

ISSN 1560-6325 ISBN 978-3-901989-23-0 € 15,-

polylog

25²⁰¹¹

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

DAS PROJEKT INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN HEUTE

Mit Beiträgen von HANS SCHELKSHORN, ANKE GRANESS, BERTOLD BERNREUTER,
NIKITA DHAWAN, BEKELE GUTEMA, KAI KRESSE und vielen anderen



SONDERDRUCK

**DAS PROJEKT DER
INTERKULTURELLEN
PHILOSOPHIE HEUTE**

5

VIERTELHUNDERT POLYLOG

*Gespräche mit F. M. Wimmer, R. A. Mall,
R. Elberfeld, G. Stenger und C. Bickmann*

31

NAUSIKAA SCHIRILLA

*Interkulturelles Philosophieren
im Studium der Philosophie*

39

NIKITA DHAWAN

*Überwindung der Monokulturen des
Denken: Philosophie dekolonisieren*

55

ANKE GRANESS

*Überlegungen zu einem interkulturellen
Philosophieren*

75

HANS SCHELKSHORN

*Interkulturelle Philosophie
und der Diskurs der Moderne
Eine programmatische Skizze*

101

BERTOLD BERNREUTER

*Zentrik und Zentrismen interkultureller
Philosophie
Praxis und Fiktion eines Ideal*



115

KAI KRESSE

*Auf dem Weg zu mehr Interdisziplinarität
und Zusammenarbeit bei der Erforschung der
philosophischen Traditionen in Afrika*

133

BEKELE GUTEMA

Anton Wilhelm Amo

145

REZENSIONEN & TIPPS

164

IMPRESSUM

165

POLYLOG BESTELLEN

KAI KRESSE

Auf dem Weg zu mehr Interdisziplinarität und Zusammenarbeit bei der Erforschung der philosophischen Traditionen in Afrika

Übersetzung aus dem Englischen von Anke Graneß

In den letzten zwei Jahrzehnten konnten wir viele beeindruckende Entwicklungen auf dem immer größer werdenden Feld der afrikanischen Philosophie verfolgen, insbesondere durch die Veröffentlichungen akademischer Verlage und durch den leichteren Zugang zu elektronischen Ressourcen im Internet (hier vor allem die umfassende Website von Bruce Janz: <http://pegasus.cc.ucf.edu/~janzb/>).

¹ Frühere Versionen dieses Textes wurde als Vortrag auf einer Konferenz zu Ehren Kwasi Wiredu in Louisville, USA, im November 2008 gehalten, sowie auf dem 3. europäischen Kongress für Afrikastudien in Leipzig, Juni 2009. Ich danke D.A. Masolo für die Einladung zu der denkwürdigen Veranstaltung in Louisville und Gail Presbey für die Organisation des Panels in Leipzig. Dem ZMO und BMBF danke ich für logistische und finanzielle Unterstützung. Der englische Originaltext erscheint bei Indiana University Press, in einem von D.A. Masolo herausgegebenen Sammelband.

Masolos kritische Darstellung der Debatten afrikanischer Intellektueller in Europa, Nordamerika und in Afrika selbst über ein ganzes Jahrhundert hinweg war vielleicht der wichtigste Meilenstein (Masolo 1994). Aber auch Appiahs inspirierende Reflexionen zu Afrikas Platz im Rahmen einer allgemeinen Kulturphilosophie (Appiah 1992) und die Neuaufgaben bedeutender früherer Arbeiten (Hountondji 1996, Hallen/Sodipo 1997) fallen in diese Phase. Alte Zeitschriften wurden wiederbelebt, z. B. *Thought and Practice* in Nairobi im Jahr 2009, und neue Zeitschriften wurden gegründet, sowohl als Printzeitschrift als auch im Internet, z. B. *African Philosophy* (später unter dem Titel *Philosophia Africana* erschienen) und *polylog*, beide im Jahr 1998. Damit erhielten bereits etablierte Zeitschriften wie die *Quest*, lange Zeit bis in die späten 1990er Jahre hinein einzige und zentrale Plattform für De-

KAI KRESSE ist Vizedirektor für
Forschungsentwicklung am
Zentrum Moderner Orient in
Berlin.



... kann als Zeichen dafür angesehen werden, dass die »Mainstream-Philosophie« begonnen hat, nicht nur die Existenz von Philosophie in Afrika anzuerkennen, sondern auch das Potenzial der Beiträge aus Afrika – zumindest zu einem sehr viel höheren Grad als zuvor.

batten auf diesem Gebiet, eine wertvolle Ergänzung. Zudem erschienen ausgewählte Texte und Wiederabdrucke in Form von Readern (z. B. Serequeberhan 1991, Kwame 1995, Eze 1998, Coetzee und Roux 1998), ebenso Einleitungen in dieses Fachgebiet in Buchform (z. B. Ochieng'-Odhiambo 1995, Imbo 1998). Darüber hinaus wurde eine Reihe von Sammelbänden veröffentlicht (z. B. Eze 1997, Karp/Masolo 2000, Presbey et al. 2002) und verschiedene Ansätze eines kritischen Überblicks über dieses Forschungsfeld (z. B. Sogolo 1993, Lölke 2001, Hallen 2000, Bell 2002). Monographien und Sammelbände zu einzelnen afrikanischen Denkern und führenden intellektuellen Persönlichkeiten wurden herausgegeben, wie zu Valentin Mudimbe (z. B. Stenger 2001, Kresse 2005), zu Odera Oruka (Graness/Kresse 1997) und zu Kwasi Wiredu (Oladipo 2000). Das Erscheinen all dieser Publikationen zeugt von einem breiten Spektrum an lebendigen Diskussionen, die gerade im Gange sind, sowie von wichtigen Differenzen und internen Debatten im weiten Feld der afrikanischen Philosophie.

Ohne Zweifel war und ist Kwasi Wiredu einer der führenden Denker und einer der wichtigsten Beitragenden zu Forschung und Debatten auf diesem Gebiet, angefangen von seinen frühen engagierten und anregenden Artikeln der 1970er Jahre (zumeist erschienen in der nigerianischen Zeitschrift *Second Order*) und seinen beiden Aufsatzsammlungen (Wiredu 1980, 1996) bis hin zu einer Vielzahl an Bänden bei denen er als Herausgeber tätig war (z. B. gemeinsam mit Gyekye 1990). Die

Bedeutung seiner Arbeiten widerspiegelt sich auch in einer Reihe von Forschungen und Publikationen zu Wiredu, wie der Festschrift zu seinen Ehren unter dem Titel *The third way in African Philosophy* (2002) herausgegeben vom nun leider bereits verstorbenen nigerianischen Philosophen Olusegun Oladipo in Ibadan/Nigeria. Eine Monographie in Auseinandersetzung mit seinen Arbeiten wurde 2005 von Sanya Osha unter dem Titel *Kwasi Wiredu and beyond: the text, writing and thought in Africa* herausgegeben, publiziert durch CODESRIA.

Kwasi Wiredu sprach während einer Hauptveranstaltung auf dem Weltphilosophiekongress im Jahr 2003 in Istanbul zusammen mit Jürgen Habermas und Gianni Vattimo auf demselben Podium. Dies kann als Zeichen dafür angesehen werden, dass die »Mainstream-Philosophie« begonnen hat, nicht nur die Existenz von Philosophie in Afrika anzuerkennen, sondern auch das Potenzial der Beiträge aus Afrika – zumindest zu einem sehr viel höheren Grad als zuvor. Auch Blackwells *Companion to African philosophy* (2004), Bestandteil der bekannten Serie zur Philosophie aus aller Welt, wurde von Kwasi Wiredu herausgegeben. All dies zeugt von einer lebendigen Forschungstätigkeit auf diesem Gebiet und von einer beträchtlichen (ständig anwachsenden) Anzahl von Lesern, die in dieser Art in den frühen Jahren, den prägenden 1970er und 1980er Jahren, in denen das Forschungsfeld sich formierte, so nicht bestanden hat.

Sowohl als Leser als auch als Beitragender zur Forschungsliteratur zur afrikanischen Philosophie bin ich in der glücklichen Lage,



Zeuge dieser Entwicklung geworden zu sein. Trotzdem will ich in diesem Artikel auch einer Besorgnis bezüglich der Forschung zur »Afrikanischen Philosophie« als explizites Feld intellektueller Untersuchung und wissenschaftlicher Sachkenntnis Ausdruck geben. Meine Sorge ist die Folgende: trotz der Flut an neuen Veröffentlichungen (wie oben gerade skizziert) wurden vergleichsweise wenige Anstrengungen hinsichtlich der Aufnahme (dem Lesen, Zur-Kennntnis-Nehmen, Diskutieren) wichtiger mit der afrikanischen Philosophie unmittelbarer in Verbindung stehender Forschung unternommen, die in den weiteren Bereich der Afrikastudien fallen oder in vergleichbare Felder der Philosophie im postkolonialen Süden. Dazu gehören, um mich im Rahmen dieses Artikels auf Afrika zu beschränken, Studien der afrikanischen Literatur, der Anthropologie und der Geschichte. Diese haben in der oben erwähnten Zeitspanne bedeutendes Material und anregende Analysen hervorgebracht, die für Breite und Tiefe der Forschungen zu afrikanischen Philosophietraditionen (und ihrer historischen und zeitgenössischen Praktiken) einiges an Potenzial zu bieten haben. Doch oft, so scheint mir, werden solche wertvollen, empirisch begründeten und kultursensiblen Studien, deren Beitrag für ein Gebiet, das einer empirischen und geschichtlichen Kontextualisierung bedarf, vielversprechend aussieht, gar nicht aufgegriffen, ja manchmal scheinen sie im akademischen Diskurs zur afrikanischen Philosophie nicht einmal wahrgenommen zu werden.

Ich denke dabei zum Beispiel an anthropologische oder historische Studien zur Gesellschaftskritik im afrikanischen Kontext (als Tradition, als Praxis und in Form einzelner Genres); zu einzelnen Denkern und geistigen Anführern (ob als Prophet, Poet oder Politiker); oder zu Wegen und Rahmenbedingungen des Wissens und der Normativität. Einige dieser Aspekte werden, ausführlich und im Detail, durch ethnographische und historische Forschungen im weiteren Umfeld der Afrikastudien abgedeckt (ich werde gleich auf einige Beispiele zu sprechen kommen), scheinen aber in den Debatten zur afrikanischen Philosophie weitgehend unbemerkt zu bleiben. Warum? Vielleicht weil diese Studien »Philosophie« nicht explizit als ihren unmittelbaren und zentralen Untersuchungsgegenstand angeben und diesen Begriff auch nicht als Selbstbezeichnung benutzen. Trotzdem können sie sich mit eng verwandten Problemen, wie der Praxis der Reflexivität und des kritischen Diskurses im alltäglichen Leben, mit Wissenssystemen (im engeren oder weiteren Sinne), mit Lernen und Unterrichten, mit Kosmologie, Religion oder intellektueller Praxis beschäftigen.

Ich denke, all diese Aspekte können und sollten als zentrale Bestandteile der Forschung zur afrikanischen Philosophie betrachtet werden. Besonders wenn es darum geht, die Merkmale einer »philosophischen Tradition« in einzelnen Regionen oder in einem bestimmten kulturellen Kontexten hervorzuheben und zu vermitteln (sie verständlich zu machen), erwartet man, dass einige der ge-

Meine Sorge ist die Folgende: trotz der Flut an neuen Veröffentlichungen wurden vergleichsweise wenige Anstrengungen hinsichtlich der Aufnahme wichtiger mit der afrikanischen Philosophie unmittelbarer in Verbindung stehender Forschung unternommen.



rade genannten Aspekte eine entscheidende Rolle spielen. Wir wissen sehr wohl, wie sehr gesellschaftliche Umstände und geschichtlich entstandene Rahmenbedingungen der Bildung und Denkschulen philosophisches Denken formen. Allerdings sind in der Beschreibung und Diskussion afrikanischer Philosophietraditionen diese fundamentalen und nicht nur rein kontextabhängigen Aspekte, die philosophische Untersuchungen durchdringen und (bis zu einem gewissen Grade) lenken, offenbar nicht immer präsent. Doch würde eine derartige Präsenz dem Leser helfen, die dargestellten philosophischen Begriffe und Denker besser einzuordnen und zu verstehen. In einigen Fällen gibt es zu einzelnen Regionen, ethnischen Gruppen, religiösen Netzwerken oder Sprachgemeinschaften Literatur zu diesen Aspekten als Teil der Forschung anderer Disziplinen. Diese Literatur ist leicht zugänglich und mein Anliegen hier ist es zu zeigen, dass Philosophen oder Forscher mit einem Schwerpunkt »Philosophie in Afrika« diese Literatur wirklich zur Kenntnis nehmen und Nutzen aus ihr ziehen sollten, um ihre eigenen Ansätze und Diskussionen zu unterfüttern, zu stärken und zu kontextualisieren. Dies wird nicht nur die Dichte und Qualität ihrer eigenen Analysen verbessern, sondern zugleich ihre Arbeiten einem breiteren Publikum aus den Afrikastudien zugänglich machen.

Bei meiner eigenen Lektüre der Werke Kwasi Wiredu, Paulin Hountondjis und Henry Odera Orukas, um nur drei der wichtigsten und wegweisenden afrikanischen Philosophen zu nennen, habe ich einige implizite und ex-

plizite Aussagen gefunden, die das Argument der Komplementarität und Interdisziplinarität unterstützen. Ich werde mich auf ihre Aussagen stützen und im Folgenden versuchen, einige wenige Beispiele aus der Literatur der Afrikastudien, die für die Darstellung philosophischer Traditionen in Afrika relevant sind, vorzustellen und zu diskutieren. Zudem ist es mein Ziel, auf ganz grundlegender Ebene ein Beispiel für eine größere Interdisziplinarität und Zusammenarbeit in der Forschung zu geben, sowohl in empirischer wie auch in begrifflicher Hinsicht.

KWASI WIREDU hat den Begriff afrikanische »philosophische Tradition« (Wiredu 1997: 113–135) im Rahmen seiner aufschlussreichen Erörterungen des regionalen Beispiels der Akan in Ghana geprägt. Die Akan sind nicht nur ein Fall, den er aufgrund seines persönlichen Hintergrunds als Akan am besten kennt, sondern sie sind eine ethnische Gruppe, über die eine Fülle und eine Tiefe (vergleichsweise zumindest) an Schriften existiert, und zwar über ihre Philosophie, ihr Denken und ihre Glaubenssysteme von der Kolonialzeit bis heute. Im genannten Artikel wie auch anderswo in seinem Werk widmet Wiredu seine Aufmerksamkeit dem Detail, untersucht die Besonderheiten der Sprache der Akan, die Verwendung der Begriffe »Gott« und »Person« sowie religiöse Praktiken. Dabei verweist er auch auf die beschreibende und analytische Literatur westlicher Anthropologen, Missionare und Linguisten, ebenso auf ghanaische Wissenschaftler und deren Ar-

... dass Philosophen oder Forscher mit einem Schwerpunkt »Philosophie in Afrika« diese Literatur wirklich zur Kenntnis nehmen und Nutzen aus ihr ziehen sollten, um ihre eigenen Ansätze und Diskussionen zu unterfüttern, zu stärken und zu kontextualisieren.



beiten zu den Akan (darunter K.A. Busia, J.B. Danquah, K. Nkrumah, W. Abrahams und K. Gyekye, siehe S. 133–134). Allerdings zieht er diese Schriften nicht für seine Diskussion heran. Gleichzeitig bezieht er sich auch explizit auf den kenianischen Philosophen H. Odera Oruka (S. 116–117), der im Rahmen seines »Projektes der Weisheitsphilosophie« (*sage philosophy*), zur Methode der Feldarbeit gegriffen hat, um philosophische Denker in verschiedenen kenianischen Dorfgemeinschaften zu interviewen. Durch solche Verweise bettet Wiredu (zumindest bis zu einem gewissen Grad) seinen Ansatz zur Akan-Philosophie in das spezifische soziale und historische Umfeld ein, situiert also die »philosophische Tradition« der Akan in den größeren Rahmen des gesellschaftlichen Lebens. Er verweist auch auf einige Quellen, durch die wir mehr über das gesellschaftliche Leben der Akan und dessen verschiedene Dimensionen erfahren können. Dieser Ansatz, die Sorge um Kultur und Kontext, scheint seiner eigenen Ausbildung in der analytischen Philosophie durchaus ein wenig entgegenzustehen.

Auch Wiredu's Erörterung eines alternativen, dem afrikanischen Kontext angemessenen Demokratiemodells, bedient sich der Literatur aus anderen Disziplinen (wenn auch nur in begrenztem Maße). In der Entwicklung und argumentativen Begründung eines Ansatzes, verwurzelt im und begründet durch ein Konsensmodell und die Idee einer »nicht-Parteien-Politik« (Wiredu 1995; 1996: 182–190), wird deutlich, dass er seine Argumente durch Bezüge auf anthropologische Quellen

untermauert (besonders durch Evans-Pritchard und Meyer Fortes wegweisende Studien zu »Afrikanischen Politischen Systemen«, 1940). Bewusst bedient er sich einer Reihe von zugänglichen Quellen, um seine eigene Forschungsperspektive zu erweitern und zu befördern. Oder wie es Olusegun Oladipo im Titel seines Sammelbandes zu Wiredu richtig nennt: Wiredu hat einen »dritten Weg« (*third way*) in der afrikanischen Philosophie beschritten (Oladipo 2002). Sein Ansatz überbrückt die ideologische Spaltung zwischen den sogenannten »Modernisten« und den sogenannten »Traditionalisten« in der akademischen Debatte über afrikanische Philosophie (vgl. Bodunrin 1985). Ähnlich argumentiert Odera Oruka, der sein Projekt der Weisheitsphilosophie als »dritte Alternative« zwischen Ethnophilosophie und professionellen Denkschulen betrachtet (Oruka 1991: 43).

Ein weiterer wichtiger Ausgangspunkt für die kontextgebundene und interdisziplinäre Forschung zu afrikanischen philosophischen Traditionen ist Paulin Hountondjis Konzeption von einem »inneren Pluralismus« (*internal pluralism*; 1983, 1996) afrikanischer Gesellschaften. Diese Idee geht davon aus, dass in den afrikanischen Gesellschaften eine Vielzahl sich unterscheidender Meinungen und Stimmen, die begründet und ausgehandelt werden müssen, zu finden ist – genauso wie in jeder anderen Gesellschaft auch. Der Begriff »innerer Pluralismus« ist damit eine kritische Antwort auf eine fälschlicherweise postulierte »Einstimmigkeit« der Afrikaner. Für Hountondji haben sich die Vertreter der

Diese Idee geht davon aus, dass in den afrikanischen Gesellschaften eine Vielzahl sich unterscheidender Meinungen und Stimmen, die begründet und ausgehandelt werden müssen, zu finden ist – genauso wie in jeder anderen Gesellschaft auch. Der Begriff »innerer Pluralismus« ist damit eine kritische Antwort auf eine fälschlicherweise postulierte »Einstimmigkeit« der Afrikaner.



Ethnophilosophie einer solchen Reduktion schuldig gemacht, wenn sie scheinbar kollektive und homogene Weltanschauungen afrikanischer Völker beschreiben (wie die Begriffe »Zulu-Werte«, »Swahili-Ethik« etc. implizieren).

Nimmt man die Idee eines »inneren Pluralismus« als Ausgangspunkt für eine auf empirischen Untersuchungen beruhende Analyse afrikanischer philosophischer Traditionen, liefert diese Idee einen Zugang zu diskursiven (bzw. diskursiv ausgerichteten) Studien von Formen der Kritik und des Austausch von Argumenten in afrikanischen Gesellschaften. Das Kennenlernen der Natur der geführten Debatten (intellektuelle und andere) sowie der Art und Weise, in der Kritik formuliert und Argumente dargelegt werden, sollte die Grundlage für konkretere und spezialisiertere Forschungen zu regionalen philosophischen Traditionen bilden. Um in der Lage zu sein, irgendetwas über Philosophie oder philosophische Traditionen in der jeweiligen Region wissen (oder sagen) zu können, müssen wir zunächst wissen, wie die bestehende Meinungsvielfalt innerhalb der Gesellschaften oder Gemeinschaften in den Debatten verhandelt wird, wie Meinungen begründet und durch Individuen in den verschiedenen Kontexten argumentiert werden. Während meiner eigenen empirischen Forschungen an der Swahiliküste, habe ich Hountondjis Begriff des »inneren Pluralismus« als Richtschnur für die ethnographische Identifikation und Dokumentation philosophischer Diskurse verwendet (Kresse 2007: 18). Hier wie auch anders-

wo in Afrika (und darüber hinaus) können damit dann Genres, Formen und Inhalte reflexiver und kritischer Diskurse der intellektuell tätigen Mitglieder einer Gemeinschaft identifiziert und aufgearbeitet werden.

Ein solches Herangehen bedeutet und impliziert dann natürlich auch – gemäß dem Titel meines Artikels – das Einbeziehen einer interdisziplinären Perspektive. Wollen wir klären und darstellen, was einzelne philosophische Diskurse und Traditionen in Afrika beinhalten, müssen wir Forschungswege beschreiben, die notwendig linguistische, religiöse, geschichtliche und andere Dimensionen der gesellschaftlichen Praxis des intellektuellen Austausches enthalten – als wesentlichen Teil unseres Hauptforschungsinteresses. In anderen Worten, wir müssen Bescheid wissen über die jeweiligen Formen des Sprachgebrauchs, die begrifflichen Rahmenbedingungen der Religion, und die Kontinuitäten (und Diskontinuitäten) intellektueller Projekte, Debatten und Themen im jeweiligen gesellschaftlichen und religiösen Kontext unserer Studien. Dies bedeutet das Einbeziehen linguistischer, religiöser und historischer Sachkenntnisse – und vielleicht auch von Studien der Literatur und Performanz. Worauf ich hinaus möchte, ist das Folgende: wollen wir dynamische und lebendige philosophische Traditionen in Afrika (oder anderswo) dokumentieren (so vollständig und abgerundet wie möglich), hilft es ganz sicher – möglicherweise ist es sogar unerlässlich – andere Disziplinen einzubeziehen. Am Besten und Fruchtbaren ist es sicherlich, Experten anderer Disziplinen, die für unseren

Um in der Lage zu sein, irgendetwas über Philosophie oder philosophische Traditionen in der jeweiligen Region wissen (oder sagen) zu können, müssen wir zunächst wissen, wie die bestehende Meinungsvielfalt innerhalb der Gesellschaften oder Gemeinschaften in den Debatten verhandelt wird, wie Meinungen begründet und durch Individuen in den verschiedenen Kontexten argumentiert werden.



Forschungsgegenstand relevant sind, einzubeziehen, so dass es uns in einem gemeinsamen Bemühen gelingt, ein angemessenes Bild der vielschichtigen und facettenreichen Wirklichkeit, in der die philosophische Arbeit von Individuen stattfindet, zu zeichnen und in jedem einzelnen Fall zu kontextualisieren. Ich werde dies weiter unten noch illustrieren. Was ich an diesem Punkt unterstreichen möchte, ist, dass die Positionen von Wiredu, Hountondji (und auch Odera Oruka mit dem ich mich im Einzelnen an anderer Stelle auseinandergesetzt habe – vgl. Graness und Kresse 1997) in dieser Hinsicht als komplementär verstanden werden können. Sie sind nicht nur offen für, sondern fordern sogar (mehr oder weniger implizit) das Einbeziehen von Beschreibungen aus erster und zweiter Hand (d. h. anhand von Primär- und Sekundärquellen) derjenigen gesellschaftlichen und kulturellen Dimensionen, die relevant für die Entstehung von Kontext und Dynamik philosophischer Diskurse und Praxis in Afrika sind.

Der Punkt, um den es mir hier geht ist ein einfacher, und doch denke ich, dass seine Bedeutung kaum überschätzt werden kann: je mehr sich die Forschung zu den philosophischen Traditionen in Afrika für damit in Verbindung stehende Forschung aus den Afrikastudien öffnet (natürlich im kritischen Hinterfragen der Ergebnisse, mit denen gearbeitet wird), um so mehr kann sie davon profitieren. Je interdisziplinärer und kooperativer das Forschungsunternehmen angelegt wird, umso größer wird der Nutzen sein. Nur ein fein abgestimmtes und der Komplexität des Ge-

genstandes angemessenes Verständnis der gesellschaftlichen Dynamik, der Vorstellungen und der Varianten des Wissens (und seiner Anwendung), der intellektuellen Praxis (und ihrer Ausführung), sowie des reflektierenden Verhaltens zur Welt in den afrikanischen Gesellschaften, führt zu einem Verständnis der Praxis und Traditionen der Philosophie in Afrika. Dies gilt auf der Ebene der direkten Ausführung und Vorbereitung der Forschung, weit mehr aber noch auf der Ebene der Forschungsliteratur.

Auf eine einfache Formel gebracht, die in Afrika wie auch in allen anderen Regionen der Welt gilt, könnte man sagen: um »Philosophie« zu verstehen, muss man über Philosophie hinausgehen oder sich außerhalb stellen. Wir müssen die Entstehung von Philosophie, ihre Leistungen und ihre Debatten im gesellschaftlichen Kontext untersuchen – so wie es zum Beispiel Randall Collins in seinem hervorragenden Buch *Sociology of Philosophy* (1998) gezeigt hat. Collins zeigt nicht nur die Relevanz intellektueller Schulen und ihrer Netzwerke sowie die innere akademische und persönliche Dynamik, die die Geschichte der Philosophie schließlich formt, und zwar unabhängig davon, wo auf dieser Welt sie stattfindet. Das Innovative an seiner Theorie ist, dass er besonderen Wert auf den gesellschaftlichen Charakter der Herausbildung des wissenschaftlichen (oder spezialisierten) Denkens durch direkte oder indirekte Kommunikation und Interaktion legt, was wiederum auf verschiedene historische und regionale Gegebenheiten Anwendung finden kann. Indem er

Um »Philosophie« zu verstehen, muss man über Philosophie hinausgehen oder sich außerhalb stellen.



In der Praxis sind [die Merkmale philosophischen Denkens und Handelns] eingebettet in regional und kulturell spezifische Kontexte, die die jeweiligen Formen des Wissens, der Bildung und der Sachkenntnis ebenso formen wie Denkschulen und ihre Netzwerke.

uns an den rituellen Charakter intellektueller Treffen wie Konferenzen oder Seminare erinnert, sowie an die verschiedenen Ebenen von Regeln und Faktoren, die den Erfolg und die Wahrnehmung innerhalb einer Expertengemeinschaft bestimmen (d. h. im akademischen Feld), liefert er uns einen gemeinsamen analytischen Rahmen für das Studium der Philosophie (und der Beschäftigung damit), und zwar weltweit. Sein Ansatz eröffnet uns auch die Möglichkeit, uns unter gleichen Bedingungen (zumindest tendenziell) der Dynamik und dem Kontext zu widmen, die bei der Herausbildung und Ausführung von Philosophie im breiteren Rahmen der Gesellschaft eine wesentliche Rolle spielen – in welcher Region auch immer. Eine solche Perspektive kann auch zur Erforschung »philosophischer Traditionen« fruchtbar gemacht werden. Das trifft insbesondere auch auf Afrika und die ganze Bandbreite afrikanischer Kontexte zu, denn wie bereits erwähnt ist der »Philosoph« (im Sinne der westlichen Terminologie) keine etablierte gesellschaftliche Kategorie auf diesem Kontinent. Eine zentrale Aufgabe ist es demnach, für diejenigen, die philosophische Traditionen in Afrika dokumentieren, darstellen und analysieren wollen, zu zeigen, wie wesentliche Merkmale des philosophischen Denkens und der philosophischen Praxis ausgebildet sind und von qualifizierten gesellschaftlichen Akteuren gemäß den genannten Merkmalen verwirklicht werden. In der Praxis sind diese eingebettet in regional und kulturell spezifische Kontexte, die die jeweiligen Formen des Wissens, der Bildung und

der Sachkenntnis ebenso formen wie Denkschulen und ihre Netzwerke. In den einzelnen Regionen übernehmen Wissenschaftler, Intellektuelle und Experten gesellschaftlich und kulturell bestimmte Rollen im Rahmen ihrer jeweiligen Gesellschaft. Sie folgen damit einer Reihe von Regeln und Verpflichtungen, die zwischen Mitgliedern der Spezialistengruppe genauso anerkannt sind wie in der breiten Gesellschaft.

DAS KARTOGRAPHIEREN PHILOSOPHISCHER TRADITIONEN: PHILOSOPHIE UND INTELLEKTUELLE GESCHICHTEN

Um für die Diskussion ein eher programmatisches Beispiel heranzuziehen, lassen Sie uns annehmen, dass wir die Geschichte der Philosophie in Afrika auf einer geographischen Karte eintragen wollen, einer Karte, die die verschiedenen philosophischen Traditionen auf dem Kontinent aufzeigt und es auch möglich macht, zwischen diesen zu unterscheiden. Wie würden, wie sollten wir dieses Projekt in Angriff nehmen? Dies ist keine hypothetische Frage, denn es gibt aktuelle Karten zu ähnlichen Themen (für Afrika z. B. das Projekt »*Mapping Africa*« der Harvard University, dessen Hauptaugenmerk auf der Kunstgeschichte liegt). Allein für den deutschen Kontext fallen mir zwei Beispiele geographischer Karten der Philosophie ein. Von besonderem Interesse hier ist natürlich der *Weltatlas der Philosophie* von Elmar Holenstein (2004). Holenstein, ein Philosoph mit großer Kenntnis der Philoso-



phie Ostasiens, geht mit der interkulturellen Dimension der Philosophie sehr sensibel um. Er betont die Notwendigkeit einer kritischen Überprüfung bestehender eurozentrischer Vorurteile in dieser Beziehung. Dies wird erstens deutlich in seiner Verwendung von Begriffen für Regionen und Örtlichkeiten. Hier folgt er weitgehend den jeweiligen Selbstbezeichnungen und vermeidet es sorgfältig, Begriffe mit abschätzigen Konnotationen zu verwenden, welche bestimmte allgemeine und etablierte Begriffe durchaus haben. Zum zweiten arbeitet er mit einem breiteren Spektrum an nicht-westlichen Quellen als gemeinhin in vergleichbaren Projekten üblich, insbesondere mit Blick auf die süd-, zentral-, und ostasiatischen Regionen. Dennoch gibt es (natürlich, ist man versucht zu sagen, bei der Größe und Komplexität des Projekts) kaum eine ernsthafte Integration von Quellen in regionalen Sprachen (abgesehen von bestehenden Übersetzungen regionaler Klassiker in Sprachen wie Sanskrit, Urdu, Chinesisch, Japanisch und Arabisch). Trotz der guten Absichten und eines wichtigen Schrittes in die richtige Richtung, stellt sein Atlas Europa wesentlich genauer dar als alle anderen Kontinente und Regionen. Zugleich aber bringt er Europa in einen Kontext mit anderen Regionen (vielleicht sein stärkstes und erfolgreichstes Merkmal) und nimmt damit die Zentralität Europas wieder etwas zurück.

Betrachtet man die Karten Afrikas in Holensteins Atlas, werden Forscher zur afrikanischen Philosophie unvermeidlich enttäuscht sein, denn hier scheint dieser Kontinent nur

in den ganz frühen historischen Epochen eine Bedeutung gehabt zu haben – als »Wiege der Menschheit« und Mutter kulturellen Schaffens der Welt. Ansonsten bleibt dieser Kontinent eher »leer« mit wenigen allgemeinen Bemerkungen zum Einfluss des islamischen Denkens oder zu modernen Philosophen, die bereits verstorben sind (z. B. Odera Oruka; das Kriterium war allerdings, lebende Philosophen nicht aufzunehmen). Hier ist jetzt nicht der Ort für eine detaillierte kritische Auseinandersetzung mit Holensteins Projekt (er selbst hat sich 2007 damit nochmals kritisch auseinandergesetzt). Aber es sollte doch erwähnt werden, dass Holenstein Afrika nicht aus Ignoranz oder naiven Vorurteilen »leer« gelassen hat (was allgemein unter etablierten Philosophen des »Mainstream« durchaus noch üblich ist). Er war vielmehr mit dem ernststen Problem konfrontiert, verlässliche Ressourcen zu finden, auf deren Basis er den Kontinent hätte kartographisch füllen können. Dieses Problem thematisiert er explizit unter dem Aspekt »besonderer Status« der mündlichen Philosophietradition, wie er es nennt. Dabei verweist er vor allem darauf, dass Südasien gute tausend Jahre gebraucht hat, um einen (mehr oder weniger) systematischen Körper oraler Literatur zu schaffen, der zu einem bekannten Hintergrund und Rahmen für philosophisches Denken (und Schreiben) in der Region wurde, und zwar bis heute.

Für Afrika nun – der Kontinent bei dem Oralität immer im Vordergrund der Diskussion stand – muss darauf hingewiesen werden, dass einige jüngere Forschungsprojekte sich

Holenstein war vielmehr mit dem ernststen Problem konfrontiert, verlässliche Ressourcen zu finden, auf deren Basis er den Kontinent Afrika hätte kartographisch füllen können.



besonders der Dokumentation historischer Texte und intellektueller Traditionen gewidmet haben, die potenziell philosophisch relevant sind: zum Beispiel der von Hountondji herausgegebene Band *Endogenous Knowledge in Africa* (1997) oder das umfangreiche bibliographische Projekt von John Hunwick und Sean O’Fahey zur islamischen Literatur in Afrika (von 1998 an umfasst es eine große Breite an religiöser Literatur in Arabisch und anderer Sprachen der muslimischen Bevölkerung in Afrika, wie Swahili, Hausa, Somali). Vor dem Hintergrund dieser und anderer Quellen möchte ich den Gedanken verfolgen, wie die verschiedenen Arten philosophischer (und intellektueller) Traditionen, die wir durch veröffentlichte Forschungsergebnisse zur afrikanischen Philosophie und wichtiger noch durch damit in Verbindung stehender Gebiete der Afrikastudien kennen, dargestellt und kartographiert werden können. Sicher stimmen viele von uns darin überein, dass eine philosophische Karte Afrikas nicht derart leer aussehen muss – Teil der Herausforderung ist es also, die vorhandenen Information überhaupt zugänglich und nutzbar zu machen. Meine Überlegungen hier gehen nicht so weit, Probleme geographischer Repräsentation als grundlegendes Geschäft des Kartographierens zu diskutieren, sondern konzentrieren sich auf Merkmale und Kriterien, die hilfreich für die Identifikation philosophischer Traditionen sein können. Es wird eine Verbindung zu relevanten, veröffentlichten Dokumentationen in den Afrikastudien hergestellt, mit denen sich, wie ich vorschlage, die Forschung

zur afrikanischen Philosophie angemessen auseinandersetzen sollte.

Dabei sollten passende, doch auch flexible Kriterien hinsichtlich dessen, was unter Philosophie zu verstehen sei, angesetzt werden, ohne jede Art von doppelten Standards. Die Aufmerksamkeit sollte auf regionale Traditionen des Wissens und auf deren Ausdrucksformen, deren Ausführung und Kritik gerichtet sein. Das Prüfen, Diskutieren und Analysieren aller potenziell verfügbaren Anhaltspunkte (ob diskursiv, symbolisch o.ä.) zu Fragen und Aspekten im Zusammenhang mit philosophischem Denken und philosophischer Argumentation, im alltäglichen Leben oder aber als Teil einer spezialisierten Schule des Wissens oder in der Praxis der Individuen – all das trägt zu unserem Verständnis einer konkreten philosophischen Tradition bei. In Afrika, wie auch anderswo, überlappen sich die Gebiete der Geistesgeschichte, des Sprachgebrauchs, der Religion und Kosmologie. Geistesgeschichte (sowohl im Zusammenhang mit Individuen als auch mit Netzwerken und Schulen), Sprachgebrauch (im Zusammenhang mit Schlüsselbegriffen als auch mit Diskursgenres), Religion und Kosmologie (im Zusammenhang mit einer allgemeinen Konzeption der Welt, deren Verbindung zur gesellschaftlichen Ordnung und dem, was es bedeutet, darin ein menschliches Wesen zu sein, was zum Beispiel zu regionalen Theorien und Praktiken der Prophezeiung und des Heilens führt) bilden den besonderen Schauplatz eines sozio-historischen Kontextes und der besonderen Merkmale im Rahmen derer

In Afrika, wie auch anderswo,
überlappen sich die Gebiete
der Geistesgeschichte, des
Sprachgebrauchs, der Religion
und Kosmologie.



sich »Philosophie« formiert. Wenn dies die sich überlappenden Gebiete sind, in welchen philosophisches Denken entsteht, dann werden sie von einer Gemeinschaft von Insidern gewichtet und gewürdigt, für die der gerade erwähnte Kontext und seine Merkmale Teil der Art und Weise sind, in der ihre Welt abgestimmt ist; sie sind von ihnen durchdrungen. Man könnte vielleicht sagen, dies treibt ihr Denken an.

Philosophie ist immer Teil einer umfassenderen Lebenswelt. Und da eine große Anzahl afrikanischer Lebenswelten im breiten Feld der Afrikastudien bereits beschrieben und diskutiert wurde (und weiterhin wird), kann unser Verstehen der Philosophie in Afrika in erster Linie nur durch ein umfangreicheres Verstehen der afrikanischen Lebenswelten vorangebracht werden, genauer der Art und Weise, wie reflexive, kritische und Wissen orientierte Diskurse im Rahmen des täglichen Lebens in den verschiedenen Regionen Afrikas ausgeführt werden und welchen Einfluss sie auf dieses haben.

Lassen Sie mich hier auf einige vielversprechende Wege zum Kartographieren der philosophischen Traditionen in Afrika verweisen, bevor ich auf eine kleine Auswahl an Arbeiten aus den Afrikastudien zu sprechen komme, von denen ich denke, dass sie ein solches Projekt unterstützen und voranbringen können.

Ich plädiere dafür, sich auf Schlüsselbegriffe in afrikanischen Sprachen zu konzentrieren, und zwar mit Blick auf ihre Rolle bei der Gestaltung von Gemeinschaften und Gesellschaften in den jeweiligen Regionen

oder in damit in Verbindung stehenden Regionen. Ein gutes Beispiel sind Begriffe wie Menschheit, Tugend und Persönlichkeit in den Bantu-Sprachgebieten. Das Swahili-Wort *utu* zum Beispiel und das Wort *ubuntu*, das in südafrikanischen Sprachen verwendet wird, sind grundsätzlich verwandt. Die Regionen, in denen diese Worte gebraucht werden, können geographisch als ein linguistisch und kulturell verbundenes Gebiet durch eine grundlegende konzeptionelle Perspektive dargestellt werden, die dem Denken der Menschen dort zugrunde liegt – als Teil einer zwar gemeinsamen Weltsicht, die aber doch offen ist für zahlreiche Interpretationen durch die Individuen innerhalb der Gemeinschaft (siehe z.B. Kresse 2007, Rettova 2007 für den Swahili-Kontext). Offensichtlich ist die Literatur zu solchen Konzepten breit, und die einzelnen intellektuellen und ideologischen Interpretationen variieren erheblich.

Ebenso können wir John Janzen (1992) hier aufgreifen, der in der Tradition von Victor Turner von »kulturellen Komplexen« spricht. Er konzentriert sich auf die Praktiken und den begrifflichen Rahmen von sogenannten *ngoma*-Gruppen. Das sind Netzwerke von Heilern und Eingeweihten im gesamten großen Gebiet von Zentral- und Südafrika (die Praktiken umfassen rituelle Tänze, Musik, Geistesbesessenheit ebenso wie Kräuterbehandlungen). Auf der Grundlage seiner Feldforschung beschreibt er allgemeine (jedoch auch veränderbare) Merkmale der *ngoma*-Gruppen im Kongo, in Tansania und in Südafrika. Er arbeitet ein großes Gebiet eines, wie er es nennt, lin-

Ich plädiere dafür, sich auf Schlüsselbegriffe in afrikanischen Sprachen zu konzentrieren, und zwar mit Blick auf ihre Rolle bei der Gestaltung von Gemeinschaften und Gesellschaften in den jeweiligen Regionen oder in damit in Verbindung stehenden Regionen.



Wie Kosmologien über Prophezeiungsrituale und Texte genutzt werden können, um politische Macht auszuüben und durchzusetzen, oder auch um gesellschaftliche Hierarchien neu zu bilden, kann (und sollte) Teil eines größeren Projekts der Darstellung intellektueller Traditionen sein.

guistisch und kulturell bestimmten »Kontinums« heraus, in welchem Weltanschauungen, Leiden, Heilung und dazugehörige Praktiken und soziale Beziehungen miteinander in Beziehung stehen und auf einer gemeinsamen Grundlage geformt werden. Auch dies könnte auf einer Karte von Zentral- und Südafrika als eine konzeptionelle Gemeinsamkeit eingetragen werden, die einen Rahmen liefert und das Denken und Handeln der Menschen in diesem Gebiet leitet.

Die breitere Region des südlichen Afrika (mit Verbindungen nach Norden und Nordosten) kann möglicherweise durch einen Blick auf diskursive Genres wie der Poesie, als ein verbundenes oder miteinander in Verbindung stehendes Gebiet dargestellt werden. Wie Leroy Vail und Landeg White in ihrer beeindruckenden Studie *Power and the Praise Poem* (veröffentlicht 1991) deutlich machen, folgen verschiedene Formen oraler Preisgesänge in der Region von Mozambique über die Sotho-, Zulu- und Xhosa-sprachigen Gebiete den gleichen gemeinsamen Regeln. So wird zum Beispiel der öffentliche Vortrag von Preisgesängen zur gesellschaftlichen oder politischen Kritik genutzt (z. B. indem bestimmte Teile weggelassen werden oder durch die bestimmte Art des Vortrages). Vail und White sehen die Vermittlung zwischen Herrscher und Beherrschten und die »dichterische Freiheit« (*poetic license*; eine Form der dort sozial und historisch zugestandenen Redefreiheit) eher verbunden mit dem Genre der Poesie als mit der sozialen Rolle eines Sprechers – und damit ist sie bedenkenwerterweise potenzi-

ell offen für alle (vgl. Kresse 1998). Vail und White bezeugen weiterhin eine geschichtliche Aufzeichnung gesellschaftlicher Erfahrungen durch die Preisgesänge im Allgemeinen und formulieren einige vergleichende Gedanken zum mittelalterlichen Europa und seinen Barden. Offensichtliche vergleichende Bezüge können hergestellt werden zu einigen Formen der westafrikanischen Poesie und deren Ausführung (wie zum Beispiel in den Arbeiten von Ruth Finnegan, Karin Barber, Kweisi Yankah und Graham Furniss). Der für die Arbeit zu philosophischen Traditionen hier erwähnenswerte Aspekt ist der Folgende: Hier steht nicht nur der kritische Diskurs in der Gesellschaft im Zentrum der Aufmerksamkeit, sondern auch der Blick auf intellektuelle Netzwerke und Kreise und wie diese Teil einer breiteren Sozialgeschichte sind.

Religion und Kosmologie sind weitere Aspekte bzw. Untersuchungsgebiete über die man sich philosophischen Traditionen nähern und diese kartographieren kann. Wie Kosmologien über Prophezeiungsrituale und Texte genutzt werden können, um politische Macht auszuüben und durchzusetzen, oder auch um gesellschaftliche Hierarchien neu zu bilden, kann (und sollte) Teil eines größeren Projekts der Darstellung intellektueller Traditionen sein. In dieser Hinsicht liefert die Arbeit von Wyatt McGaffey zu den BaKongo in Zentralafrika neue Hinweise zu geschichtlich gewachsenen und geformten konzeptionellen Beziehungen zwischen Kosmologie, Gesellschaftsordnung, Politik und ritueller Praxis. (McGaffey 1986, 2000). Auch Jan Vansinas



historische Langzeitstudie zu kulturellen Traditionen in Äquatorialafrika, welche mehr als 3000 Jahre menschlicher Geschichte in diesem Gebiet umfasst, muss noch für das Gebiet der afrikanischen Philosophie fruchtbar gemacht werden (Vansina 1990).

Zu guter Letzt soll auf die Bedeutung intellektueller Geschichte für die Darstellung philosophischer Traditionen hingewiesen werden. Dies kann sowohl mit Blick auf einzelne Biographien geschehen, wie auch mit Blick auf Denkschulen und die Bildung von Netzwerken. Ein bedeutendes Beispiel im muslimischen Kontext ist Louis Brenners Monographie *West African Sufi* (neu herausgegeben 2004, orig. 1984). Hier wird die Lebensgeschichte Cierno Bokaars erzählt, der spirituelle Führer eines wichtigen Sufiordens mit antikolonialer Haltung, und zwar im Kontext sozialer Veränderungen und Brüche von Gesellschaft, islamischem Lernen und islamischer Bruderschaften während der Ära des französischen Kolonialismus. Es ist wichtig, dass Brenner dazu auch eine große Sammlung übersetzter Gespräche, Lehren und weiser Aussagen von Bokaar im selben Buch mit herausgibt. Diese sind oft philosophischer Natur und vergleichbar mit der sokratischen Tradition oder Texten aus der europäischen Mystik u.a. Der übersetzte Anhang mit Ciernos »Gesprächen« liefert ein schriftliches Beispiel für eine bestimmte Art des islamischen philosophischen Diskurses, der zu anderen – als erweiterte Gemeinschaft der Menschen im Allgemeinen – spricht. Brenner liefert uns damit eine Reihe weiterer dokumentierter Diskurse eines ein-

flussreichen afrikanischen Weisen. Dokumentiert aus einem anderen Interesse heraus und von einem anderen Blickwinkel, hat dieser Ansatz gewisse Ähnlichkeiten mit Odera Orukas Dokumentation von Weisen (*sages*) und ihren Diskursen im gegenwärtigen Kenia. Dabei muss allerdings angemerkt werden, dass in Brenners Fall die dargestellten Diskurse der gesellschaftlichen Gruppe, die im Zentrum dieser Studie steht, selbst angehören. Brenner liefert eine Biographie oder Lebensgeschichte, die intellektuelle und soziale Geschichte als von Natur aus miteinander verbunden dokumentiert. Seine Studie enthält zugleich eine Dokumentation des Lernens und Lehrens im gesellschaftlichen Kontext (der ebenfalls kartographiert werden könnte).

Eine andere, allerdings damit in Verbindung stehende, historische Studie, die das Individuum ins Zentrum stellt (politische oder rituelle Führer) und »Prophezeiung« zum Thema hat, ist Douglas Johnsons *Nuer prophets* (1994). Er liefert einige faszinierende Untersuchungen zu einzelnen Führungsfiguren der Nuer vor und während der Zeit des britischen Kolonialismus, und zwar so wie sie bis heute in der Vorstellung des Volkes der Nuer leben und wiederbelebt werden. Ihre gesellschaftliche Rolle als Propheten und politische Führer wird dokumentiert und ihre besonderen Fähigkeiten werden beschrieben und diskutiert. Prophezeiung, mit einer expliziten Verbindung zur Weissagung, wird als relevanter gesellschaftlicher Diskurs dargestellt (der ein kritisches Potenzial haben könnte, welches weiter untersucht werden müsste).

Es ist auffallend – und vielleicht enttäuschend –, dass einige der eben erwähnten Bücher bereits ziemlich alt und im Rahmen der Gemeinschaft der Afrikawissenschaften sehr bekannt sind.



... dass Neuerscheinungen
in den Afrikastudien, die
sich mit wichtigen Themen
beschäftigen, die eine Relevanz
für die afrikanische Philosophie
besitzen, zur Kenntnis
genommen und angemessen
diskutiert werden müssen.

Ein letzter nützlicher Literaturhinweis, an den hier erinnert werden soll, ist Wendy James' Buch *Listening ebony: moral knowledge, religion and power among the Uduk of Sudan* (1989). James zieht Foucaults Ansatz einer Archäologie des Wissens heran und wendet diesen auf die Analyse sozialer Praxis und Interaktion an. Damit liefert sie eine feinfühligere Ethnographie des Verständnisses von Person und Körper bei den Uduk. Sie konzentriert sich auf Schlüsselbegriffe und deren Anwendung in verschiedenen gesellschaftlichen Situationen. Außerdem liefert sie einen ganzen Reichtum an Informationen, die kartographiert werden können. Vor allem aber können diese Informationen für komparative Studien mit anderen afrikanischen Gemeinschaften genutzt werden. Dies wiederum bringt uns zurück zum Problem der »philosophischen Tradition«, das wir am Beginn aufgeworfen haben, denn im Mittelpunkt dieser Untersuchung stehen grundlegende Konzepte des menschlichen Seins, des Selbst und der Gesellschaft in einem bestimmten afrikanischen Kontext.

SCHLUSSBEMERKUNGEN

Es ist auffallend – und vielleicht enttäuschend –, dass einige der eben erwähnten Bücher bereits ziemlich alt und im Rahmen der Gemeinschaft der Afrikawissenschaften sehr bekannt sind. Allerdings werden solche Arbeiten in der Wissenschaftsgemeinschaft, die sich der afrikanischen Philosophie widmet, selten aufgegriffen, besprochen und durchgearbeitet. Trotz ihrer anregenden und vielverspre-

chenden Diskussionen und Analysen von Aspekten, die für das Studium philosophischer Traditionen, für Denkwege und intellektuelle Praxis relevant sind, wurden diese Arbeiten hier kaum wahrgenommen. Ich denke, es ist wichtig für die Qualität und die weitere Entwicklung der Forschung in der afrikanischen Philosophie, dass sich dies ändern muss. Das bedeutet, dass Neuerscheinungen in den Afrikastudien, die sich mit wichtigen Themen beschäftigen, die eine Relevanz für die afrikanische Philosophie besitzen, zur Kenntnis genommen und angemessen diskutiert werden müssen. Umgekehrt würde dies eine weitere fruchtbare interdisziplinäre Debatte über den Verdienst dieser Arbeiten entfachen, aus der Perspektive verschiedener Disziplinen und Regionen. Das Wichtigste ist vielleicht, dass ein solches Herangehen die Forschungsgemeinschaft, die sich der afrikanischen Philosophie widmet, versichern würde, stets einen offenen und lebendigen Austausch mit anderen Gebieten zu betreiben und sich nicht selbst einzugrenzen oder (mit Blick auf Themen und Personen) sich vom Einfluß und der Dynamik anderer, potenziell anregender Debatten rundherum auszuschließen.

In diesem kurzen Beitrag ist es mir hoffentlich gelungen aufzuzeigen, wie und warum die Forschung und Literatur der Afrikastudien im weiteren Sinne wichtig und lohnend für die Forschung zur afrikanischen Philosophie ist – und zwar mehr als bisher anerkannt ist. Je mehr die Gemeinschaft der Forscher, die zur afrikanischen Philosophie arbeitet, ihren Arbeitsbereich und teilnehmenden Blickwin-



kel ausweitet, je mehr Forscher sich aktiv und innovativ in interdisziplinären und kooperativen Projekten gemeinsam mit Kollegen aus anderen Disziplinen engagieren und sich um einen vernünftigen Gebrauch ihrer jeweiligen komplementären Sachkenntnisse bemühen, um so mehr wird die Forschung voranschreiten und gegenseitig anerkannt werden. Ich habe am Anfang dieses Beitrages bereits auf

den Wert und die Bedeutung der Arbeit von Kwasi Wiredu für eine solche Entwicklung hingewiesen. Er hat dazu beigetragen (neben anderen), die Verbindung zwischen den beiden hier genannten Forschergruppen und Forschungsfeldern, die in größerer Distanz zu einander stehen als gut für sie ist, aufrecht zu erhalten.

LITERATUR

- APPIAH, Kwame A. 1992. *In my father's house: Africa in the philosophy of culture*. New York: Oxford University Press.
- BELL, Richard H. 2002. *Understanding African philosophy: a cross cultural approach to classical and contemporary issues*. New York: Routledge.
- BODUNRIN, P.O. 1985. »Introduction«, *Philosophy in Africa: trends and perspectives*. Ile-Ife: Univ. of Ife Press.
- BRENNER, Louis 2004 (orig. 1984). *West African Sufi*. London: Hurst.
- COETZEE, P. H./ A.P.J. ROUX (eds.) 1998. *The African philosophy reader*. London/ New York: Routledge.
- COLLINS, Randall 1998. *The sociology of philosophies. A global theory of intellectual change*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- EVANS-PRITCHARD, E.E./ MEYER FORTES 1940. *African political systems*. London, Pub. for the International Institute of African languages & cultures by the Oxford University Press, H. Milford.
- EZE Emmanuel Ch. (ed.) 1997. *Postcolonial African philosophy: a critical reader*. Oxford: Blackwell.
- EZE, Emmanuel Ch. (ed.) 1998. *African philosophy. An anthology*. Oxford: Blackwell.
- GRANESS, A./ K. KRESSE (eds.) 1997. *Sagacious reasoning: Henry Odera Orika in memoriam*. Frankfurt a.M./New York: Peter Lang.
- GYEKYE, Kwame 1995 (orig. 1987). *An essay on African philosophical thought – the Akan conceptual scheme*, Cambridge.
- HALLEN, Barry 2000. *A short history of African philosophy*. Bloomington: Indiana University Press.
- HALLEN, B. and J. O. SODIPO 1997 (orig. 1986). *Knowledge, belief and witchcraft: analytic experiment in African philosophy*. Stanford University Press.
- HOLENSTEIN, Elmar 2004. *Philosophie-Atlas: Orte und Wege des Denkens*. Zürich: Ammann.
- HOLENSTEIN, Elmar 2007. »Auf die Welt gekommen«: ein kritischer Rueckblick auf das Projekt eines Philosophie-Atlas. Lecture at ZMO, within Lecture Series »Ways of Thinking the World in Africa and Asia«, July 2007.



- HOUNTONDI, Paulin J. 1983. »Reason and tradition«, in H.O. Oruka/ D.A. Masolo (eds.), *Philosophy and cultures*. Nairobi: Bookwise, 132-139.
- HOUNTONDI, Paulin J. 1996 (1976). *African philosophy. Myth and reality*. Bloomington: Indiana University Press.
- HOUNTONDI, Paulin J. 1997. *Endogenous knowledge: research trails*. Dakar: CODESRIA.
- IMBO, Samuel O. 1998. *An introduction to African philosophy*. Lanham, Md: Rowman & Littlefield.
- JAMES, Wendy 1989. *Listening Ebony: moral knowledge, religion and power among the Uduk of Sudan*. Oxford: Clarendon Press.
- JOHNSON, Douglas H. 1994. *Nuer prophets*. Oxford: Clarendon.
- JANZEN, John M. 1992. *Ngoma: discourses of healing in Central and Southern Africa*. Berkeley (u.a.) Univ. of California Press.
- KARU, I./ MASOLO, D. 2000. *African philosophy as cultural inquiry*. Bloomington (u.a.): Indiana University Press.
- KRESSE, Kai 1998. »Izibongo – the political art of praising: poetical socio-regulative discourse in Zulu society«, in *Journal of African Cultural Studies*, vol. 12, no. 2: 171–196.
- KRESSE, Kai (ed) 2005. *Special issue on Reading Mudimbe*, *Journal of African Cultural Studies*, vol. 17, no. 1.
- KRESSE, Kai. 2007. *Philosophising in Mombasa. Knowledge, Islam and intellectual practice on the Swahili coast*. Edinburgh: International African Institute/ Edinburgh University Press.
- KWAME, Safro 1995. *Readings in African philosophy*. New York: Lanham.
- LÖLKE, Ulrich 2001. *Kritische Traditionen. Afrika. Philosophie als Ort der Dekolonisation*. Frankfurt/M.: IKO-Verlag.
- MCGAFFEY, Wyatt 1986. *Religion and society in Central Africa: the BaKongo of lower Zaire*. Chicago: University of Chicago Press.
- MCGAFFEY, Wyatt 2000. *Kongo Political Culture*. Bloomington: Indiana University Press.
- OCHIENG'-ODHIAMBO, F. 1995. *African philosophy: An introduction*. Nairobi: Consolata Institute of Philosophy.
- OLADIPO, Olusegun 2000. *The idea of African philosophy: a critical study of the major orientations in contemporary African philosophy*. Ibadan: Hope Publications.
- OLADIPO, Olusegun 2002. *The third way in African philosophy: essays in honour of Kwasi Wiredu*. Ibadan: Hope Publications.
- ORUKA, H. Odera. 1991. *Sage Philosophy*. Nairobi: ACTS Press.
- OSHA, Sanya 2005. *Kwasi Wiredu and beyond: the text, writing and thought in Africa*. Dakar: codesria.
- PRESBEY, Gail M. et al 2002. *Thought and practice in African philosophy: selected papers from the sixth annual conference of the International Society for African Philosophy and Studies (ISAPS)*. Nairobi: Konrad Adenauer-Stiftung.
- RETTOVÁ, Alena 2007. *Afrophone philosophies: reality and challenge*. Středokluky: Zdeněk Susa.



- SEREQUEBERHAN, Tsenay (ed.) 1991. *African philosophy: the essential readings*. New York: Paragon House.
- SOGOLO, Godwin 1993. *Foundations of African philosophy: a definitive analysis of conceptual issues in African thought*. Ibadan: Ibadan Univ. Press.
- STENGER, Friedrich 2001. *White fathers in colonial central Africa: a critical examination of V.Y. Mudimbe's theories on missionary discourse in Africa*. Münster: Lit.
- VAIL, L. / WHITE, L. 1991. *Power and the praise poem: southern African voices in history*. London: James Currey.
- VANSINA, Jan 1990. *Paths in the rainforests: toward a history of political tradition in equatorial Africa*. Madison, Wis. Univ. of Wisconsin Press.
- WIREDU, Kwasi 1980. *Philosophy and an African culture*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- WIREDU, Kwasi 1995. *Conceptual decolonization in African philosophy* (edited by O. Oladipo). Lagos: Hope Publishers.
- WIREDU, Kwasi 1996. *Cultural universals and particulars: an African perspective*. Bloomington (u.a.): Indiana University Press.
- WIREDU, Kwasi 2004. *A companion to African philosophy*. Malden, Mass. (u.a.): Blackwell.
- WIREDU, Kwasi and Gyekye, K. (eds) 1990. *Person and community*. Ghanaian Philosophical Studies 1. Washington: Centre for Research on Philosophy and Values.