

Decolonizing the Mind

Zur politischen Bedeutung von Übersetzungen im afrikanischen Kontext

Im Sammelband *Listening to Ourselves* von Chike Jeffers (2013), in dem erstmals Aufsätze bekannter afrikanischer Philosophen/innen in ihren jeweiligen Muttersprachen (Dholuo, Gikuyu, Akan, Igbo, Wolof, Amharisch) und in englischer Übersetzung erschienen sind, beginnt der nigerianische Philosoph Emmanuel Eze seinen Beitrag mit einer kleinen Parabel:

Es war einmal eine Schildkröte, die alles Wissen sammelte, für sich behalten und mit niemandem teilen wollte. Die Schildkröte tat das gesammelte Wissen in einen Sack, band ihn sich um den Hals und versuchte auf den höchsten Baum zu klettern, um den Sack dort unerreikbaar für alle anderen zu verstecken. Sie kam allerdings nicht weit, denn der Sack hinderte sie am Klettern. Ein Vogel, der dies sah, lachte sie aus und riet der Schildkröte, den Sack auf den Rücken zu binden und dann hinaufzusteigen. Die Schildkröte befolgte den Rat und kam nun endlich voran. Allerdings wurde ihr klar, dass der Vogel offensichtlich über ein Wissen verfügte, das nicht ihr gehörte. Aus Ärger darüber, nicht im alleinigen Besitz des Wissens zu sein, warf die Schildkröte den Sack vom Baum. Der Sack zerbarst und der Wind verbreitete das Wissen über alle Welt.

Eze argumentiert im Folgenden, dass ebenso wenig wie die Schildkröte über alles Wissen der Welt verfügen könne, eine Sprache allein imstande sei, alle Wahrheiten auszudrücken. Vielmehr komme es darauf an, den Reichtum aller Sprachen zu untersuchen.

1. Philosophie in Afrika und die Wahl der Sprache

Debatten um die Bedeutung eines Philosophierens in afrikanischen Sprachen im Allgemeinen und um Möglichkeiten und Grenzen der Übersetzbarkeit philosophischer Konzepte, sowie um die angemessene Sprache, in der ein/e afrikanische/r Philosoph/in philosophieren

sollte, nehmen in der modernen akademischen Philosophie Afrikas eine zentrale Stelle ein. Dies ist nicht verwunderlich, denn die akademische Philosophie¹ entstand in Afrika im 20. Jahrhundert in einer Situation der Mehrsprachigkeit und im Kontext kolonisierter oder postkolonialer Länder, in denen das Bildungssystem und die offizielle Landessprache vom Kolonisator aufgezwungen und auch nach der Befreiung vom Kolonialismus beibehalten wurden. In diesem Kontext ist die Frage nach der Sprache, in der Schulbildung vermittelt, in der Literatur, Kunst und Wissenschaft betrieben und in der philosophiert wird, keine banale, sondern je schon eine politisch aufgeladene Frage.

Allerdings sind Mehrsprachigkeit ebenso wie kulturell-religiöse Überlappungen kein Phänomen, das erst mit Beginn der Kolonisierung Afrikas eingesetzt hat, sondern waren in weiten Gebieten Afrikas südlich der Sahara bereits vor dem Kolonialismus Teil der Alltagskultur. Bis heute spricht eine sehr große Anzahl von Afrikanern/innen neben der jeweiligen Muttersprache weitere afrikanische Sprachen, z. B. der Nachbarvölker oder weit verbreitete afrikanische Verkehrs- und Handelssprachen, wie Kiswahili oder Haussa. Denn, wie der kamerunische Historiker und Philosoph Achille Mbembe betont, Mobilität war von Anfang an eines der Grundkennzeichen der afrikanischen Gesellschaften:

»Die Geschichte Afrikas ist eine Geschichte aufeinanderprallender Kulturen, geprägt vom Mahlstrom der Kriege, von Invasionen, Migrationen, »Mischehen«, von Glaubenslehren, die man sich zu eigen macht, von Techniken, die ausgetauscht, und Waren, die gehandelt werden. Die Kulturgeschichte des Kontinents ist ohne das Paradigma des Umherziehens, der Mobilität und der Ortsveränderung kaum zu verstehen.«²

Führt man sich diese Mobilität vor Augen, werden alle Vorstellungen von einer »reinen« oder abgeschlossenen afrikanischen Kultur als das entlarvt, was sie in der Tat sind – nämlich ein Mythos. Erst der Kolonialismus brachte diese Mobilität durch die moderne Institution der Grenzziehung zum Erstarren, so Mbembe.

Heute kommt zur sprachlichen Kompetenz die jeweilige offizielle Landessprache (zumeist Englisch, Französisch oder Portugiesisch) hinzu, die insbesondere Menschen, die eine höhere Bildung erworben

¹ Ich spreche hier bewusst von der akademischen Philosophie in Afrika, die im Wesentlichen erst im 20. Jahrhundert entstanden ist. Philosophische Traditionen lassen sich allerdings sehr viel länger zurückverfolgen.

² Mbembe, »Afropolitanismus«, S. 332.

haben, auf sehr hohem, gewissermaßen muttersprachlichem, Niveau beherrschen. Die Mehrsprachigkeit der modernen Afrikaner/innen betrachtet Mbembe als eines der Anzeichen einer neuen »transnationalen Kultur«³, für die er den Begriff des »Afropolitanismus« geprägt hat. Dieser Afropolitanismus, der heute seinen Ausdruck am deutlichsten in afrikanischen Metropolen wie Johannesburg oder Dakar finde, sei geprägt durch eine Kultur der Mobilität, in der Tradition und Moderne parallel nebeneinander existierten, die offen sei für Neues, in der Fremdes integriert und Eigenes fortgesetzt werde, eine Kultur, die den erstarrten afrikanischen Nationalismus und Nativismus überwinde.⁴

In den Geisteswissenschaften stellt sich die Frage nach der Sprache, in der gedacht, publiziert oder unterrichtet wird, mit besonderer Brisanz. Akademiker/innen in kolonisierten oder postkolonialen Ländern Afrikas haben ihre höhere Bildung in einem Bildungssystem erhalten, das dem der ehemaligen Kolonialmacht nachempfunden ist, und in der Sprache des Kolonisators. Die akademischen Sprachen, in die sie hineingewachsen sind und in denen sie sich austauschen, publizieren und unterrichten, sind somit (mit wenigen Ausnahmen) Englisch, Französisch und Portugiesisch. Dieser Umstand und die damit einhergehenden Implikationen für jedes Philosophieren sind den Philosophen/innen Afrikas nur allzu bewusst. Ein großer Teil der philosophischen Debatten beschäftigt sich heute mit Untersuchungen zu Fragen der Abhängigkeit des Denkens von Kolonialsprachen und den damit in Verbindung stehenden Implikationen für das eigene Denken, also mit dem Einfluss auf Weltbilder, Normen- und Wertesysteme, die zugleich auch durch die Muttersprache und die Erziehung entlang der Vorstellungen und Normen der jeweiligen sprachlichen, kulturellen und religiösen Herkunftsgemeinschaft geprägt

³ Mbembe, »Afropolitanismus«, S. 336.

⁴ »Das Wissen um diese Verfügung des Hier mit dem Anderswo, das Wissen um die Gegenwart des Anderswo im Hier – und umgekehrt –, diese Relativierung der ursprünglichen Wurzeln und Zugehörigkeiten, diese Art, absichtsvoll das Fremde, den Fremden und das Ferne anzunehmen, diese Fähigkeit, sein eigenes Gesicht in dem des Fremden wiederzuerkennen, die Spuren des Fernen in der nächsten Umgebung zu würdigen, sich Unvertrautes zu eigen zu machen und mit dem zu arbeiten, was gemeinhin als Gegensatz erscheint – eine derartige kulturelle, historische und ästhetische Empfindsamkeit ist gemeint, wenn man den Begriff »Afropolitanismus« gebraucht.« Mbembe, »Afropolitanismus«, S. 334.

wurden.⁵ Die zentrale Frage in diesem Zusammenhang ist aber nicht nur, inwiefern das Denken in den ehemaligen Kolonialsprachen Weltanschauungen und Theorien verändert, sondern vor allem, inwiefern dadurch Strukturen der Abhängigkeit von den ehemaligen Kolonialmächten fortbestehen.

Im Zusammenhang mit dem Bestreben der Überwindung kolonialer Abhängigkeiten ist Sprache einer der wichtigsten Aspekte einer »Entkolonisierung der Köpfe«. Intellektuelle wie der kenianische Schriftsteller und Literaturwissenschaftler Ngũgĩ wa Thiong’o, der ghanaische Philosoph Kwasi Wiredu oder der kongolesische Philosoph Valentin Mudimbe haben dieses Problem zu einem zentralen Anliegen ihrer Arbeiten gemacht.

Insbesondere Ngũgĩ wa Thiong’o befeuerte die intellektuellen Debatten zu diesem Thema in Afrika. Zum einen durch die sogenannte »Große Nairobi Literaturdebatte«, zu deren Initiatoren im Jahr 1968 Ngũgĩ gehörte und in der kritisch hinterfragt wurde, warum afrikanische Literatur nicht im Zentrum des Unterrichts an der Universität Nairobi stand, sondern englische, also jene des ehemaligen Kolonisators. Mit dieser kritischen Frage begann eine Debatte über die Literatur-, Kultur- und Bildungspolitik in Kenia und in anderen afrikanischen Ländern, in der ganz grundlegend neu bestimmt werden sollte, was der Inhalt der Lehrpläne in postkolonialen afrikanischen Ländern umfassen sollte und welche Prioritäten hier zu setzen seien.⁶ Diese Debatten haben zu Reformen von Lehrplänen geführt, sind aber bei Weitem nicht abgeschlossen, wie insbesondere die Studentenproteste und die #rhodesmustfall-Bewegung in Südafrika seit 2015 wieder zeigen. Aber auch die jüngsten »Why is my curriculum white?«-Debatten in den USA verlaufen entlang der bereits von Ngũgĩ eingeschlagenen Argumentationsstrategie zur Diversifizierung der Lehrpläne.

Zum anderen, und dieser Schritt hat fast noch mehr Aufsehen erregt und heftige Debatten ausgelöst, begann Ngũgĩ wa Thiong’o in

⁵ Autobiografische Arbeiten wie die des kongolesischen Philosophen Valentin Mudimbe (*Les corps glorieux*) oder von afrikanischen Schriftsteller/innen zeigen, dass bereits ihre Kindheit durch das Zusammentreffen verschiedener Normen- und Wertesysteme geprägt war, zum Beispiel aufgrund der Tatsache, dass sowohl einheimische Religionen als auch das Christentum im Elternhaus gepflegt wurden. D. h. bereits die Ausgangssituation, der Kontext, in den afrikanische Intellektuelle im 20. Jahrhundert hineingeboren wurden, war in der Mehrzahl ein hybrider.

⁶ Wa Thiong’o, *Decolonising the mind*, S. 89.

den 1970er Jahren seine Stücke und Bücher in seiner Muttersprache Gikuyu zu schreiben. Diese Abkehr vom Englischen und die Hinwendung zur afrikanischen Muttersprache, die Ngugĩ, der selbst als einer der wichtigsten Vertreter afrikanischer Literatur in europäischen Sprachen galt (sein erster Roman *Weep not Child*, 1964, war der erste Roman eines Ostafrikaners auf Englisch), vielfach in seinen politischen und kulturellen Essays thematisierte und begründete, führte zu einer Vertiefung der Debatten über die Notwendigkeit einer geistigen Emanzipation von ›westlichen‹ *epistemen* ebenso wie der Debatten um das Für und Wider des Schreibens in afrikanischen Sprachen.⁷

Im afrikanischen Diskurs rund um Fragen einer »Entkolonisierung der Köpfe« lassen sich aus heutiger Sicht drei Ansätze unterscheiden. Alle drei eint das Ziel, die Bedingungen der Möglichkeit eines autonomen und emanzipierten afrikanischen Subjekts auszuloten, das trotz und im Bewusstsein der kolonialen und neokolonialen Durchdringung aller Sphären des Lebens zu einem selbstbestimmten Handeln fähig ist. Dabei zielen die drei Ansätze auf verschiedene Aspekte eines solchen emanzipatorischen Prozesses und bedienen sich unterschiedlicher Methoden.

Ein erster Ansatz, den ich hier als die *befreiungstheoretische Perspektive* auf die Dekolonisierung des Bewusstsein in Afrika bezeichnen möchte, ist der Ansatz Ngugĩ wa Thiong'os. Im Zentrum steht die kulturelle Emanzipation des/der Afrikaners/in als Teilaspekt eines umfassenderen Befreiungsprozesses, der mit der politischen Unabhängigkeit erst seinen Anfang nahm. Sowohl Bildung als auch Kultur- und Literaturproduktion müssten stärker Inhalte aus dem Erbe Afrikas (Ngugĩ betont hier die Bedeutung oraler Überlieferungen) und der Gegenwart integrieren, damit die Welt von einer afrikanischen Perspektive aus betrachtet werden könne. Ein ebenso wichtiger Aspekt ist dabei die Sprache. Die bis heute vorherrschende Verwendung ehemaliger Kolonialsprachen ist für Ngugĩ Sinnbild des Fortbestehens neokolonialer Unterdrückung.⁸ Bereits die Wahl der Sprache sei Zeuge der Abhängigkeit von Europa und der Über-

⁷ Siehe hierzu auch Stockhammer, *Afrikanische Philologie*, ab S. 178.

⁸ »The physical violence of the battlefield was followed by the psychological violence of the classroom. [...] The bullet was the means of physical subjugation. Language was the means of the spiritual subjugation.« Wa Thiong'o, *Decolonising the mind*, S. 9.

nahme eines eurozentrischen Standpunktes.⁹ Denn Sprachen transportieren Konzepte und Ideen, die den jeweiligen Blick auf die Welt grundlegend bestimmen. Zudem führe die Vernachlässigung afrikanischer Sprachen zu deren Verarmung. Nur die Anwendung der Sprache, nicht nur im Alltag, sondern auch in der Produktion von Literatur und Wissenschaft, könne diese lebendig erhalten und weiterentwickeln.

Die Frage der Verwendung afrikanischer Sprachen ist dabei für Ngugĩ auch eine Klassenfrage, denn die offiziellen Landessprachen werden von einem Teil der Landbevölkerung oft nur unzureichend beherrscht und diese damit von einer sinnvollen Beteiligung an der Gestaltung des Landes ausgeschlossen. Insofern ist sein Kampf für eine Aufwertung afrikanischer Sprachen und des afrikanischen geistigen Erbes, das vor allem in den oralen Traditionen¹⁰ der Landbevölkerung lebendig ist, auch ein Kampf für mehr soziale Gerechtigkeit und gegen die Vorherrschaft des Imperialismus weltweit.¹¹

Den zweiten Ansatz möchte ich als *diskurskritische Perspektive* auf die Dekolonisierung des Bewusstseins bezeichnen. Hier sind Philosophen wie Valentin Mudimbe oder auch Achille Mbembe einzuordnen, die die Erfindung Afrikas bzw. des »Negers« im kolonialen Diskurs nachvollziehen und im Rahmen dessen die Konstruktion Afrikas und des/der Afrikaners/in als das Andere Europas und als ewig Unterdrückte und Abhängige sichtbar und verstehbar machen. Das Entwickeln eines Bewusstseins über diese implizite Abhängigkeit aller Beschreibungen Afrikas, der afrikanischen Realität, Erfahrung, Kultur und Person von westlichen Denkstrukturen und Begriffen ist laut Mudimbe Voraussetzung dafür, zu einer selbstbestimmten Identität zu finden. Eine Rekonstruktion vorkolonialer, kolonialer und auch postkolonialer Traditionen, Schulen und Strömungen müsse den epistemischen Bruch, in dem sich die heute arbeitenden Wissenschaftler/innen befinden, mit reflektieren und somit den *Konstruk-*

⁹ Wa Thiong'o, *Moving the Centre*, S. 19.

¹⁰ An diesem Punkt kommt natürlich die interessante Frage der Übersetzung oraler Traditionen in Schrifttraditionen ins Spiel, die hier jedoch nicht weiter erörtert werden kann.

¹¹ »[...] writers in African languages should reconnect themselves to the revolutionary traditions of an organised peasantry and working class in Africa in their struggle to defeat imperialism and create a higher system of democracy and socialism in alliance with all other peoples in the world.« Wa Thiong'o, *Decolonising the mind*, S. 29–30.

tionscharakter einer jeden Re-konstruktion afrikanischen Erbes deutlich machen.

Den dritten Ansatz möchte ich als *sprachanalytische Perspektive* auf die Dekolonisierung des Bewusstseins bezeichnen. Prominentester Vertreter ist hier Kwasi Wiredu. Diese explizit philosophische Richtung hat im Vergleich zur befreiungstheoretischen Perspektive kein dezidiert gesellschaftspolitisches Ziel. Zentrales Anliegen ist eine begriffliche oder konzeptionelle Dekolonisierung im Sinne einer Befreiung von den alles durchdringenden westlichen Denkstrukturen, welche den Blick auf die der afrikanischen Perspektive zugehörigen Strukturen verstellen. Denn wie Niels Weidtmann es treffend in seiner Auseinandersetzung mit Wiredu beschreibt:

»Sprachen sind nicht beliebig austauschbar, sondern spiegeln die besonderen Erfahrungen wider, die eine Kulturgemeinschaft mit und in der Welt macht. In den Sprachen gewinnt die jeweilige Art der »Welterschließung« ihren spezifischen Ausdruck. Den unterschiedlichen kulturellen Perspektiven entsprechend, lassen sich folglich Konzeptionen einer Kultur, die so in einer anderen nicht existieren, auch nicht ohne weiteres in einer anderen Sprache ausdrücken.«¹²

Wiredu zeigt in seinen Analysen, dass durch die – meist unbewusste – Übernahme von den einer bestimmten Sprache eigenen Denkformen es im Prozess der Übersetzung von afrikanischen Konzepten in europäische Sprachen häufig zu Verzerrungen und Verfälschungen von Bedeutungen kommt. Anhand solcher Begriffe wie Wahrheit, Sein oder Person hat Wiredu deren philosophischen Gehalt in seiner Muttersprache Twi, der Sprache der Akan, untersucht und überprüft, inwiefern eine Übersetzung dieser Begriffe ins Englische (oder umgekehrt) zu Bedeutungsverschiebungen führt. Interessant ist in diesem Zusammenhang seine Auseinandersetzung mit Descartes Begriff des Geistes. Wiredu beschreibt, dass ihn bei der Beschäftigung mit Descartes' Verständnis von Geist stets ein gewisses Unbehagen beschlich. Ihm wurde klar, dass er im Gegensatz zu Descartes Geist nicht als Entität oder gar Substanz versteht, sondern eher ein prozessuales oder funktionales Verständnis von Geist im Sinne eines Denkprozesses habe. Dies führt er auf seine Muttersprache Twi zurück, in der Geist als eine Fähigkeit verstanden wird. Eine Trennung von Körper und Geist, wie sie dem cartesischen Ansatz zugrunde liegt, komme im

¹² Weidtmann, »Der gemeinsame Weg der Kulturen zu größerer Wahrheit«, S. 7.

Twi nicht vor. Auch die Annahme eines Ich als spirituelles, nicht-räumliches, immaterielles Wesen, wie bei Descartes, könne im Twi nicht ausgedrückt werden, da dem Begriff des Seins auf Twi ein ausschließlich räumlich-naturalistisches Verständnis zugrunde liege.¹³ Auf Twi sei es nicht möglich, das Wort ›sein‹ ohne eine nähere Bestimmung zu verwenden. Es wird immer gefragt: Was sein? oder Wo sein?¹⁴

Aufgrund der deutlichen semantischen Differenzen dürften Kolonialsprachen nicht ungeprüft für die philosophische Arbeit übernommen werden. Vielmehr sei eine unreflektierte Übernahme ein Zeichen ›kolonialer Mentalität‹.¹⁵ Bereits seit 1980 betont Wiredu aus diesem Grund die Notwendigkeit einer begrifflichen oder auch konzeptionellen Dekolonisierung (conceptual decolonization). Begriffliche Dekolonisierung bedeutet für ihn, die vom Kolonialismus und Neokolonialismus aufgezwungenen bzw. kritiklos übernommenen westlichen Sprachen, Wertvorstellungen, Institutionen, etc. einer grundlegenden Kritik zu unterziehen und zu überprüfen, ob einheimische Sprachen, Wertvorstellungen und Institutionen nicht ebenfalls zur Gestaltung der Gegenwart herangezogen werden können oder sogar die adäquateren Lösungen anbieten. Die begriffliche Dekolonisierung besteht dabei in einer doppelten Geste: Zum einen bedeutet sie das Vermeiden einer unkritischen Assimilation des in fremden philosophischen Traditionen eingebetteten Begriffssystems; zum zweiten das Ausschöpfen der eigenen (begrifflichen und konzeptuellen) Ressourcen für alle philosophischen Probleme.¹⁶ Statt unkritisch Begriffe und Konzepte zu übernehmen, die durch das Medium der Sprachen der Metropolen verinnerlicht wurden, komme es darauf an, Begriffe in den eigenen Sprachen zu durchdenken:

»Try to think them through in your own African language and, on the basis of the results, review the intelligibility of the associated problems or the plausibility of the apparent solutions that have tempted you when you have pondered them in some metropolitan language.«¹⁷

¹³ Wiredu, *Cultural universals and particulars*, S. 141.

¹⁴ Wiredu, *Cultural universals and particulars*, insbes. S. 140–141.

¹⁵ Wiredu, »Post-Colonial African Philosophy«, S. 20.

¹⁶ To exploit »as much as is judicious the resources of our own indigenous conceptual schemes in our philosophical meditations on even the most technical problems of contemporary philosophy«. Wiredu, *Cultural universals and particulars*, S. 136.

¹⁷ Wiredu, *Cultural universals and particulars*, S. 137.

Die Ergebnisse einer solchen Analyse können verschieden sein. Zum einen kann deutlich werden, dass westliche Kategorien in afrikanischen Sprachen widersprüchlich oder inkonsistent sind. Dann sollte geprüft werden, ob es zur jeweiligen Kategorie eine bessere afrikanische Alternative gibt. Sollte das jeweilige westliche Konzept in der Muttersprache nicht intelligibel sein, müsste allerdings auch untersucht werden, ob dies an der jeweiligen Muttersprache liegt. Durch eine transkulturelle Bewertung könne man sich der Ursache des Problems annähern. Ein solches Herangehen betrachtet Wiredu als eine Methode, die nicht nur für afrikanische Philosophen/innen wichtig ist. Vielmehr handelt es sich um eine Methode, die gerade im Hinblick auf ein interkulturelles Philosophieren von allgemeiner Bedeutung ist.

2. Chancen und Probleme des Philosophierens in afrikanischen Sprachen

Ngugi wa Thiong'o bezeichnet das Buch *Listening to Ourselves*, aus dem die eingangs zitierte Parabel stammt, in seinem Vorwort als »historische Intervention in die Debatten um afrikanische Philosophie«¹⁸ und drückt seine Hoffnung aus, dass dieser Band zu einer Veränderung der Tradition der geschriebenen afrikanischen Philosophie beitragen werde, denn afrikanische Philosophie in europäischen Sprachen hält er für widersinnig. Er fordert, die linguistische Identität der afrikanischen Philosophie durch ein Schreiben in afrikanischen Sprachen wiederherzustellen. Für ihn ist das Philosophieren in afrikanischen Sprachen der einzige Weg, auf dem Afrika einen originären Beitrag zum menschlichen Wissen leisten könne – und der Schlüssel für die Entwicklung einer neuen, lebendigen Tradition afrikanischer Literatur und Philosophie.

Damit ist ein Anspruch formuliert, der Chancen bietet – zugleich aber auch viele Probleme aufwirft. Die Chancen liegen vor allem im Schöpfen aus dem ideengeschichtlichen Reichtum afrikanischer Sprachen, Völker, Kulturen und Religionen und dem Eröffnen von Weltansichten und Konzepten, die bisher in den philosophischen Debatten keine Rolle gespielt haben. Zudem ist ein Philosophieren

¹⁸ Wa Thiong'o, in: Jeffers, *Listening to Ourselves*, S. IX.

in afrikanischen Sprachen ein wichtiger Beitrag zur Weiterentwicklung dieser Sprachen.¹⁹

Die Probleme, die mit diesem Anspruch einhergehen, sind jedoch enorm, denn das Schreiben in afrikanischen Sprachen steht vor nicht geringen Herausforderungen. Diese reichen vom Fehlen einer standardisierten Grammatik und Orthographie in einigen Sprachen bis hin zum Mangel an Publikationsmöglichkeiten und einer Leserschaft. Denn die überwiegende Zahl afrikanischer Länder ist multilingual. Und so könnten selbst Kollegen/innen einen Text in der jeweiligen Muttersprache nicht verstehen, während es vielen anderen Muttersprachlern oft an der entsprechenden Bildung fehlt, akademische Texte zu lesen. Damit stellt sich das Problem der Wahrnehmung von Philosophie in afrikanischen Sprachen ebenso wie die Frage nach der Möglichkeit eines intellektuellen Austausches über Sprachgrenzen hinweg. Dies sind Befürchtungen, die auch Kwasi Wiredu teilt. Auf die Frage, warum er trotz seiner ausdrücklichen Forderung, mehr in afrikanischen Sprachen zu philosophieren, selbst nicht begonnen habe, in seiner Muttersprache zu veröffentlichen, antwortete Wiredu:

»Ich fürchte, daß ich nicht so bedeutend bin wie Ngugi. Wenn ich meine Texte in Akan schriebe, so würde sie, glaube ich, niemand übersetzen. Abgesehen davon hat allein Ghana 46 Sprachen. Es wäre schon ein großes Problem, wenn ich an der Universität Legon in Ghana auf Akan unterrichtete. [...] Selbst wenn Ghana nur eine einzige Sprache hätte: wie sollte ich mich dann mit Bodunrin in Nigeria oder mit Odera Oruka [...] in Kenia verständigen? Es ist einfach nicht praktikabel für uns, zu diesem Zeitpunkt in unserer eigenen Sprache zu arbeiten.«²⁰

Wird Philosophie in Afrika heute, wo sie vorrangig in europäischen Sprachen betrieben wird, im internationalen Diskurs bereits ignoriert

¹⁹ Eze trifft in diesem Zusammenhang die wichtige Unterscheidung zwischen einem Philosophieren auf Igbo und einer Igbo-Philosophie. Philosophie auf Igbo müsse nicht unbedingt eine Igbo-Philosophie widerspiegeln, die aus der Kultur der Igbo abgeleitet werde. Über Igbo-Philosophie könne man auch nachdenken und schreiben ohne die Sprache zu beherrschen. Philosophie auf Igbo zu diskutieren verlange allerdings weitgehende Sprachfertigkeit in dieser Sprache. Gerade die Fähigkeit, Philosophie auf Igbo zu betreiben, betrachtet Eze als einen außerordentlich wichtigen, wenn nicht gar entscheidenden Beitrag zur »Dekolonisierung des Bewusstseins«, denn damit werde es nicht nur möglich, europäische philosophische Fragen und Konzepte in afrikanischen Sprachen zu durchdenken und auf ihre Relevanz und Schlüssigkeit hin zu überprüfen, sondern es werde auch ein wichtiger Beitrag zur Weiterentwicklung der einheimischen Sprachen geleistet. Eze, »Word and Mind«, S. 127 ff.

²⁰ Wiredu, »Zur Sprache bringen«, <http://them.polylog.org/2/dwk-de.htm>

oder zumindest marginalisiert, beträfe dies ein Philosophieren in afrikanischen Sprachen noch weit mehr. Schon heute werden afrophone philosophische Diskurse kaum wahrgenommen.²¹ Insofern weist Wiredu, indem er auf die Schwierigkeiten eines Philosophierens in afrikanischen Sprachen aufmerksam macht, implizit darauf hin, dass die zentrale Herausforderung für ein Philosophieren in afrikanischen Sprachen weniger der Wille des/der einzelnen Philosophen/in und schon gar nicht die Eignung afrikanischer Sprachen ist, philosophische Probleme zu formulieren, sondern das Übersetzen. Denn sofern ein Text nicht übersetzt wird, ist er für alle, die z. B. nicht Gikuyu sprechen, unzugänglich. Grundvoraussetzung für die Auseinandersetzung mit verschiedenen Denktraditionen, Konzepten, Ideen und Debatten aus anderen Regionen der Welt ist ein sprachlicher Zugang – und damit das Übersetzen in eine von vielen beherrschte Sprache. Das bedeutet letztendlich, dass die Forderung nach einer Entkolonisierung der Köpfe, nach einem intellektuellen, akademischen Leben und Arbeiten in afrikanischen Sprachen, einhergehen muss mit der Schaffung einer entsprechenden materiellen Infrastruktur, die einen intensiven intellektuellen Austausch innerhalb des Kontinents und darüber hinaus möglich macht. Das beinhaltet das Vorhandensein ausgebildeter Übersetzer, Budgets für Übersetzungen sowie entsprechende Publikationsorgane, deren Verbreitung über den engen Kreis der Muttersprachler hinausgeht. Die Umsetzung bedarf also der Schaffung grundlegender materieller und finanzieller Voraussetzungen.

Diesem Anspruch eher entgegenzuwirken scheint eine Tendenz, die sich im Laufe der letzten 20 Jahre beobachten lässt: die voranschreitende Dominanz des anglophonen Diskurses in Afrika. Lässt sich in den afrikanischen Philosophiezeitschriften aus den 1970er und 1980er Jahren (wie *Quest* oder *Second Order*) noch regelmäßig das Publizieren von Aufsätzen auf Englisch und Französisch beobachten, ist diese Praxis heute fast völlig verschwunden. Das Englische setzt sich als einzige akademische Sprache immer mehr durch. Das bedeutet, dass auch die frankophonen Philosophen/innen Afrikas zu-

²¹ Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass auch für viele afrikanische Philosophen/innen afrikanische Sprachen eher als »Material« für philosophische Untersuchungen betrachtet werden, die Diskurse darüber dann aber in europäischen Sprachen geführt werden. Ein Beispiel aus der Gegenwart ist der Diskurs über das Konzept »ubuntu«, in dem zumeist auf Englisch versucht wird zu erfassen, was »ubuntu« bedeuten kann.

nehmend auf Englisch publizieren (müssen), um am internationalen Diskurs teilnehmen zu können und wahrgenommen zu werden. Noch schwieriger ist die Lage der Philosophie im portugiesisch-sprachigen Afrika. Hier erfolgt die Rezeption fast nur einseitig von Seiten der Kollegen/innen aus Mosambik und Angola, den Kap Verden oder Guinea-Bissau, die sehr wohl über den Diskurs im anglophonen und auch frankophonen Teil informiert sind, deren eigene Arbeiten aber kaum wahrgenommen werden.

Betrachtet man die Entwicklung des Diskurses der Philosophie in Afrika während der letzten 20 Jahre unter diesem Aspekt, gibt dies Anlass zur Besorgnis, dass in weiteren 20 Jahren der akademische Diskurs ausschließlich auf Englisch geführt werden wird. Die Macht, die der anglophone Diskurs heute weltweit gewonnen hat, in Form der Eroberung so ziemlich aller Publikationsorgane, der Verankerung von wissenschaftlichen Standards und Rankings aus dem anglophonen Bereich als globale Standards, in Form von Gutachterprozessen, in denen »international« bedeutet, dass die Gutachter/innen aus den USA kommen, und hinsichtlich der Anforderungen an junge Wissenschaftler/innen, für die sich ausschließlich Publikationen auf Englisch karrierefördernd auswirken, hat auch den afrikanischen Kontinent nicht verschont. Ein akademischer Diskurs in afrikanischen Sprachen wie dem Swahili rückt damit in immer weitere Ferne.

Dies ist allerdings ein globales Problem und betrifft heute die gesamte akademische Welt. Angesichts der Übermacht des anglophonen Diskurses in den Wissenschaften und auch in der Philosophie ist ein Philosophieren auf Deutsch durchaus bedroht. Aber was bedeutet die Einengung des philosophischen Diskurses auf eine globale akademische Sprache? Antworten auf diese Frage finden wir heute in all ihren Facetten in den Debatten der afrikanischen Philosophen/innen. Denn Fragen des Umgangs mit der Muttersprache, mit Mehrsprachigkeit und die Frage, welche Auswirkungen ein Philosophieren in einer hegemonialen Sprache mit sich bringt, sind genau jene Fragen mit denen sich afrikanische Kollegen/innen seit langem intensiv beschäftigen. Solche Fragen stellen sich heute auch den europäischen Philosophen/innen immer dringender. Dies ist sicher ein Punkt, an dem ein fruchtbarer Austausch stattfinden kann und die in Afrika geführten Debatten wichtige Anregungen geben können.

Deutlich wird in diesen Debatten, dass die Entscheidung für die Sprache, in der wir philosophieren, nicht einfach eine Frage persönlicher Präferenzen ist, sondern eine politische. Die Grundfrage, vor

der wir heute stehen, ist, ob wir es darauf anlegen wollen, alle Denktraditionen in einer Sprache zu vereinheitlichen (mit allen Reduktionen, die damit einhergehen werden), oder die jeweiligen Sprachen mit ihren epistemologischen, linguistischen, sozio-historischen und kulturellen Besonderheiten für sich stehen lassen und deren Weiterentwicklung möglich machen wollen. Die Frage ist letztlich, ob wir das Wissen der Welt in seiner (sprachlichen) Pluralität akzeptieren und als Ausdrucksmöglichkeit für die vielen verschiedenen Perspektiven auf diese Welt nutzen, oder ob wir es zulassen wollen, dass die Schildkröte das Wissen der Welt wieder in einen Sack presst und auf der höchsten Palme versteckt. Das Entwickeln einer Kultur des Übersetzens in der Philosophie scheint mir hier die deutlich bessere Alternative zu sein.

Bibliographie:

- Eze, Emmanuel Chukwudi, »Word and Mind«, in: Jeffers, Chike (ed.): *Listening to Ourselves: a multilingual anthology of African philosophy*. Albany 2013, S. 125–157.
- Mbembe, Achille, »Afropolitanismus«, in: Dübgen, Franziska; Skupien, Stefan, *Afrikanische politische Philosophie*. Berlin 2015, S. 330–337.
- Mudimbe, Valentin Y., *The Invention of Africa*. Bloomington 1988.
- Mudimbe, Valentin Y., *Les corps glorieux des mots et des êtres: esquisse d'un jardin africain à la bénédictine*. Montréal 1994.
- Stockhammer, Robert, *Afrikanische Philologie*. Berlin 2016.
- Wa Thiong'o, Ngũgĩ, *Decolonising the mind: the politics of language in African literature*. Nairobi, 1994. Erstauflage: London 1986.
- Wa Thiong'o, Ngũgĩ, *Moving the Centre. Essays über die Befreiung afrikanischer Kulturen*. Münster 1995.
- Weidtmann, Niels, »Der gemeinsame Weg der Kulturen zu größerer Wahrheit. Eine Einführung in das Denken von Kwasi Wiredu«, in: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Nr. 2 (1998), S. 6–11.
- Wiredu, Kwasi, *Cultural universals and particulars: an African perspective*. Bloomington 1996.
- Wiredu, Kwasi, »Post-Colonial African Philosophy: Some Comments«, in: Wiredu, Kwasi, *Conceptual Decolonization in African Philosophy. Four Essays*. Ibadan 1995.
- Wiredu, Kwasi im Gespräch mit Kai Kresse: »Zur Sprache bringen. Dekolonisierung, Mehrsprachigkeit und afrikanische Sprachen im Entstehungsprozeß afrikanischer Philosophie«, Quelle: Forum für interkulturelle Philosophie 2 (2000). Online: <http://them.polylog.org/2/dwk-de.htm>, ISSN 1616-2943.