

ISSN 1560-6325 ISBN 3-901989-13-7 € 15

polylog

15 2006

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

*formen*  
DES  
PHILOSOPHIERENS

mit Beiträgen von

Anand AMALADASS

Rolf ELBERFELD

Heinz KIMMERLE

Jan ASSMANN

Paul TIEDEMANN

SONDERDRUCK



7

ANAND AMALADASS

*Literarische Formen des Philosophierens*



*formen*  
DES  
PHILOSOPHIERENS

19

ROLF ELBERFELD

*Aspekte philosophischer Textpragmatik in  
Ostasien und die Idee einer »transformativen  
Phänomenologie«*

47

HEINZ KIMMERLE

*Afrikanische Philosophie in westlichen Sprachen  
Eine postkoloniale Problemkonstellation*



65

JAN ASSMANN

*Etymographie  
Zum Verhältnis von Bild und Begriff in der ägyptischen  
Hieroglyphenschrift*



81

PAUL TIEDEMANN

*Der Streit der Sinologen um die Menschenwürde*

90 Bücher & Medien

128 Impressum

129 polylog Bestellen

HEINZ KIMMERLE

# Afrikanische Philosophie in westlichen Sprachen

Eine postkoloniale Problemkonstellation<sup>1</sup>

---

## EINLEITUNG

---

Die Tatsache, dass Philosophie und Sprache auf eine so intime und unauflösliche Weise zusammengehören, hat mich seit jeher interessiert und auch fasziniert. Es begann mit meinen Forschungen zur Philosophie Schleiermachers. Jedes Denken ist für Schleiermacher auch ein Sprechen, und was »im Denken gegeben ist, muss auch in der Sprache darstellbar sein«. Die Sprache ist »nichts anderes als die heraustretende Gemeinschaftlichkeit« des Denkens, und zwar einer gesellschaftlich und kulturell bedingten Gemeinschaftlichkeit, die für eine *Familie*, eine *Schule* (im Sinne einer Gemeinschaftlichkeit der Ausdrucksweise oder des Stils) und für eine *Nation* gilt, oder wie er später sagt, für einen bestimmten *Sprachkreis*. Unter Berufung auf Plato führt

<sup>1</sup> Wir danken Anke Graneß für fachkundige Hinweise und Hilfe; TA, MR.

Schleiermacher aus, dass auch das Denken als solches, vor seinem Heraustreten in die Gemeinschaftlichkeit mit anderen, schon ein Sprechen ist, ein »Sprechen der Seele mit sich selbst« und dass es im Zuge des *dialegesthai*, des »fortgesetzten Vergleichens einzelner Acte des Erkennens durch die Rede« zum »Organ der Philosophie« wird, indem es dazu führt, dass »ein identisches Wissen herauskommt«.<sup>2</sup>

Diese Auffassungen Schleiermachers haben sich in meinen Erfahrungen vielfältig bestätigt. Obwohl ich häufig in anderen Sprachen, vor allem Niederländisch und Englisch, vortrage, unterrichte und schreibe, bin ich für gründlicheres Nachdenken, insbesondere

---

<sup>2</sup> Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER: *Brouillon zur Ethik (1805/06)*, hg. von Hans-Joachim Birkner, Meiner: Hamburg 1981, S. 85–93; vgl. ders., *Einleitung zur Dialektik (1833)*, hg. von Andreas Arndt, Meiner: Hamburg 1988, S. 117–151, bes. 126–132.

HEINZ KIMMERLE ist Professor emeritus für Philosophie an der Erasmus Universität Rotterdam.



Muss die Entkolonisierung des Verstandes (*Decolonisation of the mind*) nicht notwendig dazu führen, dass afrikanische Philosophen in den eigenen afrikanischen Sprachen philosophieren und philosophisch diskutieren?

für das erste Formulieren und Ausarbeiten neuer Gedanken, auf die eigene Muttersprache im Sinn des deutschen »Sprachkreises« angewiesen. Einerseits ist der Denkprozess schon schwierig genug, so dass es von Vorteil ist, wenn nicht noch Übersetzungsprobleme hinzukommen. Andererseits ist das Philosophieren auf eine Weise in der eigenen Sprache verankert, die schwer zu fassen ist. Dies reicht in die »Tiefen der menschlichen Seele«, in das unermessliche Gebiet »dunkler Vorstellungen« hinab, wie ich mit Kantischen Ausdrücken formulieren möchte,<sup>3</sup> ohne dazu an dieser Stelle mehr behaupten zu wollen, als in den soeben zitierten Auffassungen Schleiermachers bereits gesagt ist. Ich möchte auch nicht zu allgemeinen Debatten über den *linguistic turn* in der Philosophie oder über die sehr wohl oder auch nicht bestehende wesensmäßige Verbundenheit von Denken und Sprechen bestimmte Thesen aufstellen.

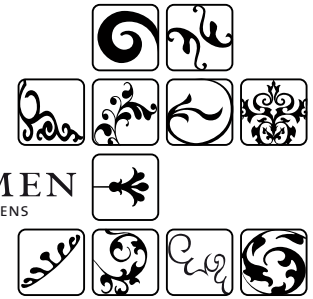
Ich beschränke mich auf die konkrete Frage, was es bedeutet, dass afrikanische Philosophie, genauer: die Philosophie des subsaharischen Afrika, in westlichen Sprachen, vorwiegend Englisch und Französisch, ausgearbeitet und präsentiert wird. Daneben gibt es einige wenige Beiträge auf Portugiesisch, Italienisch und Deutsch. Das ist zunächst einmal zweifellos eine Folge der Kolonialgeschichte, die

3 Immanuel KANT: *Kritik der reinen Vernunft* (1786, B, S. 180–181), *Werke III*, Suhrkamp: Frankfurt/Main 1968 (hg. Wilhelm Weischedel), S. 190; *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: ders., *Werke XII*, Suhrkamp: Frankfurt/Main 1968 (hg. Wilhelm Weischedel), S. 419.

das Leben und Denken der afrikanischen Völker tiefgreifend geprägt hat. Es ist wichtig zu bemerken, dass die kolonialen Grenzen einerseits häufig viele verschiedene Ethnien mit den zugehörigen Sprachen umfassen und andererseits bestimmte Völker auf verschiedene Staaten verteilen. So gibt es im heutigen Kenia in Ostafrika etwa 80 verschiedene Ethnien, und das Volk der Joruba in Westafrika lebt in den Staaten Nigeria, Benin und Niger.

Dies bedeutet für die heutigen afrikanischen Philosophen, dass sie nicht in ihren eigenen Sprachen philosophieren und philosophisch kommunizieren. Und es eröffnet ihnen die Möglichkeit, in der Sprache der ehemaligen Kolonialherrscher an den internationalen philosophischen Diskursen teilzunehmen. Wie soll man diese Situation im Einzelnen darstellen und beurteilen? Muss die Entkolonisierung des Verstandes (*Decolonisation of the mind*) nicht notwendig dazu führen, dass afrikanische Philosophen in den eigenen afrikanischen Sprachen philosophieren und philosophisch diskutieren? Auf welchen anderen Wegen können sonst spezifisch afrikanische Denkweisen und Denkinhalte artikulierbar und im kosmopolitischen Kontext nutzbar gemacht werden?

Band XIII der Zeitschrift *Quest. An African Journal of Philosophy* (1999) ist ganz dem Thema »Language and Culture« gewidmet. Darin untersuchen weitgehend afrikanische Philosophen selbst die soeben genannten Fragen. Sie situieren ihre Position zwischen denen der Dichter und Romanschriftsteller Chinua Achebe und Ngugi wa Thiong'o, wo-



bei sich der erstere bewusst der englischen Sprache bedient, die er sich so weit zu eigen gemacht und umgebildet hat, dass er darin seine afrikanischen Erfahrungen ausdrücken kann, während der letztere von einem bestimmten Zeitpunkt an nur noch in Kigikuyu, seiner eigenen Muttersprache, schreibt. Bisher hat niemand von den afrikanischen Philosophen, soweit ich weiß von einer Ausnahme abgesehen,<sup>4</sup> die Entscheidung von Ngugi wa Thiong'o nachvollzogen. Sie bedienen sich, obwohl teilweise mit schlechtem Gewissen, ausschließlich der Sprache der ehemaligen Kolonisatoren. Im Hinblick auf einen Übergang zu eigenen Sprachen denken sie auch an überregionale Sprachen und Sprachgruppen, wie das Kisuaheli, das in Teilen Ugandas und Kenias und in ganz Tansania gesprochen wird, oder die Sprachgruppe der Nguni, welche die Sprachen der Zulu, Swazi, Xhosa und Matabele verbindet.

In der hier folgenden Darstellung möchte ich nachzeichnen, was geschieht, wenn afrikanische Philosophie in westlichen Sprachen betrieben wird. Dabei werde ich mich zunächst mit Alexis Kagames Untersuchungen zur Philosophie der Bantu auseinandersetzen, die aus ihren Sprachen gewonnen werden kann. Dabei entsteht das Paradox, dass Kagame auf Französisch über die in den Bantu-Sprachen enthaltene Philosophie schreibt und zudem von den Voraussetzungen westlicher, und zwar neuscholastischer Philosophie ausgeht.

4 Von Franz M. Wimmer erfahre ich, dass Mubabinge Bilolo aus Kinshasa ein philosophisches Buch in seiner Muttersprache Kiluba geschrieben hat.

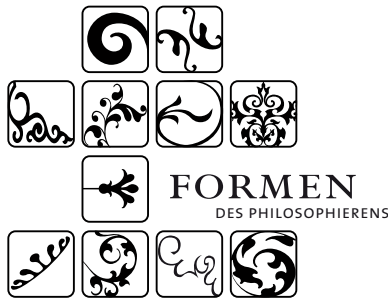
(1) Eine besondere Rolle spielen die Sprichwörter afrikanischer Sprachen,<sup>5</sup> in denen philosophische Gehalte aufgesucht werden. Sie sind gewissermaßen die Texte in der oralen Tradition der afrikanischen Philosophie. Das Projekt der Philosophie der *sages* (dieses Wort ist französisch oder englisch auszusprechen) von Amadou Hampaté Bâ, Henry Odera Oruka und anderen ist in diesem Zusammenhang zu diskutieren, obwohl von ihnen die Frage der eigenen afrikanischen Sprachen, die von den *sages* gebraucht werden, nicht eigens thematisiert wird. Die *sages* sind vielfach als diejenigen anzusehen, die als erste Sprüche geprägt oder gebraucht haben, die dann Sprichwörter geworden sind. Dazu lässt sich mehr und Genaueres in Kwame Gyekyes Rekonstruktion der »Denkformen« (*conceptual scheme*) der Akan in den heutigen Staaten Ghana und Elfenbeinküste und in Gerald Joseph Wanjohis Exposition der »Kihooto Weltanschauung« (*Kihooto World-view*) der Gikuyu im heutigen Kenia finden, die deren Verankerungen in der Sprache und insbesondere in Sprichwörtern ausführlich heranziehen.

(2) Der von Valentin Y. Mudimbe herausgegebene Band: »*The Surreptitious Speech*«<sup>6</sup>, dessen Titel schon schier unüberwindliche Übersetzungsprobleme stellt (vielleicht sollte

5 Der Begriff Sprichwörter ist nicht wirklich passend; es handelt sich um bildhafte konzentrierte, oft auch enigmatische kurze Formulierungen, die im Falle der philosophischen »Sprichwörter« als Weisheitssprüche oder philosophische Spruchweisheit bestimmt werden können.

6 Valentin Y. MUDIMBE: *The Surreptitious Speech*, University of Chicago Press: Chicago/London 1992.

Die *sages* sind vielfach als diejenigen anzusehen, die als erste Sprüche geprägt oder gebraucht haben, die dann Sprichwörter geworden sind.



Das hervorstechende Kennzeichen der Bantu-Sprachen, durch das auch die kulturelle Region der Bantu-Völker definiert ist, besteht darin, dass alle Substantive durch Präfixe einer bestimmten Klasse zugeordnet werden. Diese Zuordnung teilt sich auch verschiedenen anderen Bestandteilen eines Satzes mit.

man ihn am ehesten mit »subversives Sprechen« wiedergeben) sucht die Anwesenheit afrikanischen Denkens in französischen und englischen Veröffentlichungen zu würdigen, die seit 1947 im Verlag und der Buchreihe *Présence Africaine* in Paris erschienen sind. Besondere Beachtung verdient meiner Meinung nach der Beitrag von Kwasi Wiredu zu diesem Band: »*Formulating Modern Thought in African Languages*«<sup>7</sup>, der zeigt, dass die Behandlung dieser Frage zu interkulturell philosophischen Dialogen führt.

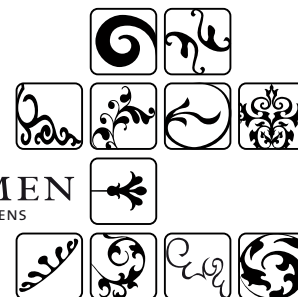
(3) Daraus ergibt sich die Zukunftsperspektive, dass die eigenen afrikanischen Sprachen von den afrikanischen Philosophen so viel wie möglich genutzt und benutzt werden sollten, damit die spezifischen afrikanischen Inhalte und Methoden im internationalen philosophischen Diskurs deutlichere Konturen gewinnen. Das ist um so notwendiger, als auf vielen anderen Gebieten, etwa denen der Wirtschaft und der Politik, wobei das Gebiet der Kunst ausdrücklich ausgenommen sein soll, ein positiver Beitrag afrikanischer Länder zum Weltgeschehen gegenwärtig kaum mehr erkennbar ist.

## I. ONTOLOGIE DES NTU<sup>8</sup>

Die Zusammenfassung der ebenso zahlreichen wie ausgedehnten Studien zur Verankerung der Philosophie der Bantu in ihren Sprachen, die Alexis Kagame im Gefolge der Arbeit von Placide Tempels zur *Bantu-Philosophie* (Heidelberg 1956) ausgeführt hat, ist in deutscher Übersetzung unter dem Titel »Sprache und Sein. Die Ontologie der Bantu Zentralafrikas«<sup>9</sup> erschienen. Das Bantu-Gebiet, das als eine kulturelle Einheit betrachtet werden kann, erstreckt sich über ein weites Territorium des subsaharischen Afrika. Es umfasst »den Osten Südafrikas, Angola, Kamerun, Südkenia, den Südwesten von Tansania und Mosambik«. Kagame hat aus einer noch größeren Anzahl 179 verschiedene Bantu-Sprachen tatsächlich untersucht und für seine philosophischen Erörterungen herangezogen. Das hervorstechende Kennzeichen der Bantu-Sprachen, durch das auch die kulturelle Region der Bantu-Völker definiert ist, besteht darin, dass alle Substantive durch Präfixe einer bestimmten Klasse zugeordnet werden. Diese Zuordnung teilt sich auch verschiedenen anderen Bestandteilen eines Satzes mit. Darin zeigt sich bereits eine sehr wich-

<sup>8</sup> Anm. d. Red. (Anke Graneß): Die Durchstreichung des Begriffs »Ontologie« soll als stilistisches Mittel die Kritik am Ausdruck »Ontologie des Ntu« – ein in der Philosophie Afrikas im Anschluss an Kagame üblich gewordener Ausdruck – deutlich machen; vgl. dazu S. 6.

<sup>9</sup> Alexis KAGAME: *Sprache und Sein. Die Ontologie der Bantu Zentrakafrikas*. Kivouvou – Editions Bantoues: Brazzaville/Heidelberg 1985.



FORMEN  
DES PHILOSOPHIERENS

tige Eigenart des Denkens dieser Völker. Auf diesen Sachverhalt werde ich sogleich etwas näher eingehen.

Eines der wichtigsten Kennzeichen der Bantu-Sprachen ist in dem Wortstamm: *Ntu* ausgedrückt, der Leben, Lebenskraft, (lebendiges) Existierendes, und in einem präzisierenden Sinn auch Mensch bedeuten kann, sofern die ersteren Begriffe »auf die übergreifende Vorstellung Mensch zurückgeführt werden« können. Das unterscheidende Merkmal zwischen menschlichem und nicht-menschlichem lebendigem Existierendem ist die Intelligenz. Der Wortstamm *Ntu* bezeichnet nach Kagame »nicht die oberste der Gattungen« wie Sein in der europäischen Philosophie, »es ist bei den Bantu die *einzig*e Gattung«. Er kommt als selbstständiges Wort nicht vor, sondern wird sogleich durch ein Präfix einer bestimmten Klasse von lebendigem Existierendem zugeordnet. Er »teilt sich sofort in verschiedene Arten von NTU auf«. Kagame erklärt dies weiterhin unter Zuhilfenahme der aus dem europäischen Mittelalter stammenden Terminologie von *genus* und *species*, zugleich durchbricht er aber auch die aus dieser Tradition vorgegebene Begrifflichkeit. Er sagt: »Der *spezifische* Unterschied nimmt im Klassifikativ«, das heißt im Klassenpräfix, sprachliche Gestalt an. Dieses linguistische Element leistet etwas ganz Besonderes, nur ihm Eigenes: »indem es die Art des betroffenen Existierenden charakterisiert«, bestimmt es »sein Wesen, seine Natur oder seine Art zu handeln und seine Eigenschaften«. In ihm mischen

sich offenbar notwendige, wesensmäßige und zufällige, empirische Kennzeichen.

Auf diesem Wege ergibt sich folgende Zusammenfassung von Klassenpräfixen, die nicht in allen Gebieten vollständig vorkommen:

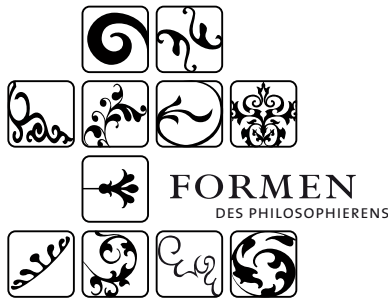
- MUntu* = Existierendes mit Intelligenz  
(*Mensch*)
- KIntu* = Existierendes ohne Intelligenz  
(*Ding*)
- HAntu* = lokalisierendes Existierendes  
(*Ort, Zeit*)
- KUntu* = modales Existierendes  
(*Art und Weise des Existierenden*)<sup>10</sup>

... dass »Ort und Zeit im tiefsten Bantu-Denken ein und dieselbe Wesenheit darstellt«

ALEXIS KAGAME

Ein weiterer hochinteressanter Punkt findet sich in dem Buch Kagames im Kapitel VII: »Das lokalisierende Existierende = Ort, Zeit«. »Ausgehend von der Bedeutung des Ortsadverbs *aho* = *dort, wo*«, das in der in Ruanda gebrauchten Sprache zugleich auch »seit« bedeutet, kommt er zu der These, dass »Ort und Zeit im tiefsten Bantu-Denken ein und dieselbe Wesenheit darstellt«. Dasselbe lässt sich auch an Hand des in dieser Sprache vorkommenden Begriffs *umwanya* = »der Augenblick« und des zugehörigen Diminutivs *akanya* = »der kurze Augenblick« aufzeigen, die zugleich mit »Platz« oder »Ort im Raum« bzw. »kleiner Ort im Raum« übersetzt werden können. Dabei gibt es auch Ausdrücke, die nur dem Ort oder nur der Zeit vorbehalten sind. Die wesensmäßige Einheit von Ort und Zeit ist indessen in anderen Bantu-Gebieten durch zahlreiche Begriffe und Redewendungen be-

<sup>10</sup> KAGAME, Fn. 7, S. 105–107.



Zusammenfassend können wir sagen, dass sich aus den Sprachen der Bantu Grundlegendes zu der darin inkorporierten allgemeinen Metaphysik sagen lässt, die indessen von ihrer inhaltlichen Ausgestaltung her nicht zur Ontologie als der allgemeinsten Disziplin der europäisch-westlichen Tradition der Philosophie ins Verhältnis zu setzen ist.

legt. So heißt *phakade* in der Sprache der Xhosa in Südafrika sowohl »unbestimmter Raum« als auch »unbestimmte Zeit«. Darin ist der Stamm *kati* enthalten, der bei den Zulu und den Xhosa, ähnlich wie im Kisuaheli, zur Bezeichnung des Raumes und der Zeit verwendet wird. Im Kisuaheli heißt »*umkati* – der Raum« und »*isikati* – die Zeit«. Von den zahlreichen Belegen Kagames erwähne ich nur noch die Redewendung *nthawi yeing'ono*, die im Chinyanya, einer im Grenzgebiet von Malawi, Sambia und Mosambik gesprochenen Sprache, so viel bedeutet wie »eine kurze Zeit« oder »ein kleiner Raum«. <sup>11</sup>

Meiner Schülerin Elisabeth de Schipper ist es zuerst aufgefallen, dass sich das Denken der Bantu, sofern es für ein Ereignis die chronotopischen Koordinaten, das heißt jeweils zugleich dessen räumliche und zeitliche Bestimmtheit zu erfassen sucht, in auffälliger Nachbarschaft zu Heideggers Auffassung vom Zeit-Raum befindet, wie er sie in den *Beiträgen zur Philosophie* dargelegt hat, die in den Jahren 1936 bis 1946 niedergeschrieben worden sind. »Raum und Zeit, je für sich vorgestellt und in der üblichen Verbindung« entspringen nach Heidegger »aus dem Zeit-Raum«, dessen Einheit »ursprünglicher ist als sie selbst und ihre rechenhaft vorgestellte Verbindung«. Weil ein Ereignis eintreten oder auch wegbleiben kann, denkt Heidegger den Zeit-Raum als »Ab-grund«. Der Mensch hat es nicht in der Hand, ob ein Ereignis und überhaupt die Welt als Ereignis geschieht oder sich dem Geschehen versagt. Sein Denken und Handeln und

sein Existieren im Ganzen bildet nicht den Grund dafür, dass das Ereignis eintritt. »Der Ab-grund ist das (immer auch mögliche; HK) Weg-bleiben des Grundes«. <sup>12</sup>

Zusammenfassend können wir sagen, dass sich aus den Sprachen der Bantu Grundlegendes zu der darin inkorporierten allgemeinen Metaphysik sagen lässt, die indessen von ihrer inhaltlichen Ausgestaltung her nicht zur Ontologie als der allgemeinsten Disziplin der europäisch-westlichen Tradition der Philosophie ins Verhältnis zu setzen ist. Die hier besprochenen Themen der Lebenskraft und der Einheit von Ort und Zeit als Doppelbestimmung des Ereignisses haben gewisse Entsprechungen nicht in der Hauptströmung der europäisch-westlichen Geschichte der Philosophie, sondern in Gedanken einzelner Philosophen, etwa Nietzsches und Heideggers, die selbst diese Geschichte kritisch sehen und alternative Denkweisen zu inaugurieren suchen. Dass sich hier bestimmte Konvergenzen ergeben, die zur Zusammenarbeit und zum Dialog auffordern, spricht für die Aktualität und die Relevanz der Beschäftigung mit afrikanischen Sprachen.

---

## 2. SPRICHWÖRTER ALS TEXTE DER ORALEN TRADITION AFRIKANISCHER PHILOSOPHIE

---

Das Werk Kagames macht deutlich, auf welche Weise die Sprache im allgemeinen als Quelle afrikanischer Philosophie betrachtet

<sup>12</sup> Martin HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, in: *Gesamtausgabe*, III. Abteilung, Band 65, Klostermann: Frankfurt/Main 1989, S. 379.

<sup>11</sup> KAGAME, Fn. 7, S. 135–144.





werden kann. Was von Kagame nicht thematisiert wird, aber von einer Reihe afrikanischer Philosophen diskutiert und auch praktisch benutzt wird, ist die besondere Bedeutung, die im Kontext der Sprache den Sprichwörtern zukommt, wenn es darum geht, in der Sprache Quellen der Philosophie zu finden. Dabei muss man freilich berücksichtigen, dass in den afrikanischen Sprachen Sprichwörter eine andere, weitaus wichtigere Rolle spielen als in den europäisch-westlichen Sprachen. Das hängt vermutlich damit zusammen, dass in den afrikanischen Sprachen bis zur weitgehenden Alphabetisierung der Bevölkerung, die ja bis heute unabgeschlossen ist, primär mündliche Formen der Kommunikation und Überlieferung üblich waren. Die Sprichwörter sind gewissermaßen die Texte in primär mündlich vollzogenem sprachlichem Umgang miteinander. Ich spreche bewusst von »primär« mündlich vollzogenem sprachlichem Umgang miteinander. Damit möchte ich anzeigen, dass ich in diesen Sprachen nicht die völlige Abwesenheit von Schrift annehme, sondern davon ausgehe, dass den vorhandenen Symbolen oder lesbaren Zeichen eine weniger umfangreiche Stellung in den Prozessen der Kommunikation und Überlieferung zukommt als in Kulturen, die eine alphabetische Schrift kennen oder eine Schrift, in der alles, was mündlich gesagt ist oder gesagt werden kann, sich auch schriftlich aufzeichnen lässt. Wie die Sprichwörter haben solche Symbole eine bestimmte herausgehobene Funktion im Prozess der sprachlichen Kommunikation.

Was nun die Sprichwörter selbst angeht, dienen sie in einem sprachlichen Diskurs nicht lediglich der Illustration des Gesagten, sondern bilden dessen Höhepunkt, auf den hingearbeitet und in dem das Gesagte zusammengefasst wird. Sie haben eine ganz besondere Überzeugungskraft. Ihre gedrängte Form, ihre Bildhaftigkeit und ihre allgemeine Bekanntheit macht sie geeignet, in und für eine Sprachgemeinschaft bestimmte Inhalte zu konservieren und verfügbar zu halten. Der Ursprung philosophisch gehaltvoller Sprichwörter wird vielfach bei den *sages* gesucht, den Philosophen in der traditionellen Lebensweise afrikanischer Völker. Yacouba Konaté, ein Philosoph aus Elfenbeinküste, führt aus, dass Sprichwörter zwar nur sind, was sie sind, wenn sie in einer Sprachgemeinschaft allgemein bekannt und im Gebrauch sind, gewissermaßen die »Sedimentierung des kollektiven Gedächtnisses« bilden, dass ihre Entstehung aber auf die individuelle Denkleistung und Sprachkraft einer bestimmten Person zurückgeht. Deshalb verweisen die zahlreichen auch philosophisch gehaltvollen Sprichwörter in afrikanischen Sprachen auf »besondere Denker«, deren Namen häufig nicht überliefert sind. Immerhin weiß er einige Namen von *sages* zu nennen, die seiner Meinung nach »große Gestalten Afrikas« gewesen sind: Dayemaatien aus dem Mali des 18. Jahrhunderts, Amadou Koumba aus dem Senegal des 19. Jahrhunderts, sowie Tierno Bokar und Amadou Hampaté Bâ, Mitglieder der halbnomadischen Fulbe oder Fulani, die in Mali, Senegal und anderen westafrikanischen Ländern leben, aus dem 20.

Die Sprichwörter sind gewissermaßen die Texte in primär mündlich vollzogenem sprachlichem Umgang miteinander.



»Es gibt keine Wegkreuzung  
im Ohr.«

Akan-Spruchwort

Jahrhundert. Schließlich lässt Konaté den *sage* der Dogon aus Mali, Ogotemmêli, nicht unerwähnt, dessen Lehre der französische Anthropologe Marcel Griaule 1948 kurz vor dessen Tod aufgeschrieben hat. Man wird davon ausgehen können, dass diese und andere *sages* die Ratschläge, die sie privaten Personen oder Amtsträgern in Fragen ihrer Lebensführung oder der Sinnggebung des öffentlichen Geschehens gegeben haben, kulminierten in Sprichwörtern bzw. in konzentrierten, gedrängten Formulierungen, die später zu Sprichwörtern geworden sind.<sup>13</sup>

Henry Odera Oruka, ein Philosoph aus Kenia, der selbst der Sohn eines *sage* gewesen ist, macht einen Unterschied zwischen *folk sages* und *philosophical sages*, ein Unterschied, der mir nie ganz eingeleuchtet hat und der im Einzelnen auch nicht streng durchgehalten werden kann. Er will auf diesem Weg zweifelsfrei deutlich machen, dass es *sages* gegeben hat und gibt, deren Lehren philosophische Qualität besitzen. Sein Projekt, die Auffassungen kenianischer *sages* schriftlich aufzuzeichnen, vermittelt bedeutsame Einblicke in den Vorrat an Kenntnissen und Reflexionen, die in der Tradition der *Sage Philosophy* in afrikanischen Völkern durch die Jahrhunderte überliefert und jeweils weitergebildet und aktualisiert worden sind.<sup>14</sup> Aus diesem Vorrat schöpfen

die *sages*, wenn sie ihre Ratschläge erteilen und diese schließlich in Sprüchen kulminieren lassen, die bereits Sprichwörter sind oder das Zeug haben, solche zu werden. Freilich können Sprichwörter mit philosophischem Gehalt auch von Personen zuerst gebraucht worden sein, die nicht die Funktion eines *sage* ausüben.

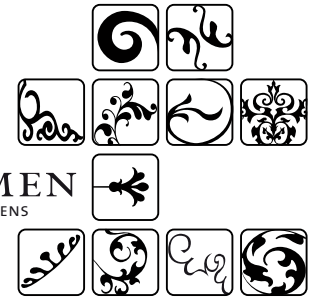
Die Bücher von Kwame Gyekye und Gerald Wanjohi, die mit Sprichwörtern arbeiten, sind zwei Beispiele aus einer umfangreicheren Literatur, in denen für die Darstellung traditioneller afrikanischer Philosophien Sprichwörter benutzt werden.<sup>15</sup> Aus Gründen des begrenzten Raums in diesem Artikel kann ich hier aus beiden Büchern nur jeweils zwei Beispiele anführen, die zeigen, wie aus Sprichwörtern philosophische Auffassungen gewonnen werden, die irgendwann von einer bestimmten Person, im Regelfall einem *sage*, geprägt und dann Allgemeingut der Sprache geworden sind. Dabei ist ein dreifaches Übersetzungsproblem zu berücksichtigen:

Leiden / New York 1990; ders., *Oginga Odinga. His Philosophy and Beliefs*, Initiatives Publishers: Nairobi 1992.

<sup>15</sup> Andere Beispiele sind: William E. ABRAHAM: *The Mind of Africa*, University of Chicago Press: Chicago 1962; J. S. MBITI: *African Religions and Philosophy*, Anchor Books: New York 1970; Joshua N. KUDADJIE: *Towards Moral Development in Contemporary Africa. Insights from Dangme Traditional Moral Experience*, in: Kwasi Wiredu und Kwame Gyekye (Hg.), *Person and Community. Ghanaian Philosophical Studies I*, Washington, DC 1992, S. 207–222; N K DZOBO: *Knowledge and Truth; Ewe and Akan Conceptions*, in: Wiredu und Gyekye (Hg.), ebd., S. 73–84.

<sup>13</sup> Yacouba KONATÉ: *Le syndrome Hampaté Bâ ou Comment naissent les proverbes*, in: *Quest. Un Journal International de Philosophie*, vol. VIII, No. 2, 1994, S. 23–45, s. bes. S. 40–42.

<sup>14</sup> Henry Odera ORUKA: *Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, Brill:



die Sprichwörter, die in afrikanischen Sprachen formuliert sind, werden im originalen Wortlaut und englischer Übersetzung mitgeteilt; diese englischen Texte übertrage ich hier ins Deutsche. Das Akan-Spruchwort: »Es gibt keine Wegkreuzung im Ohr« bildet nach Gyekye ein afrikanisches Gegenstück zum europäischen *principium non-contradictionis*, das zugleich erkennen lässt, wie sehr das logische Denken im afrikanischen Kontext figurativ ist. Die Sprichwörter: »Kein Schicksal ist einem anderen gleich« und »Wer Gutes tut, wird dafür nicht Böses empfangen« sind nach der Darstellung Gyekyes mit Aussprüchen des griechischen Philosophen Sokrates vergleichbar, der gesagt hat: »Niemand tut willentlich Böses« oder »Tugend ist Wissen«, beziehungsweise auch mit Maximen des chinesischen Philosophen Konfuzius, die lauten: »Wer seinen Geist auf Menschlichkeit richtet, wird vom Bösen frei sein« oder »Ein guter Mensch bedauert nicht, dass er nicht bei anderen bekannt ist, sondern eher, dass er sie nicht kennt«.<sup>16</sup>

Wanjohi stützt sich ganz auf Sprichwörter der Gikuyu. Er interpretiert sie jedoch nach einem dreistufigen Modell. Das Sprichwort »Ein Baum am Straßenrand wird immer Narben haben« ist zunächst in einem wörtlichen Sinn richtig. Die Begriffe »Baum«, »Straßenrand« und »Narben« sind aber auch metaphorisch aufzufassen und stehen dann für Menschen in exponierter, z. B. öffentlicher

Position, die seelische Verletzungen nicht vermeiden können. Schließlich gibt es eine »polysymbolische Bedeutung« dieses und anderer philosophisch gehaltvoller Sprichwörter. Sie lässt sich im gegebenen Fall so zusammenfassen, dass alles Seiende in Situationen gerät, in denen es verletzlich ist. Ein relativ direkter Beitrag zur Erkenntnistheorie findet sich in dem Sprichwort: »Das Auge erkennt das Schöne, es erkennt nicht das Gute«. Hier steht die Erkenntnisqualität des Sehens zur Diskussion. Sie ist für das Wahre ohnehin vorausgesetzt. Das Wahre und das Schöne sind im Denken der Gikuyu eng verwandt, so dass auch das letztere durch die sinnliche Wahrnehmung des Sehens erkennbar ist. Das Gute jedoch hat verborgene Qualitäten, die dem Auge nicht immer sichtbar sind.<sup>17</sup>

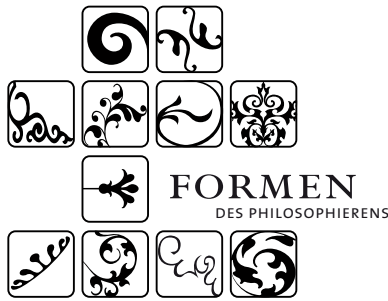
In der europäisch-westlichen Tradition gibt es epigrammatische und aphoristische Stile des Philosophierens, wenn diese auch nicht in der Hauptlinie dieser Tradition angesiedelt sind. Sokrates, ein europäischer Philosoph, der nicht geschrieben hat, ist schon genannt worden. Aus der neueren Geschichte erinnere ich an Friedrich Schlegel und andere Vertreter der Frühromantik oder auch hier wieder an Friedrich Nietzsche. Im 20. Jahrhundert sollte in diesem Zusammenhang Ludwig Wittgenstein nicht unerwähnt bleiben. Die Frage nach dem philosophischen Gehalt von Sprichwörtern ist jedoch so gut wie nicht gestellt oder gar gründlicher untersucht worden. Im-

»Kein Schicksal ist einem anderen gleich.«

Akan-Spruchwort

<sup>16</sup> Kwame GYEKYE: *An essay on African philosophical thought. The Akan conceptual scheme*, Temple University Press: Philadelphia 1995<sup>2</sup>, S. 18–20.

<sup>17</sup> Gerald J. WANJOHI: *The Wisdom and Philosophy of Gikūyū Proverbs. The Kihoto World-view*, Paulines Publications Africa: Nairobi 1997, S. 71–72 und 125–127.



Der Entstehungsprozess und die Struktur von Sprichwörtern sind nach Carl Prantls Darstellung dem philosophischen Denken und Sprechen verwandt.

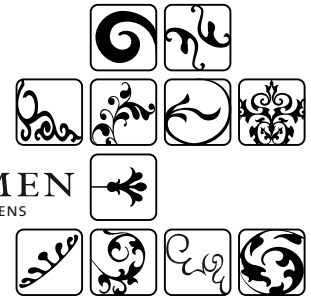
merhin gibt es eine Veröffentlichung aus dem Jahr 1858, in welcher der Logiker und Philosoph Carl Prantl zeigt, dass die Sprichwörter aller Sprachen grundsätzlich eine große Nähe zur Philosophie besitzen. Der Entstehungsprozess und die Struktur von Sprichwörtern sind nach seiner Darstellung dem philosophischen Denken und Sprechen verwandt. Von einer besonderen, meist sehr anschaulich wiedergegebenen Situation aus formulieren sie »sprungweise« eine allgemeine, im Prinzip auch begrifflich fassbare Aussage. Prantl drückt sich auch so aus, dass ein Sprichwort durch die »Tätigkeit eines gewissen Philosophirens ... hervorgerufen wird« und insofern selbst »bereits die wesentliche Form der Philosophie besitzt«, wenn diese auch in einer sehr unmittelbaren Weise gegeben ist.

Die »wirklichen oder eigentlichen Sprichwörter« grenzt Prantl ab von »sprichwörtlichen Redensarten« auf der einen Seite, die im Besonderen stecken bleiben, und von »Denksprüchen« oder »Sentenzen« auf der anderen Seite, die Allgemeines abstrakt verstandesmäßig ausdrücken. So ist die Aussage: »Er möge vor seiner eigenen Thüre kehren« eine sprichwörtliche Redensart. In der Form: »Kehre du nur vor deiner Thüre« steht sie für eine Zwischenstufe. Und erst wenn es heißt: »Es kehre Jeder vor seiner Thüre«, handelt es sich um ein eigentliches Sprichwort. Für den Übergang von den eigentlichen Sprichwörtern zu Sentenzen nennt Prantl Sprüche wie: »Glück und Glas, wie bald bricht das«, »Frisch begonnen, halb gewonnen« oder »Unverhofft kommt oft«. Beispiele für Sentenzen

oder Denksprüche sind: »Kinder und Narren sagen die Wahrheit«, »Nach Regen folgt Sonnenschein« oder »Wem Gott ein Amt gibt, dem gibt er auch Verstand«. <sup>18</sup>

Nun benutzen afrikanische Philosophen nicht nur eigentliche und als solche schon dem philosophischen Denken verwandte Sprichwörter als Quellen der Philosophie. Auch sprichwörtliche Redewendungen, Sentenzen und aphoristische Formulierungen werden mit herangezogen. Was die Fragestellung Prantls betrifft, kann ich ihm zustimmen, dass ein Sprichwort in der Tat seiner Entstehungsgeschichte und seiner Struktur nach dem philosophischen Denken und Sprechen ähnlich ist. Aber ich gehe nicht so weit zu sagen, dass jedes wirkliche oder eigentliche Sprichwort auch selbst philosophisch ist. Einen philosophischen Gehalt erkenne ich in folgenden von Prantl zitierten eigentlichen Sprichwörtern: »Viele Reiser machen einen Besen«, »Wie man in den Wald hineinruft, so schreit es wieder heraus«, oder »Wo Aas ist, sammeln sich die Geier«. Andere eigentliche Sprichwörter, die Prantl anführt: »Schuster bleib beim Leisten«, »Was eine Brenn-Nessel werden will, brennt früh« oder »Wer nicht anspannt, dem kann man nicht vorspannen«, haben meines Erachtens eher eine pädagogische, psychologische oder als guter Rat in praktischen Fragen zu wertende Pointe. Eine Sprichwörtersamm-

<sup>18</sup> Carl PRANTL: *Die Philosophie in den Sprichwörtern (1858)*, in: Wolfgang Mieder (Hg.), *Deutsche Sprichwörterforschung des 19. Jahrhunderts*, Peter Lang: Bern u.a. 1984, S. 15–44, s. bes. S. 22–42, zum Folgenden 25–32.



lung ist deshalb nicht als solche philosophisch. Es bedarf des unterscheidenden und interpretierenden Einsatzes philosophisch geschulter oder ausgewiesener Personen, um Sprichwörter, auch wenn es eigentliche oder wirkliche Sprichwörter sind, als Quelle für Philosophie brauchbar zu machen.

### 3. EIN NEUER PHILOSOPHIEBEGRIFF AUF GRUND DER INTERPRETATION AFRIKANISCHER ORALER DICHTUNG UND LITERATUR

Das Aufsuchen philosophischer Gehalte in der Sprache und der besondere Gebrauch der Sprichwörter, der dabei gemacht wird, gehören im Rahmen der beginnenden und sich allmählich stabilisierenden philosophischen Arbeit an afrikanischen Universitäten zu der umstrittenen, aber doch mehr und mehr sich Anerkennung verschaffenden Strömung der Ethnophilosophie. Diese Strömung oder Arbeitsrichtung der afrikanischen Philosophie benutzt neben der Sprache auch andere Quellen. Und sie wird mit der Befragung noch lebender *sages* zu den Inhalten ihrer Lehre kombiniert. Neben der allgemeinen Struktur und grundsätzlichen lexikalischen oder syntaktischen Eigenheiten der Sprache, sowie den Sprichwörtern werden auch Mythen und Volkssagen, das Liedgut eines Volkes für die Rekonstruktion der Philosophie mit herangezogen. Besondere Bedeutung muss man in diesem Zusammenhang der oralen Dichtung und Literatur zuerkennen.

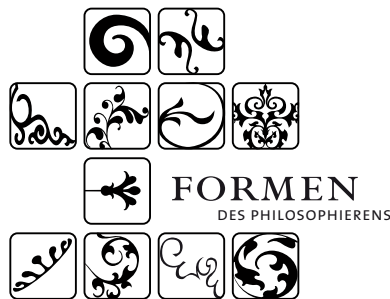
Das Volk der Joruba besitzt in seiner primär mündlich überlieferten Literatur ein umfangreiches literarisches Werk, das Ifa-Korpus.<sup>19</sup> Dieses Werk enthält eine Fülle von Material, das für philosophische Interpretationen benutzt werden kann. Sophie B. Oluwole, eine Philosophin aus Lagos, hat sich dieser Arbeit ausführlich gewidmet. Sie beruft sich einerseits auf sprichwörtliche und aphoristische orale Texte, die sie sehr genau interpretiert, will aber vor allem die orale Literatur als »zuverlässige Quelle für die Entdeckung einer authentischen afrikanischen intellektuellen Kultur« heranziehen. Als Beispiel erwähne ich die Deutung des folgenden kurzen Gedichts, dessen sprachliche Eigenheit und dichterische Form freilich in der deutschen Übersetzung der englischen Fassung des Joruba-Textes kaum mehr zu erkennen ist:

Allein Bäume fällen, allein Bäume fällen,  
Die Axt kann nicht allein Bäume fällen,  
Allein Holz spalten, allein Holz spalten,  
Der Keil kann nicht allein Holz spalten.  
Ohne die Erelu (*d. i. die weibliche Vertreterin; HK*)  
Kann die Osugbo-Funktion nicht ausgeführt werden.

Zunächst treffen wir hier ein allgemeines Motiv der Sozialphilosophie an, das die Notwendigkeit der Kooperation in der Gesell-

Neben der allgemeinen Struktur und grundsätzlichen lexikalischen oder syntaktischen Eigenheiten der Sprache, sowie den Sprichwörtern werden auch Mythen und Volkssagen, das Liedgut eines Volkes für die Rekonstruktion der Philosophie mit herangezogen.

<sup>19</sup> Größere Auszüge aus diesem Epos finden sich in: Wanda ABIMBOLA (Hg.): *Sixteen Great Poems of Ifa*, UNESCO: Paris 1975, sowie in: Christoph STAEWEN und Friederun SCHÖNBERG (Hg.): *Ifa, das Wort der Götter*, Steiner: Wiesbaden 1982.



Oluwole legt ausführlich und gründlich dar, dass der afrikanische Stil des Philosophierens, der sich solcher Quellen bedient, seine eigene Bedeutung und Relevanz besitzt und dass es nicht angeht, das westliche Paradigma des philosophischen Denkens zu verabsolutieren.

schaft betont. Dieses Motiv erhält dann die spezielle Wendung, dass eine ausgewogene Zusammenarbeit wichtig oder sogar unerlässlich ist, und zwar insbesondere die Zusammenarbeit von Mann und Frau in öffentlichen Funktionen. Die Osugbo, die in der letzten Zeile des Gedichts erwähnt werden, sind eine geheime Organisation der Ijebu, einer Volksgruppe der Joruba, die aber auch die Funktion einer Exekutive der Regierung ausüben. Dabei müssen nach der Aussage des Gedichts notwendigerweise weibliche Vertreter mitwirken. Das sagt etwas über das Demokratieverständnis dieser Volksgruppe. Den Kern des philosophischen Gehalts dieses Gedichts fasst Oluwole in einem Joruba-Sprichwort zusammen: »Der Vogel fliegt nicht mit einem Flügel.«<sup>20</sup>

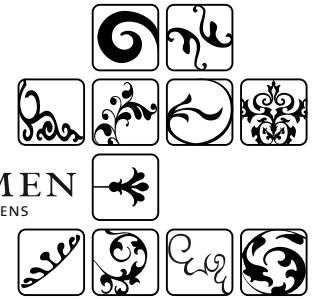
Bei solchen Texten und der Art ihrer philosophischen Interpretation liegt es auf der Hand, dass ein von der gängigen europäisch-westlichen Philosophie verschiedener Stil des Denkens gebraucht wird. Damit soll nicht gesagt sein, dass es in der europäisch-westlichen Philosophie nicht auch Beispiele dafür gibt, dass die Interpretation von Dichtung als philosophisch relevant und weiterführend betrachtet wird. Ich verweise nur auf Heideggers *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* und seine Interpretation von Gedichten Georg Trakls, Gadammers wiederholte Beschäftigung mit

Goethe, Hölderlin, Karl Immermann, Stefan George, Rainer Maria Rilke und Paul Celan oder Derridas Mallamé-Deutung in dem Beitrag »Die zweifache Séance« zu seinem Band *Dissemination* und seine Deutung eines Gedichts von Paul Celan.<sup>21</sup> Aber auch hier ist die Verschiedenheit des Stils im Vergleich mit der afrikanischen oralen Literatur offenkundig.

Bestimmte Stilelemente wie Anschaulichkeit, Verwendung von Vorstellungen des alltäglichen Lebens, Wiederholung und allmähliche Zuspitzung von Gedanken, die dann in einer Kernformulierung zusammengefasst werden, sind in dem oben zitierten afrikanischen Gedicht leicht erkennbar. Oluwole legt ausführlich und gründlich dar, dass der afrikanische Stil des Philosophierens, der sich solcher Quellen bedient, seine eigene Bedeutung und Relevanz besitzt und dass es nicht angeht, das westliche Paradigma des philosophischen Denkens zu verabsolutieren. Sie fin-

20 Sophie B. OLUWOLE: *Culture, Nationalism and Philosophy*, in: Heinz Kimmerle und Franz M. Wimmer (Hg.), *Philosophy and Democracy in Intercultural Perspective*, Rodopi: Amsterdam/Atlanta 1997, S. 23–42, s. bes. S. 36–39.

21 Martin HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Klostermann: Frankfurt/Main 1981; ders. *Die Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht*, in: *Unterwegs zur Sprache*, Neske: Pfullingen 1959, S. 35–82; Hans-Georg GADAMER: *Vom geistigen Lauf des Menschen. Studien zu unvollendeten Dichtungen Goethes* (1949), *Dichten und Denken im Soiegel von Hölderlins »Andenken«* (1987), *Karl Immermanns »Chiliasstische Sonette«* (1949), *Der Dichter Stefan George* (1968), *Rainer Maria Riles Deutung des Daseins* (1955), *Wer bin ich und wer bist Du? Kommentar zu Celans Gedichtfolge »Atemkristall«* (1986) alle in: Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Band 9, Mohr: Tübingen 1993, S. 80–111, 42–55, 180–192, 211–228, 271–281, 383–451; Jacques DERRIDA: *Die zweifache Séance*, in: *Dissemination*, Passagen: Wien 1995, S. 192–322; ders., *Schibboleth. Für Paul Celan*, Passagen: Wien 1986.



det auch den Hinweis von Wiredu nicht angemessen, dass man westliche und afrikanische Philosophie nicht in der Weise vergleichen darf, dass man elaborierte westliche philosophische Systeme zu afrikanischer Volksweisheit in Beziehung setzt. Was die *sages* tun und was in Sprichwörtern und in der oralen Literatur an philosophischem Gehalt anzutreffen ist, bildet durchaus eine eigenständige und dem westlichen Stil des Philosophierens vergleichbare intellektuelle Tradition. Es lässt sich nicht als Volksweisheit abtun, die von anderer Art und von geringerem Rang ist als Philosophie im »strikten« Sinn. In ihrem Buch »Philosophy and Oral Tradition« plädiert Oluwole für »einen alternativen Zugang zur afrikanischen Tradition der Philosophie«.<sup>22</sup>

Diese Autorin hält es im Rahmen der Entwicklung einer Zukunftsperspektive der afrikanischen Philosophie und intellektuellen Kultur für unerlässlich, dass die Eigenart des »afrikanischen intellektuellen Erbes« ernst genommen und genau studiert wird. Häufig werden auch von heutigen afrikanischen Philosophen Urteile über diese Tradition gefällt, die nicht auf wirklicher Kenntnis dessen beruhen, was beurteilt wird. Dazu gehört auch, dass die vielfach vertretene These, dass das traditionelle primär mündlich überlieferte

22 Sophie B. OLUWOLE: *Philosophy and Oral Tradition*, African Research Consultancy: Lagos 1997, bes. Kap. IV: *An Alternative approach to African Tradition of Philosophy*, S. 97 ff.; vgl. Kwasi WIREDU: *How not to compare African traditional thought with Western thought*, in: ders., *Philosophy and an African culture*, Cambridge University Press: Cambridge (UK)/New York 1980, S. 37–50.

Denken nicht kritisch sei und alle bestehenden Vorstellungen zu versöhnen trachte. Oluwole sagt wörtlich: »Solange wir nicht dessen voll bewusst sind, wer wir waren, können wir kaum wirklich verstehen, wer wir heute sind«, und auch keine »klare Vorstellung davon haben, wer wir sein sollen«. Dabei soll Afrika nach ihrer Darstellung nicht bei den früheren Formen seines traditionellen Denkens stehen bleiben, sondern kann und soll dieses Erbe, wie es die westlichen Länder auch tun, in den Modernisierungsprozess und die Beförderung einer »wahrhaften Weltkultur« einbringen.<sup>23</sup>

---

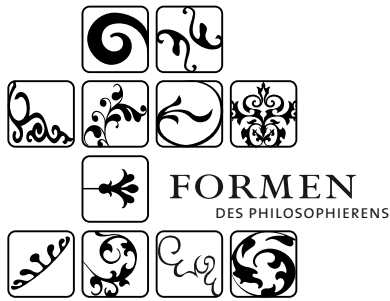
#### 4. VOM UNTERSCHWELIG SICH GELTEND MACHENDEN AFRIKANISCH-PHILOSOPHISCHEN DISKURS IN WESTLICHEN SPRACHEN ZUM RÜCKGANG AUF DIE EIGENEN AFRIKANISCHEN SPRACHEN

---

Wenn wir von den bis hierher besprochenen Formen der Rekonstruktion traditionell afrikanischer Philosophie einmal absehen, vollzieht sich die philosophische Arbeit an den Universitäten des afrikanischen Kontinents und in der afrikanischen Diaspora, wie sie vor allem in den Vereinigten Staaten von Amerika, Großbritannien und Frankreich anzutreffen ist, in englischer und französischer Sprache und im Stil dieser Sprachkreise. Und auch die genannten Rekonstruktionsversuche bedienen sich dieser westlichen Sprachen. Das ist für die Teilnahme am internationalen philosophischen Diskurs zweifellos eine günstige

23 Sophie B. OLUWOLE, Fn. 19, S. 40–41.

Es lässt sich nicht als Volksweisheit abtun, die von anderer Art und von geringerem Rang ist als Philosophie im »strikten« Sinn.



... Beiträge zur afrikanischen  
Literatur und Philosophie auf  
der internationalen Bühne  
irgendwie unterschwellig  
bleiben, das heißt nicht wirklich  
wahrgenommen oder ernst  
genommen werden.

Voraussetzung. Aber es fehlt doch die Verbindung mit den Versuchen, traditionelle afrikanische Philosophie aus afrikanischen Sprachen zu erheben. Und es kommt nicht dazu, dass die afrikanischen Philosophen ihre eigenen Sprachen für ihre Denkarbeit fruchtbar machen, um deren Ergebnisse dann in den internationalen Diskurs einzubringen.

Dass sich seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges und besonders seit der Unabhängigkeit vieler afrikanischer Länder rund um das Jahr 1960 die afrikanische intellektuelle Kultur, besonders auf dem Gebiet der Literatur, aber auch der Philosophie auf der europäisch-westlichen Bühne und weltweit geltend machen kann, wird zu einem guten Teil durch die »Présence Africaine« ermöglicht: eine Zeitschrift, ein Verlagshaus und der Kern einer Afrikanischen Gesellschaft für Kultur. »Présence Africaine« wurde 1947 in Paris von dem im Senegal geborenen Alioune Diop gegründet, der für den Beirat zahlreiche namhafte französische Intellektuelle und Vertreter der Négritude-Bewegung vom afrikanischen Kontinent und aus der Diaspora gewinnen kann. Neben zahlreichen Artikeln zu Themen der afrikanischen Philosophie wird das Buch »Bantoe Filosofie« von Placide Tempels, das 1945 in niederländischer Sprache vorliegt und in demselben Jahr in französischer Übersetzung in Elisabethville im damaligen Belgisch Kongo zum ersten Mal veröffentlicht wird, von der »Présence Africaine« einem größeren Leserkreis zugänglich gemacht: 1949 in französischer und 1959 in englischer Sprache.

Zum 50-jährigen Bestehen der Zeitschrift und des Verlages hat Valentin Mudimbe, der selbst aus dem Zaïre bzw. Kongo stammt und seit langem in den USA lehrt, einen Jubiläumsband herausgebracht. Dieser Band macht deutlich, dass die Gründung der »Présence Africaine« in den Zusammenhang der Négritude-Bewegung gehört. Nach langer Zeit der Unterdrückung und Leugnung der eigenen afrikanischen intellektuellen Kultur durch die Kolonialmächte beruft sich die Négritude-Bewegung seit 1945 mit Nachdruck auf den Eigenwert afrikanischer Menschen und der afrikanischen Geschichte. Die Beachtung, die in der Folgezeit der afrikanischen intellektuellen Kultur zuteil wird, geht weitgehend auch auf die Arbeit der Herausgeber und Autoren der »Présence Africaine« zurück. Der Titel des Jubiläumsbandes macht schlaglichtartig klar, dass die neue »Anwesenheit« Afrikas im internationalen intellektuellen Geschehen in durchaus ambivalenter Weise zu kennzeichnen ist. »The Surreptitious Speech« habe ich in der Überschrift dieses Abschnitts übersetzt als »der unterschwellig sich geltend machende Diskurs«. Damit soll gesagt sein, dass die Arbeit der Zeitschrift und des Verlages wie auch die anderweitig erscheinenden Beiträge zur afrikanischen Literatur und Philosophie auf der internationalen Bühne irgendwie unterschwellig bleiben, das heißt nicht wirklich wahrgenommen oder ernst genommen werden.

Der Rückgang auf eigene afrikanische Sprachen kündigt sich meines Erachtens an in dem Beitrag des in den USA lehrenden ghanesischen Philosophen Kwasi Wiredu zu dem





Band »*The Surreptitious Speech*«, in dem er der Frage nachgeht, wie modernes Denken in afrikanischen Sprachen formuliert werden kann. Er sieht sich jedoch auch mit der umgekehrten Problemstellung konfrontiert, dass bestimmte Begriffe und Gedankenzusammenhänge der Sprache seines Volkes, der Akan, in Englisch nur durch umständliche Umschreibungen ausgedrückt werden können. Wiredu beginnt mit der Schwierigkeit, das griechische Wort *logos* in afrikanischen Sprachen wiederzugeben. In der Sprache der Luo, die in Westkenia wohnen, ist *logos* oder *Wort* am Anfang des Johannesevangeliums von den Missionaren mit Worten für »Neuigkeit« oder »Botschaft« übersetzt worden. Die damit angezeigte Schwierigkeit führt Wiredu zur Erörterung der seit den Arbeiten des französischen Anthropologen Lévy-Bruhl häufig gestellten Frage, ob die afrikanischen Menschen des logischen Denkens überhaupt fähig sind. Dem hält Wiredu entgegen, dass die Logik des afrikanischen Denkens eher figurativ als symbolisch ist.

Wenn modernes Denken in afrikanischen Sprachen ausgedrückt werden soll, müssen zahlreiche westliche Begriffe übersetzt, umschrieben oder auch einfach wörtlich übernommen werden. Wiredu nennt als Beispiel den Begriff »Elektron«. Die Notwendigkeit, Begriffe der modernen wissenschaftlichen Terminologie in afrikanische Sprachen einzuführen, muss indessen nicht bedeuten, dass die Akan »in englischer Sprache denken sollen, wenn sie in ihrer Muttersprache (etwa) kosmische Angelegenheiten besprechen«.<sup>24</sup>

<sup>24</sup> Kwasi WIREDU: *Formulating Modern Thought in*

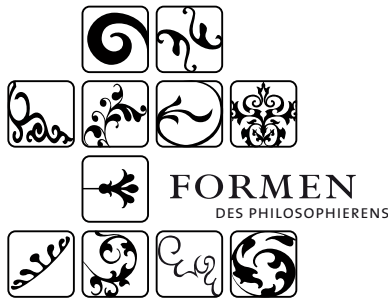
Zahlreiche philosophische Kernbegriffe der westlichen Philosophie sind in afrikanischen Sprachen, ähnlich wie der Begriff *logos*, nicht oder nur durch umständliche Umschreibungen wiederzugeben. Weitere Beispiele sind die Begriffspaare Substanz und Akzidenz oder Wahrheit und Tatsache.

Aber auch das Umgekehrte ist in der heutigen Zeit »besonders dringend«. So sind die Begriffe des Twi, das heißt der Sprache der Akan, die zum Begriff der Person gehören, nicht so leicht in westlichen Sprachen verständlich zu machen. Es ist ganz unzureichend *okra* mit Seele, *sunsum* mit Geist oder *adwane* mit Verstand zu übersetzen. Die beiden ersten Begriffe bezeichnen zwar Entitäten, die notwendig zu einer menschlichen Person gehören, aber nicht im Sinn einer immateriellen Wirklichkeit. Es gibt keinen Dualismus von Materie und Nicht-Materie oder Geist. *Okra* steht für die allgemeine Kraft des Lebens in einem individuellen Menschen, und *sunsum* für die »besondere Kraft seiner Persönlichkeit«, während *adwane* überhaupt nicht als Entität, sondern als Funktion, als die »Fähigkeit zu denken«, aufgefasst werden muss.<sup>25</sup> Damit werden gegenüber der europäisch-westlichen Philosophie neue Perspektiven eröffnet, wie die menschliche Person zu denken ist.

*African Languages. Some Theoretical Considerations*, in: Valentin Y. Mudimbe (Hg.), Fn. 5, S. 301–332; s. bes. S. 301–302, 310–314. (Einfügung in Klammern im Zitat HK.)

<sup>25</sup> Kwasi WIREDU, Fn. 22, S. 323–324 und 326, zum Folgenden S. 332.

Wenn modernes Denken in afrikanischen Sprachen ausgedrückt werden soll, müssen zahlreiche westliche Begriffe übersetzt, umschrieben oder auch einfach wörtlich übernommen werden.



Wiredu betrachtet es als eine unangemessene Situation, dass »der heutige Akan-Philosoph, der in englischer oder vielleicht französischer Sprache denkt«, darüber in aller Regel »mit seinen traditionellen Verwandten und Nachbarn (*kinsmen*) nicht kommunizieren kann«.

Im Ergebnis geht der Artikels Wiredu weiter, als der Verfasser durch den Titel ankündigt. Einerseits wird gezeigt, dass afrikanische Sprachen durchaus zu Trägern (*vehicles*) modernen Denkens und »avancierten Wissens« werden können. Andererseits wird aber auch deutlich, dass afrikanische Sprachen der westlich dominierten Philosophie etwas zu bieten haben, das deren Horizont erweitert und ihr neue Denkmöglichkeiten zur Verfügung stellt. Der Artikel schlägt nicht nur *eine* Richtung ein: von westlicher Philosophie und Wissenschaft zu afrikanischen Sprachen. Er plädiert auch dafür, in die umgekehrten Richtung zu gehen: von den afrikanischen Sprachen und ihrem begrifflichen Rahmen zur westlichen Philosophie. Damit eröffnet er interkulturell philosophische Dialoge zwischen Afrika und dem Westen. Und der philosophische Gehalt der afrikanischen Sprachen hat für diese Dialoge offenbar eine konstitutive Bedeutung.

---

#### SCHLUSS

---

Der »unterschwellig sich geltend machende« afrikanisch-philosophische Diskurs in westlichen Sprachen, der durch die Arbeit der *Présence Africaine* so sehr gefördert worden ist, hat in den 40 Jahren (1947–1987) dieser Arbeit, auf die sich der von Mudimbe herausgegebene Jubiläumsband bezieht, eine wichtige Funktion gehabt. Es ging darum, diesen Diskurs in den internationalen philosophischen Auseinandersetzungen überhaupt einmal bekannt zu machen, auf seine »Anwesenheit« hinzu-

weisen. Das war nach dem offiziellen Ende des kolonialen Zeitalters ein entscheidender Schritt, nachdem Europa dem afrikanischen Kontinent lange Zeit hindurch keine Geschichte, keine entwickelte Kultur und keine Philosophie zugestanden hat. Man kann es als die Mission dieser Zeitschrift und dieses Verlages sowie vieler anderer Veröffentlichungen zur afrikanischen Philosophie in westlichen Sprachen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bezeichnen, dass die Leugnung einer eigenen entwickelten afrikanischen Kultur überwunden worden ist. Nunmehr, am Beginn des 21. Jahrhunderts, ist ein weiterer Schritt erforderlich.

Wiredu betrachtet es in seinem erwähnten Artikel als eine unangemessene Situation, dass »der heutige Akan-Philosoph, der in englischer oder vielleicht französischer Sprache denkt«, darüber in aller Regel »mit seinen traditionellen Verwandten und Nachbarn (*kinsmen*) nicht kommunizieren kann«.<sup>26</sup> Auf dem Gebiet der Literatur hat Ngugi wa Thiong’o, wie bereits erwähnt, den Schritt vollzogen, seine Texte in seiner eigenen afrikanischen Sprache zu schreiben und zu veröffentlichen. Oluwole weist darauf hin, dass es schon zu Zeiten der Négritude-Bewegung und um so mehr in der Folgezeit als ein »Problem« gesehen werden muss, dass »weder Leopold Sedar Senghor noch irgendeiner seiner Anhänger ihre Forderungen in irgendeiner afrikanischen Sprache dargelegt (*illustrated*) haben«. Demgegenüber findet sie es höchst bemerkenswert, dass zwar nicht auf dem Gebiet der Philosophie,

26 Kwasi WIREDU, Fn. 22, S. 320.



sondern in »einigen Abteilungen für afrikanische Sprachen und Literaturen zum Beispiel in Nigeria die schriftlichen Examensarbeiten sowohl für das Bachelor- als auch für das Master-Examen in einer afrikanischen (Joruba) Sprache geschrieben werden«. Die vereinzelt Beispiele traditioneller oraler Joruba-Philosophie, die sie in den erwähnten Texten in ihrer authentischen Sprache (und in englischer Übersetzung) dargeboten hat, will sie ergänzen, um so weit wie möglich die strikt philosophische Tradition der Joruba in einem eigenen Band zu dokumentieren.<sup>27</sup> Denn sie findet, dass die Wiedergabe und Erklärung solcher Texte in einer fremden Sprache eine »lähmende Wirkung auf ihre expliziten Philosophien« ausüben.<sup>28</sup>

Es liegt mir fern, den afrikanischen Philosophen etwas vorschreiben oder empfehlen zu wollen. Ich meine jedoch, aus der Analyse von Texten afrikanischer Kollegen und aus der allgemeinen Verankerung der Philosophie in der eigenen Sprache die Tendenz abzulesen zu können, dass es an der Zeit ist, afrikanische Philosophien in afrikanischen Sprachen auszuarbeiten. Dass es neben dem engeren Kommunikationsgebiet des eigenen Sprachkreises Übersetzungen geben kann und geben muss, ist eine zweite Sache, die den internationalen weltweiten philosophischen Diskurs betrifft. Schließlich zeigen die Überlegungen Wiredu, dass die afrikanischen Sprachen noch zahllose Denkmotive enthalten, die auch der nicht-afrikanischen philosophischen Welt neue Denkmöglichkeiten darbieten können. Das sollte afrikanische Philosophen zu dem Schritt ermutigen, authentisch zu philosophieren.

... dass es an der Zeit ist,  
afrikanische Philosophien  
in afrikanischen Sprachen  
auszuarbeiten.

27 Sophie B. OLUWOLE, Fn. 20, S. 88 und 90–91.

28 Sophie B. OLUWOLE: *The Labyrinth Conception of Time as Basis of Yoruba View of Development*, in: Souleymane Bachir Diagne und H. Kimmerle (Hg), *Time and Development in the Thought of Sub-Saharan Africa*, Rodopi: Amsterdam/Atlanta, 1998, 139–150, s. bes. S. 148.