

Zum Problem der Übersetzung abstrakter Begriffe in eine Bantusprache

In Afrika werden mehr als 2000 einheimische Sprachen gesprochen, zuzüglich weiteren hunderten von Dialekten und Mundarten, die zugleich die Grundlagen für die überkommenen kulturellen Identitäten und Werte darstellen.¹

In der Wissenschaft und Bildung werden diese Sprachen derart benachteiligt, dass sie im allgemeinen Unterricht sowie in interintellektuellen Diskursen kaum Beachtung finden. Dieser Zustand der Marginalisierung widerspricht allerdings dem allgemeinen Ehrgeiz der politischen Klassen Afrikas, die indigenen Sprachen zu schützen und zu fördern, und spiegelt gleichwohl die dramatische Ohnmacht und Verzweiflung insbesondere der afrikanischen Intellektuellen gegenüber ihrer Abhängigkeit von den europäischen Sprachen.

Ausgehend von dieser nüchternen Erkenntnis, zeigt der vorliegende Artikel am Beispiel des Bassaischen (Bassa-Sprache²) die doppelte Schwierigkeit, mit der man sich als Schulphilosoph konfrontiert sieht, wenn man die aus dem Griechischen abgeleiteten Terminiologien in europäischen Sprachen in seinen muttersprachlichen Kontext übersetzen will oder muss. Gemeint sind abstrakte Begriffe wie Ontologie, Metaphysik, Ethik, Logik, Hermeneutik, Epistemologie, Ästhetik, Kategorie etc. sowie andere Wortkonstruktionen mit dem Suffix »-logie« (Kosmologie, Psychologie, Politologie, Politologie

¹ Einzelheiten zu afrikanischen Werten bei Mabe, *Andere Kulturen – Andere Werte? Was die Welt von Afrika lernen kann*; ders., *Was wissen Europäer kulturell von Afrika?*; Ozankom, »Herkunft bleibt Zukunft«. *Das Traditionsverständnis in der Philosophie Marcien Towas und Elungu Pene Elungus im Lichte einer These Martin Heideggers*.

² *Bassaisch* wird überwiegend in Kamerun gesprochen und wird in der afrikanistischen Linguistik der sogenannten Bantu-Gruppe zugeordnet. Ich plädiere dafür, von *Bassaisch* (Sprache der Bassa von Kamerun), *Zuluisch* (Sprache der Zulu), *Haussaisch* (Sprache der Haussa), *Wolofisch* (Sprache der Wolof) etc. zu sprechen, wie es auch für Französisch, Japanisch, Chinesisch, Arabisch, Türkisch, Tamilisch etc. der Fall ist. Afrika dürfte in diesem Zusammenhang keine Ausnahme bilden.

etc.) oder »Ismus« z. B. Pragmatismus, Realismus, Idealismus, Materialismus, Empirismus, Rationalismus etc. Diese Schwierigkeit trifft indessen für alle gesprochenen Sprachen insbesondere im sogenannten Bantu-Raum³ zu.

Zur Lösung dieses rätselhaften Problems bieten sich meines Erachtens zwei methodische Optionen an: Die erste Methode ist die der Transkription, die darin besteht, abstrakte Termini zu »bassaisieren«, zu »zulusiasieren«, zu »akanisieren«, zu »haussaisieren«, zu »yorubaisieren«, zu »wolofisieren«, zu »amharaisieren« etc., wie auch die Europäer sie damals in der Neuzeit anglisiert, französiert, germanisiert (oder verdeutscht), hispanisiert, slawisiert, dänisiert etc. hatten. Andererseits ist die Methodik der semantischen und wörtlichen Übertragung ebenfalls anwendbar, welche gebietet, völlig neue Terminologien in jeder afrikanischen Zielsprache zu schaffen, die dem Sinn oder der Bedeutung aller abstrakten Begriffe aus der Ausgangssprache (hier Latein oder Altgriechisch) entsprechen. Jedenfalls sind beide Lösungswege für philosophische Übersetzungen in afrikanische Sprachen nicht nur umsetzbar, sondern auch gut miteinander kombinierbar. Daraus erhellt, dass die aktuelle sprachliche Situation in Afrika zwar komplex und kompliziert, nicht jedoch ausgeweglos ist.

1. Der Kampf um Rehabilitierung der einheimischen afrikanischen Sprachen und das Scheitern der Bantu-Philosophie

Die philosophische Bedeutung der Bantusprachen geht auf das epochale Werk »*La Philosophie Bantoue*«⁴ von Placide Tempels (1906–1977) zurück, in dem er als erster Missionar die Bedingungen untersuchte, unter denen von einer Philosophie im afrikanischen Kontext die Rede sein konnte. Tempels benutzte das Wort *Bantu* zur Kategorisierung der meisten Völker Schwarzafrikas. In der afrikanistischen Linguistik hingegen, auf die das Wort »*Bantu*« vermutlich zurückgeht, handelt es sich dabei um einen reinen Sprachbegriff. In Afrika

³ Bantu ist eine aus der afrikanistischen Linguistik entstandene Bezeichnung zur Klassifikation der Sprachen südlich des Äquators, die Ähnlichkeiten in manchen Wortstrukturen aufweisen und geographisch in Zentral- und Südafrika sowie im südlichen Afrika lokalisiert sind. Einzelheiten bei Klein-Ahrendt, »Bantusprachen«, in: Mabe (Hrsg.), *Das Afrika-Lexikon. Ein Kontinent in 1000 Stichwörtern*, S. 70–72.

⁴ Tempels, *La philosophie bantoue*.

selbst fehlt diesem Wort jegliche Zustimmung und Anerkennung bei den Betroffenen selbst, zumal letztere es vorziehen, sich entweder mit ihren jeweiligen ethnischen Gruppen oder mit ihrem Land zu identifizieren. Somit präsentieren sie sich gerne teils als Tamazight, Bulu, Dogon, Ewe, Ibo, Malinke, Nama, Oromo, San, Serer, Xhosa etc., teils als Äthiopier, Beniner, Gambier, Guineer, Kongolese, Sambier, Sudanese, Tunesier etc.

Im Unterschied zur sprachlichen Klassifikation der afrikanistischen Linguistik⁵ teilt die Afrikanische Akademie für Sprachen (ACALAN, *Académie Africaine des Langues*)⁶ die Sprachen Afrikas in folgende drei Gruppen ein⁷:

- Grenzsprachen (*Langues frontalières*), wie Swahili, Haussa, Fulfulde, Mande, Lingala, Kinyarwanda etc.
- Weniger verbreitete Sprachen (*Langues de moindre diffusion*)
- Von der Kolonisation übernommene Sprachen, die den Status von Amtssprachen besitzen (*Langues héritées de la colonisation avec statut de langues officielles*).

Die ACALAN hat es jedoch versäumt, drei weitere Gruppen hinzuzufügen:

- Die originären afrikanischen Sprachen mit dem Status von Amtssprachen, wie Amharisch (Äthiopien), Swahili (in Tansania, Kenia und Uganda), Xhosa, Zulu, Tsonga, Tshivenda, Swati, Süd-Ndebele, Setswana, Sesotho, Nord-Sotho (in Südafrika), Shona, Nord-Ndebele, isiXhosa, Chichewa, Setswana, Xitsonga, Tshivenda (in Simbabwe) Swahili (in Tansania, Kenia und Uganda), Somali (in Somalia), Tigrinja (in Eritrea);⁸

⁵ Hierbei werden fünf Sprachfamilien unterschieden: (1) Afro-asiatische Sprachen, (2) nilosaharanische Sprachen, (3) Khoisan-Sprachen, (4) Niger-Kongo-Sprachen, (5) austronesische Sprachen. Vgl. Heine/Nurse (Hrsg.), *A Linguistic Geography of Africa*; Malherbe, *Répertoire simplifié des langues africaines*.

⁶ Die ACALAN wurde 2006 als eine der Afrikanischen Union zugeordneten Institution ins Leben gerufen. Sie hat ihren Sitz in Bamako, der Hauptstadt von Mali.

⁷ Académie Africaine des Langues: Colloque sur le thème: Politiques nationales. Le rôle des langues transfrontalières et la place des langues de moindre diffusion en Afrique. Note d'orientation. www.acalan.org/fr/confeven/noc.pdf.

⁸ Arabisch und Afrikaans zählen nicht dazu, weil sie vielleicht nicht originär afrikanische Sprachen sind.

- die afrikanisierten Amtssprachen Arabisch (in sämtlichen Ländern Nordafrikas, sowie zum Teil in Somalia, Eritrea, Dschibuti, Komoren, Sudan und Tschad.) und Afrikaans (in Südafrika);
- die afrikanisierten Grenzsprachen wie Pidgin und andere Kreolsprachen.

Von der Rezeptionsgeschichte her hat die von Tempels begründete Bantu-Philosophie trotz gravierender Defizite hinsichtlich der Methode sowie aller Kritiken viele Anhänger und Verehrer gefunden. Auch heute noch reißt die Bewunderung für sein Buch nicht ab.⁹ Was man ihm zuerkennen kann, ist jedenfalls sein Versuch, die Bantuphilosophie in Logik, Ontologie und Ethik eingeteilt zu haben, wobei Tempels selbst ausdrücklich darauf hinweist, dass diese Philosophie nur implizit und keineswegs explizit zu begreifen ist. Das Projekt der Bantuphilosophie scheiterte weniger daran, als an der Unfähigkeit von Tempels, seinem eigenen Anspruch gerecht zu werden, die Existenz der Philosophie bei den Bantu durch ihre gesprochenen Sprachen nachzuweisen. Denn Tempels war nicht einmal in der Lage, ein Wort für Philosophie, geschweige denn für ihre Disziplinen in der Sprache der Baluba zu identifizieren. Sein Buch bleibt daher bis heute noch eine Antwort auf die einfachste Frage schuldig, wie Völkern (wie den Bantu) kollektiv eine Philosophie zuerkannt werden kann, wenn sie weder eine philosophiefähige Sprache besitzen noch selbst philosophiereif sind.¹⁰ So schreibt Tempels:

«N’attendons pas du premier Noir venu (et notamment des jeunes gens), qu’il puisse nous faire un exposé systématique de son système ontologique. Cependant cette ontologie existe: elle pénètre et informe toute la pensée du primitif, elle domine et oriente tout son comportement.»¹¹

Hierbei spricht Tempels den Bantu eindeutig die Kompetenz ab, ihre Ontologie oder ihre Ethik aufgrund ihres unzureichenden intellektuellen und sprachlichen Potentials nicht nur zu erkennen und zu erschließen, sondern sogar auch als solche zu benennen.

Als gebürtiger Afrikaner und Berufsphilosoph setzte sich Alexis Kagamé weniger für eine Renaissance der Bantuphilosophie ein als für deren Reform. Er entwickelt seinerseits ein linguistisches System

⁹ Diagne, »Revisiter «La Philosophie bantoue». L’idée d’une grammaire philosophique«, S. 44–53.

¹⁰ Eboussi Boulaga, »Le bantou problématique«, S. 4.

¹¹ Tempels, *La philosophie bantoue*, S. 15.

zur Lösung des durch das Bantu-Projekt entstandenen Methodenproblems. In seinem ersten Buch »*la philosophie bantu-rwandaise de l'être*«¹² nennt er neue Voraussetzungen für die Umsetzung linguistischer Erkenntnisse in das philosophische Programm. Kagame findet zwar Entsprechungen für manche Termini in seiner Muttersprache und kreiert sogar neue Begriffe wie »*Bumuntu*« (»humanité«, Humanität), »*Ntu*« (Être, Sein) etc.¹³ Wie Tempels vermag aber auch Kagame die zentralen Begriffe wie Philosophie, Kategorie, Ontologie, Ethik, Kosmologie, Theodizee, Psychologie, Methode etc. weder zu bantuisieren noch semantisch zu übersetzen.

Das Anliegen Kagames war es zu zeigen, wie man in einer Bantusprache philosophisch denkt, wobei er unter Denken die Vollendung des Lebens durch die Manifestation der Kraft versteht, die ihrerseits durch Gott ins Sein kommt, der zugleich dessen Ursache ist. Während Tempels die Identität von Sein und Kraft als Grundvoraussetzung der Bantuontologie annahm, demonstriert Kagamé die Identität von Sein und Denken, eine Identität, die sich nach seiner Überzeugung im denkenden Subjekt selbst findet. Er erklärt, dass Denken durch Begriffe ins Leben gerufen wird (d. h. wie schon Platon sagte: Die Dinge können nur vermittels der Sprache begriffen werden). So haben die Afrikaner nach Kagame nicht nur mythisch-bildliches, sondern ein auch logisches und begriffliches Denken, das man in den gesprochenen Sprachen nachweisen kann, wenn man ihrer mächtig ist.

An diesem Punkt widerlegt Kagame die These von Tempels, nach der die Bantuphilosophie überwiegend durch Bilder und sonstige Symbole erklärbar ist. Kagame weist darauf hin, dass es den Bantu nicht an Worten fehlt, um die Realität der Dinge zum Ausdruck zu bringen; ihr Denken weise infolgedessen keinerlei Begriffsdefizite auf. Zudem sieht Kagame einen großen Unterschied zwischen der oraltraditionellen Philosophie Afrikas (der Sprichwörter, Mythen, Legenden und Erlebnisberichte zugrunde liegen) und der Schriftphilosophie, die bereits seit den Griechen ein anderes Abstraktionsniveau erreicht hat, das man in den bloß gesprochenen Sprachen vermisst. Trotzdem bleibt er bei seiner These, Kultur und Philosophie seien untrennbar, weil auch eine kollektive Schöpfung Quelle der Philosophie sein könne.

¹² Kagame, *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*.

¹³ Vgl. Elungu Pene Elungu: »*La philosophie bantu-rwandaise de l'être*«, S. 285–298.

Nach Kagame drückt sich die Besonderheit des afrikanischen Denkens durch die Art und Weise aus, wie Afrikaner Aussagen über das Sein bilden. In dieser Hinsicht pflichtet er der These von Aristoteles bei, dass es nicht nur verschiedene Seinsweisen, sondern auch unterschiedliche Möglichkeiten gibt, etwas über sie auszusagen. Während Aristoteles von zehn Kategorien¹⁴ (d.h. auch Klassen von Gegenständen oder Typen von Prädikaten¹⁵) spricht, unterscheidet Kagame vier linguistische Momente¹⁶, die er als ontologische Kategorien bezeichnet. Kagame will damit zeigen, dass die Bantu in völlig anderen Kategorien als die Europäer denken. So unterscheidet er in Anlehnung an die Sprache Kinyarwanda in Ruanda die folgenden fünf Kategorien:

- (a) *U muntu* (ein Mensch, Plural Bantu), als erste Kategorie bezeichnet ein vernunftbegabtes Wesen, Verstandeswesen.
- (b) *I kuntu* (ein Ding), ein Sein ohne Verstand bzw. ein Existieren ohne Lebensprinzip, wie Pflanzen, und Sein mit Lebensprinzip ohne Verstand, wie Tiere.
- (c) *A hantu* (Raum, Ort), Lokalität des Seins.
- (d) *U kuntu* (Seinsweise), die Modalität.
- (e) *Ntu* (Sein) als Einheitskorrelat gilt zugleich als Universalkategorie. Ihm gegenüber steht das *Ubusa* (das Nichts), über das keine Aussage gemacht werden kann.

Mit dieser Kategorienlehre will Kagame der These entgegenwirken, es gebe eine »archaische Ontologie«¹⁷ in Afrika. Denn in den von ihm

¹⁴ 1. Substanz; 2. Qualität; 3. Quantität; 4. Relation; 5. Ort; 6. Zeit; 7. Tun; 8. Lage; 9. Haben; 10. Leiden.

¹⁵ Thomas von Aquin nannte Kategorien Prädikate, die vier Gruppen kennzeichnen: Sein (Wesen), Qualität, Quantität, Bewegung, Relation, Habitus.

¹⁶ Bereits die Stoiker sprachen von vier Kategorien: Substanz, Eigenschaft, Beschaffenheit und Relation. Nach Kagame ist das Bantu-Denken logisch und ontologisch, da jedes Wort in allen Sprachen der Bantu zur Benennung einer bestimmten Wesenheit benutzt wird. Hierbei übernimmt er offenkundig die thomistische These der *adequatio intellectus et rei* (vgl. Kagame, a.a.O., S. 117f.).

¹⁷ Als archaisch wird eine Ontologie bezeichnet, wenn die metaphysische Vorstellung nicht nur durch begriffliche Sprache, sondern durch Symbole, Mythen, Riten aufgefasst oder die Wirklichkeit der Dinge durch letztere zum Ausdruck gebracht wird. Einzelheiten bei Eliade, *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, S. 15.

untersuchten Sprachen will er keine einzige gefundenen haben, der Worte fehlen, um selbst die abstraktesten Dinge zu benennen. Ausgehend von dieser Erkenntnis grenzt Kagame die Bantu-Philosophie, die sich auf das Sein bezieht, von der Bantu-Mythologie, die auf Fabeln, Mythen, Märchen, Dichtungen etc. beruht, ab. Dass solche Begriffe vorhanden sind, ist nach Kagame ein offenkundiger Beweis für die Lebendigkeit der gesprochenen Sprachen Afrikas. Was die Vitalität mündlicher Traditionen ausmacht, ist das Überlieferungszeugnis auf allen Lebens- und Wissensgebieten, von der Heilkunst über die Architektur, Physik, Chemie, Mathematik bis hin zur Religion und Philosophie. Denn in jeder Tradition entstand das Wissen durch persönliche Erfahrung im Leben. So z. B. erfolgte das Erlernen der Heilkunst nicht an Schulen, sondern durch Initiation, d. h. durch unmittelbare Einführung in die Geheimniswelt. Wissenserwerb bedeutete mithin Geheimniserkundung und -manifestation in konkreten Handlungen des Lebens.

Das allgemeine Wissen in der traditionellen Gesellschaft gilt nach Kagame nicht nur als intellektuelles Vermächtnis vergangener Generationen. Letzteres unterscheidet sich dennoch von bloßen Dichtungen und Märchen, weil es das begriffliche Denken in der oralen Tradition weithin dokumentiert. Insofern sind Zeugenberichte nicht mit bloßen Erzählungen zu verwechseln, weil sie nach logischen und rationalen Prinzipien erzählt werden. Kagame macht zudem deutlich, dass ein Bericht der oralen Tradition deshalb dem philosophischen Anspruch gerecht wird, weil man ihn auf Wahrheit und Richtigkeit hin mit den Mitteln der schriftlichen Philosophie überprüfen kann.

Kagame ist ohne Zweifel ein gewaltiger linguistischer Durchbruch gelungen. Trotz brillanter Kenntnisse der Philosophie und afrikanischer Sprachen konnte er das defizitäre Methodendenken von Tempels nur sehr bedingt ausgleichen, da er seinerseits keine adäquaten Entsprechungen für die fundamentalen Terminologien der Philosophie in seiner Muttersprache findet.

Nach Kagame haben sich viele Philosophen bemüht, bestimmte Begriffe zu übersetzen oder kleine Abhandlungen in ihren jeweiligen Muttersprachen zu publizieren. Es ist ihnen leider nicht gelungen, die methodische Aporie von Tempels und Kagame endgültig zu lösen oder eine pragmatische Möglichkeit der Loslösung von den europäischen hin zu den afrikanischen Sprachen aufzuzeigen. Ihre Initiativen haben jedoch viele Früchte gebracht, die die Grundlagen für weitere

Forschungsanstrengungen stellen.¹⁸ Es sei hier kurz auf die Arbeiten von Kwasi Wiredu und Odera Oruka verwiesen, denen oft mehr Aufmerksamkeit geschenkt wird.

Henry Odera Oruka (1944–1995) hat eine philosophische Denkrichtung namens Sage-Philosophy inauguriert,¹⁹ in deren Mittelpunkt die Fragen der Sprachentwicklung über Weisheit stehen. Unter Sage-Philosophie versteht Odera eine Form der Reflexion eines Weisen über allgemeine Fragen des Wissens.²⁰ Gegenstand der Weisheitsphilosophie sind allerdings nicht allein die Sprüche älterer Menschen als solche, sondern das gesprochene Wort, das dem Weisenwesen zugrunde liegt. Ein Weiser ist in der Regel ein alter Mensch, der mit dem Wissen seiner Tradition sehr gut vertraut ist, und sein Wissen ist die gesprochene Weisheit, welche zwar selbst noch keine Philosophie ist, aber den philosophischen Anspruch nur dann erheben kann, wenn sie verschiedene und permanente Interpretationsmodelle zulässt. Denn der Philosoph ist ein Denker, der sich mit allgemeinen Wissensfragen auseinandersetzt. Was man bei Odera Oruka vermisst, ist die klare Benennung der wichtigsten Termini der Weisheitsphilosophie in seiner Muttersprache. Zusammengefasst ist es weder Wiredu noch Odera gelungen, Wege für den Übergang von den europäischen zu den einheimischen Sprachen Afrikas aufzuzeigen. Kwasi Wiredu seinerseits plädiert für eine konzeptionelle Dekolonisation.²¹ Dabei macht er deutlich, dass die Voraussetzung für eine wahrhaft afrikanische Philosophie nicht die Sprache ist, in der sie geschrieben und formuliert wird. Entscheidend für Wiredu ist vielmehr, dass die Afrikaner in ihren jeweiligen muttersprachlichen Kontexten denken: »The main antidote to that impediment, as far as I can see, is for

¹⁸ Nur einige Beispiele werden hier genannt. Eboh, *The Structure of Igbo Logic*; Bakhoken, »Notion de Bedimo chez les Bantu du Cameroun«, S. 91–96; Gyekye, »Philosophical Relevance of Akan Proverbs«, S. 45–53; Gyekye, *An Essay on African Philosophical Thought. The Akan conceptual Scheme*; Azenabor, »The Idea of African Philosophy in African Languages«, S. 321–328; Oluwole, *Philosophy and Oral Tradition*.

¹⁹ Odera Oruka, »Sagacity in African Philosophy«, S. 388–393.

²⁰ Odera Oruka, »Philosophic Sagacity in African Philosophy«, S. 44, in: Odera Oruka (Hrsg.), *Sage Philosophy, Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, S. 41–51.

²¹ Wiredu, »African Philosophical Tradition. A case Study of the Akan«, S. 35–62; Wiredu, *Conceptual Decolonization in African Philosophy*. Wiredu, *Cultural Universals and Particulars*.

African philosophers to try to think philosophically in their own vernaculars, even if they still have to expound their results in some Western language.«²²

Mit seiner Theorie der konzeptionellen Dekolonisation hofft Wiredu, das afrikanische Denken für westliche Philosophen zugänglich zu machen.

3. Transkription oder semantische Übersetzung: Welche Methode eignet sich für die philosophische Emanzipation in afrikanischen Schriftsprachen?

Aufgrund des kontinuierlichen Gebrauchs von Englisch, Französisch etc. braucht Afrika dringend einen veritablen konzeptionellen Aufbruch durch die Bereitstellung von Lehrbüchern und Nachschlagewerken in manchen indigenen Sprachen. Dieser Artikel hat nicht die Absicht, diese Aufgabe zu bewältigen, er will nur zeigen, dass die Philosophie ihre doppelte Rolle als Projektor der intellektuellen Moderne und zugleich Förderer der Erziehung und Bildung auch in Afrika übernehmen kann, wenn die Philosophen jetzt anfangen, die fundamentalen Kategorien ihres Fachgebietes zu afrikanisieren. Anhand von Beispielen wird nun versucht, die Methode der semantischen und wörtlichen Übersetzung im Bassaischen umzusetzen.

Die Arabisierung hat die Philosophen in Nordafrika veranlasst, nicht nur die philosophischen Werke seit der Antike zu übersetzen, sondern auch eigene Hand- und Lehrbücher sowie Zeitschriften in arabischer Sprache herauszugeben. Es war ihnen auf diese Weise gelungen, die Philosophie als ein von der Religion und Theologie unabhängiges Fach an Universitäten und Sekundarschulen zu retten. Dass die anderen Afrikaner diesem Beispiel bisher nicht folgen konnten, liegt zwar am mangelnden politischen Willen, eine Entscheidung zugunsten einer einheimischen Sprache für den Unterricht zu treffen. Doch auch wegen der immerwährenden Assimilation und des damit einhergehenden fast zur Routine gewordenen Gebrauchs insbesondere des Französischen, Englischen und Portugiesischen fällt es den meisten jungen Afrikanerinnen und Afrikanern sehr schwer, sich

²² Wiredu, »Conceptual Decolonization as an Imperative in Contemporary African Philosophy: Some Personal Reflections«, S. 56–57.

von jenen Sprachen loszulösen. Wie die Übersetzung der Bibel in viele afrikanische Sprachen aus dem Bedürfnis der einheimischen Bevölkerungen in der Kolonialzeit entstand, so muss die Lust auf das Philosophieren in den indigenen Sprachen aus dem Antrieb der Afrikaner selbst erfolgen.

Der hier vorgeschlagene Weg ist sowohl realistisch als auch pragmatisch. Statt wissenschaftliche Regeln, die für europäische Sprachen konzipiert wurden, auf afrikanische Sprachen einseitig anzuwenden, wäre es besser, alternative Methoden, wie etwa die Methodik des Konvergentialismus²³ oder die Konvergenzmethode zu erproben, die in diesem konkreten Fall helfen kann, orale und literale Konzepte bei der Afrikanisierung des Denkens zu kombinieren.

Dem Konvergentialismus liegt das methodische Prinzip zugrunde, ein einheitliches Sprachsystem zu etablieren, welches die Schaffung alternativer Regeln und gesetzlicher Grundlagen für die Schaffung und Übersetzung von Begriffen sowie für das begriffliche Management von Terminologien erleichtert. Auf diese Weise werden die afrikanischen Philosophen in der Lage sein, ihre Visionen und Ideen in ihren Muttersprachen frei zu formulieren und zu erklären.

Zusammenfassend strebt der Konvergentialismus die Revalorisierung des Mündlichen im schriftlichen System einerseits und andererseits die Integration des Schreibens in den Korpus der Oraltradition an. Seine philosophischen Konsequenzen haben somit ontologische, epistemologische, logische, ethische, ästhetische, metaphysische und pragmatische Implikationen, in dem Maße, dass er erlaubt, abstrakte Ideen sowie konkrete Lösungen für die theoretische und praktische Probleme der Welt im Allgemeinen und Afrikas im Besonderen in einer afrikanischen Sprache deutlich zu formulieren.

Um das xeno-linguistische Paradoxon zu überwinden und die indigenen Sprachen Afrikas für den akademisch philosophischen Diskurs zu öffnen, fängt der Autor dieses Artikels im Folgenden an, einige philosophische Grundbegriffe auf der Grundlage des Konvergentialismus in seine Muttersprache *Bassaisch* mit Erklärungen zu übersetzen. Dies soll andere Philosophen zur Nachahmung motivieren. So wird Afrika in naher Zukunft eine Weltklasse-Intelligenz bil-

²³ Vgl. Mabe, *Mündliche und schriftliche Formen philosophischen Denkens in Afrika. Grundzüge einer Konvergenzphilosophie*.

den können, die fähig sein wird, mit eigenen Sprachen auf internationalen Kongressen aufzutreten.

Dieser Artikel schließt daher mit dem Versuch, eine wörtliche und semantische Übersetzung einiger grundlegender Termini aus dem Deutschen ins *Bassaische* zu erstellen:

Philosophie = Gwés yi, Liebe zum Wissen; der Philosoph oder die Philosophin (i ngwés yi, plural ba gwés yi), Menschen, die Wissen lieben und deshalb danach streben

Weisheit = Yi nlôôha, d. h. außergewöhnliches und überwältigendes Wissen; der Weise oder die Weise (nlôôha yi) ist jemand mit außergewöhnlichem Wissen.

Wissen = Yi, die Gewissheit, die wir von unseren Vorstellungen der Dinge haben, dass sie tatsächlich so sind.

Wissenschaft = Yi mam oder yi gwom, Wissen über Dinge; der Wissenschaftler/die Wissenschaftlerin (Nyi mam) ist jemand, der Wissen über Dinge besitzt; er unterscheidet sich von einem Forscher oder einer Forscherin (Nyén mam), dessen oder deren Tätigkeit (auch Arbeit) (bôlô) darin besteht, die den Dingen zugrunde liegenden Gesetzmäßigkeiten (Tel gwom oder matéak ma gwom) zu verstehen (nok).

Analyse = Ndoñol, d.h der Akt des Untersuchens

Ästhetik = Nok lama, das Schöne verstehen, empfinden

Dialektik = Ngi podba, das sich nicht Widersprechen

Dialog = Nkwel i ba, Gespräch (nkwel) zu zweit

Die Ethik = Li bônôl, das dem Tun oder Handeln zugrundeliegende **Prinzip** (li kidil), Plural, ma bônôl, unterscheidet sich von boñ (Handeln, Tun)

Die Kultur = Li boñok, die Art und Weisen zu tun, Dinge zu pflegen, sein Leben zu gestalten und zu organisieren

Die Natur = Li bak (li mut, li gwom), Plural ma bak, das Sosein des Menschen oder der Dinge

Die Kunst = Li keñge, ein mit einem bestimmten Wissen verbundenes Tun

Die Lehre oder Lehrmeinung = li pôdôl, li pôdôl djée li, das ist seine Lehre oder seiner Lehre nach

Die Methode = Li nôñôl, wodurch man geht

Die Moral = Li niñil, das Prinzip, nach dem man lebt.

Epistemologie: Pôdôl yi, d. h. Wissenslehre

Erkenntnistheorie = Prinzip, Wissen oder Erkenntnis zu betrachten

Gerechtigkeitstheorie = Tehe sép oder Li tehge li sép, die Art und Weise zu sehen, was gerecht ist, d. h. gerade steht

Hermeneutik: Tobol, Ngobol = erforschen und mit anderen Worten erklären, was man untersucht

Idee = tééhene, etwas, das man nur denkend und nicht real sieht, unterscheidet sich von **Meinung** (Hoñol)

Interpretation = Kobil, etwas mit anderen Worten erklären, um es verständlich zu machen

Logik = Li nògòl, ist das dem Verstehen zugrundeliegende Prinzip

Metaphysik = **Mbus ba**, hinter dem Sein, Metaphysik bedeutet mithin, pôdòl i mbus ba, d. h. Hinter-dem-Sein-Lehre

Ontologie = Pòdòl bà, Reden über das Sein, mit dem Ziel, dessen Existenz zu beweisen

Praxis = Boñ, das durch Tun Umsetzbare

Sein = Yé, bà, d. h. was sichtbar ist oder unseren Vorstellungen in der objektiven Wirklichkeit entspricht

Synthese = sukus oder sugus, unterscheidet sich von Schluss oder Konklusion: (mal, méléš)

Theorie = Li tehge, Prinzip, Dinge zu sehen oder zu betrachten

Zivilisation = Nok niñ, das Leben verstehen oder genießen.

4. Schluss

Die Übersetzung abstrakter Termini in afrikanische Sprachen stellt eine große Herausforderung für die afrikanischen Philosophen dar. Aus dieser Erkenntnis heraus hat dieser Artikel zwei Methoden vorgeschlagen, die für die philosophische Übersetzung im afrikanischen Kontext anwendbar wären, nämlich die der Transkription und der semantischen Übertragung. Gleichwohl braucht Afrika dringend eine Sprachenpolitik, die zum Gebrauch der einheimischen Sprachen ermutigt, mit denen die afrikatreuen Philosophen nicht nur ihre kulturellen Identitäten und ihr Erbe ausdrücken, sondern auch eine Philosophie formulieren, die den Eigenwert und die Denkformen Afrikas sichtbar werden lässt.

Bibliographie:

- Azenabor, Godwin, »The Idea of African Philosophy in African Languages«, in: *Indian Philosophical Quarterly* 3 (2000), S. 321–328.
- Bahoken, Jean-Calvin, »Notion de Bedimo chez les bantu de Cameroun«, in: *Journal de la Société des Africanistes* 31 (1961), S. 91–96.
- Diagne, Souleymane Bachir, »Révisiter ›La philosophie bantoue‹. L'idée d'une grammaire philosophique«, in: *Politique africaine* 1/2000 (Nr 77), S. 44–53.
- Eboh, Marie Paulin, *The Structure of Igbo Logic*, Roma 1983.
- Eboussi Boulaga, Fabien, »Le bantoue problématique«, in: *Présence africaine* (1968), Nr. 66, S. 4–40.
- Eliade, Mircea, *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Frankfurt/M. 1986.
- Elungu Pene, Elungu, »La philosophie bantoue-rwandaise de l'être«, in: *Cahier des religions africaines* 10 (1976), S. 285–298.
- Gyekye, Kwame, *An Essay on African Philosophical Thought. The Akan Conceptual Scheme*, New York/Cambridge 1987.
- Gyekye, Kwame, »Philosophical Relevance of Akan Proverbs«, in: *Second Order* 2 (1973), S. 45–53.
- Heine, Bernd/Nurse, Derek (Hrsg.), *A Linguistic Geography of Africa*, Cambridge/New York 2008.
- Kagamé, Alexis, *La philosophie bantoue-rwandaise de l'être*, Brüssel 1956.
- Klein-Arendt, Reinhard, »Bantusprachen«, in: Mabe, Jacob Emmanuel (Hrsg.), *Das Afrika-Lexikon. Ein Kontinent in 1000 Stichwörtern*, Stuttgart/Wupertal 2001.
- Mabe, Jacob Emmanuel, *Was wissen Europäer kulturell von Afrika?* München 2006/2013
- Mabe, Jacob Emmanuel, *Mündliche und schriftliche Formen philosophischen Denkens in Afrika. Grundzüge einer Konvergenzphilosophie*, Berlin 2005
- Mabe, Jacob Emmanuel, »Andere Kulturen – Andere Werte? Was die Welt von Afrika lernen kann«, in: Münnix, Gabriele (Hrsg.), *Wertetraditionen und Wertekonflikte. Ethik in Zeiten der Globalisierung* (Studien zur Interkulturellen Philosophie 21, Nordhausen 2013, S. 219–230.
- Malherbe, Michel, *Répertoire simplifié des langues africaines*, Paris 2000.
- Odera Orika, Henry, »Sagacity in African Philosophy«, in: *International Philosophical Quarterly* (Winter 1983), S. 388–393.
- Odera Orika, Henry, »Philosophic sagacity in African Philosophy«, in: Odera Orika, Henry (Hrsg.), *Sage Philosophy, Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, Leiden 1990, S. 41–51.
- Oluwole, Sophie, *Philosophy and Oral Tradition*, Lagos 1999.
- Ozankom, Claude, *Herkunft bleibt Zukunft, Das Traditionsverständnis in der Philosophie Marcién Towas und Elungu Pene Elungus im Lichte einer These Martin Heideggers*, Berlin 1997.
- Tempels, Placide, *La philosophie bantoue*, Elisabethville 1945/Paris 1949.

- Wiredu, Kwasi, »African Philosophical tradition: a case study of the Akan«, in: *Philosophical Forum* 24 (1992), 35–62.
- Wiredu, Kwasi, *Conceptual Decolonization as an Imperative in Contemporary African Philosophy*, Ibadan 1995.
- Wiredu, Kwasi, *Cultural Universals and Particulars*, Bloomington/Indianapolis 1996.
- Wiredu, Kwasi, »Conceptual Decolonization as an Imperative in Contemporary African Philosophy. Some Personal Reflections«, in: *Revue Rue Descartes* 36, Paris 2002, S. 56–57.