

AFRIKA DURCH GUTE ABSICHTEN

ELÍSIO MACAMO

Einleitung

Was sind gute Absichten? Wann verdient ein Handeln in der Gesellschaft die Bezeichnung ›gute Absicht‹? Was entscheidet darüber, ob eine Absicht gut oder böse ist? Sind es unsere Beweggründe für das, was wir tun? Sind es die Ziele, die wir uns vor Augen halten? Oder entscheidet über die Qualität der Absichten das Urteil, das Andere, womöglich auch Empfänger oder Opfer der Absichten, darüber fällen? Man kann die Frage anders stellen, nämlich so: Wann meinen es Menschen gut mit uns? Jemand, zum Beispiel, der mir aus Sorge um meine Sicherheit in Berlin-Marzahn rät, Deutschland zu verlassen, meint er es gut mit mir? Und wenn er auch noch bereit wäre, eine Unterschriftenaktion zu starten, würde er so handeln, dass wir mit gutem Gewissen sagen könnten, dass er es gut mit mir meint?

Das sind schwierige Fragen. Die Schwierigkeit hat aber zum großen Teil mit der ausgesprochen großen Herausforderung zu tun, über eine Geschichte zu sprechen, die so blutig, demütigend, entwürdigend, aber auch hoffnungsvoll, befreiend und richtungsweisend war, wie die Weltgeschichte es in den letzten 500 Jahren war. Wir sind fast Geisel der eigenen Geschichte geworden. Es ist so viel Schreckliches in der Beziehung zwischen Afrika und Europa passiert, dass es fast unmöglich geworden ist, überhaupt darüber zu sprechen. Jeder Versuch zu sprechen wird im Keim erstickt, weil Begriffsklärung geleistet werden muss und zwar eine Begriffsklärung, die nicht nur darlegt, wie Begriffe zu verstehen sind, sondern sie von unschönen Annahmen, Abwertungen und groben Unterstellungen säubert. Die Sklaverei, die Kolonialherrschaft und die dazugehörige Demütigung der Afrikaner über Jahrhunderte hinweg lassen es einem Afrikaner schwer fallen, über die ›Zivilisierungsmission‹ zu sprechen, ohne dabei die Frage zu stellen, wie die gleichen Menschen, die so etwas propagierten, im Namen einer natürlichen Überlegenheit Europas ganze Völker und Kulturen missachten konnten. Warum war der Geist der Zivilisation nicht stark genug, um den päpstlichen Bullen entgegenwirken zu können, die auf höchst christlicher Ebene die Bestäti-

gung dafür lieferten, dass Indianer und Afrikaner keine Menschen waren und deswegen versklavt werden konnten? Warum war dieser Geist nicht stark genug, um den von namhaften Denkern wie Kant und Hegel getätigten abfälligen Bemerkungen über Afrikaner entgegenzuwirken? Wo war der Geist des Humanismus, als das mit dem Sklavenhandel verbundene ökonomische Interesse mit den Zielen der Zivilisierung legitimiert wurde? Also, so oder so sind wir Geiseln der Geschichte, denn genauso, wie wir mit Recht vorwurfsvoll unseren Finger erheben können, können wir auch behaupten, dass der humanistische Geist zu den Bedingungen unserer Freiheit zählte. Gerade weil eben diese Ideen, die den Menschen in den Mittelpunkt stellten, gedacht wurden, konnten wir Hoffnung schöpfen. Gerade weil der Humanismus Menschlichkeit definierte, konnten wir uns darauf beziehen, um eine Behandlung zu beanspruchen, die sowohl unsere Menschlichkeit achtete, als auch ins Gewissen derjenigen sprach, die unsere Menschlichkeit verletzten. Es ist viel Blut geflossen, aber es sind neue Ideen entstanden, neue Sichtweisen auf die Welt, neue Menschentypen und Hautfarben, die die Welt nicht nur bunter, sondern aus ihr eine viel angenehmere intellektuelle Herausforderung gemacht haben.

In dieser Geschichte, die so blutig war, aber gleichzeitig vielen Menschen Hoffnung geschenkt hat, haben gute Absichten eine große Rolle gespielt. Viele Kollegen von mir¹ empfinden ein großes Unbehagen, wenn jemand ihnen den Vorschlag macht, diese Geschichte aus der Perspektive von guten Absichten zu betrachten. Die Geschichte Afrikas aus der Perspektive zu betrachten, wie sich der Kontinent als Ergebnis von guten Absichten herausgebildet hat, lohnt sich allemal. Dabei soll einfach das Experiment gewagt werden, die Welt von der anderen Seite zu betrachten, d.h. von der Seite, die sagt, »wir meinten es gut mit ihnen«. Die Frage ist also nicht, in welcher seelischen Verfassung jemand sein muss, um so etwas überhaupt zu sagen, sondern welche soziologischen Bedingungen erfüllt werden müssen, damit jemand behaupten kann, dass die letzten 500 Jahre von guten Absichten geprägt waren, die leider misslungen sind.

Absichten stiften zunächst Sprachlosigkeit, weil sie einen gemeinsamen normativen Rahmen benötigen, um es Menschen möglich zu machen, über gut und böse zu entscheiden. Ohne diesen normativen Rahmen können Absichten weder gut noch böse sein. Die hier zu vertretende These lautet dementsprechend, dass diese grundlegende Schwierigkeit der Beurteilung von Absichten am Anfang allen Übels stand. Sie löste Phänomene aus, die wir grob mit den Begrifflichkeiten der dieser Publikation vorangegangenen Tagung »Ideen, Darstellungen und Wirklichkeit-

1 Gemeint sind afrikanische Intellektuelle.

ten« umschreiben können, die für unser Dasein und Selbstverständnis von grundlegender Bedeutung waren. Die These besteht aus Überlegungen, die noch zu vertiefen sind, aber die erste Hinweise geben, wie die Probleme gedacht werden müssen, die im Zusammenhang mit Afrikas Wahrnehmung und Stellenwert in der Welt stehen. Ich möchte auf jeden Fall Andeutungen machen, wie die Geschichte betrachtet werden kann, die uns möglich gemacht hat, aber die wir auch durch unser Tun und unsere Reaktionen auf sie möglich machen. Gute Absichten gehören zu den Dingen, die wir mit gutem Gewissen »reflexiv« nennen können.

Die Soziologie der guten Absichten

In seinem Theaterstück mit dem Titel *Death and the King's Horseman* (1993) beschreibt der nigerianische Schriftsteller Wole Soyinka eine für uns interessante Situation. Das Ganze spielt sich in der Kolonialzeit ab, und da Soyinka selbst nicht will, dass wir die Geschichte als einen Zusammenprall von Kulturen beschreiben, ist es wirklich schwer zu sagen, worum es geht. Da ist ein Kolonialbeamter aus England, der *district officer*, der mit einer ihm völlig unverständlichen Situation konfrontiert ist, nämlich der Situation, dass ein afrikanischer König gestorben ist und nun Begleitung auf seiner Reise in die andere Welt braucht. Gesellschaft soll ihn sein *Horseman* leisten, der entsprechend dem Brauchtum rituellen Selbstmord begehen muss. Hier hat der Kolonialbeamte seinen großen Auftritt, denn er findet dies barbarisch und nicht in Ordnung. Also nimmt er den *Horseman* in Gewahrsam und ignoriert unbeeindruckt die poetisch schönen Klagen der Frau des *Horseman*, die den Ehemann bei der Erfüllung seiner Pflicht unterstützt. Engländer sind, Joseph Conrad's *Kurtz in Heart of Darkness* (2002) zum Trotz, dafür bekannt, nie mit Barbarei Kompromisse geschlossen zu haben. Also, der *Horseman* darf seine Pflicht nicht erfüllen. Die Sache verkompliziert sich schließlich noch dahingehend, dass der *Horseman* einen Sohn hat, und dieser Sohn studiert Medizin in London; er ist von dem Kolonialbeamten dorthin geschickt worden. Der Sohn erfährt vom Tod des Königs und weiß, was dies für seinen Vater bedeutet und wie einst *Hänschen klein eilt* er deswegen *geschwind nach Hause*. Dort angekommen wird er in Kenntnis darüber gesetzt, dass sein Vater im Gefängnis sitzt. Nun muss er handeln. Er begeht Selbstmord, damit die Geschichte weitergehen kann und nicht von Engländern, die komische Vorstellungen vom richtigen Handeln haben, aufgehalten wird. Das ist auch der Grund, weshalb Soyinka nicht wollte, dass die Geschichte als ein Aufeinanderprallen von Kulturen verstanden wird. Ihm ging es darum, die Souveränität der afrikanischen Welt zu de-

monstrieren, die unbeeindruckt von den Gebärden von besserwisserischen Kolonialbeamten ihren Lauf nehmen und sich in Bezug auf eigene Wertvorstellungen entfalten konnte.

Der Kolonialbeamte war fassungslos. Seine Fassungslosigkeit wurde noch größer als er mit ansehen musste, wie sich der *Horseman* mit den Fesseln, die ihn an einem Selbstmord hindern sollten, umbrachte, als er vom Opfer seines Sohnes erfuhr. Auch hier zeigt Soyinka ein Stück von der Souveränität der Yoruba-Welt, indem das vorläufig letzte Wort in der ganzen Geschichte von der Gottheit *Ogun* – der Gottheit des Metalls – gesprochen wird. Der Kolonialbeamte ist, wie gesagt, einfach fassungslos. Aber warum? Er hat alles getan, um das Schlimmste zu verhindern; dass er nicht erfolgreich gewesen ist, liegt nicht an ihm, sondern an der Hartnäckigkeit der Yoruba-Welt. Er hat entsprechend seiner Vorstellung von Falschem und Richtigem gehandelt. Er hat sich zwar wenig Gedanken darüber gemacht, ob seine normativen Vorstellungen überall gelten, aber unter dem Strich ist alles bestens, was er getan hat. Eigentlich müsste er diese Frage im Grunde nicht einmal stellen, denn seine normativen Vorstellungen sind nicht nur deshalb richtig, weil sie richtig sind, sondern weil sie, zumindest in seiner Auffassung, die Vorstellungen sind, die ein normaler Mensch haben muss, um überhaupt als normal gelten zu können. Natürlich kann die Frage aufgeworfen werden, warum ein normaler Mensch gerade solche normativen Vorstellungen haben sollte, aber spätestens da kann jedem, der solche Fragen aufwirft, mit gutem Recht Zynismus und Undankbarkeit unterstellt werden. Aber daran sind wir schon gewöhnt.

Die Yoruba und ihre Welt wurden zu einer kleinen Fußnote in dieser Geschichte degradiert, einer Fußnote, die die Überlegenheit des Anderen noch stärker zum Vorschein brachte. Indem wir diese Geschichte lesen oder hören und darauf mit einem Kopfschütteln reagieren, weil wir nicht verstehen können, warum sich um Gottes Willen jemand umbringt, der in London Medizin studiert, und zwar aufgrund von irgendwelchen merkwürdigen Vorstellungen über Richtiges und Falsches, signalisieren wir, dass wir prinzipiell davon ausgehen, dass die Welt der Yoruba zumindest erklärungsbedürftig ist. Das hatte Wittgenstein im Sinne als er sagte, dass der Versuch etwas zu verstehen, dieses etwas verfremde. Und bis hierher wollte ich kommen, um mit guten Absichten von vorne anfangen zu können.

Gute Absichten setzen einiges voraus, um überhaupt als solche gelten zu können. Wir haben zwar alle klare Vorstellungen davon, was gut und böse ist, aber diese Vorstellungen sind nicht universell gültig, obwohl viele von uns davon ausgehen – nur weil wir daran gewöhnt sind, die Welt mit den Augen einer herrschenden Kultur zu betrachten. Diese An-

sicht bedeutet natürlich nicht, dass wir zwangsläufig die Welt relativistisch betrachten sollen. Ich glaube, dass es durchaus ausreichend ist einfach zu behaupten, dass wir in einer Welt leben, in der normative Vorstellungen einem Test unterzogen werden, dessen Fragen aus der Logik einer ganz bestimmten Kultur gestellt werden. Das Schöne daran jedoch, ist, dass die Kultur, die eine solch dominante Position inne hat, längst die Deutungshoheit verloren hat, auch wenn einige immer noch denken, die Situation wäre anders. Der Verlust dieser Deutungshoheit ist eng mit den soziologischen Bedingungen der guten Absichten verknüpft. Darauf möchte ich hier kurz eingehen.

Folgenreiche Entwürfe

Absichten können gut oder böse sein, aber die Entscheidung darüber wird innerhalb eines klaren normativen Rahmens getroffen. Wir können über eine Absicht nur als gut oder böse befinden, wenn wir über die gleichen Kriterien zu ihrer Beurteilung verfügen. Das sehen wir am klarsten in Soyinkas Beispiel, wo im Grunde eine Situation der Sprachlosigkeit entsteht. Die Kommunikation droht zusammenzubrechen. Der Kolonialbeamte findet es nicht in Ordnung, dass der *Horseman* etwas tut, was der *Horseman*, seine Frau und sein Sohn in Ordnung finden. Jeder von ihnen hat einen normativen Bezug, der ihm Anhaltspunkte für die Beurteilung der Situation gibt. Damit haben wir eigentlich eine sehr schöne Beschreibung der kolonialen Situation gewonnen, denn über die Tatsache der Unterdrückung, Demütigung und der Unfreiheit hinaus haben wir es hier mit einer Kommunikation zu tun, die nicht stattfinden kann, weil die Voraussetzungen dafür erst geschaffen werden müssen. Die guten Absichten liefern die Anhaltspunkte für die Schaffung dieser Voraussetzungen. Das ist das Soziologische daran.

Wie überwindet man die Sprachlosigkeit? Man überwindet sie, indem man ganz im Sinne von Richard Rorty (1989) Vokabulare schafft und durchsetzt, die nichts anderes tun, als eben schleichend normative Vorstellungen einzuführen, die dann dazu dienen, Absichten einheitlich zu definieren und zu beurteilen. Man schafft die Bedingungen für Solidarität. Gute Absichten haben sich im Laufe der Geschichte großer Erzählungen bedient, um den Rahmen für die Einführung dieser Vokabulare und konsensfähige Urteilsmaßstäbe zu schaffen. Diese wiederum haben sich allgemeinen Topoi bedient, um den Rahmen für die Plausibilität der Aussagen abzustecken. Ein Beispiel einer solchen großen Erzählung (vgl. Lyotard 1979) war die Missionierung, der wir natürlich viele anderen Motive und Absichten unterstellen können. Ich möchte zu bedenken

geben, dass die Bedeutung der Missionierung sich in dem Rahmen niederschlägt, den sie für die gemeinsame Beurteilung von guten Absichten geschaffen hat.

Nicht christlich zu sein bedeutete, keinen Gott zu haben, was Chinua Achebe, ein zeitgenössischer nigerianischer Schriftsteller, zu der Aussage veranlasste, dass er sich keinen Igbo – seine eigene ethnische Gruppe in Nigeria – vorstellen kann, der über 3000 km reisen würde, um anderen Völkern zu sagen, dass ihre Religion falsch sei. Die mit guten Absichten ausgestatteten Europäer haben es getan. Sie gingen davon aus, dass jemand, der keinen Gott hat, verdammt sei, obwohl die Möglichkeit wohl bestünde, ihn zu retten. Alles was sie fortan taten, durchaus auch mit Gewalt, wurde durch die Absicht gerechtfertigt, dass alles zu seiner Rettung diene. Also, alles im/mit? besten Willen. Was ich damit sagen will, ist, dass gute Absichten selbst die Beschreibung von Anderen auf eine bestimmte Art und Weise erzwingen, und zwar eine Beschreibung, die sich nicht um Objektivität bemühen musste, sondern um die Anfertigung eines Bildes, das die Rechtfertigung für die Formulierung von guten Absichten liefern konnte. Hier haben wir also Darstellungen. Daraus folgten Wirklichkeiten, d.h. die schlimmen Taten der Europäer in Afrika. Sie waren nicht deswegen schlimm, weil die Europäer voller bösen Absichten waren – also, uns zu unterdrücken beispielsweise – sondern gerade umgekehrt: Die guten Absichten führten dazu, dass sie schlimme Taten begingen, weil sie auf ein Bild von uns reagierten, das ihre guten Absichten entworfen hatten und das es notwendig machte, dass sie so mit uns umgingen. Sie haben uns gedemütigt, getötet, in die Sklaverei verkauft, usw., weil sie uns liebten. Für die vielen Millionen, die auf der Reise nach Amerika umkamen, für diejenigen, die es bis dorthin schafften und von ihren Herren misshandelt wurden, für die vielen Afrikaner, die heute noch mit dem Erbe der Kolonialherrschaft kämpfen müssen und dabei ständig mit anhören müssen, wie einige klugen Menschen immer wieder behaupten, dass die koloniale Zeit soweit zurück liege, dass sie keine Relevanz mehr für die Erklärung der afrikanischen Probleme besitze, ist es gewiss kein Trost zu wissen, dass uns die Europäer geliebt haben.

Damit relativiere ich zu einem gewissen Maße Mudimbes (1988) berechtigte Vermutung, dass alles mit dem Machtwillen der Europäer zu tun hatte, der sich diskursiv durch die Erfindung Afrikas durchsetzte, und behauptete, dass es, statt diese Tatsache anzuklagen, viel interessanter wäre, sich Gedanken darüber zu machen, inwieweit die Überwindung der Sprachlosigkeit dazu geführt hat, Geschichte möglich zu machen, und zwar eine Geschichte, die die Deutungshoheit über die Vereinbarkeit von lokalen normativen Vorstellungen mit universellen normativen Vorstel-

lungen aufbrach. Wenn wir die Sache bei der Feststellung der europäischen List belassen, so wie Mudimbe (1988), Mbembe (1992) und in gewisser Weise auch Appiah (1992) es tun, dann verspielen wir uns die Chance, sowohl die kontingente Natur der Geschichte anzuerkennen, als auch den für die Herausbildung von guten Absichten hervorgebrachten Rahmen zu nutzen, um Menschen mit guten Absichten zur Rechenschaft zu ziehen.

Merkwürdigerweise spielt das Aufgreifen dieser Chance eine zentrale Rolle in der Bedingung der Möglichkeit Afrikas. Zurückgekehrte Sklaven aus Amerika, für die Liberia und Sierra Leone im 19. Jahrhundert gegründet wurden, kamen mit der festen christlichen Überzeugung zurück, dass die Sklaverei eine Tat der Vorsehung war. Sie wählte einige Afrikaner aus, die Bekanntschaft mit dem Christentum machen konnten, damit sie später ihr Volk in die Freiheit führen würden. So sprachen damals Alexander Crummell und Edward Blyden. Sie waren dem noch heute agierenden *Ku Klux Klan* in diesem Sinne um hundert Jahre voraus. Sie standen im Dialog mit der eigenen Geschichte. Der Dialog mit der Geschichte fängt im Grunde bei der Suche nach Afrika an. Aufgenommen wurde diese Suche von ehemaligen Sklaven, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nach Afrika zurückkehrten, für eben diese Liberia und Sierra Leone gegründet wurde. Sie stellten sich Afrika zum ersten Mal als eine *sui generis*-Kategorie (Irele 1975) vor. Was sie damit auslösten, darf als Geschichte des Humanismus in Afrika betrachtet werden. Der Humanismus entstand aus der Erfahrung des Sklavenhandels, der Kolonialherrschaft, des Rassismus und des Kampfes um Würde. Die zurückgekehrten Sklaven entwickelten dabei ein Verständnis von Afrika, das geprägt von der eigenen Erfahrung der Sklaverei war, und nahmen dieses zum Anlass, um eine Idee von Afrika zu entwerfen, die den Rahmen für den Humanismus in Afrika darstellt.

Um dieses Verständnis sowie die daraus folgende Idee von Afrika richtig darzulegen, müssen wir uns einen Streit, der die wesentlichen Momente des Humanismus in Afrika beschreibt, näher ansehen. Es handelt sich um den Streit um die afrikanische Philosophie (siehe hierzu Macamo 1999), vielmehr jedoch um die unter afrikanischen Intellektuellen geführte Debatte über die Frage, ob es eine afrikanische Philosophie gibt. Auf der einen Seite behaupteten einige zeitgenössische Intellektuelle, wie der ruandische Geschichts- und Sprachwissenschaftler Alexis Kagame (1976) sowie der ugandische Religionswissenschaftler John Mbiti (1982), dass es eine afrikanische Philosophie insofern gab, als es eine spezifisch afrikanische Weltanschauung gab. Sie knüpften dabei an die bereits erwähnten Werke europäischer Kenner Afrikas wie des belgischen Missionars Placide Tempels und der deutschen Ethnologen Jahn-

heinz Jahn und Leo Frobenius an, die für sich in Anspruch nahmen, die wahre Seele Afrikas entdeckt zu haben. Diese Seele, die Tempels als die ›Lebenskraft‹ definierte, wurde von der *Négritude*-Bewegung prägnant zusammengefasst als das Prinzip, wonach die Vernunft griechisch und die Emotion schwarz seien.

Auf der anderen Seite standen zeitgenössische Philosophen wie der Ghanaer Kwasi Wiredu, der Nigerianer Peter Bodunrin und der Beniner Paulin Hountondji, die darauf bestanden, dass Philosophie mehr als die Summe von Brauchtümern und Volkskunde sei. Sie wollten den Begriff ›Philosophie‹ als Bezeichnung für eine universelle Tätigkeit verstehen, die darin bestand, nach bestimmten fachlich anerkannten Regeln und Prinzipien zu argumentieren. Kwasi Wiredu, beispielsweise, legte sich mit dem Ethnologen Robin Horton an, der 1960 behauptet hatte, dass die afrikanische traditionelle Religion die Funktion der westlichen Wissenschaft unter den Afrikanern inne habe und dementsprechend mit ihr gleichgesetzt werden könne (Horton 1960). In einem polemischen Aufsatz hielt Wiredu (1980) mit dem Argument dagegen, dass afrikanisches traditionelles Denken traditionelles Denken war und nur mit westlichem traditionellem Denken verglichen werden könne. Ähnlich argumentierte Paulin Hountondji, der die Vorstellung einer afrikanischen Philosophie mit der Begründung zurückwies, dass sie Afrika eine Einheit unterstelle, die es nicht aufwies. Er sprach vom »l'unanimism« (Hountondji 1983).

Die Bedeutung dieses Streits um die afrikanische Philosophie liegt darin, dass er nicht nur von der Frage handelt, ob es tatsächlich eine afrikanische Philosophie gibt oder nicht, sondern von der nach dem Kontext für den Entwurf einer Idee von Afrika, welche uns wiederum Einblicke in den Humanismus in Afrika gewähren kann. Im Streit machten sich die beteiligten Intellektuellen Gedanken über die Bedeutung von Afrika. Dabei handelte es sich um die dritte Phase einer längeren Geschichte der Herausbildung von Afrika als Schicksals- und Wertegemeinschaft (siehe hierzu Macamo 1999). Die beiden ersten Phasen waren sowohl religiös als auch politisch geprägt. Diese Geschichte war deshalb religiös geprägt, weil die zurückgekehrten Sklaven religiöse Metaphern verwendeten, um über das eigene Schicksal zu sprechen. Sie sahen sich selbst als ›Auserwählte‹, die von der Vorsehung bestimmt worden waren, Afrika zu retten.

In einer Rede in Liberia im Jahre 1952 fasste Kwame Nkrumah diese Überzeugung mit den Worten zusammen:

»Ich habe darauf aufmerksam gemacht, dass die Vorsehung die Schwarzen während ihrer Schwierigkeiten im Exil in den USA und der Karibik geschützt hatte; dass es die gleiche Vorsehung war, die Mose und die Israeliten in Ägypten vor Jahrhunderten behütete. ›Ein noch größerer Exodus kommt auf Afrika

zu«, habe ich festgestellt, »und dieser Exodus wird hier dann von statten gehen, wenn es ein vereinigtes, freies und unabhängiges Westafrika gibt [...]« »Afrika den Afrikanern« habe ich gerufen [...]« (Zitat nach Appiah 1992: 30; Übersetzung EM).

Obleich man bezüglich des Sklavenhandels einräumte, dass es sich dabei um etwas Unmenschliches handelte, fasste man diesen nicht unbedingt als Verdammung auf. Vielmehr ließ Gott es zu, dass Frauen und Männer in die Sklaverei verkauft wurden, damit sie Bekanntschaft mit dem Christentum machen konnten und so eine neue Lebensweise lernen würden. Sie waren dazu bestimmt, ihre Mitmenschen in Afrika aus der Finsternis ihrer Weltanschauung in das christliche Licht zu führen. In den Schriften dieser zurückgekehrten Sklaven findet man viele biblische Metaphern. Der Sklavenhandel war eben der Exodus, und die Rückkehr nach Afrika war die Rückkehr ins gelobte Land. Die Sklaven waren die »Auserwählten«, die ihre Mitmenschen heilen würden. Später bediente sich der französische Lebensphilosoph Jean-Paul Sartre ähnlicher Metaphern, obgleich in marxistischem Gewand, als er zu bedenken gab, dass die Geschichte den schwarzen Mann auserwählt hätte, um die Menschheit zu befreien. Mit anderen Worten nahmen die Schwarzen in Sartres Geschichtsauffassung die gleiche Rolle ein, die die Arbeiterklasse im Marxismus inne hatte. Die zurückgekehrten Sklaven gingen in ihren biblischen Metaphern so weit, dass sie sogar behaupteten, dass die damals in weiten Teilen Afrikas übliche Nacktheit ein Zeichen für die ursprüngliche Unschuld der Afrikaner darstellte.

Weil eben die Suche nach Afrika darauf abzielte, einen Kontinent, sein Volk und die ganze Menschheit zu heilen und zu retten, war sie ein Selbstdialog. Es war ein Dialog mit einem Afrika, das es politisch noch nicht gab, das aber noch zu konstituieren war. Alexander Crummell, ein zurückgekehrter Sklave, der Pfarrer geworden war, schrieb:

»Afrika ist das Opfer seiner heterogenen Götzendienste. Afrika verrottet unter der Anhäufung von sittlichem und sozialem Elend. Dunkelheit bedeckt das Land und übergroße Dunkelheit die Menschen. Überall herrschen große soziale Übel vor. Vertrauen und Sicherheit werden zerstört, Unmoral ist überall im Übermaß anzutreffen. Der Moloch regiert und herrscht auf dem ganzen Kontinent und zermartert in Form von Fetischen, Menschenopfern und Teufelsanbetung Männer, Frauen und Kinder« (Zitat nach Appiah 1992: 35; Übersetzung EM).

Er zog den Schluss, dass die Menschen in Afrika »[...] have not the Gospel. They are living without God. The Cross has never met their gaze [...]« (ebd.). Diejenigen, die von Gott beauftragt worden waren, die afri-

kanischen Mitmenschen zu führen, sollten dafür sorgen, dass aus dieser Vielfalt eine Einheit wachsen würde, die sich als Gemeinschaft behaupten könnte. Interessanterweise griffen die Vertreter dieser Denkrichtung dabei auf den Begriff der Rasse zurück und versuchten mit dessen Hilfe der Gemeinschaft eine Essenz zu verleihen. Blyden, ein großartige Intellektueller, der nach Sierra Leone zurückkam, schrieb:

»Es ist das Gefühl der Rasse – das Verlangen nach einer eigenen Entwicklung, der Art der Menschheit, der wir angehören. Italiener und Deutsche sehnten sich lange Zeit nach einer solchen Entwicklung. Die slawischen Stämme suchen gerade danach. Nun aber trägt nichts mehr dazu bei, diese Gefühle zu schwächen und dieses Verlangen zu unterdrücken, als die Vorstellung, dass die Leute mit denen wir verbunden sind, und deren Leben wir zu verbessern suchen, niemals eine Vergangenheit hatten oder nur eine unrühmliche Vergangenheit – eine Vorgeschichte – »ohne Bedeutung und Hoffnung«, die man am besten ignorieren und vergessen sollte« (Blyden 1971: 212; Übersetzung EM).

Als »Auserwählte« sollten sie die Vermittler zwischen den europäischen Kolonialherren und den schwarzen, gottlosen Afrikanern darstellen. So erklärt sich Blydens leidenschaftlicher Appell an befreite Sklaven in Amerika, zurück nach Afrika zu kommen, um das Land in Anspruch zu nehmen, das ihnen rechtmäßig gehörte. Unmittelbar vor der Berliner Konferenz von 1884-85, auf der sich europäische Kolonialmächte Afrika aufteilten, hofften die zurückgekehrten Sklaven noch, dass sich die Europäer dafür entscheiden würden, ihnen die Entwicklung Afrikas anzuvertrauen. Sie glaubten noch daran, dass sich Europäer in Afrika aufhielten, um Fortschritt und Wohlstand zu schaffen. Der Ausgang der Konferenz, der darin bestand, dass sich die europäischen Mächte Afrikas Reichtums bedienten, sorgte dafür, dass die Suche nach Afrika nicht mehr ausschließlich religiös betrieben wurde, sondern auch politisch.

Auf diese Art und Weise ist Afrika gedacht worden als eine Gemeinschaft, die dadurch gekennzeichnet war, dass sie Menschen zusammenbrachte, die ein ähnliches Schicksal und somit auch ähnliche Werte teilten. Dies mündete in die bereits erwähnte politische Prägung der Suche nach Afrika.

Hier stand der Kampf um Selbstbestimmung im Vordergrund. Eingeleitet wurde die politische Phase durch Kwame Nkrumah, den späteren Präsidenten des ersten unabhängigen schwarzen Staates Afrikas, nämlich Ghana, der die Afrikaner mit dem Aufruf »seek ye first your political kingdom, all else will follow« aufforderte, politische Selbstbestimmung zu beanspruchen. Zu dieser Zeit, also zwischen 1920 und 1960, wimmelte es von Ideologien in Afrika. Man sprach beispielsweise von »Ujamaa« (Nyerere 1968), »consciencism« (Nkrumah 1974), »afrikanischem Sozia-

lismus« (vgl. Friedland/Rosberg 1967; auch Babu 1981) und sogar vom Humanismus (Kaunda 1976). »Ujamaa« war die Vorstellung eines ursprünglichen afrikanischen Kommunismus, den es zurückzugewinnen galt. Ähnliche Vorstellungen prägten den Begriff des »afrikanischen Sozialismus«, der auch davon ausging, dass die ur-afrikanische Lebensform gemeinschaftlich gewesen sei und durch die koloniale Herrschaft verloren gegangen war. Nkrumahs »Consciencism« war mehr als nur die Vorstellung einer ursprünglichen Gemeinschaft; sie nahm Bezug auf die Geschichte und ermahnte die Afrikaner dazu, sich ihrer Lage bewusst zu werden, um ihre lange entbehrte Würde zurückzugewinnen. Der Humanismus von Kaunda war eine Mischung aus Christentum und Selbstbestimmung und zielte auf diese Art und Weise darauf ab, ein afrikanisches Dasein zu rechtfertigen, das sich auf ein schlichtes Verständnis von Menschlichkeit bezog.

Der Rest ist im Wesentlichen Geschichte. Erst mit Ghana 1957 und dann in den 1960er Jahren mit Nigeria, Kenia, usw. erlangten die afrikanischen Länder ihre politische Unabhängigkeit und erfüllten sich somit nicht nur einen Traum, sondern schlossen auch einen geschichtlichen Prozess ab, der aus der Suche nach Afrika bestand. Mit der Selbstbestimmung wurden sie fündig und stellten dabei fest, dass Afrika als eine Schicksals- und Wertegemeinschaft zu sehen war. Die Bedeutung dieses Dialogs besteht darin, dass er auf menschlicher Würde basiert, die zugleich die Verortung Afrikas innerhalb einer aus der Sicht der Afrikaner feindseligen Weltgeschichte verankerte. Die Erklärung Afrikas zu einer Schicksals- und Wertegemeinschaft entsprach dem Werdegang des Kontinents und seiner Völker, war aber auch ein Ausdruck struktureller Bedingungen, die sich seit dem 15. Jahrhundert in Afrika niederschlugen.

Diese strukturellen Bedingungen haben im Wesentlichen damit zu tun, dass die Erfahrung der Kolonialisierung sowie der Einbeziehung Afrikas in die Weltwirtschaft diesen Kontinent zu einem modernen Konstrukt gemacht haben. Afrika ist als Schicksals- und Wertegemeinschaft aus dem bewussten Dialog zwischen Menschen (Afrikanern) und ihrer Geschichte hervorgegangen. Dabei jedoch ging es um eine Reaktion auf strukturelle Verhältnisse, die sich besser umschreiben lassen in Bezug auf den Begriff der Moderne. Der schwedische Politikwissenschaftler Bjorn Wittrock (2000) schlug indes eine Definition von Moderne vor, die sich dazu eignet, diese strukturellen Bedingungen zu beschreiben. Er gab zu bedenken, dass die Moderne eine Reihe von Versprechungen darstelle, die eingelöst werden könnten oder auch nicht. Nicht die Einlösung dieser Versprechungen definiere die Moderne, sondern die Entstehung solcher Versprechungen sowie der Möglichkeit ihrer Einlösung. Die Kolonialherrschaft führte bestimmte Versprechungen in afrikanische Ge-

sellschaften ein, die von Afrikanern mit dem Ziel, diese einzulösen, aufgegriffen wurden. Die Moderne wurde somit zu einem reflexiven Moment, denn sie eröffnete den Afrikanern neue Möglichkeiten, für die sie auch Einlösungsrahmen zur Verfügung stellte.

Die christlichen Metaphern über Vorsehung, Exodus, gelobtes Land und Heilung entsprachen der großen Erzählung, auf die die guten Absichten angewiesen waren, um die Sprachlosigkeit zu überwinden. Sie bildeten aber auch einen Rahmen, um den Dialog über gut und böse weiter voranzutreiben. Viele zurückgekehrte Sklaven bereuten es später, geglaubt zu haben, dass das Christentum tatsächlich ihre Rettung darstellte. Blyden beispielsweise konnte es nicht fassen, dass Christen anderen Menschen solche Dinge angetan hatten, wie sie die Sklaven in Amerika erfahren hatten. Die Vorliebe der *African Americans* von heute für den Islam kann auf Blyden und Gleichgesinnte zurückgeführt werden, die sich dem Islam schon damals zuwandten, weil sie glaubten, in ihm die Übereinstimmung zwischen normativen Vorstellungen und Handlungen zu finden, die sie im Handeln der damaligen Europäer nicht sehen konnten. Sie gingen sogar so weit, selbst das Erlernen einer europäischen Sprache zu missbilligen, weil diese Sprachen Träger der Demütigung der Afrikaner seien. Aber sie taten dies, nachdem sie sich den normativen Rahmen angeeignet hatten, innerhalb welchen sie Urteile über Absichten fällen konnten.

Das Schicksal dieser zurückgekehrten Sklaven sagt viel über Darstellungen, Ideen und Wirklichkeiten aus. Ich habe hier versucht, darzulegen, wie aus guten Absichten Darstellungen der Anderen entstehen können, die Wirklichkeiten schaffen, die wiederum den Ausgangspunkt von folgenreichen Ideen bilden. Unter Darstellung verstehe ich tatsächlich eine Repräsentation von Wirklichkeit, die notwendig geworden ist, um Vorstellungen und Entwürfen empirischen Gehalt zu verleihen bzw. Menschen handlungsfähig zu machen. Das Bedürfnis Gutes zu tun, führte dazu, dass die Wirklichkeit der Afrikaner auf eine Art und Weise dargestellt wurde, die das aktive Eingreifen der Europäer ermöglichen konnte. Dieses Phänomen entspricht Foucaults Begriff *gouvernementalité*, d.h. den Machttechnologien, die eingesetzt werden, um aus Menschen einen Gegenstand eines externen Eingriffs zu machen. Die Kolonialgeschichte ist so gesehen die Geschichte der Umwandlung der Kolonialvölker in Artefakte der Macht Anderer, ganz im Sinne von Mudimbes Erläuterungen über die Erfindung Afrikas und entsprechend Walter Mignolos (2005) Klage gegen die Erfindung von Lateinamerika. Sie ist aber auch ein Markt der Möglichkeiten, die von vielen Kolonialvölkern aufgegriffen worden sind, um neue Geschichten möglich zu machen. Die von den guten Absichten notwendig gemachten Repräsentationen schu-

fen Wirklichkeiten, d.h. neue empirische Realitäten im Sinne von neuen sozialen Beziehungen, neuen Handlungsräumen und Bedingungen. Darauf reagierten Menschen, in dem sie sich anpassten oder Widerstand leisteten und dadurch die Bestimmung der Geschichte und ihren Verlauf aus den Händen der Menschen mit guten Absichten rissen. Sie entwickelten Ideen, d.h. sie stellten sich die Welt anders vor und versuchten davon ausgehend Repräsentationen zu bilden, die sie handlungsfähig machen könnten.

Die Geschichte des Nationalismus in Afrika, die eigentlich nicht die Geschichte des Nationalismus ist, sondern die der Suche nach menschlicher Würde, lässt sich schwer nachvollziehen ohne Bezug auf diese Triade von Repräsentation, Ideen und Wirklichkeiten und, insbesondere, ohne eine Auseinandersetzung mit den guten Absichten der Europäer. Nationalismus und Selbstbestimmung waren die Ideen, die aus der Wirklichkeit der Kolonialherrschaft – verstanden natürlich als die Umsetzung von guten Absichten – hervorgegangen sind, um die guten Absichten innerhalb der inzwischen angeeigneten normativen Vorstellungen zu hinterfragen. Insofern stimmt es nicht so ganz, dass Afrika von Europäern erfunden worden ist. In meinem Buch mit dem Titel »Was ist Afrika?« habe ich darauf hingewiesen, dass Afrika genauso eine Erfindung der Europäer ist wie eine der Afrikaner, wenn nicht sogar eher eine der Afrikaner. Ausgehend von ihrer Erfahrung haben die Afrikaner eine Repräsentation von Afrika als Schicksals- und Wertegemeinschaft entworfen, die sie handlungsfähig machte. Sie konnten im Hinblick auf diese Repräsentation neue Wirklichkeiten schaffen, die Wirklichkeiten der Kämpfe um menschliche Würde, Selbstbestimmung, Unabhängigkeit und Fortschritt. Sie bedienten sich Ideen wie Nationalismus, Selbstbestimmung und Freiheit, um die eigene Geschichte schreiben zu können.

Schluss

Ich muss diese Gelegenheit nutzen, um eine Anmerkung zu machen, die hier angebracht scheint. Ich verfolge und beteilige mich an der regen Diskussion in Lateinamerika über »la colonialidad del saber/poder« (siehe hierzu Mignolo 2000, 2003). Ich finde vieles, was in diesem Kontext gesagt wird, sehr einleuchtend. Ich finde die Leute, die das alles sagen, sehr sympathisch und ich profitiere viel von Gesprächen mit ihnen. Ich habe Stunden in Gesprächen mit Walter Mignolo, Ramón Grossfoguel und Enrique Dussel verbracht, sie haben mich mit den Werken von Aníbal Quijano und Nelson Maldonado-Torres vertraut gemacht. Manchmal ertappe ich mich dabei, Begrifflichkeiten wie »border thin-

king« (el pensamiento fronterizo) und tiefsinnige Gedanken wie die von den Zapatistas über Befehlshaber, die befehlen, indem sie gehorchen, vor mich hin zu murmeln. Aber sie übertreiben. Dass die Welt nach der Kolonialzeit immer eine postkoloniale Welt bleiben wird, ist doch klar. Dass unsere Optionen durch diese Erfahrung, aber vor allem von den strukturellen Bedingungen der kolonialen Erfahrung eingeschränkt worden sind, ist auch klar. Dass die koloniale Macht immanent ist und uns als Geisel genommen hat, ist mir weniger einleuchtend und sogar sehr problematisch. Wenn ich meine Bedenken diesbezüglich äußere, dann werden sie bezeichnenderweise als Beleg für die These betrachtet, dass unser Denken immer noch unter der kolonialen Herrschaft steht. Marx lässt hier mit seinem Begriff des falschen Bewusstseins grüßen, was immerhin noch besser ist als der Vorwurf, der vor einigen Jahren von einem zivilisierten englischen Politikwissenschaftler, Gavin Kitching (2000), gemacht worden ist, der in der Begründung seiner Entscheidung, keine *African Studies*² mehr zu machen, in Bezug auf die von ihm selbst ausgemachte Neigung der Afrikaner, anderen die Schuld für die eigene Misere zuzuschreiben, sagte: »Imperialism fucked up the heads of so many people whom it touched – both colonialists and colonized [...] and until that – ultimately depressing – legacy of its existence is finally killed, neither Africa nor African Studies will be able to make real progress«.

Es gehört zur List der guten Absichten, unsere Reaktion auf sie immer in ein Paradoxon zu treiben. Wir können sie kritisieren, weil wir uns ihr eigenes Vokabular angeeignet haben, das uns möglicherweise in den Aussagen einschränkt, die wir machen können. Manche postkoloniale Diskurse behaupten dies zumindest und die »colonialidad del saber«-Gruppe sagt einfach, dass alles daher kommt, dass wir kolonialisiert bleiben. Widerstand in diesem Kontext bedeutet dann, das Baby auszuschiütten – d.h. die Geschichte und alle ihre Chancen – und das schmutzige Wasser zu behalten, worin wir uns dann in Befriedung unserer intellektuellen Eitelkeiten suhlen. Wir wenden uns gegen Objektivität und behaupten, sie wäre eine westliche Verschwörung gegen uns und, was noch schlimmer ist, wir lassen es zu, dass der Westen Urheberrechte über logisches Denken, Wissenschaft und Menschenrechte beansprucht und begeben uns auf die Suche nach verlorenen Erkenntnistheorien, die auf eine sehr perverse Weise die Darstellungen der guten Absichten bestätigen. Kwame Anthony Appiah (1992) brachte es auf den Punkt, als er sagte, dass der Kaiser uns befohlen hat, uns zu bekleiden anstatt nackt herumzulaufen, und unser Widerstand besteht darin, darauf zu bestehen, dass wir uns mit einheimischen Stoffen bekleiden.

2 Im Sinne der Afrikaforschung.

In unseren Tagen stellt über Entwicklungspolitik zu reden eine besondere und zeitgemäße Form der guten Absichten dar. Wir sehen bei der Entwicklungspolitik die gleichen Mechanismen am Werke, die die Geschichte bestimmt haben, die wir gemeinsam seit vielen Jahrhunderten schreiben. Auch hier gilt es, Darstellungen zu schaffen, die Handlungsrahmen für Absichten hervorrufen, die Wirklichkeiten erzeugen, die die Grundlage für neue Ideen bilden (vgl. Macamo 2005b; 2007). Das Paradoxon ist auch hier präsent, denn die Entwicklungspolitik ruft Sprachlosigkeit hervor. Wenn wir sie kritisieren, werden wir prompt mit der Frage konfrontiert, ob man Menschen verhungern lassen sollte und wenn wir nicht kritisieren, tragen wir dazu bei, dass unmögliche Darstellungen von unseren Lebenswelten gemacht werden, die Wirklichkeiten schaffen, die wir so nicht wollen können, und Ideen zustande kommen, die aus uns eine Zielgruppe der guten Absichten von Anderen macht.

Literatur

- Appiah, Kwame Anthony (1992): *In my Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*, London: Methuen.
- Bujo, Bénézet (2000): *Wider den Universalanspruch westlicher Moral. Grundlagen afrikanischer Ethik*, Freiburg: Herder.
- Conrad, Joseph (2002): *The Heart of Darkness*, Hesperus Press: London.
- Diawara, Manthia (1998): *In Search of Africa*, Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press.
- Hountondji, Paulin (1983): *African Philosophy. Myth and Reality*, Bloomington: Indiana University Press.
- Irele, Abiola (1975): »Négritude et African Personality«. In: Alfons J. Smet (Hg.), *Philosophie africaine. Textes choisies*, Kinshasa: Presses Universitaires du Zaïre, S. 55-79.
- Jahn, Jahnheinz (1961): *An Outline of the New African Culture*, New York: Grove Press.
- Kagame, Alexis (1976): *La philosophie bantu comparée*, Paris: Présence Africaine.
- Kaunda, Kenneth (1976): *A Humanist in Africa. Letters to Colin M. Morris*, Lusaka: Veritas.
- Kitching, Gavin (2000): »Why I gave up African Studies«. *Mots Pluriels* 16, <http://www.arts.uwa.edu.au/MotsPluriels/MP16OOgk.html>, 10.10.2008.
- Lyotard, Jean-François (1979): *La condition postmoderne*, Paris: Ed. de Minuit.

- Macamo, Elísio (1999): *Was ist Afrika? Zur Soziologie und Kulturgeschichte eines modernen Konstrukts*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Macamo, Elísio (2005a): *Negotiating Modernity. Africa's Ambivalent Experience*, London/Dakar: Zed Books/CODESRIA.
- Macamo, Elísio (2005b): »Against ›Development‹«. *Codesria Bulletin* 3-4, S. 5-8.
- Macamo, Elísio (2007): »The Hidden Side of Modernity. Domesticating Savage Lives in Africa«. In: Sérgio Costa et al. (Hg.), *The Plurality of Modernity. Decentring Sociology*, München: Rainer Hampp Verlag, S.161-178.
- Mbembe, Achille (1992): »The Banality of Power and the Aesthetics of Vulgarity in the Postcolony«. *Public Culture* 4, S. 1-30.
- Mbiti, John (1982): *African Religions and Philosophy*, London: Heinemann.
- Mignolo, Walter (2000): *Local Histories, Global Designs*, Princeton: Princeton University Press.
- Mignolo, Walter (2003): *The Darker Side of the Renaissance*, Michigan: Michigan University Press.
- Mignolo, Walter (2005): *The Idea of Latin America*, Malden/Massachusetts: Blackwell Publishing Limited.
- Nkrumah, Kwame (1974): *Consciencism*, London: Panaf.
- Nyerere, Julius (1968): *Ujamaa. Essays on Socialism*, Dar Es Salaam: Oxford University Press.
- Rorty, Richard (1989): *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Sartre, Jean-Paul (1972) *Orphée noire*, Paris: Presse Universitaire de France.
- Senghor, Leopold S. (1964): *On African Socialism*, übersetzt von Mercer Cook, New York: Praeger.
- Smith, Stephen (2003): *Négrologie. Pourquoi l'Afrique meurt*, Paris: Calmann-Lévy.
- Soyinka, Wole (1993): *Death and the King's Horseman*, Bayreuth: Iwalewa-Haus.
- Wiredu, Kwasi (1980): *Philosophy and an African Culture*, Cambridge: Cambridge University Press.