

Antirassismus und Antikolonialismus unter afrikanischen Intellektuellen, 1850 bis 1970: Ideengeschichtliche Anmerkungen

Arno Sonderegger

Abstract

Die Geschichte Afrikas zwischen 1850 und 1970 ist durch vielfältige Erfahrungen kolonialer Fremdbestimmung geprägt. Dementsprechend spielt die Reflexion von Antirassismus und Antikolonialismus in den Werken afrikanischer Intellektueller eine bedeutende Rolle. Dabei weisen ihre Positionen originelle Besonderheiten auf, es kann aber gleichzeitig eine überschaubare Zahl an Grundsatzpositionen herausgearbeitet werden, die ihrem antirassistischen und antikolonialen Denken zugrunde liegen. Solche Grundsatzpositionen und Überlegungen werden im Rahmen dieses Aufsatzes kenntlich gemacht und kritisch diskutiert.

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurden humanwissenschaftliche Wissensproduktion und überkommene Wissensbestände zunehmend infrage gestellt. Im Hinblick auf theoretische und methodische Grundlagen der Wissenschaft kam es besonders seit den 1970er Jahren zu vielfältiger Verunsicherung und zur programmatischen Erklärung vielfacher „Wenden“ und „Turns“. Auch die Vervielfachung von „Post-Ismen“, welche die geistes- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen überschwemmen (Fischer-Tiné 2010; Hauck 2006, 2012; Young 2001), sind Ausdruck nicht nur einer „neuen Unübersichtlichkeit“, wie Jürgen Habermas (1985) sie bereits vor drei Jahrzehnten konstatierte, sondern auch Folge radikaler Veränderungen in der internationalen Ordnung seit dem Zweiten Weltkrieg, auf welche die Humanwissenschaften notgedrungen

reagieren – und reflektieren, wie auch immer sie das tun mögen (Wallerstein 1999, 2003, 2006; Amin 1994, 2006; Judt 2010; Hobsbawm 2003).

Erneuerung und Selbstvergewisserung wurden unter diesen Bedingungen zu notwendigen Agenden, „Identität“ einerseits und „Interdisziplinarität“ andererseits zu allgegenwärtigen Schlagworten, wissenschaftliche Selbstkritik und Selbstreflexion zu einer Notwendigkeit kritisch Denkender. Der Untergang der europäischen Kolonialreiche, der schleichende Verlust der weltpolitischen Hegemonie Europas, der Aufstieg der USA und UdSSR zu „Supermächten“, ihr „Kalter Krieg“, der verschiedenen Orts auch „heiß“ ausgetragene Konkurrenzkampf ideologischer Systeme, führten auf humanwissenschaftlicher Ebene zu einer Erosion bisheriger Selbstsicherheit und vermeintlicher Gewissheiten hinsichtlich der Universalität der eigenen wissenschaftlichen Praxis, ja von Wissenschaft überhaupt. Eurozentrismus-Kritik und Orientalismus-Kritik sind seit den 1950er Jahren zunehmend allgegenwärtig geworden, die wissenschaftliche Kritik am Rassedenken und Rassismus hat post-45 eine neue Qualität erreicht, und der Konsens darüber, dass koloniale Beherrschung eine unziemliche und unmoralische Sache sei, war wohl selten weiter verbreitet als zur Zeit der heftigsten Dekolonisierungswelle des 20. Jahrhunderts, den 1950er, 60er und 70er Jahren. Manche mag es vielleicht überraschen, dass solche Infragestellung zunächst an den Rändern der wissenschaftlichen „Hegemonie“ stattfand, nicht im europäisch dominierten Zentrum der Wissenschaft. Wissenschaftstheoretisch ist freilich spätestens mit Thomas Kuhn (1976) und Paul Feyerabend (1986) klar, dass wissenschaftliche Innovationen und wissenschaftsgeschichtliche Paradigmenwandel durchaus regelhaft von den Rändern etablierter Forschung angestoßen werden.

Einerseits fand eine selbstkritische Befragung schon früh im Rahmen der Ethnologie und verschiedener Arealwissenschaften statt, die ihre Forschungsobjekte in kulturell verschiedenen Gesellschaften lokalisierten (Miller 1999; Wallerstein 2003; Sonderegger 2011a:229ff., 2009b), die Geschichtswissenschaft hat in ihrer globalgeschichtlichen Ausrichtung erst kürzlich damit begonnen (Iggers 2007; Völkel 2006; Raphael 2010). Andererseits geschah die Infragestellung westlicher Wissensproduktion und Hegemonie noch bedeutend früher in außereuropäischen Räumen selbst: durch Denker aus dem globalen Süden. Dabei ist nicht nur an die

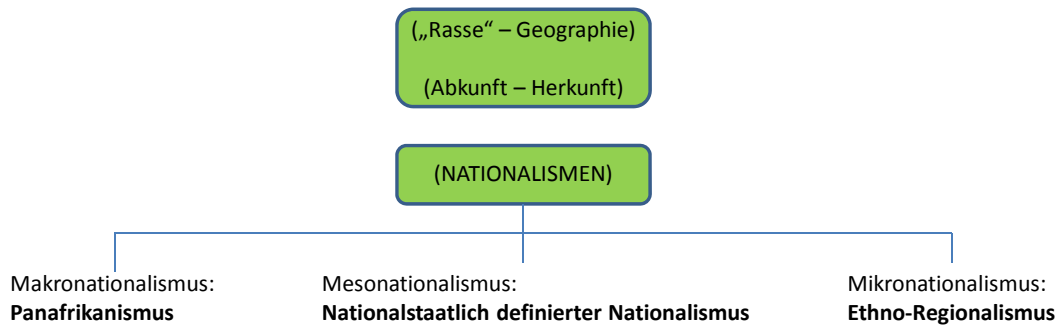
Beiträge von „kulturellen Nationalisten“ Indiens, Chinas oder Japans zu denken, die seit etwa 1850 ihre Beziehungen zu „Europa“ und dem „Westen“ kritisch rational reflektierten (Conrad/Hildermeier 2006; Adas 2004; Mährdel 1994), sondern ebenso auch an jene Denker Afrikas, die Gegenstand des vorliegenden Textes sind. In die wissenschaftsgeschichtlichen Darstellungen einzelner Disziplinen gehen diese Personen und ihr Denken üblicherweise nicht ein, es sei denn reduziert auf ihre Bedeutung als historische Quellen. Als eigenständige Denker, die zu „unserem“ Wissen in gleichberechtigter Weise beitragen und beigetragen haben, geraten gerade die Intellektuellen aus Afrika nur selten in den Blick. Die Ausblendung von Geschichten dieser Art – sei es in der Art unwillkürlichen Vergessens, sei es in Form aktiver Verdrängung – ist einer Überwindung des epistemischen Eurozentrismus hinderlich, auf den man, gerade in Bezug auf die Afrika-Literatur, leider nach wie vor trifft (Krenčeyová 2013; Hauck 2003; Wallerstein 1999, 2003).

Im vorliegenden Text werden bedeutende afrikanische Intellektuelle der Vergangenheit im Rahmen einer Geschichte des antirassistischen und antikolonialen Denkens verortet. Dabei geht es mir darum, skizzenhaft aufzuzeigen, wie sie sich Afrika und Afrikas Rolle in der Welt vorgestellt und gedacht haben. Wie historischen Akteuren überall, waren auch diesen afrikanischen Denkern spezifische *Grenzen* auferlegt und spezifische *Möglichkeiten* gegeben, ihre „afrikanische Identität“ zu entwerfen: Grenzen und Möglichkeiten, die im Lauf des 19. und 20. Jahrhunderts stark in Fluss geraten sind – im Zusammenhang mit Veränderungen von Imperien (Burbank/Cooper 2010; Cooper 2007; Eckert 2006a; Osterhammel 1995; Hobsbawm 1999) und kolonialen Verhältnissen (Boahen 1987; Sonderegger/Grau/Englert 2011; Eckert/Grau/Sonderegger 2010; Cooper 2005), sowie mit dem Wandel des Rassendiskurses (Hund 1999, 2006, 2007; Mosse 1996; Gomes/Schicho/Sonderegger 2008; Rattansi 2007) und des politischen nationalistischen Diskurses (Wallerstein 2011; Cooper 2012; Anderson 1998; Hobsbawm 1998; Gellner 1995), die sich während des 19. und 20. Jahrhunderts zutrugen. Die konkreten Spezifika im Detail aufzuzeigen, ist im Rahmen dieses Textes nicht möglich. Die folgende Abbildung vermittelt jedoch eine erste Idee vom komplexen Zusammenspiel von Nationalismus, Rassismus, Kolonialismus und

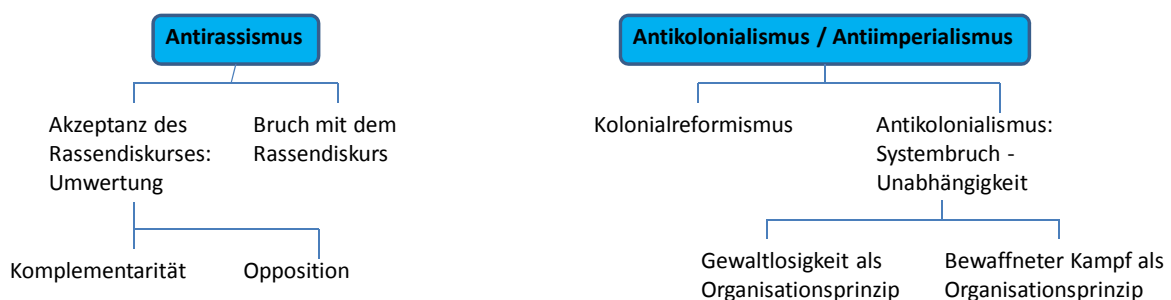
Imperialismus, sowie von den Möglichkeiten, wie afrikanische Intellektuelle dieser Situation begegnen konnten.

Diskursiver Referenzrahmen und ideologische Kontexte afrikanischer Selbstentwürfe

(A) AFRIKANISCHE DIASPORA – AFRIKANISCHER KONTINENT



(B) AFRIKA UND SEINE POSITION IN DER WELT



Die zentralen Dimensionen, die das Denken afrikanischer Intellektueller seit dem 19. Jahrhundert ebenso beeinflussten wie die Vorstellungen, die sich Europäer von Kolonialismus und Rassismus machten, sind: das essentialistische und nationalistische Denken in Begriffen der Abstammung und des Territoriums, der „Abkunft“ und der „Herkunft“; das rassistische Denken im Zeichen einer Hierarchie der Hautfarben; die koloniale Beherrschung und Legitimierung von Fremdherrschaft im Namen imperialer Größe und Notwendigkeit.

Der untere Teil der Abbildung zeigt, welche Positionen von afrikanischen Autoren in ihrer Gegenwehr gegen die kolonial-rassistische Situation bezogen worden sind. Er dient auch als Gliederungsprinzip für die folgende Darstellung konkreter afrikanischer Selbstentwürfe. Der kongolesische Historiker V.Y. Mudimbe (1988) hat in seinem Buch *The Invention of Africa*

auf den prekären Charakter vieler herkömmlicher Afrika-Bilder hingewiesen und den großen Anteil betont, den eine eurozentrisch verfahrenende Wissenschaftstradition daran hat. Er hat in diesem Sinn von dem „kolonialen Archiv“ gesprochen und konstatiert, es handle sich dabei um ein äußerst lebendiges Relikt aus der Ära der Kolonialzeit (Mudimbe 1988; Bates/Mudimbe/O’Barr 1993; Sonderegger 2008:506ff.,568ff.). Wo koloniales Denken herrscht, sind Rassismen nicht weit. „Nativistische Topologien“ und „rassische Illusionen“ hat sie der berühmte ghanaische Philosoph Kwame Anthony Appiah (1992) genannt. Im Rahmen einer Geschichte des Rassismus und Imperialismus wurde Afrika zum Ort von Beherrschung, Unterordnung und Herabwürdigung; Afrikaner und die Nachkommen der über den Atlantik Verschleppten wurden Opfer systematischer Degradierung. Es war unter den Angehörigen der afrikanischen Diaspora, wo die Funken des nationalistischen Denkens (in Form von Panafricanismus und kulturellen Nationalismen) zuerst sprühten, ehe sie auch Kontinentalafrikaner entzündeten (Geiss 1969; July 1968, 1987; Mährdel 1994).

Besonders seit Mitte des 19. Jahrhunderts antworteten afrikanische Intellektuelle, teils aus der Diaspora, teils aus den westafrikanischen Küstenräumen, ausdrücklich und kritisch auf zunehmende rassistische Diskriminierung, mit der sie konfrontiert wurden. Dabei lassen sich zwei grundsätzlich verschiedene Antwortvarianten unterscheiden:

- (A) zum einen gibt es jene Autoren, welche die Ansicht einer „natürlichen Andersartigkeit“ übernehmen, aber eine abweichende Wertung vornehmen;
- (B) zum anderen gibt es jenen Ansatz, der mit dem Rassendiskurs radikal zu brechen sucht.

Beiden Varianten liegt eine „positive Anthropologie des Afrikaners“ zugrunde; ungeachtet aller übrigen Unterschiede treffen sich etwa Edward Wilmot Blydens „*African Personality*“ (Mährdel 1994:182; Sonderegger 2009a:76f.), die frankophone Idee der „*Négritude*“ und Marcus Garveys Aufruf zum „Rassestolz“ (July 1968; Sonderegger 2010), aber auch Africanus Hortons Referenz auf die „Menschheit“, zu der Afrikaner zweifellos als Gleiche zählen (Horton 1969[1868]:27,32; Sonderegger 2002, 2009a:66ff.), in ihrem durchwegs positiven Bekenntnis zum „afrikanischen“

Wesen. Die Differenz dieser Ansätze ist gleichwohl radikal. Die Kategorie A lässt sich weiterhin untergliedern in jene, die ihre von den europäischen Rassenhierarchien abweichende Einschätzung afrikanischer Menschen im Zeichen der Komplementarität vornehmen, der gegenseitigen Ergänzung oder Befruchtung, und jene, die dies in der Perspektive der Opposition tun. Für letztere besteht weder ein Zweifel an der radikalen Andersartigkeit und Einzigartigkeit des Afrikaners noch daran, dass die Welt, in der „Schwarz“ und „Weiß“ einander begegnen, eine des ständigen Kampfes ums Dasein sei.

(A) Afrikanische Antirassismen im Zeichen der Komplementarität oder der Opposition

Im Unterschied zum hegemonialen kolonialen Diskurs werden Afrikaner hierbei positiv markiert. Zur Begründung wird auf eine Vielzahl historischer Leistungen hingewiesen, die afrikanische Menschen vollbracht haben. Es handelt sich um einen Ermächtigungsdiskurs. Dieser droht jedoch recht leicht in einen schwarzen Gegenrassismus umzukippen. Damit ist eine Weltauffassung gemeint, die zwar jene rassistische Diskriminierung zurückweist, die von spezifischen (in diesem Fall: „schwarzen“) Akteuren erfahren wird – und in diesem Sinn antirassistisch agiert –, die zugleich aber an die Bedeutung von „Rassen“ glaubt und am determinierenden Charakter „rassistischer“ Gruppenunterschiede festhält – womit sie ihrerseits kaum anders als rassistisch argumentieren kann. Gemäßigte Autoren – zu denen etwa Edward Wilmot Blyden (1832-1912) zu zählen ist, oder aber auch Léopold Sédar Senghor (1906-2001) – umschifften diese Gefahr dadurch, dass sie jeder „Rasse“ eigene, aber komplementäre Rollen zuwiesen. „Jede Menschenrasse hat ein besonderes Wesen und eine besondere Aufgabe“, schrieb Blyden (1887, zitiert nach Eckert 2006b:231). Im Jahr 1878 hatte er spezifisch formuliert: „Jede Rasse ist mit besonderen Fähigkeiten ausgestattet, und bis ins kleinste Detail hat der große Schöpfer über die Freiheit und Unabhängigkeit jeder einzelnen Rasse gewacht: Jede Rasse soll der Musik des Universums einen zwar distinkten, aber für die große Sinfonie nötigen Klang hinzufügen.“ (Blyden 1967[1887]:277f.) Es stimme, so Senghor (1970, 1977), auf afrikanischer Seite stehe Emotion zu Buche, auf europäischer hingegen Ratio, aber die Welt könne nur durch die

Verbindung der beiden verschiedenen Talente genesen. In dieser Vision von Komplementarität des „natürlich“ Andersartigen verflüchtigt sich freilich das Emanzipationspotential sehr rasch; es erschöpft sich letztlich in der Realisierung einer prädeterminierten Planvorstellung. Der politische Konservatismus des langjährigen Präsidenten Senegals passt nur allzu gut zur prästabilisierten Harmonie seiner Kulturphilosophie.

In ihrem festen Glauben an die „Rasse“ ist die *Négritude* à la Senghor – von der sich die radikal kolonialkritische Version Aimé Césaires stark unterscheidet (Césaire 2000[1955]; Hauck 2012:63ff.) – geistig eine Philosophie des 19. Jahrhunderts. Nicht zufällig finden sich im anglophonen Westafrika schon Jahrzehnte früher mit E.W. Blyden oder Joseph Ephraim Casely Hayford (1866-1930) Verfechter analoger Ansichten; in seinem Buch *Ethiopia Unbound* knüpfte Casely Hayford (1969[1911]) ganz direkt an Blyden an. Während Blyden etwa eine göttliche Heilsgeschichte entwarf, in der die angeblich zur Dienerschaft vorgesehenen Afrikaner den wahrhaft humanen Menschen repräsentieren (Blyden 1976[1881]:112ff.; Sonderegger 2009a:75f.), postulierte Senghor (1970:179ff.) eine rassistisch grundierte „Zivilisation des Universellen“ als „neuen Humanismus“. Beides, der religiöse Heilsplan wie die Annahme von „Rassen“ als fundamentale Realitäten, bleibt jedoch problematisch: beim einen handelt es sich um eine metaphysische Spekulation, beim anderen um eine Ordnungskategorie, der keinerlei empirische Basis entspricht. Beide gehören in den Bereich der Legende.

Weder Blyden, noch Casely Hayford (1969[1911]), noch Senghor entkamen den Fallstricken, die der Rassendiskurs jenen aufnötigt, die nicht radikal mit ihm brechen. Da sie verschiedenen Menschengruppen *qua Natur* unterschiedliche Merkmale und Eigenschaften zubilligten und ihnen auf solch fragwürdiger Grundlage je spezifische Aufgaben zuwiesen, spiegelten sie die Strukturen des kolonialen Rassismus ungebrochen wider, nur leicht verfremdet durch ihre positive Wertschätzung der „schwarzen Rasse“.

In andere Schwierigkeiten gerieten jene Autoren, die das Verhältnis zwischen „Rassen“ in Begriffen des Gegensatzes und der fundamentalen Opposition wahrnehmen. Hier bleibt das diskursive Emanzipationspotential fürs erste erhalten, das in der Beschwörung des eigenen „Rassestolzes“ angelegt ist. Die Ansichten von Marcus Garvey

(1887-1940) oder Cheikh Anta Diop (1923-1986), die hierunter fallen, erhöhten das schwarze Selbstbewusstsein ungemein. Dem kam seinerzeit angesichts des institutionalisierten Rassismus in den ehemaligen Sklavenhaltergesellschaften der USA und Jamaikas, wo Garvey wirkte, zentrale Bedeutung zu; analoges gilt für die koloniale Situation auf dem afrikanischen Kontinent, gegen die sich der Senegalese Diop stellte (Geiss 1969:206ff.; Sonderegger 2011b, 2008:565ff.; Eckert 1995). Ihre biologistisch verbrämten Beschwörungen des „Schwarzen“ und der „schwarzafrikanischen Einheit“ geschahen freilich um den Preis eines durchaus offensiven Gegenrassismus, der insbesondere von Garvey öffentlichkeitswirksam zur Schau gestellt wurde.

Nur konsequent erscheint es aus dieser Perspektive, dass Garvey sich für strikte Rassentrennung aussprach. Seit Mitte des 20. Jahrhunderts wurde diese logische Konsequenz von den meisten, die Garvey weiterhin schätzten, (einschließlich Diops) nicht länger gezogen, doch haben andere Erbschaften dieses Antirassismus im Zeichen der Opposition bis heute überlebt: Ein dialogischer Austausch über Differenzen der Weltanschauung hinweg findet nicht mehr statt; vielmehr kommt es zu einer eng und exklusiv verstandenen Gruppenbildung und zur strengen Überwachung des abgesteckten Territoriums. Jede Bemühung, diese Isolation aufzubrechen, wird als unlautere Grenzüberschreitung diffamiert. Diesem dogmatischen Diskurs geopfert wird allerdings nicht nur der „weiße“ Gegner, sondern jeder aus den vermeintlich eigenen „schwarzen“ Reihen, der Widerspruch äußert. Frei nach Frantz Fanon (1925-1961) wird solchen Kritikern vorgeworfen, „Schwarze Haut“ zu haben, aber „Weiße Masken“ zu tragen (Fanon 1985[1952]). Am offensivsten und aggressivsten äußert sich diese Immunisierungsstrategie gegenüber jeder Form von Selbstzweifel heutzutage in der US-amerikanischen Spielart des Afrozentrismus, dessen lautestes Sprachrohr seit den 1980er Jahren Molefi Kete Asante ist (Asante 1989; kritisch Reinhardt 2007, 2009; Howe 1998).

(B) Afrikanische Versuche, mit dem Rassendiskurs effektiv zu brechen

Eine radikal andere Art des afrikanischen Antirassismus versucht mit dem Rassendiskurs grundsätzlich zu brechen. Manchen afrikanischen Intellektuellen ist das sehr überzeugend gelungen. Africanus Horton (1835-

1883) etwa, ein Mediziner und Naturwissenschaftler aus Sierra Leone, wies in einer 1868 veröffentlichten Publikation die Unwissenschaftlichkeit der Rassenlehren nach und brachte seine Überzeugung zum Ausdruck, „dass mit der Zeit ihre Stunde anbrechen wird und Afrikaner eine prominente Stellung in der Geschichte der Welt einnehmen und ihre Stimme im Konzert der Nationen erheben werden.“ (Horton 1969:ixf.; vgl. Sonderegger 2002, 2009a:66ff.) Auch die seit den 1960er Jahren vorrangig im anglophonen Afrika vorgetragene Kritik am Konzept der *Négritude*, etwa durch die südafrikanischen Schriftsteller Peter Abrahams (geb. 1919) und Ezekiel Mphahlele (1919-2008) oder durch die nigerianischen Autoren Chinua Achebe (1930-2013) und Wole Soyinka (geb. 1934), ist vom Bemühen gekennzeichnet, aus dem Rassendiskurs auszubrechen, indem die Konsequenz aus der doppelten Einsicht gezogen wird, dass es sich bei „Rassen“ erstens um soziale Konstruktionen handelt, nicht um natürliche Entitäten, und zweitens um koloniale Konstruktionen, die das Teile-und-Herrsche-Prinzip imperialer Machtausübung nicht nur ermöglichten, sondern im selben Handstreich auch legitimierten.

Die Grundlage, auf der diese „postkoloniale“ Einsicht gedeihen konnte, war während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts von zwei namhaften und vielseitig aktiven Panafrikanisten geschaffen worden: William Edward Burghardt DuBois (1868-1963), der die „Rassenfrage“ zu dem „Problem des 20. Jahrhunderts“ erklärte und Rassendiskriminierung sowie koloniale Beherrschung zur Zielscheibe organisierter Kritik machte (Sonderegger 2011b), und George Padmore (1902-1959), dessen umfangreiches publizistisches Werk und dessen internationalistische antikoloniale Vernetzungsarbeit in dieselbe Richtung wiesen (Baptiste/Lewis 2009).

Hundert Jahre nach Horton formulierte der bedeutende südafrikanische Anti-Apartheid-Aktivist Steve Biko (1946-1977) dieselbe Einsicht, erweiterte sie freilich um einen politstrategischen Aspekt. „Der *Black Consciousness*-Ansatz wäre irrelevant in einer nicht-ausbeuterischen egalitären Gesellschaft, die ohne Ansicht der Hautfarbe urteilt“, schreibt er, doch im Hinblick auf den kolonialen Rassismus des Apartheid-Systems fügt er hinzu: „*Hier* ist er relevant.“ (Biko 1987:87) Ein radikaler Bruch mit dem Rassendiskurs, so muss man daraus folgern, ist erst dann möglich, wenn Ungleichheit und Diskriminierung überwunden sind. Bis dahin bleibt der

Bezug auf die Hautfarbe ein strategisch legitimes Mittel, um für Emanzipation zu kämpfen. Bei oberflächlicher Betrachtung scheint diese Position sich dem dogmatischen Gegenrassismus eines Garvey, Diop oder Asante anzugleichen, auf dasselbe hinauszulaufen, doch der Unterschied ist gleichwohl immens und entscheidend: In Bikos Verständnis war „Schwarz“ gleichbedeutend mit unterdrückt; alle Unterdrückten, gleich welchen Aussehens, galten ihm als „Schwarze“. Die entscheidende Differenz bestand also in der Einsicht in den sozial konstruierten Charakter von „Rassen“, die Autoren wie DuBois, Padmore oder Biko zu einer substantiellen Herrschaftskritik veranlasste. Dadurch waren sie davor gefeit, dem drohenden Gegenrassismus zu verfallen, ihr emanzipatorischer Kampf konnte undogmatisch bleiben, sich damit die für seinen Erfolg ausschlaggebende Dynamik bewahren. Damit waren sie auch imstande, Solidaritäten über die koloniale „*colour bar*“ hinweg zu schmieden.

Hier geht die Vorstellung antirassistischer Ansätze in das Feld von Antikolonialismus und Antiimperialismus über. Das Bemühen um Befreiung stand bei den kolonialkritischen Analysen afrikanischer Denker im Mittelpunkt. Wieder lassen sich typologisch grundsätzlich zwei Ansatzweisen unterscheiden, die zudem zeitlich gestaffelt aufgetreten sind:

- (C) Bis in die Zwischenkriegszeit hinein herrschten eher defensiv argumentierende Varianten vor, die auf die Kritik an oft unmittelbar erfahrenen kolonialrassistischen Ansichten und Praktiken abzielten und zum Kolonialreformismus neigten.
- (D) Seit den späten 1920er Jahren machte sich daneben jedoch ein offensiver Geist bemerkbar, der sich in kritischen, antikolonial motivierten Situationsanalysen der imperialen Gegenwart und Vergangenheit niederschlug. Erst hierbei ist von Antikolonialismus und Antiimperialismus im durchschlagenden Sinn zu sprechen. Politische Effektivität folgte erst in den Jahren nach 1945, die politischen Mittel basierten zunächst primär auf Formen des gewaltlosen Widerstands, fanden seit den 1960er Jahren jedoch vermehrt im bewaffneten Kampf ihren Ausdruck.

(C.) Kolonialismus und Kolonialkritik: Kolonialreformerische Ansätze von afrikanischer Seite

Als frühe Beispiele des afrikanischen Eintretens für den Kolonialreformismus können Edward Wilmot Blyden und Africanus Horton angeführt werden. Ungeachtet aller Unterschiede ihres Denkens gleichen die beiden einander darin, dass sie die Entwicklung Afrikas nach westlichen Vorbildern gestalten wollten. So traten sie für Gleichberechtigung ein und forderten den Ausbau von Bildungseinrichtungen, beide visierten etwa die Einführung einer westafrikanischen Universität an. Horton betätigte sich als politischer Schriftsteller und propagierte die autonome Selbstverwaltung der britischen Besitzungen in Westafrika (July 1968; Mährdel 1994).

Blyden begrüßte sogar die europäischen Eroberungszüge im Zuge des *Scramble for Africa* in den 1890er Jahren enthusiastisch, denn er wollte in ihnen einen weiteren Baustein im großen Entwicklungswerk der Zivilisation erblicken und war gleichzeitig davon überzeugt, die „Weißen“ würden sich schon bald wieder zurückziehen und das Feld bereits „zivilisierten“ Afrikanern wie ihm überlassen. (Blyden 1971[1894]:317f.) Auf diese Annahme verfiel er, weil er fälschlich meinte, „Weiße“ wären „von Natur aus“ in tropischen Breiten nicht dauerhaft lebensfähig. Auch in dieser Hinsicht leitete ihn sein Vertrauen, die Natur der Dinge verstanden zu haben, in die Irre – und dahin, die seit etwa 1850 greifenden Fortschritte in der Tropenmedizin in ihrer Bedeutung zu übersehen (Sonderegger 2009a:72f.).

Entsprechend ihrer positiven Bilder von Europa, das ihnen in materieller Hinsicht („Zivilisation“: Technik, Naturbeherrschung, Lebensstandards) als Vorbild diente und in spirituellen Belangen (Christentum) als Inspirationsquelle, hegten sowohl Blyden als auch Horton heftige Ressentiments gegenüber jenen Afrikanern, die, anders als sie, stark in lokalen „traditionellen“ Kontexten verwurzelt waren und entsprechend andere Lebensentwürfe pflegten. Ihre Vorstellungen vom traditionellen Afrika waren darum ähnlich stereotyp – und negativ – wie jene ihrer europäischen Zeitgenossen (Sonderegger 2009a; Adeleke 1998; Appiah 1992).

Erst um die Jahrhundertwende wurde dieses Bild allmählich positiver gemalt, so sogar von Blyden in seinem letzten Buch von 1908, *African Life and Customs* (Blyden 1994). Fundiert belegt wurde die Aufwertung des „traditionellen“ Afrika freilich durch die teils historischen, teils ethnographischen Arbeiten jüngerer afrikanischer Autoren, etwa J.E. Casely Hayford und John Mensah Sarbah (1864-1910) an der Goldküste (Ghana), oder Apolo Kagwa (1869-1927) in Uganda (Mährdel 1994; Eckert 2006b). In ihnen wird zweierlei zugleich gezeigt: Zum einen wird nicht nur auf die Befähigung Afrikas zu großen Leistungen in der Vergangenheit hingewiesen, sondern auch ihre Bedeutung in der afrikanischen Gegenwart plastisch herausgearbeitet. Zum zweiten stellen diese Darstellungen konkreter afrikanischer Gemeinwesen implizite oder explizite Vergleiche zwischen ihnen und der herrschenden kolonialen Situation her und entfalten daraus einen kolonialkritischen Impetus. Sehr offen sprach Casely Hayford diesen im Jahr 1903 aus: „Aus unserer Diskussion einheimischer Institutionen haben wir ersehen, wie weit verbreitet die Idee einer repräsentativen Regierung unter dem Volk ist. Sie ist die eigentliche Essenz des einheimischen staatlichen Systems. In diesem System ist das Recht eines jeden erwachsenen Mitglieds der Gemeinschaft, in den staatlichen Versammlungen repräsentiert zu werden, voll anerkannt und garantiert.“ (Casely Hayford 1903:126) Und er folgerte: „Wer offen genug ist, es zuzugeben, findet hier bereits ein System der Selbstregierung, so vollkommen und effizient, wie es sich die heute am meisten fortgeschrittenen Nationen der Welt nur wünschen können. Ein Volk, das – von alleine und ohne Kenntnis der Schrift – die geordnete repräsentative Regierung zu entwickeln vermochte, die in Aschanti und an der Goldküste vor dem Kommen der fremden Eindringlinge herrschte, ist ein Volk, das Respekt verdient – und Entgegenkommen in der Frage der Selbstregierung.“ (Casely Hayford 1903:128f.)

Werke dieser Art hatten eine kolonialkritische Stoßrichtung, Forderungen bewegten sich aber doch im Rahmen kolonialer Verhältnisse und zielten meist unmittelbar auf praktische Reformen. Erstrebt wurden Partizipation und Mitgestaltung der modernen afrikanischen Eliten, nicht jedoch der Ausbruch aus dem imperialen Verbund. Casely Hayford betätigte sich auch als politischer Organisator und Netzwerker, der die „modernen“ indigenen kolonialen Eliten (im Gegensatz zu den „traditionellen“ indigenen

kolonialen Eliten, die im Rahmen der *indirect rule*-Herrschaftspraxis gut verankert waren) in den britischen Besitzungen Westafrikas in seinem 1919 gegründeten *National Congress of British West Africa* zu versammeln suchte, um die Forderungen nach Mitbestimmung nachdrücklicher stellen zu können. Für einen radikalen Bruch mit dem Kolonialsystem war die Zeit für Kontinentafrikaner noch nicht reif. Dies änderte sich erst langsam im Lauf der Zwischenkriegszeit, und mit zunehmender Rasanzen in der Nachkriegsära.

(D) Antikolonialismus und Antiimperialismus auf afrikanischer Seite

Die Träger eines neuen, auf Unabhängigkeit abzielenden Antikolonialismus waren mehrheitlich Leute einer jüngeren Generation, die wie Lenin den Imperialismus als „höchstes“ Stadium des Kapitalismus betrachteten und darauf drängten, er möge auch sein letztes sein. Der Werdegang von Nnamdi Azikiwe (1904-1996), berühmter Journalist und erster Staatspräsident des unabhängigen Nigeria, illustriert den Übergang vom kolonialreformerischen zum radikalen Antikolonialismus aufs Beste: Trat er noch während des Zweiten Weltkriegs für einen Verbleib Nigerias im britischen Imperium ein, freilich gleichberechtigt, so änderte er nur wenige Jahre danach seinen Kurs und forderte vorbehaltlos die Unabhängigkeit (Azikiwe 1970, 1968). Nach 1945 war er mit dieser Forderung alles andere als allein. So hieß es in der *Erklärung an die Kolonialmächte*, die anlässlich des Fünften Panafrikanischen Kongresses verabschiedet wurde, mit nicht zu überbietender Deutlichkeit: „Wir verlangen schwarzafrikanische Autonomie und Unabhängigkeit [...]. Deshalb werden wir monieren, mahnen und Klage führen. Wir werden der Welt die Tatsachen unserer Lebensbedingungen zu Gehör bringen. Wir werden auf alle uns möglichen Weisen kämpfen: für Freiheit, Demokratie und soziale Verbesserung.“ (*Declaration to the Colonial Powers*, 1945, zitiert in Eckert 2006b:234)

Diese Forderung nach politischer und ökonomischer, aber auch sozialer und kultureller Unabhängigkeit ist charakteristisch für die offensiv antikolonialen Analysen afrikanischer Intellektueller und politischer Aktivisten, die in den Jahren nach 1945 Führungsrollen in den entstehenden nationalen Befreiungsbewegungen übernahmen. Als ihre intellektuellen Ahnherren firmierten insbesondere zwei Männer aus der afrikanischen

Diaspora, der promovierte Historiker W.E.B. DuBois aus den USA sowie der Publizist und Netzwerker George Padmore aus Trinidad. Die koloniale Situation beschreibend erkannte Padmore 1936 überall „starke imperialistische Unterdrückung und Ausbeutung, verbunden mit Rassenignoranz und -arroganz, die sich ohne jede Scham breitmacht.“ (Padmore 1936:12) Es „tragen die Schwarzen eine zwiefache Bürde – die der Klasse und der Rasse“, so Padmore (1936:15) weiter, denn „die Schwarzen sind die Arbeitsgäule, die Opfer der Ausbeutung durch Alle und Jeden.“ (Padmore 1936:13) In einer Reihe von Büchern stellte Padmore die koloniale Situation in den britischen Kolonien Afrikas plastisch vor und führte sie detailliert und systematisch, Kolonie für Kolonie, Punkt für Punkt in antikolonialer Perspektive aus (Padmore 1936, 1969[1949], 1972[1955]).

Padmores Freund und Schüler Kwame Nkrumah, der die britische Kolonie Goldküste in die Unabhängigkeit führte, teilte Padmores kolonialkritische Einschätzungen aus den 1930er Jahren. Er fand sie auch noch Jahrzehnte später, selbst nach erfolgten Unabhängigkeitserklärungen, nach wie vor gleich gültig: Der „Neokolonialismus“, so Nkrumah, „hält seine Opfer nicht einfach nur davon ab, ihr ökonomisches Potential zu ihren Gunsten einzusetzen, sondern beherrscht das politische Leben des Landes und hilft der einheimischen Bourgeoisie dabei, die Massen weiterhin zu unterdrücken und auszubeuten. Unter neokolonialen Bedingungen werden die wirtschaftlichen und politischen Systeme unabhängiger Territorien von außen organisiert und manipuliert, in Kooperation zwischen internationalem, monopolisiertem Finanzkapital und der einheimischen Bourgeoisie.“ (Nkrumah 1973:311)

Den einzigen Ausweg aus solch desolater Außenabhängigkeit sahen sowohl Nkrumah als auch Padmore in einem weltweiten solidarischen Zusammenrücken. „Wir sehen unsere Aufgabe nicht isoliert“, schrieb Padmore schon 1938: „Gemeinsam mit dem Kampf der Spanischen Revolution, mit Chinas Kampf gegen Japan, mit Indiens Kampf um Unabhängigkeit, und mit dem Kampf der Arbeiter überall gegen alle Formen des Faschismus, werden wir danach trachten, in unserem Volk ein Bewusstsein zu entfachen: von dem gemeinsamen Schicksal aller, die unterdrückt werden, gleich welcher Nationalität oder Rasse.“ (zitiert nach Bogues 2008:136) In den folgenden Jahrzehnten hieß eine derartige

Gesinnung wechselseitigen Internationalismus, afroasiatische Solidarität oder „Trikontinentalismus“; das wichtigste sie einende Band bestand in der gemeinsamen Erfahrung der Kolonisierung und in ihrer antikolonialen Gesinnung. Zumindest in den 1940er und 1950er Jahren reichte dies aus, um mit einer Stimme gegen die imperialistischen Mächte aufzutreten. Doch mit der schrittweisen Dekolonisierung einzelner Kolonien brach die antiimperialistische Einheitsfront sehr schnell auf, und koloniale, „nationale“ Partikularinteressen setzten sich in den neuen Staaten Afrikas mehrheitlich durch. Der radikale Antikolonialismus und Antiimperialismus von Nkrumah und Padmore hatte eine politisch und wirtschaftlich starke panafrikanische Union anvisiert, um Afrika als Gegengewicht zu den (ehemaligen) Imperialmächten, aber auch zu den neuen Supermächten USA und UdSSR als eigenständige und starke Stimme ins weltpolitische Spiel zu bringen (Padmore 1972; Nkrumah 1979, 1971). Zu einer solchen Organisation ist es bekanntlich – der OAU (1963) und der AU (2002) zu Trotz – bis heute nicht gekommen.

Stellten George Padmore (1902-1959) und Kwame Nkrumah (1909-1972) politökonomische Aspekte ins Zentrum ihrer Überlegungen, so berücksichtigten Amílcar Cabral (1924-1973) und Aimé Césaire (1913-2008) auch soziale und kulturelle Gesichtspunkte. Fundierte Analysen zu einzelnen kolonialen Gesellschaften finden sich bereits in den Werken Padmores und Nkrumahs, zentralen Stellenwert erlangten sie für den Führer des bewaffneten Kampfes gegen die portugiesische Kolonialherrschaft in Guinea-Bissau, Amílcar Cabral (vgl. Davidson 1981). Für ihn war klar, dass Unabhängigkeit und selbstbestimmte Entwicklung nur erreichbar sein können, wenn sich die Mehrheit der Bevölkerung aktiv dafür einsetzt. Den Grund dafür formulierte er 1970 folgendermaßen: „Selbst Frucht der Geschichte eines Volkes, bestimmt die Kultur gleichzeitig die Geschichte [...]. [...] Ein Volk, das sich von der Fremdherrschaft befreit, wird nur dann kulturell frei sein, wenn es ohne Komplexe und ohne die positiven Beiträge der Kultur des Unterdrückers und anderer Kulturen zu unterschätzen, die vorwärtsweisenden Wege seiner eigenen Kultur wieder aufnimmt, die sich von der lebendigen Wirklichkeit der Umgebung ernährt und schädliche Einflüsse wie auch jegliche Unterordnung unter fremde Kulturen ablehnt.“ (Cabral 1983:280ff.)

Nur Massenpartizipation und Basisdemokratie können Cabral zufolge zu einer radikalen „Kultur der Befreiung“ führen, die ihrerseits nicht wieder in eine oppressive Praxis ausartet, sobald erste Erfolge errungen worden sind (Cabral 1982, 1983; vgl. Davidson 1992:298ff.). Jene, die mit der Waffe in der Hand gegen die Kolonialherrschaft kämpften, erinnerte Cabral wiederholt an ihre Verantwortung, einen Volkskampf mit dem Ziel radikaler Befreiung zu führen. Dies implizierte eine besondere Ethik des Egalitarismus: Sich von der einfachen Bevölkerung abheben zu wollen oder in die Mentalität des Soldaten zu verfallen, galt ihm als gleichermaßen verwerflich, weil sich damit die Aussicht auf eine neue und bessere nachkoloniale Gesellschaft verdunkelte. Sein wiederholt ausgesprochenes Credo für den Kampf lautete darum: „Wir sind bewaffnete Militante, aber keine Militärs.“ (Cabral, zitiert nach Davidson 1992:301)

Aimé Césaires Kritik an Teilen der kolonisierten Bevölkerung, die er in seinem berühmten *Discours sur le colonialisme* 1955 übte, weisen in dieselbe Richtung, wenn sie auch stärker individualistisch und weniger soziologisch ausgeführt wird als bei Cabral. Auch Césaire stellte soziokulturelle Faktoren in Rechnung und betonte, darin Frantz Fanon (1981) und Albert Memmi (1994) ähnlich, die Rolle der „Entfremdung“ auf Seiten kolonisierter Bevölkerungen. Wie jene wies er darauf hin, dass Kolonialismus und Rassismus nicht nur die Kolonisierten herabwürdigen, sondern auch die Kolonisatoren: „Kolonialismus wirkt dahin, den Kolonisator zu *entzivilisieren*, ihn zu *brutalisieren*, ihn zu *erniedrigen*.“ (Césaire 2000:35) Kolonialismus ist also, kurz gesagt, ein unmenschliches System, das Beherrschte und Herrschende, Schwache und Starke, Benachteiligte und Bevorzugte auf verschiedene Weise, aber im Grunde gleichermaßen entmenschlicht. Weitergedacht führt dies dahin, nicht bei der Kritik an Fremdherrschaft halt zu machen, sondern in der Existenz von Herrschaftsverhältnissen selbst ein schwerwichtiges Problem zu erkennen, das seiner Lösung harrt (Graeber 2004).

Conclusio

Afrika wurde vor dem Hintergrund einer Geschichte des Rassismus und Imperialismus, der Beherrschung, Unterordnung und Herabwürdigung anderer Erdteile und ihrer Bewohner konstruiert. Damit wurden Bilder

sowohl derer imaginiert, die den Kontinent bewohnen, als auch der Nachfahren jener, die über die See verschleppt und in die Sklaverei gezwungen worden waren – also Angehörige der afrikanischen Diaspora. Diese Bilder verfestigten sich. Wahrnehmungshaltungen wurden konditioniert, die handlungsleitend wirkten. Analog zur Herausbildung und Verfestigung weltweit wirkender ungleicher Strukturen in Politik und Wirtschaft im Lauf der letzten Jahrhunderte wirken solche ganz manifest auch weiterhin zu Ungunsten der Entwicklungschancen Afrikas. An der Herausbildung rassistischer Afrika-Bilder unbeteiligt, entkamen afrikanische Intellektuelle im 19. und 20. Jahrhundert den Fallstricken des Rassendiskurses häufig dennoch nicht. Aber selbst noch in der gegenrassistischen Kritik am herrschenden „weißen“ Rassismus ebneten afrikanische Autoren aktiv und tatkräftig der Überwindung rassistischer Rechtfertigungsmodi sozialer Ungleichheiten den Weg.

Die europäischen Interessen an Afrika hatten sich infolge der Industrialisierungsprozesse verändert, nachgefragt wurden seit dem 19. Jahrhundert nicht länger afrikanische Arbeitskraft („Sklaven“), sondern *cash crops* und andere auszubeutende Ressourcen. Mit dieser gesteigerten Nachfrage nach afrikanischen Produkten verstärkten sich auch die Eingriffe und Einmischungsversuche europäischer Akteure in innerafrikanische Angelegenheiten. Obwohl die koloniale Herrschaft erst um die Jahrhundertwende vom 19. zum 20. Jahrhundert etabliert wurde, hatte die europäische Hegemonie auf informelle Weise bereits in den Dekaden zuvor zugenommen. Parallel zu dieser Einengung afrikanischer Handlungsspielräume hatte sich auch die Tendenz durchgesetzt, afrikanischen Akteuren ihre Handlungsmacht abzuerkennen und sie als inferiore Wesen zu markieren. Rassismus, die Ausdehnung imperialer Räume und die Etablierung kolonialer Herrschaft gingen Hand in Hand, und die Kritik afrikanischer Autoren fokussierte dementsprechend auf diesen Zusammenhang.

Antirassismus, Antikolonialismus und Antiimperialismus finden sich darum, in je spezifischer Mischung, in den Werken afrikanischer Intellektueller der beiden letzten Jahrhunderte. Da die Herrschaftssituation während der Kolonialzeit keine uniforme Angelegenheit war, sondern von vielfältigen Brüchen durchzogen und mannigfaltigen Veränderungen

unterworfen war (Cooper 1994, 2005, 2007), sollte es nicht verwundern, dass sich die antikolonialen Stimmen afrikanischer Autoren keiner einfachen Tonart zuordnen lassen. Weil sie in variablen kolonialen Situationen agierten und sich auf konkrete Problemlagen bezogen, um diesen aktiv zu begegnen, kann das auch gar nicht anders sein. Dennoch lassen sich aus der vielfältigen Kritik an Herrschaftsformen und Diskriminierung, wie sie afrikanische Denker zwischen 1850 und 1970 formuliert haben, eine überschaubare Zahl an Grundsatzpositionen herausarbeiten, die ihrem antirassistischen und antikolonialen Denken zugrundeliegen.

Bibliographie

- Adas, Michael (2004): *Contested Hegemony: The Great War and the Afro-Asian Assault on the Civilizing Mission Ideology*. In: *Journal of World History* 15/1: 31-64.
- Adeleke, Tunde (1998): *Unafrikan Americans: Nineteenth-Century Black Nationalists and the Civilizing Mission*. Lexington: The University Press of Kentucky.
- Amin, Samir (1994): *Re-Reading the Postwar Period: An Intellectual Itinerary*. New York: Monthly Review Press.
- Amin, Samir (2006): *A Life Looking Forward: Memoirs of an Independent Marxist*. London, New York: Zed Books.
- Anderson, Benedict (1998 [1983]): *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. Berlin: Ullstein.
- Appiah, Kwame Anthony (1992): *In my Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Asante, Molefi Kete (?1989): *Afrocentricity*. Trenton, New Jersey: Africa World Press.
- Azikiwe, Nnamdi (1968 [1937]): *Renascent Africa*. London: Frank Cass & Co.
- Azikiwe, Nnamdi (1970 [1947-49]): *A Denunciation of European Imperialism*. In: Cartey, Wilfred/ Kilson, Martin (Hg.): *The Africa Reader: Independent Africa*. New York: Vintage, 69-76.
- Baptiste, Fitzroy/ Lewis, Rupert (Hg., 2009): *George Padmore: Pan-African Revolutionary*. Kingston, Miami: Ian Randle.
- Bates, Robert/ Mudimbe, V.Y./ O'Barr, Jean (Hg., 1993): *Africa and the Disciplines: The Contributions of Research in Africa to the Social Sciences and Humanities*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Biko, Steve (1987 [1973]): *Black Consciousness and the Quest for a True Humanity*. In: *I Write What I Like*. Oxford: Heinemann, 87-98.
- Blyden, Edward Wilmot (1967 [1887]): *Christianity, Islam and the Negro Race*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Blyden, Edward Wilmot (1971 [1894]): *The African Problem*. In: Lynch, Hollis (Hg.): *Black Spokesman: Selected Published Writings of Edward Wilmot Blyden*. London: Frank Cass & Co, 317-321.

- Blyden, Edward Wilmot (1976 [1881]): Africa's Service to the World. In: Blake, Cecil A.: A Critical Introduction to Edward Wilmot Blyden's American Discourses on Exodus, 1861-1890. PhD Thesis, University of Wisconsin-Madison, 154-162.
- Blyden, Edward Wilmot (1994 [1908]): African Life and Customs. Baltimore: Black Classic Press.
- Boahen, A. Adu (1987): African Perspectives on Colonialism. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Bogues, Anthony (2008): Idee und Rhythmus antikolonialer Freiheit. Schwarzer radikaler Internationalismus im 20. Jahrhundert und das International African Service Bureau. In: Fischer, Karin/ Zimmermann, Susan (Hg.): Internationalismen. Transformation weltweiter Ungleichheit im 19. und 20. Jahrhundert. Wien: Promedia, 129-146.
- Burbank, Jane/Cooper, Frederick (2010): Empires in World History: Power and the Politics of Difference. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Cabral, Amílcar (1982 [1972]): Culture, Colonization, and National Liberation. In: de Braganca, Aquino/ Wallerstein, Immanuel (Hg.): The African Liberation Reader Volume 1: The Anatomy of Colonialism. London: Zed, 157-166.
- Cabral, Amílcar (1983): Die Theorie als Waffe: Schriften zur Befreiung in Afrika. Bremen: Edition CON.
- Casely Hayford, Joseph Ephraim (1903): Gold Coast Native Institutions. With Thoughts Upon a Healthy Imperial Policy for the Gold Coast and Ashanti. London: Sweet and Maxwell.
- Casely Hayford, Joseph Ephraim (1969 [1911]): Ethiopia Unbound: Studies in Race Emancipation. London: Frank Cass.
- Césaire, Aimé (2000 [1955]): Discourse on Colonialism. New York : Monthly Review Press.
- Conrad, Sebastian/ Hildermeier, Manfred (Hg., 2006): Beyond Hegemony? "Europe" and the Politics of Non-Western Elites, 1900 – 1930. = Journal of Modern European History 4/2.
- Cooper, Frederick (1994): Conflict and Connection: Rethinking Colonial African History. In: American Historical Review 99/5: 1516-1545.
- Cooper, Frederick (2005): Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History. Berkeley: University of California Press.
- Cooper, Frederick (2007): Colonialism and Imperialism. In: Middleton, John/ Miller, Joseph C. (Hg.): New Encyclopedia of Africa. New York: Charles Scribners and Sons, 467-473.
- Cooper, Frederick (2012): Out of Empire: Redefining Africa's Place in the World. Göttingen: Vienna University Press/Vandenhoeck & Ruprecht unipress.
- Davidson, Basil (1981): No Fist Is Big Enough To Hide the Sky: The Liberation of Guinea-Bissau and Cape Verde. London: ZED Press.
- Davidson, Basil (1992): The Black Man's Burden: Africa and the Curse of the Nation-State. London: James Currey.
- Eckert, Andreas (1995): Wem gehört das Alte Ägypten? Die Geschichtsschreibung zu Afrika und das Werk Cheikh Anta Diops. In: Reinhard, Wolfgang (Hg.): Die fundamentalistische Revolution. Freiburg im Breisgau: Rombach, 189-214.
- Eckert, Andreas (2006a): Kolonialismus. Frankfurt am Main: Fischer.

- Eckert, Andreas (2006b): Panafrikanismus, afrikanische Intellektuelle und Europa im 19. und 20. Jahrhundert. In: Conrad/Hildermeier 2006: 224-240.
- Eckert, Andreas/ Grau, Ingeborg/ Sonderegger, Arno (Hg., 2010): Afrika 1500 – 1900. Geschichte und Gesellschaft. Wien: Promedia.
- Fanon, Frantz (1981 [1961]): Die Verdammten dieser Erde. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fanon, Frantz (1985 [1952]): Schwarze Haut, Weiße Masken. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Feyerabend, Paul (1986 [1975]): Wider den Methodenzwang. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fischer-Tiné, Harald (2010): Postkoloniale Studien. In: Europäische Geschichte Online (EGO), Institut für Europäische Geschichte (IEG), Mainz 2010-12-03. <http://www.ieg-ego.eu/fischertineh-2010-de> [10.01.2013]
- Geiss, Immanuel (1969): Panafrikanismus: Zur Geschichte der Dekolonisation. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.
- Gellner, Ernest (1995 [1983]): Nationalismus und Moderne. Berlin: Rotbuch.
- Gomes, Bea/ Schicho, Walter/ Sonderegger, Arno (Hg., 2008): Rassismus. Beiträge zu einem vielgesichtigen Phänomen. Wien: Mandelbaum.
- Graeber, David (2004): Fragments of an Anarchist Anthropology. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Habermas, Jürgen (1985): Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hauck, Gerhard (2003): Wider den Eurozentrismus in den Sozialwissenschaften. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Hauck, Gerhard (2006): Kultur. Zur Karriere eines sozialwissenschaftlichen Begriffs. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Hauck, Gerhard (2012): Globale Vergesellschaftung und koloniale Differenz. Essays. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Hobsbawm, Eric J. (21998 [1990]): Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780. München: Deutscher Taschenbuchverlag.
- Hobsbawm, Eric J. (31999 [1987]): Das imperial Zeitalter 1875 – 1914. Frankfurt am Main: Fischer.
- Hobsbawm, Eric J. (2003 [1994]): Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts. München: Deutscher Taschenbuchverlag.
- Horton, James Beale Africanus (1969 [1868]): West African Countries and Peoples. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Howe, Stephen (1998): Afrocentrism: Mythical Pasts and Imagined Homes. London, New York: Verso.
- Hund, Wulf D. (1999): Rassismus. Die Konstruktion natürlicher Ungleichheit. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Hund, Wulf D. (2006): Negative Vergesellschaftung. Dimensionen der Rassismusanalyse. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Hund, Wulf D. (2007): Rassismus. Bielefeld: Transcript.
- Iggers, Georg (2007): Geschichtswissenschaft im 20. Jahrhundert. Ein kritischer Überblick im internationalen Zusammenhang. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Judt, Tony (2010 [2005]): *Postwar: A History of Europe since 1945*. London: Vintage Books.
- July, Robert W. (1968): *The Origins of Modern African Thought: Its Development in West Africa during the 19th and 20th Century*. London: Faber & Praeger.
- July, Robert W. (1987): *An African Voice: The Role of the Humanities in African Independence*. Durham: Duke University Press.
- Krenčeyová, Michaela (2013): *Africa and the Rest: Imaginations beyond a Continent in African Scholarship on Human Rights and Development*. PhD thesis, University of Vienna.
https://www.academia.edu/2431775/Doctoral_Dissertation_Africa_and_the_Rest_Imaginations_beyond_a_continent_in_African_scholarship_on_human_rights_and_development [04.12.2013]
- Kuhn, Thomas (1976 [1962]): *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mährdel, Christian (1994): Afrika südlich der Sahara: Vom selbstbestimmt visionären „Afrikanismus“ zum antikolonial-emanzipatorischen Nationalismus. In: Bruckmüller, Ernst/ Linhart, Sepp/ Mährdel, Christian (Hg.): *Nationalismus. Wege der Staatenbildung in der außereuropäischen Welt*. Wien: Verlag für Gesellschaftskritik, 177-200.
- Memmi, Albert (1994 [1966]): *Der Kolonisator und der Kolonisierte. Zwei Porträts*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
- Miller, Joseph C. (1999): *History and Africa / Africa and History*. In: *American Historical Review* 104/1: 1-32.
- Mosse, George L. (1996 [1985]): *Die Geschichte des Rassismus in Europa*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Mudimbe, V.Y. (1988): *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Indianapolis: University of Indiana Press.
- Nkrumah, Kwame (1963): *Africa Must Unite*. London, Melbourne, Toronto: Heinemann.
- Nkrumah, Kwame (1971 [1965]): *Neo-Colonialism: The Last Stage of Imperialism*. London: Panaf Books.
- Nkrumah, Kwame (1973): *Revolutionary Path*. London: Panaf.
- Nkrumah, Kwame (1979 [1962/1945]): *Towards Colonial Freedom*. London: Panaf.
- Osterhammel, Jürgen (1995): *Kolonialismus*. München: C.H. Beck.
- Padmore, George (1936): *Afrika unter dem Joch der Weißen*. Zürich: Rotapfel.
- Padmore, George (1969 [1949]): *Africa: Britain's Third Empire*. New York: Negro Universities Press.
- Padmore, George (1972 [1955]): *Pan-Africanism or Communism*. New York: Anchor Books.
- Raphael, Lutz (2010): *Geschichtswissenschaft im Zeitalter der Extreme. Theorien, Methoden, Tendenzen von 1900 bis zur Gegenwart*. München: C.H. Beck.
- Rattansi, Ali (2007): *Racism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Reinhardt, Thomas (2007): *Geschichte des Afrozentrismus. Imaginiertes Afrika und afroamerikanische Identität*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Reinhardt, Thomas (2009): *Eine andere Wissenschaft – eine bessere Wissenschaft? Der afrozentrische Gegenentwurf zur europäischen Geschichtsbetrachtung*. In:

- Stichproben, *Vienna Journal of African Studies* 16: 165-181 (= Perspectives on Ethnicity and "Race", hg. v. Arno Sonderegger/ Albert Kraller).
- Sen, Amartya (2012 [2006]): *Die Identitätsfalle*. München: Deutscher Taschenbuchverlag.
- Senghor, Léopold Sédar (1970): *Négritude: A Humanism of the Twentieth Century*. In: Cartey, Wilfred/ Kilson, Martin (Hg.): *The Africa Reader: Independent Africa*. New York: Vintage, 179-192.
- Senghor, Léopold Sédar (1977): *Négritude et Civilisation de l'universel*. Paris: Éditions du Seuil.
- Sonderegger, Arno (2002): J. Africanus B. Horton's *The Negro's Place in Nature* (1868) - Eine frühe Antwort auf den "Wissenschaftlichen Rassismus" des 19. Jahrhunderts. In: *Stichproben, Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien* 4: 55-80.
- Sonderegger, Arno (2008): *Die Dämonisierung Afrikas. Zum Despotiebegriff und zur Geschichte der Afrikanischen Despotie*. Saarbrücken: VDM.
- Sonderegger, Arno (2009a): *Anglophone Discourses on Race in the 19th Century: British and African Perspectives*. In: *Stichproben, Vienna Journal of African Studies* 16 (= Perspectives on Ethnicity and "Race"): 45-85.
- Sonderegger, Arno (2009b): *Der Mensch – ein Mängelwesen? Reflexionen zur Geschichte der Kulturanthropologie*. In: Schmidinger, Heinrich/ Sedmak, Clemens (Hg.): *Der Mensch – ein Mängelwesen? Endlichkeit, Kompensation, Entwicklung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 65-79.
- Sonderegger, Arno (2010): *Atlantische Welten – Afrikanische Positionen: Zur panafrikanischen Idee bis 1945*. In: Schmieder, Ulrike/ Nolte, Hans-Heinrich (Hg.): *Atlantik. Sozial- und Kulturgeschichte der Neuzeit*. Wien: Promedia, 172-192.
- Sonderegger, Arno (2011a): *Nachbetrachtung zur Kolonialgeschichte und Historiographie Afrikas: Periodisierung der Geschichte Afrikas im 20. Jahrhundert*. In: *Sonderegger/Grau/Englert 2011*: 228-254.
- Sonderegger, Arno (2011b): *Der Panafrikanismus im 20. Jahrhundert*. In: *Sonderegger/Grau/Englert 2011*: 98-116.
- Sonderegger, Arno / Grau, Ingeborg/ Englert, Birgit (Hg., 2011): *Afrika im 20. Jahrhundert. Geschichte und Gesellschaft*. Wien: Promedia.
- Völkel, Markus (2006): *Geschichtsschreibung. Eine Einführung in globaler Perspektive*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau.
- Wallerstein, Immanuel (1999): *Eurocentrism and its Avatars: The Dilemmas of Social Science*. In: *The End of the World As we Know It. Social Science for the Twenty-First Century*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 168-184.
- Wallerstein, Immanuel (2003): *Anthropology, Sociology, and Other Dubious Disciplines*. In: *Current Anthropology* 44/4: 453-465.
- Wallerstein, Immanuel (2006): *European Universalism: The Rhetoric of Power*. New York, London: The New Press.
- Wallerstein, Immanuel (2011): *The Modern World-System IV: Centrist Liberalism Triumphant, 1789 – 1914*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Young, Robert J.C. (2001): *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell.