

ISSN 1560-6325 ISBN 978-3-901989-37-7 € 16,-

Kanada ca. 2.-3. Jhd. Aksapada Gautama ca. 300-200 Jaimini 350-275 Chanakya ca. 4. Jhd. Shvetashvatara ca. 5. Jhd. Kapila 500-400 Badarayana 599-527 Mahavira 563-485 Siddhartha Gautama vor 550 Taittiriya- Upanishad 600-500 Panini 600-500 ca. 650 Chandogya- Upanishad ca. 6. Jhd. Ashvapati ca. 6. Jhd. Ashtavakra ca. 6. Jhd. Brhaspati ca. 7. Jhd. Brihadaranyaka- Upanishad ca. 7. Jhd. Upanishad	Isokrates um 450 Thrasymachos um 460-403 Kritias um 465-399 Prodikos um 470-399 Philoklos um 480-380 Gorgias um 480-380 Hippias um 490-410 Protagoras um 490-430 Zenon von Elea um 490-430 Melissos um 494-434 Empedokles um 499-428 Diogenes um 499-428 Anaxagoras um 500-428 Alkmaion um 500 Hippasos um 515-445 Parmenides um 540-480 Heraklit um 570-470 Xenophanes um 580-500 Pythagoras um 585-525 Anaximenes um 610-547 Anaximander um 624-546 Thales von Milet	127-200 Zheng Xuan 305-240 Zhu Yan 233 Huanzi 300-233 Wang Yangming 1492-1509 Zhuang Zhou 370-319 Yang Zhu 360-290 Song Xing 350-275 Shen Dao † 337 Shen Buhai † 338 Shang Yang ca 315 Xu Xing ca. 4. Jhd. Hui Shi ca. 380 Gongxiun Longzi 170-390 Mozi 372-289 Mencius 440-360 Liezi ca. 420 Gaozi 544-493 Sun Tzu 551-479 Confucius 6. Jhd. Laozi † 645 Guan Zhong
---	--	---

polylog

38 2017

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

Theorie der Achsenzeit?

Mit Beiträgen von FRANZ MARTIN WIMMER, JAN ASSMANN, ANKE GRANESS, HEINER ROETZ,
HANS SCHELKSHORN, JOHANNA MAJ SCHMIDT und anderen

SONDERDRUCK

Theorie der Achsenzeit?

5

FRANZ MARTIN WIMMER

*Bemerkungen zum Potenzial des
Achsenzeit-Konzepts für global
orientierte Philosophiehistorie*

23

JAN ASSMANN

*Die Achsenzeit – zur Geschichte
einer Idee*

41

ANKE GRANESS

*Der Kampf um den Anfang:
Beginnt die Philosophie im Alten
Ägypten?*

63

HEINER ROETZ

*Die Achsenzeit im Diskurs der
chinesischen Moderne*

81

HANS SCHELKSHORN

*Die Moderne als zweite
Achsenzeit
Zu einer globalen Geschichtsphilosophie
mit und gegen Jaspers*

103

Johanna Maj Schmidt

Weltkulturerbe oder Idolatrie?

*Die Zerstörung von kulturellem Erbe
im Irak durch den IS*

116

REZENSIONEN

136

IMPRESSUM

ANKE GRANESS

Der Kampf um den Anfang: Beginnt die Philosophie im Alten Ägypten?

EINLEITUNG

Jeder Versuch einer Philosophiegeschichtsschreibung kommt nicht umhin, sich mit der Frage nach dem Beginn der Philosophie auseinander zu setzen. Je nachdem wo und wann dieser Beginn angesetzt wird, werden allerdings ganze Weltregionen oder frühere Kulturen vom Besitz philosophischen Denkens ausgeschlossen. In Anbetracht der Tatsache, dass der Besitz von Philosophie bis heute im Allgemeinen als Merkmal für einen hohen gesellschaftlichen Entwicklungsstand gilt und das Fehlen philosophischer Reflexion gleichgesetzt wird mit dem Verharren auf einem »primitiven«, »archaischen« Niveau gesellschaftlicher Entwicklung, Philosophie mithin als Qualität gilt, die einige Gesellschaften anderen als überlegen erscheinen lässt, ist die Frage nach dem Beginn der Philosophie nicht allein eine akademische, sondern hat unvermeidlich politische Konno-

tationen. Das Schreiben einer Philosophiegeschichte geht letztlich immer einher mit einem kanonbildenden Prozess, der Autoren/innen, Theorien und Begriffe ein- oder ausschließt und kann damit zu einem Herrschaftsdiskurs werden. Aus diesem Grund müssen Prozesse der Kanonbildung stets kritisch hinterfragt werden – und damit auch Vorstellungen vom Ursprung der Philosophie, wie das Paradigma vom Beginn der Philosophie im antiken Griechenland, das seit dem 18. Jahrhundert die Philosophiegeschichtsschreibung dominiert.¹

¹ Peter K. J. PARK: *Africa, Asia, and the History of Philosophy: Racism in the Formation of the Philosophical Canon, 1780–1830*. SUNY Press: Albany 2013. Franz Martin WIMMER: *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie*. Passagen Verlag: Wien 1990. Franz Martin WIMMER: »Unterwegs zum euräqualistischen Paradigma der Philosophiegeschichte im 18. Jahrhundert«, in: Rolf ELBERFELD (Hrsg.): *Philosophiegeschichtsschreibung in globaler Perspektive*. Felix Meiner Verlag: Hamburg 2017, S. 167–194.

Univ.-Ass. DR. ANKE GRANESS
ist Mitarbeiterin am Institut
für Philosophie der Universität
Wien und leitet ein FWF-
Forschungsprojekt zur
Geschichte der Philosophie
in Afrika.

Die Mehrheit der Philosophen/innen heute vertritt die Auffassung, dass Philosophie im antiken Griechenland entstanden ist.² »Mit Thales beginnen wir eigentlich erst die Geschichte der Philosophie.«, lesen wir bei Hegel.³ Diese Auffassung hat sich bis heute erhalten in Klassikern der Philosophiegeschichtsschreibung, wie Karl Vorländer⁴ oder dem Ueberweg⁵, bis hin zu jüngsten (populärwissenschaftlich) verfassten Philosophiegeschichten von Ralf Ludwig⁶ oder Richard

David Precht⁷, um hier nur auf den deutschsprachigen Raum zu verweisen.

Dass Karl Jaspers bereits 1949 das Modell einer Achsenzeit⁸ entworfen hat, in dem er davon ausgeht, dass sich in der Zeit zwischen 800 und 200 BCE an fünf verschiedenen Orten (China, Indien, Iran, Griechenland und Palästina), eine bestimmte Form des Bewusstseins und verschiedene Grundkategorien entwickelten, die philosophisches Denken ermöglichten, hat im hegemonialen Diskurs der Philosophie bis heute keine nachhaltige Wirkung hinterlassen. (siehe dazu auch der Beitrag von Franz Wimmer in dieser Ausgabe).

Jaspers macht in seinem Ansatz deutlich, dass sich die Geschichte der Menschheit und ihrer Ideen aus unterschiedlichsten Quellen – und nicht aus einer einzigen – und aus verschiedensten Regionen der Erde speist. Dieser Gedanke wurde letztlich nur von einigen Philosophen/innen, die aus einer interkulturellen Perspektive heraus arbeiten, aufgegriffen und weiterentwickelt.⁹ So spricht etwa Georg Stenger sogar von sechs Achsenzeiten¹⁰, betrachtet dabei allerdings auch den von Jas-

Georg STENGER unterscheidet sechs Achsenzeiten:

- Kulturschritt hin zu den Jägern und Sammlern
- Kultur der Pflanzler, des Ackerbaus und der Viehzucht
- Kultur des Errichtens und Bauens
- Jaspers Achsenzeit und Entstehung der Philosophie
- Neuzeit = fünfte Achsenzeit
- interkulturelles Zeitalter = sechste Achsenzeit

2 Teile des folgenden Abschnitts wurden zuvor veröffentlicht in: Anke GRANESS: »Konzepte und Modelle der Philosophiegeschichte in Afrika heute«, in: Rolf ELBERFELD (Hg.): *Philosophiegeschichtsschreibung in globaler Perspektive*. Felix Meiner Verlag: Hamburg 2017, S. 21–48.

3 Georg W. F. HEGEL: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Leipzig 1982, S. 160. Und bereits einige Jahre vor ihm schrieb Dietrich Tiedemann: »Mit Thales ... hebt die Geschichte der Weltweisheit so lange an, bis man vor ihm Jemanden wird auffinden, der auf Ansehen der Vernunft seine Lehren gegründet hat.« Dietrich TIEDEMANN: *Der Geist der spekulativen Philosophie*. Marburg 1791, Bd. 1, S. XIX.

4 Karl VORLÄNDER: *Geschichte der Philosophie*. Leipzig 1911.

5 Hellmut FLASHAR; Dieter BREMER; Georg RECHENAUER: *Grundriss der Geschichte der Philosophie/begründet von Friedrich Ueberweg. Die Philosophie der Antike. / Band 1, Frühgriechische Philosophie*. Basel 2013.

6 Ralf LUDWIG: *Philosophie für Anfänger: von Sokrates bis Sartre: ein Wegbegleiter durch die abendländische Philosophie*. München 2015. Wobei hier anzuerkennen ist, dass Ludwig ausdrücklich darauf verweist, dass er die abendländische Geschichte der Philosophie im Blick hat und nicht alle Philosophie.

7 Richard David PRECHT: *Erkenne die Welt: Geschichte der Philosophie 1*. München 2015.

8 Karl JASPERS: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949, S. 20f. Siehe auch ders.: »Die Achsenzeit der Weltgeschichte«, in: *Der Monat* 06 (1949), S. 3–9.

9 Erinnert sei hier an Ram Adhar MALL/Heinz HÜLSMANN: *Die drei Geburtsorte der Philosophie: China, Indien, Europa*. Bonn 1989.

10 siehe Marginalspalte, Georg STENGER: *Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie*. Freiburg/München 2006, S. 34f.

pers angegebenen Zeitraum als jenen, in dem Philosophie entstand. Er charakterisiert diese Zeit wie folgt:

»Insgesamt kommt der Mensch erst hier zur Vernunft, insofern die damit verbundenen Kategorien der Freiheit, der Selbstbestimmung und der Selbstverantwortung, der ›konsequenten Rationalität‹ und der rechtlich und politischen Bestimmungen sich durchsetzen. Erst der vernünftige Mensch ist wahrhaft kultureller Mensch.«¹¹

DER FALL AFRIKA

Obwohl Jaspers und andere Achsenzeittheoretiker Zweifel an der Absolutheit des griechischen Modells deutlich machen und damit eine Pluralisierung der These vom Ursprung der Philosophie anbieten, wurde Jaspers' Achsenzeitmodell in den Debatten afrikanischer Philosophen/innen bisher kaum aufgegriffen. Dies ist auch kein Wunder, denn der Ansatz der Achsenzeit ist für die afrikanische Philosophie ausgesprochen unbefriedigend, fallen die ideengeschichtlichen Beiträge Afrikas, ebenso wie Südamerikas, doch auch hier aus der Betrachtung heraus.

Die Frage nach dem Beginn der Philosophie im Allgemeinen und in Afrika im Besonderen nimmt einen breiten Platz in den Debatten um die Geschichte der Philosophie auf diesem Kontinent ein, im Prinzip seit 1954, dem Erscheinungsjahr von Cheikh Anta Diops *Na-*

*tions nègres et culture*¹². Die Rekonstruktion der Geschichte der Philosophie in Afrika steht dabei vor ganz besonderen Herausforderungen. Denn aufgrund der Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit bis heute bestehenden kolonialen Bildern, Metaphern und wirkmächtigen Vorurteilen, die eine Beschäftigung mit Philosophie in Afrika weiterhin unter einen bestimmten Legitimationsdruck setzen, sowie der Auswirkungen der politisch-ökonomischen Asymmetrien der Welt auf die Produktion von Wissen – also all dem, was heute auch als Fortbestehen der kolonialen Matrix der Macht¹³ bezeichnet wird – gehen Fragen einer Philosophiegeschichtsschreibung für Afrika über die Grenzen der Disziplin Philosophie hinaus. Philosophiegeschichte ist hier Bestandteil der Geschichte des intellektuellen und institutionellen Befreiungskampfes um die Selbstbestimmung ehemals kolonisierter Länder im Kontext der Weltgeschichte. Dies erklärt die Bedeutung ebenso wie die Schwierigkeiten einer Philosophiegeschichtsschreibung für Afrika. Aus dieser Perspektive betrachtet ist die Frage nach den Ursprüngen der Philosophie und Wissenschaft nicht einfach

12 Cheikh Anta DIOP: *Nations nègres et culture*. Paris 1954. Zweite Auflage 1955 unter dem Titel: *Nations nègres et culture: de l'antiquité nègre-égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui*, Paris 1955.

13 Walter Mignolo verwendet diesen Begriff (im Anschluss an Anibal Quijano) zur Beschreibung einer Machtmatrix, die das Wissen der ehemals Kolonisierten disqualifiziert und das Wissen der »westlichen« Welt als einzig wahres Wissen universalisiert. Walter MIGNOLO: *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham/London 2011, S. 8ff.

Philosophiegeschichte ist hier [in Afrika] Bestandteil der Geschichte des intellektuellen und institutionellen Befreiungskampfes um die Selbstbestimmung ehemals kolonisierter Länder im Kontext der Weltgeschichte.

11 STENGER: *Philosophie der Interkulturalität*. S. 34.

eine Frage der Neugier, sondern jeweils auch eines politisch aufgeladenen Gedächtnisses.

Den Beginn der Philosophie ausschließlich im antiken Griechenland anzusiedeln hat seit Mitte des 20. Jahrhunderts, insbesondere in den 1980er-/1990er-Jahren mit der *Black Athena Debatte*, zu heftigen Kontroversen geführt. Während eine Gruppe von Historikern und Philosophen, dazu gehören Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga¹⁴, Martin Bernal¹⁵, Molefi Kete Asante¹⁶ und Maulana Karenga¹⁷ (die auch als *Afrozentristen* bezeichnet werden), Ägypten zum Ausgangspunkt der Philosophie im Allgemeinen und der afrikanischen Philosophie im Besonderen machen, wird diese These von anderen, insbesondere von »westlichen« Philosophen, heftig angefochten.

In der modernen Philosophie Afrikas hat sich inzwischen die These vom Beginn der Philosophie im alten Ägypten – und damit lange vor Jaspers' Achsenzeit – weitgehend durchgesetzt. So findet sich diese Auffassung nicht mehr nur bei den Vertretern der sogenannten afrozentrischen Perspektive, sondern auch unter dem Stichwort *philosophy in*

der *Oxford Encyclopaedia of African Thought*¹⁸ und in verschiedenen einführenden Werken der letzten Jahre (Barry Hallen 2002¹⁹, Grégoire Biyogo, 2006–2009²⁰; Hubert M. Ndjana, 2009²¹, Maurice M. Makumba, 2007²², ebenso in der Anthologie von Kwasi Wiredu 2004²³). Auch der nigerianische Philosophiehistoriker Maduakulam Osuagwu²⁴ vertritt diese Auffassung. Osuagwu hat das bisher vielleicht umfangreichste Werk zur Philosophiegeschichte Afrikas verfasst und auch das einzige, das sich mit der Methode einer Philosophiegeschichtsschreibung und der Frage, ob europäische Modelle auf die afrikanische Situation Anwendung finden sollten oder nicht, beschäftigt. In seinem 1999 erschienenen ers-

18 Abiola IRELE/Biodun JEIFO: *Oxford Encyclopaedia of African Thought*. Oxford 2010, 2 Bd.

19 Barry HALLEN: *A short history of African philosophy*. 2nd ed. Bloomington 2009. First edition: 2002.

20 Grégoire BIYOGO: *Histoire de la philosophie africaine*. 4 Vol. Paris 2006–2009.

21 Hubert Mono NDJANA: *Histoire de la philosophie africaine*. Paris 2009.

22 Maurice M. MAKUMBA: *Introduction to African philosophy: past and present*. Nairobi 2007.

23 Kwasi WIREDU (Ed): *A companion to African philosophy*. Oxford 2004.

24 Osuagwu, Innocent Maduakolam: *African historical reconstruction: a methodological option for African studies: The North African case of the ancient history of philosophy*. Owerri 1999. Ders.: *A contemporary history of African philosophy*. Owerri 1999. Ders.: *Early medieval history of African philosophy: the Africanity of the early medieval history of philosophy or of the Christian phase of North African Catholic thinkers*. Owerri 2001. Ders.: *A modern history of African philosophy: focus on Anton Wilhelm Amo, an African philosopher in 18th century German diaspora*. Owerri 2010.

14 Théophile OBENGA: *La philosophie africaine de la période pharaonique, 2780–330 avant notre ère*. Paris 1990.

15 Martin BERNAL: *Black Athena: the Afroasiatic roots of classical civilization*. New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press 1987.

16 Molefi Kete ASANTE: *The Egyptian philosophers: ancient African voices from Imhotep to Akhenaten*. Chicago 2000.

17 Maulana KARENGA: *Maat, the moral ideal in ancient Egypt: a study in classical African ethics*. New York 2004.

»So wie die Menschheit entstand auch das philosophische Denken in Afrika, und zwar in im alten Ägypten.«
– Diese These wird so oder so ähnlich heute von verschiedenen Philosophen, Ägyptologen und Historikern, u. a. Cheikh Anta Diop, Mubabinge Bilolo, Martin Bernal, Georges James, Molefi Kete Asante oder Théophile Obenga vertreten.

ten Band einer mehrbändigen Reihe zur Philosophiegeschichte in Afrika unter dem Titel *African historical reconstruction: a methodological option for African studies*, entscheidet er sich, der europäischen Variante der Periodisierung zu folgen und schlägt eine Unterteilung in vier²⁵ Perioden vor:

- Antike Geschichte der afrikanischen Philosophie (oder ägyptische Periode in der Zeit von 3000 bis 300 BCE)
- Die mittelalterliche Geschichte der afrikanischen Philosophie wird in zwei weitere Perioden unterteilt: das frühe Mittelalter oder die christlich-lateinische Phase nordafrikanischer katholischer Denker (die ersten sechs Jahrhunderte CE) und die arabisch-islamische Phase (9.–15. Jahrhundert CE)
- Die moderne Geschichte der afrikanischen Philosophie und der Diaspora vom 16. bis 19. Jahrhundert CE (unter besonderer Berücksichtigung von Zera Yacob und Anton Wilhelm Amo)
- und die afrikanische Philosophie der Gegenwart (das 20. Jahrhundert CE).²⁶

25 Eine Unterteilung in drei Perioden finden wir bei Masolo oder auch bei Lancinay KEITA: »African Philosophical Tradition«, in: Richard A. WRIGHT: *African Philosophy: An Introduction*. Lanham 1984, 3rd Ed., S. 57–76.

26 OSUAGWU, *African historical reconstruction*, S. 34ff. Osuagwu folgt einem, wie er schreibt, formal-wissenschaftlichem Verständnis von Philosophie, welches reflexiver Natur sein müsse, rational, kritisch und kohärent. Ebenso sei Philosophie zwar in ein Kollektiv eingebettet, aber grundsätzlich an einen einzelnen Philosophen gebunden. Dabei betont Osuagwu zudem, dass Philosophie in erster Linie von

Interessanterweise wird in diesen Darstellungen im Wesentlichen ebenfalls von einem linearen Verlauf der Entwicklung der Philosophie ausgegangen und von einem Ursprungsort, nämlich dem alten Ägypten.

Gegen die These vom Ursprung der Philosophie im Alten Ägypten werden nun von anderer Seite verschiedene Argumente ins Feld geführt. Dazu gehören Zweifel daran, ob die Überlieferungen aus dem alten Ägypten überhaupt Philosophie seien oder nicht eher in die Kategorie Weisheit fallen, oder die Auffassung, dass in einer Despotie und unter einer starken Priesterschaft Philosophie nicht möglich sei.²⁷ Jan Assmann, einer der einflussreichsten Ägyptologen unserer Zeit, auf dessen Übersetzungen sich weite Teile der folgenden Analyse berufen, kommt ebenfalls zu dem Schluss:

»Die Ägypter waren keine Philosophen. Sie hatten die Distanz zur Welt noch nicht gewonnen, aus der heraus sie allgemeine Betrachtungen anstellen und ihre Ergebnisse in der entspannten Prosa oder auch Poesie eines unabhängigen, keinen unmittelbaren Gebrauchszwecken unterworfenen Diskurses hätten niederlegen können. Wenn sie schreiben konnten, dann waren sie entwe-

professionellen Individuen oder Gruppen produziert werde, für welche Philosophie eine gemeinschaftliche Tätigkeit für gemeinschaftliche Zwecke ist. Siehe S. 29–30.

27 Die despotische Gewalt der Könige und die Macht der Priesterschaft, die allein im Besitz des Wissens war, erwähnt u. a. TIEDEMANN, *Der Geist der spekulativen Philosophie*, S. 31.

der Beamte oder Priester oder beides. Schreiben lernen hieß handeln lernen im Dienst des Staates und der Götter. ... Es gab keine ›autonomen Intellektuellen‹, die sich über das Ganze Gedanken gemacht hätten ohne den Zwang, diese Gedanken auch in Ritus oder Verwaltung anwenden zu müssen. Hier stand der denkende und schreibende Mensch mitten in den Zusammenhängen, die ihn zu seinem Denken und Schreiben veranlaßten, in einem symbiotischen oder konstellativen Verhältnis zur Welt, die ihm weniger Objekt seiner Erkenntnis, als vielmehr Partner seines verwalten- und verehrenden, administrativen und kultischen Strebens nach Ordnung, Leben und Dauer war.«²⁸

In diesem Zitat kulminieren mehrere Vorurteile, die sich durch die europäische Philosophiegeschichtsschreibung ziehen, nämlich die Auffassung zum einen, dass eine kritische Distanz zur Welt und eine Ablösung aus mythischen Weltbildern – als Voraussetzung für philosophisches Denken – hier noch nicht vollzogen wurde und zum anderen, dass hier autonomes Denken noch nicht möglich war. Darüber hinaus werden gegen die These, dass das alte Ägypten der Ursprung afrikanischer Philosophie sei, zwei Argumente ins Feld geführt, nämlich dass Ägypten nicht Teil der afrikanischen, sondern eher der mediterranen Kultur zuzuordnen sei – so bezeichnet zum

Beispiel Hegel Ägypten als »nicht dem afrikanischen Geist zugehörig«²⁹ – und das Fehlen einer nachweisbaren Traditionslinie ins Afrika südlich der Sahara.

Aber lässt sich die These von der Unmöglichkeit von Philosophie im alten Ägypten heute noch halten? Gerade die Entwicklungen in der Ägyptologie in den letzten 50 Jahren, die durch das Entdecken und Übersetzen neuer Manuskripte wesentliche Veränderungen und Fortschritte beim Verständnis altägyptischer Texte und Konzepte durchlaufen hat, gibt Anlass, diese These nochmals gründlich zu überdenken. Denn während in früheren Debatten die Behauptung der Existenz von Philosophie im alten Ägypten häufig eine Annahme war, die auf einer relativ unsicheren Textbasis erfolgte, kann heute von einer sehr viel fundierteren Basis altägyptischer Texte und hervorragender Übersetzungen ausgegangen werden, die aus philosophischer Perspektive interpretiert und als Beitrag zu einer Philosophiegeschichte gelesen werden können. Eine auf den neueren Ergebnissen der Ägyptologie basierende philosophisch-hermeneutische Analyse altägyptischer Texte und damit ein Überdenken Jahrhunderte alter Vorurteile findet bisher allerdings selten statt. Stattdessen werden Argumente kolportiert, die bereits im 18. Jahrhundert verbreitet waren – zu einer Zeit also als altägyptische Texte noch völlig unzugänglich waren, da die Hiero-

28 Jan ASSMANN: »Gerechtigkeit, Vergänglichkeit und Gedächtnis im alten Ägypten«, in: *Akademie-Journal* 2/2002, S. 62.

29 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. In: Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe, Bd. 9, Berlin: Verlag Duncker und Humblot 1848, S. 123.

»Es gab keine ›autonomen Intellektuellen‹, die sich über das Ganze Gedanken gemacht hätten ohne den Zwang, diese Gedanken auch in Ritus oder Verwaltung anwenden zu müssen.«

Jan Assmann

glyphen erst 1822 von Champollion entziffert wurden – und ungeachtet aller Fortschritte in der Ägyptologie.

Innerhalb der Debatten um den Ursprung afrikanischer Philosophie lässt sich heute eine Weiterentwicklung der Argumente nachvollziehen. Während Cheikh Anta Diop (1954) noch recht allgemein von der Existenz von Philosophie im pharaonischen Ägypten ausgeht und diese in der ägyptischen Kosmologie verortet³⁰, analysiert Théophile Obenga in seinem Buch *La philosophie africaine de la période pharaonique* (1990) bereits ganz konkrete Texte und stellt diese den Texten griechischer Philosophen gegenüber. Ähnlich verfährt Maulana Karenga (2004), auch bei ihm steht die hermeneutische Analyse konkreter altägyptischer Manuskripte im Mittelpunkt. Aber nicht nur afrikanische oder afroamerikanische Philosophen widmen sich solchen Analysen. Auch Ägyptologen, wie zum Beispiel Friedrich Junge, sprechen heute auf der Basis konkreter Textanalysen ganz explizit von altägyptischer Philosophie und vergleichen diese mit Werken der griechischen Philosophie. So interpretiert Junge die *Lehre des Ptahhotep* als eine frühe Form der Ethik. Er betrachtet das in der Lehre vorgestellte Tugendsystem als ontologisch begründet, da es seine Maßstäbe (ähnlich wie bei Platon) aus der Ordnung des Kosmos bezieht, und spricht sogar von einer eigenen Erkenntnistheorie (des Hinhörens – worauf ich gleich zu sprechen komme). Insofern könnte diese Lehre – so sein Argu-

30 Vgl. Cheikh Anta Diop: *Civilisation or Barbarism*. Lawrence Hill Books 1991, S. 309–313.

ment – als eine Vorform einer Vernunftethik betrachtet werden, die einen säkularen gesellschaftlichen Handlungsraum schafft. Die *Lehre des Ptahhotep* sei in diesem Zusammenhang »Arbeit an der Ma’at« bzw. »Arbeit am semantischen Apparat« des Mittleren Reiches, dem »Vorrat an bereitgehaltenen Sinnverarbeitungsregeln« mit dem diese Gesellschaft versucht, ihren Erfahrungen und Wahrnehmungen Sinn zu geben.³¹ Junge vergleicht die Lehre und ihre Kernaussagen mit denen antiker Tugendlehren, u. a. der des Aristoteles. Sowohl bei Ptahhotep als auch bei Aristoteles sei das Endziel menschlichen Handelns die allgemeine Glückseligkeit, die Eudaimonie.

Ich möchte nun im Folgenden anhand zweier Manuskripte, der eben erwähnten *Lehre des Ptahhotep* und der *Lehre des Ani*, und ihrer möglichen Interpretationen deren philosophische Relevanz deutlich machen und damit in gewisser Weise mit Jan Assmann gegen Jan Assmann argumentieren und zu einem Überdenken der These vom Ursprung der Philosophie anregen.

DIE TEXTE

DIE LEHRE DES PTAHHOTEP

Ptahhotep ist als historische Gestalt belegt. Er lebte in der Zeit der 5. Dynastie unter Pharao Isesi (ca. 2388–2356 BCE) und war Berater oder Erster Minister des Pharaos, sowie Stadt-

31 Friedrich JUNGE: *Die Lehre Ptahhoteps und die Tugenden der ägyptischen Welt*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, Orbis Biblicus et Orientalis, Vol. 193, 2013, 31.

Auch Ägyptologen [...] sprechen heute auf der Basis konkreter Textanalysen ganz explizit von altägyptischer Philosophie und vergleichen diese mit Werken der griechischen Philosophie.

verwalter. Vermutlich hat er auch als Priester fungiert. Gemeinhin gilt Ptahhotep als der Verfasser von insgesamt 37 *Maximen*, die als die älteste vollständig erhaltene Weisheitslehre gelten.³² Allerdings vertreten Ägyptologen, wie Jan Assmann, die These, dass die Lehrer in altägyptischen Lehrtexten immer fiktive Gestalten sind und es keinen Bezug zu historischen Persönlichkeiten gibt. Die Frage der Autorenschaft ist somit weitgehend ungeklärt.

Der Text ist auf fünf Papyri, einer Holztafel und drei Ostraka (ein Ostrakon ist eine Ton- oder Steinscherbe mit einer Schülerarbeit) überliefert.³³ Der vollständigste Text,

der zugleich der älteste erhaltene sein dürfte, befindet sich auf dem berühmten *Papyrus Prisse*³⁴, der heute in der französischen Nationalbibliothek aufbewahrt wird. Ursprungsort und Alter des Manuskripts sind schwer zu bestimmen. Sicher ist jedoch, dass der Hieroglyphentext in Mittellägyptisch geschrieben wurde, allerdings auch einige altägyptische Sprachelemente enthält. Zumeist wird der Text in die 13. Dynastie (etwa 2137 bis 1781 BCE Mittleres Reich) datiert.

Im Grunde geht es im Text darum, dass Ptahhotep alt geworden ist und einen Nachfolger für sein Amt unterweisen möchte. Und so besteht dieser Lehrtext vor allem aus pragmatischen Verhaltensregeln und moralischen Handlungsanweisungen für ein gutes soziales Verhalten und das Führen eines guten Lebens. Dazu gehören Selbstbeherrschung (Maxime 3, 14), Vertrauenswürdigkeit (Maxime 14, 22), Rechtschaffenheit (Maxime 20, 22), Großzügigkeit (22), Achtung, aber – da es sich um die Vorbereitung eines Nachfolgers für die Beamtenlaufbahn handelt – vor allem auch Regeln zum klugen Verhalten gegenüber Vorgesetzten, Gleichrangigen und Untergebenen, sowie zur weisen Menschenführung. Darüber hinaus gelten Bescheidenheit, Gerechtigkeit, Großherzigkeit und das rechte Maß als Ideal menschlichen Handelns. Gewarnt wird vor Habgier, Unzucht, Flüchen, übler Nachrede Heftigkeit bzw. Zornesausbrüchen, Leidenschaft oder Ungeduld. Aber hinter dieser

³² Hier verwendete Textquellen: Hellmut BRUNNER: *Die Weisheitsbücher der Ägypter*, Zürich: Artemis 1991, S. 104–132. Brunner bezieht sich in seiner Übersetzung auf zwei Textquellen: neben dem Papyrus Prisse bezieht er sich auch auf den Papyrus 10509 (L2) aus dem Britischen Museum (18. Dynastie). Außerdem verwende ich im Folgenden: JUNGE, *Die Lehre Ptahhoteps und die Tugenden der ägyptischen Welt*, 2013. Jan ASSMANN: *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*. München: Verlag Heinrich Beck 2006. Englische Quellen: *The Instruction of Ptah-Hotep and the Instruction of Kagemni: The oldest Books in the World*. Translated from the Egyptian with an Introduction and Appendix by Battiscombe Gunn. John Murray: London 1912. Und R. B. PARKINSON: *The Tale of Sinhu and Other Ancient Egyptian Poems 1940–1640 BC*. Oxford University Press 1997.

³³ Vgl. JUNGE, *Die Lehre Ptahhoteps und die Tugenden der ägyptischen Welt*, S. 11. Die Papyri sind: Papyrus Prisse (französische Nationalbibliothek, Nr. 183–194); die zusammengehörigen Papyrusfragmente BM 10371 und BM 10435 im Britischen Museum London; der Papyrus BM 10509; der Papyrus Turin CGT 54024; das hölzerne Carnarvon Tablet im Ägyptischen Museum Kairo (CG 41790); die Ostraka oDM 1232–1234.

³⁴ Auf diesem Papyrus befinden sich zwei Lehren: Das Ende der *Lehre für Kagemni* und die *Lehre des Ptahhotep*.

»Vollkommene Rede ist verborgener als ein Malachit, und doch kann man sie entdecken bei den Mägden über den Mahlsteinen.«

Die Lehre des Ptahhotep

vielleicht eher pragmatischen Lebensklugheit stecken umfassendere Werte für ein ethisches Miteinander in der Gemeinschaft und im kosmischen Rahmen, nämlich ein Verhalten, dass der Ma'at – dem Grundkonzept des alten Ägypten als Einheit von Kosmos und Gesellschaft – gerecht wird und Ordnung und Gerechtigkeit aufrechterhält. Laut Assmann liegt der Kern des Ma'at-Konzepts im Prinzip einer »konnektiven Gerechtigkeit« (*iustitia connectiva*), welche die Menschen über ein Gefühl von Verantwortung und Vertrauen miteinander verbindet in einer »Kultur des Füreinander-Handelns und Aufeinander-Hörens«. ³⁵

Die Anleitungen des Ptahhotep beginnen in der Maxime I mit einer Ermahnung, die uns auch aus der griechischen antiken Philosophie bekannt sein sollte. Es heißt hier:

»Sei nicht eingebildet auf dein Wissen und verlaß dich nicht darauf, daß du ein Weiser seist, sondern besprich dich mit dem Unwissenden so gut wie mit dem Weisen. Es gibt keinen Künstler, der seine Vollkommenheit erworben hat, denn die Grenzen der Kunst werden nie erreicht. Vollkommene Rede ist verborgener als ein Malachit, und doch kann man sie entdecken bei den Mägden über den Mahlsteinen.« ³⁶

Zweifel an der Sicherheit unseres Wissens, dies ist ein Motiv, das wir auch in den Weis-

heitssprüchen der »Sieben Weisen« Griechenlands finden, bei den Vorsokratikern und später als eine zentrale Idee in den Sokratischen Dialogen. ³⁷

Eine der wichtigsten Tugenden, die wiederholt in der *Lehre des Ptahhotep* thematisiert wird, aber auch in anderen Texten an zentraler Stelle steht, ist das Hören, sowohl als eine hohe Tugend für Beamte, wie zum Beispiel in Maxime 17 (siehe Marginalspalte), als auch für jeden moralischen Menschen, ob hoch oder niedrig, ob reich oder arm. Auf die Bedeutung des Hörens wird bereits am Anfang der *Lehre des Ptahhotep* verwiesen. Hier fordert der König Ptahhotep wie folgt auf:

»So erziehe ihn zu den Worten der Vergangenheit,

³⁷ Zur Erinnerung nochmals die zentrale Stelle aus der Verteidigungsrede des Sokrates, wie sie uns durch Platon überliefert wurde: »Im Gespräch mit ihm schien mir dieser Mann zwar vielen andern Menschen auch, am meisten aber sich selbst sehr weise vorzukommen, es zu sein aber gar nicht. Darauf nun versuchte ich ihm zu zeigen, er glaubte zwar weise zu sein, wäre es aber nicht; wodurch ich dann ihm selbst verhaßt ward und vielen der Anwesenden. Indem ich also fortging, gedachte ich bei mir selbst: weiser als dieser Mann bin ich nun freilich. Denn es mag wohl eben keiner von uns beiden etwas Tüchtiges oder Sonderliches wissen; allein dieser doch meint zu wissen, da er nicht weiß, ich aber, wie ich eben nicht weiß, so meine ich es auch nicht. Ich scheine also um dieses wenige doch weiser zu sein als er, daß ich, was ich nicht weiß, auch nicht glaube zu wissen. Hierauf ging ich dann zu einem andern von den für noch weiser als jener Geltenden, und es dünkte mich eben dasselbe, und ich wurde dadurch ihm selbst sowohl als vielen andern verhaßt.« (Platon: *Apologie des Sokrates* 21a–22a)

»Sei nicht eingebildet auf dein Wissen und verlaß dich nicht darauf, daß du ein Weiser seist ...«

Die Lehre des Ptahhotep

³⁵ ASSMANN, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, S. 89.

³⁶ BRUNNER, *Die Weisheitsbücher der Ägypter*, S. 111.

bevor du dich zur Ruhe setzest.

...

Das Gehörte soll in ihn eingehen und jede Einsicht dessen, der zu ihm spricht.

Niemand kommt ja weise auf die Welt.«³⁸

Hier wird deutlich auf die Erziehungsfähigkeit des Menschen verwiesen, eine unbedingt nötige Fähigkeit, denn »niemand kommt weise auf die Welt«, vielmehr steht jedem ein langer Weg der Bildung und Erziehung bevor. Zudem sind es die »Worte der Vergangenheit«, die offenbar als höchste Autorität gelten und an den Nachfolger durch Ptahhotep weitergegeben werden sollen.

Als *locus classicus* für das Lob des Hörens bezeichnet Assmann den Schlussteil der Lehre des Ptahhotep, wo das Hören in über 100 Versen besungen wird.³⁹ In der Übersetzung von Brunner lautet dieser Abschnitt so:

»Vorteilhaft ist das Hören für einen Sohn, der hört, denn das Hören dringt ein in den Hörer, und so wird aus dem Hörer ein Gehorsamer.

Gutes Zuhören bedeutet auch gutes Sprechen, und so verfügt der Hörende über einen (weiteren) Vorteil, und Hören bringt Vorteil für den Hörer. Hören ist besser als alles andere, es führt zu schöner Beliebtheit.

Wie gut ist es doch, wenn ein Sohn annimmt, was sein Vater sagt.

Es begleitet ihn bis ins hohe Alter.

Wen Gott liebt, der kann hören, aber nicht kann hören, wen Gott verwirft.

Es ist das Herz, das seinen Besitzer werden lässt zu einem Hörenden oder zu einem, der nicht hört.

Leben, Heil und Gesundheit eines Menschen bestimmen also sein Herz.

Ein (jeder) Hörer hört wohl, was gesagt wird,

aber nur wer bereitwillig hört, handelt auch nach dem Gesagten.«⁴⁰

Bevor wir zur Frage der philosophischen Interpretationsmöglichkeiten kommen, zunächst noch eine wichtige Anmerkung zur Bedeutung der Übersetzungsproblematik, die gerade an diesem Abschnitt besonders deutlich wird. Während Brunner im obigen Abschnitt noch übersetzt »und so wird aus dem Hörer ein Gehorsamer« und damit der Traditionslinie von Battiscombe Gunn (1912) folgt, dessen Ptahhotep-Übersetzung lange Zeit als einschlägig galt⁴¹, folgen weder Assmann

40 BRUNNER, *Die Weisheitsbücher der Ägypter*, S. 129, 451–467.

41 Gunn übersetzt durchweg die entsprechenden Stellen mit dem Begriff »gehorsam« (obedience/obeyeth): »A splendid thing is the obedience of an obedient son; he cometh in and listeneth obediently.

Excellent in hearing, excellent in speaking, is every man that obeyeth what is noble; and the obedience of an obeyer is a noble thing. Obedience is better than all things that are; How good it is that a son should take that from his father by which he hath reached old

Auszug aus der Lehre des

Ptahhotep: Maxime XVII

»Wenn du jemand bist, an den man Gesuche richtet, dann höre geduldig auf das, was der Bittsteller sagt.

Weise ihn nicht ab, ehe er seinen Leib ausgekehrt hat, bis er das gesagt hat, weshalb er gekommen ist.

Einem Bittsteller ist es wichtiger, daß man seine Rede geneigt anhört, als daß erfüllt wird, weshalb er gekommen ist.«

(BRUNNER 1991, S. 119, Maxime 17, 218–235)

38 BRUNNER, *Die Weisheitsbücher der Ägypter*, S. 110–111.

39 ASSMANN, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, S. 75.

noch Junge dieser Art der Übersetzung, sondern übersetzen diese Zeile entweder als »... aus dem Hinhörenden jemand wird, auf den gehört wird.«⁴² oder »wird der Hörende zu einem, auf den gehört wird.«⁴³ Wie signifikant die Übersetzungsunterschiede hinsichtlich der konzeptuellen Bedeutung (Gehorsam vs. Hören) sind, wird besonders deutlich, wenn wir Assmanns Übersetzung der von Brunner (oder gar der von Gunn, siehe Fn. 37) gegenüberstellen. Bei Assmann hört sich derselbe Abschnitt wie folgt an:

»Wohltätig ist das Hören für den hörenden Sohn.
Wenn das Gehörte eintritt in den Hörenden,
wird der Hörende zu einem, auf den gehört wird.
Wenn das Hören gut ist, ist das Reden gut,
und der Hörende ist ein Besitzer von Wohltätigem.
Wohltätig ist das Hören für den Hörenden,
besser ist Hören als alles andere,
denn die Beliebtheit gelangt zur Vollendung.

age (Obedience).

That which is desired by God is obedience;
Disobedience is abhorred of the God.«

(Battiscombe GUNN: *The Instruction of Ptah-Hotep and the Instruction of Ke'gemni*. John Murray: London 1912, S. 57)

42 JUNGE, *Die Lehre Ptahhoteps und die Tugenden der ägyptischen Welt*, S. 183.

43 ASSMANN, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, S. 75.

Wie schön ist, wenn ein Sohn annimmt,
was sein Vater sagt:

Ihm wird hohes Alter zuteil dadurch,
Denn ein von Gott Geliebter ist der Hörende,
aber ein von Gott Gehaßter kann nicht hören.

Es ist aber das Herz, das seinen Besitzer macht

Zu einem Hörenden oder zu einem Nicht-Hörenden.

Leben, Heil und Gesundheit eines Mannes ist sein Herz.

Der Hörende hört das, was gesagt wird,
der das Hören liebt, tut, was gesagt wird.«⁴⁴

Das erste und wichtigste in der Übersetzungsverschiebung ist natürlich der Übergang von Gehorsam zu Hören. Während Gehorsam auf ein Befolgen von Geboten oder Verboten hinausläuft und ein Unterordnen unter eine Autorität beinhaltet und damit weder Widerstand noch Kritik möglich macht, ist das Hören ein offener, kreativer Prozess, der jeden freiheitlichen Akt stets noch potenziell beinhaltet. Denn letztlich hängt es vom Hörer ab, wie er/sie sich zum Gehörten verhält – was dann auch in entsprechenden Handlungen offenbar werden kann. In der betreffenden Zeile ist die Bedeutungsverschiebung sogar noch radikaler, wird aus dem Gehorsamen doch einer, auf den gehört wird, der also selbst zur Autorität in gesellschaftlichen, ethischen und anderen Fragen werden kann. Hingegen wird in der letz-

44 ASSMANN, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, S. 75–76.

»Wenn das Gehörte eintritt in den Hörenden, wird der Hörende zu einem, auf den gehört wird.«

Die Lehre des Ptahhotep in der Übersetzung Jan Assmann

ten Zeile wiederum eine Ambivalenz deutlich, heißt es hier doch, dass wer »das Hören liebt, tut, was gesagt wird«, was wiederum auf Gehorsam hinauslaufen kann.

Allerdings, die Zeile »das Herz, das seinen Besitzer werden lässt zu einem Hörenden oder zu einem, der nicht hört«, scheint zu implizieren, dass es für jeden Einzelnen möglich ist, ein/e Hörende/r oder ein/e Nicht-Hörende/r zu werden. Das hängt letztlich von persönlichen Entscheidungen, dem Charakter oder der »Sinnesart« des Einzelnen ab. Das Hören wird somit nicht als ein passives Verhalten verstanden, sondern als ein offener Prozess, der mit Entscheidungen verbunden ist – nämlich dem Gehörten zu folgen oder auch nicht.

Der Ägyptologe Friedrich Junge spricht in diesem Zusammenhang sogar von einer »Erkenntnistheorie des Hinhörens«⁴⁵ und führt aus: »... und indem ich das Sein hinhörend wahrnehme, bringe ich jene symmetrische Liebe zur Entfaltung, die mir einerseits die Gunst und Liebe Gottes einträgt, und die mir andererseits Antrieb ist, die Ordnung der Dinge auch in meinem Inneren zu organisieren und sie wohlhandelnd nach Außen zu tragen.«⁴⁶ Genaues Hinhören kann also als eine Weise der Wahrnehmung von Sein, ein Streben nach Erkenntnis, nach Wissen über die Welt verstanden werden. Ein solches Wissen ist nun die Voraussetzung für ein rechtes, ma'atkonformes Leben, das als gesellschaftli-

ches, kosmologisches und religiöses Ziel angestrebt wird. Das Hören auf die Ma'at ist eine allgemeine ethische Forderung. Niemand darf gegenüber der Ma'at taub sein. Das Befolgen der Ma'at bringt dem Einzelnen Respekt, soziale Anerkennung, die Liebe der Mitwelt und den Status eines Grabherren ein, der durch sein Denkmal in der Erinnerung und Achtung weiterlebt. Nichtwissen dagegen wird als Mangel betrachtet. Der Tor, der Narr und der missratene Sohn werden nicht geschätzt:

»Was den Törichten angeht, der nicht hören will,
für den wird nichts getan.
Er sieht Weisheit im Nichtwissen,
Nützlich im Schädlichen.
Immer macht er allerlei Verkehrtes,
so daß er täglich deswegen getadelt wird.
Er lebt von dem, wovon man stirbt,
und seine Nahrung ist verdrehte Rede.
Dieser sein Charakter ist den Ministern wohlbekannt,
und sie sagen täglich: »Ein Toter bei lebendigem Leibe.«
Man übergeht seine Notlagen
wegen des vielen Mißgeschicks, das ihm täglich
Widerfährt.«⁴⁷

Allerdings scheint es eine Frage der Begabung zu sein, ob man zum Erwerb des Wissens fähig ist oder nicht, denn es heißt ja auch: »Wen Gott liebt, der kann hören, aber nicht kann hören, wen Gott verwirft.« Möglicherweise

45 JUNGE: *Die Lehre Ptahhoteps und die Tugenden der ägyptischen Welt*, S. 101.

46 JUNGE, *Die Lehre Ptahhoteps und die Tugenden der ägyptischen Welt*, S. 101–102.

47 BRUNNER, *Die Weisheitsbücher der Ägypter*, S. 130, 485–497. Hier unterscheidet sich die Übersetzung von Assmann nicht maßgeblich.

werden nicht alle Menschen von Gott gleich geliebt oder mit der Gabe des Hörens ausgestattet. Zudem mag die Fähigkeit, dem Gehörten zu folgen oder zu widerstehen auch von der Willensstärke eines Menschen abhängen. Trotzdem, im Kern verweist die *Lehre des Ptah-hotep* darauf, dass Tugend lehrbar ist und sich im Sinne eines genauen Hinhörens erwerben lässt. Für Assmann bedeutet das Taub-Sein gegenüber der Ma'at, dass man nicht erzogen werden kann. Ma'at dagegen sei der Inbegriff aller Unterweisung. Für ihn bildet die »Kunst des Hörens« sogar »...das Kernstück dessen, was man die ägyptische Paideia nennen könnte.«⁴⁸ Der Grad der Meisterschaft hängt dabei sowohl an der eigenen Wissbegierde oder Gesinnung des Herzens als auch an der Begabung des einzelnen.

Taubheit gegenüber der Ma'at führt zum Ausschluss aus der Gemeinschaft. Der Taube ist laut Assmann »... ausgeschlossen aus der Solidarität des ›Füreinander-Handelns‹. ... Wer für die Ma'at taub ist kann nichts Gutes tun und ihm wird nichts zugute getan; er kann nichts Gutes sagen und wird auch nicht angesprochen, sondern ›(schweigend) übergangen‹.« Denn dem Törichten, dem Tauben fehlt es am Gemein Sinn, an der Fähigkeit zum Zuhören und zum Hören auf die Ma'at. Das im Füreinander-Handeln angelegte Prinzip der Reziprozität wird von jenem, der nicht im Sinne der Gemeinschaft handelt, gestört und so kann er nicht darauf hoffen, dass für ihn gehandelt wird. Das ›Füreinander-Handeln‹ ist

dabei für Assmann der Kern des Ma'at-Konzepts: »Tue die Ma'at« heißt also, in der Form eines kategorischen Imperativs paraphrasiert: ›Handle stets so, daß Du das Netz des Füreinander-Handelns nicht zerreißt‹ oder kürzer: ›Handle solidarisch‹.« Solidarisch Handeln bedeutet hier laut Assmann, »... das Vertrauen rechtfertigen, das die Gesellschaft einem Handeln entgegen bringt.«⁴⁹ Es geht also um eine Solidarität im Sinne einer Ordnung des Vertrauens, zu der jede/r einzelne beitragen muss und die durch »schlechte Rede« nicht zerstört werden dürfe. Das ethische Wissen wird als der gesellschaftliche Kitt einer harmonischen, friedlichen Gemeinschaft begriffen. Und dieses Wissen kann und muss erworben werden durch ein genaues Hinhören auf die Ma'at sowie auf die Lehren der Vorfahren. Die »Erinnerung an das Gestern« ist eine weitere wichtige Tugend neben dem Hören. Denn Ma'at ist nicht nur ein Prinzip der Bindung unter den gegenwärtigen Menschen, sondern besitzt ebenso eine Zeitdimension, die in die Vergangenheit und in die Zukunft reicht. Ma'at bindet das Heute an das Gestern und das Morgen an das Heute, in dem Sinne, dass das, was gestern galt, auch heute gelten und morgen noch fort dauern soll. Das Handeln wird in diesem Sinne auch in einer zeitlichen Dimension »verfügt«. Oder wie Assmann es ausdrückt: »Konnektive Gerechtigkeit stiftet einen *Raum der Erinnerung*, in dem heute gilt, was gestern galt, und morgen gelten soll, was heute gilt.« Und in diesem Raum gilt vor allem das Gesetz:

»Es gibt kein Gestern für den Trägen, es gibt keinen Freund für den, der für die Ma'at taub ist, es gibt kein Fest für den Habgierigen.«

(*Klagen des Oasenmannes*, vgl. Assmann 2006, 60)

48 ASSMANN, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, S. 75.

49 ASSMANN, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, S. 77.

»Du sollst nicht vergessen, woran du dich gebunden hast!«.⁵⁰ Verantwortung und Vertrauen stehen hier in einem engen, sich gegenseitig bedingenden Verhältnis zueinander: nur wenn der eine seiner Verantwortung gerecht wird, schafft er die Basis für das Vertrauen des anderen. Es muss also garantiert werden, dass das, was gestern gesagt oder getan wurde auch heute und morgen noch gilt, dass man zu dem steht, was man gestern gesagt oder getan hat, dass eine Konsistenz des Sprechens und Handelns deutlich wird, auf die Vertrauen gegründet werden kann.

»Der Lohn eines Handelnden liegt darin, daß für ihn gehandelt wird. Das hält Gott für Ma'at.«
(*Inschrift des Neferhotep*, vgl. Assmann 2006, S. 65)

Untugenden mit gemeinschaftszersetzendem Charakter sind dann Habgier und Selbstsucht, die dem Einfügen in die Gemeinschaft entgegen stehen, Solidarität und Gemeinwillen zerstören und Unruhe, Unordnung und Zerstörung stiften.

Zusammenfassend können in der *Lehre des Ptahhotep* verschiedene Ebenen des Hörens unterschieden werden, die eng miteinander verwoben sind und über ein einfaches Hören mit den Ohren hinausgehen:

- das genaue Zuhören einem Beschwerdeführer gegenüber als ein Ernstnehmen seiner Nöte (Beamtentugend);
- das genaue Zuhören einem Vater oder Lehrer gegenüber im Sinne eines Verinnerlichens seiner Ratschläge und Lehren (Bildungs- und Erziehungsfähigkeit), das auch auf eine kritische Auseinandersetzung mit dem Gelehrten hinauslaufen kann, wie wir bei der *Lehre des Ani* gleich sehen werden;

- das Hören auf die Ahnen (auf das Gestern) also auf Überlieferungen als eine höhere Autorität im Sinne einer Fortführung der Traditionen;
- und ganz grundlegend das Hören auf die Ma'at im Sinne einer Erkenntnis und eines Wissens um die Zusammenhänge in der Gesellschaft und der Welt und einer daraus folgenden Ethik zur Aufrechterhaltung der kosmischen Ordnung und des Gleichgewichts (ontologische Ebene in Verknüpfung mit einer ethisch-normativen)

Der beste Weg, um sich in dieser Welt zu verhalten, ist die Selbstperfektion durch das Erlangen von Wissen, Selbstbeherrschung und Geduld. Wichtig ist es, seinen eigenen angemessenen Platz in dieser Welt und in seiner Gemeinschaft zu finden, einzunehmen und diesen auch in Übereinstimmung mit den Traditionen adäquat auszufüllen, um die Welt in Gleichgewicht und Harmonie zu halten.

Oft wurde diese Haltung als eine stoische Akzeptanz dessen, was geschieht und der eigenen Rolle darin, interpretiert. Assmanns Lesart des Textes ist jedoch eine andere. Er zeigt, dass der Text über moralische Handlungsanweisungen hinausgeht und tiefere Einsichten in gesellschaftliche wie kosmologische Zusammenhänge bietet, nämlich die duale Natur des Kosmos, die duale Natur des menschlichen Herzens und die Notwendigkeit, eine ethische Wahl zu treffen zwischen dem Guten und dem Bösen, zwischen individuellen Wünschen und gesellschaftlichen Erwartungen. Zudem werden mit den Begriffen des Hörens, dem Erinnern, aber auch

⁵⁰ ASSMANN, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, S. 286.

der Habgier (als Untugend, die die Prinzipien einer konnektiven Gerechtigkeit verletzt) Begriffe eingeführt, deren philosophische Analyse erst noch ganz am Anfang steht. Insofern wirft eine solche Übersetzungsverschiebung auch ein neues Licht auf die Gesellschaft der pharaonischen Zeit, die lange als durch ein strenges Kastenwesen geprägt interpretiert wurde, indem der/die Einzelne keinen individuellen Entfaltungsspielraum hatte (siehe das obige Argument, dass in einer Despotie und unter einer starken Priesterschaft Philosophie nicht möglich sei). Die Bedeutung des Hörens, die in verschiedenen einschlägigen Texten, wie unter anderem auch den *Klagen des Oasenmanns*⁵¹, hervorgehoben wird, gibt nun Anlass, diese Einschätzung nochmals zu überdenken. Und auch der folgende Text fordert dazu auf.

DIE LEHRE DES ANI

Die *Lehre des Ani* hat in der Forschung bisher kaum annähernd die gleiche Beachtung wie die *Lehre des Ptahhotep* gefunden. Dies ist bedauerlich, denn gerade unter philosophischer Perspektive bietet diese Lehre Material, das es näher zu betrachten gilt. Die Lehre ist relativ gut belegt: Erhalten sind fünf Papyri, eine Schreibtafel und neun Ostraka. Als wichtigster Zeitzeuge gilt pCairo CG 58042, das in die 21. Dynastie datiert wird, ein weiteres

⁵¹ Der Text existiert auf den folgenden Papyri: pBerlin 3032 (B1), pBerlin 3035 (B2), pBM10274=pButler 527 (Bt), pAmherst, pBerlin 10499 (R). Alle – bis auf (R) – stammen aus der späten 12. Dynastie (18. Jh. BCE). Vgl. ASSMANN, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, 58.

Manuskript befindet sich im Louvre (plouvre E 301 44).⁵² Allerdings gibt es keine einheitliche kanonisierte Form des Textes. Joachim F. Quack geht deshalb davon aus, dass der Text möglicherweise von Schreibern angepasst und frei gehandhabt wurde, weshalb er von »Lehren des Ani« im Plural spricht. Auch hier ist die Autorenfrage also umstritten.

Die *Lehre des Ani* ist ebenfalls eine Erziehungslehre. Hier wendet sich ein Vater an seinen Sohn. Im Zentrum stehen diesmal Regeln zum Verhalten im privaten Leben: Heirat, Familie, Erziehung der Kinder und Fragen rund um Bestattung und die Vorbereitung auf den Tod. Ungewöhnlich für diese Textart ist die Lehre insofern als sie sich gegen Ende in einen Dialog zwischen Vater und Sohn wandelt. Zunächst erläutert der Vater Ani, ein Schreiber, seinem Sohn Chonsuhotep einige grundlegende Regeln guter Lebensführung. So empfiehlt er ihm, jung zu heiraten und viele Kinder zu bekommen, sich von fremden Frauen aber fern zu halten und nicht zu viel Bier zu trinken. So heißt es: »Sei nicht gierig, dir deinen Bauch zu füllen, denn niemand kennt sein Ende.«⁵³ Zudem empfiehlt er gewissenhaft den

⁵² Von einigen wird die Lehre auch in die 19. Dynastie datiert, u. a. von Quack, der hierbei auf die Abfassung des Textes in Neuägyptisch verweist. Joachim F. QUACK: *Die Lehren des Ani. Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld*. Freiburg (Schweiz)/Göttingen: Universitätsverlag Vandenhoeck & Ruprecht, 1994 (Reihe: Orbis Biblicus et Orientalis 141). Andere verlegen sie in die 18. Dynastie, z. B. BRUNNER, *Die Weisheitsbücher der Ägypter*, S. 196.
⁵³ BRUNNER, *Die Weisheitsbücher der Ägypter*, S. 209, 270.

»Ein guter Charakter kehrt zurück an seine Stelle von gestern, denn es ist befohlen: Handle für den, der handelt, um zu veranlassen, daß er tätig bleibt. Das heißt, ihm danken für das, was er getan hat.«
(*Klagen des Oasenmannes*, vgl. Assmann 2006, 62)

Kult seines Gottes zu pflegen und Opfergaben zu bringen (auch für die verstorbenen Eltern) und für die eigene Grabstätte zu sorgen. Darüber hinaus scheinen mehrere Textstellen Unterwürfigkeit zu fordern: man solle Vorgesetzten nicht widersprechen, Aufruhr und Aufrührer meiden und nicht aufdringlich sein. Solche Äußerungen finden sich auch in der *Lehre des Ptahhotep*. Es sind gerade diese Anforderungen zum Gehorsam, die unser Bild von der altägyptischen Gesellschaft lange geprägt und zur Auffassung von einem geschlossenen ägyptischen Weltbild beigetragen haben, in dem kritisches und rationales Denken – und damit auch Philosophie – nicht möglich seien. Der altägyptische Mensch sei noch nicht zu frei reflektierender Subjektivität gelangt, da ihm im ägyptischen Weltbild immer schon (aufgrund seiner Geburt oder anderer Umstände) ein fester Platz in der Welt und in seiner Gemeinschaft zugewiesen sei, den er widerspruchlos einnehmen und adäquat ausfüllen müsse in Übereinstimmung mit den Traditionen und den Forderungen der Götter. Aber ein genaues Lesen der *Lehre des Ani* liefert wichtige Argumente gegen die Annahme eines im Mythos verfangenen geschlossenen Weltbildes. Im Epilog nimmt der Text nämlich eine interessante Wendung: Der Sohn erhebt Einwände gegen den Vater und es entspinnt sich ein kurzer Dialog. Er beklagt, dass die Lehre für ihn zu lang und zu schwer sei und weist darauf hin, dass die Menschen von verschiedener Natur seien und unterschiedliche Vermögen hätten. Er, der Sohn, sei kein

Denker, sondern wiederhole nur die Sprüche aus Büchern:

»Ach wäre ich doch ebenso,
so weise wie du!

Dann würde ich nach deinen Lehren handeln
und man würde den Sohn auf die Stelle
des Vaters setzen.

Aber jedermann wird nach seiner Veranlagung gezogen!

Du bist ein Mann, ein Meister,
erhaben in seinem Streben,
dessen Worte alle erlesen sind.

Der Sohn dagegen versteht nur wenig
und sagt bloß Sprüche aus den Büchern auf.
Wenn deine Worte von innen heraus
gefällig sind,
dann ist dein Herz bereit, sie froh anzunehmen.

Mach deine Tugenden nicht zu zahlreich,
damit man noch wagen kann, dir seine
eigenen Gedanken vorzutragen.

Ein Junge handelt noch nicht nach der
Erziehungslehre,
auch wenn die Bücher auf seiner Zunge
sind.«⁵⁴

Aber nicht nur auf die Veranlagung wird verwiesen, sondern auch der Wunsch geäußert, eigene Gedanken vortragen zu dürfen. Offensichtlich ist der Sohn nicht mit allen Lehren seines Vaters einverstanden. Dies gefällt dem Vater gar nicht. Er hält die Klage für verfehlt und weist den Sohn zurecht, ja er warnt den Sohn, vor solcherart verfehlten Gedanken.

⁵⁴ BRUNNER, *Die Weisheitsbücher der Ägypter*, S. 212, 350–360.

»Mach deine Tugenden nicht
zu zahlreich, damit man noch
wagen kann, dir seine eigenen
Gedanken vorzutragen.«

(*Lehre des Ani*)

Ani erinnert daran, dass Tiere, sogar königliche wie der Stier und der Löwe, auch gegen ihre Natur handeln können, dass es möglich ist ihrer wilden Natur Herr zu werden und sie zu zähmen. Ebenso wird auf fremde Völker verwiesen, die Ägyptisch lernen können, womit vielleicht nicht nur die Sprache gemeint ist, sondern auch eine Anpassung an die Kultur. Anis Ansatz ist hier, dass das »Herz«, als Triebfeder menschlichen Handelns, umerzogen werden könne. Moralische Bildung und Erziehung seien möglich und er fordert seinen Sohn auf: »Sage du (dir): ›Ich kann das auch, was Tiere können‹, sei gehorsam; du kannst doch auch, was sie tun.«⁵⁵

Aber der Sohn wagt es, erneut zu widersprechen: »Spiel deine Kraft nicht so aus und zwinge mich nicht zu deiner Wesensart.«⁵⁶ Belehrung sei letztlich von der Bereitschaft des Herzens abhängig – und damit also keine Angelegenheit von Zwang. Und weiter heißt es:

»Die Menschen, sie gleichen Gott durch ihre Art, einen Mann mit seiner Antwort zu hören.

Nicht der Weise allein ist sein Ebenbild, indem die Menge wie lauter Vieh wäre.

Nicht der Weise allein ist sein Zögling, so daß er allein vernünftig wäre, die ganze Menge dagegen töricht.

Alles, was du sagst, ist vortrefflich,

doch die Ausführung hängt von der Bereitschaft ab.«⁵⁷

Chonsuhotep betont also, dass nicht allein der Weise den richtigen Weg kenne und alle anderen töricht seien. Möglich auch, dass dieser Gedanke impliziert, dass es gar nicht die eine und einzig richtige Lehre geben mag. Ein durchaus ketzerischer Gedanke in einem Weltbild, das auf die Tradition und die Überlieferungen der Ahnen setzt, und ein Votum für Gedankenfreiheit und Kritik – wenn diese modernen Begriffe auf den Kontext des alten Ägypten überhaupt anwendbar sind. Interessant ist auf jeden Fall, dass für das Recht auf eigene Gedanken mit der Gottähnlichkeit des Menschen argumentiert wird, denn diese bestehe gerade darin, auch andere Meinungen anzuhören. Ani ist von diesen Gedanken jedoch nicht zu überzeugen und hält sie für – vielleicht sogar gefährliches – Geschwätz, das besser nicht gehört werden solle. Für den Vater gibt es keine andere Alternative als den Lehren der Ahnen zu folgen – und so fragt er sich, ob sein Sohn misslungen sei.

Ani wendet gegen Chonsuhotep ein, dass auch ein krummes Holz noch nütze sei, werde es durch kundige Hand gerade gebogen. Dann könne es noch zum Würdenstab werden. Durch kundige (vielleicht auch harte) Hand könne immer noch ein moralischer Charakter geformt werden, auch wenn der Schüler bereits durch andere Einflüsse verbogen sei. Chonsuhotep beharrt allerdings darauf, dass ein Kind nur nach dem strebe, was seine

»Sei nicht gierig, dir deinen Bauch zu füllen, denn niemand kennt sein Ende.«

(BRUNNER, *Die Weisheitsbücher der Ägypter*, S. 209, 270)

⁵⁵ BRUNNER, *Die Weisheitsbücher der Ägypter*, S. 213, 385.

⁵⁶ BRUNNER, *Die Weisheitsbücher der Ägypter*, S. 231, 390.

⁵⁷ BRUNNER, *Die Weisheitsbücher der Ägypter*, S. 231, 390–400.

Lust stillt, und dass es in der jeweiligen Natur des Menschen, in seinen Veranlagungen (seiner Lust) begründet liege, wonach er strebe. Zudem wird von ihm mit der Mutter ein Bild eingeführt, das Anis Bild des formenden Handwerkers bzw. der Zählung entgegen steht, denn eine Mutter nährt ihr Kind aus Liebe und gründet die Beziehung nicht auf Zwang, genauso wie es in Anis Lehre selbst beschrieben wurde, wo die aufopferungsvoll unterstützende Rolle der Mutter betont wird. Das Bild des Handwerkers oder der Zählung widerspricht also möglicherweise Anis eigener Lehre⁵⁸, denn Ani betont an anderer Stelle: »so halte dein Auge auf deinen Nachwuchs, zieh ihn groß, wie (dich) deine Mutter großgezogen hat.«⁵⁹

Ani wendet nun in seinem letzten Argument ein, das Kind »hat ja seinen Mund gefunden, um zu sagen: ›Gib mir Brot!‹«⁶⁰ Dieses letzte Argument ist nicht leicht verständlich. Wenn wir uns jedoch vergegenwärtigen, dass Wissen auch als Nahrung verstanden werden kann, wie u. a. in der *Lehre des Ptahhotep*: »Ein Weiser, der seinen Ba mit dauerhafter Nahrung versieht, dem wird es dadurch gut gehen auf Erden.«⁶¹, erschließt sich uns dieses

58 Siehe hierzu die Interpretation von David JAMES: »The Instruction of Any and Moral Philosophy«, in: Albert G. MOSLEY (ed.): *African Philosophy*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall 1995, S. 147–155.

59 BRUNNER, *Die Weisheitsbücher der Ägypter*, S. 208, 255.

60 BRUNNER, *Die Weisheitsbücher der Ägypter*, S. 214, 420.

61 BRUNNER, *Die Weisheitsbücher der Ägypter*, S. 130.

letzte Argument leichter. Wenn Wissen und Sprache eine ähnlich lebenserhaltende Bedeutung eingeräumt wird wie der Nahrung, dann kann die Forderung »Gib mir Brot!« auch im Sinne von »Lehre mich!« verstanden werden. Möglicherweise will Ani hier nochmal darauf verweisen, dass das Streben nach Wissen jedem Kind inhärent sei und es selbst nach dem Wissen der Älteren dürste. Oder auch, dass die Wünsche des Kindes sich ändern: hat es erst nach Muttermilch gedurstet, will es später Brot und noch später das Wissen der Eltern – wobei Brot und Wissen eben auch vom Vater an das Kind weiter gereicht werden können.⁶² Hier gibt es allerdings viel Spielraum für Interpretationen.

Anzutreffen ist in dieser Lehre einer der seltenen Fälle eines Streitgesprächs in der alt-ägyptischen Literatur. David James nimmt dies zum Anlass, um die *Lehre des Ani* mit den sokratischen Dialogen zu vergleichen und unter moralphilosophischer Perspektive zu lesen. Für James ist gerade der Epilog Beispiel einer rationalen und kritischen Auseinandersetzung mit der Natur moralischer Lehren bzw. einer Moraltheorie. Hier sind Fragen enthalten, wie sie uns auch in späteren Schriften zur Fragen der Moral begegnen: Was ist Moral? Ist sie lehrbar? Ist Moral anzutrainieren, so wie man ein Tier trainiert oder zähmt? Kann man Moral wie eine Sprache lernen? Oder kann sie mit Gewalt aufgezungen werden? Oder ist es ein Geschenk, eine Gabe Gottes mit einem moralischen Charakter bzw. einem moralischen

62 Siehe die Interpretation von JAMES, »The Instruction of Any and Moral Philosophy«, S. 153.

»Gib Deiner Mutter doppelt so viel Nahrung, wie sie Dir gegeben hat, trage sie, wie sie dich getragen hat. Sie hatte eine schwere Last an dir, aber sie sagte nicht: ›Fort mit dir!‹«

(*Lehre des Ani*, vgl. Brunner 208)

Bewusstsein ausgestattet zu sein? Liegt sie in der Natur, der Veranlagung jedes Menschen begründet? Gibt es also gute und böse, moralisch starke und moralisch schwache Menschen? Wird der Mensch also als ein tugendhafter geboren?

James weist darauf hin, dass Chonsuhotep nicht nur beklagt, dass er wenig versteht und dass die Lehren zu zahlreich sind, sondern auch, dass sein Herz nicht bereit ist, die Lehre anzunehmen. Ob es sich hier um einen Generationsunterschied hinsichtlich der Moralauffassungen handelt, wie James behauptet⁶³, kann anhand des Textes nicht geklärt werden, aber der Einspruch gegen die Lehren des Vaters ist deutlich formuliert. Chonsuhotep betont, dass moralische Belehrungen der Bereitschaft des Herzens bedürfen und eben nicht ein Akt des Zwangs oder der Dressur sein können, sondern einer des Dialogs, des Sprechens und Hörens, des Argumentierens und Überzeugens. Verankert wird diese Ansicht in der Gottähnlichkeit des Menschen, der über Sprache, Wissen und die Fähigkeit zu Hören verfügt – und damit eben nicht mit Tieren auf eine Stufe gestellt werden kann. Wie die uns von Platon überlieferten sokratischen Dialoge, ist der Epilog der *Lehre des Ani* eine begründete Reflexion auf die Möglichkeit einer moralischen Lehre. Aus diesem Grund schließt James, dass weder Thales als der erste Philosoph, noch Sokrates als der erste Moralphilosoph betrachtet werden können, vielmehr sollte Afrika vom Rand der Philosophie

in das Zentrum der Moralphilosophie gerückt werden.⁶⁴

WAREN DIE ALTEN ÄGYPTER PHILOSOPHEN/INNEN?

Ich denke, dass eine genaue Analyse altägyptischer Manuskripte, die heute in erheblicher Anzahl und zudem in Übersetzungen in verschiedenen europäischen Sprachen vorliegen, ein wertvolles Unterfangen sein kann und Anlass gibt, über die Ursprünge der Philosophie neu nachzudenken. Denn bereits die zwei hier vorgestellten Texte, auf die ich mich aus Gründen des Umfangs beschränken musste, erfüllen Kriterien, die philosophisches Wissen laut einschlägiger Definitionen ausmachen. Dazu gehören eine kritische Reflexion auf das Gegebene, die Begründung ethischer Normen und Werte, epistemologische Fragen nach der Sicherheit oder den Grenzen unseres Wissens und ein argumentatives Herangehen. Die Besonderheit philosophischen Denkens liegt letztlich in ihrer spezifischen Denkbewegung, die sich durch ein beständiges Infragestellen ihrer Voraussetzungen auszeichnet. Die jeweilige konkrete Form dieser kritisch-reflexiven Denkbewegung kann dabei sehr verschieden sein: Sie kann einerseits schriftlich fixiert werden, was eine lange Traditionsbildung befördert, wie wir sie aus dem abendländischen Kontext, aber auch aus China, der arabischen Welt oder Indien kennen. Sie kann aber auch genauso in schriftlosen Kulturen ausgeübt werden. Sie kann in völliger Abgrenzung zu

»Es ist das Herz, das seinen
Besitzer werden lässt zu einem
Hörenden oder zu einem, der
nicht hört.«

(*Lehre des Ptahotep*)

63 JAMES, »The Instruction of Anyx and Moral Philosophy«, S. 148.

64 JAMES, »The Instruction of Anyx and Moral Philosophy«, S. 154.

Religionen erfolgen, aber auch unter dem Mantel einer Religion. Sie kann sowohl im Begriff, wie auch im Bild ihren Ausdruck finden.⁶⁵ In den behandelten Texten scheint mir diese Art der Denkbewegung vorzuliegen.

Der Vergleich mit vorsokratischen Fragmenten, die ohne Zweifel als Bestandteil der Philosophiegeschichte betrachtet werden, macht es umso unverständlicher, warum alt-ägyptische Schriften kein Bestandteil der Philosophiegeschichte sein sollen. Denn unterscheidet sich auch der inhaltliche Fokus – im Falle der Vorsokratiker haben wir es überwiegend mit naturphilosophischen Überlegungen zu tun, im Falle der ägyptischen Manuskripte mit einem Fokus auf moralisch-ethische Fragen – zeigen sich doch sowohl in den griechischen Fragmenten als auch in ägyptischen Manuskripten ein bestimmtes Reflexionsniveau und verschiedene Grundkategorien, die philosophisches Denken auszeichnen.

Auch Jan Assmann hat seine Position hinsichtlich des philosophischen Werts einiger altägyptischer Texte aus der Weisheitsliteratur inzwischen weitgehend revidiert. In seinem Vorwort zu Maulana Karengas Buch *The Moral Ideal in Ancient Egypt; A Study in African Ethics* (2004) hält er eine philosophische Analyse dieser Schriften durchaus für wertvoll, unterscheidet diese methodisch aber streng vom Herangehen des Ägyptologen, d. h. eines Philologen und Historikers.

Allerdings, selbst wenn die obige Frage positiv beantwortet wird – und ich persönlich sehe dafür ausreichende Gründe – bleiben noch viele Fragen offen. Eine der wichtigsten ist sicherlich die Frage, ob das Verlegen des Beginns der Philosophie in das alte Ägypten nun schon die endgültige Lösung ist oder eher weitere Fragen aufwirft. Denn genauso wenig wie die griechische Philosophie *ex nihilo* entstand, müsste nun wiederum nach den Wurzeln der ägyptischen Philosophie weiter gefragt werden. Einen ausgesprochen radikalen Versuch unternimmt hier Wim van Binsbergen. In *Before the Pre-Socratics* (2009–2010, erschienen als Sondernummer der Zeitschrift *Quest*)⁶⁶, beschäftigt er sich explizit mit der Frage nach den Ursprüngen der Philosophie vor den Vorsokratikern und geht dabei noch über die alten Ägypter hinaus zurück, nämlich bis in prähistorische Zeiten. In einem interkulturellen, komparativen Vergleich der Elementenlehre verschiedener Völker, wie dem Volke der Nkoya im heutigen Sambia, asiatischen Lehren wie dem Yi Jing und dem Taoismus, Lehren aus dem alten Ägypten, aus Nordamerika bis eben hin zur Elementenlehre der Vorsokratiker im westlichen Eurasien, kommt er zu dem Schluss, dass ein kosmologisches System in Form eines transformativen Zyklus der Elemente (*a transformative cycle of elements*), der seine Wurzeln im südlichen Afrika zu haben scheint, Ausgangspunkt aller

65 Siehe u. a. Jan ASSMANN, 2006. »Etymographie. Zum Verhältnis von Bild und Begriff in der ägyptischen Hieroglyphenschrift«. In: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 15/2006, S. 65–80.

66 Wim VAN BINSBERGEN: *Before the Pre-Socratics*. Special Issue of *Quest: An African Journal of Philosophy/Revue Africaine de Philosophie*, Vol. 23–24, Nos 1–2 (2009–2010).

Die jeweilige konkrete Form einer kritisch-reflexiven Denkbewegung kann [...] kann einerseits schriftlich fixiert werden ...

weiteren Philosophie weltweit gewesen ist. Die Philosophie der Vorsokratiker ist für ihn dann

»... *the local, radical misinterpretation, in backwaters (Ionia and Graecia Magna) of the great Asian and African civilisations, of a long and widely established system of cosmological thought.* This does not diminish the Presocratics' merits, but puts them in proper transcontinental and historical perspective – just like Western philosophy at large, which is supposed to start with the Presocratics.«⁶⁷

Van Binsbergens komparativer Ansatz ist sicherlich interessant und seiner These, dass die grundlegende Einheit der Menschheit vor allem in ihrer geteilten und miteinander verbundenen kulturellen und philosophischen Geschichte liegt, vorbehaltlos zuzustimmen.⁶⁸ Trotzdem ist sein Ansatz nicht unproblematisch, werden hier doch verschiedene Arten von Spiritualität und Religiosität, Kosmologien, Weisheitslehren und Philosophie undifferenziert nebeneinander gestellt. Uns in prähistorische Zeiten zu begeben, stellt unsere Nachforschungen nicht nur auf immer unsicheren Grund und in das Feld reiner Spekulation, sondern bedeutet letztlich eine Art *regressus ad infinitum* – womit die Frage nach dem Ursprung oder den Ursprüngen der Philosophie(n) weiterhin unbeantwortet bleiben muss.

Im Falle des alten Ägypten liegen uns nun allerdings Texte für eine philosophisch-her-

meneutische Analysen vor – die aber zuallererst noch unternommen werden muss. Während die Überlieferungen der alten Griechen in den letzten 2000 Jahren immer wieder neu gelesen, übersetzt und interpretiert worden sind, liegt diese Arbeit im Hinblick auf altägyptische Texte noch vor uns. Dabei ist natürlich eine weitere nicht unproblematische Frage die nach der Autorenschaft. Wie oben bereits angedeutet, gibt es begründete Zweifel von Seite der Ägyptologen, dass die Lehrtexte des Ptahhotep oder Ani tatsächlich von Autoren dieses Namens stammen. Dies ist insofern ein Problem, als dass Philosophie stets eine Denktätigkeit von Individuen ist und damit nicht zu verwechseln mit Volksweisheiten etc. Nun haben die vorliegenden Texte, die zum Teil in verschiedenen Manuskripten und aus verschiedenen Jahrhunderten überliefert sind, was möglicherweise auf eine breite Rezeption und Auseinandersetzung deutet, sicherlich einen ersten Autor (oder vielleicht gar eine Autorin?) gehabt, auch wenn der Name uns nicht bekannt ist. Oder wie Hans-Werner Fischer-Elfert zu dieser Frage anmerkt:

»Es wird bei jeder Lehre auch eine wie auch immer geartete ›Urfassung‹ gegeben haben, die dann infolge der für altägyptische literarische Werke so typischen ›Offenen Überlieferung‹ bzw. dem fehlendem copyright mehr oder minder rasch textuellen Veränderungen unterzogen werden durfte und auch unterzogen worden ist. ... Die Texte sind nicht Produkt von Autorenkollektiven oder Schreibbüros, sondern einzelner Personen im Sinne von auctores, die nur das Pech hatten, mit ihren

Denn genauso wenig wie die griechische Philosophie *ex nihilo* entstand, müsste nun wiederum nach den Wurzeln der ägyptischen Philosophie weiter gefragt werden.

67 VAN BINSBERGEN, *Before the Pre-Socratics*, S. 18.

68 VAN BINSBERGEN, *Before the Pre-Socratics*, S. 21.

Texten keine Urheberrechte anmelden zu können.«⁶⁹

Während Aussagen mehrerer Vorsokratiker (Thales gehört dazu oder auch Zenon) uns nur aus zweiter Hand überliefert sind und doch Eingang in die Philosophiegeschichte fanden, ist das Vorliegen von Manuskripten meiner Meinung nach ein doch wohl sehr starkes Argument für die Notwendigkeit einer intensiven Auseinandersetzung – auch ohne geklärte Autorenschaft.

Auch die Frage, ob es sich bei der altägyptischen Philosophie um den Beginn der afrikanischen Philosophie handelt, ist hier noch nicht beantwortet. Für Molefi Kete Asante ist das eindeutig der Fall. Er schreibt: »In fact, it remains true that Egypt is to Africa as Greece is to Europe or China to a large part of Asia«, nämlich »the most powerful generator of African ideas and ideals.«⁷⁰ Gerade in den letzten Jahren wurde diese These von neuen Versuchen, Traditionslinien vom alten Ägypten in das Afrika südlich der Sahara zu ziehen, untermauert. So wird unter anderem versucht, das südafrikanische indigene Konzept des *ubuntu* als verwurzelt im altägyptischen Konzept der Ma'at darzustellen.⁷¹ Hierbei bezieht

man sich vor allen Dingen auf Ähnlichkeiten der Konzepte. Eine Grundcharakteristik von *ubuntu* ist ja ebenfalls eine Art konnektive Gerechtigkeit. Eine materielle Basis für solche Behauptungen gibt es allerdings nicht.

Mit solchen Ansätzen folgt man weiterhin einer linearen Vorstellung von der Entwicklung der Philosophie, ausgehend von einem Ursprungsort. Das alte Ägypten war aber weder der alleinige Ursprungsort der afrikanischen Ideengeschichte, noch war seine Wirkung auf diesen Kontinent begrenzt. Es war zugleich einer der Ursprungsorte der Weltphilosophie. Darüber hinaus ist die Entstehung philosophischen Denkens eine lange Geschichte des Gebens und Nehmens, die geografische und politische Grenzen schon immer überwunden hat – und keine Einbahnstraße. Insofern wird es kaum möglich sein, nur einen einzigen Ursprungsort der Philosophie zu lokalisieren. Es ist Jaspers Verdienst, dies für die Zeitspanne der von ihm sogenannten Achsenzeit deutlich gemacht zu haben. Allerdings bedarf diese Theorie unter Berücksichtigung der Leistungen altägyptischer Denker und vielleicht auch Denkerinnen heute einer Revision.

69 Hans-Werner FISCHER-ELFERT: »Persönliche Frömmigkeit und Bürokratie. Zu einer neuen Edition der Lehre des Ani«, in: *Die Welt des Orients* 28 (1997), S. 20.

70 Molefi K. Asante: »Egypt«. In F. A. IRELE/B. JYIFO, eds.: *The Oxford Encyclopedia of African Thought*. New York: Oxford University Press. 2010, Vol. I, S. 337.

71 J. BROODRYK: *Understanding South Africa: The Ubuntu way of Living*. Pretoria: Ubuntu School of

Philosophy 2008. T. KIROS: »Moral Economy: An Original Economic Form for the African Condition.« In *African Philosophy in Ethiopia*, edited by B. GUTEMA and C. C. VERHAREN, Addis Ababa: Addis Ababa University Philosophical Studies 2008, 203–210. C. C. VERHAREN: »Comparing Oromo and Ancient Egyptian Philosophy.« In *African Philosophy in Ethiopia*, edited by B. GUTEMA and C. C. VERHAREN, Addis Ababa: Addis Ababa University Philosophical Studies 2012, S. 185–202.

»In fact, it remains true that Egypt is to Africa as Greece is to Europe or China to a large part of Asia', namely the 'the most powerful generator of African ideas and ideals.«⁷⁰