

Eine andere Wissenschaft – eine bessere Wissenschaft? Der afrozentrische Gegenentwurf zur europäischen Geschichtsbetrachtung

Thomas Reinhardt

Kann es Wissenschaft geben, die auf anderen epistemologischen Voraussetzungen aufbaut als jene, die heute an den Hochschulen der westlichen Welt praktiziert wird? Ist es möglich, sich außerhalb aller etablierten disziplinären Traditionen zu stellen und dennoch wissenschaftlich zu arbeiten? Ist ein wissenschaftliches Wissen denkbar, dass sich nicht der Anwendung des zurzeit weitgehend akzeptierten Sets methodischer Prinzipien verdankt? Die Antwort muss vermutlich in allen Fällen „ja“ lauten. Zu oft haben sich die erkenntnistheoretischen Bedingungen der Forschung in der Vergangenheit verändert, als dass man noch vorbehaltlos an einen Königsweg der Wissensgewinnung glauben könnte, an einen Weg, der unabhängig von institutionellen und gesellschaftlichen Kontexten für alle Zeiten Bestand hätte. Wir mögen uns vielleicht keine rechte Vorstellung davon machen können, wie wissenschaftliche Erkenntnisse aussehen sollen, die nicht auf die induktive Methode setzen oder sich vom Wertfreiheitsaxiom verabschiedet haben – gänzlich ausschließen aber mag die Möglichkeit eines solchen Wissens vermutlich niemand. Und auch nicht, dass sich über dieses Wissen mit herkömmlichen Kriterien zur Beurteilung guter oder schlechter Wissenschaft kaum angemessen befinden ließe.

Nun hat sich, wenig beachtet von der europäischen Öffentlichkeit, in den Vereinigten Staaten seit etwa den späten 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts eine Spielart der Geschichtsbetrachtung etablieren können, die offen mit den Konventionen des historischen Diskurses bricht, wie er an den Hochschulen Europas und Nordamerikas bis dahin praktiziert wurde.

Der Ansatz firmiert unter dem Stichwort Afrozentrismus bzw. Afrozentrizität (*Afrocentricity*) und geht im Wesentlichen zurück auf die Arbeiten von Molefi Kete Asante. In Europa weitgehend unbekannt (und in den Beständen selbst der größeren Universitätsbibliotheken nur vereinzelt vertreten), zählt Asante in den Vereinigten Staaten ohne jeden Zweifel zu den einflussreichsten Vertretern der sogenannten *Black* oder *African American Studies*. Das Verzeichnis seiner Publikationen listet für die knapp dreißig Jahre seit 1980 über 70 Bücher auf (die meisten davon Monographien) sowie mehr als 400 Aufsätze. Darüber hinaus hat Asante, seit 1987 unter seiner Ägide das erste Ph.D.-Programm im Bereich *African American Studies* eingerichtet wurde, über 140 erfolgreiche Dissertationen betreut und für sein Werk mehr als einhundert Preise und Auszeichnungen erhalten.¹

Nicht immer freilich mag man sich aus europäischer (oder, *horribile dictu*, eurozentrischer?) Perspektive den Laudatoren vorbehaltlos anschließen. Zu fragen nämlich ist nicht zuletzt, ob es sich bei der von Asante lauthals verkündeten „Afrozentrizität“ nicht doch womöglich eher um einen „Afrozentrismus“ handelt – mit allen negativen Konnotationen, die der Terminus durch seine begriffliche Nähe zum Eurozentrismus wachruft (Reinhardt 2007:27). Und schlimmer noch, um einen Afrozentrismus, der allen Lippenbekenntnissen seiner Protagonisten zum Trotz, anachronistisch anmutende Anleihen bei den Rassentheorien des 19. Jahrhunderts macht. Asante selbst bestreitet dies energisch. *Afrocentricity*, so wird er nicht müde zu betonen, habe nichts mit Rasse zu tun, sondern stelle lediglich eine spezifische Denkweise dar, die Afrikanern die Rolle handlungsmächtiger historischer Subjekte zugestehe, dabei aber ein offenes System bilde, das jederzeit Gegenstand von Diskussionen und Modifizierungen werden könne (Asante 2007:16; 59, 105). Asantes Reaktion auf (insbesondere schwarze) Kritiker allerdings spricht eine andere Sprache. Hier ist gänzlich unbelastet von solch rhetorischer Toleranz die Rede von „Selbsthassern“ und „Verrätern ihrer Rasse“, „unschwarzen Schwarzen“ und „Rassisten gegen sich selbst“ (Asante 1987: 165; 1988: 91; 1995: 1f.).

Und gleich mehrfach findet sich in Asantes Werk die merkwürdige Geschichte von einem jungen Adler, der unter Hühnern aufwächst, deren

¹ Für biographische Details vgl. die laufend aktualisierten Angaben auf Asantes Homepage: www.asante.net.

Verhaltensweisen imitiert und von sich glaubt, er sei ein Huhn. Solange verharret er in seinem Irrtum, bis er angeleitet von einem alten Adler seine wahre Adlernatur erkennt, die Flügel ausbreitet und sein armseliges Hühnerleben hinter sich lässt (Asante 1998: 39-40; 2007: 1-2). In solchen Erzählungen *keinen* Biologismus erkennen zu wollen, erfordert schon eine gehörige Portion Wohlwollen. Denn wie anders soll die Geschichte zu verstehen sein, denn als Lokalisierung des Afrikanerseins quasi in den Genen? Der Adler in Asantes Geschichte mag sich selbst für ein Huhn halten, *in Wirklichkeit aber* bleibt er immer Adler. Entsprechend, so muss man das wohl übertragen, mögen sich Afrikaner selbst für Europäer halten, *in Wirklichkeit aber* bleiben sie stets Afrikaner.

Richtig daran ist wohl, dass es den meisten Afrikanern aus einer Vielzahl von Gründen bis heute nicht möglich ist, so zu leben wie der Durchschnittseuropäer. Speziell in den Vereinigten Staaten hat auch die Wahl eines schwarzen Präsidenten wenig daran geändert, dass Schwarze von der weißen Mehrheitsgesellschaft zunächst und vor allem als Schwarze wahrgenommen werden. In einem von Rassenvorurteilen geprägten gesellschaftlichen Umfeld aber ist es natürlich schwerlich möglich, so zu tun, als wären Fragen der Rasse völlig ohne Bedeutung. Vielleicht erinnert sich ja der eine oder die andere noch an die offizielle Erklärung der *American Anthropological Association* zum Thema Rasse aus dem Jahr 1998: Physische Variationen innerhalb der menschlichen Gattung, heißt es darin, haben keine Bedeutung – außer jener sozialen, die Menschen ihnen zuweisen. Für die von Rassismus Betroffenen dürfte es allerdings bestenfalls einen marginalen Unterschied darstellen, ob sie aufgrund *wirklicher* physischer Eigenarten diskriminiert werden oder „nur“ aufgrund gesellschaftlicher Konventionen. Das genau dürfte auch Molefi Asante im Sinn gehabt haben, als er das Schwarzsein zur „ultimativen Realität“ des Afrikaners erklärte. Es sei nämlich für den Afrikaner, was das Wasser für den Fisch ist: Er kann dem Wasser nicht enttrinnen. Frei steht ihm lediglich zu wählen, ob er schwimmt oder nicht (Asante 1988: 43).

Ein gewisses Unbehagen stellt sich bei der Lektüre von Textpassagen wie der vom Adler und den Hühnern gleichwohl ein. Denn ungeachtet der unbestrittenen Tatsache, dass die kulturellen Akteure, die in Afrika oder Amerika aufeinandertrafen, sich keineswegs auf Augenhöhe begegneten, sondern von Beginn an in komplexe Machtstrukturen verstrickt waren,

verlief der Prozess der kulturellen Adaption doch keineswegs nur in eine Richtung. Gleichgültig, ob man das Neue, das sich aus dem Kontakt ergab, nun als „Black Atlantic“ bezeichnet (Gilroy 1993) oder als „Dritten Raum“ (Bhabha 1994), ob man von der dialogischen Aktualisierung von Bedeutungspotentialen spricht (Reinhardt 1999: 244) oder von Transkulturationen in „Kontaktzonen“ (Pratt 1992: 6f.) – stets lassen sich vielfältige Strategien des Widerstands und der Adaption identifizieren, die alle absoluten kulturellen Setzungen mehr als zweifelhaft erscheinen lassen.

Ist also Afrozentrismus nichts weiter als schwarz gewandeter Eurozentrismus? Erleben wir im Afrozentrismus das Wiederaufleben eines biologischen Determinismus, der zumindest in den Wissenschaften vom Menschen seit geraumer Zeit eigentlich als überwunden angesehen werden durfte? Oder steckt doch mehr hinter dem afrozentrischen Projekt? Lassen sich nicht womöglich doch wenigstens Tendenzen darin erkennen, die in Richtungen zielen, von deren Erforschung auch die benachbarten Disziplinen profitieren könnten?

Ein wesentliches Standbein afrozentrischer Praxis ist der Versuch, eine besondere, „afrikazentrierte“ Lesart der Geschichte vorzulegen. Dies geschieht zunächst einfach dadurch, dass auf Phänomene fokussiert wird, die dem Blick der professionellen Historiographie bislang entgangen sind. Man mag geneigt sein, den Afrozentrismus deshalb einfach als eine *Spielart* der Geschichtsschreibung zu betrachten, das jedoch geht am Selbstverständnis praktisch aller Vertreter der Bewegung deutlich vorbei. Es gibt keinen Afrozentristen, schreibt Molefi Asante, der behauptet, Afrozentrizität sei Geschichte (2007: 3). Weit davon entfernt, im Afrozentrismus lediglich eine Verschiebung des Forschungsfeldes zu sehen, wird behauptet, man habe einen alternativen Weg der historischen Wissensproduktion gefunden. Einen Weg, der jenseits aller kartesischen Dualismen angesiedelt sei und eine spezifisch „afrozentrische“ Annäherung an seinen Gegenstand erlaube (Asante 2007:50). Diese wiederum zeichne sich – soweit zumindest die Theorie – vor allem dadurch aus, eine *Bewusstseinsform* zu sein, ein Analysemodus, der afrikanische Geschichte als von afrikanischen Akteuren gestaltet wahrzunehmen versucht (Asante 2007:16). *Agency* lautet hier das entscheidende Stichwort. Afrikaner sollen als handelnde und handlungsmächtige Subjekte dargestellt werden, nicht als passive Opfer der Handlungen europäischer Akteure.

Dagegen ist nichts einzuwenden. Mehr noch, angesichts der nach wie vor häufig anzutreffenden Ansicht, Afrika sei als historischer Kontinent eine mehr oder weniger zu vernachlässigende Größe stellt die Zuschreibung von Handlungsmacht an afrikanische Akteure ein wichtiges Desiderat aller künftigen *African Studies* dar. Man kann allerdings durchaus fragen, ob eine „Wissenschaft“, die sich explizit von den derzeit unter diesem Oberbegriff angewandten Methoden und Prinzipien distanziert, die Bezeichnung tatsächlich zu Recht trägt. Die Frage ist umso drängender, wenn der Bruch mit der epistemologischen Ordnung keineswegs ein radikaler ist, sondern lediglich bestimmte Kriterien der wissenschaftlichen Arbeit zu vernachlässigen können glaubt, andere aber adaptiert und den institutionellen Rahmen, in dem Wissenschaft betrieben wird, nicht nur bereitwillig akzeptiert, sondern ihm noch eine weit größere Bedeutung einräumt, als es im akademischen Mainstream gemeinhin die Regel ist. So mag der Afrozentrismus zwar im Bewusstsein seiner Anhänger durchaus eine umfassende Neukonzeption dessen darstellen, was als wissenschaftliche Arbeit betrachtet werden soll. Bei näherer Betrachtung entsteht jedoch schnell der Eindruck, dass es sich bei jener „eurozentrischen Wissenschaft“, von der man sich abzuheben versucht, letztlich um einen Popanz handelt, der eigens aufgebaut wurde, um das afrozentrische Unternehmen gegen den Vorwurf der Unprofessionalität in Schutz zu nehmen.

Wie anders nämlich ließe sich erklären, dass beispielsweise Hegels geschichtsphilosophische Überlegungen im afrozentrischen Diskurs eine so herausragende Popularität genießen – und zwar nicht, wie man meinen sollte, als historisches Beispiel für den eurozentrischen Blick auf Afrika, sondern gleichsam als *pars pro toto* der europäischen Beschäftigung mit dem Kontinent und seinen Bewohnern bis zum heutigen Tag (Asante 1990: 23f.; 31ff., 173; 1999: 32; 2002: 7; Hilliard 2002: 58; Robinson 2001: 26). Nur wenigen afrozentrischen Autoren gelingt es, sich nicht wenigstens gelegentlich auf die Hegelschen Ansichten über den Kontinent und seine Bewohner zu beziehen, um dem Eurozentrismus die Maske der wissenschaftlichen Objektivität zu entreißen und seine wahre Fratze ans Licht zu zerren. Damit aber stellen sie sich freilich längst nicht mehr in Opposition zu den Grundannahmen der historischen Forschung. Hegel in der Frage der Geschichtlichkeit Afrikas widerlegen zu wollen scheint letztlich nur wenig sinnvoller, als sich an den Nachweis zu machen, dass

die Erde eine Kugel ist. Es ist nicht Ausdruck eines fundamental anderen Wissenschaftsverständnisses, sondern – wenigstens auf den ersten Blick – schlicht ein Anachronismus. In einem etwas milderen Licht vermag diese Praxis allenfalls erscheinen, wenn man als Bezugspunkt nicht den historiographischen Diskurs nimmt, sondern populäre Ansichten über Afrika. Hier liegt in der Tat noch Einiges im Argen, und hier ist der afrozentrische Protest gegen die massenmedialen Formen kultureller Enteignungen und primitivierender Stereotypisierungen zweifellos berechtigt. Für den Bereich der historischen Wissenschaften aber gilt das glücklicherweise schon lange nicht mehr. Es spricht daher nicht unbedingt für die wissenschaftliche Qualität des Afrozentrismus, wenn führende Autoren der Bewegung gut 150 Jahre Wissensentwicklung einfach nicht zur Kenntnis nehmen.

Hegel aber einmal beiseite: Was sonst zählt für Afrozentristen zu den Kennzeichen einer eurozentrischen Wissenschaft? Für Molefi Asante ist hier an erster Stelle ein auf Aristoteles zurückgehendes *materialistisches Weltbild* zu nennen. Der Stagirit nämlich habe die menschliche Seele auf eine Funktion des Körpers reduziert und sie damit zu einer messbaren Größe gemacht (Asante 1987: 13). Zwar habe er auf diese Weise das Fundament gelegt für die induktive Methode in den Wissenschaften, zugleich aber auch einem strikten Körper-Geist-Dualismus den Weg bereitet, der die Aufmerksamkeit der Wissenschaftler fortan auf *beobachtbare* Phänomene lenkte, statt sie nach „endgültigen Wirklichkeiten und Wahrheiten“ suchen zu lassen (Asante 1980: 80). Lässt man an dieser Stelle einmal außer acht, dass Aristoteles einem unter Afrozentristen weit verbreiteten Irrglauben zufolge gar keine eigene Philosophie entwickelt, sondern lediglich „die Bibliothek von Alexandria geplündert“ und die Lehren der ägyptischen Weisen als seine eigenen ausgegeben hat (James 1998; Asante & Mazama 2002), so ist daran zweifelsohne richtig, dass die moderne Wissenschaft in der Regel keine absoluten Wahrheiten sucht. Auch gegen die im weiteren Verlauf der Argumentation geäußerte Auffassung, das „Gefühl“ des Forschers gelte „westlichen Wissenschaftlern“ nicht als adäquates Mittel der Beweisführung, würde sich vermutlich wenig Widerspruch regen. Geht es jedoch darum, sich eine „Wissenschaft“ vorzustellen, in der Konzepte wie Seele, Gefühl und Spiritualität zu erkenntnistheoretischen Grundlagen erklärt werden, dürften die meisten der in den traditionellen Disziplinen

beheimateten Forscher doch recht schnell an die Grenzen ihrer Vorstellungskraft stoßen.

Dessen ungeachtet gibt es zweifellos zahlreiche Spielarten des Wissens des Menschen über die Welt, die mit dem Attribut „wissenschaftlich“ (jedenfalls zum gegenwärtigen Zeitpunkt) nur unzureichend beschrieben wären, die aber gleichwohl natürlich legitime Formen von „Wissen“ darstellen. Die Kunst beispielsweise zählt dazu und die Musik, mystische Ekstasen, Halluzination, Wahnvorstellungen, Visionen und so fort (Harris 1979: 28). Sie alle erzeugen etwas, dem wohl niemand ernstlich den Status von Wissen absprechen will. Das Problem ist allerdings, wie solche Wissensformen zum Gegenstand eines wissenschaftlichen Diskurses werden können, ohne dass man sie dabei zugleich in irgendeiner Form *objektiviert*. Gibt es, mit anderen Worten, eine Möglichkeit, subjektive Empfindungen in einer Weise mimetisch nachzubilden, die darauf verzichtet, die zugrundeliegenden Erfahrungen ins Korsett einer objektivierten Sprache zu zwängen? Der ethnologische Schriftsteller Hubert Fichte hat dies vor einigen Jahrzehnten halbwegs erfolgreich versucht (Fichte 1985; 1987). Nur halbwegs erfolgreich, denn wirklich in den Gegenstandsbereich ihres Faches zu fallen schienen seine Arbeiten stets weder Literaturwissenschaftlern noch Ethnologen. Zu ethnologisch für die einen, zu literarisch den anderen. Die offene Subjektivität und fehlende synoptische Qualität der Texte lassen Fichtes Werk in der Tat nur mit ungewohnter Mühe in herkömmliche wissenschaftliche Arbeiten einbinden. Fichte verzichtet bewusst auf Register, Fußnotenapparate oder auch nur Kapitelüberschriften und erschwert damit den oberflächlichen Zugriff auf „Fakten“. Seine Texte sind mit ihrem evokativen Potential nicht für einen raschen Konsum geschaffen. Als Leser muss man sich Zeit lassen und sich aktiv zum Text verhalten. Das zeigt auch der Blick auf das äußere Erscheinungsbild: Die Seiten sind nicht vollgeschrieben. Überall klaffen Lücken, Absätze, Ränder, die man in der Lektüre auffüllen muss. Schlecht muss das nicht sein, aber es hat sich doch als vergleichsweise unpraktisch erwiesen.

Einen andern möglichen Weg zu einer solchen Abkehr von objektivierenden Praxen schlägt Molefi Asante 1987 in *The Afrocentric Idea* vor. Eine afrozentrische Untersuchung, heißt es dort, basiere auf drei fundamentalen Haltungen, die man gegenüber der menschlichen Natur einnehmen könne: Fühlen, Wissen und Handeln, bzw. („wie Europäer es normalerweise

nennen“) einer *affektiven*, einer *kognitiven* und einer *konativen* Dimension (Asante 1987: 16f.). Durch das Zusammenspiel dieser Komponenten nun könne der europäische Dualismus von Körper und Geist, der die wissenschaftliche Analyse auf den kognitiven Bereich beschränke, überwunden und in ein holistisches Verständnis überführt werden, das weit umfassender sei, als es der Reduktionismus eines Aristoteles, Descartes, Newton oder Darwin jemals sein könne (Asante 1987: 14f.).

Afrozentrismus soll also nicht allein Wissenschaft sein (im westlichen Verständnis des Begriffs), er soll *bessere* Wissenschaft sein. Er soll die „Religion der Wissenschaft mit ihren Ritualen, ihrer Priesterschaft, ihrer Orthodoxie, ihren Abtrünnigen, ihrer Liturgie und ihren Konvertiten“ transzendieren und so auf eine höhere Erkenntnisebene gelangen: „Die afrozentrische Perspektive anerkennt die Bedeutung von Wissenschaft“, schreibt Asante (1988: 80), „*Afrocentricity* ist selbst eine Wissenschaft. Die westliche Wissenschaft mit ihren Vorstellungen von einem Wissen über Phänomene zum alleinigen Zweck des Wissens und mit ihrer Betonung von Methode und Rationalität ist nicht tief genug für unsere humanistische und spirituelle Sichtweise.“ Die Begründungen, die für die westliche Konzeption von „Wissenschaft“ vorgebracht wurden, so heißt es an anderer Stelle, seien schlicht und einfach „nicht überzeugend“ (Asante 1987: 15).

Nun gibt es ja tatsächlich gute Gründe, die strikte Trennung von Subjekt und Objekt der Forschung wenigstens im Bereich der Geistes- und Sozialwissenschaften infrage zu stellen. Dazu aber hätte es strenggenommen des Afrozentrismus nicht bedurft. Was Asante seinen Lesern als revolutionäres Konzept der „Lokalisierung“ verkauft, ist so zunächst wenig mehr als eine etwas exzentrische Variante dessen, was in den meisten der von ihm beanstandeten Disziplinen seit einigen Jahrzehnten unter den Stichworten „Ideologiekritik“ und „Diskursivität“ diskutiert wird. Der Unterschied zwischen dem Afrozentrismus und dem Gros der „post-postmodernen“ Disziplinen ist in dieser Hinsicht allenfalls marginal. Die Besonderheit des Afrozentrismus liegt denn auch weniger in der Wiedereinführung des Subjekts in die Forschung, als vielmehr in der gedachten Natur des erkennenden Subjekts. Während dieses nämlich in der „westlichen“ Wissenschaft mehr und mehr als dynamisches und wandelbares Ergebnis kultureller Prägungen aufgefasst wird, nimmt der Afrozentrismus es als unabhängig von allen gesellschaftlichen Setzungen

gegeben an. Die spezifische Haltung, die das erkennende Subjekt der Welt und seinem Forschungsgegenstand gegenüber einnimmt, ist damit nicht verhandelbar, sondern richtig oder falsch, zentriert oder dezentriert, gut oder böse. Alle kulturellen Setzungen stehen zurück hinter der „ultimativen Realität“ des Schwarz-Seins (Asante 1988: 43).

„Postmoderne Subjekte“, so muss man das wohl verstehen, sind nur die Anderen. Die afrozentrische Theorie wirkt hier wie eine semipermeable Membran. Denn während man die Übernahme afrozentrischer Positionen durch Nicht-Afrikaner durchaus begrüßt, es Europäern oder Asiaten also freisteht, ein „kulturelles Zentrum ihrer Wahl“ zu beziehen, wird Afrikanern eine derartige Wahlmöglichkeit verweigert. Weder steht es ihnen frei, sich für „europäische“ Fragestellungen zu interessieren, noch ist es ihnen erlaubt, sich „afrikanischen Themen“ mit einem europäischen Bezugsrahmen zu nähern (Asante 1994: 94; 1999: 52, 62; 2007: 3). Ein „weicher“ Afrozentrismus scheint damit für Asante nicht möglich. Die Vorstellung, man könne am „afrozentrischen kollektiven Bewusstsein“ teilhaben, ohne zugleich *alle* Glaubenssätze des Afrozentrismus zu akzeptieren, verwirft er als Hirngespinnst. Afrozentrismus und afrikanisches Bewusstsein, so die selbstbewusste These, sind dasselbe (Asante 1988: 48). Für die afrozentrische Wissenschaftspraxis bedeutet das zweierlei: Zum einen wird ein sehr weit reichendes Deutungsmonopol für alles Afrikanische reklamiert und die Legitimität einer nicht-afrozentrischen Beschäftigung mit Afrika bestritten. Die wissenschaftliche Lehre zum Thema Afrika, so heißt es, muss aus „den Klauen der Ethnologen“ befreit werden (Asante 2007: 46). Zum anderen wird „afrikanischen“ Wissenschaftlern die Berechtigung abgesprochen, sich mit nicht-afrikanischen Themen zu beschäftigen.

Damit das in der Praxis funktionieren kann, darf sich das afrozentrische Projekt natürlich nicht auf die Übernahme der Gegenstandsbereiche einiger ausgewählter Disziplinen beschränken. Es muss „pandisziplinär“ im Wortsinne sein, eine Art Dachwissenschaft, die die gegen Ende des 19. Jahrhunderts ausdifferenzierten Fächer zusammenfasst und mit verändertem Schwerpunkt betreibt. Tatsächlich lassen die bislang aus dem *Department of African American Studies* der Temple University

hervorgegangen Dissertationen² allerdings nur mit Mühe eine gemeinsame Linie erkennen, die über die mechanische Wiederholung der von Molefi Asante formulierten afrozentrischen Prinzipien hinausginge. So charakterisieren die Autoren und Autorinnen ihre Arbeiten fast ausnahmslos als „kosmologisch, epistemologisch, axiologisch und ästhetisch“ (Asante 1990: 8ff.), gehen dabei aber weder ins Detail, noch wird versucht, diese doch recht willkürlich wirkende Asantesche Unterteilung kritisch zu beleuchten oder weiterzuentwickeln. Auf thematischer Ebene decken die Texte ein Spektrum ab, das – wenn man versuchen wollte, sie in einen traditionellen disziplinären Rahmen zu fassen – von der Ägyptologie über die Ethnologie, Medizingeschichte, Psychologie, Erziehungswissenschaft, Gender Studies, Ökonomie und Wirtschaftsgeschichte, Theater- und Medienwissenschaften, Geschichte, Literaturwissenschaft, Philosophie, Soziologie, Sprachwissenschaft, Politologie, Theologie, Musikwissenschaft und Kunst- und Technikgeschichte bis zur allgemeinen Wissenschaftsgeschichte reicht (Reinhardt 2007: 271f.).

Naturgemäß fällt es nicht leicht, Arbeiten aus einer solchen Vielzahl von Fachgebieten angemessen zu beurteilen. Bei der Lektüre der Texte drängt sich jedoch rasch der Verdacht auf, dass das, was hier als „eigenständige wissenschaftliche Leistung“ die Grundlage für die Promotion der Kandidaten bildete, tatsächlich nur wenig mit dem gemein hat, was in den Disziplinen, die von den afrozentrischen Dissertationen gestreift werden, üblicherweise als eine solche gilt. Ob eine Vergleichsgruppe von sechs Personen zur „repräsentativen Auswahl“ erklärt wird (Vega 2001, v. f.) oder ein Autor ausnahmslos *jede* epische Erzählung auf ägyptische Wurzeln zurückführt (Coulibaly 1998: 29, 31, 48), ob eine Arbeit mit dem Gelöbnis endet, „wieder Pyramiden zu errichten“ und die Ahnen „lächeln und singen“ zu machen (Gray 1995: 253f.), oder sich fast ausschließlich auf Lebenshilfe-Ratgeber und esoterische Literatur als Quellen stützt (Reeves 1998), ob sich in einem Text kein einziger Verweis auf eine Belegstelle mit Seitenzahl findet (Van Orden 2002) oder einer Gemeinschaft selbstemanzipierter Sklaven in Florida ein Leben nach altägyptischen Prinzipien

² Ich hatte während meiner Forschung am dortigen Institut in den Jahren 2002 und 2003 Gelegenheit, die etwa 100 bis zu diesem Zeitpunkt abgeschlossenen Dissertationen zu sichten (vgl. Reinhardt 2007: 270ff.).

und der Gebrauch einer Hieroglyphenschrift attestiert wird (Ogunley 1995: 328), ob schließlich die 22 Yala der westafrikanischen Dogon als spirituelle Repräsentation des genetischen Codes des Menschen mit seinen 22 Chromosomen gedeutet (Williams-Livingston 1998: 119) oder die altägyptischen Wurzeln des Hip Hop aufgezeigt werden (Walker 1998) – dem „europäischen“ Leser erschließt sich die wissenschaftliche Qualität der afrozentrischen Dissertationen nicht in allen Fällen auf den ersten Blick.

Der Grund dafür mag in der notorischen Pathologie der Europäer liegen, die sich, so Molefi Asante, nicht allein darin äußert, dass der europäische Umgang mit Fremden prinzipiell von „Habsucht und Ausbeutung“ geprägt ist (Asante 1988: 85), sondern auch in einer unerträglichen Arroganz gegenüber anderen Wissenssystemen (Asante 1987: 4). Was Not tue, sei entsprechend keine eurozentrische Kritik am Afrozentrismus, sondern (nach Jahrhunderten der Ausbeutung, Unterdrückung und militärischen Interventionen endlich einmal) eine gewisse Demut und Bescheidenheit (Asante 1990: 141f.). Dass eine Kritik aus den Reihen des wissenschaftlichen Establishments ohnehin wenig geeignet ist, afrozentrische Arbeiten angemessen zu bewerten, daran jedenfalls bestehen für Asante keine Zweifel:

Africalogists cannot be judged as communicationists or historians, they must be judged as Africalogists. Research reported in our journals must be evaluated on how well it reflects reality not the degree to which it employs the traditional Eurocentric frame of reference. To impose on our scholarship the very frames the establishment of the discipline questions in terms of perspective is to uphold once again the Eurocentric method that cannot refrain from seeking, as Richards has said, to fill all the spaces. (Asante 1990:57)

Man kann gewiss darüber streiten, ob eine Kritik an der afrozentrischen Praxis tatsächlich derselben Kategorie eurozentrischer Übergriffe angehört wie der Kolonialismus des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Es wäre jedenfalls einfacher, die hier eingeklagte Blankovollmacht zu akzeptieren, würde in afrozentrischen Texten nicht beständig genau jene wissenschaftliche Methode zum Proprium ihrer Disziplin erklärt, von der sich die Afrozentristen doch angeblich emanzipiert haben. Wenn etwa Molefi Asante in *Kemet, Afrocentricity and Knowledge* emphatisch fordert,

„ein festgelegtes und methodisch geordnetes System von Prozeduren der Untersuchung, der Analyse und der Synthese“ zu entwickeln (Asante 1990: 175), nur wenige Seiten später aber der westlichen Spielart von Wissenschaft die Existenz genau eines solchen Sets von Kriterien ankreidet, die über die Gültigkeit wissenschaftlicher Aussagen entscheiden (Asante 1990: 181), wird dem Leser nicht so recht klar, worin eigentlich der Unterschied zwischen den beiden Wissenssystemen bestehen soll.

Schlimmer noch, durch die Wiedereinführung eines Rasters von normativen Unterscheidungen (schwarz/weiß, afrikanisch/europäisch, gut/böse, etc.) und deren axiologische Aufladung geht der Afrozentrismus weit hinter die epistemologische Selbstbescheidung von kulturwissenschaftlichen Untersuchungen „zweiter Ordnung“ (Luhmann 1997) zurück, die inzwischen einen großen Teil der von Asante als „europäisch“ charakterisierten Beschäftigung mit dem Anderen kennzeichnet.

Im Namen einer absoluten Wahrheit wird dann gleichsam auch noch die induktive Methode verabschiedet. Denn die Eckpunkte des afrozentrischen Wissens stehen als axiomatische Fixpunkte bereits fest und nicht zur Diskussion: Es gibt eine kulturelle Einheit Afrikas, das afrikanische Ethos ist dem europäischen zumindest moralisch überlegen, und das alte Ägypten ist die Mutter aller afrikanischen Gesellschaften und Kulminationspunkt des afrikanischen Genius zugleich. Von diesen Thesen abzuweichen ist nicht gestattet – nicht zuletzt deshalb, weil die tautologische Definition des Afrozentrismus eine „Afrozentrizität“ allein jenen Arbeiten zugesteht, die das ohnehin Geglaubte erneut zu bestätigen scheinen.

Diese Praxis nimmt bisweilen nachgerade bizarre Züge an. So wird etwa von allen europäischen Autoren, die sich während der vergangenen gut zweihundert Jahren mit Ägypten beschäftigten, ausgerechnet Constantin François Chasseboëf de Volney von Molefi Asante in den Rang eines „großen Ägyptologen“ erhoben (Reinhardt 2007: 205) – ungeachtet der Tatsache, dass Volney das Land einige Jahrzehnte *vor* der Entzifferung der Hieroglyphen bereiste und den Altertümern entsprechend verständnislos gegenüberstand, und ungeachtet der noch weit irritierenderen Tatsache, dass Volney auch nicht die Spur von Interesse für die barbarischen und nutzlosen Denkmäler königlicher Eitelkeit aufzubringen vermochte, die er auf dem Plateau von Gizeh vorfand (Volney 1959: 155f.). Was ihn in den Augen Asantes zum „Ägyptologen“ adelt, dürfte denn wohl auch vor allem

jene kurze Textpassage sein, in der er beim Anblick der Sphinx sinniert, dass es einst Schwarze waren, die die Grundlagen der Künste und Wissenschaft entdeckten, während die Bewohner Europas noch für viele Jahrhunderte im Zustand der Barbarei verharren sollten (Volney 1991: 16f.). Die hohe Wertschätzung Volneys durch Afrozentristen liegt weder in dem überlegenen faktischen Gehalt seiner Arbeit noch in deren besonderer wissenschaftlichen Qualität begründet (Volney selbst übrigens dürfte sich, was seine historischen Betrachtungen angeht, kaum als „Wissenschaftler“ verstanden haben), sondern vielmehr darin, dass sich seine These von den schwarzen Ägyptern reibungslos in eine afrozentrische Argumentation einpassen lässt. Ignoranz aber – auch wenn sie zu politisch opportunen Ergebnissen kommt – scheint ein wenig probates Instrument zur Umsetzung wissenschaftlicher Revolutionen.

Trägt also der wissenschaftliche Zweig des Afrozentrismus das Label „wissenschaftlich“ zu Recht? Die Antwort hängt letzten Endes davon ab, wie man Wissenschaft definieren will. Man kann seine Antwort in erster Linie am Vorhandensein oder Nicht-Vorhandensein bestimmter institutioneller Rahmenbedingungen festmachen. In diesem Fall wäre der Afrozentrismus ohne jeden Zweifel eine neue, wenngleich noch etwas ungeschliffene, Stimme im Chor der akademischen Disziplinen. Man kann ihn an Universitäten studieren und akademische Grade erwerben, es gibt Fachzeitschriften mit afrozentrischer Ausrichtung (an erster Stelle das von Molefi Asante mitbegründete *Journal of Black Studies*), akademische Preise und, neben vielen kleineren Zusammenkünften, eine große Jahrestagung, die jährlich in Philadelphia abgehaltene Cheikh Anta Diop-Konferenz.

Auf der anderen Seite erfüllt allerdings nur ein vergleichsweise kleiner Teil der bislang aus dem engeren Umfeld des *Department of African American Studies* der Temple University hervorgegangenen Arbeiten tatsächlich die Kriterien für Wissenschaftlichkeit, auf die sich die „eurozentrischen“ Wissenschaften fächerübergreifend verständigt haben.³ Dafür

³ Diese Einschätzung mag angesichts der Vielzahl der von den Texten abgedeckten Disziplinen ein wenig gewagt erscheinen. Tatsächlich wäre es absurd, wollte ich behaupten, die fachliche Qualität der Arbeiten tatsächlich beurteilen zu können. Was jedoch zweifelsohne möglich ist, ist ein Urteil, das sich auf formale Kriterien beruft (Kohärenz und Stringenz der Argumente, Beweisführung, Quellennachweise, etc.). Und dieses fällt – jedenfalls was den gegenwärtigen Standard der Arbeiten betrifft – nicht allzu positiv aus.

verantwortlich sind vor allem die weitgehende Abkehr von der induktiven Methode und der damit einhergehende extrem selektive Umgang mit Quellen und empirischen Daten. Auch die häufig zu beobachtende Verwischung der Differenz zwischen *Indizien* und *Beweisen* (z.B. Asante & Mattson 1998: 8f.) trägt wenig dazu bei, den Afrozentrismus in seiner derzeitigen Form als eine ernstzunehmende Herausforderung an das wissenschaftliche Establishment erscheinen zu lassen. Im Gegenteil, trotz der Wahrung einer gewissen äußeren Gestalt (Sprachwahl, Zitate, Fußnoten, etc.) erscheinen die Texte nur allzu oft beinahe als *Wissenschaftsparodie*, den unbeholfenen Schreibversuchen des Nambikwara-Häuptlings aus Lévi-Strauss' *Traurigen Tropen* weit enger verwandt als der wissenschaftlichen Form, die sie nachahmen.

Im besonderen Falle des *Department for African American Studies* der Temple University stellt sich freilich gegenwärtig noch ein strukturelles Problem, das in seiner Art relativ einzigartig sein dürfte. Die von Molefi Asante begründete afrozentrische Theorie nämlich gibt nicht nur Gegenstand und Methode der meisten Dissertationen vor, sondern Asante selbst urteilt in der Regel auch als Gutachter darüber, wie gut oder schlecht ein Kandidat die Theorie verstanden hat. Angesichts der zum Dogmatismus neigenden Konzeption des Afrozentrismus und der überaus heftigen afrozentrischen Reaktion auf jede Form von Kritik ist das ein Faktor, der der Entwicklung eines kritischen Diskurses gewiss wenig förderlich ist. Was als Erweiterung der historischen Perspektive begann, gerann auf diese Weise schnell zum Blick auf einen lediglich *anderen* Tellerrand.

1987 war die Temple University in Philadelphia die erste Hochschule in den Vereinigten Staaten, die ihren Studenten die Möglichkeit gab, im Bereich der *Black Studies* zu promovieren. Und wenngleich inzwischen eine ganze Reihe von Universitäten ebenfalls entsprechende Programme eingerichtet haben (darunter Yale, Berkeley, die University of Massachusetts at Amherst und die Michigan State University, Ann Arbor), kommt dem Department doch ohne Zweifel das Verdienst zu, unter der Leitung von Molefi Asante die Beschäftigung mit afroamerikanischen Themen in einer Zeit des Niedergangs der Disziplin erneut auf die Forschungsagenda gesetzt zu haben.

Auch an der Temple University selbst scheint sich seit der Übernahme der Institutsleitung durch Nathaniel Norment Jr. vor wenigen Jahren eine Art

zweites Standbein der auf Afrika und Afroamerika fokussierten Forschung etablieren zu können, das vom Dogmatismus der Asante-Schule ein wenig abrückt und Studien hervorbringt, die den Vergleich mit den in den traditionellen Disziplinen betriebenen Forschungen in keiner Weise zu scheuen brauchen (Norment 2003; Thompson 2004). Bei einer engen Auslegung des Begriffs wären sie möglicherweise nicht „afrozentrisch“ zu nennen, in der weiten Konzeption des Ausdrucks aber, die vor allem eine afrikanische *Agency* anstrebt und versucht, Afrikaner als handelnde historische Subjekte darzustellen, fallen sie durchaus in diese Kategorie.

Afrika (inklusive der Kulturen seiner Diaspora) stellt, das sei abschließend nochmals betont, ein wichtiges und ergiebiges Feld für wissenschaftliche Untersuchungen aller Art dar. Auch ist es sicher richtig, die existierenden Studien zum Südkontinent und seinen Bewohnern sehr genau auf rassistische Untertöne hin zu überprüfen. Um das leisten zu können, ist es jedoch keineswegs nötig, den internationalen Konsens über die Natur der wissenschaftlichen Methode aufzukündigen und ein spezifisch „afrikanisches“ Gegenmodell dazu zu entwerfen. Wie eine von den Restriktionen eines hegemonialen Eurozentrismus freie Beschäftigung mit Afrika in der Praxis aussehen kann, zeigen Wissenschaftler der verschiedensten Nationalitäten und ethnischen Hintergründe Tag für Tag. Die Afrozentristen selbst jedoch (im engen Sinne des Wortes) sind den Beweis für die Überlegenheit ihres Ansatzes bislang schuldig geblieben.

Literatur

- American Anthropological Association (1998): Statement on Race (May 17, 1998); elektronische Version unter: <http://www.aaanet.org/stmts/racepp.htm> (14.07.2009).
- Asante, Molefi Kete (2007): *An Afrocentric Manifesto. Toward an African Renaissance*. Cambridge: Polity Press.
- Asante, Molefi Kete (2002): *Locating the Eurocentric Assumptions about African History*. In: ders. & Ama Mazama (Hg.): 7-24.
- Asante, Molefi Kete (1999): *The Painful Demise of Eurocentrism. An Afrocentric Response to Critics*. Trenton: Africa World Press.
- Asante, Molefi Kete (1998): *The African American as African*. In: *Diogenes* 184, 46/4: 39-50.
- Asante, Molefi Kete (1995): *Introduction*. In: ders. (Hg.) *In Their Faces. Situating Alternatives to Afrocentrism*. Philadelphia: Institut for Advanced Afrocentric Theory: 1-2.

- Asante, Molefi Kete (1994): *Malcolm X as Cultural Hero & Other Afrocentric Essays*. Trenton: Africa World Press.
- Asante, Molefi Kete (1990): *Kemet, Afrocentricity and Knowledge*. Trenton: Africa World Press
- Asante, Molefi Kete (1988 [1980]): *Afrocentricity*. New Revised Edition. Trenton: Africa World Press.
- Asante, Molefi Kete (1987): *The Afrocentric Idea*. Philadelphia: Temple University Press.
- Asante, Molefi Kete & Ama Mazama (Hg.) (2002): *Egypt vs. Greece and the American Academy. The Debate over the Birth of Civilization*. Chicago: African American Images.
- Asante, Molefi Kete & Mark T. Mattson (1998): *The African-American Atlas. Black History and Culture. An Illustrated Reference*. New York: Macmillan.
- Bhabha, Homi (1994): *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Coulibaly, Modibo (1997): *The Characteristics of the African Epic Hero as a Reflection of the Kemetite Tradition*. Dissertation Temple University Philadelphia, DISS A 1997 C 685.
- Fichte, Hubert (1987): *Xango: Die afroamerikanischen Religionen: Bahia, Haiti, Trinidad*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Fichte, Hubert (1985): *Lazarus und die Waschmaschine: Kleine Einführung in die afroamerikanische Kultur*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Gilroy, Paul (1993): *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gray, Cecil Conteen (1995): *From Incipient Afrocentric Thought and Praxis to Afrocentric Thought and Praxis*. Dissertation Temple University Philadelphia, DISS A 1995 G 778.
- Harris, Marvin (1979): *Cultural Materialism. The Struggle for a Science of Culture*. New York: Random House.
- Hilliard, Asa G. III. (2002): *Lefkowitz and the Myth of the Immaculate Conception of Western Civilization: The Myth Is Not Out of Africa*. In: Molefi Kete Asante & Ama Mazama (Hg.): 51-66.
- James, George G. M. (1998 [1954]) *Stolen Legacy. Greek Philosophy is Stolen Egyptian Philosophy*. Trenton: Africa World Press.
- Luhmann, Niklas (1997): *Die Kunst der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Norment, Nathaniel (2003): *Readings in African American Language. Aspects, Features and Perspectives*. New York: Peter Lang.
- Ogunleye, Yvonne Tolagbe (1995): *An African Centered Historical Analysis of the Self-Emancipated Africans of Florida, 1738-1838*. Dissertation Temple University Philadelphia, DISS A 1995 O36.
- Pratt, Marie Louise (1992): *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge.
- Reeves, Lona L. (1998): *Together: An African Centered TV Series Philosophy/Implementation*. Dissertation Temple University Philadelphia, DISS A 1998 R 448.

- Reinhardt, Thomas (2007): *Geschichte des Afrozentrismus. Imaginiertes Afrika und afroamerikanische Identität*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Reinhardt, Thomas (1999): *Jenseits der Schrift. Dialogische Anthropologie nach der Postmoderne*. Frankfurt am Main: IKO.
- Robinson, Randall (2001): *The Debt. What America Ows to Blacks*. New York: Plume.
- Thompson, Heather Ann (2004): *Whose Detroit? Politics, Labor, and Race in a Modern American City*. Ithaca : Cornell University Press.
- Van Orden, Darnell (2002): *Race and Natural Disaster Victims. A Critical Analysis of the Great Storm of 1928*. Dissertation Temple University Philadelphia, DISS A 2002 V 36.
- Vega, Victor M. (2001): *An Analysis of Centrality of the Latino of African Descent. Understanding Afrocentric Agency in a Selected Segment of Contemporary Representative Latinos of African Descent*. Dissertation Temple University Philadelphia, DISS A 2001 V 443.
- Volney, Constantin François Chassebœf de (1991 [1792]): *The Ruins, or, Meditations on the Revolutions of Empires: and the Law of Nature*. Baltimore: Black Classic Press.
- Volney, Constantin François Chassebœf de (1959 [1787]): *Voyage en Égypte et en Syrie*. Paris: Mouton.
- Walker, Tshombe (1998): *The Hip Hop Worldview. An Afrocentric Analysis*. Dissertation Temple University Philadelphia, DISS A 1998 W 355.
- Williams-Livingston, Arletha Donnyale (1998): *Po Tolo. The Convergence of Science and Culture among the Dogon*. Dissertation Temple University Philadelphia, DISS A 1998 W 555.