzutreten, weil diese Epistemologien niemals

als ausreichend kohärente Theorien oder Ideologien dargestellt wurden – was nicht besagt, sie seien nicht zu relativ ausgefeilten Epistemologien ausgebaut worden. Vielmehr folgt daraus, dass ihre Bezeichnung als „leere Signifikanten“ einen anderen kritischen Ansatz erfordert. In diesem Beitrag befasste ich mich mit dem *Ubuntu*-Diskurs, um aufzuzeigen, wie meiner Meinung nach ein solch kritischer Ansatz aussehen könnte. Ich reagiere auf die Unentscheidbarkeit ihrer Bedeutung (ihre „Polyphonie“), indem ich den begründeten Vorwurf, sie seien „leere Signifikanten“ als Einladung aufnehme, eine andere Art kritischer Fragestellung zu verfolgen, nämlich: Was sind die Bedingungen der Möglichkeit dieser Polyphonie, und was können wir lernen, wenn wir diese Bedingungen ausbuchstabieren? Um meine Schlussfolgerung vorwegzunehmen: Wir können aus einem solchen Vorgehen lernen, dass „leerer Signifikant“ vielleicht eine verkehrte Bezeichnung ist, weil das, was die Analyse dieser Bedingungen erkennbar macht, konstruktiver als ein radikal aporetischer Bereich eines epistemologischen Pluralismus verstanden werden kann, der durch widerstreitende Vorstellungen von Zeit und Zeitlichkeit bestimmt ist, die unterschiedliche emanzipatorische Potentiale entweder legitimieren oder delegitimieren.

In gewisser Weise zeigt dieser Pluralismus wenig mehr auf als das, worüber sich eine ganze Reihe zeitgenössischer Theoretiker*innen aus einem breiten interdisziplinären Spektrum in dekolonialen und postkolonialen Studien ebenso wie in Komplexitätstheorie durchweg verständigt haben, nämlich, dass es niemals eine klare Unterscheidung zwischen dem, was es bedeutet, die Welt zu *kennen* (Epistemologie), und einem Verständnis dessen, was es bedeutet, in der Welt zu *sein* (Ontologie), gegeben hat. Wir haben inzwischen eingesehen, dass Epistemologie und Ontologie sich gegenseitig konstituieren. Diese These wird durch Gregory Bateson gestützt, für den wir „in ein Netz von epistemologischen und ontologischen Prämissen eingebunden sind, die – unabhängig von ihrer letztendlichen Wahrheit oder Falschheit – dahinkommen, sich teilweise selbst zu bestätigen“ (Bateson 1972: 314). Es gibt keine Vorstellung davon, was es bedeutet zu *sein*, die nicht im Kern davon abhängig ist, was eine bestimmte Kultur, Gesellschaft oder Denktradition als die Bedeutung des *Menschseins* definiert hat. In diesem Sinne ist das Denken der einfachste und grundlegendste politische Akt, dessen menschliche Wesen fähig sind, denn im Denken können sich die Kenntnis der Welt und das Sein in der Welt „teilweise selbst bestätigen“: „Sein“ wird durch „Wissen“ bestimmt, oder: Was und wie wir wissen, ist Ausfluss unserer Vorstellung vom Sein. Vereinfacht gesagt ist die Vorstellung vom „Sein“ in Hobbes’ Gesellschaftsvertrag – ein Sein auf Zugehörigkeit hin, wobei „Zugehörigkeit“ als rationales Übereinkommen zwischen Individuen

vorgestellt ist – radikal unterschieden vom Sein auf Zugehörigkeit hin, wie es Patrick Chabal mit der „politischen Ökonomie der Verpflichtung“ in *The Politics of Suffering and Smiling* (2009) beschreibt. In der Sprache Batesons handelt es sich hier um zwei unterschiedliche „Netze“ epistemologischer und ontologischer Annahmen, die notwendigerweise sehr unterschiedliche Konsequenzen dafür haben, wie die Produktion, Verbreitung und Anwendung von Wissen vorgestellt wird. Vor diesem begrifflichen Hintergrund lässt sich die Unentscheidbarkeit der Bedeutung von *Ubuntu* konstruktiver als eine pluralistische Reihe „teilweise selbstbestätigender“ Annahmen verstehen und die Polyphonie seiner Bedeutungen als Zeichen einer Mehrzahl unterschiedliche Arten, innerhalb einer übergreifenden postkolonialen Denktradition unterschiedliche Vorstellungen davon miteinander zu verbinden, was es heißt, (Afrikaner*in) zu *sein* und (als solche*r) zu *denken*.

Polyphonie: kleines Vorspiel

Der Ideengeschichtler Christian Gade (2011) hat das Auftreten von *ubuntu* im schriftlichen Diskurs überzeugend nachgezeichnet und den Übergang von der Apartheid zur Demokratie (ungefähr die Periode von 1993 bis 1998) als genau das Zeitfenster ausgemacht, als *ubuntu* als kulturelle Praxis erstmals und vorläufig aus einer anthropologischen Kuriosität in die postkoloniale Philosophie übertragen wurde. Diese Übertragung wurde durch zwei unterschiedliche begriffliche Momente bestimmt. Das erste dieser Momente war die pauschale Aneignung des Diktums „Ich bin, weil wir sind“ oder „Eine Person ist eine Person durch andere Personen“ als Synekdoche für die Bedeutung *Ubuntu*. Dass dieses Diktum eine solche Ausstrahlung als *pars pro toto* erlangen konnte, lag teilweise daran, dass es eine gegenhegemoniale Alternative zum kartesischen „Ich denke, also bin ich“ darstellte. Genauer eröffnete die Synekdoche einen Raum, in dem das Entstehen eines afrikanischen (oder südlichen) „Netztes epistemologischer und ontologischer Prämissen“ ausgedrückt werden konnte. Das zweite Moment betrifft die Art und Weise, in der das, was tatsächlich in diesem Raum der Ausdrucksmöglichkeit geschah, durch die Logik der Retrodiktion (Mudimbe) vorgeformt war, also der *gegenwärtigen* Neu-Artikulation einer *vergangenen* Tradition für *zukünftige* Zwecke. Die Bedeutung von *Ubuntu*, wie sie aus dem Schmelztiegel des Übergangs zur Demokratie hervorging, konnte sich aufgrund eines Konzepts der Versöhnung, wiedergutmachender Justiz (*restorative justice*) und Vergebung artikulieren, die stark, wenn nicht vollständig durch christliche Theologie beeinflusst war, sowie einer Vorstellung von Emanzipation, die stark, wenn nicht ihrerseits vollständig

durch einen globalen Menschenrechtsdiskurs überdeterminiert war. Diese Beziehung zwischen lokaler Praxis und globalen Diskursen verlief niemals nur in eine Richtung, sondern folgte vielmehr, wie Frantz Fanon es nannte, einer „unordentlichen Dialektik“. Dabei wirkte *Ubuntu* wie auch noch heute zurück auf die Diskurse der christlichen Theologie und der Menschenrechte in Afrika und bereichert sie. Mir geht es um Folgendes:

1. Es muss zwischen *ubuntu* als vorkolonialer kultureller Praxis und *Ubuntu* als abstrakter, postkolonialer Philosophie unterschieden werden, eine Unterscheidung, die den Umstand zur Kenntnis nimmt, dass die Bedeutung von *Ubuntu* zum Teil auf seinen Überschneidungen mit verschiedenen globalen Diskursen beruht.
2. Das Konzept von *Ubuntu*, das sich daraus ergibt, ist weder einfach Ausdruck einer lokalen Tradition noch einfach eine lokale Variante eines globalen Diskurses. Durch die Synthese zwischen dem Lokalen und dem Globalen ist es zu einem wahrhaft *glokalen* Phänomen geworden. Das ist teilweise die historische Bedingung für das Auftreten dessen, was manche als „leeren Signifikanten“ bezeichnen würden. Aber wir müssen hier genauer sein. Das Problem besteht nicht im Prinzip der *Glokal*-ität oder dem Umstand, dass *Ubuntu* das Lokale und das Globale zu einer undifferenzierten begrifflichen Einheit verschmilzt. Das Problem ist vielmehr, dass solange die globalen Diskurse sich weiter verändern, von denen die Bedeutung von *Ubuntu* abhängig ist, auch die Bedeutung von *Ubuntu* sich weiter verändern wird. Mit anderen Worten ist *Glokal*-ität eine notwendige, aber keine zureichende Bedingung für die schwankende Bedeutung von *Ubuntu*. Neben dem Prinzip der *Glokal*-ität benötigen wir wirkliche, historische und kontingente Verschiebungen in den globalen Diskursen, um die beständig wechselnden Bedeutung zu erklären. Das lässt sich an einem einfachen Beispiel zeigen. Als *Ubuntu* in den *mainstream* der postkolonialen Philosophie in Südafrika übergang, dachte niemand daran, seine implizite „politische Ökonomie der Verpflichtung“ ähnlich wie bei *Ujamaa* mit einem „vorkolonialen Sozialismus“ gleichzusetzen. Das lag zum einen daran, dass eine solche Gleichsetzung erfolglos versucht worden war. Wichtiger aber war der globalisierte, neoliberale Kontext, der sich so gewaltig von der Situation Julius K. Nyereres in den 1960er und 1970er Jahren unterschied und eine ganz andere Retrodiktion dieser politischen Ökonomie durch Christentum und Menschenrechtsdiskurs möglich und notwendig machte.

Im Folgenden möchte ich den ersten Schritt machen, das zu vermeiden, was als unvermeidliche Schlussfolgerung aus den oben benannten zwei

Prinzipien erscheinen kann, nämlich, dass wir nicht mehr getan hätten, als die notwendigen und zureichenden Bedingungen für das Auftreten von *Ubuntu* als eines „leeren Signifikanten“ festzustellen. Meine Zielsetzung ist bescheiden: Es geht nur um einen Schritt weg von diesem Vorwurf. Wenn wir die Archäologie des Ortes, von dem aus *Ubuntu* als leerer Signifikant seinen Ausgang nahm, anders untersuchen, könnte dies zu einer anderen Serie von Fragen führen, die uns ihrerseits in eine andere Richtung führen könnten. Wenn das so ist, könnte es eine sinnvolle Unterscheidung zwischen einem *leeren* Signifikanten und einem *ruhelosen* Signifikanten geben? Entsprechend des Begriffs des Politischen als „Netz epistemologischer und ontologischer Annahmen“ könnte der Übergang von Leere zu Ruhelosigkeit nicht auf die Aushöhlung des Politischen (was durch die Leere nahegelegt wird), sondern auf eine Rückkehr zum Politischen als Pluralismus verweisen. Um die Ruhelosigkeit der Bestimmung dessen zu entschlüsseln, was man vielleicht zusammenfassend als „afrikanischen Humanismus“ bezeichnen könnte (obwohl selbst „Humanismus“ bereits eine *glokale* Aneignung darstellt), werde ich nicht den verschiedenen globalen Diskursen nachgehen, mit denen der „afrikanische Humanismus“ historisch seit der Unabhängigkeit in Beziehung gestanden hat – Humanismus, Sozialismus, Kommunitarismus, Christentum, Menschenrechtsdiskurs usw. Ich werde mich vielmehr auf die inneren Bezüge des *Ubuntu*-Diskurses konzentrieren und eine Taxonomie der unterschiedlichen Ansätze vorschlagen, mit denen afrikanische Gelehrte auf eine Weise über *Ubuntu* geschrieben haben und weiter schreiben, die uns einen Pluralismus von „Netzen epistemologischer und ontologischer Annahmen“ bieten. Das legt ihre impliziten Vorstellungen von Zeit und Ort (vielleicht eher Raum-Zeit) oder sehr unterschiedliche Spielarten einer politischen Ökonomie der Zeitlichkeit in einem Zeitalter von Hypermoderne und Globalisierung offen. Ein letzter Hinweis zur Vorsicht: Es wäre reizvoll zu fragen, inwieweit eine solche Taxonomie zu einer Taxonomie postkolonialer oder dekolonialer Diskurse als solcher ausgebaut werden könnte. Lassen sich die dekolonialen Diskurse verschiedener zeitgenössischer Theoretiker*innen wie Achille J. Mbembe (vielleicht bes. 2016) im Sinne der Begrifflichkeiten dechiffrieren, die benutzt wurden, um die unten vorgelegte Taxonomie zu strukturieren? Dieser Verallgemeinerung kann hier nicht nachgegangen werden – obwohl einige der naheliegenden Extrapolationen sich als Kandidaten für eben eine derartige Verallgemeinerung anbieten: Mbembe als (afrozentrischer) Kosmopolit oder der Grad, in dem der dekoloniale Diskurs der Studierenden während der landesweiten #MustFall-Proteste im Hochschulsystem Südafrikas (2015-2016) eine revolutionäre Figur manifestierte. Wie gesagt, ist meine Zielsetzung bescheidener: Ich versuche hier lediglich,

die Polyphonie des vorherrschenden Ausdrucks von *Ubuntu* als „Epistemologie des Südens“ zu durchdenken.

Begriffspersonen in der Raum-Zeit

2014 veröffentlichte ich *A Report on Ubuntu*. Hier analysierte ich das, was nach meiner Einsicht die Grundstruktur der unterschiedlichen Ansätze ist, mit denen Gelehrte über *Ubuntu* nachdenken und schreiben. Im zweiten Kapitel des Buches – über „afrikanische Weisen des Schreibens und des Seins“ – formuliere ich eine Taxonomie dieser vorherrschenden Strukturen, die sich in den folgenden Thesen zusammenfassen lässt, die Autor*innen über die Bedeutung und das emanzipatorische Potential von *Ubuntu* vortragen:

1. „Unabhängig von der ursprünglichen Bedeutung von ubuntu sind unsere Versuche, es theoretisch neu zu formulieren, dermaßen überdeterminiert durch koloniale Literatur über Afrika und westliche Formen der Wissensproduktion, dass wir niemals in der Lage sein werden, seine Besonderheit in eine sinnvolle Theorie zu fassen.“
2. „Ubuntu ist keine afrikanische Besonderheit, sondern typisch für alle Gesellschaften mit einer vor-kapitalistischen Produktionsweise (d.h. vor der Produktion von Überschuss).“
3. „Ubuntu existiert, ist aber nicht von anderen westlichen Formen des Kommunitarismus, vor allem der feministischen Ethik der Fürsorge (*care*) zu unterscheiden.“
4. „Ubuntu toleriert keine individuelle Freiheit; es erzwingt die Konformität mit dem Kollektiv und ist daher unvereinbar mit liberaler Demokratie.“
5. „Ubuntu ist eine einzigartig afrikanische Philosophie, die wiedergewonnen und für die Afrikanisierung des postkolonialen Staates genutzt werden kann.“
6. „Ubuntu ist Afrikas Geschenk an die Welt. Es kann Afrika (die Afrikaner*innen) dekolonisieren und den Rest der Welt von den Beschränkungen und Konsequenzen eines übermäßigen Individualismus befreien, der mit dem (Spät-)Kapitalismus und neoliberaler Governance einhergeht.“

Wie soll man ein so verwirrendes Spektrum von Behauptungen hinsichtlich der Bedeutung und des Potentials von *Ubuntu* einschätzen? Ich möchte mit zwei Beobachtungen beginnen, einer faktischen und einer intuitiven.

Die *faktische Beobachtung* besagt, dass die oben aufgelisteten Behauptungen von Gelehrten aufgestellt werden, deren Identität quer durch Rasse, Klasse, Nationalität und Gender geht. Keine einzige der hier aufgeführten

Positionen wird ausschließlich von Autor*innen aus einer spezifischen Rasse, einem kulturellen Umfeld, einer Nationalität oder Gender vertreten. Sie entziehen sich daher jeglicher vereinfachenden Reduktion auf Identitätspolitik. Die *intuitive Beobachtung* besagt, dass in allen Behauptungen ein Körnchen Wahrheit steckt: Die marxistische Ablehnung des afrikanischen Sozialismus, die damit begründet wird, dass der mit *ujamaa/ubuntu* verbundene Wertekontext typisch für ein bestimmtes Stadium gesellschaftlicher Entwicklung und daher wenig geeignet für die Anforderungen einer postkolonialen Moderne sei, erscheint als intuitiv ebenso plausibel wie die exakt entgegengesetzte Behauptung, *Ubuntu* enthalte etwas Einzigartiges, und dies Einzigartige sei die Quelle seiner emanzipatorischen Bedeutung für die Postkolonie und die globale Zukunft. Ferner erscheint die These, dass *Ubuntu*, einmal als *globales* Phänomen betrachtet, dessen Bedeutung in der Funktion von Schnittstellen mit globalen Diskursen liegt, sich am Ende nicht in relevanter Weise etwa von einer feministischen Ethik der Fürsorge (Noddings 1986) oder diversen anderen Formen des Humanismus oder Kommunitarismus unterscheidet, genauso zutreffend wie die These, seine kommunitaristischen Werte würden immer in einem spannungsreichen Verhältnis der Koexistenz mit dem Individualismus stehen, der sich aus liberal-demokratischen Regierungsformen ergibt.

Angesichts dieser intuitiven und intellektuellen Gleichwertigkeit aller zu *Ubuntu* aufgestellten Thesen lautet die sich daraus ergebende Frage nicht mehr: „Was fangen wir mit einem solchen Relativismus an?“ Vielmehr handelt es sich um die Einladung, das Spektrum der einander widerstrebenden Behauptungen als Form des politischen Pluralismus zu verstehen. Mit anderen Worten beruht jede der oben aufgeführten sechs Positionen zu *Ubuntu* auf einem bestimmten Verständnis der epistemologischen und politischen Freiheit des afrikanischen Subjekts. Konkret: Was kann ich über Afrika *wissen*, und was kann ich mit diesem Wissen *tun*? Die Aufgabe der Philosoph*innen sehe ich dabei zweifach: erstens die jeder der hier genannten Thesen zu *Ubuntu* impliziten epistemologischen und ontologischen Netze von Annahmen aufzudecken; zweitens die politischen Implikationen dieser Annahmen im Hinblick auf ihre raum-zeitliche Bedeutung für Emanzipation zu entziffern. Ich gehe nun der Archäologie dieser Annahmen nach und benutze dazu den Begriff der „Begriffsperson“, wie ihn Gilles Deleuze und Félix Guattari in ihrem Text *Was ist Philosophie?* (1994) entwickelt haben.

Für Deleuze und Guattari beruht jeder Begriff erstens auf einem vorbegrifflichen „Bild des Denkens“ (ebd.: 64), das ein implizites Verständnis dessen darstellt, *was es bedeutet zu denken*, und zweitens auf einer Annahme, die dieses Verständnis in Beziehung zu dem setzt, was es bedeutet zu

existieren, zu einer Seinsweise. Zusammen stellen das „Bild des Denkens“ und die „Seinsweise“ die „Begriffsperson“ des philosophischen Konzepts oder Texts dar. Das klingt komplizierter als es ist, und ein einfaches Beispiel kann verdeutlichen, worum es geht. Descartes' Behauptung, „Ich denke, also bin ich“ beruht genau auf einem solchen Bild des Denkens und einer Seinsweise. Für Descartes ist Denken eine alltägliche Tätigkeit; etwas, das wir beständig tun; nichts, was man uns erklären müsste, nichts besonders Schwieriges: „Ein jeder kann denken, ein jeder will die Wahrheit“. Aber neben diesem Bild des Denkens steckt in Descartes' Behauptung noch etwas anderes, das dieses Bild darauf bezieht, wie die denkende Person vorgeblich in der Welt existiert, in einer bestimmten *Seinsweise*. Bei Descartes ist die Begriffsperson die des Idioten oder privaten Denkers; jemand, die/der nicht mit oder neben anderen Menschen oder in einer Tradition denkt und handelt, sondern selbst, für sich selbst und über sich selbst denkt. Entziffern wir erst einmal die Art und Weise, in der ein*e Theoretiker*in einen Begriff hinsichtlich seines impliziten „Bild des Denkens“ und seiner „Seinsweise“ benutzt, und wenn wir diese zusammengenommenen Annahmen als Begriff, Autor*in oder „Begriffsperson“ des Textes verstehen, so eröffnet sich eine ganze Welt jenseits des Relativismus.

Das Konzept der Begriffspersonen von Deleuze und Guattari ermöglicht uns nicht nur, uns sinnvoll diverse „Netze epistemologischer und ontologischer Prämissen“ vorzustellen, sondern eröffnet auch die Möglichkeit, jedes dieser „Netze“ so zu beschreiben, dass es eine bestimmte *politische Position* im Hinblick auf die Frage der Emanzipation einnimmt. Mit anderen Worten, die Art und Weise, wie ein*e Autor*in *Epistemologie* (was kann ich über Afrika wissen, was bedeutet es zu denken?) und *Ontologie* (wie existiere ich als Afrikaner*in in dieser Welt?) zusammenführt, lässt sich als Repräsentation einer Begriffsperson mit einer bestimmten politischen Position dechiffrieren. Es geht daher nicht allein darum, dass Epistemologie und Ontologie sich gegenseitig konstituieren, sondern vielmehr darum, anzuerkennen, dass der Zusammenhang zwischen Epistemologie und Ontologie immer *politisch* ist und es auch immer war. Im Folgenden dechiffriere ich nun in aller Kürze jede der oben genannten Positionen zur Bedeutung und emanzipatorischen Potential von *Ubuntu* und lege dabei ihre implizite Begriffsperson sowie dementsprechend auch die politische Position offen, die sie in Fragen der Wissensproduktion in der Postkolonie sowie in Fragen der Handlungsmacht und der Emanzipation² einnimmt.

2 Das Folgende ist eine gekürzte Fassung der Überlegungen in „African Modes of Writing and Being“ in: *A Report on Ubuntu* (2014). Zu spezifischen Autor*innen und Texten, die

Deleuze und Guattari klassifizieren Begriffspersonen nach der Unterscheidung von sympathisch und antipathisch; dieser Unterscheidung füge ich als weitere Klassifizierung die Frage hinzu, ob sie sich in erster Linie auf globale oder lokale Zusammenhänge beziehen. Ich analysiere die Taxonomie der Behauptungen in der oben aufgeführten Reihenfolge.

Die Globalen: Archivist*in und Kosmopolit*in

Für die Person der Archivistin/des Archivisten steht vielleicht am meisten der Text von Valentin-Yves Mudimbe: *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Mudimbe schreibt:

„Westliche Interpret*innen ebenso wie afrikanische Analytiker*innen haben Kategorien und Begriffssysteme benutzt, die von der westlichen epistemologischen Ordnung abhängig sind. Selbst in den Darstellungen, die am meisten einem ‘Afrozentrismus’ verpflichtet sind, beziehen sich die Analysemodelle explizit oder implizit, bewusst oder unbewusst auf diese Ordnung.“ (Mudimbe 1988: x)

Er schreibt weiter:

„Ist es möglich, [einen authentischeren Ausdruck von *la chose du texte*] außerhalb eben jenes epistemologischen Feldes ins Auge zu fassen, das meine Frage sowohl möglich als auch denkbar macht?“ (ebd.: 86)

Damit behauptet er, unser Wissen von Afrika sei so sehr abhängig vom hegemonialen westlichen Diskurs *über* Afrika, dass die Theorien und Paradigmen, die wir einsetzen, um über Afrika nachzudenken, zu schreiben und zu sprechen, aus dem westlichen Archiv stammen und dass jeglicher Versuch, den wir unternehmen, über Afrika zu sprechen, ebendiese Ordnung implizit oder explizit reproduziert. Zu dieser Position bemerkt Mbembe:

„Aus dieser Sicht existiert Afrika an sich nur auf der Grundlage des Textes, der es als die Fiktion des Anderen konstruiert. Diesem Text wird dann eine strukturierende Macht zugeschrieben. Das geht so weit, das sein Ich, das beansprucht, mit seiner eigenen, authentischen Stimme zu sprechen immer Gefahr läuft, dafür verurteilt zu werden, dass es sich in einem vorgängig etablierten Diskurs ausdrücke, der sein Eigenes maskiere, es der Zensur unterwerfe oder es zur Nachahmung zwingt. Das bedeutet, dass Afrika nur auf der Grundlage einer vorgängig bestehenden Bibliothek existiere, und dass diese überall interveniere und sich einschleiche – selbst in den Diskurs, der sie vorgeblich ablehnt. Das führt dazu, dass es im Hinblick auf afrikanische Identität und Tradition inzwischen unmöglich ist, das ‘Original’ von einer Kopie zu unterscheiden.“ (Mbembe 2002: 257)

für jede der hier dargestellten und analysierten Personen stehen, verweise ich auf diese Analyse.

Das *Bild des Denkens*, das hier am Werk ist, ist *kuratorisch*: Denken als Akt der Kuratation, als Zusammenstellung von Gedanken, in der Originalität und Authentizität niemals viel mehr bedeuten können, als dass unterschiedliche Sammlungen in einen Austausch miteinander gebracht werden. Wir können mehr Arbeiten, mehr Nachdenken und mehr Literatur über Afrika anregen, aber letztlich wird die Bedeutung eines jeden Textes nur jeweils an ein Afrika erinnern, das niemals in der Lage war, seinen eigenen Namen auszusprechen und das in einem wesentlichen Grad immer eine Funktion westlicher Texte bleiben wird, welche die möglichen Muster seiner Bedeutungen vorbestimmt haben. Zusammen mit der epistemologischen Positionierung ist die politische Implikation beunruhigend, denn wir bleiben dazu verdammt, im Rahmen eines Archivs zu sprechen, das durch den Westen geschaffen wurde und unentrinnbar eine rassifizierte politische Ordnung zu reproduzieren. Kurz, die Begriffsperson der Archivistin/des Archivisten präsentiert uns ein*e Autor*in oder einen Text, für die/den oder in dem Denken lediglich einen Akt des Kuratierens und eine Seinsweise darstellt, in welchen dem afrikanischen Subjekt wenig oder gar keine Handlungsmacht zukommt, um die eigene Zukunft zu bestimmen. Ein aktuelles Beispiel, wie diese Person im *Ubuntu*-Diskurs wirkt, wäre die Behauptung, dass *Ubuntu* „wenig mehr [ist] als ein weiterer Versuch, westlichen ethischen Theorien wie dem Utilitarismus oder der Kantischen Deontologie Sinn zu verleihen“ (Murove 2009a: 16), oder dass *Ubuntu* nur eine andere Art ist, die universelle Tendenz von Kulturen zum Ausdruck zu bringen, von der *sinnlichen* zur *moralischen Harmonie* fortzuschreiten.

Die zweite globale Begriffsperson ist die der Kosmopolitin/des Kosmopoliten. Hier unterscheidet sich zwischen historistischem und modernem Kosmopolitismus. Die historistische Spielart wird durch traditionelle Marxist*innen vertreten. In ihrer Debatte mit Vertreter*innen eines afrikanischen Sozialismus haben sie *Ubuntu* als „politische Ökonomie der Verpflichtung“ (Chabal 2009) im Bezugsrahmen des Entwicklungsdiskurses auf eine „typische“ Produktionsweise reduziert, die allen vorkapitalistischen Gesellschaften gemeinsam sei. Die Wendung „allen gemeinsam“ zeigt, dass das kosmopolitische Bild des Denkens auf dem *Vergleich* beruht. *Ubuntu* zu denken, bedeutet, es mit anderen, ähnlichen Varianten einer politischen Ökonomie der Verpflichtung oder von Produktionsweisen vor dem Auftreten eines Überschusses zu vergleichen. So bemerkt der afrikanische Marxist Abdulrahman Mohamed Babu:

„Die Eigenschaften, die unsere kleinbürgerlichen Intellektuellen als wesensmäßig afrikanisch bezeichnen, sind in Wahrheit menschliche Eigenschaften, die auftreten, wenn eine Gemeinschaft sich auf einem bestimmten Niveau ihrer

produktiven Fähigkeit befindet. Wenn eine Gemeinschaft nicht in der Lage ist, einen gesellschaftlichen Überschuss zu produzieren, gibt es einfach keine Mittel, um ungleich zu werden. Das Gefühl der Brüderlichkeit, das unter solchen Bedingungen verbreitet ist, ist wesentlich für das Überleben der Gemeinschaft, die sich in beständiger Gefahr entweder durch Naturgewalten, die sie nicht erklären kann, oder durch eine feindliche Invasion befindet.“ (Babu 1981: 57)

In dieser Seinsweise erweist sich das Denken als beständige Wiederholung seiner selbst: In einer bestimmten vormodernen oder vorkapitalistischen Produktionsweise werden alle Gesellschaften eine ähnliche Wertschätzung von Reziprozität und Verpflichtung an den Tag legen, an deren Wurzeln wir immer ein vergleichbares Verständnis von Sein und Zugehörigkeit finden. Daher ist das, was bürgerliche Intellektuelle verwirrenderweise als Zeichen für die Einzigartigkeit Afrikas auffassen, schlimmstenfalls nichts als eine vergessene Praxis, die auf bizarre Weise nicht mit den Anforderungen der Moderne mithalten kann, und bestenfalls ein intellektuelles Spielzeug elitärer Staatsmänner, die auf die neoliberale Governance mit Identitätsansprüchen anstelle von gegenhegemonialen Wirtschaftsstrategien reagieren. Kurz, der historistische Kosmopolitismus zeigt uns ein Bild des Denkens als *Vergleich* und eine Seinsweise als Zugehörigkeit zu einem bestimmten Stadium im Rahmen einer historistischen und daher paternalistischen Vorstellung von einer linearen Entwicklung.

Auch das Bild des Denkens des modernen Kosmopolitismus ist *komparativ*. Danach bringen alle Gesellschaften Formen kommunitären Denkens hervor, und die Unterschiede gehen auf spezifische Kontexte zurück. Im Rahmen des *Ubuntu*-Diskurses bringe ich mit dieser Person eine umfangreiche Anzahl von Texten in Verbindung, die anerkennen, man müsse sich mit *Ubuntu* auseinandersetzen, ihm aber in keiner Weise eine Besonderheit zusprechen, wie wir dies heute mit Identitätspolitik in Verbindung bringen. Exemplarisch dafür ist die folgende Aussage von Penny Enslin und Kai Horsthemke:

„Die Weigerung, die Ähnlichkeit zwischen *ubuntu* und anderen humanistischen Ansätzen zur Kenntnis zu nehmen, ist teilweise Ausdruck des Provinzialismus der Südafrikaner*innen und ihrer Weigerung, von andern zu lernen ... Wir müssen die Demut aufbringen einzugestehen, dass wir in diesem Land keine einzigartigen Probleme erfunden noch wahrscheinlich völlig neue Lösungen erfinden werden.“ (Enslin & Horsthemke 2004: 548)

Wollen wir die politischen Implikationen dieser beiden global orientierten Begriffspersonen zusammenfassen, so bieten uns die archivistische (eine antipathische Person) und die kosmopolitischen Personen (je nach politischer Orientierung sympathisch oder antipathisch) eine Politik, nach

der die Ausdrucksformen von *Ubuntu* entweder durch die globalisierende Wissensproduktion unter der nördlichen Hegemonie überdeterminiert oder auf eine vorfeudale Produktionsweise zurückverwiesen oder endlich in der großzügigsten Variante der Idee subsumiert ist, dass alle Gesellschaften kommunitäre Philosophien hervorbringen und dass *Ubuntu* daher nichts Einzigartiges ist.

Lokale Personen: Konformist*innen und Prophet*innen

Es scheint, dass hauptsächlich zwei Begriffspersonen in der politischen Positionierung verankert sind, nach der die Möglichkeit, wenn auch nicht immer die Wünschbarkeit besteht, *Ubuntu* als endogene Tradition oder afrikanische Philosophie im wahren Sinne des Wortes zu artikulieren. Dies sind Konformist*innen und Prophet*innen. Die konformistische Begriffsperson vertritt den Glauben an die Wirklichkeit von *Ubuntu* als originale und endogene Philosophie, versteht es jedoch nicht als emanzipatorische Praxis. Vielmehr betont sie die ideologischen Risiken seines impliziten Kollektivismus und Konformismus. So wird argumentiert, *Ubuntu* sei in der Tat einzigartig und seine Bedeutung könne zum Ausdruck gebracht werden – doch es ist einfach nicht immer so klar, ob wir uns die Mühe machen sollten, weil sein inhärenter Konformismus sehr der Notwendigkeit im Wege steht, liberale und demokratische Herrschaftsformen und individuelle Rechte zu verankern. Einige Texte in dieser Gruppe sind extremer als andere. Die extremsten interpretieren *Ubuntu* als starken oder restriktiven Kommunitarismus oder abschätziger als Form des Kollektivismus. Diese Interpretation vernachlässigt häufig die Tatsache, dass alle Formen des Kommunitarismus regelmäßig kritisiert werden, weil sie in gewissem Maß Zwang implizieren, und dass *Ubuntu* hier keine Ausnahme macht. Die Begriffsperson des Konformismus impliziert demnach ein Bild des Denkens als *Erinnerung* – weil wir schließlich in der Lage sind, die Bedeutung von *Ubuntu* zu erinnern – und eine Konzeption des Seins, die dem Sein als Individuum Priorität gegenüber dem Sein als Zugehörigkeit zuweist. Dies ist eine *antipathetische* Person.

Die Begriffsperson der Prophetin/des Propheten enthält die verwandten, aber zu unterscheidenden Personen der Revolutionärin/des Revolutionärs sowie häufig, aber nicht immer als Konsequenz, des Heilands. Die Revolutionärin/der Revolutionär antizipiert das Ende der Unterdrückung in der Wiedergewinnung von *Ubuntu*, was eindeutig als Moment der Selbstvergewisserung gesehen wird. Das revolutionäre Bild des Denkens bezieht sich auf *Erinnerung*. Es ist möglich, das Ich zu erinnern; im Denken das zerstü-

ckelte Ich neu zusammenzufügen,³ seine früheren Denk- und Seinsweisen zu erkennen, diese in der Gegenwart neu zu konstituieren und so Kwame Nkrumahs Traum zu verwirklichen, den er so formulierte:

„Wir sollten unsere Geschichte als Geschichte unserer Gesellschaft in all ihrer Fülle schreiben. Ihre Geschichte sollte ein Ausdruck ihres Ichs sein, und der Kontakt mit den Europäern sollte lediglich aus Sicht der afrikanischen Erfahrung darin vorkommen.“ (zit. nach Bayart 1993: 6)

In seiner extremsten Form verspricht ein solcher Akt der Erinnerung, alle westlichen Seinsformen und ihre Institutionalisierungen hinwegzufegen, während er in seinen weniger extremen Formen darauf aus ist, die postkolonialen Institutionen zu „afrikanisieren“ oder zu dekolonisieren, so dass wir in ihnen mindestens die zeitgenössischen Rückstände des historischen afrikanischen Ich erkennen können. Hier denke ich auch an Nyerere, der seine tanzanischen Landsleute in diesem revolutionären Modus ansprach und erklärte:

„Unser erster Schritt muss daher darin bestehen, uns selbst umzuerziehen; um unsere frühere geistige Einstellung wiederzugewinnen. In unserer traditionellen afrikanischen Gesellschaft waren wir Individuen innerhalb der Gemeinschaft. Wir kümmerten uns um die Gemeinschaft, und die Gemeinschaft kümmerte sich um uns.“ (Nyerere 1967: 166)

„... Wir müssen, wie ich gesagt habe, unsere frühere geistige Einstellung wiedergewinnen – unseren afrikanischen Sozialismus – und sie auf die neuen Gesellschaften anwenden, die wir heute aufbauen.“ (ebd.: 167)

Aus seiner kritischen Perspektive lässt sich sagen, dass in diesem revolutionären Diskurs über *Ubuntu* eine problematische Vorstellung der *Wiederholung* am Werk ist, nach der *Ubuntu* in der Gegenwart so wiederholbar sei, wie es in der Vergangenheit war, anstatt einzusehen, dass die Gegenwart ein bestimmendes Moment der Vergangenheit ist. Einfach gesagt unterschätzt der revolutionäre Diskurs über *Ubuntu* den Umstand, dass die Bedeutung von *Ubuntu* immer durch die Gründe bestimmt sein wird, aus denen seine Bedeutung erinnert wird und die ihrerseits eine Funktion des Kontexts sind, aus dem heraus die Fragen sich stellen: „Was ist *Ubuntu*? Und besitzt es emanzipatorisches Potential?“

Damit kommen wir zu unserer letzten Person, dem Heiland. Manche Autor*innen und Texte begnügen sich nicht damit, *Ubuntu* ins Feld zu führen, um das dekoloniale Projekt zu fördern und das afrikanische Ich durch einen Akt der Selbsterkenntnis zu befreien. Sie erblicken zusätzlich in *Ubuntu* das weitere Potential, den Rest der Welt von dem Individualismus zu befreien,

3 Im Original Wortspiel mit „re-member“ und „dis-member“; d.Ü.

der durch den Spätkapitalismus, liberale Formen der Demokratie und neo-liberale Formen der Governance impliziert ist. Kurz, diese Begriffsperson des Heilands findet in *Ubuntu* einen Kommunitarismus, der anderen, vor allem westlichen Formen des Kommunitarismus überlegen ist. Mit der Person des Heilands betreten wir das komplexe Feld, auf dem afrikanische Theoretiker*innen auf der Grundlage einer afrikanischen Ethik eine lokal verortete, aber potenziell global einflussreiche Vorstellungswelt konstruieren. Diese Struktur fordert vom afrikanischen Subjekt, sich vorzustellen, wie afrikanische Ethik sich in globale ethische Strukturen und Anforderungen einpassen lässt. Auf der Ebene kultureller Identität nimmt dies oft die Gestalt der Logik an, die zuerst Léopold Sédar Senghor mit seiner Vorstellung einer Zivilisation des Universellen formuliert hat. Im Kern geht es dabei um einen universellen Pluralismus mit dem Hinweis, dass wir, wenn wir verstehen wollen, was es bedeutet Mensch zu sein, das gesamte Spektrum von relevanten Beiträgen aus allen Gesellschaften und Zivilisationen berücksichtigen müssen. Hier betrifft die Logik die *Beiträge*. Nach einer etwas stärkeren und optimistischeren Vorstellung greift die afrikanische Ethik aus, um zunächst die afrikanische postkoloniale Gesellschaft zu bestimmen, dann die Nation, um vor dort fortzuschreiten und das gesamte globale System miteinander in Beziehung stehender Gesellschaften und Kulturen neu zu konfigurieren. Nun ist Senghors Erweiterung der Logik des Heimatlandes ein Beispiel – ebenso wie Ali Mazruis Formulierung der expansionistischen Träume von Nyereres *Ujamaa*-Projekt:

„Lange, bevor der Wohlfahrtssozialismus in Großbritannien errichtet war, hatte Afrika ein System kollektiver Verantwortung für Waisen, Kranke, Alte und Bedürftige entwickelt. Die afrikanischen Gemeinschaften hatten sich bereits seit langem um ihre verwundbarsten Mitglieder gekümmert. Ausgehend vom früheren Deutsch-Ostafrika (Tanganyika) erweiterte Nyerere diesen afrikanischen Sinn für die Familie zur Grundlage der modernen sozialistischen Ethik des Teilens . . . Dieses Kapitel geht einen Schritt weiter und globalisiert *ujamaa* zu einer Ethik der gesamten menschlichen Familie.“ (Mazrui 2009: 38)

Dieser Logik geht es nicht mehr um den *Beitrag*, sondern darum, die Welt nach dem eigenen Bild *neu zu schaffen*. Die Aussagen reichen von relativ schwachen Formulierungen, die *Ubuntu* als etwas sehen, das „etwas bringen kann, was unserer vorherrschenden wissenschaftlichen Kultur fehlt“ (Stephen Biko) oder dass es etwas Einzigartiges besitzt, das wir selbst nutzen und auch der Welt anbieten können, zu dem stärkeren Anspruch, dass „die afrikanische Ethik durchaus als rettende Kraft in der herzlos globalisierenden Welt von heute gesehen werden kann, ein potenzieller Retter in Zeiten tiefer Schwierigkeiten“ (Prozesky 2009: 12). Wenn das Gedankenbild der Revolutionärin/des

Revolutionärs *Erinnerung* ist, so ist das des Heilands die *Rettung*, vielleicht gar die Eschatologie. Das Denken mag um Erinnerung oder Wiedergewinnung kreisen, worauf die Revolutionärin/der Revolutionär besteht, doch ist dies aus Sicht des Heilands nur ein Vorstadium zum wirklichen Inhalt des Denkens, das auf das global Rettende und Eschatologische hinführen soll.

Hiermit schließt meine kurze Untersuchung der Taxonomie der unterschiedlichen Netze epistemisch-ontologischer (d.h. politischer) Behauptungen, die den Diskurs über *Ubuntu* ausmachen. Zu dieser Taxonomie können wir mindestens die folgenden vier Punkte festhalten:

1. Die unterschiedlichen Personen machen eine Taxonomie politischer Positionen aus, die Theoretiker*innen über *Ubuntu* im Hinblick auf große Fragen einnehmen, etwa: Was können wir – wenn überhaupt – über Afrika wissen und in welchem Ausmaß gibt dieses Wissen dem afrikanischen Subjekt welche Art von Handlungsmacht in der Welt?
2. Es lässt sich kein Urteil im Hinblick auf die „Wahrheit“ irgendeiner Person fällen, das nicht eine der Person widerspiegelt, die im Urteil selbst präsent sind (so kann man nur eine Person beurteilen, indem man eine andere annimmt).
3. Das Ergebnis ist nicht Relativismus, sondern philosophischer und politischer Pluralismus. Der Relativismus ergibt sich noch immer aus einem Glauben an absolute Wahrheiten. Wenn wir zugestehen, dass absolute oder stabile Wahrheiten nur Fiktionen unterschiedlicher Modernismen der Vergangenheit sind, ist das, was als Relativismus erscheint, tatsächlich nur ein Pluralismus, der über die Kritik solcher Grundannahmen hinaus ist (*post-foundational pluralism*);
4. Angesichts der relativen Wahrheit des Pluralismus der Behauptungen über die Bedeutung und das emanzipatorische Potential von *Ubuntu* erweist sich die Taxonomie selbst als aporetischer Bereich, in dem offenbar einander widerstrebende und ausschließende politische Positionen nebeneinander als in gleichem Maße gültig koexistieren. Sie tun dies nicht aufgrund ihres Anspruchs, wahr zu sein (was sie alle sind), sondern weil sie einfach unterschiedliche Positionen im Hinblick auf die großen Fragen darstellen, Was können wir über Afrika wissen, und wieviel Handlungsmacht gibt dieses Wissen dem afrikanischen Subjekt?

Zeit und immer wieder Zeit

Ich schließe mit einigen auf das Thema bezogenen Bemerkungen über die Konzeptionen von Zeit und Zeitlichkeit, die in diesen Personen enthalten

sind. Der historicistische Kosmopolitismus vertritt eine vertraute Form des teleologischen Entwicklungsdenkens, in dem *Ubuntu* auf eine frühe Phase der sozioökonomischen Entwicklung reduziert wird, die wir in allen Gesellschaften finden, bevor sie in der Lage sind, einen Überschuss zu produzieren. Die zeitliche Struktur ist hier *antipathisch teleologisch*: teleologisch, weil die westlich-modernistische große Erzählung des Entwicklungsdenkens allen Gesellschaften auferlegt wird; antipathetisch, weil hier die grundlegende Logik des Kolonialismus gegenüber denen geltend gemacht wird, die scheinbar von der Zeit zurückgelassen worden sind.

Die unmittelbare Antithese dazu ist die revolutionäre Person. Der Schlüssel zu der hier implizierten Zeitstruktur ist das Konzept der Restauration. Denn wie Hannah Arendt uns in *Über die Revolution* erinnert, ist der Begriff der Revolution spezifisch modern und stand zum Zeitpunkt seines Auftretens im politischen Diskurs zunächst in Verbindung mit dem Hervorbringen von etwas Neuem, sondern wenigstens anfänglich mit der Wiederherstellung des Alten. Sie bemerkt:

„Die Tatsache, daß das Wort ‘Revolution’ eigentlich Restauration meint, ... etwas, was wir für das gerade Gegenteil einer Revolution ansehen, ist erheblich mehr als eine historische oder philologische Kuriosität. Denn die Revolutionen des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts, die in unseren Augen offenbar von dem Geist der Neuzeit zeugen, waren ursprünglich als Restaurationen gemeint und geplant.“ (Arendt 1963 [1974]: 52)

Für Arendt sind moderne Revolutionen gerade deswegen *modern*, weil sie erstmals in der menschlichen Geschichte es wagten, sich eine „neue Welt“ vorzustellen, jedoch unter Verwendung eines Wortes für die Kennzeichnung dieses Ehrgeizes, das nicht die Schaffung des Neuen, sondern die Wiederherstellung des Alten nahelegte. Diese Ambivalenz wird in der revolutionären Person deutlich, wenn *Ubuntu* in Anspruch genommen wird, um den revolutionären Sturz alles Kolonialen und Neo-Kolonialen zu beflügeln; ein Bedürfnis, die Welt wieder so zu machen, wie sie einmal war. Die Revolution als Restauration des Alten verweist auf eine zeitliche Struktur, die zyklisch ist; genauer, eine *sympathische zyklische Zeitlichkeit*.

Im dritten Fall haben wir die Person des Heilands, zur Zeit der südafrikanischen Wahrheits- und Versöhnungskommission (TRC) unter Vorsitz von Erzbischof Desmond Tutu ein besonders populärer Diskursmodus. Viele Menschen in Südafrika und jenseits seiner Grenzen waren stark beeindruckt, weil die TRC es unternahm, sich bewusst mit dem Unrecht der Vergangenheit in der Form wiederherstellender Justiz (*restorative justice*) zu befassen anstelle einer Strafjustiz nach dem Vorbild der Nürnberger Prozesse. Die

TRC zeigte, dass der Übergang von der einen Ordnung zur anderen auch dadurch erreicht werden kann, dass Versöhnung und Wahrheit Vorrang vor Rechtsprechung und Strafe eingeräumt wird. Dabei hat sie sich häufig auf *Ubuntu* berufen. Für einen kurzen Moment glaubten viele afrikanische Politiker*innen und Theoretiker*innen, dass die TRC das vollkommene Beispiel dafür darstelle, wie ein Modell der Konfliktlösung auf der Grundlage von *Ubuntu* auch anderswo in der Welt, in anderen Konflikt- oder Post-Konflikt-Gesellschaften angewendet werden könnte. Ich bezeichne die Person, die in diesen Texten am Werk ist, als Heiland, weil die implizite Annahme besteht, *Ubuntu* könne als Alternative zu auf Individualismus basierenden Konzepten des Politischen im Allgemeinen und der Gerechtigkeit im Besonderen in den Rest der Welt exportiert werden. Diese Projektion verweist auf Heilsgeschichte und Erlösung und enthält so die implizite Zeitstruktur des Messianischen; ein *sympathischer Messianismus*.

Im vierten Fall können wir die archivistische und die konformistische Begriffsperson zusammenfassen. Erinnern wir uns, dass der archivistische westliche Diskurs über Afrika in einem solchen Ausmaß hegemonial ist, dass wir nicht in der Lage sind, uns die wahre Bedeutung einer Praxis zu vergegenwärtigen, die in einer eigenen Schriftlichkeit niemals verewigt worden ist. Im konformistischen Fall können wir andererseits zwar die Bedeutung von *Ubuntu* erinnern, aber wir sollten uns damit nicht abgeben, weil sein Kollektivismus der weithin anerkannten Notwendigkeit entgegensteht, individuelle Menschenrechte zu sichern. Ihnen ist der Glaube gemeinsam, dass die Gegenwart nicht die Zeit für *Ubuntu* ist. Als Philosophie bleibt sein Sinn entweder in der Vergangenheit eingeschlossen oder zeitlich suspendiert, weil jetzt nicht die rechte Zeit ist, diesen Sinn als gesellschaftliche oder politische Alternative einzusetzen. Die zeitliche Struktur folgt hier einer *antipathischen Un-Zeitlichkeit*.

Die fünfte und letzte Person ist die des modernen Kosmopolitismus. In diesen Texten bezieht sich das Bild des Denkens auf *Vergleich*, und die Seinsweise ist *Zugehörigkeit*. Es wird behauptet, der Sinn von *Ubuntu* könne erinnert werden, es könne auch mit anderen Formen des Kommunitarismus im Globalen Süden wie *buen vivir* oder moderner Konfuzianismus sowie im Globalen Norden mit einer feministischen Ethik der Fürsorge (*care*) verglichen werden; solche Vergleiche könnten nützlich sein, weil diese Traditionen sich gegenseitig bereicherten – und zwar vor allem im Globalen Süden, wo ihre komparativen Verknüpfungen epistemologische Bündnisse gegen die nördliche Hegemonie schaffen könnten.

Schlussfolgerung

Ich möchte mit zwei Bemerkungen zu meiner Ausgangsfrage abschließen, nämlich: Rettet die neuerliche Aufdeckung des Ortes, wo *Ubuntu* aufgetreten ist, im Sinne der hier vertretenen aporetisch konstituierten Taxonomie den Diskurs vor dem Vorwurf, sein fundamentaler Terminus sei ein „leerer Signifikant“? Ich möchte dies mit „ja“ und „nein“ beantworten und vorschlagen, diese Ambivalenz mit dem Terminus „ruhelooser Signifikant“ auszuzeichnen. Nehmen wir der Einfachheit halber an, das Gegenteil eines „leeren Signifikanten“ sei einer, der relativ stabil ist – nämlich stabil genug, um gewisse Interpretationen auszuschließen. Dabei geht es nicht um den Ausschluss *kontradiktorischer* Interpretationen. Alle Traditionen erlauben kontradiktorische Interpretationen – die christliche Theologie etwa kann einmal für die Rechtfertigung eines Kreuzzuges und dann wieder des Passivismus bemüht werden. Es hängt allein davon ab, wie die Anforderungen des jeweiligen Kontexts mit dem in Übereinstimmung gebracht werden können – oder nicht –, was die Parameter der Interpretation stabilisiert – die Bibel (Christentum), die Lehre und der interpretative Kanon der Lehren des Konfuzius (Konfuzianismus), Sozialismus (*Ujamaa*) usw. Im Fall von *Ubuntu* und *buen vivir* besteht der primäre und stabilisierende Bezug nicht in einer Autorin/einem Autor, einem Text oder kanonischen Interpretationen, sondern in der Praxis, der Lebensform. Es ist die *Praxis von ubuntu*, die ihre Interpretation als *Ubuntu*-Philosophie stabilisieren soll; ebenso soll *buen vivir als Praxis* als quasi-ideologische Rechtfertigung seine Anwendung im Regierungshandeln stabilisieren. Es geht nicht darum, ob die Interpretationen und Anwendungen widersprüchlich sind, weil in gewissem Sinn jede Denktradition nichts ist als eine lange Reihe von Widersprüchen, die je nach den Erfordernissen des Kontextes ausgegügelt oder „retrodi-kiert“ werden. Das ist also mein erstes Argument: Es gibt durchaus einen Bezugspunkt, der die Polyphonie von Bedeutungen, die *Ubuntu* und *buen vivir* zugeschrieben werden, stabilisieren kann. Aber dieser Bezugspunkt erfordert eine sehr viel eingehendere und dynamischere Auseinandersetzung zwischen Anthropolog*innen, Soziolog*innen, Philosoph*innen und denen, die sich mit der heiklen Übertragung von Praxis in kontextsensible Formen des Regierens befassen müssen.

Meine zweite Bemerkung besagt, dass *buen vivir* und *ubuntu*, als Praxisformen gesehen, ihre stabilisierende Rolle in der Welt nur dann spielen können, wenn zumindest eine der im vorhergehenden Abschnitt aufgeführten zeitlichen Strukturen definitionsgemäß als regulativer Bezugsrahmen ausgeschlossen bleibt, nämlich die antipathetisch teleologische. In dieser

Teleologie des Entwicklungsdenkens wird der Übergang von *ubuntu* zu *Ubuntu* auf ein schwaches und verspätetes Echo des Übergangs *sinnlicher* zu *moralischer Harmonie* reduziert, in der die erstere immer in der letzteren dialektisch aufgehoben ist. Anstelle dieses „Früher“ und „Später“, der linearen Aufhebung einer Praxis durch die andere, bestehen *buen vivir* und *ubuntu* als Praxisformen (wenn man so will, kontextspezifische Formen *sinnlicher Harmonie*) neben ihren abstrakten Ausdrucksformen fort. Es ist sogar gerade dieses „Neben“, das für die postkoloniale Lage konstitutiv ist und es uns erlaubt, Praxis als Bezugspunkt oder Primärquelle für die Stabilisierung ihrer fortgesetzten Abstraktion anzunehmen. Als Praxis wird dies natürlich immer eine *sich fortentwickelnde* Praxis sein; der stabilisierende Bezugspunkt ist selbst nicht stabil in dem Sinne, dass er statisch wäre. Das heißt jedoch nicht, dass er nicht ausreichend stabil wäre, um als Bezugspunkt zu dienen, um die Gewinne und Verluste zu berechnen, die unvermeidlich mit jeglicher Übertragung von Praxis in abstrakte Philosophie einhergehen.

Das Ergebnis all dessen ist sehr viel weniger außergewöhnlich als dies der Vorwurf, es handle sich um „leere Signifikanten“ nahelegen mag. Am Ende haben wir es einfach mit widerstreitenden Netzen epistemologischer und ontologischer Annahmen der Art zu tun, die Bestandteile eines jeden Diskurses sind, der mit Arendt anerkennt, dass Pluralismus sowohl *conditio sine qua non* als auch *conditio per quam* des politischen Lebens ist; sowohl die Bedingung der Möglichkeit des Politischen wie auch die Bedingung, durch die wir das Politische betreiben, also sowohl die Bedingung *für* als auch *von* Politik: Pluralismus als *archē*, die uns sowohl das Prinzip des Politischen gibt als auch die Regel, durch die das Politische fortschreitet. Jegliche Inanspruchnahme der Praxisformen von *ubuntu* oder *buen vivir* zum Zwecke abstrakter Legitimation sollte lediglich zu dem führen, was für eine politisch verstandene Praxis des Pluralismus typisch ist: einer lebhaften Debatte darüber, ob das, was wir gewinnen (indem wir der Praxis treu bleiben) die Verluste (durch den Verrat ihres holistischen Sinns) überwiegt. Jeder Akt der Übertragung ist eine Gewinn- und Verlustrechnung. Warum sind wir einverstanden damit, den Pluralismus als Bedingung für das Politische zu akzeptieren, doch wenn dieser selbe Pluralismus sich als Polyphonie einer epistemologischen Tradition darbietet, tun wir diese Vielfalt ab als etwas „voller Klang und Wut, / Das nichts bedeutet“?⁴

Autorisierte Übersetzung aus dem Englischen: Reinhart Kößler

4 William Shakespeare: *Macbeth*. Fünfter Aufzug, Fünfte Szene, übers. v. Dorothea Tieck.

Literatur

- Arendt, Hannah (1963 [1974]): *Über die Revolution*. Neuausgabe, München (Erstausgabe: *On Revolution*. London).
- Babu, Abdulrahman Mohamed (1981): *African Socialism or Socialist Africa?* London.
- Bateson, Gregory (1972): *Steps to an Ecology of Mind*. New York, US-NY.
- Bayart, Jean-François (1993): *The State in Africa: The Politics of the Belly*. London.
- Chabal, Patrick (2009): *Africa. The Politics of Suffering and Smiling*. London.
- Deleuze, Gilles, & Félix Guattari (2000): *Was ist Philosophie?* Frankfurt a.M.
- de Sousa Santos, Boaventura (2014): *Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide*. London.
- Enslin, Penny, & Kai Horsthemke (2004): „Can Ubuntu Provide a Model for Citizenship Education in African Democracies?“ In: *Comparative Education*, Bd. 40, Nr. 4, S. 545-558 (<https://doi.org/10.1080/0305006042000284538>).
- Gade, Christian B.N. (2011): „The Historical Development of the Written Discourses on Ubuntu“. In: *South African Journal of Philosophy*, Bd. 30, Nr. 3, S. 303-329 (<https://doi.org/10.4314/sajpem.v30i3.69578>).
- Mazrui, Ali A. (2009): „Africa’s Wisdom Has Two Parents and One Guardian.“ In: Murove 2009, S. 33-61.
- Mbembe, Achille J. (2002): „African Modes of Self-Writing“. Übers. S. Rendall. In: *Public Culture*, Bd. 14, Nr. 1, S. 239-273 (<https://doi.org/10.1215/08992363-14-1-239>).
- Mbembe, Achille J. (2016): „Decolonizing the University. New Directions“. In: *Arts & Humanities in Higher Education*, Bd. 15, Nr. 1, S. 29-45 (<https://doi.org/10.1177/1474022215618513>).
- Mudimbe, Valentin-Yves (1988): *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington, US-IN, u.a.
- Murove, Munyaradzi Felix (2009) (Hg.): *African Ethics. An Anthology of Comparative and Applied Ethics*. Pietermaritzburg.
- Murove, Munyaradzi Felix (2009a): „Beyond the Savage Evidence Ethic“. In: Murove 2009, S. 14-33.
- Noddings, Nel (1986): *Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley, US-CA.
- Nyerere, Julius K. (1967): *Freedom and Unity*. Oxford.
- Praeg, Leonard (2014): *A Report on Ubuntu*. Pietermaritzburg.
- Prozesky, Martin H. (2009): „Cinderella, Survivor and Saviour. African Ethics and the Quest for a Global Ethic“. In: Murove 2009, S. 3-14.

Anschrift des Autors:

Leonhard Praeg

Leonhard.Praeg@up.ac.za