

Andreas Eckert

Afrika und das liberale Skript. Eine Skizze

Einleitung: Die Hypokrisie des liberalen Skripts

Im Juli 2000 versah der britische *Economist* das Titelbild einer Ausgabe mit der Schlagzeile »Afrika: Der hoffnungslose Kontinent«. In dem dazugehörigen Editorial fragte sich die Redaktion, ob Afrika unter inhärenten Charakterstichen leide, die es zur ökonomischen Entwicklung unfähig machen und zur Rückständigkeit verdammen. Elf Jahre später sang dieselbe Zeitschrift ein Loblied auf den einst abgeschriebenen Kontinent und titelte vom »Aufstieg Afrikas«. Im Jahre 2016 wurde die *New York Times* dann bereits wieder nörgeliger: »Africa Rising? Africa reeling may be a more fitting slogan today«, wurde ein Leitartikel betitelt.¹ Die Redakteure, die für die genannten Titel verantwortlich zeichnen, haben sich zweier gleichsam notorischer Vergehen der Sozialwissenschaften schuldig gemacht: Erstens haben sie ein durchaus valides Argument in eine falsche Verallgemeinerung überführt und, zweitens, die Zukunft als lineare Projektion aus der jüngeren Vergangenheit entworfen. Schauen wir auf die Geschichte Afrikas seit Mitte des 20. Jahrhunderts, werden je nach Raum und Zeit erhebliche Kontraste deutlich. Und es sollte auch nicht weiter verwundern, dass ein Kontinent, der so unterschiedliche ökologische Zonen umfasst, so unterschiedliche Verbindungen zu anderen Weltregionen unterhält, nahezu 50 Nationalstaaten allein in der Region südlich der Sahara zählt sowie durch höchst diverse Sprachen, Glaubenssysteme und historische Entwicklungsläufe charakterisiert ist, nicht ein einziges Schicksal teilt. Und doch: Für viele Menschen außerhalb Afrikas, aber ebenso für viele Afrikaner ist »Afrika« eine Einheit, die sich durch eine Reihe von Merkmalen definiert: etwa durch »Rasse« oder schlicht durch Hautfarbe, durch eine koloniale Vergangenheit, und durch Armut. Solche Perspektiven gingen in der Vergangenheit etwa bei Politikern, Intellektuellen und »Entwicklungsexperten« häufig mit der Vorstellung einher, dass Afrika einem einzigen Weg folgen sollte, oder hätte folgen sollen, der mal Entwicklung, mal Modernisierung und mal Befreiung hieß und viele Ingredienzen enthielt, die auch dem liberalen Skript zugeschrieben werden.² Wenn im folgenden kurzen Essay ebenfalls wiederholt von »Afrika« die Rede ist, soll damit der hier kritisierte Essentialismus jedoch nicht durch die Hintertür wieder hineingelassen und suggeriert werden, Entwicklungen seien in Afrika immer gleich verlaufen. Es geht vielmehr darum, einige wesentliche Trends und Perspektiven zu skizzieren, ohne diese generalisieren zu wollen.

1 *Economist*, 13.5.2000 u. 3.12.2011; *New York Times*, 17.10.2016. Vgl. Jerven 2015.

2 Cooper 2019, S. 291.

Die Beziehungen zwischen Afrika und dem liberalen Skript sind verzwickt und widersprüchlich.³ Wesentliche Dokumente der 1963 gegründeten Organisation für Afrikanische Einheit und ihrer Nachfolgerin folgen einem universalistischen Menschenrechtsbegriff und formulieren Normen etwa im Bereich von *Governance*, die das liberale Skript getreulich abbilden. Zumindest weite Teile des Kontinents scheinen auf den ersten Blick allerdings bis heute nur bedingt wenigstens einer Variante dieses Skripts zu folgen, das aus der Sicht vieler Menschen in Afrika ohnehin bisher vor allem in Form von Bevormundung, Gewalt und Arroganz daherkam. Afrika steht häufig für das Andere, das, was das liberale Skript nicht sein soll und will. Zugleich repräsentieren die Gesellschaften des Kontinents wie andere ehemalige kolonisierte Regionen eine Herausforderung des liberalen Skripts, weil sie permanent an dessen Schattenseiten gemahnen und auf seine Hypokrisie verweisen. Die Historikerin Caroline Elkins hat diese Hypokrisie jüngst in ihrer Studie über das Britische Weltreich noch einmal dezidiert dargelegt.⁴ Gewalt stellte, folgen wir der Autorin, nicht ein gelegentliches, sondern grundlegendes Merkmal britischer Herrschaft in der Welt über viele Jahrhunderte dar. Noch schwerer wiegt, was Elkins das System der »legalisierten Gesetzlosigkeit« nennt. Die Rechtsstaatlichkeit, von den Briten so nachdrücklich als Kennzeichen moderner westlicher Zivilisation und Säule der Demokratie gepriesen, übersetzte sich in den Kolonien als Gebrauch von kodifizierten Regeln, die Freiheiten in der Regel beschnitten, nicht erweiterten, Landraub legitimierten und den beständigen Fluss von schlecht oder gar nicht bezahlten Arbeitskräften in die kolonialen Minen und Plantagen sicherten. Falls die Gesetze ihren Zweck einmal nicht erfüllten, zögerte das Empire nicht, den Ausnahmezustand und das Kriegsrecht auszurufen und auf diese Weise seine Gouverneure mit enormen Machtbefugnissen auszustatten. Widerstand gegen das koloniale Regime wurde so zu einer verbotenen Aktivität und definierte jene, die für ihre Freiheit und mehr Rechte kämpfen, als Kriminelle und Terroristen, die mit massiven Sanktionen zu rechnen hatten.

Dieses System verschärfte sich in Teilen Afrikas nach dem Zweiten Weltkrieg noch, in einer Periode, die eigentlich für Aufbruch, Entwicklung und Modernisierung stand. Mit massiver Härte agierte die britische Kolonialverwaltung in den 1950er Jahren in Kenia gegen die Mau Mau Revolte, die vor allem von den Kikuyu getragen wurde. 95 getöteten Europäern, davon 32 Zivilisten, standen über zwanzigtausend tote Afrikaner gegenüber. Während des gut sieben Jahre dauernden Krieges wurden mehr als eintausend Einheimische auf der Grundlage von hastig verabschiedeten Antiterrorgesetzen gehenkt, weit mehr als in jedem anderen kolonialen Konflikt. Rund siebzigtausend Einheimische saßen ohne Prozess oft für mehrere Jahre in Gefängnissen und Internierungslagern, in denen die Regierung sie rigorosen »Umerziehungsprogrammen« unterwarf. Weit über hun-

3 Zum Begriff des liberalen Skripts vgl. die Einleitung im vorliegenden Band.

4 Elkins 2022.

derttausend Menschen wurden »umgesiedelt«: Das britisch beherrschte Kenia war in den fünfziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts ein brutaler Polizeistaat.⁵

Viele weitere Beispiele aus der gesamten Kolonialzeit ließen sich für die exzessive Gewalt kolonialer Herrschaft anführen, von den Gräuelaten in König Leopolds Kongo und den Genozid an den Herero und Nama im damaligen Deutsch-Südwestafrika bis zum weniger bekannten, von massiver Gewalt geprägten Dekolonisationsprozess in Kamerun, wo die französische Armee in den späten 1950er Jahren u.a. frustrierte Indochina-Kämpfer einsetzte, um gegen die Unabhängigkeitsbewegung der UPC mit äußerster Brutalität vorzugehen. Allerdings geht Kolonialismus nicht in einer Gewaltgeschichte auf. Kolonialismus war Gewalt und Ausbeutung, aber ebenso eine Geschichte vielfältiger, widersprüchlicher Auseinandersetzungen und Kooperationen. Die »Kolonialität der liberalen Demokratie«⁶ manifestierte sich vor diesem Hintergrund auf vielfältige Weise. Ausgangspunkt des folgenden Essays ist die These, dass Rassismus und Kolonialismus tief in das liberale Denken eingeschrieben sind, dass die westlichen Demokratien der Neuzeit, die das Kerengerüst des liberalen Skripts konstituierten, durch koloniale Macht- und Herrschaftskonstellationen geprägt waren.⁷ Koloniale Herrschaft in Afrika wie anderswo stand vor allem im 20. Jahrhundert zugleich häufig unter Rechtfertigungsdruck. Und selbst wenn viele Verfechter und Akteure des kolonialen Projekts eine Art »natürlichen« Herrschaftsanspruch verspürten, so sorgten die Kolonisierten ebenso wie Kritiker in der Metropole dafür, dass der Kolonialismus oder zumindest zentrale Aspekte davon, etwa die Gewalt, immer wieder legitimiert werden mussten.

Im Folgenden soll zunächst das Konzept der Zivilisierungsmission dargelegt werden, die vielleicht wichtigste Rechtfertigungsstrategie der kolonialen Mächte, die zugleich einen – begrenzten – Rahmen bot, in dem Afrikanerinnen und Afrikaner die Hypokrisie des Westens zu kritisieren und zu entlarven vermochten. Sie haben in diesem Rahmen gewissermaßen die – im kolonialen Kontext oft sehr geringen, gleichwohl vorhandenen – Möglichkeiten des liberalen Skripts genutzt, um das Skript zu kritisieren bzw. mit dem Skript eigene Anliegen durchzusetzen. In diesem Zusammenhang müssen sodann die Enttäuschung und der Vertrauensverlust zur Sprache kommen, die in Teilen Afrikas angesichts des nach dem Ende der Kolonialherrschaft fortdauernden Rassismus in nordatlantischen Diskursen und Praktiken sowie vieler leerer Versprechungen weit verbreitet sind. Im Anschluss sollen vornehmlich anhand von zwei Beispielen – James Africanus Beale Hortons Projekt einer westafrikanischen Universität im späten 19. Jahrhundert sowie das nicht zuletzt durch Nelson Mandela und Desmond Tutu popularisierte Konzept »Ubuntu« – liberale Traditionen und mögliche »afrikanische« Alternativen zum liberalen Skript skizziert werden. Abschließend stellt sich die Frage, un-

5 Anderson 2005.

6 Kerner 2021.

7 Weitere Beiträge mit besonderem Fokus auf die Frage der »Eingeschriebenheit« in diesem Sonderband sind Amir-Moazami und Braig.

ter welchen Umständen das liberale Skript in Afrika eine Zukunft haben könnte bzw. überhaupt sollte.

Ideologie und Praxis des liberalen Skripts in Afrika – Zivilisierungsmission, Einflusspolitik, Abwendung

Eine der markantesten Kritiken an der kolonialen Selbstgerechtigkeit wurde während der Unabhängigkeitseremonien in Belgisch-Kongo am 30. Juni 1960 formuliert. Brüssel hatte gehofft, zu diesem Anlass in der Hauptstadt des Kongo, Léopoldville, dem heutigen Kinshasa, noch einmal feierlich das vermeintliche Zivilisationswerk der Belgier in Afrika preisen zu können und deren überstürzten Abzug aus dem rohstoffreichen Riesenland als Ausdruck politischer Weltsicht darzustellen. Zu aller Überraschung holte der junge kongolesische Ministerpräsident Patrice Lumumba jedoch zu einer improvisierten Brandrede aus. Lumumba, der Revolutionär ohne Revolution, wie ihn Jean-Paul Sartre später genannt hat, beschwore in seiner Rede die Leiden seiner Landsleute unter der Kolonialherrschaft. Er sprach von Ausbeutung, von Rassismus und von verletzter Würde. Er rief den konsternierten Gästen des Staatsaktes zu: »Wir haben Ironie, Beleidigungen und Schläge gekannt, die wir morgens, mittags und abends ertragen mussten, weil wir N* waren. Wer wird vergessen, dass man zu einem Schwarzen ›Du‹ sagte, [...] weil das ehrenhafte ›Sie‹ allein für die Weißen reserviert war? [...] Wir wussten, dass es in den Städten herrliche Häuser für die Weißen gab und baufällige Strohhütten für die Schwarzen, dass ein Schwarzer weder in die Kinos gelassen wurde, noch in die Restaurants noch in die Geschäfte für Weiße; dass ein Schwarzer im Rumpf der Schiffe reiste, zu Füßen des Weißen in seiner Luxuskabine.«⁸

Lumumba, der nur wenige Monate nach seiner flammenden Rede mit Hilfe der belgischen und US-amerikanischen Geheimdienste von kongolesischen Opponenten ermordet wurde, hat in seiner Rede einige der zentralen Kritikpunkte an der europäischen Kolonialherrschaft auf den Punkt gebracht. In diesem Zusammenhang betonte er besonders die Herablassung und die rassistische Attitüde, mit der die selbsternannten »Weißen Herren« den kolonisierten Afrikanern begegneten. Sie fanden ihren Ausdruck nicht allein in rassistisch motivierter Gewalt und in alltäglich praktizierten Erniedrigungen gegenüber den Kolonisierten, sondern zugleich in Rechtfertigungsdoktrinen, von denen die »Zivilisierungsmission« besondere Beachtung verdient.⁹ Diese Rhetorik gehörte zum Legitimationsarsenal aller europäischen Kolonalmächte in Afrika und anderswo. Sie beinhaltete, kurz gesagt, dass die kolonisierten Afrikaner zu primitiv seien, um sich selbst regieren zu können, jedoch zur Besserung fähig seien. Die beständige Betonung der selbst auferlegten Aufgabe des liberalen Skripts, für die Besserung der Verhältnisse zu

8 Zit. nach Wirz 1995, S. 172. Zur Dekolonisation des Kongo vgl. Young 1965; Bouwer 2010.

9 Die folgenden Ausführungen basieren zum Teil auf Eckert 2012. Grundlegend zum Thema: Barth, Osterhammel 2005. Für europäische Kolonialreiche in Afrika Conklin 1997; Jerónimo 2015.

sorgen, ging dabei in der Regel einher mit dem Verschweigen der eigenen ökonomischen Interessen.

Selbst liberalere Sichtweisen in der Ära der Menschenrechte nach dem Zweiten Weltkrieg gingen weiterhin von der paternalistischen Annahme aus, Afrika sei gleichsam noch nicht soweit. Dies illustrieren z.B. die Schriften des *Fabian Colonial Bureau*.¹⁰ So stellte Rita Hinden, eine der wichtigsten Vertreterinnen dieser liberalen Organisation noch Ende der 1950er Jahre, als die ersten afrikanischen Kolonien bereits die Unabhängigkeit erlangt hatten, klar: »Der Akt des [imperialen] Rückzuges würde nicht von selbst das Tor zum Wohlstand aufstoßen. Wenn allerdings...die imperialen Mächte wenigstens noch für einen gewissen Zeitraum blieben und diese Länder, statt sie auszubeuten, treuhänderisch zum Wohle ihrer Bewohner entwickelten und bereicherten, dann könnten die erdrückenden Probleme der Armut und der Rückständigkeit wohl tatsächlich bewältigt werden.«¹¹ In den Jahren nach 1945 waren einige Kolonialbeamte allerdings bereits skeptischer als zuvor, wenn es darum ging, einen liberalen Diskurs, der die Bedeutung von Menschenrechten und Demokratie betonte, mit der Rechtfertigung kolonialer Herrschaft in Verbindung zu bringen. So hieß es in einer gemeinsamen Stellungnahme der Kolonialverwaltungen von Gambia, Sierra Leone und der Goldküste (Ghana) zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte 1948: »Wir können wohl kaum damit rechnen, das Vertrauen von Afrikanern zu gewinnen, indem wir Aussagen im Sinne vollkommener Ideale treffen, während wir in der Praxis Schritte in die genau entgegengesetzte Richtung unternehmen.«¹² Während die koloniale Ära in Afrika über weite Strecken von Gewalt und einer Politik des selektiven Terrors gekennzeichnet war und eine gewisse »Kultur des Terrors«, wie das Beispiel Kenias zeigt, auch nach dem Zweiten Weltkrieg nicht verschwand, existierte sie in einem sich verändernden Umfeld. Gewalt wurde verurteilt, wenn sie nicht in irgendeiner Weise mit fortschrittlichen Reformen verknüpft werden konnte.¹³

Die Vorstellung von einer Zivilisierungsmission setzte eine auf Konkurrenz und Hierarchien beruhende Weltsicht voraus. Zudem stellten Zivilisierungsdiskurse die gegenwärtigen Verhältnisse in den zu zivilisierenden Gegenden als unglücklich und deswegen ohnehin der Reform bedürftig dar. Das grundlegende Problem der Zivilisierungsmission im kolonialen Afrika bestand darin, dass die Andersartigkeit der zu zivilisierenden Völker weder naturgegeben noch unveränderlich war. Ihre Verschiedenheit musste definiert und perpetuiert werden. Soziale Grenzen, die eben noch klar definiert waren, konnten sich verschieben. Das Zivilisierungsprojekt der Kolonialmächte, das die Bevölkerungen der kolonisierten Gebiete

10 Das Fabian Colonial Bureau wurde 1940 von dem Labour-Politiker und späteren Kolonialminister Arthur Creech-Jones und der aus Südafrika stammenden Labour-Aktivistin Rita Hinden gegründet. Zur Bedeutung des Bureaus in der Periode der Dekolonisation vgl. u.a. Howe 1993; Keleman 2006; Riley 2021.

11 Hinden 1959, S. 13 f. (Übers. A.E.).

12 Zit. nach Simpson 2014, S. 458 (Übers. A.E.).

13 Vgl. Stoler, Cooper 1997, S. 5.

zu disziplinierten Bauern oder Arbeitern und zu willfährigen Untertanen eines bürokratischen Staates machen wollte, gab den Anstoß zu einem Diskurs über die Frage, wie viel »Zivilisierung« diese Untertanen bräuchten und welche politischen Folgen »zu viel Zivilisierung« haben könnte. Allgemein wollten Kolonialbeamte ihre afrikanischen Untertanen zu »vervollkommenen Eingeborenen«, nicht zu Nachbildungen von Europäern machen.¹⁴

Die Vorstellung von einer Zivilisierungsmission eröffnete jedoch auch Afrikanern Handlungsspielräume und gab ihnen einen wichtigen Bezugspunkt für ihre Beschwerden und Proteste und die Durchsetzung ihrer Interessen. Der Sphäre des Rechts kam in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle zu. Die koloniale Gesetzgebung in Afrika spielte eine entscheidende Rolle bei dem europäischen Projekt der moralischen Erziehung und Disziplinierung, weil sie eine Möglichkeit bot, Gesundheits-, Hygiene-, Freizeit- und Verhaltensnormen durchzusetzen. Schließlich schien die Vorstellung vom Rechtsstaat ein Beleg für die Annahme, dass die Anwesenheit der Europäer in Afrika im Interesse der Afrikaner sei – und war damit ein wichtiges Element der Rechtfertigung kolonialer Herrschaft. Zweifellos war Recht im kolonialen Afrika an politischen Imperativen und nicht an demokratischen Prinzipien ausgerichtet und ermöglichte die Ausübung uningeschränkter Gewalt. Vor diesem Hintergrund bedienten sich Afrikaner des Rechts aber auch als einer Ressource in Auseinandersetzungen mit Europäern und untereinander. Sie klagten, wenn auch lange erfolglos, das Recht auf freie Meinungsausübung in der Presse ein, fragten, warum Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit nicht für sie galt, nutzten das koloniale Bodenrecht, um Grundbesitz zu akkumulieren und ökonomisch zu nutzen, und organisierten insbesondere nach dem Zweiten Weltkrieg schlagkräftige Parteien und Gewerkschaften im Kontext liberalisierter politischer und rechtlicher Rahmenbedingungen. Es gehört zur »Dialektik des Kolonialismus«, dass besonders jene Personen, die Zugang zu oder Kenntnis von einigen Verheißen des liberalen Skripts hatten, zu den vehementesten Kritikern der Hypokrisie kolonialer Herrschaft wurden.¹⁵

Kolonialismus ist seit den 1960er Jahren ideologisch weitenteils geächtet, was die Fortdauer rassistischer Diskriminierung in vielen Regionen der Welt freilich nicht verhinderte. Nostalgisch-paternalistische Verklärungen der kolonialen Herrschaft – »nicht alles war schlecht« – und handfeste Rechtfertigungen kolonialer Ideologie und Praktiken finden sich in den vergangenen Dekaden überdies immer wieder – vor allem in Bezug auf Afrika, das schon bald nach der Unabhängigkeit zum »Krisenkontinent« par excellence wurde und eine Geschichte des Scheiterns der mit dem Ende der Kolonialzeit verknüpften Erwartungen repräsentierte.¹⁶ Die inzwischen Jahrzehnte andauernde Rede von der Dauerkrise Afrikas, gelegentlich unterbrochen von großen Hoffnungen auf einen »Boomkontinent«, wog für die

14 Vgl. Stoler, Cooper 1997, S. 7.

15 Für den Begriff vgl. Reinhard 1992. Die damit gemeinten Prozesse sind in einer Vielzahl von Studien beschrieben und analysiert worden. Vgl. zuletzt etwa Tödt 2021.

16 Vgl. Eckert 2021.

Menschen und Gesellschaften in Afrika ebenso schwer wie die umfassenden realen Probleme, mit denen sie konfrontiert waren. Denn sie fixierte das Bild eines Kontinents, der aus eigener Kraft keine Veränderungen bewirken konnte und legitimierte Bevormundung und Interventionen jeglicher Art. Lange Zeit taten sich die ehemaligen europäischen Kolonialmächte überdies extrem schwer mit einer kritischen Auseinandersetzung über ihre koloniale Vergangenheit. Erst jüngst scheint Bewegung in die lang praktizierte Politik des Verschweigens und Verdrängens gekommen zu sein, wenn auch noch eher selten unter Beteiligung afrikanischer Stimmen.¹⁷

Die großen Hoffnungen, die sich mit dem Ende des Kalten Krieges und der Apartheid für Prozesse der Demokratisierung und wirtschaftlichen Entwicklung in Afrika verbanden, sind rasch Enttäuschung und Frustration gewichen. Die Demokratisierungshilfe des Westens, die seit 2010 zunehmend abbröckelte, erwies sich größtenteils als blutleere und von eigenen Interessen geleitete Einflusspolitik.¹⁸ Diese Tendenz findet gegenwärtig ihren Ausdruck in der Migrationspolitik der Europäischen Union und ihren zentralen Mechanismen – Abschreckung, Abschiebungen, Vorverlagerung des Grenzregimes, Konditionalisierung der Entwicklungszusammenarbeit sowie Bekämpfung der Fluchtursachen. Die EU betrachtet ihre rigide Praxis der Abschottung gegenüber Afrika zwar als Erfolg, forciert jedoch Dynamiken, welche die Perspektivlosigkeit befeuern, die junge Menschen zur Migration motiviert. So untergräbt die Fokussierung der EU auf Grenzmanagement innerhalb Westafrikas jene Anstrengungen, diesen Wirtschaftsraum enger zusammenwachsen zu lassen. Und indem die EU Regierungen in Westafrika mit Zuckerbrot und Peitsche dazu drängt, sich aktiv an migrationspolitischen Maßnahmen zu beteiligen, vertiefen sie die ohnehin bestehende Vertrauenskrise zwischen Staat und Bürgern.¹⁹

In Teilen Westafrikas ist inzwischen eine deutliche Abwendung von Europa spürbar. Sie manifestiert sich durch zahlreiche (und in der Bevölkerung durchaus populäre) Putsche wie zuletzt in Niger, die zum Teil in ein aktives Hinauswerfen »des Westens« und dem Versuch, mit Russland einen anderen Generalunterstützer zu finden, münden. Die bereits seit geraumer Zeit yieldiskutierte Hinwendung zahlreicher afrikanischer Staaten zu China ist ebenfalls vor dem Hintergrund der immensen Ernüchterung über den fehlenden Willen des liberalen Westens zu sehen, eine ernsthafte Partnerschaft »auf Augenhöhe« mit Afrika einzugehen. Angesichts der massiven finanziellen Abhängigkeit von China sowie der Tatsache, dass bislang nur wenige Menschen in Afrika von Chinas Investitionen profitiert haben, ist zumindest in der breiten Bevölkerung inzwischen zwar bestenfalls gedämpfter

17 Für den deutschen Kontext dazu etwa Sandkühler u.a. 2021. In diesem Zusammenhang hat besonders die Frage der Provenienz und Restitution von Kunstgegenständen in deutschen Museen und anderen Einrichtung große Aufmerksamkeit erlangt. Programmatisch dazu Sarr, Savoy 2019.

18 Diese Thematik ist seit geraumer Zeit Gegenstand der Forschung. Vgl. Mkandawire 2010; Resnick, Van der Walle 2013; Hagman, Reyntjens 2016.

19 Zur Migrationspolitik der EU in Westafrika sehr pointiert Bernau 2022.

Enthusiasmus für das chinesische Skript zu erkennen. Afrikanische Eliten hingegen sehen in China zuweilen noch ein Modell für den eigenen Entwicklungsweg.²⁰

Zugleich erachteten noch immer zwei Drittel der vom Afrobarometer befragten Bürger die Demokratie im Prinzip als die beste Regierungsform, wobei allerdings viele der Befragten von einem Demokratiedefizit sprechen. 2021/22 zeigten sich lediglich 38 Prozent mit dem Funktionieren der Demokratie in ihrem Land zufrieden. Das zunehmende Missverhältnis zwischen den Erwartungen und Wünschen der Bevölkerung und dem Zustand der Demokratie hat dazu geführt, dass die Zahl derer, die eine Militärrherrschaft ausdrücklich ablehnen, im Laufe der Zeit zurückgegangen ist. Etwa die Hälfte der Befragten hält es inzwischen für legitim, dass das Militär die Kontrolle über die Regierung übernimmt, wenn die gewählten Regierungschefs die Macht für eigene Zwecke missbrauchen.²¹

Liberale Traditionen in Afrika und Alternativen zum liberalen Skript

Im Jahr 1915 kehrte Mohandas K. Gandhi aus Südafrika nach Indien zurück. Eine Dekade später hatte er sich als führender Kopf der nationalistischen Bewegung gegen die britische Kolonialherrschaft etabliert.²² Der Mahatma war jedoch keineswegs der Erste, der sich in Indien für politische Freiheit und soziale Reformen stark machte. Bereits hundert Jahre vor Gandhi begannen Inder über Wege demokratischer Veränderungen zu debattieren. Die ersten indischen Liberalen offenbarten großes Interesse an der Welt außerhalb des Subkontinents. Sie hatten Denker wie John Locke, John Stuart Mill und Jeremy Bentham rezipiert und sich mit den Kämpfen um Bürgerrechte in Europa und Lateinamerika vertraut gemacht. Indische Intellektuelle nutzten dabei früh die Sprache der britischen Kolonialherren, um sich Ideen und Konzepte anzueignen, die weit über den unmittelbaren Inkubus kolonialer Herrschaft hinausgingen. Zu ihnen gehörte Rammohon Roy (1772–1833), ein kosmopolitisch ausgerichteter bengalischer Gelehrter und Dichter, dessen Bestreben es war, eine indische Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft von Grund auf zu entwickeln.²³

Das bereits gut erforschte Beispiel Indien verweist auf die Tatsache, dass Intellektuelle in den Kolonien im Verlauf des 19. Jahrhunderts häufig weniger eine radikale Alternative zum sich entfaltenden liberalen Skript in Europa formulierten, sondern dieses Skript ernst nahmen und mit eigenen Perspektiven verknüpf-

20 Die Transformationen und Facetten der afrikanisch-chinesischen Beziehungen sind inzwischen Gegenstand einer umfassenden Forschungsliteratur. Vgl. als Überblick Otele 2020. Zum kontroversen Thema der Arbeit Ofusu, Sarpong 2022.

21 *Afrobarometer Policy Paper N°85* (January 2023) <https://www.afrobarometer.org/wp-content/uploads/2023/01/PP85-PAP20-Africans-want-more-democracy-but-leaders-arent-listening-Afrobarometer-Pan-Africa-Profile-18jan23.pdf>.

22 Zu Gandhis politischem Aktivismus vgl. auch Volk in diesem Band, insbesondere Merkmal 2.

23 Vgl. Bayly 2012.

ten. Ähnliche Ansätze wie in Indien finden sich vereinzelt auch in Westafrika, etwa bei James Africanus Beale Horton. Der 1835 bei Freetown in Sierra Leone geborene Sohn ehemaliger Sklaven war als Zwanzigjähriger auserwählt worden, in Großbritannien Medizin zu studieren. Die britische Militärverwaltung vergab diese Stipendien, weil wegen der hohen Sterblichkeitsrate der Europäer in Westafrika zunehmend Afrikaner als Militärärzte vor Ort eingesetzt werden sollten. 1859 erwarb Horton in Edinburgh einen medizinischen Doktortitel. Zurück in Westafrika arbeitete er über zwanzig Jahre als Militärarzt und Administrator und publizierte zahlreiche naturwissenschaftliche und politische Schriften. Während erstere in Europa anerkennend rezipiert wurden, fanden letztere kein Echo. Horton selbst kommentierte dies ironisch: »Considering with what little interest people in civilized countries regard subjects on Africa, works on Western Africa, unless written to attract the fancy or to excite wonder [...] are a dead loss to the writer«.²⁴

Im Kontext des liberalen Skripts ist Hortons Forderung nach einer Universität in Westafrika, die er seit 1862 vortrug, von besonderem Interesse.²⁵ Eine Hochschule sollte helfen, die intellektuelle Ebenbürtigkeit der Afrikaner angesichts des europäischen paternalistisch-rassistischen Anspruchs auf Überlegenheit zu beweisen und Afrika technologisch-ökonomisch sowie sozio-kulturell zu modernisieren. Für Horton war es dabei selbstverständlich, in Europa entstandene Ideen und Institutionen zu übernehmen. Er kritisierte aber jene Europäer, die »Civilisation« versprachen, gleichzeitig jedoch Afrikanern entsprechende Institutionen verweigerten. Hortons Vorstellungen einer Universität waren für die damalige Zeit durchaus radikal. Denn er setzte nicht auf Missionsgesellschaften und lokale Initiativen, die in jenen Jahren den kleinen Bildungsbereich in Afrika bestimmten, sondern auf den Staat als Garanten des Bildungssystems. Im Blick hatte er dabei keineswegs ein christlich-missionarisches höheres Lehrinstitut von Englands Gnaden, sondern eine von der afrikanischen gebildeten Elite kontrollierte Einrichtung. Wenig überraschend stießen seine Initiativen bei den Europäern auf wenig Resonanz. Hortons Fokus auf naturwissenschaftlich-technische Studiengänge sowie seine Vision einer staatlich finanzierten und von kirchlicher Oberhoheit freien, autonomen Universität ließen selbst liberalen, aufgeklärten englischen Missions- und Kolonialinteressen zuwider. Diese Kreise favorisierten ein Bildungsideal rudimentärer, praktischer und christlicher Bildung für afrikanische Bauern, Handwerker und missionarisches Hilfspersonal. Ihr Modell implizierte die »Unterlegenheit« der lokalen afrikanischen Bevölkerung und suchte diese festzuschreiben.²⁶

Initiativen wie die von Horton haben afrikanische Elitenvertreter im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts jedoch nicht weitergeführt oder neu aufgegriffen. Der sich zuspitzende *Scramble for Africa*, das sich massiv formierende koloniale

24 Horton 1970, S. VIII. Vgl. zu Horton u.a. Fyfe 1972; Eckert 2000; Goerg 2020; Sonderegger 2021.

25 Vgl. Nwauwa 1999.

26 Zu den Auswirkungen eines ungleichen Zugangs zum Bildungswesen auf das Leistungsprinzip vgl. den Beitrag von Gosepath.

Interesse der Europäer in den 1880er Jahren schränkte deren ohnehin nur geringe Bereitschaft, eine Universitätsgründung in Afrika zu unterstützen, bis auf weiteres ein. Horton blieb lange vergessen, bevor er in den 1970er Jahren als einer der Pioniere des Panafricanismus wiederentdeckt wurde. Zugleich steht er für bisher wenig beachtete frühe Versuche in Afrika, konstruktiv-kritisch mit Versprechungen des liberalen Skripts umzugehen und sie gezielt für lokale Interessen einzusetzen.

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gehörte der Panafricanismus zu den wichtigsten politischen und intellektuellen Strömungen, die eine Gegenvision zu einer vom westlichen Kolonialismus geprägten Welt zu entwickeln suchte. Im Kern betonte die Idee des Panafricanismus die engen Verbindungen zwischen den Gesellschaften Afrikas und der afrikanischen Diaspora über politische und kontinentale Grenzen hinweg und gipfelte im Zukunftsbild eines alles vereinigenden afrikanischen Staates. Das sehr heterogene Projekt des Panafricanismus speiste sich aus diversen Quellen, etwa der Erfahrung mit und dem Kampf gegen Sklaverei, Kolonialismus und Rassismus, aus europäischen Ideologien wie Liberalismus, Marxismus und Sozialismus, aber ebenso aus nationalistischen Ideen in anderen Teilen der kolonisierten Welt wie aus Gandhis Philosophie. Panafricanismus stand zudem für ein äußerst komplexes Netzwerk mit diversen Ursprüngen, Kontexten, Zielen, Ideologien und Organisationsformen, das zunächst sehr stark von *African Americans* wie W.E.B. Du Bois und Personen aus der Karibik wie George Padmore dominiert wurde und seine Knotenpunkte in den Metropolen des nordatlantischen Raums wie Berlin und Hamburg (während der Weimarer Republik), New York, London und Paris hatte. In diesen Städten agierten seit den 1920er Jahren auch die ersten afrikanischen Panafricanisten, zunächst häufig im Umfeld der Komintern.²⁷

Zu ihnen gehörte etwa Jomo Kenyatta, der spätere erste Präsident Kenias. Im Herbst 1932 reiste Kenyatta, politischer Aktivist und Repräsentant der *Kikuyu Central Association*, die sich etwa für die Rückgabe ihres von den britischen Kolonialherren enteigneten Landes einsetzte, von London nach Moskau. Er verbrachte das folgende akademische Jahr als Student an der Kommunistischen Universität der Werkätigen des Ostens (KUTV), eine der internationalen Kaderschulen der Komintern, die sich nicht zuletzt an Revolutionäre aus den afrikanischen und asiatischen Kolonien richtete. Die Ausstattung der KUTV war mehr als bescheiden und für Kenyatta erwies sich das Jahr in Moskau insgesamt als frustrierendes Erlebnis. In den Akten der Komintern erscheint er als einer der Sprecher einer Gruppe von afrikanischen, karibischen und afroamerikanischen Studierenden, die sich bitter über das schlechte Essen, die heruntergekommenen Unterkünfte und das unzureichende Englisch der Lehrenden beschwerten. Die Komintern sah in ihm bald einen hoffnungslosen Fall, da er wegen seiner dezidiert

27 Der Panafricanismus hat nach einer längeren historiographischen Durststrecke seit einigen Jahren wieder verstärkt das Interesse der Forschung geweckt. Vgl. etwa Rabaka 2020; Adi 2018. Zur Bedeutung europäischer Metropolen für die Entwicklung des Panafricanismus in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vgl. am Beispiel London Matera 2015.

antimarxistischen Haltung für die Rekrutierung in die Partei ungeeignet schien, und auch als künftiger Agent nicht in Frage kam, da er den britischen Behörden aufgrund seiner antikolonialen Aktivitäten bereits zu gut bekannt war. Ein südafrikanischer Mitstudent bezeichnete Kenyatta als den »größten Reaktionär«, den er je getroffen habe und berichtete später: »In Moskau pflegten wir ihn einen Kleinbürger zu nennen. Er antworte darauf indigniert: Ich mag dieses ›klein‹ nicht. Warum nennst Du mich nicht einen Großbürger?«²⁸

Kenyatta verließ die Sowjetunion im Frühjahr 1933 in Richtung London. Die »Machtergreifung« der Nationalsozialisten in Deutschland führte rasch zu einer Neuorientierung der Politik der Komintern. Ihr Fokus wechselte nun von der Unterstützung revolutionärer Gruppierungen in den Kolonien, welche die kapitalistischen Imperialmächte aushebeln sollten, zur Stärkung antifaschistischer Kräfte in Europa. Kenyatta galt ihnen derweil als »bürgerlicher nationaler Reformer«. In London blieb er zunächst jedoch in regelmäßigm Kontakt mit diversen kommunistischen Organisationen und publizierte mehrere Beiträge in einschlägigen Zeitungen. 1938 veröffentlichte Kenyatta die Studie »Facing Mount Kenya«, die als Masterarbeit an der London School of Economics beim damals weltweit wohl einflussreichsten Ethnologen Bronislaw Malinowski entstanden war und bis heute zu den Schlüsseltexten der Ethnologie zählt. Das zentrale politische Argument der Studie lautete, dass die Kikuyu in Kenia und andere afrikanische Gesellschaften das Recht und die Fähigkeit besitzen, sowohl die wichtigsten Aspekte ihrer eigenen Kultur zu bewahren als auch nur das von der europäischen Kultur auszuwählen und in ihre eigene zu integrieren, was ihnen als nützlich oder wünschenswert erscheint. Die Studie irritierte viele seiner Weggenossen, die das künftige Afrika als säkular, rational und sozialistisch und im Rahmen des Nationalstaates imagineden und Kenyattas Fokus auf die Kikuyu als parochial und wenig progressiv ansahen.²⁹

Der vor allem mit Léopold Sédar Senghor und Aimé Césaire verbundenen, in den 1930er Jahren entwickelten *Négritude* ging es zunächst nicht zuletzt darum, den Kolonialismus ideell zu überwinden. Sie hielt den verbreiteten Vorstellungen von einer weißen Superiorität und einem primitiven Afrika das Bild eines Europa gleichwertigen, aber sehr verschiedenen Afrikas entgegen. Und sie war der Versuch, eine afrikanische Perspektive der Geschichte fruchtbar zu machen und zugleich eine Zukunft nach dem Kolonialismus zu entwerfen, ein Anliegen, das paradoxerweise den doppelten Vorwurf der Angepasstheit und des Essentialismus nach sich zog. Senghor und Césaire repräsentieren eine zentrale Herausforderung für afrikanische Intellektuelle, die in der Kolonialzeit darin bestand, den repressiven Strukturen der Fremdherrschaft entgegenzutreten und zugleich kreative Denk- und Handlungsspielräume für sich zu schaffen. Dabei verschwammen auf den ersten Blick häufig die Grenzen zwischen intellektueller Subordination und Autonomie.

28 Zitiert nach McClellan 1993, S. 380 (Übers. A.E.).

29 Berman 1996; Berman, Lonsdale 1998.

Nach dem Zweiten Weltkrieg waren sowohl Césaire als auch Senghor davon überzeugt, dass die Zukunft der Kolonien nicht in der Gründung von unabhängigen Nationalstaaten lag, sondern in der Überwindung des Nationalismus in einem neu zu bestimmenden territorialen Rahmen. Insbesondere Senghors nun einsetzende Überlegungen zu einer postkolonialen Ordnung drehten sich im weitesten Sinne um das Dilemma, das die eigene »afrikanische Identität« entweder im Universalismus aufgehen und verschwinden würde oder aber als Partikularismus bedeutungslos bleiben müsste. In zahlreichen Schriften und Reden verortete sich Senghor als Teil einer interdependenten Welt und rief den anderen Afrikanern zu: »Assimiliert, anstatt euch assimilieren zu lassen«. Wenn afrikanische Völker in der Nachkriegswelt ihren Platz finden sollten, müssten sie die besten Traditionen entwickeln und zusammenführen, die Afrika und Frankreich zu bieten haben. Damit nahm Senghor keineswegs, wie ihm später häufig vorgeworfen wurde, eine Position der angepassten Selbstaufgabe ein. In gewisser Weise hat er weder Frankreich aufgerufen, Afrika zu dekolonisieren, noch gefordert, Afrika müsse sich selbst befreien. In seiner Sicht sollten die Afrikaner gleichsam Frankreich dekolonisieren.³⁰

Einer – noch immer oder wieder – verbreiteten Lesart zufolge hat die Dekolonisation das Projekt des europäischen Kolonialismus nicht abgelehnt und bekämpft, sondern gewissermaßen vollendet. Dabei wird unterstellt, die kolonisierten Gesellschaften hätten den Anspruch auf nationale Selbstbestimmung von ihren Kolonialherren übernommen. Dieser eurozentrische Ansatz wurde zuletzt mit Nachdruck in Frage gestellt.³¹ Demnach war der antikoloniale Diskurs ein »autonomer Diskurs«, der weder derivativ war noch die simple Reproduktion einer westlich-liberalen normativen Ordnung verkörperte. Vielmehr hätten sich Mitte des 20. Jahrhunderts schwarze antikoloniale Denker und Autoren auf beiden Seiten des Atlantiks – in Afrika etwa Kwame Nkrumah und Julius Nyerere – die Idee des Nationalstaats zu eigen gemacht, um damit internationale Hierarchien zu reformieren. Aus deren Perspektive war der Nationalstaat eine Form, durch die schwarze Menschen sich in das internationale Staatensystem einbringen und die dort herrschenden rassistisch begründeten und wirtschaftlichen Hierarchien in Frage stellen konnten.

Es handelte sich also um ein umfassendes emanzipatorisches Projekt, das die Welt des Schwarzen Atlantik mit der internationalen Ordnung verbinden und die aus Afrika stammende Bevölkerung in den Amerikas aus den Fängen der Sklaverei befreien sollte. Um die internationale Hierarchie in Richtung Kosmopolitismus zu transformieren, mussten die Antikolonialisten den Weg über den Nationalstaat gehen. Die Transformation ist aus diversen Gründen bestenfalls in Ansätzen gelungen.³² Ein Grund lag in der tiefssitzenden Spannung zwischen dem Narrativ der Freiheit und Nichtdominanz, das in Projekte nationaler Souveränität

30 Vgl. Cooper 2014; Wilder 2015.

31 Vgl. für die folgenden Ausführungen besonders Getachew 2019.

32 Vgl. Adelman, Prakash 2022.

tät und Staatsbildung übersetzt wurde, und der Verwundbarkeit gegenüber den Ambitionen junger Staaten und ihrer politischen Oberhäupter. Kwame Nkrumah in Ghana griff die Rhetorik von Bandung und des Panafrikanismus auf, um die Macht des Nationalstaats zu intensivieren und ins Zentrum seiner Zukunftsvisionen zu führen. Dieser Staat musste nicht nur nach Außen, sondern auch nach Innen »geschützt« werden, was nicht nur in Nkrumahs Ghana zur Etablierung eines Einparteisystems und zu harschen Maßnahmen gegen oppositionelle Kräfte führte.³³

Ein Sprung in das 21. Jahrhundert: Gegenwärtig gehört Ubuntu zu den international bekanntesten Konzepten, die eine genuin »afrikanische« Alternative zu westlichen Denkströmungen und Praktiken behaupten. Insbesondere seit den 1990er Jahren hat sich ein breiter Diskurs innerhalb Afrikas entwickelt, der – befördert durch weltweit wahrgenommene Persönlichkeiten wie Nelson Mandela und Desmond Tutu – zunehmend auch außerhalb des Kontinents wahrgenommen wird. Und was genau ist Ubuntu? Die Frage ist nicht einfach zu beantworten. In einem überwiegenden Teil der Literatur wird Ubuntu als eine Art (lebens-)philosophisches oder ethisches Konzept bezeichnet, das in vorkolonialen Traditionen vorwiegend des südlichen Afrikas verwurzelt sei und gleichsam zum »Wesen« einer spezifischen afrikanischen Seinsweise gehöre. Es stehe für eine spezifische afrikanische Weltanschauung, die im Gegensatz zur am Individuum orientierten Grundhaltung des »Westens« eher gemeinschaftlich orientiert sei. Der Begriff selbst stammt aus dem Zulu bzw. Xhosa im südlichen Afrika, findet aber Entsprechungen in vielen anderen afrikanischen Sprachen. Der Bedeutungsgehalt des Terminus ist sehr breit: Übersetzungen reichen von »Menschlichkeit«, »Nächstenliebe«, »Gemeinsinn« bis hin zu »Großzügigkeit«. Häufig wird er mit einem Xhosa-Aphorismus umschrieben: »»umuntu ngumuntu ngabantu« – »ein Mensch ist ein Mensch durch andere Menschen«. Jeder Mensch sei Teil eines Ganzen, eingebunden in ein umfassendes Netzwerk gegenseitiger Abhängigkeit.³⁴

Bei Ubuntu handelt es sich freilich nicht allein um ein ethisches Konzept, das vor allem die Geisteswissenschaften beschäftigt. Es hat überdies beträchtliche gesellschaftliche und politische Wirkmächtigkeit erlangt, wiederum vor allem in Südafrika. Dort wurde Ubuntu in den letzten Jahren der Apartheid zu einem Schlüsselbegriff politischer Aktivisten gegen das Regime. Im Prozess der Versöhnung nach den ersten freien Wahlen 1994 und dem Übergang von einer rassistischen undemokratischen Gesellschaft zu einer Demokratie spielte Ubuntu eine zentrale Rolle etwa in der Wahrheits- und Versöhnungskommission.³⁵

Der bald einsetzende Kampf um die Deutungshoheit über Ubuntu entfaltete direkte politische Relevanz, denn der vom African National Congress (ANC), aber auch anderen politischen Gruppierungen verbreitete Gründungsmythos der demokratischen Post-Apartheid-Ordnung Südafrikas fußte auf der als spezifisch

33 Vgl. etwa Ahlman 2017; Osei-Opale 2023.

34 Die Literatur zu Ubuntu ist inzwischen sehr umfassend und interdisziplinär. Vgl Ogude 2019; Praeg, Siphokazi 2014; Eze 2020.

35 Cornell 2014.

afrikanisch definierten Idee einer geteilten Menschlichkeit. Die vielfältigen gesellschaftlichen Konflikte in Südafrika, das offenkundige Versagen des ANC als Regierungspartei und Ereignisse wie das Marikana-Massaker von 2012, als Polizisten auf streikende Minenarbeiter schossen, haben den Enthusiasmus über Ubuntu inzwischen stark abgeschwächt. Zugleich ist eine irritierende Kommerzialisierung von Ubuntu eingetreten, die sich etwa in Ubuntu-Finanzdiensten, Ubuntu-Catering und Ubuntu-Sicherheitsunternehmen manifestiert. Im Übrigen besteht weiterhin wenig Klarheit darüber, welche Relevanz die mit Ubuntu assoziierten Postulate im Alltagshandeln haben.

Die verbreitete Lesart von Ubuntu als gleichsam authentische afrikanische Alternative zu westlichen Herangehensweisen wirft kritische Fragen auf, denn »Ubuntu liegt nicht einfach unter kolonialer Erde begraben, um wieder in intakter und unveränderter Form ausgegraben zu werden.«³⁶ Der Anspruch, durch Ubuntu die vorkoloniale Vergangenheit wiederzubeleben, seiner neokolonialen Gegenwart die Stirn zu bieten und sie zu überwinden, um auf diese Weise eine authentische afrikanische Lebensweise hervorzubringen, gemahnt an Strategien der Nationsbildung im Afrika der Unabhängigkeitsphase in den 1960er Jahren, wie sie sich in der Geschichtsschreibung, aber auch in Projekten wie Julius Nyereres »Ujamaa« in Tansania manifestierte.³⁷ Mit dem auch in der nordatlantischen Linken teilweise sehr populären Konzept »Ujamaa« hatte der erste Präsident des ostafrikanischen Landes im Rückgriff auf die vorkoloniale Geschichte eine spezifische Form eines »afrikanischen Sozialismus« ohne Parteienstreit zu definieren versucht, an die es nach den Verheerungen der Kolonialzeit wieder anzuknüpfen gelte.³⁸

Ihm zufolge beruhte Ujamaa (der Swahili-Begriff für Brüderlichkeit, Familie) auf drei Säulen: auf Respekt und Anerkennung für den Anderen, gemeinschaftlichen Besitz an wichtigen Gütern wie Land, sowie der Verpflichtung zu Arbeit. Die traditionelle afrikanische Gesellschaft ließ, wie Nyerere betonte, keinen Platz für Schmarotzertum. Wahrer Sozialismus sei eine »Geisteshaltung«, die verhindere, dass sich Individuen oder Gruppen innerhalb der Gesellschaft gegenseitig ausbeuteten. Das Konzept kündete von afrikanischem Selbstbewusstsein und erlangte nicht zuletzt deswegen auch in Tansania selbst beträchtliche Popularität. Ein Gutteil von Nyereres Idealen, insbesondere die Notwendigkeit, das »Schmarotzertum« zu bekämpfen, entsprach weit verbreiteten Vorstellungen in der Öffentlichkeit. Allerdings trachteten weder Nyerere noch die Mehrheit der Bevölkerung ernsthaft danach, wieder zu der im Pamphlet im Übrigen heftig romantisierten »afrikanischen traditionellen Gesellschaft« zurückzukehren, die den zentralen Bezugspunkt von Nyereres Theorie bildete. Ein Großteil der anschließenden politischen Debatte drehte sich vielmehr um die Frage, wer zur neuen *Ujamaa*-Familie gehörte und wer nicht, und nach welchen Kriterien diese Zugehörigkeit ermit-

36 Matthews 2018, S. 186.

37 Für die Verbindung von Ujamaa und Ubuntu vgl. Strath 2024. Zur Rolle der Geschichtsschreibung für die Nationsbildung in Afrika vgl. Eckert 2002.

38 Nyerere 1966.

telt werden konnte.³⁹ In der Praxis endete Ujamaa häufig in staatlicher Willkür, Zwang und Bevormundung.⁴⁰

Einige zeitgenössische Beobachter glaubten in Nyereres *Ujamaa* eine Variante des Fabier-Sozialismus zu erkennen, zumal Nyerere seit seiner Studienzeit in Edinburgh sehr eng mit der *Fabian Society* verbunden war.⁴¹ Viele Autoren haben allgemein darauf verwiesen, dass, folgen wir etwa Valentin Mudimbe, alle Versuche afrikanischer Intellektueller, sich bei ihrer Arbeit über Afrika vom Westen abzuwenden, unausweichlich auf eine westliche erkenntnistheoretische Ordnung angewiesen seien. Aufgrund der spezifischen Geschichte der Generierung von Wissen über Afrika sei es unmöglich, aus der »kolonialen Bibliothek« hinauszutreten und einer von allen Fremdeinflüssen bereinigten »rein afrikanischen Idee« Ausdruck zu verleihen.⁴² Achille Mbembe sekundierte, dass die Anstrengungen, eine Art vorkoloniale afrikanische Identität neu zu beleben, erkennen, in welchem Ausmaß diese Neubelebung letztlich auf Diskurse zurückgreife, die sie vordergründig ablehnt, und so deren Annahmen reproduziere.⁴³ Der senegalesische Philosoph Souleymane Bachir Diagne hat in diesem Zusammenhang unlängst vor einer »entkolonialisierten Ängstlichkeit« gewarnt, die Epistemologien einander entgegensezze, »bloß um des echten Eigenen willen. Als müsse man sich radikal von westlichen Bezügen abwenden, um authentisch afrikanisch zu denken!«⁴⁴ Die Annahme, es gebe so etwas wie »authentliches afrikanisches Denken«, bleibt problematisch, aber jüngere Ansätze haben mit Nachdruck und zurecht darauf gedrängt, lokale afrikanische Konzepte in den sich als universell gerierenden, im Kern jedoch zutiefst eurozentrischen Geistes- und Sozialwissenschaften ernster zu nehmen.⁴⁵ Diese Ansätze sind wiederum Teil eines umfassenden Bestrebens, »Theorien aus dem Süden« oder »Südliche Theorien« als Alternativen zu den weiterhin dominanten Denkansätzen nordatlantischer Provenienz zu etablieren.⁴⁶

Braucht Afrika ein liberales Skript?

Es steht dem »Westen« sicherlich nicht zu, selbst wenn künftig eine konsequent selbstkritische Aufarbeitung der Hypokrisie des liberalen Skripts gelänge, Alternativen zu afrikanischen Alternativen vorzugeben. Abschließend soll es daher nicht

39 Vgl. dazu Brennan 2006.

40 Zur kritischen Analyse von Ujamaa vgl. etwa Lal 2015; Schneider 2014.

41 Vgl. Coulson 1982. Zur Verbindung von Nyerere zur *Fabian Society* vgl. Molony 2014.

42 Mudimbe 1988 u. 1994.

43 Mbembe 2002.

44 »Was ist afrikanische Philosophie? Afrikas Denken hat der Welt viel zu geben. Ein Gespräch mit dem senegalesischen Philosophen Souleymane Bachir Diagne über die Ideen des Ubuntu und dass jeder Mensch eine Kraft sei«, in: Die ZEIT, 9.11.2023.

45 Vgl. Diawara u.a. 2022.

46 Vgl. Connell 2007; Mutanga, Marovah 2024.

darum gehen, handfeste Rezepte für ein tragfähiges liberales Skript in Afrika zu formulieren, sondern einige der zentralen Probleme und Konstellationen zu reflektieren, welche auf dem Kontinent in unterschiedlicher Intensität herrschen und große Hürden für die Implementierung der potentiellen Verheißen des Skripts konstituieren.⁴⁷

Zunächst gilt festzuhalten, dass »afrikanische« Probleme afro-euro-amerikanische Koproduktionen sind, die aus einer Geschichte erwachsen, die den Sklavenhandel, Kolonialismus und die Unterstützung selbst der sinistersten nachkolonialen afrikanischen Herrscher wie Mobutu in Zaire und Bokassa in der Zentralafrikanischen Republik durch westliche Regierungen umfasste. Sowohl in einem eher konkreten Sinne – die extreme Verschuldung afrikanischer Länder – als auch in einem mehr übertragenen Sinne – die Akkumulation schlechter Angewohnheiten und die Unfähigkeit, grundlegende Probleme zu lösen –, liegt die Hauptlast dieser Koproduktion heute auf afrikanischen Schultern. In diesem Zusammenhang wird ein Dilemma evident: Junge Afrikaner sind mit zwei schweren Erbschaften belastet: dem Vermächtnis illegitimer und autokratischer Herrscher, die hohe Schulden angehäuft und löchrige Strukturen errichtet haben; und dem langen Schatten rassistischer, auf die Ausbeutung von Rohstoffen fokussierter Kolonialsysteme, die diesen Herrschern vorangingen und sie wesentlich hervorbrachten. Zugleich wiegt das Argument schwer, dass Schuldenerlass potentiell zu Unverantwortlichkeit ermuntert. Die sogenannte internationale Gemeinschaft sieht letzteres als große Gefahr, ignoriert aber den erstgenannten Aspekt. Sogar von Nelson Mandelas Südafrika wurde erwartet, die Schulden zurückzuzahlen, die der Apartheidstaat angehäuft hatte, um die schwarze Bevölkerung zu unterdrücken. Falls die jüngere Generation Afrikas aus den Schwierigkeiten herauskommen soll, die ihnen ihre Vorgänger mit tatkräftiger Hilfe von außen eingebrockt haben, bedarf es auf internationaler Ebene einer nuancierten Sicht in Bezug auf die Verantwortung für das gegenwärtige Schlamassel aus politischer Fragilität, wirtschaftlichen Problemen, extremer sozialer Ungleichheit und Armut sowie ökologischen Verwerfungen.

Vor diesem Hintergrund sollten das internationale Bankenwesen, transnational agierende Unternehmen, Geberorganisationen und internationale Agenturen nicht als die gesichtslose Verkörperung der »Weltwirtschaft« betrachtet, sondern als sehr spezifische Einrichtungen konzeptualisiert werden, die für sehr spezifische Machtbeziehungen stehen. Ihr Agieren muss ebenso kritisch beleuchtet werden wie das Verhalten afrikanischer Politiker, denn internationale Konzerne und Entwicklungshilfe konnten und können helfen, vor allem aber immensen Schaden anrichten. Afrikaner werden seit ewigen Zeiten darüber belehrt, was sie zu tun haben, um weltmarktkonform zu agieren. Die größere Herausforderung besteht jedoch in der Neustrukturierung jener Institutionen, die den Weltmarkt konstituieren, um den Armen und Marginalisierten in Afrika (und anderswo) eine Chance zu geben.

47 Die folgenden Ausführungen folgen Cooper 2019, S. 301–304.

In diesem Zusammenhang erscheint die verbreitete Praxis, Staat und Markt oder Staat und Zivilgesellschaft gegeneinanderzustellen, wenig zielführend. Eine schrumpfende Regierung und weniger staatliche Institutionen, eines der zentralen Rezepte etwa der Strukturanpassungsprogramme der 1980er Jahre, reduzierten weniger die Kapazität korrupter Herrscher zu stehlen. Vielmehr schwächen sie wichtige Einrichtungen, die dafür sorgten, dass Arbeitende ausgebildet wurden, gesund blieben oder jene verlässlichen Bedingungen schufen, die sowohl einheimische als auch internationale Investoren brauchten.⁴⁸ Patronagesysteme, die vielerorts afrikanische Gesellschaften prägen, lassen die Grenzen zwischen öffentlichen und privaten Ressourcen häufig verschwimmen und gründen auf vertikalen Beziehungen zwischen Eliten und den Personen und Gruppen, welche die Gesellschaft konstituieren.⁴⁹ Bisherige Erfahrungen zeigen, dass Privatisierung die Bedeutung von Patronage nicht reduziert, sondern lediglich neu gestaltet. Im Übrigen sind alle gesellschaftlichen Ordnungen, und nicht nur die in Afrika, durch Mischungen zwischen persönlichen Beziehungen und Institutionen, die nach gewissen Regeln spielen, geprägt. Die Herausforderung für die Zukunft besteht folglich darin, sicherzustellen, dass Institutionen in Afrika regelgebunden sind und zudem transparent genug, so dass alle Bürger Dienstleistungen erhalten oder diese einfordern können.

Die Politik internationaler Agenturen wie der Weltbank und dem Internationalen Währungsfonds, den Staat in Afrika im Namen von Zivilgesellschaft oder Markt massiv zu beschneiden, erwies sich als genauso wenig zielführend wie die Annahme, der Staat könne alle Probleme im Namen seiner Bürger lösen. Ein Blick auf die institutionellen Kapazitäten des Staates südlich der Sahara in einer langfristigen Perspektive mag zwar zeigen, dass jene afrikanischen Staaten, die »sozialistisch« sein wollten, gescheitert sind. Gleichwohl ist auch offenkundig geworden, dass eine Demokratie, die nicht »sozial« war, wenig Unterstützung bekam. Bisher hatten Wähler in Afrika jedenfalls nur selten das Gefühl, dass ihre Wahlentscheidungen verlässliche Dienstleistungen und Möglichkeiten zur Verbesserung ihrer Situation nach sich zogen.⁵⁰

Wie können Veränderungen erzielt werden? Eine historische Perspektive offenbart, dass erfolgreiche politische Aktivitäten von den Zeiten der Anti-Sklaverei-Bewegung im frühen 19. Jahrhundert über den Widerstand gegen den Kolonialismus bis hin zur Mobilisierung gegen das Apartheid-Regime in Südafrika von der Kooperation zwischen den Anliegen »Einheimischer« und ihren Netzwerken von Unterstützern in anderen Regionen und anderen Ländern abhingen. Es waren solche Verbindungen, die Sklaverei, Kolonialismus und Apartheid niedergegrenzt haben. Politischer Wandel wurde bisher weder durch wohlmeinende, durchset-

48 Ein differenziertes Bild der Auswirkungen der Strukturanpassungsprogramme bietet Austin 2023.

49 Vgl. aus der Fülle einschlägiger Studien Cheeseman 2016.

50 Zur wachsenden Skepsis gegenüber Wahlen vgl. <https://www.afrobarometer.org/wp-content/uploads/2024/02/AD761-PAP7-In-busy-political-year-scepticism-marks-Africans-weakening-support-for-elections-Afrobarometer-31jan24.pdf>.

zungsfähige Außenseiter noch durch »authentische« lokale Gemeinschaften, die den Mächtigen die Stirn boten, durchgesetzt. Wandel, jedenfalls in Afrika, war immer das Produkt von Interaktion. Die afrikanische Geschichte kennt viele Schurken, die in Afrikas Namen sprachen, aber auch viele kluge Kritiker, die früh davor warnten, dass die Herrschenden ihre Versprechen nicht würden einlösen können, lange bevor westliche Journalisten und Wissenschaftler ihre Transformation von »leichtgläubig« zu »voreingenommen« durchliefen.⁵¹ Es macht einen Unterschied, ob man lediglich zuhört oder auch darüber nachdenkt, was man gehört hat. Die Zukunft »westlicher« Interventionen zur Durchsetzung des liberalen Skripts in Afrika ist ebenso wenig vielversprechend wie sie in der Vergangenheit erfolgreich waren, aber die Tür für durchdachte Kooperationen sollte weiterhin geöffnet bleiben. Bestehen die Optionen für große Teile Afrikas entweder in der Armut der Marginalisierung oder den Verwerfungen der Ausbeutung? Diese Frage ist eine der größten Herausforderungen für das liberale Skript.

Literatur

- Adelman, Jeremy / Prakash, Gyan, Hrsg., 2022. *Inventing the Third World. In Search of Freedom for a Postwar Global South*. London/New York: Bloomsbury.
- Adi, Hakim 2019. *Pan-Africanism. A History*. London u. New York: Bloomsbury.
- Ahlman, Jeffrey S. 2017. *Living with Nkrumahism. Nation, State and Pan-Africanism in Ghana*. Athens/OH: Ohio UP.
- Anderson, David 2005. *Histories of the Hanged. Britain's Dirty War in Kenya and the End of Empire*. London: W.W. Norton.
- Armah, Ayi Kwei 1968. *The Beautiful Ones Are Not Yet Born*. Roman. Boston: Houghton Mifflin.
- Austin, Gareth 2023. »Ghana and Kenya Facing the 1970s Commodity Price Shocks: the National and the Global«, in *Oil Crises of the 1970s and the Transformation of International Order: Economy, Development and Aid in Asia and Africa*, hrsg. v. Shigeru Akita, S. 223–256. London/New York: Bloomsbury.
- Bandeira-Jerónimo, Miguel 2015. *The »Civilising Mission« of Portuguese Colonialism, 1870–1930*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Barth, Boris / Osterhammel, Jürgen, Hrsg, 2005. *Zivilisierungsmissionen. Imperiale Weltverbesserungen seit dem 18. Jahrhundert*. Konstanz: UVK.
- Bayly, Christopher 2012. *Recovering Liberties. Indian Thought in the Age of Liberalism and Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Berman, Bruce 1996. »Ethnography as Politics, Politics as Ethnography. Kenyatta, Malinowski, and the Making of «Facing Mount Kenya»«, in *Canadian Journal of African Studies* 30, S. 313–344.
- Berman, Bruce / Lonsdale, John 1998. »The Labors of Muigwhitania. Jomo Kenyatta as Author, 1928–1945«, in *Research in African Literatures* 29, S. 16–42.
- Bouwer, Karen 2010. *Gender and Decolonization in the Congo. The Legacy of Patrice Lumumba*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Brennan, James R. 2006: »Blood Enemies. Exploitation and Urban Citizenship in the Nationalist Political Thought of Tanzania, 1958–75«, in *Journal of African History* 47,3, S. 389–413.
- Cheeseman, Nic 2016. »Patrons, Parties, Political Linkage, and the Birth of Competitive Authoritarianism in Africa«, in *African Studies Review* 59,3, S. 181–200.

⁵¹ Zu den frühen kritischen Stimmen gehörten nicht zuletzt afrikanische Schriftsteller. Vgl. Armah 1968 und Cooper 2019, S. 304.

- Conklin, Alice 1997. *A Mission to Civilize: The Republican Idea of Empire in France and West Africa, 1895–1930*. Stanford: Stanford University Press.
- Connell, Raewyn 2007. *Southern Theory. The global dynamics of knowledge in social science*. London/New York: Routledge.
- Cooper, Frederick 2014. *Citizenship between Empire and Nation. Remaking France and French Africa, 1945–1960*. Princeton/NJ.: Princeton University Press.
- Cooper, Frederick 2019. *Africa since 1940. The Past of the Present*. 2. Aufl. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cornell, Drucilla 2014. *Law and Revolution in South Africa. Ubuntu, Dignity, and the Struggle for Constitutional Transformation*. New York: Fordham University Press.
- Coulson, Andrew 1982. *Tanzania. A Political Economy*. Oxford: Oxford University Press.
- Diawara, Mamadou u.a., Hrsg., 2022. *Afrika N'Ko. La Bibliothèque Coloniale en Débat*. Paris: Présence Africaine.
- Eckert, Andreas 2000. »Universitäten, Nationalismus und koloniale Herrschaft. Zur Vor- und Frühgeschichte der Hochschulen in Afrika, 1860 bis 1960«, in *Jahrbuch für Universitäts geschichte* 3, S. 238–252.
- Eckert, Andreas 2002. »Nationalgeschichtsschreibung und koloniales Erbe. Historiographien in Afrika in vergleichender Perspektive«, in *Die Nation schreiben. Geschichtswissenschaft im internationalen Vergleich*, hrsg. v. Christoph Conrad u. Sebastian Conrad, S. 78–111. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Eckert, Andreas 2012. »Rechtfertigung und Legitimation von Kolonialismus«, in *Aus Politik und Zeitgeschichte* 62, 44–45, S. 17–22.
- Eckert, Andreas 2021. »Untergang einer Verheißung? Afrika nach der Unabhängigkeit«, in *Historische Anthropologie* 29,1, S. 75 – 97.
- Elkins, Caroline 2022. *Legacy of Violence. A History of the British Empire*. New York: Knopf.
- Eze, Michael Onyebuchi 2020. »Ubuntu/Botho. Ideologie oder Versprechen?«, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 68,6, S. 928–942.
- Fyfe, Christopher 1972. *Africanus Horton 1835–1883. West African Scientist and Patriot*. New York: Oxford University Press.
- Getachew, Adom 2019. *Worldmaking after Empire. The Rise and Fall of Self-Determination*. Princeton/NJ: Princeton University Press.
- Goerg, Odile 2020. »A reconsideration of James Africanus Beale Horton of Sierra Leone (1835–1883) and his legacy«, in *Inequalities and the Progressive Era. Breakthroughs and Legacies*, hrsg. v. Guillaume Vallet, S. 238–253. Cheltenham: Edward Elgar.
- Hagman, Tobias / Reynjens, Filip 2016. *Aid and Authoritarianism in Africa. Development without Democracy*. London: Zed Books.
- Hinden, Rita 1959. »Socialism and the Colonial World«, in *New Fabian Colonial Essays*, hrsg. v. Arthur Creech-Jones, S. 9 – 18. London: Hogarth Press.
- Horton, James Africanus Beale 1970 [1870]. *Letters on the Political Condition of the Gold Coast. Since the Exchange of the Territory between the English and Dutch Governments, on January 1, 1868. Together with a Short Account of the Ashantee War, 1862–4, and the Awoohna War, 1866*. London: Frank Cass.
- Howe, Stephen 1993. *Anticolonialism in British Politics. The Left and the End of Empire, 1918–1964*. Oxford: Oxford University Press.
- Jerven, Morten 2015. *Africa: Why Economists Get it Wrong*. London: Zed Books.
- Kelemen, Paul 2006. »Modernising colonialism. The British Labour Movement and Africa«, in *Journal of Imperial and Commonwealth History* 34,2, S. 223–244.
- Kerner, Ina 2021. »Zur Kolonialität der liberalen Demokratie«, in *Zeitschrift für Politische Theorie* 12, 2, S. 182 – 199.
- Lal, Priya 2015. *African Socialism in Postcolonial Tanzania. Between the Village and the World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Malony, Thomas 2014. *Nyerere: The Early Years*. Woodbridge: James Currey.
- Matera, Marc 2015. *Black London. The Imperial Metropolis and Decolonization in the Twentieth Century*. Oakland/Ca.: University of California Press.
- Matthews, Sally 2018. »Afrikanische Entwicklungsalternativen. Ubuntu und die Post-Development Debatte«, in *Peripherie* 38, 150/52, S. 178–197.

- Mbembe, Achille 2002. »African Modes of Self-Writing«, in *Public Culture* 14,1 (2002), S. 239 – 273.
- McClellan, Woodford 1993. »Africans and Black Americans in the Comintern Schools, 1925–1934«, in *International Journal of African Historical Studies* 26,2, S. 371–390.
- Mkandawire, Thandika 2010. »Aid, Accountability, and Democracy in Africa«, in *Social Research* 77,4, S. 1149–1182.
- Mudimbe, Valentin 1988. *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Bloomington/IN: Indiana University Press.
- Mudimbe, Valentin 1994. *The Idea of Africa. African Systems of Thought*. Bloomington/IN: Indiana University Press.
- Mutanga, Oliver / Tendayi, Marovah, Hrsg., 2024. *Southern Theories. Contemporary and Future Challenges*. London/New York: Routledge.
- Nwauwa, Apollos O. 1999. »Far Ahead of his Time: James Africanus Horton's Initiatives for a West African University and his Frustrations«, 1862–1871, in *Cahiers d'Études Africaines* 39, 153, S. 107–121.
- Nyerere, Julius 1966. »Ujamaa – The Basis of African Socialism«, in Nyerere. *Freedom and Unity. A Selection of Writings and Speeches 1952–65*, S. 162 – 171. Dar es Salaam: Oxford University Press.
- Ofusu, George / Sarpong, David 2022. »The evolving perspectives on Chinese labour regimes in Africa«, in *Economic and Industrial Democracy* 43,4. S. 1747–1766.
- Ogude, James, Hrsg., 2019. *Ubuntu and the Reconstitution of Community*. Bloomington/IN: Indiana University Press.
- Osei-Opate, Nana 2023. »Ghana and Nkrumah Revisited. Lenin, State Capitalism, and Black Marxists«, in *Comparative Studies in Society and History* 65,2, S. 399–421.
- Otele, Oscar M. 2020. »Introduction. China-African Relations: Interdisciplinary Questions and Theoretical Perspectives«, in *The African Review* 47, S. 267–284.
- Praeg, Leonhard / Siphokazi, Magadla, Hrsg., 2014. *Ubuntu. Curating the Archive*. Durban: UKZN Press.
- Rabaka, Reiland, Hrsg., 2020: *Routledge Handbook of Pan-Africanism*. London u. New York: Routledge.
- Reinhard, Wolfgang 1992. »Dialektik des Kolonialismus. Kolonialismus und die Anderen«, in *Europa und die Dritte Welt. Kolonialismus – Gegenwartsprobleme – Zukunftsperspektiven*, hrsg. v. Klaus J. Bade u. Dieter Brötel, S. 5–25. Hannover: Metzler.
- Resnick, Danielle / van der Walle, Nicolas, Hrsg., 2013. *Democratic Trajectories in Africa. Unravelling the Impact of Foreign Aid*. Oxford: Oxford University Press.
- Riley, Charlotte Lydia 2021. »»Writing like a woman: Rita Hinden and recovering the imperial in international thought«, in *International Politics* 9, S. 264 – 271.
- Sandkühler, Thomas u.a., Hrsg., 2021: *Geschichtskultur durch Restitution? Ein Kunst-Historikerstreit*. Köln: Böhlau.
- Sarr, Felwine / Savoy, Bénédicte 2019. *Zurückgeben. Über die Restitution afrikanischer Kulturgüter*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Schneider, Leander 2014. *Government of Development. Peasants and Politicians in Postcolonial Tanzania*. Bloomington/IN: Indiana University Press.
- Simpson, Brian A.W. 2014. *Human Rights and the End of Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- Sonderegger, Arno 2021. »»Revolutionäres 1868?« Africanus Horton, ein moderner afrikanischer Denker«, in *Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien* 40 (2021), S. 15 – 41.
- Stoler, Ann L./Cooper, Frederick 1997. »Between Metropole and Colony: Rethinking a Research Agenda«, in *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*, hrsg. v. Stoler, Ann L./Frederick Cooper, S. 1–56. Berkeley: University of California Press.
- Strath, Bo 2024. *Ujamaa and Ubuntu. Conceptual Histories for a Planetary Perspective*. London/New York: Routledge.
- Tödt, Daniel 2021. *The Lumumba Generation. African Bourgeoisie and Colonial Distinction in the Belgian Congo*. Berlin und Boston: De Gruyter.
- Wilder, Gary 2015. *Freedom Time. Negritude, Decolonization and the Future of the World*. Durham/NC: Duke University Press.

- Wirz, Albert 1995. »Geschichte und antikolonialer Nationalismus. Zur Debatte um die Konstruktion politischer Identität in Afrika«, in *Die fundamentalistische Revolution. Partikularistische Bewegungen der Gegenwart und ihr Umgang mit der Geschichte*, hrsg. v. Wolfgang Reinhard, S. 165 – 187. Freiburg i.Br.: Rombach.
- Young, Crawford 1965. *Politics in the Congo. Decolonization and Independence*. Princeton/NJ: Princeton University Press.

Zusammenfassung: Der Artikel analysiert in historischer Perspektive die verzwickten und widersprüchlichen Beziehungen zwischen Afrika und dem liberalen Skript. Er diskutiert die Ambivalenzen der westlichen »Zivilisierungsmission«, stellt liberale Traditionen in Afrika sowie »afrikanische« Alternativen zum liberalen Skript vor und fragt abschließend, ob das liberale Skript in Afrika eine Zukunft haben könnte und sollte.

Stichworte: Liberale Traditionen in Afrika; Kolonialismus, Dekolonisation, Ubuntu, Zivilisierungsmission

Africa and the liberal script. An outline

Abstract: The article analyzes the intricate and contradictory relationships between Africa and the liberal script from a historical perspective. It discusses the ambivalences of the Western »civilizing mission«, presents liberal traditions in Africa as well as »African« alternatives to the liberal script and concludes by asking whether the liberal script could and should have a future in Africa.

Keywords: Liberal traditions in Africa; colonialism, decolonization, Ubuntu, civilizing mission

Autor:

Prof. Dr. Andreas Eckert
Humboldt Universität zu Berlin
Institut für Asien- und Afrikawissenschaften
Unter den Linden 6
10999 Berlin
andreas.eckert@asa.hu-berlin.de

Leviathan, 52. Jg., Sonderband 42/2024