Arbeit zur Vorlesung
Interkulturelle Philosophie: Einführung:

http://homepage.univie.ac.at/Franz.Martin.Wimmer/vo0304.html

Ao. Univ.-Prof. Dr. Franz Martin Wimmer

WS 2003/04

Monika Zach
Studienkennzahl 301/295

ORALITÄT IN DER AFRIKANISCHEN PHILOSOPHIE UND IHRE BEDEUTUNG FÜR DEN INTERKULTURELLEN PHILOSOPHISCHEN DISKURS

Inhalt

1. Einleitung 2
2. Tradition der mündlichen Überlieferung in Afrika 2
2.1. Sprichwörter 3
3. Die Besonderheit der Oralität 3
4. Oralität und Literalität zwischen Widerspruch und Vereinbarkeit 5
4.1. Das Projekt Sage Philosophy 7
5. Die Bedeutung von Oralität und Literalität für den interkulturellen philosophischen Diskurs 9
6. Schluss 10
Bibliographie 11

1. Einleitung

Im Nachrichtenmagazin „profil“ schreibt die Literaturnobelpreisträgerin Elfriede Jelinek zur Diskussion um die Rechtschreibreform im August dieses Jahres: „Vielleicht sollen wir alle überhaupt schweigen und auch nicht mehr schreiben. Geschriebenes ist ohnedies lästig, weil man es nicht wie einen Fleck entfernen kann. Es kann ein Beweis für etwas sein. Leute, die nicht wissen, wie sie aufschreiben können, was sie denken, können überhaupt nicht denken, glaube ich“ (Jelinek in profil 2004: 99). Vielleicht wäre mir dieser letzten Satz nicht merkwürdig vorgekommen, hätte ich mich nicht gerade mit der mündlichen Philosophie-Tradition beschäftigt. So aber erschien mir Jelineks Aussage nicht nur unrichtig und undurchdacht, sondern auch symptomatisch für den Stellenwert der Schriftlichkeit im westlichen Denken: Ohne, dass etwas niedergeschrieben ist, ist es nicht wirklich. Wenn ein Vertrag nicht zu Papier gebracht wurde, ist er nicht gültig. Aber ist die Schriftlichkeit tatsächlich der einzige Ausdruck des Denkens? Und kann man etwas, nur weil es nicht geschrieben ist, „wie einen Fleck entfernen“? Ich denke, dass Jelineks Meinung dazu nicht einmal für die westlichen Kulturen gilt, wo die Schriftlichkeit in der Wissenschaft aber auch im Alltag bedeutender ist als die Mündlichkeit. Schon gar nicht gelten kann diese Aussage für die orale Tradition, wie sie in Afrika schon lange präsent war und immer noch ist. Den Denkern der nicht schriftlich festgehaltener Weisheitslehren das Denken abzusprechen wäre nicht nur unrecht, es wäre auch ein Armutszeugnis für die westliche Wissenschaft. Die mündlich überlieferten Weisheiten sind sicherlich schwerer zugänglich als die schriftlich festgehaltenen, aber sie sind deshalb noch lange nicht verschwunden und lassen sich auch nicht so einfach entfernen. Denn sie werden von den Weisen weitergegeben und prägen sich in die Köpfe der nächsten Generationen, doch sie unterliegen einem Wandel, denn immer aufs Neue werden sie verstanden, reflektiert und kritisiert. In der folgenden Arbeit möchte ich daher auf folgende Fragen näher eingehen:

Was ist das Besondere an der mündlichen Überlieferung von Philosophie in Afrika?
Wie stehen Mündlichkeit und Schriftlichkeit zueinander?
Lassen sie sich „vereinbaren“?
Welche Bedeutung haben Oralität und Literalität für den interkulturellen philosophischen Diskurs?

2. Tradition der mündlichen Überlieferung in Afrika

In Afrika bestand bis vor einigen Jahrzehnten größtenteils die Tradition der mündlichen Weitergabe von Wissen. Mit der Ausnahme von Äthiopien, Ägypten, und Teilen Westafrikas existiert in Afrika keine lange Tradition des Schreibens. Die Gründe dafür sind nicht eindeutig klar. Die ersten Ethnologen vermuteten, dass sich die geographischen Bedingungen für die Aufbewahrung von Dokumenten nicht eigneten. Andere bezeichneten die Afrikaner als Primitive, die nicht abstrakt denken konnten, sondern dynamisch partizipieren mussten, um zu verstehen (vgl. Imbo 1998: 103-104). Nachdem jedoch die kolonialen Schriftsprachen

sowie die Transkription afrikanischer Sprachen an Einfluss gewannen oder Usus wurden, muss befürchtet werden, dass mit dem Tod der älteren Generationen auch deren Wissen stirbt, da viel weniger Interesse an der oralen Tradition besteht. Verständlich wird die Bedeutung der mündlichen Überlieferung durch einen Satz Hampâte Bâs, der meint, dass mit jedem alten Menschen der in Afrika stirbt, eine ganze Bibliothek verbrenne (vgl. Weidtmann 2001: 1). Daraus wird bereits ersichtlicht, dass Oralität mehr ist als nur ein Merkmal einer Kultur. Sie prägt die verschiedenen Lebensbereiche, in denen sie auftritt. So wurden Nachrichten bis in dieses Jahrhundert zumeist mündlich weitergegeben, die Regeln und Normen für das gesellschaftliche Zusammenleben wurden ebenso mündlich festgehalten wie Wissen mündlich tradiert wurde und wird (vgl. Weidtmann 2001: 7). Die Quellen in der oralen Tradition der Philosophie sind Sprichwörter, Märchen, Gedichte, Liedtexte, Kunstmotive, Maxime und ähnliches (vgl. Wiredu 1996: 114). Auf die Sprichwörter als Quellen soll im Folgenden kurz eingegangen werden.

2.1. Sprichwörter

In den afrikanischen Sprachen spielen Sprichwörter eine große Rolle, „wenn es darum geht, in der Sprache Quellen der Philosophie zu finden“ (Kimmerle 2002: 4). Dadurch, dass mündliche Überlieferungsformen in Afrika viel üblicher waren (und zum Teil auch noch sind), ist die Bedeutung von Sprichwörtern dort wesentlich größer als in westlichen Kulturen. Die Sprichwörter selbst haben durch ihre Form und Bildhaftigkeit eine „ganz besondere Überzeugungskraft“ (Kimmerle 2002: 4). In ihnen werden bestimmte Inhalte bewahrt, die immer wieder abgerufen werden können. Der afrikanische Philosoph Konaté meinte auch, dass ein Sprichwort aus dem Denken einer individuellen Person entsteht, die es dann formuliert, und dass es sich aber erst dann um ein Sprichwort handelt, wenn es in einer Sprachgemeinschaft bekannt ist und verwendet wird. Diese Person ist meist ein *sage*, ein Weiser, wie sie auch Oruka in seinem Forschungsprojekt befragt (siehe unten). Die *sages* greifen auf ihre Kenntnis von mündlichen Überlieferungen zurück, wenn sie Ratschläge erteilen und formulieren dann diese Ratschläge oft in der Form eines Spruchs, der dann unter gegeben Umständen zum Sprichwort werden kann (vgl. Kimmerle 2002: 4-5).

3. Die Besonderheit der Oralität

Zunächst muss jemand, der sich Wissen durch mündliche Weitergabe aneignet, seine Aufmerksamkeit schärfen, so dass er das, was er vermittelt bekommt auch im Gedächtnis behält. Denn nur, was auswendig erinnert wird, kann wieder aufgerufen und abermals weitergegeben werden. Damit bekommt das Wissen eine gänzlich andere Bedeutung, denn es können nur kleine Bereiche wirklich auswendig erinnert werden. Dadurch, dass das Wissen persönlich weitergegeben wird, wird es auch nicht für viele zugänglich und weil es eben nicht schriftlich festgehalten wird, steht dieses Wissen nicht dauernd zur Verfügung. Wenn also ein Lehrer seinen Schülern Wissen vermittelt, so bedeutet dies für sie eine Einweihung in einen

Wissensbereich der ihnen andernfalls verschlossen bliebe. Der Eingeweihte hat daher ein anderes Verhältnis zum Wissen als in schriftlichen Kulturen, da ihm die Teilhabe am Wissen eine besondere Position in der Gesellschaft gibt und er außerdem dafür verantwortlich ist, an diesem Wissen wieder andere teilhaben zu lassen (vgl. Weidtmann 2001: 8-9). „Die orale Struktur hat in diesem Fall folglich Einfluss sowohl auf die Art des Wissens und die Form des Gewussten als auch auf das Selbstverständnis und das gesellschaftliche Ansehen des Wissenden“ (Weidtmann 2001: 9). Besonders eindrucksvoll kommen die Eigenschaften der Oralität auch in anderen Bereichen des täglichen Lebens zutage. So werden zum Beispiel Handelsvereinbarungen mündlich getroffen. Dies setzt Vertrauen in den Handelspartner voraus. Wenn er ein Fremder ist, muss die Vereinbarung in größere gesellschaftliche Einheiten eingebunden sein. Denn wenn die Vereinbarung durch einen Partner gebrochen wird, ist die Gesellschaft dafür zuständig ihn zu ächten. Er wird nicht bestraft, sondern geächtet und hat somit kein Recht mehr auf ein gesellschaftliches Dasein, da er nicht einfach ein Gesetz gebrochen hat sondern gegen eine Grundlage verstoßen hat, auf der die ganze Gesellschaft aufbaut (vgl. Weidtmann 2001: 10). Oralität ist daher wesentlich mehr als nur ein Mittel zur Weitergabe von Information und sicher nicht minderwertiger als die Schrift: „Oralität ist kein einfacher Sachverhalt, sondern repräsentiert sowohl eine bestimmte Ebene der Selbstinterpretation der jeweiligen Gesellschaft als auch eine entsprechende Interpretation der Lebenswelt. Ihre Bedeutung für die Weisheitslehren kann deshalb nur vor dem Hintergrund dieses Interpretationsgeschehens adäquat erfasst werden“ (Weidtmann 2001: 13). Durch „Weitersagen“ gelangt eine Weisheitslehre von einer Generation zur nächsten. Dabei kann nur immer das weitergegeben werden, was von der jeweiligen Generation noch gut erinnert wird und was „verstanden“ worden ist. Die Interessen und Interpretationen eine Generation fließen also in die mündliche Überlieferung ein, viel stärker als es in der schriftlichen Tradition der Fall ist. In der mündlichen Tradierung steckt daher sowohl einerseits eine konkrete Kenntnis und andererseits das gesellschaftliche Selbstverständnis das in der Überlieferung zum Ausdruck kommt. Dies bedeutet aber keineswegs – wie Paulin J. Hountondji behauptet - , dass deshalb das geschichtliche Selbstverständnis primär oraler Kulturen weniger entwickelt ist als in primär schriftlichen Kulturen. Es befindet sich bei jedem Schritt der Weitergabe im Wandel und wird von neuem an der Gegenwart beurteilt, auch wenn dieser Wandel weniger offensichtlich ist als im Schriftgebrauch (vgl. Weidtmann 2001: 14-18). Durch die orale Tradition entstehen philosophische Texte in einem sozialen Kontext aus Elementen des Dialogs und der sozialen Konstruktion von Bedeutung. Niemand der Teilnehmer gibt vor, die Wahrheit zu kennen, sondern jeder drückt seine Meinung, Kritik und Glauben in Form von Sprichwörtern, Aphorismen oder Mythen aus. Dadurch wird die individuelle Meinung in eine Gemeinschaft eingebracht, dies bedeutet, dass innerhalb der oralen Kultur die individuelle Person anerkennt, dass sie Teil einer größeren Gruppe ist und auch dass sie zur Konstruktion von Wissen ihren Beitrag leistet, ebenso wie im interpretativen Prozess. Das Produkt einer mündlichen Auseinandersetzung lässt sich keinem einzelnen Autor zuschreiben, denn an seiner Entstehung sind viele beteiligt. Die Rhetorik der mündlichen Weitergabe hängt davon ab, wie sich die

Zuhörer einbringen, wie sie das Gehörte bewerten und interpretieren (vgl. Imbo 1998: 106-107).

Die westliche Vorstellung von Wissenschaft verlangt aber nach Authentizität und Autorität und spricht daher der oralen Form die Wissenschaftlichkeit ab. Chini bezeichnet die verlangten Charakteristika als „überschätze Werte“, denn auch in der literalen Tradition sind beide Merkmale nicht immer vorhanden, „sondern suggerieren nur scheinbar Objektivität“ (Chini 2004: 97). Hermeneutische Probleme gibt es in beiden Traditionen, nur werden sie in der Oralform oft sofort behandelt, während sie in der Literalform oft unbeachtet und unkontrolliert bleiben (vgl. Chini 2004: 97). Wiredu meint, dass es meistens unmöglich ist, mündliche Überlieferungen in Afrika einem bestimmten Autor zuzuordnen, aber dass diese sehr wohl ihren Ursprung in dem Gedankengang eines bestimmten Individuums haben. Im heutigen Afrika gibt es noch immer einheimische Philosophen, die von anderen Philosophien nicht wesentlich beeinflusst worden sind, und die vorhandene mündliche Überlieferungen ausführen können und sie mit eigenen Gedanken weiterentwickeln (vgl. Wiredu 1996: 115).
Dennoch bezeichnet Wiredu die häufige Absenz der Schrift als Hindernis für die Erhaltung und Weiterentwicklung der philosophischen Tradition (vgl. Wiredu 1996: 114).

Hofmeyr charakterisiert die mündliche Tradition nach verschiedenen Kriterien. Zunächst wird die mündliche Erzählung von der Erinnerung geformt und muss sich mnemotechnische Züge aneignen. Der Inhalt, die Information wird durch formelhafte und rhythmische Aussagen vermittelt. Inhaltlich lassen sich verschiedene Stilformen unterscheiden: In manchen Überlieferungen führen zwei Charaktere einen Dialog, unterstrichen durch Gestik und Stimmausdruck des Erzählers. Andere Erzählungen bedienen sich heroischer Charaktere, die das Erinnern erleichtern sollen und deren Geschichten ausschweifend erzählt werden (vgl. Hofmeyr 1993: 106).

4. Oralität und Literalität zwischen Widerspruch und Vereinbarkeit

Nach Hegel sind „alle Dinge an sich selbst widersprechend“ (Hegel zit. nach Kimmerle 1991: 61). Das „Denken in Gegensätzen“ lässt sich auf genau diese Annahme zurückführen. Dieses Denken in der Philosophie führt dazu, dass eine Unterscheidung zwischen „schriftkundigen“ und „schriftlosen“ Völkern und Kulturen getroffen wird. Kimmerle widerspricht dieser Ansicht, meint aber, dass die Unterscheidung zwischen mündlicher und schriftlicher Überlieferung in der heutigen afrikanischen Philosophie eine große Rolle spielt, obwohl die Vertreter der afrikanischen Philosophie wissen, dass der Übergang von mündlicher zu schriftlicher Überlieferung mit Verlusten verbunden ist (vgl. Kimmerle 1991: 61). Um aber an der internationalen philosophischen Debatte teilnehmen zu können, scheint es, als müsse eine Verschriftlichung afrikanischer Philosophie stattfinden. Dadurch wird aber übersehen, welche besondere und eigene Bedeutung die mündliche Überlieferung hat. Diese ist schon allein dadurch ersichtlich, dass im afrikanischen

Subsahararaum nicht schon früher eine Buchstabenschrift entstanden ist (vgl. Weidtmann 2001: 5). Hinzu kommt, dass afrikanische Philosophen ihre Arbeiten nur selten in ihrer Muttersprache verfassen, sondern meistens auf Englisch oder Französisch schreiben. Kimmerle fragt danach, ob so überhaupt die „spezifisch afrikanischen Denkweisen und Denkinhalte artikulierbar und im kosmopolitischen Kontext nutzbar“ gemacht werden können (Kimmerle 2002: 1).

Der Stellenwert von schriftlicher und mündlich tradierter Philosophie ist unter afrikanischen Philosophen umstritten. So bestand Paulin J. Hountondji aus Benin darauf, dass Philosophie schriftlich festgehalten sein müsse und sprach damit den Völkern mit mündlicher Tradition philosophisches Denken ab. Hountondji spricht von „Beweisen“ die in den Originaltexten von Philosophie gefunden werden können, damit sich jeder der will eine eigene Meinung bilden kann und sich nicht auf die Interpretationen von anderen verlassen muss. Nur die „Rückkehr zu den Quellen“ würde es uns ermöglichen „zwischen Interpretationen zu unterscheiden und ihr Glaubwürdigkeit und Gültigkeit zu bewerten“ (Hountondji 1993: 36). Dass diese Quellen in Form von Texten oder Diskursen in der afrikanischen Philosophie existieren, bestreitet Hountondji aber. Kagamés „institutionalisierte Erinnerungen“ seien ebenso wenig wie die Ethnophilosophie wirklich Philosophie, denn sie ließen sich nicht mit europäischen oder asiatischen Denkern vergleichen, welche Texte produziert haben, die jedem ständig zugänglich sind (vgl. Hountondji 1993: 36-37). Imbo dagegen ruft die afrikanischen Philosophen zu einer kritischen Auseinandersetzung mit der Vorherrschaft der Schriftlichkeit gegenüber der Mündlichkeit auf, denn die Hegemonie der Literalität habe Afrika unter der europäischen Kolonisation geerbt (vgl. Imbo 1998: 103). Er kritisiert Hountondjis Einstellung zur Oralität: „Contemporary African philosophers should therefore not hasten to follow Hountondji and those universalist or hermeneutical philosophers who summarily discard traditional African thought because it is not written. A better example is to follow Wiredu, who patiently identifies philosophical thinking using traditions as the source, while at the same time separating useful traditions from the chaff of mythological and anachronistic thinking” (Imbo: 109). Wiredu beschäftigt sich eingehend mit der afrikanischen Philosophietradition und besonders mit der Problematik der Sprache, in der formuliert werden soll und den damit zusammenhängenden Schwierigkeiten beim Übersetzen von Gedanken von afrikanischen in „westliche“ Sprachen und umgekehrt. Auf diese Problematik werde ich in dieser Arbeit nicht eingehen, möchte aber ausdrücklich darauf hinweisen (vgl. Wiredu 1996: besonders Kapitel 7., S. 81-104 und Kimmerle 2002).

Hountondji wurde wegen seines eingeschränkten und stark westlich orientierten Philosophiebegriffs von Vertretern der Ethnophilosophie welche er als „irreführenden Mythos“ bezeichnet und auch von anderen Philosophen und Sozialwissenschaftern kritisiert (vgl. Kresse 2001: 2). Die Ethnosphilosophie geht davon aus, dass Philosophieren nur innerhalb eines konkreten Kontexts möglich ist. Oft aber behaupten ihre Vertreter auch, dass diese Philosophie auch nur in diesem Kontext verstanden und beurteilt werden kann. Letztere Annahme hat zur Folge, dass es eigentlich keine Diskussion über Philosophie geben kann, wenn bestimmte Ideen

und Normen der Ethnophilosophie lediglich aufgrund einer bestehenden Tradition Gültigkeit bekommen und nur für diejenigen verbindlich sind, die in dieser Tradition leben (vgl. Wimmer 2004: 58-59). Die Ethnophilosophie bezieht neben der Sprache auch Sprichwörter, Mythen, Volkssagen und das Liedgut eines Volkes zum Nachvollzug von dessen Philosophie heran. Die Oralität nimmt in der Ethnosphilosophie daher einen großen Stellenwert ein (vgl. Kimmerle 2002: 6).

Kimmerle argumentiert gegen die Betrachtung von Mündlichkeit und Schriftlichkeit als Gegensatzpaar. Derrida verwirft die Hierarchie zwischen Schrift und gesprochener Sprache und zeigt, dass beides nebeneinander besteht und eigene spezifische Funktionen erfüllt. Kimmerle zeigt ausgehend von Derrida, dass mündliche Überlieferung immer auch schriftliche Elemente hat und das Schriftliche Elemente des Mündlichen. In oralen Kulturen spielte die Schrift kaum eine Rolle bei der Überlieferung von Weisheitslehren, sehr wohl aber wurde die Schrift als Einzeichnen oder Einritzen von Spuren für praktische Zwecke wie medizinisches Wissen und religiöse Bräuche verwendet. Das Verwenden von Schrift muss also immer vor dem jeweiligen Lebenszusammenhängen betrachtet werden. Denn nicht im Schreiben an sich liegt die Bedeutung, sondern in dessen Kontext (vgl. Kimmerle 1991: 62-66). „Deshalb ist es auch nicht so sehr das Beherrschen der Schriftzeichen, das kulturell relevant ist, als vielmehr des Wissen um den jeweils passenden Schreibstil. Auf diese Weise mischen sich Elemente mündlicher Kommunikation ins Schriftliche ein“ (Kimmerle 1991: 66). Hofmeyr unterscheidet nach Brian Street zwei einander gegenüberstehende Ansichten zur Interaktion von Oralität und Literalität. Die erste betrachtet Literalität als Phänomen, das autonom von einem sozialen Kontext angeeignet wird und bestehen bleibt. Die dem widersprechenden Vertreter sind der Ansicht, dass die Aneignung von Literalität von den Rahmenbedingungen abhängt. Daher sind auch die Bedeutung von und die Einstellung zur Schriftlichkeit enorm unterschiedlich. Außerdem hebt diese zweite Gruppe hervor, dass Menschen Literalität nicht passiv aufnehmen, sondern sie sich aktiv aneignen in Abstimmung mit schon vorhandenem Wissen und Kommunikationsmustern (vgl. Hofmeyr 1993: 41).

4.1. Das Projekt Sage Philosophy

Der kenianische Philosoph Henry Odera Oruka hat in einem Projekt die sogenannte *sage-philosophy* untersucht. Darunter versteht er den „Ausdruck der Gedanken von weisen Männern und Frauen in irgendeiner Gesellschaft“ (Oruka 1988: 36), wobei diese Gedanken sowohl in schriftlicher als auch in mündlicher Form ausgedrückt werden können. Es ist „eine Art, die Welt zu denken und zu erklären“ (Oruka 1988: 36). Oruka unterscheidet dabei zwischen dem *Volksweisen* und dem *philosophischen Weisen*. Während der erste lediglich Experte in der Kultur, den Bräuchen und dem Glauben seines Volkes ist, bringt der zweite zusätzlich kritische Beiträge in die Debatte ein und hinterfragt vorhandene Vorstellungen (vgl. Oruka 1988: 37, 41). Orukas Unterscheidung zwischen Volksweisheit und philosophischer Weisheit ist allerdings umstritten

(vgl. Kimmerle 2002: 4-5). Ziel des Projekts von Oruka war es, die These zu verifizieren oder zu bestätigen, dass philosophisches Denken im traditionellen Afrika nicht existent sei und dass die heutige afrikanische Philosophie lediglich auf die Einflüsse westlichen Denkens zurückzuführen sei. Durch mehrere Interviews mit traditionellen *philosophischen Weisen* in Kenia will Oruka zeigen, dass philosophisches Denken sehr wohl afrikanische Tradition ist (vgl. Oruka 1988: 38). Seine Gespräche mit den Weisen wurden auf Tonband aufgenommen und anschließend transkibiert und ausgewertet. Die Transkription dessen, was die Weisen zu sagen haben, bezeichnet Hountondji als „die vielleicht dringendste Aufgabe für heutige afrikanische Philosophen“ (Hountondji 1993: 37). Denn so stünde ein allgemein zugänglicher philosophischer Diskurs zur Verfügung, aufgrund dessen Interpretationen verifiziert werden könnten (vgl. Hountondji 1993: 37). „[...] Ähnlich können wir Afrikaner heute möglicherweise philosophische Fragmente in unserer Oralliteratur entdecken, doch müssen wir im Auge behalten, dass – soweit es authentische Philosophie betrifft – alles exakt im Moment der Transkription beginnt; wenn sich die Erinnerung vom beschwerlichen Wissen, die nun dem Papyrus anvertraut ist, löst und sich so für die kritische Aktivität freimacht, so ist dies der Beginn der *Philosophie*, im einzig akzeptablen Sinn des Wortes“ (Hountondji 1993: 121). Ohne die Transkription ist nach Hountondji zwar ein philosophischer Diskurs nicht entwertet, aber er kann nicht in den Rahmen einer kollektiven theoretischen Tradition gestellt werden und so kein Bezugspunkt in der Geschichte werden, auf dem Neues aufbauen kann (vgl. Hountondji 1993: 121).

Hofmeyr, die für ihre Studie die Erzählungen von Männern und Frauen eines südafrikanischen Stammes aufgenommen und transkribiert hat, ruft zu großer Vorsicht auf, wenn gesprochene Wörter in Text umgewandelt werden. Die Schwierigkeit besteht darin, einen Weg zwischen zwei verschiedenen Richtungen zu finden, nämlich einerseits alles so genau als möglich niederzuschreiben, und andererseits alles so niederzuschreiben, dass es lesbar und verstehbar ist (vgl. Hofmeyr 1993: xi). Kimmerle erachtet die Methode der Transkritpion zur Bewahrung traditioneller Weisheitslehren als wichtig, betont aber, dass vor allem ins Bewusstsein gelangen muss, dass diese Weisheitslehren in bestimmte Lebenszusammenhänge und rituelle Handlungen eingewoben sind (vgl. Kimmerle 1991: 66). Weidtmann kritisiert Orukas Annahme, dass mündliche Überlieferungen in Texte übertragbar sind bei gleichzeitiger „Kontinuität“ der Kultur, so dass Mündlichkeit im Prinzip als das „Fehlen von Schrift“ gesehen wird (Weidtmann 2001: 4). Tatsächlich geht Oruka auf die Besonderheit der Oralität nicht ein, sondern meint, dass es lediglich notwendig sei, dass jemand klug sei und imstande, diese Klugheit zum Nutzen seiner Gemeinschaft einzusetzen, dann sei er ein Weiser. Da Klugheit eine menschliche Eigenschaft sei, komme sie sowohl in oralen als auch in schriftlichen Gesellschaften vor (vgl. Oruka 1988: 42). Dieser Ansicht ist ja keineswegs zu widersprechen, aber sie bezieht nicht mit ein, dass die Weisheit, die mündlich weitergegeben wird, erst durch die Oralität ihre ganze Bedeutung erfährt. Die Weisheit an sich kann also nicht aus ihrem Kontext gelöst und dann in einen anderen Rahmen gegossen werden, da sie so eigentlich verstümmelt wird. Vielleicht lässt es sich damit vergleichen, dass der Text eines Liedes als Text an sich nicht die Bedeutung hat, die er mit seinem musikalischen Rahmen und durch die musikalische Darbietung bekommt (selbst wenn zum Beispiel die Noten über den Text geschrieben stünden).

5. Die Bedeutung von Oralität und Literalität für den interkulturellen philosophischen Diskurs

Interkulturalität ist „eine philosophische und kulturelle Haltung, Einstellung und Einsicht. Diese Einsicht begleitet alle Kulturen und Philosophien wie ein Schatten und verhindert, dass diese sich in den absoluten Stand setzen“ (Mall 1993: 2). Für Oralität und Literalität in der Philosophie bedeutet dies, keine der beiden Formen als die Absolute anzusehen, oder wie es Imbo ausdrückt: „Rather than taking either oral or literary texts as the model of text par excellence, a more inclusive approach is to recognize and allow for different texts to coexist in dialogue” (Imbo 1998: 105). Nach Imbo soll die Diskussion darüber, was ein Text ist, nicht an Oralität und Literalität festgemacht werden. Denn im weitesten Sinne zählen auch Kunst, Architektur und Musik zu Texten, denn sie stehen der Interpretation und Wiederinterpretation zur Verfügung. Nimmt man diese Definition von Text, so stehen in der afrikanischen Philosophie unzählige Quellen zur Verfügung: traditionelle Religionen, soziale Rituale, Architektur, visuelle Kunst, Heilkunst (vgl. Imbo 1998: 105). Die interkulturelle Hermeneutik verlangt nach Offenheit. Sie reduziert nicht, sondern „bejaht, sucht, findet und vergrößert die Überlappungen, die aus vielerlei Gründen zwischen den Kulturen und Philosophien da sind. Es sind diese Überlappungen, die erst Kommunikation auf jedweder Ebene ermöglichen“ (Mall 1993: 3). Es geht um Philosophie, die verstehen will, und verstanden werden will (vgl. Mall 1993: 2). Der interkulturelle Dialog soll mündliche und schriftliche Tradition verstehbar machen. Durch dieses Verstehen soll in Folge die strenge Trennung zwischen oral und literal aufgehoben werden und jeder Kultur die eigenen oralen Traditionen wieder präsent machen (vgl. Weidtmann 1998 zit. nach Chini 2004: 64).

Wiredu plädiert für eine afrikanische Philosophie, die sich die orale Tradition ebenso wie schriftliche Quellen zu Nutze macht: „In my opinion the agenda for contemporary African philosophy must include the critical and reconstructive treatment of the oral tradition and the exploitation of the literary and scientific resources of the modern world in pursuit of a synthesis“ (Wiredu 1996: 113). Wiredu begründet seine Ansicht damit, dass die afrikanische Kultur durch ein Zusammenspiel von afrikanischer Tradition, christlichen und islamischen Ideen beeinflusst wird, ebenso wie durch die moderne Wissenschaft, Technologie und Industrialisierung. Wenn afrikanische Philosophen sich nun kritisch mit all diesen Teilen auseinandersetzen, so wird die moderne afrikanische Philosophie vielfältiger und bedeutender werden (vgl. Wiredu 1996: 113). Dasselbe könnte man wohl für die „westliche“ Wissenschaft sagen: sie sollte die mündliche afrikanische Tradition anerkennen, sich mit ihr auseinandersetzen und ihre Lehren in den eigenen wissenschaftlichen Prozess einbeziehen. Was aber auch zur interkulturellen Philosophie gehört, ist, die eigene Kultur, Philosophie und Religion von außen sehen zu lernen (vgl. Mall 1993: 5). Das bedeutet für die „westliche“ Philosophie, auch ihre eigenen Methoden zu hinterfragen und damit auch die Bedeutung von Schriftlichkeit und Mündlichkeit in der eigenen Tradition einer kritischen Betrachtung zu unterziehen.

Die interkulturelle Philosophie hat es sich zur Aufgabe gemacht, durch von ihr entwickelte Methoden, Denkweisen die aus verschiedenen kulturellen Kontexten stammen, in ein für alle weiterführendes Gespräch zu bringen (vgl. Wimmer 2004: 19). Wimmer bezeichnet den Idealfall eines solchen Gesprächs als „Polylog“. „Thematische Fragen der Philosophie – also: Fragen nach der Grundstruktur der Wirklichkeit, nach deren Erkennbarkeit und nach der Begründbarkeit von Werten und Normen – sind so zu diskutieren, dass jeder behaupteten Lösung Dialoge oder Polyloge möglichst differenter Traditionen vorangehen. Dies setzt eine Relativierung der in den einzelnen Traditionen entwickelten Begriffe und Methoden ebenso voraus wie einen neuen, nicht

zentristischen Blick auf die Denkgeschichten der Menschheit. Und es setzt drittens das Interesse von vielen Seiten voraus, einander nicht nur kennen zu lernen, sondern in gemeinsamer Beziehung philosophierend weiterzukommen“ (Wimmer 2004: 51). Anhand dieser Beschreibung lässt sich das Modell des Polylogs auch auf die mündliche und schriftliche Überlieferungsmethode übertragen. Es muss – wenn man von der „westlichen“ Kultur ausgeht – das Interesse an anderen Traditionen der Weitergabe von Philosophie bestehen, was auch dementsprechende Anerkennung und Respektierung der Oralform als Methode erfordert. Die Schriftlichkeit darf nicht als einzig mögliche Form gelten, es muss Offenheit bestehen gegenüber der mündlichen Überlieferung. Dadurch fällt es dann in Gesprächen und in der Auseinandersetzung mit der anderen Tradition leichter, Gemeinsamkeiten zu finden, und Literalität und Oralität nicht mehr als Gegensatzpaar zu begreifen, sondern ihre Überschneidungen zu erkennen, wofür Derrida und andere ja schon einige Vorarbeit geleistet haben. Umgekehrt muss natürlich eine Auseinandersetzung über die Problematik fehlender Schriftlichkeit und über die Methode der Transkription wie Oruka sie praktiziert hat, stattfinden. Sein Projekt war sicherlich hilfreich dafür, dass besonders westlichen Philosophen ein besseres Verständnis über die Philosophie der *sages* entwickeln konnten, auf der anderen Seite darf bei der Verschriftlichung und auch Übersetzung der Weisheiten nicht vergessen werden, dass ihnen gerade die orale Weitergabe einen besonderen Charakter verleiht, der beim Niederschreiben verloren geht. Umgekehrt muss die westliche Wissenschaft verstehen lernen, dass die von ihr verlangte Rückführung auf einen Autor im Falle der mündlichen Tradition eine andere Bedeutung hat, ebenso wie die Verfügbarkeit in der mündlichen Tradition eine andere Bedeutung erfährt, da sie ein Merkmal der gesamten oralen Überlieferungskultur ist, denn nicht alles Wissen kann zu jeder Zeit jedem zugänglich gemacht werden, und das aus ganz bestimmten Gründen (vgl. Kapitel 3). Dies sind nur einige der Problemfelder, die im Rahmen von Dialogen und Polylogen diskutiert werden können. So mühevoll diese Diskussionen sein werden, bereichernd sind sie ganz gewiss.

6. Schluss

Für die interkulturelle Philosophie stellt die oft vorherrschende Annahme einer Dichotomie von mündlicher und schriftlicher Philosophietradition ein spannendes Problemfeld dar. Den Beiträgen vieler Philosophinnen und Philosophen nach zu schließen, ist der Polylog darüber auch schon im Gange. Beim Verfolgen der Diskurse afrikanischer und europäischer Philosophinnen und Philosophen, stößt man auf eine große Vielfalt von Ansichten: einerseits sprechen sich viele in ihrer Argumentation für einen Versuch der Annährung von Oralität und Literalität als philosophische Methoden aus, andererseits gibt es auch vollkommene Ablehnung der Oralität oder auch der Literalität als Mittel zur Weitergabe von Philosophie. Aus diesen divergierenden Positionen auf eine polyloge Ebene zu gelangen, ist die schwierige Aufgabe der interkulturellen Philosophie. In dieser Arbeit habe ich versucht, ein paar Problemfelder anzuschneiden über die im Rahmen eines Polylogs diskutiert werden kann oder soll: Soll afrikanische, oral überlieferte Philosophie transkribiert werden, damit sie in den internationalen philosophischen Diskurs stärker Eingang findet? Wie soll mit der Transkription oraler Überlieferungen umgegangen werden, um den Charakter der Überlieferungen nicht zu zerstören? Ist dies überhaupt möglich? Wie kann die orale Tradition auch in westlicher Philosophie wieder entdeckt werden? Welche Verschränkungen von Oralität und Literalität existieren in den verschiedenen Kulturen? Welche Rolle spielt die Sprache, in der afrikanische Philosophinnen und Philosophen publizieren? Wie lassen sich die eigenen Maßstäbe für Wissenschaftlichkeit hinterfragen und weiterentwickeln? Im

Laufe der Auseinandersetzung mit diesen Fragen ergeben sich sicherlich immer weitere Fragen, aber damit auch eine Erweiterung der Kenntnis über die eigene und die „andere“ Kultur und damit auch ein stärkeres Bewusstsein für Gemeinsamkeiten.

Bibliographie

CHINI, Tina Claudia (2004): Oralität und Literalität als philosophische Methoden. DA, Wien.

HOUNTONDJI, Paulin J. (1993): Afrikanische Philosophie. Mythos und Realität. Berlin.

HOFMEYR, Isabel (1993): We Spend Our Years as a Tale that is Told: Oral Historical Narrative in a South African Chiefdom. Johannesburg, Portsmouth, London.

IMBO, Samuel Oluoch (1998): An Introduction to African Philosophy. Lanham, Oxford.

JELINEK, Elfriede (2004): Sprachlose Willkür. In: Profil Nr. 34, 16. August 2004, S. 99.

KIMMERLE, Heinz (1991): Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie. Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff. Campus Verlag, Frankfurt/Main, New York.

KIMMERLE, Heinz (2002): Afrikanische Philosophie in westlichen Sprachen. Eine postkoloniale Problemkonstellation. Unveröffentlichter Vortrag, Zoetermeer.

KRESSE, Kai (2001): Diskurs und Forschung in Afrika.
Online unter: http://www.information-philosophie.de/philosophie/afrika.html [2004.08.23].

MALL, Ram Adhar (1993): Begriff, Inhalt, Methode und Hermeneutik der interkulturellen Philosophie. In: MALL, Ram Adhar/LOHMAR, Dieter (Hg.): Philosophische Grundlagen der Interkulturalität. Amsterdam, Atlanta, S. 1-27.

MALL, Ram Adhar/LOHMAR, Dieter (Hg.) (1993): Philosophische Grundlagen der Interkulturalität. Amsterdam, Atlanta.

ORUKA, Henry Odera (1988): Grundlegende Fragen der afrikanischen „Sage-Philosophy“. In: WIMMER, Franz Martin (Hg.): Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika. Wien, S. 35-54.
Online unter: http://homepage.univie.ac.at/franz.martin.wimmer/oruka88.pdf [2004.08.23].

WEIDTMANN, Niels (2001): Kann Schriftlichkeit fehlen? Afrikanische Weisheitslehren im interkulturellen Dialog. In: Polylog. Forum für interkulturelles Philosophieren 3 (2001), 1-36.
Online unter: http://them.polylog.org/3/awn-de.htm [2004.08.23].

WIMMER, Franz Martin (2004): Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung. WUV, Wien.

WIREDU, Kwasi (1996): Cultural universals and particulars: an African perspective. Bloomington, Indianapolis.