

Africa beyond Liberal Democracy

IN SEARCH OF CONTEXT-RELEVANT MODELS
OF DEMOCRACY FOR THE TWENTY-FIRST
CENTURY



Edited by
REGINALD M. J. ODUOR

Africa beyond Liberal Democracy

Afrikanische Philosophie

Kritische Perspektiven und globaler Dialog

Herausgeber der Reihe

Uchenna B. Okeja, Rhodes University; und Bruce B. Janz,
Universität von Zentralflorida _

Redaktion _

Anthony Appiah, Valentine Mudimbe, Gail Presbey, Achille Mbembe,
Robert Bernasconi, Samuel Imbo, Tsenay Serequeberhan, Thaddeus Metz, Katrin Flikschuh, Niels
Weidtmann, Christine Wanjiru Gichure,
Kai Kresse, Joseph Agbakoba, Souleymane Bachir Diagne,
Dismas. A. Masolo, Pedro Tabensky

Die Ziele der Buchreihe „African Philosophy: Critical Perspectives and Global Dialogue“ sind:
Förderung neuer kritischer Perspektiven in verschiedenen Zweigen der afrikanischen Philosophie.
Es dient als Weg für Philosophen innerhalb und zwischen vielen afrikanischen Kulturen
neue Argumente zu präsentieren, neue Fragen zu stellen und neue Dialoge sowohl innerhalb der
Fachgemeinschaften als auch mit der breiten Öffentlichkeit zu beginnen. Durch die Verschmelzung der
kritischen und globalen Dimensionen von Gedanken zu wichtigen Themen der afrikanischen Philosophie
beleuchtet diese Reihe das Licht und die Genauigkeit der philosophischen Analyse sowohl auf aktueller als auch auf aktueller Ebene.
klassische Fragen, die die Suche der Afrikaner und der afrikanischen Diaspora nach dem Sinn der Existenz
widerspiegeln . Die Reihe konzentriert sich auf das Beste der afrikanischen Philosophie und stellt
intellektuellen Gemeinschaften auf der ganzen Welt neue Konzepte und neue Ansätze in der Philosophie vor
Afrika und der Rest der Welt .

Aktuelle Titel der Serie _

Afrika jenseits der liberalen Demokratie: Auf der Suche nach kontextrelevanten

Demokratiemodellen für das 21. Jahrhundert, herausgegeben von Reginald M. J. Oduor

Menkitis moralischer Mann, von Oritsegbubemi Anthony Oyowe *Partiality*

and Impartiality in African Philosophy, von M. Molefe

Menkiti über Gemeinschaft und das Werden einer Person, herausgegeben von Edwin Etieyibo und
Polykarp Ikuenobe

African Philosophical and Literary Possibilities: Re-reading the Canon, herausgegeben von
Aretha Phiri

Derrida und Afrika: Jacques Derrida als Figur für afrikanisches Denken, herausgegeben von
Grant Farred

Afro-Kommunitäre Demokratie, von Bernard Matolino

Ein Diskurs über afrikanische Philosophie: Eine neue Perspektive auf Ubuntu und Transitional
Gerechtigkeit in Südafrika , von Christian B. N. Gade

Entwirrung des Bewusstseins: Essays über Kwame Nkrumahs Philosophie, herausgegeben von
Martin Odei Ajei

Rechtsstaatlichkeit und Regierungsführung in der indigenen Yoruba- Gesellschaft: Eine Studie in afrikanischer Sprache
Rechtsphilosophie , von John Ayotunde Isola Bewaji

Afr kann nicht sein Libérale Demokratie

**Auf der Suche nach Kontextrelevantem
Demokratiemodelle
für das 21. Jahrhundert _ _**

Reginald MJ Oduor

ROWMAN & LITTLEFIELD
Lanham • Boulder • New York • London

Veröffentlicht von Rowman & Littlefield

Ein Abdruck der Rowman & Littlefield Publishing Group, Inc.

4501 Forbes Boulevard, Suite 200, Lanham, Maryland 20706

www.rowman.com

86-90 Paul Street, London EC2A 4NE

Urheberrecht © 2022 The Rowman & Littlefield Publishing Group, Inc.

Alle Rechte vorbehalten. Kein Teil dieses Buches darf in irgendeiner Form reproduziert werden auf elektronischem oder mechanischem Wege, einschließlich Informationsspeicher- und -abrufsystemen, ohne schriftliche Genehmigung des Herausgebers, außer durch einen Rezensenten, der Passagen in einer Rezension zitieren darf.

Katalogisierung der British Library in Publikationsinformationen verfügbar

Daten zur Katalogisierung in Veröffentlichungen der Library of Congress

Namen: Oduor, Reginald MJ, Herausgeber, Autor.

Titel: Afrika jenseits der liberalen Demokratie : Auf der Suche nach Kontextrelevantem

Demokratiemodelle für das 21. Jahrhundert / Reginald MJ Oduor .

Beschreibung: Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, [2022] | Serie:

Afrikanische Philosophie: Kritische Perspektiven und globaler Dialog | Enthält bibliografische

Hinweise und Index. | Zusammenfassung: „Die Mitwirkenden dazu

Band fragen, ob Demokratie universell oder kulturell gebunden ist, wie die

Die Übernahme westlicher liberaler Demokratiemodelle hat die Demokratisierung

in Afrika behindert, und wie indigenes afrikanisches politisches Denken genutzt werden

kann, um geeignete Demokratiemodelle zu entwerfen

Afrikanische Länder des 21. Jahrhunderts " – bereitgestellt vom Verlag.

Kennungen: LCCN 2022011965 (gedruckt) | LCCN 2022011966 (eBook) | ISBN

9781666913811 (Stoff : säurefreies Papier) | ISBN 9781666913828 (ePub)

Themen: LCSH: Demokratie – Afrika. | Postkolonialismus – Afrika. |

Afrika – Politik und Regierung – 1960-

Klassifizierung: LCC JQ1879.A15 A3195 2022 (Druck) | LCC JQ1879.A15 (eBook) | DDC

320.46 – dc23/eng/20220309

LC-Eintrag verfügbar unter <https://lcn.loc.gov/2022011965>

LC-E-Book-Datensatz verfügbar unter <https://lcn.loc.gov/2022011966>



Das in dieser Veröffentlichung verwendete Papier erfüllt die Mindestanforderungen des American National Standard for Information Sciences – Permanence of Paper for Printed Library Materials, ANSI/NISO Z39.48-1992.

An alle, die unermüdlich
für die wahre Befreiung der Völker Afrikas arbeiten

Inhalt

Vorwort	ix
Abbildungsverzeichnis __	xi
Danksagungen	xiii
Einführung	1
 TEIL 1: BEGRÜNDUNG FÜR DAS „AFRIKA JENSEITS DER LIBERALEN DEMOKRATIE“ -PROJEKT	
1 Afrikanische politische Ideologie und Praxis im Zeitalter von Globalisierung: Kann eine Rückkehr zum afrikanischen Humanismus möglich sein? Sozialismus den Afro-Libertarismus bekämpfen? <i>Sirkku K. Hellsten</i>	13
2 Förderung indigener Werte zur Erleichterung der Entstehung geeigneter Formen der Demokratie <i>Thomas Menampampil</i>	27
3 Kolonialismus und die Herausforderung der Demokratie westlicher Prägung in Afrika <i>Dennis Masaka</i>	41
4 Die Fallstricke der liberalen Demokratie: Lehren aus der Wahlkampagne in der Demokratischen Republik Kongo <i>David Ngendo-Tshimba</i>	55

**TEIL 2: KRITIK DES „AFRIKA BEYOND
PROJEKT „LIBERALE DEMOKRATIE“.**

- | | |
|---|----|
| 5 Demokratie als Lüge: Suchen, aber nicht erwarten, dass man findet
<i>Donna Pido</i> | 81 |
| 6 Geschlechtersensible Anhängerschaft in Afrika : Der Fall Uganda
<i>Robinah S. Nakabo</i> | 97 |

**TEIL 3: VORSCHLÄGE FÜR KONTEXTBEZOGENE
AFRIKANISCHE DEMOKRATIEMODELLE _**

- | | |
|--|-----|
| 7 Genossenschaftliche Kollegialdemokratie : Ein Afrikaner
Kontextrelevantes Governance-Modell
<i>Emefiena Ezeani</i> | 117 |
| 8 Die traditionellen Wurzeln der demokratischen verbalen Disziplin:
Erkenntnisse aus dem Akan
<i>Emmanuel Ifeanyi Ani</i> | 137 |
| 9 Ein Appell für ein kommunitäres Demokratiemodell
<i>Munamoto Chemhuru</i> | 153 |
| 10 Elemente eines indigenen afrikanischen Demokratiemodells _
<i>Joseph Situma, Kiseimei Mutisya und Christine Buluma</i> | 165 |
| 11 Demokratie und das Recht der Minderheit in Afrika
<i>Moses Oludare Aderibigbe</i> | 179 |
| 12 kritische Überlegungen zur Suche nach einem monolithischen Demokraten
Alternative zur liberalen Demokratie für Afrika
<i>Tayo Raymond Ezekiel Eegunlusi</i> | 191 |
| 13 Groundswell: Eine unvermeidbare Demokratie, mit Besonderem
Verweis auf die Acholi von Uganda <i>JP</i>
<i>Odoch Pido</i> | 213 |
| 14 Zur Verteidigung ethnisch basierter Föderationen im postkolonialen Zeitalter
Afrikanische Staaten, mit besonderem Bezug auf Kenia
<i>Reginald MJ Oduor</i> | 235 |
| Nachwort
<i>Reginald MJ Oduor</i> | 275 |
| Index | 281 |
| Über die Mitwirkenden | 287 |

Vorwort

Die Kapitel in diesem Band repräsentieren aus zwei Hauptgründen eine große Vielfalt an Perspektiven . *Erstens* wurden sie von Wissenschaftlern aus Südafrika , Simbabwe, Uganda, Nigeria, Ghana, Finnland, Indien und Kenia verfasst. *Zweitens* kommen die Autoren aus verschiedenen Disziplinen, nämlich politischer Philosophie, Politikwissenschaft, Design, Anthropologie und Massenkommunikation .

Die Autoren versuchen, eine oder mehrere der folgenden Fragen zu beantworten :

1. Ist die Demokratie universell anwendbar oder bedarf sie einer Anpassung an die Kultur? reale Realitäten?
2. Inwieweit hat die Übernahme westlicher liberaler Demokratiemodelle stattgefunden ? behindert die Demokratisierung in postkolonialen afrikanischen Staaten?
3. Wie kann das indigene politische Denken Afrikas bei diesem Unterfangen genutzt werden? Demokratiemodelle zu entwerfen, die an die soziokulturellen Realitäten postkolonialer afrikanischer Staaten angepasst sind?

Ich hoffe aufrichtig, dass die Kapitel dieses Bandes zum Diskurs über den postkolonialen Wiederaufbau beitragen – eine Aufgabe , die weiterhin durch neokoloniale Vorherrschaft auf wirtschaftlicher und politischer Ebene und durch eine hegemoniale westliche Wissensweise behindert wird auf akademischer Ebene.

Reginald MJ Oduor
15. Dezember 2021

Abbildungsverzeichnis __

Abbildung 7.1	Kooperative, pyramidenförmige demokratische Struktur Quelle: Adaptiert von Ezeani (2013, 152)	127
Tabelle 7.1	Ein Beispiel der CCD- Liste der Mitglieder des Federal College mit Abstimmungsergebnissen. Bundesrepublik __ Nigeria – Präsidentschaftswahl. Liste der Zonen Vertreter: Das Federal College	131
Tabelle 7.2	Ein Muster eines CCD- Wahlformulars . Bundesrepublik Nigeria – Präsidentschaftswahlformular für Mitglieder __ des Bundeskollegiums __	132

Danksagungen

Ich bin Dr. Hu Yeping und dem Council for Research in Values and Philosophy (RVp) sowie meinen beiden Kollegen an der Universität zu großem Dank verpflichtet Nairobi, Dr. Oriare Nyarwath und Wamae Muriuki, für all ihre logistische Unterstützung in den frühen Tagen dieses Buchprojekts.

Ich bin Dr. Donna Pido von der Technical University of Kenya, die selbst an diesem Band mitgewirkt hat, dankbar, dass sie drei der anderen durchgesehen hat Kapitel mit dem Blick eines Sprechers von Englisch als Muttersprache .

Mein Freund James Gichuhi, Geschäftsführer von Itac Consulting Ltd. und selbst ein Mensch mit völliger Sehbehinderung wie ich, unterstützte mich stets und großzügig mit seinem umfassenden Wissen über adaptive Informations- und Kommunikationstechnologie , wann immer ich bei der Bearbeitung dieses Buches vor einer technischen Herausforderung stand Band, für den ich wirklich dankbar bin.

Mein herzlicher Dank geht an Jana Hodges-Kluck, Chefredakteurin für Akquisitionen in Lexington , ihre beiden Assistenten Matthew Lombard und Deanna Biondi sowie an Michael Hals , Produktionsredakteur in Lexington , für ihre hervorragende Unterstützung bei der Erstellung dieses Manuskripts.

Zu guter Letzt danke ich meiner lieben Frau Lilian und unseren beiden tollen Jungs Kue und Kinda für ihre Geduld in den vielen Monaten, die ich verbracht habe haben an diesem Band gearbeitet und ihnen dadurch wertvolle Zeit gekostet .

Reginald MJ Oduor
Dezember 2021

Einführung

Reginald MJ Oduor

In den ersten Jahren nach der politischen Unabhängigkeit gab es eine beträchtliche Anzahl von Afrikanische Politiker, darunter Julius Nyerere, Kwame Nkrumah und Sekou Toure, stellten die Angemessenheit der liberalen Demokratie für postkoloniale afrikanische Staaten in Frage. Allerdings waren viele Theoretiker teilweise aufgrund des schwächenden Autoritarismus in den Einparteiensstaaten, die viele von ihnen anstelle der unabhängigen liberalen demokratischen Verfassungen errichteten, der Ansicht, dass die einzige Lösung die Wiederherstellung von Mehrparteiensystemen sei. Der Triumph des liberalen Westens am Ende des Kalten Krieges ermutigte die Befürworter des Parteienpluralismus in Afrika, und ihre Kampagnen wurden durch finanzielle und diplomatische Unterstützung der Westmächte verstärkt. Dennoch zerstören fast drei Jahrzehnte nach dem Optimismus, der durch die Rückkehr zur Mehrparteiensherrschaft Anfang der 1990er Jahre ausgelöst wurde, sowohl zivile Regime als auch Militärdiktaturen den Traum einer echten Demokratie auf dem Kontinent, genau wie sie es kurz nach der politischen Unabhängigkeit taten.

Doch während enorme wissenschaftliche und politische Energien in die wiederholt erfolglosen Versuche investiert wurden, die westliche liberale Demokratie auf dem Kontinent zu verankern, wurden viel weniger Anstrengungen in das Bemühen investiert, einheimische afrikanische Demokratiemodelle zu entwickeln, die eine Resonanz auf die Weltanschauungen und aktuellen Erfahrungen der afrikanischen Staaten finden die vielfältigen Völker des Kontinents. Während derzeit viel über die Notwendigkeit gesprochen wird, das Wissen indigener Afrikaner zu nutzen, um verschiedene Herausforderungen zu bewältigen, mit denen afrikanische Gesellschaften konfrontiert sind, beschränkt sich dies in der Regel auf Bestrebungen wie die Erhaltung landwirtschaftlicher Produkte, die Motivation der Armen, sich an der Geburtenkontrolle zu beteiligen, oder die Legalisierung indigener Afrikaner Systeme werden als Juniorpartner der vorherrschenden Rechtssysteme westliche Systeme auf dem Kontinent.

Bedauerlicherweise wird „Demokratisierung“ im heutigen afrikanischen Kontext fälschlicherweise als Synonym für die Festigung der liberalen Demokratie ausgelegt. Dennoch, wenn Kultur als das Ganze verstanden wird

Wenn es sich um Erfindungen und Innovationen einer Gesellschaft handelt, die darauf abzielen, ihre Existenz in einem bestimmten Umfeld aufrechtzuerhalten, dann ist ein politisches System ein wesentlicher Bestandteil der Kultur, in der es sich entwickelt. Folglich ist es eine Binsenweisheit zu behaupten, dass ein politisches System, das in dem kulturellen Kontext, in dem es entstanden ist, angemessen ist, in einem anderen völlig fehl am Platz sein kann. Daher sollte das Scheitern der liberalen Demokratie in Afrika zu Beginn der Unabhängigkeit in den späten 1950er und frühen 1960er Jahren und noch einmal kurz nach der Verkündung der sogenannten Verfassungen der zweiten Generation in verschiedenen afrikanischen Gemeinwesen ab Mitte der 1990er Jahre die Politik anregen. Cal- Theoretiker fragen sich, wie geeignet es im afrikanischen Kontext ist. Noch wichtiger ist, dass das wiederholte Scheitern der liberalen Demokratie in Afrika afrikanische und afrikanistische Wissenschaftler dazu motivieren sollte, Wege zu erkunden, wie das reiche und vielfältige indigene politische Erbe des Kontinents genutzt werden könnte, um Demokratiemodelle zu entwickeln, die eine Resonanz mit den kommunalistischen Weltanschauungen des Kontinents finden. Völker des Kontinents.

Bemerkenswert ist, dass eine Reihe von Theoretikern und Politikern, die in nicht-westlichen Kontexten arbeiten, bereits die angebliche universelle Anwendbarkeit der liberalen Demokratie in Frage gestellt haben. Tatsächlich ist der Titel des vorliegenden Bandes von Daniel A. Bell's „*Beyond Liberal Democracy: Political Thinking for an East Asian Context*“ (2006) inspiriert – eine mutige Herausforderung an das „Kopieren und Einfügen“.

Herangehensweise an die liberale Demokratie in nicht-westlichen Kulturen, mit einer Einleitung mit dem passenden Titel „Eine Größe passt nicht für alle“. Fast ein Jahrhundert zuvor Mohandas Karmachand („Mahatma“) Gandhi in *Hind Swaraj; oder Indian Rule* (1909) behauptete, dass die liberale Demokratie für den indischen Kontext unzureichend sei. Darüber hinaus bietet Thomas Panthams „*Thinking with Mahatma Gandhi: Beyond Liberal Democracy*“ (1983) eine aufschlussreiche Diskussion darüber

den gesellschaftspolitischen Kontext von Gandhis Unzufriedenheit mit der liberalen Demokratie. Darüber hinaus haben mehrere lateinamerikanische Länder mit ihren eigenen indigenen Demokratiemodellen anstelle der liberalen Demokratie experimentiert (Whitehead 2010), und solche Experimente setzen alternative theoretische und ideologische Rahmenbedingungen voraus.

Darüber hinaus untersucht Tukumbi Lumumba-Kasongos Sammelband „*Liberal Democracy and Its Critics in Africa*“ (Lumumba-Kasongo Hrsg. 2005) angesichts des Scheiterns des zweiten Versuchs, eine liberale Demokratie in afrikanischen Staaten in den 1990er Jahren zu etablieren, verschiedene kritische Fragen in diesem Kontext bestimmter Wahlen und bestimmter Länder in Afrika, darunter Ghana, Nigeria, Kenia, Kongo, Kamerun und die Zentralafrikanische Republik. Es beleuchtet auch die Probleme, die sich aus der Transplantation liberaler demokratischer Institutionen ergeben, und fragt, ob sich demokratische Prozesse, wie sie derzeit in Afrika praktiziert werden, positiv auf das Leben der Bürger verschiedener afrikanischer Politikbereiche auswirken.

Darüber hinaus fordern immer mehr afrikanische und afrikanisch -postkoloniale Theoretiker die Entwicklung alternativer Demokratiemodelle der Kontinent, der aus indigenen afrikanischen Kulturen schöpft. Zu diesen Autoren zählen Wamba-dia-Wamba (1994), Wiredu (1996), Mojola (1996) , Mafeje (2002), Chweya (2002), Bradley (2005), Claxton (2008) und Sium (2014). Es ist hervorzuheben , dass viele dieser Denker sich der Unmöglichkeit bewusst sind , zu vorkolonialen politischen Formationen und politischen Strategien zurückzukehren Führung. Viele von ihnen betonen die Notwendigkeit, traditionelles afrikanisches Denken und Handeln auf kreative Weise mit innovativen Demokratieansätzen aus anderen Teilen der Welt zu verbinden , und das alles im Lichte der aktuellen Realitäten. Aus diesem Grund spricht Paulin J. Hountondji eher von „Endogenität“ als von „Indigenität“.

(Hountondji Hrsg. 1997).

Achille Mbembe, der renommierte Kritiker der postkolonialen Theorie, stellt jedoch das Konzept der „Indigenität“ in Frage und vertritt die Auffassung, dass Afrika nicht korrekt als feste Rassenkategorie betrachtet werden kann, und schlägt vor, Panafricanismus und Afrozentrismus durch Afropolitismus zu ersetzen . die Afrika als eng mit dem Rest der Welt verflochten betrachtet (Mbembe 2001; Mbembe in Bal akrishna 2016). Wie Syrotinski (2012, 413) erklärt, ist Mbembes Kritik an

Die postkoloniale Theorie ist dreifach: „erstens ihre Tendenz, den einzelnen Moment der Kolonisierung innerhalb der langen Geschichte ehemals kolonisierter Gesellschaften zu privilegieren; zweitens die Verschmelzung von Widerstand (antikolonial oder anders) mit der ganz anderen Problematik der Subalternität; und schließlich die Überbetonung der Sprache von „Differenz“ und „Alterität“ und die daraus resultierende geschlossene und einengende Natur dieses Diskurses.“

Dennoch bin ich der Meinung, dass es auf Mbembes drei Einwände, die im vorherigen Absatz dargelegt wurden, fertige Antworten und daher eine ausreichende Begründung dafür gibt die Fortführung der postkolonialen Theorie aus der Sicht des Rechts auf kulturelle Gruppenidentitäten . *Erstens*, wie Frantz Fanon (1963) anschaulich darlegte, waren die schädlichen Auswirkungen des Kolonialismus auf mehreren Ebenen spürbar, nicht zuletzt auf psychischer und wirtschaftlicher Ebene. In ähnlicher Weise wies Walter Rodney (1973) darauf hin, dass der Kolonialismus und der Sklavenhandel davor dem langfristigen wirtschaftlichen Wohlergehen der afrikanischen Völker einen fast tödlichen Schlag versetzten. Folglich verdient eine so weitreichende Katastrophe auch sechs Jahrzehnte später noch immer große wissenschaftliche Aufmerksamkeit sein formeller Untergang. *Zweitens* ist das Problem der Subalternität tatsächlich das direkte Ergebnis des westlichen Imperialismus und kann daher nicht isoliert angegangen werden. *Drittens* gibt es trotz der Tatsache der Einwanderung aus verschiedenen anderen Teilen der Welt nach Afrika erhebliche Beweise dafür, dass Kulturen, die auf Afrika zurückgeführt werden können und nach sehr strengen Kriterien mit Afrika identifiziert werden können, auf dem Kontinent immer noch vorherrschend sind und daher die Rede von Indigenität rechtfertigen im afrikanischen Kontext, natürlich unter der Voraussetzung, dass der Einfluss der Einwandererkulturen berücksichtigt wird . In der Tat, Indigenität, wie sie in konzeptualisiert wird

In diesem Band geht es nicht um die ersten Bewohner verschiedener Orte in Afrika, sondern um Perspektiven, die sich innerhalb des afrikanischen Kontinents entwickelt haben, auch unter Einbeziehung von Einwandererkulturen. Dies ist es, was Paulin J. Hountondji als „Endogenität“ bezeichnet (Hountondji Hrsg. 1997).

Francis Fukuyama feierte bekanntermaßen den Triumph des liberaldemokratischen Westens am Ende des Kalten Krieges mit seiner Erklärung, dass dieses Ereignis „das Ende der Geschichte“ markierte, die als Aufeinandertreffen der Ideologien verstanden wurde (Fukuyama 1992). Dennoch stellte Fayemi (2009, 108) einprägsam fest: „Fukuyamas liberale Demokratie kann nicht das Ende der Menschheitsgeschichte sein, einfach weil wir noch nicht am Ende der menschlichen Intelligenz sind.“ Verschiedene Nationen haben jedes Recht, neue Vorstellungen von Demokratie zu entwickeln, die ihren religiösen, wirtschaftlichen und sozialen Bedürfnissen entsprechen.“ Das erinnert an Frantz Fanons Ermahnung an die neuen unabhängigen afrikanischen Länder, sich von ihren Gewohnheiten zu lösen ehemalige Kolonisatoren:

Wenn wir Afrika in ein neues Europa verwandeln wollen. Dann überlassen wir das Schicksal unserer Länder den Europäern. Sie werden besser wissen, wie man es macht, als die Begabtesten unter uns.

Aber wenn wir wollen, dass die Menschheit einen Schritt weiter vorankommt, wenn wir sie auf ein anderes Niveau bringen wollen als das, was Europa ihr gezeigt hat, dann müssen wir erfinden und Entdeckungen machen. (Fanon 1963, 315)

Der Band ist in drei Abschnitte unterteilt. Die vier Kapitel in Abschnitt 1 bieten Begründungen für das Projekt „Afrika jenseits der liberalen Demokratie“.

Laut Sirkku K. Hellsten hat der westliche Versuch, zwei gegensätzliche Tendenzen des Liberalismus (*politischer Liberalismus* und *Wirtschaftsliberalismus*) in einem Paket als Modell für eine ideale Entwicklung anzubieten, die liberale Demokratie in Afrika nicht verankert, sondern stattdessen die humanistische vernichtete Seite der indigenen politischen Ideologien Afrikas, die den Kampf um politische Unabhängigkeit inspirierten. Infolgedessen, so Hellsten, haben viele afrikanische Staaten inzwischen die instrumentellen Werte und die Gewinnmaximierung des Wirtschaftsliberalismus übernommen, aber die Menschenrechts- und Demokratieagenda aufgegeben, die auf den ursprünglich humanistischen Werten des *politischen Liberalismus* und der liberalen Demokratie basierte.

In ähnlicher Weise plädiert Thomas Menampampil für die Notwendigkeit, indigene Werte zu fördern, damit Formen der Demokratie entstehen können, die für bestimmte Völker geeignet sind. Er behauptet, dass der Anspruch auf kulturelle Überlegenheit einer Gruppe gegenüber anderen unrealistisch sei und dass wir *den vielen Strömungen von Kulturen* und Zivilisationen, die zum Höchsten beitragen, den gleichen Respekt zollen müssen Schicksal der Menschheit.

Dennis Masakas zentrale Behauptung besteht seinerseits darin, dass der Westen aufgrund seiner hegemonischen Beziehungen zu Afrika keine moralische Grundlage hat, um Afrika über die Notwendigkeit zu belehren, das liberale Paradigma des Westens zu übernehmen

Demokratie. Er behauptet weiter, dass das Erbe der undemokratischen Herrschaft, das die westlichen Kolonisatoren in Afrika hinterlassen haben, die Entstehung „postunabhängiger“ undemokratischer afrikanischer Regierungen beeinflusst hat. Er behauptet daher, dass afrikanische Länder das Recht haben, ein demokratisches Ethos aus ihren eigenen indigenen Regierungssystemen sowie aus nicht-indigenen Quellen zu schöpfen, die sie ohne Zwang als wichtig für die Bereicherung ihres eigenen Demokratiemodells erachten.

David Ngendo-Tshimba skizziert die Umriss der Fallstricke der Nachkriegszeit Wahlkampf der Demokratischen Republik Kongo bei den Parlamentswahlen 2006, 2011 und 2019. Sein übergeordnetes Argument ist, dass das Beharren auf der Organisation von Wahlen zum Zwecke der Legitimierung der Macht in Post-Konflikt- Politikstaaten möglicherweise von vornherein einfach nicht sehr sinnvoll ist oder, noch schlimmer, zu einer Erneuerung der Gewalt führen kann, die nur dazu in der Lage ist eine ohnehin schon schlimme Situation noch verschlimmern. Unter diesen Umständen sollte das Ziel eine sinnvolle Bürgerbeteiligung sein und nicht ein liberal-demokratisches Ritual, das als „freie und faire Wahlen“ bezeichnet wird.

Abschnitt 2 enthält zwei Kapitel von Mitwirkenden, die aus feministischer Sicht offenkundig kritisch gegenüber der Suche nach alternativen Modellen der Demokratie für afrikanische Politiken sind. Die Einbeziehung von Kritiken zum Projekt „Africa beyond Liberal Democracy“ schützt vor einer dogmatischen Herangehensweise an den Schwerpunkt des Buches, indem es eine Debatte darüber anregt. Wie John Stuart Mill bekanntlich bemerkte: „So unwillig jemand, der eine starke Meinung hat, auch die Möglichkeit zugeben mag, dass seine Meinung falsch sein könnte, sollte er von der Überlegung bewegt werden, dass sie, so wahr sie auch sein mag, wenn sie nicht vollständig ist.“ Wenn es häufig und furchtlos diskutiert wird, wird es als totes Dogma und nicht als lebendige Wahrheit angesehen“ (Mill 1956, 73).

Donna Pido weist darauf hin, dass die zerstörerischen Kräfte des Kolonialismus, der westlichen Arroganz und der schwindenden westlichen Hegemonie zu den heutigen Bemühungen Ostafrikas beigetragen haben, Kultur und Regierungsführung auf demokratische Weise durch Rhetorik und populären Diskurs zu stabilisieren. Ihre letztlich von der feministischen Theorie geprägte Argumentation gipfelt in einer zynischen, aber optimistischen interkulturellen Kritik an „Demokratie“ und den Bemühungen, sie zu operationalisieren.

Robinah S. Nakabo argumentiert, dass die Qualität der Führung von der Qualität der Gefolgschaft abhängt. Da sich die Qualität der Anhängerschaft in weiten Teilen Afrikas südlich der Sahara aufgrund von Faktoren wie formaler Bildung, Urbanisierung und Globalisierung ändert, wird sich auch die Qualität der Führung und der demokratischen Regierungsführung zwangsläufig ändern. Folglich, so Nakabo, bestehe ein dringender Bedarf an einer qualitativ veränderten Anhängerschaft, während das Thema des Bandes einen Bruch mit der liberalen Demokratie anstrebe. Sie behauptet, dass in ihren Überlegungen implizit die Hypothesen enthalten sind, dass (1) die in Ungnade gefallene liberale Demokratie zu unseren Gunsten wirken würde, wenn wir nur einen genaueren Blick auf das Phänomen der Gefolgschaft werfen würden, und (2) die sich ändernde Qualität der Gefolgschaft zu mehr führen könnte Afrikanische demokratisch

von unten sprießen, statt denen, die in akademischen Foren vorgeschlagen werden, die einen Top-Down-Ansatz verfolgen .

Die acht Kapitel in Abschnitt 3 enthalten inhaltliche Vorschläge für alternative Demokratiemodelle , die nach Ansicht ihrer Autoren weitaus besser dastehen

Die Chance , in den heutigen afrikanischen Staaten feste Wurzeln zu schlagen , ist größer als die der liberalen Demokratie.

Emefiana Ezeani argumentiert, dass das Parteiensystem in Nigeria sowie in vielen anderen afrikanischen und nichtafrikanischen Staaten trotz aller wahrgenommenen Vorteile politischer Parteien bei der Förderung einer demokratischen Kultur anders funktioniert als in seiner westlichen Wiege zerstört und untergräbt die Demokratie auf verschiedene Weise . Er argumentiert gegen das aktuelle *Wettbewerbsmodell* der Demokratie und präsentiert und verteidigt ein alternatives Regierungsmodell – *die kooperative kollegiale Demokratie* – für afrikanische Gesellschaften , die frei von bürokratischen, kostspieligen und kontroversen Parlamentswahlen sind .

Emmanuel Ifeanyi Ani stellt fest, dass es im Mehrparteiensystem der Demokratie in Afrika zu verbaler Aggression im Kampf um die Macht gekommen ist. Dies gefährde seiner Meinung nach die Grundfesten des Friedens, zumal empirische Studien gezeigt hätten, dass körperlicher Aggression häufig verbale Aggression vorausgehe. Er weist darauf hin, dass die afrikanischen Politiken unabhängig von ihrer künftigen Entwicklung weiterhin verbaler Disziplin bedürfen

Demokratien durchlaufen. Er behauptet, dass bestimmte traditionelle Kulturen Afrikas (wie die der Akan in Ghana) großen Wert auf sprachliche Disziplin legen und ein Netzwerk von Normen aufgebaut haben, die verbaler Aggression entgegenwirken .

Er schlägt Möglichkeiten vor , wie die öffentliche Politik für zeitgenössische Gesellschaften das tun könnte, was die Kultur für bestimmte traditionelle Gesellschaften getan hat.

Munamoto Chemhuru stellt seinerseits fest , dass Staatsstriche , zivile Diktaturen und umstrittene Wahlen seit weit über fünf Jahrzehnten das Markenzeichen vieler postkolonialer afrikanischer Staaten sind und es zweifelhaft ist , ob dies der Fall ist

Die westliche liberale Demokratie sollte ein Vorbild für den afrikanischen Staat sein. Ohne darauf hinzuweisen, dass die traditionellen afrikanischen Gesellschaften keine eigenen Probleme hatten , schlägt er daher eine Neubetrachtung kommunitärer traditioneller Regierungssysteme als plausible Grundlage für die Demokratie in Afrika vor.

Für Joseph Situma, Kisemei Mutisya und Christine Buluma besteht die Herausforderung angesichts der Vielfalt afrikanischer Ethnien und der Intensität ethnischer Identitäten darin, indigene Werte und Tugenden zu nutzen und zu verbreiten

starke nationale Gefühle. Folglich reflektieren sie über einige indigene afrikanische Normen und Werte und argumentieren, dass einige von ihnen tragfähige Elemente für ein indigenes Demokratiemodell für das 21. Jahrhundert sind .

Laut Moses Oludare Aderibigbe läuft der Grundsatz des obersten Rechts der Mehrheit , der in der liberalen demokratischen Denkweise und Praxis durch Wahlen gewahrt wird , darauf hinaus , dass die Mehrheit der Minderheit ihren Willen aufzwingt . Neben,

Angeichts der Tendenz vieler Afrikaner, entsprechend ihrer ethnischen oder religiösen Identität zu wählen, muss Demokratie mehr bedeuten, als nur an Wahlen teilzunehmen, betont Aderibigbe. Zu diesem Zweck argumentiert er, dass die universellen Werte der Demokratie kontextualisiert werden sollten, indem die afrikanische Realität berücksichtigt und einige indigene afrikanische Werte übernommen werden, um die Demokratie zu domestizieren und nachhaltig zu machen. Er ist der Ansicht, dass Werte wie die Autonomie des Einzelnen, gepaart mit der Bedeutung von Konsens und Toleranz, das Potenzial haben, die Rechte der Minderheit in der Gesellschaft zu schützen, indem sie Verwandtschaftsgruppen wie Großfamilien und Abstammungslinien in Entscheidungsprozesse einbeziehen.

Tayo Raymond Ezekiel Eegunlusi stellt die Möglichkeit eines universellen alternativen afrikanischen Demokratiemodells in Frage. Während er einräumt, dass die liberale Demokratie die Afrikaner im Stich gelassen hat, argumentiert er, dass Schriftsteller bei der Suche nach einem Ersatz oft mindestens drei Dinge als selbstverständlich betrachten. Erstens ist es unrealistisch, ein übergreifendes demokratisches Modell für Afrika vorzuschlagen, da Menschen demokratische Praktiken in Bezug auf bestimmte Kulturen definieren. Zweitens kann die Bevorzugung eines demokratischen Modells aus einer beliebigen Region angesichts der unterschiedlichen Identitäten und Erfahrungen der afrikanischen Völker von anderen afrikanischen Staaten und Regionen als kulturelle Auferlegung empfunden werden. Drittens sind die Misserfolge der liberalen Demokratie hauptsächlich auf das moralische Versagen der Menschen zurückzuführen. Während also zu Recht der westliche Kolonialismus für das Scheitern der liberalen Demokratie in Afrika verantwortlich gemacht wird, haben ähnliche moralische Fehler, die die Regierungssysteme vorkolonialer afrikanischer Gesellschaften charakterisieren, ebenfalls zum Scheitern beigetragen.

J. P. Odoch Pido hebt den Unterschied zwischen „Trickle Down“- und „Groundswell“-Designansätzen hervor. Er stellt fest, dass das Trickle-Down-Modell als demokratisch angesehen werden kann, wenn eine Innovation bei den Mitgliedern einer Gruppe breite Akzeptanz findet. Groundswell ist zutiefst demokratisch und zeigt, was die Massen tatsächlich tun und wie sich ihr Verhalten auf die Entscheidungen und Handlungen der Machthaber auswirkt. Er stellt fest, dass keiner dieser scheinbar gegensätzlichen Trends ohne erhebliche, oft sehr undemokratische Anstrengungen gestoppt oder kontrolliert werden kann. Im Rahmen der Suche nach wirklich afrikanischen Modellen der Demokratie denkt Pido über zahlreiche Beispiele nach, in denen entweder „durchsickern“ oder „Groundswell“ sind weltweit und in Ostafrika aufgetreten.

Reginald MJ Oduor liefert eine Begründung für ethnisch begründete Föderationen in ethnisch pluralen postkolonialen afrikanischen Staaten, mit besonderem Bezug auf Kenia. Er stellt fest, dass der Ethnozentrismus trotz der Globalisierung in vielen Teilen der Welt, darunter auch in vielen postkolonialen afrikanischen Staaten, weiterhin ein herausragendes Merkmal der gesellschaftspolitischen Realität ist. Er weist außerdem darauf hin, dass die Gruppenidentität ein wesentlicher Bestandteil der Selbstachtung des Einzelnen ist. Daraus leitet er ab, dass die liberale Demokratie das kollektive Recht der Angehörigen einer ethnischen Gruppe ablehnt, ihre politischen Ambitionen zu verfolgen.

im Kontext ihrer Kulturgruppe ist nicht einfach mangelhaft, sondern tatsächlich eine Gewalttat. Er bekräftigt daher, dass ethnische Loyalitäten nicht verunglimpft oder weggewünscht werden sollten, sondern vielmehr sorgfältig in die soziopolitische Gestaltung multiethnischer afrikanischer Politiken einbezogen werden sollten.

Zusammenfassend ist dieses Buch ein Beitrag zum Diskurs über den postkolonialen Wiederaufbau – ein unverzichtbares und fortlaufendes Unterfangen, da Zerstörung immer viel kürzere Zeit in Anspruch nimmt als Wiederaufbau; und fünfhundert Jahre – Der westliche Imperialismus, zuerst als Sklavenhandel, dann als Kolonialismus und jetzt wie der Neokolonialismus haben die Völker Afrikas sozial, politisch, wirtschaftlich, spirituell, psychologisch und auf viele andere Arten zerstört und zerstören sie auch weiterhin. Aus diesem Grund irren sich diejenigen, die darauf bestehen, dass wir mehr als fünfzig Jahre nach der Unabhängigkeit nichts mehr damit zu tun haben, den Kolonialismus für unsere Nöte verantwortlich zu machen. Für diejenigen, die sich vielleicht fragen, warum Wissenschaftler angesichts der aktuellen Geopolitik über ein Thema wie das im Titel bezeichnete nachdenken. In diesem Buch antworte ich, dass Visionäre per Definition Menschen sind, die über ihre Umstände und ihre Zeit hinausblicken. Das Leben vieler Menschen in Afrika ist heute bereits durch die Instabilitäten, die durch die dysfunktionale liberale Demokratie verursacht werden, stark beeinträchtigt. Folglich ist es ihre Aufgabe, der nächsten Generation mögliche Wege in eine bessere Zukunft zu hinterlassen, und dieser Band ist ein Beitrag zu diesem diskursiven Unterfangen. Wie das Sprichwort sagt, sind Gesellschaften groß gemacht von denen ihrer Ältesten, die Bäume pflanzen, deren Schatten sie kennen. Sie werden niemals darunter sitzen.

VERWEISE

- Balakrishnan, Sarah. 2016. „Panafrikanische Vermächtnisse, afropolitische Zukunft: ein Gespräch mit Achille Mbembe“. *Transition*, Nr. 120, S. 28–37. <https://www.jstor.org/stable/10.2979/transition.120.1.04>.
- Bell, DA 2006. *Jenseits der liberalen Demokratie: Politisches Denken für einen Ostasien Kontext*. Princeton: Princeton University Press.
- Bradley, Matthew Todd. 2005. „Der Andere‘: Vorläufige afrikanische Vorstellungen von Demokratie“. *International Studies Review*, Bd. 7 Nr. 3, S. 407–31. <https://www.jstor.org/stable/3699757>.
- Chweya, Ludeki. 2002. „Westliche Moderne, afrikanische Indigene und politische Ordnung: Befragung der liberaldemokratischen Orthodoxie“. In Chweya, Ludeki ed. *Wahlpolitik in Kenia*. Nairobi: Claripress, S. 1–27.
- Claxton, Mervyn. 2008. „Afrikanische Kultur: Eine Quelle von Lösungen für Afrikas Probleme?“ *Présence Africaine*, Neue Serie, Bd. 2 Nr. 175/177, S. 589–615. <https://www.jstor.org/stable/43617550>.
- Fanon, Frantz. 1963. *Die Verdammten dieser Erde*. Constance Farrington, trans. New York: Grove Weidenfeld.

- Fayemi, Ademola Kazeem. 2009. „Auf dem Weg zu einer afrikanischen Demokratietheorie“. *Denken und Praxis: Eine Zeitschrift der Philosophical Association of Kenya*, Erstausgabe, Neue Reihe, Bd. 1 Nr. 1, S. 101–26. <https://www.ajol.info/index.php/tp/article/view/46309>.
- Fukuyama, Francis. 1992. *Das Ende der Geschichte und der letzte Mann*. London: Pinguin Bücher.
- Gandhi, MK 1909. *Hind Swaraj; oder indische Herrschaft*. Gujarat: Indische Meinung.
- Hountondji, Paulin J. ed. 1997. *Endogenes Wissen: Forschungspfade*. Dakar: CODESRIA.
- Lumumba-Kasongo, Tukumbi ed. 2005. *Liberales Demokratie und ihre Kritiker in Afrika: Politische Dysfunktion und der Kampf um sozialen Fortschritt*. Dakar: CODESRIA-Bücher
- Mafeje, A. 2002. „Demokratische Regierungsführung und neue Demokratie in Afrika: Agenda für die Zukunft“. Vortrag vorbereitet für die Präsentation beim „African Forum for Envisioning Africa“ in Nairobi, Kenia, 26.–29. April 2002. www.worldsummit2002.org/texts/ArchieMafeje2.pdf.
- Mbembe, A. 2001. *Über die Postkolonie*. Berkeley: University of California Press.
- Mill, John Stuart. 1956 (1859). *Auf Freiheit*. Shields, Currin V. ed. Oberer Saddle River, NJ: Prentice Hall.
- Mojola, AO 1996. „Demokratie im vorkolonialen Afrika und die Suche nach geeigneten Modellen in der zeitgenössischen afrikanischen Gesellschaft“. Oloka-Onyango, Joseph, Kivutha Kibwana und Chris Maina Peter Hrsg. *Recht und der Kampf für Demokratie in Ostafrika*. Nairobi: Claripress, S. 329–40.
- Pantham, T. 1983. „Denken mit Mahatma Gandhi: Jenseits der liberalen Demokratie“. *Political Theory*, Bd. 11 Nr. 2, Mai 1983, S. 165–88.
- Rodney, W. 1973. *Wie Europa Afrika unterentwickelte*. Dar-Es-Salaam: Tansanisches Verlagshaus.
- Sium, Aman. 2014. „Dreaming Beyond the State: Centering Indigenous Governance as a Framework for African Development“. *Kontrapunkte*, Bd. 443: Neue Perspektiven zur „afrikanischen Entwicklung“. Anders sprechen, S. 63–82. <https://www.jstor.org/stable/42982048>.
- Syrotinski, M. 2012. „Genealogische Unglücke: Achilles Mbembes (Neu-)Schreiben des postkolonialen Afrikas“. *Absatz*, Bd. 35 Nr. 3, S. 407–20. <https://www.jstor.org/stable/43263849>.
- Ta' I Wo', Olu Fe'mi. 2004. „Afrikanische politische Philosophie nach der Unabhängigkeit“. Wiredu, Kwasi Hrsg. *Ein Begleiter der afrikanischen Philosophie*. Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd., S. 243–59.
- Wamba-dia-Wamba, E. 1994. „Afrika auf der Suche nach einer neuen Art der Politik“. Himmel Strand, U., K. Kinyanjui und E. Mburugu Hrsg. *Afrikanische Entwicklungsperspektiven: Kontroversen, Dilemmata und Öffnungen*. London: James Currey, S. 249–61.
- Whitehead, L. 2010. „Alternative Modelle der Demokratie in Lateinamerika“. *Brown Journal of World Affairs*, Bd. 17 Nr. 1, S. 75–87. <https://www.jstor.org/stable/24590758>.
- Wiredu, K. 1996. *Kulturelle Universalien und Besonderheiten: Eine afrikanische Perspektive*. Bloomington: Indiana University Press.

Teil 1

**RATIONALE ODER DIE
„AFRIKA JENSEITS LIBERAL
DEMOKRATIE“ PROJECT**

Kapitel Eins

Afrikanische politische Ideologie und Praxis im E a G l o b a l i s a t i o

Kann eine Rückkehr zum afrikanischen Humanismus erfolgen?

Sozialismus den Afro-Libertarismus bekämpfen ?

Sirkku K. Hellsten

In diesem Kapitel untersuche ich den aktuellen Stand der afrikanischen politischen Ideologie im Kontext der Globalisierung. Ich frage mich , warum es der liberalen Demokratie nicht gelungen ist, das bevorzugte Regierungsmodell im heutigen Afrika zu werden. Ich argumentiere dann , dass es höchste Zeit ist, dass afrikanische politische Philosophen, Politikwissenschaftler und politische Entscheidungsträger die Suche nach einer konsistenten ideologischen Grundlage für die Entwicklung Afrikas im weitesten Sinne verstärken. Ich behaupte außerdem , dass dies nur erreicht werden kann, wenn größeres Gewicht auf die Entwicklung alternativer politischer Theorien gelegt wird , die den Kontext und die Geschichte Afrikas ernst nehmen und die Anwendbarkeit der aktuellen hegemonialen Entwicklungsideale, die von westlichen Mächten und Finanziers vertreten werden, in Frage stellen. In dieser Hinsicht schlage ich vor, dass ein ausgezeichneter Ausgangspunkt die Neubewertung der Vorzüge und Mängel der afrikanischen Befreiungsideologie und des afrikanischen humanistischen Sozialismus ist, die beide im Kampf um die Befreiung durch den westlichen imperialistischen Kapitalismus und den globalen Neoliberalismus gegen die Ausbeutung kämpften Entkolonialisierung und die ersten Jahre der Unabhängigke

LIBERALE DEMOKRATIE: DAS IDEAL

FOUR A'S ENTWICKLUNG? N

Seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs wird das Ideal der internationalen Entwicklung im politischen Werterahmen der liberalen Demokratie mit einem marktbasierten Wirtschaftssystem dargestellt . Westmächte schufen dieses Entwicklungsideal, um den Sozialismus während des Kalten Krieges herauszufordern (Escobar 1985). Nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion im Jahr 1991 und dem anschließenden Zerfall des östlichen (sozialistischen) Blocks blieb der Liberalismus (in seinen verschiedenen Ausprägungen) jedoch die einzige „respektable“ Wahl und erlangte schließlich die globale Vorherrschaft (Rist 2002; Hellsten). 2013). Danach westliche Staaten

stellte afrikanischer Politik Entwicklungshilfe unter der Bedingung zur Verfügung, dass die Empfänger Engagement für Regierungssysteme und Institutionen zeigten, die letztendlich zu funktionierenden liberalen Demokratien führen würden.

Philosophisch gesehen basiert die liberale Demokratie auf verschiedenen Formulierungen der Gesellschaftsvertragstheorie, von den voraufklärerischen Ideen von Thomas Hobbes und John Locke bis hin zu denen der Aufklärung wie Adam Smith, Jean Jacques Rousseau und Immanuel Kant, die nach einem suchten theoretische Rechtfertigung für den modernen Nationalstaat.¹ Dieser Staat basierte auf der Konsolidierung der öffentlichen Macht, das heißt auf dem Willen der Bürger, die als autonome moralische und politische Akteure ihre Führer wählten und ihre Gesetze erließen. Die durch die Industrielle Revolution ausgelöste wirtschaftliche Entwicklung führte zu einer zunehmenden Popularität des Kapitalismus, von dem man auch glaubte, dass er das Bewusstsein des Einzelnen für seine oder ihre Autonomie stärkte, was zu einem zunehmenden Bedarf an Informationsaustausch führte. In den letzten Jahren wurde die Gesellschaftsvertragstheorie noch weiter entwickelt und neu formuliert, um sie an den aktuellen politischen und wirtschaftlichen Kontext anzupassen und die angebliche Universalität zu legitimieren und zu stärken. Liberale Werte und Ideale im Zeitalter der Globalisierung.

Darüber hinaus basierten die Strukturanpassungsprogramme, die vielen afrikanischen Staaten seit den 1990er Jahren von den Bretton-Woods-Institutionen (vor allem der Weltbank und dem Internationalen Währungsfonds) auferlegt wurden, auf der Annahme, dass sich auch Länder verpflichten würden, die eine marktwirtschaftliche Politik verfolgten zur liberalen Demokratie. Solche Institutionen haben erst kürzlich erkannt, dass Wirtschaftswachstum allein keine Garantie für eine demokratische Regierungsführung ist, und betonen nun, dass Marktwirtschaft und Privatisierung auf den Grundsätzen einer „guten Regierungsführung“ basieren sollten, um zu „integrativem Wachstum“ zu führen, d. h. wirtschaftliche Entwicklung, die den Bürgern gleichermaßen zugutekommt.

Darüber hinaus basieren die Ziele in den verschiedenen Menschenrechtsinitiativen der Vereinten Nationen wie den Millenniums-Entwicklungszielen (2000–2015) und den aktuellen Zielen für nachhaltige Entwicklung (2015–2030) auf der Idee einer Universalisierung liberaler demokratischer Werte. Darüber hinaus neigen viele westliche Entwicklungsagenturen zu dem Wunschenken, dass sich die meisten Länder mit der weltweiten Etablierung von Institutionen, wie sie typischerweise in westlichen Politikbereichen zu finden sind, auch zu humanistischen liberalen Werten wie Inklusion, Teilhabe, gleichen Rechten und Chancen verpflichten würden, sowie Toleranz gegenüber Unterschieden. Tatsächlich legen diese Organisationen diese Werte als „Grundprinzipien“ für einen Großteil ihrer Entwicklungszusammenarbeit mit afrikanischen Staaten fest.

Nach dem Zweiten Weltkrieg galten eine expandierende Marktwirtschaft und eine wachsende Mittelschicht als der beste Weg, die westeuropäischen Länder wieder auf die Beine zu bringen, und die gleiche Denkweise wurde später auf das postkoloniale Afrika übertragen, trotz seiner deutlich anderen sozialen Lage -politischer Kontext. In Europa,

Die demokratische Entwicklung innerhalb des Nationalstaates hat eine sehr lange Geschichte, die sich über mehr als zwei Jahrhunderte erstreckt. Andererseits sind die neuen unabhängigen, kulturell heterogenen Staaten Afrikas von einem viel schwächeren Ausgangspunkt ausgegangen

Punkt: Sie sind anfällig für Konflikte, die leicht zu sozialer und politischer Fragmentierung führen – eine Tatsache, die von Befreiungsideologen wie Julius Nyerere und Kwame Nkrumah erkannt wurde, die die Notwendigkeit betonten, die nationale Einheit und Solidarität zu stärken. Aus ihrer Sicht würde eine liberale Demokratie mit einer marktbasierten Wirtschaft in den schwachen, postkolonialen Gemeinwesen zu viele Interessengruppen schaffen, was zu Konkurrenz und Konflikten führen würde (Nyerere 1967; Collier 2009; Hellsten 2013; UNDP 2013; Weltbank 2013).

Indem die westlichen Mächte jedoch darauf beharren, dass die Demokratisierung in Afrika mit einer freien Marktwirtschaft einhergeht, und indem sie ihre Hilfe entsprechend koordinieren, vermischen sie zwei sehr unterschiedliche liberale Traditionen – Wirtschaftsliberalismus und politischen Liberalismus. Angesichts der Tatsache, dass diese beiden liberalen Traditionen über sehr unterschiedliche Werterahmen verfügen, überrascht es nicht, dass diese Fusion nicht immer harmonisch verlief. Während der Wirtschaftsliberalismus auf pragmatischen und instrumentellen materialistischen Werten und dem Ideal eigennütziger Profitmaximierung basiert, hat der politische Liberalismus seine Wurzeln im aufklärerischen Humanismus, der Individuen als moralische und politische Akteure betrachtete, die zusammenarbeiten, um gemeinsame Interessen zu verwirklichen. In der heutigen politischen Realität hat der Wirtschaftsliberalismus in dieser unsicheren „liberalen Union“ die Oberhand gewonnen. Während sich viele Länder auf der ganzen Welt an die instrumentellen Interessen von angepasst haben

Trotz des Wirtschaftsliberalismus bekennen sich nur wenige zu den Idealen des politischen Liberalismus, die auf der Vorstellung von gleichem Menschenwert basieren und die Notwendigkeit beinhalten, nach sozialer Gerechtigkeit zu streben, die sich unter anderem in gleichen Rechten, gleichen Chancen und gleicher Teilhabe manifestiert. Mit anderen Worten, das „liberale Entwicklungsprojekt“ hat es nicht geschafft, den pluralistischen politischen Liberalismus zu stärken.

Während der kapitalistische Neoliberalismus derzeit die Wirtschaftspolitik dominiert, steht der politische Liberalismus auf der Governance-Seite immer noch in starkem Wettbewerb mit autoritären Regimen. Außerdem die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg

Das von der US-geführten westlichen Hegemonie vertretene Entwicklungsideal wurde von verschiedenen Akteuren und Faktoren in Frage gestellt. Wirtschaftlich spielen die BRICS-Staaten (Brasilien, Russland, Indien, China und Südafrika) sowie viele Länder in Asien und Afrika eine wachsende Rolle in der globalen Wirtschaft und Politik. Insbesondere China hat eine wichtige Stellung in der Weltwirtschaft eingenommen, da eine wachsende Mittelschicht und steigender Konsum ein anhaltendes Wirtschaftswachstum versprechen. Darüber hinaus bietet China ein alternatives Regierungsmodell zur westlichen liberalen Demokratie, da sein Staatskapitalismus eine autoritäre Regierungsform darstellt, die in einem globalen Geschäftsumfeld robust konkurrieren kann.

Dennoch ist China nicht der Einzige, der sich für ein autoritäres und zentralisiertes Regierungsmodell entscheidet. Tatsächlich sind antiliberalistische politische Ideologien auf dem Vormarsch, insbesondere in Asien und Afrika, und selbst in den Vereinigten Staaten und Westeuropa kam es zu Entwicklungen, die den Siegeszug der liberalen Demokratie in Frage stellen, mit der Ausweitung populistischer Politik und des konservativen Republikanismus, religiöser Fundamentalismus, nationalistischer Protektionismus, neue Formen des Faschismus und andere Formen des Extremismus sowie die zunehmende Bedrohung durch Terrorismus am Geburtsort der liberalen Demokratie (Diamond et al. 2016). Daher ist die Analyse von Samuel Huntington (1991) der fortschreitenden „Wellen der Demokratie“

scheint nicht mehr zu gelten, da sich die anhaltende „vierte Welle“ des globalen politischen Wandels offenbar weltweit in Richtung autoritärer Regierungssysteme zu verlagern scheint. Auch wenn demokratische Institutionen westlicher Prägung auf der ganzen Welt weit verbreitet sind, scheinen sie nun zunehmend dazu genutzt zu werden, konservative und/oder illiberale Systeme zu legitimieren, die verschiedene Formen des autoritären Liberalismus/Neoliberalismus repräsentieren (Diamond et al. 2016).

Anderswo stellt die Mehrheitsdemokratie eine Herausforderung für die pluralistische liberale Demokratie dar. Die Mehrheitsdemokratie respektiert nicht unbedingt die Rechte von Minderheiten, Stimmen der Ausgegrenzten, Chancengleichheit und anderes pluralistische, liberale Werte – insbesondere wenn der „unsichtbaren Hand des Marktes“ eine wichtige Rolle in der Politik zukommt. In Afrika zum Beispiel kann die Mehrheitsdemokratie in der Politik der „Zahlen“ gesehen werden, wo Politiker (normalerweise ethnisch begründete) Allianzen bilden, um Wählerstimmen zu garantieren, die sie an der Macht halten. Diese Bündnisse ignorieren die Interessen derjenigen, die ihnen nicht angehören, und gewinnen Unterstützung, indem sie sich auf die Spaltung konzentrieren, anstatt nach Wegen zu suchen, um die Einheit innerhalb der Nationen zu fördern. Sie nutzen demokratische Institutionen, um die Macht zu erobern und zu behalten, allerdings innerhalb eines traditionellen patriarchalen Wertesystems, das eher auf subnationalen als auf nationalen Loyalitäten basiert und derzeit mit neoliberaler Eigeninteresse, also der Obsession, Privateigentum anzuhäufen, vermischt ist.

Darüber hinaus haben illiberale Mächte im Laufe des letzten Jahrzehnts in vielen anderen Teilen der Welt an Einfluss im globalen Handelsraum gewonnen. Führende autoritäre Länder wie China, Iran, Russland und Saudi-Arabien haben neue Instrumente und Strategien entwickelt, um die Ausbreitung der liberalen Demokratie einzudämmen und die auf liberalen Werten basierende internationale politische Ordnung herauszufordern und gleichzeitig wirtschaftlich wettbewerbsfähig zu bleiben. Unterdessen haben die sogenannten fortgeschrittenen Demokratien des Westens interne Herausforderungen erlebt und es versäumt, auf die Bedrohung durch die autoritären Regime zu reagieren (Diamond et al. 2016).

Es ist erwähnenswert, dass die Europäische Union derzeit die Verteidigung der liberalen Demokratie als Teil des europäischen Wertesystems betrachtet, anstatt universelle Werte zu fordern. Somit sind die Ideale der Aufklärung nun lokalisiert und offen kulturell in die europäische Geschichte und politische Praxis eingebettet und somit auch in der europäischen Geschichte und politischen Praxis verankert nicht länger als Manifestationen der „universellen Vernunft“ getarnt.

AFRIKAANSMUS A AUTORITÄRER NEO-LIBERALISMUS ND

In diesem Abschnitt untersuche ich den Stand der Politik und politischen Ideologien im heutigen Afrika, bevor ich mich auf den aktuellen Stand der politischen Theorie auf dem Kontinent konzentriere. Im zeitgenössischen afrikanischen Kontext ist die Betrachtung besonders wichtig Theorie im Verhältnis zur politischen Praxis, um Fakten und Werte, Traditionen und Ideale, Praxis und Ideologie klar zu unterscheiden. Tatsächlich ist Erfahrung ohne Theorie, wie Im Manuel Kant berühmt bemerkte, blind, aber Theorie ohne Erfahrung ist bloßes intellektuelles Spiel (Kant 1998).

Die politische Praxis Afrikas hat weitgehend eine Regierungsform übernommen, die ich als „Afroliberalismus“ bezeichnet habe (Hellsten 2009). Es ist wichtig, hier zu betonen, dass es sich beim „Afroliberalismus“ nicht um eine sorgfältig entworfene Ideologie, eine bewusst konstruierte politische Theorie oder eine bewusst gewählte politische Richtung handelt. Vielmehr handelt es sich um eine räuberische politische Praxis, die die afrikanische Politik übernimmt. Es bietet keine normativen Leitlinien zur Rolle des Staates oder der Regierung bei der Entscheidung über Wirtschafts- oder Sozialpolitik (staatliche Einmischung/maximale bzw. Mindestzustand). Stattdessen basiert es auf einer reaktionären und inkonsistenten politischen Agenda, die von äußerem Druck, Geberbedingungen, Geschäftsangeboten von Partnern und den persönlichen Interessen der Führer und nicht denen des Volkes abhängt. Infolgedessen bewegt sich diese politische Praxis weder in Richtung der Ideale der liberalen Demokratie noch in Richtung der Grundwerte des afrikanischen kollektivistischen Humanismus, auf denen der Vorstoß zur Befreiung Afrikas vom westeuropäischen Kolonialismus basierte.

In der afro-libertären politischen Praxis können Wertesysteme des vorkolonialen kommunistischen Afrikas, die Loyalität gegenüber der Gruppe (meistens der ethnischen Gruppe), sozialen Pflichten und Respekt vor traditionellen Hierarchien forderten, nun in verschiedene importierte Regierungsmodelle integriert werden. Zuerst kam der koloniale Autoritarismus, dann, nach der Entkolonialisierung, wechselte der größte Teil Afrikas, wenn auch nominell, zum kontrastierenden Modell der liberalen Demokratie – das nun vom Westen angenommen wird und mit dem sozialistischen Autoritarismus und der Zentralisierung konkurriert. Die Kombination dieser verschiedenen Regierungssysteme und Institutionen in Afrika hat nach und nach zu einer räuberischen politischen Ordnung geführt, in der Ideale und Methoden auf eine Weise integriert wurden, die eine Reihe gemischter Werte und Praktiken hervorgebracht hat. Beispielsweise wird die importierte demokratische Praxis der Abhaltung regelmäßiger Wahlen heute häufig zur Legitimierung der Macht genutzt von Autokraten.² Mit anderen Worten: Was im Namen der „Demokratie“ getan wird, steht oft im Widerspruch zu „demokratischen Werten“ und widerspricht den Interessen des Volkes. Genauer gesagt können und werden „demokratische“ Wahlen ohne die Verpflichtung zur gleichberechtigten Beteiligung manipuliert, um eine ungerechtfertigte Macht- und Ressourcenverteilung durch die Gerichte (die dem Gesetz unterstehen) zu bestätigen

Die nicht ganz so subtile Kontrolle der Amtsinhaber wurde genutzt, um Entscheidungen zu treffen, die den Status quo aufrechterhielten, und die Medien (die keine wirkliche Autonomie hatten) dienten dazu, die öffentliche Meinung zugunsten der Wohlhabenden und Einflussreichen zu lenken.

In der in den beiden vorangegangenen Absätzen beschriebenen prekären Situation schwindet das Vertrauen der Öffentlichkeit in demokratische Prozesse und Institutionen. Den Bürgern bleibt keine wirkliche Politik zur Auswahl oder echte Optionen, die auf konsistenten ideologischen Positionen zur Rolle des Staates in der wirtschaftlichen Entwicklung und im Leben der Bürger im Allgemeinen basieren. Anstatt zwischen einer Reihe alternativer politischer Werterahmen zu wählen, entscheiden sich die Menschen letztendlich für charismatische Führer oder stimmen auf der Grundlage ethnischer Loyalitäten und anderer traditionell kommunalistischer und patriarchaler Erwägungen ab (Mazrui 2001, 97–99; Taiwo 2006; Hellsten 2009) und letztendlich das Vertrauen in die Demokratie als ein System verlieren, das positive Veränderungen herbeiführen kann. Dies wird oft als „Versagen der Demokratie in Afrika“ bezeichnet, und doch handelt es sich eher um ein Versagen der Machthaber bei der Förderung demokratischer Werte.

Die Unterscheidung zwischen Werten und Praktiken verschwimmt noch mehr, wenn wir bei der Analyse der verschiedenen Aspekte politischer Entwicklungen in Afrika nicht sowohl politische Philosophie als auch Politikwissenschaft berücksichtigen. Beispielsweise ist es wichtig zu überlegen, warum afrikanische sozialistische und kommunalistische Humanismen in ihren historischen und sozialen Kontexten nicht funktionierten: Liegt das Problem in ihren Wertvorstellungen, ihrer Umsetzung, externen Faktoren usw. begründet?

eine Kombination aus allen dreien? Wie Ali Mazrui (2001, 97–98) unten treffend feststellte

Unter postkolonialen – und neokolonialen – Bedingungen hat die afrikanische politische Theorie mehr auf soziokulturelle als auf sozioökonomische Ideologien reagiert.

Diese soziokulturellen Ideologien konzentrieren sich auf Themen wie Identität, Abstammung und Heiligkeit und lassen sozioökonomische Ideologien (die sich auf Klasse, wirtschaftliche Interessen und wirtschaftliche Transformation konzentrieren) zurück, insbesondere nach dem Niedergang des afrikanischen Sozialismus.

Die afrikanische politische Philosophie versucht hauptsächlich, kommunale Regierungsstrukturen durch die Betonung indigener afrikanischer Solidaritätswerte wiederzubeleben, während die afrikanische Politikwissenschaft die politische Entwicklung häufig an orthodoxen westlichen Standards der „demokratischen Praxis“ misst.³ In der Alltagspolitik ist jedoch das Fehlen einer konsistenten Ideologie von Die Entwicklung spiegelt sich in Ad-hoc-Wirtschafts- und Sozialpolitiken wider. Im Allgemeinen sind politische Entscheidungen in Afrika eine Reaktion auf globale, regionale und nationale Angelegenheiten und nicht auf einer langfristigen, wertebasierten Planung beruhen. Darüber hinaus ist die Politikformulierung oft unrealistisch und der politische Wille, Wahlversprechen einzuhalten, ist unzureichend. Ohne eine kohärente, wertebasierte Ideologie, die eine Blaupause für politische Verantwortung bietet, bleiben den Menschen keine Kriterien, anhand derer sie ihre Leistung beurteilen können

diejenigen, die sie in hohe öffentliche Ämter wählen.

Im heutigen Kontext des globalen Kapitalismus ist es wichtig zu überlegen, warum afrikanische Befreiungsideologen ein sozialistisches Modell auf der Grundlage des afrikanischen kommunistischen Kontexts bevorzugten, da ihr Ansatz auf Erfahrung und nicht auf blinden, idealistischen Theorien des Wandels basierte. Nachdem sie aus erster Hand gesehen hatten, wie die neoliberale Wirtschaftspolitik afrikanische Völker ausbeutete und die Verwüstungen des imperialen Kapitalismus in der Förderung von Ausbeutung und Ungleichheit im Namen der „wirtschaftlichen Rationalität“ zum Ausdruck brachte, sahen sie im afrikanischen Sozialismus eine alternative Entwicklungsideologie für Kolonisierung und darüber hinaus. Sie sahen

seine kollektivistischen Werte seien auf den postkolonialen Kontext anwendbarer als afrikanische kommunalistische Traditionen, und sein Ruf nach sozialer Verantwortung sei geeignet, Nationalstolz und Einheit aufzubauen.

Doch während das Ziel des afrikanischen Sozialismus das Gemeinwohl der Menschen war (Kaunda 1966; Nyerere 1967, 1968, 1973; Nkrumah 1970; Shivji 1976; Amin 2014), betrachten heute viele Theoretiker das Scheitern des afrikanischen Sozialismus ausschließlich aus wirtschaftlicher Sicht aus Sicht und aus der Geschichte des Siegers – also des Kapitalismus mit der damit verbundenen Marktwirtschaft – und erklären, dass der Sozialismus eine vernichtende Niederlage erlitten hat. In Wirklichkeit hatten die Experimente mit der afrikanischen sozialistischen Demokratie jedoch aufgrund interner und externer Zwänge nie die Gelegenheit, ihren Lauf zu nehmen. Da westliche Länder selbst Probleme haben, konsistente Richtlinien zu formulieren, die die beiden sehr unterschiedlichen Arten in Einklang bringen

Angesichts des (politischen und wirtschaftlichen) Liberalismus ist es kein Wunder, dass viel jüngere postkoloniale afrikanische Staaten Schwierigkeiten mit der Demokratisierung im Kontext der Globalisierung hatten.

DIE AILP EO DIE RIBE AF R AGENDA IN AFRIKA UND DARÜBER HINAUS

In der aktuellen afrolibertären politischen Praxis gibt es einen Trend zu einem Anstieg des autoritären Neoliberalismus und einer Abkehr von der liberalen Demokratie. Diese Richtung erfüllt die Vorhersagen der Befreiungsideologen, die humanistische Werte als Grundlage für die Entwicklung Afrikas forderten und davor warnten

die Gefahren einer kapitalistischen freien Marktwirtschaft. Viele der derzeitigen afrikanischen Staats- und Regierungschefs bleiben hinsichtlich der liberalen Demokratie zurückhaltend, verfolgen aber voll und ganz eine individualistische, marktorientierte Wirtschaftspolitik, und obwohl viele Staats- und Regierungschefs immer noch rhetorische Forderungen nach kommunalistischer Solidarität äußern, erwarten sie diese Solidarität lediglich von der Bürgerschaft, ohne dass sich die Staats- und Regierungschefs dazu verpflichten sich für das Gemeinwohl der Nation einzusetzen.

Wenn also im Sinne des klassischen Wirtschaftsliberalismus das Ideal des individualistischen Eigeninteresses, das sich in Gewinnstreben manifestiert, zum Vorbild genommen wird, rationale Staatsbürgerschaft, die Wertebasis unterscheidet sich von der der liberalen Demokratie,

die Bürger als autonome moralische und politische Akteure betrachtet. Die Wertbasis verändert sich noch mehr , wenn Gewinnmaximierung in den Kontext gestellt wird traditionelle kommunalistische Solidarität mit sozialen Pflichten und Netzwerken, weil kommunalistische Aufrufe zur Solidarität voreingenommene, subnationale Loyalitäten schaffen, da die Führer und Teile der Bevölkerung versuchen, ihre eigenen Interessen zu schützen und voranzutreiben, anstatt das Gemeinwohl zu fördern. Während der Wirtschaftsliberalismus Marktrationalität fordert , setzt der Kommunalismus im afrikanischen Kontext diese in die Netzwerke traditioneller Patrimonialbeziehungen.⁴ Der politische Liberalismus, der auf dem Ideal eines allumfassenden Gesellschaftsvertrags als Grundlage demokratischer Entscheidungsfindung gründet, funktioniert nicht in einem Kontext , in dem subnationale Loyalitäten die Unparteilichkeit und die Autonomie einzelner Bürger verhindern . Doch im heutigen afrikanischen Kontext schaffen die Führer und die breitere herrschende Elite eine politische Spaltung, indem sie an die Solidarität gegenüber dem eigenen sozialen Kollektiv appellieren –

Dabei handelt es sich häufig um den eigenen Clan, die ethnische oder religiöse Gemeinschaft.

In der heutigen afrikanischen Politik führt die Verwirrung , die aus der Ad-hoc-Vermischung verschiedener Wertesysteme entsteht , zu einer Abkehr von den Idealen der liberalen Demokratie. Ein zentrales Problem liegt im inkonsistenten „Entwicklungsmodell“ des Westens. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurden die beiden Formen des individualistischen Liberalismus (wirtschaftlicher und politischer) zusammengeführt , um die Herausforderung des Sozialismus und seiner zentralisierten Regierungsform zu bekämpfen . Die Strukturanpassungsprogramme (SAPs) und andere wirtschaftliche Privatisierungsprogramme , die von den Bretton-Woods-Institutionen im Einklang mit dem globalen Kapitalismus gefördert werden , haben den Wirtschaftsliberalismus in Afrika fest verankert. Allerdings wird das Ideal des politischen Liberalismus, das die Rolle der Bürger als autonome und selbstverwaltete moralische und politische Akteure mit gleichen Rechten betont, weniger weit verbreitet und weniger eifrig übernommen (Senghor 1964; Rawls 1971; Nyerere 1973; Shivji 1976; Escobar). 1985; Rist 2002; Hellsten 2009, 2013, 2016). Das Hauptproblem der westlichen Entwicklungsagenda in Afrika ist die Unvereinbarkeit der Werte dieser beiden sehr unterschiedlichen Arten des Liberalismus. Der Wirtschaftsliberalismus , der heute den globalen Kapitalismus antreibt, basiert auf instrumentellen und materialistischen Werten und führt als solcher tendenziell zu zunehmender Gier und Konkurrenz um Ressourcen, genau wie die afrikanischen Befreiungsideologen Julius Nyerere, Kwame Nkrumah, Kenneth Kaunda und viele andere andere erwarteten (siehe Kaunda 1966; Nkrumah 1970; Nyerere 1967, 1973).

Die vorstehenden Beobachtungen sollten es uns ermöglichen, besser zu verstehen , warum afrikanische Befreiungsideologen das sozialistische Modell bevorzugten , das mit dem afrikanischen kommunistischen Kontext vereinbar war. Ihr Ziel war eine größere Souveränität durch Eigenständigkeit für die neuen unabhängigen afrikanischen Staaten, um das Gemeinwohl der Menschen zu fördern.

Nach der Abkehr vom afrikanischen Sozialismus hat die Wertebasis der afrikanischen politischen Praxis westliche individualistische wirtschaftliche und politische Aspekte integriert

Liberalismus auf eine Art und Weise, die den Machthabern am besten passt. Ironischerweise nutzt diese afrikanische Formulierung des autoritären Neoliberalismus importierte und aufgezwungene demokratische Institutionen und Strukturen, um patrimoniale, oft illiberale Regierungssysteme zu legitimieren. Genauer gesagt unterminieren Autokraten Demokratien, indem sie die Institutionen untergraben, die sie stützen – Parlamente, repräsentative Kommunalverwaltungen, die Justiz, die Medien und andere nichtstaatliche Institutionen wie Bürgerrechtsgruppen – und indem sie subnationale Loyalitäten schüren, oft in den USA Form politisierter Ethnizität. Das Ergebnis ist in jedem Fall ein Gemeinwesen, das institutionell wie eine liberale Demokratie aussieht, dessen Wertebasis jedoch bei weitem nicht mit dem politischen Liberalismus übereinstimmt, der die Bürger als autonome moralische und politische Akteure betrachtet.

PRAKTISCHE BEISPIELE

Im Hinblick auf empirische Fallstudien innerhalb Afrikas bietet Tansania ein nützliches Beispiel für den autoritären Trend in der globalisierten neoliberalen politischen Ökonomie. Das Land kämpft mit Korruption in ihren vielfältigen Erscheinungsformen – illegale Geldtransfers, Drogenhandel, Wilderei und andere Praktiken haben die Taschen derjenigen gefüllt, die in der Lage sind, Regeln und Vorschriften zu manipulieren, wenn sie eine attraktive „Entschädigung“ erhalten. Es bestehen Verdachtsmomente gegenüber „geheimen“ Abmachungen von Amtsträgern hinsichtlich der Nutzung der riesigen natürlichen Ressourcen des Landes. Der Mangel an Transparenz und Engagement für das Gemeinwohl führt weiterhin zu einer zunehmenden Fragmentierung der tansanischen Gesellschaft, wobei die ungleiche Verteilung der Ressourcen des Landes zu Spannungen zwischen verschiedenen ethnischen Gruppen und sozialen Schichten führt.

Darüber hinaus verdeutlicht die ständige Debatte über einen neuen Entwurf der tansanischen Verfassung, wie die Frage der Verteilung der Ressourcen des Landes zunehmend in den Mittelpunkt rückt und verschiedene Parteien daran hindert, einen Konsens zu erzielen. Die Ergebnisse der Parlamentswahlen 2015 waren die engsten seit der Unabhängigkeit des Landes im Jahr 1961, was auf einen erheblichen Vertrauensverlust in Chama Cha Mapinduzi (CCM) hindeutet – die Partei, die das Land seit der Unabhängigkeit regiert.⁵ Die CCM ihrerseits ist so etwas wie eine politische Partei geworden ideologisches Chamäleon: Obwohl sie in ihrer Verfassung als sozialistische Partei definiert ist, hat sie in Politik und Praxis ihre politische Ausrichtung vom humanistischen *Ujamaa*- Sozialismus Nyereres hin zu einem stärker marktorientierten Ansatz geändert und unterstützt derzeit ganz offen eine Form des Staatskapitalismus.

Die aktuelle tansanische Verfassung verleiht dem Präsidenten beträchtliche Macht, und die CCM hat als Regierungspartei die Gesamtkontrolle über staatliche Ressourcen und öffentliche Ämter sowie über die Wirtschaftspolitik und Geschäftsmöglichkeiten im Land. Somit kann CCM sowohl staatliche als auch private Unternehmen nutzen

Einfluss seiner einzelnen hochrangigen Mitglieder auf die Bestimmung wichtiger wirtschaftlicher Entscheidungen. Folglich besteht häufig ein Konflikt zwischen den Interessen des Staates und denen von Personen, die staatliche Ämter innehaben. Allerdings schien es im ersten Jahr der Führung von Präsident John Pombe Magufuli einige ernsthafte Bemühungen zu geben, die öffentliche Verschwendung zu reduzieren, Steuerhinterziehung zu stoppen und den Einfluss der politischen Eliten auf Geschäftsabschlüsse einzudämmen. Magufuli nahm die Staatsangelegenheiten fest im Griff und schuf eine vorsichtiger politische Atmosphäre, in der die Menschen Angst hatten, ihre Positionen und Verbindungen zu verlieren. Dennoch erwies er sich auch als intolerant gegenüber Kritik und schränkte einige bürgerliche und politische Freiheiten ein, darunter die Meinungsfreiheit und die Unabhängigkeit der Medien. Es war nicht ganz klar, wie viel Kontrolle der Präsident in Parteiangelegenheiten hatte, da die CCM als politisches Kollektiv traditionell über jedem Einzelnen stand, den es zu einem bestimmten Zeitpunkt unterstützte, und die Kontrolle darüber hatte – eine ähnliche Situation wie in Südafrika African National Congress (ANC) (siehe Hellsten 2016).

In Mosambik hingegen sehen wir eine ähnliche Struktur, wo die Partei die Macht hat steht über dem Einfluss des Einzelnen auf die Staats- und Wirtschaftsführung. Wie bei der tansanischen CCM gab es in Mosambik seit der Unabhängigkeit des Landes im Jahr 1975 nur eine Regierungspartei, die Front for the Liberation of Mosambique (FRELIMO). Allesamt Versuche, die Macht mit dem Mosambikanischen Nationalen Widerstand (RENAMO) – dem ehemaligen Rebellen – zu teilen Die Bewegung, die nach dem Bürgerkrieg (1977–1992) zu einer politischen Oppositionspartei wurde, ist gescheitert. Fre Limo ist, ähnlich wie CCM, ideologisch flexibel und hat die Wirtschaft sowie die nationalen und internationalen Geschäftsabschlüsse im Land fest im Griff.

Daher ist die Wirtschaft derzeit wie in Tansania kapitalistisch ausgerichtet, wobei die zuvor vertretenen sozialistischen Prinzipien der FRELIMO längst vergessen und durch die Interessen der herrschenden Elite ersetzt wurden. Ein großer Teil der Wirtschaft im Land wird von der Regierungspartei und dem Präsidenten kontrolliert, obwohl Präsident Filipe Nyusi, der im Januar 2015 sein Amt antrat, über weniger übergreifende Befugnisse verfügt als sein Vorgänger Armando Guebuza.

Insgesamt weisen sowohl Tansania als auch Mosambik Beispiele für die Kontrolle durch autokratische politische Parteien auf, die zuvor die nationalen Befreiungsbewegungen der Länder angeführt hatten, was ihnen historischen Ansehen und eine Anhängerschaft an der Basis verschaffte, die ihnen weiterhin Unterstützung bei Wahlen garantiert.

Sambia hat einen ähnlichen Weg wie Tansania und Mosambik eingeschlagen, obwohl die Macht im Land von einer sozialistischen zu einer neoliberalen Partei wechselte, nämlich der United National Independence Party (UNIP) von Kenneth Kaunda, die das Land seit seiner Unabhängigkeit regiert hatte 1964 verlor er die Macht an Frederick Chilubas Bewegung für Mehrparteien Demokratie (MMD).

im Jahr 1991 während der ersten Mehrparteienwahlen seit 23 Jahren. Doch die gleichen Probleme traten auch in Sambia auf, als der Sieger alles nahm, was zu Spannungen zwischen verschiedenen politischen Fraktionen führte.

Anderswo in Afrika gibt es andere Formen des autoritären Neoliberalismus. In Uganda beispielsweise ist die Nationale Widerstandsbewegung (NRM), die 1986 nach Jahrzehnten der Instabilität auf einer Befreiungsplattform die Macht übernahm, immer noch an der Macht, und Yoweri Museveni, ihr ursprünglicher Anführer, ist nicht bereit, zurückzutreten oder die Macht zu teilen. Wieder einmal gibt es Länder wie Kenia, die konsequent marktorientiert waren und sich offenbar an demokratische Machtübergaben angepasst haben. Allerdings bildeten sich ethnische Allianzen, um die Macht zu sichern. Denn bestimmte ethnische Führer untergraben die pluralistische liberale Demokratie in solchen Ländern, indem sie Wahlen in Wettbewerbe um Zahlen auf der Grundlage ethnischer Loyalität verwandeln – im Sinne der „Teile-und-Herrsche“-Strategie (Cheeseman 2014).

Die vorstehenden Beispiele veranschaulichen, wie Afrolibertarismus und autoritärer Neoliberalismus in verschiedenen Regierungsmodellen in Afrika Ausdruck gefunden haben. In einigen afrikanischen Staaten lassen die regierenden politischen Parteien keinen Raum für einen politischen Mehrparteienwettbewerb, obwohl die Bürger nach Möglichkeiten fordern, zwischen echten ideologischen Alternativen zu wählen. In anderen Fällen tritt autoritäre Regierungsführung in Form charismatischer, starker und/oder rücksichtsloser Führer auf. Während die Armut in diesen Ländern weiterhin hoch ist, erwerben die Reichen und Mächtigen weiterhin riesige Mengen an Reichtum durch korrupte lokale und globale Geschäftsabschlüsse auf Kosten ihrer verarmten Untertanen. In vielen dieser Länder sind die politischen und wirtschaftlichen Eliten offensichtlich eng miteinander verflochten.

ABSCHLUSS

In diesem Kapitel habe ich versucht zu zeigen, dass es in vielen zeitgenössischen afrikanischen Politiken eine inkohärente Mischung aus drei Wertesystemen gibt: traditionelle afrikanische kommunalistische Werte der Solidarität und des Egalitarismus, die in der Praxis als subnationale Loyalitäten und patrimoniale Machtverhältnisse erscheinen wurde umständlich in zwei aufgezwungene und divergierende westliche individualistische Wertesysteme integriert, nämlich den wirtschaftlichen und politischen Liberalismus. Folglich wird es immer schwieriger, tatsächliche gesellschaftliche Leitwerte und politische Prinzipien zu definieren. Daher entwerfen viele afrikanische politische Parteien nur noch selten klare, konsistente und normative ideologische Rahmenwerke, um deren Entwicklung zu leiten die Länder, in denen sie tätig sind. Stattdessen beziehen sie sich in ihren politischen Kampagnen vage auf „Demokratie“, „Entwicklung“, „Reform“, „Veränderung“, „Schaffung von Wohlstand“, „nationale Einheit“ und „nationale Souveränität“. In Wirklichkeit basiert die politische Praxis auf kurzfristigen persönlichen Profiten derjenigen, die die Staatsmacht erobern, und nicht auf langfristiger Planung für das Gemeinwohl. Wenn politische Parteien keine klaren ideologischen Leitlinien vorgeben, beginnen die Menschen schnell, anderswo nach normativen Leitlinien zu suchen. Dies hat zur Entstehung verschiedener Arten von Extremismus geführt, beispielsweise des religiösen Fundamentalismus, der politisiert wurde

Ethnizität, Faschismus und extremer Egoismus sowie destabilisierende politische Bewegungen, die verschiedene autoritäre Führungsformen vertreten und dadurch einen Teufelskreis aus Marginalisierung, Unzufriedenheit und Konflikten schaffen.

Um also Richtungen für die afrikanische Entwicklung im weitesten Sinne zu finden, ist es dringend erforderlich, einen neuen Blick auf die Philosophie und den Kontext der Befreiungsideologien zu werfen, die von Führern wie Julius Nyerere, Kwame Nkrumah und Kenneth Kaunda vertreten werden. Der Einsatz dieses afrikanischen humanistischen Sozialismus im aktuellen globalen neoliberalen Kontext könnte der afrikanischen Politik neue Möglichkeiten bieten, Ausbeutung zu bekämpfen und alternative Regierungsstrukturen zu entwickeln. Ob sich solche Strukturen an die Werte von anpassen würden

Die liberale Demokratie oder die des afrikanischen Humanismus sind nicht so entscheidend wie der Versuch, einen Weg zu einem stärker auf den Menschen ausgerichteten Ideal für die spätere Entwicklung zu finden Jahrzehnte wirtschaftlicher Instrumentalisierung. Der Grund für die erneute Betonung der Rolle des afrikanischen humanistischen Sozialismus in diesem Zusammenhang liegt in seinem ursprünglichen Sinn Abgang – sein Fokus auf alternative, menschenzentrierte Entwicklung, die viel umfassender ist als bloßes Wirtschaftswachstum oder steigende Lebensstandards. Der afrikanische humanistische Sozialismus kritisierte insbesondere den Imperialismus und den mörderischen globalen Kapitalismus wegen ihrer Ausbeutung und der Schaffung eines falschen Bewusstseins unter den afrikanischen Völkern.

Ich habe weiter argumentiert, dass die historische Tatsache, dass der humanistische afrikanische Sozialismus als politische Praxis aufgegeben wurde, seine Ziele, seine menschenzentrierten Werte und seine Kernkritik am westlichen Wirtschaftsliberalismus nicht bedeutungslos macht – ganz im Gegenteil. Es ist bemerkenswert, dass viele der führenden Befreiungsideologen darauf hingewiesen haben, dass die Übernahme individualistischer kapitalistischer Praktiken ohne Bindung an tiefgreifende humanistische Werte zu heftigem Wettbewerb und sozialer Fragmentierung führen würde. Sie betonten, dass dies insbesondere in den kürzlich dekolonialisierten und oft noch fragilen afrikanischen Staaten problematisch sei, deren Grenzen von den Kolonialmächten künstlich festgelegt wurden, was zu einer ethnisch heterogenen Bevölkerung führe, und ihre Warnungen hätten sich als begründet erwiesen, die Konsequenzen seien offensichtlich überall um uns herum.

Tatsächlich wurden viele afrikanische Staaten von internen und grenzüberschreitenden Konflikten verwüstet Konflikte, die aus einem erbitterten Wettbewerb um Macht und Ressourcen resultieren, der oft auf ethnischen Loyalitäten beruht.

Es ist daher höchste Zeit, dass wir noch einmal untersuchen, was der afrikanische humanistische Sozialismus im fließenden und prekären aktuellen Kontext der Weltpolitik bieten kann. Afrikanische und afrikanistische politische Theoretiker sollten die Führung bei der Rekonstruktion konsistenter ideologischer Rahmenbedingungen übernehmen, die die Entwicklung und Politik Afrikas im Zeitalter der Globalisierung leiten und den afrikanischen Staaten eine originelle und mächtige Rolle in der Weltpolitik geben könnten, anstatt dass sie endlose „Fangen“ spielen. mit westlichen Staaten, die völlig zu Unrecht ihre eigene historische Entwicklung, ihre eigenen politischen Systeme und Werterahmen als Ideale für die globale Entwicklung aufgestellt haben.

ANMERKUNGEN

1. Politische Philosophen wie John Rawls und Robert Nozick hatten großen Einfluss, indem sie verschiedene Aspekte des Liberalismus in demokratischen Gesellschaften betonten , Rawls Der Schwerpunkt liegt auf dem politischen Liberalismus, Nozick auf dem wirtschaftlichen Neoliberalismus. Weitere Versuche, die liberale Demokratie als globales Entwicklungsideal neu zu rechtfertigen, wurden von einer Reihe kosmopolitischer Theoretiker vorgelegt , darunter Martha Nussbaum und David Held (siehe Hobbes 1962; Rawls 1972; Nozick 1974; Locke 1980; Rousseau 1987; Montesquieu 1989; Held) . 1995; Nussbaum 2015).

2. Derzeit werden Wahlen regelmäßig dazu genutzt, die Position von Machthabern zu legitimieren, indem Umfragen manipuliert, Wahlbeamte bestochen , Stimmen oder Wahlkarten gekauft, eingeschüchtert werden usw. (siehe Collier 2009; Hellsten 2009).

3. Die afrikanische Entwicklung wird in der Regel unter anderem anhand der menschlichen Entwicklung in Dex, des Governance-Index, des Korruptionswahrnehmungsindex , des Menschenrechtsverwirklichungsindex , des Wirtschaftswachstums und des Geschäftsumfelds gemessen . Gemessen an den westlichen Ländern , die diese Indizes entwickeln und sich als Ideal darstellen , wird Afrika immer als im Hintertreffen bleiben .

4. Patrimonialismus bezieht sich hier auf eine Autoritätsbeziehung , in der der (männliche) Leiter einen Verwaltungsstab kontrolliert , der aus seinem von männlichen Vorfahren dominierten Verwandtschaftsnetzwerk ausgewählt wird und auf persönlicher Loyalität ihm gegenüber basiert .

5. Chama Cha Mapinduzi (CCM), was auf Kiswahili „Revolutionäre Partei“ bedeutet , wurde 1977 durch den Zusammenschluss der Tanganyika African National Union (TANU) und der Afro-Shirazi Party (ASP) gegründet, die die einzigen operativen Parteien waren Festland von Tansania und die halbautonomen Inseln Sansibar bzw. Pemba . Seit der Wiederherstellung eines Mehrparteiensystems in Tansania hat CCM die letzten sechs Parlamentswahlen (1995, 2000, 2005, 2010, 2015 und 2020) sowohl auf dem Festland als auch auf Sansibar und Pemba gewonnen . Im Jahr 2005 gewann der CCM- Präsidentschaftskandidat Jakaya Kikwete mit einem Erdrutschsieg und erhielt mehr als 80 Prozent der Stimmen, während die Wahlen 2015 zwischen dem CCM- Kandidaten John Magufuli und der (einigermaßen) vereinten Opposition und CHADEMA- Kandidaten Edward Lowassa deutlich knapper ausfielen .

VERWEISE

Amin, Samir. 2014. *Die Implosion des Kapitalismus*. London: Pluto Press.

Collier, Paul. 2009. *Kriege, Waffen und Abstimmungen: Demokratie an gefährlichen Orten*. Neu York: Harper Collins Publishers.

Cheeseman, Nic. 2014. „Verteidigt die afrikanische Mittelschicht die Demokratie?“

WIDER Working [https://](https://www.widerdemocracy.org/publication/does-african-middle-class-defend)

Papier 2014/096. UNU/WIDER, Helsinki.

[www.wider Democracy.](https://www.widerdemocracy.org/publication/does-african-middle-class-defend)

[.unu.edu/publication/does-african-middle-class-defend](https://unu.edu/publication/does-african-middle-class-defend)

Diamond, Larry, Marc Plattner und Christopher Walker. 2016. *Autoritarismus geht*

Global: Die Herausforderung für die Demokratie. Baltimore: The John Hopkins University Press.

- Escobar, Arturo. 1985. *Begegnung mit der Entwicklung: Die Entstehung und Auflösung der Dritten Welt*. Princeton: Princeton University Press.
- Hellsten, Sirkku. 2009. „Afroliberalismus und der Gesellschaftsvertragsrahmen im postkolonialen Afrika: Der Fall der Wahlen nach 2007 in Kenia“. *Thought and Practice: A Journal of the Philosophical Association of Kenya*, New Series, Bd. 1 Nr. 1, S. 127–46. <https://www.ajol.info/index.php/tp/article/view/46311/0>.
- . 2013. „Afrikanischer Humanismus bei der Neukonzeptualisierung der globalen Entwicklung: Ethik zurück in die Regierungsführung bringen?“ *Sansibar Yearbook of Law*, Bd. 3, S. 3–24. <https://travelsdocbox.com/84966865-Africa/Zanzibar-yearbook-of-law.html>.
- . 2016. „Dekonstruktion des Mythos der afrikanischen Mittelschicht“. Melber, Henning hrsg. *Der Aufstieg der afrikanischen Mittelschicht in Afrika*. London: ZED-Bücher.
- Huntington, Samuel. 1991. *Die dritte Welle: Demokratisierung im späten 20. Jahrhundert*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Kant, Immanuel. 1998. *Kritik der reinen Vernunft*. Guyer, P. und A. Wood Hrsg. Nockenbrücke : Cambridge University Press.
- Kaunda, Kenneth. 1966. *Ein Humanist in Afrika*. London: Longmans Green.
- Mazrui, Ali. 2001. „Ideologie und afrikanische politische Kultur“. Kiros, Teodros Ed. *Erkundungen im politischen Denken Afrikas: Identität, Gemeinschaft, Ethik*. New York: Routledge.
- Nkrumah, Kwame. 1970. *Konszenzismus: Philosophie und Ideologie für Entkolonialisierung und Entwicklung unter besonderer Berücksichtigung der Afrikanischen Revolution*. London: Panaf Books.
- Nyerere, Julius. 1967. *Freiheit und Einheit*. Oxford: Oxford University Press.
- . 1968. *Ujamaa: Essays über den Sozialismus*. Oxford: Oxford University Press.
- . 1973. *Freiheit und Entwicklung*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, John. 1972. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Oxford: Oxford University Press.
- Rist, Gilbert. 2002. *Die Geschichte der Entwicklung: Von westlichen Ursprüngen zu globalen Glaube*. London: Zed Books.
- Senghor, Leopold. 1964. *Négritude et Humanisme*. Paris: Seuil.
- Shivji, Issa. 1976. *Klassenkämpfe in Tansania*. London: Heinemann.
- Taiwo, Olufemi. 2004. „Afrikanische politische Philosophie nach der Unabhängigkeit“. Wiredu, Kwasi Ed. *Ein Begleiter der afrikanischen Philosophie*. Oxford: Blackwell.
- UNDP. 2013. „Human Development Report 2013 – Der Aufstieg des Südens: Menschlicher Fortschritt in einer vielfältigen Welt“. http://hdr.undp.org/en/media/HDR_2013_EN_complete.pdf
- Weltbank. 2013. „Africa's Pulse 2013“. http://www.worldbank.org/content/dam/Worldbank/document/Africa/Report/Africas-Pulse-brochure_Vol7.pdf.

Kapitel Zwei

Förderung indigener Werte um die Entstehung zu erleichtern geeigneter Formen der Demokratie

Thomas Menampampil

Es wird zunehmend anerkannt, dass die Demokratie die am besten geeignete Regierungsform für menschliches Wachstum und soziale Verbesserung ist. Allerdings handelt es sich bei den vorgeschlagenen demokratischen Strukturen um diejenigen, die sich im Laufe der Zeit im Westen entwickelt haben Jahrhunderte. Auch wenn man ihre eigenen Verdienste anerkennt, ist es ratsam, bestimmte Einschränkungen bei der Verabsolutierung dieser Rechte zu beachten. *Erstens* unterscheiden sich die westlichen Demokratiemodelle stark voneinander. *Zweitens* gibt es nach Ansicht westlicher politischer Beobachter selbst viele Mängel in der Funktionsweise verschiedener demokratischer Systeme, wie sie heute im Westen selbst funktionieren. *Drittens* fällt es den Ländern in Osteuropa, Lateinamerika und anderen Teilen der Welt, die die westlichen Demokratiemodelle hastig übernommen haben, schwer, sie zum Laufen zu bringen. Daher wäre es für jedes Gemeinwesen sinnvoll, gründliche Überlegungen anzustellen, um herauszufinden, welche demokratischen Strukturen seinen Bedürfnissen am besten gerecht werden.

Bei der Erkundung ihrer Geschichte werden Mitglieder einer Gesellschaft feststellen, wie sich ihre Gesellschaft durch die Führung einer kreativen Minderheit, die die Identität und die indigenen Werte der Gesellschaft interpretierte, nach und nach aus der Isolation erholte und wie ihre Gesellschaft dadurch ihren gegenwärtigen Entwicklungsstand erreichte. Diese intelligente Minderheit half der Gesellschaft vor allem in den Phasen ihrer Geschichte, in denen sie vor großen Herausforderungen stand. Solange die kreative Minderheit eine inspirierende Kraft blieb, die die Menschen auf überzeugende Weise leitete, lebte die Gesellschaft nach irgendeiner Form demokratischer Werte im Einklang mit ihren alten Traditionen und machte weiterhin Fortschritte.

Historisch gesehen hielt dieser Idealzustand nicht immer an. Gewalt wurde entweder von einer herrschenden Elite innerhalb einer Gesellschaft oder von einer größeren Macht außerhalb eingesetzt. Die Anwendung von Gewalt führt zu Gewalt, sowohl innerhalb als auch außerhalb einer Gesellschaft. Traditionelle demokratische Werte werden in einer Gesellschaft, die über einen längeren Zeitraum Gewalt ausgesetzt ist, schwächer oder verschwinden sogar. Eine Rückkehr zur Demokratie ist nur möglich

Wiederbelebung der alten Werte einer Gesellschaft , die die Anwendung von Gewalt als bestimmendes Element in menschlichen Beziehungen beseitigen wird .

Keine Gesellschaft kann in ihrer ursprünglichen Form zu ihrer fernen Vergangenheit zurückkehren , aber sie kann ihre geschätzten Werte wieder zum Leben erwecken und Einfluss auf ihre gegenwärtige Funktionsweise nehmen , beispielsweise auf ihre Wirtschaft und die Qualität menschlicher Beziehungen. Nur eine Form der Demokratie, die auf dem alten Wertesystem von basiert Eine bestimmte Gesellschaft wird in ihr eine Zukunft haben. Selbst wenn eine Gesellschaft Elemente aus anderen Traditionen übernimmt , muss sie diese mit ihren indigenen Werten in Einklang bringen. Das denkende Element in jeder Gesellschaft, das ich Philosophenfreunde nenne , spielt eine dynamische Rolle dabei, die Gesellschaft in diesem gewaltigen Unterfangen zum Erfolg zu führen.

Folglich argumentiere ich in diesem Kapitel, dass jede Gesellschaft ihre eigenen alten Traditionen studieren , Werte in diesen Traditionen identifizieren sollte, die den menschlichen und sozialen Interessen am besten dienen, sie fördern und sie nutzen sollte, um solide Grundlagen für ihre politische Organisation zu legen. Zu diesem Zweck beginne ich mit Überlegungen zu einigen Herausforderungen der Demokratisierung und argumentiere anschließend, dass der Aufbau von Synergien der einzige Weg zur Größe ist. Anschließend untersuche ich die zentrale Stellung menschlicher Ideale in einer echten Demokratie. Es folgen Überlegungen zum selbstzerstörerischen Charakter von Gewalt im Kampf um Demokratisierung. Abschließend untersuche ich die Rolle der Intellektuellen als überzeugende kreative Minderheit, bevor ich einige abschließende Bemerkungen mache.

HERAUSFORDERUNGEN DER Demokratisierung

Es ist wichtig , den Weg zu unserem Miteinander gemäß den besten Traditionen unserer verschiedenen Kulturen reibungslos zu gestalten . Es gibt keine Abkürzung zum Erfolg – wir müssen denken, planen, hart arbeiten, fair zu den Menschen sein, das heißt bereit sein, den Preis für das zu zahlen, was wir erreichen wollen: „Wenn wir fragen , was das Richtige ist , es gibt klare, grundlegende Antworten. Schluss mit der Armut. Beseitigen Sie Krankheit und Elend. Kinder erziehen. Bringen Sie Frauen das Lesen bei. Kurz gesagt, räum das Chaos auf“ (Martin 2006, 25).

Wenn neue unabhängige Länder versuchen, moderne Strukturen einzuführen Demokratie werden sie wahrscheinlich auf einige Schwierigkeiten stoßen , insbesondere wenn solche Institutionen nicht Teil ihres älteren Erbes waren . Als beispielsweise Australien in den 1970er Jahren den Salomonen die Unabhängigkeit verlieh, wurde das Westminster Dort wurde der Regierungsstil triumphal eingeführt . Allerdings war das gesamte System für die kulturelle Welt der örtlichen Gemeinschaften so neu , dass es schwierig war , es sinnvoll zum Funktionieren zu bringen. Das liberale demokratische System, das sich in der westlichen Welt durch die politischen Bemühungen von entwickelt hatte Generationen – eine Art der Selbstverwaltung, die besonders für die Angelsachsen geeignet ist

Weltanschauung – wurde den pazifischen Inselbewohnern aufgedrängt, deren gemeinsames Leben wurde ganz anders ausgedrückt. Es war nicht einfach, bei Gruppen, die untereinander ethnisch sehr unterschiedlich waren und deren kollektive Existenz sich immer im Zusammenhalt einzelner ethnischer Gruppen ausdrückte, ein Nationalgefühl zu wecken, und nicht im Zusammenschluss einer großen Vielfalt ethnischer Gruppen. Politische Parteien machten für sie wenig Sinn, da ihre sozialen Beziehungen weitgehend auf ihre eigenen Verwandten, Clans und verwandten ethnischen Gruppen beschränkt waren. Früher wurden ihre Anführer eher aufgrund ihrer Fähigkeit, persönliche Gefälligkeiten zu gewähren, als aufgrund der Qualität ihrer Ideologie oder der Attraktivität ihrer Ziele ausgewählt

politische Programme. Das darauf folgende Chaos war verständlich (siehe Dinnen und Firth 2011).

Neue unabhängige Länder, die sich als demokratisch bezeichnen, kämpfen weiterhin um Stabilisierung. Auf jeden Fall unterscheiden sich auch im Westen die Formen der Demokratie stark, etwa die der Briten von denen der Franzosen; ebenso amerikanische und italienische, spanische und griechische. Sie unterscheiden sich nicht nur in der Form, sondern auch in der Festigkeit ihrer demokratischen Traditionen. Außerdem ist unter den bekennenden demokratischen Ländern die Zahl dysfunktionaler Demokratien ist großartig. Nach dem Fall der Berliner Mauer mühten sich die Länder Osteuropas hart um die Demokratisierung, doch der Erfolg ist ihnen noch ausgeblieben. In Lateinamerika hat die Demokratie nach den 1970er Jahren erheblich an Boden gewonnen, doch in letzter Zeit gibt es dort erhebliche Schwächen.

Darüber hinaus manipulieren Länder wie Russland, Venezuela und der Iran Berichten zufolge Wahlen, bringen unabhängige Presse zum Schweigen, kontrollieren Oppositionsaktivitäten und schwächen so die für die moderne Demokratie typischen Kontrollen und Gegenmaßnahmen, obwohl sie sich zur Demokratie bekennen. Einige der Nachfolgestaaten der Sowjetunion in Asien haben diesbezüglich eine unsichere Position entwickelt, sind weder autoritär noch sinnvoll demokratisch und verbleiben somit in einer Grauzone (Fukuyama 2011, 4).

Andere Länder sind demokratisch, aber ihre Regierungen sind nicht in der Lage, die von ihnen erwarteten grundlegenden Dienstleistungen zu erbringen. So musste in der Ukraine der in der Orangen Revolution gestürzte Herrscher erneut einberufen und wiedergewählt werden, als sich herausstellte, dass sein demokratischer Gegner inkompetent war; und in Venezuela fühlen sich ethnische Minderheiten vom Leben des Gemeinwesens ausgeschlossen. Tatsächlich ist das Scheitern von Viele so genannte demokratische Länder leiden unter der Regierungsführung, die zu schwerwiegenden Ungleichheiten führt.

Daher schwächt die Unfähigkeit vieler Länder, ihre sozialen und wirtschaftlichen Probleme zu bewältigen, ihre Legitimität als Demokratien (Fukuyama 2011, 5). Fu Kuyama behauptet, dass die indische Demokratie durch kriminelle Politiker, zerstrittene Gruppen, extreme Ungleichheit, Korruption und Chaos geschwächt werde. Andererseits setzt China seine Pläne mit erstaunlicher Effizienz um, aber seine Regierung bleibt undemokratisch.

Wenn wir genau hinschauen, stellen wir fest, dass es viele Leiden angeblicher Demokratien gibt : Autoritarismus (Russland), Korruption (Indien), Status eines gescheiterten Staates (viele Länder , die ihre politische Unabhängigkeit von den westlichen Mächten erst Mitte des 20. Jahrhunderts erlangten) . und fest verwurzelte Interessengruppen (USA): Niemand ist perfekt (Fukuyama 2011, 10) . Es hat also keinen Sinn, nur Afghanistan , den Irak, Syrien oder andere nicht-westliche Länder zu bemängeln : Alle müssen verstanden, ermutigt und unterstützt werden.

Wenn der Weg zur Demokratie für die Länder , die ihn schon lange beschreiten, schwierig war , wird er für andere das Gleiche bedeuten. Der Aufbau einer Nation ist mühsam und kostspielig, und es müssen große Anstrengungen unternommen werden, um stabile Institutionen ins Leben zu rufen. Viele Dinge müssen voranschreiten, um den Weg zu ebnen – erweiterter Zugang zu Bildung, intelligenter Einsatz von Informationstechnologie und die Verbreitung von Ideen, insbesondere über die Vorteile demokratischer Werte und ihre Beziehung zu einer modernen Wirtschaft. Am wichtigsten ist, dass die indigenen Werte und traditionellen Einstellungen jeder Gemeinschaft im öffentlichen Leben gefördert werden , so dass eine Form entsteht. Darin kann eine für ein bestimmtes Land geeignete Demokratie entstehen .

SYNERGIE: DER EINZIGE WEG ZUR GRÖSSE

Wie Martin (2006, 386) feststellte: „Ein Grundsatz einer großen Zivilisation sollte sein, dass sie sich intensiv darauf konzentriert, die in jedem Menschen verborgenen Fähigkeiten zu entwickeln . “ Je mehr das getan wird, desto mehr profitieren wir alle voneinander.“

Bei der Demokratie geht es um die Entwicklung von Menschen. Wenn Gesellschaften aus ihrer relativen Isolation herauskommen und mit anderen Gesellschaften und Zivilisationen interagieren, lassen die so geschaffenen Synergien erstaunliche Dinge geschehen. Eine Gesellschaft wächst im Verhältnis zur Größe, je mehr sie die Fähigkeit entwickelt, die Bestandteile ihrer Kultur zu **bewahren** – ökonomisch, politisch, ethisch und ästhetisch – im Einklang miteinander (Toynbee II 1969, 140).

Eines von Toynbees zentralen Argumenten ist, dass große Gesellschaften auf hartem Boden und nicht auf leichtem Boden entstehen : Ernsthafte und aufrichtige Anstrengung ist der einzige Weg zur Größe . So entstand die sumerische Zivilisation in den Dschungelsümpfen des Tigris-Euphrat (Toynbee I 1969, 95). Ebenso entstand die Zivilisation Chinas an den sumpfigen Ufern des Gelben Flusses (Hwang Ho), inmitten von Dschungeln und Hochwasser (Toynbee I 1969, 97). Ebenso wurde die hellenische Zivilisation auf dem felsigen und harten Boden Griechenlands geboren , so dass beispielsweise das karge Land Attika die Entstehung eines kreativen und unternehmungslustigen Volkes begünstigte . Als Attikas Weideland austrocknete und die Pflugfelder unfruchtbar wurden , erkundeten die Athener den Untergrund, erschlossen Silberminen , führten Währungen ein und stellten Töpferwaren und Schiffe her (Toynbee I 1969, 113–14).

Der Aufwand , den eine Gesellschaft für ihr Überleben betreibt , verleiht ihr die nötige Ausdauer für weitere Erfolge. Toynbee argumentiert, dass es die Mühe war , die die frühen Römer in die Umgestaltung ihres kargen Bodens investierten, die ihnen die Energie gab, ihr riesiges Reich aufzubauen, das sich von Ägypten bis zum heutigen Großbritannien erstreckte (Toynbee I 1969, 108). Ebenso war es der harte Boden von Tyrus und Sidon haben die Phönizier zu Größe erhoben , und von ihnen haben wir das Alphabet erhalten. Ebenso war es auf den felsigen Hügeln von Judäa, dass die Hebräer ihre religiösen Einsichten erlangten, die zur Geburt zweier großer religiöser Traditionen führten, der jüdischen und der christlichen, die die Welt bis heute inspirieren (Toynbee I 1969, 117–18). Ebenso brachte Ostdeutschland die entschlossenen Preußen hervor , die Deutschland einigten und das Deutsche Reich aufbauten ; und der karge Boden Schottlands brachte ein gut gebildetes Volk mit einem ausgeprägten Sinn für Wirtschaftlichkeit und herausragender Ausdauer hervor (Toynbee I 1969, 120).

Die heute erfolgreicheren Länder würden ihr eigenes Überleben gefährden , wenn sie sich dazu entschließen würden, sich auf eine komfortable Lebensweise festzulegen ; Denn, wie William James feststellte: „Eine dauerhaft erfolgreiche Friedenswirtschaft kann keine einfache Vergnügungswirtschaft sein.“ Wir müssen neue Energien schaffen“ (zitiert nach Barzun 2001, 673). Der wertvollste Wert für eine aufstrebende Gesellschaft ist daher eine Kultur harter Arbeit entsprechend ihrer individuellen Tradition und der Entschlossenheit, mutig voranzuschreiten .

Es ist nicht allein die raue Umwelt, die eine Gesellschaft zu Erfolgen anspornt: Herausforderungen können vielfältiger Natur sein, einschließlich Druck oder Konkurrenz durch benachbarte Gesellschaften. In der Geschichte der Zivilisationen waren es Gesellschaften, die unter starkem Druck standen und Großes erreichten . Dies gelang ihnen jedoch nur, wenn sie einen Weg fanden, angemessen auf die Herausforderung zu reagieren. Toynbee führt zahlreiche Beispiele an, um diesen Punkt zu veranschaulichen. Er zeigt , wie der Süden Ägyptens eine herausragende Rolle spielte , als der politische Druck vom Süden ausging , und wie Nordägypten an Bedeutung gewann , als der Druck vom Norden ausging (Toynbee I 1969, 139); wie die byzantinische Herausforderung die Türken dazu veranlasste, nach Westen auf das europäische Festland vorzudringen (Toynbee I 1969, 140); wie sich die orthodoxe Tradition in Russland unter dem Druck dieser Regionen nach Osten ausdehnte und bis zum Pazifik reichte (Toynbee I 1969, 141).

Der interessanteste Teil von Toynbees Argumentation ist, dass es der persische Druck war , der die schlafenden griechischen Staaten weckte und letztendlich zum Aufstieg Alexanders führte ; dass es die karthagische Aggressivität war, die das erregte Römische Energien schlugen die Invasionskräfte zurück und schickten sie mit den so erzeugten Energien zur Eroberung Galliens, Spaniens und Nordafrikas ; dass die Die Expansion des Islam nach Westen war eine verspätete Reaktion auf den Vorstoß Griechenlands und Roms nach Asien, und es war dieser lange islamische Druck auf den Westen, der die europäische Gesellschaft dazu veranlasste, Kraft zu sammeln, nicht nur, um die Entwicklung voranzutreiben

außerirdische Streitkräfte von der Iberischen Halbinsel vertrieben, sondern auch „die Spanier und Portugiesen nach Übersee auf alle Kontinente der Welt getragen“ (Toynbee I 1969, 193). Die Erfahrungen mit dem spanischen und portugiesischen Imperium inspirierten Frankreich, die Niederlande und England dazu, sich auf den Weg zum Aufbau eines Imperiums rund um die Welt zu machen (Toynbee II 1969, 238).

Wenn wir Toynbees Argument weiterführen, sehen wir im Aufstieg vieler Staaten in Asien und Afrika möglicherweise eine verspätete Reaktion auf den kolonialen Druck. Die jüngsten Trends deuten darauf hin, dass die Volkswirtschaften dieser Länder im Aufschwung sind. Die Zukunft gehört denen, die die richtigen Optionen wählen, unabhängig davon, ob sich die von ihnen gewählte Veränderung „in produktive oder destruktive Richtungen bewegt und ob sie zu einem ausgewogenen Wachstum über Einkommensklassen, ethnische Gruppen und Regionen hinweg führt.“ „prekäre Ungleichgewichte“ (Sharma 2012, 12). Die Weisheit der Alten muss einer Gesellschaft helfen, angesichts einer entscheidenden Herausforderung die richtige Wahl zu treffen.

Bei der Demokratie geht es darum, menschliche Ideale zu verfolgen

Bedauerlicherweise sind in unserer Zeit „Massenbildung, billige Konsumgüter, die populäre Presse und Massenunterhaltung mit tief empfundener Wurzellosigkeit, Verwirrung und Anomie verbunden“ (Mishra 2012, 302). Darüber hinaus beurteilen wir heute die Größe einer Gesellschaft anhand ihres technologischen Fortschritts und ihres BIP. Toynbee stellt fest, dass die Athener genau zu dem Zeitpunkt, als die athenische Wirtschaft mit der Plantagenwirtschaft für den Export expandierte, die Sklaverei in den Kolonien einführen Agrigentum und Sizilien. Dies war jedoch kein Fortschritt für die athenische Zivilisation (Toynbee I 1969, 232). Wir leugnen nicht, dass technologische Fähigkeiten und wirtschaftliche Vermögenswerte von enormer Bedeutung sind. Aber von noch größerer Bedeutung sind die weniger sichtbaren Werte wie die Beziehungen, die eine Gesellschaft zusammenhalten, die Werte, nach denen sie lebt, die Ideale, die sie ihren Mitgliedern vorgibt, und die spirituellen Träume, die sie eifrig verfolgt.

In vielen alten Kulturen genoss der weise Mensch hohes Ansehen; Aber heute gewinnt derjenige Bewunderung, der prahlt, der amoralische Wirtschaftsakteur ist und der parteiische Tyrann, der die Interessen seiner Gemeinschaft durchsetzen kann. In unserem Eifer, unsere unmittelbaren Interessen zu fördern, können wir es uns jedoch nicht leisten, den Menschen und seine Würde, Gemeinschaften und ihr langfristiges Wohl sowie die Menschheit und ihr zivilisatorisches Erbe und ihre Wertesysteme zu vergessen. In den Äußerungen führender Persönlichkeiten aus Politik und Wirtschaft unserer Zeit steckt zwar viel moralische Rhetorik, aber zu wenig Ernsthaftigkeit. So schrieb Hobsbawm (2013, 2): „Keines der Leitbilder, die mir begegnet sind, sagt etwas Sagenwertes aus, es sei denn, Sie sind ein Fan von schlecht geschriebenen Plattitüden“ (Hobsbawm 2013, 2).

Vor fünf Jahrzehnten warnte Toynbee davor, dass Wirtschaftsschulen vergessen, dass selbst eine wirtschaftliche Weltordnung nicht allein auf wirtschaftlichen Grundlagen aufgebaut werden kann (Toynbee I 1969, 337). Universelle Werte wie Fairness und gesunde zwischenmenschliche Beziehungen sollten nicht dem Eigeninteresse einiger weniger geopfert werden, die die Dinge kontrollieren. Es stimmt zwar, dass der Markt produktiv ist und den Lebensstandard erhöht, aber er tendiert dazu, den Reichtum in den Händen einiger weniger zu konzentrieren, Umweltkosten auf die Gesellschaft abzuwälzen und Arbeitnehmer und Verbraucher zu missbrauchen. Folglich müssen „Märkte gezähmt und gemildert werden“ (Stiglitz 2012, S. xiii). Großkonzernen und Bankern sollte nicht erlaubt werden, auf betrügerische und unethische Methoden zurückzugreifen (Stiglitz 2012, S. xxiii) oder die Schwächeren auszunutzen

Teile der Gesellschaft. Der Staat sollte eine regulierende Rolle spielen, wenn z Beispielsweise streben Hersteller danach, Gewinn zu machen, indem sie ihre Produkte süchtig machender machen, oder sie sind gleichgültig gegenüber den Schäden, die sie der Umwelt zufügen (Stiglitz 2012, S. xviii), oder wenn Verbraucherinteressen ignoriert werden.

Das ethische Bewusstsein in der Gesellschaft muss lebendig gehalten werden und auch dem Markt muss ein „moralischer Charakter“ verliehen werden. Dennoch scheinen die Wirtschaftsakteure heute ihren „moralischen Kompass“ verloren zu haben (Stiglitz 2012, S. xvii). Die Folge ist die ständige Unruhe, die wir in der Gesellschaft beobachten. Die Wut nimmt zu.

Wenn echte Beschwerde mit von Menschen mit politischen Interessen erzeugter Wut vermischt wird, wird die Sache komplizierter. Es gibt einen Aufschwung der Kriminalität in der Politik (Das 2012, 200–3). An vielen Orten befinden wir uns in solchen Situationen; und unsere Möglichkeiten werden immer begrenzter.

Auf jeden Fall, wenn eine politische Struktur das unfaire System nur noch verstärkt als es zu korrigieren, stehen uns schwierige Tage bevor. Die Befürchtung besteht darin, dass die Früchte der neuen Wirtschaft nicht immer den Bedürftigsten zugute kommen: „Ein großer Teil dieses enormen Anstiegs des Privatvermögens ist einem kleinen Teil der Superreichen zugute gekommen.“ (Hobsbawm 2013, 50). Das eine Prozent, das am meisten profitiert, sind keine großen Denker oder Innovatoren (Stiglitz 2012, 27); Stattdessen sind sie selbstbelohnende Führungskräfte.

Es sind Leute, die wissen, wie man die Regierungsmaschinerie verwaltet ihre eigenen Interessen: Sie wissen, wie sie das Gesetz umgehen, es zu ihren Gunsten gestalten und die Armen ausnutzen können (Stiglitz 2012, 37); Sie wissen, wie man Monopole gewinnt und die Kontrolle über natürliche Ressourcen erlangt (Stiglitz 2012, 49), an die Regierung über Marktpreisen verkauft (Stiglitz 2012, 40), Steuern und Löhne senkt (Stiglitz 2012, 63), Gewerkschaften zum Schweigen bringt (Stiglitz 2012, 64), Feuerwehrleute (Stiglitz 2012, 67), marginalisieren Minderheitengruppen (Stiglitz 2012, 68) und drängen Sparprogramme auf die Bereiche medizinische Versorgung und Bildung zum Nachteil der Armen (Stiglitz 2012, 230–31). Für sie erfüllt sogar die Arbeitslosigkeit einen nützlichen Zweck, da sie ein Klima schafft, das die Senkung der Arbeitslosigkeit begünstigt

Löhne (Stiglitz 2012, 263). Darüber hinaus konkurrieren Unternehmen mit Ländern – nicht nur mit anderen Unternehmen (Charan 2013, 7).

Doch die Tragödie besteht darin, dass die wirtschaftlich privilegierten Minderheiten in wirtschaftlich benachteiligten Ländern nichts Höheres anstreben als die Annehmlichkeiten und Gadgets ihrer westlichen Verbraucherkollegen (Mishra 2012, 308).

Darüber hinaus wachsen einige Städte in solchen Ländern zu Monstern heran und dienen einer dynamischen Wirtschaft, nicht jedoch den Interessen der Gemeinschaften oder der Nachhaltigkeit der natürlichen Umwelt. Viele Gesellschaften werden immer unpersönlicher und der Spielraum für menschliches Wachstum wird von Tag zu Tag kleiner .

Es ist ernüchternd zu erkennen, dass wachsende Ungleichheit in der Wirtschaft der Wirtschaft selbst zum Verhängnis werden kann , weil sie die Effizienz beeinträchtigt, indem sie die Motivation der Arbeitnehmer schwächt, und das Wachstum untergräbt, indem sie Marktmechanismen verzerrt oder Asymmetrien und Ungerechtigkeit im Wettbewerb einführt (Stiglitz 2012 , 6). Mit anderen Worten: Der Markt wird ineffizient , wenn er die menschliche Dimension ignoriert (Stiglitz 2012, xi–xii). Wenn Sie Wohlstand schaffen , wird die Gesellschaft bereichert; aber wenn man es anderen durch Fehlverhalten wie überhöhte Preise und gefälschte Waren wegnimmt, verarmt die Gesellschaft (Stiglitz 2012, 32). Ungleiche Gesellschaften führen zu anhaltender politischer Instabilität. Andererseits arbeiten die Menschen in eher egalitären Gesellschaften hart und versuchen, den sozialen Zusammenhalt zu bewahren (Stiglitz 2012, 77). In solchen Gesellschaften wird ein hohes Maß an sozialer Verantwortung erreicht und Regeln zum Umweltschutz respektiert (Stiglitz 2012, 100). Dort sehen die Menschen die Notwendigkeit, in Infrastruktur, Bildung, Gesundheit und Forschung zu investieren (Stiglitz 2012, 93).

Folglich müssen menschliche Werte für den Erfolg der Wirtschaft ihren angemessenen Platz in der Wirtschaft erhalten . Dies impliziert, dass Unternehmer- und Wagnisfreiheit mit Verantwortung für das Gemeinwohl einhergehen müssen (Toynbee I 1969 , 339).

Toynbee beklagte, dass die Massenbildung seiner Zeit nicht die Förderung von Interessen und Motivation beinhaltete (Toynbee I 1969, 339); Stattdessen führte es zur „Vulgarisierung“ des Geschmacks in der Gesellschaft. Er stellte weiter fest , dass begeisterte Konsumenten zu seiner Zeit kaum bemerkten, wie sehr sie von Profitmachern „ausgenutzt“ wurden , mit der verharmlosenden Unterhaltung kommerzieller Unternehmer verwöhnt und von der Propaganda interessierter Parteien, etwa politischer Parteien , ausgenutzt wurden Ideologen und Medienbarone (Toynbee I 1969, 340). Mit dem Aufkommen der sogenannten neuen Medien dürfte diese Klage nun um ein Vielfaches gesteigert werden.

In schwierigen Zeiten müssen wir die Bewegungen unter den ausgebeuteten Massen sorgfältig beobachten , denn ihre Einsichten sind immer dynamisch. Sie sind es , die die entscheidende Entscheidung zwischen einem gewalttätigen und einem friedlichen Vorgehen treffen . Einerseits kann anhaltende Ausbeutung zu einem allgegenwärtigen Gefühl der Hilflosigkeit führen, kollektiven Zorn schüren und in einer Revolution gipfeln: Das geschah in unruhigen Zeiten an Orten wie Frankreich, Russland und China. Andererseits können solche Probleme dazu führen , dass der innere Mensch sich auf der Suche nach dem Tiefergehenden bewegt Sinn und Erfüllung sowie auf der Suche nach intelligentem gesellschaftlichem Wandel.

Durch den Zusammenbruch einer alten Ordnung entsteht eine neue.

Toynbee sieht Abraham während des Zerfalls der sumerischen Zivilisation auftauchen und Moses während des Niedergangs des „Neuen Reiches“ in Ägypten (Toynbee I 1969, 442), jedes Mal aus dem Kreis der am stärksten unterdrückten Menschen.

Das Judentum entsteht unter den Juden, die während ihres babylonischen Exils am meisten unter Druck standen und am wenigsten Hilfe brauchten, und weinten „an den Flüssen Babylons“ (Psalm 137,1). Wir fangen wahrscheinlich an, ähnliche Schmerzen zu verspüren.

Vor den Störungen, die das neuartige Coronavirus ab Anfang 2020 weltweit auslöste, zeichneten sich bestimmte neue Trends ab, die Charan (2013, 5) wie folgt beschreibt: „Der Wohlstand wandert vom Norden in den Süden, und damit auch die Arbeitsplätze.“ Große und kleine Unternehmen im Süden verfügen über einen ausgeprägten Unternehmergeist. Viele freuen sich über ein zweistelliges Umsatzwachstum, das Arbeitsplätze und Wohlstand in ihre Heimatländer bringt.“ Francis Fukuyama glaubt das später Modernisierer sind tatsächlich im Vergleich zu etablierteren Industriemächten im Vorteil, genau wie frühere liberale Handelstheorien vorhergesagt hatten (Fukuyama 1992, 101). Dennoch ist Armut in vielen Teilen der Welt noch immer weit verbreitet verschärft durch die COVID-19-Pandemie, die die beeindruckenden Errungenschaften der letzten Jahrzehnte zunichtezumachen droht.

Die selbstzerstörerische Natur der Gewalt

Es ist verlockend, Gewalt anzuwenden, um die Demokratisierung Afrikas voranzutreiben. In „Der Prinz“ schlug Niccolò Machiavelli Gewalt als einziges Mittel vor

Gestaltung menschlicher Schicksale (Machiavelli 1998). Die Geschichte zeigt jedoch, dass Gewalt kontraproduktiv ist – sie wird immer mit Gewalt als Reaktion konfrontiert.

Mit Bezug auf die europäische Geschichte stellte Fernando Braudel (1993, 416) fest: „Die Grundregel war immer dieselbe. Als ein Staat zu mächtig schien. . . Seine Nachbarn würden gemeinsam die Waage in die entgegengesetzte Richtung neigen, um es gemäßigter und besser benehmend zu machen.“

In der dynamischen Phase einer Gesellschaft finden die Ideale und Werte der kreativen Minderheit in ihr begeisterte Akzeptanz. Solange die verschiedenen Elemente einer Kultur oder Zivilisation im Einklang sind, wächst sie weiter (Toynbee I 1969, 327). Zu einem späteren Zeitpunkt der Geschichte gab es jedoch irgendeine Form von In dieser Gesellschaft schleicht sich ein Ungleichgewicht ein, die Ungleichheit unter ihren Mitgliedern wächst und die Führung und die Oberschicht werden im politischen und wirtschaftlichen Bereich ausbeuterisch. Die Ungerechtigkeit nimmt zu. Die kreative Minderheit verkümmert zu einer geschlossenen Clique von Eigeninteressen: Sie degeneriert zu einer dominanten und ausbeuterischen Minderheit, die versucht, sich mit Gewalt an der Macht zu halten.

Die Folgen des assyrischen Militarismus erfassten letztendlich das assyrische Reich, obwohl die Assyrer für zwei Jahre Südwestasien dominierten

anderthalb Jahrhunderte. Ihre gewaltige Macht verschwand vollständig, und sogar der Name „Assyrer“ geriet in Vergessenheit, wo er die absolute Herrschaft gehabt hatte. Xenophon war sich eines solchen Namens nicht einmal bewusst (Toynbee I 1969, 390).

Ebenso hörten die beeindruckenden demokratischen Institutionen des antiken Griechenlands auf zu funktionieren, weil ihre Energien in internen Kämpfen verloren gingen und es sich schließlich dem mazedonischen Imperialismus unterwerfen musste. So zerfiel der Hellenismus von innen heraus, als die freien Städte durch gegenseitigen Hass und Klassenkämpfe zerrissen wurden: „Sie fanden keinen Platz für die größten Köpfe der Zeit“, die bei Tyrannen Zuflucht suchen mussten (Dawson 2002, 62). Wer aus einem beeindruckenden Krieg als Sieger hervorgeht, ist versucht, sich über seinen Erfolg zu freuen. Der Sieg erlegt den Gewinnern jedoch eine eigene Art von Bestrafung auf: „Der Sieg kann wie die Revolution seine eigenen Kinder verschlingen, insbesondere diejenigen, die mehr von ihm erwarten, als er tatsächlich liefert.“ Die Idealisten, die zu spät erkennen, dass Gewalt ihre Ziele nie erreicht, gehören zu den häufigsten Siegesverlierern der Geschichte“ (Schivelbusch 2004, 98). Mazedonier, die Länder bis nach Indien eroberten, wandten sich kurz nach ihren Siegen in einem selbstmörderischen Konflikt gegeneinander (Toynbee I 1969, 395).

Ebenso wichen die demokratischen Traditionen des römischen Senats dem augusteischen Reich. Die Polarisierung zwischen Klassen, Gemeinschaften und Interessen in der antiken römischen Gesellschaft führte zu solchen Spannungen und Fällen von Gewalt, sodass der geschwächten demokratischen Gesellschaft keine andere Wahl blieb, als sich einem absoluten Herrscher zu ergeben. So wurde das Römische Reich auf den toten Knochen römischer demokratischer Traditionen geboren (Toynbee I 1969, 344). Die Republik wurde überwältigt, und das Streben nach Geld und Macht zerstörte die „republikanischen Tugenden“, die den größten Stolz der römischen Bürgerschaft darstellten (Friedman 2012, 31). Was Friedman „republikanische Tugenden“ nennt, nenne ich „indigene demokratische Werte“. Etwas Ähnliches geschah noch einmal in Frankreich, nachdem die Rufe nach „Gleichheit, Brüderlichkeit und Freiheit“ verstummt waren und Napoleon aus den Reihen hervortrat, um die absolute Macht zu übernehmen: Die edlen Werte der Revolution waren völlig vergessen.

Für die imperialistischen europäischen Staaten war es danach nicht anders den Rest der Welt zu Kolonien zu machen, die während der beiden sogenannten Weltkriege gegeneinander aufgewendet wurden. Es war ein Selbstmordversuch seitens Europas. Darüber hinaus sind heute viele Nachbarstaaten in den ehemaligen westlichen Kolonien in Afrika, Asien, Mittelamerika und Südamerika mit demselben Spiel beschäftigt und lernen kaum oder gar nichts aus den Erfahrungen Europas in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Sobald eine Gesellschaft also in eine dominierende Minderheit und eine ausgebeutete Mehrheit gespalten ist, beginnt Gewalt eine größere Rolle für ihr Funktionieren zu spielen. Dadurch werden die Ideale und Ziele durchgesetzt, die hoch geschätzt und mit Begeisterung verfolgt wurden. Die Führer hören auf, bewundert oder respektiert zu werden und sind gewöhnlich

Die Menschen sinken auf das Niveau der Unterdrückten. Schließlich kommt ein Stadium, in dem eine solche Gesellschaft gezwungen ist, entweder einer inneren Revolution oder einer äußeren Aggression nachzugeben. Je größer die Unterdrückungsenergien der ausbeuterischen Minderheit sind, desto gewalttätiger ist die Revolution (Toynbee I 1969, 326–327). Letztendlich bricht das alte System zusammen und eine neue kreative Minderheit übernimmt die Macht und treibt die Dinge in ein neues Richtung. In Frankreich, Russland, China und Vietnam kam es zu blutigen Revolutionen. Dies ist das Schicksal jeder Gesellschaft, die einen Höhepunkt ihrer Leistung erreicht, aber in sich selbst oder in ihrer Nachbarschaft verschiedene Formen von Ungleichgewichten schafft.

Darüber hinaus ist der größte Verlust bei der Weiterentwicklung der Kriegskunst die Schwächung der Kultur, insbesondere auf der Seite der Sieger. Die demokratischen Werte, die in den alten indigenen Kulturen verfeindeter Gesellschaften vorhanden waren, werden stark geschwächt oder gehen sogar ganz verloren. Im Jahr 1871 sagte Nietzsche, dass große Siege große Gefahren mit sich bringen und dass der Triumph des Deutschen Reiches zum Untergang der deutschen Kultur führen würde (zitiert nach Schivelbusch 2004, 4).

Barzun (2001, 700) stellte richtig fest, dass während des Krieges die feindseligen Gefühle, die jemand gegenüber seinen Kameraden, Arbeitgebern oder staatlichen Behörden hegen kann, dadurch zum Ausdruck kommen, dass er sich gegen einen anonymen Feind wendet. Es ist auch ernüchternd, sich vor Augen zu halten, dass die Gewinner eines Krieges versucht sind zu glauben, dass ihre eigene Zukunft sicher sei, sobald der Feind (eine andere Klasse, Kaste, ethnische Gruppe, wirtschaftliche oder politische Interessengruppe oder ein anderes Land) gedemütigt sei. Sie vergessen, dass sie gerade einen Tiger verwundet haben und nicht wissen, wann er wieder auf die Beine kommt. Die Demütigung Athens durch die Perser in den Jahren 480–479 v. Chr. führte dazu, dass Athen eine Flotte aufbaute, die es zum Sieg von Salamis und zum Ruhm der Perikleischen Zeit führte. Xerxes, der Nachfolger von Darius, ging im europäischen Griechenland aggressiv vor und provozierte unter Alexander einen hellenischen Gegenangriff (Toynbee I 1969, 610).

Im Kontext eines Wettrüstens zwischen Nachbarstaaten in wirtschaftlich benachteiligten Regionen gewinnen die vorstehenden Überlegungen noch an Bedeutung. Im unmittelbaren Kontext scheint die mit dem Krieg verbundene Technologie Fortschritte zu machen, aber es ist die Menschheit, die den Schlag einsteckt, wenn eine Gemeinschaft einer anderen Grausamkeit zufügt. Niemand außer den waffenproduzierenden Konzernen gewinnt heute einen Krieg – sie allein haben das letzte Lachen. Daher sollten die Konzepte von „Gleichheit, Brüderlichkeit und Freiheit“, die in jeder kulturellen Tradition zu finden sind, wieder als Lügen entlarvt werden und nicht mehr bloße Slogans sein.

DIE OLIGO INTELLEKTUALS AS C DIE ÜBERZEUGENDE KREATIVE MINDERHEIT

Fernandez-Armesto (2001, 560) bemerkte: „Die zunehmende Vernetzung scheint zu zunehmender Interdependenz zu führen, die wiederum *neue*, immer umfassendere, letztendlich weltweite ‚Rahmenwerke‘ für das Handeln erfordert, die über die alten hinausgehen.“

Nationen, Blöcke und Zivilisationen.“ Das ist die Herausforderung, vor der kreative Denker unserer Zeit stehen: nicht gegen andere, sondern für alle zu sein. Nur dann wird eine sichere Zukunft möglich.

Fortschritt entsteht, wenn eine Gruppe von Menschen in einer Gesellschaft etwas bewirkt zittert darin. Toynbee nannte solche Menschen kreative Persönlichkeiten: Sie formen andere nach ihrem eigenen Denken um (Toynbee I 1969, 251). Gestatten Sie mir, solche Intellektuellen, die ihre Gesellschaften zu wohltätigen Aktivitäten anregen – eine Minderheit aufgeklärter Individuen, die sich dem Gemeinwohl verpflichtet fühlen – als „Philosophenfreunde“ zu bezeichnen. Neue und kreative Ideen kommen oft ganz unabhängig voneinander mehreren Menschen gleichzeitig in den Sinn: Das ist das Naturgesetz. Gewöhnliche Menschen sind im Laufe der Geschichte weitgehend gleich geblieben. Sie sind abhängig von a „kreative Minderheit“, die denkt, reflektiert, sich transformiert und es wagt, unvorhergesehene Veränderungen in ihrer Gesellschaft herbeizuführen (Toynbee I 1969, 253–54).

Diese Aufgabe übertragen wir Intellektuellen, die die alten Werte und Traditionen verstehen und sie für aktuelle Probleme relevant machen. Neue Ideen, die im Alten verwurzelt sind, nicht aufgezogen, sondern von kreativen Individuen durch sie eingeführt werden. Inspirierender Stil und überzeugende Art sind wahre Hinweise in die Zukunft (Toynbee I 1969, 255).

Es mag zwischen den Ländern Unterschiede in der Wahrnehmung von freiem Unternehmertum oder regulierter Wirtschaft geben, aber es wird keine großen Unterschiede in den Überzeugungen über die Notwendigkeit einer globalen Ethik geben, die eine gerechte Weltordnung fördert, d. h. eine spirituelle Vision des Menschen und der Welt kosmische Realitäten. Wir wollen menschlich bleiben und unser Leben auf echten menschlichen Werten aufbauen. Wir zeichnen Diesem Ziel kommt man näher, wenn es zu einer echten Begegnung der Kulturen kommt: „Die großen Zivilisationen der Vergangenheit haben sich oft auf ihre eigenen Kulturen konzentriert. In Zukunft werden sie sich zunehmend mit der Größe anderer Zivilisationen befassen.“ (Martin 2006, 388).

Getreu Toynbees Vokabular sucht das „innere Proletariat“ der globalisierten Welt heute nach einer neuen Inspiration, einer frischen Aufklärung, einer relevanten spirituellen Einsicht, einer friedlichen Revolution. Es ist immer eine schöpferische Minderheit, die es in ihrem Namen formuliert und verständlich macht. Das sollte heute die Mission der Intellektuellen sein.

ABSCHLUSS

In jeder Gesellschaft muss die kreative und überzeugende Minderheit, also die Intellektuellen, den Weg weisen. Sie müssen zu den Massen zurückkehren und ihnen helfen, sich selbst zu verstehen, damit sie sich eine neue Zukunft vorstellen können. Diese gewaltige Aufgabe kann von den Intellektuellen einer Gesellschaft nicht isoliert bewältigt werden, da die Schicksale der Menschen miteinander verknüpft sind. Wir trennen uns nicht, sondern

der Konvergenzpunkt zivilisatorischer Triebe. Viele Gesellschaften, die sich zusammenschließen, können einen bisher unbekannten Weg für einen beispiellosen spirituellen Fortschritt eröffnen, um Bruderkriege zwischen aggressiv nationalistischen Staaten (Toynbee II 1969, 322) oder zwischen Klassen, Kasten, Ideologien oder ethnischen Gruppen zu verhindern. Dies kann nur durch Gesellschaften erreicht werden, die demokratische Werte innerhalb ihres eigenen Territoriums und in der Welt als Ganzes schätzen; und diese Werte haben nur dann eine Zukunft, wenn sie in den indigenen kulturellen Traditionen vielfältige Gesellschaften.

VERWEISE

- Barzun, Jacques. 2001. *Von der Morgendämmerung bis zur Dekadenz: 1500 bis heute – 500 Jahre westliches Kulturleben*. New York: Harper Staudé.
- Braudel, Fernando. 1993. *Eine Geschichte der Zivilisationen*. London: Penguinbücher.
- Charan, Ram. 2013. *Global Tilt*. London: Random House Books.
- Das, Gurucharan. 2012. *Indien wächst nachts*. London: Pinguin.
- Dawson, Christopher. 2002. *Dynamik der Weltgeschichte*. Wilmington, Delaware: ISI Bücher.
- Dinnen, Sinclair und Stewart Firth. 2011. *Politik und Staatsaufbau in Solomon Inseln*. Canberra: ANU E Press.
- Fernandez-Armesto, Felipe. 2001. *Zivilisationen*. London: Pan Books.
- Friedman, George. 2012. *Das nächste Jahrzehnt*. New York: Zufälliges Haus.
- Fukuyama, Francis. 1992. *Das Ende der Geschichte und der letzte Mann*. London: Pinguin Bücher.
- Hobsbawm, Eric. 2013. *Gebrochene Zeiten: Kultur und Gesellschaft im 20. Jahrhundert*. Delhi: Little Brown.
- Machiavelli, Niccolò. 1998. *Der Prinz*. Bondanella, Peter Hrsg.; Bondanella, Peter und Mark Musa trans.s. Oxford: Oxford University Press.
- Martin, James. 2006. *Die Bedeutung des 21. Jahrhunderts*. London: Eden Project Books.
- Mishra, Pankaj. 2012. *Aus den Ruinen des Imperiums*. London: Pinguin.
- Schivelbusch, Wolfgang. 2004. *Die Kultur der Niederlage*. London: Granta-Bücher.
- Sharma, Ruchir. 2012. *Breakout Nations*. London: Pinguin.
- Stiglitz, Joseph. 2012. *Der Preis der Ungleichheit*. London: Pinguin.
- Toynbee, Arnold. 1969. *Ein Studium der Geschichte*. DC Somervell's Abridgement, Band I und II. New York: Dell Publishing Co.

Kapitel drei

Colonialismus und das Handeln der globalen Demokratie im westlichen Afrika

Dennis Masaka

Der Westen betrachtet liberale Demokratie als Voraussetzung für afrikanische Regierungen, wenn diese Tugenden wie individuelle Freiheiten, Mehrparteienpolitik und gute Regierungsführung fördern wollen (Sklar 1983, 12; Jotia 2012, 622). Nichtsdestotrotz vertrete ich in diesem Kapitel die Ansicht, dass die liberale Demokratie westlicher Prägung in einigen „postkolonialen“¹ afrikanischen Ländern nicht gut aufgenommen wurde, teilweise aufgrund der hegemonialen Beziehungen des Westens zu diesen Ländern seit der Kolonialzeit bis heute. Tatsächlich hat die Kolonialherrschaft in Afrika die Grundprinzipien der liberalen Demokratie zunichte gemacht. Fatton (1990, 457) bemerkte: „Erst im letzten Jahrzehnt des Kolonialismus, als die Unabhängigkeit² zur Gewissheit wurde, begannen die imperialistischen Mächte nach und nach, demokratische Reformen in den bis dahin vorherrschenden Strukturen der Ausbeutung, des Despotismus und der Erniedrigung einzuleiten.“ Dieser Übergang zur demokratischen Herrschaft war jedoch nur nominell, da die wirtschaftlichen, kulturellen und bürokratischen Bereiche grundsätzlich unverändert blieben (Fatton 1990, 457). Daher ist es nicht verwunderlich, dass einige afrikanische Länder dem Aufruf des Westens zur Einführung einer liberalen Demokratie misstrauisch gegenüberstehen. Wenn überhaupt, scheinen einige von ihnen die Fortsetzung des autoritären Regierungssystems, das sie von den westlichen Imperialisten geerbt haben.

Im nächsten Abschnitt behaupte ich, dass der Kolonialismus durch die Förderung eines äußerst autoritären Regierungssystems negative Auswirkungen auf die demokratische Politik im heutigen Afrika hatte. Ich behaupte außerdem, dass die Befreiungskämpfe in ganz Afrika ein Zeugnis der undemokratischen Herrschaft waren, die die Kolonialbehörden dem Kontinent auferlegten. Darauf folgt ein Abschnitt, in dem ich argumentiere, dass der Aufruf der „ehemaligen“ drei westlichen Kolonisatoren an afrikanische Länder, westliche liberale demokratische Regierungsprinzipien zu übernehmen, im Widerspruch zu ihrer eigenen autoritären Herrschaft während der Kolonialzeit steht, die ihnen eine kompromittierte Situation bescherte moralische Haltung in Fragen der Demokratie. Im vorletzten Abschnitt schlage ich vor, dass afrikanische Länder das Recht haben, Karten zu erstellen

ihr eigenes Schicksal. Hier denke ich an die Schaffung von Demokratien , die auf indigenen afrikanischen Regierungssystemen basieren, mit besonderem Schwerpunkt auf konsensbasierter Entscheidungsfindung, allerdings ergänzt durch wertvolle Aspekte nicht-indigener Formen der Demokratie, die eher frei gewählt werden als auferlegt. Meiner Ansicht nach ist dies notwendig, damit das Regierungssystem , das die afrikanischen Länder übernehmen, effektiv auf ihre existenzielle Situation eingeht.

KOLONIALHERRSCHAFT IN AFRIKA

Die Aufteilung Afrikas während des „Wettlaufs um Afrika“ durch westliche Mächte während der Berliner Konferenz 1884–1885 war hauptsächlich kapitalistisch motiviert (Uzoigwe 1985, 19). Wie der Ausdruck „Scramble for Africa“ andeutet, handelte es sich tatsächlich um einen Ansturm einiger westlicher Mächte , um sich mit Blick auf ihren eigenen wirtschaftlichen Nutzen so viel Land wie möglich anzueignen . Mit anderen Worten : Die Teilung war in erster Linie aus wirtschaftlichen Gründen motiviert und nicht aus anderen Erwägungen wie etwa der angeblichen „ Zivilisierungsmission “ . die Kolonisierten. Obwohl die Kolonialbehörden einige Elemente auferlegten Als sie ihre Zivilisation wie Bildung und Religion auf die indigenen Völker Afrikas übertrugen, manipulierten sie diese Elemente, um Bedingungen zu schaffen, die es waren förderlich für die Ausbeutung der wirtschaftlichen Ressourcen der indigenen Völker ohne großen Widerstand von ihnen.

Ich erhebe zwar nicht den Anspruch, die Kolonialerfahrungen afrikanischer Länder als dieselben darzustellen , aber ich denke, dass es bestimmte grundlegende Elemente der Kolonialherrschaft gibt , die auf dem gesamten Kontinent üblich waren. Als Keller (2007, 46) stellt fest: „Die Modalität der Kolonialherrschaft variierte von Kolonialmacht zu Kolonialmacht , aber das Endergebnis war immer Herrschaft, Ausbeutung und organisierte Unterdrückung .“ Dies ermöglicht es, über das Wesen der Kolonialherrschaft in Afrika zu sprechen. Kolonialregierungen in Afrika wurden geschaffen, um den Interessen westlicher Kapitalbesitzer zu dienen . Daher wurden repressive Maßnahmen eingeführt, um abweichende Meinungen der kolonisierten Massen zu verhindern (Moyo 1992, 307). Die Stimmen des kolonisierten Volkes wurden angesichts der Verunglimpfung ihres Volkes mundtot gemacht Menschheit (Flikschuh 2014 , 4) und die Plünderung ihrer Ressourcen zum ausschließlichen Nutzen der Kapitalbesitzer . Kommentar zur Unmoral von Im Kolonialismus stellt Nyamnjoh (2012 , 132) fest, dass „er unterdrückte , wo er hätte fördern sollen, gezähmt statt inspiriert und entnervt statt gestärkt.“ Sogar die kreativen Fähigkeiten, die es indigenen Völkern ermöglichten, ihre Ressourcen zu ihrem eigenen Vorteil zu nutzen, wurden systematisch angezweifelt. Sie waren weitgehend von Mitspracherechten bei der Regierung ihrer eigenen Länder ausgeschlossen (Taiwo 1993, 896).

An dieser Stelle ist es notwendig, einige Merkmale der Kolonialherrschaft in Afrika zu skizzieren, um festzustellen, ob diese Herrschaft als demokratisch eingestuft werden kann oder nicht .

Ein zentraler Aspekt der Kolonialherrschaft in Afrika war die ausschließliche Kontrolle über die kolonisierten Gebiete (Taiwo 1993, 897). Durch den Einsatz militärischer Macht wurden die indigenen Völker Afrikas effektiv unterworfen . Indigene Anführer wurden gewaltsam von ihren Positionen entfernt, als die Kolonialbehörden ihre Hegemonie behaupteten . Schlüsselstrukturen der Regierungsführung wurden ausschließlich den Kolonisatoren vorbehalten . Neben dem Einsatz militärischer Macht nutzten die Kolonialbehörden quasi-friedliche Mittel, um bei den indigenen Völkern ein gewisses Maß an Akzeptanz für ihre Herrschaft zu erreichen . Beispielsweise wurden die indigenen Machtstrukturen wie die der Häuptlinge systematisch manipuliert, um den Status quo zu stützen. Um die Unterstützung des Kolonialprojekts sicherzustellen , wurden in einigen Fällen bestehende Häuptlinge durch Personen ersetzt , die nicht in der erblichen Linie des Häuptlings standen und die daher den Gefallen erwiderten , indem sie die Fremdherrschaft über ihre Gemeinschaften erleichterten . Das übergeordnete Ziel bestand darin, die indigenen Völker von der Kontrolle auszuschließen

ihre eigenen Länder; und jeder Versuch, sich dieser Manipulation zu widersetzen, wurde mit weiterer Repression beantwortet.

Um die Ausbeutung der Ressourcen der kolonisierten Gebiete zu ermöglichen, mussten die Kolonialbehörden außerdem sicherstellen, dass die indigenen Völker für ihren Lebensunterhalt vollständig von ihnen abhängig waren . Dies wurde teilweise durch die Enteignung ihrer Reichtumsquellen , wie z. B. ihrer eigenen, erreicht fruchtbares Land und Vieh. Land ist eine wichtige Ressource für den Menschen: Es definiert sein Zugehörigkeitsgefühl, seine Ansprüche und seinen Reichtum. Die Kolonialbehörden enteigneten die reichen angestammten Ländereien der indigenen Völker und siedelten sie in unbewohnbare Gebiete um (Austin 1975, 28). Dies machte es ihnen unmöglich, für sich selbst zu sorgen . Infolgedessen hatten sie keine andere Wahl, als unwillige Arbeiter zu werden , die die überwiegend extraktiven Entwicklungsparadigmen unterstützten Kolonialbehörden (Rodney 1985, 337).

Darüber hinaus stellten die Kolonialbehörden sicher, dass die indigenen Völker die geringste Bildung erhielten , um sie dauerhaft unterwürfig zu halten (Rodney 1985, 339–40). Wie Austin (1975, 35) in Bezug auf die Situation im damaligen Rhodesien argumentierte, „ist die Konsequenz der absichtlich geförderten afrikanischen Minderwertigkeit die Aufrechterhaltung der weißen Überlegenheit.“ Es gibt einen Teufelskreis *[sic]* , in dem die Unterdrückung der Afrikaner durch die Weißen zu einer Depression unter den Afrikanern führt, die wiederum dazu genutzt wird, die anhaltende Unterdrückung der Mehrheit zu rechtfertigen .“ Die Segregationspolitik stellte sicher , dass die vermeintliche Rassenüberlegenheit der Kolonisatoren gegenüber den indigenen Völkern geschaffen und aufrechterhalten wurde. Vor diesem Hintergrund sollten die Dienste und Privilegien der Kolonialsiedler ihre angebliche Überlegenheit stärken , während die indigenen Völker unter Unterdrückung und Unterstandards litten

Dienstleistungen. Angesichts der organisierten Unterdrückung, Herrschaft und Ausbeutung, die die Kolonialherrschaft in Afrika kennzeichneten (Keller 2007, 46; Nyamnjoh 2012, 132), war sie offensichtlich eher autoritär als demokratisch.

Darüber hinaus hatten die indigenen Völker zwar ihre eigenen Zivilisationen, die ihre eigene existenzielle Situation widerspiegeln (Gelfand 1981, 62), aber der paternalistische Ansatz, den die Kolonialbehörden zu ihrer Kontrolle anwandten, führte dazu, dass die fremden Behörden sie zu minderwertigen Wesen reduzierten, die solche ausländischen Autoritäten brauchten sie zu einer „zivilisierten“ Existenz zu „erheben“ (Taiwo 1993, 896; Bassil 2005, 32). Aufgrund der angenommenen Minderwertigkeit der indigenen Völker (Bassil 2005, 28) schlossen die Kolonialbehörden sie daher von der Beteiligung an der Regierungsführung ihrer eigenen Länder aus (Fatton 1990, 458). In einigen Fällen wurden einige wenige indigene Völker in die Regierungsstrukturen eingebunden. Dennoch hatten sie nicht die Macht, die Entscheidungen der Kolonialregierungen zu beeinflussen.

Um sicherzustellen, dass die Interessen der Kolonialsiedler bestmöglich gewahrt wurden, hinderten die Kolonisatoren die indigenen Völker außerdem daran, mit den europäischen Siedlern in der Wirtschaft im Allgemeinen und im Landbesitz im Besonderen zu konkurrieren (Rodney 1985, 345). Zu den Maßnahmen, die die Kolonisatoren zur Kontrolle der indigenen Völker ergriffen, gehörten Einschränkungen der Bewegungsfreiheit innerhalb der Kolonien, Strafsteuern und schlechte Arbeitsbedingungen (Stone Man 1981, 130).

Folglich zeigten die indigenen Völker von Anfang an eine Abneigung gegen das Kolonialsystem. Sie waren unzufrieden mit der Tatsache, dass die Kolonialbehörden ihnen ihre Grundrechte verweigerten, ihre Freiheit zur Kontrolle ihrer natürlichen Ressourcen stark einschränkten und, was am wichtigsten war, ihre Menschlichkeit ablehnten (Taiwo 1993, 898). Obwohl es Versuche seitens der ausländischen Behörden gab, ihre Herrschaft in einem positiven Licht darzustellen, war auf dem gesamten Kontinent Widerstand dagegen erkennbar (Boahen 1985, 3; Ranger 1985, 47; Mukandala 2001, 5). Unterdrückung steht, egal wie man es sich vorstellen kann, nicht im Einklang mit den sogenannten demokratischen Prinzipien.

Allerdings betrachten einige den Kolonialismus auch heute noch als eine positive Entwicklung in Afrika, insbesondere im Hinblick auf die Förderung demokratischer Herrschaft. Für Beispielsweise behaupten Bernhard, Reenock und Nordstrom (2004, 227), dass „das Ende des europäischen Überseekolonialismus Hoffnungen weckte, dass Gebiete, die ihm unterworfen waren, in der Lage sein würden, die positiven Aspekte der Moderne, wie Demokratie und Entwicklung, zu assimilieren.“ Diese Hoffnung hat sich nicht bestätigt.

Die Befreiungskämpfe in ganz Afrika führten zur „Unabhängigkeit“. ICH Verwenden Sie in diesem Kapitel den Begriff „Unabhängigkeit“ in Bezug auf afrikanische Länder mit Vorbehalten, da eine echte Unabhängigkeit noch nicht erreicht ist (Oduor 2012, 238). Tatsächlich weisen afrikanische Länder äußerlich Anzeichen von „Unabhängigkeit“ auf, doch in Wirklichkeit haben die Kolonisatoren immer noch erheblichen Einfluss darauf

ihre inneren Angelegenheiten. Für die indigenen Völker Afrikas blieb eine echte Befreiung daher illusorisch (Mungwini 2016, 523). Dennoch deutet diese „Unabhängigkeit“ zumindest auf das Streben der Afrikaner nach Souveränität hin. Da diese „Unabhängigkeit“ das Ergebnis von Kämpfen gegen repressive Kolonialregierungen ist, wurde erwartet, dass „unabhängige“ afrikanische Staaten den autoritären Regierungsstil der Kolonialregime vermeiden würden.

POST-UNABHÄNGIGKEIT A ND Der Ruf nach einer liberalen Demokratie

Die Befreiungskämpfe führten dazu, dass die Kolonialbehörden ihre Positionen der direkten Kontrolle über afrikanische Länder aufgeben mussten. Es ist jedoch merkwürdig, dass nach dem Ende der offenen Kolonialherrschaft die „ehemaligen“ Kolonisatoren, insbesondere ihre „ehemaligen“ Kolonien, dazu aufgerufen haben, eine liberale Demokratie westlicher Prägung anzunehmen. Sie äußern diese Forderung vor dem Hintergrund der Beobachtung, dass viele „postkoloniale“ afrikanische Regierungen autoritäre Tendenzen an den Tag legten. Allerdings ist es für den Westen problematisch, so zu tun, als sei die Entstehung autoritärer Herrschaft in Afrika ein „postkoloniales“ Problem. Tatsächlich ist es jetzt so. Es wurde allgemein angenommen, dass die von den Afrikanern erlangte „Unabhängigkeit“ lediglich die Ersetzung kolonialer Staatsbeamter durch indigene bedeutete, ohne dass sich das alte repressive Regierungssystem grundlegend änderte. Wie Mazrui (2002 [1975], 71) feststellte: „In den meisten afrikanischen Ländern bedeutete Unabhängigkeit die Machtübertragung vom Westen an die verwestlichten Länder.“ Die neuen Politiker waren diejenigen, die die kaiserliche Sprache gut beherrschten und den westlichen Lebensstil weitgehend nachahmten. Gewiss wurden einige Veränderungen vorgenommen, um die Würde der indigenen Völker zu stärken, indem man ihnen Dienstleistungen zur Verfügung stellte, die hauptsächlich den Kolonisatoren vorbehalten waren. Dennoch wurde in vielen afrikanischen Ländern der grundlegende Charakter der Kolonialherrschaft weitgehend beibehalten, der sich durch mangelnde Rechenschaftspflicht gegenüber den Regierten auszeichnet.

Angesichts der vorstehenden Beobachtungen wird es für einige afrikanische Regierungen schwierig, die Botschaft des Westens von der Demokratie zu hören und zu akzeptieren. Dabei denke ich an jene „postkolonialen“ afrikanischen Regierungen, die noch immer von Anführern früherer Befreiungskriegsbewegungen geführt werden, die die Ungerechtigkeiten der Kolonialherrschaft aus erster Hand erfahren haben. Solche Führer könnten das Gefühl haben, dass der Westen keine moralische Grundlage hat, um „unabhängigen“ afrikanischen Staaten ein Regierungssystem vorzuschreiben (Healey und Robinson 1994, 11). Daher stieß der Ruf nach der Einführung einer liberalen Demokratie anstelle der gegenwärtigen autoritären Herrschaft in einigen afrikanischen Ländern auf Widerstand einiger afrikanischer Regime (Fatton 1990, 457).

Obwohl afrikanische Regierungen ihre eigenen Gründe für die Beibehaltung von Regierungssystemen haben mögen, die nicht mit den Wünschen der Bürger im Einklang stehen, bin ich der Ansicht, dass es ebenfalls nicht praktikabel ist, afrikanischen Ländern fremde Regierungssysteme vorzuschreiben, da dies wahrscheinlich in Erwägung gezogen wird als fortgesetzte Einmischung in die inneren Angelegenheiten „unabhängiger“ und „souveräner“

Afrikanische Staaten. Tatsächlich haben afrikanische Länder das Recht, sich auf ihre eigenen indigenen Demokratiesysteme zu berufen, die ihren unterschiedlichen existenziellen Situationen entsprechen. Wenn sie bestimmte Merkmale der Demokratie von anderen geopolitischen Zentren übernehmen wollen, sollten sie dies ohne Zwang tun. Dies ist notwendig, damit die „Unabhängigkeit“, die die afrikanischen Länder erlangt haben, Wirklichkeit wird.

Wie Wamba-dia-Wamba (1992, 32) argumentierte, müssen afrikanische Länder davon Abstand nehmen, ihre inneren Angelegenheiten auf Paradigmen zu stützen, die anderswo konstruiert wurden, wenn sie die Emanzipation erreichen wollen, nach der sie sich sehnen. Selbstbestimmung in Bezug auf die Pflege ihrer eigenen Regierungssysteme, die möglicherweise nicht unbedingt mit denen übereinstimmen, die ihnen der Westen vorschreibt, könnte ein Allheilmittel für die gescheiterten Experimente mit aufgezwungenen fremden Paradigmen der Demokratie sein (Sklar 1983, 18). Diese Position verfolge ich weiter unten.

ZUR VERTEIDIGUNG EINES INDIGENEN AFRIKANERS

C  SENSUAL MODEL O DEM AY F OCR C

Der Ruf nach einheimischen Formen der Demokratie in afrikanischen Ländern basiert auf der Tatsache, dass die „ehemaligen“ Kolonialbehörden auch nach der Erlangung der „Unabhängigkeit“ immer noch daran interessiert sind, Einfluss auf die Ereignisse in Afrika zu nehmen. Genauer gesagt unterhält jede „ehemalige“ westliche Kolonialmacht immer noch eine bedeutende gemonische Beziehung zu ihrer „ehemaligen“ Kolonie oder Kolonien in Afrika. In anderen

Mit anderen Worten, die „ehemaligen“ Kolonialbehörden beeinflussen immer noch die Regierungsführung ihrer „ehemaligen“ Kolonien (Tar 2010, 83). Wenn es in den „ehemaligen“ Kolonien Probleme gibt, sind die jeweiligen Kolonialherren schnell mit Verordnungen oder Strafandrohungen an sie herangetreten.

Die anhaltenden hegemonialen Beziehungen zwischen dem Westen und afrikanischen Regierungen weisen darauf hin, dass der Kolonialismus noch nicht vollständig beendet ist. Insbesondere deuten alle Anzeichen darauf hin, dass der Westen immer noch glaubt, dass sein Paradigma in Kraft tritt. Demokratie ist ideal für afrikanische Länder, auch wenn sie ihrer existenziellen Situation nicht entspricht.

Ghanaischer Denker Kwame Nkrumah (1965, S. x)

argumentierte, dass der Kolonialismus die Dekolonisierung überlebt habe und nun in einer neuen Form existiere. Form, die Neokolonialismus ist. Für Nkrumah ist es das, was die beiden ausmacht.

Anders zu sein bedeutet, dass der Kolonialismus offenkundig ist, während der Neokolonialismus verdeckt ist. Doch sowohl Kolonialismus als auch Neokolonialismus sind Instrumente der Herrschaft.

Nkrumah (1965, S. xi) betrachtet den Neokolonialismus als die schlimmste Form der Herrschaft.

Rialismus, und „für diejenigen , die ihn praktizieren, bedeutet er Macht ohne Verantwortung und für diejenigen, die darunter leiden, bedeutet er Ausbeutung ohne Wiedergutmachung.“ Es ist sozusagen eine Dominanz per Fernbedienung. Wie Nkrumah (1965, px) feststellte: „A

Der Staat im Griff des Neokolonialismus ist nicht Herr seines eigenen Schicksals.“ In Übereinstimmung mit Nkrumahs Ansicht, Diaspora-Philosoph Walter D. Mignolo (2005, 112)

behauptet , dass „die Unabhängigkeit die *Schauspieler verändert hat* , nicht aber das *Drehbuch*.“

Folglich sollten afrikanische Länder die Befreiung von der Fremdherrschaft anstreben, indem sie Paradigmen demokratischer Regierungsführung entwickeln, die auf einheimischen afrikanischen Demokratieformen basieren, die in vorkolonialen Zeiten blühten, mit den gegenwärtigen existenziellen Umständen dieser Länder im Einklang stehen und Zerstörungsversuche überstanden haben sie durch ausländische Mächte. Wie Ramose (1992, 64) richtig bemerkte, müssen die Völker Afrikas ihre eigenen erkenntnistheoretischen Paradigmen konstruieren , um ihre Authentizität und wahre Befreiung auszudrücken . In Fragen der Regierungsführung bedeutet dies für afrikanische Länder, dass sie ihre Politik auf indigenen Formen der Demokratie gründen müssen . Diese Befreiung ist notwendig, wenn die Völker Afrikas das besiegen wollen , was Ramose (1992, 67) als „den Zustand der Gleichheit“ bezeichnete, den der Westen ihnen auferlegte.

Bei der Definition des „Zustands der Gleichheit“ stellte Ramose (1992, 66) fest, dass die hegemonialen Völker des Westens ein bestimmtes Verständnis davon haben, was es bedeutet, ein Mensch zu sein, und was es bedeutet, in Beziehungen mit anderen zu existieren , die sie haben verschiedenen Kulturen auferlegt. Mit anderen Worten: Der Westen geht davon aus, dass sein Verständnis der zwischenmenschlichen Beziehungen eine transkulturelle Anwendbarkeit besitzt. Dennoch hat sich herausgestellt , dass sich dieses Verständnis grundlegend von den indigenen afrikanischen Vorstellungen vom „Menschen und dem Universum“ unterscheidet (Ramosé 1992, 66). Da das westliche Paradigma der Demokratie eine Zumutung Afrikas darstellt und sich dem Dialog mit einheimischen Formen der Demokratie widersetzt hat, kann es den Völkern Afrikas nicht die authentische Befreiung bescheren

Afrika suchen.

Dennoch möchte ich nicht romantisieren, was Teil vorkolonialer afrikanischer Demokratien war . Tatsächlich verfügten diese einheimischen Demokratiesysteme wahrscheinlich über einige Elemente, die den gegenwärtigen Verhältnissen in afrikanischen Ländern möglicherweise nicht mehr entsprechen. Gleiches gilt jedoch auch für Demokratieparadigmen aus anderen geopolitischen Zentren. Dennoch ist es für afrikanische Länder sinnvoll , sich an ihnen eigenen demokratischen Systemen zu orientieren. Der Punkt hier ist, dass es neben der westlichen liberalen Demokratie noch andere wertvolle Paradigmen der Demokratie gibt. Dies stimmt mit der Position von Oduor (2017) überein.

dass „liberale Demokratie *nicht* gleichbedeutend mit Demokratie ist.“ Mit anderen Worten: Demokratie lässt sich nicht auf liberale Demokratie reduzieren.

Darüber hinaus würde die Nutzung indigener afrikanischer Demokratieformen als Korrektiv für die Probleme dienen , mit denen afrikanische Länder konfrontiert sind

Ergebnis der Einführung einer liberalen Demokratie westlicher Prägung . Wamba-dia-Wamba (1992), Ramose (1992), Wiredu (1996) und Gyekye (2013) verteidigen die Notwendigkeit , indigene Paradigmen der Demokratie als Grundlage für den Aufbau eines Regierungssystems für afrikanische Länder zu nutzen. Dies ist zum Teil auf die Erkenntnis zurückzuführen, dass eine liberale Demokratie westlichen Stils für die Umstände von nicht geeignet ist Afrikas indigenen Völkern , da es die Lösung der Probleme des „ postkolonialen “ Staates in Afrika nicht erleichtert hat. Beispielsweise ist die Mehrparteienpolitik von zentraler Bedeutung für die westliche liberale Demokratie. Sie kann jedoch die bürgerlichen Freiheiten, die sie zu wahren vorgibt, nicht gewährleisten , da es ihr eher um die Eroberung der Staatsmacht geht , als darum, die Funktionsweise des Staates grundlegend zu ändern , um ihn gegenüber dem Volk rechenschaftspflichtig zu machen (Wamba-dia-Wamba 1992, 31).

Darüber hinaus wird in einem Mehrparteiensystem der Wettbewerb um die Macht auf Kosten der Ermöglichung der Beteiligung der einfachen Bevölkerung an der Regierungsführung betont . Wie Wamba-dia-Wamba (1992, 31) feststellte: „Der parlamentarische Mehrparteienmodus der Politik zeichnet sich durch seine Staatszentriertheit, Unterdrückung und die Tendenz aus, Kreativität und Vorstellungskraft einzufrieren.“ Die Opposition behauptet, praktikable Lösungen für die Probleme ihrer jeweiligen Länder zu haben. Allerdings müssen sie zunächst die Macht übernehmen, bevor sie ihre Ideen in die Tat umsetzen können. Sie sind möglicherweise auch nicht bereit, diese Lösungen den amtierenden Regierungen zur Verfügung zu stellen, weil sie „den Feind nicht bewaffnen “ können. Daher ist ihr Anspruch, Lösungen für die Probleme ihres Landes zu haben, oft nur ein Vorwand, um an die Macht zu gelangen .

Folglich erweist sich die Mehrparteienpolitik als Mittel zur Manipulation der Emotionen der Menschen , um die egoistischen Ziele der Mitglieder der konkurrierenden politischen Parteien zu erreichen. Politische Parteien werden zu neuen Unterdrückern der Wähler , indem sie bestimmte Vorteile unter der Bedingung versprechen , dass sie an die Macht gewählt werden . Wie Ramose (1992, 75) feststellte, „wird die Eigentümlichkeit der kontradiktorischen Politik noch mehr durch die Tatsache betont, dass diese Art von Politik häufig in Opposition um der Opposition willen degeneriert.“ Tatsächlich hat es in einigen Fällen sogar zu einem trügerischen Anschein eines Mehrparteiensystems geführt , da die herrschenden Parteien Strategien entwickeln, um das Mehrparteiensystem zu besiegen (Wiredu 1996, 188; 1997, 309). Beispielsweise könnten sie einige gefälschte Oppositionsparteien gründen , um der Außenwelt den Eindruck eines amtierenden Mehrparteiensystems zu vermitteln .

In Anlehnung an die liberale Demokratie westlicher Prägung, die derzeit herrscht Afrika, Wiredu behauptet:

Aktuelle Formen der Demokratie sind in der Regel Systeme , die auf dem Mehrheitsprinzip basieren . Die Partei , die die Mehrheit der Sitze oder den größten Stimmenanteil erhält , wenn es sich um ein Verhältniswahlssystem handelt , erhält die Regierungsgewalt . Parteien in diesem politischen System sind Organisationen von Menschen mit ähnlichen Neigungen und Bestrebungen mit dem alleinigen Ziel , Macht für die Umsetzung ihrer Politik zu erlangen. (Wiredu 1996, 186–87)

Ein wichtiger Einwand, den Wiredu (1996, 187–89) gegen das Mehrparteiensystem erhebt, ist, dass es dazu neigt, die Verlierer von der Entscheidungsfindung auszuschließen. Meiner Ansicht nach fällt es den Teilnehmern aufgrund der Bitterkeit einer Niederlage und der Tatsache, von der Entscheidungsfindung ausgeschlossen zu sein, schwer, eine Niederlage hinzunehmen. Infolgedessen sind kriegsähnliche Kampagnen für Wahlen im Mehrparteiensystem in Afrika an der Tagesordnung. Um Wahlen zu gewinnen, um an die Macht zu gelangen oder sie zu behalten, greifen die Kandidaten oft auf alle Mittel zurück, ob fair oder unfair. Dies ist oft die Quelle von Spannungen und sogar gewalttätigen Konflikten, die zu politischer Instabilität führen.

Folglich glaubt Wiredu (1996, 189; 1997, 310), dass eine konsensbasierte Demokratie ohne Parteien, in der Regierungen durch Verhandlungen zwischen Bürgern gebildet werden, ein Korrektiv für die Probleme sein kann, die das Mehrparteiensystem in afrikanischen Ländern verursacht hat. Ich stimme mit Wiredu und anderen darin überein, eine Demokratie durch Konsens vorzuschlagen, die seit der vorkolonialen Zeit Teil der Traditionen der indigenen Völker Afrikas ist und angemessen auf die aktuellen Herausforderungen der Regierungsführung Afrikas reagieren kann, wenn sie an die gegenwärtigen Umstände angepasst wird. Dies trotz der Vorbehalte von Eze gegenüber einem solchen Ansatz, insbesondere im Hinblick darauf, ob realistischweise ein Konsens erzielt werden kann oder nicht (Eze 1997b, 320–21). Unter Konsensdemokratie versteht Wiredu (1996, 182) ein System, in dem Entscheidungen über Recht und Politik von den Volksvertretern ausgehandelt und vereinbart werden, die selbst durch Wahl gewählt werden

Verhandlung statt durch ein Mehrheitssystem. Der Ruf nach Konsens entsteht aus der Erkenntnis, dass Menschen unterschiedliche Meinungen vertreten (Wamba-dia Wamba 1992, 34; Ramose 1992, 76; Wiredu 1996, 183).

Eine Konsensentscheidung über die Auswahl von Vertretern, die dann die Regierung bilden würden, sowie über die Art und Weise, wie die Regierung ihre Geschäfte führt, wäre effektiv, da sie den Input von berücksichtigten würde

die Regierten ernst. Dennoch ist es möglicherweise nicht möglich, dass sich alle über ein zu verhandelndes Thema einig sind. Als Wiredu (1996, 183)

beobachtet: „Konsens setzt normalerweise eine ursprüngliche Position der Vielfalt voraus. Da es bei Themen nicht immer um eine Polarisierung der Meinungen in streng widersprüchlichen Linien geht, kann der Dialog beispielsweise durch die Glättung von Kanten dazu dienen, Kompromisse hervorzubringen, die für alle akzeptabel oder zumindest für niemanden anstößig sind.“

Aus der obigen Ansicht von Wiredu lässt sich erkennen, dass es in einem Konsenssystem eine ausführliche Diskussion zwischen den betroffenen Personen gibt, bevor eine vereinbarte Vorgehensweise erreicht wird. In einem solchen System ist die Debatte unabhängig und robust, und der Beitrag jedes Mitglieds wird berücksichtigt (Wamba-dia-Wamba 1992, 34; Gyekye 2013, 244). Ein Beweis für Demokratie ist die Art und Weise, wie die Volksvertreter gewählt und Regierungsentscheidungen getroffen werden. Es ist daher unwahr, dass das Fehlen eines Mehrparteiensystems in den politischen Kulturen der indigenen Afrikaner sie mangelhaft macht

(Ramose 1992, 76). Tatsächlich untergräbt die aufgezwungene Mehrparteiendemokratie die Tugenden der Konsensdemokratie wie Gleichheit und Solidarität. Es ist für Aus diesem Grund halte ich die Konsensdemokratie für afrikanische Länder für besser geeignet als die aufgezwungene Mehrparteiendemokratie westlicher Prägung .

Ist es möglich, fremde Paradigmen der Demokratie völlig zu ignorieren , während afrikanische Länder versuchen, zu ihren ursprünglichen Formen der Demokratie zurückzukehren? Ramose (1992, 65) stellte richtig fest, dass es für afrikanische Länder auf der Suche nach einem emanzipatorischen epistemologischen Paradigma unmöglich ist, die politische Kultur des Westens zu ignorieren , weil sie Teil der Regierungskultur Afrikas geworden ist . Ich denke, dass afrikanische Länder einige Elemente aus anderen geopolitischen Zentren in ihr Demokratieparadigma integrieren könnten , wenn sie darüber nachdenken Sie sollen eine Bereicherung für ihre eigenen Umstände sein , solange sie dies aus freien Stücken tun und nicht auf Druck des Westens, wie dies derzeit bei der liberalen Demokratie der Fall ist. Dennoch sollte die indigene politische Kultur Afrikas die Grundlage für den Aufbau eines Demokratieparadigmas für afrikanische Länder bleiben .

ABSCHLUSS

In der vorangehenden Diskussion habe ich dargelegt, dass die Ablehnung der liberalen Demokratie westlichen Stils durch viele Afrikaner zum Teil auf der Erkenntnis beruht, dass sie nicht zu ihrer existenziellen Situation passt und daher wahrscheinlich nicht zu der echten Emanzipation führt, die sie anstreben. Dennoch vertrete ich auch die Ansicht, dass die Ablehnung der liberalen Demokratie westlichen Stils in Afrika keine Leugnung des Gebots einer demokratischen Herrschaft darstellt. Tatsächlich ist es falsch anzunehmen, dass es nur ein Paradigma der Demokratie gibt, nämlich eine liberale Demokratie westlicher Prägung , die von allen Kulturen angenommen werden sollte . Das heißt jedoch nicht, dass afrikanische Länder von anderen geopolitischen Zentren nichts über Demokratie lernen können . Dennoch sollten sie Elemente fremder Demokratiemodelle aus freien Stücken und nicht aus Zwang übernehmen , und solange sie sicherstellen, dass die indigene afrikanische politische Kultur die Grundlage ihrer Regierungssysteme bildet .

ANMERKUNGEN

1. In Bezug auf afrikanische Länder ziehe ich es vor, den Begriff „postkolonial“ in Anführungszeichen zu setzen, weil ich der Auffassung zustimme , dass es derzeit afrikanische Länder sind haben die Kolonialzeit realistischerweise nicht hinter sich gelassen (Eze 1997a, 14). In gewisser Weise wurde die Kolonialordnung nicht vollständig besiegt und durch das ersetzt, was ich wollte

als authentische Unabhängigkeit betrachten . Vor diesem Hintergrund verwende ich den Begriff „postkolonial“ in diesem Kapitel mit Vorsicht.

2. Die „Unabhängigkeit“, die afrikanische Länder erlangt haben, kann beschrieben werden als: kosmetischer Natur, weil es nicht zu einer echten Befreiung der indigenen Völker geführt hat Afrikas vor der westlichen Herrschaft. Daher verwende ich den Begriff „Unabhängigkeit“ in Bezug auf afrikanische Länder mit Vorsicht.

3. Ich verwende den Begriff „ehemalige“ in Bezug auf die westlichen Kolonisatoren Afrikas mit Vorsicht, da es höchst zweifelhaft ist , dass sie aufgehört haben, die Ereignisse in Afrika zu beeinflussen .

VERWEISE

- Austin, Reginald. 1975. *Rassismus und Apartheid im südlichen Afrika: Rhodesien*. Paris: Die UNESCO -Presse.
- Bassil, N. Noah. 2005. „Das Erbe des kolonialen Rassismus in Afrika“. *Australischer Quarterly*, Bd. 77 Nr. 4, S. 27–32.
- Bernhard, Michael, Christopher Reenock und Timothy Nordstrom. 2004. „Das Erbe des westlichen Überseekolonialismus für das demokratische Überleben“. *International Studies Quarterly*, Bd. 48, S. 225–50.
- Boahen, A. Adu. 1985. „Afrika und die koloniale Herausforderung“. Boahen, A. Adu ed. *Allgemeine Geschichte Afrikas, VII: Afrika unter kolonialer Herrschaft 1880–1935*. Paris: Organisation der Vereinten Nationen für Erziehung, Wissenschaft und Kultur , S. 1–18.
- Eze, Emmanuel Chukwudi. 1997a. „Einführung: Philosophie und das (Post)Koloniale“.
- Eze, Emmanuel Chukwudi Hrsg. 1997a. *Postkoloniale afrikanische Philosophie: Ein kritischer Leser*. Cambridge: Blackwell Publishers Ltd., S. 1–21.
- . 1997b. „Demokratie oder Konsens? Eine Antwort auf Wiredu“. Eze, Emmanuel Chukwudi Hrsg. 1997b. *Postkoloniale afrikanische Philosophie: Ein kritischer Leser*. Nockenbrücke : Blackwell Publishers Ltd., S. 313–23.
- Fatton, Jr., Robert. 1990. „Liberale Demokratie in Afrika“. *Vierteljährlich für Politikwissenschaft* , Bd. 105 Nr. 3, Herbst 1990, S. 455–73.
- Flikschuh, Katrin. 2014. „Die Idee der philosophischen Feldforschung: Globale Gerechtigkeit, moralische Ignoranz und intellektuelle Einstellungen“. *Das Journal of Political Philosophy*, Bd. 22 Nr. 1, 2014, S. 1–26. <https://doi:10.1111/jopp.12006>.
- Gelfand, Michael. 1981. *Ukama: Reflexionen über Shona und westliche Kulturen in Zim Baby*. Gwelo: Mambo Press.
- Gyekye, Kwame. 2013. *Philosophie, Kultur und Vision: Afrikanische Perspektiven: Se Vorgelesene Aufsätze*. Accra: Subsahara- Verlage.
- Healey, John und Mark Robinson. 1994. *Demokratie, Regierungsführung und Wirtschaftspolitik: Afrika südlich der Sahara in vergleichender Perspektive*. London: Overseas Development Institute.
- Jotia, Vereinbarung Lathi. 2012. „Liberale Demokratie: Eine afrikanische Perspektive“. *Academic Research International*, Bd. 2 Nr. 3, S. 621–28. <https://www.savap.org.pk>.
- Keller, Edmond John. 2007. „Afrika im Wandel: Sich den Herausforderungen von Globali stellen.“ sation“. *Harvard International Review*, Bd. 29 Nr. 2, S. 46–51.

- Mazrui, Ali Al'Amin. 2002 (1975). „Afrika und kulturelle Abhängigkeit: Der Fall der afrikanischen Universität“. Laremont, Ricardo Rene und Fouad Kalouche Hrsg. *Afrika und andere Zivilisationen: Die gesammelten Essays von Ali A. Mazrui*, Bd. 2. Trenton, NJ: Africa World Press, S. 57–93.
- Mignolo, Walter D. 2005. „Propheten mit Blick auf die Seite: Die Geopolitik des Wissens und der koloniale Unterschied“. *Soziale Epistemologie*, Bd. 19 Nr. 1, S. 111–27. <https://doi.org/10.1080/02691720500084325>.
- Moyo, Jonathan Nathaniel. 1992. „Staatspolitik und soziale Herrschaft in Simbabwe“. *Das Journal of Modern African Studies*, Bd. 30 Nr. 2, Juni 1992, S. 305–30.
- Mukandala, Rwekaza. 2001. „Der Zustand der afrikanischen Demokratie: Status, Perspektiven, Herausforderungen“. *African Journal of Political Science*, Bd. 6 Nr. 2, S. 1–10.
- Mungwini, Paschah. 2016. „Die Frage der Neuzentrierung Afrikas: Gedanken und Probleme aus dem globalen Süden“. *South African Journal of Philosophy*, Bd. 35 Nr. 4, 2016, S. 523–36. <http://dx.doi.org/10.1080/02580136.2016.1245554>.
- Nkrumah, Kwame. 1965. *Neokolonialismus: Die letzte Stufe des Imperialismus*. Neu York: Internationale Verlage.
- Nyamnjoh, Francis B. 2012. „Topfpflanzen in Gewächshäusern ‘: Eine kritische Reflexion über die Widerstandsfähigkeit der kolonialen Bildung in Afrika“. *Journal of Asian and African Studies*, Bd. 47 Nr. 2, S. 129–154. <https://doi.org/10.1177/0021909611417240>.
- Oduor, Reginald M. J. 2012. „Odera Orukas Bericht über die Grundlage der Menschenrechte: Eine Kritik“. *Thought and Practice: A Journal of the Philosophical Association of Kenya (PAK)*, New Series, Bd. 4 Nr. 2, Dezember 2012, S. 219–40. <http://ajol.info/index.php/tp/index>.
- . 2017. „Demokratie frei von westlicher Hegemonie: Eröffnungsrede“. Ansprache auf der Internationalen Konferenz „Beyond Liberal Democracy: The Quest for Indigenous African Models of Democracy for the Twenty-First Century“, Nairobi, Kenia, organisiert von der Abteilung für Philosophie und Religionswissenschaft der Universität Nairobi, Kenia, und dem Rat for Research in Values and Philosophy (RVP), Washington, DC, USA, 22.–23. Mai 2017.
- Ramose, Mogobe Bernard. 1992. „Afrikanische demokratische Tradition: Einheit, Konsens und Offenheit – eine Antwort auf Wamba-dia-Wamba“. *Quest: Philosophische Diskussionen – Eine internationale afrikanische Zeitschrift für Philosophie*, Bd. VI Nr. 2, Dezember 1992, S. 63–83.
- Ranger, Terence Osborne. 1985. „Afrikanische Initiativen und Widerstand angesichts von Teilung und Eroberung“. Boahen, A. Adu ed. *Allgemeine Geschichte Afrikas, VII: Afrika unter kolonialer Herrschaft 1880–1935*. Paris: Organisation der Vereinten Nationen für Erziehung, Wissenschaft und Kultur, S. 45–62.
- Rodney, Walter. 1985. „Die Kolonialwirtschaft“. Boahen, A. Adu ed. *Allgemeine Geschichte Afrikas, VII: Afrika unter kolonialer Herrschaft 1880–1935*. Paris: Organisation der Vereinten Nationen für Erziehung, Wissenschaft und Kultur, S. 332–50.
- Sklar, Richard L. 1983. „Demokratie in Afrika“. *African Studies Review*, Bd. 26 Nr. 3/4, S. 11–24.
- Stoneman, Colin. 1981. „Landwirtschaft“. Stoneman, Colin Hrsg. *Simbabwes Erbe*. London: The College Press (Pvt) Ltd., S. 127–50.

- Taiwo, Olufemi. 1993. „Kolonialismus und seine Folgen: Die Krise des Wissens Produktion". *Callaloo*, Bd. 16 Nr. 4, Herbst 1993, S. 891–908.
- Tar, Usman A. 2010. „Die Herausforderungen der Demokratie und Demokratisierung in Afrika und im Nahen Osten". *Information, Gesellschaft und Gerechtigkeit*, Bd. 3 Nr. 2, S. 81–94. www.londonmet.ac.uk/isj_
- Uzoigwe, GN 1985. „Europäische Teilung und Eroberung Afrikas: ein Überblick". Boa-Henne, A. Adu ed. *Allgemeine Geschichte Afrikas , VII: Afrika unter kolonialer Herrschaft 1880–1935*. Paris: Organisation der Vereinten Nationen für Bildung, Wissenschaft und Kultur , S. 19–44.
- Wamba-dia-Wamba, Ernest. 1992. „Jenseits der Elitepolitik der Demokratie in Afrika". *Quest: Philosophical Discussions – An International African Journal of Philosophy* , Bd. VI Nr. 1, Juni 1992, S. 29–42.
- Wiredu, Kwasi. 1996. *Kulturelle Universalien und Besonderheiten: Eine afrikanische Perspektive*. Bloomington: Indiana University Press.
- . 1997. „Demokratie und Konsens in der traditionellen afrikanischen Politik: Ein Plädoyer für ein parteiloses Gemeinwesen". Eze, Emmanuel Chukwudi Hrsg. *Postkoloniale afrikanische Philosophie : Ein kritischer Leser*. Cambridge: Blackwell Publishers Ltd., S. 303–12.

Kapitel Vier

Die Fallstricke der liberalen Demokratie

Weniger An S Fro M ElecZu g rineegN The
Dem Cratoic Betreff Kneipe lic ö F Con ö David
Ngendo-Tshimba

Nach dem Kalten Krieg – der auf dem afrikanischen Kontinent paradoxerweise (im wahrsten Sinne des Wortes) heiß und tödlich war – kämpft eine große Mehrheit der afrikanischen Staaten immer noch darum, die für einen Nachkriegskontext charakteristischen Herausforderungen zu meistern, während sie nach politischen Zielen streben und sozioökonomische Paradigmen, die sie von der institutionellen Fragilität befreien würden. Die Demokratische Republik Kongo (DRK) bildet in diesem Trend keine Ausnahme. Ausgehend von zeitgenössischen Ereignissen und wissenschaftlicher Literatur zu Szenarien der Wahltechnik im Afrika nach dem Kalten Krieg versuche ich in diesem Kapitel, die politischen, sozialen und wirtschaftlichen Probleme zu beleuchten, die mit der Durchführung von Wahlen nach gewaltsamen Konflikten als Mittel zum Wiederaufbau zerbrochener Konflikte verbunden sind politische Strukturen und damit die Wiederherstellung einer demokratischen politischen Ordnung in einem Staat. Während im Idealfall eine Theorie und Praxis der Staatsbürgerkunde, in der die Souveränität in der Versammlung aller Bürger verankert ist, die sich dafür entscheiden, an den Entscheidungsprozessen teilzunehmen, um ihr eigenes Schicksal zu gestalten, recht attraktiv ist, behaupte ich, dass eine vorzeitige Steigerung der politischen Beteiligung in In einem Post-Gewalt-Kontext, einschließlich der Priorisierung von Wahlen, wie es in der Demokratischen Republik Kongo der Fall ist, besteht eine hohe Wahrscheinlichkeit, dass fragile politische Systeme destabilisiert werden.

In dieser Kritik der westlichen liberalen Demokratie untersuche ich zunächst die Fallstricke Wahlkampf der Demokratischen Republik Kongo nach dem Krieg bei den Parlamentswahlen 2006, 2011 und 2018. Auf der Grundlage dieser drei aufeinanderfolgenden, aber zutiefst unterschiedlichen Wahlergebnisse (obwohl bewaffnete Konflikte zuvor sowohl staatliche als auch nichtstaatliche Stellen schwer belastet hatten) behaupte ich, dass der Rückgriff auf den Stimmzettel statt auf die Kugel keine Garantie darstellt dass nach einem landesweit verheerenden bewaffneten Konflikt eine nachhaltige politische Ordnung geschaffen wird.

Um dies zu veranschaulichen: Auch nachdem das Regime von Präsident Joseph Kabila zweimal als Sieger aus Präsidentschaftswahlen hervorgegangen war (obwohl seine Siege angefochten wurden), war es nicht in der Lage, seine vom Krieg zerrütteten politischen, wirtschaftlichen, sozialen und sicherheitspolitischen Apparate sowie das intensive Engagement der internationalen Gemeinschaft zu konsolidieren

trotz. Vor diesem Hintergrund argumentiere ich, dass das Beharren auf der Organisation von Wahlen zum Zwecke der Legitimierung der Macht einfach ein leeres Ritual sein könnte, und noch mehr: eines, das einem ansonsten despotischen Regime eine Fassade der Legitimität verleiht – oder, Schlimmer noch, es könnte zu einem erneuten Aufflammen der Gewalt führen, was die ohnehin schon schlimme Situation nur noch verschlimmern könnte.

Abschließend gehe ich davon aus, dass glaubwürdige Wahlen nach den Grundsätzen der liberalen Demokratie zwar das Markenzeichen einer demokratischen politischen Ordnung darstellen, der Kontext, in dem dieses Ideal verfolgt wird, jedoch angemessen sein muss. Dies ist auf die Tatsache zurückzuführen, dass in einem zuvor vom Krieg verwüsteten Staat ernsthafte politische und sozioökonomische Herausforderungen anstehen, wie es in der Demokratischen Republik Kongo nach zwei Episoden der Fall war. Angesichts eines bewaffneten Konflikts stellen Wahlen – ungeachtet guter Absichten – möglicherweise nicht die notwendigen Schritte auf dem Weg zu einer tragfähigen demokratischen politischen Ordnung dar. Stattdessen stellt die Regierbarkeit der Nachkriegsgesellschaft (durch die Synchronisierung verschiedener und unterschiedlicher sozialer Kräfte für eine solide Bürgerbeteiligung) eine ordnungsgemäße Reihenfolge dar, die für die letztendliche politische Institutionalisierung unerlässlich ist, was wiederum einen entscheidenden Schritt in Richtung einer wirklich demokratischen Ordnung danach darstellt, politisch inspirierte Massengewalt.

LIBERALE DEMOKRATIE-CUM-'ELEKTOKRATIE'

Laut Wamba-dia-Wamba (1994) gibt es zwei vorherrschende historische Modi von Politik wurden spezifiziert: der parlamentarische Modus der Politik – der die liberale Demokratie einschließt – und der stalinistische Modus oder die Dritte Internationale Politik. Für Wamba-dia-Wamba gilt jedoch weder der parlamentarische Modus noch der stalinistische Modus (der nicht dasselbe ist wie der unter der Sowjetunion).

Stalin, das heißt der Stalinismus) „unterstützt heute einen Prozess der menschlichen und sozialen Emanzipation“ (Wamba-dia-Wamba 1994, 249).

Mitte der 1990er Jahre war die Dynamik politischer Reformen tatsächlich zu einer unaufhaltsamen afrikaweiten Bewegung geworden. Um die jüngsten Worte von auszuleihen

Der amerikanische politische Theoretiker Francis Fukuyama meinte, mit dem Zusammenbruch der Sowjetunion im Jahr 1991 sei „die marxistische Linke weitgehend zusammengebrochen, und die Sozialdemokraten mussten ihren Frieden mit dem Kapitalismus schließen“ (Fukuyama 2019, 113). Mit dem Siegeszug des Kapitalismus kam es in vielen afrikanischen Ländern zu einem Neubeginn des liberal-demokratischen Experiments, wobei die Einparteien- und Militärdiktaturen, die Mitte der 1960er bis Mitte der 1970er Jahre errichtet worden waren, nach und nach aufgegeben wurden – auf den Druck der Bevölkerung im Inland, nicht nur auf Liberalisierung, sondern sogar auf eine völlige Demokratisierung des politischen Raums. Dies nach dem Kalten Krieg

Die Demokratisierungswelle leitete die Wiederherstellung der Mehrparteienpolitik, die Organisation von Wahlen und die Lizenzierung privater elektronischer und gedruckter Medien ein.

und die Aufhebung der schlimmsten Beschränkungen für die Organisation öffentlicher politischer Versammlungen.

Somit schien es eine wachsende Einigkeit darüber zu geben, wie politische Macht ausgeübt wird übertragen werden sollte – die Abhaltung regelmäßiger und demokratischer Wahlen („Elektrokratie“) ist die unabdingbare Voraussetzung für politische Stabilität und eine friedliche Entwicklung der Gesellschaft. In der Tat, wenn der Wind der Demokratie weht

Ein Grund dafür könnte laut Sylla und Goldhammer (1982) in Afrika sein, dass die Demokratie eine rationale Lösung für das Nachfolgeproblem bietet.

Sylla und Goldhammer (1982, 12) behaupten weiterhin, dass die Liberalisierung des politischen Prozesses ein Land in gewisser Weise dazu zwingt, ein rationales System für zu etablieren Kraft übertragen.

Insbesondere in Afrika südlich der Sahara nach dem Kalten Krieg ist die Abhängigkeit von Wahlprozessen als wichtigstem Mittel zur Legitimierung der Regierungsführung auf nationaler, regionaler und lokaler Ebene rasch gestiegen. Aus dem Kontext einer bipolaren Welt kommend, in der die Krise und der Zusammenbruch einer Seite (Kommunismus) den Sieg und die Überlegenheit der anderen Seite (Kapitalismus) bestätigt zu haben schienen, stellte Ernest Wamba-dia-Wamba (1994) ausdrücklich fest, dass das Politische Der Tod des bürokratischen Sozialismus brachte die parlamentarische Politikweise (charakteristisch für die liberale Demokratie) in eine hegemoniale Position. Befürworter des Kapitalismus im Westen, betonte Wamba-dia-Wamba, nutzten die Gelegenheit, um die Propaganda für eine freie Marktwirtschaft und eine Mehrparteien Demokratie zu verstärken. Daher wurde dieser vom Westen induzierte parlamentarische Politikmodus als unausweichliches Mittel zur Förderung der Entwicklung einer demokratischen Regierungsführung durch die Wahl von Repräsentanten und die Bildung von Regierungen sowie als Mittel zur Legitimitätsverleihung einer neuen politischen Ordnung angesehen.

Als sichtbarstes Merkmal der liberalen Demokratie wurde das allgemeine Wahlrecht im unabhängigen Afrika als bestimmendes Merkmal der Demokratie angesehen. Oftmals ist die Hauptantwort der internationalen Gemeinschaft auf das Problem der Trägheit bzw. Eine systemische Abhängigkeit nach schweren Konflikten besteht in der raschen Organisation von Wahlen, von denen man hofft, dass sie eine legitime Regierung hervorbringen, die den Auftrag hat, eine neue und bessere Gesellschaft zu gestalten. Diese demokratische Post-Konflikt -Lösung birgt jedoch große Probleme. Unter Berufung auf die Arbeit von Robert Bates, *When Things Fell Apart* (2008), bekräftigten Straus und Taylor (2012), dass der frühe Optimismus hinsichtlich des demokratischen Übergangs Afrikas auf neue Resonanz gestoßen sei. Skepsis in dem Maße, dass die politische Liberalisierung (im Wege einer Befreiung von der liberalen Demokratie) dazu führte, dass die Zeithorizonte afrikanischer Führer in den letzten zwei Jahrzehnten verkürzt wurden, was die Wahrscheinlichkeit erhöhte, dass solche Staatsoberhäupter eher zur Atrophie als zur Entwicklung von Institutionen führen würden für das Gemeinwohl. Darüber hinaus argumentierte Uvin (2002), dass vor dem Hintergrund von extremer Armut aufgrund heruntergekommener sozioökonomischer Infrastrukturen, Desorganisation der damaligen politischen Szene und der Folgen anhaltender Gewalt

Um die Bereitstellung öffentlicher Güter zu ersticken, könnten Wahlen letztendlich einfach keine große Bedeutung haben.

Die Debatte über Wahlsysteme in Afrika nach dem Kalten Krieg ging oft davon aus, dass die wichtigsten institutionellen Akteure in diesem Prozess – vor allem politische Parteien – tatsächlich die Bestrebungen der Wählerschaft repräsentieren und dass die allgemeinen Wahlen lediglich dazu dienen, darüber zu entscheiden. Die Mehrheit der streitenden Parteien geht davon aus, dass die Mehrheit der Parteien ihre Anliegen am besten berücksichtigt. Doch in einem Nachkriegsumfeld, in dem von Gewalt geprägte Staaten im Vergleich zu anderen tendenziell über stärkere Patronagenetzwerke verfügen, sind die Anforderungen der Loyalität wichtiger als Effizienz, Inklusivität und Rechtsstaatlichkeit. Daher ist Wahlgewalt wahrscheinlich, weil die Macht mit allen notwendigen Mitteln angestrebt wird (Bekoe 2012). Der vorherrschende Weg zur Staatsmacht ist daher heute in den meisten Teilen Afrikas die Inszenierung politischer Gewalt, wobei Wahlgewalt am häufigsten vorkommt.

Bei der Bewertung der neuen Regierungsmodelle Afrikas stellt Olukoshi (2007) fest, dass sich das Wesen der Regierungsführung trotz des Rahmenwerks nicht wirklich geändert hat, wo der Druck der Bürger unter politischen Regimen, die ihr Mandat von der Bevölkerung durch Wahlen erhalten hätten, zu einer sinnlosen Übung wurde des eingeführten Wahlpluralismus. Darüber hinaus sind die Kosten dafür, die gewählte Regierung dazu zu bringen, sich den inländischen Belangen zu widmen, tatsächlich hoch, was die Organisation inländischer Proteste, den Einsatz brutaler Staatsapparate und den routinemäßigen Machtmissbrauch mit sich bringt.

um die innenpolitische Opposition zu untergraben und Wahlen zu manipulieren, um den Willen der Bevölkerung zu vereiteln und die Ausweitung der Grenzen der Demokratie zu blockieren (Olukoshi 2007). Oloka-Onyango (2007) ergänzte diese düsteren Geschichten über erstickte demokratische Dispensationen und bemerkte, dass zum Zeitpunkt seines Schreibens nur sechs der Unabhängigkeitsführer Afrikas durch „Free and Fair“ ersetzt worden seien.

Wahlen: Der Rest wurde entweder gestürzt, zum Rücktritt gezwungen, starb im Amt oder wurden von der Kugel eines Attentäters gestoppt. Dass in Afrika nach dem Kalten Krieg ein völliger Mangel an echtem politischem Pluralismus auffällig war, ist trotz der Fassade der Mehrparteiendemokratie eine unbestreitbare Tatsache.

Es ist keine Übertreibung zu behaupten, dass die Welle der Demokratisierung über uns hereingebrochen ist. Afrika rückte nach dem Kalten Krieg eine Kategorie von Eliten in den Vordergrund, die Gros als „opportunistische Demokratisierer“ bezeichnet hat (Gros 1998, zitiert in Berhanu 2007, 102–3). Wie Berhanu (2007) feststellte, reichen Verfassungsreformen und die Durchführung periodischer pluralistischer Wahlen allein tatsächlich nicht aus, um eine Transformation mit positiven Auswirkungen auf das sozioökonomische und politische Leben der Bürger und das Wohl der gesamten Gesellschaft (einschließlich nicht-sozialer) zu bewirken. Bürger insgesamt. Daher sollten autoritäre Regime durch scheinbar demokratische Regime ersetzt werden, anstatt neue Regelungen im Bereich der politischen Regierungsführung zu treffen, die der Gesellschaft in sozioökonomischer Hinsicht praktisch zugute kommen können.

kann sich als zwecklos erweisen . Auch wenn Wahlen nach wie vor eine Voraussetzung für umfassendere demokratische Praktiken sind, sind Wahlübungen und demokratische politische Ordnung sicherlich keine Synonyme.

DER FALL DER „ELEKTOKRATIE“ IN DER Demokratischen Republik Kongo

Es wurde allgemein angenommen, dass die Verkündung der Verfassung der Demokratischen Republik Kongo von 2005 die Dritte Republik einläuten würde, beginnend mit den Wahlen „ neuer “ Führern mit politischer Legitimität zu verleihen und so den demokratischen Übergang zu vollenden, der Anfang der 1990er Jahre begonnen hatte, aber durch die beiden Kriege unterbrochen wurde . Der Westen hingegen , angeführt von den Vereinigten Staaten, begrüßte die neue Verfassung der Demokratischen Republik Kongo, da sie, um es mit den Worten von Thomas Turner (2007) auszudrücken, „ein Kräftegleichgewicht zwischen den Regierungszweigen herstellt , den Schutz und die Entwicklung von Minderheiten gewährleistet und für die nötige Sicherheit sorgt“. eine Begrenzung auf zwei Amtszeiten des Präsidenten “, beurteilten Kritiker es als „vage sowohl hinsichtlich der Staatsform (einheitlich oder föderal) als auch der Form des Regierungsregimes (Präsident und Parlament)“ (Turner 2007, 183–84). Vor diesem Hintergrund und im Rahmen dieser neu verkündeten Verfassung fanden die Parlamentswahlen in der Demokratischen Republik Kongo 2006 statt.

Das Wahlerlebnis in der Demokratischen Republik Kongo 2006

Die Abhaltung der allgemeinen Wahlen 2006 (sowohl Präsidentschafts- als auch Parlamentswahlen) Es folgte ein Jahrzehnt eines der tödlichsten internationalisierten Konflikte, der die Demokratische Republik Kongo zum Schauplatz dessen machte, was Afrikas Großer Krieg oder Afrikanischer Weltkrieg genannt wurde (Reyntjens 2009, 1; Prunier 2009, 1). Es war ein demokratisches Experiment, das das Land erst zum zweiten Mal unternehmen sollte . Das erste Mal war die Wahl von Patrice Lumumba zum Premierminister der ersten Regierung der unabhängigen Republik bei den Wahlen im Mai 1960. Turner (2007) stellte fest, dass viele Kongolesen für den Frieden gestimmt haben, aber ihre Stimmen führten paradoxerweise in der zweiten Runde zu einer Wahl zwischen den beiden führenden Warlords: Joseph Kabila und Jean-Pierre Bemba. Darüber hinaus sollten die Wahlen „der ‚Teilung und Plünderung‘ ein Ende setzen, aber die territoriale Wiedervereinigung war zum Zeitpunkt der Wahlen noch lange nicht abgeschlossen und die Plünderung ging weiter“ (Turner 2007, 166).

Wie Prunier (2009) feststellte, folgten diese Wahlen der Verkündung von die neue Verfassung, die einer Volksabstimmung unterzogen worden war Ende 2005 wurde der Beschluss verabschiedet und von 84,3 Prozent der Wähler angenommen , was einen durchschlagenden Triumph für den zwei Jahre dauernden Übergangsprozess bedeutete . Fast sobald der Wahlprozess an Glaubwürdigkeit gewann , wurde die Durchführung von

Wahlen wurden in Frage gestellt. Da die Zivilbevölkerung dem Argument von Apollinaire Malu Malu (dem damaligen Leiter der unabhängigen Wahlkommission) über die Verzögerungstaktik der Politiker zustimmte, kam es sehr schnell zu Aufständen gegen die Verschiebung, die sich in den großen Städten des Landes ausbreiteten.

Abgesehen von den Launen einzelner Politiker war das größte nationale Problem, mit dem der kongolesische Staat während der gesamten Übergangszeit konfrontiert war, die Sicherheit – und das ist noch lange nach dem Verfassungsreferendum der Fall. Einigen Schätzungen zufolge bestand das größere Problem darin, Strukturen oft anomischer Zerstörung wieder in „neue Strukturen kontrollierter Gewalt“ zu integrieren – zumindest im Einklang mit der klassischen Definition des Staates als einer Einheit mit dem Monopol auf Gewalt

legitime Gewalt über einem bestimmten Territorium (Prunier 2009, 306).

Im Jahr 2006 begann das Wahlfieber das Land zu erfassen. Die bevorstehende Zukunft war voller Hoffnungen und Ängste – die Wahlen hatten sich zu einem „Heiligen Gral“ entwickelt (Prunier 2009, 309). Zum Zeitpunkt der Wahlen war die *Mission d' Organisation des Nations Unies au Congo* (MONUC), also die Friedensmission der Vereinten Nationen im Kongo, die bereits ein halbes Jahrzehnt zuvor im Land stationiert war, zusammen mit dem *Comité International d' Congo Accompagnement de la Transition* (CIAT), das heißt das Internationale Komitee zur Unterstützung des Übergangs, dem die fünf ständigen Mitglieder angehörten

der UN- Sicherheitsrat neben Belgien und Kanada sowie vier

Die Mitgliedsstaaten der Southern African Development Cooperation (SADC) (Angola, Mosambik, Südafrika und Sambia) kämpften gegen große Widerstände darum, sicherzustellen, dass die entscheidenden Wahlen die standardisierten Normen einer freien, fairen, transparenten und gewaltfreien Demokratie verkörperten Wahlverfahren, das für die sogenannte internationale Gemeinschaft akzeptabel ist. Im April 2005 hatte die Europäische Union USD beigesteuert 21 Millionen für den Aufbau einer militärischen Hilfstruppe von zweitausend Mann unter einem deutsch-französischen koordinierten Kommando (Turner 2007; Mbavu 2011).

Während die Demokratische Republik Kongo den Übergang vom offenen Krieg zu den Wahlen von 2006 ohne erhebliche Unterstützung der sogenannten internationalen Gemeinschaft nicht hätte vollenden können, wurde diese starke Unterstützung paradoxerweise zu einem politisches Problem: Eine Reihe gegnerischer Kandidaten und damit verbundene Personen mit dem wichtigsten Nicht-Kandidaten, Etienne Tshisekedi, behauptete, dass die Die internationale Gemeinschaft setzte ihre Wahl durch, nämlich Kabila (Turner 2007, 165). Bereits in der ersten Runde dieser Wahlen herrschte eine Nachkriegs- Demokratische Republik Kongo tief gespalten zwischen Ost- [Swahili-sprechend] und West- [Lingala-sprechend]

(Turner 2007, 166) wurde in den Vordergrund gerückt. Hatte Horowitz (2001) nicht argumentierte überzeugend, dass die gemeinsame Tendenz verschiedener ethnischer Gruppen dazu

Die Unterstützung gegnerischer politischer Parteien sorgt für eine förderliche Situation Vermischung ethnischer und parteiischer Gewalt? Bei Abholung der Erklärung

Formen der Kandidatur und die Wahlkaution (USD 50.000 pro Kandidat) veröffentlichte die Unabhängige Wahlkommission eine Liste von 33 Präsidentschaftskandidaten (Turner 2007, 164).

Ein Dutzend „neue politische Parteien“ entstanden; Dies waren laut Prunier _ (2009, 309), Parteien „nur im Namen“, da es sich meist um ethnische oder regionale Versammlungen um den Namen eines oder zweier bekannter lokaler Politiker handelte . Am 20. August, dem Wahltag des ersten Wahlgangs, erreichte angesichts der harten Konkurrenz während des Wahlkampfes keiner der Kandidaten im ersten Wahlgang die absolute Mehrheit : Joseph Kabila (damals Übergangspräsident) hatte 44,81 Prozent der Stimmen im Vergleich zu Jean-Pierre Bemba 20,03 Prozent.

Nach der damals verkündeten Verfassung der Dritten Republik, z

Um zum Sieger erklärt zu werden, muss ein Präsidentschaftskandidat über die absolute Mehrheit verfügen , also 50 Prozent plus eine Stimme. Anschließend, in der zweiten Runde des Präsidentschaftswahlkampfes, sicherten die dicht besiedelten Suaheli-sprechenden östlichen und südlichen Regionen den Sieg für Joseph Kabila , der seine Wählerbasis durch ein starkes politisches Bündnis namens *Alliance pour la Majorité Présidentielle* (AMP) gefestigt hatte. das heißt, die Allianz für die Mehrheit des Präsidenten, gegen die Lingala-sprechenden nordwestlichen und westlichen Regionen, die Jean-Pierre Bemba solide Unterstützung gaben . Kabila wurde nach der zweiten Wahlrunde am 29. Oktober mit 58 Prozent der Stimmen zum Sieger erklärt, Bemba hatte 42 Prozent. Die Wahlbeteiligung lag bei 65,4 Prozent der registrierten Wähler (Prunier 2009, 310). Im Großen und Ganzen galten diese Wahlen als frei und fair.

Dem massiven Aufschrei, der den charmanten Verlauf der Parlamentswahlen 2006 begleitet hatte, folgte bald heftiger militärischer Aktivismus, der die Basis sowohl in den ländlichen Gebieten der Ostprovinzen als auch in den städtischen Zentren der Westprovinzen terrorisierte . Zweifellos vergrößerte dies die Spaltung zwischen der ungedulden Bevölkerung und einer unfähigen gewählten Regierung einerseits und den wenig geschätzten Friedenstruppen der Vereinten Nationen (Blauhelme) andererseits.

Im Jahr nach den Parlamentswahlen forderte die frustrierte Regierung den Abzug dieser Blauhelme, ungeachtet der äußerst fragilen staatlichen Sicherheitsinfrastruktur, insbesondere im Osten des Landes , „wo eine Vielzahl von Milizen es praktisch unregierbar gemacht hatten “ (Mbavu 2011). , 250). Daher ist das Argument von Tordoff und Ralph (2005) , dass die Abhaltung von Mehrparteienwahlen allein nicht ausreicht, um die Gründung sicherzustellen

eine demokratische politische Ordnung wurde bestätigt.

DAS WAHLERLEBNIS DER Demokratischen Republik Kongo 2011

Die Präsidentschafts- und Parlamentswahlen 2011 fanden in einer viel angespannteren gesellschaftspolitischen Atmosphäre statt als die Wahlen 2006. Willame (2011, 2) berichtet , dass sich mehr als 18.000 Kandidaten für die Kandidatur registriert haben

von Abgeordneten , im Gegensatz zu 10.000 bei den vorherigen Wahlen .

Ebenso schockierend ist, dass von den 450 politischen Parteien, auf deren Listen diese Kandidaten kandidierten, im August 2011 417 vom Innenministerium anerkannt wurden , im Gegensatz zu 203 im Jahr 2006. Bemerkenswerterweise übertraf die Zahl der unabhängigen Kandidaten die Kandidaten, die behaupteten, sich an eines der beiden Urteile zu halten Parteikoalition oder Oppositionsparteien. Sogar der amtierende Präsident Joseph Kabila präsentierte sich als unabhängiger Kandidat.

Dennoch gab es im Vergleich dazu nur elf Präsidentschaftskandidaten

33 im Jahr 2006. Einer der Gründe für diese Kürzung könnte gewesen sein

Tatsache ist, dass sich die nicht erstattungsfähige Wahlkaution für eine Präsidentschaftskandidatur von 50.000 USD auf 100.000 USD verdoppelt hat (Willame 2011, 3). Von den elf Kandidaten hatten vier zuvor keinen großen Einfluss auf die nationale politische Szene, drei hatten sich 2006 für die Präsidentschaftswahl beworben , während zwei gerade erst um die Präsidentschaft kämpften , obwohl sie über einen gewissen Einfluss auf die nationale politische Szene verfügten. Es überrascht nicht , dass sich der Amtsinhaber Joseph Kabila nur um die beiden letztgenannten Sorgen machen konnte, nämlich um Vital Kamerhe – zuvor Hauptkandidat für Kabila im Wahlkampf 2006 und anschließend Präsident (Sprecher) der Nationalversammlung (unten) .

Parlamentskammer) – und Etienne Tshisekedi, eine alte Symbolfigur der Opposition seit der Mobutu-Ära, und der das Rennen um die Präsidentschaft in ähnlicher Weise polarisierte wie Jean-Pierre Bemba im Jahr 2006.

Am Ende wurde das Präsidentschaftsrennen 2011 fast zu einem Zwei-Mann -Wettbewerb – Joseph Kabila gegen Etienne Tshisekedi. Ersterer genoss zweifellos die Privilegien seiner Amtszeit und nutzte die vier Gewalten des Staates (die Exekutive, die Legislative, die Judikative und die Medien) sowie den Sicherheitsapparat gegenüber Ersterem. Während Kabilas Manöver während des Wahlkampfs bei einem Teil der Bürgerschaft, die sich kürzlich auf die privilegierte Seite der Gesellschaft verlagert hatte , Anklang fanden, verfolgte Tshisekedi einen Basisansatz und richtete seinen politischen Diskurs auf die Armen – diejenigen, die durch hegemoniale Strukturen des Staates unterprivilegiert sind wen seine populistische Rhetorik verführte. Laut Willame (2011, 4) schienen die Paten der Demokratischen Republik Kongo, darunter die Vereinigten Staaten, der Sicherheitsrat der Vereinten Nationen , Belgien, China, die Weltbank und der Internationale Währungsfonds (IWF) , kein Verständnis dafür zu haben die vielen Frustrationen, die Tshisekedi während seines Wahlkampfs zum Ausdruck brachte.

Inmitten der schnell wachsenden Spannungen sowohl innerhalb des Landes als auch in der Diaspora veröffentlichte das umbenannte Wahlverwaltungsorgan, *Commission Elec torale Nationale Indépendante* (CENI), d. h. „Unabhängige nationale Wahlkommission“, vorläufige Umfrageergebnisse am 9. Dezember 2011.

Die endgültigen detaillierten Ergebnisse erklärten Joseph Kabila mit 49 Prozent zum Sieger der Präsidentschaftswahl , gegenüber 32 Prozent für seinen Hauptkonkurrenten Etienne Tshisekedi

(Stearns 2011, 2; Willame 2011, 3). Dies wurde als verfassungsrechtlicher Sieg gewertet, da sowohl der Senat (obere Kammer des Parlaments) als auch die Nationalversammlung (untere Kammer) bereits im Januar 2011 eine Änderung der Verfassung von 2005 verabschiedet hatten, die (i) einen Sieg mit pluraler Mehrheit in einer einzigen Runde beinhaltete ; und (ii) das Vorrecht des Präsidenten, Provinzversammlungen aufzulösen, Gouverneure zu entlassen und Referenden auszurufen . Analysten des politischen Systems der Demokratischen Republik Kongo hatten darauf hingewiesen, dass die Änderungen der Verfassung viel durchdachter hätten sein sollen, indem sie den Geist des Gesetzes und nicht nur seinen Wortlaut berücksichtigt hätten . Im Wesentlichen haben die Änderungen die Macht des Präsidenten erheblich gestärkt , während sie gleichzeitig dazu führten, dass ein Teil der Legislative zögerte, auf ein wirksames Dezentralisierungsprojekt zu drängen , wie es die Verfassung vorschreibt (Stearns 2011, 9).

Die Wahlen von 2011 waren von erheblichen Unregelmäßigkeiten und Fehlverhalten geprägt , die gegen nationale und internationale Standards verstießen , und konnten daher keinen nennenswerten Beitrag zu einer radikalen Transformation des Landes leisten . Tatsächlich stellten die Umfragen von 2011 den hart erkämpften Präzedenzfall der Wahlen von 2006 in den Schatten, was viele dazu veranlasste, pessimistisch die Fähigkeit der Demokratischen Republik Kongo in Frage zu stellen, ihre Regierungsdefizite zu beheben und die Strukturen einer demokratischen politischen Ordnung zu festigen.

DAS WAHLERLEBNIS DER Demokratischen Republik Kongo 2018

Das Jahr 2016 kündigte eine Krise der Legitimität der Macht auf dem politischen Hintergrund an die Demokratische Republik Kongo. Joseph Kabila, seit 2001 an der Spitze des Landes, erschöpfte am 19. Dezember 2016 nach seiner Wiederwahl für eine fünfjährige Amtszeit im Jahr 2011 seine verfassungsrechtlich verankerte Macht. Für die Nationale Unabhängige Wahlkommission der Republik Kongo (CENI) sowie für Nach Angaben der Regierungspartei und ihrer politischen Koalition, der Alliance for Presidential Majority (AMP), hing die Durchführung der nächsten Präsidentschafts- und Parlamentswahlen ganz von der Überprüfung und Aktualisierung des Wählerverzeichnisses von 2011 ab – eine Aufgabe , die eine neue Aufgabe erforderte

Bevölkerungszählung ist für August 2017 geplant. Für die politische Opposition und die meisten kongolesischen Zivilgesellschaftsorganisationen sowie für die sogenannte internationale Gemeinschaft (die selbsternannten „reifen Demokratien“ von

des geopolitischen Westens), die Durchführung der Wahlen im Rahmen von

Das St. Sylvester- Abkommen vom 31. Dezember 2016 war von entscheidender Bedeutung. Diese von der kongolesischen katholischen Kirche vermittelten Vereinbarungen unterstrichen , dass im Jahr 2017 Wahlen abgehalten werden sollten und dass die Verfassungsbestimmung zur Amtszeitbeschränkung des Präsidenten nicht geändert werden sollte.

Im Mittelpunkt der Gespräche in St. Sylvester stand die heikle Frage , wie ein demokratischer Machtwechsel mit einem eher unwilligen Amtsinhaber organisiert werden kann (International Crisis Group, Dezember 2017). Der frühe Tod von Etienne

Tshisekedi – ein wichtiger Unterzeichner des St. Sylvester- Abkommens – im ersten Quartal
 Das Jahr 2017 versetzte das Land in eine noch nie dagewesene Verfassungs- und politische Krise, die
 die Regierungspartei zunehmend unpopulärer machte
 Die politische Koalition reagierte immer wieder mit „kontextbedingten Wahlen“ – ein Euphemismus für die
 Verschiebung bevorstehender Wahlen bis ins Unendliche.
 Das Regime von Joseph Kabila stimmte nach seiner zweiten und letzten Amtszeit schließlich der
 Abhaltung der Präsidentschafts- und Parlamentswahlen im Dezember 2018 zu . Bei diesen Wahlen
 stand wesentlich mehr auf dem Spiel als bei den beiden vorangegangenen Wahlen, was noch dadurch
 verschärft wurde , dass sich das Land zum ersten Mal in seiner Geschichte nach der Unabhängigkeit
 sehnsüchtig darauf freute , einen ehemaligen Präsidenten am Leben zu haben! Das Kabila- Regime
 betonte, dass die Wahlen im Wesentlichen eine kongolesische Angelegenheit sein würden . In diesem
 Zusammenhang erklärte der Regierungssprecher und Kommunikationsminister Lambert Mende im
 August 2018, dass die Wahlen *von* den Kongolesen, *von* den Kongolesen und *für* die Kongolesen
 stattfinden würden (Reid 2018).

Allerdings bedeuteten die Wahlen „ der Kongolesen“ für das am Ende seiner Amtszeit Kabilas
 herrschende Regime ironischerweise die taktvoll bewusste Entfernung einiger Wahlberechtigter
 Kongolesische Bürger bei der Abstimmung. Die Angebote von drei sehr einflussreichen
 Präsidentschaftskandidaten (Moise Katumbi Chapwe, Jean - Pierre Bemba
 Gombo und Antipas Mbusa Nyamwisi) wurden daher nicht empfangen
 die von Corneille Nangaa geleitete Unabhängige Nationale Wahlkommission
 (CENI). Darüber hinaus deuteten Wahlen „durch die Kongolesen“ zumindest darauf hin
 rhetorisch, auf die gesamte Finanzierung des CENI und die Ereignisse davor, während,
 und nach der Abstimmung ausschließlich aus kongolesischen öffentlichen Mitteln, also mit Nein
 externe Hilfe. Schließlich kamen Wahlen „für die Kongolesen“ zum Ausdruck, dass die
 Der Auftrag zur Bekanntgabe der Wahlergebnisse oblag ausschließlich dem
 CENI, und zwar im Falle eines etwaigen Wahlstreits der CENI - angekündigt
 Ergebnisse, nur das Verfassungsgericht des Landes – das der scheidende
 Das Regime hatte kürzlich eine Umstrukturierung vorgenommen und dessen Personal es nicht umstrukturiert hatte
 vor langer Zeit – das letzte Wort in einem solchen Streit hätte. Außerdem,
 Aus den beiden vorangegangenen Wahlen wurden viele Lehren gezogen . In seinem exklusiven Interview
 mit dem Chefredakteur von *Foreign Affairs* sagte er :
 Stuart Reid, zwei Wochen bis zu den geplanten Wahlen am 23. Dezember 2018 (endlich).
 Der scheidende Präsident Joseph Kabila erklärte am 30. Dezember 2018 Folgendes: „Im Jahr
 2011 waren wir fest davon überzeugt, dass Wahlen stattfinden mussten, aber wenn wir auf den Rat von
 ein , zwei oder drei Leuten gehört hätten, hätten wir diese Wahlen wahrscheinlich vorangetrieben.“ für
 weitere sechs Monate in Ordnung
 dass sie *perfekt waren*. Aber wir bringen *die Lektionen, die wir gelernt haben, mit*
diese Wahlen von 2018“ (zitiert in Reid 2018; Kursivschrift hinzugefügt).
 Was bedeuteten für das Kabila-Regime im Vorfeld der Wahlen 2018 „perfekte Wahlen“? Eine damit
 verbundene Frage ist: Welche Lehren wurden aus den bisherigen Wahlerfahrungen gezogen ? Die
 Antworten auf diese Fragen lassen sich zusammenfassen

in zwei Beobachtungen aufgetaucht. *Erstens* machte die Erfahrung des Jahres 2006 der Regierungspartei klar, dass die verfassungsmäßige Regelung des absoluten Mehrheitsgewinns (50 Prozent und eine Stimme) nicht nur eine kostspielige Angelegenheit, sondern, was noch wichtiger ist, auch ein Hindernis für einfache Wahlfälschung war, insbesondere in der Fall einer Wiederholung. *Zweitens* bestärkte die Erfahrung von 2011 die Ansicht der Regierungspartei, dass selbst im Falle der Abschaffung der Regel der absoluten Mehrheit ein Rennen um die Präsidentschaft auffallend einem Duell zwischen einem Kandidaten der Regierungspartei und dem anderen gleichkäme. Der Widerstand der Opposition würde sich als noch größeres Hindernis für einen Sieg des Kandidaten der Regierungspartei erweisen. Als Ausweg wäre die Beibehaltung eines dritten Kandidaten im Rennen, der aus der Opposition stammt, von entscheidender Bedeutung, um die Schleusen der Manipulationen in einem Präsidentschaftswahlkampf offen zu halten, da es keine absolute Mehrheitsregel gibt. Daher betrachtete das Regime die Präsidentschaftswahlen 2018 als bloßes bürgerliches Ritual, um einen oberflächlichen Wachwechsel zu ermöglichen, ohne dass es zu einem echten Wechsel der tatsächlichen Machthaber kam.

Weniger auffällig, aber schädlicher war die verblüffende Ähnlichkeit zwischen den von den belgischen Kolonialherren organisierten Unabhängigkeitswahlen im Mai 1960 und denen vom Dezember 2018. Der scheidende Belgier war damit beschäftigt, die Dynamik der Dekolonisierung in einen klassischen Fall des Übergangs zum Neokolonialismus umzuwandeln. Die Kolonialverwalter stellten sich zunächst einen Machtprozess vor

Übertragung an „eine praktisch handverlesene Gruppe von Menschen, die sich einer unterzogen hatten die notwendige Lehrzeit absolviert haben und denen daher vertraut werden konnte, dass sie die langfristigen Interessen der ausscheidenden Kolonialisten im Land nicht gefährden.“

(Nzongola-Ntalaja 1987, 104). Man fragt sich, ob sich das scheidende Kabila-Regime auf die Kolonialbücher berufen hat, um Strategien zur Umsetzung der Lehren aus den beiden vorangegangenen Umfragen zu finden.

Auffallend ähnlich dem belgischen Kolonialplan erfand das am Ende seiner Amtszeit herrschende Kabila-Regime in letzter Minute eine neue politische Dynamik der herrschenden Koalition, die als *Front Commun pour le Congo* (FCC) bekannt wurde, d. h. „Gemeinsame Front für den Kongo“. Aus der FCC – der entstehenden politischen Vereinbarung, die die Fortsetzung der abgelaufenen Amtszeit Kabilas zu neuen Bedingungen garantieren sollte, die die Zwei-Amtszeit-Regel umgehen würden – wählte Präsident Kabila als Schirmherr der FCC einen gewissen Emmanuel Ramazani Shadary zum ordinierten FCC Fahnenträger. Shadary war gelinde gesagt ein archetypischer Unterstützer des Kabila-Regimes, der, um die Worte von Nzongola-Ntalaja zu parodieren, „eine notwendige Lehrzeit durchlaufen hatte und dem man daher vertrauen konnte, dass er die langfristigen Interessen nicht gefährdete“ des intriganten scheidenden Regimes.

Angeichts der Machenschaften des Kabila-Regimes, heimlich an der Macht zu bleiben, schlossen sich alle großen Oppositionsparteien schnell zu einem Bündnis zusammen, das als *Lamuka bekannt ist* – ein rhetorisch bewegendes Wort, sowohl auf Kiswahili als auch auf Lingala (den beiden dominierenden Landessprachen des Landes)., was „aufwachen“ bedeutet.

Aus einem wachsenden Gefühl der Notwendigkeit heraus beschloss das *Lamuka*-Oppositionsbündnis, einen einzigen Kandidaten für die Präsidentschaftswahl aufzustellen. Also am 11. November 2018 wurden die Genfer Abkommen unterzeichnet, die Martin Fayulu Madidi als einzigen Oppositionskandidaten befürworteten, der gegen den Kandidaten der Regierungskoalition antrat. Zu den Unterzeichnern der Genfer Abkommen gehörten Jean-Pierre Bemba als Teil seines *Mouvement de Libération du Congo* (Bewegung zur Befreiung des Kongos) und seine Verbündeten Vital Kamerhe im Namen seiner *Union pour la Nation Congolaise* (Union für die kongolesische Nation) und Verbündete, Moise Katumbi im Namen seines *Ensemble pour le Changement* (Gemeinsam für Veränderung), Félix Tshisekedi im Namen seiner *Union pour la Démocratie et le Progrès Social* (Union für Demokratie und sozialen Fortschritt) und Verbündete, Adolphe Muzito im Namen seiner *Nouvel Elan* (New Momentum) und Martin Fayulu im Namen von

seine *Dynamique de l'Opposition* (Dynamik der Opposition).

Die Ambitionen der Lamuka-Oppositionskoalition schienen so entschlossen zu sein, dass das erste ihrer sieben Ziele darin bestand, „einen demokratischen Machtwechsel durch freie, transparente, integrative, friedliche und glaubwürdige Wahlen herbeizuführen“, während das letzte ebenso prägnant war: „um den Sieg der Opposition bei den Wahlen vom 23. Dezember 2018 sicherzustellen“. Die Zeichen an der Wand hätten für das scheidende Kabila-Regime und die neu gegründete FCC nicht deutlicher sein können.

Es gibt noch einen zweiten Aspekt der auffallenden Ähnlichkeit zwischen den Wahlen im Mai 1960 und den Wahlen im Dezember 2018: Die belgischen Kolonisatoren waren es überwältigt von der Radikalisierung des antikolonialen Kampfes durch unerwartet entschlossene Massenbeteiligung und insbesondere von der substanziellen Mobilisierung in den ländlichen Gebieten, durch die die radikal-nationalistischen Parteien 71 von 137 Sitzen im Unterhaus des Parlaments gewannen. Folglich wurde den Kolonisatoren klar, dass ihre ursprüngliche Strategie möglicherweise nicht funktionieren würde.

Der größte Stolperstein für die belgische Strategie des Neokolonialismus bestand, wie Nzongola-Ntalaja (1987) feststellt, aus Patrice Lumumba und seiner Koalition radikaler nationalistischer Führer. Im Plan der scheidenden belgischen Kolonialherren und ihrer Verbündeten bedeutete die Beseitigung dieses Hindernisses, „alles Mögliche zu tun, um die gemäßigte Seite der großen politischen Spaltung innerhalb der nationalistischen Bewegung zu stützen“ (Nzongola-Ntalaja 1987, 105). In ähnlicher Weise wies 58 Jahre später für die FCC die nur genehmigte Kandidatur der vereinten politischen Opposition in der Person von Martin Fayulu deutlich darauf hin, dass der ursprüngliche Plan des scheidenden Regimes möglicherweise nicht die gewünschten Ergebnisse bringen würde.

Neben der Einstimmigkeit der großen Oppositionsparteien innerhalb und außerhalb des Landes hinsichtlich der Kandidatur von Martin Fayulu scheint auch sein Angebot erfolgreich zu sein, genoss die Gunst der höheren Ränge der römisch-katholischen Kirche in der Land, insbesondere durch die Arbeit des immer einflussreicheren *Comité Laïc Chrétien* (Christliches Laienkomitee) – eine Reinkarnation des

berühmte zivile Organisation des historischen März 1992 vom 16. Februar, der das Mobutu-Regime dazu zwang, die Nationale Souveräne Konferenz wieder zu eröffnen – unter die Führung von Isidore Ndaywel, einem der führenden Intellektuellen des Kongo großer internationaler Ruf. Die stillschweigende Billigung von Fayulus Kandidatur durch die Führung der römisch-katholischen Kirche im Land und ihre Anhänger – einen erheblichen Prozentsatz der allgemeinen Wählerschaft – kam in dem Satz zum Ausdruck: „*Que les médiocres dégagent!*“ (Lasst die Untauglichen räumen)“, sagte Laurent Kardinal Mosengwo Pasinya, ein nicht minder einflussreiches Mitglied des öffentlichen Lebens des Landes, fast ein Jahr lang bei den Wahlen.

Wie schon beim kolonialen Drehbuch für die Wahlen im Mai 1960 wurde Fa yulu zusammen mit seiner neuen Gruppe von Verbündeten, die sich radikal gegen die FCC stellten, zu einem ernsthaften Hindernis für die Fortführungsstrategie des Kabila-Regimes und als solche, Nzongola-Ntalaja erneut zu parodieren (1987, 105) war das Regime entschlossen, die gemäßigte Seite der großen politischen Spaltung innerhalb der Lamuka-Oppositionskoalition zu unterstützen. Somit weniger als achtundvierzig Stunden nach der Unterzeichnung Nach dem Genfer Abkommen kündigten Félix Tshisekedi (mit seiner UDPS) und Vital Kamerhe (mit seiner UNC) ihren jeweiligen Austritt aus der Lamuka-Koalition an, und gemeinsam bildeten sie bald ihre eigene Nebenkoalition, Coalition pour le Changement (CACH), also Koalition für Veränderung. Auf diese Weise wurde die gewaltige Herausforderung von Lamuka gegen die FCC erheblich untergraben.

Da der zahlenmäßige Vorsprung von Lamuka dank der Entstehung von CACH zunichte gemacht wurde, standen nun die Schleusen der Wahlfälschung (im Einklang mit den „Lehren“, die aus den Wahlen von 2011 gezogen wurden) offen. Auf die Frage, ob das scheidende Regime das Ergebnis der Abstimmung akzeptieren würde, falls der FCC-Fahnenträger Shadary nicht gewinnen würde, antwortete Präsident Kabila in dem zuvor zitierten Interview mit Stuart Reid, Chefredakteur von Foreign Affairs, aufschlussreich: „Wir haben diese Wahlen organisiert.“ um die Wahlergebnisse zu akzeptieren. Wenn diese Ergebnisse von der Wahlkommission bekannt gegeben und vom Verfassungsgericht bestätigt werden, werden sie von allen akzeptiert“ (Reid 2018; Hervorhebung hinzugefügt). In der Zwischenzeit hatte das Verfassungsgericht des Landes nach der Aufteilung des Obersten Gerichtshofs in drei separate Gerichtsorgane, nämlich den Court de Cassation (Oberster Berufungsgerichtshof), den Conseil d'Etat (Staatsrat) und den Verfassungsgerichtshof eine bedeutende Veränderung in seinem Berufskorps erlebt die Cour Constitutionnelle (Verfassungsgericht) selbst. Von den neun Richtern auf seiner Bank wurden drei direkt von Präsident Kabila ernannt, drei weitere vom Parlament, wobei die scheidende Regierungskoalition über eine überwältigende Mehrheit verfügte, so dass der Wille von Präsident Kabila erneut umgesetzt wurde, und die übrigen drei wurden vom Conseil ernannt Supérieur de Magistrats (Hoher Rat der Magistraten), die fast alle von Präsident Kabila selbst ernannt wurden.

Der Rücktritt von Richter Jean-Louis Esambo – Professor für Verfassungsrecht und hochrangiger Richter – unmittelbar nach dem CENI - Urteil

Die Veröffentlichung des Wahlkalenders 2018 sprach Bände über die erwartete Leistung dieses Gerichts im Einklang mit den Launen der Exekutive. Dass das Wahlgremium CENI in seiner abschließenden Analyse Félix Tshisekedi zum Sieger im Präsidentschaftswahlkampf erklärte, hatte daher kaum etwas mit dem zu tun, was von der Stimmabgabe bis zur Auszählung der Ergebnisse geschah. Darüber hinaus war das Verfassungsgericht, vor dem die Einreichung eines Wahlstreits unausweichlich geworden war, eifrig darauf vorbereitet, das Urteil des CENI zu „bestätigen“.

Verschwörung gegen die Demokratisierung in der Demokratischen Republik Kongo?

Die liberale Weltordnung, stellt Fukuyama sorgfältig fest, hat in der Vergangenheit nicht allen geholfen, auch nicht in „entwickelten [liberalen] Demokratien“ (Fuku Yama 2019, 4). Tatsächlich ist es so, dass der derzeitige globale Führer liberaler Demokratien –

In den Vereinigten Staaten postuliert Fukuyama aufschlussreich, dass die gegenwärtige Dysfunktion und der Verfall ihres politischen Systems „mit der extremen und ständig wachsenden Polarisierung der amerikanischen Politik zusammenhängen, die das routinemäßige Regieren zu einer riskanten Übung gemacht hat und droht, das gesamte Land zu politisieren.“ „Institutionen“ (Fukuyama 2019, 117). Wenn Funktionsstörung und Verfall das liberal-demokratische Experiment in seiner westlichen Wiege zu diesem Zeitpunkt immer noch charakterisieren können, ist die weitere Dekadenz, die sich aus der Akzeptanz der liberalen Demokratie im Nicht-Westen ergibt, weitaus weniger schockierend.

Mindestens drei Belastungen haben dazu geführt, dass regelmäßige Wahlen keinen Beitrag zum Aufbau eines tragfähigen demokratischen Gemeinwesens in der Demokratischen Republik Kongo leisten können:

1. Eine politische Elite, die tief in krebserregende korrupte Geschäfte verwickelt ist, die ihre Bürger der grundlegenden Dienstleistungen berauben, zu deren Bereitstellung ein Staat verpflichtet ist;
 2. Ein Quasi-Fehlen staatlicher Institutionen (insbesondere Sicherheits- und Justizapparate) zum Schutz der unveräußerlichen Freiheiten der Bürger;
 3. Die Praxis der sogenannten internationalen Gemeinschaft, mitten in der Krise unhinterfragt massiv Unterstützung für regelmäßige Parlamentswahlen zu leisten
- grassierende bittere Armut und menschliche Unsicherheit, die die Bürger verschlingen staatliche Gleichgültigkeit. Immerhin hatte Mobutu Sese Seko das mehr als 30 Jahre lang getan monopolisierter politischer Raum im Land, so dass die erneuerte Mehrparteienpolitik Der Wettbewerb in den 1990er Jahren hatte zur Entstehung zweier großer, unklar definierter Systeme geführt politische Tendenzen – „die Präsidentschaftstendenz und die ‚heilige Vereinigung‘ von die Opposition“ (Turner 2007, 170).

Vor diesem Hintergrund argumentiert Van Reybrouck (2014), dass es sich um eine Illusion handelte zu hoffen, dass ordnungsgemäße Wahlen sofort zu einer echten Demokratie führen würden

in der Demokratischen Republik Kongo. Tatsächlich hat der Westen in den letzten zweieinhalb Jahrtausenden mit Formen demokratischer Verwaltung experimentiert, „aber es ist noch nicht einmal ein Jahrhundert her, seit er begonnen hat, durch freie Wahlen auf das allgemeine Wahlrecht zu vertrauen“ (Van Reybrouck 2014, S. 512). Angesichts dieser periodischen Erfahrungen mit der „Elektrokratie“ scheint das Ergebnis dasselbe zu sein: Wahlen im Nachkriegskontext der Demokratischen Republik Kongo sind lediglich ein politischer Mechanismus zur Bewältigung struktureller Probleme im Zusammenhang mit der Regierungsführung des Landes durch den Einsatz von

unausgewogene Verfahren, die auf verzerrte und prinzipienlose Weise durchgeführt werden.

Daher postuliert Van Reybrouck (2014, 312), dass die Abhaltung allgemeiner Wahlen „nicht der Auftakt zu einem Prozess der nationalen Demokratisierung“ sein sollte, sondern der krönende Abschluss dieses Prozesses – oder zumindest einer seiner letzten Schritte.

Aber auch innerhalb des außergewöhnlichen Wunsches, dass Grundwerte von

Politische Legitimität und Rechenschaftspflicht werden durch das Halten von erreicht

Angesichts demokratischer Wahlen stellt sich immer noch eine äußerst wichtige, aber selbstverständliche Frage: Sollte die Abhaltung demokratischer Wahlen tatsächlich ganz oben auf der politischen Agenda der Nachkriegszeit stehen? Anders ausgedrückt: Auf welche Erfordernisse wird in einem Nachkriegsszenario mit der schnellen Abhaltung von Wahlen reagiert?

Ebenso wichtig ist die Sorge um eine umfassende staatsbürgerliche Basisbildung vor, während und sogar nach der Abhaltung solcher Wahlen. Wird die fortgesetzte Durchführung solcher regelmäßigen Parlamentswahlen zu einer wirklich demokratischen politischen Ordnung im Gemeinwesen einer schlecht regierten Bürgerschaft führen, die angesichts staatlicher Fehlzeiten immer noch mit sozioökonomischen Problemen zu kämpfen hat? Die drei Präsidentschafts- und Parlamentswahlen (2006, 2011 und 2018) haben nicht nur gezeigt, wie schwach die staatlichen Institutionen des Kongo sind, sondern auch den völligen Mangel an politischem Willen (national und international), diesen Staat umzustrukturieren und zu stärken Institutionen, die bereits von beiden „Agentifizierungen“ (Vermehrung nichtstaatlicher Agenturen bei der Bereitstellung von) überschwemmt wurden

öffentliche Güter) und „Spender“ (übermäßiger Fluss ausländischer Finanzhilfe an die Regierung).

Dass ein Nachkriegsland bei der Wahl seiner Führer auf Stimmzettel und nicht auf Kugeln zurückgreift, ist keine Garantie für Frieden und Stabilität in der Zukunft. Stattdessen ist die politische Institutionalisierung im Sinne von Verfahren politischen Handelns, die alle sozialen Kräfte im gesamten regierten Territorium umfassen, „die Grundlage politischer Stabilität und damit die Voraussetzung politischer Freiheit“ (Huntington 1996, 461). Die Durchführung freier Wahlen, eine Aufgabe, die in den Zuständigkeitsbereich von fällt

Die politische Freiheit sollte logischerweise niemals der Verwirklichung einer politischen Institutionalisierung vorausgehen – dem Fundament jeder politischen Ordnung, ob demokratisch oder anders. Dieser weniger ausgetretene Weg (politische Institutionalisierung und politische Bewusstseinsbildung) ist bei der Suche nach einer demokratischen politischen Ordnung wichtiger als die schnellen Lösungen der Wahlplanung, insbesondere in der Folgezeit von massenhafter politischer Gewalt.

Im Wesentlichen sind es die verschiedenen Probleme der sozialen Existenz in den meisten afrikanischen Ländern, die aus blutigen Konflikten hervorgegangen sind – einschließlich bitterer Armut, systemischer Korruption und politischer Gewalt, die sich aus der Militarisierung ergeben Gesellschaft sowie nahezu nicht vorhandene legitime und rechenschaftspflichtige staatliche Strukturen – sind nicht einfach zufällige Probleme, die durch die Durchführung von Wahlen leicht behoben werden können. Vielmehr werden diese strukturellen Fallstricke durch eine Art politische Vorstellungskraft gestützt, die tief in einem scheinbar vorherbestimmten Politikmodus für soziale und wirtschaftliche Governance verwurzelt ist. Über das englische Parlament – das als die Mutter der Parlamente gilt – präsentierte Mohandas K. Gandhi in seinem bahnbrechenden Buch *Hind Swaraj*, das ursprünglich 1909 veröffentlicht wurde, eine ergreifende Kritik daran Diese parlamentarische Politikweise wie folgt:

Das Parlament hat keinen wirklichen Herrn. Unter dem Premierminister ist ihre Bewegung nicht stabil, aber sie wird herumgeschubst wie eine Prostituierte. Der Premierminister ist Er war mehr um seine Macht besorgt als um das Wohlergehen des Parlaments. Sein Seine Energie konzentriert sich auf die Sicherung des Erfolgs seiner Partei. Es geht ihm nicht immer darum, dass das Parlament das Richtige tut. Es ist bekannt, dass Premierminister das Parlament Dinge nur zum Vorteil ihrer Partei tun ließen. All das ist eine Überlegung wert. (Gandhi 1921, 212)

Daher ist es keine Übertreibung, wenn man annimmt, es sei denn, eine andere Art von politischem Modus Operandi wird ins Auge gefasst und umgesetzt und dann durch die Organisation dialektischer Abläufe von Staat und Gesellschaft in der Nachkriegszeit institutionalisiert Eine demokratische politische Ordnung wird schwer fassbar bleiben. Eine solche Vorgehensweise würde darauf bestehen, die richtigen Prioritäten zu setzen – politische Regelungen im Einklang mit dem Konsens der Mitglieder der politischen Gemeinschaft festzulegen und anzuwenden.

Um die Ordnung wiederherzustellen, ist nach der politischen Gewalt die gewaltige Aufgabe erforderlich, die Politik neu zu vernetzen, das heißt, den „Klebstoff“ anzubringen, der sicherstellt, dass alle gesellschaftlichen Kräfte im Gleichgewicht sind. Bei diesem Bemühen, eine verlässliche politische Ordnung zu schaffen, kann die Abhaltung allgemeiner Wahlen nicht als vorrangig angesehen werden. Das Streben nach Demokratie durch allgemeines Wahlrecht in einem Mehrparteienwahlsystem (für das der Begriff „Elektrokratie“ angemessen klingt) führt lediglich dazu, dass die Politik auf eine Frage der Zahlen reduziert wird. Dennoch ist Politik, und insbesondere nach der politischen Gewalt von *langer Dauer* wie im Fall der Demokratischen Republik Kongo, eine zu ernste Angelegenheit, als dass man sie auf die Auszählung von Stimmen reduzieren könnte. Tatsächlich sind, wie Gyimah-Boadi (2007) überzeugend argumentierte, viele politische Parteien in Afrika nach dem Kalten Krieg größtenteils als Mittel zur Eroberung des Staates konzipiert und organisiert; sie sind jedoch kaum als Institution zur Repräsentation und Konfliktlösung konzipiert und entwickelt, politischer Widerstand für die Förderung der Rechenschaftspflicht oder die Institutionalisierung demokratischen Verhaltens und Einstellungen überhaupt. Kein Wunder also, dass „es tendenziell sehr wenig P

Aktivität zwischen den Wahlen“ (Gyimah-Boadi 2007, 25). Jedenfalls würde die Organisation von Wahlen in einem Mehrparteiensystem nicht ausreichen, um die Entstehung eines politischen Bewusstseins zu bewirken, das zu einer sozial emanzipatorischen Politik und damit zu einer wirklich demokratischen politischen Ordnung fähig wäre.

Die anspruchsvollste, aber weitaus lohnenswertere Aufgabe im Zusammenhang mit dieser Frage Die Aufgabe der Schaffung einer demokratischen politischen Ordnung besteht daher darin, die erforderlichen Schritte zu spezifizieren (von denen die Abhaltung allgemeiner Wahlen einer, aber gewiss weder der erste noch der einzige ist) und den Prozess für die Operationalisierung einer durch und durch demokratischen Ordnung festzulegen. Gute Absichten oder Druck sowohl von innen als auch von außen sollten in einem Post-Gewalt-Land wie der Demokratischen Republik Kongo nicht vor dieser mühsamen Aufgabe zurückschrecken. In dieser Hinsicht hätte das von der sogenannten internationalen Gemeinschaft geförderte Streben nach Wahltechnik in der Demokratischen Republik Kongo mit den pragmatischen Notwendigkeiten eines zuvor vom Krieg verwüsteten Staates und einer zuvor vom Krieg verwüsteten Gesellschaft in Einklang gebracht werden müssen.

Nachdem Claude Ake seine Leser durch die Entstehungsgeschichte der westlichen Demokratie, wie sie von den klassischen Athenern praktiziert wurde, geführt hatte, musste er noch einmal betonen, dass das antike Athen ebenso präzise darüber war, was die Herrschaft des Volkes bedeutete, wie darüber, wer das Volk ist:

Es [das alte Athen] hielt kompromisslos an der direkten Herrschaft des Volkes fest und mied Vorstellungen von Beratung, Zustimmung und Vertretung. . . . Alle Bürger bildete die souveräne Versammlung, deren Quorum auf 6.000 festgesetzt wurde. Treffen über 40 Einmal im Jahr debattierte und fasste es Entscheidungen über alle wichtigen Fragen der öffentlichen Ordnung einschließlich Krieg und Frieden, Außenbeziehungen, öffentliche Ordnung, Gesetzgebung, Finanzen und Besteuerung. Die Versammlung galt als Inkarnation *der athenischen Politik Identität und kollektiver Wille*. Um dies zu unterstreichen, entschied man sich lieber für Beschlussfassungen Konsens statt Abstimmungen. Die Geschäfte der Versammlung wurden vorbereitet von a Rat mit 500 Mitgliedern, der über einen 50-köpfigen Lenkungsausschuss unter der Leitung eines Präsidenten verfügte hatte sein Amt nur einen Tag inne. Die Exekutivfunktion der Polis wurde wahrgenommen von Richtern, bei denen es sich ausnahmslos um einen 10-köpfigen Ausschuss handelte, der in der Regel für eine nicht verlängerbare Amtszeit von einem Jahr gewählt wurde. (Ake 2000, 8; Kursivschrift und Wörter in Klammern hinzugefügt)

Wie Ake (2000) feststellt, kann sich die Menschheit heute nicht darüber beschweren, dass sie nicht weiß, was die Demokratie für diejenigen bedeutete, die sie angeblich erfunden haben, und für die einzigen Menschen, von denen bekannt ist, dass sie versucht haben, sie zu praktizieren, ohne sie zu trivialisieren. Bei seiner Untersuchung der politischen Entwicklung (Theorie und Praxis) in den meisten Teilen Afrikas nach dem Kalten Krieg stellt Tukumbi Lumumba-Kasongo (2005) fest, dass das Regierungssystem, das in den meisten Teilen Afrikas seit den frühen 1990er Jahren eingeführt wurde, dieses Fragment ist einer liberalen Demokratie, die gemeinhin als Mehrparteienpolitik bezeichnet wird. Seine Kritik an der liberalen Demokratie basiert auf einem Paradoxon zwischen den Erwartungen an die liberale Demokratie und ihren Auswirkungen auf den sozialen und wirtschaftlichen Fortschritt in Afrika.

Lumumba-Kasongo (2005) geht davon aus, dass Afrika nach dem Kalten Krieg zwar die liberale Demokratie als vielversprechendste Formel zur Entfesselung individueller Energie und zur Generierung politischer Partizipation übernimmt, dass sich gleichzeitig aber auch die sozialen und wirtschaftlichen Bedingungen nach dem Kalten Krieg auf dem Kontinent verschlechtern Zeit.

Dieses Paradoxon scheint eine entscheidende Einladung an das Afrika nach dem Kalten Krieg zu sein, nach einer anderen Art von Demokratie in Theorie und Praxis zu suchen.

ABSCHLUSS

Eine genaue Betrachtung der politischen Geschichte des größten Teils Afrikas nach der Unabhängigkeit und insbesondere der Demokratischen Republik Kongo legt nahe, dass bei der Stärkung der institutionellen Kapazität zum Aufbau tragfähiger Governance-Strukturen für die Konfliktbewältigung nur sehr geringe Fortschritte erzielt wurden. Leider ist es so, als wäre die Demokratische Republik Kongo beides ohne wesentliche Lehren aus den eigenen Erfahrungen, die in seinen gesellschaftspolitischen Annalen (mündlich und schriftlich) aufgezeichnet sind, oder unzugänglich dafür, Lehren (ob klassisch oder viel neuer) aus der verfügbaren Literatur über seine eigenen Erfahrungen oder die seiner Nachbarn zu ziehen (sowohl im historischen als auch im zeitgenössischen Kontext). Es ist keine Übertreibung, dies in einer Bilanz von zu behaupten

Aufgrund dieses Versäumnisses, Lehren aus der Geschichte zu ziehen, verzeichnen die Demokratische Republik Kongo (und der gesamte Kontinent) immer noch mehr Verbindlichkeiten als Vermögenswerte. und dies spiegelt sich in der Desillusionierung über die derzeitige Leistung der liberalen Demokratie mit ihrem Schwerpunkt auf regelmäßigen allgemeinen Wahlen wider vergleichbar mit dem Versuch, die Quadratur des Kreises zu versuchen. In seinen Überlegungen zum Idealtypus von Jean-Jacques Rousseau dachte einmal :

Wenn Sparta und Rom untergegangen sind, welcher Staat kann dann hoffen, für immer zu bestehen? Wenn wir wollen, dass die Verfassung, die wir geschaffen haben, Bestand hat, lasst uns deshalb nicht danach streben, um es ewig zu machen. . . . Der politische Körper beginnt wie der Mensch zu sterben, sobald er geboren ist, und trägt die Ursachen seiner eigenen Zerstörung in sich. Aber das eine und das andere können mehr oder weniger robust beschaffen sein, um für einen längeren oder längeren Zeitraum erhalten zu bleiben kürzere Zeit (Rousseau 1994, 172).

Ist es nicht an der Zeit, wenn nicht sogar längst überfällig, dass sich die kongolesische Politik und ihre echten Anhänger an Rousseaus obigen Erkenntnissen orientieren? In Buch 3 seiner *Politik* beschreibt Aristoteles drei Regierungsformen und deren drei Korruptionen: Tyrannei als Abweichung von der Monarchie, Oligarchie von der Aristokratie und Demokratie vom Gemeinwesen (*politeia*).

Aristoteles geht davon aus, dass Tyrannei die Herrschaft einer Person zum Wohle des Monarchen, die Oligarchie zum Wohle der Reichen und die Demokratie zum Wohle der Armen ist. Daher nichts davon Diese Regierungsformen („Verfassungen“) dienen laut Aristoteles dem Gemeinwohl. Wenn jedoch die Menge für das Gemeinwohl regiert,

sie trägt den Namen, der allen Verfassungen gemeinsam ist: *Politeia*.

Bemerkenswert ist, wie die letzten drei Experimente mit Wahlen in der Demokratischen Republik Kongo gezeigt haben, dass der Rückgriff auf den Stimmzettel statt auf die Kugel keine Garantie dafür ist, dass die Wiederherstellung einer festen politischen Ordnung, geschweige denn einer *Politeia*, erreicht wird. A Die gegenwärtige kongolesische politische Klasse ist von einer tief verwurzelten Überzeugung hinsichtlich der Lösung des politischen Problems des Landes geprägt. Über die politische Kluft hinweg scheint es völlige Einigkeit über die Abhaltung allgemeiner Wahlen nach dem Vorbild der liberalen Demokratie zu geben. Darüber hinaus sind sich sowohl Parteimitglieder als auch zivilgesellschaftliche Aktivisten einig über die angeblich enormen Potenziale der liberalen Demokratie, wie sie von den Avantgardestaaten der sogenannten internationalen Gemeinschaft unter Führung der Vereinigten Staaten definiert werden. Doch wie Huntington (1968) aufschlussreich feststellte, legt ein Amerikaner , wenn er oder sie gebeten wird, eine Regierung zu entwerfen , eine schriftliche Verfassung, einen Bill of, vor

Rechte, Gewaltenteilung , Gewaltenteilung, Föderalismus, regelmäßige Wahlen, konkurrierende Parteien – alles hervorragende Mittel, um die Regierung einzuschränken .

Huntington weist weiter darauf hin, dass der Lockean-Amerikaner so grundsätzlich gegen die Regierung ist, dass er oder sie Regierung mit Einschränkungen der Regierung gleichsetzt : Seine oder ihre allgemeine Formel lautet, dass Regierungen auf freien und fairen Wahlen basieren sollten . Vielleicht lohnt es sich , darüber nachzudenken , ob diese Formel für die besondere Geschichte der Demokratischen Republik Kongo und die gegenwärtigen politischen Umstände wirklich relevant ist .

Zumindest die drei aufeinanderfolgenden Experimente mit Wahlen in der Demokratischen Republik Kongo, die in diesem Kapitel besprochen werden (das zweite und dritte mehr als das erste), zeigen deutlich , dass die Praxis des allgemeinen Wahlrechts für das Präsidentenamt und die Legislative eine falsche Priorisierung politischer Themen darstellte „To-Do“ -Liste von ein politisch fragiles Land. Nachdem eine wirklich demokratische Entscheidung unmittelbar nach ihrer Unabhängigkeit erstickt wurde (mit dem Segen und dem anhaltenden Interesse des selbsternannten demokratischen Westens), entwickelte sich unter dem zweiunddreißigjährigen Mobutu -Regime eine fest verwurzelte autokratische politische Kultur Aufgrund der jahrzehntelangen verheerenden bewaffneten Konflikte nach dem Fall von Mobutu, gepaart mit eklatanter Abwesenheit des Staates bei der Verteilung öffentlicher Güter, war die Abhaltung allgemeiner Wahlen in der Demokratischen Republik Kongo unter Beachtung eines noch ahistorischen, kontextuellen und zutiefst unpolitischen Drehbuchs der liberalen Demokratie , und ist immer noch vergleichbar mit dem Anlegen eines Verbandes an einem gebrochenen Glied, für das ein schwerwiegender chirurgischer Eingriff erforderlich ist.

Tatsächlich sind es westliche Politikexperten, wie Van Reybrouck es treffend ausdrückt, oft leiden unter „Wahlfundamentalismus“ auf die gleiche Weise , wie Makroökonomien des IWF und der Weltbank vor nicht allzu langer Zeit gemeinsam unter Marktfundamentalismus gelitten haben : Sie glauben, dass die Erfüllung der formalen Anforderungen eines Systems ausreicht, um selbst in den meisten Ländern tausend Blumen erblühen zu lassen Bar- Ren-Wüste. Für ein Land, das seit seiner Gründung in der Gegenwart

In Zeiten, in denen das Land fast immer am Rande des völligen Zusammenbruchs stand und das immer noch überwiegend durch unaufhörliche politische Unruhen und Unruhen gekennzeichnet ist, erstickt die Organisation allgemeiner Wahlen per se im Streben nach einer demokratischen politischen Ordnung ironischerweise alle Möglichkeiten für eine „Demokratie von unten“. Daher war das Beharren auf der liberalen Demokratie, wie es sich vor allem im regelmäßigen Wahlkampf manifestierte, im besten Fall ein Hindernis für die Errichtung einer festen demokratischen politischen Ordnung in der Demokratischen Republik Kongo.

Die charakteristischen Wahlen, bei denen es nur um alle Gewinner geht (wie sie in den vorangegangenen drei kongolesischen Wahlen zu beobachten waren), können nur dazu beitragen, die ohnehin schon schlechte Nachkriegssituation noch weiter zu verschlimmern. Das Streben nach einer liberalen Demokratie (reduziert auf „Elektrokratie“) wird zu einer Frage von Leben und Tod, einem Nullsummenspiel, bei dem sich die gewählte Regierung auf die systematische Vernichtung der besiegten Elite zusammen mit den sie unterstützenden (realen oder vermeintlichen) Wahlkreisen konzentriert. Letztlich wird das Drehbuch der liberalen Demokratie ironischerweise gegen den Kern einer wahrhaft demokratischen Ordnung ausgeführt: den Hunger nach

Freie und faire Wahlen führen letztlich nur dazu, dass eine machthungrige politische Elite entsteht, die charakteristischerweise der Idee der Demokratie, wie sie einst von den antiken Athenern praktiziert wurde, feindselig gegenübersteht. Dies wird gewissermaßen zum größten Paradoxon der liberalen Demokratie.

Daher scheint es im Kontext der Demokratischen Republik Kongo nur *ahistorisch*, *kontextabhängig* und zutiefst unpolitisch zu sein, das Drehbuch der liberalen Demokratie buchstabengetreu zu befolgen. Es ist

Es ist zu bedenken, dass seit seiner ersten Durchführung im Jahr 1957 Wahlen in der

Die Demokratische Republik Kongo war im Großen und Ganzen bestenfalls eine typisch elitäre Angelegenheit des Kleinbürgertums. und im schlimmsten Fall eine Fassade. Die Wahlen von 1957 und 1959 beschränkten sich auf städtische Wahlen

Die Einstellungen veranschaulichen das frühere Merkmal, während die Umfragen von 1970 und 1977

Die Zahl der Oppositionskandidaten, die durch den Einzug der Stimmzettel gekennzeichnet sind, ist stark ausgeprägt Zeugnis für Letzteres.

Außerdem scheint es sich ab 2006 um eine abscheuliche Kombination zu handeln

von exklusiven Kleinbürgertumsaffären und Scheinübungen bei der Abhaltung von Wahlen. Allerdings weder die Fortsetzung alter Amtsträger noch die

Die Einführung neuer Ordnungen durch die „Elektrokratie“ kann einen grundlegenden Wandel hin zu einer wirklich demokratischen Ordnung in der heutigen Demokratischen Republik Kongo einläuten. Folglich liegt die Verantwortung mehr denn je bei den Kongolesen, ihre politische Vorstellungskraft jenseits der für das liberal-demokratische Projekt charakteristischen Schablone des binären Denkens zu entfalten. Eine solche politische Vorstellungskraft sollte die kongolesischen Bemühungen – so mühsam sie auch sein mögen – einleiten, die aktuelle Herausforderung in eine Gelegenheit zu verwandeln, sich selbst zu regieren, frei von den Bedingungen, die ihnen das Drehbuch der liberalen Demokratie auferlegt. Schließlich gibt es keine bessere Konkretisierung einer Politeia, als dass ein Volk sich selbst regiert, anstatt von einer kapernden politischen Elite regiert zu werden, unabhängig davon, ob dies das Ergebnis einer ritualisierten „freien und fairen“ Wahl ist oder nicht.

Sicherlich scheint es in der Demokratischen Republik Kongo kein besseres Zeitfenster für ein echtes Streben nach „Demokratie von unten“ zu geben als heute, wie die derzeit wachsende Unzufriedenheit (sowohl innerhalb als auch außerhalb des Landes) mit dem Dezember 2018 zeigt. Umfragen entfalten sich. Die Beschäftigung mit einer dichotomen Argumentation (neue Amtsträger gegenüber alten) trübt nur die Wertschätzung für das wahre Potenzial dieser vielversprechenden Gelegenheit, einen besseren Governance-Vertrag zu schließen. MacIver fasst diesen Imperativ prägnant zusammen:

Auch nach der Bildung einer Regierung bleibt sie eher der Garant als der Schöpfer des Gesetzes. Die Struktur der Ordnung in jeder Gesellschaft ist eine ziemlich komplizierte Angelegenheit. Es ist das Ergebnis langjähriger Anpassungen zwischen Mensch und Mensch und zwischen Menschen und die Umwelt. (MacIver 1965, 47)

VERWEISE

Ake, Claude. 2000. *Die Machbarkeit der Demokratie in Afrika*. Dakar: CODESRIA-Bücher.

Aristoteles. 1998. *Politik*. Reeve, CDC -Übers. Indianapolis: Hackett Publishing Co.

Bekoe, Dorina A. 2012. „Einführung: Umfang, Natur und Muster der Wahlen.“

Gewalt in Subsahara- Afrika“. Bekoe, Dorina A. Hrsg. *Wählen in Angst: Wahlgewalt in Afrika südlich der Sahara*. Washington, D.C.: USIP Press, S. 1–14.

Berhanu, Kassahun. 2007. „Verfassungstechnik und Wahlen als Quellen der Legitimität im Afrika nach dem Kalten Krieg“. J. Oloka-Onyango und NK Muwanga Hrsg.

Afrikas neue Governance- Modelle: Debatte über Form und Inhalt. Kampala: Brunnen Verlage, S. 101–21.

Boås, Morten. 2012. „Liberia: Wahlen – keine schnelle Lösung für die Friedenskonsolidierung“. *Neue Routen*, Bd. 17 Nr. 1, S. 15–17.

Fukuyama, Francis. 2019. *Identität: Die Forderung nach Würde und die Politik der Ressentiments*. New York: Picador.

Gandhi, Mohandas K. 1921. *Hind Swaraj; oder indische Herrschaft*. Gujarat: Indische Meinung.

Gyimah-Boadi, Emmanuel. 2007. „Politische Parteien, Wahlen und Mäzenatentum: Zufallsgedanken zu Neo-Patrimonialismus und afrikanischer Demokratisierung“. Basedau, Matthias, G. Erdmann und A.

Mehler Hrsg. *Stimmen, Geld und Gewalt: Politische Parteien und Wahlen in Afrika südlich der Sahara*. Scottsville: University of KwaZulu Natal Press, S. 65–81.

Horowitz, Donald L. 2001. *Der tödliche ethnische Aufstand*. Berkeley: University of California Press.

Huntington, Samuel P. 1968. *Politische Ordnung in sich verändernden Gesellschaften*. New Haven: Yale University Press.

Internationale Krisengruppe. 2017. „Zeit für konzertierte Aktionen in der DR Kongo“. *Africa Report*, Nr. 257, 4. Dezember 2017. <https://www.crisisgroup.org/africa/central-afrika/demokratische-republik-kongo/257-time-concerted-action-dr-congo>.

- Lumumba-Kasongo, Tukumbi. 2005. „Die Problematik der liberalen Demokratie und des demokratischen Prozesses: Lehren für die Dekonstruktion und den Aufbau afrikanischer Demokratien“. Lumumba-Kasongo, Tukumbi ed. *Liberale Demokratie und ihre Kritiker in Afrika: Politische Dysfunktion und der Kampf um sozialen Fortschritt*. Dakar: CODESRIA Books, S. 1–25.
- MacIver, Robert M. 1965. *The Web of Government*, überarbeitete Ausgabe. New York: Die freie Presse.
- Mbavu, Vincent M. 2011. *Revitaliser un Congo en panne: une Woche vor 50 Jahren l'indépendence*. Genf: Globalethics.net.
- Nzongola-Ntalaja, Georges. 1987. *Revolution und Konterrevolution in Afrika: Es heißt in Contemporary Politics*. London: Zed Books.
- Oloka-Onyango, Joseph. 2007. „Noch keine Demokratie, noch kein Frieden! Bewertung von Rhetorik und Realität im heutigen Afrika“. Oloka-Onyango, Joseph und NK Muwanga Hrsg. *Afrikas neue Governance- Modelle: Debatte über Form und Inhalt*. Kampala: Fountain Publishers, S. 230–50.
- Olukoshi, Adebayo. 2007. „Bewertung der neuen Governance- Modelle Afrikas “. Oloka Onyango, Joseph und NK Muwanga Hrsg. *Afrikas neue Governance-Modelle: Debatte über Form und Inhalt*. Kampala: Fountain Publishers, S. 1–25.
- Prunier, Gérard. 2009. *Vom Völkermord zum Kontinentalkrieg : Der „kongolesische“ Konflikt und die Krise des heutigen Afrikas*. London: Hurst & Co.
- Reid, Stuart. 2018. „Großer Mann im Kongo: Ein Gespräch mit Joseph Kabila“. *Foreign Affairs*, 14. Dezember 2018. <https://www.foreignaffairs.com/interAnsichten/2018-12-14/big-man-congo>.
- Reyntjens, Filip. 2009. *Der Große Afrikanische Krieg: Kongo und regionale Geopolitik, 1996–2006*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1994 [1762]. *Der Gesellschaftsvertrag*. Betts, C. trans. Oxford: Oxford University Press.
- Stearns, Jason K. 2011. „Während die Kritik an Wahlen zunimmt, wird die Zeit für Opposition knapp “. <http://congosiasa.blogspot.com/search?updated-max=2011-12-13T04:18:00-08:00&max-results=7>.
- Straus, Scott und Charlie Taylor. 2012. „Demokratisierung und Wahlgewalt in Afrika südlich der Sahara , 1990-2008“. Bekoe, Dorina A. Hrsg. *Wählen in Angst: Wahlgewalt in Afrika südlich der Sahara*. Washington, D.C.: USIP Press, S. 15–38.
- Sylla, Lanciné und Arthur Goldhammer. 1982. „Nachfolge des charismatischen Führers: Der gordische Knoten der afrikanischen Politik“. *Daedalus*, Bd. 111 Nr. 2, S. 11–28. <http://www.jstor.org/stable/20024783>.
- Tordoff, William und Ralph Young. 2005. „Wahlpolitik in Afrika: Die Erfahrung von Sambia und Simbabwe“. Tordoff, William und Ralph Young Hrsg. *Regierung und Opposition*. London: Blackwell Publishing.
- Turner, Thomas. 2007. *Die Kongokriege : Konflikt, Mythos und Realität*. London: Zed Books.
- Uvin, Peter. 2002. „Der Zusammenhang zwischen Entwicklung und Friedenskonsolidierung : Eine Typologie und Geschichte sich ändernder Paradigmen “. *Journal of Peacebuilding and Development*, Bd. 1 Nr. 1, S. 5–24. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/15423166.2002.979203266676>.

Van Reybrouck, David. 2014. *Kongo: Die epische Geschichte eines Volkes*. Garrett, S. trans. London: Vierter Stand.

Wamba-dia-Wamba, Ernest. 1994. „Afrika auf der Suche nach einer neuen Politik“.

Himmelstrand, Ulf, Kabiru Kinyanjui und Edward Mburugu Hrsg. *Afrikanische Entwicklungsperspektiven : Kontroversen, Dilemmata und Öffnungen* . London: James Currey, S. 249–61.

Willame, Jean-Claude. 2011. „Ébullitions électorales au Congo: de Charybde en Scylla“ [http://www.revuenouvelle.be/Ebullitions-electorales-au-Congo-de - Charybde-en](http://www.revuenouvelle.be/Ebullitions-electorales-au-Congo-de-Charybde-en).

PKunst 2

CRITIQUE OF THE
„AFRIKA JENSEITS LIBERAL
DEMOKRATIE“ PROJECT

Kapitel 1

Demokratie als Lüge

Die Notwendigkeit zu Donna Pido

Philosophen haben wundervolle, gut durchdachte Vorstellungen von Demokratie, die zum Nachdenken und Diskurs anregen und gleichzeitig unsere Zivilisationen leiten. Anthropologen haben leicht unterschiedliche Standpunkte, die in den wechselnden historischen Tendenzen vor Ort und in der anthropologischen Theorie zum Ausdruck kommen. Die zerstörerischen Kräfte des Kolonialismus, die kulturelle Arroganz auf allen Seiten und die schwindende westliche Hegemonie haben zu den heutigen Bemühungen Ostafrikas beigetragen, Kultur und Regierungsführung auf demokratische Weise durch Rhetorik und populären Diskurs zu stabilisieren. Allerdings beinhaltet das Streben nach „afrikanischen“, „zeitgenössischen“ oder „21. Jahrhundert“- oder anderen demokratischen Modellen aus Gründen der menschlichen Biologie und Geschichte ein Element der Unwahrheit. Bei diesem Streben haben kulturelle Faktoren unsere Fähigkeit, indigene Modelle zu erkennen, zu analysieren und zu nutzen, beeinträchtigt.

Insbesondere hat das Patriarchat trotz aller gegenteiligen Rhetorik die rein demokratische Praxis effektiv außer Kraft gesetzt.

Mein Ziel in diesem Kapitel ist es, einen kritischen, aber optimistischen Blick auf die ultimative Unwahrheit der reinen Demokratie und anderer sogenannter „demokratischer Modelle“ zu werfen. Meine These ist, dass wir Menschen, egal was wir Menschen tun, sagen oder planen, aufgrund der Sprache, erkenntnistheoretischer Grenzen, der biologischen Programmierung und der winzigen Details unserer eigenen Kulturen und Geschichten in unserem momentanen Verständnis eingeschränkt sind. Meine letztendlich von feministischem Engagement geprägte Argumentation gipfelt in einer interkulturellen Kritik an „Demokratie“ und Bemühungen, das Konzept in der Realität zu operationalisieren.

Ich beginne mit einer Einführung in das Konzept der Demokratie aus anthropologischer Perspektive und beschreibe dann Fragen, die für das Konzept der Demokratie relevant sind. „liberale Demokratie“, die innerhalb der vier traditionellen Teilbereiche einer Anthropologie als Disziplin entstehen, nämlich Linguistik, Archäologie/Paläoanthropologie, biologische Anthropologie und kulturelle/soziale Anthropologie. Es folgt ein

Zusammenfassung und Schlussfolgerung , die eine Betrachtung der postmodernen Theorie im Bereich der Anthropologie beinhalten.

EIN INTERDISZIPLINÄRES ARGUMENT

VON EINEM NICHT-PHILOSOPHEN

Die beiden Bereiche, die ich bearbeite, basieren fast ausschließlich auf empirischen Erkenntnissen, die manchmal in abstrakte theoretische Rahmenwerke eingepasst werden. Als Anthropologe /Designer von konkreten praktischen Produkten, die auf empirischen Beweisen basieren, und von Systemen, die auf Beobachtungen basieren, habe ich ein Erwachsenenleben damit verbracht, neuartige Verbindungen herzustellen, eine Kernmethode sowohl von Anthropologen als auch von Designern . Als teilnehmender Beobachter verfüge ich über einige empirische Kenntnisse darüber Demokratie scheint zu funktionieren und nicht zu funktionieren. Designer wissen , dass ihre Arbeit darin besteht, scheinbar unterschiedliche Elemente zu nehmen und zusammenzuführen auf zusammenhängende und aufschlussreiche Weise. In diesem Kapitel geht es zum Teil darum, den propagandistischen Gebrauch des Konzepts der „Herrschaft des Volkes“ zu entlarven. Um dies zu erreichen, müssen wir zu den Wurzeln der Vorstellung zurückkehren, dass politische Formationen effektiv vom Volk, dem Mob, der Gemeinschaft, der Elite oder einer anderen Kategorie von Menschen regiert werden können .

Mit einer Kombination aus dem Design- Paradigma – dem umfassenden Sammeln von Beweisen zur kreativen Problemlösung – und dem Durchlaufen der vier Bereiche der anthropologischen Forschung, nämlich Linguistik, Archäologie, biologische und kulturelle Anthropologie, kann ich mich interdisziplinär auf sicherem Terrain bewegen Kontext. Ich habe zwar die postmoderne Theorie berücksichtigt, aber wenn es einen theoretischen Rahmen oder eine Grundlage für diese Arbeit gibt, dann ist es der Feminismus. Es ist dieses allumfassende Paradigma, das uns Frauen aufhält, wann immer wir versucht sind , patriarchale Formen, Interpretationen, Propaganda und meine Theologien ohne Frage zu akzeptieren . Der anekdotische Charakter vieler meiner Beispiele und Zitate könnte einige Leser zu der Annahme verleiten, dass sie nicht viele ähnliche Erfahrungen aus etwa fünfzig Jahren teilnehmender Beobachtung in Kenia widerspiegeln . Tatsächlich stellen angesammelte Anekdoten „Daten“ in der ethnografischen Beschreibung und Analyse von Kulturen dar.

SPRACHE

„Herrschaft des Volkes“ klingt gut, aber die Alten , die den Begriff geprägt haben, haben es nie getan Man stellte sich einmal vor, dass das „Volk“ Frauen, Kinder, Landlose oder Versklavte umfassen könnte . Im Laufe der Jahrtausende haben Philosophen und andere Wissenschaftler diese Definition verfeinert und in vielerlei Hinsicht komplex gemacht (Christiano 2006).

Wir können Wörter identifizieren, deren Bedeutung der griechischen Terminologie und dem griechischen Glaubenssystem sowie anderen europäischen Demokratiekonzepten in anderen europäischen Sprachen entspricht. Bisher habe ich keine Terminologie gefunden, die dem Konzept von zugeordnet „Demokratie“ in vielen Sprachen außerhalb des indogermanischen Umfelds. Das heilige Wörterbuch, das in den 1930er Jahren vom ehemaligen interterritorialen Sprachkomitee Ostafrikas zusammengestellt wurde, definiert „Demokratie“ mit einer Beschreibung dessen, was es ist, und nicht mit einem einzigen Begriff auf Kisuaheli (Johnson 1939, 141) . Das Kisuaheli *demokrasia* ist eindeutig ein direktes Lehnwort aus dem Englischen.

Wenn wir „Demokratie“ von anderen Regierungsformen unterscheiden wollen , ist es wichtig zu beachten , dass es demokratische Mechanismen gibt, die in nicht-westlichen Systemen formalisiert und institutionalisiert sind . Dies führt uns zu Definitionen, die in der Vergangenheit auf Regierungsformen angewendet wurden , die oft vorgaben, demokratisch zu sein , es aber nicht waren. Für die Weltgemeinschaft dürfte dies heute keine Überraschung sein . Wir können eine Vielzahl beschreibender Begriffe auflisten , die uns sagen, wer tatsächlich die Kontrolle hat . Dazu gehören die Oligarchie (Herrschaft einer kleinen Gruppe), die Plutokratie (Herrschaft der Reichen), die Phallokrate (Kontrolle durch Männer), die Gerontokratie (Herrschaft alter Männer), die Kleptokratie (Herrschaft durch Diebe) und die „Lootokratie“ (eine kenianische Umgangssprache) . Variation der Kleptokratie), Aristokratie (Herrschaft durch die soziale oder erbliche Elite), Meritokratie (Kontrolle durch beruflich Würdige) und Theokratie (Herrschaft durch eine religiöse Institution). Es gibt einige, die hypothetisch sind , wie zum Beispiel die Demonokratie (Herrschaft durch Teufel, obwohl politische Oppositionelle oft glauben, dass die an der Macht befindlichen Parteien Teufel sind), oder ehrgeizige wie die Juvenokratie (Herrschaft durch die Jugend) und die Ochlokratie (Herrschaft durch den Mob). Es gibt auch solche, die häufig nicht so stark betont werden , etwa die Albokratie (Herrschaft durch Weiße). Dann gibt es zwei, von denen wir selten hören und die selten in gedruckter Form erscheinen : Cyber

Raum oder Sprache. Die eine ist Gynokratie oder Gynäkokratie (Herrschaft durch Frauen) und die andere ist Negrokrate (Herrschaft durch Schwarze) – ein Begriff , der zwar im Internet vorkommt , aber verschiedene lokale Definitionen hat. Begriffe wie „Mehrheitsherrschaft “ und „Regenbogennation“ verschleiern oft die Negrokrate, weil andere Gemeinschaften Angst vor einer möglichen Flucht haben. Jedes dieser Wörter identifiziert einen Teil des „Demos“, der tatsächlich die Kontrolle hat, und sagt uns so, dass „reine Demokratie“ nicht unbedingt eine echte Sache ist .

Wir können dann Neukombinationen einiger dieser Begriffe weiter betrachten

qualifizieren den Begriff der Demokratie. Dazu gehören die parlamentarische Demokratie , die repräsentative Regierung, die konstitutionelle Monarchie und die präsidentiale Demokratie. Schließlich gibt es einen besonders einprägsamen Begriff, der in den 1970er Jahren in Kuba zur Beschreibung der politischen Struktur dieses Landes verwendet wurde : Sie nannten es „Diktatur des Proletariats“, trotz der faktischen autokratischen Diktatur , die zu dieser Zeit herrschte (Andres Perez1) .

, persönliche Kommunikation).

Wenn man zwischen den Zeilen all dieser modifizierten Begriffe für Demokratie liest , Wir können sehen , dass es eine gewisse Klarheit im Selbstverständnis der Menschen gibt

Systeme, und dass es eine gewisse Einsicht gibt, dass es möglicherweise keine reine Demokratie gibt. Schulkindern beizubringen, dass sie tatsächlich ein Mitspracherecht bei der Führung ihrer Länder und Institutionen haben werden, wenn sie erwachsen sind, ist zunächst eine propagandistische Verwendung der Neukombination von Terminologie und Konzepten. Dies geschieht überall und zu jeder Zeit. Die Fortsetzung der propagandistischen Förderung des Demokratiekonzepts hat uns alle in verschiedene historische politische Katastrophen geführt, wie sie sich in den Vereinigten Staaten in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrzehnts dieses Jahrhunderts ereigneten. Rhetorik, Tapferkeit und Fälschungen haben die Vorstellung von amerikanischer Größe und Exzeptionalismus geprägt, indem sie Strukturen manipulierten, die demokratisch gestaltet waren, indem sie einen demagogischen, aufstrebenden Autokraten an die Spitze des Staates setzten. So etwas kann überall passieren.

ARCHÄOLOGIE

Wenn wir die antike Geschichte in die Archäologie einbeziehen können, wissen wir, dass das Konzept der Herrschaft durch das Volk mehrere Jahrhunderte vor Kleisthenes seinen Ursprung hat, der 508 v. Chr. sein Vater gewesen sein soll (Davies 1993). Zu den Demos gehörten damals weder Frauen noch Kinder, Ausländer, Landlose oder Sklaven. Etwa zur gleichen Zeit gründeten die Römer eine Republik, die jedoch nur wenige Jahre bestand. Wir können die frühen griechisch-römischen Religionen beobachten, die persönliche Götter, Familiengötter, Gemeinschaftsgötter, aufgaben- oder interessenspezifische Götter und einen hohen Gott mit seiner Familie vorstellten. Darin sehen wir ein System, das auf allen Ebenen erhebliche Freiheiten bei der Interpretation und Anwendung zulässt. Dieses Modell der verteilten und personalisierten Autorität, basierend auf der Familie, funktionierte gut auf den relativ beherrschbaren griechischen und italienischen Halbinseln.

Seit etwa sechshundert Jahren sind sich die Europäer der Religionen der westafrikanischen Völker, insbesondere der Yoruba und Dahomeaner, bewusst, die auf demselben Paradigma basieren. Als das Römische Reich zu groß wurde, um effektiv regieren zu können, übernahm der Kaiser das Christentum als Staatsreligion, teilweise weil es auf absoluter, zentralisierter Autorität basierte. Ironischerweise umfasste die Verbreitung der Yoruba und anderer West- und Zentralafrikaner als Sklaven in der gesamten westlichen Hemisphäre ein viel größeres Territorium und ermöglichte die Aufrechterhaltung des ursprünglichen Modells, das als zentralisiertes, autoritäres Paradigma getarnt war.

Wie wir weiter unten sehen werden, tauchen in den archäologischen Aufzeichnungen selten, wenn überhaupt, konkrete Beweise für die ostafrikanische Demokratie auf, daher können wir nicht sagen, ob dies der Fall ist oder nicht, es war da. Wir können jedoch einige Erkenntnisse aus der Paläoarchäologie und der menschlichen Paläontologie gewinnen. Wir müssen als einen wichtigen Faktor in unserem betrachten gegenwärtige Existenz, die überwältigende Bedeutung des Raubtierisikos (Jack Harris,

persönliche Kommunikation). Wir können die Trennung/den Schutz von nicht ausschließen Frauen und die geschlechtliche Arbeitsteilung im Zusammenhang mit dem Schutz der Gruppe vor Raubtieren. Wenn beispielsweise eine menstruierende Frau an einer Jagdexpedition teilnimmt, erhöht sich das Risiko für alle Jäger, da Raubtiere sie leichter riechen können, als sie eine nicht menstruierende Frau erkennen können Frau oder ein Mann.

Viele unserer Strategien bei der Schaffung von Schutzräumen und in unserer sozialen Organisation beziehen sich auf die Reduzierung, Vermeidung oder Eliminierung des Risikos durch Raubtiere. Die frühesten Bauwerke, die von sehr frühen Menschen errichtet wurden, waren halbmondförmige, niedrige Steinreihen, die möglicherweise als Windschutz errichtet wurden, aber definitiv, um eine Position zu schaffen, von der aus man Stellung beziehen konnte. Frauen, die sich fortpflanzen konnten, und Kinder wären hinter diesen Felsbarrieren geschützt gewesen. Männliche Beschützer konnten ersetzt werden, weibliche Produzenten jedoch nicht (Howell 1966).

Das Leben in der sprichwörtlichen Höhle verschaffte den Menschen den Vorteil, ein reduziertes Raubtier zu sein. Ein Risiko für die Bewohner, insbesondere wenn sich draußen Wachen befanden, deren Geruch Raubtiere weniger anlocken würde. An Orten, an denen die Gefahr von Raubtieren immer noch sehr groß ist, wissen die Menschen, dass der Geruch von Rauch auf dem Körper und der Kleidung danach riecht. Das Verlassen eines menschlichen Hauses ist eine Abschreckung für Raubtiere von Arten, die gelernt haben, sich von Beutetieren fernzuhalten, die nach Menschen riechen. Heutzutage haben wilde Tiere von ihren Vorfahren gelernt, dass der Rauchgeruch eines Hausfeuers mehr Gefahr für sie signalisiert, als es wert ist, riskiert zu werden. Kluge Reisende in tiefe ländliche Gebiete Kenias sollten unbedingt einige Zeit in einem Haus mit einem Holzfeuer verbringen, bevor sie im „Busch“ spazieren gehen.

Die konkreten archäologischen Aufzeichnungen, so lang und weit verbreitet sie auch sind, geben uns nur wenige Auskunft Hinweise darauf, wie Gesellschaften regiert wurden, abgesehen von der Existenz und den Überresten von Palästen für die Herrscher, Slums für die Armen und Orten öffentlicher Versammlungen. Siedlungsmuster, selbst die heute existierenden, können uns mehr über wirtschaftliche und Klassenunterschiede verraten als darüber, wer tatsächlich an der Macht ist.

Allerdings gibt es auffällige Unterschiede in der Raumaufteilung und der Qualität. Wohnungsbau kann einige starke Vorschläge zur Machtverteilung machen und Einfluss. Bedauerlicherweise verraten die physischen Strukturen selten die kleinsten Details der Regierungsführung.

Ein Beispiel ist das Forum Romanum, in dem sich der Senat befand (vom lateinischen Wortstamm, der uns „senil“ bedeutet, was „alt und abgenutzt“ bedeutet). In diesem noch erhaltenen Gebäude befanden sich die Senatoren, die die Regierung leiteten. Aus der Struktur geht nicht hervor, dass die Senatoren aus der Aristokratie ernannt wurden.

Es sagt uns auch nicht, dass sie eine enge Beziehung zur allgemeinen Bevölkerung pflegten, die den Senat auf den weitläufigen Märkten und öffentlichen Gebäuden des Forums umgab. In der bestehenden gebauten Umwelt können wir in vielen Ländern Parlamentsgebäude identifizieren, ihre effektive Nutzung in demokratischen Prozessen ist jedoch nicht immer klar. Riesige Tempel und andere Kultstätten zeugen davon.

in erster Linie an die Massengemeinde zum Gottesdienst, sagen uns aber nicht unbedingt, was außer dem Gebet sonst noch innerhalb ihrer Mauern stattfand oder vor sich geht. Nur an wenigen Kultstätten ist klar, dass Männer und Frauen getrennt waren oder dass Frauen überhaupt keinen Zutritt hatten. Wir haben keine Möglichkeit zu wissen, welche anderen Personengruppen vollständig ausgeschlossen wurden.

Seit der Erfindung der Schrift und der Verwendung gezeichneter, gemalter und geformter Bilder haben wir zahlreiche Beweise dafür, dass die Gesellschaften der letzten etwa zehntausend Jahre (seit der Entwicklung der sesshaften Landwirtschaft) zentralisiert, patriarchalisch und autoritär waren, obwohl Pantheons geschlechtsspezifisch waren. In vielen Staaten und Reichen der Geschichte ist der König irgendwie mit Gott verbunden, sei es als Mittler, Nachkomme oder

als Gottheit selbst. Dieses Muster hat viele politische Einheiten geprägt, von Japan über Europa, Asien und Afrika bis hin zu Mexiko und Peru. Wenn die zentralisierte Autorität eine Frau ist, wird sie oft symbolisch als Mann dargestellt, wie im Fall der ägyptischen Königin Hatschepsut, die mit einem falschen Bart dargestellt wird.

BIOLOGIE

Biologisch gesehen haben wir alle zwei weitere Primatenarten als nächste Verwandte: den Schimpansen, mit dem wir 98 Prozent unserer DNA teilen, und den Gorilla, mit dem wir 97 Prozent teilen. Die meisten Entwicklungen von niederen zu höheren Primaten, einschließlich Bipedalismus, aufrechter Haltung und Geschicklichkeit (Gebrauch von Händen und Fingern), fanden in den letzten 2 Millionen Jahren in Ostafrika statt, insbesondere im Norden Kenias und Äthiopien (Johanson 1981; Leakey 1994). Einige der Quellen wertvoller Erkenntnisse sind die ständig wachsende Zahl an Wildtierfilmen, die sich auf das Verhalten von Primaten konzentrieren, und die schnell wachsende wissenschaftliche und populärwissenschaftliche Literatur über die menschliche Körpersprache und die soziale Organisation kleiner Gruppen (Morris 1977; Pease 2004). Das Grundmodell bei den höheren Primaten besteht darin, dass sich Gruppen um ein älteres, dominantes Männchen bilden, das die Weibchen und Kinder kontrolliert und leitet, während die älteren Jungnilmännchen und jungen erwachsenen Männchen die Truppe zumindest vorübergehend verlassen (Jolly 1972, 91–121). ; Davidson 1996).

Diese Säugetiere bilden Familien, Großfamilien, Trupps, und wir Menschen tun das auch alle drei. Es ist der Prozess der Truppenbildung und seine Ergebnisse, die mich prägen. Verständnis von Demokratie. Zwischen 1988 und 2013 war ich in verschiedenen Bereichen tätig. Zeitweise als Administrator und akademischer Berater für Studentenaustauschprogramme in Kenia. Die Gruppen, mit denen ich zusammenarbeitete, bestanden aus Studenten aus den Vereinigten Staaten, die sich für Afrika und insbesondere Kenia interessierten.

Sie stammten von verschiedenen Universitäten und Hochschulen, die in mehrere einfließen

Ein- oder zweisemestrige Programme, die von bestimmten Institutionen in Kenia organisiert werden. Das Ergebnis war, dass Studenten mit ähnlichen Interessen zum ersten Mal zusammenkamen, entweder am Flughafen, als sie nach Kenia abflogen, oder auf ihrem Weg nach Kenia erster Tag im Land. Etwa achtzig Prozent dieser Studenten waren weiblich, während etwa fünf Prozent entweder „nicht weiß“ oder nicht amerikanisch waren. Das Zusammenstoßen neuer Gesichter, gepaart mit der Komposition extremer Geschlechter und das Ungleichgewicht der Minderheiten haben wahrscheinlich zu den demokratischen oder undemokratischen Reaktionen geführt, die wir Administratoren gesehen haben.

Was wir beobachten konnten, war eine truppenartige Formation mit Reihen von Dominanz, Unterwerfung, Ausgrenzung und soziale Rangordnung sind bereits in den ersten Stunden nach dem Zusammentreffen der Schüler fest verankert. Die Grundstruktur bestand aus einem Alpha-Männchen, einem subdominanten Männchen sowie unterwürfigen Männchen und Weibchen, die dem Alpha-Männchen folgten. Variationen zu diesem Thema und Auswirkungen auf unsere Verwaltung des Programms waren ebenso interessant wie die Beobachtung, wie sich die Grundstruktur abspielte.

Unsere schwierigste Verwaltungserfahrung hatten wir mit einer rein weiblichen Gruppe, weil sie ständig stritten und die Administratoren belästigten.

Die nächstgrößte Verwaltungserfahrung war mit einer Gruppe, in der der aufstrebende subdominante Mann die Macht weder teilen noch übernehmen konnte

von, dem Alpha. In einer seltenen Gruppe gab es zwei gleichberechtigte dominante Männer, die reibungslos und freundschaftlich die Entscheidungsfindung und Kontrolle teilten. In einem anderen In der Gruppe gab es einen subdominanten Mann, dessen gescheiterte Versuche, die Kontrolle über die Gruppe zu übernehmen, offenbar die Ursache für Frustrationen in der Gruppe waren.

Oftmals gab es ein dominantes Weibchen, das sich mit dem Alpha-Männchen verbündete, um die Untertruppen der Weibchen unter Kontrolle zu halten. In einer anderen Gruppe gab es ein einzelnes Männchen, das die Show gut lenkte, aber ein dominantes Weibchen von Angelegenheiten, die die Gruppe betrafen, ausschloss; Es war offensichtlich, dass er sie nicht ertragen konnte. Sie verließ das Programm zur Hälfte des Semesters. Wir waren uns nicht sicher, warum sie gegangen war. Was wir wissen Die Gruppendynamik besteht darin, dass Mitglieder einen vorübergehend oder dauerhaft ausweisen können Mitglied, aber in diesem Fall mussten die Ausgeschlossenen aufgrund der institutionellen Struktur ihrer Programme verbunden bleiben. Schließlich zerfiel eine Gruppe in kleine Gruppen aufgrund des überheblichen Verhaltens einer Frau, der es gelang, die Kontrolle zu übernehmen und zum Alpha zu werden. Mehrere der Fragmente erklärten den Administratoren tatsächlich, dass sie die größere Gruppe verlassen hatten, um ihr und ihrer kleinen treuen Gruppe, zu der sowohl die Weibchen als auch ein sehr unterwürfiges Männchen gehörten, zu entkommen.

Der Punkt ist, dass wir Menschen trotz allem, was wir behaupten, dazu neigen, uns um einen dominanten Mann herum zu konzentrieren, mit vielen Variationen der Grundstruktur. Eine der Institutionen, aus denen die Gruppen hervorgingen, wurde von Quäkern geleitet, die sich an den Quäkerprinzipien der Gleichheit und des Konsenses orientierten. Obwohl alle Studentengruppen vordergründig demokratische Komponenten in ihren Programmen hatten,

Es war besonders interessant, diejenigen in den Quäkergruppen zu beobachten – sie handelten innerhalb ihres Gleichheits- und Konsensrahmens, während sie oft im Dominanz-/Unterwerfungskontinuum zwischen Männern und Frauen kämpften. An einem Punkt, an dem der Alpha in einer Quäkergruppe herausgefordert wurde, konnten wir das „Cheerleader“-Phänomen beobachten, als die Weibchen sich in kleine Gruppen auflösten und sich physisch hinter den konkurrierenden Männchen im Kampf aufstellten, sehr zu unserer Überraschung und Bestätigung von Allison Jolly (1972, 188).

KULTURELLE/SOZIALE ANTHROPOLOGIE

Die beobachtende und schriftliche Analyse des Verhaltens von Menschen und anderen Primaten, einschließlich unserer materiellen Überreste und unserer Sprachen, kann berücksichtigt werden, wenn wir die winzige Spitze des sozialen und kulturellen Eisbergs nicht sehr detailliert untersuchen. Die Beschäftigung mit den sozialen und kulturellen Aspekten der „Demokratie“ würde eine ganze Bibliothek und mehrere Leben des Studiums und Schreibens vieler Wissenschaftler erfordern. Lassen Sie mich auf demokratische Formen in meinem Heimatland, den Vereinigten Staaten, und in Kenia als Beispiele dafür konzentrieren, wie das Konzept der Demokratie funktioniert und wie nicht.

Die anglophonen Völker sind sehr stolz auf den Moment in der Geschichte, in dem die Der böse König Johann wurde 1215 gezwungen, die Magna Carta zu unterzeichnen, ein Dokument, das die Teilung von Macht und Autorität mit den Adligen vorsah. Sie erwähnen selten, dass die Macht nur mit einer relativ kleinen Aristokratie und einigen wenigen Kirchenmännern geteilt wurde, während der Demos sie weiterhin vernachlässigte. So engagiert waren die Anglophonen und viele andere Europäer für sie. Die abgemilderte und sozial hierarchische Form der parlamentarischen Demokratie wurde dadurch allen Völkern aufgezwungen, die sie kolonisierten, selbst denen, die bereits über Königreiche verfügten. Wo sie auf kleine Königreiche trafen, wie in West-, Zentral- und Südafrika, gliederten sie diese in größere Kolonialeinheiten ein, aus denen später Nationalstaaten wurden. Dies verursachte endlosen Kummer bei den Völkern, die nur über schwache oder gar keine Königtümer verfügten, aber mit dem gleichen Besen in künstliche moderne Nationalstaaten gefügt wurden, wofür Uganda ein eindrucksvolles Beispiel ist.

Die Amerikaner übernahmen bei der Ausarbeitung ihrer Verfassung klugerweise das Beispiel des Irokesenvolkes und führten ein föderales System ein – ein Modell, das im Europa des 18. Jahrhunderts unbekannt war. Dies gab unseren Staaten, von denen die meisten flächenmäßig größer sind als die meisten Nationalstaaten Europas, ein gewisses Maß an innerer Autonomie mit einer festen Verbindung zur gesamten Föderation, die sie Vereinigte Staaten von Amerika nannten. Nachdem ich mit dem britischen Einheitssystem gearbeitet habe. Viele Jahre lang haben die Kenianer in ihrer Verfassung von 2010 einige Aspekte davon übernommen.

Amerikanische Struktur durch Machtübertragung und Verleihung eines gewissen Grades Autonomie auf die aus den alten Bezirken neu umgewandelten Kreise .

Warum ist das alles für Kenianer wichtig? Die Antwort liegt einfach darin, dass es in vielen ostafrikanischen Gesellschaften demokratische Strukturen gab und immer noch gibt , die, genau wie die nicht-afrikanischen Demokratien, große Teile der Bevölkerung ignorieren oder ausschließen , während sie strukturell, populär und lautstark demokratisch funktionieren . Die am stärksten ausgeschlossene Gruppe sind Frauen – diejenigen , die zwar de jure Zugang zur Macht haben , aber de facto wenig oder gar keine Mitsprache oder Mitsprache bei der Entscheidungsfindung haben und die durch Traditionen eingeschränkt werden , die ihnen das Recht auf spirituelle, wirtschaftliche oder soziale Unabhängigkeit verweigern.

Wenn wir den Defizitstatus von Frauen außer Acht lassen, können wir Demokratie in Betracht ziehen Obwohl Zentralisierung diametrale Gegensätze darstellt, können wir eine ständige Spannung zwischen der Streuung von Macht und Autorität und ihrer Konzentration in den Händen einer einzelnen Person oder einer abgegrenzten Gruppe beobachten.

Um die Existenz und Natur struktureller demokratischer Formen in Ostafrika aufzuzeigen , konzentriere ich mich auf die Massai, derzeit auf die Bezirke Narok und Kajiado und einen großen Teil Nordtansanias (Jacobs 1965; Galaty 1977; Klumpp 1987; Pido 1989).

Vor mehreren Jahrhunderten konstituierten sich die späteren Massai mündlich und strukturell, um eine Zentralisierung von Autorität und Kontrolle zu verhindern und gleichzeitig ihre territoriale , kulturelle , soziale , wirtschaftliche, ökologische und individuelle Integrität zu schützen. Sie taten dies im Konsens bei der Aufteilung des Territoriums in Enaiposha, das kühle, feuchte Hochland, und Ol Kaputiei, das heiße, trockene Tiefland. Dann teilten sie die riesigen Weideflächen in Gebiete auf , die für ihre wichtigsten politischen Einheiten bestimmt waren, die auf Englisch „Sektionen“ und auf Maa „Iloshon“ genannt wurden. Ol Kaputiei und Enaiposha bildeten Koalitionen von Iloshon, was „Hochebenen oder Weidegebiete“ bedeutet, die durch die Farben Weiß und Schwarz gekennzeichnet sind. Während diese politischen Einheiten (Iloshon) unabhängig voneinander agieren , sind sie innerhalb der beiden Koalitionen Enaiposha und Ol Kaputiei zusammengeschlossen , so wie es die Fünf Nationen der Irokesen waren (Beauchamp 1905) und es heute die fünfzig Staaten der Vereinigten Staaten sind . Politische und geografische Trennung erforderten Mechanismen für eine flexible Vereinigung und Zerstreuung. Es wurden fünf exogame Clans gebildet und verpflichtet, Mitglieder zu jedem der elf Iloshon zu entsenden, wodurch die Verwandten überall im Massailand verstreut wurden . Jeder Massai, der in einen anderen Teil des Massai-Landes reist, kann Clansmitglieder identifizieren und auf ihre Unterstützung zählen.

Clans konnten sich nicht isolieren und innerhalb eines Olosho Macht anhäufen , da von ihnen Exogamismus verlangt wurde. So kommt es ständig zu einer Vermischung von Menschen, die zum Clan ihres Vaters gehören, aber auch wissen, wer ihr Vater ist Clansmänner der Mutter sind (Klumpp 1987, 55).

Als weitere Maßnahme zur Sicherstellung der Dezentralisierung und Nichtkonzentration der Macht, die frühen Massai, die sicherlich über ein Alterseinstufungssystem verfügten

früher, jetzt etablierte unternehmensbezogene, zeitgebundene Altersgruppen. Im Gegensatz zu den Samburu und vielen anderen Gemeinschaften, die einen stetigen Strom von Jungen in den Kriegerstatus einführen, legten die Massai Fristen fest, die Gruppen junger Männer abgrenzten, festlegten und benannten, die für den Rest ihres Lebens als Körperschaften verblieben. Dies stellte sicher, dass ein Reisender, selbst wenn er keinen Clansmann finden konnte, der ihm helfen konnte, auf jeden Fall Männer seines Alters finden würde, die seiner Mitgliedschaft in einer klar definierten Altersgruppe angehörten. Die Autorität und Entscheidungsbefugnis für die gesamte Einheit – Clan, Sektion oder Koalition – lag bei der Sitzung der Ältesten und wurde durch ihre Aufsicht über den zeremoniellen Zyklus gestärkt, durch den nachfolgende Generationen rekrutiert und vorbereitet wurden. Unternehmensführung (Klumpp 1987, 59).

Dieses System funktionierte sehr gut beim Schutz der Integrität, der Ökosysteme und der Bevölkerung des Massai-Territoriums, bis zu dem Tag, als einige ignorante Eindringlinge aus einer konstitutionellen Monarchie hereinkamen und nach einem König, einer Königin oder einem anderen Oberhaupt eines zentralisierten Staates suchten. Sie waren nicht in der Lage, mit diffuser Autorität umzugehen, deshalb kategorisierten sie die Massai als „Wilde“, obwohl sie unbestreitbar auch „edel“ waren. Dann ernannten sie, kulturgebunden, ethnozentrisch und einer erkennbaren Hierarchie bedürftig, „Häuptlinge“, und der Rest ist wohlbekannte Geschichte. Ursprünglich war demokratisches Verhalten unter den Massai selbst entworfen, selbst auferlegt, zweckorientiert und strukturell, beides vertikal im Laufe der Zeit. Individuen durch das Leben und horizontal im Raum. Es handelte sich um eine von älteren Männern dominierte Demokratie, die durch eine räumlich seitliche Verteilung ihrer Autorität ausgeglichen und dezentralisiert war. Dieses System wurde im Konsens von verstärkt Alt und Jung, und durch Wirtschaftssanktionen (Rinderentzug) sowie übernatürliche Sanktionen gegen diejenigen, die sich nicht daran hielten. Es schloss Frauen sowohl de jure als auch de facto aus.

Im scharfen Gegensatz zur strukturellen Demokratie einer einzelnen ostafrikanischen Gemeinschaft können wir auch die lautstärkere, frenetischere und offen aktivere und partizipatorischere Demokratie der Vereinigten Staaten betrachten, die auf einer langen Geschichte der Einbindung der Printmedien in die Politik und ein Bildungssystem aufbaut. Die zusätzlichen elektronischen Medien sollen dazu dienen, das Urteilsvermögen der Wähler zu schärfen, dienen aber in Wirklichkeit dazu, sie zur Unterwerfung zu wiegen. Sie haben es den Amerikanern über ein Jahrhundert lang ermöglicht, bei der Auswahl ihrer Führer viel Lärm zu machen. In der Schule wurde uns beigebracht, dass das Wahlkollegium eingerichtet wurde, um die ländlichen Staaten mit kleiner Bevölkerung vor der Dominanz der urbanisierten Staaten mit hoher Bevölkerung zu schützen. Nach der Wahl von 2016 weiß jetzt selbst der leichtgläubigste Amerikaner, dass das Wahlkollegium geschaffen wurde, um die Dominanz weißer ethnischer Minderheiten in Staaten mit einer großen, kürzlich emanzipierten schwarzen Bevölkerung zu wahren.

DISKUSSION

Sind wir nun in der Lage, es den Massai gleichzutun und Strukturen aufzubauen, die eine gerechtere Verteilung von Macht, Autorität und Beteiligung gewährleisten ?

Die Massai- Religion schützt die Integrität des Grasland-Savanne-Ökosystems in all seinen Variationen. Die besten Bemühungen, durch die Dezentralisierung auf die Bezirke horizontale Merkmale in die kenianische Demokratie einzuführen, werden noch getestet. Können Bürger verschiedener selbsternannter demokratischer Länder Schutzmaßnahmen für künftige Generationen einführen , die die missbräuchliche Machtaneignung durch Demagogen oder Gruppen von Tyrannen verhindern ? Wie können wir beispielsweise in Kenia die Entwicklung einer fest verwurzelten Aristokratie verhindern, wie es vor so langer Zeit in Europa geschah? Brauchen wir dafür eine übernatürliche Sanktion?

Die bloße Existenz einer übernatürlichen Sanktion ist eine Untersuchung wert .

Menschen befolgen verletzende Regeln aus Angst um das Schicksal ihrer Seelen nach ihrem Tod oder aus Angst vor der Bestrafung ihrer Vorfahren für ihre nachfolgenden Generationen.

Wenn die übernatürliche Autorität verstreut ist, gibt es einen gewissen Spielraum, um über die ewige Verdammnis zu verhandeln, aber wenn sie einheitlich und kompromisslos ist, haben die Menschen nur wenige Möglichkeiten. Wie kann all dies bei der Suche nach wahrer Demokratie in Afrika funktionieren? Wir wissen zum Beispiel, dass nach einem bei Niloten, Bantus und anderen weit verbreiteten Glauben Frauen und Kinder allerlei übernatürliche Verwüstungen riskieren, wenn sie es wagen, Hühner oder Eier zu essen, diese leckeren kleinen Proteinpäckchen , die Männer nur zur Vorbeugung essen davor, verschwendet zu werden .

Wenn wir uns den zutiefst frauenfeindlichen Systemen Ostafrikas stellen müssen ,

Wir sind gezwungen , uns auch mit der frauenfeindlichen Dysfunktion nichtafrikanischer Systeme auseinanderzusetzen .

Wir können diese frauenfeindliche Dysfunktion mit der Struktur der Primatentruppe in Verbindung bringen und zu meiner Beobachtung von gemischtgeschlechtlichen und gleichgeschlechtlichen Gruppen von Amerikanische Studenten. Wir müssen uns auch daran erinnern, dass es nur zwei Primaten gibt Arten belästigen Männchen überall und ständig Weibchen, ohne dass es offensichtlich ist Andere Gründe als die Genetik. Der eine sind Schimpansen, der andere sind wir Menschen (vgl Nat Geo nd). Es ist bemerkenswert , dass es in allen Nationen und zu allen Zeiten Regeln gibt festlegen, dass Frauen effektiv von der politischen Beteiligung ausgeschlossen werden fadenscheinigste aller Ausreden. Das ägyptische Parlament hat mehrere Gesetze erlassen vor Jahren , in denen Frauen nur am „öffentlichen Leben“ teilnehmen durften nachdem sie sich um ihre Familien gekümmert haben . Für Männer gibt es kein paralleles Gesetz . ICH verbrachte einige Zeit mit einem Nachbarn in Lemek, Distrikt Narok , der dort gewesen war auf dem Heimweg von einer Zeremonie von zwei Männern vergewaltigt . Als sie das nahm Ihren örtlichen Gerontokraten war es egal , sie urteilten, dass sie deshalb betrunken gewesen sei war in Ordnung, und dass sie nicht richtig *Nein* gesagt hatte , also war es in Wirklichkeit kein vergewaltigen. Die Ältesten verbogen das übliche System zugunsten der Angreifer der Frau . Wenn Frauen von den Gerontokraten nicht fair behandelt werden können infolge eines Personenschadens , _

Wie können wir erwarten, dass sie in politische Prozesse einbezogen werden ?

Beachten Sie, dass viele der Menschen, die sich 2016 entschieden, nicht für Hillary Clinton zu stimmen, liberale weibliche Mitglieder der Demokratischen Partei waren. Um dies zu verstehen
Phänomen können wir auf die Truppendynamik und die Neigung dazu zurückgreifen
weibliche Menschen, um eine von ihnen für eine brutale Verfolgung zum Schaden aller herauszupicken (Jolly 1972). Über dieses Phänomen wird in den verschiedenen nationalen Medien, darunter auch in Kenia, ausführlich berichtet und es wurde in den Massenmedien im Anschluss an die amerikanischen Präsidentschaftswahlen 2016 ausführlich diskutiert. Es handelt sich um ein gut dokumentiertes und vielfach erlebtes Phänomen polygyner Familien.

Am 1. Mai 2017 berichteten die Fernsehnachrichten von Al Jazeera über eine ugandische Frau namens Fatuma, die für ein Amt kandidierte. Sie wurde in der Öffentlichkeit von einer gemischten Gruppe von Polizisten gewaltsam nackt ausgezogen. Wie viele männliche Kandidaten hat einer von uns jemals gesehen oder gehört, die nur für die Kandidatur für ein öffentliches Amt nackt ausgezogen wurden?

Frauen, die herausragende Leistungen erbringen oder hohe Positionen bekleiden, werden oft sexuelles Fehlverhalten vorgeworfen. Viele von uns werden sich an die Entlassung seines Ministers durch Idi Amin erinnern
Auswärtige Angelegenheiten, Elizabeth Bagaya, weil er behauptete, sie habe Sex mit einem französischen Diplomaten in einer öffentlichen Toilette in einem der Flughäfen in der Nähe von Paris gehabt. In Kenia wurden weiblichen politischen Kandidaten gemäß einer weit verbreiteten und bewährten Tradition körperliche und sexuelle Gewalt angetan und ihnen sexuelles Fehlverhalten vorgeworfen – ein Vorwurf, der männlichen Kandidaten selten, wenn überhaupt, vorgeworfen wird.

Hochmotivierte und konstruktiv aktive kenianische Frauen werden regelmäßig als „*Malaya*“ bezeichnet, was auf Kiswahili „Prostituierte“ bedeutet.

Ein Gradmesser weiblicher Kompetenz im öffentlichen Leben ist der von „Eingeweichten“ verstoßen geflüsterte Vorwurf, dass dies oder der eine Gewohnheit sei

Sex auf öffentlichen Toiletten haben. Wir wissen, dass die Frau in ihr großartig sein muss

Arbeit, wenn ihr nicht nur Sex auf öffentlichen Toiletten, sondern auch Sex „mit Fremden“ auf öffentlichen Toiletten vorgeworfen wird. Es ist nicht so ironisch, dass Frauen, die Führungsrollen übernehmen, sei es in der Familie, der Gemeinschaft oder der Nation, oft beschuldigt werden

Verwässerung der männlichen Sexualität. Der Begriff für diese Art von Frau ist im New Yorker Jiddisch „*balebusta*“, was „Hodenbrecher“ bedeutet. Im scharfen Gegensatz zu solchen abwertenden Beschreibungen lautet die Bezeichnung für einen Mann, der sich durch Führungsqualitäten auszeichnet, im Englischen und in einer Reihe anderer Sprachen „Held“.

Der Ausschluss von Frauen erfolgt nicht immer bewusst. Kenias erster abendfüllender Dramafilm, *Kolomask*, wurde im Dezember 1985 veröffentlicht

Tage vor dem Tod von SM Otieno löste eine landesweite Selbstbeobachtung über die Rolle und den Status von Frauen aus. Der vom Kenianer Sao Gamba geschriebene, produzierte und inszenierte Film war eine Polemik für die Vorherrschaft der Männer und gleichzeitig für Gamba selbst

war sich sicher, dass es um das Gute und das Schlechte in den Menschen ging, unabhängig von ihrer Herkunft

Rasse oder Kultur. Er sah seinen Film als Demonstration und Verteidigung der afrikanischen Kultur (Sao Gamba: persönliche Mitteilung).

Die Verfassung Kenias von 2010 schreibt vor, dass keines der beiden Geschlechter mehr als zwei Drittel der Besetzungs- und Wahlpositionen auf Landes- und Kreisebene besetzt. In teilweiser Übereinstimmung mit dieser Bestimmung hat die Regierung eine Reihe kompetenter Frauen in hohe öffentliche Ämter berufen. Da das Parlament jedoch über eine überwiegend männliche Mehrheit verfügt, muss die Verfassungsbestimmung noch durch ein unterstützendes subsidiäres Gesetz umgesetzt werden. Die schädliche Wirkung des von Männern dominierten Parlaments wurde auch deutlich, als die Gesetzgeber 2014 versuchten, das Ehegesetz mit einer Bestimmung zu verabschieden, die es kenianischen Männern ermöglicht, so viele Frauen zu heiraten, wie sie wollten, ohne sie auch nur darüber zu informieren die Existenz anderer.

Dennoch wurde die Bestimmung später überarbeitet, um Polygynie nur für islamische und afrikanische Bräuche zuzulassen (Republik Kenia 2014).

Ohne weiter auf die Details des Antifeminismus und all seiner heimtückischen Variationen in „Demokratien“ einzugehen, ist es genau diese Einschränkung und Ausgrenzung, die allen Behauptungen von irgendjemandem auf Demokratie die ultimative Lüge entzieht. Zumindest versuchen die Kirchen zu argumentieren, dass die Geschichte von Adam und Eva keine Anklage gegen Frauen ist, und ihre Gemeindemitglieder davon zu überzeugen, dass Gott den Frauen einen Sonderstatus und besondere Kräfte verliehen hat, die zu gut oder zu groß waren, um in die Entscheidungsfindung oder in die Entscheidungsfindung einbezogen zu werden Führung ihrer Gemeinden. Ohne die vollständige Einbeziehung von Frauen kann es nichts geben, was wir zu nennen wagen "Demokratie". All die Propaganda und überzeugende Rhetorik, die unsere männlichen Kollegen aufbringen können, konnte nur funktionieren, wenn Frauen aufgrund der männlichen Kontrolle über die Produktionsmittel keine Alternativen hatten. Diese Zeiten sind vorbei.

Sogar die Androhung einer übernatürlichen Sanktion in Form von Gott und/oder den Vorfahren wird nicht mehr funktionieren.

Allerdings wissen diejenigen von uns, die alt genug oder aufmerksam genug sind, um die schnelle Erosion der traditionellen Rechte von Frauen durch die Verleihung von Eigentumsurkunden an Männer und insbesondere um die Zerstörung von Geheimbünden von Frauen, die eine Machtsymmetrie mit Männern ermöglichten nicht völlige Gleichberechtigung mit ihnen.

Sie sind in Westafrika immer noch bekannt (Jedrej 1990; Phillips 1995), werden aber in Kenia nur sehr selten erwähnt oder anerkannt. In den ersten Jahrzehnten der nationalen Frauenorganisation Maendeleo ya Wanawake (MYWO) gab es in vielen kenianischen Gemeinden noch etwas Ähnliches. Beobachter, die nicht verstehen konnten, warum MYWO in einigen Teilen des Landes florierte, während es in anderen verkümmerte, erkannten nicht seine Funktion als Überlagerung bereits bestehender Strukturen, die dazu dienten, die Integrität und Rechte der Frauen in ihren ethnischen Gemeinschaften zu wahren tiefe Geschichte. Die koloniale Unfähigkeit, diese zurückhaltenden, aber sehr mächtigen Organisationen anzuerkennen, beruhte auf ihrer Abwesenheit in den europäischen Kulturen. Das lag nur an der extremen Hartnäckigkeit der Westafrikaner

Frauengesellschaften , von denen ich jemals gedacht habe, dass sie in Ostafrika oder in Ostafrika nach ihnen suchen würden Sie extrapolierten ihre Existenz aus Beobachtungsdaten und vielen mündlichen Erwähnungen, die über einen langen Zeitraum gesammelt und von älteren Frauen stillschweigend bestätigt wurden.

ABSCHLUSS

Zuckerbrot-und-Peitsche- Propaganda, konzeptionelles soziales Marketing attraktiver Ideen, die Zuschreibung von Schuld an Frauen oder Menschen mit dunklerer Hautfarbe sind allesamt willkürlich und werden verwendet, um die Massen glauben zu lassen , dass sie eine gewisse Kontrolle haben . Auch wenn die Massen daran teilnehmen mögen, wäre es schwierig, einen Nationalstaat zu finden , in dem das Proletariat wirklich diktiert. Wenn wir Demokratie und Zentralisierung als diametrale Gegensätze betrachten, können wir eine ständige Spannung zwischen der Verteilung von Macht und Autorität und der Konzentration in den Händen einer einzelnen Person oder einer abgegrenzten Gruppe beobachten . Es besteht auch ein ständiges Spannungsverhältnis zwischen Inklusion und Exklusion. Darüber hinaus gibt es einen ständigen Strom von

Propagandistische Rhetorik auf allen Ebenen, die den Menschen weismachen soll , dass der Platz, den sie einnehmen, der richtige ist und dass alles, was sie tun , in einer Weise beiträgt , die ihren eigenen Interessen dient .

Ich greife alle Demokratiekonzepte auf, nicht nur die afrikanischen.

Afrikanische Demokratiemodelle sind nicht mehr oder weniger demokratisch als andere.

Mehrere Autoren befürworten die Berücksichtigung „kultureller Realitäten“ bei der Entwicklung von Alternativen zur liberalen Demokratie für Afrika im 21. Jahrhundert .

Für eine weibliche Leserin hat das den Beigeschmack männlicher Bemühungen, Frauen mit einem Lächeln auf allen Gesichtern zu unterdrücken , was Gamba in *Kolormask* tat , ohne es zu merken . Natürlich ist es durchaus möglich , dass „kulturelle Realitäten“ bedeuten, dass der Eintritt vieler Frauen in die demokratische Teilhabe auf allen Ebenen vom Haushalt bis zur Spitze bei unseren männlichen Kollegen zu integrativerem Denken und Kontemplation anregt .

Die Quintessenz ist, dass wir biologisch darauf programmiert sind , autokratisch, phallokratisch und hierarchisch zu sein . Alle unsere Bemühungen, demokratische, geschlechtsneutrale und nichthierarchische Organisationen zu schaffen und aufrechtzuerhalten, sind Kämpfe gegen die Biologie. Manchmal gewinnen wir und manchmal verlieren wir, aber wir können es nie schaffen Geben Sie unseren Kampf auf, die Art von Menschen zu werden, für die wir uns gerne halten .

NOTIZ

1. Andres Perez war Mitte der 1970er Jahre mein kubanischer Klassenkamerad an der Columbia University der sich zutiefst dem chinesisch-kubanischen kommunistischen Modell verschrieben hatte.

VERWEISE

- Beauchamp, William Martin. 1905. *Eine Geschichte der New Yorker Irokesen*. Albany: Bildungsministerium des Staates New York .
- Christiano, Tom. 2006. „Demokratie“. Zalta, Edward N. ed. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/democracy/>.
- Davidson, Bruce. 1996. *Berggorilla : Ein zerschmettertes Königreich*. ein Dokumentarfilm . London: ITN-Quelle.
- Davies, JK 1993. *Demokratie und klassisches Griechenland*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Galaty, John. 1977. „Im pastoralen Bild : Die symbolische Dynamik der Massai- Identität“. Ph.D. Diplomarbeit, Mc Gill University, Montreal.
- Howell, F. Clark. 1966. *Früher Mann*. New York: Time-Life-Bücher.
- Jacobs, Alan. 1965. „Das traditionelle politische System der pastoralen Massai“. Ph.D. Diplomarbeit, Nuffield College, Oxford.
- Jedrej, MC 1990. „Strukturelle Aspekte einer westafrikanischen Geheimgesellschaft“. *Ethnologische Zeitschrift*, Bd. 1, S. 133–42.
- Jolly, Allison. 1972. *Die Entwicklung des Primatenverhaltens* . New York: Macmillan Company.
- Johanson, Donald und Maitland Edey. 1981. *Lucy: Die Anfänge der Menschheit*. St. Albans: Granada.
- Johnson, Fredrick. 1939. *Ein Standard -Swahili-Englisch, Englisch-Swahili-Wörterbuch*. NP: Das ehemalige interterritoriale Sprachkomitee Ostafrikas .
- Klumpp, Donna. 1987. „Maasai -Kunst und Gesellschaft: Alter und Geschlecht, Zeit und Raum, Bargeld und Vieh“. Unveröffentlichte Doktorarbeit Diplomarbeit an der Columbia University, New York.
- Leakey, Richard E. 1994. *Der Ursprung der Menschheit*. Wissenschaftliche Masterreihe . New York: Grundlegende Bücher.
- Morris, Desmond. 1977. *Mann beobachtet*. New York: Harry Abrams.
- Nat Geo Wild. und „Wilder Kongo“.
- <https://www.youtube.com/watch?v=B363LoZneiE>. Pease, Allan und Barbara Pease.
2004. *Das ultimative Buch der Körpersprache*. Lon
- Don: Orion Books Ltd.
- Phillips, Ruth. B. 1995. *Representing Woman: Sande Masquerades of the Mende of Sierra Leone*. Los Angeles: UCLA Fowler Museum für Kulturgeschichte.
- Pido, Donna. 1989. „Ethnische Identität und Farbcode : Das Massai- Zentrum und die Peripherie “. Vortrag gehalten beim achten Triennial- Symposium für afrikanische Kunst, Washington DC, 15.–17. Juni.
- Republik Kenia . 2014. „Das Ehegesetz “. Nairobi: Regierungsdruker.

Kapitel 9

Gendersensible Gefolgschaft

in Afrika

Theresa O'Fugha und ein Robinah S.

Nakabo

In Diskussionen über Demokratie dominiert Führung statt Gefolgschaft. Es ist leicht, mit dem Finger darauf zu zeigen, dass diejenigen, die Führungspositionen innehaben, die Ursache für alle Misserfolge in der Funktionsweise der Demokratie sind, aber dabei wird die andere Seite der Medaille außer Acht gelassen – die Gefolgschaft. Vor allem in Afrika stellen Anhänger ihre Führer über alle anderen Menschen und meistens über das Gesetz –

etwas, das der Sozialisation entspringt. Dies untergräbt liberale demokratische Grundsätze wie Rechenschaftspflicht, Partizipation und Rechtsstaatlichkeit. Daher könnten wir annehmen, dass die liberale Demokratie nicht für Afrika geeignet ist und dass es daher vernünftig ist, einen Blick zurück auf die Suche nach dem zu werfen, was wirklich afrikanische Demokratie ist. Doch wie sieht die afrikanische Demokratie nach all den Interferenzen und dem interkulturellen Austausch aus? Sowohl die Anhängerschaft als auch die Führung werden zwangsläufig von den Veränderungen in der Bildung, dem technologischen Fortschritt und der derzeitigen enormen Menge an Informationen betroffen sein, die alle den interkulturellen Austausch beschleunigen.

Ich argumentiere in diesem Kapitel, dass die Vernachlässigung der Gefolgschaft in vielen patriarchalisch-afrikanischen Gesellschaften das fehlende Glied bei den Bemühungen ist, die Herausforderungen anzugehen Demokratisierung auf dem Kontinent. Ich habe das Kapitel in zwei Hauptabschnitte unterteilt. Im ersten Teil, der auf diese Einleitung folgt, denke ich über die Bedeutung von Gefolgschaft, die Klassifizierung von Gefolgschaft und die entscheidende Rolle von Gefolgschaft bei der Förderung der Demokratisierung in Afrika nach. Im zweiten Schritt untersuche ich die Sozialisierung der Gefolgschaft in Afrika, mit besonderem Bezug auf Uganda. Ich komme zu dem Schluss, dass Uganda im Besonderen und afrikanische Staaten im Allgemeinen die liberale Demokratie im 21. Jahrhundert nicht über Bord werfen müssen, sondern vielmehr eine vorbildliche, geschlechtersensible Anhängerschaft aufbauen müssen.

FOLLOWERSHIP: BEDEUTUNG, KLASSIFIZIERUNG, ROLLEN UND

VORBEREITUNG OBERAL DENAY

OCR C

Die Literatur zu Gefolgschaft und Führung geht hauptsächlich von der Erkenntnis aus, dass Gefolgschaft vernachlässigt wurde (Beispiele siehe Bjugstad 2006; Kelley 1988; 2008). Einige Autoren fordern, dass Diskussionen über Führung parallel zu Diskussionen über Gefolgschaft geführt werden sollten, da ihre Trennung zu unvollständigen Darstellungen beider führt. Beispielsweise bezeichnen Yung und Tsai (2013) Gefolgschaft als Spiegelbild von Führung. Grit (2011) stellt fest, dass Ressourcen verschwendet werden, wenn der Fokus auf die Schaffung einer „perfekten“ Führung, aber auf die Aufrechterhaltung einer „fehlerhaften“ Gefolgschaft gelegt wird.

In seiner Rezension von Kellermans „*Followership: How Followers Are Creating Change, and Changing Leaders*“ (2008) hebt Harle (2009) die symbiotische Beziehung zwischen Followership und Führung hervor. Sozialpsychologen informieren uns darüber, dass selbst dann, wenn Gruppen ohne Führer auskommen wollen, einfach Gefolgschaft und Führung entstehen (Vugt 2006). Dies ist Grund genug, gemeinsam über sie nachzudenken – sie haben einen gemeinsamen Zweck und gemeinsam bringen sie Institutionen voran (Chaleff 1995; Jerry II 2013). Im Vorwort zu *The Art of Followership* (Riggio, Chaleff und Lipman-Blumen Hrsg. 2008), MacGregor

Burns stellt fest, dass es nie zu einer Trennung von Gefolgschaft und Führung kam notwendig. In seiner psychoanalytischen Diskussion des Unterschieds zwischen Anhängern und Führern argumentiert Cluley (2008), dass der Unterschied zwischen diesen beiden Begriffen illusorisch ist. Daher ist es ratsam, Gefolgschaft und Führung gemeinsam mit klaren Rollen (Kelley 2008), Fähigkeiten und Reaktionen (Maroosis 2008) zu betrachten, um sich an neue Zeiten anzupassen (Chaleff 1995; Howell 2008; Rost 2008; Stech 2008).

DIE BEDEUTUNG VON FOLLOWERSHIP

Gefolgschaft hatte im Allgemeinen eine negative Konnotation. Aus diesem Grund konzentrieren sich mehrere Organisationen auf Führungsmerkmale und investieren erhebliche Anstrengungen in die Entwicklung und Stärkung von Führungskräften (Kellerman 2008). Gefolgschaft und Führung verlaufen nicht parallel; Vielmehr sind sie miteinander verbunden und wechseln häufig die Rollen (Howell & Mendez 2008; Stech 2008). Das Wort „Anhängen“, vom althochdeutschen Wort Follazionan, bedeutet etymologisch „beistehen, beistehen oder dienen“ (Eui-Jung 2012, 9). Um die Bedeutung von „Followership“ zu klären, unterscheidet Rost (2008) ihn von Followern. Er stellt fest, dass es, wie die meisten Wörter mit dem Suffix „Schiff“, einen fortlaufenden Prozess bezeichnet: „Followership ist das, was Anhänger tun, wenn sie folgen“ (Rost 2008, 54).

Allerdings weist Rost (2008) darauf hin, dass man die Gefolgschaft auf diese Weise betrachten sollte

besteht darin, die industrielle Sichtweise von Gefolgschaft und Führung aufrechtzuerhalten. Er behauptet daher: „Followership ist ein veraltetes Konzept, das in einer postindustriellen Welt dysfunktional und sogar destruktiv ist.“ Gefolgschaft als Konzept hat keinen Bezug zu der Welt, in der wir leben“ (Rost 2008, 56). Aufgrund der Tatsache, dass viele seiner Befragten „Followership“ negativ wahrnahmen, entschied sich Rost, stattdessen „Zusammenarbeit“ zu verwenden.

Rosts Ansicht, dass Gefolgschaft ein dysfunktionales und veraltetes Konzept ist, was im postindustriellen Zeitalter disruptiv ist, stellt in Afrika eine Herausforderung dar. Im Gegensatz zu Rosts Kontext befinden sich die meisten afrikanischen Länder im Prozess der Industrialisierung. Ist es vor diesem Hintergrund gerechtfertigt, dass sie sich der Verbannung der Gefolgschaft als Konzept anschließen? Zu welchem Preis übernimmt Afrika weiterhin die industrielle Sichtweise von Gefolgschaft und Führung? Wie wirkt sich das auf die Qualität der Führung aus? Sind die afrikanischen Völker bereit, die Idee anzunehmen, die industrielle Sichtweise von Gefolgschaft und Führung in Frage zu stellen? Was würde es für afrikanische Führer bedeuten, zu akzeptieren, dass Anhänger Kollaborateure sind?

Sind die verschiedenen afrikanischen Kulturen mit dieser Sichtweise vereinbar? Es besteht Forschungsbedarf, um diese Fragen umfassend zu beantworten. Wie dem auch sei, es muss das afrikanische Verständnis von Gefolgschaft untersucht werden und untersucht werden, wie es sich auf das Wachstum der Art demokratischer Führung auswirken könnte, nach der sich viele Afrikaner sehnen. Tatsache ist, dass Führung ohne Gefolgschaft zu Enttäuschung führt.

Für Barbara Kellerman (2008) sind Anhänger genauso wichtig wie Führungskräfte, wenn nicht sogar wichtiger. Dennoch betrachtet Kellerman (2008) auch Gefolgschaft als eine Reaktion der Untergebenen auf die Anweisungen des Führers. Dies steht im Widerspruch zu der Bedeutung, die sie der Gefolgschaft beimisst; Denn wenn Gefolgschaft genauso wichtig ist wie Führung oder sogar noch wichtiger, kann es keine unterwürfige Beziehung zwischen Führern und Gefolgsleuten geben. Ich stimme mit Keller über die entscheidende Rolle der Gefolgschaft überein, denn die Natur der Gefolgsleute hat einen direkten Einfluss auf die Führung, denn wenn Gefolgsleute sich dafür entscheiden, distanziert zu bleiben oder sich zu isolieren, kann es keine Führung geben. Damit eine sinnvolle Beziehung zwischen Anhängerschaft und Führung gedeihen kann, müssen die Anhänger physisch und psychisch anwesend sein. Doch mit oder ohne Führung können gemeinsame Interessen Einzelpersonen dazu motivieren, gemeinsam zu handeln. Daher ist Kellermans Ansicht, dass Gefolgschaft eine Reaktion auf die Anweisungen eines Führers ist, sehr einschränkend. Ich stimme auch nicht mit Kellerman überein, dass die Qualität der Gefolgschaft von der Qualität der Führung abhängt. Die richtigere Position ist meiner Meinung nach, dass die dialektische Beziehung zwischen den beiden sie beide prägt.

Gefolgschaft gibt den Takt für Führung vor, denn jeder neue Anführer, der zunächst in einem bestimmten Kontext als Gefolgsmann geformt wurde, probiert seine oder ihre Fähigkeiten aus ihr Führungsstil mit großem Interesse daran, wie diejenigen reagieren, die die Position der Gefolgsleute einnehmen. Somit ist der Leiter wie eine Person, die die Tiefe einer Person prüft

Tauchen Sie das Bein so weit in das Wasserbecken ein , wie es das Wasser zulässt. Er bzw Sie kann ihren Fuß nur dann ausruhen, wenn das Becken einen stützenden Boden bietet. Die Person scheint dem unbelebten Wasser überlegen zu sein, aber das Wasser hat die Macht , sie zu töten, wenn sie unachtsam hineingeht. Das Wasser repräsentiert hier die Natur der Gefolgschaft – wer die Führung übernimmt , muss zuerst die Kunst der Gefolgschaft erlernt haben – seinen Kontext und wie man auf seine Kommunikation hört. Der Tod ist hier möglicherweise nicht physischer Natur, sondern eher psychisch, moralisch oder sozial.

Der Sinn der Analogie zum Wasserbecken im vorherigen Absatz besteht darin, dass viele Menschen zwar aus Gewohnheit dazu neigen, sich Gefolgschaft als minderwertig gegenüber Führung vorzustellen , dass sie jedoch eine implizite Macht besitzt, die von keinem ungeübten Führungstyp erreicht wird – sie hat ihre eigene unausgesprochene Regeln (die kontextabhängig sein können), die nicht ignoriert werden können. Erfolgreiche Führung ist daher diejenige , die gut gelernt hat, die Kommunikation der Gefolgschaft zu interpretieren . Im Gegensatz zu der Ansicht , dass Führungskräfte erfolgreich sind , wenn sie ihren Anhängern beibringen, sowohl zu führen als auch zu folgen, schließe ich mich der Ansicht an , dass „Führung das Eigentum und die Konsequenz einer Gemeinschaft ist und nicht das Eigentum und die Konsequenz eines einzelnen Führers“ (Grit 2011, 7). Die Gemeinschaft repräsentiert hier die Anhänger , die Führung hervorbringen und aufrechterhalten .

Laut Maroosis (2008, 21) „bedeutet Gefolgschaft , dass man sich in einer bestimmten Situation richtig und gut verhält “. Natürlich können „richtig“, „gut“ und „Situation“ relativ definiert werden , was wahrscheinlich zu Mehrdeutigkeiten führt , aber mit diesen Begriffen betont Maroosis , dass Gefolgschaft nicht durch Passivität gekennzeichnet sein sollte . Maroosis stellt ebenso wie Chaleff (1995 und 2008) fest, dass Gefolgschaft ebenso wie Führung über bestimmte Fähigkeiten verfügen sollte , die sowohl effektive Gefolgschaft als auch Führung katalysieren. Chaleff schreibt zum Beispiel, dass sowohl Gefolgsleute als auch Anführer mutig sein müssen, denn es mag attraktiv sein , ein Anführer zu sein, aber jemandem genug zu vertrauen, um ihm oder ihr zu folgen , erfordert Mut, und daher ist es ehrenvoller, zu folgen als zu führen . Mit anderen Worten, dass autonome Individuen einem anderen ermöglichen, in ihrem Namen Entscheidungen zu treffen

erfordert erhebliche innere Stärke, da es darum geht, ihren Willen dem seinen zu unterwerfen . Aufgrund der damit verbundenen Demut ist es ehrenvoller, zu folgen als zu führen.

Darüber hinaus behauptet Attridge, dass „gute Anhängerschaft für eine Demokratie wichtiger ist als übermäßige Führung“ (Attridge 1949, 12; zitiert nach Yung 2013, 48). Die Handlungen, die sich aus dem Mut sowohl der Anhänger als auch der Führer ergeben, bereiten sie auf den gegenseitigen Lernaustausch zwischen ihnen vor (Hollander

1992, zitiert nach Yung 2013, 48). Maroosis (2008, 18) bezeichnet die wünschenswerten Eigenschaften, die sowohl Anhänger als auch Führungskräfte dazu befähigen, das , was verschiedene Situationen erfordern, korrekt zu tun , als „Reaktionsfähigkeiten“. Sie helfen Anhängern und Führern dabei, „das Wichtigste zuerst “ zu tun , was in diesem Zusammenhang „die moralischen Dinge“ (Maroosis) ist

2008, 21). Maroosis behauptet, dass Anhänger und Führungskräfte die richtigen Dinge tun müssen (Effizienz und Effektivität) und die richtigen Worte sagen müssen (Ma Roosis 2008).

Die Schuld kann nicht länger allein der Führung zugeschoben werden: Anhänger haben die moralische Pflicht, ein förderliches Umfeld für eine gesunde Beziehung zwischen Anhängern und Führung zu schaffen. In seinen Schlussbemerkungen auf der Konferenz, in der dieses Kapitel behandelt wird, Als erstmals vorgestellt wurde, lenkte der gastgebende Vorsitzende der Konferenz, Dr. Reginald Oduor, die Aufmerksamkeit der Delegierten auf Étienne de la Boéties Ansicht, dass die Tyrannei ein Ende haben würde, wenn diejenigen, die sich ihr unterwerfen, damit aufhören würden (Oduor 2017). Dr. Oduors Bemerkungen standen im Zusammenhang mit der völligen Befreiung Afrikas vom westlichen Imperialismus und betonten die Tatsache, dass der westliche Imperialismus sich alles, was er zur Ausbeutung Afrikas verwendet, von Afrika selbst aneignet. Dennoch ist seine Beobachtung für den Punkt dieses Kapitels relevant, nämlich dass, wenn, In einer liberalen Demokratie liefern die Führer nicht das, was von ihnen erwartet wird, und ihre Anhänger sind Komplizen des Scheiterns.

KLASSIFIZIERUNG DER FOLGERSCHAFT

Anhängerschaftstheoretiker haben verschiedene Methoden zur Klassifizierung von Anhängern auf der Grundlage ihres Verhaltens und ihrer Denkmuster vorgeschlagen. Kelley (2008) weist darauf hin, dass die Persönlichkeit, die Kultur, die Erziehung, die Bildung, der Gruppenzwang und manchmal auch der Kontext der Follower dazu beitragen, den individuellen Followerschaftsstil zu prägen, ihn aber nicht zu bestimmen. Kelley (2008) klassifiziert Anhänger folgendermaßen:

1. Schafe, die passive, abhängige und unkritische Denker sind;
2. Ja, Menschen, immer an der Seite des Führers, zu allem bereit – Konformisten, abhängig und unkritisch;
3. Entfremdete (Isolierte), die sich diskriminiert fühlen, aber unabhängig und kritisch denken können;
4. Pragmatiker, die zunächst den Nutzen einer Handlung abschätzen, bevor sie eine Entscheidung dafür oder dagegen treffen;
5. Star-Follower, die unabhängig denken, aktiv und engagiert sind, Führung hinterfragen und kritisieren. Manche bezeichnen diese als vorbildliche Anhänger (Kellerman 2008) oder mutige Anhänger (Chaleff 1995; 2008).

Kellerman (2008) klassifiziert Anhänger in Isolate (ähnlich „entfremdet“), Unbeteiligte (die einfach zuschauen, ohne zu handeln), Teilnehmer (engagiert), Aktivisten (können hart für oder gegen Anführer arbeiten) und Diehards (Fanatiker, die willentlich lügen können). ihr Leben für ihre Führer hingeben).

Es besteht jedoch Bedarf, verschiedene Klassifizierungen von Followerschaft unter Berücksichtigung kultureller und geschlechtsspezifischer Unterschiede kritisch zu hinterfragen. Sollten wir beispielsweise dieselben Klassifizierungen in afrikanischen Kontexten berücksichtigen? Wie sieht es mit Frauen und Männern in afrikanischen Gesellschaften aus? Können sie auch in gleicher Weise kategorisiert werden, wenn wir die Art der Sozialisation in verschiedenen kulturellen Kontexten berücksichtigen?

Wenn wir verstehen wollen, warum die liberale Demokratie in Afrika problematisch ist (und ich stimme dem zu), müssen wir unseren Fokus von Führungsmerkmalen auf Gefolgschaftsmerkmale in afrikanischen Kontexten verlagern, in der Hoffnung, relevante Fragen zu einem anhaltenden Problem zu stellen. Die Rollen, die die Gefolgschaft spielt, reichen von Partnern, Mitarbeitern, Informanten, der Gestaltung einer guten Führung und, wenn nötig, der Bewältigung der Herausforderung der Führung. Laut Chaleff (1995, 1) „nutzen Führungskräfte ihre Macht selten klug oder effektiv gegenüber anderen.“

lange Zeiträume, es sei denn, sie werden von Anhängern unterstützt, die das nötige Ansehen haben, um ihnen dabei zu helfen.“ Diese Hilfe kommt durch Kommunikation, insbesondere durch Feedback an die Führung. In der Einleitung zu „*The Art of Followership: How Great Followers Create Great Leaders and Organizations*“ schreibt Benis nachdrücklich: „Wenn ich die Verantwortung eines guten Followers auf eine einzige Regel reduzieren müsste, wäre es, den Mächtigen die Wahrheit zu sagen“ (Benis in Riggio, Chaleff und Lipman-Blumen Hrsg. 2008, S. xxv). Dies scheint bei weitem die entscheidende Rolle zu sein

Gefolgschaft. Sofern das Umfeld jedoch nicht dafür geeignet ist, dass Anhänger diese Rolle spielen, können wir nur mit „Schafen“ und „Ja-Leuten“ rechnen, die es zulassen

Die Diktatur soll gedeihen, anstatt sie unter Kontrolle zu halten, damit die liberale Demokratie gedeihen kann. Chaleff (2008, 67–87) plädiert daher für mutige Gefolgschaft, um einer Führung entgegenzuwirken, die dem Stil Saddam Husseins ähnelt, den er (Chaleff) zur Veranschaulichung seines Standpunkts verwendet.

Anhängerschaft für eine liberaldemokratische Führung

Man würde sich fragen, warum es bei der Verwirklichung einer liberalen Demokratie zu einer Verlagerung von der Konzentration auf Führung hin zur Gefolgschaft kommt. Kelley (2008) stellt fest, dass die Fokussierung auf Führung im Industriezeitalter gut funktionierte, wo sie einfach erforderlich war. Gefolgschaft bedeutet, dass sie bei der Ausführung zugewiesener Aufgaben Gehorsam zeigt. Nach In seinem früheren Werk „*In Praise of Followership*“ (1988) bekräftigte Kelley (1992) die Bedeutung der Gefolgschaft und machte auf die Gefahr einer übermäßigen Fokussierung auf Führung aufmerksam. Kellerman (2008) entwarf für sie einen Followership- Kurs. Ein Führungstrainingsprogramm auf der Grundlage, dass Führung Gefolgschaft braucht, Gefolgschaft aber auch ohne Führung auskommt.

Die Tatsache, dass Anhänger ohne Führer auskommen können, wird in *The Courageous Follower: Standing up to and for Our Leaders* (Chaleff 1995) veranschaulicht und ist es auch

dramatisiert in einem Film mit dem Titel *Minions* (Coffin und Balda 2015) , der einige kleine Kreaturen zeigt , die verzweifelt nach einem Helden suchen – einem anderen Wesen als ihrem Anführer. Die Ironie besteht darin, dass sie sich bei ihrem Versuch, ein solches Wesen zu identifizieren, erfolgreich auf eigene Faust organisieren, aber darauf bestehen, jemanden zu finden, der anders ist als sie, und damit bestätigen, dass effektive Gefolgschaft zu effektiver Führung führt . Die Schergen beherrschen die Kunst des Folgens –

Sie sind so sehr bestrebt , ihnen zu folgen , dass die Führung spontan aus ihrer Mitte heraus entsteht. Die Schergen veranschaulichen die Tatsache, dass sich Gefolgschaft nicht um Führung dreht , sondern dass Gefolgschaft und Führung sich um ein einziges Ziel drehen . Tatsächlich töten die Minions am Ende die Anführer selbst (natürlich unwissentlich), was auf die Macht hinweist , die die Gefolgschaft über sie hat

Führung.

Andere Autoren erinnern uns an den kulturellen Pluralismus heutiger Gesellschaften , der alte Führungsmodelle irrelevant macht. Chaleff (1995, 2) stellt beispielsweise fest, dass wir „autoritäre Modelle, die Anhänger ihrer Verantwortung berauben“, überwinden müssen . Während Führungskräfte für die tägliche Führung von Organisationen von entscheidender Bedeutung sind , ist es problematisch , sich vorzustellen, dass der Rest folgen muss, ohne Fragen zu stellen. Dies liegt an der Tatsache, dass es für Anhänger anmaßend ist, blind gegenüber dem Unrecht zu sein , das die Führer begehen, und es zu vermasseln

Die Erfolge ihrer Führer sind unverhältnismäßig. Mit Fortschritten im Fluss von Informationen ist ein gesunder Austausch zwischen Anhängern und Führungskräften unerlässlich.

Was bedeutet es für Afrika , die Anhängerschaft zu vernachlässigen ? Verschiedene Kommentatoren afrikanischer Politik beklagen, dass die liberale Demokratie nicht funktioniere (Amukugo 2013) oder dass sie nicht für Afrikaner gedacht sei (Tar 2010). Tatsächlich wurde die Konferenz , für die ich dieses Kapitel ursprünglich geschrieben habe, einberufen, um nach indigenen afrikanischen Demokratiemodellen zu suchen , weil angeblich die liberale Demokratie den Afrikanern fremd ist . Ich bin jedoch der Ansicht , dass die Herausforderung darin besteht, dass Afrika sich noch nicht der Tatsache bewusst geworden ist, dass Führung möglicherweise nicht das Problem ist, sondern Gefolgschaft – dass Führung genau das ist , wozu Gefolgschaft es geformt hat. Cluley (2008) kam zu dem Schluss, dass es die Psychologie innerhalb von Gruppen (Followern) ist , die die Führungskräfte durch die Idealisierungs- und Identifikationsprozesse der Gruppe dazu drängt, individualistisch zu erscheinen . Anscheinend sind es diese beiden Prozesse

Sie sind wichtig , um die Anhänger zusammenzuhalten, da sie den Anführer idealisieren und sich mit ihm identifizieren . Allerdings haben afrikanische Staats- und Regierungschefs opportunistisch missbraucht dieses Phänomen, um ihre Anhänger zu entmenslichen.

Dennoch sollte das Scheitern der liberalen Demokratie in Afrika nicht ausschließlich der Führung angelastet werden, denn die Anhängerschaft ist eine Komplizin des Missbrauchs. Warum sollten wir zum Beispiel Mobutu Sese Seko die Schuld geben, der den Kongo über dreißig Jahre lang regierte? (Leon 2010, 2). Warum sollten wir den amtierenden Präsidenten Ugandas Yoweri Museveni verurteilen , der ebenfalls seit mehr als dreißig Jahren regiert und dennoch in den 1990er Jahren gefeiert wurde ?

dafür, dass sie afrikanische Präsidenten anprangern, weil sie zu lange an der Macht bleiben? Wenn solche Führer Anhänger um sich haben, was machen sie (die Anhänger)? Sind sie nur „Schafe“ oder „Ja-Leute“ – ohne unabhängige und kritische Köpfe? Warum schafft es Afrika nicht, eine starke, unabhängige und kritische Anhängerschaft aufzubauen, um die afrikanische Führung unter Kontrolle zu halten und so die liberale Demokratie zu fördern? Im nächsten Abschnitt versuche ich, mögliche Antworten auf diese Fragen zu geben, obwohl noch weiterer Forschungsbedarf zu diesem Phänomen besteht.

SOZIALISIERUNG DER FOLLOWERSHIP IN AFRIKA:

DIE ASE O UGANDA

Um zu verstehen, warum Followership in Afrika vernachlässigt wird, müssen wir einen genauen Blick auf Familie, formale Bildung, Kultur und Politik werfen. In der Familie findet die meiste informelle Ausbildung der Jugendlichen statt. Darüber hinaus basieren die meisten afrikanischen Gesellschaften auf einer patriarchalischen Ideologie, was bedeutet, dass Jungen in Familien aufwachsen, in denen sie einen höheren Status genießen als Mädchen. Während Jungen dazu erzogen werden, Führungspersönlichkeiten mit einer unabhängigen und kritischen Geisteshaltung zu sein, die sie in die Lage versetzt, wichtige Entscheidungen zu treffen, werden Mädchen dazu erzogen, Mitläufer zu sein, abhängig zu sein und „Ja“ zu Anweisungen zu sagen. Es ist daher kein Zufall, dass so einfache Dinge wie diszipliniertes Fahren komplex werden und in afrikanischen Städten unnötige Staus verursachen. Wobei es auch andere Ursachen dafür geben könnte B. eine zunehmende Zahl von Autobesitzern ohne entsprechenden Ausbau der Straßen, eine Hauptursache für die Staus ist, dass viele männliche Autofahrer mit der Einstellung von zu Hause kommen, sie seien wichtiger als andere Verkehrsteilnehmer, Dies führt zu einem Zusammenprall der Egos und der daraus resultierenden Verstopfung der Straßen.

Auch in Familien wird die Feminisierung der Gefolgschaft eingeführt und konkretisiert. Mädchen und Frauen werden in dem Glauben erzogen, dass sie lediglich passive Mitläufer sind – sie werden belohnt, wenn sie ihnen nichts erwidern Ehemänner, oder wenn sie ihren Ehemännern in vielen, wenn nicht allen Situationen nicht zeigen, dass sie es besser wissen. Viele können es nicht wagen, etwas zu sagen, wenn sie feststellen, dass ihre Ehemänner im Irrtum sind, oder Entscheidungen über ihre Sexualität und Gesundheit zu treffen, weil die Gesellschaft diese Rolle den Männern gegeben hat. Obwohl also die Hierarchie in der Familie einen gewissen Vorteil hat, da sie den Frieden aufrechterhält, ist dieser Frieden kurzzeitig, wenn es an Momenten der Wahrheitsfindung mangelt. Diese Feminisierung der Gefolgschaft in Afrika führt dazu, dass die Führung ebenso fehlerhaft ist. Wenn eine Frau sich nicht aktiv daran beteiligen kann, die Macht ihres Mannes unter Kontrolle zu halten, sind die Folgen ungewollte Schwangerschaften, sexuell übertragbare Krankheiten, wirtschaftliche Familienkrisen, Waisenkinder, Straßenkinder, Kindesmissbrauch und häusliche Gewalt. Forschung von Morton et al. (2012) zu Auswirkungen von Familienführungsstilen und

Das Ernährungsverhalten von Jugendlichen weist darauf hin, dass Führung auf dieser Ebene mit großer Sorgfalt angegangen werden sollte, da sie einen erheblichen Einfluss auf die Entscheidungsfähigkeit der Kinder im Erwachsenenalter hat. Daher findet die Pflege der blinden Gefolgschaft in der Familie statt. Der Fokus auf Führung auf Kosten der Gefolgschaft behindert das Wachstum demokratischer Familienbeziehungen und überträgt sich auf andere Ebenen der Gesellschaft.

Wenn die Mehrheit der Familien in Uganda mehr als die Hälfte seiner Bürger aufzieht. Wenn es um „Schafe“- oder „Ja“-Anhänger und den Rest um potenzielle Anführer geht, gibt es definitiv ein Problem mit der Gefolgschaft und damit der Führung, wodurch die liberale Demokratie daran gehindert wird, im Land Fuß zu fassen. Das liegt an der Macht. Hungrige, egozentrische Männer konkurrieren um die wenigen verfügbaren Führungspositionen. Wenn Frauen als Mütter, Ehefrauen oder Schwestern einfach zuschauen, wird die Situation überhaupt nicht verbessert. Das soll nicht heißen, dass es keine Frauen gibt, die diese blinde Gefolgschaftshaltung überwunden haben, aber der patriarchalische Charakter afrikanischer Gesellschaften fördert nicht das aktive Engagement von Frauen in der Gesellschaft. Die stereotypischen Rollen, die Mädchen im Laufe ihres Heranwachsens zugeschrieben werden, können weder Unabhängigkeit noch kritisches Denken fördern, die beide Bestandteile mutiger, herausragender oder vorbildlicher Gefolgschaft sind. Die wenigen Frauen, die zu Führungspersönlichkeiten erzogen werden, übernehmen dieses männliche egozentrische Modell, anstatt einen eigenen Stil für Frauen zu entwickeln, der den Egozentrismus der Männer abschwächt, um sich gegenseitig in Schach zu halten. Daher sollte die Sozialisation auf Familienebene umgestaltet werden, um sie den aktuellen Anforderungen anzupassen. Allerdings ändert sich die Situation langsam: Wir sehen, dass viele Familien beginnen, ihre Mädchen zu Führungspersönlichkeiten zu erziehen. Obwohl es von Vorteil ist, eine weibliche Führung zu haben, ist es problematisch, alle Kinder in Führungspositionen zu sozialisieren. Alle Kinder sollten zunächst als Anhänger erzogen werden. Anhängerschaft wird nicht besonders bewundert, da sie mit negativen stereotypen weiblichen Eigenschaften verbunden ist, die in einem patriarchalischen Umfeld nicht wertgeschätzt werden. Stech (2008) hebt eine Reihe von Synonymen für das Wort „folgen“ hervor, darunter „abhängen“, „unterlegen sein“, „untergeordnet“, „konform“ und „konform“. Die unerwünschten Eigenschaften für diejenigen bezeichnen, die sich als geborene Führer sehen.

Allerdings sollte eine Familie dafür sorgen, dass sowohl Jungen als auch Mädchen Star-Follower sind. Die aktuelle feministische Debatte sollte den Schwerpunkt auch von der Stärkung des Mädchens, das ein Geschlecht bevorzugt, auf die Stärkung der beispielhaften Anhängerschaft für die Demokratie in Familien verlagern. Das mag utopisch klingen, aber es kann durch Aktionsforschung und Evaluierung ausprobiert werden (Patton 2002), und die Reise hat bereits begonnen, wenn auch außerhalb Afrikas, wie ich bereits in Arbeiten von Chaleff (1995), Kelley (2008) andeutete, Kellerman (2008), unter anderem.

Tatsache ist, dass wir alle Mitläufer sind. Wie Kellerman (2008) feststellt, beginnt jeder als Mitläufer, auch wenn wir das vielleicht nicht erkennen. Williams und Miller (2002, zitiert in Bjugstad 2006, 304) fanden heraus, dass viele Führungskräfte

sind tatsächlich Mitläufer, obwohl sie dies aufgrund des Stigmas, das mit der Gefolgschaft verbunden ist, nicht zugeben. Sogar Führer verfolgen ein Ziel, das sie den Anhängern klar machen müssen, damit sie sich gemeinsam gegenseitig helfen können

um es zu verfolgen (siehe zum Beispiel Chaleff 1995; Stech 2008; Maroosis 2008).

Warren Benis hat richtig bemerkt, dass „der Moment, in dem jeder von uns erkennt, dass er oder sie hauptsächlich ein Mitläufer und kein Anführer ist, ein echter Meilenstein in der Entwicklung ist“ (Benis 2008, S. xxiii–xxiv).

Da die Führung außerdem nur eine Handvoll der gesamten Bevölkerung in Anspruch nimmt, ist dies der Fall. Ist es nicht besser, zunächst eine vorbildliche Gefolgschaft zu entwickeln, aus der dann eine Führungsrolle hervorgehen kann? Die Herausforderung in Afrika besteht darin, dass viele, die es in die Führungsebene schaffen, von Kindheit an Mini-Führungskräfte waren und keine Ahnung haben, worum es bei der Führungsrolle geht. Da sie von Kindesbeinen an entmenslicht wurden, wachsen sie mit einer negativen Einstellung auf, die verschiedene Aspekte ihres Lebens beeinflusst und schädliche Auswirkungen hat. Vielleicht haben Kinder, die als Gefolgsleute erzogen werden, eine bessere Chance, in gute Führungsrollen zu wechseln und bei minimalen Konflikten auch wieder in Gefolgsrollen zu wechseln, wann immer es die Situation erfordert.

Die Situation im formalen Bildungswesen in Uganda wirft auch Licht auf die Gefolgschaftsstile in Afrika. Das derzeitige Bildungssystem in Uganda fördert nicht das unabhängige und kritische Denken der Lernenden. Der Lehrer wird als Werfer betrachtet, für den die Lernenden „offen“ sein müssen. Dies ist nicht die Art von Bildung, die von Denkern wie Sokrates (Platon 2002), Rousseau (1889) oder Freire (2005) befürwortet wurde. Die Herausforderungen, mit denen Lehrer konfrontiert sind, wie begrenzte finanzielle Mittel, schlechte Arbeitsbedingungen und eine große Zahl von Schülern in der Universal Primary Education (UPE) und Universal Secondary Education (USE), erschweren es den Lehrern, sich auf Unterrichtsstile einzulassen, die die Lernenden zur Unabhängigkeit führen und kritisches Denken (Wabule 2017). Darüber hinaus lässt die Qualität der Lehrer selbst sehr zu wünschen übrig (Mandy 2005).

Die Tatsache, dass der Lehrerberuf aufgrund der schlechten Bezahlung kein gutes Personal anzieht, könnte der Hauptgrund dafür sein, dass Ugandas Bildungssystem völlig unzureichend ist. Es ist daher nicht schwer zu erkennen, warum das Bildungssystem des Landes passive oder „Ja“-Menschen als Mitläufer hervorbringt. Auch wenn in Uganda eine allgemeine Grund- und Sekundarschulbildung vorhanden ist, ist das Ergebnis keine vorbildliche Gefolgschaft, die sinnvoll mit der vorherrschenden Führung interagieren kann.

Auf kultureller Ebene gibt es einen überwältigenden Konformismus und eine Vergötterung von Vorgesetzten bis hin zur dogmatischen Gefolgschaft derjenigen, die Autoritätspositionen innehaben oder denen, die „mächtig“ zu sein scheinen. Das soll nicht heißen, dass Vorgesetzte nicht respektiert werden sollten, sondern vielmehr, dass die Art von Respekt, die weit verbreitet ist, nicht zu vorbildlicher Gefolgschaft führt. Diese Art von Respekt verwandelt sich leicht in Angst, sodass Einzelpersonen nicht einmal nach dem „Warum“ fragen oder ihre Führungskräfte herausfordern können.

wenn sie deutlich erkennen, dass sie fatale Entscheidungen treffen. Viele Kulturen in Uganda formen Kinder zu ängstlichen Erwachsenen, die nicht in der Lage sind, Älteste und andere Autoritätspersonen konstruktiv zu kritisieren. Allerdings ist die Angst selbst eine Chance für

Eine Person muss den Mut entwickeln, positive Maßnahmen zu ergreifen (Chaleff 2008, 21).

Ich verwende Sigmund Freuds psychoanalytische Idee des Realitätsprinzips durch die Eyes of Cluley (2008), um diese kulturelle Situation in Uganda zu erklären. Bevor Menschen zwischen inneren und äußeren narzisstischen Wünschen unterscheiden können, können laut Cluley Wünsche innerlich leicht befriedigt werden, ohne sich der äußeren Kräfte bewusst zu sein, die zu ihrer Befriedigung beitragen. Das ändert sich, sobald einem bewusst wird, dass seine Wünsche manchmal nur durch äußere Faktoren befriedigt werden können. Diese Erkenntnis nannte Freud das „Realitätsprinzip“ (Cluley 2008, 206). Primäre narzisstische Tendenzen sind

dann unterdrückt, damit sich das Individuum an die äußere Umgebung anpassen kann. Durch Bestrafungen und Belohnungen lernt man, seine Wünsche so umzugestalten, dass sie in akzeptable Wunschstandards in der Gesellschaft passen. Wenn Freuds Realitätsprinzip und seine Funktionsweise wahr sind, sind viele Kulturen in Uganda, insbesondere auf Familienebene, dafür verantwortlich, eine ängstliche, passive und konformistische Gefolgschaft hervorzubringen und zu fördern. Es handelt sich um eine Kultur der Duldung, ähnlich dem, was Chaleff (2008, 68) über die Anhänger Saddam Husseins sagt. Chaleff erzählt den Inhalt der dokumentarischen Aufnahmen von Saddam Husseins Machtübernahme im Irak im Jahr 1979 (Chaleff 2008, 68) und wie er unter Tränen eine Rede über den Verrat einiger seiner Offiziere hielt. Einer nach dem anderen wurden ihre Namen vorgelesen und jeder wurde zur Erschießung eskortiert. Die Männer, die sitzen blieben, waren zu schüchtern, um etwas zu unternehmen, und seufzten nur erleichtert, wenn die vorgelesenen Namen nicht ihre eigenen waren.

Im scharfen Gegensatz zu vielen afrikanischen Kulturen haben die Chinesen eine Kultur, die auf der Philosophie des Konfuzius basiert, und dies hat erheblich zu ihrem aktuellen Entwicklungsstand beigetragen. Während in den meisten afrikanischen Kulturen Individuen auf eine Weise erzogen werden, die nicht zu vorbildlicher Gefolgschaft führt, werden die Chinesen auf eine Weise erzogen, die sie dazu ermutigt, ihren Geist zu schulen (Konfuzius 1963; Dhakhwa 2008). Tatsächlich setzte sich nach der politischen Unabhängigkeit Ugandas der Opportunismus durch, so dass viele Einwohner Ugandas die Kultur der Anhäufung von Reichtum ohne oder mit geringem Aufwand perfektionierten (Hansen & Twaddle 1988). Die Angewohnheit, auf Hexerei zurückzugreifen (Chabal 1999)

oder Religion ist unter Ugandern weit verbreitet – wenn es niemanden gibt, dem man die Schuld geben kann. Was herausfordernd und unerklärlich ist, schieben Sie es ins Unsichtbare!

Mit einem minimalen Wunsch, den Geist zu erziehen, einer beharrlichen egoistischen Führung und einer Feminisierung der Gefolgschaft kann keine vorbildliche Gefolgschaft entstehen.

Das Realitätsprinzip setzt ein, um Einzelpersonen zu defätistischen Einstellungen anzuregen, die sich in Gefolgschafts- und Führungsstilen widerspiegeln. Dennoch können Ugander im Besonderen und Afrikaner im Allgemeinen ihre Kulturen verändern, um sie zu schaffen.

auf globaler Ebene wettbewerbsfähig und eine liberale Demokratie ist eine Voraussetzung dafür dass dies zustande kommt (Teson 1999). Denn die liberale Demokratie verspricht Grundfreiheiten für alle Mitglieder der Gesellschaft und ermöglicht es dem Einzelnen, seine Potenziale zu verwirklichen. Da die liberale Demokratie in den meisten afrikanischen Ländern jedoch missbraucht wurde, sind die damit verbundenen Herausforderungen größer als die Vorteile, die sie mit sich bringen kann. Folglich ist es notwendig, die Bedingungen, die es der liberalen Demokratie ermöglichen, andernorts zu gedeihen, und die in Afrika möglicherweise fehlen, sorgfältig zu untersuchen, bevor man sie gänzlich verwirft.

In Anlehnung an Collins (2012) stelle ich fest, dass Followership-Leadership-Modelle bei der Die Führungsebene eines Landes wird überwiegend durch familiäre Strukturen bestimmt. Obwohl sie aus einem anderen Kontext schrieb, gibt es immer noch einen Zusammenhang zwischen Hierarchie in staatlichen Institutionen und Familien. Wenn Da die Familie die Grundeinheit der Gesellschaft ist, wird die Empfehlung bekräftigt, bei der Sozialisierung von Kindern vorbildliche Gefolgsleute zu erziehen (Kelley 2008; Kellerman 2008; Chaleff 2008). Anstatt dem gleichen alten Weg zu folgen und zu versuchen, die Führung zu entlasten, sollten Strategien zur Bildung vorbildlicher Gefolgschaft direkt in der Familie formuliert werden, daher Collins' Titel *„It's All in the Family“* (Collins 2012). In diesem Zusammenhang stellten Grit und Holt (2011) richtig fest: „Beschwerden über Führungskräfte und Forderungen nach mehr oder besserer Führung kommen so regelmäßig vor, dass man annehmen könnte, dass es eine Zeit gab, in der gute Führungskräfte allgegenwärtig waren.“ Leider offenbart eine Durchsichtung der Führungsarchive keine goldene Vergangenheit, aber dennoch eine allgegenwärtige Sehnsucht nach einer solchen Ära“ (Grit und Holt 2011, 6).

Sozialisierung, wie sie in der Populärkultur durch das Internet und andere geschieht Kommunikationskanäle, werden mit Elementen aus indigenen ugandischen Kulturen vermischt und von Kindern in Schulen weitergegeben. Einige dieser indigenen Elemente dulden keinerlei Konfrontation seitens der Kinder im Umgang mit Erwachsenen; Da diese Mischung jedoch eher interne Widersprüche als Kohärenz erzeugt, ist es wahrscheinlich, dass sie interne Konflikte für diejenigen hervorruft, die ihr ausgesetzt sind. Während beispielsweise ein in Amerika produzierter Film die Förderung individueller Initiative und Kreativität darstellt, die einem beträchtlichen Maß an Unabhängigkeit entspringt, gibt es in Uganda immer noch Ehrfurcht vor gemeinschaftlichem Denken und Widerwillen, Erwachsenen ein unabhängiges Leben zu ermöglichen.

Kinder sollten jedoch sozialisiert werden, um effektiv zu kommunizieren und über ein beträchtliches Maß an Unabhängigkeit im Denken und Handeln zu verfügen, da dies einige der geschätzten Merkmale vorbildlicher Gefolgschaft sind. Eltern sollten zulassen, dass diese freie Kommunikation der Kinder entsteht, während die Kinder noch von ihren Lieben umgeben sind, um sich auf die Kommunikation auf anderen Ebenen vorzubereiten.

Sprache kann auch ein Werkzeug zur Entwicklung vorbildlicher Gefolgschaft sein. In diesem Zusammenhang schlägt Chaleff (2008, 68–75) vor, eine Sprache zu fördern, die Gefolgschaft fördert. Beispielsweise schlägt er vor, eine Situation der Duldung von Unterdrückung als Feigheit, Führung als Verwaltung der Interessen anderer Menschen und Gefolgschaft als Partnerschaft mit der Führung zur Erreichung eines Ziels zu bezeichnen. John Dewey legt in *Democracy and Education* (1916) den Schwerpunkt auf Sprache beim sozialen Lernen. Die Ideale und Werte einer Gesellschaft lassen sich leicht durch eine gemeinsame Sprache ausdrücken. Mitglieder einer Gesellschaft sollten die Belohnung derjenigen verbieten, die Ungerechtigkeiten verheimlichen, um ihre Führer zu schützen. Ebenso wie alle anderen Gewohnheiten, die sich entwickeln, zum Beispiel der Gebrauch von Slang unter Jugendlichen, kann eine Gewohnheit der unkritischen Einwilligung durch den Gebrauch von Sprache aufgebaut oder dekonstruiert werden. Dewey erklärt in *How We Think* (1910), wie

Neue Gewohnheiten können alte ersetzen, wenn wir uns nur die Mühe machen, sie konsequent umzusetzen.

Die auf allen in den vorangehenden Absätzen untersuchten Ebenen – Familie, Bildung, Kultur und Politik – eingebetteten Geschlechterdynamiken sind überall so ausgeprägt

Wenn es Frauen gibt, besteht scheinbar eine natürliche Tendenz zu der Annahme, dass sie an zweiter Stelle stehen. Da nun aber immer mehr Frauen Zugang zu formaler Bildung und Zugang zu Informationen über das Internet haben, sollten wir dann damit rechnen, dass Führung weiterhin den Männern vorbehalten bleibt? Mit zunehmender Infiltration der zeitgenössischen Kultur durch Popmusik, Filme und anderes

Wie machbar ist es, angesichts künstlerischer Schaffenskraft Diskurse zu führen, die an politische Organisationen erinnern, die Frauen größtenteils ausschlossen? Afrikanische Frauen kommen zunehmend aus Küchen und Schlafzimmern an den Diskussionstisch und erwarten, dass ihnen genauso Gehör geschenkt wird wie ihre Kollegen anderswo – etwas, wovon in vielen indigenen afrikanischen Gesellschaften abgeraten wurde. Die jungen Frauen und Männer fordern ebenfalls eine stärkere Beteiligung an der Führung, und doch war die Führung der indigenen Afrikaner im Großen und Ganzen gerontokratisch.

Die biblische Aussage: „Ein Mann wird seinen Vater und seine Mutter verlassen und

„Seiner Frau beitreten“ (Genesis 2:24) hat philosophische Grundlagen dafür

viele übersehen. Nach diesem Sprichwort sind Männer diejenigen, an denen man festhält, und doch Dies wird häufig bequem umgedreht oder umgekehrt. Die „Rechte“ vergeben Männer sich selbst, während Frauen damit beschäftigt sind, alle anderen zu fördern, aber sie selbst verschleiern die Verletzlichkeit der Männer. Das Gleiche gilt für die politische Führung in Afrika. Während politische Kommentatoren den Eliten vorwerfen, politische Institutionen aus egoistischen Gründen zu manipulieren, ignorieren sie (die Kommentatoren) die Tatsache, dass ihre Anhänger durch die Vernachlässigung der Beteiligung an den Regierungsprozessen das Umfeld schaffen, in dem Führungskräfte dies tun können. Die Reichen nutzen das Gesetz

Macht manipulieren, um andere zu unterwerfen. Rousseau hat es tatsächlich richtig ausgedrückt, als er feststellte: „Der Stärkste ist nie stark genug, um immer der Herr zu sein, es sei denn, er verwandelt Stärke in Recht und Gehorsam in Pflicht.“

(Rousseau 1762, 4). Aus diesem Grund betone ich, dass Frauen teilweise für ihre Unterwerfung verantwortlich sind, weil sie psychologisch dazu neigen, alles und jedes zu „bemuttern“, wie es ihre Sozialisierung ihnen beibringt. In gleicher Weise beschwerten sich Anhänger, sowohl Frauen als auch Männer, über gescheiterte Führung und liberale Demokratie, während sie ihre Verantwortung für kritisches und unabhängiges Denken aufgeben, was zu ihrer Untätigkeit führt.

Mit nostalgischer Sehnsucht nach dem, was in Bezug auf die Demokratie für Afrika authentisch ist, zurückzublicken, könnte ebenso frustrierend sein wie der Versuch, ein Heilmittel für die Führung bereitzustellen und gleichzeitig die Gefolgschaft zu ignorieren. Überlegungen zur Demokratie in Afrika sollten sich aller Veränderungen bewusst sein, die stattgefunden haben und die aufgrund der sich schnell ändernden Umstände auf globaler, regionaler und lokaler Ebene zwangsläufig eintreten werden. Ich bin daher davon überzeugt, dass die afrikanische Politik revolutioniert und gestärkt werden kann, wenn der Schwerpunkt auf die Entwicklung einer beispielhaften, befreiten und autonomen Anhängerschaft verlagert wird. Tatsächlich fordert die Postmoderne eine neue Art der Realitätsinterpretation und des Verhaltens (Lyotard 1984).

Frauen sollten ihr Leben selbst in die Hand nehmen, anstatt übermäßig von Männern abhängig zu sein. Dazu gehört die Beteiligung an Entscheidungsprozessen, die sie voraussichtlich betreffen. Es sind die idealisierten Führungsmodelle mit passiven und konformen Gefolgsleuten, die für die historischen Tragödien verantwortlich sind, von denen die Afrikaner noch immer leiden.

Geschlechterdynamiken werden in allen politischen Diskursen immer zum Vorschein kommen, so dass alles, was versucht, die Errungenschaften von Frauen zu untergraben, auf der ganzen Welt in Frage gestellt wird, was zu isolierten oder entfremdeten Anhängern führt. Folglich sollte der Schwerpunkt auf die Entwicklung einer beispielhaften Anhängerschaft gerichtet werden, damit die liberale Demokratie in Afrika gedeihen kann. Das ist keine leichte Aufgabe, aber die Mühe lohnt sich.

ABSCHLUSS

Es stellt sich die Frage, ob Followership neben Führung einer kritischen Reflexion unterzogen werden kann und ob eine neue Kultur der Führung entstehen kann.

Vorbildliche Anhängerschaft kann abseits der bestehenden Kultur aufgebaut werden (Riggio, Chaleff und Lipman-Blumen Hrsg. 2008). In dem Bemühen, die Qualität zu steigern

Angesichts der großen Anhängerschaft in Uganda im Besonderen und in Afrika im Allgemeinen habe ich die Notwendigkeit hervorgehoben, die Sozialisation neu zu gestalten und den Bildungsstil zu ändern, um unabhängiges und kritisches Denken zu fördern. Die Schulung zu vorbildlicher Gefolgschaft ist von entscheidender Bedeutung, insbesondere durch informelle Bildung. In dieser Hinsicht ist die Sozialisation auf Familienebene entscheidend für die Gestaltung der individuellen Einstellung. Wenn das, was Freud entdeckt hat, richtig ist, dass die gesamte Psychologie, einschließlich des Narzissmus, in erster Linie auf sozialer Interaktion beruht (wie von Cluley 2008, 202 zitiert), sollten wir uns der Auswirkungen des sozialen Umfelds auf die Entwicklung der Persönlichkeit bewusst sein.

individuell. Rousseau (1889) hatte daher Recht, als er vorschlug, Emile, seinen hypothetischen Schüler, von der Stadt aufs Land zu verlegen, um dort eine Ausbildung zu erhalten, wobei die Interaktion mit bereits erwachsenen Personen nur minimale Unterbrechungen mit sich brachte.

Alles in allem besteht der erste Schritt bei den Bemühungen, eine vorbildliche Gefolgschaft zu entwickeln, darin, Folgendes zu tun:

Erkennen Sie, dass sich die Rückschau auf die Würdigung von Fehlern beschränken sollte, um sie zu beseitigen und etwaige Erfolge der Vergangenheit zu verstärken. Rückblickend Angesichts der indigenen Vergangenheit Afrikas aus der Perspektive von Anhängerschaft und Führung gab es Ungerechtigkeiten, die nicht nur Frauen und Jugendliche frustrierten, sondern auch Männer, die es vorzogen, das Leben ruhiger angehen zu lassen, wenn ihnen die Gesellschaft nur die freie Wahl gelassen hätte, wie sie ihr Leben führen wollten. Es ist völlig falsch zu glauben, dass es allen Männern Spaß macht, in verschiedenen Lebensbereichen die Führung zu übernehmen. Doch die Gesellschaft fällt schnell Urteile über jeden, der sich anders verhält als erwartet – nicht nur über Frauen, die Interesse an Führung zeigen, sondern auch über Männer, die Führungspositionen nicht wertschätzen. Ist es wirklich so, dass alle Männer geeignet sind, Familienoberhäupter zu sein, und dass keine Frau diese Verantwortung übernehmen kann? In der heutigen Welt muss die Anhängerschaft sowohl von Frauen als auch von Männern erneuert werden, um Führungsverlusten entgegenzuwirken und die liberale Demokratie oder jedes andere bevorzugte politische Modell zu gedeihen. Ich bin daher der Meinung, dass trotz der Forderungen und der Suche nach indigenen afrikanischen Modellen

Obwohl die Demokratie im 21. Jahrhundert die liberale Demokratie auf dem Kontinent ersetzen soll, ist die liberale Demokratie weder in Uganda im Besonderen noch in Afrika insgesamt das Problem, sondern vielmehr der Mangel an vorbildlichen, geschlechtersensiblen Anhängern.

VERWEISE

Amukugo, Elizabeth. 2013. „Liberale Demokratie, Bildung und soziale Gerechtigkeit in Afrika“. *Journal for Studies in Humanities and Social Sciences*, Bd. 2 Nr. 1, S. 144–57. www.researchgate.net/publication/282326483_liberal_democracy_education_and_social_justice_in_Africa.

tion_and_soziale_gerechtigkeit_in_Afrika.

Balda, Kyle und Pierre Coffin (Filmregisseure). 2015. *Minions*.

<https://www.timeout.com/london/film/minions>.

Bennis, Warren. 2008. „Einführung“. Riggio, Ronald E., Ira Chaleff und Jean Lipman-Blumen Hrsg.

Die Kunst der Gefolgschaft: Wie großartige Gefolgsleute großartige Führungskräfte und Organisationen hervorbringen. San Francisco: Jossey-Bass, S. xxiii–xxvii.

Bjugstand, Kent, Elizabeth Thach, Karen Thompson und Alan Morris. 2006. „Ein neuer Blick auf Followership: Ein Modell für die Abstimmung von Followership und Führungsstilen“. *Journal of Behavioral and Applied Management*, Bd. 7 Ausgabe 3, S. 304–19.

<https://wenku.baidu.com/view/acc0f4362af90242a895ec.html>,

https://www.researchgate.net/publication/252457195_A_Fresh_Look_at_Followership_A_Model_for_Matching_Followership_and_Leadership_Styles.

Chabal, Patrick und Jean-Pascal Daloz. 1999. *Africa Works: Störungen als politisches Instrument*. Bloomington: Indiana University Press.

Chaleff, Ira. 1995. *Der mutige Anhänger*. San Francisco: Berrett-Koehler Publishers.

———. 2008. „Neue Wege des Folgens schaffen“. Riggio, Ronald E., Ira Chaleff und Jean Lipman-Blumen Hrsg. *Die Kunst der Gefolgschaft: Wie großartige Gefolgsleute großartige Führungskräfte und Organisationen hervorbringen*. San Francisco, Kalifornien: Jossey-Bass, S. 67–87.

Cluley, Robert. 2008. „Die psychoanalytische Beziehung zwischen Führern und Anhängern“. *Führung*, Bd. 4 Ausgabe 2, S. 201–12. <https://doi.org/10.1177/1742715008089638>.

Collins, Patricia Hill. 2012. „Es liegt in der Familie: Schnittpunkte von Geschlecht, Rasse und Nation“. Heyes, Cessida J. ed. *Philosophie und Geschlecht: Kritische Konzepte in der Philosophie*. New York: Routledge, S. 260–78.

Konfuzius. 1963. *Das Quellenbuch der chinesischen Philosophie*. Chan, Wing-Tsit trans. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Dewey, John. 1910. *Wie wir denken*. Chicago: DC Health and Co. Publishers.

———. 1916. *Demokratie und Bildung*. New York: Die Macmillan Company.

Dhakhwa, Sujeeta und Stacey Enriques. 2008. „Die Relevanz der konfuzianischen Philosophie für moderne Konzepte von Führung und Gefolgschaft“. *The Osprey Journal of Ideas and Inquiry*, alle Bände (2001–2008), Aufsatz 5, S. 1–13. http://digitalcommons.unf.edu/ojii_volumes/5.

Eui-Jung, Suh. 2012. „Die Kraft der Followerschaft: Acht Tipps, um Star-Follower zu gewinnen“. *Weekly Insight*, 5. November, S. 9–12. <http://www.seriworld.org/03/wldKetFileDown.html?mn=E&mncd=0302&seriid=&eng=&nextpage=LzAzL3dsZEtldEwuaHRtbD9zb3J0PUMmc2VjdG5vPTMmcF9wYWdlPTU=&gbn=02&key=db20121105001§no=3>.

Freire, Paulo. 2005. *Pädagogik der Unterdrückten*, 30. Jubiläumsausgabe. Ramos, Myra Beryman trans. New York: Kontinuum.

Grit, Keith und Clare Holt. 2011. „Followership im NHS“. http://www.kingsfund.org.uk/publications/articles/leadership_papers/nhs_followersh_ip.html.

Hansen, Holger Bernt und Michael Twaddle. 1988. *Uganda Now: Zwischen Verfall und Entwicklung*. London: Ohio University Press.

Harle, Tim. 2009. „Barbara Kellerman, Followership: Wie Follower Veränderungen schaffen und Führungskräfte verändern“. *Führung*, Bd. 5 Ausgabe 2, S. 284–87. <http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/1742715009102941>.

Hollander, E. P. 1992. „Führung, Gefolgschaft, Selbst und Andere“. *Leadership Quarterly*, Bd. 3 Nr. 1, S. 43–54.

Howell, Jon P. & Maria J. Mendez. 2008. „Drei Perspektiven auf Followership“. Riggio, Ronald E., Ira Chaleff und Jean Lipman-Blumen Hrsg. *Die Kunst der Gefolgschaft: Wie großartige Gefolgsleute großartige Führungskräfte und Organisationen hervorbringen*. San Francisco, Kalifornien: Jossey-Bass, S. 25–39.

Jerry, Robert H. II. 2013. „Führung und Gefolgschaft“. *UF Law Scholarship Repository*, S. 345–54. <http://ssrn.com/abstract=2689243>.

Kellermann, Barbara. 2008. *Followership: Wie Follower Veränderungen bewirken und Führungskräfte verändern*. Boston, MA: Harvard Business Press.

Kelley, RE 1988. „In Lob der Anhänger“. *Harvard Business Review*, Bd. 66 Nr. 6, S. 142–48.

———. 2008. „Gefolgschaft neu denken“. Riggio, Ronald E., Ira Chaleff und Jean Lipman-Blumen Hrsg. *Die Kunst der Gefolgschaft: Wie großartige Gefolgsleute großartige Führungskräfte und Organisationen hervorbringen*. San Francisco: Jossey-Bass, S. 5–15.

Leon, Tony. 2010. *Der Zustand der liberalen Demokratie in Afrika: Wiederaufleben oder Rückzug?* Washington, DC: Zentrum für globale Freiheit und Wohlstand.

Lyotard, Jean-François. 1984. *Der postmoderne Zustand: Ein Bericht über Wissen*.

Manchester : Manchester University Press.

Mandy, Fagil M. 2009. *Top- Geheimnisse der Erziehung Ihres Kindes*. Kampala: MPK Graphics Ltd.

Maroosis, James. 2008. „Führung: Eine Partnerschaft in gegenseitiger Gefolgschaft“. Riggio, Ronald E., Ira Chaleff und Jean Lipman-Blumen Hrsg. *Die Kunst der Gefolgschaft: Wie großartige Anhänger großartige Führungskräfte und Organisationen hervorbringen*. San Francisco, Kalifornien: Jossey-Bass, S. 17–24.

Morton, Katie L., Lisa S. Perlmutter, Alexandra H. Wilson und Mark Beauchamp.

2012. „Familienführungsstile und Ernährungs- und Bewegungsverhalten von Jugendlichen : Eine Querschnittsstudie “ . *International Journal of Behavioral Nutrition und körperliche Aktivität*, Bd. 9 Ausgabe 1, S. 1–9. <https://ijbnpa.biomedcentral.com/articles/10.1186/1479-5868-9-48>.

Oduor, Reginald M. J. 2017. „Stipendium im Dienst Afrikas“. Schlussbemerkungen auf der internationalen Konferenz zum Thema „Beyond Liberal Democracy: The Quest for Indigenous African Models of Democracy for the Twenty-First Century “, organisiert von der Abteilung für Philosophie und Religionswissenschaft , Universität Nairobi und Council for Research in Values and Philosophy (RVP), Washington, DC, USA, 22–23. Mai.

Patton, Michael Quinn. 2002. *Qualitative Forschungs- und Bewertungsmethoden*. Thousand Oaks, CA: Salbei.

Plato. 2002. *Meno*. Holbo, J. und B. Waring trans.

<https://www.staff.ncl.ac.uk/joel.wallenberg/contextsjoeelGeoff/meno.pdf>.

Riggio, Ronald E., Ira Chaleff und Jean Lipman-Blumen Hrsg. 2009. *Die Kunst der Führung: Wie großartige Anhänger großartige Führungskräfte und Organisationen schaffen*. San Francisco: Jossey-Bass.

Rost, Joseph. 2008. „Followership: Ein veraltetes Konzept“. Riggio, Ronald E., Ira Chaleff und Jean Lipman-Blumen Hrsg. *Die Kunst der Gefolgschaft: Wie großartige Follower großartige Führungskräfte und großartige Organisationen hervorbringen*. San Francisco, Kalifornien: Jossey Bass, S. 53–64.

Rousseau, Jean-Jacques. 2002 [1762]. *Der Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des politischen Rechts*. Cole, GDH trans. New York: Dover Publications, Inc.

———. 1889. *Emile oder über die Bildung*. Worthington, Eleanor trans. Boston: DC Heath & Company.

Stech, Ernest L. 2008. „Ein neues Leadership-Followership- Paradigma“. Riggio, Ronald E., Ira Chaleff und Jean Lipman-Blumen Hrsg. *Die Kunst der Gefolgschaft: Wie großartige Gefolgsleute großartige Führungskräfte und Organisationen hervorbringen*. San Francisco, Kalifornien: Jossey-Bass, S. 41–52.

Tar, Usman A. 2010. „Informationsgesellschaft und Gerechtigkeit“. *Gesellschaft und Gerechtigkeit*, Bd. 3 Nr. 2, S. 81–94. <https://www.scribd.com/document/373606505/Information-SocietyAndJustice-v3n2-p81-94-pdf>.

Teson, Fernando. 1999. „Eine Verteidigung der liberalen Demokratie für Afrika“. *Cam Bridge Review of International Affairs*, Bd. 13 Nr. 1, S. 29–40. <https://doi.org/10.1080/09557579908400270>.

Vugt, Mark Van. 2006. „Evolutionäre Ursprünge von Führung und Gefolgschaft“.

Rezension zur *Persönlichkeits- und Sozialpsychologie*, Bd. 10 Nr. 4, S. 354–71.

<https://pdfs.semanticscholar.org/0a95/bbec75c7d8a6f414ee97ebee2292a69cd2a3.pdf>.

Wabule, Alice. 2017. *Professionelle Integrität von Lehrern in Uganda: Praktische Handlungsstrategien*.

Gronigen: Globalisierungsstudien.

Wiebe, Paul D. und Cole P. Dodge. 1987. *Jenseits der Krise: Entwicklungsprobleme in Uganda*.

Kampala: Makerere Institute of Social Research/ Crossroads Press.

Yung, Chen Tsun und Chen Kvan Tsai. 2013. „Followership: Ein wichtiger Partner der Führung“.

Business and Management Horizons, Bd. 1 Nr. 2, S. 47–55.

www.macrothink.org/journal/index.php/bmh/article/download/4233/3502.

P_{Kunst} 3

VORSCHLÄGE R FO
KONTEXT-RELEVANTER AFRIKANISCHER

MODELLE D DEMOCRACY

Kapitel 5

Genossenschaftliche Kollegialdemokratie

Ein Affekt des Kontext-Relevant

Governance Model Emefiana

Ezeani

Liberaldemokraten scheinen den Großteil der Welt davon überzeugt zu haben, dass die liberale Mehrparteiendemokratie das „zivilisierteste“ Regierungsmodell ist, da sie angeblich die beste Methode sowohl zur Auswahl der Führung als auch zur Regierungsbildung beinhaltet. Vor diesem Hintergrund behauptete Francis Fukuyama bekanntlich, dass wir „den Endpunkt der ideologischen Entwicklung der Menschheit mit der Universalisierung der westlichen liberalen Demokratie“ erreicht hätten, die er auch als „die endgültige Form der menschlichen Regierung“ und damit als das Beste von allen bezeichnete alle demokratischen Modelle (Fukuyama in Cunningham 2002, 27; siehe auch Fukuyama 1989; 1992). Dennoch erfordern seine Behauptungen eine genauere Überprüfung durch Wissenschaftler und Staatsmänner, insbesondere in Nationalstaaten, in denen das liberale demokratische Modell gescheitert ist. Hätte Fukuyama behauptet, dass die Demokratie ohne die Vorsilbe „*Liberal*“ die letzte Phase der politischen Geschichte der Menschheit darstellt, wäre er möglicherweise nicht weit von der Wahrheit entfernt gewesen. Ohne Zweifel ist die Demokratie im Vergleich zur *Monarchie* oder *Oligarchie* die beste Regierungsform des Menschen und „die geeignetste Regierungsform für menschliches Wachstum und Verbesserung“ (Menamparampil 2017, 1). Umstritten ist in Fukuyamas Eine Frage, die den Verstand von Gelehrten und Staatsmännern beunruhigen sollte, ist: Hat sich die *liberale* Demokratie (eine Art der Gattung *Demokratie*), die durch institutionalisierte Opposition, Parteibildung, politischen Wettbewerb und Kampf um die Macht gekennzeichnet ist, als die *beste* Form davon erwiesen? Regierung in *allen* Gesellschaften, in denen sie praktiziert wird?

Obwohl die obige Frage nicht mit Ja beantwortet werden kann, sind viele Menschen, darunter afrikanische und westliche Politikwissenschaftler und politische Philosophen, der Häresie erlegen, dass die westliche liberale Demokratie „die letzte Form der menschlichen Regierung“ sei. Es ist diese Denkweise, die das Beharren des Westens darauf unterstreicht, dass Demokratisierung für afrikanische Staaten lediglich eine „unverfälschte“ Übernahme des liberalen Mehrparteienmodells bedeutet.

Die Lehre von der Universalität der liberalen Demokratie ist ebenso politisch Irrtum, da es sich um einen intellektuellen Aberglauben handelt. Wie Menamparampil (2017) gewarnt hat, ist es trotz der Anerkennung der Verdienste der liberalen Demokratie an sich ratsam, bestimmte Einschränkungen bei ihrer Verabsolutierung zur Kenntnis zu nehmen, denn „die westlichen Demokratiemodelle unterscheiden sich stark untereinander“ und „es gibt viele.“ Mängel in der Funktionsweise verschiedener demokratischer Systeme im Westen selbst“. Außerdem „haben die Nationen in Osteuropa, Lateinamerika oder anderen Teilen der Welt, die die westlichen Modelle in aller Eile übernommen haben, Schwierigkeiten, sie zum Laufen zu bringen. . . und die Qualität der Regierungsführung ist in einigen der Nationen, die behaupten, wirklich demokratisch zu sein, schlecht geworden“ (Menamparampil 2017, 1). Oduor (2017, 3) macht eine wichtige Beobachtung: „Trotz der Einführung der liberalen Demokratie, oder vielleicht sogar gerade wegen ihrer Einführung, hat sich die Struktur des postkolonialen Staates in vielen Fällen als ebenso tyrannisch erwiesen wie die koloniale.“ Es bedarf daher einer radikalen Veränderung, um vom Tyrannen zum Diener zu werden.“

Die heutigen afrikanischen Gesellschaften werden auch von dem tödlichen politischen Dogma geplagt, dass Politik die „Ergreifung, Festigung und Nutzung staatlicher Macht“ sei. (Nnoli 1986, 3) – eine Konzeption, die den Begriff der Politik auf den Kampf um Macht reduziert. Doch die eigentliche Bedeutung von Politik leitet sich von seinen griechischen Wurzeln *polis* („Stadt“ oder „Staat“) und *techne* („Fähigkeit“ oder „Methode“) ab, daher bedeutet Politik (*polis techne*) die Fähigkeit oder Methode, einen Staat zu regieren. An einer beträchtlichen Anzahl afrikanischer Universitäten wurden alle oben genannten fehlerhaften und regressiven politischen Theorien über Generationen hinweg weitergegeben, deren Praxis in hohem Maße für den Großteil der gesellschaftspolitischen Rückständigkeit und Krisen in vielen afrikanischen Staaten verantwortlich ist. Es ist im Blick Angesichts der oben genannten politischen und erkenntnistheoretischen Abweichungen würde man die Bedeutung der Konferenz der Universität Nairobi 2017 zum Thema „Jenseits der liberalen Demokratie: Die Suche nach indigenen afrikanischen Modellen der Demokratie für das 21. Jahrhundert“ erkennen. Dies ist ein Hinweis darauf, dass einige zeitgenössische afrikanische Wissenschaftler allmählich erkennen, dass eine gesunde politische und wirtschaftliche Situation der afrikanischen Nationen nicht durch eine ungezügeltere Institutionalisierung des westlichen liberalen politischen Systems gewährleistet werden kann. Castells (1998, 359) vertritt die Auffassung, dass „die grundlegendste politische Befreiung darin besteht, dass Menschen sich von der unkritischen Bindung an theoretische oder ideologische Schemata befreien und ihre (eigene) Praxis auf der Grundlage ihrer Erfahrung konstruieren und dabei beliebige Informationen nutzen.“ oder es stehen ihnen Analysen aus verschiedenen Quellen zur Verfügung.“ All dies weist darauf hin, dass die Demokratie als Regierungssystem kontextsensitiv ist. Folglich orientiert sich dieses Kapitel an der Stärke, die der *kontextsensitiven Theorie innewohnt*, und versucht durch die *Befürwortung der kooperativen kollegialen Demokratie (CCD)* Lösungen für die Beschränkungen anzubieten, die dem liberalen Demokratiemodell innewohnen.

Daher versuche ich in diesem Kapitel, die folgenden Fragen zu beantworten :

- Gibt es keinen besseren Weg, politische Führungskräfte zu rekrutieren als das wettbewerbsorientierte politische Parteiensystem , das durch Betrug, kolossale Geldverschwendung , interreligiöse und interethnische Spannungen und Gewalt gekennzeichnet ist?
- Welche Lösungen gibt es für die Probleme, die das liberale demokratische Mehrparteienmodell der afrikanischen Politik, Regierungsführung und Entwicklung stellt ?
- Welche politische Struktur würde die Wahl von Menschen gewährleisten , denen das allgemeine Wohl des Volkes am Herzen liegt – Führern , die die meiste Zeit damit verbringen , nicht an die nächste Wahl zu denken, sondern vielmehr an die nächste Wahl? Entwicklung der Gesellschaft zum Wohle der heutigen und künftigen Generationen?

Im nächsten Abschnitt wird der Fremdcharakter des westlichen liberalen Demokratiemodells im afrikanischen Kontext hervorgehoben, wobei der Schwerpunkt auf den negativen Auswirkungen des Parteiensystems , des politischen Wettbewerbs und der institutionalisierten Opposition auf die Konsolidierung der Demokratie auf dem Kontinent liegt. Darauf folgt ein Abschnitt, in dem ich das Konzept und die Praxis der Genossenschaftlichen Kollegialen Demokratie (CCD) als alternatives demokratisches Modell vorstelle, das im afrikanischen Kontext praktikabel ist. Im letzten Abschnitt präsentiere ich eine Zusammenfassung einiger meiner wichtigsten theoretischen Argumente .

WESTERLY LIBERAL PARTY EMERGENCY: D EIN ALIEN-MODELL IM AFRIKANISCHEN KONTEXT

Die westliche liberale Demokratie hat zwei Gesichter – das *schöne* (demokratisch) und das *hässliche* (spaltende). Das schöne Gesicht umfasst demokratische Werte wie Gerechtigkeit, Gleichheit, Freiheit, Rechtsstaatlichkeit /Gerechtigkeit und die allgemeine Akklamation, dass die Regierung vom Volk ausgeht, während das spaltende Gesicht unter anderem die Bildung von Parteien, institutionalisierte Opposition und Ethnisierung umfasst von Politik, dem Kampf um Macht, politischer Unehrllichkeit und politischer Aggression oder Gewalt.

Es scheint, dass nur wenige Afrikaner das „Privileg“ haben, sich des bösen Antlitzes der liberalen Demokratie auf dem Kontinent bewusst zu sein . Unter ihnen war der verstorbene General Murtala Muhammed, das damalige Militärstaatsobershaupt von Nigeria , der am 4. Oktober 1975 ein fünfzigköpfiges Verfassungsentwurfskomitee einweihte und, besorgt über die schädlichen Auswirkungen des Parteiensystems , die Mitglieder des Ausschuss, um zu sehen , ob sie etwas anderes finden könnten

„Mittel, mit denen die Regierung ohne die Beteiligung politischer Parteien organisiert werden könnte “ (zitiert in Osaghae 1998, 87). Muhammed erkannte das

Traditionell existierten politische Parteien in Nigeria eher wie private Milizen, deren Aktivitäten im Wahlkampf einer „Kriegsführung“ gleichkamen, mit den damit verbundenen anomischen Konsequenzen (Momoh und Adejumbi 1999, 114). Wie die Wissenschaftler, die im Mai 2017 die Konferenz „Beyond Liberal Democracy“ an der Universität Nairobi organisierten, war sich auch Muhammed dessen bewusst

die schädlichen Auswirkungen der liberalen Demokratie in einem ethnisch pluralistischen afrikanischen Staat.

Jahrzehntlang wurden verschiedene afrikanische Staaten mithilfe des wettbewerbsorientierten westlichen liberalen politischen Systems regiert, wobei die positiven Auswirkungen auf das Leben der Bürger, wenn überhaupt, minimal waren, während die privilegierten, ausbeuterischen und unfähigen politischen Eliten über unverhältnismäßig große Macht und Reichtum verfügten. Anstatt das Leben zu verbessern, gefährdet die Praxis des westlichen Demokratiemodells weiterhin

das Leben der Menschen, indem es Konflikte entlang ethnischer, religiöser, wirtschaftlicher und politischer Grenzen verursacht. Da es sich außerdem um ein Wettbewerbsmodell handelt, Gegensätzliche Gruppen, die beschönigend „politische Parteien“ genannt werden, kämpfen gegeneinander, um zu gewinnen

Kontrolle der Staatsmacht.

In vielen afrikanischen Staaten erzeugt politischer Wettbewerb nicht nur Feindseligkeit, sondern behindert auch den wirtschaftlichen Fortschritt, da Politiker die meiste Zeit damit verbringen Energie auf Strategien zur Eroberung oder Erhaltung der Staatsmacht. Eine gute Anzahl Afrikanische Politiker verbringen den größten Teil der ersten Hälfte ihrer Amtszeit damit, Strategien zu formulieren, um für sich und ihre Kumpanen Wohlstand anzuhäufen, und einen Großteil der zweiten Hälfte damit, Pläne zu schmieden, wie sie die nächsten Wahlen gewinnen können, wobei sie nur wenig Zeit haben, ihre Hauptaufgaben zu erfüllen die Menschen. Chima Roke Nnamani, ein ehemaliger Gouverneur des Bundesstaates Enugu in Nigeria, verrät zum Beispiel, wie

Seine Beziehung zum ehemaligen Präsidenten Olusegun Obasanjo war robust, verschlechterte sich jedoch, als bereits im Jahr 2000 die Frage einer dritten Amtszeit des Präsidenten aufkam (Nwodo 2009, 1). Daher beschäftigte sich Obasanjo innerhalb eines Jahres seiner ersten Amtszeit vor allem damit, wie er sein Ziel für eine dritte Amtszeit als Präsident von Nigeria erreichen könne, da er davon überzeugt war, dass seine zweite Amtszeit bereits gesichert war.

Obasanjo war militärisches Staatsoberhaupt (1976–1979) und zweimal ziviler Präsident (1999–2003 und 2003–2007). Daher haben die meisten afrikanischen Staaten am Ende hohe Amtsträger als Individuen, deren politisches Hauptziel es ist, ehrenvolle und ruhmreiche Ämter einzunehmen und Reichtum zu erwerben, statt sie abzuliefern

Dienst an ihrem Volk. Platon nennt in „*Die Republik*“ diese Art von Regierung „Timokratie“ (Platon 1987).

Eine der größten Herausforderungen, die sich aus der Auferlegung der liberalen Demokratie in den postkolonialen afrikanischen Staaten ergibt, ist die Unwissenheit der Bürger. Beispielsweise war bei den Parlaments- und Präsidentschaftswahlen 1997 in Kenia ein Teil von

Den kenianischen Wählern wurde nachgesagt, sie seien Analphabeten und unwissend und „mussten Beamte um Hilfe bitten“ (Orr 1997, 9), eine Situation, die in den meisten afrikanischen Ländern üblich ist. Dies erinnert an Platons Beobachtung, dass dies häufig der Fall ist

Normale Menschen werden durch das selbst auferlegte Bild von manipuliert oder eingeschüchtert die Politiker, und dieses Wissen ist unerlässlich, um richtige Entscheidungen zu treffen.

Darüber hinaus haben die Menschen in einem Mehrparteiensystem keine Freiheit bei der Wahl ihrer Vertreter, sondern sind gezwungen, aus verschiedenen politischen Parteikonkurrenten auszuwählen, die sich selbst ausgewählt haben, von ihren Parteien ausgewählt wurden oder von politischen Paten gesponsert wurden oder Patinnen, oder mit geschäftlichen Interessen konfrontiert. Darüber hinaus stehen Parteitage zur Auswahl

Kandidaten sind oft nichts anderes als Basare, auf denen der Meistbietende die Nominierung erhält. Daher ist die Behauptung, dass die westliche liberale Parteiendemokratie mit ihrem inhärent spaltenden Charakter die Menschen vereint und ihr Wohlergehen fördert, offensichtlich unwahr.

Ein weiteres großes Anliegen im Hinblick auf die Mehrparteiendemokratie betrifft die staatliche Sicherheit in afrikanischen, asiatischen und lateinamerikanischen Ländern mit heiklen politischen Regelungen. Eine politische Partei ist in diesen Ländern ein leichter Einfallstor für ausländische Mächte, um den Staat zu destabilisieren. Beispielsweise kann der Westen einen Präsidenten eines afrikanischen Staates, der dem Westen äußerst kritisch gegenübersteht, seines Amtes entheben, indem er einer Oppositionspartei finanzielle und logistische Unterstützung gewährt. Während die ausländische Macht durch das militärische Establishment gehen kann, ist die Existenz von Die politischen Parteien bieten ihr eine Handlungsalternative.

Besonders besorgniserregend ist die Tatsache, dass die liberale Demokratie Konflikte verschärft Gesellschaft. Die Konzepte von *Kampf* und *Wettbewerb* sind zu den bestimmenden Ideen der zeitgenössischen Politik geworden. Wettbewerb, ein grundlegendes Element des Parteiensystems, vermittelt die Idee der Freiheit – einen Wert, den sich fast jeder in der Gesellschaft wünscht. Daher wird der Begriff *Politik* heute allgemein als Kampf oder Konkurrenz um die Macht verstanden. Dennoch ist das Element von

„Kampf um die Macht“ ist ein Nachzügler im Verständnis von Politik als Kunst, Fähigkeit oder Regierungsmethode und wurde erst ab dem 18. Jahrhundert von liberalen Demokratietheoretikern hinzugefügt (Held 1999, 81). In Pseudodemokratien ist der Rückgriff auf die unlautere Nutzung des Wettbewerbs weit verbreitet. Der Mehrparteienwettbewerb erinnert an einen

„Knochenwettbewerb“ unter einer Horde

Hunde, und in beiden Königreichen rechtfertigt der Zweck sogar die unfairen Mittel.

Mwaura (1997) weist auf einen eindeutigen Zusammenhang zwischen ethnischen Konflikten und der politischen Nachfolge, insbesondere der Präsidentennachfolge, hin. Eine Verschmelzung von ethnischer Identität und Politik ist seiner Meinung nach in einem Mehrparteiensystem viel ausgeprägter, insbesondere dort, wo die Ethnisierung der Politik zur treibenden Kraft geworden ist und an diesen Orten auch das Potenzial für gewalttätige interethnische Konflikte besteht wahrscheinlich zunehmen. In Nigeria beispielsweise ist die Herausforderung von Präsident Mohammadu Buhari oder seiner politischen Partei, dem All Progressive Congress (APC), mit der Herausforderung der Muslime und Hausa-Fulani im Norden Nigerias vergleichbar.

Es gibt überwältigende Beweise dafür, dass es einen Wettbewerb zwischen den politischen Parteien gibt in Afrika verschärft die Spannungen und führt zu einem verstärkten Einsatz von Gewalt zur Durchsetzung politischer Ziele. Beispielsweise wurden nach den umstrittenen Wahlen in Kenia 2007/2008 Berichten zufolge mehr als 1.200 Menschen getötet und 350.000 vertrieben (*The Universe*, Großbritannien, Sonntag, 5. April 2009, S. 12). Fast zehn Jahre später stellten die Zeitungsreporter „The UK *Independent*“, Tom und Torchia (2017, 1), fest, dass die Wahlen in Kenia im August 2017 eine bedrohliche Wendung nahmen, als in der Hauptstadt und anderswo gewalttätige Proteste ausbrachen, nachdem Oppositionsführer Raila Odinga und Kenianer Betrug vorgeworfen hatten. Die Polizei eröffnete das Feuer auf Menschen, die gegen die Wahlergebnisse protestierten. Auch in Nigeria kamen bei den Wahlen 1962, 1965, 2003, 2007, 2011, 2015 und 2019 im ganzen Land sowie während der Krise nach den Wahlen 2011 in der Nordregion viele Menschen ums Leben.

In verschiedenen afrikanischen Staaten, darunter Nigeria, Kongo und Sudan, ist die Mehrparteienpolitik immer wieder gescheitert. Warum der „demokratische Baum“ Eine in Nigeria und anderen afrikanischen Ländern gepflanzte Pflanze ist nicht gekeimt oder, wo sie gekeimt ist, nach 50 Jahren nicht zu einem Strauch gewachsen, reicht als Auslöser aus grundlegende philosophische Fragen und intensive wissenschaftliche Debatten. Außerhalb Afrikas starben bei einem ähnlichen Vorfall mehr als fünfzig Pakistaner bei gewaltsamen Protesten gegen die Ermordung der ehemaligen Premierministerin Benazir Bhutto, einer Oppositionsführerin für die pakistanischen Präsidentschaftswahlen 2008, während einer politischen Kundgebung (Fisher 2008). In den Vereinigten Staaten stellte der Präsidentschaftswahlkampf zwischen Al Gore und George Bush im Jahr 2000 und zwischen Hilary Clinton und Donald Trump im Jahr 2016 das liberale demokratische Modell ebenfalls auf die Probe. All diese Vorfälle von Einmischung, Manipulation, Unschlüssigkeit bei Wahlen, Glaubwürdigkeitsdefiziten, Gewalt und Morden auf der ganzen Welt im Namen der Demokratie werfen ernsthafte Fragen über die Wünschbarkeit einer liberalen Demokratie nicht nur in Afrika, sondern auch in anderen Teilen der Welt auf Welt.

Da Konflikte durch Wettbewerb verschärft werden können, bleibt laut Cunningham (2002, 61) die Option, Wettbewerbsgesellschaften in kooperative Gesellschaften „im Einklang mit einer liberal-demokratischen sozialistischen Alternative“ umzuwandeln. Es ist jedoch schwer vorstellbar, wie dies in einer Gesellschaft mit einer Mehrparteien Demokratie möglich sein soll. Können Parteimitglieder in einem solchen System ohne Konkurrenz untereinander Führungspositionen anstreben? Wie kann eine wirksame politische Zusammenarbeit, die ein bedeutendes demokratisches Kapital darstellt bzw

Welcher Wert kann in Mehrparteien Demokratien erreicht werden? Können Oppositionsparteien aufgrund ihrer Verdienste problemlos die von der amtierenden Partei initiierten Maßnahmen unterstützen? Ich möchte mit diesen Fragen auch nicht für ein Einparteiensystem plädieren. Dennoch wäre eine Genossenschaft eine Gesellschaft, deren Demokratie nicht auf der Parteipolitik mit ihrer institutionalisierten Opposition beruht.

Um es klarer auszudrücken: Man kann sich der Tatsache nicht entziehen, dass das Parteiensystem zum Fluch der liberalen Demokratie geworden ist, insbesondere in der afrikanischen Politik. Der

Die Besessenheit, der amtierenden politischen Partei die Macht zu entreißen, hat die Oppositionsparteien oft dazu veranlasst, die reibungslose Führung und Umsetzung von Projekten durch die damalige Regierung zu vereiteln. Oftmals geht es den Oppositionsparteien mehr darum, die Bemühungen der Regierung zu verunglimpfen und zu sabotieren, als sich für das Gemeinwohl einzusetzen. Daher ist eine gescheiterte Regierung aus Sicht dieser Oppositionsparteien der beste Weg, um bei späteren Wahlen an die Macht zu gelangen.

Was mich in diesem Kapitel besonders beunruhigt, ist die Tatsache, dass eine liberale Demokratie, die solide auf einem Mehrparteiensystem aufbaut, der afrikanischen Weltanschauung fremd ist, die seit vielen Jahrhunderten auf einer kollegialen oder kooperativen Demokratie basiert, die auf den Grundsätzen der Gleichheit und Gerechtigkeit basiert. Das ist die Wurzel des Populären. Das politische Sprichwort der Igbo lautet: „*Igbo Enwe Eze* (Keine einzelne Person darf als König der gesamten Igbo-Nation anerkannt werden)“. Nachdem sie die egoistischen und ausbeuterischen Tendenzen eines Monarchen erlebt hatten, gaben die Igbo als Nation das zentralisierte monarchische Regierungssystem auf, griffen aber auf Stadtebene auf eine kollegiale Demokratie zurück, die auf dem Prinzip der politischen Hochschule *Nze na ȳȳ*2 aufgebaut war.

Wie Umeh (2017, 252) betonte, „wurden die alten Igbo - Könige Obi, *ȳba*, *Iduu* oder *Iduu na ȳba*3 genannt – das waren die traditionellen Königstitel, und die Königinnen hießen *Eze Nwanyi*4.“ bevor sie durch *Nze na ȳȳ* mit dem Titel Oligarchie-*[sic]* ersetzt wurden, die die Igbo-Gesellschaft in eine königlose Gesellschaft und die früheste Demokratie der Welt verwandelte.“ Hier wird jedes Mitglied der *Nze na ȳȳ* mit dem von ihm gewählten Titelnamen als König angesprochen, wobei kein König als größer als der andere angesehen wird. Dies gilt auch für alle politischen Einheiten, aus denen eine Igbo-Gesellschaft besteht – kein Dorf ist größer als das andere, unabhängig von seiner zahlenmäßigen Stärke. Dies kommt im Igbo-Sprichwort *Eze aka ibe ya* (Kein König ist größer als der andere) zum Ausdruck. Die Mitgliedschaft in diesem College (*Nze na ȳȳ*) ist wiederum für alle männlichen Mitglieder der Igbo-Gesellschaft kostenlos, die die Anforderungen, insbesondere aus moralischer Sicht (Fleiß und Integrität) vollständig erfüllen. Diese Titelträger haben nur die Befugnis, kommunale Angelegenheiten zu leiten und Streitigkeiten zu schlichten.

Darüber hinaus sind bei den Igbo Angelegenheiten im Zusammenhang mit dem Wohlergehen der Gesellschaft werden im *Umunna* (Kinsmen) Rat diskutiert, wo jedes Mitglied die Möglichkeit hat, zum Wohlergehen seiner Gesellschaft beizutragen

Gesellschaft. Auch Frauen haben einen eigenen Rat unter der Schirmherrschaft von *Umuada* (Verwandtschaftsfrauen), während die Jugend unter der Schirmherrschaft von *Otu ȳgbȳ* (Altersstufe) organisiert ist. Diese verschiedenen Gruppen besprechen gemeinschaftliche Angelegenheiten und bieten ihre an Resolutionen auf der *Nzuko*- Sitzung (Generalversammlung). Diese Generalversammlung heißt erneut *Nzuko onye kwuo uche ya* (eine Sitzung, in der alle ihre Meinung äußern können). Köpfe). Daher ist das Konzept des Parlaments ein Wort, das aus zwei verschiedenen Wörtern wie „*Parler*“ (Französisch – sprechen) und „*Mens*“ (Lateinisch – Geist) besteht

Zusammengefasst lässt sich das Wort mit „Seine Meinung äußern“ übersetzen, was darauf hindeutet, dass die Igbo diese alte Praxis möglicherweise der westlichen Welt vererbt haben, die heute von einem „parlamentarischen Regierungssystem“ spricht.

Die verschiedenen Foren der Igbo, die oben beschrieben wurden, verdeutlichen, dass Afrika eine Nation als Familie auffasst und dass ihre politische Struktur den Aufteilungen einer Familie in Vater (Umunna – Verwandte) und Mutter nachempfunden ist

(Umuada – Verwandte Frauen) und Kinder (*Otu ȳgbȳ* – Altersstufe). Mit dieser Einstellung entstand später die Idee der Spaltung in eine Regierungspartei und Oppositionsparteien

das den Afrikanern von der westlichen Kolonialverwaltung vermachte wurde, war für den vorkolonialen Afrikaner undenkbar.

In der indigenen afrikanischen Demokratie ist jeder Mensch zwangsläufig daran beteiligt

Politik seiner oder ihrer Gesellschaft, wobei jede politische Einheit einen wesentlichen Teil genießt

Grad der Autonomie. Darüber hinaus gelten gleiche Rechte und Chancen, Freiheit und

Gerechtigkeit wird allen politischen Einheiten sowie allen Mitgliedern der Gesellschaft gewährt. Die Frage

nach Machtkämpfen und Demütigungen seitens der Regierungspartei oder der Oppositionsparteien fehlt.

Dies ist wiederum so, weil jeder die Politik der Gemeinschaft nicht als Chance sieht

Selbstbereicherung, sondern als heilige Pflicht – eine Familienangelegenheit –, bei der man sein Bestes für das Wohlergehen seiner oder ihrer Gesellschaft geben muss.

Diese afrikanische Konzeptualisierung einer Nation als große Familie manifestiert sich in

der Gedanke des ersten Präsidenten Tansanias, Julius Kambarage Nyerere, auf den er sich mit dem Kiswahili-Wort *Ujamaa* bezog, das mit „Familienverbundenheit“ übersetzt wird (Nyerere 1966; Schraeder in Gordon und Gordon Hrsg. 1996, 143). Keine vernünftige Familie verfolgt ein kollektives Ziel oder erhält einen Vertreter, indem sie zunächst gegensätzliche Gruppen oder Parteien bildet; Auch die Ansichten junger Familienmitglieder werden nicht ernsthaft berücksichtigt. Im Gegenteil, die Weisen (Ältesten) sorgten stets dafür, dass der Geist der Zusammenarbeit zwischen den Familienmitgliedern zum Wohle der Allgemeinheit gewahrt blieb. Wenn daher Familienmitglieder beginnen, um die Macht oder einen größeren Teil des ihnen von ihren Vorfahren hinterlassenen Reichtums zu kämpfen, ist die Familie dem Untergang geweiht.

Ist die Tatsache, dass die oben genannte kontextuelle politische Norm vernachlässigt wurde, nicht der Fall?

Ein Hauptgrund dafür, dass die wettbewerbsorientierte Parteiendemokratie in Afrika eine Katastrophe ist?

Die Situation wird noch schlimmer, wenn Mitglieder verschiedener ethnischer Gruppen in einem Gemeinwesen („Familienmitglieder“ in der obigen Analogie) um die Macht konkurrieren.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das liberale demokratische Parteienmodell der indigenen afrikanischen Demokratie grundsätzlich entgegengesetzt ist. Es hat den Eckpfeiler der afrikanischen Kultur zerstört, indem es das afrikanische System sozialer Beziehungen verzerrt und politische Loyalität entlang ethnischer und religiöser Grenzen gefördert hat, wodurch es für Menschen ohne moralische Integrität und/oder die erforderlichen Führungskompetenzen sehr einfach wird, in Positionen aufzusteigen. Dies erinnert an die Weisheit in Buddhas drei Ursachen für den Niedergang und Verfall einer Gesellschaft, nämlich (i) Scheitern

um das wiederherzustellen, was verloren gegangen ist, (ii) Unterlassung, das zu reparieren, was beschädigt wurde, und (iii) Ernennung zur Führung von Menschen ohne Moral oder

Lernen (Buddha in Blaug & Schwarzmantel Hrsg. 2004, 431). Oduor (2017, 2) zieht in seinem Interview mit einem Nigerianer eine treffende Analogie: „Die liberale Demokratie in Afrika ist wie ein Mann in einem dreiteiligen Anzug zur Mittagszeit an einem heißen Tag in Kisumu.“⁵ Dies ist einer der Gründe dafür. In der Zeitung *Sun* appelliert Professor Pat Utomi an die Nigerianer: „Lasst uns diese Demokratie zerstören.“

„Wir haben ein grundsätzliches Problem. Wir müssen dieses System vollständig zerstören und neu aufbauen“ (zitiert in Aleshinloye-Agboola 2011, 1). Utomis Haltung basiert auf dem folgenden Argument: „Dieses demokratische System ist nur eine Gangstervereinbarung, um wirtschaftliche Rente aus dem System zu ziehen.“ Es funktioniert nicht“ (Utomi in Aleshinloye-Agboola 2011, 1).

Dennoch scheinen die Afrikaner im Allgemeinen sehr optimistisch zu sein, wenn es darum geht, jedes westliche materielle und ideologische Produkt hartnäckig anzunehmen, so dass die meisten von ihnen weiterhin hoffen, dass die Dinge in Zukunft besser werden: „Schließlich“, so das Argument, „hat es die Amerikaner und ihre Demokratie gebraucht.“ Es dauerte mehr als zweihundert Jahre, bis wir dort ankamen, wo sie heute sind.“ An die liberal-demokratischen Optimisten Afrikas, Peter Ustinov (2004) würde sagen, dass der Sinn eines Optimisten darin besteht, dumm genug zu sein zu glauben, dass das Beste noch bevorsteht, selbst wenn die Mitglieder einer Gesellschaft nicht die erforderlichen Veränderungen vornehmen, um es herbeizuführen.

Darüber hinaus sind zahlreiche afrikanische politische Theoretiker und Kommentatoren der Ansicht, dass der Schwerpunkt nicht auf der Struktur einer Institution, sondern vielmehr auf dem Charakter und der Leistung ihrer Praktiker liegen sollte, anstatt auf ein kontextrelevantes Regierungsmodell hinzuarbeiten. Sie sind daher der Meinung, dass Afrikaner und ihre Politiker *neu orientiert, sensibilisiert* und *erzogen* werden sollten, damit sie wissen, dass der Zweck eines politischen Amtes der Dienst ist und dass es falsch ist, jemanden aufgrund von Geld oder ethnischer Zugehörigkeit zu wählen.

Das Problem ist jedoch nicht mangelnde Bildung, sondern das Fehlen politischer und rechtlicher Strukturen, die in der Lage wären, die postkoloniale politische Kultur der Menschen zu verändern und inkompetente und unehrliche Personen *von Anfang an daran* zu hindern, die Staatsmacht zu erlangen. Hiervon hängt die Bedeutung des kontextrelevanten politischen Modells ab, das den Kern des Fokus dieser Arbeit darstellt. Das politische System, das ich vorschlagen werde, sollte, wie jedes andere auch, auf seine Eignung oder Untauglichkeit geprüft werden.

Uyanne argumentierte in einem seiner Social-Media-Beiträge vom November 2019 energisch, dass die parteiische Demokratie als ein Spiel mit Zahlen von einigen erfolgreich genutzt wurde, um die Vormachtstellung über andere aufrechtzuerhalten, und zwar aus diesem und anderen Gründen. Aus diesen Gründen vertritt er die Ansicht, dass „parteiische Demokratie eine Vergewaltigung der echten Demokratie“ sei. Angesichts der Tatsache, dass die Parteipolitik die Afrikaner immer wieder im Stich gelassen hat, hatte Uyanne (1994, 17) zuvor die folgende Frage aufgeworfen: Wenn eine Einparteienstruktur gleichbedeutend ist mit der Bewaffnung eines Verrückten mit einer automatischen Waffe, dann ist das das Mehrparteiensystem

Kein Turmbau zu Babel , wo keiner den anderen versteht? In ähnlicher Weise beleuchtet Barbara Kingsolver in ihrem Roman „*The Poisonwood Bible*“ einen der wichtigsten Aspekte Hindernisse für die erfolgreiche Umsetzung der Demokratie in einem pluralistischen afrikanischen Staat:

„Zweihundert verschiedene Sprachen“, sagte er [Anatole] , „werden innerhalb der Grenzen gesprochen.“ eines sogenannten Landes, das von Belgiern in einer Stube erfunden wurde. Sie könnten genauso gut eine setzen Zäune Schafe, Wölfe und Hühner ein und fordere sie auf, sich wie Brüder zu benehmen.“ Er drehte sich um und sah plötzlich wie ein Prediger aus: „Frank, das ist keine *Nation*, es ist der *Turmbau zu Babel* und er *kann* keine Wahl abhalten.“ (King-solver 1998, 167)

Daher fordert die anhaltend ungesunde politische Situation in afrikanischen Ländern ein dringender Ersatz des liberalen demokratischen Systems durch ein politisches Modell, das der Notwendigkeit einer Methode zur Rekrutierung politischer Führungskräfte ohne die für Mehrparteienpolitik charakteristische Wettbewerbsfähigkeit angemessen Rechnung trägt . In „*Der Prinz*“ präsentiert Niccolò Machiavelli ein allgemein anerkanntes realistisches Bild von Menschen als im Wesentlichen egoistisch, zutiefst aggressiv und äußerst aggressiv (siehe Machiavelli 2011). Dies ist jedoch nicht immer der Fall , da es Menschen gibt , die im Wesentlichen altruistisch, sanftmütig und großzügig sind. Dennoch sind Egoismus, Aggressivität und Habgier Eigenschaften, die wirksame politische und rechtliche Strukturen zähmen sollten.

Getrennt von einer kontextrelevanten politischen Struktur werden der Egoismus und Erwerbssucht (Korruption) sowie Aggressivität (gewalttätiger politischer Wettbewerb) in der Bevölkerung nehmen exponentiell zu . Folglich müssen afrikanische Politikwissenschaftler und politische Philosophen über das Wiederkäuen der exotischen lehrbuchtheoretischen Funktionen und Vorteile des politischen Parteiensystems hinausgehen und sich stattdessen auf das postkoloniale afrikanische Milieu konzentrieren.

Damit die Demokratie in einem afrikanischen Staat gedeihen kann , ist ein Regierungsmodell erforderlich , das auf die historischen Umstände, die Kultur und die starken ethnischen Unterschiede des Landes Rücksicht nimmt . Ein solches Modell muss das genaue Gegenteil des westlichen liberalen Modells sein, das afrikanische Staaten bisher ohne oder mit geringem Erfolg praktiziert haben . Genauer gesagt muss es frei von Konkurrenz sein und stattdessen von Zusammenarbeit geprägt sein , und einem solchen Modell wenden wir uns nun zu.

KOOPERATIVE KOLLEGIALE DEMOKRATIE: EINE ALTERNATIVE

THE WESTERN COMPETITIVE MODEL

Die kooperative kollegiale Demokratie (CCD) ist ein Regierungssystem , das nach einem Pyramidenmuster strukturiert, organisiert und reguliert ist und eine schrittweise Methode zur Auswahl von Führungskräften und zur Regierungsbildung aufweist . Grundeinheiten,

Beispielsweise sind Dörfer, Städte oder Bezirke in einem Land die Ausgangspunkte für die Bildung und Organisation von Regierungen, wie in Abbildung 1 unten dargestellt. In diesem System wird die eigentliche Aufgabe der Auswahl wichtiger Regierungsfunktionäre auf Bürgerkollegien übertragen, die vom Volk auf verschiedenen politischen Ebenen gewählt oder ausgewählt werden. Die auf diese Weise gewählten oder ausgewählten Gruppen von Personen, die allgemein als Volksvertreter anerkannt werden, bilden Regierungsorgane („Kollegien“) auf verschiedenen politischen Ebenen. Die Rolle der verschiedenen Sätze von Die Wahl der Vertreter (*Hochschulen*) erfolgt auf zwei Arten: Auswahl oder Wahl tatsächlicher politischer Führer (z. B. Vorsitzender der Kommunalverwaltung, Landesgouverneur oder Präsident). untereinander und üben ähnliche Funktionen aus wie Kommunalverwaltungsräte, Landesversammlungen und Nationalversammlungen. Abbildung 7.1 unten zeigt, wo und wie eine Auswahl oder Wahl stattfindet und wie im CCD Regierungen auf verschiedenen Ebenen gebildet werden.

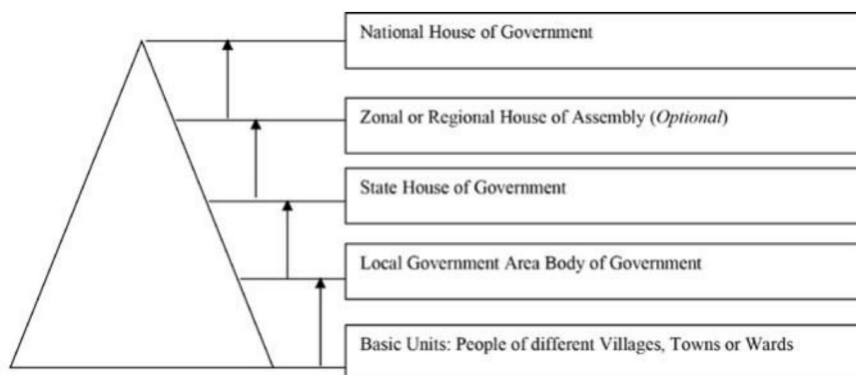


Abbildung 7.1. Kooperative, pyramidenförmige demokratische Struktur. Quelle: Adaptiert von Ez eani (2013, 152)

Abbildung 7.1 oben zeigt, dass in der kooperativen kollegialen Demokratie (CCD) die Regierung in einem Pyramidenmuster entsteht, organisiert und reguliert wird.

Der Beginn des Wahlprozesses von Grundeinheiten aus verhindert die Entstehung von Politikern, die nicht vom Volk gewählt werden, sondern vorgeben, dessen Vertreter oder Führer zu sein. Solche Politiker fühlen sich dem Volk gegenüber nicht verantwortlich, da sie nicht von diesem, sondern von ihren jeweiligen politischen Parteien *ausgewählt* oder gewählt wurden. Beim CCD-Modell wählt das Volk auf lokaler Ebene diejenigen, die es kennt und die wiederum ihm gegenüber rechenschaftspflichtig sind (Ezeani 2013, 152 ff.).

Die Ureinwohner verschiedener Dörfer wählen ihre Vertreter aus, um die Dorfversammlung zu bilden; Vertreter aller Dörfer würden kommen

zusammen , um die Stadt- (oder Gemeinde-) Versammlung zu bilden . Vertreter aller Stadtparlamente in einem Gebiet der Kommunalverwaltung würden dann zusammenkommen , um die Kommunalverwaltungsversammlung zu bilden . Vertreter aller lokalen Regierungsversammlungen würden zusammenkommen, um eine Staatsversammlung zu bilden , aus der der Landesgouverneur , der stellvertretende Gouverneur und der Sprecher der Staatsversammlung hervorgehen würden , während Vertreter aller Staatsversammlungen zusammenkommen würden um die Zonen- oder Regionalversammlung zu bilden . Vertreter aller Regionalversammlungen würden die National- oder Bundesversammlung bilden , die wählen würde

Wählen Sie aus ihrer Mitte den Präsidenten des Landes sowie einige andere Funktionäre wie den Vizepräsidenten und den Senatspräsidenten . In anderen

Mit anderen Worten: Alle diese Versammlungen wären Wahlkollegien für verschiedene politische Ämter auf verschiedenen Regierungsebenen.

Die Cooperative Collegial Democracy (CCD) verfügt über eine Auswahlfiltermethode , die als „Democratic Electoral Filter-ism“ (DEF) oder als „Pass Through-the - Eye-of-the-Needle-Process“ bekannt ist wichtigsten Unterschiede zwischen dem liberaldemokratischen Mehrparteienmodell und der CCD.

Der demokratische Wahlfilterismus (Democratic Electoral Filterism , DEF) ist ein Hauptmerkmal des CCD und ein schrittweiser Überprüfungsprozess, der sicherstellt, dass wichtige politische Amtsträger wie Gesetzgeber , Gouverneure von Staaten und Staatsoberhäupter (Land) gründlich bewertet werden Sie durchlaufen verschiedene Wahlebenen, bevor sie hohe Ämter übernehmen. Daher werden unqualifizierte politische Spieler aussortiert .

Je nach politischem Amt muss jemand , der in der ersten Screening-Stufe der Grundeinheit erfolgreich ist , weitere Screening-Stufen (Ebenen) durchlaufen – Stadt, Kommunalverwaltung , Bundesstaat, Region und Bund (Ez eani 2013, 150 ff.). .). Der demokratische Wahlfilterismus soll auch als Korruptionspräventionsmechanismus für Menschen dienen, die einen Major anstreben

politische Ämter gegen Geld oder durch Rückgriff auf Paten. Mit dieser Maßnahme wäre es schwierig, sich durch Bestechung durch alle Screening- Phasen zu schleichen. Da außerdem auf jeder politischen Ebene (Dorf, Stadt oder Bezirk, Kommunalverwaltungsgebiet , Bundesstaat und Bund) jedes Mitglied des Wahlkollegiums einen Kandidaten aus jeder der politischen Einheiten auswählen würde, wäre es sehr schwierig, einen „Erfolg“ zu sichern „durch Bestechung. Darüber hinaus würde dieses Modell durch die Einführung von Gerechtigkeit und Gleichheit ethnische Spannungen bei der Ausübung von Wahlmöglichkeiten minimieren und so Spannungen zwischen ethnischen Minderheiten und der Mehrheit angehen , die ein großes Übel in ethnisch pluralistischen afrikanischen Politiken darstellten.

Im Einklang mit der indigenen afrikanischen demokratischen Kultur stehen Gerechtigkeit und Gleichheit Teil des Markenzeichens der Genossenschaftlichen Kollegialen Demokratie (CCD) statt Verhältnismäßigkeit und Mehrheitsprinzip. Zusätzlich zu den oben genannten positiven Eigenschaften von CCD sind die Gesamtbetriebskosten deutlich niedriger als die unerschwinglichen Kosten für Kampagnen und Wahlen der liberalen Parteidemokratie. Noch wichtiger ist, dass mit CCD Leben und Eigentum der Menschen geschützt werden

weil politisch induzierte Gewalt bei Wahlen von Regierungsfunktionären verhindert wird .

Die kooperative kollegiale Demokratie (CCD) ähnelt dem Konsozialismus soweit beide die Gefahren einer „Winner-takes-all“-Politik und die Institutionalisierung einer dauerhaften Minderheit erkennen , deren politische Funktion in der Gesellschaft einfach darin besteht, sich zu widersetzen, und beide so strukturiert sind, dass sie diese verhindern. Lijphart erklärt sein Konkordanzmodell folgendermaßen: „In einer Konkordanzdemokratie wird den zentrifugalen Tendenzen, die einer pluralen Gesellschaft innewohnen, durch die kooperative Haltung und das kooperative Verhalten der Führer der verschiedenen Bevölkerungsgruppen entgegengewirkt.“ Elite-Zusammenarbeit ist das Hauptunterscheidungsmerkmal von Konkordanzdemokratie“ (Lijphart in Hering 1998, 7). Während der Konsozialismus jedoch als eine Koalition oder Vernunftfehde zwischen einer kleinen Anzahl von Sektions- oder Spitzenparteführern funktioniert, das heißt als „Regierung durch Elitekartelle“ (Lijphart 1968, 26), lässt CCD jedoch keinerlei Form eines Parteiensystems zu , sondern betrachtet den Staat vielmehr als eine „einzelne Partei“ oder „Muttersgesellschaft“ mit verschiedenen politischen Nachkommen (Einheiten) im Einklang mit der Philosophie von *Ujamaa* (Kiswahili für „Familienzusammengehörigkeit“) – dem afrikanischen Konzept der Gemeinschaft als einer großen Familie (Nyerere 1966; Schraeder in Gordon und Gordon Hrsg. 1996, 143).

Unabhängig davon , ob die westliche liberale Demokratie in ihrer präsidentialen oder parlamentarischen Form praktiziert wird, fördert sie den institutionalisierten politischen Wettbewerb und unterscheidet sich deutlich von der Konsoziationsdemokratie , die eine Verbesserung darstellt. Lijpharts Art der Konkordanzdemokratie, die auf einer kontextuellen politischen Theorie basiert (die davon ausgeht, dass Demokratie verschiedene Formen hat und auch auf das gesellschaftspolitische Milieu, in dem sie tätig ist, reagiert), ist besser als das liberale Parteienmodell . Tatsächlich funktioniert es in den Niederlanden gut. Allerdings wird es in afrikanischen Staaten wahrscheinlich nicht effektiv funktionieren , da, wie Lijphart richtig anerkennt, keine zwei Kulturen grundsätzlich gleich sind und Demokratie auch kontextsensitiv ist .

Darüber hinaus erlaubt sein Modell, im Gegensatz zur CCD , trotz der Vorzüge im Design von Lijpharts Konkordanzdemokratie , politische Parteien, die, wie wir bereits erwähnt haben, für die ethnisch pluralistischen postkolonialen afrikanischen Staaten ungeeignet sind. Darüber hinaus versäumt es Lijpharts Konsoziationsmodell, eine wichtige Frage in der demokratischen Praxis angemessen zu beantworten , nämlich die Notwendigkeit, die Wahl glaubwürdiger und kompetenter Kandidaten zu gewährleisten: Kann diese politische Verantwortung von der Masse der Menschen , die sich dessen wahrscheinlich nicht bewusst ist, effektiv ausgeübt werden? die Qualitäten und Fähigkeiten der Menschen, die sie wählen ? Dies ist ein Bereich, in dem CCD sich von Lijpharts Konsozialismus trennt .

Die Logik von CCD besteht darin, dass eine kleine Gruppe von Vertretern viel besser geeignet und daher von entscheidender Bedeutung dafür ist, potenzielle Talente in ihren Reihen zu identifizieren.

Folglich können die Genossenschaftliche Kollegialdemokratie (CCD) und die Konkordanzdemokratie von Lijphart mit einem tropischen Apfel verglichen werden

gemäßigt

Apfel bzw.: Afrikanische tropische Äpfel können im westeuropäischen Klima nicht gedeihen , und westeuropäische Äpfel werden auf afrikanischem Boden entweder verkümmern oder ein verkümmertes Wachstum aufweisen . Kingsolver (1998) schreibt über eine Missionarsfamilie von Amerika in den Kongo: „Sie tragen alles bei sich, von dem sie glauben, dass sie es von zu Hause brauchen werden, stellen aber bald fest, dass sich alles – vom Gartensamen bis zur Heiligen Schrift – auf afrikanischem Boden katastrophal verändert hat.“ (Klappentext des Autors). Einige afrikanische Samen würden auch auf amerikanischem Boden eine ähnliche Transformation erfahren . Das Problem liegt weder am Boden noch am Saatgut, sondern an der Unverträglichkeit . Deshalb habe sich auch die liberale Parteiendemokratie „auf afrikanischem Boden katastrophal verändert “.

Ich habe versucht zu veranschaulichen, dass Demokratie an sich weder politischen Wettbewerb noch Machtkampf bedeutet , noch ist sie gleichbedeutend mit politischer Aggression . Es handelt sich vielmehr um den Prozess des Machtkampfs in einer liberalen Demokratie (Gründung politischer Parteien, Kampagnen und Wahlen), der chaotisch und anfällig für Gewalt sein kann. Verglichen mit der Parteimethode zur Auswahl politischer Führer ist die kooperative kollegiale Demokratie nicht anfällig für Gewalt –

denn Konkurrenz, die zu Spannungen und Gewalt führt, ist ausgeschlossen. Ich gehe nicht davon aus , dass CCD ein perfektes demokratisches Paradigma ist, sondern vielmehr ein politisches System, das im Millsschen Sprachgebrauch „ das größte Maß an Gutem mit dem geringsten Übel verbindet “ (Mill 1956, 109) , wenn man es mit anderen bekannten Modellen vergleicht Demokratie, insbesondere im Vergleich zur liberalen Demokratie.

Nachfolgend finden Sie eine kurze Darstellung des Prozesses zur Rekrutierung von Führungskräften im CCD. Am Beispiel Nigerias mit sechs geopolitischen Zonen ist in Tabelle 7.1 unten eine Liste aller drei Personen aufgeführt, die jede der sechs geopolitischen Zonen auf Bundesebene repräsentieren und aus denen der Staatspräsident und andere Bundesbeamte hervorgehen werden .

Anhand des gemäß Tabelle 7.2 gestalteten Stimmzettels wählt jeder der Zonenvertreter eine Person aus jeder der sechs geopolitischen Zonen aus . Diejenigen , die in ihren jeweiligen Zonen die höchste Punktzahl erreichen, bilden die föderale Exekutive . Im Falle eines Unentschiedens entscheidet das Los (Lucky Dip) über die endgültige Auswahl . Diese scheinbar unbeliebte Technik hat mindestens zwei großartige Vorteile. *Erstens* werden die personellen und materiellen Kosten für die Organisation einer weiteren Wahlübung eingespart. *Zweitens* scheint das Los das kürzeste, einfachste und fairste Verfahren zu sein, das im jeweiligen Kontext angewendet werden kann. Die sechs Personen , die in ihren Zonen die meisten Stimmen erhalten, werden Mitglieder des Exekutivkollegiums und wählen aus ihrer Mitte den Präsidenten des Landes , den *Primus inter Pares* („Erster unter Gleichen“), den Ersten Vizepräsidenten , der zweite Vizepräsident und andere Amtsträger, die jeweils ein Vetorecht bei Entscheidungen auf Bundesebene haben. Die übrigen zwölf Mitglieder des Federal College bilden den gesetzgebenden Arm der Regierung.

Die kooperative kollegiale Demokratie als Modell für die Rekrutierung von Führungskräften wurde erstmals 2016 und 2017 in den Stufen 300 und 400 Politikwissenschaft erprobt

**Tabelle 7.1. Ein Beispiel der CCD- Liste der Mitglieder des Federal College mit Abstimmungsergebnissen .
Bundesrepublik Nigeria – Präsidentschaftswahl . Liste der Zonenvertreter : Die
Bundeshochschule _**

S/Nr.	Name	Code- Nr.	Geopolitisch Zone	Qualifikationen	Anzahl der Stimmen	Gesamt
1	Ahmed	NW102	Nordwesten _	BA (Geschichte)	ÿÿÿÿÿÿ	6
2	Sanusi	NW103	Nordwesten _	PhD (Soziologie)	ÿÿÿÿÿÿÿÿ	9
3	Yusuf	NW104	Nordwesten _	(Nicht verfügbar)	ÿÿÿ	
			GESAMT			3 18
4	Bello	NE001	Nordosten _	MA (Wirtschaftswissenschaften)	ÿÿÿÿÿ	
5	Dogara	NE002	Nordosten _	BSc	5 ÿÿÿÿÿÿÿÿ	
				(Mathematik)		8
6	Aisha	NE003	Nordosten _	MA		
				(Philosophie)	ÿÿÿÿÿ	5
			GESAMT			
7	Yakubu	NC201	Nord- Zentral	BSc	18	
				(Mathematik)	ÿÿÿ	3
8	Ukpai	NC202	Nord- Zentral	BA (Geschichte)		
9	Ochefu	NC203	Nord- Zentral	MA (Pol.	ÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿ	10
				Wissenschaft)	ÿÿÿÿÿ	5
			GESAMT			
10	Von für	SE300	Südosten _	Ph.D. (Pol.	18	
				Wissenschaft)	ÿÿÿÿÿÿÿÿ	7
11	Ngozi	SE301	Südosten _	MA (Recht)		
12	Mbakwe	SE302	Südosten _	BSc. (C.	ÿÿÿÿÿÿÿ	6
				Maschinenbau)	ÿÿÿÿÿ	5
			GESAMT			
13	Onah	SS401	Süd Süd	MA (Wirtschaftswissenschaften)	18	
14	Enewali	SS402	Süd Süd	MA (Chemie)	ÿ	1
15	Effiong	SS403	Süd Süd	PhD (Soziologie)	ÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿ	10
			GESAMT		ÿÿÿÿÿÿÿ	7
						18
16	Wole	SW500	Südwesten _	BA (Geschichte)		
17	Tunde	SW501	Südwesten _	Dokortitel	ÿÿÿÿÿ	4
				(Buchhaltung)	ÿÿÿÿÿÿÿ	7
18	Fumilayo	SW502	Südwesten _	PhD (Englisch)		
					ÿÿÿÿÿÿÿÿ	7
						18

Studenten der Federal University, Ndufu Alike Ikwo (FUNAI) im Bundesstaat Ebonyi , Nigeria. Die meisten Teilnehmer waren der Meinung, dass dies auch ein geordnetes und effizienteres Paradigma für die Wahl von Studentenvertretungspräsidenten und anderen Amtsträgern an Universitäten wäre , an denen politische Einheiten einer Universität aus Programmen (Kursen), Abteilungen und Fakultäten bestehen und die Universität als Ganzes.

**Tabelle 7.2. Ein Muster eines CCD- Wahlformulars . Bundesrepublik Nigeria –
Präsidentchaftwahlformular für Mitglieder des Federal College _ _ _**

	<i>Name des Vertreters</i>	<i>Code- Nr.</i>	<i>Geopolitische Zone</i>
Name des Wählers <i>ÿ</i>	<i>Ahmed</i>	<i>NW102</i>	<i>Nordwesten _</i>
Entscheidungen getroffen			
(<i>Namen</i>)			
1 2	Yusuf	NW104	Nordwesten _
3 4	Dogara	NE002	Nordosten _
5 6	Ochefu	NC203	Nord- Zentral
	Ngozi	SE301	Südosten _
	Effiong	SS403	Süd Süd
	Fumilayo	SW502	Südwesten _

ABSCHLUSS

Ich habe argumentiert, dass es bei authentischer Demokratie im Wesentlichen darum geht, Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit für alle zu bekräftigen , **ungeachtet der Dichotomien von** Minderheiten oder Mehrheiten oder anderer Stärken oder Schwächen verschiedener Gruppen in der Gesellschaft. Vor diesem Hintergrund kommt die mehrheitlich-liberale demokratische Praxis , Parteien, die Wahlen verlieren , von der Macht auszuschließen , gleichbedeutend mit dem Ausschluss von Minderheitengruppen und ihren Interessen von der Regierung und Regierungsführung. Eine solche Ausgrenzung widerspricht der primären Bedeutung der Demokratie, die auch als die Möglichkeit verstanden wird, bei Entscheidungsprozessen angemessen vertreten zu sein . Darüber hinaus deutet ein solcher Ausschluss typischerweise auf eine Hegemonie hin. Dennoch kann in ethnisch oder religiös pluralistischen Staaten Stabilität herrschen, wenn geeignete institutionelle Regelungen getroffen werden . Das indigene politische Führungsethos Afrikas beinhaltet die Einbindung von Mehrheiten und Minderheiten in zusammenhängende Gemeinwesen. Die eskalierenden Volatilitäten, die auf politische Spannungen in ethnischen und ethnischen Gruppen zurückzuführen sind **Religionspluralismus in afrikanischen Staaten ist ein starkes Indiz für die Undurchführbarkeit** dieser Politikbereiche der westlichen liberalen Demokratie mit ihrem Parteiensystem und Mehrheitsprinzip . Daher ignoriert Francis Fukuyamas Ansicht , dass die westliche liberale Demokratie „die letzte Form der menschlichen Regierung“ ist (Fukuyama 1989; 1992), die Tatsache, dass der in afrikanischen Ländern gepflanzte „demokratische Samen“ in vielen von ihnen nach mehr als fünfzig Jahren noch nicht gekeimt ist , und wo es gekeimt ist, hat es kein nennenswertes Wachstum erzielt. Dies ist auf die Tatsache zurückzuführen, dass sich die liberale Demokratie, die durch den Wettbewerb durch politische Parteien gekennzeichnet ist, nicht als wirksames Instrument zur Institutionalisierung der Demokratie in ethnisch pluralistischen afrikanischen Gemeinwesen erwiesen hat. Fukuyamas Hypothese als kategorischen Imperativ zu akzeptieren , würde daher Gelehrte und Staatsmänner und Staatsfrauen in verschiedenen nicht-westlichen Ländern, darunter auch in Afrika, davon abhalten, sich der Aufgabe zu widmen , kontextrelevante Demokratiemodelle zu entwickeln .

Arend Lijpharts Konkordanzdemokratie (Lijphart 1968), die heute in einigen Ländern praktiziert wird, zeigt, dass die liberale Demokratie letztlich nicht die endgültige Form der menschlichen Regierung ist.

Folglich plädiere ich für die kooperative kollegiale Demokratie (CCD) für ethnisch pluralistische afrikanische Staaten. Hierbei handelt es sich um ein Demokratiemodell, bei dem „gegensätzliche“ Gruppen (jeglicher Art) ihre Vertreter auswählen, die sich mit Vertretern anderer Gruppen zusammenschließen, um auf verschiedenen politischen Ebenen Kollegien zu bilden. Die Mitglieder jedes Kollegiums wählen dann aus ihrer Mitte Personen aus, die Führungspositionen besetzen. CCD sieht keinen Kampf verschiedener Gruppen um die politische Macht vor. Genauer gesagt erleichtert es wirksam die Konfliktlösung in einem ethnisch pluralistischen Staat, da es frei von dem für die liberale Parteiendemokratie typischen Ansatz „Regierung gegen Opposition“ ist. Dadurch wird keinem Teil der Gesellschaft ein nennenswertes Mitspracherecht bei der Regierungsführung verwehrt. CCD ist ein parteiloses demokratisches Modell. Es basiert auf der Überzeugung, dass politische Zusammenarbeit ein struktureller Imperativ für einen ethnisch oder religiös pluralistischen afrikanischen Staat ist. Im Gegensatz zu liberalen Formen der Demokratie ist sie *eher kooperativ* als wettbewerbsorientiert. Sie ist auch deshalb *kollegial*, weil sie nicht, wie in der liberalen Demokratie üblich, die Massen zur Wahl von Einzelpersonen in politische Ämter nutzt, sondern mit Personengruppen („Kollegien“) operiert, die aus Volksvertretern bestehen. Es ist auch im wahrsten Sinne des Wortes *demokratisch*, weil es das Volk ist, das ausgehend von den untersten Schichten der Gesellschaft seine Vertreter wählt, aus denen die Regierung gebildet wird. Gelingt es nicht, ein solches kontextrelevantes demokratisches Regierungsmodell einzuführen, wird die Konsolidierung der Demokratie in vielen afrikanischen Staaten weiterhin behindert und sie dadurch auf Dauer zu dysfunktionalen Gemeinwesen werden.

ANMERKUNGEN

1. Eine aktualisierte Version erscheint als Kapitel an anderer Stelle in diesem Band.
2. In jeder Igbo- Stadt, die normalerweise aus mehreren Dörfern besteht, sind die Inhaber der höchsten Traditionelle Titel werden zusammenfassend als *Nze na ýzý* („Nze“ = „Titelträger“, „na“ =) bezeichnet „und“, „ýzý“ [ausgesprochen „ozo“] = „Gruppe von Titelträgern“; also *Nze na ýzý* wörtlich Verbündeter = „Titelträger und Gruppe von Titelträgern“, ist aber einfach dynamisch übersetzbar als „Gruppe von Titelträgern“. Aus dieser Gruppe wählt jedes Dorf sein eigenes aus Vertreter im Königspalast (der Zentralregierung der Stadt, bestehend aus Vertretern aller Dörfer, aus denen die Stadt besteht) und werden so Mitglieder des Königskabinetts. Sie gelten üblicherweise als Männer von hoher moralischer Integrität, die niemals Gerechtigkeit oder Wahrheit gefährden würden – Tugenden, auf deren Wahrung sie während ihrer Initiationszeremonie einen Eid abgelegt haben. Es ist wichtig zu beachten, dass die Igbo als Nation keinen König oder keine Königin haben, die meisten, wenn nicht alle Städte jedoch Könige haben. Traditionelle Igbo-Städte bestehen aus Dörfern, und jedes Dorf wiederum besteht aus verschiedenen *Umu-nna* (Clans), wobei a

Clan ist eine Gruppe von Familien mit einem gemeinsamen Vorfahren. Somit haben die Igbo als Nation das folgende Organigramm: *Igbo- Nation – Städte – Dörfer – Clans – Haushalte*, das heißt *Familieneinheiten*.

3. Die Igbo haben viele Dialekte, was erklärt, warum das Wort „König“ in verschiedenen Igbo-Gemeinschaften unterschiedlich als *Obi*, *ȳba*, *Iduu*, *Igwe* usw. bezeichnet wird.

4. *Eze Nwanyi* bedeutet wörtlich „weiblicher König“, also eine Königin.

5. Kisumu ist eine kenianische Stadt am See, die für ihre sengende Hitze bekannt ist.

VERWEISE

Aleshinloye-Agboola, Mariam. 2011. „Lasst uns diese Demokratie zum Absturz bringen“. So (Nigeria), Sonntag, 13. März 2011. <http://www.sunnewsonline.com/webpages/news/national/2011/mar/13/national-13-03-2011-001.htm>.

Blaug, Ricardo und John Schwarzmantel Hrsg. 2004. *Demokratie: Ein Leser*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Castells, Manuel. 1998. *Ende des Jahrtausends*. NP: Blackwell Publishers.

Cunningham, Frank. 2002. *Theorien der Demokratie: Eine kritische Einführung*. Neu York: Routledge.

Ezeani, Emefiena. 2013. *Kooperative kollegiale Demokratie für Afrika und multiethnische Gesellschaften: Demokratie ohne Tränen*. Africa in Development Series, Bd. 13.

Oxford: Peter Lang International Academic Publishers.

Fischer, Matthew. 2007. „Wahlen im Zweifel, während Pakistan sich an ein Leben ohne Bhutto gewöhnt“. *Nationale Post online*. <http://nationalpost.com/news/elections-in-doubt-as-pakistan-adjusts-to-life-without-bhutto/wcm/4d0c2b79-be67-4405-87ea-a6d6f0882d4e>.

Fukuyama, Francis. 1989. „Das Ende der Geschichte?“ Vortrag gehalten im John M. Olin Centre der University of Chicago. <https://ps321.community.uaf.edu/files/2012/10/Fukuyama-End-of-history-article.pdf>

———. 1992. *Das Ende der Geschichte und der letzte Mann*. London: Pinguinbücher.

Held, David. 1999. *Models of Democracy*, 2. Auflage. Cambridge: Polity Press.

Hering, Martin. 1998. „Konsolidierungsdemokratie in Kanada“. <http://archiv.ub.uni-marburg.de/sum/84/sum84-6.html>.

Kingsolver, Barbara. 1998. *Die Poisonwood-Bibel*. New York: HarperCollins Verlag.

Lijphart, Arend. 1968. *Die Politik der Anpassung, des Pluralismus und der Demokratie in den Niederlanden*. Los Angeles: University of California Press.

Machiavelli, Niccolò. 2011. *Der Prinz*. London: Pinguin- Klassiker.

Menamparampil, Thomas. 2017. „Stärkung indigener Werte zur Erleichterung der Entstehung geeigneter Formen der Demokratie“. Vortrag gehalten auf der Internationalen Konferenz zum Thema „Beyond Liberal Democracy: The Quest for Indigenous African Models of Democracy for the Twenty-First Century“, Universität Nairobi, Kenia, organisiert von der Abteilung für Philosophie und Religionswissenschaft, Universität Nairobi, Kenia und dem Council for Research in Values and Philosophy (RVP), Washington, DC, 22.–23. Mai 2017.

Mill, John S. 1956. *Über Freiheit und Überlegungen zur repräsentativen Regierung*. Oxford: Basil Blackwell.

Momoh, Abubakar und Said Adejumo. 1999. *Das nigerianische Militär und die Krise des demokratischen Übergangs: Eine Studie zum Machtmonopol*. Lagos: Bürgerliche Freiheitsbeziehungen Organisation.

Mwaura, Charles N. 1997. „Politische Nachfolge und damit verbundene Konflikte in Kenia“.

Ein Papier, das für die USAID- Konferenz zum Thema „Konfliktlösung am Horn von Afrika“ erstellt wurde, die vom 27. bis 28. März 1997 im Methodist Guest House in Nairobi, Kenia, stattfand.

<http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.540.5512&rep=rep1&type=pdf>.

Nnoli, Okwudibia. 1986. *Einführung in die Politik*. London: Longman.

Jetzt, Okwesilieze. 2009. „Obasanjo war 1999 nicht als PDP-Kandidat qualifiziert.“ *Nigerian Vanguard*, 25. Juli 2009. <http://www.vanguardngr.com/2009/07/25/obasanjo-was-not-qualified-to-be-pdp-candidate-in-1999-okwesilieze-nwodo>.

Nyerere, Julius. 1966. „Demokratie und Parteipolitik“. *Freiheit und Einheit: Eine Auswahl von Schriften und Reden, 1952–1965*. Daressalam: Oxford University Press.

Oduor, Reginald M. J. 2017. „Stipendium im Dienst Afrikas: Schlussbemerkungen“.

Vorgetragen auf einer internationalen Konferenz zum Thema „Beyond Liberal Democracy: The Quest for Indigenous African Models of Democracy for the Twenty-First Century“, Nairobi, Kenia, organisiert von der Abteilung für Philosophie und Religionswissenschaft der Universität Nairobi, Kenia, und dem Rat für Research in Values and Philosophy (RVP), Washington, DC, 22.–23. Mai 2017.

Orr, David. 1997. „Gewalt, Betrug und Überschwemmungen bei Wahlen in Kenia“. *Die Zeiten* (London), 30. Dezember 1997, S. 9–10.

Osaghae, Eghosa E. 1998. *Nigeria seit der Unabhängigkeit: Verkrüppelter Riese*. London: Hurt & Company.

Plato. 1987. *The Republic*, Zweite Auflage. Lee, Desmond trans. London: Penguinbücher.

Schraeder, Peter J. 1996. „African International Relations“. Gordon, April A. und Donald L. Gordon Hrsg. *Das heutige Afrika verstehen*, 2. Auflage. London: Lynne Rienner Publishers Inc.

Umeh, John Anenechukwu. 2017. *Der Marsch der Igbo- Zivilisation*, Bd. I. Saarbrücken: Lambert Academic Publishing.

Ustinov, Peter. 2004. „Kann die Wissenschaft erklären, warum ich ein Pessimist bin?“ BBC News. www.bbc.co.uk/news/magazine-23229014.

Uyanne, Frank Uzochukwu. 1994. „Internationale Grenzen und Demokratisierung in Afrika“.

Demokratisierung in Afrika: Abschlussbericht der Konferenz, Konferenz organisiert von ITC und Global Coalition for Africa, Enschede, Niederlande, 6. März–18, 1994, S. 12–23.

Kapitel Acht

Die Traditionelle Root of Demokratische verbale Disziplin Insights from the Akan Emmanuel Ifeanyi Ani

Bei der Umsetzung des Mehrparteiensystems der Demokratie in Afrika kam es im Kampf um die Macht zu zahlreichen Formen verbaler Aggression, insbesondere beleidigender Sprache. Dies bedroht die Grundfesten des Friedens, wie aus einer Studie mit 6.002 Personen hervorgeht, in der Jan Stets feststellte, dass verbale Aggression körperliche Aggression hervorruft und dass die Kausalität nicht nur positiv, sondern signifikant ist (Stets 1990, 508; siehe auch Ani 2015, 150). Aus westlichen Versuchen der verbalen Disziplin kann man wenig lernen, da es vielen westlichen Gesellschaften in dieser Hinsicht kaum besser geht. Es ist erwähnenswert, dass die Bedeutung von Disziplin im Sprachgebrauch geht über das Mehrparteiensystem hinaus: Wir werden für jede zukünftige Form der Demokratie, die wir entwickeln wollen, immer noch verbale Disziplin brauchen. Bestimmte traditionelle Kulturen Afrikas, wie etwa die der Akan Ghana legt großen Wert auf sprachliche Disziplin und hat ein Netzwerk von Normen aufgebaut, die verbaler Aggression entgegenwirken. Die Normen der Akan-Kultur basieren auf dem Prinzip, dass die Art und Weise, wie wir etwas sagen, genauso wichtig ist wie das, was wir sagen. In diesem Kapitel übertrage ich diese Prinzipien auf die gegenwärtige Praxis der Demokratie. Ich mache Vorschläge, wie die Sozialpolitik für die heutige Gesellschaft das tun könnte, was die Kultur für bestimmte traditionelle Gesellschaften in Bezug auf verbale Disziplin getan hat.

Die allgemeine Begründung lautet: Solange der Wunsch nach Macht besteht, wird es auf Seiten einiger Kandidaten Verzweiflung geben, und Verzweiflung ohne verbale Disziplin kann zu verbaler Aggression führen. Deshalb möchte ich mich mit unserem heutigen Sprachgebrauch befassen, da dieser eine wichtige Variable bei der Bereinigung unserer Demokratiepraxis in Afrika darstellt und von entscheidender Bedeutung für das Demokratiemodell ist, das wir in Zukunft praktizieren möchten. Daher ist es in diesem Kapitel nicht meine Absicht, die grundlegenden Unterschiede zwischen Mehrheits- und Konsensdemokratie oder anderen Formen der Demokratie zu diskutieren. Es ist auch nicht das Ziel dieses Kapitels, eine Alternative vorzuschlagen.

zur liberalen Demokratie. Mein Ziel ist es, für die Mäßigung des Sprachgebrauchs in jedem Demokratiesystem einzutreten, das wir praktizieren möchten. Denn *Argumente* bleiben für die Politik unverzichtbar. Darüber hinaus ist *das Streben* nach Macht ein unverzichtbarer Bestandteil jedes Regierungssystems, das wir praktizieren möchten. Das Streben nach Macht geht über das Mehrparteiensystem hinaus und die einzige Alternative dazu ist die Monarchie (Vererbung und kein Bieten). Dennoch biete ich an Macht führt zu Verzweiflung, die zu verbaler Aggression führt, und wir brauchen daher verbale Disziplin.

Im ersten Abschnitt beschreibe ich (mit Beispielen) die verbale Aggression, die in der Praxis des Mehrparteiensystems der Demokratie in einigen afrikanischen Ländern beobachtet wird. Im zweiten Teil skizziere ich die traditionellen Tabus, die die Akan der verbalen Aggression in ihren vielen Formen auferlegen. Im dritten Abschnitt zeige ich drei Grundsätze auf, die meiner Ansicht nach dem Akan-Verbot verbaler Aggression zugrunde liegen.

Im vierten und letzten Abschnitt denke ich über eine allgemeine Anwendung der genannten Prinzipien auf die gegenwärtige Praxis der Demokratie in afrikanischen Ländern nach.

Verbale Aggression und das Mehrparteiensystem

OP DEMO AY INIAC

FR C

Niemand würde leugnen, dass das Mehrparteiensystem darauf ausgelegt ist, den Wettbewerb rivalisierender Bevölkerungsgruppen um die Macht zu fördern. Mainstream-Demokratiewissenschaftler wie Robert Dahl (1971, 3–9), Joseph Schumpeter (1976, 269) und Samuel Huntington (1984, 196) sind sich einig, dass die beiden Säulen der liberalen Demokratie Anfechtung und Partizipation sind (siehe auch Ajei 2016, 452). Das Partizipationsprinzip ist ein gemeinsamer Nenner verschiedener Demokratiemodelle, etwa des Mehrheits- und des Konsenssystems. Allerdings ist der Aspekt von Der Kampf um die Macht wird von einigen Gelehrten der konsensuellen Demokratie als „Quintessenz der mangelnden Kooperation“ energisch abgelehnt (Wiredu 2011, 1061). Das Mehrparteiensystem institutionalisiert die Opposition in einer Weise, dass Opposition notwendig wird, um an die Macht zu gelangen, und dass die Machteroberung dringlicher wird als der Wunsch, eine fehlerhafte Regierung zu korrigieren, was zu Kritik seitens der Opposition führt, die oft eher hinderlich als konstruktiv ist: Es ist das politische Äquivalent dazu, zwei Gladiatoren aufzufordern, sich vor aller Augen in einen Kampf zu verwickeln eines Publikums. Der Unterschied besteht darin, dass es sich hierbei um einen Ideenwettbewerb handeln soll, bei dem es unter anderem darum geht, die Bürger besser zu regieren, die Wirtschaft zu verbessern und für Sicherheit zu sorgen. Wettbewerb und Partizipation haben die Mehrheitsdemokratie geprägt, die zur „am weitesten verbreiteten Form der Demokratie“ geworden ist Demokratie in der westlichen Welt. Es wird vom Vereinigten Königreich und Frankreich praktiziert, die zusammen über 90 Prozent der Länder in Afrika kolonisierten, in denen derzeit konstitutionelle Demokratien etabliert sind“ (Ajei 2016, 452).

Eine empirische Untersuchung darüber, wie sich die Mehrparteienidee in der Praxis bewährt hat Afrika zeigt gemischte Ergebnisse. Hierzu schreibt Martin Ajei :

Seit den 1990er Jahren ist bei einigen Wahlen in Afrika ein gewisses Maß an Toleranz zu beobachten echter politischer Pluralismus und Wettbewerb. Aber seit 2000 bis Oktober 2015 ist die Ergebnisse von 26 der 103 Präsidentschaftswahlen auf dem Kontinent waren umstritten. Elf dieser umstrittenen Wahlen haben grausame Gewalt provoziert der Verlust von Leben, Eigentum und menschlicher Sicherheit. (Ajei 2016, 453)

Wenn diese Statistiken stimmen, fallen die Ergebnisse gemischt aus, da eine ganze Reihe von Wahlen unbestritten waren. Dennoch sind 26 von 103 25 Prozent – ein Viertel aller Wahlen, was uns motiviert, weiter darüber nachzudenken, wie wir die Qualität unserer Wahlen verbessern können.

Grundlegender ist die Sorge, dass das Mehrparteiensystem verbale Aggression fördert . Es ist wahr, dass der Wunsch nach Macht universell ist : Wir finden ihn in der Monarchie, der Diktatur, der Aristokratie, der Oligarchie und jedem anderen Regierungssystem . Allerdings versucht das Mehrparteiensystem, den Wunsch danach zu zähmen

Macht , indem sie die Idee des Wettbewerbs aus der klassischen liberalen Ökonomie entlehnt : Die Idee ist, dass Wettbewerb die Preise senkt und gleichzeitig die Qualität steigert. Im Fall der Demokratie geschieht dies angeblich durch die Schaffung mehrerer Parteien, die um die Macht konkurrieren . Die Idee ist also, dass die Missetat einer Partei zum Vorteil einer anderen Partei werden würde und die Gewinner immer das Volk sein würden . Dennoch bringt dieses politische Arrangement seine eigenen Probleme mit sich. Die größte Sorge besteht darin, dass es nicht immer einfach ist, *gesund* um die Macht zu konkurrieren. Wie früher

Wie bereits erwähnt, hat die Ausübung des Mehrparteiensystems der Demokratie in Afrika zur Entstehung zahlreicher Formen verbaler Aggression im Kampf um die Macht geführt .

Hier präsentiere ich Beispiele aus Ghana, wo ich mehrere Jahre gearbeitet habe .

Als Kwame Nkrumahs Conventional Peoples Party (CPP) 1954 die Wahlen in Ghana gewann, verabschiedete die von Abrefa Busia angeführte Opposition eine Sie vertraten eine kämpferische Haltung und schlugen alternative Regierungssysteme vor (z. B. Föderalismus gepaart mit Parteien auf ethnischer Basis) , was die CPP- Anhänger dazu veranlasste, sie als „Erzreaktionäre, Politiker der Kakaosaison“ zu bezeichnen (Kukubor 2011, Abs. 7). Als Reaktion darauf beschrieb Busias neu gegründete Partei, die National Liberation Movement (NLM), die CPP als „diejenigen , die keiner Familie angehören .“ „Clan, diejenigen, die Fremde sind, nicht richtig ausgebildet, um den Wert von zu schätzen die wahren und edlen Akans“ (Liberator, 20. Dezember 1955; zitiert in Kukubor 2011, Abs. 8). Die von Busia geführte Opposition hatte auch beschrieben , dass ein aus einigen CPP- Parlamentariern bestehendes Komitee aus „Landstreichern“ und „Schakalen“ bestehe. (Liberator, 20. Dezember 1955; zitiert in Kukubor 2011, Abs. 8).

In jüngerer Zeit kam es zu einem offenen Austausch von Beleidigungen zwischen zwei ehemaligen ghanaischen Präsidenten . Kukubor schreibt:

[John] Agyekum Kufuor bezeichnete Jerry John Rawlings in der Akan- Sprache als ein „*Sasabonsam*“ – ein Teufel, und als „das Ding“, das nicht dort hätte sein dürfen als Ghanas Präsident. Jerry John Rawlings antwortete ebenfalls mit einem Vergleich von Agyekum Kufuor an Atta Ayi, einen berüchtigten bewaffneten Räuber. . . wegen seines Verbrechens im Gefängnis Aktivitäten. Zwischen 1992 und 1996 erklärte der verstorbene Professor Adu Boahen offen: dass er seinen Hund nach Rawlings benannte, weil er behauptete, sein Hund sei sehr stur wie Rawlings. (Kukubor 2011, Abs. 12)

Im Hinblick auf eine noch jüngere Phase der ghanaischen Politik ist der nächste Bericht von Kukubor für die Praxis der Demokratie äußerst alarmierend :

In jüngster Zeit wurde die politische Landschaft mit Worten wie „belagert“.

„*Kookoo ase Kuraseni*“ [unzivilisierter Dorfbewohner], Diebe, Obstkuchen, Kokainbarone, scheißfressendes Mensch-Tier, Frauenheld, Junkie- Parasit, Schimpanse, Krieg

Straßenhändler, kleiner Raucher, dummer Narr, Brandstifter, homosexueller, kranker Präsident, Professor do Little und ein „verwirrter und blinder Präsident, der es ist.“

„Wandern im Wald ohne Richtung“. Diese Beleidigungen wurden größtenteils von den gehandelt NDC und das KKW. (Kukubor 2011, Abs. 13)

1

Der Nachfolger von Präsident John Kufuor, Präsident John Evans Atta-Mills (ein Juraprofessor), äußerte seine Besorgnis über die sich vertiefende Kultur von Beleidigungen, die seiner Ansicht nach die nationale Entwicklung untergruben. Er stellte fest, dass dies die jüngere Generation korrumpiert und eine Katastrophe sein könnte (siehe Baf Foe 2010, Abs. 1). In ähnlicher Weise stellte Larbi-Odei fest, dass Beleidigungen die jüngste Politik in Ghana dominiert haben:

Bei den Wahlen 2012 wurden beleidigende/beleidigende Kommentare, unbegründete Anschuldigungen usw. abgegeben. Provokative Bemerkungen waren die drei am häufigsten verwendeten Arten unanständiger Äußerungen gegenüber politischen Gegnern einer Liste von zehn solcher Äußerungen. Dort war durchschnittlich vier (4) unanständige Äußerungen, die täglich von den Medien aufgezeichnet werden. Stiftung für Westafrika (MFWA) zwischen April und Dezember. Im neunmonatigen Überwachungszeitraum wurden 2.850 Sendungen im Radio 31 überwacht

Stationen. Insgesamt wurden in diesen Programmen 509 anstößige Ausdrücke kodiert mit bis zu 404 unanständigen Äußerungen von Parteimitgliedern. (Larbi-Odei 2016, Abs. 11–12)

Ähnliche Ereignisse sind in westlichen Demokratien zu beobachten. Donald Trump, der offenbar der häufigste Verwender vulgärer Ausdrücke ist, beschrieb die Zusammenarbeit zwischen zwei seiner Rivalen (Jeb Bush und Marco Rubio) als „politischen Blödsinn“ und sagte einer Menge: „Wetten Sie darauf“, als würde er das Waterboarding wiederbeleben eine Verhörtechnik (Flegenheimer und Haberman 2015, Abs. 9). Er bezeichnete seine politischen Gegner häufig als „Verlierer“, „Idioten“, „Clowns“ und „Idioten“ (Dryer 2017). Etwa vier Jahrzehnte zuvor war Richard Nixon Präsident

bekanntermaßen blasphemisch und obszön: Er verwendete oft anzügliche und skatologische Worte (Rothman 2016, Abs. 5).

Es ist diese unhöfliche Formulierung, die die Grundfesten des Friedens bedroht.

Dies liegt daran, dass, wie ich bereits angedeutet habe, empirische Studien gezeigt haben, dass körperlicher Aggression in der Regel eine verbale Aggression vorausgeht (Stets 1990, 508; siehe auch Ani 2015, 150). Lassen Sie mich meine eigene Zusammenfassung von Stets Erkenntnissen zitieren:

Das Ergebnis war, dass es praktisch niemanden gibt, der ohne körperlich aggressiv ist

auch verbal aggressiv gewesen zu sein, was den Schluss zulässt, dass Menschen

Sie sind im Allgemeinen erst dann körperlich aggressiv, wenn sie verbal aggressiv geworden sind.

Obwohl die zeitliche Verzögerung zwischen den beiden nicht sicher ist, ist es verbal klar

Aggression ruft negative Gefühle hervor, die so lange schwelgen, bis sie in einem anderen zum Ausdruck kommen

weitere verbale Aggression oder körperliche Aggression. (Ani 2015, 150)

Stets' Studie konzentrierte sich auf verbale und körperliche Aggression innerhalb der Ehe, aber seine Ergebnisse haben die gleichen Auswirkungen auf die soziale Interaktion im Allgemeinen, da Fagan et al. (1983) fanden heraus, dass diejenigen, die aggressiv gegenüber Familienmitgliedern sind, auch aggressiv gegenüber Nicht-Familienmitgliedern sind (siehe auch Stets 1990, 505). Verbale Aggression ist nicht nur gefährlich für die Ausübung der Politik, sie hat auch gesundheitliche Folgen. Einige Wissenschaftler haben Psychopathie mit der Erfahrung körperlicher (und letztendlich verbaler) Aggression in Verbindung gebracht (siehe Weiler und Widom 1996, 253–57; Lang et al. 2002, 93, 96–99; Ani 2015, 151).

Das Mehrparteiensystem fördert verbale Aggressionen, insbesondere von verzweifelten Politikern.

Dennoch ist es angesichts des gefährlichen Potenzials verbaler Aggression, körperliche Aggression hervorzurufen, ein lohnendes akademisches Unterfangen, nach Wegen zu suchen, wie wir in unserer Demokratiepraxis damit umgehen können. Außerdem, wie ich

Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass die Bedeutung der verbalen Disziplin über das

Mehrparteiensystem hinausgeht, da wir in der künftigen Form der Demokratie, die wir entwickeln wollen, immer noch verbale Disziplin benötigen würden. Lassen Sie mich nun zu einer erfrischenden Untersuchung der verbalen Disziplin im traditionellen Akan-System übergehen.

DIE AKAN - VERBALKULTUR

Samuel Obeng berichtet, dass die Akan in Ghana glauben, dass die Art und Weise, wie wir etwas sagen, genauso wichtig ist wie das, was wir sagen (Obeng 1994, 41). Diese ethnische Gruppe glaubt, dass Gespräche von der „Maxime der Manieren“ bestimmt werden sollten (Obeng 1994, 38; Ani 2015, 151). Das stellt auch Kofi Agyekum fest, nach Ansicht von

Im Akan erwerben wir die Sprache frei, aber unser Gebrauch ist „durch die soziologischen Normen, Werte und Konventionen der Gesellschaft eingeschränkt und bedingt“.

(Agyekum 2010, Vorwort). In „*Akan Verbal Taboos*“ beschrieb er detailliert die Dinge, von denen die Akan glauben, dass wir sie niemals sagen sollten. Indem wir diese Dinge als *Tabu bezeichnen*,

Die Akan erhob sie auf die Ebene der *heiligen* Negativität, deren wichtigste Strafe ein gesellschaftlicher Gesichtsverlust ist. Die Akan glauben, dass wir, wenn wir ein Thema mit anderen Menschen besprechen, „unser Gesicht wahren“ müssen, und um dies zu tun, müssen wir auch „das Gesicht derjenigen wahren“, mit denen wir interagieren. Der Versuch, „ihr Gesicht zu entfernen“, wird als Verlust des eigenen Gesichts interpretiert. Agyekum gibt dafür ein Beispiel, wenn er berichtet, dass, wenn man die Akan-Beschimpfung „*woye bo nini* (du bist unfruchtbar)“ verwendet, die sich negativ auf die Gefühle des Ziels auswirkt, „der Sprecher seinen Respekt vor der Öffentlichkeit verliert und sich selbst und möglicherweise blamiert.“ seine ganze Familie“ (Agyekum 2010, 13). Er berichtet weiter, dass Menschen in der Akan-Gesellschaft Interesse an denen zeigen, „die normalerweise ihr positives Gesicht in der Interaktion zeigen, da dies den Gebrauch einer angemessenen Sprache in einem sozialen Kontext unter Berücksichtigung der Wünsche des/der Adressaten erfordert“ (Agyekum). 2010, 13).

Die Akan behandelten insbesondere den Gebrauch von Beleidigungen als Tabu:

Beschimpfungen nehmen manchmal die Form eines sprachlichen Kampfes zwischen Teilnehmern an Kommunikationssituation. Die Teilnehmer sind die Kämpfer und die Waffe ist die Sprache, die sie verwenden, um die Gefühle des anderen psychologisch zu beleidigen und zu verletzen. Die beleidigenden Ausdrücke werfen psychologische Bomben in die Herzen der Gegner und ihre Gefühle schädigen. Beschimpfungen trüben und behindern die Zusammenarbeit Menschen. Es ist die antagonistische Natur der verbalen Ausdrücke und ihre Wirkung wir versuchen zu vermeiden. Deshalb gelten sie als verbale Tabus. (Agyekum 2010, 109–10)

Agyekum schreibt weiter über die Akan:

Beschimpfungen untergraben den Frieden in der Gesellschaft. Um Frieden zu schaffen, bedarf es einer sprachlichen Abrüstung. Die Abrüstung erfolgt in Form eines Verbots, einer Hemmung und die Einschränkungen bestimmter Ausdrücke . . . diese Verbote, Hemmungen und Einschränkungen sind die verbotenen Tabu- Ausdrücke, die wir *atennidie*, „Beschimpfungen“, genannt haben. (Agyekum 2010, 110)

Die Akan haben verschiedene Möglichkeiten, Beschimpfungen zu identifizieren. *Erstens* identifizieren sie im Allgemeinen Ausdrücke, die darauf abzielen, den Adressaten zu verunglimpfen oder zu demütigen. *Zweitens* empfinden sie bestimmte Äußerungen als anstößiger, wenn sie in der Öffentlichkeit geäußert werden. Die Angemessenheit oder Unangemessenheit solcher Ausdrücke hängt auch von der Art der anwesenden Personen und dem gesamten sozialen Kontext ab (Agyekum 2010, 110). *Drittens* bezeichnen die Akan solche Ausdrücke als Beschimpfungen, die zeigen sollen, dass der Adressat von der Norm abweicht. Normalerweise betrachten sie solche Ausdrücke als Beschimpfungen, wenn die angebliche Abweichung von der Norm übertrieben ist (Agyekum 2010, 110).

Viertens gibt es Fälle, in denen eine Person einem Menschen eine Eigenschaft eines Tieres zuschreibt. Ein Beispiel ist die Bezeichnung einer Person als Hund: Obwohl Hunde sehr gute Haustiere sind, gelten sie auch als vielversprechend.

neugierig, und sie stehlen, und sind auch streitsüchtig und gierig (Agyekum 2010, 112). Andere Tiere haben ihre negativen Eigenschaften (die Agyekum ausführlich dokumentiert, aber hier nicht aufgeführt werden können), und es ist ebenso tabu, sich im Zusammenhang mit diesen anderen Tieren auf eine Person zu beziehen .

Fünftens gibt es Ausdrücke, die sich auf Personen im Zusammenhang mit bestimmten Krankheiten beziehen, die „tabuisiert wurden, weil sie dem Adressaten emotionalen Schmerz zufügen“.

(Agyekum 2010, 118). Dazu gehören Hinweise auf Erkrankungen wie Unfruchtbarkeit , Tuberkulose und Epilepsie oder Hinweise auf Funktionsstörungen oder unsachgemäßen Gebrauch von der Intellekt einer Person , wie Hinweise auf Dummheit oder Wahnsinn (Agyekum 2010, 118–21). Ebenso tabu sind abfällige Verweise auf Merkmale einer Person wie ethnische Zugehörigkeit, Geschlecht, Alter, Rasse oder Genealogie (Agyekum 2010, 122–28).

Sechstens nehmen die Akan Äußerungen zur Kenntnis, die darauf abzielen, den Adressaten zu verunglimpfen oder die physische Struktur oder das persönliche Verhalten des Ziels . Da unsere körperliche und Verhaltensmerkmale variieren, „jeder Versuch, sich mit dem Adressaten zu vergleichen , um ihn herabzusetzen und seine Persönlichkeit zu erniedrigen, wird als Beleidigung angesehen “ (Agyekum 2010, 128). Dazu gehören Angriffe auf den „Intellekt, die Fähigkeiten und Erfolge einer Person in der Gesellschaft, ihren Beruf, ihre Religion und ihre ehelichen Verbindungen“ (Agyekum 2010, 128). Egal wie schlecht ein Mensch auch sein mag, es ist verboten, ihn oder sie als „wertlosen“ Menschen zu bezeichnen.

Es ist auch beleidigend, einen Mann herabzustufen, indem man ihn als Frau bezeichnet „jemand, der nicht in den Krieg zieht“ (Agyekum 2010, 130). Das ist sehr beleidigend, besonders wenn eine Frau es an einen Mann richtet, und seine Schwere geht auf die Zeit zurück, als Männer in den Krieg zogen und Frauen zu Hause ließen , um Hausarbeiten zu erledigen . Die Bezeichnung eines Mannes als Frau hat eine Reihe traditioneller Konnotationen, darunter „Feigheit, Impotenz, Unfähigkeit, etwas zu erreichen und ein verantwortungsloser Kerl “ (Agyekum 2010, 131). Agyekum erklärt , dass bei einem Mummenspiel jemand aus Angst davor Angst hat , seine Mummeln vorzuwerfen

Wenn er sie verliert, besteht die Versuchung, ihn eine Frau zu nennen, und wenn er antwortet, indem er seinen Angreifer ebenfalls eine Frau nennt, „ werden beide sofort vom Wettbewerb ausgeschlossen “ (Agyekum 2010, 131).

Siebtens gibt es für die Akan Beleidigungen, die versuchen, die moralische Glaubwürdigkeit des Adressaten zu schädigen . Agyekum berichtet, dass vor dem Gericht der Asantehemma (der Königinmutter der Ashanti) ein Fall verhandelt wurde , in dem eine Dame eine andere Dame als Bösewicht bezeichnete. Er zitiert das Urteil der Ältesten wie folgt: „Dies ist eine schwere beleidigende Sprache (*akoye atennidie bone*). Es läuft darauf hinaus, eine Person aus dem Haus zu vertreiben. Um diese Tat zu sühnen, muss ein Schaf geschlachtet werden .

Das Wort *busueni*, „Bösewicht“ in unserem Asante-Dialekt, bedeutet, dass die Person teuflisch, gefährlich und schädlich ist“ (Agyekum 2010, 138). Darüber hinaus ist es tabu , Menschen als „Teufel“ oder „Hexe“ zu bezeichnen . Der Äußernde und der Adressat müssten entweder zu einem Mediziner oder einer Medizinerin gehen, wo das

Der Äußernde würde einen Eid ablegen, um die Richtigkeit seiner Behauptung zu bestätigen, oder vor dem traditionellen Gericht, wo der Äußernde schwer bestraft würde, wenn er oder sie seine Behauptung nicht beweisen würde (Agyekum 2010, 138).

Achtens ist es bei den Akan tabu, abfällige Anspielungen auf die Ehe, den Beruf oder die Religion eines Adressaten zu machen. Ebenfalls verboten sind abwertende Verweise auf Körperteile, wie z. B. *wo nkonto* (krummbeinige Person), *wonni aninton* (Du hast keine Augenlider), *wo se a asaisai* (deine verschobenen Zähne), *wo nto trawa* (dein flaches Gesäß), *nsansia* (du sechsfingriger Mensch) und so weiter (Agyekum 2010, 132).

Dennoch sind bestimmte Formen verbaler Aggression manchmal erlaubt bestimmte Spiele (z. B. ein Spiel zwischen Gleichaltrigen namens *Aboreme*, was „to graben oder suchen“) und bei bestimmten Festen. Hier gebe ich das Beispiel der Apoa („Reinigungs-“ oder „Exorzierungs“-Feste im Brong Ahafo - Gebiet:

Während dieser Zeit kann jeder den König oder Häuptling beleidigen, ohne dass dies geschieht Sanktionen. Es wird angenommen, dass dies die Zeiten sind, in denen die Aufmerksamkeit der Herrscher auf sie gerichtet ist können auf einige Fehler ihrer Verwaltung hingewiesen werden, so dass sie dies tun können beginnen, Korrekturmaßnahmen zu ergreifen, um die Mängel in der Gesellschaft danach zu beheben das Fest (Agyekum 2010, 140).

Im Allgemeinen sind Beleidigungen in diesen Zusammenhängen erlaubt, um es den Menschen zu ermöglichen, sich gegenseitig zu ärgern. Diese Beleidigungen werden mit Bedacht eingesetzt, da sie zu echten Konflikten führen könnten, in denen Beleidigungen wieder ihren Tabustatus erlangen würden und eine Bestrafung nötig wäre (Agyekum 2010, 139–40). Sobald das Fest oder Spiel vorbei ist, gelten die Tabus wieder.

Die Akan haben bestimmte allgemein akzeptierte Ansichten, die das Philosophische ausmachen Grundlage ihrer Missbilligung verbaler Aggression. Das habe ich erwähnt Eine dieser Ansichten ist, dass die Art der eigenen Rede genauso wichtig ist wie was man sagen möchte (siehe Obeng 1994, 41). Lassen Sie mich diese Ansicht etwas näher erläutern. Tatsächlich sind sie der Meinung, dass „eine Person, die unverblümte Sprache statt Euphemismus verwendet (vermutlich in potenziell aufrührerischen Situationen), wird als nicht gut sprechend angesehen“ (Saah 1986, 369; Wörter in Klammern im Originaltext). Eine zweite Ansicht ist, dass der durch verbalen Missbrauch verursachte Schaden psychisch dauerhaft ist. Dies spiegelt sich in der Popularität wider

Akan -Sprichwort „*Asým tesý kutwa, wopepa a, ýnký* (Sprache ist wie eine Narbe: Sie verschwindet nie, selbst wenn sie abgewischt oder gereinigt wird)“. Folglich vermeiden die Akan verbale Angriffe (möglicherweise sogar mehr, als sie körperliche Angriffe vermeiden würden). Hierzu bemerkt Obeng:

Das gesprochene Wort ist so kraftvoll und „tödlich“, dass die Gesprächsteilnehmer wenden verschiedene Strategien an, um sich nicht gegenseitig auf die Füße zu treten oder sich gegenseitig ins Gesicht zu bedrohen. . . Gesprächsteilnehmer verwenden einzeln oder gemeinsam wirksame Kommunikationsstrategien wie das Zeigen von Zurückhaltung, Zögern usw.

Verzögerung mit „gut“, um zu signalisieren, dass ein bevorstehender Schritt bedrohlich ist .
(Obeng 1994, 40)

Die Akan haben auch mehrere Instrumente geschaffen, um die Schärfe einer Kritik abzumildern , wenn man sie äußern muss . Zu diesen Ausdrücken gehören „*mepa wo kyɔw* (ich flehe dich an)“ oder „*meserɔ meka* (ich bitte es zu sagen)“. Man geht davon aus, dass das Bitten vor der Kritik dem Adressaten zeigt , dass es der Äußernde gut meint . Diese Ausdrücke könnten auch verwendet werden, um den Adressaten vor einer drohenden Obszönität zu warnen oder unanständigen Gebrauch der Sprache, um ihn oder sie im Voraus zu besänftigen und ihm oder ihr zumindest den Eindruck zu vermitteln, dass die Sprache nicht böswillig ist (siehe Yankah 1991, 56 und Obeng 1994, 41). Akwasi Gyan-Apenteng macht einen ähnlichen Punkt , wenn er bemerkt: „In allen ghanaischen Kulturen gibt es Ausdrücke, die der Verwendung von ‚schlechten Worten‘ als vorherige Entgiftung vorausgehen . “ schlechtes Benehmen“ (Gyan-Apenteng 2016, Abs. 3). Die Akan erkennen auch an, dass wir in bestimmten Situationen direkt und offen mit unseren Ansichten umgehen müssen (wie in Buss 1961 und Berkowitz 1962 zu sehen ist), glauben aber, dass wir etwas indirekt damit umgehen sollten, wenn wir diese Ansichten als bedrohlich für das Gesicht einschätzen Sprache (Obeng 1994, 64). Zu dieser indirekten Sprache gehört unter anderem die Verwendung von Metaphern, Sprichwörtern, Euphemismen, Umschreibungen, Übertreibungen und Anspielungen (Obeng 1994, 64). Es ist daher offensichtlich, dass die Akan ein ganzes System von Regeln geschaffen haben , um verbale Aggressionen ständig unter Kontrolle zu halten. Sie verstehen , dass verbale Aggression „das Ziel dazu zwingt, sich mit beleidigenderen Worten zu rächen“ (Agye kum 2010, 111). Agyekum zitiert Clyne folgendermaßen: „ Ausgewählte Worte aus den ‚starken‘ Am Ende des lexikalischen Feldes wird wahrscheinlich mit anderen Wörtern von diesem Ende aus geantwortet, wobei ein Gesprächspartner versucht, das andere rückgängig zu machen“ (Clyne 1987, 90; zitiert nach Agyekum 2010, 111). Aus diesem Grund führt verbale Aggression zu verbalen Konflikten (siehe z. B. Grimes 1977).

DREI GRUNDSÄTZE DEMOKRATISCHER VERBALER DISZIPLIN _

In diesem Abschnitt möchte ich drei Prinzipien herausarbeiten, die meiner Beobachtung nach der Haltung der Akan gegenüber verbaler Aggression im sozialen Kontext zugrunde liegen. Das erste Prinzip würde ich den *affektiv neutralen Ansatz bei Meinungsverschiedenheiten* nennen. Nach diesem Prinzip ist das Argument des Gegners das Ziel der Kritik , nicht der Gegner selbst . Die Idee hinter diesem Prinzip besteht darin, das Projekt einer Ablehnung oder Revision der Position eines Gegners mit der Haltung des vollen Respekts ihm gegenüber zu verbinden . Dieses Prinzip lehrt, dass wir die beiden trennen und niemals vermischen sollten . Das Prinzip ist von entscheidender Bedeutung, um eine Gesellschaft auch inmitten der leidenschaftlichsten Meinungsverschiedenheiten gesund zu halten .

Es gibt eine westliche Parallele zu dem Grundsatz, dass es für die Debatte über Positionen auf das Argument des Gegners und nicht auf die Person des Gegners ankommt .

Die westliche Version des Prinzips ist nicht klar umrissen, aber wir sehen es in der Form der „Tabuisierung“ einer Verletzung des Prinzips. Dieses Tabu zeigt sich in der Logik, wenn wir *ad hominem* als einen Trugschluss definieren, der darin besteht, die Person eines Gegners und nicht seine Argumente anzugreifen. Man konnte beobachten, dass die Akan über die westliche Logik hinausgehen , in dem Sinne, dass sie Persönlichkeitsangriffe tatsächlich ausarbeiten und kategorisieren , um keinen Zweifel über die verschiedenen Arten zu lassen , auf denen sie auftreten könnten (siehe vorheriger Abschnitt).

Der zweite Grundsatz besteht darin, dass die offenste Kritik (wo es nötig ist).

scharf sein) ohne den Eindruck einer Beleidigung vermittelt werden könnten oder

verunglimpfen. Dies ist zweifellos eine schwierige Aufgabe, aber die Akan haben eine einfache Möglichkeit gefunden , dem Gegner gegenüber offen zu sein, ohne respektlos zu wirken . Dies geschieht einfach, indem wir mit den respektvollen Sätzen beginnen, die wir kennen (von denen wir einige bereits in der Akan-Kultur gesehen haben), wie zum Beispiel „Vergib mir.“

. .“, „Wenn ich darf, . . .“, oder „Entschuldigung . . .“ Zu sehen, wie

Je effektiver diese Klauseln sein könnten, desto mehr könnten wir sie in der Praxis berücksichtigen .

Nehmen wir jeden Ausdruck , der das Potenzial hat, die Gefühle des Adressaten zu verletzen , und stellen wir ihm dann einfach einen dieser Sätze voran, und es wird klar , dass das Vorhandensein des Satzes der Kritik etwas von der Schärfe nimmt. Wir alle kennen die westliche Version dieses Ansatzes , Kritik zu äußern . Gemäß der westlichen Version beginnen wir mit einem Satz wie „Mit gebührendem Respekt, . . .“ oder „Ich hoffe, Sie entschuldigen mich, wenn ich

. .“ Solche Klauseln wirken spannungsneutralisierend. Man lernt , wie und wann man sagt.

Verwenden Sie sie, da sie es einem ermöglichen, seine Meinung offen zu äußern, ohne die Kollegialität des Empfängers zu verlieren.

Das dritte Prinzip besagt, dass der kollektive Frieden Vorrang vor dem individuellen Sieg hat.

Wenn sich die Akan Gedanken darüber machen, wie sie miteinander reden sollen (was sie offensichtlich aufgrund ihrer verbalen Tabus tun), ist das ein Zeichen dafür, dass sie es sind mehr um den kollektiven Frieden besorgt als um individuelle Siege in Debatten oder verbale Konflikte. Lassen Sie mich an dieser Stelle hinzufügen, dass nicht nur der Besiegte die Verantwortung für die Förderung des kollektiven Friedens trägt , wenn er über weitere Optionen nachdenkt: Auch der Sieger trägt die Verpflichtung, den öffentlichen Frieden zu fördern, indem er der Versuchung widersteht, sich über seinen Sieg zu freuen . Dies erleichtert es den Besiegten, von Handlungen abzusehen , die den Frieden weiter belasten könnten . Die allgemeine Idee hinter diesem Prinzip ist also, dass wir bestimmte Argumente aufgeben sollten, wenn wir wissen , dass sie das Potenzial haben, den öffentlichen Frieden zu beeinträchtigen . Ein aktueller moderner Ausdruck dieses Prinzips wurde während der Petition zur Präsidentschaftswahl 2012 in Ghana vorgestellt , in der die New Patriotic Party (NPP) die regierende National Democratic Coalition (NDC) beschuldigte

Manipulation der Präsidentschaftswahlen 2012. Das war damals die allgemeine Meinung

Der NDC konnte die Wahl nicht gewinnen und nutzte die Macht des Präsidenten, um sie zu manipulieren, aber das Gericht entschied zugunsten des NDC. Dies war der nächste Bürgerkrieg in Ghana in seiner Geschichte. Die NPP (eine von den Akan dominierte Partei) erklärte ihren Anhängern jedoch, dass der Frieden im Land wichtiger sei als ihre Beschwerden. Sie erinnerten ihre Unterstützer an ihre Liebe „zu Mutter Ghana“. Ihr Präsidentschaftskandidat, Nana Addo Danquah Akufo Addo, sagte in einer vielbeachteten Rede, dass er mit dem Urteil zwar nicht einverstanden sei, es aber um des Friedens willen akzeptiert habe.

das Land. 2 Die nächste Präsidentschaftswahl (im Dezember 2016) gewann er mit deutlicher Mehrheit.

ANWENDUNG DER GENERALPRINZIPIEN DES VERBALEN DISZIPLIN FÜR DAS ZEITGEOGRAPHISCHE POLITISCHE LEBEN

Es ist offensichtlich, dass das Akan-System des verbalen Tabus etwas antiquiert ist. Tatsächlich sind viele der heute verwendeten Beschimpfungen viel ausgefeilter, wie die zuvor zitierten Fälle aus dem heutigen Ghana und den Vereinigten Staaten zeigen.

Wie wir gesehen haben, waren die meisten Beleidigungen, die die Akan beunruhigten, diejenigen, die aus der zwischenmenschlichen Kommunikation zwischen Individuen hervorgingen.

Besorgniserregend sind heute jedoch Beleidigungen, die in traditionellen und sozialen Medien verbreitet werden. Die Art der Beleidigungen hängt in der Regel von der Art des Kanals ab. Im Fall der zeitgenössischen Medien ist verbale Aggression erwartungsgemäß raffinierter, weniger grob, aber ebenso schädlich geworden.

Ein Beispiel für eines der am häufigsten verwendeten Schimpfwörter im Kontext

Der Grundgedanke der heutigen kontradiktorischen Mehrparteiendemokratie besteht darin, einen Amtsinhaber als „inkompetent“ zu bezeichnen. Dieses Wort ist gebräuchlich, weil Mitglieder von Oppositionsparteien durch ihren Wunsch nach Macht dazu gezwungen werden, die Mitglieder der Regierungspartei als ungeeignet für die Regierungsaufgabe darzustellen, während diejenigen in der Regierungspartei gleichermaßen durch ihren Wunsch, an der Macht zu bleiben, an den Präsidenten gedrängt werden. Oppositionsparteien als nicht lebensfähige Alternativen betrachtet. Das Wort „inkompetent“ selbst ist nicht unbedingt beleidigend, da sein Ziel tatsächlich inkompetent sein könnte. Beleidigend ist es, den Gegner als inkompetent zu bezeichnen, ohne *Beweise* für die Behauptung vorzulegen. Die meisten Politiker glauben, dass sie damit durchkommen, ihre Gegner einem Rufmord auszusetzen.

Um den Punkt im vorherigen Absatz zu veranschaulichen, lassen Sie uns für einen Moment von der Landespolitik zur Universitätspolitik übergehen: Nehmen wir an, dass ein Fakultätsmitglied in einer Abteilungsbesprechung eine kürzlich von einem Kollegen organisierte Konferenz als „inkompetent organisiert“ bezeichnet. Jemand in der Versammlung wittert ein Fehlverhalten und bittet ihn, Beweise für seine Behauptung vorzulegen. Zunächst ist er verloren

Worte, aber etwas später in der Sitzung liefert er offensichtlich unglaubliche Gründe

für seinen Anspruch. Eine schädliche Behauptung aufzustellen und sie mit plausiblen Gründen zu untermauern, bedeutet zu kritisieren, aber wenn man dies ohne glaubwürdige Gründe tut, greift man einfach eine Person an und nicht ihre Position oder Handlung. Nehmen wir weiter an, dass wir uns erinnern, wenn wir über das mögliche Motiv hinter der Behauptung des Angreifers nachdenken dass der Angreifer vor der letzten Konferenz der einzige gewesen sei, der in letzter Zeit Konferenzen in der Abteilung organisiert habe. Folglich haben wir konnte daraus schließen, dass das Motiv des Angreifers wahrscheinlich der Wunsch war, als die einzige Person in der Abteilung angesehen zu werden, die kompetent Konferenzen organisieren konnte. Das obige Beispiel verdeutlicht, dass Kritik aus unreinen Motiven entstehen kann. Im Kontext der modernen Mehrparteiendemokratie könnte Kritik an der Leistung eines Gegners legitim sein, allerdings mit zwei Einschränkungen.

Zunächst müssen die Ansprüche *begründet werden*. Eine Kritik ist normalerweise ein Argument, und Ein Argument enthält eine Behauptung (Schlussfolgerung) und die Vorlage von Beweisen

die Behauptung in mindestens einer Prämisse zu stützen. Einen Anspruch geltend machen ohne Beweise dafür vorzulegen ist *kein* Argument; und wenn eine Behauptung nicht unterstützt wird, ist es besonders unfair, wenn sie auch verunglimpfend ist. Beispiele für

Prämissen, die einen Vorwurf der Inkompetenz stützen, könnten sein, dass die betreffende Regierung es versäumt hat, die Wirtschaft zu verbessern (mit relevanten Statistiken wie z

Teil des Geländes), hat die Sicherheit nicht verbessert (mit Beispielen), nicht

eine internationale Krise effektiv bewältigen usw. Anhand dieser Prämissen kann das Publikum feststellen, ob der Vorwurf der Inkompetenz begründet ist.

Tatsächlich ist es manchmal ehrenvoller, Räumlichkeiten anzubieten, ohne etwas anzubieten

Schlussfolgerungen ziehen und das Publikum die Schlussfolgerungen selbst ziehen lassen! In

Mit anderen Worten, es ist angemessener, bestimmte Handlungen zu kritisieren und

Programme statt die Gegner beim Namen zu nennen. *Zweitens* sollte eine Kritik angebracht sein

keine beleidigenden Ausdrücke enthalten. Hier brauche ich nichts hinzuzufügen

zu der Ausarbeitung, die die Akan bereits bereitgestellt haben. Während der

Regierung des nigerianischen Präsidenten Goodluck Jonathan, seine

Vorgänger Olusegun Obasanjo kritisierte die Regierung offen

Brief wegen mangelndem wirksamen Umgang mit Boko Haram (Obasanjo 2013).

Präsident Jonathan antwortete mit einem Brief, der ebenfalls der Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurde und in dem er sich auf Obasanjos „kaum originelle Idee von Karotten und Zucker“ bezog Stick“ im Umgang mit Boko Haram (Jonathan 2013, Abs. 20).

Es ist wichtig, dass wir nicht zu Beleidigungen greifen, selbst wenn wir uns ernsthaft beleidigt fühlen. Eine Forschungsstipendiatin der Makerere- Universität, Dr. Stella Nyanzi, war vor einiger Zeit in den Nachrichten, weil sie den ugandischen Präsidenten Yoweri Museveni auf ihrer Facebook-Seite als „ein Paar Hinterbacken“ bezeichnete (Shaban 2017). Man könnte meinen, dass das ugandische Staatsoberhaupt diese Bezeichnung aufgrund seiner langen und drakonischen Herrschaft verdient. Dennoch machen zwei Fehler kein Recht: Es ist durchaus möglich, ihn effektiv zu kritisieren, ohne auf eine solche Sprache zurückzugreifen.

ABSCHLIESSENDE REFLEXIONEN

Wir haben das ausgeklügelte System verbaler Tabus gesehen, das die Akan aufgebaut haben, um zwischenmenschliche Interaktionen in ihrer Gesellschaft zu mäßigen und sie friedlich zu gestalten. Da Frieden eine Voraussetzung für Fortschritt ist, fragt man sich, ob dies nicht einer der entscheidenden Faktoren für die historische Größe des Ashanti - Königreichs ist. Die offensichtliche Frage ist nun, ob das System der verbalen Tabus in der heutigen Akan-Gesellschaft noch wirksam ist oder nicht. Da ich nun schon seit mehreren Jahren in Ghana lebe und arbeite, denke ich, dass seine Wirksamkeit durch die Launen der westlichen Zivilisation etwas gemindert wurde. Gleichzeitig sind jedoch Versuche zu beobachten, die Heiligkeit traditioneller Werte wiederherzustellen, insbesondere wenn in der heutigen Gesellschaft die Dinge furchtbar schief laufen.

Beispielsweise scheint die Tradition einige Aufsichtsgremien (wie die Media Foundation for West Africa) dazu inspiriert zu haben, mit der Zusammenstellung von Listen der Politiker zu beginnen, die in jeder Wahlperiode in Ghana am meisten Misshandlungen begangen haben (wie wir in Nyabor sehen). 2016), Politiker, die beleidigende und beleidigende Kommentare abgegeben haben (Media Foundation for West Africa 2016, 5–6), provokative Äußerungen (Media Foundation for West Africa 2016, 6), Äußerungen, die Gewalt befürworten (Media Foundation for West Africa 2016, 6.) und unbegründete Behauptungen (Media Foundation for West Africa 2016, 4–5).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Tradition durch Richtlinien und Gesetze erreicht werden muss durch Normen erreicht. Wo die Akan den Gesichtverlust als Strafe nutzten Instrument könnten wir mit unseren üblichen Geld- und Gefängnisstrafen bestrafen. Die Leute mögen Man verliert heutzutage nicht sein Gesicht, weil man verbal aggressiv ist, aber es tut weh, Geld und Zeit zu verlieren, und ins Gefängnis zu gehen könnte zu einem modernen Gesichtverlust führen. Die Demokratie erlaubt eine lebhafte Debatte. Der Punkt ist jedoch, dass Bürger nicht zu verbalen Aggressionen greifen sollten, also zu Äußerungen, die darauf abzielen, den Adressaten zu demütigen oder zu beleidigen. Dabei handelt es sich in der Regel um offene Beleidigungen oder Schadensersatzansprüche, die ohne Begründung erfolgen. Länder sollten Richtlinien formulieren, um solche verbalen Aggressionen einzudämmen. Die übliche Herausforderung bei der Formulierung einer Politik zu diesem Zweck besteht darin, eine Einschränkung der Meinungsfreiheit zu vermeiden, da diese Freiheit für die Ausübung jeder Demokratie von zentraler Bedeutung ist. Dennoch denke ich, dass diese Art der Verbalisierung isoliert und verboten werden könnte, ohne dass die Freiheit der Menschen dadurch gefährdet würde.

Ausdruck. Es ist ermutigend, dass es bereits Formen der Verbalisierung gibt, die kriminalisiert sind. Wir sind jedoch nicht der Ansicht, dass ihre Kriminalisierung unsere Meinungsfreiheit einschränkt. Eine solche Äußerung umfasst kriminelle Einschüchterung, Verleumdung und üble Nachrede. Genauer gesagt sollten wir uns bei der Formulierung dieser Richtlinien von einem ausgeprägten Bewusstsein für das Potenzial verbaler Aggression leiten lassen, dem Einzelnen und der Gesellschaft schweren Schaden zuzufügen.

ANMERKUNGEN

1. NDC (National Democratic Coalition) und NPP (National Patriotic Party).
2. Kann unter diesem YouTube- Link angesehen werden: [https://www.youtube.com / watch?v=rFzjGGpqOUs](https://www.youtube.com/watch?v=rFzjGGpqOUs).

VERWEISE

- Agyekum, Kofi. 2010. *Akan verbale Tabus*. Accra: Ghana Universities Press.
- Ajei, Martin. 2016. „Kwasi Wiredu's konsensuelle Demokratie: Perspektiven für die Praxis in Afrika“. *European Journal of Political Theory*, Bd. 15 Nr. 4, S. 445–66. <http://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/1474885116666451>.
- Ani, Emmanuel I. 2015. „Konflikt- und Dialogperspektiven für sozialen Wandel: Im Blickfeld einer afrikanischen Kultur“. *Philosophia: International Journal of Philosophy*, Bd. 16 Nr. 2, S. 140–57. https://www.researchgate.net/profile/Emmanuel_Ani/publication/286463808_Conflict_and_dialogue_perspectives_to_social_change_Insights_from_an_African_culture/links/5847caf708ae8e63e632388e.pdf.
- Baffoe, Michael. 2010. „Ghanaische Politik und persönliche Beleidigungen“. *Ghanaweb*, 2. November 2010. <http://www.ghanaweb.com/GhanaHomePage/NewsArchive/Ghanaische-Politik-und-persönliche-Beleidigungen-196510>.
- Berkowitz, Leonard. 1962. *Aggression: Eine sozialpsychologische Analyse*. New York: McGraw-Hill.
- Buss, Arnold. H. 1961. *Die Psychologie der Aggression*. New York: John Wiley und Söhne.
- Clyne, Michael. 1987. „Die Rolle der Linguistik in der Friedens- und Konfliktforschung“. *Australian Review of Applied Linguistics*, Bd. 10 Nr. 1, S. 76–97. <http://www.jbe-platform.com/content/journals/10.1075/ara1.10.1.05cly>.
- Dahl, Robert A. 1971. *Polyarchie: Partizipation und Opposition*. New Haven: Yale University Press.
- Trockner, Sand. 2017. „Politische Obszönitäten und grobe Kreativität im US-Wahlkampf“. *Oxford Word Blog (In) Oxford Wörterbücher*. <http://blog.oxforddictionaries.com/2016/02/political-profanity/>.
- Fagan, Jeffrey. A., Douglas K. Stewart und Karen V. Hansen. 1983. „Gewalttätige Männer oder gewalttätige Ehemänner? Hintergrundfaktoren und situative Korrelate“.
- Finkelhor, David, Richard J. Gelles, Gerald T. Hotaling und Murray A. Straus Hrsg. *Die dunkle Seite der Familie: Aktuelle Forschung zu Gewalt in der Familie*. Beverly Hills, CA: Sage, S. 49–67.
- Flegenheimer, Matt und Maggie Haberman. 2015. „Unflätig und stolz darauf im Wahlkampf 16“. *New York Times*, 27. November 2016. https://www.nytimes.com/2015/11/28/us/politics/2016-candidates-are-cursing-more-and-zweckgebunden.html?_r=0.

- Grimes, Larry M. 1977. „Das sprachliche Tabu: Beispiele aus dem modernen Mexiko und Spanisch“. *Die zweisprachige Rezension*, Bd. 4, S. 69–80. http://www.jstor.org/stable/25743710?seq=1#page_scan_tab_contents.
- Gyan-Apenteng, Akwasi. 2016. „Beleidigungen und Lügen gewinnen keine Wahlen“. *Graphic Online*, 21. Februar 2016. <http://www.graphic.com.gh/features/opinion/insults-and-lies-don-t-win-elections.html>.
- Huntington, Samuel P. 1984. „Werden mehr Länder demokratisch werden?“ *Political Science Quarterly*, Bd. 99 Nr. 2, S. 193–218. http://www.jstor.org/stable/2150402?seq=1#page_scan_tab_contents.
- Kukubor, Kofi B. 2011. „Demagoguismus: Eine Analyse der Beleidigungspolitik in Ghana“. *MC Modern Ghana*, 29. Dezember 2011. <https://www.modernghana.com/news/369413/demagoguism-an-analysis-of-politics-of-insults-in-ghana.html>.
- Lang, S., Britt Af Klinteberg und PO Alm. 2002. „Erwachsenenpsychopathie und gewalttätiges Verhalten bei Männern mit früher Vernachlässigung und Missbrauch“. *Acta Psychiatrica Scandinavica*, Bd. 106 Nr. 412, S. 93–100. https://www.researchgate.net/profile/Britt_Klinteberg/publication/11302927_Adult_psychopathy_and_violent_behavior_in_men_with_early_neglect_and_abuse/links/09e4150e830b082660000000.pdf.
- Larbi-Odei, Abigail. 2016. „Beleidigungen und falsche Behauptungen dominierten den politischen Diskurs bei den Wahlen 2012: Wird 2016 anders sein?“ *Joy Online*, 7. März 2016. <http://www.myjoyonline.com/opinion/2016/April-7th/insults-false-claims-dominiert-political-discourse-in-2012-elections-will-2016-be-different.php>.
- Obasanjo, Olusegun. 2013. „Bevor es zu spät ist“. *Vanguard* (Schlagzeilen), 12. Dezember 2013. <https://www.vanguardngr.com/2013/12/obj-blasts-jonathan-in-18-page-Brief/>.
- Obeng, Samuel. 1994. „Verbale Indirektion im informellen Akan- Diskurs“. *Journal of Pragmatics*, Band 21, S. 37–65. https://www.researchgate.net/profile/Samuel_Obeng/publication/222863102_Verbal_indirection_in_Akan_formal_discourse/links/53ff46f50cf21ac8791d45e9.pdf.
- Medienstiftung für Westafrika. 2016. „Überwachung unanständiger Wahlkampfsprache im Radio: Ergebnisse für den Zeitraum vom 16. bis 31. Mai 2016“. <http://www.mfwa.org/wp-content/uploads/2016/06/MFWA-Language-Monitoring-Report-for-May-16-31-2016.pdf>.
- Nyabor, Jonas. 2016. „NDC, NPP Top- Liste der missbräuchlichsten politischen Parteien“. *Stadt 93,3 fm: citifmonline*, 25. Oktober 2016. <http://citifmonline.com/2016/10/25/ndc-npp-Top-Liste-der-missbräuchlichsten-politischen-Parteien/>.
- Rothman, Lily. 2016. „Eine kurze Geschichte des Fluchens in der amerikanischen Politik“. *Time* (Magazine Online) History Feature, 16. Februar 2016. <http://time.com/4225553/donald-trump-fluchen-schwören-präsident/>.
- Saah, Kofi K. 1986. „Sprachgebrauch und Einstellungen in Ghana“. *Anthropologische Sprachwissenschaft*, Bd. 28 Nr. 3, S. 67–77. http://www.jstor.org/stable/30027963?seq=1#page_scan_tab_contents.
- Stets, Januar 1990. „Verbale und körperliche Aggression in der Ehe“. *Zeitschrift für Ehe und Familie*, Bd. 52 Nr. 2, S. 501–14. http://www.jstor.org/stable/353043?seq=1#page_scan_tab_contents.

- Shaban, Abdur Raman Alfa. 2017. „Die ugandische Regierung fordert eine psychiatrische Untersuchung für den College-Don, der den Präsidenten beleidigt.“ *Africanews* (Uganda), 10. April 2017. [http://www.africanews.com/2017/04/10/uganda-gov-t-wants-psychiatric-checkup – für-uni-don-der-den-präsidenten-beleidigte//](http://www.africanews.com/2017/04/10/uganda-gov-t-wants-psychiatric-checkup-für-uni-don-der-den-präsidenten-beleidigte//).
- Schumpeter, Joseph A. 1976. *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*. London: George Allen & Unwin.
- Weiler, Barbara Luntz und Cathy Spatz Widom. 1996. „Psychopathie und gewalttätiges Verhalten bei misshandelten und vernachlässigten jungen Erwachsenen“. *Kriminelles Verhalten und psychische Gesundheit*, Bd. 6, S. 253–57. <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/cbm.99/full>.
- Wiredu, Kwasi. 2011. „Staat, Zivilgesellschaft und Demokratie in Afrika“. Lauer, Helen und Kofi Anyidoho Hrsg. *Reclaiming the Human Sciences and Humanities through African Perspectives*, Bd. II. Legon-Accra: Sub-Saharan Publishers, S. 1055–66.
- Yankah, Kwesi. 1991. „Oratorium in der Akan- Gesellschaft“. *Diskurs und Gesellschaft*, Bd. 2, S. 47–64. <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0957926591002001003>.

Kapitel Neun

Ein Aufruf für einen Kommunitaristen

Model Democracy
Munamoto Chemhuru

Die westliche liberale Demokratie wird heute sehr häufig als ein weiterer Ausdruck von Zivilisation und politischem Anstand angesehen (Offor 2006 , 120). Im postkolonialen Afrika haben Versuche, es umzusetzen, jedoch zu einer Vielzahl sozialer, politischer und wirtschaftlicher Probleme geführt , darunter Armut , Korruption, Diktatur, Wahlfälschung, umstrittene Wahlen, Bürgerkriege , Völkermord, Staatsstreich, sowie Ausgrenzung und Entfremdung ethnischer Minderheiten durch Mehrparteientum . Länder wie Nigeria, Kenia, die Demokratische Republik Kongo, Uganda, Sudan, Ruanda und Simbabwe haben viele davon erlebt diese Herausforderungen.

Mein Beitrag zum Diskurs über die Suche nach indigenen afrikanischen Vorbildern Die Frage der Demokratie im 21. Jahrhundert erfordert einen Vorschlag für ein politisches Paradigma, das mit der politischen Geschichte und dem kulturellen Kontext des Kontinents im Einklang steht. Ich behaupte, dass es, wenn die aktuellen sozialen, wirtschaftlichen und politischen Probleme , mit denen das postkoloniale Afrika konfrontiert ist, angemessen angegangen werden soll, notwendig ist, die traditionellen kommunitären Demokratiesysteme Afrikas zu überdenken , anstatt sich weiterhin auf liberale demokratische Prinzipien des Westens zu verlassen, die nicht nur ihnen fremd sind die sozialen und politischen Bedingungen des Kontinents, die aber auch in weiten Teilen des heutigen Afrikas weitgehend gescheitert sind , weil sie nicht den Erwartungen der Mehrheit der Bürger dienen und daher a das koloniale Erbe. Während Kwasi Wiredu „die offenbar willige Aufhebung des Glaubens an afrikanische politische Traditionen“ unter den Afrikanern beklagt, kommt er zu dem Schluss, dass „es ebenso offensichtlich ist, dass Afrika unaussprechlich unter den politischen Hinterlassenschaften des Kolonialismus gelitten hat.“ Leider leidet sie in diesem Bereich weiterhin direkt oder indirekt unter der politischen Vormundschaft des Westens.“ (Wiredu 1996, 143).

Mein Beitrag in diesem Kapitel ist eine Interpretation der afrikanischen kommunistischen Demokratie , die mit Ausnahme der jüngsten kritischen Arbeit von Bernard

Matolino (2018) hat im aktuellen Diskurs über indigene afrikanische Demokratiemodelle nur wenig Beachtung gefunden – eine Idee, die von Kwasi Wiredu entfacht wurde. Dies könnte vielleicht auf die Sorge des kenianischen Philosophen Reginald M. J. Oduor eingehen, dass „es an der Zeit ist, dass wir uns mit unserem indigenen politischen Erbe befassen und es nutzen, um eine Gesellschaft aufzubauen, deren Werte bei unseren Völkern Anklang finden“ (Oduor 2017).

Dementsprechend begann ich zunächst damit, einige der Mängel von zu untersuchen Westliche liberale Demokratie im postkolonialen afrikanischen Kontext. Anschließend plädiere ich für die Angemessenheit der afrikanischen komunitären Demokratie als vernünftige Grundlage für gute Regierungsführung und Friedenskonsolidierung in Afrika, wie ich es auch getan habe. Vergleichen Sie sie kritisch mit der westlichen liberalen Demokratie. Insgesamt basiert meine Argumentation in diesem Kapitel auf dem, was Martin Odei Ajei (2016, 447) als „den fortlaufenden Prozess der konzeptionellen Dekolonisierung des afrikanischen Denkens und Handelns“ ansieht.

LIBERALE DEMOKRATIE UND DAS AFRIKANISCHE

POSTKOLONIALE HALLE E NG

In den meisten Teilen der Welt wird heute davon ausgegangen, dass die westliche liberale Demokratie das einzige Mittel zur politischen Erlösung für Länder ist, die politische Ideale wie Menschenrechte, Gerechtigkeit, Gleichheit, Fairness und gute Regierungsführung wahren wollen. Gegen Ende des letzten Jahrtausends behauptete Francis Fukuyama: „Während sich die Menschheit dem Ende des Jahrtausends nähert, haben die Zwillingskrisen des Autoritarismus und der sozialistischen Zentralplanung nur einen Konkurrenten im Ring als Ideologie mit potenziell universeller Gültigkeit zurückgelassen: die Liberale.“ Demokratie, die Doktrin der individuellen Freiheit und der Volkssouveränität“ (Fukuyama 1992, 42). In ähnlicher Weise stellte Francis Ofor fest, dass „mehr als zwei Drittel aller souveränen unabhängigen Staaten der Welt dies akzeptiert haben. . . Wir sind Teil der liberalen Demokratie und haben diese Regierungsform als den besten Weg zur Lösung der Probleme der wirtschaftlichen Entwicklung und der politischen Organisation angesehen“ (Ofor 2006, 124).

Postkoloniale afrikanische Staaten blieben von diesem scheinbar Siegeszug der liberalen Demokratie nicht verschont, „angesichts der Tatsache, dass die meisten afrikanischen Staaten bis 2004 die liberale Demokratie als ihr Regierungssystem übernommen hatten“. (Lumumba-Kasongo 2005, 1). Daher gilt in den meisten afrikanischen Ländern die Demokratie im Sinne der westlichen liberalen Tradition als Maßstab für gute Regierungsführung. Daher ist es nicht verwunderlich, dass afrikanische Staaten, wenn sie es versäumen, westliche liberale demokratische Grundsätze wie die Abhaltung regelmäßiger Mehrparteienwahlen einzuhalten oder grundlegende Menschenrechte des *Einzelnen* in ihren Verfassungen zu wahren, von kritischen wirtschaftlichen und medizinischen Aspekten ausgeschlossen sind und militärischer Hilfe sowie anderen strengen politischen und wirtschaftlichen Sanktionen seitens der mächtigen Nationen des Westens unterworfen. Als

Infolgedessen versuchen die meisten postkolonialen afrikanischen Staaten, indigene Formen von zu meiden Regierungsführung, die aus der für vorkoloniale afrikanische Kulturen typischen kommunitären² Weltanschauung hervorgeht, und sie durch fremde liberale demokratische Regierungssysteme zu ersetzen, die von ihren ehemaligen Kolonialherren vorgeschrieben wurden.

Darüber hinaus ist der weitverbreitete Glaube, dass vorkoloniale afrikanische Gesellschaften nicht demokratisch seien, ein Narrativ, das populär gemacht wird, um die Aufrechterhaltung der westlichen liberalen Demokratie im postkolonialen afrikanischen Staat zu rechtfertigen. Aus diesem Grund ist Ernest Wamba-dia-Wamba der Meinung, dass „wir das koloniale Erbe und die Starrheit von *Traditionen* dekonstruieren müssen (Traditionen, die von Kolonialisten erfunden oder eingeblendet wurden, obwohl sie behaupteten, sie seien afrikanisch, und als solche von den Afrikanern übernommen wurden); Diese *Traditionen* werden genutzt, um den postkolonialen Staat zu rechtfertigen und durchzusetzen, den wir deimperialisieren müssen“ (Wamba-dia-Wamba 1992, 32). Tatsächlich erkennt Ali Mazrui die zentrale Bedeutung der Demokratie im vorkolonialen Afrika an und macht die westliche liberale Demokratie im postkolonialen Afrika für die Tötung der afrikanischen Demokratie verantwortlich. Mazrui prägt sogar den Begriff „Demokratie“ (Mazrui 2016, 17–35).

Eine Reihe afrikanischer politischer Denker der ersten Generation in den ersten Jahrzehnten von Unabhängigkeitsbefürworter wie Kwame Nkrumah, Léopold Sédar Senghor und Julius Nyerere plädierten für die Notwendigkeit, das traditionelle politische Erbe Afrikas in Form einer afrikanischen kommunitaristischen Demokratie neu zu betrachten. Obwohl einige von

Ihre Argumente zur Unterstützung von Einparteiensystemen können nicht als praktikable Alternative zur liberalen Demokratie angesehen werden. Diese Denker wollten jedoch, dass neu gegründete postkoloniale afrikanische Staaten die kommunitären Strukturen traditioneller afrikanischer Gesellschaften anerkennen und respektieren. Ihre Forderungen stießen jedoch auf taube Ohren, da die meisten postkolonialen afrikanischen Staaten unter dem Dach westlicher liberal-demokratischer Prinzipien einen geeigneten Platz im geplanten globalen Dorf finden wollten.

Die mehr als ein halbes Jahrhundert politische Unabhängigkeit in den meisten afrikanischen Ländern war hauptsächlich durch fremde Regierungsmodelle und vor allem durch die westliche liberale Demokratie gekennzeichnet, die im Widerspruch zu den traditionellen afrikanischen demokratischen Prinzipien steht, die Gyekye (1992, 241–55) vertritt. In dieser Zeit erleben wir, wie neu gegründete Demokratien westlicher Prägung zu Zivil- und Militärdiktaturen verkommen. Zum Beispiel, wenn er Bilanz zieht

die Geschichte der Militärputsche in der postkolonialen Ära in Afrika als Folge davon

Angesichts des Scheiterns der westlichen liberalen Demokratie stellt Ali Mazrui fest, dass „Nigeria, der Riese Afrikas, 1966 seinen ersten Staatsstreich erlebte.“ Einen Monat später wurde Kwame Nkrumah, die Ikone des Panafricanismus, in Ghana gestürzt. Es folgten eine Reihe weiterer Staatsstreiche“ (Mazrui 2016, 23). Diese und andere Formen von Diktaturen, schlechter Regierungsführung und Korruption im postkolonialen Afrika lassen im Hinblick auf die liberale Demokratie in Afrika viel zu wünschen übrig. Folglich stellt Gyekye richtig fest, dass „die politischen Institutionen, die dem afrikanischen Volk von seinen Kolonialherren hinterlassen wurden – Institutionen, die denen von nachempfunden waren.“

ihre Herrscher – funktionierten nicht richtig“ (Gyekye 1992, 241).

Lumumba-Kasongo (2005, 7) stellte richtig fest, dass „liberale Demokratie in erster Linie das Produkt westlichen politischen Denkens und der Entwicklung westlicher Gesellschaften durch bürgerliche und technologische Revolutionen in England, Frankreich und den Vereinigten Staaten ist“. Folglich stimme ich Oduor (2017) zu.

dass „liberale Demokratie nicht gleichbedeutend mit Demokratie ist“ und im Rest dieses Abschnitts einige der Mängel der liberalen Demokratie hervorheben, wie sie im postkolonialen Afrika verstanden und praktiziert wurde.

Von Anfang an wurde *demokratia* (Demokratie), den griechischen Begriffen *demos* („das Volk“) und *krateia* („Herrschaft“), die Bedeutung der Macht des Volkes angenommen (Gyekye 2013, 240). Im Laufe der Zeit wurde Demokratie fast allgemein als eine „Regierung des Volkes, durch das Volk und für“ verstanden

die Menschen“. Diese traditionelle westliche Sichtweise der Demokratie, die auf den amerikanischen Gründervater und sechzehnten US-Präsidenten Abraham Lincoln zurückgeht, hat das Verständnis und die Anwendung der Demokratie als einer Regierungsform, die hauptsächlich von der allgemeinen Bevölkerung beeinflusst wird und auf die Förderung der Demokratie ausgerichtet ist, maßgeblich geprägt. Interessen dieser breiten Bevölkerung. Tatsächlich geht es bei der Demokratie letztendlich darum, die Interessen der Menschen zu schützen und ihre Freiheit, ihr eigenes Schicksal durch politisches Handeln zu bestimmen, zu stärken und nicht einzuschränken.

Im postkolonialen afrikanischen Kontext wurde Demokratie jedoch oft als Liberalismus verstanden (die Doktrin der Vorherrschaft des Einzelnen und seiner Rechte über die Anforderungen der Gesellschaft). Dies erklärt, warum die Idee des Liberalismus im postkolonialen Afrika als Maßstab für Demokratie angesehen wurde und wird. Doch diese beiden Konzepte sind offensichtlich nicht identisch: Es ist durchaus möglich, eine Demokratie zu haben, die sich nicht dem doktrinären westlichen Liberalismus anschließt. Aus diesem Grund halte ich die Ansicht für vernünftig, dass die vorkolonialen afrikanischen Gemeinschaften zwar grundsätzlich demokratisch, aber im Wesentlichen eher kommunalistisch als liberal waren.

Indem er zwischen Liberalismus und Demokratie unterscheidet, hebt Fukuyama zu Recht den individualistischen Charakter der Idee des Liberalismus im Gegensatz zur Demokratie hervor:

Liberalismus und Demokratie sind zwar eng miteinander verbunden, aber dennoch getrennte Konzepte. Politischer Liberalismus kann einfach als Rechtsstaatlichkeit definiert werden, die bestimmte Personen anerkennt Rechte oder Freiheiten vor staatlicher Kontrolle . . . [während Demokratie] . . . ist das Richtige Das Recht aller Bürger, zu wählen und sich an der Politik zu beteiligen, gilt nach allgemeiner Auffassung aller Bürger als Teil der politischen Macht. (Fukuyama 1992, 42)

Ich lehne die westliche liberale Demokratie in Afrika aus mindestens fünf Gründen ab. *Erstens* wird meist die liberale Demokratie als das geeignete System befürwortet Regierung des Kontinents durch Mächte, die früher weite Teile Afrikas kolonisierten, nämlich Großbritannien, Frankreich, Portugal, Deutschland und Italien. Doch der Erfolg

Der Fortschritt der Demokratie ist heute in Sozialdemokratien wie Dänemark, Norwegen und Schweden – Ländern, die nicht am Kolonialismus beteiligt waren – leichter zu erkennen als in diesen imperialistischen Mächten. Darüber hinaus ist die Sozialdemokratie besser mit den gemeinschaftlichen sozialen Arrangements vereinbar, die für vorkoloniale afrikanische Gemeinwesen charakteristisch sind, und näher an diesen dran als die liberale Demokratie. Zweitens legt die liberale Demokratie einen unverhältnismäßigen Schwerpunkt auf die individuellen Freiheiten – eine Betonung, die die soziale Natur der menschlichen Person herunterspielt. Obwohl sein Fokus auf zeitgenössischen westlichen liberalen Gesellschaften liegt, ist die Beobachtung von Michael Walzer in dieser Hinsicht relevant, nämlich dass liberale Gesellschaften es sind „die Heimat radikal isolierter Individuen, rationaler Egoisten und existenzieller Akteure, Männer und Frauen, die durch ihre unveräußerlichen Rechte geschützt und geteilt sind“

(Walzer 1990, 7). Im Gegensatz zur kommunitären Demokratie legt die liberale Demokratie den Schwerpunkt auf die Freiheiten des Einzelnen, wie z. B. die Freiheit der Gemeinschaft, der Bewegung und des Gottesdienstes, von denen einige im Widerspruch zu den gemeinschaftlichen Werten Afrikas stehen. Weil sie auf den politischen Idealen der Gleichheit der Menschen und der Menschenrechte basiert, begeht die liberale Demokratie das, was ich den universalistischen Trugschluss nennen würde, das heißt den Fehler, anzunehmen, dass alle Menschen die gleichen sozialen, ethischen und politischen Werte teilen. Wie Lumumba-Kasongo es ausdrückt: „Der von der liberalen Demokratie projizierte Universalismus, wie er von den vom Westen unterstützten Menschenrechtsorganisationen vollständig ausgeweitet wird, ist tatsächlich eurozentrisch.“ (Lumumba-Kasongo 2005, 20).

Darüber hinaus hat im afrikanischen Kontext die Idee der Freiheit des Einzelnen, wie sie von der westlichen liberalen Demokratie vertreten wird, einzelnen Politikern in der Praxis mehr Freiheiten eingeräumt als der allgemeinen Bevölkerung. Folglich ist eine Kultur der Straflosigkeit³ das bestimmende Merkmal postkolonialer afrikanischer Führer, die ihre individuelle Macht, ihren Reichtum und ihre militärische Macht festigen wollen. Dabei manipulieren sie verschiedene demokratische Prozesse.

Beispielsweise nahm Simbabwe unter Robert Mugabe mehrere Änderungen an seiner Unabhängigkeitsverfassung vor, bevor es sie 2013 durch eine neue ersetzte.

Damit wird Fukuyama für seine Behauptung bestätigt, dass „demokratische Verfahren von Eliten manipuliert werden können und nicht immer genau den Willen widerspiegeln.“ „wahre Eigeninteressen der Menschen“ (Fukuyama 1992, 43).

Drittens legt die liberale Demokratie im postkolonialen Afrika einen übermäßigen Schwerpunkt auf Mehrparteienpolitik und regelmäßige Wahlen zur Auswahl von Vertretern in verschiedenen institutionellen Strukturen wie der Kommunalverwaltung, dem Parlament und der Präsidentschaft oder dem Amt des Ministerpräsidenten. Der Grund für eine solche politische Struktur besteht darin, dass diejenigen, die für die Besetzung dieser Ämter ausgewählt werden, den Willen der Menschen in diesen verschiedenen Institutionen repräsentieren. Es ist jedoch schwierig, sich Gründe vorzustellen, auf denen der Wille des Volkes in „realen und konkreten Begriffen“ ausgedrückt und umgesetzt werden könnte (Gyekye 1992, 244). Beispielsweise kann es unter bestimmten Umständen vorkommen, dass die gewählten Vertreter mit den damit verbundenen Herausforderungen nicht gut umgehen können.

konfrontiere die Menschen von Tag zu Tag. Aus diesem Grund sollte sich das Volk aktiv und direkt an der Ermittlung der bestmöglichen Vorgehensweise in einer bestimmten Grundfrage im Rahmen der komunitären Demokratie beteiligen .

Darüber hinaus sind Mehrparteienpolitik und regelmäßige Wahlen zwar notwendige Bestandteile einer liberalen Demokratie, bleiben aber im grundsätzlich gemeinschaftlichen afrikanischen Kontext fremd. Als Kwasi Wiredu für eine überparteiliche konsensuelle Demokratie plädiert, stellt er richtig fest: „Für viele scheint Demokratie gleichbedeutend mit dem Mehrparteiensystem zu sein . . . Dennoch scheint diese politische Doktrin eindeutig im Widerspruch zu der Regierungsphilosophie zu stehen, die der traditionellen [afrikanischen] Staatskunst zugrunde liegt “ (Wiredu 1996, 143). Darüber hinaus hat die Mehrparteienpolitik zu Intoleranz zwischen Bürgern konkurrierender politischer Parteien geführt und tut dies auch weiterhin. Diese Intoleranz kam oft in Hetzekampagnen und sogar gewalttätigen Zusammenstößen zum Ausdruck , in manchen Fällen sogar im militärischen Sturz amtierender Regierungen. Aus diesem Grund sieht Ali Mazrui die westliche liberale Demokratie im postkolonialen Afrika als so durchlässig an, dass sie afrikanische Länder politischer Instabilität ausgesetzt hat (Mazrui 2016, 24).

Viertens basiert die liberale Demokratie in den meisten Fällen auf der Meinung der Mehrheit zu einem bestimmten Thema, insbesondere wenn es darum geht, politische Führer zu wählen oder wichtige Entscheidungen durch Referenden zu treffen. Folglich wurde die liberale Demokratie im postkolonialen Afrika als Herrschaft der Mehrheit interpretiert. Wie Wiredu jedoch feststellt, „ist die Mehrheitsmeinung an sich keine gute Grundlage für die Entscheidungsfindung, da sie der Minderheit das Recht nimmt, ihren Willen in der gegebenen Entscheidung zum Ausdruck zu bringen“ (Wiredu 1996, 186).

Fünftens scheinen im postkolonialen afrikanischen Kontext liberale Demokratie und politische Korruption miteinander verflochten zu sein , sodass man sich gerne fragt , in welcher Beziehung diese beiden zueinander stehen könnten . Laut Gyekye bezieht sich politische Korruption auf „die illegale, unethische und unbefugte Ausnutzung der eigenen politischen oder offiziellen Position zum persönlichen Vorteil oder Vorteil.“ . . . Politische Korruption ist somit eine Korruptionshandlung, die von einer Person, die eine offizielle Position innehat, in der Verfolgung ihres privaten oder persönlichen Vorteils gegen den Staat und seine Behörden begangen wird.“ (Gyekye 1992, 83). Beispiele für solche Korruption sind Diebstahl aus Staatskassen , Betrug, Vetternwirtschaft und Günstlingswirtschaft aus anderen Gründen Charakteristisch für die meisten postkolonialen afrikanischen Staaten im 21. Jahrhundert. Laut Gyekye „gehört das postkoloniale Afrika unbestreitbar zu den schlimmsten.“ Opfer politischer Korruption“ (Gyekye 1992, 82).

Eine der Folgen der politischen Korruption im postkolonialen afrikanischen Staat ist die Unterdrückung liberaler demokratischer Prinzipien. Laut Gyekye ist politische Korruption „zweifelloso die häufigste Ursache für den militärischen Sturz ziviler Regierungen in Afrika mit der daraus resultierenden Störung des demokratischen Prozesses: Sie ist somit die größte und schwerwiegendste Krankheit der Regierungen in Afrika “ (Gyekye 1992) . , 82). Als er sich an den National wandte

Im Rahmen der Foundations Dialogue Initiative in Johannesburg, Südafrika, untersuchte der ehemalige südafrikanische Präsident Kgalema Motlanthe die Geschichte postkolonialer afrikanischer Demokratien und kam zu dem Schluss, dass „der Kern des Demokratiedefizits mangelnde Rechenschaftspflicht gegenüber dem Volk ist“ (Motlanthe 2017).

EIN FALL FÜR DEN AFRIKANISCHEN KOMMUNITARIER

MODELL O FEMOC AY R C

Der Kommunitarismus wurde allgemein als der Weg verstanden

Leben indigener oder traditioneller afrikanischer Gemeinschaften während der vorkolonialen Ära. Über seinen potenziellen Beitrag zur Entwicklung praktikabler Regierungssysteme für postkoloniale afrikanische Staaten wurde jedoch nicht viel nachgedacht. Doch wie Kwame Gyekye richtig bemerkt, „wies das traditionelle Regierungssystem einige demokratische Merkmale auf, aus denen ein neues hervorging.“

„Das politische System kann davon profitieren“ (Gyekye 1992, 241). Folglich argumentiere ich im Folgenden, dass der traditionelle afrikanische Kommunitarismus eine solide Grundlage für Demokratiemodelle im postkolonialen Afrika darstellt.

Im Allgemeinen wird die afrikanische Gemeinschaftsphilosophie hauptsächlich von einer Reihe von Denkern beeinflusst, darunter Léopold Sédar Senghor (1964), Kwame Nkrumah (1964), Julius K. Nyerere (1968), John S. Mbiti (1969) und Ifeanyi Menkiti (1984). ; 2004), Kwame Gyekye (1992) und Kwasi Wiredu (1996). Obwohl sie unterschiedlichen sozialen und politischen Bedingungen ausgesetzt sind, sind alle diese Denker der Ansicht, dass traditionelle afrikanische Gesellschaften im Allgemeinen großen Wert auf eine gemeinsame Existenz der Mitglieder ihrer Gruppe legen. John S. Mbiti drückte dieses Vertrauen in den metaphysischen und ethischen Sinn der kollektiven Existenz bekanntlich in seinem Diktum aus: „Ich bin, weil wir sind, und weil wir sind, bin ich deshalb“ (Mbiti 1969, 106). In ähnlicher Weise verweist Menkiti auf die gemeinschaftliche Ausrichtung in seiner Behauptung, dass „für die Afrikaner die Realität der gemeinschaftlichen Welt Vorrang hat.“

die Realität der individuellen Lebensgeschichten, was auch immer diese sein mögen“ (Menkiti 1984, 171).

Aus einer afrikanischen kommunitären Perspektive betrachtet gilt Lincolns berühmtes Sprichwort: „Demokratie ist eine Regierung des Volkes, durch das Volk und für.“

„das Volk“ würde dahingehend überarbeitet werden, dass Demokratie die Herrschaft der Gemeinschaft, durch die Gemeinschaft und für die Gemeinschaft ist. Die Implikation ist, dass die Qualität der Regierungsführung daran gemessen werden sollte, inwieweit Werte der Solidarität wie der kollektive Nutzen von Kultur und Menschenrechten in einem bestimmten sozialen und politischen Kontext gewährleistet sind. Mit anderen Worten: Der Fokus liegt viel mehr auf dem Wohl der Gemeinschaft als auf den Freiheiten des Einzelnen als Individuum. Im Gegensatz zur westlichen liberalen Tradition wird davon ausgegangen, dass wenn

Das Wohl der Gemeinschaft wird gefördert, aber auch die Interessen des Einzelnen werden berücksichtigt . Aus dieser Perspektive wird der Raum für individuelle menschliche Freiheiten, wie er in der westlichen liberalen Sicht der Demokratie vertreten wird, erheblich eingeschränkt. Obwohl die afrikanische kommunitaristische Demokratie fälschlicherweise als „zögerlich, die individualistische Rechtfertigung für den Schutz der Menschenrechte zu akzeptieren“ wahrgenommen werden könnte (Hellsten 2004, 69), basiert sie auf kollektiven demokratischen Idealen , von denen der Einzelne zusammen mit allen anderen Menschen profitieren wird .

Ein wichtiges Merkmal der afrikanischen kommunitären Demokratie ist die Betonung auf der Beteiligung der Menschen an der Entscheidungsfindung in Angelegenheiten , die Auswirkungen auf ihr Wohlergehen haben. Andererseits gibt es in der westlichen liberalen Demokratie, die hauptsächlich auf Wahlkampf und Mehrheitsprinzipien basiert, wenig Raum dafür sinnvolle Beteiligung der Bürger an den alltäglichen Entscheidungen. Aus diesem Grund stellt Ajei fest , dass „eine politische Herausforderung, vor der konstitutionelle Demokratien in Afrika stehen, der Mangel an angemessener Vertretung und Beteiligung an den demokratischen Prozessen und Institutionen ist“ (Ajei 2016, 445). Der einzige Zeitpunkt, zu dem Einzelpersonen am politischen Prozess teilnehmen, sind Wahlen, bei denen sie im Namen der Repräsentation einige Einzelpersonen auswählen. Daher stellt Gyekye zu Recht fest , dass „es sicherlich nicht ausreicht, wenn Menschen nur an den regelmäßigen Wahlen derjenigen beteiligt sind, die regieren und Gesetze für den Staat erlassen sollen “ (Gyekye 2013 , 238). .

Im Gegensatz zur westlichen liberalen Demokratie , die im Großen und Ganzen mehrheitlich geprägt ist, Die afrikanische kommunitäre Demokratie basiert auf Entscheidungen, die hauptsächlich von Menschen getroffen werden Konsens aller Individuen. Laut Wiredu ist „das Streben nach Der Konsens war ein bewusster Versuch, über die Entscheidung der Mehrheitsmeinung hinauszugehen. “ (Wiredu 1996, 186). Mit anderen Worten: Selbst die „Minderheit“, die möglicherweise zunächst nicht mit der Mehrheit übereinstimmt , könnte durch Konsensbildung davon überzeugt werden, eine Ansicht zu akzeptieren. Tatsächlich erleichtert diese Art der Entscheidungsfindung Kompromisse , im Gegensatz zum Winner Take All- Ansatz in der Mehrheitsdemokratie . Obwohl Matolino einige ernsthafte Probleme im *Konsens als Demokratie in Afrika* sieht, stellt er dementsprechend fest , dass „der Majoritarismus zur politischen Unzufriedenheit der Verlierer geführt und dauerhafte Spaltungen zwischen und zwischen verschiedenen politischen Parteien verursacht hat“ (Matolino 2018, S. xi).

Es ist wichtig zu betonen, dass die kommunitäre Demokratie auch die Rechte des Einzelnen respektiert . Es bietet eine kollektivistische Sicht auf grundlegende menschliche Werte wie das Recht auf Leben, Eigentum und Meinungsäußerung. Demnach werden diese Grundwerte von a . verstanden und respektiert

Aus kollektivistischer Sicht werden sie fast immer auf das Individuum übergreifen.

Dies steht im Gegensatz zum westlichen liberalen Demokratieverständnis , in dem solche Grundwerte fast ausschließlich aus der Perspektive des Einzelnen verstanden werden . So weist Walzer (1990, 9) zu Recht darauf hin, dass liberale So-

Stadt „ist in der Praxis Fragmentierung , und Gemeinschaft ist das genaue Gegenteil, die Heimat von Kohärenz, Verbindung und Erzählfähigkeit“.

Im krassen Gegensatz zu einer liberalen Demokratie gibt es in einer kommunitären Demokratie keine klaren Unterscheidungen zwischen dem Staat, den Herrschern und der allgemeinen Bürgerschaft . Aus diesem Grund fördert ein gemeinschaftliches Demokratiemodell das Gefühl verantwortungsvoller Staatsbürgerschaft des Einzelnen. Gyekye bringt diesen Punkt treffend zum Ausdruck, indem er die traditionellen kommunistischen politischen Einstellungen Afrikas mit denen vergleicht, die für die liberale Demokratie in Afrika nach dem Kolonialismus charakteristisch sind :

Es muss beachtet werden, dass sowohl koloniale als auch postkoloniale Regierungssysteme in Afrika schuf eine Distanz zwischen der Regierung und den Regierten. Dies, in wiederum erzeugte eine Haltung der Gleichgültigkeit und Gefühllosigkeit gegenüber den Angelegenheiten der Staat seitens der Regierten . Folglich die allgemeine Einstellung des Bürgers war, dass es möglich sei , den Staat zu schädigen, ohne sich selbst zu schädigen, eine Einstellung Das öffnete die Schleusen für Bestechung, Korruption und Nachlässigkeit gegenüber dem Staat Eigentum oder staatliche Unternehmen sowie andere unsoziale Handlungen. Die traditionelle Ideologie vertrat jedoch ausdrücklich die Auffassung, dass jeder Schaden, der der Gemeinschaft als Ganzes zugefügt wird, ausgeschlossen sei verletzt den Einzelnen direkt. (Gyekye 1992, 254)

Ein möglicher Einwand gegen mein Eintreten für eine afrikanische gemeinschaftliche Demokratie ist die Frage, ob es möglich ist, Liberalismus von Demokratie zu trennen . Meine Antwort auf diese Frage ist bejahend , denn Demokratie, richtig verstanden, ist Afrika nicht fremd : Was fremd ist, sind westliche liberale Ideen, die nicht mit der politischen Geschichte und Kultur Afrikas vereinbar sind . Sogar Francis Fukuyama, der bekannte Verfechter der liberalen Demokratie , teilt die gleiche Meinung, als er feststellt , dass „ Liberalismus und Demokratie normalerweise zusammenpassen, sie aber theoretisch getrennt werden können“ (Fukuyama 1992, 43). Obwohl Fukuyama der Meinung ist, dass eine nichtliberale Demokratie die Rechte von Einzelpersonen und Minderheiten nicht schützt , stimmt seine Position mit meiner eigenen darin überein , dass es für ein Land die Möglichkeit gibt, demokratisch zu sein, ohne notwendigerweise liberal zu sein, und umgekehrt (siehe auch Fukuyama 1992, 44).

Zum Beispiel waren es die vorkolonialen traditionellen afrikanischen Regierungsformen von Natur aus durch und durch kommunitäre Demokratien , die nicht als liberal im westlichen Sinne angesehen werden konnten. Gleichzeitig haben solche Demokratien, anders als Fuku Yama uns glauben machen möchte, nicht unbedingt die Rechte des Einzelnen und der Minderheiten mit Füßen getreten. In der Tat, in seiner Präsentation von Gyekye stellt in seiner gemäßigten Sicht des Kommunitarismus fest:

[Afrikanischer Kommunitarismus] berücksichtigt auch gemeinschaftliche Werte zu Werten der Individualität, zu sozialen Verpflichtungen sowie zu Pflichten der Selbstaufmerksamkeit. Selbst in seiner Grundausrichtung und seinen Anliegen stellt es die Pflichten in den Vordergrund gegenüber der Gemeinschaft und ihren Mitgliedern kann und kann sie dies nicht gegenüber der Gemeinschaft tun

Verletzung individueller Rechte , deren Existenz und Wert sie aus gutem Grund anerkennt oder anerkennen sollte . (Gyekye 1992, 121)

ABSCHLUSS

Oduor (2017) fordert uns heraus, unser Verständnis der indigenen afrikanischen Wissenssysteme nicht auf Bereiche wie Landwirtschaft und Gesundheit zu beschränken , sondern sie auch auf den sozialen und politischen Bereich anzuwenden . Das habe ich in diesem Kapitel versucht. Während einige der Rahmenbedingungen , die die Grundlage für traditionelle afrikanische Regierungssysteme bildeten, nicht mehr existieren, ist es noch nicht zu spät, das vorkoloniale traditionelle afrikanische politische Erbe neu zu gestalten unsere postkolonialen Kontexte , ohne unbedingt anachronistisch zu sein. Während der Schwerpunkt von Samkange und Samkange (1980, 10) auf der Philosophie des *Hunhuismus* liegt oder *Ubuntuismus*⁴, Ihre Warnung vor Anachronismus ist hier relevant : „Wir muss . . . Vergessen Sie nicht die Tatsache, dass wir heute leben und nicht im Eisenzeitalter unsere Großväter , aber in einem geschrumpften Zeitalter multinationaler Unternehmen, Überschallreisen und Satellitenkommunikation“ . Trotzdem ist es mein betrachtete Meinung , die es sei denn, postkoloniale afrikanische Staaten übernehmen im Wesentlichen Sie werden indigene und/oder traditionelle afrikanische Regierungssysteme berücksichtigen weiterhin mit den Problemen konfrontiert , mit denen sie seither zu kämpfen haben bisherige Erlangung der politischen Unabhängigkeit .

DANKSAGUNGEN

Dieses Kapitel wurde während meines Sabbaticals an der Great Zimbabwe University geschrieben, als ich GES -Postdoktorand am Institut für Philosophie der Fakultät für Geisteswissenschaften der Universität Johannesburg war (2017). Ich möchte den Professoren H. P. P. [Hennie] Lottër und Thaddeus Metz für ihre nützlichen Kommentare zu früheren Entwürfen dieses Kapitels danken. Ich danke auch den beiden anonymen Gutachtern und dem Herausgeber, Reginald MJ Oduor, für ihre nützlichen Vorschläge.

ANMERKUNGEN

1. Die Betonung von „Individuen“ soll die Ausrichtung der Menschenrechte auf die einzelne Person hervorheben , wenn sie aus der westlichen liberalen Perspektive verstanden werden , während die afrikanische Sichtweise weitgehend gemeinschaftlich ist und einen größeren Schwerpunkt legt auf das Gemeinwohl.

2. „Kommunitarismus“ und „Kommunalismus“ werden oft synonym in Bezug auf „kommunitäres Denken“ oder „kommunitäre Philosophie“ verwendet. In diesem Kapitel verwende ich jedoch „kommunitäres Denken“, „kommunitäre Philosophie“ oder „kommunitäres Modell“. Ich tue dies, um die extremistische Sichtweise zu vermeiden, die normalerweise durch die Verwendung von „Ismen“ wie „Kommunitarismus“ und „Kommunalismus“ zum Ausdruck kommt (siehe auch Ramose 2004, 150).

3. Auch Erasmus Masitera (2011) artikuliert dieses relevante Thema, das den postkolonialen afrikanischen Staat betrifft, mit besonderem Bezug auf den simbabwischen Kontext.

4. Ich habe die Begriffe *Hunhuismus* oder *Ubuntuismus* in der Art und Weise verwendet, wie sie von Samkange und Samkange (1980) verwendet werden, um sich auf die afrikanische Philosophie von *Unhu/Ubuntu* zu beziehen. Die aus den Nguni-Sprachen abgeleiteten Begriffe beziehen sich im Wesentlichen auf die afrikanische Vorstellung einer menschlichen und beziehungsorientierten Existenz, die vor allem durch das Verständnis der Person als integralen Bestandteil der Gemeinschaft geprägt ist.

VERWEISE

Fukuyama, Francis. 1992. *Das Ende der Geschichte und der letzte Mann*. New York: Die freie Presse.

Gyekye, Kwame. 1992. „Traditionelle politische Ideen: Ihre Relevanz für die Entwicklung im heutigen Afrika“.

Wiredu, Kwasi und Kwame Gyekye Hrsg. *Person und Gemeinschaft*. Washington DC: The Council for Research in Values and Philosophy, S. 241–55.

———. 2013. *Philosophie, Kultur und Vision: Afrikanische Perspektiven*. Accra: Subsahara - Verlage.

Hellsten, Sirkku Kristiina. 2004. „Menschenrechte in Afrika: Von kommunitären Werten zur utilitaristischen Praxis“. *Human Rights Review*, Bd. 5 Nr. 2, S. 61–85. [https://](https://doi.org/10.1007/s12142-004-1003-7)

doi.org/10.1007/s12142-004-1003-7.

Lumumba-Kasongo, Tukumbi. 2005. „Die Probleme der liberalen Demokratie und des demokratischen Prozesses: Lehren für die Dekonstruktion und den Aufbau afrikanischer Demokratien“.

Lumumba-Kasongo, Tukumbi ed. *Liberale Demokratie und ihre Kritiker in Afrika: Politische Disfunktion und der Kampf um sozialen Fortschritt*. Pretoria: University of South Africa Press, S. 1–25.

Masitera, Erasmus. 2011. „Schaffung einer Kultur der Straflosigkeit in Simbabwe: Ein Argument für philosophischen Input in Entwicklungsfragen“. *Africana*, Bd. 5 Nr. 2, Juni/Juli 2011, S. 98–122. [http://africanajournal.org/wp-content/uploads/AFRICANA - Band 5-Nr. 2.pdf](http://africanajournal.org/wp-content/uploads/AFRICANA-Band-5-Nr.-2.pdf).

Matolino, Bernard. 2018. *Konsens als Demokratie in Afrika*. Grahamstown: NISC (Pvt) Ltd.

Mazrui, Ali Alámin. 2016. „Demokratie: Wer hat die Demokratie in Afrika getötet?“ Hinweise der Vergangenheit, Sorgen der Zukunft“. Mazrui, Ali Alamin und Francis Wiafe-Amoako Hrsg.

Afrikanische Institutionen: Herausforderungen für die politischen, sozialen und wirtschaftlichen Grundlagen von Afrikas Entwicklung. Lanham: Rowman und Littlefield, S. 17–35.

Mbiti, John S. 1969. *Afrikanische Religionen und Philosophie*. New York: Doubleday.

- Menkiti, Ifeanyi. 1984. „Person und Gemeinschaft im traditionellen afrikanischen Denken“.
- Wright, Richard ed. *Afrikanische Philosophie: Eine Einführung*. Lanham: University Press of America, S. 171–80.
- . 2004. „Zur normativen Vorstellung einer Person“. Wiredu, Kwasi Hrsg. *Ein Begleiter der afrikanischen Philosophie*. Malden: Blackwell, S. 324–31.
- Motlanthe, Kgalema. 2017. „Eröffnungsbemerkung“, The National Foundations Dialogue Initiative, Johannesburg, 5. Mai 2017.
- Nkrumah, Kwame. 1964. *Bewusstsein: Philosophie und Ideologie für die Entkolonialisierung*. London: Panaf Books.
- Nyerere, Julius. 1968. *UJAMAA: Essays über den Sozialismus*. New York: New York University Press.
- Oduor, Reginald MJ 2017. „Demokratie frei von Hegemonie“. Eröffnungsansprache auf der Internationalen Konferenz zum Thema „Beyond Liberal Democracy: The Quest for Indigenous African Models of Democracy for the Twenty-First Century“, Nairobi, Kenia, organisiert von der Abteilung für Philosophie und Religionswissenschaft der Universität Nairobi, Kenia, und dem Rat für Werte- und Philosophieforschung, Washington, DC, USA, 22.–23. Mai 2017.
- Offor, Francis. 2006. „Demokratie als Thema in der afrikanischen Philosophie“. Oladipo, Olusegun hrsg. *Kernthemen der afrikanischen Philosophie*. Ibadan: Hope Publications, S. 120–34.
- Ramose, Mogobe Bernard. 2004. „Auf der Suche nach einer afrikanischen Bildungsphilosophie“. *South African Journal of Higher Education*, Bd. 18 Nr. 1, S. 138–60. <https://www.ajol.info/index.php/sajhe/article/view/25487>.
- Samkange, Stanlake und Tommie Marie Samkange. 1980. *Hunhuismus oder Ubuntuismus: Eine simbabwische indigene politische Philosophie*. Salisbury: Graham Publishing.
- Senghor, Léopold Sédar. 1964. *Über den afrikanischen Sozialismus*. Cook, Mercer trans. New York: Präger.
- Walzer, Michael. 1990. „Die kommunitäre Kritik des Liberalismus“. *Politische Theorie*, Bd. 18 Nr. 1, S. 6–23.
- Wamba-dia-Wamba, Ernest. 1992. „Beyond Elite Politics of Democracy in Africa“. *Quest: Philosophische Diskussionen*, Bd. 4 Nr. 1, S. 28–43.
- Wiredu, Kwasi. 1996. *Kulturelle Universalien und Besonderheiten: Eine afrikanische Perspektive*. Indiana: Indiana University Press.

Kapitel Ten

Elemente eines indigenen Afrikaners _

Model Democracy
Joseph Situma, Kisemei Mutisya,
und Christine Buluma

Sind wir am Ende der Geschichte? Francis Fukuyama (1992) behauptete bekanntlich, dass die Welt nach dem Kalten Krieg am Ende der Geschichte sei.

Seine Behauptung entstand aus der Annahme, dass Geschichte im materiellen Sinne des Wortes nur dort stattfindet, wo es Widersprüche auf ideologischer Ebene gibt. Diese Geschichtsauffassung erinnert an Kant, Hegel und Marx.

Für Fukuyama ist nach Jahrtausenden des Konflikts „der letzte Mann, der noch steht“, die liberale Demokratie und der Kapitalismus. Fukuyama bekräftigt dies in seiner Behauptung: „Der Staat, der am Ende der Geschichte entsteht, ist insofern liberal, als er das universelle Recht des Menschen auf Freiheit anerkennt und durch ein System von Gesetzen schützt, und demokratisch, insofern er nur mit Zustimmung der Regierten existiert.“ (Fukuyama 1992, 20). In diesem Sinne sind also alle Widersprüche gelöst, sobald es nur noch eine liberale Demokratie gibt, das heißt, wenn es keine alternativen Systeme mehr gibt, die die liberale Demokratie herausfordern könnten.

Fukuyama (1992) folgt Kojève (1969) in seiner Auseinandersetzung mit der Zeit nach dem Kalten Krieg. Westeuropa ist die Verkörperung der liberalen Demokratie, wie sie in der Französischen Revolution und Hegels *Phänomenologie des Geistes* (Hegel 1807) konzipiert wurde. Andere Teile der Welt sind angeblich auch auf dem Weg zur Verwirklichung der liberalen Demokratie, die laut Fukuyama die vollkommenste Form der menschlichen Existenz ist. Für Fukuyama werden die Entwicklungsländer in Afrika und anderswo also irgendwann das unvermeidliche Ziel der Menschheit erreichen – liberale Demokratie und Kapitalismus.

In diesem Kapitel schlagen wir bestimmte Elemente vor, die aus indigenen Afrikanern stammen. Regierungsformen, die von postkolonialen afrikanischen Staaten genutzt werden können, sie lebensfähiger machen, als sie es derzeit sind. Im nächsten Abschnitt bieten wir eine Kritik der These von Francis Fukuyama. Anschließend analysieren wir die Beziehung zwischen liberaler Demokratie und Kapitalismus und vertreten die Auffassung, dass liberale Demokratie grundsätzlich im Widerspruch zur menschlichen Verwirklichung steht. Dies führt zu

der vierte Abschnitt, in dem wir vorläufige gesellschaftspolitische Elemente anbieten, die aus indigenen afrikanischen Vorstellungen und Praktiken stammen, zur Integration in die Regierungsstrukturen postkolonialer afrikanischer Staaten. Die These dieses Kapitels ist, dass diese Elemente, zusammen mit bestimmten Elementen des westlichen Denkens, eine Alternative bieten, die für das heutige Afrika praktikabler ist als die liberale Demokratie und der Kapitalismus.

KRITIK AN FUKUYAMAS THESE

Die Behauptungen von Francis Fukuyama sind in mehrfacher Hinsicht umstritten. Ist es plausibel, wie Fukuyama von einer universellen Kultur und einem universellen Wertesystem zu sprechen? Wie lässt sich die These mit der Realität einer multikulturellen Welt vereinbaren? Ist die westliche Zivilisation nicht einfach eine unter vielen auf der Welt? Man fragt sich auch, ob Entwicklungsländer, etwa afrikanische Staaten, keine andere Wahl haben, als sowohl liberale Demokratie als auch Kapitalismus anzustreben. So stellt Lewin (2011, 85) die Frage: „Ist Demokratie ein positiver Faktor für Wirtschaftswachstum und Entwicklung?“ Angesichts der Wirtschaftswachstums- und Entwicklungsverläufe der ostasiatischen Tigerstaaten Indien und Chile stellt Lewin fest, dass „Demokratie weder ausreichend noch notwendig für Wachstum und Entwicklung ist“ (Lewin 2011, 85). Dennoch ist es für ein diktatorisches Regime sehr wahrscheinlich, dass es zu einer räuberischen Ausbeutung nationaler Ressourcen und einer verzerrten Haushaltszuweisung kommt, wodurch das Wirtschaftswachstum asymmetrisch zur menschlichen Entwicklung wäre (Lewin 2011, 85; Conceicao und Kim 2009, 2).

Huntingtons „*The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*“ (1993) ist eine überzeugende Antwort auf Fukuyamas kühne Behauptungen und eine aufschlussreiche Erforschung der Zivilisationen. Huntington präsentiert nicht nur plausible Argumente und Berichte über historische Ereignisse nach dem Kalten Krieg, um Fukuyamas apokalyptische Schlussfolgerung in Frage zu stellen, sondern warnt auch vor der Tendenz dazu, die Realität vereinfachend zu interpretieren. Darüber hinaus ist für unsere Suche nach indigenen Demokratiemodellen seine Ansicht relevant, dass „Stammesidentitäten in ganz Afrika allgegenwärtig und intensiv sind, aber die Afrikaner entwickeln auch zunehmend ein Gefühl der afrikanischen Identität, und es ist denkbar, dass Afrika südlich der Sahara zu einer eigenständigen Zivilisation zusammenwachsen könnte.“ (Huntington 1993, 47). Ebenso plausibel ist Huntingtons allgemeine Sicht auf Zivilisationen mit seiner Behauptung: „Während Zivilisationen bestehen, entwickeln sie sich auch weiter.“ Sie sind dynamisch; sie steigen und fallen; sie verschmelzen und teilen sich; Und . . . sie verschwinden auch und werden im Sand der Zeit begraben“ (Huntington 1993, 43).

LIBERALE DEMOKRATIE UND CAPITALISMUS

Unabhängig davon, ob die liberale Demokratie das endgültige Ziel aller Gesellschaften ist oder lediglich eine Stufe in der Entwicklung der westlichen Zivilisation, ist es unerlässlich, ihre Grundsätze und das Wirtschaftssystem, in dem sie sich entwickelt hat, darzulegen. Die liberale Demokratie zielt darauf ab, die Grundrechte der Bürger durch Gewaltenteilung zu schützen, die die Führung zur Rechenschaft zieht, und durch die Abhaltung regelmäßiger Wahlen (Plattner 2010, 84). Darüber hinaus haben für die liberale Demokratie die Rechte des Einzelnen Vorrang vor den Gemeingütern, und daher die Ansicht von Rawls

dass Gerechtigkeit über andere Werte hinausgeht und Vorrang vor ihnen hat (Rawls 1985, 235). Das individualistische Menschenbild der liberalen Demokratie geht davon aus, dass die Gesellschaft eine untergeordnete Dimension des menschlichen Lebens sein sollte, sonst wird sie tendenziell repressiv sein. Es geht davon aus, dass das größte Bedürfnis des Einzelnen darin besteht, vor gesellschaftlichen Belastungen geschützt zu werden, und dass dies die Hauptaufgabe des Staates ist. Mit der persönlichen Freiheit ist die Notwendigkeit der Toleranz verbunden, die sich aus der modernen Betonung von Rollen statt Charakter ergibt, und zwar in dem Maße, dass die meisten Menschen in einer liberalen Gesellschaft keinen Charakter im eigentlichen Sinne des Wortes haben (MacIntyre 1981, 23–35).

Konzeptionell gleicht der Liberalismus Freiheit und Gleichheit aus, in Wirklichkeit ist dies jedoch der Fall. Es gibt immer Spannungen zwischen beiden, denn das Streben nach Freiheit stört die Gleichheit und umgekehrt. Noch relevanter ist die Tatsache, dass das Gleichgewicht zwischen Freiheit und Toleranz immer gefährdet ist. Popper bringt die Essenz dieses Ungleichgewichts in seinem Paradoxon der Toleranz auf den Punkt: „Unbegrenzte Toleranz muss zum Verschwinden der Toleranz führen.“ Wenn wir grenzenlose Toleranz sogar auf diejenigen ausdehnen, die intolerant sind, wenn wir nicht bereit sind, eine tolerante Gesellschaft gegen den Ansturm der Intoleranten zu verteidigen, dann werden die Toleranten zerstört und mit ihnen die Toleranz“ (Popper 1945, 226). Die Realität und Problematik dieses Paradoxons sind die Ursache der gegenwärtigen Intoleranz gegenüber nichteuropäischen Einwanderern in Europa und den USA. Selbst Fukuyamas Vorhersage eines Europas aus Staaten, denen es weniger um Souveränität und Ideologie geht, hat sich nicht bestätigt: Die Idee der Universalität der Menschenrechte gilt heute mehr denn je als fraglich (Namlı 2018; Hopgood 2014; Posner 2014; Brown). 2007).

Tatsächlich ist die Geschichte hier bei uns in „den Trends und Praktiken, von denen viele glaubten, dass sie sie hatten“ gelöscht: willkürliche Hinrichtungen, Vernichtungsversuche ethnischer und religiöser Gruppen Minderheiten, die Annexion von Territorien und Massenbewegungen von Flüchtlingen und Vertriebenen“ (Welsh 2016). Fukuyama folgt einfach treu

Hegels Fußstapfen bei der Kategorisierung Afrikas entsprechend seiner These. Während in Hegels Darstellung, dass Afrika kein Teil der Geschichte war, weil für ihn dort nichts Bedeutendes geschah und Europa der Nährboden der Geschichte war (Hegel 1956, 99), vertritt Fukuyama die Auffassung, dass in der Zeit nach dem Kalten Krieg Afrika (und die Länder der Dritten Welt insgesamt) „in der Geschichte versunken“, und Europa ist jenseits der Geschichte

(Fukuyama 1989, 16). Vermutlich ist es für Fukuyama ein Zeichen des Fortschritts für eine Gesellschaft, jenseits der Geschichte zu sein, wie es Westeuropa und die Vereinigten Staaten angeblich sind. Die Positionen von Hegel und Fukuyama sind Beispiele dafür, wie Theoretiker die Realität so interpretieren, dass sie ihren provinziellen Interessen entsprechen.

Interessanterweise kommt Fukuyama zu dem Schluss: „Das Ende der Geschichte wird sehr traurig sein.“ Zeit. Der Kampf um Anerkennung, die Bereitschaft, sein Leben dafür zu riskieren „Ein rein abstraktes Ziel, der weltweite ideologische Kampf, der Wagemut, Mut, Vorstellungskraft und Idealismus hervorruft, wird durch wirtschaftliches Kalkül, endlose Lösungen technischer Probleme, Umweltbelange und die Befriedigung anspruchsvoller Verbraucheransprüche ersetzt“ (Fukuyama 1989, 17). Er behauptet weiter, dass nach der Verwirklichung einer vollwertigen liberalen Demokratie der existenzielle Zustand der Menschen von Langeweile und Traurigkeit geprägt sei (Fukuyama 1992, 21). Wenn das nun der Fortschritt ist, den die westliche Welt erkannt hat, dann sollten die Gesellschaften in Afrika und anderswo besser versuchen, ihre Fortschritte zu retten und zu festigen

Kulturen, um sie als Vehikel zu nutzen, um zu besseren Zielen zu gelangen.

Auf jeden Fall wurden die afrikanischen Nationalstaaten durch Militärputsche, politische Unterdrückung, ethnische Konflikte und wirtschaftlichen Niedergang erschüttert (Skinner 1998, 20). Denn ungeachtet der Ideologien, die afrikanische Staaten bei der Unabhängigkeit annahmen, neigten ihre Volkswirtschaften dazu, sich zu verschlechtern, was zu weitverbreiteter Unzufriedenheit führte. Wissenschaftler führen das Scheitern postkolonialer afrikanischer Nationalstaaten unter anderem auf folgende Faktoren zurück: das Fortbestehen ursprünglicher Bindungen (Gertz 1963); Marginalisierung von Gemeinschaften (Horowitz 1985); die fremde Natur des Staates (Skinner 1998); oberflächliche Übernahme liberaler Demokratie und Ideologien (Sardan 1999; Situma 2010); die Politik von Ethnizität, Klientelismus und Patronage (Bayart 1989; Berman, Eyo & Kymlicka 2004; Njeru 2007). Diese Faktoren haben ein politisches Umfeld geschaffen, in dem Laster auf allen Ebenen der Gesellschaft gedeihen¹ und die Bürger von Apathie und Verzweiflung überschwemmt werden².

Die Reaktionen auf die Krisen des postkolonialen afrikanischen Staates waren vielfältig.

Einerseits haben afrikanische Führer verspätet versucht, Peter Llyods Rat zu beherzigen, „die Loyalität der Massen von ethnischen Gruppen auf den Staat und von ihren traditionellen Herrschern auf die Parlamentsführer zu lenken“ (zitiert in Skinner 1998, 19). Yoweri Musevenis Wiederherstellung der traditionellen Monarchien in Uganda scheint das Gegenteil zu bewirken, ist aber darauf ausgelegt, das Vertrauen in Uganda sicherzustellen

die traditionellen Führer der nationalen Regierung. In Kenia haben politische Führer ein Gespür dafür entwickelt, den Segen traditioneller Führer zu erbitten

ethnische Gruppen in dem Versuch, bei Wahlen politische Ämter zu gewinnen oder zu behalten.

Dennoch haben die Politiker solche Führer lediglich zu symbolischen Zwecken eingesetzt und dadurch das Ansehen dieser Führer zerstört, so wie die Kolonialverwaltung einige traditionelle ethnische Führer eingesetzt und sie dadurch zerstört hat (Skinner 1998, 19).

Andererseits gab es institutionelle und gesetzgeberische Reaktionen darauf das Scheitern postkolonialer afrikanischer Nationalstaaten. Ein typisches Beispiel ist Kenia, das 2010 eine neue Verfassung verkündete, die die Einrichtung des Büros des Ombudsmanns, eine stärkere Gewaltenteilung zwischen Exekutive, Judikative und Legislative, eine Bestimmung für Rechtsstreitigkeiten im öffentlichen Interesse und einen verbesserten Gesetzentwurf ankündigte Rechte, unter anderem. Die Verfassung Kenias von 2010 legte außerdem den rechtlichen Rahmen für die Dezentralisierung bei der Einrichtung von 47 Bezirksregierungen fest. Viele im Land hofften, dass die Verfassung ein Gegenmittel gegen Unterdrückung und Ungerechtigkeit, eine imperiale Präsidentschaft, ungleiche Verteilung staatlicher Ressourcen und Marginalisierung sein würde.

Doch auch mehr als zehn Jahre nach der euphorischen Verkündung der Verfassung und der damit einhergehenden Gründung neuer Institutionen scheinen die Worte von Berman, Eyoh und Kymlicka (2004, 2) immer noch auf Kenia zuzutreffen: „Die materiellen und personalistischen Sorgen.“ Die Natur von Patronage-Netzwerken, die als Kanal für ethnische Politik dienen, eliminiert weiterhin ihre Relevanz

formelle Institutionen, Ideologie und politische Unterschiede in der Organisation der breiteren bürgerpolitischen Arena“.

Im Allgemeinen sind die Wahrnehmungen der Bürger hinsichtlich der Ergebnisse institutioneller, rechtlicher und politischer Transformationen entlang ethnischer Bruchlinien gespalten, wobei diejenigen vorherrschen, die die Macht innehaben und über die Verteilung der Macht entscheiden auf der einen Seite und diejenigen, die an den Rand gedrängt werden, auf der anderen Seite. Obwohl Wahrnehmungen hilfreiche Indikatoren für die Ergebnisse sozialer, politischer und wirtschaftlicher Interventionen sind, sind sie begrenzt (Nouvel 2016). Darüber hinaus gebe es unter Afrikanern kaum „Einigkeit über die Bedeutung von Demokratie“.

(Skinner 1998, 21). Tatsächlich ist die liberale Demokratie selbst im westlichen Diskurs nur eine von verschiedenen Versionen der Demokratie (Smit und Oosthuizen 2011; Coppedge und Gerring 2011; Nussbaum 1997). „Afrikanische Wissenschaftler beharren jedoch zunehmend darauf, dass westliche Vorstellungen von Demokratie zwar speziell auf der Vorstellung von politischen und sozialen Rechten für Einzelpersonen verwurzelt sind, die Realität in Afrika jedoch eher von ‚Kollektiven‘ oder ‚ethnischen‘ Gruppen als von Einzelpersonen geprägt ist. „soziale Gerechtigkeit fordern“ (Skinner 1998, 21).

Es ist auch erwähnenswert, dass die liberale Demokratie und der Kapitalismus mehrere Aspekte indigener afrikanischer Werte untergraben haben, darunter harte Arbeit, Großzügigkeit, Ehrlichkeit und Respekt. Einen Einblick in die Untergrabung dieser Aspekte lieferte eine Umfrage zu den persönlichen Überzeugungen kenianischer Jugendlicher im Jahr 2016: „50 Prozent der befragten Jugendlichen glauben, dass es keine Rolle spielt, wie man Geld verdient, solange man nicht im Gefängnis landet; 47 Prozent bewundern diejenigen, die durch Betrugereien (einschließlich Hetze) Geld verdienen; 30 Prozent glauben, dass Korruption profitabel ist“ (Awiti und Scot 2016, 2). Der Bericht kam zu dem Schluss, dass der geäußerte Wunsch der Jugendlichen nach Unternehmertum nicht mit einer hohen Toleranz gegenüber Korruption, Steuerhinterziehung und dem Wunsch, mit allen Mitteln Geld zu verdienen, vereinbar ist. In

Im Gegensatz zu den Ergebnissen der Umfrage wird in indigenen afrikanischen Gesellschaften harte Arbeit als der richtige Weg zum Erwerb des Lebensunterhalts und zur Bekämpfung der Armut geschätzt. Vor dem oben genannten Hintergrund wenden wir uns den indigenen afrikanischen Formen der sozialen Existenz zu, mit dem Ziel zu überlegen, was aus ihnen gewonnen werden kann, um lebensfähigere soziopolitische Einheiten anstelle der aktuellen zu schaffen, die weitgehend an Ausländern angelehnt sind Traditionen und teilweise das Ergebnis von Verzerrungen, die unter anderem durch die gewalttätigen und erniedrigenden Konstrukte des Sklavenhandels und der Kolonialisierung entstanden sind.⁴

VORLÄUFIGE ELEMENTE FÜR DIE DEMOKRATIE DER SOZIO- POLITISCHE EXISTENZ

Bei der Betrachtung verschiedener Elemente eines indigenen afrikanischen Demokratiemodells stimmen wir teilweise mit Campbells Formel zur Bestimmung der Qualität der Demokratie überein: „Qualität der Demokratie = (Freiheit + andere) .

Merkmale des politischen Systems) + (Leistung der unpolitischen Dimensionen)“ (Campbell 2008, 3) . Unsere Zustimmung ist teilweise, weil die liberale Demokratie den unpolitischen Aspekten der menschlichen Existenz weniger Gewicht beimisst als den politischen. Es misst unpolitischen Aspekten wie Moral, Gemeinschaft und Kultur weniger Gewicht bei und betrachtet sie als überragend. 5

Tatsächlich misst die liberale Demokratie diesen Aspekten, die für das indigene afrikanische Denken von grundlegender Bedeutung sind, keinen nennenswerten Wert bei . Campbells demokratisches Ranking identifiziert sechs einzelne Dimensionen (Rechtsstaatlichkeit, Partizipation, Rechenschaftspflicht, Gleichheit, Freiheit und Leistung) und bewertet jede von ihnen auf einer Skala von 1 bis 100, ohne die Auswirkungen des ideologischen Rahmens zu berücksichtigen (Campbell 2008, 5). Campbells Umfrageinstrument ist eine logische Folge der Annahme des Liberalismus, dass Ideologie in freien Gesellschaften weniger Bedeutung habe, wie Rawls (1971) und Fukuyama (1992) zeigen.

George Ayittey (1991) und Elizabeth Isichei (1997) untersuchten indigene afrikanische Institutionen in ihrer Vielfalt und kamen zu dem Schluss, dass Afrika komplex und vielfältig sei und sowohl demokratische als auch despotische Führungstraditionen aufweise . In indigenen afrikanischen Institutionen werden daher sowohl wünschenswerte als auch unerwünschte Praktiken angeboten. In diesem Abschnitt wollen wir wünschenswerte Praktiken dieser Institutionen identifizieren, die in die Governance-Systeme zeitgenössischer afrikanischer Politiken integriert werden sollen .

Die afrikanischen Kulturen waren in der vorkolonialen Ära vielfältig und sind auch heute noch vielfältig. Dennoch gibt es bestimmte gemeinsame Elemente in ihrer politischen Praxis, die ein großes Potenzial zur Verbesserung der Qualität haben Governance in zeitgenössischen afrikanischen Politiken.

Führungskräfte als übergeordnete Figuren

Im vorkolonialen Afrika gab es sowohl segmentierte oder dezentralisierte als auch zentralisierte Gemeinschaften. Letztere verfügten über gut entwickelte politische, soziale und wirtschaftliche Systeme, wobei der König oder Häuptling zusammen mit den Ältesten für Recht und Ordnung sorgte. Die Führer solcher politischen Formationen waren nicht nur für die Sicherheit verantwortlich, sondern auch für die Förderung des Wohlstands der Gemeinschaft durch die Förderung von Handel und Landwirtschaft. Dezentrale Gemeinschaften verfügten nicht über ein stehendes Heer, aber wie Cobbah bemerkt, fielen Mitglieder von Großfamilien in Kriegszeiten „in eine Hierarchie, um den reibungslosen Ablauf und das Überleben sicherzustellen.“

die Gemeinschaft“ (Cobbah 1987, 324). Den Ältesten in solchen Gemeinschaften wurde Respekt entgegengebracht, weil sie für die Betreuung aller Mitglieder des Clans verantwortlich waren. Diese übergeordnete Verantwortung spiegelte sich im Ältesten wider, der der Vater/Vormund aller und nicht nur der Patriarch von allen war

sein Gehöft. Sogar in zentralisierten Gemeinschaften waren Könige, Königinnen und Häuptlinge (in einem ziemlich starken Sinne) väterliche/mütterliche Figuren außerhalb der Grenzen ihrer Gehöfte. Dies ist ein bedeutendes Element, das eine der Säulen indigener afrikanischer Demokratiemodelle für das 21. Jahrhundert bilden kann, anstelle des verarmten Modells der liberalen Demokratie, in dem sich die Führer so verhalten, als wären sie Geschäftsführer unpersönlicher Versorgungsunternehmen (Knight 1998, 227).

Im Allgemeinen schneiden zeitgenössische afrikanische Führer im Hinblick auf das Mitgefühl für diejenigen, die sie führen, im Vergleich zu traditionellen ungünstig ab in zentralisierten oder dezentralisierten traditionellen Gemeinschaften. Heutige afrikanische Führer können egozentrische und narzisstische Tendenzen an den Tag legen, die alles Leben außer dem ihrer Heimat zerstören. Es gibt Fälle von Anführern, die ihre Fürsorge auch auf die Mitglieder ihres Clans ausdehnen, was in den pluralistischen Staaten einer Vetternwirtschaft gleichkommt. Wenn dieses indigene Element als Stütze der Demokratie in den gegenwärtigen Vielvölkerstaaten genutzt werden soll, sollten wir Emeakarohas Rat beherzigen:

Der Afrikaner sollte die Ideale seiner Gemeinschaft in die breitere Gemeinschaft tragen . . .

Die in seiner Gemeinschaft geschätzten Werte sollten es ihm ermöglichen, den anderen zu erkennen

Der Mensch ist als Mensch Bruder. Deshalb das Igbo-Spruchwort, das besagt: „Lache nicht über ein fernes Boot, das von den Wellen hin und her geschleudert wird, sonst könnte dein Bruder darin sein“; sollte jetzt lauten: „Lache nicht über ein entferntes Boot, das von Wellen geschleudert wird, ein Mensch.“ Sein ist darin.“ (Emekaroha 2002)

Mit anderen Worten: Es besteht Bedarf an umfassendem Mitgefühl, das es Bürgern und Führungskräften ermöglicht, ein Gefühl der Landsleute zu entwickeln,⁶ auch wenn sie sich ihrer ethnischen Identität bewusst bleiben. Landsmannschaft würde unmittelbar ein Engagement für Gerechtigkeit erfordern, das Verstöße ausschließt, wie sie in afrikanischen Nationalstaaten unter liberaler Demokratie beobachtet wurden.

COSMOPOLITANISMUS ITAW H GEMEINSCHAFTLICHE GRUNDLAGEN

Unter der Annahme, dass die Urheber der größten Ungerechtigkeiten in afrikanischen Nationalstaaten Anführer sind, würde die Kultivierung der indigenen Vorstellung von Vaterland oder Mutterland die Sichtweise der Bürger auf ihre Pflichten und Rechte definitiv neu orientieren. Es ist erwähnenswert, dass die indigenen afrikanischen Vorstellungen von Vaterschaft, Mutterschaft, Brüderlichkeit und Schwesternschaft umfassender waren als die atomistischen Vorstellungen des Liberalismus. Die große Herausforderung, die in dieser Hinsicht angegangen werden muss, besteht darin, wie man Verwandtschaftsparteilichkeit innerhalb eines nationalen Rahmens rechtfertigt und ausübt, und darüber hinaus, wie man Landsmannsparteilichkeit innerhalb des kosmopolitischen Rahmens rechtfertigt und ausübt (Bascara 2016). Als Ausgangspunkt dient die weit verbreitete Gerechtigkeitsvorstellung, wonach „die Tötung eines Verwandten ...“ ... ist ein Verbrechen, aber auch eine Abscheulichkeit. ... Aber wenn ein Außenstehender getötet wird, nimmt die Straftat eine andere Dimension an und wird mit geringerer Schwere betrachtet“ (Emeakaroha 2002), muss neu konfiguriert werden, um mit der Realität der Nationen. Könnte *Ubuntu* den Schlüssel für die Neukonfiguration der indigenen afrikanischen Vorstellung von Gerechtigkeit auf nationaler und sogar globaler Ebene liefern? Der Kerngedanke von *Ubuntu* ist, dass eine Person durch andere Personen eine Person ist. Desmond Tutu bringt dies treffend in seiner Behauptung zum Ausdruck: „Ubuntu sagt, ich bin nur ein Mensch, weil du ein Mensch bist.“ Wenn ich deine Menschlichkeit untergrabe, entmensliche ich mich selbst“ (zitiert in Wilson 2001, 9). Das Konzept der Menschlichkeit kommt in seiner Vollendung nicht in der Einheitlichkeit menschlicher Aktivitäten und Entscheidungen zum Ausdruck, sondern vielmehr in der Anerkennung verschiedener menschlicher Werte und Normen und deren Zugänglichkeit für unsere Aneignung durch Übernahme oder Anpassung. Darüber hinaus bedeutet Tutus Behauptung, dass authentische menschliche Erfüllung die Frucht mitfühlender Bestrebungen und Bemühungen ist. In dieser Angelegenheit gibt es die gegensätzliche Haltung zweier Personen: Person _____ bei der geringsten Schwierigkeit seine oder ihre Beschäftigungen aufzugeben. Person Y ist Fukuyamas Post-History- Mann oder

Frau; denn wie wir bereits erwähnt haben, behauptete Fukuyama, dass die edlen Aspekte von Mut, Vorstellungskraft und Idealismus würden durch ökonomisches Kalkül, Beschäftigung mit technischen Aspekten, Umweltbedenken und Konsumismus ersetzt (Fukuyama 1992, 17). Die humanistische Sichtweise des Menschen besagt, dass er das Produkt seiner individuellen und kollektiven Entscheidungen und Handlungen ist. Unmenschliche Unternehmungen von Einzelpersonen, Ethnien und Klassen führen unweigerlich zu Unglück, Frustration und Verschwendung. Der gemeinschaftliche Aspekt der menschlichen Verwirklichung bedeutet, dass die liberale Demokratie mit ihrer Betonung der nahezu uneingeschränkten Freiheit des Einzelnen kein tragfähiges Modell ist.

Andere Elemente, die den Kern eines indigenen afrikanischen Modells bilden würden zur Demokratie des 21. Jahrhunderts gehören dezentrale politische Systeme und partizipative Demokratie, doch diese können die Probleme der afrikanischen Länder nicht ohne die Pflege gemeinschaftlicher Bürgertugenden und einen Konsensansatz zur Konfliktlösung bewältigen, die beide in bestimmten Fällen nützlich wären wo die Interessen der Minderheit durch einen Mehrheitsansatz untergraben werden könnten (Norris 1997, 6). Während die meisten afrikanischen Länder mit Mehrheitswahlsystemen von der Kolonialherrschaft in die Unabhängigkeit übergingen, gibt es Hinweise darauf, dass dieser Ansatz einige ethnische Gruppen entfremdet, dadurch Instabilität auslöst und den Ruf nach Abspaltung schürt. Die Tatsache, dass die liberale Demokratie davon ausgeht, dass der Status quo gerechtfertigt ist, verschärft das Problem, da die ethnische Gruppe, die die Kontrolle über die Staatsmaschinerie hat, auch über die Ressourcen verfügt, politische Prozesse und Ergebnisse zu manipulieren. Indigene afrikanische Modelle von

Demokratie bietet keine schnelle Lösung für dieses liberale Problem, würde aber, wenn sie angenommen wird, einen schrittweisen Ausweg bieten. Die politische Elite, die bestimmte Gruppen entfremdet, unterdrückt und ausbeutet, ist die Erbe der liberalen Demokratie. Sie glauben nicht, dass etwas daran falsch ist, wenn manche Menschen am Rande von Kapital und Staat stehen, da dies lediglich ein Stadium ist, das später in der Geschichte übertroffen wird. Das Problem ist, dass die Marginalisierten nicht aus diesem Drehbuch lesen, sondern die Legitimität des Staates in Frage stellen. Dezentralisierung oder Dezentralisierung ohne moralische und kulturelle Transformation ist keine Lösung, denn dann wird die Marginalisierung auf die Landkreise übertragen. Es muss eine Überholung erfolgen
die Ansichten, Werte und Normen der Menschen; und das ist eine konzeptionelle Revolution.

HOHER PREMIUM AUF DER AFRIKANISCHEN ANSICHT DER FAMILIE

Unmittelbar verwoben mit der afrikanischen Gemeinschaftsorientierung ist der Platz der Familie im allgemeinen afrikanischen Lebensverständnis. Die Tatsache, dass „die Afrikaner das Leben über alles andere stellen“ und dass „die afrikanische Weltanschauung das Individuum in ein Kontinuum der Toten, der Lebenden und der noch Ungeborenen stellt“ (Emeakaroha 2002), bedeutet, dass politische Prozesse beeinflusst wurden. Durch afrikanische könnten Weltanschauungen eine größere Bedeutung erlangen, als dies jemals in einer liberalen Demokratie der Fall sein kann. Es besteht ein starker Kontrast zwischen der Sichtweise und den Handlungen von ein „hohler“ Mensch und ein Mensch, der sein Verhalten gegen die Sichtweise der lebenden Toten und der noch Ungeborenen, ganz zu schweigen von den Lebenden, abwägen muss. Die afrikanische Familie, die wichtigste Institution im afrikanischen Weltbild, ist eigentlich eine wertgeschätzte Beziehungsgemeinschaft, die sich ihrer Geschichte sehr bewusst ist und auch bis in die Nachwelt reicht. In einem Demokratiemodell, in dem die Familie einen hohen Stellenwert hat, ist es wahrscheinlicher, dass die Bürger bei der Wahl ihrer Führer und bei anderen Entscheidungen die gebotene Sorgfalt walten lassen. Das ist ein Gegensatz

in einer liberalen Demokratie mit der Risikobereitschaft sowie mit dem söldnerischen und räuberischen Verhalten von Bürgern und Führern.

Darüber hinaus nimmt die Bedeutung der Gemeinschaft einen viel höheren Stellenwert ein Rang als die Autonomie und Würde des Einzelnen. So stellt Cobbah fest : „In einer Gesellschaft wie der Akan geht es beim Streben nach Menschenwürde nicht darum, das Recht eines Einzelnen gegenüber der Welt durchzusetzen. Die afrikanische Vorstellung von Familie strebt danach, das Wohlergehen der Gemeinschaft zu rechtfertigen. Der Ausgangspunkt ist nicht das Individuum, sondern die gesamte Gruppe , einschließlich der Lebenden und der Toten“ (Cobbah 1985, 322). Dies kommt in dem afrikanischen Sprichwort zum Ausdruck: „Der Wohlstand einer einzelnen Person macht eine Stadt nicht reich.“ Aber der Wohlstand der Stadt macht die Menschen reich“ (Emeakaroha 2002). In wirtschaftlicher Hinsicht sollten afrikanische Nationalstaaten solche Maßstäbe für den Wohlstand einbeziehen

Einbeziehung aller Bürger, auch wenn sie Berechnungen des BIP erstellen .

INDIGENE AFRIKANISCHE MORALITÄT

In einer umfassenden Studie über das Suaheli an der Ostküste Afrikas stellte Kai Kresse fest , dass ein zentraler Aspekt ihrer moralischen Einstellung „das Sprichwort *Mtu ni watu*“ ist : „Ein Mensch ist die Menschheit“. Das Kiswahili-Sprichwort spiegelt die Verbreitung von *Ubuntu* in Afrika wider, die van Binsbergen (2001, 53) bezeugt.

Von großer Relevanz für unsere Überlegungen zur Moral ist Kresses Beobachtung: „In Kiswahili ist die Vorstellung von Menschlichkeit semantisch verknüpft mit

Moral, die eine ausschließliche menschliche Eigenschaft ist“ (Kresse 2007, 139). Wenn

Tatsächlich ist es so, dass „*utu*“ [Kiswahili für „Menschlichkeit“] Moral hat und

Güte als primäre Konnotationen“ (Kresse 2007, 139), dann ist dies wahrscheinlich der Fall

ist das entscheidende Element, das dreiste Plünderung und Zerstörung verbannen kann

öffentliche Einrichtungen. Die Bedeutung von *utu* (Kiswahili für „Menschlichkeit“) in

Dass es indigene afrikanische Demokratiemodelle gibt, liegt auch daran, dass es sie gibt

Es gibt keinen Zustand wie „schlechte Menschlichkeit“ (Kresse 2007, 145). Wenn Leute

Wenn sie ihre Menschlichkeit verloren haben , werden sie aus dem „Bereich der Menschheit“ verbannt

(*utu*) in die Sphäre des Tieres, der Bestialität (*unyama*)“ (Kresse 2007, 145). Es

Es scheint , dass die Dynamik der liberalen Demokratie dies untergraben hat

humane Aspekte der Menschen aus dem Westen. Die liberale Demokratie und ihre Moraltheorie und

Soziologie haben dies erreicht , indem sie „jedes Echte“ ausgelöscht haben

Unterscheidung zwischen manipulativen und nicht-manipulativen sozialen Beziehungen“

(MacIntyre 1981, 23). In der liberalen Demokratie der Zeit nach dem Kalten Krieg

die Unterscheidung zwischen *mtu* (Kiswahili für „Mensch“) und *kitu*

(Kiswahili für „eine Sache“) wird gelöscht, und mit der Löschung ist das gekommen

Verlust der Menschlichkeit. Indigene afrikanische Demokratiemodelle für das 21. Jahrhundert müssen dies

daher wiederherstellen und schützen

Unterscheidung.

DER ENTSCHEIDENDE ORT DER SOZIALISIERUNG

Ansichts unserer Vorschläge in den vorangehenden Absätzen stellt sich die Frage : Wie können afrikanische Staaten diese indigenen Elemente auf ein Niveau kultivieren, das zu einem Übergang von der liberalen Demokratie zu indigenen afrikanischen Demokratiemodellen führen kann ? Kohlberg (1981), MacIntyre (1999), Kresse (2007), Situma (2015) und Situma, Odiemo und Mutisya (2017) argumentieren, dass Sozialisation für die moralische Entwicklung von entscheidender Bedeutung ist und dass moralische Entwicklung der Erwerb von Tugenden ist. Darüber hinaus behauptet Adjibolosoo, dass „ Programme zur Produktivitäts- und Qualitätssteigerung in vielen Fällen scheitern, weil sie die Tatsache ignorieren, dass für. “ Um weiterhin erfolgreich zu sein, muss Human Factor Engineering zum primären Kern dieser Programme gemacht werden “ (Adjibolosoo 1996, 83; siehe auch Adjibolosoo 2004).

ABSCHLUSS

Aus den vorstehenden Überlegungen geht hervor, dass Kulturen dynamisch sind, und angesichts der Begegnung Afrikas mit anderen Kulturen ist die Aufgabe , tragfähige Elemente demokratischer Regierungsführung aus indigenen afrikanischen Kulturen zu bestimmen und zurückzugewinnen , eine mühsame Aufgabe. Praeg weist darauf hin , dass eine der Herausforderungen bei der Gestaltung politischer Prozesse zum Thema Humanismus das Auftreten gefährlicher Ereignisse ist, die wertvolle grundlegende Aspekte zunichte machen, wie es beispielsweise 2012 in Südafrika geschah, als die Regierung trotz ihres erklärten Engagements für *Ubuntu* Sicherheitskräfte entsandte auf Demonstranten und tötete Dutzende ihnen. Praeg charakterisiert dieses Ereignis zu Recht als einen Moment , in dem „die Existenz auf das zufällige Ergebnis der Berechnung flüchtiger Interessen reduziert wird . “ . Von Natürlich gibt es einen echten Sinn, in dem das Politische immer genau so etwas ist Berechnung“ (Praeg 2014, xii). Mit anderen Worten: Selbst wenn sich ein Volk dem Humanismus verschrieben hat, muss es ständig der Versuchung widerstehen, auf Zweckmäßigkeit zurückzugreifen . Der Humanismus, der in verschiedenen Kulturen zum Ausdruck kommt, erfordert eine ständige Selbstbefragung, um zu verstehen, was es bedeutet, ein Mensch zu sein. Dies ist es, was Praeg als „eine dauerhafte Wiederholung der Gründungsabsicht, eine Entschlossenheit, im Sinn des Zwecks verankert zu bleiben, der das Kollektiv zunächst als ‚Wir‘ vereinte “ versteht (Praeg 2014, xii).

Darüber hinaus kann der Prozess der Wiederherstellung der Gemeinschaftswerte Afrikas die kognitiven Krisen, die die Kolonialisierung und die Übernahme der liberalen Demokratie ausgelöst haben, nur dann wirksam bewältigen , wenn die Lehrpläne dieser Werte schrittweise und systematisch in die Lehrpläne einbezogen werden . Dieser Vorschlag ergibt sich aus unserem früheren Argument für die Kultivierung der indigenen Vorstellung von Vaterland oder Mutterland , um die Sichtweise der Bürger auf ihre Pflichten und Rechte neu auszurichten und ihre Vorstellungen von Gerechtigkeit neu zu konfigurieren , um sie mit der Realität in Einklang zu bringen

in einem multikulturellen Staat zu leben und in ihnen die Idee von *Utu* (Kiswahili für „Menschlichkeit“) zu verankern, nämlich dass sie sich selbst entmenslichen, wenn sie die Menschlichkeit anderer Menschen untergraben. Die Vermittlung dieser und anderer Werte sollte während der gesamten Entwicklung der Lernenden im Bildungssystem kontinuierlich erfolgen und kohärent strukturiert sein. Dies ist die Human-Engineering-Dimension, die Adjibolosoo (1996; 2004) vorschlägt. Im Hinblick auf die Tatsache, dass der Kolonialstaat per Definition afrikanischen Gesellschaften aufgezwungen wurde (Young 1994, 3) und da Institutionen und Praktiken vielschichtig sind, muss der Prozess der Wiederherstellung indigener afrikanischer Werte und Praktiken multidisziplinär sein. Erst nach der Identifizierung und Neukonzeptualisierung geeigneter indigener afrikanischer Werte und Praktiken kann das Projekt, den Bürgern Patriotismus statt Engstirnigkeit zu vermitteln, in Angriff genommen werden.

ANMERKUNGEN

1. Für eine detaillierte Erläuterung der Korruption siehe Sardan, JP Olivier de, 1999. „A Moral Economy of Corruption in Africa“, *The Journal of Modern African Studies*, Bd. 37 Nr. 1 und U4Expert Answer, Transparency International: The Global Coalition against Corruption, www.transparency.org.
2. Siehe Berman, Bruce J. 2010. „Ethnicity and Democracy in Africa“. JICA-RI Working Paper Nr. 22, November 2010, JICA Research Institute.
3. Dies ist eine umgangssprachliche Bezeichnung für den Einsatz illegaler oder informeller Mittel, um ein Ergebnis zu erzielen.
4. Dieses Unterfangen schließt die Nutzung einiger wertvoller Aspekte anderer Traditionen, einschließlich westlicher und östlicher, nicht aus.
5. „Supererogation“ bezieht sich auf den Akt der Überschreitung der moralischen Anforderungen einer Einzelperson oder Institution.
6. Landsmannschaft ist das Gemeinschaftsgefühl zwischen Menschen, die Bürger eines Landes sind. Andererseits ist Patriotismus das Gefühl, sich stark mit den Interessen des eigenen Landes zu identifizieren.
7. Wir verwenden *Ubuntu* im gleichen Sinne wie Praeg (2004), „um uns auf die Lebenspraxis (die unverfälschten Formen des afrikanischen Soziallebens) zu beziehen“, aber auch um auf die afrikanische Sichtweise zu verweisen.

VERWEISE

- Adjibolosoo, Senyo. 1996. „Bildung und Training für effektive Führungsentwicklung sowie Produktivitäts- und Qualitätsmanagement in Afrika“. Adjibolosoo, Senyo ed.
- Der menschliche Faktor bei der Entwicklung Afrikas*. Westport: Praeger Publishers, S. 83–98.
- . 2004. „Der Human Factor Engineering- Prozess: Menschen auf die Aufgaben und Herausforderungen des Managements vorbereiten“. *Probleme und Perspektiven im Management*

ment, Bd. 2 Nr. 2, S. 149–64. <https://businessperspectives.org/component/zoo/the-human-factor-engineering-prozess-menschen-auf-die-aufgaben-vorbereiten-und-challenges-of-management>.

Awiti, Alex O. und Bruce Scott. 2016. *Der Jugendumfragebericht*. Nairobi: Aga Khan Universität.

Ayittey, George. 1991. *Indigene afrikanische Institutionen*. Leiden: Martinus Nijhoff.

Bascara, Rachele. 2016. „Landsmannsparteilichkeit und kosmopolitische Gerechtigkeit : Können wir Landsmannsparteilichkeit mit dem kosmopolitischen Rahmen rechtfertigen ? “ *Etikk I Prak-sis: Nordic Journal of Applied Ethics*, Bd. 10 Nr. 2, S. 27–39. <http://dx.doi.org/10.5324/cip.u10i2.1921>.

Berman, Bruce J. 2010. „Ethnizität und Demokratie in Afrika“. JICA-RI Working Paper Nr. 22, November 2010. JICA Research Institute.

Berman, Bruce, Dickson Eyoh und Will Kymlicka. 2004. *Ethnizität und Demokratie in Afrika*. Ohio: Ohio University Press.

Braun, Chris. 2007. „Universelle Menschenrechte: Eine Kritik“. *Das International Journal of Human Rights*, Bd. 1 Nr. 2, S. 41–65. <https://doi.org/10.1080/13642989768406666>.

Campbell, David F. J. 2008. „Das Grundkonzept für das Demokratieranking der Qualität der Demokratie “. Demokratieranking , Wien. http://democracyranking.org/downloads/basic_concept_democracy_ranking_2008_A4.pdf.

Cobbah, Josiah A. 1987. „Debatte über afrikanische Werte und Menschenrechte : Eine afrikanische Perspektive“. *Human Rights Quarterly*, Bd. 9 Nr. 3, S. 309–31. <http://www.jstor.org/stable/761878> .

Conceicao, Pedro und Namsuk Kim. 2009. „Der asymmetrische Einfluss von Wachstumsschwankungen auf die menschliche Entwicklung: Belege aus Korrelaten von Wachstumsverzögerungen und -beschleunigungen“. *Journal of Developing Areas*, Bd. 48 Nr. 3, S. 31–45. https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2001534.

Coppedge, Michael und John Gerring et al. 2011. „Demokratie konzipieren und messen “. *Forschungsartikel* , Bd. 9 Nr. 2, S. 247–67. <http://128.197.153.21/jgerring/documents/MeasuringDemocracy.pdf>.

Emeakaroha, Emeke. 2002. „Afrikanische Kulturwerte “. www.emeka.at/african_cultural_vaules.pdf.

Fukuyama, Francis. 1989. „Das Ende der Geschichte?“ *The National Interest*, Nr. 16, S. 3–18. <http://www.jstor.org/stable/24027184>.

———. 1992. *Das Ende der Geschichte und der letzte Mann*. New York: Freie Presse.

Hegel, Georg Wilhelm. 1807. *Phänomenologie des Geistes*. Miller, AV-Trans. Oxford: Oxford University Press.

———. 1956. *Die Philosophie der Geschichte*. Sibree, John trans. New York: Dover Publications.

Hopgood, Stephen. 2014. *Die Endzeit der Menschenrechte*. Ithaca, NY: Cornell University Press .

Huntington, Samuel. 1996. *Der Kampf der Kulturen und die Neugestaltung der Weltordnung*. New York: Simon und Schuster.

Isichei, Elizabeth. 1997. *Eine Geschichte afrikanischer Gesellschaften bis 1870*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Kohlberg, Lawrence. 1981. *Essays on Moral Development, Bd. 1: Die Philosophie der moralischen Entwicklung*. San Francisco, Kalifornien: Harper & Row.
- Kojeve, Alexandre. 1969. *Einführung in die Lektüre Hegels: Vorlesungen zur Phänomenologie des Geistes*. Ithaka: Cornell University Press.
- Kresse, Kai. 2007. *Philosophieren in Mombasa: Wissen, Islam und intellektuelle Praxis an der Suaheli-Küste*. London: Edinburgh University Press.
- Lewin, Michael. 2011. „Botswanas Erfolg: Gute Regierungsführung, gute Politik und viel Glück“.
- Chuhan-Pole, Punam und Manka Angwafo Hrsg. *Ja, Afrika kann: Erfolg Geschichten von einem dynamischen Kontinent*. Washington, D.C.: Die Weltbank.
- MacIntyre, Alasdair. 1981. *Nach der Tugend: Eine Studie zur Moraltheorie*. Notre Dame: Notre Dame University Press.
- Namli, Elena. 2018. „Kritik des Universalismus der Menschenrechte“. Stenmark, Mikael, Steve Fuller, Ulf Zackariasson Hrsg. *Relativismus und Post-Truth in der heutigen Gesellschaft: Möglichkeiten und Herausforderungen*. NP: Palgrave Macmillan.
- Norris, Pippa. 1997. „Wahlssysteme wählen: Proportional-, Mehrheits- und gemischte Systeme“. *International Political Science Review*, Bd. 18 Nr. 3, S. 297–312.
- Nussbaum, Martha. 1997. *Die feministische Kritik des Liberalismus: Die Lindley-Vorlesung*. Kansas City: Universität von Kansas.
- Plattner, Marc. 2010. „Populismus, Pluralismus und liberale Demokratie“. *Journal of Democracy*, Bd. 21 Nr. 1, S. 82–92.
- Popper, Karl. 1945. *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*. <https://www.andrew.cmu.edu/user/jksadegh/A>.
- Posner, Eric. 2014. *Die Dämmerung des Menschenrechtsgesetzes*. Oxford: Oxford University Press.
- Präg, Leonhard. 2014. „Vorwort“. Praeg, Leonhard und Siphokazi Magadla Hrsg. *Ubuntu: Das Archiv kuratieren*. Pietermaritzburg: University of KwaZulu-Natal Press.
- Skinner, Elliot P. 1998. „Afrikanische politische Kulturen und die Probleme der Regierung“. *African Studies Quarterly*, Bd. 2 Nr. 31, S. 16–25. <http://www.africa.ufl.edu/asq/v2/v2i3a3.pdf>.
- Smit, Marius H. und Izak Oosthuizen. 2011. „Verbesserung der Schulverwaltung durch partizipative Demokratie und Recht“. *South African Journal of Education*, Bd. 31 Nr. 1, S. 55–73.
- Van Binsbergen, Wim. 2001. „Ubuntu und die Globalisierung des südafrikanischen Denkens und der Gesellschaft“. *Quest: African Journal of Philosophy*, Bd. XV Nr. 1–2, S. 50–90. https://www.researchgate.net/publication/270013273_The_Bewaji_Van_Binsbergen_and_Ramose_debate_on_'Ubuntu'.
- Walisch, Jennifer. 2016. *Die Rückkehr der Geschichte: Konflikt, Migration und Geopolitik im 21. Jahrhundert*. Toronto: House of Anansi Press.
- Wilson, Richard A. 2001. *Die Politik der Wahrheit und Versöhnung in Südafrika: Legitimierung des Post-Apartheid-Staates*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jung, Crawford. 1994. *Der afrikanische Kolonialstaat in vergleichender Perspektive*. New Haven, CT: Yale University Press.

Kapitel 1: Die Demokratie und die

Rechts von der

Minderheiten in Afrika

Moses Oludare Aderibigbe

In der heutigen Welt ist die Demokratie zur akzeptabelsten Regierungsform geworden, vor allem aufgrund ihrer Ideale, die das Recht der Menschen bekräftigen, an den sozialen, wirtschaftlichen und politischen Angelegenheiten ihres Landes teilzunehmen. Dennoch läuft das Prinzip des obersten Rechts der Mehrheit, das in der westlichen liberal-demokratischen Tradition den Wahlen zugrunde liegt, darauf hinaus, dass die Mehrheit der Minderheit ihren Willen aufzwingt und so die Entmachtung der Minderheiten im Staat legitimiert. In diesem Kapitel argumentiere ich, dass Demokratie angesichts der Tendenz eines beträchtlichen Teils der Afrikaner, entsprechend ihrer ethnischen, kulturellen und/oder religiösen Identität zu wählen, viel mehr bedeuten muss als nur die Teilnahme an Wahlen. Folglich stimme ich mit der Position von Prempeh (2005, 814) überein, dass die globalisierte Demokratie und die Menschenrechte eine Neuinterpretation und Anwendung in verschiedenen kulturellen Kontexten über die engen Grenzen westlicher liberaler Werte hinaus erfordern. Ich befürworte den Wert eines rationalen Konsenses, der die Vielfalt respektiert und dadurch sicherstellt, dass alle Stimmen durch „dialogische Konfrontation“ gehört werden, um zu einstimmigen Entscheidungen in Angelegenheiten zu gelangen, die die gesamte Gesellschaft betreffen. Das Ethos der Toleranz, das es Bürgern mit unterschiedlichen Meinungen ermöglicht, nüchtern über Fragen von gemeinsamem Interesse nachzudenken, würde zur Lösung unserer vielschichtigen Probleme beitragen. Mein Ziel ist es, die Notwendigkeit hervorzuheben, den Entscheidungsprozess auf die lokalen Einheiten wie Abstammungslinien und Großfamilien zu übertragen. Dies würde die soziale Stabilität fördern, indem diejenigen, die andernfalls von einer Teilhabe an der Macht und den damit verbundenen Vorteilen ausgeschlossen wären, in die Festlegung der politischen Richtung einbezogen werden. Ländern und sichert so deren Wohlfühlen.

Ich habe das Kapitel in drei Hauptabschnitte unterteilt: Der erste Abschnitt stellt vor ein allgemeiner Überblick über das Konzept und die Ideale der Demokratie. Im zweiten Ich behaupte, dass die liberale Demokratie nur ein Demokratiemodell unter ihnen ist. Anderen zufolge hat der Westen kein Recht, es Afrika aufzuzwingen. Im dritten, ich

Folgen Sie Kwasi Wiredu (1995), der sich für ein parteiloses, einvernehmliches demokratisches Regierungssystem in den heutigen afrikanischen Staaten einsetzt.

Demokratie und ihre Ideale

Mittlerweile ist es fast allgemein bekannt, dass sich Demokratie aus den beiden griechischen Wörtern *demos* („Volk“) und *kratein* („Herrschaft“) zusammensetzt, sodass es wörtlich „Volk herrscht“ bedeutet. Allerdings bezog sich „das Volk“ im Verständnis der antiken Athener, das normalerweise mit den Ursprüngen der westlichen Demokratie in Verbindung gebracht wird, auf die Körperschaft der Bürger, die hauptsächlich aus erwachsenen, freien Männern einheimischer Herkunft bestand. Daher wurde ausländischen Einwohnern, Frauen, Kindern und Sklaven das Recht verweigert, sich an den Angelegenheiten der *Polis* („Stadtstaat“) zu beteiligen. Die Herrschaft des Volkes erfolgte direkt, da gesetzgeberische Entscheidungen von der Masse des Volkes als Gruppe getroffen wurden (Irele 1998, 83). Darüber hinaus wurden Wahlämter, wie Frederic Kenyon erklärt, durch das Los besetzt:

Es gab . . . ein Rat zu sein, bestehend aus vierhundertein Mitgliedern, die durch das Los unter denen gewählt werden, die über dreißig Jahre alt sind; und niemand durfte sein Amt zweimal bekleiden, bis alle anderen an der Reihe waren, und danach sollten sie es tun
wirft das Los neu. Wenn ein Mitglied des Rates nicht anwesend war, wenn ein
Bei einer Sitzung des Rates oder der Versammlung zahlte er eine Geldstrafe. . . Der Rat von Areopag war Hüter der Gesetze und wachte über die Richter, um sicherzustellen, dass sie eingehalten wurden
übten ihre Ämter in Übereinstimmung mit den Gesetzen aus. (Kenyon 1952, 554)

Außerdem waren alle männlichen, freigeborenen Athener vor dem Gesetz gleich und genossen die gesetzlich vorgeschriebene Freiheit. Sie hatten das gleiche Recht, in der souveränen Versammlung des Staates gehört zu werden, bevor diese Entscheidungen treffen konnte. Darüber hinaus fanden alle wichtigen Prozesse vor Volksgerichten statt, deren Mitglieder durch das Los ausgewählt wurden (Irele 1998, 83).

Somit erlaubte die athenische Demokratie im Wesentlichen dem Volk, sein eigenes zu machen
eigene Entscheidungen über die Art und Weise, wie sie regiert werden sollten, anstatt eine
Eine kleine Gruppe von Menschen, die in ihrem Namen Entscheidungen treffen.
Im Laufe der Jahrhunderte hat sich der Begriff der Demokratie jedoch verändert
Vielfalt an Interpretationen. Während des Kalten Krieges beispielsweise erhoben sowohl die führenden westlichen als auch die östlichen Mächte und ihre Satelliten den Anspruch, diejenigen zu sein, die echte Demokratie praktizierten. Es ist daher offensichtlich schwierig, einen wissenschaftlichen Konsens über eine genaue Definition von „Demokratie“ zu erzielen. Wir müssen auch George Orwells Warnung ernst nehmen:

Ein Wort wie Demokratie hat nicht nur . . . Es gibt keine vereinbarte Definition, aber der Versuch, eine solche zu erstellen, stößt von allen Seiten auf Widerstand. Es ist fast überall zu spüren, wenn wir anrufen

ein demokratisches Land, wir loben es : folglich der Verteidiger aller Art

Das Regime behauptet , es handele sich um eine Demokratie und befürchtet , dass es möglicherweise damit aufhören muss das Wort , wenn es an irgendeine Bedeutung gebunden wäre . (Orwell 1968, 132–33)

Um dennoch ein gewisses Maß an Klarheit zu erreichen, wollen wir uns einige von Wissenschaftlern angebotene Definitionen von Demokratie ansehen.

In Anlehnung an Robert Dahl definiert Okunade (1998, 129) Demokratie als ein Regierungssystem , in dem die Autorität zur Machtausübung vom Willen des Volkes herrührt . Ihm zufolge „maximiert die Demokratie die Möglichkeiten sowohl für politische Auseinandersetzung als auch für politische Partizipation“. Aus dieser Sicht geht die Demokratie in hohem Maße auf alle Bürger ein. In ähnlicher Weise folgt Irele Durkheims Demokratiekonzeption in einem dialogischen Rahmen (Irele 1998, 16; Durkheim 1957, 91). Durkheims Analyse der Demokratie basiert auf der Überzeugung, dass Themen, die die demokratische politische Gemeinschaft betreffen, einer kollektiven Debatte und Prüfung unterzogen werden sollten (Durkheim 1957).

Claude Ake (1992, 1) betrachtet Demokratie als Volksmacht , also als Herrschaft des Demos:

Dies war die Vorstellung der Griechen , die die Theorie und Praxis der Demokratie „ erfanden“ .

Das war die Bedeutung der Demokratie während der Französischen Revolution, die die Geburtsheiferin der modernen demokratischen Praxis ist. Es bleibt die klassische Definition von Demokratie, die von einem berühmten Amerikaner mit ergreifender Einfachheit umformuliert wurde „Regierung des Volkes, durch das Volk und für das Volk.“ (Ake 1992, 1)

Man könnte durchaus fragen: Sind diese demokratischen Ideale zur gesellschaftlichen Praxis geworden? Nehmen wir zum Beispiel das Ideal der Demokratie als Regierung des Volkes: Gibt es Staaten, in denen sich alle Menschen selbst regieren, indem sie sich aktiv an der täglichen Verwaltung der Angelegenheiten ihres Gemeinwesens beteiligen? Es scheint , dass die Antwort auf diese Frage negativ ist. Unter Staaten, die oft als hochdemokratisch gelten , ist kaum ein Staat zu finden, in dem sich das Volk direkt selbst regiert. Wie ich bereits erwähnt habe, war der einzige Staat , der diesem Ideal in nennenswertem Maße nahekam , der antike athenische Stadtstaat mit seiner Form der direkten Demokratie durch eine Minderheit, nämlich die freigebohrenen erwachsenen männlichen Bürger. In den meisten liberalen Demokratien gibt es jedoch eine Form von

indirektes Regierungssystem, bei dem die Vertreter durch regelmäßige Wahlen gewählt werden .

Dennoch gibt es einige Prinzipien und Ideale, die notwendige Merkmale der Demokratie sind . Sie finden in den Gesetzen und Institutionen der Gesellschaft praktischen Ausdruck und geben Anweisungen, wie die Mitglieder der Gesellschaft auf ihre Verbesserung hinarbeiten sollten . Laut Busia (1975, 453) basiert die Demokratie auf dem Respekt vor jedem Menschen, was die Verpflichtung zur Rassengleichheit impliziert. Die große Zustimmung zu diesem Grundsatz zeigte sich in der Einstimmigkeit

Verurteilung kaukasischer Minderheitenregierungen in Südafrika , dem ehemaligen Südrhodesien (heute Simbabwe) und den portugiesischen Kolonien Angola und Mosambik durch afrikanische Staaten, in denen es zu Spannungen zwischen denjenigen kam , die volle Rechte genossen, und denen, denen diese Rechte verweigert wurden (Busia 1975, 453).

Darüber hinaus sollte es in einer Demokratie Redefreiheit geben , wobei es den Bürgern freisteht, ihre Ansichten zur Regierungspolitik und zu allem anderen zu äußern. Anderes ist für sie als Individuen und für ihre Gesellschaft insgesamt von Belang . Es sollte auch Presse- und Religionsfreiheit geben. Alle diese Freiheiten setzen die Gleichheit aller Bürger voraus. Der Begriff der Gleichheit beinhaltet jedoch eine Reihe von Ideen, die auf verschiedene Kontexte anwendbar sind und politische Gleichheit, Gleichheit vor dem Gesetz, Chancengleichheit, wirtschaftliche Gleichheit und soziale Gleichheit umfassen. Das wichtigste davon ist die Gleichheit im Wahlsystem, die erfordert , dass jede Stimme das gleiche Gewicht erhält , ohne dass jemand aufgrund von Geschlecht, Rasse, Religion oder wirtschaftlichem Status diskriminiert wird (Irele 1998, 86). Darüber hinaus ist es ein Gebot der Demokratie , dass die Regierung dem Volk gegenüber rechenschaftspflichtig ist: diejenigen, die öffentliche Ämter innehaben , sind es

verpflichtet , über ihre Richtlinien und Programme Rechenschaft abzulegen.

Im Lichte der oben aufgeführten Ideale der Demokratie lässt sich der Schluss ziehen, dass, obwohl es, wie ich bereits erwähnt habe, schwierig ist, zu einer allgemein akzeptablen Definition von Demokratie zu gelangen, jedes Regierungssystem in Betracht gezogen werden kann, das sich der Verfolgung dieser Ideale verschrieben hat demokratisch sein .

LIBERALE DEMOKRATIE: EIN MODELL UNTER ANDEREN

Gegenwärtig ist die liberale Demokratie in weiten Teilen der Welt die beliebteste Form der Demokratie . Laut Wingo (2004, 451) fand in den Vereinigten Staaten und in vielen europäischen Ländern die Hochzeit zwischen Liberalismus und Demokratie vor etwa zweihundert Jahren statt . In dieser Union gab es einige Zugeständnisse der Demokratie an den politischen Liberalismus und des Liberalismus an die Demokratie. So bilden in den Vereinigten Staaten politischer Liberalismus und Demokratie in einem solchen Ausmaß ein organisches Ganzes, dass wir die beiden nicht einmal als aus unterschiedlichen Traditionen destilliert betrachten (Wingo 2004, 452).

Die liberale Demokratie betont die Rechtsstaatlichkeit , die Gewaltenteilung und die Garantie des Rechts des Einzelnen, nach eigenem Ermessen nach Glück zu streben .

Darüber hinaus hob Macpherson (1965, 29) die Geburt des Westens hervor

Das besitzergreifende Individuum von Thomas Hobbes und die Artikulation zweier komplementärer Konzepte der menschlichen Person, nämlich des atomaren Individuums als (a) Konsument von Versorgungsleistungen und (b) Maximierer seiner oder ihrer Fähigkeiten.

Im Westen begann man, den Menschen als ein mit Fähigkeiten ausgestattetes Individuum zu betrachten

das Recht, Eigentum in Freiheit anzuhäufen. Iwuchukwu (1997, 87) erklärt, dass diese Sichtweise eine neue Regierungsform hervorbrachte, mit starker Betonung auf: (a) Beteiligung der Bevölkerung, wenn auch durch Repräsentation, und (b) Klassen-/Parteilpolitik, die die zugrunde liegende Klasse widerspiegelt Kampf, und diese Regierungsform wurde als liberale Demokratie bekannt. Sie war liberal, weil sie die Rechte des Einzelnen betonte, und demokratisch, weil sie Elemente enthielt, die die Selbstverwaltung förderten und die in der antiken griechischen Demokratie vorhanden waren.

Allerdings gibt es Formen der Demokratie, die im Gegensatz zum Liberalen stehen Modell. Zum Beispiel gibt es das marxistische Modell, das, wie Macpherson erklärt, „ein Ideal der menschlichen Gleichheit enthält, nicht nur die Chancengleichheit, eine Klassenleiter zu erklimmen, sondern eine Gleichheit, die nur in einer Gesellschaft vollständig verwirklicht werden kann, in der ...“ Keine Klasse war in der Lage, andere zu dominieren oder auf Kosten anderer zu leben“ (Macpherson 1965, 24). Daher legt der marxistische Ansatz den Schwerpunkt auf die wirtschaftliche Lage der Bürger. Laut Marx muss jede Gesellschaft, um demokratisch zu sein, klassenlos sein und die Produktionsmittel unter der Kontrolle der Arbeiter stehen. Für Marx kann es also ohne die wirtschaftliche Gleichheit aller Bürger durch die Beseitigung der Wirtschaftsklassen keine wahre Demokratie geben (Marx und Engels 1977, 398).

Ein weiteres Demokratiemodell wurde von Macpherson (1965, 28) als geeignet für die Entwicklungsländer Afrikas und der übrigen Länder hervorgehoben

die Dritte Welt. Dieses Modell legt den Schwerpunkt auf die Freiheit von Hunger und Ignoranz und betont die Beteiligung der Basis und die kollektive Entscheidungsfindung in einem Umfeld ohne Klassenkampf. Im Mittelpunkt dieses Modells von

Demokratie ist eine Einparteienregierungsform, die aus Sicht der westlichen liberalen Demokratie undemokratisch ist. Die Bewertung dieses Governance-Modells durch die liberale Demokratie berücksichtigt jedoch nicht die wahre Bedeutung der Demokratie. In diesem Zusammenhang bemerkte Macpherson: „Eine Einparteienregierung kann zu Recht als demokratisch bezeichnet werden, wenn es eine vollständige innerparteiliche Demokratie gibt, wenn ...“

Die Mitgliedschaft in einer Partei ist offen, und wenn der Preis für die Teilnahme an der Partei nicht ein höheres Maß an Aktivität ist, als von der durchschnittlichen Person vernünftigerweise erwartet werden kann“ (Macpherson 1965, 28).

Darüber hinaus, obwohl aufgrund der Geschichte des Kolonialismus in Afrika Menschen in Auf dem Kontinent sind die meisten Menschen mit der liberalen Demokratie vertraut, in Westeuropa schon brachte auch die Sozialdemokratie hervor, die in skandinavischen Ländern (Finnland, Dänemark, Norwegen, Schweden und Island) zu finden ist. Diese Länder haben konstitutionelle Monarchen als zeremonielle Staatsoberhäupter und Premierminister mit exekutiven Befugnissen. Sie verfügen über Einkammerparlamente und wenden in ihren Wahlsystemen das Verhältniswahlrecht an. Darüber hinaus verfügt jeder von ihnen über ein Mehrparteiensystem und zahlreiche politische Parteien. Dadurch hat nicht selten eine Partei allein die Chance, an die Macht zu kommen

Koalitionsregierungen notwendig, was wiederum zur Zusammenarbeit zwischen den Parteien führt.

Obwohl es einige Unterschiede zwischen den Regierungsmodellen der skandinavischen Länder gibt, legen sie alle großen Wert auf soziale Wohlfahrt mit dem Ziel, Gleichheit und Solidarität zu fördern. Ihre Governance-Modelle sind

wird durch Wertesysteme unterdrückt, die durch die öffentliche Ordnung verwirklicht werden.

Dadurch wurden die Unterschiede zwischen den Klassen und Regionen in den einzelnen Ländern erheblich verringert. Wie Torben Inverse (1998, 59) feststellte, stellt die skandinavische Sozialdemokratie einen der systematischsten Versuche dar, Wirtschaftsinstitutionen und -politiken im Hinblick auf Gleichheit und Beschäftigung zu gestalten.

So stellt Noralv Veggeland (2020, 135) fest, dass die skandinavischen Länder eine lange Geschichte haben und ähnliche soziale und wirtschaftliche Entwicklungen erlebt haben. Veggeland stellt weiter fest, dass dies das häufigste Merkmal von ihnen ist

Sozialsysteme sind ein gut entwickelter Wohlfahrtsstaat, der sich durch seinen Universalismus auszeichnet, was bedeutet, dass alle Bürger Anspruch auf grundlegende Sozialleistungen und Arbeitsplatzschutz haben, und die öffentliche Politik jedes Landes ist durch hohe Sozialausgaben, hohe Steuern und eine große Öffentlichkeit gekennzeichnet Sektor.

Angesichts der Vielfalt der Demokratiemodelle sind die ehemaligen westlichen Kolonialmächte nicht berechtigt, Afrika eine liberale Demokratie aufzuzwingen. Es ist für

Aus diesem Grund untersuchen wir nun ein einheimisches Demokratiemodell, das für afrikanische Staaten im 21. Jahrhundert geeignet ist.

Demokratie durch Konsens für Afrika:

SEINE VERWENDUNG UND OEFERRE

Einer der Gründe für das Scheitern der Demokratie in Afrika heute ist die Tatsache, dass das auf dem Kontinent praktizierte Mehrparteien-Demokratiemodell westlicher Prägung nicht mit der kulturellen Ausrichtung seiner Völker vereinbar ist.

Die liberale Demokratie mag für einige kulturelle Kontexte angemessen sein, aber sie garantiert den Völkern Afrikas keinen gesellschaftspolitischen und wirtschaftlichen Fortschritt, da sie im Gegensatz zur indigenen afrikanischen Sichtweise Minderheiten marginalisiert und entmachtet, anstatt umfassende Beratungen im Hinblick auf ihr Erreichen zu ermöglichen im Konsens. Ein Schritt in die richtige Richtung bestünde darin, die indigenen Werte Afrikas erneut zu prüfen, um sie angemessen in bestehende politische Strukturen zu integrieren und so aktuelle Probleme der Regierungsführung anzugehen.

Es stellt sich dann die Frage, ob es Systeme gab oder nicht

politische Parteien in indigenen politischen Formationen Afrikas. Im Laufe der Jahre haben Wissenschaftler mehrere Versuche unternommen, diese Frage zu beantworten, aber jede Antwort hing weitgehend von der ideologischen Neigung des jeweiligen Denkers ab.

Nach Ansicht von Julius Nyerere verfügten die Afrikaner also einerseits über Parteiensysteme, es handelte sich jedoch nicht um Mehrparteiensysteme wie im Westen, wo Parteien aufgrund bestehender sozialer und wirtschaftlicher Spaltungen und aus der Notwendigkeit heraus entstanden stellen Sie das Monopol der politischen Macht durch aristokratische oder kapitalistische Gruppen in Frage (Nyerere 1969, 479). Tatsächlich verteidigte Nyerere das Einparteiensystem der Regierung mit der Begründung, dass die „Gesellschaft“ gemäß der afrikanischen Weltanschauung eine Erweiterung der grundlegenden Familieneinheit sei, zu der wir alle gehören. Für ihn ist diese Sichtweise eine solide Grundlage sowohl für den Sozialismus als auch für die Demokratie in Afrika:

Wir in Afrika haben genauso wenig das Bedürfnis, zum Sozialismus „bekehrt“ zu werden, wie wir es in der Demokratie „gelehrt“ haben. Beide haben ihre Wurzeln in unserer eigenen Vergangenheit in der traditionellen Gesellschaft, die uns hervorgebracht hat. Der moderne afrikanische Sozialismus kann daraus schöpfen traditionelles Erbe die Anerkennung der „Gesellschaft“ als Erweiterung der Grundfamilie Einheit. (Nyerere 1977, 12)

Andererseits, so Sithole (1959, 459), sagen uns die afrikanischen politischen Institutionen der Vergangenheit überhaupt etwas, nämlich dass es sich um parteilose Systeme handelte. In ähnlicher Weise stellte Wiredu (1995, 59), basierend auf dem politischen System der Ashanti, fest, dass es kein Parteiensystem im Sinne des Wortes „Partei“ gebe, das für die Mehrheitsdemokratie grundlegend sei. Was jedoch für Wiredu als Parteien bezeichnet werden konnte, waren die Abstammungslinien, denen die Menschen angehörten und die Parteien des Projekts einer guten Regierung waren. Die Jugend beispielsweise gründete sich zu einer organisierten Partei unter einem anerkannten Führer, und die Partei hatte das Recht, sich in allen Angelegenheiten von öffentlichem Interesse direkt an den zuständigen Rat zu wenden, auch wenn die Partei kein Mitglied des Rates war. Der einzige Unterschied bestand darin, dass sich keine der Gruppen mit dem Ziel organisierte, an die Macht zu kommen und sie dadurch anderen zu entziehen. Für Wiredu ist dies der Aspekt der traditionellen afrikanischen politischen Systeme, auf den sich die Befürworter des Einparteiensystems beriefen, um dessen afrikanische Abstammung und Authentizität zu beweisen. Wiredu befürwortet daher ein parteiloses Regierungssystem, das durch den Konsens gewählter Vertreter gebildet wird, die eine Art Koalition bilden – nicht der Parteien, sondern der Bürger (Wiredu 1995, 61).

In Anlehnung an Wiredu vertrete ich die Ansicht, dass die Rückkehr zu einem parteilosen Regierungssystem erforderlich ist, damit die Demokratie in Afrika gedeihen kann. Die Tatsache, dass traditionelle afrikanische Häuptlinge die Führung ohne Wahlen übernahmen, ist ein Beweis dafür, dass ein parteiloses System in Afrika gedeihen kann. Laut Teffo (2004, 445) ist es kurzsichtig, darauf zu bestehen, dass Könige, Häuptlinge und alle anderen nur durch Wahlen legitim politische Macht erlangen können. Im Laufe der Jahrtausende und bis heute haben Monarchen (Könige und Königinnen) auf der ganzen Welt ihren verfassungsmäßigen Status in der Regel nicht durch Wahlen erlangt. Dennoch wurde ihr Status nicht unbedingt als im Widerspruch zu dem angesehen

Authentizität demokratischer Regierungsformen. Beispielsweise ist der Monarch von England nicht gewählt, und dennoch behandeln Befürworter der Demokratie die britische Demokratie nicht mit Verachtung. Folglich ist es auch im heutigen Afrika möglich, ein demokratisches Regierungssystem zu entwickeln, in dem legitime politische Macht ohne Wahlen erlangt wird.

Ich teile auch Wiredu's Ansicht, dass Konsens die Antwort auf die politischen Probleme der heutigen afrikanischen Staaten ist. Dies ist auf die Tatsache zurückzuführen, dass die indigene afrikanische Gesellschaftsorganisation auf dem Prinzip der Solidarität beruhte, das heißt, dass sie von einem Gemeinschaftsgeist geprägt war und daher den Menschen in den Mittelpunkt stellte. Daher war eine Entscheidung im Konsens oft an der Tagesordnung

der Tag. Laut Wiredu (1995, 62) ist Konsens nicht einfach ein optionaler Bonus; Vielmehr ist sie von wesentlicher Bedeutung für die Sicherung der materiellen oder, wie man es auch nennen könnte, entscheidungsbezogenen Vertretung der Volksvertreter und über diese für die Bürger insgesamt, und dabei handelt es sich um nichts Geringeres als ein grundlegendes Menschenrecht.

Darüber hinaus vertritt Wiredu die Auffassung, dass die Anstrengungen zumindest minimal sein sollten gemacht, um jeden Vertreter von der praktischen Notwendigkeit jeder Entscheidung zu überzeugen. Wenn die Diskussion auch nur halbwegs rational verlief und der Geist der respektvollen Unterbringung auf allen Seiten herrschte, würden nach Ansicht von Wiredu noch bestehende Vorbehalte seitens einer vorübergehenden Minderheit die Erkenntnis nicht verhindern, dass, wenn die Gemeinschaft vorankommen soll, es Maßnahmen ergriffen werden. Für Wiredu darf dies nicht mit einer Entscheidungsfindung auf der Grundlage des obersten Rechts der Mehrheit verwechselt werden: In diesem Fall hat die Mehrheit nicht Vorrang vor der Minderheit, sondern *gegenüber ihr* – sie drängt sie dazu, den betreffenden Vorschlag anzunehmen, nicht einfach damit zu leben, denn Letzteres ist die grundlegende Notlage von Minderheiten in der Mehrheitsdemokratie (Wiredu 1995, 62).

Darüber hinaus bekräftigt Wamala (2004, 439) in Bezug auf die Konsensfrage überzeugend, dass das traditionelle afrikanische Konsensregierungssystem effizient und effektiv war. Ihm zufolge verfügten die Baganda über ein monarchisches System begrenzter und nicht absoluter Art. Der Monarch regierte durch einen Rat von Clanoberhäuptern, und auf den verschiedenen Ebenen der Gesellschaft gab es Oberhäupter, Unteroberrhäupter und Häuptlinge. Bei jeder Debatte ging es darum, einen Konsens zu erzielen. Wenn der Rat nach sorgfältiger Beratung einen Konsens erzielte, war es für den Monarchen tabu, sich dem zu widersetzen oder ihn abzulehnen. Für Wamala war dies der Grund, warum die Monarchie eine „begrenzte“ Variante war; Aus diesem Grund war der monarchische Charakter des Systems auch mit seinem demokratischen Charakter vereinbar.

Angesichts der obigen Überlegungen bin ich der Meinung, dass die afrikanischen Staaten Folgendes brauchen demokratische Systeme, die auf der Entscheidungsfindung im Konsens basieren und nicht auf den derzeitigen Mehrheitsystemen. Natürlich birgt ein Konsenssystem seine eigenen Herausforderungen, insbesondere wenn eine entscheidende Entscheidung ohne Einstimmigkeit getroffen werden muss.

In solchen Fällen würden die Beratungen auf der Grundlage von Verpflichtungen durchgeführt werden.

ment, unterschiedliche und unterschiedliche Meinungen zu respektieren mit dem Ziel , zu einer zu gelangen Entscheidung, mit der diejenigen, die eine Minderheitsmeinung vertreten , leben könnten .

Ein Wert, der die Demokratie in Afrika nachhaltig machen könnte, ist Toleranz.

Das englische Wort „tolerieren“ leitet sich von den lateinischen Begriffen „tolerare“ und „tolerantia“ ab, die „Aushalten“, „Leiden“, „Ertragen“ und „Nachsicht“ bedeuten. Zu den altgriechischen Begriffen , die möglicherweise auch das westliche philosophische Denken über Toleranz beeinflusst haben, gehören *phoretos* („erträglich“ oder „erträglich“), *phoreo* (wörtlich „tragen“) und *anektikos* („erträglich“, „erträglich“ oder „erträglich“) *anexo* („aufhalten“) (Fiala 2017, 1). Appadorai (1975, 21) identifizierte zwingende Bedingungen für die Lebensfähigkeit jeder Demokratie, nämlich die weit verbreitete Gewohnheit der Toleranz und des Kompromisses unter den Mitgliedern einer Gemeinschaft, ein Gefühl für

„Geben und Nehmen“, die Bereitstellung angemessener Möglichkeiten für den Einzelnen, seine oder ihre Potenziale zu verwirklichen, sowie angemessene Organisation und Führung.

Mitglieder ethnisch oder religiös pluralistischer Gesellschaften, wie sie in den meisten postkolonialen afrikanischen Staaten vorkommen, sollten lernen, einander zu tolerieren .

In Bezug auf Toleranz schlug Busia (1975, 453) bei einem Vergleich der Herausforderungen der Demokratie in traditionellen und modernen afrikanischen Gesellschaften vor, dass Demokratie nicht funktionieren kann, wenn diejenigen , die die Freiheiten ausüben wollen, die der Würde der menschlichen Person angemessen sind, die gleichen Rechte anerkennen von anderen , sie auch auszuüben . Mit anderen Worten: Sie sollten das Recht anderer bekräftigen , anders zu denken und zu wählen . In traditionellen afrikanischen Gesellschaften vertrat ein großer Teil der Mitglieder dieselben religiösen Überzeugungen, teilte dieselben Rituale und vertrat dieselben Ansichten über das Universum. Die hochgeschätzte Solidarität dieser Gesellschaften beruhte also auf Konformität. Dennoch ist es in den heutigen pluralistischen afrikanischen Gesellschaften unrealistisch, auf Solidarität auf der Grundlage von Konformität zu hoffen . Daher ist Toleranz eines der wichtigsten Merkmale einer pluralistischen demokratischen Gesellschaft . Darüber hinaus führt, wie ich bereits erwähnt habe, die Parteipolitik westlicher Prägung mit der damit einhergehenden Ein-Person-eine-Stimme und ihrer Mehrheitsorientierung zur Dominanz von

Minderheiten durch Mehrheiten, was zu Spannungen in der heutigen afrikanischen Politik führt.

Daher würde die Übernahme des Ethos der Toleranz es den verschiedenen Gruppen ermöglichen , einander im Verlauf der Beratungen zu ertragen , bis ein Konsens erzielt wird.

Dies würde sicherstellen, dass sich alle Gruppen sinnvoll an den Angelegenheiten von beteiligten das Gemeinwesen.

Die Aussicht, als geschlossene Gesellschaft zusammenzuleben und stärker aufzubauen

Die Existenz politischer Strukturen als die, die wir bisher hatten, ist keine Illusion. Wir werden auf dem richtigen Weg sein, dies zu erreichen, wenn wir unsere Wertesysteme überdenken und unsere politischen Systeme so umstrukturieren , dass jeder in die Festlegung des Fahrplans für unser kollektives Wohlergehen einbezogen wird . Damit dies geschieht, müssen wir uns wieder Tugenden wie Ehrlichkeit, Respekt voreinander , der Wahrung der Menschenwürde und der Heiligkeit des menschlichen Lebens widmen .

Integrität, Gerechtigkeit und die Vorstellung des Gemeinwesens als einer großen Familie, die den zentralen Nerv unseres Kommunalismus darstellt.

ABSCHLUSS

Afrika verfügt in seinem traditionellen kulturellen Erbe über das Zeug zur Unabhängigkeit und Eigenständigkeit. In den vorangegangenen Überlegungen habe ich mich für ein Modell dafür eingesetzt Demokratie, die sich auf das politische Erbe Afrikas stützt, um die Rechte von Minderheiten zu garantieren und so deren Angst vor ewiger Vorherrschaft entgegenzutreten.

Das höchste Recht der Mehrheit, das in den gegenwärtigen politischen Systemen westlicher Prägung gewahrt bleibt, beraubt Minderheiten ihrer Bürgerrechte. Folglich stimme ich mit Wiredu darin überein, dass der Wert eines rationalen Konsenses auf dem Prinzip von beruht

Die Solidarität, die die soziale Organisation indigener Afrikas kennzeichnete, konzentrierte sich auf den Menschen und ist die Antwort auf die politischen Nöte der heutigen afrikanischen Staaten.

Ebenso der Wert der Toleranz, der das Gefühl des „Gebens und Gebens“ fördert „Nehmen“ unter Mitgliedern einer Gesellschaft sorgt für Vorkehrungen für den Einzelnen seine oder ihre Potenziale verwirklichen und eine angemessene Organisation und Führung unter Mitgliedern ethnisch oder religiös pluralistischer Gesellschaften gewährleisten, wie sie in den meisten postkolonialen afrikanischen Staaten vorkommen. Schließlich würden die Werte Gerechtigkeit, Integrität und Respekt füreinander, die den Kern einer demokratischen Kultur bilden, einen großen Beitrag dazu leisten, den Grundstein für nachhaltige Demokratien im Afrika des 21. Jahrhunderts zu legen.

VERWEISE

Ake, Claude. 1992. *The Feasibility of Democracy in Africa*, Nr. 1. Ibadan: Zentrum für Forschungsdokumentation und Universitätsaustausch.

Appadorai, Angadipuram. 1975. *Die Substanz der Politik*. Oxford: Oxford University Press.

Busia, Kofi Abrefa. 1975. „Demokratie und Einparteiensystem“. Mutiso, Gideon Cyrus und SW Rohio Hrsg. *Lesungen zum politischen Denken Afrikas*. London: Heinemann, S. 462–67.

Dürkheim, Émile. 1957. *Berufsethik und bürgerliche Moral*. London: Routledge und Kegan Paul.

Fiala, Andrew. 2017. „Toleranz“. Fieser, James und Bradley Dowden Hrsg. *Internet-Enzyklopädie der Philosophie*. www.iep.utm.edu/tolerati/.

Irele, Dipo. 1998. *Einführung in die politische Philosophie*. Ibadan: Ibadan University Press.

Iversen, Torben. 1998. „Die Entscheidungen für die skandinavische Sozialdemokratie in vergleichender Perspektive“. *Oxford Review of Economic Policy*, Bd. 14 Nr. 1, S. 59–75.

- Iwuchukwu, Oliver. 1998. „Demokratie und regionale Ontologien“. Oguejiofor, J.Obi ed. *Afrika-Philosophie und öffentliche Angelegenheiten*. Enugu: Delta Publications, S. 82–93.
- Kenyon, Frederic. 1952. „Die Athener Verfassung“. Hutchins, Robert Hrsg. *Der Werke des Aristoteles*, Bd. II. Oxford: Oxford University Press.
- Macpherson, Crawford B. 1965. *Die reale Welt der liberalen Demokratie*. Toronto: CBC-Veröffentlichungen.
- Marx, Karl und Friedrich Engels. 1977. *Ausgewählte Werke*, Bd. 3. Moskau: Fortschritt Verlag.
- Nyerere, Julius K. 1977. *Ujamaa: Essays über den afrikanischen Sozialismus*. Oxford: Oxford University Press.
- Okunade, Bayo. 1998. „Demokratie und Menschenrechte im Kontext des Afrikas des 21. Jahrhunderts“. Oladipo, Olusegun hrsg. *Afrika neu gestalten : Herausforderungen des 21. Jahrhunderts*. Ibadan: Hope Publications, S. 127–44.
- Orwell, George. 1968. „Vor deiner Nase : 1945–1950“. Orwell, Sonia und Ian Angus Hrsg. *Die gesammelten Essays, Journalismus und Briefe von George Orwell Bd. 4*. New York: Harper & Row, S. 132–33.
- Prempeh, Edward Osei Kwadwo. 2005. „Globalisierung von Demokratie und Menschenrechten“. *Canadian Journal of Political Science*, Bd. 38 Nr. 3, S. 814–15. <https://www.cambridge.org/core/journals/canadian-journal-of-political-science-revue-canadienne-de-science-politique/article/div-classtitleglobalizing-democracy-and-human-rights-div/EDC53FA9C145BBC8DEA3E574908B12A4>.
- Sithole, Ndabaningi. 1959. „Das Ein-/Zweiparteiensystem“. Mutiso, Gideon-Cyrus & SW Rohio Hrsg. *Lesungen zum politischen Denken Afrikas*. London: Heinemann, S. 459–61.
- Teffo, Joe. 2004. „Demokratie, Königtum und Konsens: Eine südafrikanische Perspektive“. Wiredu, Kwasi Hrsg. *Ein Begleiter der afrikanischen Philosophie*. Oxford: Blackwell Publishing, S. 443–49.
- Veggeland, Norval. 2020. *Demokratische Regierungsführung in Skandinavien: Entwicklungen und Herausforderungen für den Regulierungsstaat*. Schweiz: Springer Nature Switzerland.
- Wamala, Edward. 2004. „Regierung durch Konsens: Eine Analyse einer traditionellen Form der Demokratie“. Wiredu, Kwasi Hrsg. *Ein Begleiter der afrikanischen Philosophie*. Oxford: Blackwell Publishing, S. 435–42.
- Wingo, Ajume. 2004. „Fellowship Association as a Foundation for Liberal Democracy in Africa“. Wiredu, Kwasi Hrsg. *Ein Begleiter der afrikanischen Philosophie*. Oxford: Blackwell Publishing, S. 450–59.
- Wiredu, Kwasi. 1995. „Demokratie und Konsens in der traditionellen afrikanischen Politik: Ein Plädoyer für ein parteiloses Gemeinwesen“. *Konzeptionelle Dekolonisierung in der afrikanischen Philosophie: 4 Aufsätze*. Ausgewählt und vorgestellt von O. Oladipo. Ibadan: Hope Publications, S. 53–63.

Kapitel Zweite

Critische Reflexionen im Rahmen der Konferenz Monolithische demokratische Alternative zu

Liberal Democracy in Africa

Tayo Raymond Ezekiel Eegunlusi

Viele wissenschaftliche Arbeiten gehen davon aus, dass Demokratie universeller Natur ist. Die Verwirrung, die sich aus der Verwendung des Wortes „universal“ ergibt, ist auf mehrdeutige Konzeptualisierungen zurückzuführen. Eine davon ist die Vorstellung einer idealen Demokratie, die einen esoterischen Universalismus nahelegt, wie in Platons Konzeption des Universellen in seiner Formentheorie (Platon 1997, 363–70), in der er Ideen als dauerhafte und unsichtbare Einheiten auffasst woraus materielle Dinge in der Welt ihre Natur ableiten.

Trotz Platons Ablehnung der Demokratie schließt seine Konzeptualisierung der Formen die Demokratie nicht aus. Dies impliziert, dass es sowohl eine universelle (monolithische) Demokratie als auch einzelne Demokratien gibt, d. h. eine global anwendbare Demokratie gegenüber einer kulturgebundenen Demokratie. Die liberale Demokratie ist zur bekanntesten Form der Partikulardemokratie geworden. Bedauerlicherweise nimmt es scheinbar monolithischen Charakter an und wird faktisch dem Rest der Welt aufgezwungen. Darüber hinaus fehlt einigen Kulturen, die versucht haben, es zu übernehmen, die erforderliche ethische und erkenntnistheoretische Orientierung, um seine Praktikabilität zu fördern. Daher scheitert die liberale Demokratie häufig in nicht-westlichen Regionen der Welt wie Afrika und Asien.

Vor dem Hintergrund der vorstehenden Beobachtungen hege ich Zweifel an der Möglichkeit einer monolithischen (universellen) alternativen afrikanischen (kulturellen) Demokratiekonzeption, wie sie die Suche nach einem alternativen Demokratiemodell für Afrika nahelegt. Ich argumentiere in diesem Kapitel, dass drei Überlegungen im Hinblick auf die Suche nach Alternativen zur liberalen Demokratie durch afrikanische und afrikanistische Wissenschaftler wichtig sind. *Erstens* gibt es die (ontologische) Debatte über die universelle Demokratie im Vergleich zu bestimmten Demokratien. Demokratie ist im Wesentlichen besonders kulturgebunden: Sie kann nicht isoliert von den Kulturen der Menschen praktiziert werden, und welche Konzeptualisierung jede Kultur auch immer hat, kann nicht als universell, sondern als besonders bezeichnet werden. Folglich, um eine übergreifende Debatte

192 Kritische Überlegungen zur Suche nach einer monolithischen demokratischen Alternative

Modell für Afrika ist illusorisch. *Zweitens* nehmen Demokratieforscher in ihren Diskussionen die multivalenten Identitäten Afrikas oft als selbstverständlich hin. Angesichts der unterschiedlichen Identitäten und Erfahrungen der afrikanischen Völker kann es sein, dass andere eine Bevorzugung jeglicher Konzeptualisierung von Demokratie aus einer beliebigen Region wahrnehmen

Afrikanische Gesellschaften als kulturelle Zumutung. *Drittens* wird zwar oft zu Recht der westliche Imperialismus für das Scheitern der liberalen Demokratie in Afrika verantwortlich gemacht, aber die moralischen Mängel, die den Zusammenbruch der Regierungssysteme verursacht haben

Auch vorkoloniale afrikanische Gesellschaften haben zum Scheitern der liberalen Demokratie in der heutigen afrikanischen Politik beigetragen. In der Vergangenheit prägten verschiedene Laster, die sich auf das gesellschaftspolitische und wirtschaftliche Handeln afrikanischer Gemeinschaften auswirkten, traditionelle Regierungsstrukturen und führten zu Protesten der Menschen gegen die despotische Herrschaft (Owusu 1992, 377–96; David und Ugochukwu 2013, 2). Dieselben Mängel sind einige der Gründe für das Scheitern der liberalen Demokratie im heutigen Afrika.

Ich denke über die oben genannten Themen nach und verwende dabei konzeptionelle und historische Methoden widerlegen die Suche nach einem universellen demokratischen Modell für Afrika angesichts der kulturellen Vielfalt des Kontinents und argumentieren, dass verschiedene afrikanische Staaten innerhalb ihrer Kulturen suchen sollten, um die Demokratie auf eine Weise zu bestimmen und zu spezifizieren, die zu ihnen passt. Im nächsten Abschnitt skizziere ich die Schlüsselemente der liberalen Demokratie im breiten Rahmen der westlichen liberalen Tradition. Als nächstes denke ich über die Debatte zwischen universalistischen und partikularistischen Ansätzen zur Demokratie in Afrika nach. Darauf folgt ein Abschnitt, in dem ich bekannte afrikanische Perspektiven auf das Scheitern der liberalen Demokratie bewerte. Anschließend konzentriere ich mich auf die Vielfalt afrikanischer Identitäten im Zusammenhang mit der liberalen Demokratie. Anschließend diskutiere ich die Bedeutung der Partikularisierung der Demokratie in Afrika und fasse anschließend meine grundlegenden Argumente zusammen.

KONZEPTUALISIERUNG DER LIBERALEN DEMOKRATIE

Seit dem 18. Jahrhundert n. Chr. praktizieren mehrere Gesellschaften liberale Demokratie. Autoren wie Dewey (2001), Macpherson (1977), Held (2006), McGrew (2003), Cunningham (2002) und viele andere haben verschiedene Modelle der liberalen Demokratie untersucht Demokratie von der athenischen Demokratie bis zum Aufkommen der liberalen Demokratie. Während viele dieser zeitgenössischen Autoren Perspektiven diskutieren, die der Demokratie einen universellen Charakter zuschreiben, betonen andere die zentrale Rolle ihres kulturellen Kontexts. Macpherson verleiht der Demokratie eine partikularistische Wendung, indem er die kommunistische Demokratie, die liberale Demokratie und die Dritte-Welt-Demokratie als die drei Modelle der Demokratie während der Ära des Kalten Krieges anerkennt. Obwohl die Ereignisse Macphersons Kategorisierung in Bezug auf die kommunistische Demokratie weitgehend überholt haben,

Die liberale Demokratie und die Demokratie in der Dritten Welt gedeihen weiterhin , und ich werde ihnen große Aufmerksamkeit widmen .

Die liberale Demokratie entspringt dem *Liberalismus* – der Ansicht , dass Einzelpersonen das Recht haben, Ziele zur Selbstverwirklichung frei und ohne Behinderung durch andere in der Gesellschaft zu verfolgen. Für den Liberalismus haben individuelle Freiheit und sozialer Fortschritt Vorrang vor jeder Form von Autoritarismus. Der klassische Liberalismus hat drei grundlegende Aspekte: den politischen, den moralischen und den wirtschaftlichen (Locke 1980, 9–51; Smith 2008, 359–62).

Der klassische Liberalismus legt den Schwerpunkt auf die Freiheit des Einzelnen und die implizite Freiheit in den Bereichen Politik und Wirtschaft. Ausgehend von Überlegungen zum klassischen Liberalismus vertritt der Wohlfahrtsliberalismus die Auffassung, dass Menschen zwar das Recht haben, ihre Ziele zu verfolgen, dass jedoch die Wahrung der Interessen der weniger privilegierten Mitglieder der Gesellschaft Vorrang haben sollte . Der Wirtschaftsliberalismus seinerseits konzentriert sich auf die Prinzipien der freien Märkte und des Rechts auf Privateigentum (Friedman 1962, 132–36; George 1980, 45–46, 286–87; Rawls 1972, 55–65; Donaldson 1989, 80– 86). Während der wirtschaftliche Kern des Liberalismus das Recht des Einzelnen betont, Eigentum zu besitzen und über sein Eigentum ohne Hindernisse seitens des Staates zu entscheiden , und während der moralische Kern die Bedeutung grundlegender Menschenrechte und Menschenwürde unterstreicht, vertritt der politische Liberalismus die Auffassung, dass dies der Fall ist Die Freiheit des Einzelnen sollte im Mittelpunkt staatlichen Handelns stehen. Daher untermauern grundlegende Menschenrechte wie das Recht auf Leben, freie Meinungsäußerung, freie Vereinigung und das Recht auf Eigentum die Überzeugung , dass Regierungen existieren sollten, um die individuelle Freiheit zu schützen , indem sie Einschränkungen auf sie beschränken. Basierend auf dem Ideal des Rechts von Wenn Einzelpersonen eine Regierung bilden , die ihre Freiheiten als Individuen auf der Grundlage des kollektiven Willens der Mitglieder ihrer Gesellschaft schützt , ist die liberale Demokratie der Höhepunkt des politischen Liberalismus.

Macpherson (1977) argumentiert, dass die liberale Demokratie über die erforderlichen Merkmale zur Förderung der Selbstverwaltung und der Ideale einer liberalen kapitalistischen Wirtschaft verfügt. Dies impliziert, dass die Ideale der liberalen Demokratie und des liberalen Kapitalismus miteinander verwoben sind. Held (2006) betrachtet die liberale Demokratie als ein Modell, das durch Vereinbarungen zum Schutz der Rechte des Einzelnen gedeiht und sich als Reaktion auf den „Absolutismus“ in Europa entwickelt hat.

Angeichts der Prinzipien der liberalen politischen Theorie, des Freihandels und des Selbstbestimmungsrechts behauptet Held, dass die liberale Demokratie zwei Stränge habe , nämlich eine schützende liberale Demokratie und eine entwicklungsorientierte liberale Demokratie. Ersteres ist , in Anlehnung an die Ansichten von Hobbes und Locke , dasjenige , bei dem Einzelpersonen mit ihrer Zustimmung ihr Recht auf Selbstverwaltung aufgaben und eine Regierung bildeten , um ihre Freiheit zu schützen, während sie gleichzeitig die Regierung ermächtigten , die „soziale und politische Ordnung“ zu schützen. (Held 2006, 60). Letzteres ist im Einklang mit den Ansichten von John Stuart Mill (1994, 11–21) das, bei dem die Teilnahme an

194 Kritische Überlegungen zur Suche nach einer monolithischen demokratischen Alternative

Politik ist für den Schutz der Interessen des Einzelnen von wesentlicher Bedeutung
Sicherstellung seiner oder ihrer Entwicklung und Erleuchtung.

Die liberale Demokratie hat seit der athenischen Demokratie vor über zweitausend Jahren von
verschiedenen Demokratiemodellen profitiert . Das Schreiben von

Die *Magna Carta* sowie die Amerikanische, Französische und Englische Revolution verstärkten
die Agitation für die persönliche Freiheit und machten dadurch liberale demokratische Ideen
populär . Tatsächlich war der Aufstieg der liberalen Demokratie durch den Wunsch nach der
Verwirklichung der Selbstbestimmungsrechte motiviert, und diese hatten Vorrang vor den
erblichen Rechten königlicher Familien, die die Beteiligung der Massen an der Regierungsführung
untergruben (Locke 1980; Montesquieu 1914, 71–95; Paine 2003, 8–35; de Tocqueville 1994, 41–
52; Wollstonecraft 2011, 1–48).

Darüber hinaus wird die liberale Demokratie oft als (i) universeller Natur oder (ii) universeller
Anwendbarkeit konzipiert. Im ersten Sinne scheinen kulturelle Übertöne zu beschönigen,
während Ideale wie Toleranz , Gleichheit, Gerechtigkeit und Menschenrechte (wie das Recht auf
Leben sowie religiöse , wirtschaftliche und politische Freiheit) als einprägsam in den Vordergrund
gestellt werden das universelle Wesen der liberalen Demokratie. Der zweite Sinn, der vom ersten
abhängt , betrachtet die liberale Demokratie als ein übergreifendes oder monolithisches
Regierungssystem , das alle kulturellen Barrieren beseitigt und das daher jeder praktizieren sollte.
Dieser Gedankengang scheint die Tatsache zu übersehen, dass Demokratie kulturgebunden ist .

Afrikanische Politiktheoretiker vermitteln oft den Eindruck, dass der Ersatz für die liberale
Demokratie universell (monolithisch) sein sollte. Ist eine solche Alternative erreichbar? Da ich an
ihrer Erreichbarkeit zweifle, relativiere ich die oben genannten Fragen zur Konzeptualisierung
der liberalen Demokratie in den folgenden Überlegungen.

UNIVERSELLE DEMOKRATIE VERSUS

PAUL C. DEMERUTY C C

Wie ich am Ende des vorherigen Abschnitts angedeutet habe, ist es in den Schriften einer
beträchtlichen Anzahl afrikanischer politischer Denker üblich , von der Entwicklung einer
afrikanischen Theorie der Demokratie (Fayemi 2009, 103) oder einer afrikanischen Alternative
zur Demokratie (Wiredu 1995) zu sprechen , 62–63). Im ersten Sinne sehen die Afrikaner
Hoffnung in der Reform der liberalen Demokratie, während sie im zweiten Sinne nach einer
vollständigen Ablösung der liberalen Demokratie streben. Im Hinblick auf diese beiden Positionen
zur liberalen Demokratie stellte Fayemi (2009, 104) fest, dass Fragen zur demokratischen
Nachhaltigkeit, zur Demokratie als wesentlich für die Entwicklung in Afrika und zur Wünschbarkeit von Demokratie
Die liberale Demokratie oder ein afrikanischer Ersatz dafür lässt sich in drei Denkrichtungen
unterteilen : Universalismus , Traditionalismus und Eklektizismus.

Universalisten sind der Ansicht , dass die liberale Demokratie die beste Form davon ist
Regierung wegen ihrer Tendenz, die gesamte Menschheit zu vereinen, ohne ernsthaft zu sein

unter Berücksichtigung ihres kulturellen Hintergrunds und anderer spaltender Faktoren. Einer ihrer wichtigsten Befürworter, Francis Fukuyama, erklärte, dass die Zeit nach dem Kalten Krieg „den Endpunkt der ideologischen Entwicklung der Menschheit und die Universalisierung der westlichen liberalen Demokratie als endgültige Form der menschlichen Regierung“ markierte.

(Fukuyama 1989, 4). Er behauptete weiterhin, dass sich die Zeit nach dem Kalten Krieg abzeichnete. Der liberale Staat, ein „universeller homogener Staat“ (Fukuyama 1989, 8, 10, 11, 17), läutete das Ende der Geschichte ein und würde Freiheit, Menschenrechte, Würde und demokratische Ideale gesetzlich und allgemein schützen, indem er der Zustimmung der Menschen Vorrang einräumte und war zuversichtlich, dass die liberale demokratische Ideologie auf lange Sicht die materielle Welt beherrschen würde (Fukuyama 1989, 4).

Der Traditionalismus seinerseits vertritt in Anlehnung an Gelehrte wie Wamba (1990, 127–30), Eboh (1990, 167–68), Offor (2006, 121–22) und Wiredu (1995, 57–61) die Ansicht, dass die Demokratie liberal sei kann viele der Probleme nicht lösen

auf dem afrikanischen Kontinent und dass „ein indigenes demokratisches System“ erforderlich sei . . . „natürlicher für die afrikanische Kultur“ (Fayemi 2009, 109). In diesem Sinne sieht Wamba eine Dichotomie zwischen „Demokratie in Afrika und Demokratie für.“

Afrika“ (zitiert nach Fayemi 2009, 114). Nach dieser Unterscheidung ist „Demokratie für Afrika“ eine ungeeignete koloniale Zumutung, während „Demokratie in Afrika“ Emanzipation, Selbstbestimmung und die Förderung des Wohlergehens der Menschen ermöglicht.

Der Eklektizismus befürwortet also eine Verschmelzung von Universalismus und Traditionalismus um nützliche Ideen und Ideale innerhalb verschiedener Kulturen zu nutzen, um eine nachhaltige Entwicklung in Afrika zu fördern (Gyekye 1997, 43–120; Owolabi 2003, 431–44).

Kritisch sind die Ansichten der Autoren in jeder der drei Schulen zu erwähnen

Der obige Gedanke soll nicht als auf das Ganze anwendbar angesehen werden

Afrika („universell“)? Wenn ja, was meinen solche afrikanischen Wissenschaftler wirklich, wenn sie von einer universellen afrikanischen Demokratie im Gegensatz zu demokratischen Besonderheiten sprechen? Was ist das Wesen der universellen afrikanischen Demokratie, die die liberale Demokratie ersetzt? Bezüglich dieser Fragen sind mehrere Perspektiven relevant.

Erstens: Was ist die Grundlage der Ansicht, dass die liberale Demokratie universell ist?

Im Allgemeinen ist einer der Punkte, von denen der Anspruch der liberalen Demokratie auf Universalität abhängt, die Ontologie der Person als unantastbar. Basierend auf der Überzeugung, dass die menschliche Rationalität universell ist, ist die Idee der Würde der menschlichen Person von grundlegender Bedeutung für die liberale Demokratie und bildet die Grundlage für Argumente zu ihren Gunsten, um Bürgerbeteiligung, Konsens, Respekt für andere und die Bildung sozialer Organisationen zu erreichen. Erfüllung zivilrechtlicher Verpflichtungen und die Rechenschaftspflicht von Regierungsbeamten (Rawls 1999, 56).

Eine Beschreibung der Ontologie der Persönlichkeit im afrikanischen Kontext findet sich in der Arbeit von Gbadegeshin (1998) über soziale, moralische und soziale Aspekte

196 Kritische Überlegungen zur Suche nach einer monolithischen demokratischen Alternative

metaphysische Vorstellungen von *Eniyan* (Person) in der Yoruba-Kultur. Gbadegesin beschrieb die Heiligkeit der Persönlichkeit in der Yoruba- Weltanschauung, die sich in der mitreißenden Zustimmung manifestiert , die die Geburt eines Kindes begrüßt, was eine Feier der Individualität des Babys darstellt, da die Gesellschaft seine Persönlichkeit als „kleines Ding großer Freude“ anerkennt (Gbadegesin 1998, 292). Da die Yoruba keine strikte Unterscheidung zwischen physischen und spirituellen Wesenheiten treffen und ein Baby als *Eniyan* („Person“) betrachten , wird diese Anerkennung sowohl ontologisch als auch physisch (die universelle Heiligkeit aller Menschen) als bedeutsam angesehen.

Wenn man dies auf die Idee der demokratischen Universalität anwendet, haben die Menschen das Recht , zur allgemeinen Entwicklung der Gesellschaft beizutragen, indem sie sich zusammenschließen, Werte der Würde und anderer Tugenden pflegen, die gemeinsame Anliegen begünstigen , und das Recht anderer auf Ausübung ihrer Rechte respektieren Freiheit und verfolgen ihre persönliche Entwicklung basierend auf der Angst vor den Gottheiten, der Angst gegenüber Ältesten, Angst vor dem , was die Gesellschaft sagen wird, und eine allgemeine Rücksichtnahme auf die Menschlichkeit anderer .

Onyibor (2008, 169) argumentiert, dass die liberale Demokratie missbraucht wird, weil sie es ist nicht „auf afrikanischer Ontologie und Weltanschauung aufgebaut und es gab kaum oder gar keinen Versuch, es an afrikanische Realitäten und Erfahrungen anzupassen [sic]“. Bezüglich der Natur dieser afrikanischen Ontologie schrieb Onyibor : „Eine afrikanische traditionelle Ontologie“ basiert auf „der Einhaltung des Prinzips des Naturrechts“ und der Beobachtung, dass Führer in „traditionellen afrikanischen Gemeinschaften ...“ . . . werden von den Göttern und Vorfahren berufen, ihr Volk zu führen “, und haben als Autoritätsbeweise „Ritualobjekte erhalten, die Wahrheit, Gerechtigkeit und Fairness symbolisieren“. Unter Berücksichtigung der Bedeutung dieser Objekte erwartet er von den „ Inhabern politischer Ämter“, dass sie „politische Autorität durch den höchsten Grad an Reinheit des Lebens, der Wahrheit und der Gerechtigkeit ausüben “ und dass dieser politische Führer einen hohen Grad besitzen sollte von Demut, Geduld, Toleranz und einem Geist der Vergebung“, um sich vor vergeltender Gerechtigkeit zu schützen (Onyibor 2008, 169–70). Bei näherer Betrachtung stellt Onyibors Verallgemeinerung für ganz Afrika das dar, was man eine universelle afrikanische demokratische Perspektive im Gegensatz zur Realität von Afrika nennen könnte

kulturelle Relativität in afrikanischen Gesellschaften.

Zweitens: Sind Überlegungen zu einer universellen afrikanischen Demokratie im Sinne von Platons Verständnis von Universalität und Partikularität zu interpretieren (Plato 1997, 363–400)? Sind sie im Einklang mit den Ansichten von Francis Fukuyama (1989) und Amartya Sen (1999) zum demokratischen Universalismus zu konzeptualisieren ?

Für Fukuyama (1989) gab das Ende des Kalten Krieges der liberalen Demokratie die politische Vorherrschaft als einziges universelles politisches System, das der Menschheit noch übrig war . Obwohl Huntington (1993) diese Ansicht für unrealistisch, ehrgeizig und ... hielt

Mangels Übereinstimmung mit tatsächlichen Ereignissen liegt der Sinn von Fukuyamas Behauptung der Universalität der Demokratie darin, dass sie vorherrschend oder weit verbreitet ist.

Sen (1999) meint seinerseits, dass die universelle Anziehungskraft der Demokratie davon abhängt, dass sie für alle als wertvoll wahrgenommen wird. Er plädiert für die „*instrumentelle* Bedeutung politischer Anreize, um Regierungen verantwortlich und rechenschaftspflichtig zu machen“ und „die *konstruktive* Rolle der Demokratie bei der Bildung von.“

Werte und im Verständnis von Bedürfnissen, Rechten und Pflichten“ (Sen 1999, 8–9).

Er bestreitet damit die Notwendigkeit einer Zustimmung zur Definition der Grundlage für die Akzeptanz der Demokratie als universell und betrachtet die Grundlage der Universalität der Demokratie darin, dass sie allgemein als ein Ideal wahrgenommen wird, das die Menschen in ihrem Leben anstreben. Anerkennung der Tatsache, dass es von allen benötigt wird. Obwohl Sens Darstellung eine Reihe wichtiger Punkte anspricht, erfasst sie nur eine Seite des Arguments für die Universalität der Demokratie, nämlich den weit verbreiteten Wunsch der Völker der Welt nach Demokratie. Er vernachlässigt die Tatsache, dass bestimmte Ereignisse (einige so alt wie der Kolonialismus, andere so aktuell wie der Triumph Amerikas über die Sowjets nach dem Kalten Krieg und die damit verbundene Verbreitung seiner Ideologie durch Informations- und Kommunikationstechnologie in Verbindung mit der Show militärischer Macht) führte dazu, dass einem beträchtlichen Teil der Welt die liberale Demokratie aufgezwungen wurde.

Allerdings weichen sowohl Sens als auch Fukuyamas Konzeptualisierungen von Platons Argumentation bezüglich der universellen Existenz der Dinge ab. Nach Platons Ansicht (Plato 1997, 363–400) gibt es Modelle oder Archetypen für jedes existierende Ding in der Welt der Formen. Diese Modelle unterscheiden sich deutlich von den Dingen, die sie im Alltag nachahmen. Obwohl Platon die Idee der Demokratie als etwas, das die Tyrannei in einem Staat fördert, indem es die Mehrheit ermächtigt, die Interessen der Minderheit zu unterdrücken, bestritt, bedeutet dies, dass es eine ideale Demokratie und die entsprechenden Praktiken gibt, wobei solche Praktiken diese ideale Demokratie nachahmen. Daraus können wir vernünftigerweise schließen, dass die Konzeptualisierung und die Praxis der Demokratie unterschiedlich sind, wobei Letzteres zutrifft

leitet seine Natur von ersterem ab. Der Unterschied zwischen dieser Darstellung und den Konzeptualisierungen von Sen und Fukuyama besteht darin, dass Sen und Fukuyama im Gegensatz zu den rationalen, aber unerreichbaren Idealen von Platons Formen eine realistische demokratische Struktur anstreben.

Da die Praxis der Demokratie für den Menschen bedeutungsvoller ist als ihre Konzeptualisierung, obwohl sie (die Praxis) aus der Konzeptualisierung hervorgeht, werde ich die ideale Demokratie als das auffassen, was der menschliche Geist konzeptualisieren kann, und die Realität als das, womit wir uns befassen in der Praxis. Daher betrachte ich die universelle Demokratie eher als weit verbreitet in der Welt um uns herum

als Platons universelle Form. Dies geschieht vor dem Hintergrund, dass sowohl afrikanische als auch nicht-afrikanische Schriftsteller den Begriff „universal“ häufig ohne entsprechende Erläuterung verwenden.

198 Kritische Überlegungen zur Suche nach einer monolithischen demokratischen Alternative

Wissenschaftler sollten einerseits zwischen universeller Demokratie unterscheiden einerseits und Partikulardemokratien andererseits im Sinne des ersteren Wesens entweder als Ideal behandelt, das im Sinne von Platons Esoterik unerreichbar ist Formentheorie oder als vorherrschendes oder weit verbreitetes Ideal, das in der Praxis in jeder Kultur angepasst werden muss , wobei letzteres sich auf kulturspezifische Governance - Modelle konzentriert . Der Trend, zu erwarten, dass afrikanische spezifische Themen „universell“ werden, zeigte sich in Wiredu , als er auf die Notwendigkeit verwies , afrikanische „traditionelle Philosophien“ mit dem Wissen moderner Philosophien zu synthetisieren , als Mittel, durch die „afrikanische Philosophen zum Gedeihen unseres Landes beitragen können .“ Völker und letztendlich alle anderen Völker“ (zitiert in Oladipo 2002, 337). Dies ähnelt Kants kategorischem Imperativ: „Handle so , als ob die Maxime deines Handelns durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden würde “ (Kant 1997, 31).

Darüber hinaus, im Einklang mit der indigenen Akan-Praxis, Wiredu (1995, 57–61) plädierte für Konsens und parteilose Demokratie in postkolonialen afrikanischen Staaten als Mittel zur Überwindung der Mehrheitsmeinung und zur Berücksichtigung der Minderheitenmeinungen , um die „Tyrannei der Mehrheit“ und die „institutionalisierte Unzufriedenheit“ im Volk zu vermeiden. Wiredu (1995, 55–56) betrachtete Wahlen¹ , im von den Akan praktizierten Demokratiemodell als bloße Formalität , die durch Konsens bei Entscheidungs- und Rechtsprechungsverfahren überflüssig gemacht wird . Auch wenn es einen Monarchen gibt, der Entscheidungen trifft, so Wiredu, trifft er oder sie dies nicht allein, sondern in Begleitung von Häuptlingen oder Häuptlingen Bei der endgültigen Übermittlung der Entscheidung an die Gemeinschaft wird sie eher als Entscheidung des Königs bzw. der Königin im Rat angesehen als die alleinige Entscheidung des Monarchen. Es ist offensichtlich, dass Wiredu durch die Befürwortung dieser Idee glaubt, dass sie auf dem gesamten Kontinent in die Praxis umgesetzt werden kann . Mit anderen Worten, wenn man seine starken und ausführlichen Argumente dafür bedenkt Als Konsensdemokratie und parteilose Politik betrachtet er sein Rezept als einen monolithischen demokratischen Ersatz für die liberale Demokratie.

LIBERALE DEMOKRATIE: GRUNDGESAMHEITEN, FÜR TRADITION UND WIDERSPRÜCHE

Afrikanische Wissenschaftler argumentieren häufig , dass die liberale Demokratie in Afrika gescheitert sei . Obwohl die liberale Demokratie wie jedes andere System auf Idealen basiert, die sie grundsätzlich lobenswert machen , treten im Laufe der Zeit auch ihre Mängel auf es wird umgesetzt. So erkennt Onyibor (2008, 169) nicht nur das Defizit der liberalen Demokratie bei der Förderung des Mehrheitsprinzips an, sondern behauptet auch, dass „die liberale Demokratie in Afrika ein bloßer ideologischer Slogan ist, der dazu dient, die Ansichten und Ideen der großen ethnischen Gruppen und die wirtschaftlichen Interessen der wenigen Götter zu fördern .“ -

Väter“. Daraus können wir schließen, dass für Onyibor nicht die Theorie der liberalen Demokratie an sich gescheitert ist, sondern vielmehr deren Umsetzung. Da die Menschen für die Ergebnisse der Ausübung der liberalen Demokratie verantwortlich sind, kann man nicht sagen, dass die Theorie der liberalen Demokratie an sich gescheitert ist. Tatsächlich sind theoretische Positionen Ideale, die Menschen anstreben und die sie möglicherweise erreichen oder nicht erreichen. Dies gilt sowohl für die liberale Demokratie als auch für die vielen afrikanischen politischen Systeme der Vergangenheit, die von ihren Befürwortern als demokratisch angesehen wurden. Beispielsweise wurden nach ihren Vorstellungen das monarchische System Oyo Mesi 2 und das akephale politische System der Igbo im Allgemeinen als Elemente der Demokratie angesehen, ersteres aufgrund seines Verwaltungssystems, das ein gewisses Maß an Gewaltenteilung beinhaltete, letzteres wegen seiner Funktionsweise auf der Grundlage eines starken Konsenses bei der Entscheidungsfindung (Eze, Omeje und Chinweuba 2014, 1315–17). Was ersteres betrifft, so ist der Alaafin (Palastbesitzer bzw. der König/Herrscher/Kaiser), auch Oba (König) genannt, hatte alle Exekutivbefugnisse und wurde von den Palastwachen unterstützt, die gleichzeitig Teil der Polizeitruppe waren. Er leitete somit ein System, in dem Formationen wie Altersgruppen und Jäger für Recht und Ordnung im Reich sorgten.

Der Aareonakakanfo (kurz Kakanfo, was Generalissimus bedeutet)

Von ihm wurde erwartet, dass er den Befehlen der Alaafin gehorchte und die Kriege des Reiches führte. Als Hauptgeschäftsführer regierte der Alaafin in Absprache mit dem Oyo Mesi, einem Rat aus sieben Männern aus hoch angesehenen Familien im Oyo-Reich, der den Staatsrat bildete und als Königsmacher fungierte (Johnson 1921, 70).

Theoretisch galt der Alaafin oder Oba (König) als der Alase Ekeji Orisa (derjenige, der die höchste Autorität besitzt, der Stellvertreter der Götter) oder der Kabiyesi (der Unbestreitbare oder derjenige, der große Autorität besitzt).

In der Praxis hatten jedoch die sieben Mitglieder des Oyo Mesi die Macht, die Exzesse des Alaafin zu kontrollieren, während er wiederum ihre Exzesse kontrollierte. Der Bashorun (Anführer der Oyo Mesi, der sich wie ein moderner Premierminister verhielt) führte das jährliche traditionelle Ritual durch, um festzustellen, ob die Götter mit den Alaafin zufrieden waren oder nicht. Die Herrschaft würde fortbestehen. Was passiert dann, wenn ein Bashorun einen Alaafin verabscheut? Empfiehlt er nicht die Beendigung seiner Herrschaft?

Die sieben Mitglieder der Oyo Mesi waren von Amts wegen Mitglieder der Ogboni (Bruderschaft oder Geheimbund) – einer mächtigen Gruppe, die als Teil der Gruppe starker spiritueller Interessenvertreter der Gemeinschaft angesehen wurde. Die Ogboni, bestehend aus unabhängigen Männern, die die Erde verehrten und waren. Sie galten als klug bei politischen und religiösen Entscheidungen und konnten die Exzesse der Mitglieder der Oyo Mesi und der Alaafin eindämmen. Auch wenn der Alaafin traditionell nicht gestürzt werden konnte, konnte ihm in dieser Vereinbarung geraten oder er gezwungen werden, Selbstmord zu begehen, um Frieden im Land herrschen zu lassen.

200 kritische Überlegungen zur Suche nach einer monolithischen demokratischen Alternative

Reich. Dies könnte dadurch geschehen, dass der Bashorun ihm mit Zustimmung der Ogboni eine leere Kalebasse oder eine mit Papageieneiern überreicht und sagt : „Die Götter lehnen dich ab, die Menschen lehnen dich ab, die Erde lehnt dich ab “ (Stride und Ifeka) . 1971, 299) – eine Möglichkeit , ihn ordnungsgemäß darüber zu informieren , dass die einzige Wahl, die ihm offenstand, der Tod war, normalerweise durch eine Selbstvergiftung (Johnson 1921, 173).

In bestimmten Fällen kam es jedoch zu heftigen Konflikten zwischen einigen Inhabern der Ämter des Alaafin (König) und des Bashorun (Anführer der siebenköpfigen Oyo Mesi). Zu anderen Zeiten kam es zu Konflikten zwischen dem Ka kanfo (Generalissimo) und dem Alaafin (König). Es war daher bedauerlich, dass, obwohl all diese verschiedenen Personen und Beamten des Königreichs die wesentliche Rolle bei der Aufrechterhaltung des Regierungs- und Verwaltungsgleichgewichts im Interesse und der Stabilität des Reiches insgesamt spielten , die Machtkämpfe zwischen ihnen in ernsthaften Konflikten gipfelten , die zu schweren Konflikten führten Die Governance- Struktur von Oyo wird an einigen Stellen über viele Jahre hinweg dysfunktional und epileptisch (Johnson 1921, 274–363). In bestimmten Fällen degradierten die offenkundige und ehrgeizige Verfolgung von Eigeninteressen und Machtkämpfen zu schweren, aufrührerischen Konflikten zwischen verschiedenen Städten des Reiches, die schließlich zu dessen Zusammenbruch führten und den Weg für das Reich ebneten Britische Kolonialherrschaft in der Region.

Das azephale Governance-System der Igbo wiederum ähnelt in gewisser Weise Die westliche klassische demokratische Praxis hing von der Beteiligung der ab Bürger in der Verwaltung. Geht man von der Idee einer akephalen Regierungsführung aus, war der Gedanke an die Herrschaft eines Königs der Igbo-Gemeinschaft fremd, außer in den Igbo-Gemeinschaften, die Könige durch die Nachahmung naher Nicht-Igbo-Nachbargemeinschaften , die monarchische Regierungssysteme betrieben, an die Macht brachten . Die Igbo nutzten häufig den Dialog als Teil ihrer Entscheidungsprozesse . Wann immer es dringende Fragen gab, über die entschieden werden musste, wurden Entscheidungen zunächst in jeder Umunna (Familie) getroffen. Der Ndichie (Ältestenrat oder Familienoberhaupt) legte die Entscheidung jeder Familie normalerweise bei der Sitzung der Oha na Eze (Dorfversammlung) zur weiteren Beratung oder Ratifizierung vor. Da jeder Bürger Mitglied einer Umunna war, galten die Entscheidungen bei den Treffen der Familienoberhäupter oder im Dorfrat als Sache aller.

Die Oha na Eze bestand ausschließlich aus körperlich gesunden Männern und war die mächtigste Körperschaft , da ihre Mitglieder geschickt darin waren, Kriege zu führen und den Frieden zu wahren. Da die Ndichie Recht und Ordnung aufrechterhielten , indem sie gesetzgeberische, exekutive und judikative Funktionen wahrnahmen , war der Sprecher der Ndichie normalerweise auch der Sprecher der Oha na Eze. Die Altersstufen reichen von Junior bis zur Oberstufe , implementierten Verwaltungs- und Justizrichtlinien der Gemeinschaft (Ayittey 2006, 116–18).

Doch trotz seines lobenswerten repräsentativen Charakters war das akephale politische System der Igbo aufgrund seines überwiegend mehrheitlichen Ansatzes fehlerhaft

Entscheidungsfindung. Sie litt unter den gleichen Mängeln wie die liberale Demokratie mit ihrer Betonung des Mehrheitsprinzips und ließ manchmal Raum für heftige Machtkämpfe und den Ruf nach Selbstdarstellung, was zusammen mit dem Fehlen einer zentralisierten Verwaltungsstruktur das System der Unterwerfung durch den westlichen Imperialismus aussetzte. Aufgrund der Förderung der Selbstentfaltung, des persönlichen Strebens und herausragender persönlicher Leistungen durch die Igbo entstanden starke und überehrgeizige Individuen, die Aktivitäten verübten, die dem Gemeinwohl zuwiderliefen. Dies führte dazu, dass diese Leute akzeptierten, als koloniale Offiziere zu fungieren, wodurch das akephale Verwaltungssystem geschwächt wurde (Achebe 2012, 1–11).

Unter der Annahme, dass das politische System, das Menschen auch immer betreiben, anfällig für Fehler ist, die sich aus dem menschlichen Charakter ergeben, ist die Forderung nach entweder a Reformation oder eine vollständige Substitution der liberalen Demokratie liegt auf der Ebene von Der Widerspruch zwischen Theorie und Praxis der liberalen Demokratie.

Wie aus den Ansichten von Locke und Montesquieu abgeleitet, umfassen die theoretischen Bestimmungen der liberalen Demokratie die Gewaltenteilung zwischen der Legislative, der Exekutive und der Judikative, wobei die Verfassung oberste Priorität hat (Hague und Harrop 2001, 185–98). Eine umfassende Verfassung des freiheitlichen Staates erkennt daher im Wesentlichen das Recht des Einzelnen auf Beteiligung an der Regierung ohne äußeren Zwang, den Schutz der Rechte des Einzelnen sowie die Anerkennung der Verantwortung des Einzelnen gegenüber dem freiheitlichen demokratischen Staat an, dem er angehört ist Bürger. In der Praxis kommt es jedoch in den meisten afrikanischen Staaten, deren Regierungen auf liberal-demokratischen Idealen basieren, zu einem Veto gegen Stimmrechte, zu Missachtung von Wahlprozessen, zu umfangreicher Korruption zur Untergrabung des Systems und vielen anderen schwerwiegenden Rechtswidrigkeiten.

Meistens handeln Menschen aus Eigennutz. Dies erklärt die

Auf die gleiche Weise versuchen viele afrikanische Regime, trotz ihrer formalen Bindung an die liberale Demokratie, die Macht zu behalten, indem sie die Rechte ihrer Landsleute durch politische Attentate und andere unethische Handlungen verletzen. Sie nutzen die Instrumente des Staates, um öffentliche Gelder zu stehlen, die Bevölkerung einzuschüchtern und andere Formen der Ungerechtigkeit zu begehen. Es dient der Bekämpfung von Missbrauch Macht, dass Locke (1980, 68–113) Vorkehrungen traf, die es den Bürgern ermöglichten, Mitglieder der Legislative abzuberufen. In ein oder zwei Fällen wurde die Rückrufbefugnis von den Verfassern von Verfassungen anerkannt, beispielsweise in den Abschnitten 69a und 69b der Verfassung der Bundesrepublik Nigeria von 1999.

In vielen afrikanischen Staaten, in denen die Abberufungsbefugnis in der Verfassung verankert ist, scheint es sich jedoch lediglich um eine fantasievolle Dekoration zu handeln, da die Bürger in der Praxis nicht in der Lage waren, Amtsträger abzusetzen und sie durch diejenigen zu ersetzen, die dies tun würden auf ihre Interessen eingehen. Dafür gibt es mindestens vier Gründe.

202 Kritische Überlegungen zur Suche nach einer monolithischen demokratischen Alternative

Erstens ist die Rückrufbefugnis auf die Legislative beschränkt, während diejenigen in der Exekutive geschützt sind. In vielen Fällen wurden die Gesetzgeber, die Mitglieder der Exekutive hätten anklagen können, von denjenigen bestochen, die sie beaufsichtigen sollten, wodurch die sinnvolle Ausübung ihrer Befugnisse geschwächt wurde

Gesetzgebungsbefugnisse.

Zweitens herrscht in den meisten afrikanischen Ländern Analphabetismus, sodass die Bürger nichts über die Verfassungsbestimmungen ihrer Länder und die für eine wirksame Regierungsführung erforderlichen Änderungen wissen. Tatsächlich ist es keine Übertreibung zu sagen, dass viele Afrikaner die Verfassungen ihrer Länder nie gelesen haben.

Wie würden sie dann die Bestimmungen dieser Verfassungen verstehen?

Drittens, Inhaber öffentlicher Ämter, in ihrer Entschlossenheit, ihre Interessen zu verfolgen ohne Hindernisse, entweder das Volk zu kaufen oder Pläne zu schmieden, um es über die Gründe, warum es (die Amtsträger) von der Macht entfernt werden sollte, im Unklaren zu halten. In vielen Fällen sind die meisten Menschen zu sehr damit beschäftigt, ihren Lebensunterhalt zu verdienen, als dass sie sich darauf konzentrieren, wer sie regiert, wodurch ihre Beteiligung an der Entscheidungsfindung eingeschränkt wird.

Viertens geben diese Gesellschaften der gemeinschaftlichen Solidarität Vorrang vor Werten wie Gerechtigkeit, Rechenschaftspflicht, Integrität und Zuverlässigkeit. Folglich stellen kommunale Bindungen in Afrika ein großes Hindernis für die Nutzung der Macht der Erinnerung dar: Diejenigen, die den ausbeuterischen Aktivitäten ihrer Vertreter entgegenwirken wollen, werden von ihren ethnischen Gemeinschaften gewarnt, da ihre Handlungen als Hindernisse für die Interessen ihrer Verwandten ausgelegt werden oder zur Lächerlichkeit führen ihre Gemeinschaft.

LIBERALE DEMOKRATIE, AFRIKANISCHE VIELFALT, UND AFRIKANISCHE IDENTITÄT

Es ist schwierig, die Art des Governance-Modells zu bestimmen, das ersetzt werden soll liberale Demokratie aufgrund unterschiedlicher kultureller, sozialer, historischer, politischer und moralischer Identitäten und Orientierungen der afrikanischen Völker. Eine Vielzahl äußerer Einflüsse hat die Lebenseinstellung verschiedener afrikanischer Völker beeinflusst. Diese Einflüsse gehen über die Grenzen von Politik, Bildung und Handel hinaus. Oberflächlich betrachtet könnte man versucht sein, die Afrikaner als ein homogenes Volk zu betrachten, aber in Wirklichkeit sind die Völker vielfältig (Kanneh 1998, 1–93). Durch die Einflüsse von Europäern und Asiaten, kombiniert mit einer breiten Palette traditioneller Praktiken, sind die Orientierungen verschiedener Völker in verschiedenen Teilen des Kontinents unterschiedlich geprägt. Wir können die vielfältigen Identitäten Afrikas nur kurz skizzieren, indem wir sie als vier Regionen untersuchen: Norden, Süden, Osten und Westen.

Da die Mehrheit der Völker Nordafrikas von Berbern dominiert wird und auch aus Juden und Arabern besteht, praktiziert sie den Islam und spricht Arabisch

viele Berberdialekte (Marçais et al. 1955, 21–29). Die Berberkultur selbst wurde über viele Jahrhunderte hinweg durch die Interaktion mit römischen, arabischen, griechisch-phönizischen, nubischen, vandalischen und europäischen Kulturen beeinflusst. Obwohl die Menschen ihre eigenen traditionellen kulturellen Elemente mit Aspekten dieser Kulturen verbinden, betrachten sich viele von ihnen hauptsächlich als Araber und haben Verständnis für arabische Anliegen.

Die westafrikanischen Völker haben widersprüchliche kulturelle, politische und ideologische Unterschiede Orientierungen. Vor der Entstehung und Verbreitung des Christentums und des Islam praktizierten sie verschiedene traditionelle Religionen, und viele von ihnen tun dies noch heute. Während der Islam die meisten Teile des nördlichen Westafrikas dominiert und sich über die Transsahara- Handelsrouten verbreitet hat, die durch die Interaktion mit Nordafrikanern gekennzeichnet sind, dominiert das Christentum aufgrund der westlichen imperialistischen Expansion, die sich zunächst im transatlantischen Sklavenhandel manifestierte, die meisten Teile des südlichen Westafrikas und dann als Kolonialismus. Darüber hinaus gibt es in beiden westafrikanischen Subregionen Wertekonflikte, da ihre Völker indigene afrikanische Religionen mit dem Islam bzw. dem Christentum vermischen. Darüber hinaus regierten die Kolonialherren die Region mit unterschiedlichen Taktiken und ideologischen Ausrichtungen. Eines davon war das indirekte Herrschaftssystem in Nordwestafrika, das eingesetzt wurde, weil die Kolonialherren die Völker in diesem Gebiet schwer zu beherrschen fanden, während die Südwestafrikaner direkt regiert wurden (Mamdani 1996, 145–50; 2000, 43–45). Die Folge davon ist, dass die verschiedenen Völker der Region unterschiedliche Ansichten über soziokulturelle, wirtschaftliche und politische Fragen vertreten und eine Harmonisierung der Werte weiterhin schwer zu erreichen ist, da ethnische und politische Interessen sie polarisieren und inhomogene Gesellschaften schaffen, obwohl sie werden alle als „Westafrikaner“ bezeichnet (Eegunlusi 2013, 127–36).

Ebenso sind die Völker des südlichen Afrikas kulturell heterogen und über viele Länder wie Botswana, Simbabwe, Namibia, Angola und die Republik Südafrika verteilt (Vail 1989, S. xv–xxii, 1–15).

Die Ausbreitung der Bantu vor mehreren Jahrhunderten verdrängte die früheren einheimischen afrikanischen Völker in die entlegeneren Gebiete der Region, so dass die Mehrheit der afrikanischen ethnischen Gruppen in dieser Region heute Bantu sind (Mufwene und Vigouroux 2009, 6, 22, 26). Der europäische Kolonialismus segmentierte die Völker weiter. Während der Apartheid- Ära in Südafrika unterwarf die herrschende europäische Elite, die eine weiße supremacistische Ideologie vertrat, im prominentesten der südafrikanischen Länder indigene afrikanische Völker sowie Völker asiatischer Herkunft („Indianer“) und Menschen gemischter Herkunft -Rassenabstammung („Colored“) (Mathabane 1986, 6–55; Adam und Moodley 1993).

Die ostafrikanischen Völker, teils vom Norden, teils vom Norden beeinflusst

Im Süden waren sie zunächst gleichermaßen europäischen und arabischen Kulturen ausgesetzt handeln. Mit der Kolonialherrschaft im Anschluss an den Sklavenhandel wurden Konflikte gesät, die sich in späteren Jahren manifestieren sollten, und zwar in Form widersprüchlicher Ideologien

204 *Kritische Überlegungen zur Suche nach einer monolithischen demokratischen Alternative*

Die Interessen britischer, französischer und deutscher Imperialisten dominierten die Region (Ee gunlusi 2017, 15).

Überall in Afrika kommt es aufgrund der Begegnung zwischen lokalen und externen Kulturen zu Konflikten zwischen Werten und Identitäten, die zu schwerwiegenden Störungen der sozialen Ordnung führen. Nach der politischen Unabhängigkeit waren es viele afrikanische Länder in eine Reihe interethnischer Gewalt und Staatsstreiche verwickelt. Die despotische Führung in vielen Ländern, gepaart mit dem Einfluss westlicher Medien, führte dazu, dass viele Menschen liberale demokratische Werte annahmen. Doch wie es bei Revolutionen üblich ist, führten Versuche, repressive Regierungen loszuwerden, zum Aufstieg neuer Regime, die betrügerischer und korrupter waren als die früheren, so dass es den Menschen schlechter ging und ihren sogenannten Führern und Vertretern besser. Erschwerend kommt hinzu, dass unterschiedliche ideologische Orientierungen und Freiheitsvorstellungen, die sich in Formen wie islamischem Fundamentalismus und ethnischen Milizen manifestieren, das Ergebnis langfristiger äußerer Einflüsse sind. Folglich fragt man sich, was die afrikanische Einheit in Wirklichkeit ist.

Die Herausforderung der kulturellen Vielfalt in Afrika wurde durch Identitätskrisen nach der Unabhängigkeit, die ein Hindernis für eine gute Regierungsführung darstellten, verschärft. Einer der Aspekte dieser Krisen ist die Herausforderung der persönlichen Identität.

Meine Vorstellung von dieser Art von Identität unterscheidet sich von der biologischen Identität³ wird oft von Philosophen diskutiert, die die wesentliche Natur von verstehen wollen des menschlichen Geistes, oder um zu untersuchen, was Geistesidentität in Bezug auf die Funktionalität oder Entwicklung des menschlichen Körpers ausmacht, darunter Jerome Shaffer (1968, 42–48), George Graham (1993, 3–132) und Charles Taylor (1970, 231–41). Diese Wissenschaftler sind in Körper-Seele-/Körper-Geist-/Gehirn-Geist-Identitätsargumente verwickelt und debattieren über die Existenz des Geistes und darüber, wie man derselben Person oder Sache zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedliche Identitäten zuschreiben kann.

Im Gegensatz zu den im vorherigen Absatz zitierten Studien begreife ich persönliche Identität als individuelles Selbstbewusstsein und Selbstanerkennung (Bewusstsein eines Selbst-/moralischen Wertgefühls, Entwicklung natürlicher Fähigkeiten und Kultivierung von Intelligenz). Dies fördert das gute Leben und steigert letztendlich das Wohlergehen der Gemeinschaft. Viele Afrikaner scheinen nicht in der Lage zu sein, dieses Maß an Anerkennung des Selbstwertgefühls zu erreichen, das eine sinnvolle Existenz garantieren kann. Daher werden sie im Umgang mit nationalen und internationalen politischen Akteuren desillusioniert. Bedauerlicherweise greifen sie in bestimmten Fällen, manchmal als Reaktion auf die politischen Akteure und manchmal aufgrund eines Verlusts an Zurückhaltung, der sie dazu veranlasst, sich mit den politischen Akteuren zusammenzutun, auf korrupte Praktiken ein und leben, ohne an einen wirklichen Schutz langfristiger Interessen zu denken sie und für den Kontinent (Achebe 2012, 244–50).

Die persönliche Identität hat Vorrang vor anderen Identitätsformen, da sie das eigene Selbstbewusstsein des Einzelnen betrifft, und dieses geht dem Bewusstsein anderer Dinge voraus.

Die Selbstbeherrschung durch das Verständnis der persönlichen Identität und die Führung eines Lebens, das zur Entwicklung der Gesellschaft beiträgt, beseitigt die Krise persönliche Identität. Persönliche Identitätskrisen haben in vielen afrikanischen Ländern zu sozialen Identitätskrisen geführt. Die Entdeckung der persönlichen Identität jedes Einzelnen und die Entwicklung anderer Tugenden, die tragfähige zwischenmenschliche Beziehungen fördern, kann zur Integration von Gesellschaften beitragen und den Einzelnen wirklich profitabel machen (Fanon 1986, 96–98).

Darüber hinaus führen persönliche Identitätskrisen häufig zu Situationen, in denen Konflikte von Personen herbeigeführt werden, die auf die Verwirklichung persönlicher Ziele bedacht sind, diese Bestrebungen jedoch als gemeinsame Ursachen mit nachteiligen Auswirkungen auf die Gemeinschaft erscheinen lassen. Während der Aktionsgruppenkrise von 1962–1966 im von den Yoruba dominierten westlichen Teil Nigerias hatten beispielsweise Konflikte zwischen zwei dominanten Persönlichkeiten, nämlich Häuptling Jeremiah Obafemi Awolowo und Häuptling Samuel Ladoke Akintola, nachteilige Auswirkungen auf die Yoruba. Chief Awolowo war vor Chief der Premierminister der westlichen Region

Akintola. Konflikte zwischen den beiden wurden in Nigeria zu einem Problem von nationaler Bedeutung und lähmten die Aktivitäten im Südwesten des Landes irgendwann. Aufgrund der Spannungen zwischen den Fraktionen in der Aktionsgruppe wurden die Yoruba gespalten, wodurch ihre traditionellen Werte der (relationalen) Beziehungen untergraben wurden. Integrität, gegenseitiges Vertrauen und gemeinschaftliche Toleranz (Sklar 1967, 210). Die Nachwirkungen der Krise waren, dass sie neben der politischen Unsicherheit in der Region auch in ganz Nigeria Besorgnis auslöste. Das durch die Krise verursachte kulturelle Ungleichgewicht hat es vielen Nigerianern bis heute erschwert, wichtige Werte wie Loyalität und Aufrichtigkeit zu teilen, auch wenn sie diese nur als Lippenbekenntnis ablegen. Daher fällt es vielen Menschen schwer, sich mit dem zu identifizieren, was gut für die Nation und ihr Unternehmensimage ist. Bedauerlicherweise gibt es Dominoeffekte auf die sozioökonomischen Strukturen der Nation, die ebenfalls korrupt, überflüssig oder völlig dysfunktional werden (Tuathail et al. 1998, 610–40).

Außerdem ist es offensichtlich, dass die sozialen Institutionen Nigerias weit hinter den Erwartungen zurückgeblieben sind das von Rawls (1972, 7–12) hervorgehobene Ideal, dass Gerechtigkeit für die Führung sozialer Institutionen von grundlegender Bedeutung ist. Als Teil eines völligen Systemversagens, das die nationale Entwicklung und den Patriotismus behindert, verzichten die Führer und Völker des Landes auf ihre Rollen und verschärfen so eine Krise, die auf einen Mangel an nationaler Integrität zurückzuführen ist.

In Anlehnung an die Beobachtungen von Martin Buber (1937, S. vi–x, 3–34) und Simone de Beauvoir (1994, 790) entsteht eine Ich-Du/Wir-Du-Mentalität, die die Krisen zwischenmenschlicher oder interpersoneller Art verstärkt -Gruppenidentitäten beschäftigen Nigerianer in verschiedenen Lebensbereichen. Basierend auf einer spaltenden Ausrichtung handeln verschiedene Personen oder Gruppen entsprechend dem, was sie als in ihrem besten Interesse erachten, während sie die Interessen anderer ignorieren oder gegen sie arbeiten andere Personen oder Gruppen, die sie als anders und verschieden von ihnen wahrnehmen.

206 Kritische Überlegungen zur Suche nach einer monolithischen demokratischen Alternative

Im Lichte der vorstehenden Beobachtungen gilt für jedes Gebiet oder jede Region von Wenn Afrika dem gesamten Kontinent seinen bevorzugten Ersatz für die liberale Demokratie vorschreibt, könnte dies leicht als Zumutung angesehen werden. Wie ich oben dargestellt habe, gibt es in Afrika zahlreiche Konflikte, auch innerhalb einzelner Staaten. Bedauerlicherweise sind die internen Konflikte in afrikanischen Staaten intensiver als während der Kolonialzeit. Obwohl die Ursachen dieser Konflikte vielfältig sind, spielen afrikanische Identitätskrisen eine wesentliche Rolle. Die manipulativen und eigenmächtigen kolonialen Regierungsstrategien und -politiken vor der Unabhängigkeit führten in den meisten afrikanischen Ländern zu volatilen Situationen und säten damit die Saat intensive zukünftige Konflikte (Fanon 1964, 84–85). Diese heiklen Situationen wurden jedoch durch unsere kulturellen, historischen und persönlichen Unterschiede verschärft und haben den Kontinent so sehr getroffen, dass kein politisches System daran gearbeitet hat, die Interessen der Menschen zu fördern. Während also verschiedene ethnische Gruppen und Individuen danach streben, das zu schützen, was sie als ihre eigene Gruppe und persönliche Identität betrachten, degeneriert Afrika weiter in Korruption und Anarchie, sodass menschliches Leben bedroht ist und echter Panafricanismus schwer zu fassen ist. Daher ist es für Afrikaner undenkbar, ein alternatives monolithisches System anzunehmen Führung.

DEMOKRATIE IN GEMEINSAMEN GRENZEN : AUF DEM WEG

INSBESONDERE DEMOKRATIE IN AFRIKA

Ich habe behauptet, dass die Idee einer universellen afrikanischen Demokratie unrealistisch ist, auch wenn Wissenschaftler, die nach afrikanischen Alternativen zur liberalen Demokratie suchen, oft so schreiben, als wollten sie, dass ihre Ansichten in dem Sinne, wie Kant seinen kategorischen Imperativ erwartet, von allen zeitgenössischen afrikanischen Politiken übernommen werden universalisiert werden. Beispielsweise habe ich zuvor darauf hingewiesen, dass Wiredu den Konsens in Entscheidungs- und Rechtsprechungsverfahren sowie eine parteiunabhängige demokratische Alternative für afrikanische Staaten befürwortet (Wiredu 1995, 53–64); Aber wie können Afrikaner angesichts ihrer kulturellen Vielfalt diesen Konsens erreichen, es sei denn, sie gehören kleineren Staaten an? Das klassische griechische Demokratiemodell war aufgrund der geringen Größe ihrer Stadtstaaten erfolgreich auf Konsens und Partizipation. Wie lässt sich außerdem die von Wiredu vorgeschriebene Governance im Konsens in heutigen afrikanischen Gesellschaften in die Praxis umsetzen, in denen die Menschen zunehmend von der individualistischen Sichtweise der westlichen Moderne verzehrt werden? Es ist offensichtlich, dass Wiredus Rezept, das aus der Akan-Erfahrung stammt, darauf hinweist, dass Demokratie eher kulturgebunden als ein universelles, monolithisches Unterfangen ist. Daher wäre der Versuch, seine Rezepte auf dem gesamten Kontinent in die Praxis umzusetzen, unrealistisch.

Der Vorschlag, die Vereinigten Staaten von Afrika zu gründen, verdeutlicht anschaulich, dass ein monolithisches Demokratiemodell für die kulturell vielfältigen Völker Afrikas nicht realisierbar ist. In einem Gedicht von Marcus Garvey (1924) vorgeschlagen, begannen Afrikaner Argumente und Aktivitäten zugunsten der Einheit des Kontinents unter dem Dach der Vereinigten Staaten von Afrika. Sie hatten die Absicht, einen afrikanischen Imperiumsstaat aufzubauen, wie die Imperien der Vergangenheit, der in der Lage war, mit den anderen Machtblöcken der Welt robust zu konkurrieren. Sie erklärten ihr Engagement dafür, dass die menschlichen und materiellen Ressourcen des Kontinents zum Wohle seiner Völker genutzt werden (Dutton 2012, 47). Dennoch lässt sich nicht ausschließen, dass Politiker, die für den Panafrikanismus plädierten, die Kontrolle über den Panafrikanismus erlangen wollten

ein riesiges afrikanisches Reich, das ihnen Zugang zu seinen enormen Ressourcen gewähren würde. Das Projekt stieß bei vielen afrikanischen Staats- und Regierungschefs, die es in Betracht ziehen, auf heftigen Widerstand es für unrealistisch. Eines der Argumente dagegen basiert auf der Angst vor dem Verlust der nationalen Souveränität (Wapmuk 2009, 660–66).

Es ist daher zweifelhaft, ob ein Vorschlag für eine einigende demokratische Idee in ganz Afrika willkommen sein wird. Darüber hinaus ist es angesichts der internen und externen gewalttätigen Konflikte in Afrika, die durch die unterschiedlichen Ideale verschiedener ideologischer Lager und durch die Interaktionen verschiedener Teile des Kontinents mit fremden Kulturen über viele Jahrhunderte hinweg hervorgerufen wurden, ebenso zweifelhaft, ob die Völker überleben können unter demselben demokratischen Dach zusammenzuschließen, ohne den gesamten Kontinent in einen kochenden Kessel entzündlicher Konflikte zu verwandeln (Addison 2001, 1). Angesichts dieser Umstände scheint es, dass es sich um den ehrgeizigen Charakter von handelt philosophisches Argument, das afrikanische Schriftsteller zu einer unrealistischen Suche nach einer einigenden kontinentweiten Alternative zur liberalen Demokratie veranlasst. Ist es nicht besser? dann jedes Land sein eigenes demokratisches System entwickeln zu lassen, das seinen eigenen sozialen und kulturellen Besonderheiten entspricht? Mit anderen Worten: Sollten wir unsere Bemühungen nicht auf eine Partikularisierung der Demokratie in Afrika richten? Jedes Land sollte sich auf die Entwicklung seines eigenen konzeptionellen Rahmens konzentrieren, um seinen Zusammenhalt zu gewährleisten, indem es die Schwächen seiner gegenwärtigen demokratischen Struktur überwindet und in seinem kulturellen Umfeld nach hochgeschätzten Idealen sucht, die eine menschenfreundliche, rechenschaftspflichtige und tragfähige Alternative zur liberalen Demokratie schaffen.

ABSCHLUSS

Mein zentrales Argument in diesem Kapitel ist, dass angesichts der vielfältigen Geschichte und Demografie Afrikas ein monolithisches afrikanisches Demokratiemodell als Alternative zur liberalen Demokratie unrealistisch ist. Ich habe behauptet, dass Wissenschaftler, die für eine universelle demokratische Alternative zur liberalen Demokratie plädieren, dies tun, ohne den Begriff „universal“ im Vergleich zu partikularistischen Referenzen angemessen zu klären. Gleichzeitig scheint sich die Universalitätshaltung der Gelehrten nicht durchzusetzen

208 Kritische Überlegungen zur Suche nach einer monolithischen demokratischen Alternative

Kenntnis der Identitäten, historischen, ideologischen und kulturellen Unterschiede auf dem afrikanischen Kontinent, die bis heute zu dysfunktionalen Systemen geführt haben Führung. Folglich habe ich argumentiert, dass die Suche nach einer Alternative zur liberalen Demokratie aus der Sicht des demokratischen Universalismus nur zu einem System führen wird, das viele Afrikaner als eine Auferlegung einer Partikularität betrachten werden, da die Demokratie eher kulturgebunden und partikularistisch als universell ist

Afrikanische Kultur auf ihnen. Daher sollte jedes afrikanische Land die Möglichkeit haben, seine eigene Alternative zur liberalen Demokratie im Einklang mit den geschätzten sozialen und politischen Idealen zu entwickeln, die seiner Kultur oder seinen verschiedenen Kulturen eigen sind.

ANMERKUNGEN

1. Wiredu nannte es nicht „Abstimmung“, sondern „Wahl“. Er hat die Verwendung von nicht genehmigt den Begriff „Abstimmung“, weil er argumentierte, dass dies ursprünglich kein Teil der Akan-Kultur sei, sondern eher eine spätere Prägung, die aus dem modernen Bedarf an diesem Begriff resultierte.
2. Das Oyo Mesi war das monarchische System des Oyo-Volkes im Südwesten Nigerias. Es handelte sich nicht um eine absolute Monarchie, sondern um eine Art konstitutionelle Monarchie. Die Oyo verfügten über keine schriftliche Verfassung, da sie Lesen und Schreiben erst lernten, als sie (zuerst) mit den Dschihadisten des Nordens (die aufgrund der Interaktion mit Nordafrikanern den Islam annahmen) und (später) mit den Europäern in Kontakt kamen. Der Alaafin war der Kaiser, während der Bashorun, eine Art Premierminister, der Anführer des Oyo Mesi-Rates war, von dem erwartet wurde, dass er sich dem Alaafin unterordnete, ihn aber auch beriet und jegliche autokratischen Tendenzen in ihm eindämmte.
3. Hier beziehe ich mich auf Denker, denen der Zusammenhang zwischen den beiden am Herzen liegt körperliche Natur und geistige Prozesse. Sie sind zum Beispiel besorgt darüber, wie die Man könnte sagen, dass der Schuljunge von gestern der Gouverneur von heute ist: Ist er zum Zeitpunkt T1 und zum Zeitpunkt T2 dieselbe Person/Entität?
4. Ich habe diese Paare so überarbeitet, dass jeweils die physisch klingende Komponente vor der scheinbar nicht-physischen Komponente steht.
5. Unter „nationaler Integrität“ verstehe ich eine Situation, in der die Bürger eines Gemeinwesens frei von Korruption sind, sodass sie moralisch aufrichtig handeln.

VERWEISE

Achebe, Chinua. 2012. *Es gab ein Land: Eine persönliche Geschichte von Biafra*. London: Pinguinbücher.

Adam, Heribert und Kogila Moodley. 1993. *Die Öffnung des Apartheid-Geistes: Optionen für das neue Südafrika*. Berkeley: University of California Press.

- Addison, Tony. 2001. „Von Konflikten zum Wiederaufbau“. UNU-WIDER, Diskussionspapier 2001/16, S. 1–6. <https://www.wider.unu.edu/publication/conflict-Wiederaufbau>.
- Ajala, Aderemi Suleiman. 2009. „Die nationalistischen Yoruba- Bewegungen, ethnische Politik und Gewalt: Eine Schöpfung aus historischem Bewusstsein und gesellschaftspolitischem Raum in Südwestnigeria“. Die Gilde unabhängiger Gelehrter und das Journal of Alternative Perspektiven in den Sozialwissenschaften. Arbeitspapier Nr. 1, Oktober 2009, S. 1–13. https://publications.ub.uni-mainz.de/opus/frontdoor.php?source_opus=2061&la=en. Abgerufen am 5. Dezember 2018.
- Ayittey, George B. N. 2006. *Indigene afrikanische Institutionen*. New York: Transnationale Verlage.
- Beauvoir, Simone de. 1994. „Die politische Konsequenz biologischer Unterschiede“.
- Stumpf, Samuel Enoch hrsg. *Philosophie: Geschichte und Probleme*. Boston: McGraw-Hill.
- Buber, Martin. 1937. *Ich und Du*. Smith, Ronald Gregor trans. Edinburgh: T. und T. Clark.
- Cunningham, Frank. 2002. *Theorien der Demokratie*. London: Routledge.
- Dewey, John. 2001. *Demokratie und Bildung*. Manis, Jim Hrsg. Hazelton: Pennsylvania State University.
- Dutton, Jacqueline. 2012. „Das Drehbuch zur Zukunft Afrikas in den Vereinigten Staaten umdrehen.“ von Afrika von Abdourahman A. Waberi“. *Räume der Utopie: Ein elektronisches Journal*, 2 Reihe, Nr. 1, S. 34–55. <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/10636.pdf>.
- Donaldson, Thomas. 1989. *Die Ethik des internationalen Geschäfts*. New York: Oxford University Press.
- Eboh, Marie P. 1990. „Ist die westliche Demokratie die Antwort auf das afrikanische Problem?“
- Kimmerle, Heinz und Fraz M. Wimmer Hrsg. *Philosophie und Demokratie in interkultureller Perspektive*. Amsterdam: Rodopi.
- Eegunlusi, Tayo RE 2013. „Demokratie, Föderalismus und Nigerias multiethnische Kultur“. *Zeitschrift für Philosophie und Entwicklung*, Bd. 14 Nr. 1 und 2, S. 127–46.
- . 2017. „Mentale Entfremdung und afrikanische Identität: Erforschung historischer Perspektiven als Reaktion auf die Krisen afrikanischer Gesellschaften“. *Offenes Journal für Philosophie*, Bd. 7 Nr. 1, S. 1–24. https://file.scirp.org/pdf/OJPP_2017012313371436.pdf. Eze, Okonkwo C., Paul U. Omeje und Uchenna G. Chinweuba. 2014. „Der Igbo: ‚A Staatenlose Gesellschaft‘“. *Mediterranean Journal of Social Sciences*, Bd. 5 Nr. 27, S. 1315–19. <https://www.mcser.org/journal/index.php/mjss/article/view/5212/0>.
- Eze, RC und James E. Agena. 2017. „Fremdenfeindliche Angriffe: Ursachen und Auswirkungen für die Beziehungen zwischen Nigeria und Südafrika“. *American International Journal of Research in Geistes-, Kunst- und Sozialwissenschaften*, Bd. 9 Nr. 1, S. 20–24. <http://iasir.net/AIJRHASSpapers/AIJRHASS17-302.pdf>. Abgerufen am 19. November 2018.
- Fanon, Frantz. 1964. *Auf dem Weg zur Afrikanischen Revolution: Politische Essays*. Chevalier, Haakon trans. New York: Grove Press.
- . 1986. *Schwarze Haut, weiße Masken*. London: Pluto Press.
- Fayemi, Ademola Kazeem. 2009. „Auf dem Weg zu einer afrikanischen Demokratietheorie“. *Denken und Praxis: Eine Zeitschrift der Philosophical Association of Kenya*,

210 *Kritische Überlegungen zur Suche nach einer monolithischen demokratischen Alternative*

Erstausgabe , Neue Serie, Bd. 1 Nr. 1, Juni 2009, S. 101–26. https://www.pdc.net.org/tap/content/tap_2009_0001_0001_0101_0126.

Friedman, Milton. 1962. *Kapitalismus und Freiheit*. Chicago: University of Chicago Press.

Fukuyama, Francis. 1989. „Das Ende der Geschichte“. *Das nationale Interesse*, Bd. 16, S. 3–18.

Garvey, Marcus Mosiah. 1924. „Heil! Die Vereinigten Staaten von Afrika“.

<https://allpoetry.com/Hail!> – United-States-of-Africa. Abgerufen am 14. November 2018.

Gbadegeshin, Segun. 1998. „Eniyan: Das Yoruba-Konzept der Person“. Coetzee, PH und PJ Roux Hrsg. *Lesungen in afrikanischer Philosophie*. London: Routledge.

Georg, Heinrich. 1980 (1886). *Schutz oder Freihandel?* New York: Robert Schalkenbach Stiftung.

Graham, George. 1993. *Philosophie des Geistes*. Oxford: Blackwell Publishers.

Gyekye, Kwame. 1997. *Tradition und Moderne: Philosophische Überlegungen zur afrikanischen Erfahrung*. Oxford: Oxford University Press.

Hague, Rod und Martin Harrop. 2001. *Vergleichende Regierung und Politik: Eine Einführung*. New York: Palgrave.

Held, David. 2006. *Modelle der Demokratie*. Cambridge: Polity.

Huntington, Samuel P. 1993. „Kampf der Kulturen“. *Auswärtige Angelegenheiten*, Bd. 72 Nr. 3, S. 22–49. <https://www.jstor.org/stable/20045621>. Abgerufen am 19. November 2018.

Johnson, Samuel. 1921. *Die Geschichte der Yoruba: Von den frühesten Zeiten bis zum Beginn des britischen Protektorats*. Lagos: CMS- Buchhandlungen.

Kanneh, Kadiatu. 1998. *Afrikanische Identitäten: Rasse, Nation und Kultur in Ethnographie, Panafricanismus und schwarzen Literaturen*. London: Routledge.

Kant, Immanuel. 1997. *Grundlagen zur Metaphysik der Moral*. Gregor, Maria übers. und Hrsg. Cambridge: Cambridge University Press.

Locke, John. 1980. *Zweite Abhandlung über die Regierung*. Macpherson, Crawford Brough Hrsg. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.

Macpherson, Crawford Brough. 1977. *Das Leben und die Zeiten der liberalen Demokratie*. Oxford: Oxford University Press.

Mamdani, Mahmood. 1996. „Indirekte Herrschaft, Zivilgesellschaft und ethnische Zugehörigkeit: Das afrikanische Dilemma“. *Soziale Gerechtigkeit*, Bd. 23 Nr. 1 und 2, S. 145–62. <https://www.jstor.org/stable/29766931>. Abgerufen am 2. Juli 2013.

———. 2000. „Indirekte Herrschaft und der Kampf um Demokratie: Eine Antwort auf Bridget O’Laughlin“. *Afrikanische Angelegenheiten*, Bd. 99 Nr. 394, S. 43–50. <https://www.jstor.org/stable/723546>. Abgerufen am 19. November 2018.

Marçais, Philippe W. 1955. „Völker und Kulturen Nordafrikas“. *Die Annalen der American Academy of Political and Social Science*, Bd. 298, S. 21–29. <https://www.jstor.org/stable/1028703>.

Mathabane, Mark. 1987. *Kaffir Boy: Die wahre Geschichte des Erwachsenwerdens eines schwarzen Jugendlichen im Apartheid-Südafrika*. New York: Pinguin.

McGrew, Anthony. 2003. „Modelle transnationaler Demokratie“. Held, David und Anthony McGrew Hrsg. *Der Global Transformations Reader: Eine Einführung in die Globalisierungsdebatte*. Cambridge: Polity.

Mill, John S. 1994. „Über die Freiheit“. Daly, Markate Hrsg. *Kommunitarismus: Eine neue öffentliche Ethik*. Belmont, Kalifornien: Wadsworth.

Montesquieu, Baron de. 1914. *Der Geist der Gesetze*. Nugent, Thomas trans. London: G. Bell and Sons Ltd.

Mufwene, Salikoko S. und Cécile B. Vigouroux. 2008. „Kolonisierung, Globalisierung und Sprachvitalität in Afrika: Eine Einführung“. Vigouroux, Cécile B. und Sa likoko S. Mufwene Hrsg. *Globalisierung und Sprachvitalität in Afrika: Perspektiven aus Afrika*. London: Continuum Press.

Offor, Francis. 2006. „Demokratie als Thema in der afrikanischen Philosophie“. Oladipo, Olusegun hrsg. *Kernthemen der afrikanischen Philosophie*. Ibadan: Hope Publications.

Oladipo, Olusegun. 2002. „Kwasi Wiredu: The Making of a Philosopher (Korrespondenz mit Olusegun Oladipo)“. Oladipo, Olusegun hrsg. *Der dritte Weg in der afrikanischen Philosophie: Essays zu Ehren von Kwasi Wiredu*. Ibadan: Hope Publications.

Onyibor, Marcel IS 2009. „Die sich verändernde Anwendung der Demokratie“. Odimegwu, Ike Hrsg. *Nigerianische Demokratie und globale Demokratie*. Awka: FABELHAFTES Lehrbuch.

Owolabi, Kolawole Aderemi. 2003. „Kann die Vergangenheit die Zukunft retten?“ Einheimisch Demokratie und das Streben nach nachhaltiger demokratischer Regierungsführung in Afrika“. Oguejofor, J. Obi ed. *Philosophie, Demokratie und verantwortungsvolle Regierungsführung in Afrika*. New Brunswick: Transactions Publishers.

Owusu, Maxwell. 1992. „Demokratie und Afrika: Ein Blick aus dem Dorf“. *Das Journal of Modern African Studies*, Bd. 30 Nr. 3, S. 369–96.

<https://www.jstor.org/stable/1611164> .

Paine, Thomas. 2003. *Die Schriften von Thomas Paine*, Bd. II. Die Project Gutenberg Literary Archive Foundation. <http://gutenberg.net> <http://promo.net/pg>. Abgerufen am 3. Platz April 2017.

Plato. 1997. *Sämtliche Werke*. Cooper, John M. ed. Indianapolis: Hackett Publishing Co.

Rawls, John. 1972. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

———. 1999. *Völkerrecht*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Sen, Amartya. 1999. „Demokratie als universeller Wert“. *Journal of Democracy*, Bd. 10 Nr. 3, S. 3–17. https://www.unicef.org/socialpolicy/files/Democracy_as_a_Universal_Value.pdf. Abgerufen im November 2018.

Shaffer, Jerome A. 1968. *Philosophie des Geistes*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.

Sklar, Richard. 1967. „Nigerianische Politik in der Perspektive“. *Regierung und Opposition*, Bd. 2 Nr. 4, S. 524–39.

Smith, Adam. 2008. „Wohlstand der Nationen“. Mee, Arthur und John A. Hammerton Hrsg. *Die größten Bücher der Welt 14: Philosophie und Wirtschaft*. Salt Lake City: Projekt Gutenberg Library Archive Foundation. <http://gutenberg.net> <http://promo.net/pg>. Abgerufen am 3. April 2017.

Stride, George T. und Caroline Ifeka. 1971. *Völker und Reiche Westafrikas : Westafrika in der Geschichte 1000–1800*. Lagos: Thomas Nelson.

Tocqueville, Alexis de. 1994. „Auswirkungen des Individualismus bekämpft“. Daly, Markate Hrsg. *Kommunitarismus: Eine neue öffentliche Ethik*. Belmont, Kalifornien: Wadsworth.

212 *Kritische Überlegungen zur Suche nach einer monolithischen demokratischen Alternative*

Tuathail, Gerard und Susan M. Roberts Hrsg. 1998. *Eine widerspenstige Welt? Globalisierung, Governance und Geographie*. London: Routledge.

Vail, Leroy. 1989. „Vorwort“. Vail, Leroy Hrsg. *Die Entstehung des Tribalismus im südlichen Afrika*.

Berkeley: University of California Press, S. xv–xxi.

———. 1989. „Einführung: Ethnizität in der Geschichte des südlichen Afrikas“. Vail, Leroy Hrsg.

Die Entstehung des Tribalismus im südlichen Afrika. Berkeley: University of California Press, S. 1–15.

Wamba, Ernest Wamba Dia. 1990. „Demokratie in Afrika und Demokratie für Afrika“.

Kimmerle, Heinz und Fraz M. Wimmer Hrsg. *Philosophie und Demokratie in interkultureller Perspektive*. Amsterdam: Rodopi.

Wapmuk, Sharkdam. 2009. „Auf der Suche nach größerer Einheit: Afrikanische Staaten und die Suche nach einer Regierung der Afrikanischen Union“. *Zeitschrift für alternative Perspektiven im Sozialen Wissenschaften*, Bd. 1 Nr. 3, S. 660–66.

Wiredu, Kwasi. 1995. „Demokratie und Konsens in der traditionellen afrikanischen Politik: Ein Plädoyer für ein parteiloses Gemeinwesen“. *The Centennial Review*, Bd. 39 Nr. 1, S. 53–64. https://www.jstor.org/stable/23739547?seq=1#page_scan_tab_contents.

Wollstonecraft, Mary. 2011. „Eine Verteidigung der Rechte der Männer“. *Die Online-Bibliothek der Freiheit*, S. 1–148. <http://oll.libertyfund.org/title/991>. Abgerufen am 6. April 2017.

Kapitel 1

Groundswell

Ein Unavo^{ich} tuperle Demöcraç , wiTh eciA

Refecce das AsHolo^{ich} FUGSpandaj. P.

Odoch Pido

Wenn wir über die Interaktion zwischen afrikanischen und nichtafrikanischen Demokratiemodellen nachdenken , stellen wir möglicherweise fest , dass westliche, asiatische, südamerikanische , ozeanische und afrikanische politische Kulturen alle Komponenten aufweisen, die der menschlichen Existenz innewohnen . Möglicherweise finden wir auch Dimensionen des demokratischen Prozesses , die in bestehenden, formal identifizierten Systemen nicht anerkannt werden . Bei einigen davon handelt es sich um Innovationsprodukte , die eingeschmuggelt oder auf nicht konfrontative Weise präsentiert werden müssen . So wie wir De- jure- und De- facto-Systeme gegenüberstellen können , können wir auch formalisierte und informelle Innovationen gegenüberstellen . Letzteres untersuche ich im lokalen Detail aus einer Designperspektive und aus der Sicht der indigenen Afrikaner .

Regierungen haben überall und zu jeder Zeit ein begründetes Interesse an der Nachahmung der Status quo und die Modelle, die ihnen die Kontrolle geben . Schulsysteme und Lehrpläne sind bewusst darauf ausgelegt, den Status quo aufrechtzuerhalten. Darüber hinaus werden Menschen auf den untersten Ebenen der sozialen Hierarchie normalerweise unterdrückt und verfügen nicht über die Mittel, um Veränderungen an den bestehenden Systemen durchsetzungsfähig oder dramatisch herbeizuführen, und müssen auf subtile Weise innovativ sein, um ihre Ziele zu erreichen. Wenn wir beispielsweise auf die Geschichte zurückblicken , können wir die demokratische Beibehaltung der römischen Götter angesichts der christlichen Durchsetzung des Monotheismus erkennen : Die römischen Feiertage wurden in Weihnachten, Ostern und Halloween übersetzt und auf scheinbar harmlose Weise durch „Kinderspiel“ weitergegeben. .

In den heutigen „liberalen Demokratien“ diejenigen, die die unterdrückte Schicht besetzen (Frauen, Arme und politisch Verfolgte) können Aussagen machen als Widerstände gegen ihre Unterdrückung durch scheinbar harmlose Menschen, Ereignisse und Situationen. Ihre kollektive Botschaft ist das Ergebnis des Prozesses , den wir nennen wir „Grundwelle“ – Veränderung und Innovation durch ungeplanten kollektiven Konsens. Die Gartenhochzeit in ganz Ostafrika ist ein Beispiel für diesen Prozess. In ihrer Wahl von Kleidung, Musik, Essen, Veranstaltungsort und Inhalten der

Während einer Zeremonie teilen die Braut und oft auch der Bräutigam der Regierung, der Kirche und den Ältesten mit, dass sie das Paradigma ändern .

Als Wissenschaftler dürfen wir die Tatsache nicht aus den Augen verlieren, dass das Festhalten an Lehrbuchdefinitionen oft wichtige Aspekte der Realität um uns herum verschleiern kann. Wir müssen daher über die „nur für Wissenschaftler“-Definitionen hinausschauen und ständig danach streben, „über den Tellerrand hinaus“ zu denken , um die Grenzen des Wissens zu erweitern. Wenn wir Demokratie als Herrschaft des Volkes definieren , müssen wir zugeben, dass der kollektive Ausdruck gemeinsamer ästhetischer Vorlieben eine Art Demokratie ist.

Manchmal wird der Kreativität eine befreiende Wirkung auf uns Menschen nachgesagt, weil es darum geht , die Grenzen der Kontrolle zu verschieben. Wo Kreativität und Da Innovation ein zentrales Ziel in jedem Unternehmen ist, sind die Akteure weniger eingeschränkt durch Konventionen und Traditionen. Gleichzeitig gibt es ein Größeres

Die Tendenz, veraltete Paradigmen zu ignorieren , neue Präzedenzfälle zu schaffen und die Entwicklung voranzutreiben Horizonte des Wissens. Während Wissenschaftler in verschiedenen Bereichen, einschließlich Politik Obwohl die Wissenschaft sich des Phänomens der Grundwelle bewusst ist , sieht sie es möglicherweise nicht Manifestationen deutlich in eingeschränkten Populationen, die unter konstantem Druck stehen Bedrohung durch diejenigen , die Macht über sie ausüben. Dr. Francis Owakah von der Die Universität Nairobi erinnert uns daran , dass sich die heute lebenden Afrikaner daran erinnern können Statushierarchie , die von den Kolonisatoren aufgestellt wurde , die Nicht-Afrikaner platzierten Denken und Handeln an der Spitze und ihre afrikanischen Kollegen an der Spitze Unterseite. Dr. Owakah stellt außerdem fest , dass während der Kolonialzeit die Hochzeit in einem weißen Kleid wurde als Symbol für die „Zivilisation“ angesehen Traditionelle afrikanische Hochzeiten wurden nicht nur verringert, sondern dämonisiert (Owakah 2019).

Groundswell ist die Anhäufung individueller Entscheidungen, die persönlich getroffen werden unabhängig, deren Ergebnis die Schaffung eines „Gemeinwohls“ ohne einen anfänglichen Plan oder eine Anweisung einer Autoritätsperson ist . Dabei handelt es sich um die spontane, einvernehmliche Übernahme oder Generierung neuer Ideen und Produkte in einem weiten Bereich ohne oder mit geringer vorheriger Planung. Das Konzept ist in der Mode- und Marketingbranche besonders relevant , um weit verbreitete Präferenzen zu erklären , die sonst nicht erklärt werden können (Weltbankgruppe 2018).

Ein Beispiel für dieses Phänomen war die Einführung von Blue Jeans als faktische Nationalkleidung in Nordamerika ab den frühen 1950er Jahren. Schließlich kaufte sich die Filmindustrie ein, indem sie Hauptdarsteller und später auch Frauen in Jeans verkleidete. Journalisten schrieben das Jeans-Phänomen Elvis Presley und James Dean zu, ohne sich darüber im Klaren zu sein , dass ihre blauen Denim- Kostüme eine Reaktion auf einen bereits im Gange befindlichen Aufschwung gewesen waren . Trotz vieler Bemühungen, die Öffentlichkeit abzulenken , hatte die Modebranche keine andere Wahl , als sich der Jeans oder Jeans zuzuwenden

Blue Denim verbreitete sich in den frühen 1970er-Jahren durch namhafte Designer .

Jeans wurden in den frühen 1980er Jahren globalisiert und bestehen in jedem Land bis weit ins 21. Jahrhundert fort.

In diesem Kapitel lenke ich die Aufmerksamkeit auf einige der kleinen, scheinbar harmlosen Dinge Erklärungen des demokratischen Wandels durch den gütigen Kanal einer öffentlichen Feier, nämlich der Gartenhochzeit . Mein Ziel ist es, den gesellschaftlichen Aufschwung zu beschreiben und zu erläutern , der, obwohl er nach einem geografischen Phänomen (dem Aufstieg einer riesigen, weit verbreiteten Welle im Ozean) benannt ist, metaphorisch gesehen eine demokratische Kraft in menschlichen Gesellschaften darstellt .

Im Folgenden veranschauliche ich , wie sich Acholi-Hochzeiten im Laufe der Zeit verändert haben In den letzten drei Jahrzehnten hat sich die Entwicklung von männerdominierten und gerontokratisch verwalteten Phänomenen hin zu frauenzentrierten Innovationen entwickelt, die der Unterdrückung und Ungleichheit in Gesellschaft, Regierung und Religion sanft entgegentreten . Lassen Sie mich an dieser Stelle zwei Acholi-Ausdrücke im Zusammenhang mit der Ehe erwähnen, von denen der eine vergangene Unterdrückung zeigt und der andere die gegenwärtige Freiheit anzeigt. Die beiden Ausdrücke sind „*kel dako ma gwoko gang*“ („heirate eine Frau , die sich um den Haushalt kümmert“) und „*kelo marace ka waci rom*“ („er heiratet eine schlechte Frau mit dem Argument, dass alle Frauen gleich sind “). Der erste Ausdruck handelt von a Tradition, die lenkt, während es bei der zweiten um die Freiheit geht, zu wählen und die eigene Wahl zu verteidigen.

Ein sekundäres Ziel dieses Kapitels ist es, zum Studium meines eigenen Volkes, der Acholi in Norduganda , beizutragen . Im vergangenen Jahrhundert waren wir Gegenstand politischer, sozialer und wirtschaftlicher Manipulation durch eine Reihe von Menschen Regierungen. Angesichts der allgemeinen Vernachlässigung der Acholi-Kultur in der sozialwissenschaftlichen Literatur und der Konzentration auf die schlimmsten Aspekte unserer Kultur und die Katastrophen, die uns widerfahren sind, ist es wichtig , die Erscheinungsformen der Acholi-Kultur zu untersuchen , die mittlerweile in den sozialen Medien gut dokumentiert sind, dies aber nicht getan haben wurde von Wissenschaftlern weitgehend übersehen. Eine Hochzeit ist eine komplex gestaltete Erklärung der persönlichen, sozialen, politischen, wirtschaftlichen und religiösen Stellung von Braut und Bräutigam, ihren Familien und ihren Gemeinschaften. In wissenschaftlichen Publikationen sind nur sehr wenige Informationen über Acholi- Hochzeiten aufgetaucht, was zum großen Teil auf unsere traumatischen sozialen und politischen Erfahrungen zurückzuführen ist, insbesondere in den letzten etwa vierzig Jahren. Sozialwissenschaftler und wir Acholi hatten dringendere Angelegenheiten zu erledigen. Doch unsere Acholi- Hochzeiten zeigen der Welt , dass wir immer noch am Leben sind und dass wir uns innerlich auf neue Wege und Paradigmen der Selbstbestimmung einstellen.

Die These dieses Kapitels ist, dass wir als Menschen, egal welches Unglück uns widerfährt , gemeinsam und auf einfache Weise handeln werden, die sowohl demokratisch als auch seriös ist . Da wir Groundswell als das Gegenteil von „Top- Down“- oder „Trickle- Down“-Design betrachten, können wir sicher sein, dass die Menschen trotz aller Widrigkeiten „ihr eigenes Ding machen“ werden . Obwohl Gier, Ethik, Religion, Snobismus, Ästhetik, Wirtschaft oder viele andere Faktoren dahinter stecken, ist Groundswell ein unbestreitbares Phänomen, an dem wir alle beteiligt sind und das unabhängig von politischen Systemen agiert. Ich komme aus einem Land und einer Region , in der das Verständnis von Demokratie nicht mit dem Verständnis an anderen Orten übereinstimmt

Ich finde es bemerkenswert, dass wir Acholi den Groundswell mit Menschen auf der ganzen Welt teilen.

Nach einer erzählerischen Einführung in meine persönliche Beobachtung der Bodenschwelle beschreibe ich anschließend deren Manifestation bei einer Acholi-Hochzeit. Anhand des Liedes, das für die Hochzeitgesellschaft und die Gäste komponiert wurde, können wir viele Aussagen kultureller Aussage erkennen, die in den letzten fünfzig Jahren ohne die Initiative einer militärischen, politischen oder administrativen Kraft entstanden sind.

Die kumulativen kulturellen Behauptungen, die zu den glamourösen Acholi-Hochzeiten des 21. Jahrhunderts geführt haben, unterscheiden sich deutlich von denen des 20. und früherer Jahrhunderte. Eine gewaltsame Revolution mag zwar demokratisch sein, aber kleine, angehäuften, nicht provokative Änderungen in Organisation, Kleidung, Essen und Auftritt können mit einem breiten Lächeln und viel Spaß ebenso störend sein.

Um den Groundswell-Prozess zu untersuchen, der sich in Hochzeiten in Acholiland manifestiert, müssen wir zunächst den Übergang zur „liberalen Demokratie“ betrachten, den die britischen Kolonisatoren den Acholi auferlegten.

Politische Partei „Demokratie“

ENTWICKLUNG IN EINEM HOLI MI N D

Kurz vor Ugandas politischer Unabhängigkeit im Jahr 1962 wurden die Acholis an die parteipolitische

Demokratie westlicher Prägung herangeführt. Der

„Führer“, die diese Art von Politik früher in Acholiland eingeführt haben

diskutieren leidenschaftlich über ihre Parteiprogramme, anstatt sie klar zu artikulieren

was sie mit „Demokratie“ meinten. Folglich versuchten die Acholi vergeblich

eine „Regierung von, durch und für das Volk“ verstehen; und sie vage

verstand es als etwas, das mit Parteipolitik und Wahlen zu tun hatte. Das Ende

Bei der Abstimmung ging es darum, die Verlierer zu ermitteln und zu entscheiden, welche Partei es tun würde „Unabhängigkeit erhalten“ und „herrschen“ Uganda. Was die Dorfbewohner von Acholi betraf, gab es im Land drei Parteien, nämlich Uganda National

Der Kongress wurde 1952 gegründet, die Demokratische Partei wurde 1954 gegründet (Lamwaka

2016, 21) und Unabhängige Partei. Obwohl *Kabaka Yekka* (Luganda für

„King Alone“) und die Uganda People's Union existierten ebenfalls, die Acholi waren

weniger bewusst, weil die Kommunalpolitiker kaum darüber sprachen. Die Frage ist, ob viele Acholis

„King Alone“ eindeutig als Parteimanifest verstanden haben und welche Konsequenzen dies hat

angemessenes oder unzureichendes Verständnis von „König allein“ waren. Im Jahr 1961

Bei den Wahlen musste Acholis einen von fünf konkurrierenden Männern auswählen

Kandidaten. Jeder Kandidat versprach, Uganda vom „Kolonialismus“ zu befreien und

im Falle einer Wahl für Unabhängigkeit und Fortschritt zu sorgen. Allerdings war es für die Acholi-Dorfbewohner im Norden Ugandas nicht einfach, bei den Wahlen rationale Entscheidungen zu treffen, weil sie Kolonialismus und Unabhängigkeit nicht verstanden

und Fortschritt. Obwohl es zahlreiche politische Kampagnen gab, halfen diese den Menschen nicht, die Demokratie zu verstehen, da die Kandidaten unbekannte und komplexe Begriffe wie „legico“ (abgeleitet von „Uganda Legislative Council“) verwendeten. Fast jeder Kandidat sagte, dass er Krankheit und Unwissenheit bekämpfen und besiegen werde; Und doch war es für die Menschen sehr schwer zu verstehen, wie jemand etwas so Komplexes, Übermächtiges und Unsichtbares wie Unwissenheit bekämpfen und besiegen konnte.

Angeichts des unzureichenden Verständnisses der Probleme der Politik vor der Unabhängigkeit, Die Acholi hielten an folgenden Gedanken fest: „Wir sind der Uganda National Congress (UNC), die Partei für Norduganda und die Partei für die Armen.“

(Ascherson 1956). Durch die Stimmabgabe übten die Acholi ihr „demokratisches“ Recht aus und der Kandidat der UNC, Akera Ananias, gewann in meinem Wahlkreis in Acholi. Der nationale Gewinner war jedoch die Demokratische Partei (DP).

weil es die größte Zahl gewählter Mitglieder des Legislativrates von Uganda hatte. Der Sieg von DP brach Acholi das Herz, da sie UNC enthusiastisch unterstützt hatten. Dennoch haben die Menschen durch die numerische Übung des Auszählens und Auszählens von Stimmen gelernt, Demokratie eher mit Zahlen und einem einfachen Mehrheitsieg als mit Regierungsführung zu assoziieren.

Vor der Unabhängigkeit Ugandas im Jahr 1962 glaubten zufällige Beobachter in Akara, meiner Heimatgegend, dass Milton Obote Kabaka Mutesa, den König von Buganda, „gekauft“ hatte (Kituo Cha Katiba Fact-Finding Mission to Uganda 2012).

Dadurch erleichterte er die Vereinigung der Partei *Kabaka Yekka* („König allein“) und seines Uganda People's Congress (UPC), der früher Uganda National Congress (UNC) hieß (Lamwaka 2016, 22). Der Gedanke, dass Obote Mutesa „kaufen“ könnte, war beunruhigend, da niemand die Währung erwähnte, die Obote für die Transaktion verwendete. Hat er Bargeld, Tiere, Religion verwendet oder?

das Versprechen einer mächtigen Position? Wie dem auch sei, es gab eine Gewerkschaft, die es Obote ermöglichte, Premierminister und Mutesa Präsident zu werden.

Das Obote-Mutesa-Abkommen legte nahe, dass Demokratie Verhandlungen und „Handel“ beinhaltet. Der metaphorische Ausdruck der Acholi für „Handel“ lautet „*otwong wile ki otwong*“ („ein Korb handelt gegen einen Korb“). Viele Ugander sahen in Obote einen nationaler Führer, der ein eloquenter Redner war, überzeugend und manchmal witzig und gerissen. Aufgrund dieser Wahrnehmung von Obote verwechselten wir, die Acholi-Jugend der frühen 1960er Jahre, Politik mit Intrigen. Wir verwechselten außerdem Verhandlungen und Überzeugungsarbeit mit Demokratie und verstanden nicht, dass es bei der Demokratie um die Führung von, durch und für das Volk geht.

1966 entließ Obote Mutesa und machte sich selbst zum Präsidenten von Uganda. Sein Vorgehen führte zur sogenannten „Uganda-Verfassungskrise“ (Musisi und Mahajubu 2018, 14–25). Wissenschaftler treiben weiterhin Erklärungen dafür voran der Zerfall der Gewerkschaft Obote-Mutesa. Einige von uns in Acholiland glauben, dass Obote Mutesas herablassende Haltung scharf missbilligte. In

Generell stimmten die Acholi mit Obote überein, denn nach ihrem Verständnis *Iaco pe gudu ter wadi* (Acholi für „ein Mann berührt niemals das Gesäß eines Mitmenschen“)

Mann“, was bedeutet, dass kein Mann einen anderen Mann herabsetzt). Zusätzlich zur Absetzung Mutesas aus dem Amt kündigte Obote seinen „Schritt nach links“ an. Den westlichen Ländern gefiel dieser „Schritt“ nicht und sie versuchten, ihn aus dem Amt zu entfernen, und sie begannen damit, ihm zwei Verbrechen vorzuwerfen, nämlich „Sozialismus“ und „Sozialismus“.

"Diktatur". Die Westmächte nutzten schließlich Idi Amin Dada zur Entfernung

Obote aus dem Amt im Jahr 1971, nicht durch die Abstimmung, sondern durch a

Militärputsch . Amins Aufstieg an die Macht löste eine breite Debatte darüber aus

ob Wahlen eine Voraussetzung für Demokratie sind und

Unabhängigkeit. Die Tatsache , dass Amin ein Diktator war, wurde bestätigt

Er erließ viele Dekrete und ging rücksichtslos mit jedem um , der dies tat

wider setzte sich ihm. Wie Amin vor ihm erklärte Yoweri Kaguta Museveni

selbst Präsident von Uganda nach einem Militärputsch im Jahr 1986. Das hat er auch getan

rücksichtslos mit denen umgegangen , die sich seiner Führung widersetzen, und das in der Vergangenheit

Dreißig Jahre lang findet das statt , was man treffend als „Wahlen“ bezeichnen kann

ohne Wahl“; und doch im Allgemeinen die sogenannten

„Demokratiefürworter “ bezeichnen ihn nicht als Diktator.

Während Amins Regime in den 1970er Jahren verabschiedete das ugandische Parlament ein Gesetz

Verbot von Miniröcken (Mugabe 2015), und Befürworter der Demokratie auf der ganzen Welt

protestierten gegen das Verbot. Als gerade nach Nairobi (Kenia) umgesiedelter Designstudent im

Grundstudium sah ich das Verbot als Messerstich mitten in die Kreativität und Meinungsfreiheit , das

heißt als Unterdrückung der Freiheit, modische Aussagen zu machen . Das Verbot von Miniröcken

wurde unter Amins Regime strikt durchgesetzt . Anfang 2017 berichtete Al Jazeera, dass Pater Simon

Lokodo, der Minister für Ethik und Integrität im Büro von Präsident Museveni, erneut Miniröcke im

Land verbot . In seinen Worten schützte er die Ugander vor schlechten westlichen Einflüssen und

bewahrte die moralischen Werte des Landes. Viele Menschen dachten, der Minister würde die

Freiheit des persönlichen und künstlerischen Ausdrucks unterdrücken.

Das vorkoloniale politische System der Acholi war eine Gerontokratie, was bedeutete, dass ältere Männer das Sagen hatten . Junge Männer und alle Frauen waren kaum oder gar nicht direkt an der Entscheidungsfindung beteiligt. Entscheidungen wurden nicht durch Abstimmung getroffen, sondern durch Konsens unter den Ältesten, wie es bei den Quäkern der Fall ist. Solange ein Ältester nicht einverstanden war, wurden die Diskussionen fortgesetzt, bis ein Konsens erzielt wurde . Um gegen den Willen einer Person zu handeln, sagten sie, *balo laa* („schädigt den Speichel“) und bezog sich dabei auf den Speichel, der in zeremoniellen Zusammenhängen verwendet wird, um erforderliche Segnungen auszusprechen . Ältere Frauen könnten als Ehrenmänner angesehen und in konsensbildende Diskussionen einbezogen werden. Frauen vor der Menopause standen unter dem Niveau ehrenamtlicher Männer und leisteten ihren Beitrag zum Konsens über ihre Ehemänner . Sogar Männer unter dem Alter der Ältesten machten es Beiträge zum Konsens durch ihre Väter oder Onkel.

Sowohl der Kolonialismus als auch die „Demokratie“ störten die streng gerontokratische gesellschaftspolitische Organisation der Acholi und boten Alternativen dazu. Darüber hinaus verschärften westliche christliche Missionare die Störung, indem sie davon ausgingen, dass alle indigenen afrikanischen Überzeugungen und Praktiken entwurzelt und ersetzt werden müssten. Dadurch gewannen die Acholi den Spielraum, neue Entscheidungsprozesse in ihrem individuellen und gemeinschaftlichen Leben zu erforschen. Sie mussten nicht mehr akzeptieren, was bei ihrer Geburt galt, und sie hatten auch mehrere Religionssysteme zur Auswahl, insbesondere den römischen Katholizismus und die vielen Varianten des Protestantismus.

Der Kontakt der Acholi mit Europäern, Asiaten, einem neuen Regierungssystem und einer neuen Religion führte zu einer neuen Reihe persönlicher Entscheidungen im Leben, einschließlich Bildung, Karriere und geografischer Mobilität. Die Leichtigkeit der Bewegung zwischen geografischen Standorten erhöhte die sozialen Interaktionen, was wiederum die Auswahl an Ehepartnern und Hochzeitsstilen erhöhte. Die Entscheidungen, die in den Einzelheiten einer Hochzeit getroffen werden konnten, waren nur die Spitze eines Eisbergs von Entscheidungen, die schließlich zu paradigmatischen Veränderungen in den Grundlagen verschiedener Institutionen führten. Die Entwicklung der Gartenhochzeit ohne einen einheitlichen oder aufgezwungenen Plan ist nur eine von vielen Reaktionen auf die Vielfalt der Erfahrungen und Bandbreite Wahlmöglichkeiten, die die Geschichte geboten hat, und ist ein Gegengewicht zu über fünfzig Jahren Postkoloniale Staatsbrutalität.

Nachdem ich den vorstehenden kurzen Überblick über das Aufkommen der Demokratie westlicher Prägung in Acholiland gegeben habe, wende ich mich nun einer Untersuchung meiner persönlichen Erfahrungen mit dem Aufschwung zu.

GROUNDSWELL ENTDECKEN : EIN PERSÖNLICHES

EDUCATIONALE JOURNEY RN

Im Jahr 2015 nahm ich an einer internationalen Designkonferenz in Kampala, Uganda, teil, wo zwei Wissenschaftler einen Artikel über partizipatives Design vorstellten. Die Autoren des Papiers versuchten, partizipatives Design anhand der Erfahrungen südafrikanischer Dorfbewohner zu veranschaulichen. Von dem Programm und von meiner eigenen falschen Vorstellung erwartete ich, „Design des Volkes, durch das Volk und für das Volk“ zu hören – eine Art direkte Demokratie (Kituo Cha Katiba 2012, 23). Ich war jedoch etwas neugierig, als ich herausfand, dass es sich um ein Top-Down-Design handelte, da es von Fachleuten geleitet wurde und die Methode größtenteils der von professionellem Design und angewandter Forschung entsprach, wie sie von vielen Autoren beschrieben wurde, insbesondere von Spinuzzi in seinem Artikel über Methoden des partizipativen Designs (Spinuzzi 2005, 163). In der Fragestunde fragte ich, inwiefern sich die Vorstellung der Autoren von partizipativem Design von „Design des Fachmanns, durch den Fachmann und für den Beruf“ unterscheidet. ICH

Ich erinnere mich nicht mehr an die Antwort auf meine Frage, aber die Präsentation hat mich erwischt

Denken Sie darüber nach, wie wir Designer das, was wir als „partizipatives Design“ kennen, modifizieren könnten, um es demokratisch zu machen. Ideen, partizipatives Design zu modifizieren, um es von den Zwängen des Geschmacks und des professionellen Snobismus zu befreien, quälten und inspirierten mich weiterhin und gipfelten in der Niederschrift dieses Kapitels.

Wenn es eine Skala demokratischer Prozesse gibt, können wir davon ausgehen, dass sie von bewussten, zielgerichteten und kodifizierten Prozessen bis hin zu informellen und einvernehmlichen Prozessen reicht, die in Verfassungen oder kodifizierten Gesetzen oft nicht berücksichtigt werden. Ideen und Präferenzen können formell oder informell bestimmt und als Top-down, Bottom-up, Trickle-down oder Groundswell verbreitet werden. Marktkräfte und Gesetzgebung bestimmen die Gestaltung von Privatautos, öffentlichen Verkehrsmitteln und Wohnsiedlungen, wobei die Verbraucher das Angebot annehmen müssen: Das ist Top-Down-Design. Ein weiteres Beispiel für Top-Down-Design wäre, wenn eine Regierung eine Verhaltensweise für alle Personen in ihrem Zuständigkeitsbereich erlässt oder anordnet.

Einige zeitgenössische Beispiele für die Gerichtsbarkeit sind Ausgangssperren, Abriegelungen und Quarantänen. Historische Beispiele in Kenia sind die Hut Tax und der Lagerabbau während der Kolonialzeit. Als „Trickle-Down-Design“ bezeichnen wir Verhalten, wenn es nicht verordnet, sondern spontan erfolgt und aus freiwilliger Nachahmung oder ungeplanten Auswirkungen des „Top-Down-Designs“ resultiert. Daher kann die Nachahmung des Aussehens oder Lebensstils von Filmstars und berühmten Musikern oder Sportlern als Trickle-Down-Design gelten. Ein Beispiel für ein ungeplantes Ergebnis, das wir „Grundwelle“ nennen können, ist die spontane Massenbewegung von Menschen aus unter Quarantäne gestellten oder abgeriegelten Gebieten einer Stadt.

Einige Politiker sind berühmt für das, was sie „Trickle-Down-Ökonomie“ nennen, was bedeutet, dass die Vorteile, die den Reichen gewährt werden, indirekt auch den Armen zugute kommen, wenn die Reichen Geld ausgeben. Die Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen „Trickle-Down-Design“ und „Trickle-Down-Ökonomie“ gehen über den Rahmen dieses Kapitels hinaus. Wenn jedoch die unteren Schichten einer Gesellschaft die Kleidung und das Verhalten von Prominenten wie der verstorbenen Prinzessin Diana nachahmen, handelt es sich um „Trickle-Down-Design“. Wenn andererseits die Massen der Gesellschaft als Ganzes Veränderungen aufzwingen, wie bei einer Revolution oder zivilem Ungehorsam, handelt es sich um „Bottom-up-Design“. Groundswell ist die weniger hartnäckige, aber nicht weniger auffällige spontane Erzeugung von Neuheiten durch weit verbreitete und gleichzeitige Äußerungen von Vorlieben.

Indem ich diese Ideen und Beobachtungen auf meine eigene Kultur anwende, konzentriere ich mich auf eine einzige, vorbildliche Hochzeit sorgte für eine überschaubare, in sich geschlossene Veranstaltung Analyse, aber eine, die reich an der Zahl der zu treffenden Entscheidungen ist. Langjährige Erfahrungen haben zu einem gewissen Bewusstsein für die Designparadigmen geführt die Neuerungen, die rund um eine Hochzeit stattfinden. Wir wissen zum Beispiel bereits, obwohl wir selten darüber schreiben, wie viele Entscheidungen getroffen werden und wie viele kulturelle, familiäre und individuelle Konflikte entstehen, wenn man den Rahmen für das eigentliche Ereignis ausarbeitet. Um die mit dem Organisieren verbundenen Kopfschmerzen zu lindern

Bei Hochzeiten gibt es mittlerweile Eventdesigner und -manager, die diese Arbeit im Namen von Bräuten und Bräutigamen erledigen. Im Acholiland ist professionelles Engagement wichtig, die Gesamtplanung liegt jedoch beim Brautpaar.

Die Acholi- Hochzeit des 21. Jahrhunderts, die von Bräuten, Bräutigamen und ihren Familien organisiert wird, unterscheidet sich von früheren indigenen Acholi- Hochzeiten, die normalerweise von Eltern und älteren Mitgliedern der Gemeinschaft diktiert wurden. In den arrangierten Ehen der Vergangenheit kontrollierten Eltern und ihre Altersgenossen die Abläufe streng, von der Werbung für den Ehepartner über die Heiratsverhandlungen und die Zahlung der Mitgift bis hin zum Genießen der Hochzeitszeremonie. Dem Bräutigam blieb nur noch, darauf zu warten, dass seine Freunde seine Braut in Begleitung ihrer Begleiter (idealerweise ihrer jüngeren weiblichen Verwandten) nach Hause brachten. Im Gegensatz zur traditionellen Acholi- Hochzeit handelt es sich bei der neuen Hochzeit nicht um eine „Keny Den“ („Ehe auf Kredit“), da die Bräutigame den gesamten Brautpreis in bar zahlen und nicht in Raten über viele Jahre hinweg. Junge Menschen bevorzugen das Einheitszahlungssystem, weil es sie von den ständigen Forderungen ihrer Schwiegereltern befreit. Die neue Hochzeit unterscheidet sich auch von Hochzeiten in Kirchen, Moscheen oder Tempeln, bei denen religiöse Institutionen die Grenzen festlegen, innerhalb derer betroffene Personen ihre Entscheidungen treffen.

Etwa im Jahr 2010 reisten zwei amerikanische Freunde und ich nach Norduganda mit der Absicht, mein Zuhause in Akara Muchwini im Distrikt Kitgum zu erreichen. Wir Ostafrikaner lieben es, Besuchern unsere Häuser zu zeigen. Dort würden wir alle sehen, wie

Meine Leute kamen mit dem Leben zurecht, nachdem sie fast zehn Jahre in Lagern für Binnenflüchtlinge verbracht hatten. Einer meiner Cousins hatte am Tag unserer Ankunft geheiratet, also nahm ich sie mit zur Hochzeit, um die Acholi- Traditionen aus erster Hand kennenzulernen. Meine Gäste haben wahrscheinlich nichts Ungewöhnliches bemerkt, da es ihnen gehörte. Wir erlebten zum ersten Mal die Acholi-Kultur und waren damit beschäftigt, alles aufzunehmen, was uns begegnete. Für mich als Ureinwohner war es jedoch ein Schock, zeitgenössische Musik aus einer Disco-ähnlichen „High-Fi“-Anlage zu hören und die Leute ausgelassen zu tanzen. Gegen 21 Uhr gingen wir zu Bett, aber die Party ging die ganze Nacht weiter. Nach ein paar Tagen verließen meine Gäste den Raum und wussten nicht, wie sehr sich diese Hochzeit von den Hochzeiten meiner Kindheit und Jugend unterschied. Es schien auch eine Abkehr von Hochzeiten nach Kirche, Moschee oder Tempel zu sein.

Diese Erfahrung weckte meine Neugier und veranlasste mich, den neuen Stil zu studieren. Hochzeiten unter den Acholi und anderen afrikanischen Gemeinschaften.

Nachdem ich mehrere Jahre lang informell dem neuen Hochzeitsstil gefolgt war, konnte ich bestätigen, dass die Musik von professionellen Künstlern komponiert und aufgeführt wurde. Die Auftritte werden auf DVDs aufgezeichnet oder zum Teilen und Weitergeben auf YouTube gepostet. Aufbewahrung von Aufzeichnungen über Ereignisse (siehe zum Beispiel Opiyo 2016; Oryema 2016). Wer es sich nicht leisten kann, Künstler und deren Bands zu engagieren, greift auf solche Aufnahmen zurück, die auf leistungsstarken Musikanlagen abgespielt werden. Das Live- Auftritts- oder Disco-Musiksystem ist ein aufkommendes Phänomen, das in den 1990er Jahren wie aus dem Nichts in ganz Acholiland und anderswo in Ostafrika auftauchte.

Ich begann mein formelles Studium mit der Untersuchung vieler Hochzeiten, die in Uganda stattfanden. Als Beispiele habe ich eine Basoga- Hochzeit (Roo Ya Simba 2019), eine Baganda- Kwanjula /Hochzeit (Next Media Uganda 2017) und eine Lango-Hochzeit (Obong 2019) untersucht. Danach habe ich mir viele Acholi- Hochzeiten auf YouTube angeschaut, die zu Vergleichs- und Kontrastzwecken dienten. Ich habe mich schließlich für eines entschieden, zunächst weil die Musik in den Händen wie ein Schlagzeug pochte Meistertrommler. Die zur Diskussion stehende Hochzeit und ähnliche Hochzeiten werden teilweise vom Kolonialismus und seiner strukturellen Gewalt beeinflusst (Maddison 2013; Vaidya 2018). Sie sind durch exotische Religionen, insbesondere kirchliche Vorschriften, in einer Form geprägt, die die Ehen in den Augen verschiedener Kirchen legitimieren würde. Sie sind auch Ergebnisse autoritärer Kolonialregierungen sowie postkolonialer afrikanischer Regierungen.

Der Stil der Hochzeit, den ich untersucht habe, verkörpert und drückt eine lokale soziale Struktur aus, in die Außenstehende einbezogen werden, insbesondere da sie (die Hochzeit) interkulturell ist. Die Braut ist eine Acholi aus Lemo, einem Dorf fast sechs Meilen nördlich der Stadt Kitgum im Unterbezirk Labong'o im Norden Ugandas. Der Bräutigam ist ein Deutscher aus Berlin. Ich habe mich speziell für dieses entschieden Hochzeit, weil sie interkontinental ist, afrikanische und europäische Kulturkontexte überspannt und dadurch zahlreiche und vielfältige Möglichkeiten bietet. Neben der acholi-deutschen Hochzeit nenne ich eine reine Acholi- Hochzeit (Murugut 2012) und eine Lango-Acholi- Hochzeit (Otim 2015). Ich verwende die reinen Acholi- und Lango-Acholi- Hochzeiten zu Vergleichs-, Kontrast- und Veranschaulichungszwecken.

EIN ÜBERBLICK ÜBER ACHOLI -EHEN UND HOCHZEITEN

Eine Acholi- Ehe ist oft eine Entscheidung eines Paares, als Ehemann und Ehefrau zu leben, aber die Entscheidung wird normalerweise in eine Vereinbarung zwischen zwei Familien umgewandelt (Shahadah 2011, 1). Eine Ehe ist eine Formalisierung der Entscheidung und Vereinbarung, während eine Hochzeit die Feier und öffentliche Bekanntgabe von ist die Ehe. Mit diesem Verständnis im Hinterkopf bespreche ich die traditionelle Acholi- Ehe und Hochzeiten, beginnend mit der Vereinbarung. Vermittlung durch Eltern oder nahe Verwandte (Abadi 2003, 1) und Werbung durch Einzelpersonen sind die beiden üblichen Methoden, auf denen die Acholi und viele andere Völker Afrikas Ehepartner finden.

Nyom *pa ludongo* (Acholi für „arrangierte Ehe“) ist zwar selten, aber einseitig. Junge Männer fanden früher, aber heute kaum noch, einen Ehepartner. Zu den aktuellen Möglichkeiten, einen Partner zu finden, gehören das Internet oder die persönliche Werbung. Wenn ein Mädchen ein akzeptiert Als sie den Heiratsantrag ihres Verehrers macht, schenkt sie ihm eine Reihe von Perlen aus ihrer Taille, ein weiteres persönliches Schmuckstück (Burite 2007; Ojok 2006) oder ein Taschentuch.

Chef. Der so geschenkte Gegenstand ist ein Symbol ihrer unerschütterlichen Liebe und Heiratsbereitschaft . Es ist wichtig zu betonen, dass im Acholi- Ausdruck eine Dame keinen Herrn heiratet : Er ist derjenige , der sie heiratet . An diesem Punkt sollte eine Hochzeit stattfinden. Wenn keine Hochzeit stattfindet, werden einige Mädchen aus mehreren Gründen fliehen . Einer der Gründe ist die Erklärung , dass sie *Kwele* (Acholi für „vorehelichen Sex“) genossen haben . Der zweite Grund besteht darin, dass man die Familie des Verlobten unprozedural kennengelernt hat, bevor ordnungsgemäße Verhandlungen stattgefunden haben . Sowohl vorehelicher Sex als auch das protokollose Kennenlernen der Familie des Verlobten sind in der Acholi-Kultur gleichermaßen tabu (Acaye 2016, 2). Ein weiterer Grund für das Durchbrennen besteht darin , dass ein Mädchen seine Eltern dazu zwingt , der Ehe zuzustimmen , insbesondere wenn es den Verdacht hat, dass ihnen ihre Wahl nicht gefällt

ein Ehemann. Mangelndes Brautvermögen steht oft zwischen einem Mann und seiner Verlobten und kann daher auch ein Mädchen zum Durchbrennen motivieren. Ein Vater, der sich das Brautvermögen für seinen Sohn nicht leisten kann , leiht sich von seinen Verwandten oder anderswo Geld. Das Ausleihen von Brautvermögen ist ein Versuch, das mit der Flucht verbundene Stigma zu vermeiden.

Wenn selbst die Aufnahme von Krediten nicht dazu führt, dass das Vermögen der Braut steigt , können die beiden als Ehemann und Ehefrau in einer „Komm, wir bleiben“-Vereinbarung leben (Ogutu 2007, 4). Aufgrund des Versprechens, der Ehe treu zu bleiben, akzeptieren Verwandte und die Gemeinschaft im Allgemeinen die Eheschließung , ohne dass der Braut Vermögen geschenkt wird. Bei dieser Art der Ehe besteht die indigene Rechtslage darin, dass Mann und Frau verheiratet sind , ihre Söhne jedoch nicht heiraten können, es sei denn und bis die Braut über Vermögen verfügt

Ihre Mutter wird bezahlt. Wenn eine Frau außerdem stirbt , bevor sie offiziell verheiratet ist, ist ihr Ehemann verpflichtet, sie „posthum zu heiraten“ (nyomo *lyel*, wörtlich „die Toten heiraten “). Das bedeutet, dass er den Mitgliedern ihrer Familie immer noch das ihnen zustehende Brautvermögen geben muss , um so jeglichen spirituellen oder erblichen Problemen für ihre Nachkommen vorzubeugen. Im Allgemeinen handelt es sich bei unauffälligen Hochzeiten eher um Ehen zwischen Ehepartnern , die „zusammengezogen “ sind, sowie um Ehen, an denen „alleinerziehende Mütter“ beteiligt sind.

Vor etwa achtzig Jahren bestand das Brautvermögen der Acholi aus zwei Personen

Kühe und ein paar Geschenke wie ein Stück Tabak, eine Axt, ein Speer und ein Huhn.

Zwei männliche Vertreter des Bräutigams brachten den Brautschatz zur Familie der Braut und trafen kurz nach Einbruch der Dunkelheit ein, da die traditionelle Hochzeit nachts stattfand. Auf die Verhandlung und Annahme des Brautvermögens folgten Feierlichkeiten, die oft *mit* Essen und Labwor (traditionellem Bier) begannen, das alle Gäste genossen. Einer der beiden Vertreter spielte die *Nanga* (eine siebensaitige Tablettzither), während der andere die Kalebasse spielte, um die *Nanga*- Musik zu begleiten , wobei die weiblichen Vertreter der Braut zur Musik sangen und tanzten. Der Auftritt auf der Party dauerte bis in die frühen Morgenstunden , jedoch nie bis zum Tagesanbruch , da dies gesellschaftlich inakzeptabel war. Einige Tage später verließ die Braut ihr Zuhause und ging zu ihr

Ehemann in Begleitung von zwei oder mehr weiblichen Begleitpersonen. Den Jugendlichen helfen

Das erklärte Ziel der Begleitpersonen war es, ihre Frau in ihrem neuen Zuhause einzuleben, ihre eigentliche Aufgabe war es jedoch, Ehemänner in dem Clan zu finden, in dem sie geheiratet hatte. Laut mündlicher Überlieferung könnte sich *Ajere* (ein Hochzeitstanz) zwischen 1940 und 1950 entwickelt haben (Niswonger 2010; Opio 2012). Obwohl unklar ist, wie dies geschehen konnte, kann man als mögliche Erklärung auf die Nachahmung zurückgreifen.

Bei den Acholi, wie auch in anderen Kulturen, imitieren Jugendliche das Verhalten von Erwachsenen, einschließlich Tanz. Allerdings modifizieren sie den Tanz und führen oft zu einem anderen Tanz, der in mancher Hinsicht ähnlich und in anderen anders ist. So könnte die Acholi-Jugend *Ajere* entwickelt haben, indem sie bestehende Lieder und Tänze wie den *Bwola* (königlichen Tanz) nachahmte und modifizierte. Was auch immer sein Ursprung sein mag, die Popularität des *Ajere*-Tanzes wuchs so sehr, dass er zu einem bedeutenden Bestandteil des Tanzes wurde.

Acholi-Hochzeiten. Zu den *Ajere*-Darstellern gehörten etwa fünf junge Männer aus dem Dorf des Bräutigams und eine entsprechende Anzahl Frauen aus dem Volk der Braut. Die männlichen Darsteller sorgten für Musik und Tanz, um die Gäste zu unterhalten, verführten aber auch die Mädchen, die mit ihnen tanzten.

Ajere mutierte zu *Myel Moko* („Stuck-Tanz“), den viele Menschen als Werbemittel betrachten. Es scheint, dass *Myel Keny* („Hochzeitstanz“)

war das Ergebnis der Mischung von ein wenig *Ajere* mit *Myel Moko*. Das kreative Pick-and-Drop von Elementen und Merkmalen verschiedener Tänze wurde fortgesetzt und sah

Der Hochzeitstanz entwickelte sich in den 1960er und 1970er Jahren zu *Bitiri*, *Kelalip* und *Lakubukubu*¹, die unmittelbar nach erfolgreichen Heiratsverhandlungen und der Annahme des Brautgeldes aufgeführt wurden (Burite 2007, 1). Die Aufführungen fanden im Haus der Mutter der Braut statt. Die meisten weiblichen Darsteller stammten aus der Familie der Braut, während die meisten männlichen Darsteller aus der Familie des Bräutigams stammten. Sänger und Instrumente sorgten für die Musik, zu der die Künstler während der Party tanzten. Alkohol veränderte die Musik, den Tanz und die Verhaltenskodizes, sodass eigensinniges Verhalten dem Alkohol angelastet und als gegeben angesehen wurde. Gäste, die nicht mit den beiden Familien verwandt waren, saßen vor dem Haus, wo ihnen Essen und Alkohol serviert wurden, und es wurde nicht erwartet, dass sie eintraten.

das Haus, in dem sich „Schwiegereltern“ befanden, also Gäste aus dem Haus des Bräutigams. Ein genauer Blick auf die Hochzeit, die ich in diesem Kapitel bespreche, offenbart Ähnlichkeiten zu Schritten und Geistern mit *Ajere*, *Lakubukubu* und *Bitiri*.

Um 1996 trieb die ugandische Regierung im Namen der Sicherheit alle Menschen in der Subregion Acholi in Lager für Binnenvertriebene (Klein 2012), angeblich zu ihrer eigenen Sicherheit. Da kein Dorfbewohner konsultiert wurde und keine klare öffentliche Erklärung abgegeben wurde, vertraten einige Leute die Ansicht, dass das Zwingen von Menschen in Flüchtlingslager einer Diktatur mit Völkermord im Sinn käme. Die Beobachter machten viele Vermutungen, unter anderem, dass Binnenvertriebenenlager Präsident Musevenis Methode seien, die Acholis zu „erledigen“ und ihnen ihre Rechte zu geben.

Land an „Entwickler“ (Wegner 2012, 2). Kaum jemand glaubte, dass es um die Sicherheit der Dorfbewohner ginge. Elend, Hunger, Krankheit und Verzweiflung waren so schlimm, dass internationale Nichtregierungsorganisationen (NGOs) und andere humanitäre Organisationen

tarianische Organisationen traten auf den Plan. Jeder von ihnen versuchte, die Sinnlosigkeit zu verstehen und den Menschen, die die Hoffnung verloren hatten, Hoffnung zu geben. Während der Internierungszeit in Flüchtlingslagern veränderten sich Acholi-Hochzeiten dramatisch und nahmen einen neuen Stil an. Die weit verbreitete Übernahme des neuen Stils wird hier als Aufschwung diskutiert.

Man könnte sich fragen, wie das Leben in Flüchtlingslagern zur Veränderung der Acholi-Hochzeiten beigetragen hat. Um zu erklären, wie dies geschah, müssen einige ausgewählte Szenen vor dem Leben in den Lagern betrachtet werden. Kurz nachdem Uganda die politische Unabhängigkeit erlangt hatte, nahmen weitere Acholis eine formelle Beschäftigung auf. Dadurch wurden immer mehr von ihnen finanziell reicher und kauften Konsumgüter, darunter Radios und Musikanlagen. Das Radiogramm erwies sich als am beliebtesten, da die Radiokomponente den Zugang zu Nachrichten und Bildung ermöglichte, während die Grammophonkomponente und die Lautsprecher laute Musik zur Unterhaltung und zur Angeberei lieferten. Außerdem waren die Trockenzellen im Grammophon damals ein Zeichen von „Hightech“. Nach dem Idi Amin-Regime (1971–1979) tauchten Generatoren auf, die Strom für die Beleuchtung von Häusern und Strom für die Bevölkerung lieferten.

Musikanlagen. Während das Radiogramm zu dieser Zeit bei Hochzeiten noch keinen nennenswerten Einzug hielt, wurden später Generatoren verwendet, um Disco-Musikanlagen mit Strom zu versorgen, und Beleuchtung wurde sowohl bei kleinen als auch bei großen Hochzeiten üblich. Zu Beginn des Jahres 2000 wurden Solarenergie-Erntegeräte und damit verbundene Geräte weit verbreitet und lieferten Strom für Musik und Beleuchtung während der Hochzeiten, die in den Flüchtlingslagern stattfanden. Schließlich kamen, wie bereits erwähnt, ausländische NGOs nach Acholiland. Sie führten eine Vielzahl von Zelten in der Region ein. Genau diese Zelte bieten heute Schutz und Atmosphäre für Hochzeiten.

In Uganda war der Zugang zu elektrischer Energie mit „Entwicklung“, einem guten Leben und der Zugehörigkeit zu den oberen Gesellschaftsschichten verbunden. Solarenergiegewinnung und verwandte Geräte waren vor den Tagen der Binnenvertriebenenlager beliebt, weil sie eine Art Neuheit, aber auch kostengünstig und praktisch waren. Da ein großer Teil von Acholiland nicht an das ugandische Stromnetz angeschlossen war, wird Solarenergie genutzt. Energie war ein willkommener Ersatz für die Stromversorgung von Musiksystemen bei besonderen Anlässen, einschließlich Hochzeiten.

Im Allgemeinen und lange Zeit wurde das Brautvermögen bei den Acholi ganz oder teilweise in Form von Vieh gegeben. Allerdings wurde das Geld während der Lagertage nur in bar bezahlt, da die sogenannten *Ikaramojong* die Unterregion Acholi überfallen und ihre Lagerbestände abgebaut hatten. Darüber hinaus florierte in den Lagern der kioskartige Handel, der Bargeld zum begehrtesten Gut und Mittel zum Leben machte, *labong'o par* (Acholi für „ohne die Notwendigkeit des Nachdenkens und Planens“), aber mit viel Auffälligem Verbrauch. So führten die Flüchtlingslager Disco-Musik, Feiern am Tag, auffälligen Konsum und eine neue Art sozialer Freiheit ein.

ANALYSE EINER ACHOLI - HOCHZEIT

IN DER ZWANZIG-STER JAHRE

Die Art der Hochzeit, die ich hier untersuche, ist heute im städtischen Ostafrika üblich. Sie wird als „Gartenhochzeit“ bezeichnet und ist ein Cocktail verschiedener Kulturen – unter anderem afrikanischer, europäischer, asiatischer, christlicher und islamischer Natur. Es kann in einer garten- oder parkähnlichen Umgebung stattfinden oder auch nicht, aber auf keinen Fall in einer Kirche oder einem Büro einer Zivilbehörde, und es kann eine bestimmte religiöse Komponente haben oder auch nicht. Wie auch immer der Name und die Mischung lautet, die heutige Hochzeit gleicht einer Modenschau, bei der jeder versucht, den Rest zu übertrumpfen. Die Brautgesellschaft kleidet sich in der Regel nach den Anweisungen von Braut und Bräutigam, die Gäste kleiden sich jedoch nach Belieben. Hochzeiten sind eine Zurschaustellung attraktiver Schönheit im Stil von *Ladagi-Ibedi* (Acholi für „Man ist selbst schuld, wenn man es nicht schafft, einen Liebespartner auszuwählen“). Als modisches Statement wird die Gartenhochzeit wahrscheinlich von dem beeinflusst, was anderswo auf der Welt passiert, wo junge Leute experimentieren und nur das auswählen, was ihnen gefällt.

In diesem Abschnitt präsentiere und analysiere ich die Videoaufzeichnung einer Acholi-Hochzeit und ziehe gleichzeitig Erkenntnisse aus mehreren anderen Acholi-Hochzeiten von den letzten etwa zehn Jahren. Die Analyse basiert auf meinen Erfahrungen, Informationen von anderen Menschen und den Merkmalen von Acholi-Hochzeiten, die seit meinem letzten Aufenthalt in Kitum vor über fünfzig Jahren unverändert geblieben sind.

Im Folgenden konzentriere ich mich auf die Hochzeit von Atim Jacqueline Michelle, deren Videoaufzeichnung auf YouTube verfügbar ist (Obol 2015). Die Zeremonie fand 2015 im Dorf Lemo nördlich der Stadt Kitum statt. Ein zentraler Bestandteil der Hochzeit ist der „Titelsong“. In dem Lied wird der Name des Bräutigams nicht richtig ausgesprochen, obwohl es so klingt, als wäre sein Name Mr. Vargo.

Während das Bild mit einem scheinbaren Abschnitt der Prozession beginnt, beginnt das Lied mit einer Bekanntgabe des Herkunftsorts der Braut, was als eine Form der gesprochenen Heraldik und als kulturelle Möglichkeit angesehen werden kann, der Hochzeit Identität zu verleihen.

Ein großer Teil des Liedes verherrlicht die Braut als etwas sehr Schönes. Es stellt sie als ein Versprechen ihrer Familie gegenüber der Familie des Bräutigams und der gesamten Gemeinschaft dar, ihren Mann und sein Volk in keiner Weise im Stich zu lassen. Abgesehen davon, dass sie im ästhetischen Sinne der indigenen Acholi schön ist, erwartet die Acholi-Gesellschaft von der Braut, dass sie allen gegenüber Respekt zeigt, viele Kinder zur Welt bringt und sich um sie kümmert. Während der Hochzeit kleiden sich die Braut und ihre Trauzeuginnen so, dass sie sowohl die äußere als auch die innere Schönheit unterstreichen. Im Allgemeinen kommt jeder gut gekleidet zu einer Hochzeit. Sich gut zu kleiden bedeutet nicht nur, dem Anlass angemessen auszusehen: Es wird auch als Ausdruck von Respekt gegenüber allen Beteiligten angesehen. Es ist verlockend zu glauben, dass die gute Kleidung für Hochzeiten oder andere besondere Anlässe von der europäischen und christlichen Kultur beeinflusst ist. Euro-christliche Traditionen legen das nahe.

Bräutigame sollten dunkle Anzüge oder Smokings tragen, während Bräute dunkle Anzüge oder Smokings tragen weiße Kleider. Es ist auch verlockend zu denken, dass man sein bestes Kleid dafür reservieren muss. Eine Hochzeit ist islamisch, da Muslime große Anstrengungen unternehmen, um sich für Hochzeiten zu schmücken. Allerdings ist das Verkleiden für eine Hochzeit auch Teil afrikanischer Traditionen, wie dies bei den Turkana, Massai und Samburu Kenias deutlich wird (Klumpff und Kratz 1993, 195). Im traditionellen Acholi-Kontext beginnt das Verkleiden mit der Brautwerbung und dauert bis zum Hochzeitstag, an dem auch die Eltern der Braut ihre besten Outfits anziehen.

Während der Hochzeit werden alle Damen aus dem Clan der Braut in höchsten Tönen gelobt. Lied, das eine kaum verhüllte Einladung an junge Männer von nah und fern ist. Kommen Sie und holen Sie sich Frauen vom Clan. Unter den Acholi bevorzugt eine Braut sie. Verwandte sollen in dem Dorf, in dem sie geheiratet hat, heiraten, um „jemanden zu haben, von dem man etwas Salz bekommt“ (eine Nachbarin, die eine Schwester ist). Die langfristige Strategie besteht darin, Eifersucht, Rivalität, Heimweh und Mangel an Selbstsucht zu bekämpfen. emotionale Unterstützung in schwierigen Zeiten. In früheren Zeiten motivierte dieses Konzept von „Nachbarn, die Schwestern sind“ Frauen dazu, ihre Schwestern davon zu überzeugen, Mitfrauen zu sein und das Leben in polygynen Ehen zu akzeptieren. Kürzlich habe ich ein paar Damen gefragt, ob sie ihre Schwäger heiraten würden. Meistens war die Antwort ein klares „Nein“ – „Ein Mann, eine Frau“ war die häufigste Erklärung. Dennoch waren viele der Befragten der Meinung, dass es ihnen lieber wäre, wenn ihre Schwestern und nicht Fremde ihre Ehemänner heiraten würden. Aus unseren Gesprächen geht hervor, dass die Unterdrückung durch das westliche Christentum, die Schulbildung sowie die wirtschaftliche und kulturelle Mobilität zu einer Betonung der „Rechte“ geführt haben. Insbesondere die Rechte des Einzelnen scheinen die Vorstellung von „Schwestern, die Ehefrauen sind“ und andere kommunalistische Praktiken, die bei den Acholi und anderen afrikanischen Völkern üblich sind, zu untergraben.

Aus dem Hochzeitslied erfahren wir, wofür die Schwiegereltern geschätzt werden. ihre Rolle bei der Erziehung der Braut oder des Bräutigams. Obwohl die Aufgabe von Die Kindererziehung ist eine Verantwortung ohne große Wahlmöglichkeiten, die Eltern tragen ihren Teil bei, und von demjenigen, der das Ergebnis dieser Bemühungen heiratet, wird erwartet, dass er dies auch zeigt. Anerkennung. Darüber hinaus werden die Eltern des Bräutigams nicht nur respektiert, weil sie Gäste sind, sondern vor allem, weil sie *Welo Keny* (Hochzeitgäste) sind. Man darf sie nur begrüßen, da es als verabscheuungswürdig gilt, sie mit Fragen zu überschütten (Otim 2017). Normalerweise werden nur Männer und Frauen mit hervorragendem Anstand beauftragt, mit ihnen zu interagieren.

Die Segnung ist eine lange Tradition der Acholi-Tradition und die Ältesten segnen häufig junge Menschen. Im Hochzeitstitellied von Vargo und Atim segnen die Onkel der Braut (Brüder ihrer Mutter) sie, die Hochzeit und die Hochzeitgäste. Einer von Bei den anderen Hochzeiten, die ich untersucht habe, handelte es sich um eine „wiedergeborene“ christliche Hochzeit zwischen Akulu, einer Braut aus Acholi, und Orache, einem Bräutigam aus Lango (Otim 2015). Das Hochzeits-Titellied von Otim Lucky Bosmic unterstreicht dies.

Eine solche Hochzeit ist rein und gesegnet. Während die christliche Philosophie Aspekte von Gartenhochzeiten dahingehend zu beeinflussen scheint, dass sie „von Gott für die Menschen“ sind, kommt der Acholi-Segen vom Volk und betont *Kwo Maber* (Acholi für „gutes Leben“, also Leben mit Kindern, Verwandten, Gesundheit). und Glück). Da der Acholi-Segen von Menschen und nicht von Gott kommt, könnte man sagen, dass er eher „von den Menschen für die Menschen“ kommt – eine Möglichkeit, Optimismus auszudrücken, Unabhängigkeit zu erlangen und positiv zu leben.

Aus dem YouTube-Video von Atim Jacqueline Michelles Hochzeit geht hervor, dass die Menge nach Geschlecht und Alter gespalten ist, wahrscheinlich aufgrund des Geschlechts und Alter sind die Grundlagen sozialer Organisation und Verhaltensweisen. Die indigene Acholi- Gesellschaft weist Frauen und Männern unterschiedliche Rollen zu, weshalb Frauen und Männer möglicherweise unterschiedliche Schritte im Hochzeitstanz ausführen. Gartenhochzeiten zeigen jedoch, dass die Geschlechtergrenzen verschwimmen, da man Frauen sehen kann, die die Braut „über die Schwelle“ tragen, eine Praxis, die möglicherweise auf die gewaltsame Entführung von Bräuten durch Gruppen von Jungen zurückzuführen ist. Bei indigenen Acholi- Hochzeiten wurde von Kindern nicht erwartet, dass sie teilnahmen, da sie ihre mangelnde Erfahrung in die Hochzeiten einbringen und die Dinge durcheinander bringen könnten. Heutzutage nehmen sie jedoch aktiv an Gartenhochzeiten teil. Außerdem nahm keiner der Eltern an traditionellen Acholi- Hochzeiten teil, bei Gartenhochzeiten jedoch schon; und wie oben erwähnt, fanden im Haus traditionelle Acholi- Hochzeiten statt, aber Zelte haben das Haus ersetzt, wahrscheinlich weil sie mehr Gäste unterbringen, weniger Arbeit erfordern und daher bequemer sind. Nicht-Acholi mögen sagen, dass der Acholi- Hochzeitstanz sexy ist, weil der Schwerpunkt darauf liegt, dass Frauen aufgeregt vor Männern tanzen. Dennoch a Beim typischen Acholi geht es wahrscheinlich mehr darum, den Tanz aufzuführen und die Hochzeit zu genießen, als um sexuelle Darbietungen. Die Aufgabe junger Männer und Frauen besteht darin, die Musik zu liefern, zu der sie aufgeregt und kraftvoll tanzen. Es gibt zwei weitere Gruppen, die gleichzeitig auftreten. Einer von ihnen besteht aus Männern und Frauen mittleren Alters, die erfahrene Tänzer sind – sanfte und reife Künstler. Die andere besteht aus Nicht-Acholi- Darstellern, die völlig unerfahren sind und „probier es mal“-Tänzer aus, was der Hochzeit einen Sinn für Humor verleiht. Unabhängig von der Kompetenz der Tänzer geht es ihnen und dem Publikum mehr darum, Freude auszudrücken, als ihr Fachwissen zu zeigen oder eine Kritik an der Tanzkompetenz zu üben. Die Freiheit von den Hemmungen und strengen Regeln traditioneller Hochzeiten ist einer der Gründe, warum Gartenhochzeiten als demokratisch gelten und warum sie überzeugend sind und sich immer größerer Beliebtheit erfreuen.

Die generationsübergreifenden Musiker- und Tänzergruppen stehen in vielerlei Hinsicht im Schatten des Hauptmusikers, der die Hochzeit durch Gesang zusammenbringt. Aus einer Untersuchung der Hochzeit von Vargo und Michelle sowie ähnlicher Hochzeiten geht hervor, dass der beliebteste Musiker in Acholiland ein Mann namens ist

Obol. Es ist klar, dass er über ein Team von Fachleuten verfügt, die ihn zu Hochzeiten begleiten. Die Geschichte ist, dass Sie ihn nur dann zum Auftritt einladen, wenn Sie es sich leisten können, aber er drängt sich niemandem auf. Den Künstler zu leisten bedeutet, sich seine Beschallungsanlage und seine Künstler zu leisten, was auf ein gewisses Maß an Bedeutung hindeutet bezahlte Professionalität, die für westliche Vereinbarungen charakteristisch ist und eine Transaktion „williger Käufer, williger Verkäufer“ beinhaltet. Die Zeiten informell rekrutierter Nachbarschaftsmusiker und unverstärkter Hochzeitsmusik sind vorbei.

Ich habe vorhin bemerkt, dass Hochzeitgäste gut gekleidet sind, wie es bei der Hochzeit von Vargo und Michelle der Fall ist. Während das Verkleiden auch ein herausragendes Merkmal traditioneller Acholi-Hochzeiten ist, unterstützt das Element der Wahl bei Gartenhochzeiten das Konzept von Groundswell, weil es sowohl individuell als auch innovativ ist. Die Braut wählte aus einer breiten Palette an Modestilen wie europäischen, asiatischen, afrikanischen und einer Reihe von Mode- und Schmuckstilvarianten. Die große Auswahl an Wahlmöglichkeiten für alle gab den Bräuten, Bräutigamen und ihren Sponsoren das Gefühl, dass dies im Gegensatz zu der begrenzten Auswahl der Vergangenheit demokratisch sei. Die Gäste wählten aus ihrer eigenen Garderobe, aus der Garderobe ihrer Freunde und/oder Verwandten oder aus einem sorgfältig ausgewählten Modehaus. Während jeder Hochzeitgast versuchte, gut gekleidet auszusehen, war kein Gast ein Sklave der Mode oder einer formellen Kleiderordnung. Einige waren im westlichen Stil gekleidet, andere in leuchtenden westafrikanischen Mustern, die an traditionelle ugandische Outfits erinnerten.

Eine weitere bemerkenswerte Abweichung von den Hochzeiten der Vergangenheit war das Fehlen von Ringe. Vargo gab Michelle stattdessen eine Halskette. Offenbar sind die Menschen nicht mehr an den christlichen Ringtausch und das Eheversprechen gebunden. Ein Bräutigam kann seiner Braut jetzt eine Halskette statt eines Rings schenken, und das Paar kann seinen eigenen zeremoniellen Austausch von Gelübden verfassen, sofern dieser die nach ugandischem Recht vorgeschriebenen Erklärungen enthält.

Um den Geist der Freiheit weiter zu veranschaulichen, wenden wir uns einer zweiten Hochzeit zu, die ich studiert habe (Murugut 2012). Die Braut dieser Hochzeit ist Lawino, aber Sharon ist ihr Vorname, was darauf hindeutet, dass sie sich gleichzeitig dafür entschieden hat, Christin zu sein und indigene Acholi zu sein. Ihre Hochzeit zeigt, dass sie sie verlassen hat

Sie ist noch immer die Tochter von Palabek Kal, ihrem Jungfernheim.

Sie ist mit Michael Obita verheiratet, bleibt aber die Tochter ihrer Eltern Bonifatius und Susan. Sharon ist eine Acholi des 21. Jahrhunderts – sie und ihre Dienstmädchen tragen Gomeses, drei High Heels, „Wet-Look-Frisuren“, Lippenstift und tragen wahrscheinlich Mobiltelefone in ihren Handtaschen. Allerdings sind sie es

Sie sind sehr figurbetont und führen traditionelle Acholi-Hochzeitstänze auf, bei denen das Wackeln des Gesäßes im Mittelpunkt steht, wie es in vorkolonialen Zeiten der Fall war. Die Arena ist jetzt das staubfreie Gelände eines „festen Hauses“, und es gibt Trommelschläge, allerdings aus Lautsprechern und nicht von Trommeln vor Ort. Sharon scheint Clementine von Okot p'Bitek's Gedicht „Song of Lawino“ näher zu stehen, und a

Teilnehmer an der Grundwelle , die Teil der kulturellen Demokratie ist , die Acholi und andere Teile Ugandas durchdringt .

Viele Ostafrikaner , darunter aus Äthiopien (WBS TV Uganda 2015a), Uganda (WBS TV Uganda 2015b), Ruanda (Simiyu 2013) und Kenia (Watamu Marine Association 2015), wollen heutzutage nicht mehr in der Kirche heiraten. Untersuchungen ergaben, dass die christliche Lehre und Praxis im Schwinden begriffen ist .

Aus diesem Grund wird eine Scheidung manchmal als besser angesehen als der Verbleib in einer schlechten christlichen Ehe. Auch Krankheit oder Armut trennen verheiratete Paare . Frauen fühlen sich nicht mehr wohl dabei, den Ehemann als Oberhaupt der Familie und die Ehefrau als seine „Rippe“ zu sehen. Kurz gesagt, viele Menschen finden kirchliche Trauungen und ihre Die Auswirkungen waren so bedrückend , dass sie sich für Gartenhochzeiten entschieden , die rein weltlich sein oder von Geistlichen durchgeführt werden können.

Bei einer traditionellen Acholi- Hochzeit sitzen die Frauen auf Kuhfellen, die auf dem Boden liegen, und nicht auf Stühlen. Bei der Hochzeit von Vargo und Michelle sehen wir jedoch Frauen, die auf Stühlen sitzen und dadurch mehr Komfort und Bequemlichkeit genießen. Außerdem sind die Stühle ein passendes Symbol für die interkulturelle Hochzeit. Irgendwann sieht man Brautjungfern auf Matten knien. Der Bräutigam „sucht“ unter ihnen und „findet“ seine zukünftige Frau: Die Braut sorgt dafür , dass sie gefunden wird. Dies ist weder ein traditioneller Acholi- noch ein christlicher Brauch , sondern wird bei einigen anderen Völkern Ostafrikas , insbesondere bei den Kalenjin, praktiziert .

Das Heben und Tragen einer Braut über die Schwelle ist bei Hochzeiten im europäischen Stil üblich , und es gibt einen Punkt bei dieser Hochzeit , an dem der Trauzeuge die Braut aufnimmt, sie trägt und sie dem Bräutigam übergibt. Die Acholis übernahmen diese Praxis und verwenden sie nun scherzhaft als Metapher für *Bedo Ki Ore*, was bedeutet, dem Leben mit Sinn für Humor und Optimismus zu begegnen.

ZUSAMMENFASSUNG UND SCHLUSSFOLGERUNG

In diesem Kapitel habe ich die Entstehung der Gartenhochzeit bei den Acholi in Uganda genutzt, um zu veranschaulichen, wie Groundswell trotz der repressiven formalen Strukturen des postkolonialen Staates und der USA in der Ausübung der Wahlfreiheit seinen Ausdruck gefunden hat die überheblichen Anforderungen afrikanischer Traditionen . Die Quelle des Grundschwungs in der traditionellen und zeitgenössischen Acholi-Kultur sind unverheiratete Jugendliche , die oft mit Traditionen experimentieren , diese ändern und nach Belieben nutzen . Sie tun dies entweder aus Trotz oder einfach aus Neuem

und kreative Wege. Eine Veränderung ist auf dem Weg, sich durchzusetzen, wenn immer mehr Jugendliche sie annehmen oder wenn sie in anderen Ländern populär gemacht wird Wege. Angesichts ihrer Beliebtheit bei den Acholi ist die Gartenhochzeit in der Tat eine Form der Grundstimmung: Niemand hat sie entworfen, Gesetze erlassen oder vorgeschrieben . Es

entwickelte sich organisch und spontan in einer Zeit großen Stresses für die Acholi . Trotz der völkermörderischen Behandlung durch Regierungen und der patriarchalischen Unterdrückung durch die Kirchen und uralte Acholi-Bräuche haben die Acholi-Jugendlichen ihre eigenen einvernehmlichen Bräuche herausgearbeitet . Wenn ältere Menschen versuchen, sie dazu zu zwingen , an alten Gewohnheiten festzuhalten , reagieren sie bekanntermaßen mit „*pe idiya*“ („*Drängen* Sie mich nicht zu sehr“, das heißt „Lass mich tun , was ich will und wie ich will“). Meine endgültige Schlussfolgerung ist, dass Menschen trotz aller Umstände, Regeln, Gesetze und Traditionen tun , was ihnen passt, und unter den Konsequenzen leiden . Kluge Führungskräfte werden den Aufschwung erkennen , wenn er beginnt, ihn annehmen und mit ihm handeln. Wer die Bodenwellen nicht berücksichtigt oder versucht , sie zu stoppen, tut dies auf eigene Gefahr. Es gibt viele Arten von Gefahren, darunter Wahlverluste , Revolutionen , weitverbreiteter Widerstand und Spott. Die größte Gefahr ist jedoch das Urteil der Geschichte. Die Acholi im Norden Ugandas haben sich über ein Jahrhundert lang von den Missbräuchen der Geschichte erholt und werden dies auch weiterhin tun, und zwar durch die kleinen, sich anhäufenden Äußerungen subtilen Trotzes , die ich als Aufschwung bezeichne . Solche Aussagen kommen auf vielfältige Weise zum Ausdruck, insbesondere aber in der vielschichtigen Neudefinition ihrer Hochzeiten.

ANMERKUNGEN

1. *Bitiri*, *Kelalip* und *Lakubukubu* sind unterschiedliche Begriffe, die in Bezug auf Variationen von verwendet werden der Hochzeitstanz abhängig vom Einfluss verschiedener Acholi-Orte. *Kelalip* begann wahrscheinlich in den 1960er Jahren, als der Brautpreis auf 1000 Schilling (ostafrikanische Währung) stieg . *Bitiri* erhielt seinen Namen von der Verwendung von Kochtöpfen zur Erzeugung musikalischer Perkussion , während *Lakubukubu* seinen Namen von der Verwendung einer großen Kalebasse zur Erzeugung musikalischer Perkussion erhielt .
2. *Ikaramojong* leitet sich von der Iteso- Anspielung auf *Karamojong* ab , was „ein schwaches Volk“ bedeutet.
3. Gomes ist das voluminöse Damenkleid , das ein goanischer Schneider namens Gomez vorstellte im späten 19. Jahrhundert auf die Basoga in Jinja zurückgeführt . Spätere christliche Missionare und die Baganda führten es im frühen 20. Jahrhundert in Acholiland ein.

VERWEISE

- Abadi, Abraha. 2003. „Ehen und Hochzeitszeremonien in Äthiopien“.
<http://www.ethiomediamedia.com/newpress/marriage.html> .
- Acaye, Genesis. 2016. „ Traditionelle Acholi- Ehe“.
<http://www.bmsworldmission.org/news-blogs/blogs/acholi-traditional-marriage> .

Ascherson, Neal. 1956. „Die Geschichte des Uganda National Congress“. Ein Artikel, der dem East African Institute for Research, Kampala und der North-western University, Evanston, Illinois, vorgelegt wurde.

Burite, Joseph. 2007. „Traditionelle Ehen in Uganda: Nyom – Die Acholi -Ehe“. <http://www.ugpulse.com/heritage/traditional-marriages-in-uganda-nyom-the-acholi-marriage/739/ug.aspx>.

Kituo Cha Katiba. 2012. „Die Federo- Frage von Buganda in Uganda im Kontext der Ostafrikanischen Politischen Föderation“. Mwami, Abunuwasi und Godfrey Muriuki Hrsg. Kampala: Fountain Publishers.

Klein, Alice. 2012. „Die Vertriebenen aus Norduganda sind sich selbst überlassen.“ *Der Wächter*. <https://www.the-guardian.com/global-development/poverty-matters/2012>.

Klumpff, Donna und Corinne Kratz. 1993. „Ästhetik, Fachwissen und ethnische Zugehörigkeit: Okiek- und Maasai- Perspektiven auf persönliche Verzerrungen“. Spear, Thomas und Richard Waller Hrsg. *Massai sein*. Oxford: James Carrey Ltd, S. 195–222.

Lamwaka, C. 2016. *Der wütende Sturm*. Kampala: Fountain Publishers.

Maddison, Sarah. 2013. ‚Indigene Identität, ‚Authentizität‘ und die strukturelle Gewalt des Siedlerkolonialismus ‘. *Journal of Identities: Global Studies in Culture and Power*, Bd. 20 Ausgabe 3, S. 288–303. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/01070289X.2013.806267?journalCode=gide20>.

Mugabe, Faustin. 2015. „Idi Amin -Dekrete zu Miniröcken, Gonorrhoe und Perücken“. *Sonntagsmonitor*, 31. Mai. <http://www.monitor.co.ug/Magazines/PeoplePower/Idi-Amin-Dekrete-über-Miniröcke-Gonorrhoe-und-Perücken/689844-2734504-74yweoz/index.html>.

Murugut, ABI. 2012. „*Nyom pa Sharon ki Michael*“. https://www.youtube.com/watch?v=8_0PSZ-r2j8.

Musisi, F., RO Herbst und A. Mahajubu. 2018. „Die Geheimnisse der Ursprünge der ugandischen Verfassungskrise von 1966 entschlüsseln“. *Global Journal of Arts, Humanities and Social Sciences*, Bd. 6 Nr. 3. www.eajournals.org 14ISSN.

Nächste Medien Uganda. 2019. „DJs Jauharah Shatra und Selector Sulaiman“. <https://youtu.be/ilWKuZoHNm4>.

Niswonger, Kristin. 2010. „Acholi Dance at Gulu SS 2010“.

<https://video.search.yahoo.com/search/video?fr=yfp->

Obol, Simpleman. 2015. „*Nyom pa Atim Jacqueline Michelle*“.

<https://www.youtube.com/watch?v=ZPJy8rKnfQ>.

Obong, Bonny. 2019. „Traditionelle Lango-Hochzeit“. <https://www.youtube.com/watch?v=qdX5C8-OpD8>.

Ogotu, Gilbert EM 2007. „Luo Leviratic Union: Wife/Husband ‚Inheritance‘ Revisited“. Vortrag gehalten auf der 5. Afrika- Bevölkerungskonferenz zum Thema „Emerging Issues on Population and Development in Africa“, ARUSHA, Tansania, 10.–14. Dezember. <http://uaps2007.princeton.edu/papers/70600>.

Ojok, Bonifatius. 2006. „Das Gerechtigkeits- und Versöhnungsprojekt : Feldnotizen Nr. 2“.

Liu Institute for Global Issues und das Gulu NGO Forum, Gulu. www.northern-uganda.moonfruit.com <https://www.northern-uganda.moonfruit.com>

Opio, David. 2012. „*Ajere Dance*“. Johannesfilm 83. <https://youtu.be/YWzdCnx-8Qo>.

Opiyo, Twongweno. 2016. „Miriam stellt Dennis vor “. https://youtu.be/_R06RcX1pPM.

Oryema, Geoffrey. 2016. „ Traditionelle Acholi-Hochzeit“. <https://youtu.be/Vw3Fq6Q LsOo>.

Otim, Lucky Bosmic. 2015. „Nyom Pa Jo Mu Ye“.

<https://www.youtube.com/watch?v=SCCb9A7sg4k>.

———. 2017. „Nyom Pa Florence ki Opio“. <https://youtu.be/NJadfPHRBHA>.

Owakah, Francis. 2019. „ Mudimbe in Ostafrika vorstellen : Das Gute, Das.“

Spaß und das Hässliche“. Auf dem Internationalen Symposium vorgestellter Vortrag zum Thema „Die Philosophie und das literarische Werk des Philosophen VY Mudimbe: Seine Relevanz und seine Bedeutung.“ Legacy“, an der Universität Nairobi , organisiert von IFRA-Nairobi und der Abteilung für Philosophie und Religionswissenschaft der Universität Nairobi, 17. Dezember 2019.

p'Bitek, Okot. 1966. *Lied von Lawino*. Nairobi: Ostafrika - Verlag .

Roo ya Simba. 2014. „Busoga Dance“. <https://www.youtube.com/watch?v=7e6-3-PthJY> abgerufen am 31. Dezember 2019.

Shahadah, Alik. 2011. „Afrikanische Ehe“. <http://www.africanmarriage.info/>

Simiyu, Hein. 2013. „Ruandische Hochzeitszeremonie “. <https://www.youtube.com/watch?v=Nz7B26zBRKY>.

Spinuzzi, Clay. 2005. „Die Methodik des partizipativen Designs“. *Technische Kommunikation*, Bd. 52 Nr. 2, S. 163–74. https://www.researchgate.net/publication/233564945_The_Methodology_of_Participatory_Design.

Vaidya, Ashish A. 2018. „Schatten des Kolonialismus: Strukturelle Gewaltentwicklung und Adivasi- Rechte im postkolonialen Madhya Pradesh “. *Journal of South Asia Studies*, Bd. 41 Nr. 2, S. 315–30. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00856401.2018.1428044>.

Watamu Marine Association. 2015. „Watamu-Hochzeit: Traditioneller kenianischer Luhya-Stamm“. https://www.youtube.com/watch?v=HgSIX_IXdGk.

WBS TV Uganda. 2015a. „Äthiopische Hochzeit, einfach die beste“. <https://www.youtube.com/watch?v=z2RgfpjQRek>.

———. 2015b. „Hochzeitsmomente : Flavia Ayanjula Geogrey“. <https://www.youtube.com/watch?v=Jlj9VeP9Cy4>.

Wegner, Patrick. 2012. „Ein Völkermord in Norduganda ? Die „Protected Camps“ -Politik von 1999 bis 2006“. <https://justiceinconflict.org/2012/04/09/a-genocide-in->

Norduganda-die-Politik der geschützten Lager von 1999 bis 2006/.

Weltbankgruppe . _ 2018. „Groundswell: Vorbereitung auf die interne Klimamigration “. <https://www.worldbank.org/en/news/infographic/2018/03/19/groundswell—preparing-for-interne-klimamigration>.

Kapitel Four - Stück N

ethnische Verbände auf Basis

Postkolonial

Afrikanische Staaten, mit Special Verweis auf Kenia Reginald MJ

Geruch

Zu Beginn der politischen Unabhängigkeit in den späten 1950er und frühen 1960er Jahren verabschiedeten viele afrikanische Staaten unter der strengen Aufsicht ihrer Kolonialherren Verfassungen, die Mehrparteienregierungssysteme im Einklang mit der westlichen liberalen Demokratie mit ihrer Vision einer ethnisch blinden Gesellschaft. Dennoch führten einige von ihnen auch föderale Regierungssysteme ein, um den ethnischen Minderheitengruppen ein gewisses Maß an Autonomie in den entstehenden Politiken zu sichern. Allerdings ersetzten zivile Autokraten innerhalb weniger Jahre die Mehrparteiensysteme durch eine Einparteiherrschaft und gaben die föderalen Strukturen zugunsten stark zentralistischer Strukturen auf. In anderen Fällen entrissen Militärjuntas die Macht von zivilen Regierungen fernzuhalten und jeglichen Anschein einer konstitutionellen Demokratie beiseite zu legen. Infolgedessen gab es ab Ende der 1980er Jahre einen zweiten Versuch, die liberale Demokratie in diesen Staaten durch die Ausarbeitung sogenannter Verfassungen der zweiten Generation zu verankern. Dennoch ändern Präsidenten die Verfassungen der zweiten Generation, um Amtszeitbeschränkungen abzuschaffen. Sie führen zum Zusammenbruch von Oppositionsparteien, indem sie ihre Führer mit staatlicher Großzügigkeit locken und staatliche Macht missbrauchen, um bürgerliche Freiheiten einzuschränken und die Ergebnisse zu beeinflussen. Wahlen zu ihren Gunsten. In anderen Fällen übernehmen erneut Militärjuntas die Macht und Aufhebung der Verfassungen.

Die meisten der oben skizzierten Manöver wurden und werden weiterhin durch Politiker verstärkt, die auf der Grundlage der ethnischen Zugehörigkeit Unterstützung mobilisieren und sich gleichzeitig der liberalen, ethnisch blinden Vision eines Gemeinwesens verpflichtet fühlen. In Kenia zum Beispiel sind die meisten hoch angesehenen und einflussreichen Kabinettspositionen, Leiter halbstaatlicher Unternehmen und andere ernennbare öffentliche Ämter – wie unter anderem Chefs des Militärs, der Polizei, des Geheimdienstes, der Zentralbank, des Finanzministeriums und des Rechnungsprüfers – Gehen Sie zu der ethnischen Gruppe, zu der der Präsident gehört. Diese Situation veranlasste einst einige kenianische Politiker, ihren ethnischen Anhängern mitzuteilen, dass sie ihre eigenen Wähler wählen müssten.

236 Zur Verteidigung ethnisch begründeter Föderationen in postkolonialen afrikanischen Staaten

die Präsidentschaft, weil „wir mit dem Essen an der Reihe sind“ – eine Bemerkung, die Michela Wrong zu ihrem gleichnamigen Buch inspirierte (Wrong 2009). So Lentz (1995, 303) hat sich in seiner Vorhersage bestätigt, dass Ethnizität, in welchen konkreten Formen und unter welchem Namen auch immer, in den kommenden Jahren eine so wichtige politische Ressource und Ausdrucksweise für die Schaffung von Gemeinschaft sein würde, dass Sozialwissenschaftler und Anthropologen keine andere Wahl hatten, als sich damit auseinanderzusetzen: Offensichtlich gilt dieser Imperativ gleichermaßen für politische Philosophen. Daher können wir die Tatsache nicht länger ignorieren, dass die ethnische Zugehörigkeit ein entscheidender Faktor in der Politik ethnisch pluralistischer afrikanischer Staaten bleiben wird, und müssen stattdessen nach Möglichkeiten suchen, sie in die gesellschaftspolitische Gestaltung dieser Staaten einzubeziehen.

Es wurde oft gesagt, dass es Wahnsinn sei, immer wieder das Gleiche zu tun und dabei unterschiedliche Ergebnisse zu erwarten. Während die Symptome einer psychischen Erkrankung viel vielfältiger sind, verlangt der gesunde Menschenverstand, dass afrikanische und afrikanistische soziopolitische Theoretiker, anstatt sich auf einen dritten Versuch zur Verankerung der liberalen Demokratie in der afrikanischen Politik vorzubereiten, alternative Modelle der Demokratie erforschen sollten, die darauf aufbauen das reiche und vielfältige indigene politische Denken und Handeln der afrikanischen Ureinwohner und nutzt gleichzeitig die wahrhaft emanzipatorischen Elemente anderer politischer Traditionen. Angesichts der Tatsache, dass ich meine Einwände gegen die westliche liberale Demokratie bereits aus afrikanischer Perspektive dargelegt habe (Oduor 2019a), werde ich hier eine Alternative dazu untersuchen

Es. Folglich biete ich im Folgenden eine Begründung für die ethnische Herkunft an basierende Föderationen in ethnisch pluralen postkolonialen afrikanischen Staaten, mit Besonderer Hinweis auf mein Land, Kenia. Ich gehe davon aus, dass jedes postkoloniale afrikanische Land sein eigenes Modell formulieren müsste Governance, die angemessen auf ihre besonderen Umstände reagiert.

Dies schließt jedoch nicht aus, dass Menschen aus verschiedenen Ländern lernen voneinander. Ich stelle diesen Vorschlag als Alternative zu Western vor liberale Demokratie mit ihrer Vision einer ethnisch blinden Politik. Mein Vorschlag ist davon überzeugt, dass der Ethnozentrismus trotz der Globalisierung fortbesteht einen starken Einfluss auf Gesellschaften in vielen Teilen der Welt auszuüben, ein beträchtlicher Anzahl afrikanischer Länder eingeschlossen. *Ethnozentrismus* ist die Tendenz dazu Sehen Sie die Welt aus der Sicht unserer Kulturgruppe und daher

Beurteilen Sie den Rest der Welt auf der Grundlage unserer Bräuche und Werte (Johnson 2001, 216–17).

Dieses Kapitel ist eine Arbeit in der politischen Philosophie. Wie alle anderen Zweige und Unterzweige der Philosophie ist die Kernmethode der politischen Philosophie die Reflexion, die Techniken wie Kritik, konzeptionelle und sprachliche Analyse und systematische Spekulation umfasst (Oduor 2010). Laut Miller (2003, 3–4) stellt die politische Philosophie unter anderem folgende Fragen:

- Macht es wirklich einen Unterschied in unserem Leben, welche Art von Regierung wir haben?

- Haben wir in dieser Angelegenheit eine Wahl oder haben wir keine Kontrolle über die Form unserer Regierung ?
- Können wir wissen, was eine Regierungsform besser macht als eine andere?

Im nächsten Abschnitt bringe ich drei Argumente für die Aufnahme des Prinzips der Anerkennung und des Schutzes ethnischer Identitäten und Interessen in die Verfassungen ethnisch pluraler postkolonialer afrikanischer Staaten vor, nämlich das Recht auf ethnische Identität als Teil des Rechts gegen die Vereinigungsfreiheit, die Notwendigkeit eines Gegenmittels zur dauerhaften kulturellen und wirtschaftlichen Vorherrschaft und die Notwendigkeit, die schädlichen Auswirkungen des Diskurses auf den Nationalstaat abzumildern. Darauf folgen drei Abschnitte, die sich auf die Situation in Kenia konzentrieren. Der erste untersucht die demografischen und rechtlichen Dimensionen der interethnischen Beziehungen im Land, der zweite bietet einen Überblick über die Geschichte des Kampfes für einen ethnisch begründeten Föderalismus im Land und der dritte schlägt die Umrisse eines föderalen Regierungssystems auf ethnischer Grundlage mit einer kommunalistischen Ausrichtung für das Land vor. Im vorletzten Abschnitt untersuche ich kurz die Erfahrungen von Botswana und Äthiopien, wobei ersteres für ein stabiles, einheitliches liberales demokratisches System bekannt ist, letzteres einzigartig für sein Experiment mit ethnisch begründetem Föderalismus, und argumentiere, dass ersteres meine Argumente für ethnisch begründeten Föderalismus tatsächlich untermauert, während die Auswirkung des letzteren auf meine Argumentation aufgrund des äußerst autoritären Charakters des Föderalismus unbestimmt ist das Regime der Äthiopischen Revolutionären Demokratischen Volksfront (EPRDF) für fast drei Jahrzehnte.

DREI ARGUMENTE FÜR DIE VERFASSUNGSGEMÄSSEN IDENTITÄTEN UND

Interessen im ethnischen Pluralismus

POSTKOLONIALE IDENTITÄTEN

Der Kern des westlichen Rezepts für postkoloniale afrikanische Staaten besteht darin, dass sie die Vielfalt ethnischer Identitäten und Loyalitäten minimieren, wenn nicht sogar ganz beseitigen, um eine liberale demokratische Kultur zu fördern. Beispielsweise beklagt Lynch (2006, 54) die Tatsache, dass verschiedene kenianische Gemeinschaften wie die Sengwer, Endorois, Tharaka, Suba und Giriama ihre ethnischen Identitäten behauptet haben. Lynch scheint die Tatsache zu ignorieren, dass viele dieser ethnischen Identitäten vor der Kolonialzeit entstanden sind, während die kenianische Identität eine künstliche koloniale Schöpfung ist, die erst 1920 zurückreicht (siehe Oduor 2011, Kapitel 2).

Zur Unterstützung einer ethnisch blinden Gesellschaft führen westliche Liberale mehrere unerwünschte Auswirkungen des Ethnozentrismus an. Johnson (2001, 217) behauptet beispielsweise, dass ein hohes Maß an Ethnozentrismus zu den folgenden negativen Folgen führen kann:

238 Zur Verteidigung ethnisch begründeter Föderationen in postkolonialen afrikanischen Staaten

- Ungenaue Zuschreibungen über das Verhalten von Fremden (wir interpretieren sie) .
Verhalten aus unserer Sicht, nicht aus ihrer Sicht).
- Äußerungen der Herabwürdigung oder Feindseligkeit (ethnische Beleidigungen, herabsetzende Spitznamen).
- Reduzierter Kontakt mit Außenstehenden.
- Gleichgültigkeit und Unempfindlichkeit gegenüber den Perspektiven von Fremden.
- Druck auf andere Gruppen, sich unseren kulturellen Standards anzupassen .
- Rechtfertigung von Gewalt, einschließlich totalem Krieg, als Ausdruck kultureller Dominanz.

Ein wichtiger Faktor in der Politik einer beträchtlichen Anzahl heutiger afrikanischer Staaten ist jedoch die Nutzung ethnischer Identität zur politischen Mobilisierung – was oft als „politisierte Ethnizität“ oder „ethnisierte Politik“ bezeichnet wird .

Dennoch predigen viele Regime in afrikanischen Ländern weiterhin die liberale demokratische Vision einer ethnisch blinden Gesellschaft und verfolgen gleichzeitig eine Politik, die offensichtlich zum Vorteil der ethnischen Elite an der Macht ist , deren Anhänger ein paar Krümel übrig haben und sie verarmen lassen. Ausgrenzung „außenstehender“ ethnischer Gruppen führt zu einer Verschärfung der Spannungen und Unsicherheiten in diesen Politikbereichen. Es ist daher offensichtlich, dass Wissenschaftler nach Wegen suchen sollten

Einbeziehung der Tatsache der ethnischen Identität in die gesellschaftspolitische Gestaltung von diesen Gemeinwesen , anstatt sie zu verunglimpfen.

Folglich werde ich in den folgenden Absätzen dieses Abschnitts zeigen

dass es mindestens drei Gründe dafür gibt, den Grundsatz der Anerkennung und des Schutzes ethnischer Identitäten und Interessen in die Verfassungen aufzunehmen
ethnisch pluralistische postkoloniale afrikanische Staaten.

Die **Rolle der kulturellen Identität als Teil** **des Rechts auf Vereinigungsfreiheit** _ _ _

Unter *Identität* verstehen wir normalerweise sowohl das eigene Verständnis einer Person als auch das Verständnis anderer Menschen über ihre grundlegenden Merkmale als Mensch . Eine ähnliche Sichtweise gilt für eine Person als Mitglied einer Gruppe , sei es eine wirtschaftliche, politische, religiöse oder ethnische Gruppe. Einzelpersonen legen oft großen Wert auf ihre Zugehörigkeit zu einer Gruppe, da sie ihre Gruppe als mit Würde ausgestattet und von allen anderen Gruppen unterscheidend betrachten und als einen wesentlichen Bestandteil ihres Selbstwertgefühls betrachten.

In diesem Licht spreche ich hier

'ethnische Identität'. Tatsächlich ist die ethnische Zugehörigkeit eine der stärksten Grundlagen für die Gruppenidentität . Daher betrachten Menschen den Respekt vor ihrer ethnischen Identität oft als Teil des Respekts vor ihnen selbst als Individuum. Folglich, wie Taylor

(1994, 25) stellten fest, dass eine Person oder Personengruppe einen echten Schaden erleiden kann , wenn die

Die Menschen um sie herum spiegeln ihnen ein erniedrigendes Bild von sich selbst wider und sperren sie in einer falschen, verzerrten und reduzierten Seinsweise ein .

Darüber hinaus belegen sozialwissenschaftliche Studien, dass die Sichtweise des Einzelnen maßgeblich von seinem sozialen Umfeld beeinflusst wird, dessen Hauptmerkmal häufig die ethnische Zugehörigkeit ist (Jenkins 1997 ; Kellas 1998). Daher schränkt ein Demokratiemodell , das das Recht des Einzelnen, sich mit seiner ethnischen Gruppe zu identifizieren und in diesem Zusammenhang politische Ambitionen zu verfolgen, außer Acht lässt, das Recht auf freie Vereinigung unangemessen ein . Wie Narang (2002, 2698) richtig feststellte, ergeben sich sowohl individuelle als auch kollektive Menschenrechte aus der grundlegenden Natur der Menschheit. Die individuellen Menschenrechte repräsentieren einerseits das Prinzip der biologischen Einheit, die Einheit aller Menschen als Mitglieder der Menschheit. Andererseits repräsentieren kollektive Menschenrechte das Prinzip der kulturellen Vielfalt , also der Besonderheit verschiedener Ethnokulturen, die von verschiedenen ethnischen Gruppen innerhalb der Menschheit entwickelt wurden .

Jede ethnische Gruppe führt ihren Ursprung typischerweise auf einen einzelnen Vorfahren oder eine Gruppe von Vorfahren zurück Vorfahren, wie die Kikuyu mit Gikuyu und Mumbi, die Luo mit Ramogi und die Maragoli mit Logoli. So sehen sich Angehörige einer ethnischen Gruppe gegenseitig als Verwandte und Verwandte, das heißt als Mitglieder einer Großfamilie .

In der Tat herrscht unter den kenianischen Massen ein tiefes Gefühl der Verbundenheit mit allem, was es mit sich bringt. ist eine der stärksten Kräfte, die das gesellschaftliche Leben bestimmen. Wie Mbiti (1969, 104) es ausdrückte: „Fast alle Konzepte im Zusammenhang mit menschlichen Beziehungen können verstanden werden und durch das Verwandtschaftssystem interpretiert . Dies ist es , was weitgehend regelt Verhalten, Denken und ganzes Leben des Einzelnen in der Gesellschaft , der er angehört ist Mitglied“. Folglich ist es für afrikanische postkoloniale Staaten inkonsistent vorgeben, Ehe und Familie zu unterstützen und gleichzeitig die Loyalität zu geißeln ethnische Gruppen , die vom Großteil ihrer Bürger als solche angesehen werden bilden ihre Großfamilien. So wie es notwendig ist , dass man es akzeptiert und ein gewisses Maß an Stolz auf die eigenen Vorfahren zu haben, daher ist es wünschenswert zu zeichnen Stärke aus der Verbindung mit einer ethnischen Gruppe , deren Traditionen das Leben bereichern (Okondo 1964, 37; Hunt und Walker 1974, 442). So, während viele Ansicht Obwohl ethnisches Bewusstsein im Gegensatz zur Demokratisierung Afrikas steht , kann es diese tatsächlich beschleunigen, indem es andere Formen der Repräsentation in multiethnischen afrikanischen Staaten ergänzt (Hameso 2002).

Wenn ethnisches Bewusstsein im Namen des „Nation Building“ ignoriert oder geißelt wird, kommt es zu Ressentiments bei denen , die ihre ethnische Identität wertschätzen.

In diesem Zusammenhang hat Narang (2002) geschrieben:

Menschen behalten stets eine Bindung zu ihrer eigenen ethnischen Gruppe und der Gemeinschaft, in der sie aufgewachsen sind . Es besteht eine gegenseitige Abhängigkeit zwischen den individuelle und kollektive Prozesse der Identitätsbildung. So erwarten die Menschen sich in öffentlichen Institutionen wiederzuerkennen . Sie erwarten eine gewisse Konsistenz zwischen ihrer privaten Identität und den von ihnen vertretenen symbolischen Inhalten

240 Zur Verteidigung ethnisch begründeter Föderationen in postkolonialen afrikanischen Staaten

öffentliche Stellen, eingebettet in die gesellschaftlichen Institutionen und zelebriert in öffentlichen Veranstaltungen. Ansonsten kommt sich der Einzelne wie ein sozialer Fremder vor, er fühlt sich wie die Gesellschaft ist nicht ihre Gesellschaft. (Narang 2002, 2696)

Daher sollten wir bei unseren Bemühungen um eine Demokratisierung in Afrika sicherstellen, dass das politische Umfeld die Sicherheit und das Wohlergehen nicht dominanter ethnischer Gruppen nicht gefährdet. Wenn in unseren Bills of Rights der Schutz der Rechte eines Individuums eifrig unterstützt wird, dann sollte auch das Recht dieses Individuums, seine oder ihre ethnische Zugehörigkeit zu fördern, anerkannt werden (Hameso 2002).

Wie Preece (2001) warnte: „Unser grundlegender menschlicher Wunsch nach einer Sprache, Kultur und einem Wertesystem, das Ausdruck unserer selbst ist, bedeutet, dass politische Versuche, diese Identitätsmerkmale gewaltsam zu unterdrücken oder zu verändern, unweigerlich sowohl die menschliche Freiheit als auch die Kreativität zerstören.“ Der wirksamste Weg, die Rechte nicht dominanter ethnischer Gruppen zu schützen, besteht darin, institutionelle Vereinbarungen zu entwickeln und zu übernehmen, die die Fähigkeit dieser Gruppen verbessern, maßgeblichen Einfluss auf politische Maßnahmen zu nehmen, die sich auf ihr Leben auswirken, und sicherzustellen, dass diese politischen Maßnahmen auf ihrem Verständnis basieren ihrer Realität (Mbaku 2000; Okondo 1964, 38).

Letztendlich stellt das Verbot der freien Äußerung ethnischer Loyalität eine Verletzung des Rechts auf freie Vereinigung dar und ist ein Fall dafür, dass der Liberalismus selbst in der Praxis illiberal ist. Diese Tatsache wurde von den Vereinten Nationen trotz ihrer stark liberalen Ausrichtung inzwischen teilweise anerkannt. Tatsächlich haben die Vereinten Nationen

Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (Vereinte Nationen 1948) hatte eine ausgesprochen liberale demokratische Ausrichtung und sah vor, dass Rechte ausschließlich dem Einzelnen zustehen. Aufgrund des Drucks nichtwestlicher Kulturen werden im aktuellen Diskurs über Menschenrechte im Rahmen der Vereinten Nationen jedoch drei Kategorien von Ansprüchen anerkannt, die als „Generationen von Rechten“ bezeichnet werden.

Erstens gibt es die Ansprüche, die eine freie und gleiche Staatsbürgerschaft begründen umfassen persönliche, politische und wirtschaftliche Rechte, die üblicherweise gemeinsam als bezeichnet werden „Bürgerrechte“. Diese wurden vom Westen am deutlichsten befürwortet liberale Tradition und wird in zahlreichen politischen Dokumenten vertreten, wie z Verfassungen vieler Länder, einschließlich der Unabhängigkeit Kenias und Verfassungen von 2010.

Zweitens gibt es wirtschaftliche Wohlfahrtsansprüche, einschließlich des Rechts auf Nahrung, Unterkunft, medizinische Versorgung und Beschäftigung. So sieht der *Internationale Pakt der Vereinten Nationen über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte* vor, dass die Vertragsstaaten des Abkommens „das Recht eines jeden auf einen angemessenen Lebensstandard für sich und seine Familie, einschließlich angemessener Nahrung, Kleidung und Unterkunft, anerkennen“. und zur kontinuierlichen Verbesserung der Lebensbedingungen“

(Vereinte Nationen 1966a, Art. 11 (1)). Die zunehmend vorherrschende Ansicht ist, dass solche Wohlfahrtsrechte eine Voraussetzung für die Förderung freier und gleicher Bürger sind.

Schiff, das durch die oben beschriebenen Rechte der ersten Generation vorgesehen ist (Waldron 1993; Sunstein 2001).

Drittens gibt es das, was man allgemein als „Rechte der kulturellen Mitgliedschaft“ bezeichnen kann. Dazu gehören Sprachrechte für Angehörige kultureller Minderheiten und das Recht indigener Völker, ihre kulturellen Institutionen und Praktiken zu bewahren und ein gewisses Maß an politischer Autonomie auszuüben (Kymlicka 1995). Es gibt gewisse Überschneidungen zwischen dieser Kategorie von Rechten und den oben genannten Rechten der ersten Generation, wie im Hinblick auf das Recht auf Religionsfreiheit deutlich wird, aber die Rechte der kulturellen Zugehörigkeit sind weiter gefasst. Die Vereinten Nationen

Der Internationale Pakt über bürgerliche und politische Rechte erklärt, dass die Rechte der dritten Generation geschützt werden sollten:

In den Staaten, in denen ethnische, religiöse oder sprachliche Minderheiten existieren, Personen Den Angehörigen solcher Minderheiten darf nicht das Recht verweigert werden, in Gemeinschaft mit den anderen Mitgliedern ihrer Gruppe ihre eigene Kultur zu genießen, ihre eigene Religion zu bekennen und auszuüben oder ihre eigene Sprache zu verwenden. (Vereinte Nationen 1966b, Art.27)

Die Notwendigkeit eines Gegenmittels gegen ewige Kultur

UND EONOMI DO IAC M N ON

Während der Ära der Einparteienherrschaft kombinierten afrikanische Staaten die Freihandelspolitik westlicher Länder mit dem zentralistischen politischen Rahmen des ehemaligen europäischen kommunistischen Blocks, um eine unterdrückende Monstrosität zu schaffen, die die Unterwerfung jener ethnischen Gruppen aufrechterhielt, die kein Verständnis dafür hatten Staatsmacht: Das ist es, was Hellsten (2009) als Afroliberalismus bezeichnet.

Als Anfang der 1990er Jahre die Mehrparteienpolitik wieder eingeführt wurde, waren viele ethnische Gruppen politisch und wirtschaftlich so benachteiligt, dass es für die Einparteienherrscher relativ einfach war, die Macht zu behalten. Der Win-Lose-Charakter des Mehrparteienwettbewerbs spielt weiterhin eine wichtige Rolle bei der Verringerung der Bereitschaft der Machthaber, der Opposition eine Wahlniederlage einzugestehen (Hameso 2002). Dies ist Grund genug für afrikanische Politiktheoretiker, ihre Bemühungen auf die Identifizierung von Strategien zur Förderung des sozialen Zusammenhalts durch die verfassungsmäßige Anerkennung und den Schutz ethnischer Identitäten und Interessen in multiethnischen postkolonialen afrikanischen Politiken zu konzentrieren.

Darüber hinaus ist Politik ein integraler Bestandteil der Kultur. Daher ist es in Wirklichkeit kultureller Imperialismus, ethnischen Gruppen, die ihre Identität im politischen Bereich behaupten wollen, die westlich-liberale Vision eines ethnisch blinden Gemeinwesens aufzuzwingen.

Michael Walzer hat richtig bemerkt, dass eines der Kriterien, anhand derer man sagen kann, dass Menschen gleich sind und gleichermaßen respektvolle Behandlung verdienen, die Tatsache ist, dass sie Kulturschaffende sind:

242 Zur Verteidigung ethnisch begründeter Föderationen in postkolonialen afrikanischen Staaten

Wir sind (alle von uns) kulturproduzierende Wesen; Wir machen und bewohnen Sinn
Welten. Da es keine Möglichkeit gibt, diese Welten in Bezug auf ihre Werte zu ordnen und zu ordnen
Aufgrund unseres Verständnisses sozialer Güter werden wir den tatsächlichen Männern und Frauen gerecht,
indem wir ihre jeweiligen Schöpfungen respektieren. Und sie fordern Gerechtigkeit und widersetzen sich der Tyrannei
beharren auf der Bedeutung sozialer Güter untereinander. Gerechtigkeit wurzelt in der
unterschiedliche Vorstellungen von Orten, Ehren, Jobs und Dingen aller Art, die ausmachen
eine gemeinsame Lebensweise. _ Sich über diese Auffassungen hinwegzusetzen bedeutet (immer), ungerecht zu handeln.
(Walzer 1983, 314)

Darüber hinaus ist, wie Kymlicka (1995, 126) feststellte, unsere Fähigkeit, eine Vorstellung vom
Guten zu bilden und zu überarbeiten, eng mit unserer Zugehörigkeit zu einer gesellschaftlichen
Kultur verbunden, da der Kontext der individuellen Wahl die Bandbreite der Optionen ist, die uns
von uns weitergegeben werden unsere Kultur. Folglich benötigen nicht dominante Kulturen in
multiethnischen Staaten Schutz vor wirtschaftlichen oder politischen Entscheidungen
dominanten Kulturen, wenn sie ihren Mitgliedern diesen Kontext bieten sollen.
Darüber hinaus beinhaltet das, was man in einem liberaldemokratischen multiethnischen Staat
„gemeinsame Staatsbürgerschaft“ nennt, in dem die ethnische Zugehörigkeit der Bürger offiziell
ignoriert wird, tatsächlich die Unterstützung der Kultur der ethnischen Mehrheitsgruppen (Taylor
1994, 43; Kymlicka 1995, 110–11). So sind in westlichen Ländern die offiziellen Sprachen die
Sprachen der kulturellen Mehrheiten, die religiösen Feiertage der Mehrheiten sind gesetzliche
Feiertage und die wirtschaftlichen Aktivitäten dominanter Kulturen genießen die Unterstützung
des Staates, während diejenigen nicht dominanter Kulturen vernachlässigt oder vernachlässigt werden
sogar offenkundig entmutigt. Auch in Kenia wirkt sich die Politik der Regierung in Bezug auf
kulturbezogene Wirtschaftsaktivitäten (Landwirtschaft, Weidewirtschaft und Jagd und Sammeln)
direkt negativ auf nicht dominante Kulturgruppen aus, nämlich Hirten und Jäger und Sammler.
Tatsächlich zeigt eine Betrachtung der Interaktion zwischen verschiedenen ethnischen Gruppen
in Kenia, dass sich eine Hierarchie entwickelt hat, die auf ungleicher politischer Macht basiert,
was sich in ungleichem Zugang zu und Kontrolle über Land niederschlägt. Seit der Kolonialzeit
dringt der fremde westliche Kapitalismus in Land vor, ganz gleich, ob es Landwirten, Hirten oder
Jägern und Sammlern gehört; Landwirte sind in pastorale Gebiete gezogen, und Landwirte und
Pastoralisten haben Gebiete von Jägern und Sammlern übernommen (siehe Campbell 2004, 7–
8; Oduor 2011, Kapitel 2). Mit Ausnahme des Vordringens ausländischer westlicher Kapitalisten
war zahlenmäßige Stärke oder Schwäche ausschlaggebend für diesen hierarchischen Prozess
der wirtschaftlichen Enteignung, da die Landwirte zahlreicher sind als die Hirten, und letztere
haben einen demografischen Vorteil gegenüber den Jägern und Sammlern.

Darüber hinaus wird in vielen Ländern zunehmend akzeptiert, dass bestimmte Formen kultureller
Unterschiede nur durch besondere gesetzliche oder verfassungsrechtliche Maßnahmen
berücksichtigt werden können, die über die allgemeinen Rechte hinausgehen
Staatsbürgerschaft, die klassischerweise von der westlichen liberalen Demokratie anerkannt wird
(Kymlicka 1995, 26; Mute 2002, 145). Beispielsweise ist die Wahrung der Rechte der eth-

Minderheiten beinhalten den Schutz ihrer Existenz, Nichtausgrenzung, Nichtdiskriminierung und Nichtassimilation (Narang 2002, 2699). Dies wird in der Regel durch ethnisch differenzierte Rechte wie territoriale Autonomie, Vetorechte, garantierte Vertretung in zentralen Institutionen, Landansprüche und Sprachrechte erreicht, die alle darauf abzielen, die Anfälligkeit solcher Gruppen gegenüber Mehrheitsentscheidungen zu minimieren oder zu beseitigen (Kymlicka 1995), 109).

Es ist bemerkenswert, dass eine Reihe von Ländern in verschiedenen Teilen der Welt ihre ethnische Vielfalt in ihre Regierungsstrukturen einbezogen haben, es ihnen jedoch nicht schlechter ergangen ist als denen, die dies nicht getan haben. Beispielsweise legt die libanesische Verfassung die ethnische Zusammensetzung des gesamten Parlaments und von Schlüsselpositionen wie dem Präsidenten und dem Premierminister fest

(Reilly und Reynolds 1999). Tatsächlich gibt es Hinweise darauf, dass die Anerkennung gruppenpolitischer Rechte nicht dominante ethnische Gruppen in Bezug auf ihre Rechte beruhigt Freiheiten und Sicherheit, wodurch der Anreiz für Bürgerkrieg, Sezession und die Verteidigung von ethnischen Gruppen über die Grenzen der Staaten hinweg, in denen sich solche Gruppen befinden, verringert wird verteilt (Rothchild 2000, 6; Talbot 2000, 160).

Daher stimme ich mit dem Argument von Amartya Sen (2006) überein, dass es ein rationales Bewusstsein für unsere vielfältigen Identitäten in Kombination mit einer Politik zur Förderung dieser Identität gibt Ein solches Bewusstsein, um ethnischen Hass zu mildern, ist für Sens Position nicht unbedingt erforderlich implizieren eine ethnisch blinde öffentliche Politik. Tatsächlich liegt es an den Menschen Menschen entscheiden sich häufig dafür, eine ihrer Identitäten über andere hervorzuheben, da die politisierte Ethnizität in vielen afrikanischen Ländern weit verbreitet ist. Das bloße Predigen gegen negatives ethnisches Bewusstsein und gleichzeitig das Aufblühen ethnisch begründeter Politik hat die zahlreichen politischen Umwälzungen in Afrika in den letzten etwa sechs Jahrzehnten nicht abgewendet, sondern sogar angeheizt. Tatsächlich müssen diejenigen, die an der Notwendigkeit der Berücksichtigung der ethnischen Vielfalt zweifeln, bedenken, dass es im Jahr 2002 in etwa 190 Ländern 3.000 ethnische Gruppen gab, die auf die eine oder andere Weise um ihre Identität kämpften (Narang 2002, 2696).

Als solcher ignoriert ein ethnisch pluralistischer Staat die Bestrebungen ethnischer Gruppen zu seinem Nachteil.

Trotz ständiger Forderungen nach der Integration verschiedener ethnischer Gruppen in jedem multiethnischen afrikanischen Staat stimme ich daher mit Ake (1993) überein.

dass Afrikas Problem *nicht* die ethnische Zugehörigkeit ist, sondern vielmehr gesellschaftspolitische Bedingungen, die seinen Missbrauch begünstigen:

Ethnizität verkörpert angeblich Rückständigkeit und hemmt die Entwicklung von Afrika. Diese Voraussetzung ist jedoch irreführend, denn es handelt sich vielmehr um eine Entwicklung als die Menschen und ihre Kultur, die es zu problematisieren gilt. Entwicklung muss damit beginnen, die Menschen und ihre Kultur so zu nehmen, wie sie sind, und nicht so, wie sie sein könnten. und von dort aus die Probleme und Strategien für die Entwicklung definieren. Andernfalls wird die Problematik der Entwicklung zur Tautologie. Die Leute sind nicht und kann kein Problem sein, nur weil sie das sind, was sie sind

244 Zur Verteidigung ethnisch begründeter Föderationen in postkolonialen afrikanischen Staaten

wenn ein Teil dessen, was sie sind, ethnisches Bewusstsein ist. Unser Umgang mit ethnischer Zugehörigkeit und ethnischem Bewusstsein spiegelt diese Tendenz wider, die Menschen und ihre Kultur zu problematisieren, ein Fehler, der Afrika immer weiter in die Verwirrung treibt. Es geht natürlich nicht darum, die Vergangenheit zu romantisieren und in ihr gefangen zu bleiben, sondern darum, zu erkennen, was vor Ort ist, und danach zu streben, eine effizientere, weniger traumatische und weniger traumatische Situation zu schaffen selbstzerstörerische soziale Transformation. (Ake 1993)

Ake (1993) warnte weiter, dass die üblichen einfachen Urteile über ethnisches Bewusstsein ein gefährlicher Luxus seien in einer Zeit, in der alteingesessene Staaten unter dem Druck ethnischer und nationalistischer Durchsetzungskraft zerfielen und die Gemeinschaft unabhängiger Staaten ihre Identität ablehnte. Für ihn sind die enormen Auswirkungen, die dies auf Afrika hat, wo Hunderte ethnischer Gruppen chaotisch und unterdrückerisch in etwa fünfzig Staaten zusammengepfert werden, leicht vorstellbar.

Laut Curry und Wade (1968, 2) ist eine politische Entscheidung oft eine Tauschentscheidung, bei der man abwägen muss, was man bekommen kann und was man darauf verzichten muss, um es zu bekommen. In vielen zeitgenössischen afrikanischen Gemeinwesen erfreuen sich die dominanten ethnischen Gruppen aufgrund ihres hohen materiellen Wohlstands Zugang zur politischen Macht, während die Nicht-Dominanten an der Peripherie des Staates verharren. Wenn sich die dominierenden ethnischen Gruppen dafür entscheiden, die Sorgen ihrer nicht dominanten Gegenspieler zu ignorieren, laufen die dominanten ethnischen Gruppen Gefahr, unter der Art sozialer, politischer und wirtschaftlicher Instabilität zu leiden, die sie nach den diskreditierten Parlamentswahlen in Kenia 2007 und 2017 erlebten. Auf dem anderen Wenn andererseits nicht-dominante ethnische Gruppen an Handlungen teilnehmen, die den Staat destabilisieren, wären ihre dominanten Gegenspieler geneigt, ihren Zugang zu staatlichen Ressourcen zu nutzen, um ihre nicht-dominanten Gegenspieler zu unterdrücken oder sogar noch weiter zu marginalisieren. Daher ist es notwendig, dass durch Verfassungsbestimmungen ein Austausch zwischen den Akteuren stattfindet, der den Anliegen beider Akteure in erheblichem Maße Rechnung trägt.

DIE NOTWENDIGKEIT, DIE SCHÄDLICHEN AUSWIRKUNGEN VON ZU MINDERN

THE DISEASE OF THE NATION STATE ON-

Es ist mittlerweile üblich, postkoloniale afrikanische Gemeinwesen als „Nationalstaaten“ zu bezeichnen. Diese Gemeinwesen rühmen sich unter anderem mit Nationalflaggen, Nationalhymnen, Nationalfeiertagen, Nationalversammlungen und Nationalarmeen. Dennoch setzt das Konzept eines „Nationalstaats“ die Existenz eines Volkes mit einer gemeinsamen Kultur voraus, das ein Gemeinwesen aufbauen möchte, dessen Grenzen mit der homogenen Kultur seiner Bürger übereinstimmen. Dennoch sind solche Politiken in Afrika selten, wo die Kolonialmächte willkürlich verschiedene kulturelle Gruppen in einzelnen Staaten zusammenfassten und tatsächlich willkürliche Grenzen festlegten

Dadurch blieben einzelne ethnische Gruppen in zwei oder mehr Staaten zurück , mit schädlichen Auswirkungen auf die daraus resultierenden Gemeinwesen (siehe Oduor 2018). Somit ist eine der Hauptursachen für den dysfunktionalen Charakter vieler postkolonialer afrikanischer Staaten die Tatsache, dass die Loyalität der Massen eher ihren ethnischen Gruppen als dem Staat gilt, was sie (die Massen) zu einer leichten Beute politisierter Ethnizität macht. Doch sollte man dies nicht den Massen vorwerfen, denn ihre Eingliederung in solche Staaten erfolgte nicht freiwillig, sondern durch kolonialen Zwang. Daher ist es bedauerlich, dass Politiker in postkolonialen afrikanischen Staaten sowie afrikanische und afrikanistische Wissenschaftler das Konzept des „Nationalstaats“ unkritisch übernommen haben und damit die koloniale Agenda der Entethnisierung der afrikanischen Massen zur Bildung afrikanischer Politiken aufrechterhalten das Bild und die Ähnlichkeit westeuropäischer (siehe Oduor 2018). Als der verstorbene Präsident Daniel Arap Moi ethnisch begründete Vereinigungen (wie die Gikuyu Embu Meru Association [GEMA] und die Luo Union) verbot, erklärte er : „Diese Stammesvereinigungen lenken unsere Aufmerksamkeit von nationalen Themen ab.“ Wir sind in erster Linie Kenianer. Tribalismus ist ein Krebsgeschwür der Gesellschaft; also lasst uns auf diese Stammesorganisationen verzichten “ (Moi 1986, 173). Man erinnert sich auch an Moi, der seine Zuhörer immer wieder dazu aufforderte, ihre ethnische Identität nicht preiszugeben, wenn man sie dazu aufforderte, und stattdessen einfach zu antworten, dass sie Kenianer seien . Dennoch verfolgte er konsequent eine offen ethnisierte Politik und begünstigte damit die von seinem Vorgänger Jomo Kenyatta eingeleitete Ausprägung der ethnischen Ausgrenzung (siehe Oduor 2011, Kapitel 3).

In ähnlicher Weise bekennt sich Yoweri Kaguta Museveni aus Uganda in seiner Verteidigung eines parteilosen Regierungssystems zu einer liberalen Vision entethnisierter afrikanischer Staaten wie folgt:

Ein Führer sollte den Menschen zeigen , dass diejenigen , die die ethnische Zugehörigkeit betonen , Boten ständiger Rückständigkeit sind . Dieser Prozess der Untergrabung einer sektiererischen Mentalität von „meinem Stamm, meiner Religion“ ist mit dem Prozess der Modernisierung verbunden und Überwindung der Unterentwicklung. Wenn die Subsistenzwirtschaft untergraben wird und der Warenaustausch eingeführt wird , wird es mehr Effizienz geben und mit der Zeit Einsparungen, die wiederum zu investierbarem Kapital führen. Letztlich, Die Gesellschaft wird transformiert und modernisiert. Der Moment, den dieser Prozess dauert Ort, Stamm oder Religion haben keine große Bedeutung mehr. (Museveni 1997, 189)

Wie Deng (2004, 506) feststellte: „Der Prozess der Staatsbildung und des Nationenaufbaus hat ...“ . verweigerte den Völkern Afrikas die Würde , ihre Nationen auf der Grundlage ihrer eigenen indigenen Identitäten, Strukturen, Werte, Institutionen und Praktiken aufzubauen .“ So konnte Davidson (1992) zu Recht die Einführung des Staates in Afrika nach dem Vorbild des modernen westlichen Nationalstaats als Belastung und Fluch bezeichnen . Folglich ist die verfassungsrechtliche Anerkennung des Rechts auf die

246 Zur Verteidigung ethnisch begründeter Föderationen in postkolonialen afrikanischen Staaten

Der Schutz ethnischer Identitäten und Interessen würde die schädlichen Auswirkungen des Diskurses auf den Nationalstaat und die damit einhergehende schädliche Politik abmildern, die einigen ethnischen Gruppen enorme wirtschaftliche und politische Ressourcen verschafft, während andere an der Peripherie des Gemeinwesens dahinsiechen.

Im Rest dieses Kapitels konzentriere ich mich auf die Situation in Kenia mit dem Ziel Vorschlag eines Prototyps eines ethnisch fundierten föderalen Modells mit kommunalistischer Ausrichtung als Ersatz für den derzeitigen erklärtermaßen liberalen und im Wesentlichen unitaristischen Verfassungsrahmen.

INTER-ETHNISCHE RELATIONEN IN KENIA: DEMOGRAPHISCHE UND RECHTLICHE DIMENSIONEN

Demografie und politische Chancen

Laut der Volkszählung von 1989 waren die größten ethnischen Gruppen in Kenia die Kikuyu (21 %), Luhya (14 %), Luo (12 %), Kalenjin (12 %) und Kamba (11 %). Diese Gruppen machten zusammen etwa 70 % der Bevölkerung des Landes aus. Weitere bedeutende Gruppen waren die Kisii (6 %), die Meru (5 %) und die Mijikenda (5 %), die zusammen nur 16 % der Bevölkerung des Landes ausmachten. Zusammen machten die acht Gruppen etwa 86 % der Bevölkerung aus. Die verbleibenden 34 Gruppen waren zahlenmäßig unbedeutend und machten zusammen etwa 14 % der Bevölkerung aus, und viele machten einzeln weniger als 1 % der Bevölkerung des Landes aus. Dazu gehörten unter anderem Elmololo, Malakote, Ogiek, Sanye und Waata (Republik Kenia 1994, Tabelle 6-2).

Die Regierung lehnte es ab, die Volkszählungszahlen von 1999 zu veröffentlichen (Republik Kenia 2001), aufgeschlüsselt nach ethnischer Zugehörigkeit, angeblich im Hinblick auf ethnische Sensibilitäten. Allerdings war die Volkszählung von 1999 stärker politisiert als die vorangegangenen, so dass es schwierig gewesen wäre, die Richtigkeit solcher Daten festzustellen (Kanyinga 2006, 354). Die Ergebnisse der Volkszählung 2009 zeigten, dass die fünf größten ethnischen Gruppen zwar im Allgemeinen ihre zahlenmäßige Vormachtstellung behielten (mit Ausnahme der Luo, die durch die Kalenjin von der dritten Position verdrängt wurden), ethnische Gruppen wie die Elmololo, Malakote, Ogiek, Sanye und Waata war weiterhin zahlenmäßig stark benachteiligt (Republik

Kenia 2010b).

Laut der Volkszählung 2019 hatte Kenia eine Bevölkerung von 47,6 Millionen.

Die Kikuyu waren mit einer Bevölkerung von 8.148.668 die größte ethnische Gruppe, gefolgt von den Luhya (6.823.842), Kalenjin (6.358.113), Kamba (5.066.966) und Luo (4.663.910). Eine der bemerkenswertesten Veränderungen bei der Volkszählung 2019 war, dass die kenianischen Somali mit einer Bevölkerung von 2.780.502 den sechsten Platz von den Kisii mit einer Bevölkerung von 2.703.235 einnahmen. Die Mijikenda, Meru und Massai belegten die Plätze 8, 9 und 10 mit einer Bevölkerung von 2.488.691.

1.975.869 bzw. 1.189.522. Die ethnische Gruppe mit der geringsten Bevölkerungszahl waren die Dahalo mit 575 (Kenya National Bureau of Statistics 2020).

Es ist wichtig zu bedenken, dass die offizielle Zahl der ethnischen Gruppen in Kenia von 42 willkürlich ist und von den britischen Kolonialherren aus Zweckmäßigkeit ermittelt wurde. Daher handelt es sich bei mehreren der in der offiziellen Liste aufgeführten Gemeinschaften tatsächlich um Ansammlungen ethnischer Gruppen. Die sechzehn Gemeinschaften, die gemeinsam als „Luhya“ bekannt sind, die neun Gruppen, die gemeinsam als „Mijikenda“ bezeichnet werden, und die etwa acht Gruppen, die gemeinsam als „Kalenjin“ bezeichnet werden, sind alles Beispiele dafür (Itebete 1974, 97–101; Atieno-Odhiambo 2002, 231–32; Kipkorir und Welbourn 1973, 1, 70 ff.). Legt man also die Selbstdefinition der Völker Kenias und nicht ihre koloniale Definition zugrunde, gibt es im Land weit über siebzig und nicht zweiundvierzig ethnische Gruppen.

Darüber hinaus ist die gesamte Frage der ethnischen Identität selbst umstritten, da kein Konsens darüber besteht, welche Indikatoren bei der Bestimmung einer ethnischen Gruppe zu berücksichtigen sind. Beispielsweise wird die Sprache häufig als Indikator angesehen. Aufgrund der ethnischen Identität besteht unter Linguisten keine Einigkeit über den Unterschied zwischen Sprachen und Dialekten (Jenkins 1997; Kellas 1998). Tatsächlich gibt es keine eindeutige Luhya-, Kalenjin- oder Mijikenda-Sprache, obwohl die Sprachen, die von jeder dieser Gruppen von Gemeinschaften gesprochen werden, miteinander verwandt sind. Darüber hinaus sprechen einige kenianische Gemeinschaften, die sich als eigenständige ethnische Gruppen betrachten, wie die Ogiek und die Mukogodo, derzeit keine Sprachen ihre eigenen (Kamau 2000; Cronk 2004).

Dennoch betrachten sich viele Kenianer als Angehörige bestimmter ethnischer Gruppen, und das politische Leben des Landes wird von Spaltungen entlang ethnischer Linien (d. h. politisierter Ethnizität oder ethnisierter Politik) dominiert, was zu Unzufriedenheit unter nicht dominanten ethnischen Gruppen führt. Die größeren ethnischen Gruppen bilden Bündnisse, die ihnen den Vorteil eines Mehrheitsstatus verschaffen, wie es im Bündnis zwischen den Kikuyu und den Luo am Vorabend der politischen Unabhängigkeit im Jahr 1963 während der Übergangswahlen von 2002 der Fall war (Ndegwa 1997; Oyugi et al. Hrsg. 2003) und zuletzt im Rahmen der sogenannten Building Bridges Initiative nach den umstrittenen Wahlen 2017. Andererseits verfügen die sehr kleinen ethnischen Gruppen wie die Elmololo, Malakote, Ogiek, Sanye und Waata nicht über die nötige Verhandlungsmacht, um Teil der ethnischen Gruppe zu werden und genießen den Mehrheitsstatus. Ein typisches Beispiel sind die Ilchamus von Baringo Central, die von der Mehrheit der Turken im Wahlkreis konsequent ignoriert wurden (High Court of Kenya 2006).

Der Zusammenhang zwischen politischen und wirtschaftlichen Möglichkeiten in Kenia wurde durch einen Bericht der National Cohesion and Integration Commission (NCIC) aus dem Jahr 2011 hervorgehoben, der darauf hinwies, dass die fünf zahlreichsten ethnischen Gruppen in Kenia (Kikuyu, Kalenjin, Luhya, Kamba und Luo) besetzten fast 70 % von allen Regierungsjobs. Die Kikuyu führten das Feld mit 22,3 % aller Beamten an

248 Zur Verteidigung ethnisch begründeter Föderationen in postkolonialen afrikanischen Staaten

Arbeitsplätze, gefolgt von den Kalenjin (16,7 %), Luhya (11,3 %), Kamba (9,7 %) und Luo (9,0 %). Die Kikuyu, Kalenjin, Luhya, Kamba, Luo, Kisii und Meru hatten einen Anteil von über 5 % im öffentlichen Dienst. Alle anderen Gemeinden

Die Vertretung lag unter 5 %. Allein zwei Gemeinden, die Kikuyu und die Kalenjin, verfügten zusammen über fast 40 % der Arbeitsplätze im öffentlichen Dienst, und der Bericht kam zu dem Schluss, dass dies auf die Tatsache zurückzuführen sei, dass jede von ihnen die Präsidentschaft mehr als zwanzig Jahre lang innehatte (NCIC 2011). Ähnliche Ergebnisse veröffentlichte das NCIC in seinem Bericht von 2012 (NCIC 2012). Darüber hinaus zeigt ein Bericht der Kenya Human Rights Commission aus dem Jahr 2018, dass die Zuteilung von Die Besetzung von Kabinettspositionen von 1963 bis 2018 wurde stark von ethnischer Loyalität beeinflusst (KHRC 2018).

Daher besteht dringender Bedarf, sich mit der politischen Marginalisierung auseinanderzusetzen in Kenia, um die soziale und politische Stabilität des Landes langfristig zu fördern. Es hat eindeutig nicht geholfen, gegen „Tribalismus“ zu predigen, wie es Politiker seit 1963 tun, während sie sich gleichzeitig energisch für die politisierte Ethnizität einsetzen. Meiner Meinung nach ist es dringend erforderlich, die ethnische Vielfalt Kenias in die gesellschaftspolitische Gestaltung des Landes einzubeziehen, ein Projekt, zu dem ich mit diesem Kapitel und mehreren anderen meiner Arbeiten (z. B. Oduor) beitragen möchte 2011; 2018; 2019a; 2019b).

Rechtlicher Rahmen und interethnische Beziehungen

Auf dem Höhepunkt der Krise in Kenia nach den Wahlen 2007 behauptete Kioi Mbugua zu Recht, dass es an der Zeit sei, sich mit der größten Bruchlinie des kenianischen Gemeinwesens zu befassen, nämlich dem wahrgenommenen ethnisch begründeten Wettbewerb um die politische Macht. Er stellte außerdem fest, dass Verfassungstechnik erforderlich ist, um über das System, bei dem der Gewinner alles bekommt, hinauszugehen und ethnische Ausgrenzung sowie die Angst vor Herrschaft und Verfolgung zu beseitigen (Mbugua 2008). Als direkte Folge der vermittelten Lösung der Krise nach den Wahlen 2007/2008 führte Kenia einige Rechtsreformen durch, um interethnische Spannungen anzugehen, die ich im Folgenden darlege. Im Nationalen Kohäsions- und Integrationsgesetz Kenias von 2008 heißt es: „Es ist für jeden Beamten rechtswidrig, Ressourcen auf ethnisch ungerechte Weise zu verteilen, während er für öffentliche Ressourcen verantwortlich ist und ohne Begründung.“ (Republik Kenia 2008, Abschnitt 11 (2)). Weiterhin wird gefordert, dass keine einzelne ethnische Gruppe mehr als ein Drittel der Positionen in einer Regierungsinstitution besetzt (Republic of Kenya 2008, Sec.7 (2)). Darüber hinaus richtet es die Nationale Kohäsions- und Integrationskommission ein, um seine Bestimmungen durchzusetzen (Republic of Kenya 2008, Abschnitt 15). Der Tenor dieses Gesetzes ist jedoch eher die Förderung einer kulturell homogenen Gesellschaft als der Aufbau eines stabilen pluralistischen Gemeinwesens. Dies wird deutlich, wenn wir die Bedeutung des Ausdrucks „nationale Integration“ betrachten. Wie jedoch im nächsten Abschnitt zum

In der Geschichte des Kampfes für einen ethnisch begründeten Föderalismus in Kenia ist Integration ein Ziel, dem sich einige nicht dominante ethnische Gruppen nicht anschließen wollen, da sie daran interessiert sind, ihre kulturelle Identität zu bewahren. Mit anderen Worten: Solche ethnischen Gruppen bevorzugen einen pluralistischen Rechtsrahmen gegenüber einem assimilationistischen Rechtsrahmen.

Die Verfassung Kenias, die beim Referendum am 4. August 2010 ratifiziert und am 27. August 2010 verkündet wurde, erkennt die ethnische Vielfalt des Landes an.

In der Präambel heißt es, dass die Menschen in Kenia „STOLZ“ seien unserer ethnischen, kulturellen und religiösen Vielfalt und entschlossen, in Frieden und Einheit als eine unteilbare souveräne Nation zu leben.“ Diese Anerkennung wird jedoch durch die Rede von „einer unteilbaren souveränen Nation“ geschwächt.

Dies bedeutet ein homogenisierendes Projekt im Einklang mit dem Nationalen Zusammenhalt und oben genanntes Integrationsgesetz. Im Gegensatz zu früheren Entwürfen des

Die Verfassung gibt dies in ihren Kapiteln ausdrücklich zu Werten und Grundsätzen bekannt erkannte die ethnische Vielfalt Kenias an, Artikel 10 über „Nationale Werte und „Grundsätze der Governance“ ist in dieser Hinsicht äußerst vage. Tatsächlich, während

Wir könnten geneigt sein, den Ausdruck „die Ausgegrenzten“ in Artikel zu interpretieren

10 (2) (b) um diejenigen einzubeziehen, die aus ethnischen Gründen ausgeschlossen wurden,

Artikel 21 (3) spricht von „Angehörigen einer Minderheit oder Ausgegrenzten“.

Gemeinschaften“ und spricht auch separat über ethnische Zugehörigkeit, was zu dem führt

Schlussfolgerung, dass der Ausdruck „die Ausgegrenzten“ dies tut beziehen sich nicht auf nicht dominante ethnische Gruppen.

Darüber hinaus ist Artikel 11 der aktuellen kenianischen Verfassung zwar der Kultur gewidmet, scheint aber die kulturelle Vielfalt des Landes außer Acht zu lassen, da er die Kenianer als „Volk“ und „Nation“ mit einer einzigen Kultur bezeichnet. Dies deutet darauf hin, dass die Verfasser der Verfassung eine Tendenz zum Assimilationismus und gegen den Pluralismus hatten. Der Artikel beginnt wie folgt:

Diese Verfassung erkennt Kultur als Grundlage der Nation und als Gesamtkultur des kenianischen Volkes und der kenianischen Nation an. (Republik 2010a, Artikel 11 [1])

Dennoch erkennen mehrere Bestimmungen der Verfassung die kollektiven Rechte ethnischer Gruppen an. In Artikel 21 (3) der Verfassung Kenias heißt es: „Alle Staatsorgane und alle Beamten haben die Pflicht, sich um die Bedürfnisse schutzbedürftiger Gruppen innerhalb der Gesellschaft zu kümmern, darunter Frauen, ältere Mitglieder der Gesellschaft, Menschen mit Behinderungen, Kinder, Jugendliche und Mitglieder.“ der Minderheit bzw

marginalisierte Gemeinschaften und Mitglieder bestimmter ethnischer, religiöser oder kultureller

Gemeinschaften“ (Hervorhebung von mir). Darüber hinaus heißt es in der Verfassung: „Gemeinschaftsland soll Gemeinschaften gehören und von diesen gehalten werden, die aufgrund ihrer ethnischen Zugehörigkeit, Kultur oder einer ähnlichen Interessengemeinschaft identifiziert wurden“ (Artikel 63 (1)). Der Artikel legt weiterhin die verschiedenen Bedingungen fest, unter denen Land als zu einer Gemeinschaft gehörend betrachtet werden kann, und erkennt Gemeinschaftswälder, Weidegebiete oder Schreine, angestammtes Land und Land der Tradition an

250 Zur Verteidigung ethnisch begründeter Föderationen in postkolonialen afrikanischen Staaten

von Jäger-Sammler-Gemeinschaften bewohnte Gebiete, die in diese Kategorie fallen Land. Dies ist eine deutliche Abkehr von der ethnisch blinden Orientierung, die typisch für die westliche liberale Tradition ist und die Unabhängigkeitsverfassung Kenias maßgeblich geprägt hat , in der nur Einzelpersonen und Unternehmen das Recht hatten , Land zu besitzen. Was die Frage der Sondersitze in der Nationalversammlung und im Senat betrifft, so sieht die Verfassung ebenfalls vor, dass diese auf der Grundlage einer proportionalen Vertretung aus Parteilisten besetzt werden , die „die regionale und ethnische Vielfalt des kenianischen Volkes “ widerspiegeln (Artikel 90). 2) (c)).

Die Verfassung (Republik Kenia 2010a) verlangt außerdem , dass das Parlament Gesetze erlässt, um die Vertretung unter anderem „ ethnischer und anderer Minderheiten“ im Parlament zu fördern (Artikel 100 (d)). Es sieht außerdem vor, dass „die Zusammensetzung der nationalen Exekutive die regionale und *ethnische* Vielfalt der Bevölkerung Kenias widerspiegeln soll “ (Artikel 130 (2); Hervorhebung durch mich). Darüber hinaus legt es fest, dass es zu den Werten und Grundsätzen des öffentlichen Dienstes gehört , auf allen Ebenen des öffentlichen Dienstes angemessene und gleiche Möglichkeiten für Ernennung, Ausbildung und Aufstieg zu bieten , unter anderem für „Angehörige aller ethnischen Gruppen“ (Artikel 232). 1) (i) (ii)). Ebenso: „ Die Zusammensetzung des Kommandos der Verteidigungskräfte muss die regionale und ethnische Vielfalt widerspiegeln . “ das Volk Kenias “ (Artikel 241 (4)). Die gleiche Anforderung gilt für den kenianischen Polizeidienst (Artikel 246 (4)) sowie für Verfassungskommissionen und unabhängige Ämter (Artikel 250 (4)).

Im Einklang mit der individualistischen, ethnisch blinden, liberal- demokratischen Vision konzentriert sich Artikel 27 (1) der Verfassung Kenias jedoch auf die Gleichheit von Einzelpersonen vor dem Gesetz, ohne dass ethnische Gruppen als juristische Personen erwähnt werden, die Rechte besitzen . Darüber hinaus spricht Artikel 27 Absatz 4 nicht von „ ethnischer Identität “, sondern von „ethnischer oder sozialer Herkunft“ und bestärkt damit die Vorstellung, dass es sich bei den darin genannten Personen um Individuen und nicht um Angehörige ethnischer Gruppen handelt. Es ist daher nicht verwunderlich, dass im Artikel über die Meinungsfreiheit „ethnische Hetze“ als einer der Gründe für die Freiheit der Meinungsäußerung genannt wird Die Meinungsäußerung ist einzuschränken (Artikel 33 Absatz 2 Buchstabe d und i). Ich stimme zwar mit den Verfassern der Verfassung darin überein, dass ethnische Hetze eingeschränkt werden sollte , aber wenn man sie heraushebt, ohne das Recht auf ethnische Identität angemessen anzuerkennen, wird selbst die harmloseste ethnisch begründete politische Mobilisierung kriminalisiert und dadurch die Vereinigungsfreiheit ungerechtfertigt eingeschränkt und Ausdruck. Darüber hinaus verlangt die Verfassung Kenias, dass politische Parteien einen „nationalen Charakter haben, wie durch ein Gesetz des Parlaments vorgeschrieben “ (Artikel 91 (1) (A)). Anschließend werden die politischen Parteien aufgefordert, „die nationale Einheit zu fördern und aufrechtzuerhalten“ (Artikel 91 (1) (c)) – eine Anforderung , die im kenianischen Kontext als Homogenisierungsprojekt durch die systematische Herabsetzung der Betonung ethnischer Herkunft verstanden wird Identitäten. Darüber hinaus heißt es in der Verfassung, dass politische Parteien „nicht auf einer religiösen, sprachlichen, rassischen, *ethnischen*,

Geschlechts- oder regionalbezogene Diskriminierung oder die Befürwortung von Hass auf einer solchen Grundlage“ (Artikel 91 (2) (a); Hervorhebung durch mich). Dieser Ansatz wurde bereits im Gesetz über politische Parteien formuliert, das die Bildung ethnischer Parteien unter Strafe stellt und stattdessen verlangt, dass jede Partei „nationalen Charakters“ hat.

(Republik Kenia 2007, Abschnitt 14).

Die Bestimmungen zu politischen Parteien in der Verfassung und im Gesetz über politische Parteien bewirken, dass das kollektive Recht ethnischer Gruppen, ihre politischen Bestrebungen durch eigene Parteien zu verfolgen, eingeschränkt wird. Angesichts der drei Gründe für das Recht auf verfassungsmäßige Anerkennung und Schutz ethnischer Identitäten und Interessen, die im vorherigen Abschnitt dargelegt wurden, und im Lichte von

Trotz der weiter oben in diesem Abschnitt dargelegten Verfassungsbestimmungen zu den kollektiven Rechten ethnischer Gruppen ist es äußerst bedauerlich, dass die Verfassung Kenias und das Gesetz über politische Parteien ethnisch begründete politische Parteien verbieten. Die pluralistischen Elemente im kenianischen National Cohesion and Integration Act (Republik Kenia 2008) und in der aktuellen Verfassung Kenias (Republik Kenia 2010a) sind Schritte in die richtige Richtung, da eine Politik der offiziellen Missachtung der ethnischen Zugehörigkeit seit mehr als fünf Jahrzehnten gescheitert ist um der grassierenden ethnischen Diskriminierung im Land Einhalt zu gebieten. Vor mehr als vierzig Jahren behauptete Rawls (1971, 234): „Der öffentliche Wille, sich zu beraten und die Überzeugungen und Interessen aller zu berücksichtigen, legt die Grundlagen für bürgerliche Freundschaft und prägt das Ethos der politischen Kultur.“ Obwohl Rawls dies wahrscheinlich bezweifelt hätte, ist seine Beobachtung nicht nur auf einzelne Bürger anwendbar, sondern auch auf ethnische Gruppen im afrikanischen Kontext. Mit anderen Worten: Ethnische Gruppen sollten als Interessengruppen behandelt werden, deren Ansichten für den Aufbau lebensfähiger Demokratien in der afrikanischen Politik des 21. Jahrhunderts von entscheidender Bedeutung sind.

Der Kampf um einen ethnischen Föderalismus

IN KENIA: EINE HISTORISCHE ANALYSE

Der Beginn der britischen Invasion und Unterwerfung des Gebiets, das heute Kenia heißt, begann mit der formellen Einweihung der Herrschaft der Imperial British East Africa Company im Jahr 1888, offizieller jedoch mit der Erklärung von Britisches Ostafrikanisches Protektorat am 1. Juli 1895 (Kihoro 2005, 8). Ein englisch-deutsches Abkommen von 1886 hatte die Souveränität des Sultans von festgelegt Sansibar reichte von der Küste des Landes bis zehn Meilen ins Landesinnere (Brennan 2008, 838), aber 1895 verpachtete der Sultan von Sansibar die Verwaltung des Streifens an die Briten. Diese Ereignisse setzten den Prozess in Gang, verschiedene ethnische Gemeinschaften mit ihren unterschiedlichen Regierungssystemen in einem großen und neuen Bereich zentraler Verwaltung zusammenzufassen (Olumwullah 1990, 88; Jonyo 2002, 90). Das Gebiet jenseits des Ten-Mile Coastal Strip war

1920 zur „Kenia-Kolonie“ erklärt (Omolo 2002, 213). Während der Zehn-Meilen-Küstenstreifen weiterhin als Protektorat bezeichnet wurde, wurde der Rest des Landes fortan als Kenia-Kolonie bezeichnet (Brennan 2008, 831). Dennoch verwalteten die Briten das Protektorat und die Kolonie aus Zweckmäßigkeit als Zwei-in-Eins-Einheit (Hassan 2002). Wenn Sie meine Großmutter also fragen würden, ob sie Luo oder Kenianerin ist, wäre sie über die Frage erschrocken, denn sie weiß nichts von einer kenianischen Identität, ist aber stolz auf ihre Luo-Identität, die sie mehrere Generationen zurückverfolgen kann.

Der politischen Unabhängigkeit Kenias im Dezember 1963 gingen drei Verfassungskonferenzen voraus, die 1960, 1962 und 1963 im Lancaster House in London abgehalten wurden (Ndegwa 1997, 602–4). Die Kenya African National Union (KANU), eine Partei hauptsächlich der zahlenmäßig überlegenen Kikuyu und Luo, befürwortete einen Einheitsstaat. Allerdings unterstützt die Kenya African Democratic Union (KADU) ethnische Minderheitengruppen wie die Kalenjin, Massai, Turkana, Samburu, die Giriama der Küste und Teile der Luhya sowie Michael Blundels von europäischen Siedlern dominierte New Kenya Party (NKP) und der Kenya Indian Congress (KIC) befürworteten ein regionalistisches System (*Majimbo*)¹ (Odinga 1967, 226–27). Die Aussicht auf eine Dominanz der Kikuyu-Luo durch KANU war real, da die beiden Gruppen größer, politisch bewusster und besser organisiert waren als die KADU-Gruppen und vermutlich bei den Wahlen mit überwältigender Mehrheit gewinnen würden (Ndegwa 1997, 605). Die Erwartung einer Volkszählungsabstimmung wurde bei den Wahlen im Februar 1961 weitgehend erfüllt. Von den dreiunddreißig offenen Sitzen gewann KANU neunzehn mit 67,4 % der Stimmen, während KADU elf Sitze mit dürrigen 16,4 % der Stimmen gewann. Diese Anteile entsprachen in etwa der Bevölkerungsverteilung der ethnischen Gruppen, die jede Partei unterstützten (Muigai 2004, 210).

Trotz des zahlenmäßigen Nachteils von KADU und seinen Europäern und Indern Verbündeten gelang es, auf den Konferenzen im Lancaster House Druck auszuüben führte dazu, dass die Unabhängigkeitsverfassung acht Regionen (*Majimbo*) vorsah, die die ehemaligen mehr oder weniger ethnisch definierten kolonialen Verwaltungseinheiten („Provinzen“) waren, nämlich Nairobi, Coast, Eastern, Central, Rift Valley, Nyanza, Western und North -Osten, jedes mit seinen eigenen gesetzgebenden und exekutiven Organen (Republik Kenia 1963, Kapitel VI). Den ethnischen Minderheitengruppen wurde auch die Vertretung in der Zentralregierung durch den Senat zugesichert, dessen Wahlgebiete die ethnisch noch homogenen Verwaltungsbezirke waren. Darüber hinaus wurde die Regional Boundaries Commission gegründet, um die Ansichten aller ethnischen Gruppen über die Region, zu der sie gehören wollten, zu sammeln. Allerdings gab die Kommission nicht allen eingegangenen Petitionen statt. Beispielsweise lehnte es den Antrag der Sabaat von Mount Elgon ab, zusammen mit ihren Kalenjin-Verwandten in die Rift Valley-Region aufgenommen zu werden (Ndegwa 1997, 602–4).

Nach dem Lancaster-Abkommen von 1962 fanden im Mai 1963 Wahlen nach der neuen Verfassung statt. Auch bei diesen „Unabhängigkeitswahlen“ gewann die KANU eine überwältigende Mehrheit, wobei die regionale und ethnische Verteilung für jede Partei ähnlich wie bei den Wahlen von 1961 blieb vorherrschend in den Gebieten, die größtenteils von ethnischen Gruppen bevölkert sind, die mit ihr sympathisieren (Odinga 1967, 234). Als die beiden Parteien im September 1963 nach London zurückkehrten, um die Unabhängigkeitsverfassung fertigzustellen, forderte die KANU Änderungen des Abkommens von 1962, um regionale Befugnisse, den besonderen Schutz für Minderheiten und die Beschränkungen für Verfassungsänderungen zu reduzieren. Andererseits bestand KADU nach einem Wahlrückschlag (und dem Abfall der Luhya- und Kamba-Führer) darauf, das Abkommen von 1962 als Rahmen für die endgültige Verfassung beizubehalten. KADU bedrohte die Integrität des Neuen

Geben Sie an, ob bereits erlangte Schutzrechte entzogen wurden. Folglich KANU akzeptierte die *Majimbo*-Vereinbarung als Unabhängigkeitsverfassung, es wurden jedoch eine Reihe von Änderungen zu ihren Gunsten vorgenommen. Einer der wichtigsten von _ Dies war ein Zugeständnis an die Verfassungsänderung: Änderungsvorschläge, die im Repräsentantenhaus und im Senat nicht die erforderliche Mehrheit erhielten, mussten dann in einem Referendum eine Zweidrittelmehrheit erfordern (Odinga 1967, 234). Muigai (2001) identifizierte die beiden Grundprinzipien der Unabhängigkeitsverfassung als parlamentarische Regierung und den Schutz von Minderheiten.

Allerdings konnte KADU nur die Kontrolle über zwei Regionen sichern, nämlich die Rift Valley und die Küste. Darüber hinaus untergrub die KANU innerhalb des ersten Jahres der politischen Unabhängigkeit die Regionalregierungen, indem sie Gelder zurückhielt, Gesetze zur Umgehung regionaler Befugnisse verabschiedete und größere Verfassungsänderungen durch die Drohung erzwang, ein Referendum abzuhalten, falls der Senat dies verhindern könnte. Vorschläge – stimmten den Änderungen nicht zu. KADU war zahlenmäßig unterlegen, manövriert und ohne Aussicht auf die Durchsetzung der Kompromissverfassung oder, angesichts der Realität der Volkszählungsabstimmung, KANU bei den darauffolgenden Wahlen zu überholen. KADU löste sich auf und schloss sich KANU an, um Anfang des Jahres einen zentralisierten Einparteiensstaat zu bilden 1964 (Nde gwa 1997, 604; Ajulu 2002, 258–59). Dies war ein schwerer Schlag für den Kampf um die Rechte ethnischer Minderheiten in Kenia, da es den ethnischen Mehrheitsgruppen die Möglichkeit gab, ihre Hegemonie im entstehenden Staat zu festigen. Sie taten dies, indem sie die Verfassung änderten, um das parlamentarische System durch ein Präsidialsystem zu ersetzen, und indem sie die Macht beim Präsidentenamt konzentrierten.

Von der Auflösung der KADU im Jahr 1964 bis zur nächsten Phase grundlegender politischer Transformation ab 1990 blieb die Agitation für den Föderalismus gedämpft, da die KANU die Befürwortung von Alternativen zum Einheitsstaat unterdrückte. Dennoch ist die Machtübernahme von Daniel Arap Moi, einem ehemaligen

Der wichtigste KADU-Führer im Jahr 1978 gab den KADU-Gruppen die Möglichkeit, Einfluss auf die Richtung der kenianischen Politik zu nehmen. Tatsächlich, während Moi Präsident war

254 *Zur Verteidigung ethnisch begründeter Föderationen in postkolonialen afrikanischen Staaten*

Mit einem KANU-Ticket vertrat er die Bestrebungen der ehemaligen KADU- Gruppen. Dies könnte Moisi Einführung des District Focus for Rural Development erklären (Barkan und Chege 1989).

Ab 1990 vollzog sich der Übergang von einer Einparteiendiktatur zu einer Das Mehrparteienregierungs-system bot die erste bedeutende Gelegenheit seit der Unabhängigkeit, die politischen Institutionen Kenias zu überdenken (Ndegwa 1997, 606–7). Die ethnischen Mehrheitsgruppen plädierten weiterhin für ein einheitliches System, während ethnische Minderheiten weiterhin für den Föderalismus plädierten (Oduor 2011, 78 ff.). Dennoch brachen die Luo im Vorfeld der umstrittenen Parlamentswahlen 2007 mit den Kikuyu ab und setzten sich für eine neue Verfassung ein, die eine dezidiert dezentrale Regierungsstruktur vorsehen würde, um der grassierenden Marginalisierung der zahlreichen ethnischen Minderheiten entgegenzuwirken im Rift Valley und an der Küste, die die von Luo geführte Orange Democratic Movement unterstützt hatten (IREC 2008, 1).

Darüber hinaus entbrannte die Kontroverse über Unitarismus und Devolutionismus erwartungsgemäß heftig während der öffentlichen Debatten über die verschiedenen Verfassungsentwürfe, die der Expertenausschuss ab Ende 2009 vorbereitet hatte, einschließlich der Debatten des parlamentarischen Sonderausschusses in Naivasha im Februar 2010. Die politische Elite der Kalenjin im Rift Valley und die Eliten der Gemeinden an der Küste und in den nordöstlichen Provinzen befürworteten eine stark dezentralisierte dreistufige Struktur, bestehend aus nationalen, regionalen und Kreisregierungen. Auf der anderen Seite befürchteten ihre Kollegen aus den Kikuyu-, Embu- und Meru -Gemeinschaften, dass starke dezentrale Einheiten dazu führen könnten, dass ihre ethnischen Gruppen der Vertreibung aus dem Rift Valley und anderen Orten ausgesetzt sein könnten, wohin sie aus ihrem angestammten Land ausgewandert sind in den zentralen und oberen östlichen Teilen von

Das Land setzte sich weiterhin für einen im Wesentlichen einheitlichen Staat mit schwachen dezentralen Einheiten ein. Ihre Befürchtungen wurden durch die Krise nach den Parlamentswahlen 2007 verstärkt, bei der viele Menschen aus diesen Gemeinden vertrieben oder vertrieben wurden getötet (Kikechi 2010).

Es wird berichtet, dass während der Konsensbildungsgespräche der Abgeordneten vor der Debatte über den am 2. März 2010 im Parlament vorgelegten Verfassungsentwurf Abgeordnete aus dem größtenteils Kalenjin- und Maasai-Rift- Tal einerseits und jene aus dem von Kikuyu besiedelten Zentralkenia andererseits teilnahmen die andere hatte eine Einigung erzielt, die dazu geführt hätte, dass beide Seiten die Änderungsvorschläge der jeweils anderen Seite im Parlament unterstützt hätten. Die Gruppe aus Zentralkenia zog sich jedoch hastig zurück, als sie erfuhr, dass ihre Rift- Valley-Kollegen etwas planten, was sie (Abgeordnete aus Zentralkenia) als Majimbo-Regierungssystem ansahen (Omanga 2010), und verließ später das Parlament, um den Erfolg zu vereiteln der 65 %

Schwelle für eine Abstimmung darüber (Ndegwa und Mwanzia 2010). Infolgedessen hat das Parlament den Verfassungsentwurf wie zuvor ohne Änderungen angenommen angegeben, wurde es anschließend in einem Referendum am 4. August 2010 ratifiziert.

Letztendlich ist die Verfassung, die die Kenianer beim Referendum im August 2010 ratifiziert und am 27. August 2010 verkündet haben, wie im vorherigen Abschnitt angedeutet, im Wesentlichen unitaristisch, mit einer dezentralen Struktur, die die Dominanz der Zentralregierung garantiert (siehe Republic of Kenya 2010a, Kapitel 11).

Im Jahr 2013 wechselten die Hirtengemeinschaften des Rift Valley weitgehend ihre Allianz von der von Raila Odinga geführten Orange Democratic Movement zur Jubilee Alliance, bestehend aus Uhuru Kenyattas The National Alliance (TNA).

und William Rutos United Republican Party (URP), und Uhuru Kenyatta wurde zum Sieger der umstrittenen Wahlen 2013 erklärt. Nach dem Aufstieg von Uhuru Kenyatta an die Macht warf die ODM von Odinga der Regierung von Uhuru Kenyatta wiederholt vor, sie wolle die Dezentralisierung vereiteln, wie es Jomo Kenyatta zu Beginn der Unabhängigkeit getan hatte. Odinga warf Kenyatta insbesondere vor, den Bezirksregierungen absichtlich unzureichende Mittel zur Verfügung zu stellen, um sie zu schwächen – ein Vorwurf, den Kenyatta vehement zurückwies. In der Zwischenzeit trennte sich Isaac Ruto von William Ruto und gründete die Chama cha Mashinani (CCM) – auf Kiswahili „The Grassroots Party“ –, deren Aufgabe es war, die Dezentralisierung durch angemessene Finanzierung zu stärken. Sowohl Raila Odingas ODM als auch Isaac Rutos CCM zusammen mit ihren Verbündeten aus anderen Teilen von

Das Land arbeitete erfolglos auf ein Referendum mit dem Ziel hin

Stärkung der Dezentralisierung durch angemessene Finanzierung. Dennoch schlossen sie sich zusammen, um auf einer Plattform ausreichend finanzierter Bezirksregierungen für die Wahlen 2017 zu kämpfen. Mittlerweile hat sich das Jubilee-Bündnis zu einer einzigen Partei zusammengeschlossen – der Jubilee Party (JP). Uhuru Kenyatta wurde erneut zum Sieger der umstrittenen Wahlen 2017 erklärt.

Alles in allem fühlen sich nicht dominante ethnische Gruppen in Kenia weiterhin gefangen ein Gemeinwesen, das wenig Interesse daran zeigt, sich mit ihrer sozialen, politischen und wirtschaftlichen Marginalisierung auseinanderzusetzen. Daher präsentiere ich im nächsten Abschnitt die Umrisse eines ethnisch fundierten föderalen Regierungssystems für Kenia, das das im Wesentlichen unitaristische System ersetzen soll, das das Land seit langem beherrscht mittlerweile fast sechs Jahrzehnte.

Umrisse eines ethnischen Bundes __

SYSTEM O F REGIERUNG KE YA OR N

Angeichts meiner Überlegungen in den vorangegangenen drei Abschnitten bin ich der Ansicht, dass ethnisch plurale postkoloniale afrikanische Staaten dringend Demokratiemodelle benötigen, die ethnische Identitäten und Interessen anerkennen und berücksichtigen. Ich bin der Meinung, dass ein Schlüsselmerkmal dieser Modelle ethnisch begründete Föderationen sein sollten, die jeder ethnischen Gruppe eine gewisse Autonomie in diesen bisher unangemessen einengen

256 Zur Verteidigung ethnisch begründeter Föderationen in postkolonialen afrikanischen Staaten

Politiken. Die ethnisch begründeten föderalen Einheiten würden den ethnischen Gruppen einen gewissen Spielraum geben, ihre indigenen politischen Gedanken in die Verwaltung öffentlicher Angelegenheiten einzubeziehen, und es ihnen dadurch ermöglichen, den öffentlichen Raum um sie herum in einer Weise zu organisieren, die mit ihren Weltanschauungen im Einklang steht.

Solche Modelle würden sich deutlich von der westlichen liberalen Demokratie mit ihrer ethnisch blinden Vision unterscheiden. Während mehrere afrikanische Staaten, darunter Kenia, die Dezentralisierung eingeführt haben und andere wie Nigeria sich für den Föderalismus entschieden haben, bestanden sie darauf, dass die dezentralen oder föderalen Einheiten ethnisch pluralistisch sein sollten. Dies hat den unerwünschten Effekt, dass die bestehenden klaffenden Ungleichheiten zwischen den ethnischen Gruppen ungeachtet aller Predigten gegen „Tribalismus“ aufrechterhalten werden. Im Folgenden schlage ich sieben Elemente für die Integration in ein ethnisch begründetes föderales Regierungssystem für Kenia vor, um zu veranschaulichen, wie ein solches System dem jahrzehntelangen Gefühl der Ausgrenzung zahlreicher ethnischer Gruppen im Land angemessen begegnen könnte. Mein sekundäres Ziel für diese Präsentation ist es, politische Theoretiker aus anderen ethnisch pluralen afrikanischen Ländern zu motivieren, ethnisch fundierte föderale Modelle zu entwickeln, die auf die besonderen Bedürfnisse ihrer jeweiligen Länder reagieren. Wie der Titel dieses Abschnitts bereits andeutet, handelt es sich bei dem, was ich im Folgenden präsentiere, jedoch nur um Umriss wie ein ethnisch fundiertes föderales Regierungssystem im heutigen kenianischen Kontext aussehen könnte.

Recognition of traditional institutions for governance in the central government and in the federal units

Ein beträchtlicher Teil der Kenianer schätzt immer noch die indigenen afrikanischen Regierungssysteme, was sich in dem Einfluss zeigt, den die Ältesten ethnischer Gemeinschaften weiterhin ausüben und den sie oft nutzen, um politische Ziele in ihren Regionen und sogar in der Politik des Landes insgesamt zu erreichen. Der kenianische Staat hat solche Systeme jedoch aufgrund seiner Beschäftigung mit der liberalen Demokratie weitgehend ignoriert. Es ist höchste Zeit, dass wir sowohl in der Zentralregierung als auch in den föderalen Einheiten auf indigene Regierungssysteme zurückgreifen, um den kenianischen Massen das Gefühl zu geben, Eigentümer des Staates zu sein.

Es ist auch bemerkenswert, dass mehrere westliche Demokratien immer noch Institutionen pflegen, die älter sind als die liberale Demokratie und die einigen der vorkolonialen afrikanischen politischen Institutionen ähneln (Chweya 2002, 24–25). Beispiele hierfür sind die Monarchien in Ländern wie Großbritannien und den Niederlanden.

Monarchen werden per Definition *nicht* nach Art einer liberalen Demokratie gewählt, sondern erben ihre Positionen. Dennoch stellen die Menschen selten den grundsätzlich demokratischen Charakter jener westlichen Staaten in Frage, deren Staatsoberhäupter Monarchen sind. Daher ist es seltsam, dass der Westen und westlich orientierte afrikanische Theoretiker Forderungen nach der Einbeziehung indigener Afrikaner missbilligen.

politisches Denken und Handeln in die Architektur zeitgenössischer afrikanischer Demokratien . Wamala (2004) behauptete, dass es in der vorkolonialen Ganda-Gesellschaft unter der Herrschaft des Kabaka (Monarchen) Ideen gab, die wir heute berücksichtigen würden . Die für die Demokratie entscheidenden Maßnahmen waren in vollem Gange . Folglich gibt es absolut keinen Grund , warum afrikanische Staaten vor dem Druck kapitulieren sollten , politische Systeme einzuführen, die ausschließlich moderne westliche Modelle widerspiegeln.

Ein synthetisches Zweikammerparlament

Um die indigene politische Einstellung eines beträchtlichen Teils der kenianischen Massen stärker anzuerkennen , schlage ich ein Zweikammerparlament vor . Um der modernen westlichen Einstellung Rechnung zu tragen , die heute in Afrika Fuß fasst, sollten die Mitglieder des Unterhauses nach dem typischen liberaldemokratischen Prinzip „Eine Person, eine Stimme“ gewählt werden . Andererseits sollte das Oberhaus aus Anführern ethnischer Gruppen bestehen und die Befugnis haben , auf der Grundlage eines Konsenses im Oberhaus gegen alle Gesetze des Unterhauses ein Veto einzulegen . Dadurch würde sichergestellt , dass die Perspektiven der ethnischen Gruppen in allen Rechtsvorschriften berücksichtigt werden .

Die Republik Somaliland, die sich im Mai 1991 von der vom Krieg zerrissenen Republik Somalia losgesagt hat , verfügt über ein Zweikammerparlament („Zweikammerparlament“) . Seine Unterkammer, Repräsentantenhaus genannt , wird durch a gewählt liberale Demokratie im Stil einer Ein-Person-eine-Stimme-Wahl. Seine Oberkammer , das Ältestenhaus, wird indirekt von den verschiedenen Clans gewählt und ist die Revisionskammer für die Gesetzgebung, mit Ausnahme von Finanzgesetzen. Im Fall Kenias wäre es jedoch sinnvoll, das Oberhaus mit der Befugnis auszustatten, gegen Finanzgesetze ein Veto einzulegen, da die ungerechte Verteilung der Ressourcen zwischen den ethnischen Gruppen die Hauptursache für interethnische Spannungen im Land ist .

Ethnisch begründete geteilte Exekutivgewalt

Einer der Hauptgründe für die politische Instabilität in Kenia besteht darin, dass derzeit der Chef der Exekutive der Regierung eine einzelne Person einer ethnischen Gruppe ist, was den übrigen ethnischen Gruppen das Gefühl gibt, Verlierer zu sein. Dies sollte durch eine gemeinsame Exekutivgewalt ersetzt werden , wobei die Amtsträger ethnischen Gruppen angehören, die die verschiedenen Lebensweisen im Land repräsentieren (Landwirte , Hirten und Jäger und Sammler). Exekutiventscheidungen würden dann im Konsens getroffen, andernfalls gäbe es eine Abstimmung.

Dies würde zu einer größeren Harmonie zwischen der Exekutive und der Zweikammer-Legislative führen, da es im Rennen um die Exekutivgewalt keine direkten Verlierer gäbe , die versuchen würden, ihre Vertreter im Parlament dazu zu nutzen, die Exekutive zu frustrieren .

258 *Zur Verteidigung ethnisch begründeter Föderationen in postkolonialen afrikanischen Staaten*

Im Jahr 2009 schrieb Thomas Ojanga an den Expertenausschuss, der mit der Ausarbeitung des endgültigen Entwurfs der neuen kenianischen Verfassung beauftragt war, und empfahl die Einführung eines Regierungssystems, das speziell auf die besonderen Umstände Kenias zugeschnitten ist und sich deutlich von den beiden wichtigsten liberaldemokratischen Modellen des Westens (parlamentarische Modelle) unterscheidet und Präsident). Für Ojanga ist ein herausragendes Merkmal dieses Modells die offene Anerkennung ethnischer Interessen durch einen Rat von ethnische Älteste, wobei jede ethnische Gruppe gleichberechtigt im Rat vertreten ist und der Rat die oberste Exekutivgewalt innehat (Ojanga 2009). Während Ojangas Forderung nach einer gleichberechtigten Vertretung aller ethnischen Gruppen wahrscheinlich als Verstoß gegen das Mehrheitsprinzip angefochten wird, das für viele das Kennzeichen der Demokratie ist, besteht der Kern seines Vorschlags darin, dass die ethnische Vielfalt in und durch die Regierungsstruktur des Landes angemessen widerspiegelt wird. ist als Mittel zur Förderung der interethnischen Harmonie im Gemeinwesen zulässig.

Ein parteiloses Regierungssystem __

Als junger Mann in den 1980er Jahren sehnte ich mich nach dem Tag, an dem Kenia die Mehrparteienpolitik wiederherstellen würde, und war überzeugt, dass dieses Ereignis gleichbedeutend mit der Wiederherstellung der Demokratie sein würde. Allerdings hat das Land auch mehr als dreißig Jahre nach der Rückkehr des Systems immer noch keine nennenswerten demokratischen Fortschritte erzielt. Tatsächlich hat das Mehrparteiensystem in der Tat genau wie der Parteiführer während der Einparteien- Ära in Kenia alle Parteimitglieder dazu drängte, seinen Wünschen nachzukommen, so hat das Mehrparteiensystem einfach ein ähnliches Schikanieren in den zahlreichen Parteien ermöglicht, so dass gewählte Repräsentanten besorgt sind, sie abzuweichen. Es geht ihnen nicht darum, die Anliegen derer zu artikulieren, die sie angeblich gewählt haben, sondern sich an die Parteilinien zu halten, um ihre Positionen beizubehalten. Es ist daher höchste Zeit, dass Kenia ein parteiloses System entwickelt, in dem die Menschen ohne die Hindernisse, die ihnen die Parteipolitik in den Weg gelegt hat, sinnvoll an der Regierungsführung teilnehmen können. Wir müssen uns natürlich vor einem gefälschten parteilosen System hüten, das Yoweri Museveni fast zwei Jahrzehnte lang in Uganda betrieb und bei dem es sich in Wirklichkeit um ein getarntes Einparteiensystem handelte (siehe Oduor 2011, 375–84).

Kwasi Wiredu (1996, 82–90) argumentierte plausibel für eine konsensbasierte, parteilose Demokratie mit der Begründung, dass sie nicht nur die formelle Vertretung aller Interessengruppen in einem Gemeinwesen erleichtert, sondern auch sicherstellt, dass jede Meinungsnuance ernst genommen wird (materielle oder beschlussmäßige Vertretung), sodass das Volk nicht nur im Rat, sondern auch im Rat vertreten ist und so die politische Stabilität gefördert wird. In ähnlicher Weise hob Wamala (2004) drei Gründe hervor, warum das Parteiensystem tatsächlich ein Hindernis für eine echte Demokratisierung darstellt:

1. Es zerstört die Konsensbildung, indem es die Rolle des Einzelnen im politischen Handeln herabsetzt und dies von den Inhabern gewählter Ämter verlangt

loyal gegenüber den Parteien, auf deren Karten sie kandidierten, und nicht gegenüber den Menschen, die sie angeblich vertreten .

2. Parteien nutzen den machiavellistischen Ansatz, um an die Macht zu gelangen und dadurch die politische Praxis von ethischen Erwägungen zu befreien, die im Widerspruch zur traditionellen afrikanischen Sichtweise stehen.

3. Selbst die Parteien, die über die Mehrheit verfügen und daher die Regierung bilden , werden in Wirklichkeit von einer Handvoll Personen regiert.

Ethnische Gerechtigkeit bei öffentlichen Ernennungen

Im Namen einer ethnisch blinden öffentlichen Politik wurden kenianische Bürger , die ethnisch verzerrte öffentliche Ernennungen in Frage gestellt hatten, oft daran erinnert, dass alle ernannten Personen kenianische Staatsbürger seien. Das Ergebnis ist oft eine Anhäufung von Ressentiments , denen die geschädigten ethnischen Gruppen durch Wahlen begegnen wollen . Wenn solche Gruppen aufgrund angeblicher Einmischung der Machthaber zudem immer wieder Wahlen verlieren , deren Glaubwürdigkeit zweifelhaft ist , fühlen sie sich weiter

Sie entfremden sich vom Staat und schüren leicht gesellschaftspolitische Unruhen. Wie im dritten Abschnitt dieses Kapitels dargelegt, fordert die Verfassung Kenias ethnische Gerechtigkeit bei öffentlichen Ernennungen. Es enthält jedoch keine klaren Leitlinien für die Umsetzung dieses Vorbehalts und gibt dem Präsidenten somit großen Spielraum für stark verzerrte, ethnisch begründete Ernennungen. Daher ist es dringend erforderlich, die Verfassung zu ändern, um diese wichtige Bestimmung klarzustellen und wirksame Sanktionen für Verstöße festzulegen.

Das Recht auf Sezession

Die Vereinten Nationen, die Afrikanische Union und andere Gremien unabhängiger Staaten haben häufig von einer Sezession abgeraten, außer nach langwierigen Bürgerkriegen (siehe Oduor 2011, 292 ff.). Es ist unverständlich , warum das so ist, wenn man bedenkt, wie groß der Schaden ist, der durch zivile Konflikte verursacht wird. Ich schlage daher eine Verfassungsbestimmung vor, die besagt, dass ethnische Gruppen dort , wo sie dauerhaft an den Rand gedrängt werden und die rechtlichen und politischen Prozesse ihre Anliegen durchweg nicht berücksichtigen , das Recht haben, einen Prozess einzuleiten, der zur Abspaltung führt.

Ziel dieses Vorschlags ist es, den kenianischen Staat zu motivieren, von einer solchen Marginalisierung Abstand zu nehmen , um seine territoriale Integrität zu wahren (siehe Oduor 2019b).

Eine liberale Bill of Rights

Eine der Gefahren der Anerkennung der Rechte ethnischer Gruppen , wie ich sie in diesem Kapitel vorgeschlagen habe , besteht darin, dass ethnische Gruppen aufgrund ihrer kommunalistischen Einstellung häufig versuchen, ihren Mitgliedern ihren Willen aufzuzwingen . Zum Beispiel einige von

260 Zur Verteidigung ethnisch begründeter Föderationen in postkolonialen afrikanischen Staaten

Sie zwingen ihre Mitglieder, sich an bestimmten kulturellen Praktiken zu beteiligen, und sehen nicht die Möglichkeit, das Recht ihrer Mitglieder zu respektieren, sich von den Gruppen zu distanzieren. Um den Einzelnen vor den überheblichen Forderungen seiner ethnischen Gruppen zu schützen, wäre es daher wichtig, die Bill of Rights im westlichen Stil in der Verfassung Kenias beizubehalten und die Rechte des Einzelnen wie Gewissens-, Bewegungs-, Vereinigungs- und Meinungsfreiheit zu garantieren.

Lektionen aus Botswana und Äthiopien

Nichtregierungsorganisationen (NGOs) haben die Idee populär gemacht, nach „Best Practices“ zu suchen, also ein Land oder eine Institution zu identifizieren, die aufgrund ihres Erfolgs bei einem bestimmten Vorhaben nachahmenswert ist. Daher wurde ich gefragt, ob

Es gibt ethnisch pluralistische afrikanische Länder, die einen ethnisch fundierten Föderalismus erfolgreich umgesetzt haben. Auf der Suche nach „Best Practice“ könnte man auch fragen, ob es ethnisch pluralistische afrikanische Staaten gibt, die sich die liberale Demokratie ohne interethnische Spannungen zu eigen gemacht haben, und wenn ja, warum der Rest der afrikanischen Länder ihnen nicht nacheifern könnte, anstatt darauf zurückzugreifen zum ethnisch begründeten Föderalismus. Angesichts des normativen und nicht des beschreibenden Charakters ihrer Disziplin fühlen sich politische Philosophen jedoch normalerweise nicht verpflichtet, Fälle „bester Praxis“ anzubieten. Dennoch werde ich in diesem Abschnitt kurz auf die Erfahrungen Botswanas und Äthiopiens eingehen, für die Äthiopien bekannt ist

Einbeziehung der liberalen Demokratie in einem einheitlichen Rahmen, angeblich ohne die zerstörerischen interethnischen Konflikte, die für die meisten ethnisch pluralistischen afrikanischen Staaten charakteristisch sind, wobei letzterer durch seinen ethnisch begründeten Föderalismus einzigartig ist.

Botswana

Es wird oft behauptet, dass die ethnischen Beziehungen in Botswana im Vergleich zu vielen anderen postkolonialen afrikanischen Ländern im Allgemeinen spannungsfrei seien, seit das Land 1966 politisch von den Briten unabhängig wurde. Dennoch ist diese relative Ruhe teilweise auf die britische Kolonialherrschaft zurückzuführen Politik von

indirekte Herrschaft dort, begründet durch die Tatsache, dass die Briten keine wirtschaftlichen Interessen im Land hatten und ihr einziges Ziel darin bestand, den Zugang zu ihren Territorien im Norden, insbesondere den beiden Rhodesien, aufrechtzuerhalten und dadurch ihre Kontrolle zu verringern physische Präsenz und die damit einhergehende „Teile-und-Herrsche“-Politik in Botswana (Mul Inge 2008, 66–67). Die Mehrheit des Tswana-Volkes besteht aus acht Gruppen, nämlich den Bangwato, Barolong, Bakwena, Bakgatla, Batlokwa, Balete, Batawana und Bangwaketse (WorldAtlas.com 2018).

Allerdings sind die Dinge in Botswana nicht so rosig, wie oft dargestellt wird, da es Spannungen zwischen der Mehrheitsbevölkerung der Tswana einerseits und einer Reihe ethnischer Minderheitengruppen andererseits gibt. Der Name des Landes leitet sich vom Wort Tswana ab und bedeutet „das Land der Tswana“. Dies bedeutet, dass auch Nicht-Tswana ein Tswana-Demonym verwenden müssen, das heißt, sie müssen sagen, dass sie *Batswana* (Plural) oder *Motswana* (Singular) sind. 2 Daher können sich die Nicht-Tswana-Völker kaum mit dem Namen des Landes identifizieren, das sie ihr Eigen nennen sollen. *Ebenso ist die Nationalhymne Fatshe leno la rona* („Dieses Land von uns“) in Setswana gehalten. Darüber hinaus war Seretse Khama, ein Tswana-Häuptling, der erste Präsident und sein Sohn Ian Khama der vierte. Diese Merkmale haben unter anderem eine entfremdende Wirkung auf die Nicht-Tswana-Völker im Land.

Tatsächlich ist Botswana im Gegensatz zu den meisten anderen afrikanischen Ländern und im Gegensatz zur ethnisch blinden liberalen demokratischen Vision des Westens durch eine verfassungsrechtlich verankerte ethnische Differenzierung gekennzeichnet. Die Verfassung des Landes definiert die acht Tswana-Gruppen, die zuvor als „Hauptstämme“ aufgeführt wurden. Dies wurde von den Abgrenzungen übernommen, die zwischen 1899 und 1933 von einer Native Reserve Delimitation Commission vorgenommen wurden (Mulinge 2008, 63). Die Kommission richtete im Land „einheimische Reservate“ ein, die die Unterordnung der Nicht-Tswana-Völker festigten (Mulinge 2008, 63–64). Die Unabhängigkeitsverfassung behielt die Grenzen der Eingeborenenreservate unter der neuen Bezeichnung „Bezirke“ bei. Infolgedessen wurden Häuptlinge anderer Völker als der acht Tswana-Gruppen weiterhin an den Rand gedrängt: Sie galten als Häuptlinge oder Unterhäuptlinge ohne das Recht, ihr Volk im *Ntlo ya Dikgosi* („Chiefs“), also die zweite Kammer der gesetzgebenden Körperschaft des Landes (Mulinge 2008, 64). Darüber hinaus verfolgt der Staat durch seine offizielle Sprach- und Kulturpolitik eine aggressive Politik der Tswana-Ähnlichkeit. Angeblich im Interesse des „Nation-Building“ und der „nationalen Einheit“ sind Setswana und Englisch die einzigen offiziellen Sprachen im Land, während andere Sprachen in offiziellen Kontexten und in Schulen verboten sind (Mulinge 2008, 68; Werbner 2002, 676).

Die Unruhen unter den ethnischen Minderheitengruppen in Botswana haben sich oft in ihrem unermüdlichen, aber erfolglosen Einsatz für die Änderung der Abschnitte 77, 78 und 79 der Verfassung des Landes manifestiert, die die acht Tswana-Gruppen als „Hauptstämme“ bezeichnen – Bestimmungen, die die ethnische Minderheit darstellt. Gruppen sehen darin die Grundlage für anhaltende Diskriminierung gegen sie, die zur Verletzung ihrer Rechte auf Land und Positionen in der Verwaltungsstruktur des Landes führt (Mulinge 2008, 70–71; Keorapetse 2017; The Zimbabwean Reporter 2018). Die Erfahrung der San, die oft als „Basarwa“ oder abwertend als „Buschmänner“ bezeichnet wird, sowie die der Bakgala Gadi, beides ethnische Superminderheiten, die unter staatlicher Politik gelitten haben, die ihre Kulturen und Lebensgrundlagen bedroht, verdeutlichen grafisch die Notlage von

ethnische Minderheiten in Botswana (siehe Hitchcock 2002, 797–98; Mulinge 2008; Staff Reporter 2011).

Angesichts der vorstehenden Überlegungen ist es offensichtlich, dass die relative Ruhe der interethnischen Beziehungen in Botswana nur das ist – relativ. Für den Tswana-dominierten Staat war es ziemlich einfach, die Stimmen der unzufriedenen ethnischen Minderheiten jahrzehntelang zu dämpfen und so das Land als Insel liberaler demokratischer Ruhe in einem Meer scheiternder oder gescheiterter afrikanischer Staaten darzustellen. Allerdings ist die ochestierte „Ruhe“ eindeutig nicht nachhaltig. Ich bin daher der Ansicht, dass die Erfahrung Botswanas meine Argumente für ethnisch begründete Föderationen in ethnisch pluralen postkolonialen afrikanischen Staaten nicht schwächt, sondern sie vielmehr stärkt.

Äthiopien

Äthiopien ist insofern einzigartig, als es bis auf eine kurze italienische Besetzung zwischen 1936 und 1941 keinem westlichen Kolonialismus ausgesetzt war. Laut *The Encyclopedia of the Nations* sind dies die wichtigsten ethnischen Gruppen des Landes: die Oromo (40 %), Amhara und Tigre (32 %), Sidamo (9 %), Shankella (6 %), Somali (6 %), Afar (4 %) und Gurage (2 %). Die restlichen 1 % bestehen aus verschiedenen anderen ethnischen Gruppen. Insgesamt gibt es in Äthiopien mehr als achtzig verschiedene ethnische Gruppen (Advameg, Inc. 2018), und das Land hat eine lange Geschichte interethnischer Konflikte.

1989 schloss sich die Tigrayan People's Liberation Front (TPLF) zusammen. Zusammen mit anderen ethnisch begründeten Oppositionsbewegungen bildete sich die Revolutionäre Demokratische Front des Äthiopischen Volkes (EPRDF), die im Mai 1991 das Regime von Mengistu Haile Mariam stürzte. Sie übernahm den ethnischen Pluralismus als Organisationsprinzip und schuf ethnisch begründete föderale Einheiten mit einem „Recht auf Sezession“. Bestimmung in Artikel 39 einer Verfassung, die 1995 in Kraft trat (Habtu 2004; Aaron 2005–2006). Das Regime teilte das Land 1992 zunächst in vier Teenagerregionen auf, fusionierte später jedoch fünf davon zur multiethnischen Region der südlichen Nationen, Nationalitäten und Völker.

Der Wandel zum ethnisch begründeten Föderalismus war größtenteils auf die Tatsache zurückzuführen, dass der Führer der Regierungskoalition der Äthiopischen Revolutionären Demokratischen Volksfront (EPRDF) im Jahr 1991, Meles Zenawi, bis dahin Führer der Tigrayan People's Liberation Front (TPLF), dazu entschlossen war, das zu beenden, was er als Dominanz der Shewan-Amhara-Volksgruppe ansah. Die Änderung sollte nicht nur interethnische Konflikte reduzieren, sondern auch den Lebensstandard in verschiedenen Teilen des Landes angleichen und die Arbeit öffentlicher Institutionen vor Ort verbessern. Um den Wandel zum ethnisch begründeten Föderalismus widerzuspiegeln, benannte das Regime das Land in „Demokratische Bundesrepublik“ um Äthiopien“. Außerdem wurde die gesetzgebende Körperschaft des Landes in „Bundesparlamentarier“ umbenannt.

Versammlung“, wobei die Oberkammer „Haus der Föderation“ und die Unterkammer „Haus der Volksvertreter“ genannt wird. Laut Habtu (2004) ist dieses Experiment, bei dem ein Staat den ethnischen Pluralismus vollständig anerkennt und seine Strukturen darauf aufbaut, im afrikanischen Kontext einzigartig.³ Zusätzlich zum ethnisch begründeten Föderalismus führte das Regime eine bekennd westlich geprägte Multinationalität ein.

Parteiparlamentarisches liberales demokratisches System.

Folglich ist Äthiopien in neun ethnisch begründete und politisch autonome Regionalstaaten (*Kililoch*, Singular *Kilil*) unterteilt. Die neun Regionen sind die Afar- Region, die Amhara-Region, die Benishangul-Gumuz- Region, die Gambela-Region, die Harari- Region, die Oromia-Region, die Somali-Region, die Tigray- Region und die Region der südlichen Nationen, Nationalitäten und Völker . Es gibt auch zwei multiethnische Charterstädte (*astedader akababiwoch*, Singular *astedader akababi*), nämlich Addis Abeba und Dire Dawa. Der *Kililoch* ist in 68 Zonen unterteilt, die wiederum in 550 *Woreda* („Bezirke“) unterteilt sind.

und mehrere besondere *Woreda* und *Kebeles* („Nachbarschaften“). Die Bundeseinheiten verfügen über umfassende Befugnisse zur Festlegung eigener Regierungsmodelle , sofern diese mit der Verfassung der Bundesregierung im Einklang stehen . An der Spitze jeder Region steht ein Regionalrat, dessen Mitglieder direkt gewählt werden , um die Bezirke zu vertreten, und der über gesetzgeberische und exekutive Befugnisse zur Steuerung der inneren Angelegenheiten der Regionen verfügt.

Doch mehr als fünf Jahre nach Beginn der Umsetzung des ethnisch begründeten Föderalismus im Rahmen eines parlamentarischen Mehrparteiensystems in Äthiopien kämpfte das Land immer noch mit interethnischen Konflikten (Men gisteab 2001). Darüber hinaus stellten Keller (2002) und Gudina (2004) etwas mehr als zehn Jahre nach der Einführung des ethnisch basierten Föderalismus fest , dass Äthiopien die wirtschaftliche Entwicklung und Politik durch regionale Landesregierungen streng kontrollierte , anstatt die Bürger an der Basis zu stärken , wobei die Bürgerbeteiligung sehr gering ausfiel bei der Entscheidungsfindung. Tatsächlich erlangte das EPDRF- Regime in Äthiopien Berühmtheit für seinen Autoritarismus, der sich in der gewaltsamen Niederschlagung friedlicher Demonstrationen, der Inhaftierung führender Oppositionsführer und der Organisation von Wahlen manifestierte , die den Ausschlag zu seinen Gunsten gaben . Beispielsweise reagierte das Regime nach den Wahlen in Äthiopien im Mai 2005 auf öffentliche Proteste, indem es im Juni und November 2005 die Polizei gegen Demonstranten einsetzte Im selben Jahr starben 193 Menschen, 763 wurden verletzt und mehr als 30.000 weitere wurden festgenommen. Darüber hinaus wurden während der Proteste mehr als 100 Oppositionsführer, Journalisten und Helfer festgenommen und vor Gericht wegen Hochverrats und versuchtem Völkermord angeklagt. Außerdem floh Wolde-Michael Meshesha, der äthiopische Richter , der den Bericht über die Gräueltaten verfasst hatte, aus dem Land nach Europa und gab an, anonyme Morddrohungen erhalten zu haben (BBC 2006).

264 Zur Verteidigung ethnisch begründeter Föderationen in postkolonialen afrikanischen Staaten

Im Jahr 2016 kam es in Äthiopien erneut zu öffentlichen Protesten und Polizeigewalt, nachdem die Regierungspartei bei den Wahlen 2015 den Sieg über alle Parlamentssitze errungen hatte. Nach Angaben der Äthiopischen Menschenrechtskommission (EHRC) wurden bei den regierungsfeindlichen Unruhen im Jahr 2016 in den Regionalstaaten Amhara, Oromia und den Southern Nations and Nationalities and People's (SNNP) insgesamt 669 Menschen getötet (Shaban 2017). Der staatsnahe Sender FANA Broadcasting Corporate berichtete, dass EHRC-Chef Dr. Addisu Gebreg Ziabher sagte: „Tief verwurzelte Probleme einer guten Regierungsführung und das Versäumnis, die besonderen Interessen von Oromia in Addis Abeba umzusetzen, wie es in der Verfassung festgelegt ist.“ und der Masterplan von Addis Abeba waren die Hauptursachen für Unruhen im Regionalstaat Oromia“ (zitiert in Shaban 2017).

Am 16. Februar 2018 rief die äthiopische Regierung nach dem Rücktritt des Premierministers einen sechsmonatigen landesweiten Ausnahmezustand aus. Hailemariam Desalegn, der sagte, er wolle den Weg für Reformen freimachen. Er war der erste Herrscher im heutigen Äthiopien, der zurücktrat, nachdem frühere Herrscher im Amt gestorben oder gestürzt worden waren. Abiy Ahmed Ali ersetzte Desalegn und wurde der erste Anführer des Landes, der von den Oromo abstammte – der ethnischen Gruppe, die im Zentrum fast dreijähriger Proteste gegen die Regierung stand, bei denen Hunderte Menschen ums Leben kamen. Ali ist Anführer der Oromo People's Democratic Organization (OPDO), einer der vier ethnischen Parteien, die die regierende Koalition der Revolutionären Demokratischen Front des Äthiopischen Volkes (EPRDF) bilden, und soll unter der Oromo-Jugend und anderen große Unterstützung erfahren haben ethnische Gruppen (BBC 2018). Ali beendete den zwanzigjährigen Grenzkrieg mit Eritrea, ließ politische Gefangene frei, hob Verbote für Dissidentengruppen auf und erlaubte ihren Mitgliedern die Rückkehr aus dem Exil, erklärte die Pressefreiheit und gewährte verschiedenen politischen Gruppen die Freiheit, sich zu mobilisieren und zu organisieren (Mamdani

2019). Was halten wir dann von dem Bürgerkrieg, der im November ausbrach?

2020 zwischen der Tigray People's Liberation Front (TPLF) und der Abiy

Von Ahmed Ali geführte äthiopische Regierung? Hibist Kassa (2021) warnt davor

Vereinfachte Darstellungen der Krise, die sich ausschließlich auf die interne Debatte konzentrieren zwischen den TPLF-Föderalisten und den von Abiy Ahmed Ali geführten Zentristen,

Warnung, dass unterschiedliche Interessen, einschließlich der kommerziellen Ziele von Die äthiopische politische Elite sowie jene der Vereinigten Staaten schließen sich dem Westen an groß, und Ägyptens Bedenken hinsichtlich der Vollendung des Großen Äthiopiens

Unter anderem sind auch Renaissance Dam (GERD) im Spiel. Zum Beispiel,

Kassa weist darauf hin, dass Äthiopiens Bündnisbildung mit Eritrea und Somalia und sein umfassenderes Ziel, das Horn von Afrika „in gewisser Weise zu stabilisieren“.

Das hat Washington und seinen „Krieg gegen den Terror“ nicht in den Mittelpunkt gestellt. „Sorge für die Vereinigten Staaten. Dennoch, wie ich in den nächsten paar zeigen möchte

Absätze, das Beharren der TPLF auf der Beibehaltung des Föderalisten von 1995

Verfassung und Abiy Ahmed Alis Versuch, dieses föderalistische Modell zu verwässern

kann in keiner glaubwürdigen Darstellung des Konflikts außer Acht gelassen werden.

Die Regierung Äthiopiens wurde von der Tigray People's Liberation Front (TPLF) dominiert, die das Land seit 1991 regierte, als sich die TPLF mit anderen bewaffneten Gruppen zusammenschloss, um die Regierung von Äthiopien zu stürzen

Mengistu Haile Mariam (Hoffman 2021). Allerdings beim Aufstieg zur Macht

Im Jahr 2018 organisierte Premierminister Abiy Ahmed Ali die Wohlstandspartei aus vielen ethnischen Parteien, um die Dominanz der TPLF herauszufordern. Als Reaktion darauf trat die TPLF aus der Regierung zurück und ihre Führung zog sich nach Tigray, einer Region entlang der Nordgrenze, zurück, wo sie sich darauf konzentrierte, ihre Autorität in der Region zu festigen, um den Einfluss der äthiopischen Regierung und des Militärs einzudämmen (Hoffman 2021).

Im August 2020 verschob die Regierung die Parlamentswahlen angeblich aufgrund der COVID-19- Krise, doch die TPLF betrachtete dies als Verrat und führte im Widerspruch zu der Verschiebung ihre eigenen Wahlen durch. Darüber hinaus beschlagnahmte die TPLF Militärstützpunkte in Tigray, was die Spannungen zwischen der Regierung und der TPLF verschärfte. Im November 2020 Premierminister

Ali befahl dem Militär, den Aufstand in Tigray niederzuschlagen, was zu einem groß angelegten Konflikt führte (Hoffman 2021). Ende Juni 2021 versetzte die TPLF einen schweren Schlag an die Regierung durch die Rückeroberung von Mekelle, der Hauptstadt von Tigray. Kurz darauf erklärte Premierminister Ali einseitig einen Waffenstillstand. Dennoch gab die TPLF nicht nach, sondern verdrängte stattdessen die äthiopischen Streitkräfte aus den restlichen Teilen Tigrays und zog dann nach Süden in Richtung der Landeshauptstadt Addis Abeba (Hoffman 2021). Die TPLF schloss auch Allianzen mit anderen bewaffneten Oppositionsgruppen, was Anfang November 2021 zur Entstehung der Vereinigten Front der äthiopischen föderalistischen und konföderalistischen Kräfte führte, deren erklärtes Ziel darin besteht, die Verfassung von 1995 zu bewahren, die den Föderalismus und das Recht auf Selbstbestimmung anerkennt (Hoffmann 2021).

Tragischerweise schränkte Alis Regierung die Menge an Hilfe, die Tigray erhalten konnte, stark ein, mit der Begründung, dass diese Hilfe die TPLF ernähren würde. Infolgedessen wurden gegen Mitte November 2021 trotz 5,2 Millionen Menschen in Tigray, die humanitäre Hilfe benötigten (über 90 % der Bevölkerung in Tigray) und etwa 1,7 Millionen Vertriebenen, nur etwa 10 % der benötigten Hilfe geliefert (Hoffman 2021).

Laut Bryden und Abdi (2021) hat der Konflikt das Land geschwächt und alle Äthiopier mit einer unausweichlichen Wahrheit konfrontiert: Sie müssen ihre Vielfalt anerkennen, sonst riskieren sie den Zerfall. Es ist bemerkenswert, dass die äthiopische Föderation bis zum Jahr 2004 offenbar das Streben nach Abspaltung dadurch untergraben hatte, dass sie offenkundige ethnisch begründete Unterdrückung weitgehend abschaffte, die Tatsache, dass die herrschende Elite überwiegend aus einer kleinen ethnischen Gruppe stammte, jedoch heftige Proteste anderer ethnischer Gruppen hervorrief. größer und kleiner (Habtu 2004). Darüber hinaus untergrub der Einsatz dessen, was Habtu (2004) „demokratischen Zentralismus“ nannte, eine wirksame Dezentralisierung und Demokratisierung.

266 Zur Verteidigung ethnisch begründeter Föderationen in postkolonialen afrikanischen Staaten

Folglich behauptete Habtu (2004), dass ethnischer Pluralismus als Organisationsprinzip, das der Bundesregierung in Äthiopien zugrunde liegt, ein fragiles und gefährliches Experiment sei.

Im Einklang mit den oben genannten Ansichten von Habtu (2004) vertritt Mamdani (2019) die Auffassung, dass die Der Konflikt zwischen dem in der äthiopischen Verfassung verankerten ethnischen Föderalismus und den liberalen Reformen von Premierminister Abiy Ahmed Ali droht die wettbewerbsorientierte ethnische Politik zu verschärfen und das Land in einen interethnischen Konflikt zu treiben.

Seiner Meinung nach war der ethnische Föderalismus von Anfang an mit internen Inkonsistenzen behaftet, da ethnische Gruppen nicht in separaten „Heimat“-Territorien leben, sondern auch über das ganze Land verstreut seien, was zu zahlreichen Fällen von Unzufriedenheit ethnischer Minderheiten geführt habe. Er behauptet weiter, dass der ethnische Föderalismus auch einen Kampf um die Vorherrschaft zwischen den drei dominierenden ethnischen Gruppen, nämlich den Tigray, den Amhara und den Oromo, entfacht habe. Für Mamdani (2019) kann Äthiopien nur in einer territorial basierten Föderation Stabilität erlangen und nicht in einer ethnisch basierten Föderation.

Als Antwort auf Mamdani (2019) weist Serumaga (2019) jedoch zu Recht darauf hin, dass Äthiopien, da es nicht unter westlicher Kolonialherrschaft stand, seine ethnisch begründete föderale Verfassung nicht von einer bloßen sentimental Bindung an ethnische Identitäten inspiriert war, die durch eine koloniale Spaltung angeheizt wurde. Und-Regel -Politik. Stattdessen entstand es aus der Notwendigkeit heraus, sich mit der relevanten Frage des Landes selbst zu befassen

an Ansprüche gebunden, die auf kulturellen Loyalitäten beruhen. Serumaga zeigt das seit über einem Seit hundert Jahren kämpfen in Äthiopien verschiedene Nationalitäten (allgemein als „Ethnien“ bezeichnet) gegen die Landenteignung, die durch das Reich Menelik II. verursacht wurde und das Derg -Regime von Mengistu Hailemariam autokratisch aufrechterhielt. Serumaga kommt überzeugend zu dem Schluss, dass das eigentliche Problem in Äthiopien darin besteht, dass Meles Zenawi und Hailemariam Desalegn die ethnisch begründete Bundesverfassung nicht vollständig umgesetzt haben und es dadurch versäumt haben, die seit langem bestehende Landfrage angemessen anzugehen.

Folglich scheint es mir, dass der autoritäre Ansatz der herrschenden Elite Äthopiens wahrscheinlich eine viel größere Ursache für die Fragilität und Gefährlichkeit des ethnisch begründeten föderalistischen Experiments in Äthiopien ist als das Regierungsmodell selbst; denn wie Fanon (1967) richtig bemerkte, erzeugt Gewalt Gewalt. Darüber hinaus muss Äthopiens Experiment mit ethnisch begründetem Föderalismus noch über einen längeren Zeitraum hinweg fortgesetzt werden – mit der entschlossenen Förderung einer echten Beteiligung der Bürger an den ethnisch begründeten föderalen Einheiten und mit sinnvollen Beiträgen der Vertreter der Bundeseinheiten in die Angelegenheiten der Bundesregierung.

Angesichts der vorstehenden Überlegungen kann das äthiopische Experiment nicht angemessen zur Unterstützung oder Ablehnung des ethnisch begründeten Föderalismus in multiethnischen postkolonialen afrikanischen Staaten angeführt werden. Doch das ethnisch blinde zentralistische Staatsmodell, das im postkolonialen Afrika vorherrschte

Staaten ist sogar noch fragiler und gefährlicher als das äthiopische Experiment, da es, wie ich weiter oben in diesem Kapitel dargelegt habe, Politikern ermöglicht, Spaltungen entlang ethnischer Linien herbeizuführen, während sie gleichzeitig darauf beharren, dass ethnische Erwägungen für die Verwaltung öffentlicher Angelegenheiten irrelevant sind, wodurch ein unehrlicher öffentlicher Diskurs gefördert und tief verwurzelte Ressentiments geschürt werden, die häufig in Gewalt ausbrechen und oft zu massiven Verlusten an Menschenleben und Eigentum führen.

ABSCHLUSS

Die Völker Afrikas erleben weiterhin die verheerenden Auswirkungen der westlichen imperialistischen Teilung ihres Kontinents im späten 19. Jahrhundert, vor allem in Form dysfunktionaler Vielvölkerstaaten, in denen interethnische Konflikte häufig zu massiven Verlusten an Leben und Eigentum führen. Darüber hinaus macht die heutige Geopolitik die Umkehrung dieser katastrophalen Entscheidung praktisch unmöglich.

Nichtsdestotrotz können ethnisch verankerte Föderationen ihre Auswirkungen abmildern, indem sie den ethnischen Loyalitäten der Massen entgegenkommen, anstatt sie zu ignorieren oder zu verunglimpfen, wie es seit mehr als fünf Jahrzehnten regelmäßig praktiziert wird. Solche Föderationen wären jeweils für nicht dominante ethnische Gruppen von besonderem Nutzen, die dadurch einen gewissen Spielraum hätte, ihr lokales öffentliches Leben im Einklang mit ihrer eigenen Weltanschauung zu gestalten. Aus diesem Grund denke ich, dass eine ethnisch fundierte Föderation in Kenia und anderen multiethnischen Staaten in Afrika zu relativer Stabilität in diesen Politikbereichen führen könnte.

ANMERKUNGEN

1. *Majimbo* ist das Kiswahili- Wort für „Regionen“, aber im kenianischen Kontext kam es zu „beziehen sich auf eine föderale Regierungsform“.
2. Ein „Demonym“ ist die Art und Weise, wie die Bürger eines Landes bezeichnet werden, z. „Kenianer“ oder „Nigerianer“. In Bantusprachen wird ein Demonym normalerweise gebildet, indem dem Namen eines Landes „*m/ mu/ mo*“ (*Singular*) oder „*wa/ ba*“ (*Plural*) vorangestellt wird. Auf Kiswahili ist das Äquivalent von „Kenyan“ beispielsweise „*Mkenya*“. Daher muss ein Nicht-Tswana- Bürger Botswanas sagen, dass er oder sie ein „*Motswana*“ ist, was eine offensichtlich falsche Darstellung der Ressentiments darstellt. Eine ähnliche Situation gilt für die Nicht-Ganda - Bürger Ugandas und für die Nicht-Kongo-Bürger der beiden Kongos. Dies unterstreicht den willkürlichen Charakter der westlich- imperialistischen Teilung Afrikas im 19. Jahrhundert und die damit einhergehende willkürliche Benennung der so geschaffenen Gebiete, die die Grundlage postkolonialer afrikanischer Staaten bildeten.
3. Der Fall Südsudan könnte als etwas Abschwächung der Einzigartigkeit angeführt werden das äthiopische Experiment. Im Oktober 2015 erließ der südsudanesischen Präsident Salva Kiir ein Dekret zur Gründung von 28 Staaten, die sich weitgehend an ethnischen Grenzen orientieren.

die zehn verfassungsmäßig gegründeten Staaten. Als Reaktion auf Einwände einer Reihe von Oppositionsparteien und Zivilgesellschaften schickte Kiir es zur Genehmigung an das Parlament eine Verfassungsänderung, und das Parlament ermächtigte ihn, neue Staaten zu gründen. Dennoch bin ich der Meinung, dass dieses Experiment relativ neu ist und daher zum jetzigen Zeitpunkt schwer zu beurteilen ist.

VERWEISE

- Aaron, Tesfaye. 2005–2006. „Identitätspolitik, Staatsbürgerschaft und Demokratisierung in Äthiopien“. *International Journal of Ethiopian Studies*, Bd. 2 Nr. 1/2, S. 55–75. <http://www.jstor.org/stable/27828856>.
- Advameg, Inc. 2018. „Äthiopien“. *Enzyklopädie der Nationen*. <http://www.nationsencyclopedia.com/economies/Africa/Ethiopia.html>.
- Ajulu, Rok. 2002. „Politiserte Ethnizität, Wettbewerbspolitik und Konflikte in Kenia: Eine historische Perspektive“. *Afrikastudien*, Bd. 61 Nr. 2, S. 252–68.
- Ake, Claude. 1993. „Was ist das Problem der ethnischen Zugehörigkeit in Afrika?“ *Transformation* 22, 1993. <http://digital.lib.msu.edu/projects/africanjournals/pdfs/transformation/tran022/tran022002.pdf>.
- Atieno-Odhiambo, ES 2002. „Hegemoniale Unternehmen und Instrumente des Überlebens: Ethnizität und Demokratie in Kenia“. *Afrikastudien*, Bd. 61 Nr. 2, S. 223–49.
- Barkan, Joel D. und Michael Chege. 1989. „Dezentralisierung des Staates: Bezirksschwerpunkt und die Politik der Umverteilung in Kenia“. *Das Journal of Modern African Studies*, Bd. 27 Nr. 3, 1989, S. 431–53.
- BBC. 2006. „Massaker an äthiopischen Demonstranten“. BBC Report, 19. Oktober 2006. <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/6064638.stm>.
- . 2018. „Abiy Ahmed wird Äthiopiens Premierminister“. BBC Report, 3. April 2018. <http://www.bbc.com/news/world-africa-43567007#page>.
- „Botswana: BDP- Abgeordnete fordern eine Überprüfung der Verfassung“. *The Zimbabwean*, 8. Mai 2018. <http://www.thezimbabwean.co/2009/11/botswana-bdp-mps-call-for-constitutional-Rezension>.
- Brennan, James R. 2008. „Die Flagge des Sultans senken: Souveränität und Dekolonisierung an der Küste Kenias“. *Vergleichende Studien in Gesellschaft und Geschichte*, Bd. 50 Nr. 4, S. 831–61. http://eprints.soas.ac.uk/7484/1/Sultan's_Flag.pdf.
- Bryden, Matt und Rashid Abdi. 2021. „Abiy hat seinen Krieg verloren, aber Äthiopien könnte sich neu erfinden.“ *Der Elefant*, 29. November. <https://www.theelephant.info/op-eds/2021/11/29/abiy-has-lost-his-war-but-ethiopia-could-reinvent-itself/>.
- Campbell, John R. 2004. „Ethnische Minderheiten und Entwicklung: Ein prospektiver Blick auf die Situation afrikanischer Pastoralisten und Jäger und Sammler“. *Ethnien*, Bd. 4 Nr. 1, S. 5–26. <http://etn.sagepub.com/cgi/content/abstract/4/1/5>.
- Chweya, Ludeki. 2002. „Westliche Moderne, afrikanische Indigene und politische Ordnung: Befragung der liberaldemokratischen Orthodoxie“. Chweya, Ludeki hrsg. *Wahlpolitik in Kenia*. Nairobi: Claripress, S. 1–27.

- Cronk, Lee. 2004. *Von Mukogodo zu Massai: Ethnizität und kultureller Wandel in Kenia*. Oxford: Westview Press.
- Curry, Jr., RL und LL Wade. 1968. *Eine Theorie des politischen Austauschs: Ökonomisches Denken in der politischen Analyse*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, Inc.
- Davidson, Basil. 1992. *Die Bürde des Schwarzen : Afrika und der Fluch des Nationalstaates*. New York: Three Rivers Press.
- Deng, Francis M. 2004. „Menschenrechte im afrikanischen Kontext“. Wiredu, Kwasi Hrsg. 2004. *Ein Begleiter der afrikanischen Philosophie*. Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd., S. 499–508.
- Gudina, Merera. 2004. „Der Staat, konkurrierende ethnische Nationalismen und Demokratisierung in Äthiopien“. *African Journal of Political Science*, Bd. 9 Nr. 1, S. 27–50. <http://www.jstor.org/stable/23493677>.
- Habtu, Alem. 2004. „Ethnischer Pluralismus als Organisationsprinzip der äthiopischen Föderation“. *Dialektische Anthropologie*, Bd. 28 Nr. 2, S. 91–123. <http://www.jstor.org/stable/29790705>.
- Hameso, Seyoum Y. 2002. „Probleme und Dilemmata der Mehrparteiendemokratie in Afrika“. *West Review, Afrika* Ausgabe 2. <https://www.africaknowledgeproject.org/index.php/war/article/view/326>.
- Hassan, Ahmed Issack. 2002. „Arbeitsdokument für die Überprüfungskommission der Verfassung Kenias zu den Kadhi- Gerichten, Chief Kadhi und Kadhis“. KECKRC 10. www.commonlii.org/ke/other/KECKRC/2002/10.html.
- Hellsten, Sirkku. 2009. „Afroliberalismus und der Gesellschaftsvertragsrahmen im postkolonialen Afrika: Der Fall der Wahlen nach 2007 in Kenia“. *Denken und Praxis: Eine Zeitschrift der Philosophical Association of Kenya*, Neue Reihe, Band 1 Nr. 1, Juni 2009, S. 127–50. <http://ajol.info/index.php/tp/index>.
- Oberster Gerichtshof von Kenia. 2006. „Der Ilchamus und die Verfassung Kenias“, MISC. Zivilantrag Nr. 305 von 2004.
- Hitchcock, Robert K. 2002. „Wir sind die ersten Menschen: Land, natürliche Ressourcen und Identität in der Zentralkalahari , Botswana“. *Journal of Southern African Studies*, Bd. 28 Nr. 4, S. 797–824. <http://www.jstor.org/stable/823352>.
- Hoffmann, Peter. 2021. „Das westfälische Staatensystem und die Krise in Äthiopien“. *Der Elefant*, 12. November . <https://www.theelephant.info/op-eds/2021/11/12/the-westfaelisches-staatssystem-und-die-krise-in-aethiopien/>.
- Hunt, Chester L. und Lewis Walker. 1974. *Ethnische Dynamik: Muster von Intergruppenbeziehungen in verschiedenen Gesellschaften*. Williams, Jr., Robin M. ed. Homewood: The Dorsey Press.
- IREC (Unabhängige Überprüfungskommission). 2008. „Bericht über die Wahlen 2007 in Kenia“. Nairobi: IREC.
- Itebete, PAN 1974. „Sprachstandardisierung in Westkenia : Das Luluyia- Experiment“. Whiteley, W. H. Ed. 1974. *Sprache in Kenia*. Nairobi: Oxford University Press, S. 87–101.
- Jenkins, Richard. 1997. *Ethnische Zugehörigkeit neu denken: Argumente und Untersuchungen*. London: SAGE- Veröffentlichungen.
- Johnson, Craig E. 2001. *Den ethischen Herausforderungen der Führung begegnen: Licht oder Schatten werfen?* Thousand Oaks: Sage Publications.

270 Zur Verteidigung ethnisch begründeter Föderationen in postkolonialen afrikanischen Staaten

- Jonyo, Fred. 2002. „Ethnizität in der Mehrparteien- Wahlpolitik “. Chweya, Ludeki hrsg. *Wahlpolitik in Kenia*. Nairobi: Claripress, S. 86–107.
- Kamau, John. 2000. *The Ogiek: Die andauernde Zerstörung eines Minderheitenstammes in Kenia*. Nairobi: Rights News and Features Service. www.Ogiek.org.
- Kanyinga, Karuti. 2006. „Governance- Institutionen und Ungleichheit in Kenia“. Gesellschaft für internationale Entwicklung. *Lesungen zur Ungleichheit in Kenia: Sektorale Dynamik und Perspektiven*. Nairobi: Gesellschaft für internationale Entwicklung, S. 345–97.
- Kassa, Hibist. 2021. „Konkurrierende Narrative und die Krise in Äthiopien“. *Der Elefant*, 27. September . <https://www.theelephant.info/features/2021/09/27/Konkurrierende-Erzählungen-und-die-Krise-in-Äthiopien/>.
- Kellas, James G. 1998. *The Politics of Nationalism and Ethnicity*, 2. Auflage. London: Macmillan Press Ltd.
- Keller, Edmond J. 2002. „Ethnischer Föderalismus, Steuerreform, Entwicklung und Demokratie in Äthiopien“. *African Journal of Political Science*, Bd. 7 Nr. 1, S. 21–50. <http://www.jstor.org/stable/23495556>.
- Keorapetse, Dithapelo. 2017. „ Eine Überprüfung der Verfassung ist überfällig“. Mmegi Blogs, 24. März 2017. <http://www.mmegi.bw/index.php?aid=67663&dir=2017/march/24>.
- Kenianisches Statistikamt . _ 2020. „2019 Kenia Bevölkerung und Wohnen Volkszählung Band IV: Verteilung der Bevölkerung nach sozioökonomischen Merkmalen “. [https://www.kenyagazettepdf.com/tag/2019-kenya-population-and-housing -Volkszählungsvolumen-iv-Bevölkerungsverteilung-nach-sozioökonomischen-Merkmalen/](https://www.kenyagazettepdf.com/tag/2019-kenya-population-and-housing-Volkszählungsvolumen-iv-Bevölkerungsverteilung-nach-sozioökonomischen-Merkmalen/).
- KHRC (Kenia Human Rights Commission). 2018. *Ethnizität und Politisierung in Kenia*. Nairobi: Kenianische Menschenrechtskommission . <https://www.khrc.or.ke/publications/183-ethnicity-and-politicization-in-kenya/file.html>.
- Kihoro, Wanyiri. 2005. *Der Preis der Freiheit: Die Geschichte des politischen Widerstands in Kenia*. Nairobi: Mvule Africa Publishers.
- Kikechi, Biketi. 2010. „Intrigen , als der Vorstoß zum Verfassungsentwurf in die entscheidende Woche geht “. *Der Standard am Sonntag*, 28. März 2010. www.eastandard.net.
- Kipkorir, BE und FB Welbourn. 1973. *Das Marakwet von Kenia: eine vorläufige Studie*. Nairobi: Ostafrikanisches Literaturbüro .
- Kymlicka, Will. 1995. *Multikulturelle Staatsbürgerschaft: Eine liberale Theorie der Minderheitenrechte* . Oxford: Clarendon Press.
- Lentz, C. 1995. „Tribalismus‘ und Ethnizität in Afrika“. *Cahiers des Sciences Hu maines*, Bd. 31 Nr. 2, S. 303–28.
- Lynch, Gabrielle. 2006. „Ethnizität verhandeln: Identitätspolitik im heutigen Kenia“. *Review of African Political Economy*, Bd. 33 Nr. 107, S. 49–65. <https://www.jstor.com/stable/4007111>.
- Mamdani, Mahmood. 2019. „Das Problem mit Äthopiens ethnischen Föderalismus“. *New York Times*, 3. Januar 2019. <https://www.nytimes.com/2019/01/03/opinion/ethiopia-abi-yahem-reforms-ethnic-conflict-ethnic-federalism.html>.
- Mbaku, John Mukum. 2000. „Minderheitenrechte in pluralen Gesellschaften“. *African Transitions* , Juni 2000. www.india-seminar.com/2000/490/490%20mbaku.htm.
- Mbiti, John S. 1969. *Afrikanische Religionen und Philosophie*. Nairobi: Heineman.

- Mbugua, Kioi. 2008. „Jetzt ist es an der Zeit, sich mit politisch-ethnischen Bruchlinien auseinanderzusetzen.“ *Ostafrika*, 21. Januar 2008. <http://www.theeastafrican.co.ke/news/-/2558/257696/-/t67dddz/-/index.html>.
- Mengisteab, Kidane. 2001. „Äthiopiens ethnisch basierter Föderalismus: 10 Jahre danach.“ *African Issues*, Bd. 29 Nr. 1/2: Ethnizität und jüngste demokratische Experimente in Afrika, S. 20–25. <http://www.jstor.org/stable/1167105>.
- Miller, David. 2003. *Politische Philosophie: Eine sehr kurze Einführung*. Oxford: Oxford University Press.
- Moi, Daniel T. arap. 1986. *Kenya African Nationalism: Nyayo Philosophy and Principles*. London: Macmillan Publishers Ltd.
- Muigai, Githu. 2001. „Die Struktur und Werte der Unabhängigkeitsverfassung“.
- Für die Überprüfungskommission der Verfassung Kenias erstelltes Papier.
- . 2004. „Jomo Kenyatta und der Aufstieg des ethnonationalistischen Staates in Kenia“.
- Berman, Bruce, Dickson Eyoh und Will Kymlicka Hrsg. *Ethnizität und Demokratie in Afrika*. Oxford: James Currey, S. 200–17.
- Mulinge, Munyae M. 2008. „Botswana, Afrikas Hafen des ethnischen Friedens und der Harmonie: Status und Zukunftsaussichten“. *African Journal of Sociology*, Bd. 4 Nr. 1. <http://journals.uonbi.ac.ke/ajs/article/view/943>.
- Museveni, Yoweri Kaguta. 1997. *Das Senfkorn säen : Der Kampf um Freiheit und Demokratie in Uganda*. London: Macmillan Education Ltd.
- Mute, Lawrence M. 2002. „Minderheitengruppen und der Verfassungsüberprüfungsprozess“.
- Mute, Lawrence M. und Smokin Wanjala Hrsg. *Wenn die Verfassung zu blühen beginnt: Paradigmen für Verfassungsänderungen in Kenia*, Band 1. Nairobi: Clari Press Ltd., S. 144–84.
- Narang, A. S. 2002. „Ethnische Konflikte und Minderheitenrechte“. *Economic and Political Weekly*, Bd. 37 Nr. 27, 6.–12. Juli 2002, S. 2696–2700. <http://www.jstor.org/stable/4412319>.
- NCIC (Nationale Kohäsions- und Integrationskommission). 2011. *Erste ethnische Prüfung des kenianischen öffentlichen Dienstes*. Nairobi: Nationale Kohäsions- und Integrationskommission.
- . 2012. *Auf dem Weg zum nationalen Zusammenhalt und zur Einheit in Kenia: Ethnische Vielfalt und Prüfung des öffentlichen Dienstes*, Band 1. Nairobi: Nationaler Zusammenhalt und Integration Kommission.
- Ndegwa, Alex und Mutinda Mwanzia. 2010. „Machtintrigen, die den Draft retteten“. *Der Standard am Samstag*, 3. April 2010. www.eastandard.net.
- Ndegwa, SN 1997. „Staatsbürgerschaft und ethnische Zugehörigkeit: Eine Untersuchung zweier Übergangsmomente in der kenianischen Politik“. *American Political Science Review*, Bd. 91 Nr. 3, S. 599–616.
- Odinga, Oginga. 1967. *Noch nicht Uhuru: Eine Autobiographie*. London: Heinemann.
- Oduor, Reginald M. J. 2010. „Forschungsmethodik in der Philosophie in einem interdisziplinären und kommerzialisierten afrikanischen Kontext: Schutz vor unangemessenem Einfluss der Sozialwissenschaften“. *Thought and Practice: A Journal of the Philosophical Association of Kenya (PAK)*, New Series, Bd. 2 Nr. 1, S. 87–118. <http://ajol.info/index.php/tp/index>.

272 Zur Verteidigung ethnisch begründeter Föderationen in postkolonialen afrikanischen Staaten

- . 2011. „Ethnische Minderheiten in Kenias aufstrebender Demokratie : Philosophische Grundlagen ihrer Freiheiten und Grenzen“. Ph.D. Abschlussarbeit an der Universität Nairobi .
- . 2018. „Nationalität und Staatlichkeit: Die Auswirkungen eines zusammengeführten Diskurses auf die afrikanische Politik und ihre nicht dominanten ethnischen Gruppen“. *Utafiti: Journal of Humanities and Social Sciences*, Bd. 13 Nr. 2, S. 45–66. <http://journals.udsm.ac.tz/index.php/uj/article/view/2341>.
- . 2019a. „Liberaler Demokratie: Eine afrikanische Kritik“. *South African Journal of Philosophy*, Bd. 38 Nr. 1, S. 108–22. <https://doi.org/10.1080/02580136.2019.1583882>.
- . 2019b. „Das Recht auf Sezession im kenianischen Kontext: Philosophische Überlegungen, mit besonderem Bezug auf nicht dominante ethnische Gruppen“. *Politika*, 5 September 2019. <https://www.politika.io/fr/notice/the-right-to-secession-in-the-kenianische-kontextphilosophische-reflexionen-mit-speziellem>.
- Ojanga, Thomas O. 2009. „Brief an den Expertenausschuss zur Überprüfung der Verfassung“.
- Okondo, Peter JH 1964. „Perspektiven des Föderalismus in Ostafrika “. Currie, David P. ed. *Föderalismus und die neuen Nationen Afrikas* . Chicago: The University of Chicago Press, S. 29–38.
- Olumwullah, OAL A. 1990. „Regierung“. Ochieng', William R. Ed. *Themen in der kenianischen Geschichte*. Nairobi: East African Educational Publishers Ltd.
- Omaga, Beauttah. 2010. „Wie Ängste in den Lagern Uhuru und Ruto die KIA-Gespräche vereitelten“. *Der Standard am Sonntag*, 28. März 2010. www.eastandard.net.
- Omolo, Ken. 2002. „Politische Ethnizität im Demokratisierungsprozess in Kenia“ . *Afrikastudien*, Bd. 61 Nr. 2, S. 209–21. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/0002018022000032938?journalCode=cast20>.
- Oyugi, WO, P. Wanyande und C. Odhiambo-Mbai Hrsg. 2003. *Die Politik des Übergangs in Kenia: von KANU zu NARC*. Nairobi: Heinrich-Boll-Stiftung.
- Preece, Jennifer Jackson. 2001. „Menschenrechte und kultureller Pluralismus: das ‚Problem‘ der Minderheiten“. Entwurf erstellt für die Cambridge /Dartmouth-Konferenz zur neuen Menschenrechtsagenda , Sydney Sussex College , Cambridge, 18. Februar 2001.
- Rawls, John. 1971. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Oxford: Oxford University Press.
- Reilly, Ben und Andrew Reynolds. 1999. *Wahlsysteme und Konflikte in gespaltenen Gesellschaften*. NP: National Academies Press. www.nap.edu.
- Republik Kenia . 1963. *Verfassung von Kenia*. Nairobi: Regierungsdruker.
- . 1994. *Volkszählung von Kenia , 1989, Band 1*. Nairobi: Zentrales Statistikamt.
- . 2001. *Die Volks- und Wohnungszählung 1999* . Nairobi: Zentrales Statistikamt .
- . 2007. *Gesetz über politische Parteien* , ACT NO. 10 von 2007. <http://kenyalaw.org/kl/fileadmin/pdfdownloads/Acts/PoliticalPartiesAct.pdf>.
- . 2008. *Nationales Kohäsions- und Integrationsgesetz* , ACT NO. 12 von 2008. http://kenyalaw.org/kl/fileadmin/pdfdownloads/Acts/NationalCohesionandIntegrationAct_No12of2008.pdf.

- . 2010a. *Verfassung von Kenia*. <http://kenyalaw.org/kl/index.php?id=398>.
- . 2010b. *Die Volks- und Wohnungszählung 2009 in Kenia*. Nairobi: Nationales Statistikamt Kenias.
- Sen, Amartya. 2006. *Identität und Gewalt: Die Illusion des Schicksals*. New York: WW Norton und Co.
- Serumaga, Kalundi. 2019. „SPRECHEN SIE VON MIR WIE ICH BIN: Äthiopien, Identität der Ureinwohner und die nationale Frage in Afrika“. *The E Review*, 26. Januar 2019. <https://www.theeastaficanreview.info/op-eds/2019/01/26/speak-of-me-as-i-am>.
- Shaban, Abdur Rahman Alfa. 2017. „Äthiopien: Proteste gegen die Regierung 2016 forderten Todesopfer über 660 – Bericht“. *Africa News*, 19. April 2017. <http://www.africanews.com/2017/04/19/ethiopia-2016-anti-gov-t-protestsclaimed-over-660-lives-report/>.
- Mitarbeiterreporter. 2011. „Buschmänner boykottieren die Volkszählung in Botswana“. *Mail & Guardian*, 27. Juni 2011. <https://mg.co.za/article/2011-06-27-bushmen-boycott-botswana> – Volkszählung.
- Sunstein, Cass R. 2001. *Demokratie gestalten*. New York: Oxford University Press.
- Talbot, Strobe. 2000. „Selbstbestimmung in einer interdependenten Welt“.
- Ausländisch
- Policy*, Nr. 118, S. 152–63. <https://www.jstor.com/stable/1149676>.
- Taylor, Charles. 1994. „Die Politik der Anerkennung“. Taylor, Charles, K. Anthony Appiah, Jürgen Habermas, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer und Susan Wolf.
1994. *Multikulturalismus: Untersuchung der Politik der Anerkennung*. Gutmann, Amy Hrsg. Princeton, NJ: Princeton University Press, S. 25–73.
- Vereinte Nationen. 1948. *Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*. www.un.org/en/documents/udhr/index.shtml.
- . 1966a. „Internationaler Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte“. www.hrcr.org/docs/Economic&Social/intlconv.html.
- . 1966b. „Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte“. www.hrcr.org/docs/Civil&Political/intlcivpol.html.
- Waldron, Jeremy. 1993. *Liberale Rechte*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walzer, Michael. 1983. *Sphären der Gerechtigkeit: Eine Verteidigung von Pluralismus und Gleichheit*. New York: Basic Books, Inc.
- Wamala, Edward. 2004. „Regierung durch Konsens: Eine Analyse einer traditionellen Form der Demokratie“. Wiredu, Kwasi Hrsg. *Ein Begleiter der afrikanischen Philosophie*. Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd., S. 435–42.
- Werbener, Richard. 2002. „Kosmopolitische Ethnizität, Unternehmertum und die Nation: Minderheiteneliten in Botswana“. *Journal of Southern African Studies*, Bd. 28 Nr. 4, S. 731–53. <http://www.jstor.org/stable/823349>.
- Wiredu, Kwasi. 1996. *Kulturelle Universalien und Besonderheiten: Eine afrikanische Perspektive*. Bloomington: Indiana University Press.
- WorldAtlas.com. 2018. „Die wichtigsten ethnischen Gruppen Botswanas“. <https://www.worldatlas.com/articles/the-major-ethnic-groups-of-botswana.html>.
- Falsch, Michela. 2009. *Wir sind an der Reihe zu essen*. London: Vierter Stand.

Nachwort Reginald MJ Oduor

Die Autoren der Kapitel in diesem Band haben zahlreiche relevante Fragen zu künftigen Richtungen der Demokratisierung in afrikanischen Staaten aufgeworfen und zu beantworten versucht. Dennoch wird bei näherer Betrachtung deutlich, dass sie sich auf zwei Hauptfragen konzentriert haben. *Zunächst* stellt sich die Frage, ob

Ob es eine rationale Grundlage für das Bestreben gibt, die liberale Demokratie durch indigene afrikanische Demokratiemodelle zu ersetzen, oder nicht. Die vier Kapitel in Abschnitt eins haben die Frage größtenteils bejaht, während die beiden Kapitel in Abschnitt 2 sie verneint haben. *Zweitens* stellt sich die Frage, welche Arten von alternativen Demokratiemodellen den Bedürfnissen besser gerecht werden könnten

Afrikanische Völker sind stärker betroffen als die liberale Demokratie, und die acht Kapitel in Abschnitt 3 haben darauf unterschiedliche Antworten gegeben.

Ich hoffe aufrichtig, dass dieser Band weitere wissenschaftliche Erkenntnisse anregen wird. Neue Wege zur Demokratisierung in afrikanischen Staaten aus vielfältigen disziplinären Perspektiven der Geistes- und Sozialwissenschaften. Dieses Unterfangen ist ein integraler Bestandteil des umfassenderen Dekolonisierungsprojekts. Tatsächlich steht ein Governance-Modell nicht allein da – es entsteht und wird in einem bestimmten Wirtschaftssystem aufrechterhalten, das auch das Rechtssystem, aber, was vielleicht noch wichtiger ist, die Art der Wissensproduktion bestimmt. Im Fall der heutigen afrikanischen Staaten ist dieses Wirtschaftssystem im Großen und Ganzen das kapitalistische System, das ihnen vom westlichen Imperialismus aufgezwungen und in letzter Zeit durch den Aufstieg von verstärkt wurde

Neoliberalismus¹, dessen Grundsätze im sogenannten Washingtoner Konsens artikuliert wurden.²

Darüber hinaus stellt Amin (2014) fest: „Wirtschaftliche ‚Entfremdung‘ ist die spezifische Form des Kapitalismus, die die Reproduktion der Gesellschaft in ihrer Gesamtheit und nicht nur die Reproduktion ihres Wirtschaftssystems regelt.“ Das Gesetz

„Der Wert bestimmt nicht nur das kapitalistische Wirtschaftsleben, sondern das gesamte gesellschaftliche Leben in dieser Gesellschaft.“ Was Amin in Anlehnung an Karl Marx oben beschreibt, nenne ich

das Ökosystem des westlichen Imperialismus, das von kapitalistischer Ideologie, Theorie und Praxis angetrieben wird: Dies ist es, was Immanuel Wallerstein (2011) und Samir Amin (2014) als das moderne Weltsystem bezeichnen, und viele bezeichnen es heutzutage als die kapitalistische politische Ökonomie (Manning und Gills Hrsg. 2011). Daher vertritt die liberale Demokratie, die im Kontext der westlichen industriellen Revolution des 18. Meinungsumfragen.

Darüber hinaus müssen künftige Debatten über die Zukunft der Demokratisierung in Afrika dem Aufkommen der sogenannten Vierten Industriellen Revolution („4IR“) große Aufmerksamkeit widmen, die durch künstliche Intelligenz, Robotik und Blockchain gekennzeichnet ist (Johnson und Markey- Towler 2021; Donovan 2021). Dies hat die inhärente Schwäche der liberalen Demokratie offengelegt, die dazu führen kann, dass sie durch eine perverse Technokratie ersetzt wird, in der eine Elite im Besitz großer Technologieunternehmen nicht nur die Weltwirtschaft, sondern auch die globale Politik kontrolliert, die von manipulativen Narrativen und der Unterdrückung gegensätzlicher Meinungen angetrieben wird. 4IR gefährdet die Privatsphäre der Bürger durch „Big Data“, das es großen Technologieunternehmen ermöglicht, detaillierte individuelle Profile ihrer Kunden für „gezieltes Marketing“ zu erstellen, einschließlich der Verbreitung manipulativer politischer Botschaften wie der, für die das berüchtigte Cambridge Analytica stand in mehreren Wahlen und Referenden auf der ganzen Welt angeklagt.

Tatsächlich stehen die Menschen in Afrika bereits unter dem Blick der Technologien der Vierten Industriellen Revolution (4IR): ihre Smartphones mit ihrer „Location“-Funktion eingeschaltet, übertragen Daten über ihre Bewegungen an Netzwerke zum Verkauf an High-Tech-Transportunternehmen, die verzweifelt Informationen über den Verkehr sammeln möchten. Strömung in Städten; Unbekannt greifen Telefon-Apps auf ihre Mikrofone und Kameras zu, wobei die reale Möglichkeit besteht, dass ihre Gespräche und Aktionen überwacht werden. Ihre E-Mails und Social-Media-Beiträge werden auf Informationen über sie überwacht, die an Vermarkter, Werbetreibende und Politiker verkauft werden, die sie für gezielte Werbung nutzen; Ihre Gesichter werden zunehmend von Kameras gescannt, die mit Gesichtserkennungssoftware verbunden sind, angeblich um die Sicherheit zu erhöhen, aber mit der realen Möglichkeit einer Überwachung für Zwecke, die ihnen unbekannt sind (Oduor 2021).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Technologien der Vierten Industriellen Revolution die Menschheit der Möglichkeit einer beispiellosen Tyrannei aussetzen, ähnlich dem Szenario, das George Orwell in seinem dystopischen Roman „1984“ zeichnet, in dem die elitäre Parteiführung über eine „Gedankenpolizei“ verfügt, die sie einsetzt, alle möglichen Technologie, um Mitglieder der „äußeren Partei“ im Auge zu behalten, einschließlich „Telebildschirmen“ in Häusern und an öffentlichen Orten, die rund um die Uhr alles „hören“ und „sehen“, was die Bürger sagen und tun – erinnern an die Fähigkeiten der Smartphone. Eine Parodie auf das berühmte Lied aus der Zeit des amerikanischen Bürgerkriegs: „The

„Battle Hymn of the Republic“ (allgemein bekannt als „Mine Eyes have Seen the Glory“ und bekannt unter dem Refrain „Glory, Glory Hallelujah ...“), der vor den US- Wahlen 2020 auf WhatsApp kursierte , beschrieb die aktuellen 4IR- Überwachungsfähigkeiten als folgt:

Unser Recht auf Privatsphäre ist verloren, Geräte sind die Spione.

Für die staatliche Überwachung sind das jetzt die Ohren und Augen. Sie

Verwenden Sie die Unternehmensdaten , keine Vorladungen, keine Überraschung,

Und trotzdem kriegen wir es nicht kapiert.

Selbst die Grenze zwischen „traditionellen Medien“ und „sozialen Medien“ wird aus der Sicht koordinierter manipulativer politischer Botschaften zunehmend undurchsichtig . Darüber hinaus hat der Zusammenschluss traditioneller Medienunternehmen zu einer Situation geführt, in der die öffentliche Debatte subtil manipuliert wird, indem bestimmte Standpunkte bevorzugt und andere unterdrückt werden. An anderer Stelle in der im vorherigen Absatz zitierten Parodie heißt es:

Fünfzig Unternehmen lieferten 1984 alle Neuigkeiten ,

Jetzt sind es nur noch sechs, das sind vierundvierzig weniger als vorher. A

Medienkonsens besteht mittlerweile für jeden Krieg ,

und die Kriege gehen immer weiter.

Während sich der vorliegende Band also auf kontextrelevante afrikanische Demokratiemodelle für das 21. Jahrhundert konzentriert, kann sein Thema nicht von der Politik der Wissensproduktion abgekoppelt werden . Tatsächlich hat der westliche Imperialismus indigene afrikanische Erfindungen und Innovationen in Bereichen wie Regierungsführung, philosophische Traditionen, Medizin, Landwirtschaft, Umweltschutz und kreative Werke systematisch an den Rand gedrängt und in einigen Fällen ausgelöscht und sie als „primitiv“ oder „wild“ bezeichnet. . In seinem bahnbrechenden Werk „*The Invention of Africa*“ veranschaulicht VY Mudimbe (1988) , dass das , was der Westen als objektives Wissen über Afrika präsentiert, ein jahrhundertalter Herrschaftsdiskurs ist , der durch die voreingenommenen Arbeiten westlicher Missionare, Anthropologen und Kolonialverwalter stellt Afrika als „primitiv“ und „wild“ dar, und dies ist tragischerweise die Grundlage der Afrikaforschung selbst in der sogenannten postkolonialen Ära. Mudimbe teilt uns weiter mit, dass die Begriffe „*Kolonialismus*“ und „*Kolonisierung*“ im Wesentlichen „Organisation“ oder „Anordnung“ bedeuten und vom lateinischen Wort „*colere*“ abgeleitet sind , das „kultivieren“ oder „gestalten“ bedeutet. Er stellt außerdem fest , dass der westliche Kolonialismus nichteuropäische Gebiete organisiert und in grundlegend europäische Konstrukte umwandelt (Mudimbe 1988, 1). Er schreibt weiter :

Es ist möglich, drei Haupttonarten zu verwenden, um die Modulationen und Methoden zu berücksichtigen Vertreter der kolonialen Organisation: die Verfahren des Erwerbs, der Verteilung, und Ausbeutung von Land in Kolonien; die Politik der Domestizierung von Eingeborenen; und das Art und Weise , alte Organisationen zu **verwalten** und neue Methoden zu implementieren Produktion. So entstehen drei komplementäre Hypothesen und Handlungen : die Beherrschung des physischen Raums, die Reformierung des Geistes der Einheimischen und die Integration lokaler Wirtschaftsgeschichten in die westliche Perspektive . Diese ergänzenden Projekte bilden das, was man die Kolonisierungsstruktur nennen könnte , die die physischen, menschlichen und spirituellen Aspekte der Kolonisierung vollständig umfasst Erfahrung. (Mudimbe 1988, 2)

Darüber hinaus argumentiert Miranda Fricker (2009) in „*Epistemische Ungerechtigkeit: Macht und die Ethik des Wissens*“, dass es eine ausgeprägte epistemische Art von Ungerechtigkeit gibt, bei der jemandem speziell in seiner Eigenschaft als „*Wissender*“ Unrecht zugefügt wird. Sie unterscheidet zwei Formen epistemischer Ungerechtigkeit:

testimoniale Ungerechtigkeit (die Ungerechtigkeit, die ein Sprecher erleidet , wenn er aufgrund von Identitätsvorurteilen seitens des Hörers eine verminderte Glaubwürdigkeit vom Hörer erhält) und hermeneutische Ungerechtigkeit (unter der Menschen leiden , die ungleich an den Praktiken teilnehmen, durch die soziale Bedeutungen erzeugt werden). Die Tatsache, dass der Westen die liberale Demokratie konsequent als das einzig tragfähige Modell darstellt

Demokratie und ihr damit Universalität zuschreibt, ist ein Akt beider Formen von Fricker identifizierte epistemische Ungerechtigkeit .

Darüber hinaus heißt es im Vorwort zu seinem berühmten Werk *Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide*, Boaventura de Sousa Santos (2014)

weist darauf hin , dass er drei wichtige Postulate verteidigen möchte : „*Erstens geht das Weltverständnis bei weitem über das westliche Weltverständnis hinaus .*“

Zweitens gibt es keine globale soziale Gerechtigkeit ohne globale kognitive Gerechtigkeit.

Drittens könnten die emanzipatorischen Transformationen in der Welt anderen Grammatiken und Skripten folgen als denen, die von der westlich orientierten kritischen Theorie entwickelt wurden , und diese Vielfalt sollte aufgewertet werden.“ Wie das Wort „*valorisiert*“ im letzten Zitat oben zeigt, greift Santos (2014) eindeutig auf Michel Foucaults Korpus zur Wissensproduktion zurück . Tatsächlich argumentiert Foucault (2002) in „*The Archaeology of Knowledge*“, dass Denk- und Wissenssysteme („*epistemes*“ oder „*diskursive Formationen*“) durch Regeln (über die der Grammatik hinaus) **geregelt werden**

und Logik) , die unterhalb des Bewusstseins einzelner Subjekte wirken und ein System konzeptioneller Möglichkeiten definieren, das die Grenzen des Denkens und des Sprachgebrauchs in einem bestimmten Bereich und einer bestimmten Zeit festlegt.

Daher muss der Prozess der Dekolonisierung den Abbau der wirtschaftlichen, rechtlichen, politischen und wissensproduzierenden Strukturen westlicher Herrschaft mit sich bringen, der weit über das hinausgeht, was zu Recht als Unabhängigkeit von Flaggen und Hymnen bezeichnet wurde . Es ist ermutigend festzustellen, dass wir bereits Dekolonisierungsbemühungen durch Unternehmungen wie das von Odera Oruka erlebt haben

Sage Philosophy Project (Oruka Hrsg. 1991), die Verwendung indigener afrikanischer Sprachen im kreativen Schreiben und in der Philosophie (Thiong'o 1986; Wiredu 1996, 81–104; Wiredu 1998; Jeffers Hrsg. 2013) und Wiredu's konzeptionelle Dekolonisierung Projekt (Wiredu 1996, 136–44).

Doch die Entkolonialisierung ist immer mit hohen Kosten verbunden, nicht nur im Hinblick auf die Verluste auf der Straße und im Dschungel, aber auch unter Gelehrten. So haben mehrere Intellektuelle, die ihre Stimme gegen die Diktatur auf dem Rücken des globalen Kapitalismus erhoben haben, die Hauptlast der staatlichen Gewalt getragen: Samir Amin wurde 1960 wegen seiner marxistischen, aber antistalinistischen Ansichten aus seinem Heimatland Ägypten ins Exil gezwungen; Paulo Freires Erfolg, brasilianischen Bauern das Lesen beizubringen, brachte ihm eine Gefängnisstrafe und ein anschließendes langes und schmerzhaftes Exil ein; Ngugi wa Thiong'o verbrachte einige Zeit als Häftling ohne Gerichtsverfahren in einem kenianischen Hochsicherheitsgefängnis, weil er eine Bauerntheatergruppe zur Aufführung seiner antikapitalistischen Stücke organisiert hatte, und ertrug jahrzehntelanges Exil; Walter Rodney's Darstellung von

Der Schaden, der Afrika durch den europäischen Merkantilismus zugefügt wurde, der sich zum Kapitalismus entwickelte, führte zu seiner Inhaftierung in seinem Heimatland Guyana und auch zu seiner Ermordung durch eine Autobombenexplosion in Georgetown, Guyana. Claude Ake wurde während der autokratischen Herrschaft von Sani Abacha in Nigeria durch einen geplanten Flugzeugabsturz ermordet; Ken Saro-Wiwa wurde vom Sani-Abacha-Regime in Nigeria gehängt, und Wole Soyinka entkam Abachas mörderischer Hand nur knapp und ging später ins jahrzehntelange Exil. Die Liste ist viel länger. Doch die einzige Option für das Dekolonisierungsprojekt ist die Aufrechterhaltung des Kolonialismus, wenn auch in seiner getarnten Form („Neokolonialismus“) – ein Phänomen, das so schädlich ist, dass es afrikanische Staaten bereits auf die Hüllen dessen reduziert hat, was sie am Anfang waren politische Unabhängigkeit vor etwa sechs Jahrzehnten. Lassen Sie den Diskurs über authentische Dekolonisierung weitergehen!

ANMERKUNGEN

1. „Neoliberalismus“ wird allgemein als die Abkehr von Wohlfahrtsstaatsmodellen hin zu einer Wirtschaftspolitik des freien Marktes im späten 20. Jahrhundert verstanden, die ursprünglich mit der britischen Premierministerin Margaret Thatcher und dem US-Präsidenten Ronald Reagan in Verbindung gebracht wurde. Der Neoliberalismus fand in afrikanischen Staaten vor allem mit den sogenannten Strukturanpassungsprogrammen (SAPs) Einzug, die diesen Staaten Anfang der 1990er Jahre von den Bretton-Woods-Institutionen (Weltbank und Internationaler Währungsfonds) auferlegt wurden.
2. Der Washington-Konsens ist eine Reihe von zehn wirtschaftspolitischen Rezepten, die von mehreren Institutionen für krisengeschüttelte, wirtschaftlich benachteiligte Länder gefördert werden mit Sitz in Washington, D.C., hauptsächlich die Weltbank, der Internationale Währungsfonds (IWF) und das US-Finanzministerium. Die Verordnungen basierten auf der Überzeugung, dass „Entwicklungsstrategien“ verankert werden sollten

„freie Märkte“, die angeblich „Wirtschaftswachstum“ fördern würden, das „durchsickern“ würde, um allen zu helfen (siehe Gore 2000).

VERWEISE

- Amin, Samir. 2014. „Die politische Ökonomie des heutigen Afrika verstehen“. *Africa Development*, 39 (1): 15–36.
- Donovan, Paul. 2021. Profit und Vorurteile: Die Ludditen der vierten industriellen Revolution. New York: Routledge.
- Foucault, Michel. 2002 [1969]. *Die Archäologie des Wissens*. Smith, AM Sheri und trans. New York: Routledge.
- Fricker, Miranda. 2009. *Epistemische Ungerechtigkeit: Macht und die Ethik des Wissens*. Oxford : Oxford University Press.
- Gore, Charles. 2000. „Aufstieg und Fall des Washingtoner Konsenses als Paradigma für Entwicklungsländer“. *Weltentwicklung*, Bd. 28 Ausgabe 5, S. 789–804. <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0305750X99001606>.
- Jeffers, Chike Hrsg. 2013. *Auf uns selbst hören : Eine mehrsprachige Anthologie der afrikanischen Philosophie*. New York: SUNY Press.
- Johnson, Nicholas und Brendan Markey-Towler. 2021. Ökonomie der vierten industriellen Revolution: Internet, künstliche Intelligenz und Blockchain. New York: Routledge.
- Manning, Patrick und Barry K. Gills. Hrsg. 2011. *Andre Gunder Frank und Globale Entwicklung: Visionen, Erinnerungen und Erkundungen*. Oxford: Routledge.
- Mudimbe, VY 1988. *Die Erfindung Afrikas: Gnosis, Philosophie und die Ordnung des Wissens*. Bloomington: Indiana University Press.
- Oduor, Reginald M. J. 2021. „Die vierte industrielle Revolution: Inklusivität, Erschwinglichkeit, kulturelle Identität und ethische Orientierung“. *Filosofia Theoretica*, Bd. 10 Nr. 3, Dezember, S. 57–77. DOI: <https://dx.doi.org/10.4314/ft.v10i3.5>.
- Oruka, H. Odera. Ed. 1991. *Sage Philosophy: Indigene Denker und moderne Debatte über afrikanische Philosophie*. Nairobi: ACTS Press.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2014. *Epistemologien des Südens: Gerechtigkeit gegen Epistemizid*. New York: Routledge.
- Thiong'o, Ngugi wa. 1986. *Dekolonisierung des Geistes: Die Politik der Sprache in der afrikanischen Literatur*. Nairobi: Heinemann Kenya.
- Wallerstein, Immanuel. 2011. *Das moderne Weltsystem IV*. Berkeley: University of California Press.
- Wiredu, Kwasi. 1996. *Kulturelle Universalien und Besonderheiten: Eine afrikanische Perspektive*. Bloomington: Indiana University Press.
- . 1998. „Auf dem Weg zur Dekolonisierung der afrikanischen Philosophie und Religion“. *African Studies Quarterly: Das Online- Journal für Afrikastudien*, Bd. 1 Nr. 4. <http://web.africa.ufl.edu/asq/v1/4/3.htm>.

Index

- Achebe, Chinua, 201, 204
Acholi, 213, 215–18, 221–22, 224–25, 227–31
Afrika, 32, 137;
Osten: 83–84, 89, 203, 221, 230
Norden, 202–3
Teilung von, 42, 267
Südlich, 203, 219
Westen, 93, 149, 174, 182, 184, 203
Afrikanisch:
Kommunalismus, 19, 23, 108, 129, 175, 188, 202, 237, 259 Philosophie, 279
Sozialismus, 13, 18–20, 24, 185, 218
Afro-Libertarismus, 17, 23, 241
Ajei, Martin Odei, 154, 160
Akan, 6, 137–39, 141–45, 147, 149, 174, 185, 198, 208n1
Ake, Claude, 71, 181, 243, 279
Amerikanisch, 29, 91, 130, 221
Angola, 182, 203
Anthropologie, 81;
Archäologie, 84
Biologie, 81, 86, 94
Kulturell/sozial, 88
Linguistik, 82–83
Aristoteles, 72
Asien, 15–16, 32, 191, 203
Athen, 32, 71, 74, 180–81, 192, 193
Autoritarismus, 15–16, 23, 30, 41, 45, 86
Bell, Daniel A., 2
Bemba, Jean-Pierre, 59
Buhari, Mohammadu, 121
Botswana, 203, 237, 260–62, 267n2
Bottom-up, 220
Britisch, 29, 186, 200, 204, 251
Busia, KA, 181, 187
Kamerun, 2
Kapitalismus, 13–15, 19, 24, 42, 56, 165–67, 169, 193, 242, 275, 279
Zentralafrikanische Republik, 2
China, 15, 29, 62, 107,
Christentum, 84, 203, 219, 226–27, 229–30
Zivilisation, 4, 30–31, 38, 42, 149, 153, 166, 214, 249
Kalter Krieg, 1, 57, 72, 165, 174, 192, 197
Kolonialismus, 8, 36, 41–46, 81, 88, 90, 125, 153, 161, 173, 176, 183, 196, 200, 203, 206, 214, 216, 219–20, 235, 237, 252, 277–79
Kommunitarismus, 6, 159, 172

- Gemeinschaft, 159, 160–61, 170–71, 173–74, 186, 192, 196, 198, 202, 205, 226, 249, 251
- Landsmann, 171–72, 176n6
- Kongo, 2, 5, 55, 59, 68–74, 103, 130, 153, 267n2
- Konsens, 7, 21, 41, 70–71, 160, 173, 180, 184–86, 206, 218
- Verfassung, 1–2, 21, 59–60, 63, 72–73, 92, 154, 157, 169, 201, 208n2, 220, 235, 237, 240–41, 245, 249–55, 259, 262, 264, 266, 267n3
- Kosmopolitismus, 172
- kulturelle Identität, 237–38, 240–41, 243, 246, 249, 251
- Kultur, 1–2, 4, 6–7, 28, 37, 47, 50, 81, 92–94, 97, 102–3, 106, 124, 128, 153, 155, 161, 168, 170, 173, 175–76, 179, 184, 188, 191–92, 194–95, 202–4, 206–8, 208n1, 213, 215, 220, 226–27, 238, 241–42, 244, 248–49, 261
- Dahl, Robert, 181
- Entkolonialisierung, 13, 154, 275, 278–79
- Demokratie, 1, 3, 5, 21, 27–28, 30, 32, 41, 44, 46, 50, 57–58, 70, 72, 74, 81–84, 91–92, 94, 105, 117, 122, 126, 130, 132–33, 137–39, 149, 154–57, 161, 166, 169–70, 179, 181–82, 187, 191, 195, 213–15, 217–19, 251, 257–58;
- kollegial, 123
- gemeinschaftlich, 153–57, 159–61
- einvernehmlich, 46, 49–50, 137–38, 180, 184–86, 198, 206, 214, 220
- konsoziativ, 129, 133
- Genossenschaftskollegium, 6, 117, 119, 126–30, 133
- verfassungsmäßig, 138, 235
- kulturgebunden, 191
- deliberativ, 120
- direkt, 180
- einheimische afrikanische Modelle von 1–2, indigene afrikanische Modelle von 5–6, 41, 46–48, 94, 97, 103, 111, 124, 132, 153–55, 162, 165–66, 170–72, 174–75, 185, 188, 236, 256, 275
- liberal, 1–2, 6–8, 13–16, 17, 19–20, 24, 41, 45, 47–48, 50, 55, 57, 68, 71–74, 81, 98, 101–5, 108, 110–11, 117–22, 124–26, 129, 132–33, 138, 153–61, 165–71, 173–75, 179, 182–84, 191–95, 198–99, 201–2, 204, 206–8, 213, 235–38, 240, 250, 256, 260, 263, 275–76, 278
- Mehrheitspartei, 16, 137–38, 160, 173, 179, 185–88, 198, 200–1, 217
- Marxist, 183
- Monolithisch, 191, 198, 206–7
- Mehrparteien, 1, 6, 48–50, 58, 61, 70–71, 117–22, 124–26, 128, 132–33, 137–40, 147–48, 154, 157–58, 183–84, 187, 216, 235, 241, 258–59, 263
- parteilos, 133, 180, 185, 198, 258
- parteilos, 183, 235, 254
- partizipativ, 90, 20
- insbesondere, 191–98
- sozial, 157, 183–84
- Dritte Welt, 192–93
- universal, 191–98, 207
- Demokratischer Wahlfilterismus, 128
- Demokratisierung, 1, 28, 41, 56, 58, 97, 239–40, 275–76
- Beratung, 179, 186–87
- Entwurf, 7, 81, 219–20
- Entwicklung, 13–14, 20, 24, 44, 118–19, 166, 194, 243
- Dezentralisierung, 255–56
- Dewey, John, 109
- Diktatur, 102, 139, 153, 155, 218, 224, 254
- Dürkheim, Emile, 181
- Bildung, 43, 90, 97, 106, 125, 176, 202, 213, 219, 227
- Wahlen, 2, 5, 7, 17, 29, 49, 55–60, 61, 64–65, 67–74, 118, 122–23, 129–30, 132–33, 139–40, 146, 149, 154, 157–58, 160, 165, 170, 173, 179, 181–82,

- 185, 208n1, 216, 218, 231, 235, 244, 248,
252–54, 259, 263–64, 276
Elektrokratie, 56–57, 59, 69, 74
Wahlfundamentalismus, 73
Elite, 27, 35, 74, 120, 129, 265–66, 276
Äthiopien, 230, 237, 260, 262–67
ethnische Zugehörigkeit, 6–8, 16, 20, 21, 23–24, 29,
60, 121, 124, 128–29, 132, 139, 143, 167–69,
171, 173, 179, 187, 198, 202–
4, 235–39, 241, 242–52, 255, 257–62,
266–67
Europäische Union, 16, 60
- Fanon, Frantz, 3–4
Fayemi, Ademola Kazeem, 194–95
Föderalismus, 7, 59, 235–37, 249, 251,
254–56, 260, 262–64, 266–67 weiblich,
85–92, 105, 109, 143, 213, 215,
221, 223, 230
Feminismus, 5, 81–82
Anhängerschaft, 5, 97–100, 102–111;
Klassifikation von, 101, 108
Sozialisation von, 104
Foucault, Michel, 278
Frankreich, 29, 138, 156, 204
Freud, Sigmund, 107
Fukuyama, Francis, 4, 56, 68, 117, 132, 154, 156–
57, 161, 165–68, 172,
195–97
- Gandhi, Mahatma, 2, 70
Geschlecht, 97, 102, 109–110, 228
Deutschland, 60, 156, 204, 222
Gerontocracy, 91, 218–19
Ghana, 2, 139–40, 144, 146–47, 149, 155
Globalisierung, 13, 19, 24, 236
Governance, 44, 46, 58, 63, 70, 72, 81,
109, 117–18, 125, 132–33, 137, 154–
56, 159, 162, 165, 170, 175, 182–86,
191, 194, 198, 206–7, 217, 235, 256,
277
Regierung, 49, 58, 69, 73–75, 83, 108, 117, 119,
123–24, 126–27, 130, 132–33,
156, 158, 179–85, 193–95, 201, 213,
215, 246–47, 254–56, 265;
zentral, 255–56
Koalition, 184
Kreis, 169, 173, 255
Bundes-, 256, 266 lokale,
128
National, 168
Regional, 29, 263
Griechenland, 36, 84, 183
Groundswell, 7, 213–16, 219–20, 229–31
Gyekye, Kwame, 155, 158–62
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 165, 167–68
- Hegemonie, 4–5, 13, 42, 46–47, 57, 81, 132
- Geschichte, 81, 93, 153, 155, 161, 165, 167, 173,
184, 207, 213, 219–20, 224, 231,
237, 249, 251
Hobbes, Thomas, 14, 182, 193
Hountondji, Paulin J., 3–4
Huntington, Samuel, 16, 73, 138, 166,
196
- Identität, 7, 202, 204–6, 208, 226, 237, 243,
245–47, 250
Ideologie, 2, 4, 13, 17, 23–24, 125, 154, 161,
165, 167–68, 170, 184, 195, 198
Igbo, 123–24, 133n2, 134n3, 199–201
Unabhängigkeit, 1–2, 4, 15, 21, 22, 28–30,
44–46, 65, 72–73, 155, 157, 162, 168,
173, 188, 204, 216, 218, 225, 235,
252–53, 255, 278
Indien, 15, 29–30, 36, 203
Indigenität, 1, 3–4, 27, 43–44, 166,
170–71, 174–76, 184, 203, 213, 219, 221,
229, 245
Ungleichheit, 34, 256
Intellektuelle, 28, 37–38
Lager für Binnenvertriebene (IDP), 224–25
- Internationaler Währungsfonds, 14, 62, 73,
279n2
Islam, 92, 202–3, 227
Italien, 29, 156
Beschimpfungen, 142, 147

- James, William, 31
- Gerechtigkeit, 15, 154, 167, 172, 175, 188, 196, 202
- Kabila, Joseph, 59, 62, 64–65, 67
- Kalenjin, 230, 246, 248
- Kant, Immanuel, 14, 17, 198
- Kaunda, Kenneth, 20, 24
- Kenia, 2, 7, 23, 81, 87–89, 91–92, 120, 122, 153, 169, 227, 230, 235–37, 239, 242, 245–48, 250–52, 255–56, 267
- Kenyatta, Jomo, 245, 255
- Kenyatta, Uhuru, 255
- Kikuyu, 246, 248, 254
- Kisii, 246
- Kisuheli, 83, 174, 176
- Kresse, Kai, 174
- Kymlicka, Will, 242
- Land, 43, 242
- Sprache, 109, 126, 137–38, 142, 144, 242–43, 247, 261
- Lateinamerika, 2, 27, 29
- Führung, 5, 35, 97–100, 102–11, 124, 126, 130, 188, 218
- Legitimität, 69–70, 173
- Lewin, Michael, 166
- Befreiung, 44, 47
- Liberalismus, 156, 159, 161, 167, 170, 182, 193;
- Klassik, 193
- wirtschaftlich, 4, 15, 19–20, 23, 193
- politisch, 4, 15, 19–20, 23, 193
- Wohlfahrt, 193
- Lijphart, Arendt, 129, 133
- Lincoln, Abraham, 159, 181
- Locke, John, 14, 73, 193, 201
- Lumumba, Patrice, 59
- Lumumba-Kasongo, Tukumbi, 2, 71–72, 156
- Luo, 246, 248, 252, 254
- Luhya, 246, 248
- Massai, 89–91, 227, 246
- Machiavelli, Niccolo, 126
- Magufuli, John Pombe, 22
- Mehrheiten, 6, 48–49, 58, 60, 65, 83, 132, 153, 158, 179, 186, 197–98, 242, 247
- männlich, 86–88, 90–91, 93, 104, 109, 180–81, 216, 218
- Mamdani, 266
- Marx, Karl, 183, 275
- Matolino, Bernard, 153–54, 160
- Mazrui, Ali, 18, 155
- Mbembe, Achille, 3
- Mbiti, John S., 159, 239
- Medien, 140, 149;
elektronisch, 90
- Masse, 92
- sozial, 147, 277
- traditionell, 147, 277
- westlich, 204
- Männer, 109, 111, 143, 228
- Menkiti, Ifeanyi, 159
- Mignolo, Walter D. 47
- Mill, John Stuart, 5, 130, 193
- Minderheiten, 6–7, 16, 27, 34–36, 38, 59, 90, 129, 132, 161, 167, 179, 184, 186, 188, 197–98, 235, 243, 249–50, 253–54, 261–62
- Moi, Daniel Arap, 245, 253
- moralische Autorität, 45
- Motlanthe, Kgalema, 159
- Mosambik, 22, 182
- Mudimbe, VY, 277
- Mugabe, Robert, 157
- Muhammed, Murtala, 119
- Museveni, Yoweri, 148, 168, 218, 224, 245, 258
- Namibia, 203
- Nationalstaat, 15, 94, 168–69, 171–72, 174, 237, 244–46
- Neokolonialismus, 8, 46–47, 279
- Neoliberalismus, 13, 16, 23, 275, 279n1

- Nigeria, 2, 6, 119, 121–22, 125, 130–31, 153, 155, 201, 205, 208n2, 256
- Nkrumah, Kwame, 1, 15, 20, 24, 46–47, 139, 155, 159
- Nichtregierungsorganisationen _ (NGOs), 225, 260
- Nyerere, Julius K., 1, 15, 20–21, 24, 124, 129, 155, 159, 185
- Nzongola-Ntalaja, 65–67
- Obasanjo, Olusegun, 120, 148
- Obeng, Samuel, 141, 144
- Odinga, Raila, 122
- Geruch, Reginald MJ, 47, 101, 125, 153, 156, 162
- Offor, Francis, 154
- Oloka-Onyango, 58
- Einparteienstaaten , 1, 56, 155, 185
- Opposition, 58, 60, 62, 65–68, 123, 133, 138, 147, 235, 263, 265 Oyo
- Mesi, 199–200, 208n2
- Panafricanismus, 3
- Parlament, 57, 62–63, 70, 73, 83, 85, 92, 123–24, 130, 139, 168, 201, 216, 243, 254, 257, 262–64
- Patriarchat, 16, 81, 86
- p'Bitek, Okot, 229
- Platon, 120–21, 191, 197–98
- Politik, 149, 182, 184, 240
- politische Parteien, 22–23, 48, 58, 61, 65, 70–71, 73, 120, 122, 126, 130, 132, 139, 147, 158, 160, 183–85, 216, 250–51, 276
- politische Philosophie, 18, 126, 236
- Politikwissenschaft, 18, 126
- Popper, Karl, 167
- Portugal, 156
- postkolonial, 1, 3, 6–7, 14, 120, 126, 153–62, 169, 187–88, 219, 222, 230, 237–38, 245, 266
- Postmoderne, 82
- Nachkriegszeit, 55, 58, 69, 74 Armut, 23, 32, 57, 62
- Macht, 102, 104, 117, 119–21, 123, 125, 130, 132, 137–39, 179, 185–86, 214, 244
- Praeg, Leonhard, 175
- vorkolonial, 3, 47, 49, 155–57, 159, 161–62, 171, 191, 218, 256
- Rassismus, 43, 90
- Ramose, Mogobe Bernard, 47–48
- Rawls, John, 251
- Rückruf, Potenz von, 201–2
- Darstellung, 49, 57, 70, 83, 124, 130, 132–33, 157, 160, 183, 185–86, 200, 204, 250, 258
- Revolution, 36–37, 204, 220, 231;
- Amerikanisch, 156, 194
- Vierter Industrial, 276
- Industrie, 14, 276 Englisch, 156, 194 Französisch, 36, 156, 165, 194
- Rechte, 124, 156, 158, 160–61, 167, 169, 174, 182–83, 187–88, 193, 201, 227, 241, 242–43, 259, 261;
- Gesetzentwurf, 73, 169, 240, 259–60
- Kulturgruppe, 3, 7–8, 237, 243, 249, 251;
- Mensch, 14, 154, 157, 160, 167, 179, 186, 194–95, 240
- Rodney, Walter, 3, 279
- Rom, 31, 36, 72, 84–85
- Rousseau, Jean-Jacques, 14, 72, 109–11
- Russland, 15, 29–30
- Sezession, 259, 265
- Seko, Mobutu Sese, 68, 73
- Selbstbestimmung, 46
- Sen, Amartya, 196–97, 243
- Senghor, Léopold Sédar, 155, 159
- Serumaga, Kalundi, 266
- Sithole, Ndambanangi, 185
- Sklaverei, 3, 84, 203
- Smith, Adam, 14
- Gesellschaftsvertrag, 14 Sozialismus, 57

- Sozialisation, 175
- die Salomonen , 28–29
- Südafrika , 15, 22, 175, 182, 203
- Souveränität, 45, 71, 167
- die Sowjetunion, 29, 197
- Spanien, 29, 31
- Strukturanpassungsprogramme , 14, 20

- Subalternität, 3

- Tansania, 21
- Taylor, Charles, 238–39
- Toleranz, 7, 14, 22, 167, 187–88
- Toure, Sekou, 1
- Toynbee, 30–31, 33–35, 38
- Traditionen, 3, 16, 20, 27–28, 30, 38, 137–38, 144, 149, 153, 155, 159–62, 168, 185, 195, 198, 202–3, 214, 227–31, 236, 277
- Trickle-Down, 220
- Truppenaufstellung , 86, 92
- Trump, Donald, 140
- Tshisekedi, Etienne, 62–64
- Tshisekedi, Félix, 66
- Tutu, Desmond, 172
- Tyrannie, 101

- Ubuntu, 162, 172, 174–75, 176n7
- Uganda, 23, 92, 97, 103, 107–8, 148, 153, 168, 213, 216–18, 222, 225, 229–30, 245, 258, 267n2
- Vereinigtes Königreich, 138, 156
- Vereinte Nationen, 14, 60–62, 240, 259
- Vereinigte Staaten von Amerika, 30, 62, 68, 73, 88–90, 122, 147, 167, 182

- Werte, 4, 6–7, 14, 16–17, 20, 23–24, 27–28, 30, 32, 34, 39, 149, 153, 157, 160–61, 166–67, 169, 171–73, 175–76, 179, 184, 196, 202–5, 236, 250
- Verbal:
- Missbrauch, 144
- Aggression, 6, 137–41, 144–45, 147, 149
- Konflikte, 146
- Disziplin, 137–38, 141, 145, 147 Gewalt, 5, 27–28, 35–37, 49, 56, 58, 60, 69–70, 130, 263–64, 267

- Walzer, Michael, 157, 160–61, 241
- Wamala, Edward, 186, 257–58
- Wamba-dia-Wamba, Ernest, 46, 48, 56–57, 155, 195
- Hochzeiten, 213, 215–16, 219–22, 224–30
- Westlicher Imperialismus, 7, 46–47, 192, 201, 203, 267, 275–76
- Wiredu, Kwasi, 48–49, 153, 158–60, 180, 185, 188, 198, 206, 208n1, 258, 279

- Frauen, 92–93, 104–5, 109–11, 143, 228

- Weltbank , 14, 62, 73, 279n2
- Falsch, Michella, 236

- Yoruba, 84, 196, 205

- Sambia, 22
- Simbabwe, 153, 157, 182, 203

Über die Mitwirkenden

Moses Oludare Aderibigbe erwarb seinen BA- Abschluss an der Ogun State University (heute Olabisi Onabanjo University), Ago-Iwoye, Nigeria, und seinen MA und Ph.D. von der Universität Ibadan, Nigeria. Er ist Leiter der Abteilung für Allgemeine Studien der Federal University of Technology in Akure, Nigeria. Sein Forschungsinteresse gilt der sozialen und politischen Philosophie sowie der Ethik. Seine Teilnahme an einer Schulung zum Thema Forschungsethik am National Institute of Environmental Health Sciences (NIH) in den Vereinigten Staaten im Herbst 2016 inspirierte seine aktuelle Arbeit zur Forschungsethik in Nigeria.

Emmanuel Ifeanyi Ani hat einen BA in Philosophie von der Universität Ibadan, Nigeria, ein B.Phil. in Philosophie von der Pontificia Università Urbana Roma (Päpstliche Universität Rom), Italien, sowie einen MA und einen Ph.D. in Philosophie an der Nnamdi Azikiwe University, Nigeria. Er ist Senior Dozent für Philosophie an der University of Ghana und externer Gutachter der Universität für Logik und kritisches Denken für angeschlossene Institutionen. Er war Gastwissenschaftler am Centre for Deliberative Democracy and Global Governance der University of Canberra, Australien. Seine Forschungsinteressen liegen in der afrikanischen Philosophie, der politischen Philosophie mit besonderem Schwerpunkt auf konsensueller Demokratie und deliberativer Demokratie sowie der Philosophie des Geistes und der Religionsphilosophie.

Christine Buluma hat einen BA- und einen MA- Abschluss in Philosophie von der Universität Nairobi . Sie ist eine Führungskraft für die Unternehmensbuchhaltung und verfügt über umfassende Kenntnisse in Philosophie, Politikwissenschaft und Psychologie. Sie war als Beraterin an der Mahero Secondary School tätig und ist Mitglied des National Youth Guidance and Counseling Association Chapter der University of Nairobi.

Derzeit führt sie ein Forschungsprojekt zum Thema „Armut, Teenagerschwangerschaften und Patriarchat in Süd- Nyanza“ durch.

Munamoto Chemhuru hat einen BA in Geographie und Philosophie, einen BA mit Auszeichnung in Philosophie und einen MA in Philosophie, alle von der Universität Simbabwe. Er erhielt seinen Ph.D. in Philosophie an der Universität Johannesburg. Er ist außerordentlicher Professor für Philosophie an der Great Zimbabwe University und leitender wissenschaftlicher Mitarbeiter für Philosophie an der Fakultät für Geisteswissenschaften der Universität Johannesburg (2018–2023). Er ist außerdem Alexander von Humboldt -Stipendiat am Fachbereich Philosophie und Systematische Pädagogik der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, KU, Eichstätt, Deutschland (2020–2022). Seine Forschungsinteressen liegen in der sozialen und politischen Philosophie. Er hat gerade das Buch *Environmental Justice in African Philosophy* (Routledge, 2022) veröffentlicht.

Tayo Raymond Ezekiel Egunlusi erhielt seinen BA- Abschluss in Philosophie von der University of Ado Ekiti, Nigeria (heute Ekiti State University) und seinen MA und Ph.D. in Philosophie an der Universität Ibadan, Nigeria. Er ist Dozent in der Abteilung für allgemeine Studien am Institute of Technology Enhanced-Learning and Digital Humanities (INTEDH) der Federal University of Technology, Akure, Nigeria. Er ist Mitglied der Philosophical Association of Nigeria (PAN), der American Philosophical Association (APA) und der International Society for Philosophers (ISFP). Seine Forschungsinteressen liegen in der sozialen und politischen Philosophie, Ethik und der Philosophie der globalen Wirtschaftsordnung. Er trägt zu verschiedenen Initiativen zur Gemeindeentwicklung bei, indem er Bildungsprogramme unter Einbeziehung von Nichtregierungsorganisationen (NGOs) ermöglicht.

Emefiena Ezeani hat einen B.Sc. in IKT- und Entwicklungsstudien von der University of East London, einen B.Phil. in Philosophie von der Urban University in Rom, ein Postgraduierten-Zertifikat in Pädagogik vom Institute of Education der University of London, einen MA in Bildung und internationaler Entwicklung von der University of London (XE „London“), einen Ph.D. in Sozialpolitik und Berufsstudien mit Schwerpunkt Politikwissenschaft an der University of Hull, Großbritannien, und einen Ph.D. in Pädagogik mit Spezialisierung auf Bildungsphilosophie von der University of Port Harcourt, Nigeria. Er ist Dozent am Fachbereich Politikwissenschaft der Alex Ekwueme Federal University (AE - FUNAI) im Bundesstaat Ebonyi, Nigeria. Seine Forschungsinteressen liegen in den Bereichen Politik (insbesondere Parteipolitik, vergleichende Demokratie und kooperative Demokratie), Entwicklung, Bildung, Kultur, Religion und Philosophie. Als Verfechter sozialer Gerechtigkeit (XE „Justice“) und der Artenvielfalt engagiert er sich ebenfalls

Zeit , gefährdete Sprachen zu fördern , insbesondere Igbo, seine eigene Muttersprache .

Sirkku Hellsten war leitender Forscher am Nordic Africa Institute in Uppsala, Schweden, außerordentlicher Professor für Sozial- und Moralphilosophie an der Universität Helsinki , Finnland, und Berater für Regierungsführung und Menschenrechte an der finnischen Botschaft in Nairobi, Kenia. Zuvor war sie Professorin für Philosophie an der Universität Daressalam , Tansania, und Direktorin des Centre for the Study of Global Ethics, University of Birmingham, Großbritannien. Darüber hinaus war sie Fulbright- Stipendiatin am Ethikzentrum der Universität Südfloida . Sie war außerdem Gründungsherausgeberin und später Mitherausgeberin des *Journal of Global Ethics*. Sie veröffentlichte zahlreiche Publikationen zu einer Reihe von Themen, am prominentesten jedoch wohl zu den ideologischen, wertbezogenen und geschlechtsspezifischen Dimensionen der gegenwärtigen politischen Krisen in Afrika.

Dennis Masaka hat einen BA mit Auszeichnung in Philosophie und Religionswissenschaft, einen MA in Philosophie, beide von der Universität Simbabwe , und einen Ph.D. in Philosophie an der University of South Africa. Er ist Dozent in Philosophie an der Great Zimbabwe University, Simbabwe. Er ist außerdem wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der University of the Free State in Bloemfontein, Südafrika . Seine Forschungsinteressen umfassen afrikanische Philosophie, Befreiungsphilosophie und epistemische Gerechtigkeit.

Thomas Menampampil, geboren 1936 in Kerala, Indien, ist der Älteste Mitwirkender an diesem Band. Er ist von seiner Lehrtätigkeit an der Assam University, Indien, zurückgetreten. Er lebt in Guwahati (Assam, Indien) und ist weiterhin in der intellektuellen Welt aktiv . Er studierte an der Universität Kalkutta und Shil Long. Seine Forschungsinteressen liegen in den Bereichen Geschichte, Kultur, ethnische Vielfalt, Frieden, Versöhnung und Ethik. Er ist seit mehr als vierzig Jahren im Bildungs- und Sozialbereich tätig und engagiert sich in mehreren Friedensinitiativen . In den letzten Jahren hat er an mehreren Universitäten in Asien, Afrika und Nordamerika Vorträge über ethische Werte und Heilung gehalten

historische Erinnerungen und interethnisches und interkulturelles Verständnis.

Kisemei Mutisya hat einen BA in Politikwissenschaft von der Universität Nairobi, sowie einen MA in Politikwissenschaft und einen M.Sc. in öffentlicher Verwaltung an der University of the Western Cape in Südafrika . Bevor er als außerordentliches Fakultätsmitglied am Fachbereich Politikwissenschaft an die Universität Nairobi kam , war er Programmbeauftragter an der School of Friedenssicherung am African Centre for Constructive Resolution of Disputes (ACCORD) in Durban und später Forscher am Africa Institute in Pretoria,

Südafrika . Er war Teilzeitdozent an der United States International University – Africa, der Catholic University of Eastern Africa, der Kenyatta University und der St. Paul's University, Limuru, Kenia. Seine Forschungsschwerpunkte sind Staat und Demokratie in Afrika, Ethik, afrikanische Philosophie und Ideologien.

Er ist außerdem geschäftsführender Herausgeber der Zeitschrift *The Nile Explorer* .

Robinah Nakabo hat einen BA in Sozialwissenschaften mit Schwerpunkt Gender und Entwicklung von der Makerere University, einen MA in Philosophie von der Makerere University und einen MA in Organisationsführung von der Eastern University, Pennsylvania. Sie ist wissenschaftliche Mitarbeiterin an der School of Postgraduate Studies and Research der Uganda Martyrs University (UMU), Koordinatorin der zentralen Region der Gender Equity in Research Alliance (GERA) in Uganda und Mitglied der Forschungsvereinigung zur Zivilgesellschaft in Afrika (AROCSA).

Sie ist außerdem Preisträgerin des Doktorandenstipendiums des College of Humanities and Social Sciences der Gerda Henkel Stiftung und der Makerere University , wo sie zum Thema „Followership and Women's Empowerment to Sustainable Development: A Case Study of Women in the National Association of Women's " forscht Organisationen in Uganda". Sie hat wertvolle Lehrerfahrung an der Fakultät für Philosophie der Makerere- Universität gesammelt.

Ihre Forschungsinteressen liegen in der angewandten Philosophie, insbesondere der Geschlechterphilosophie , der politischen Philosophie, der Bildungsphilosophie und der Wirtschaftsphilosophie , sowie in Forschungsmethodik und Erkenntnistheorien .

David Ngendo-Tshimba hat einen BA (Ethik- und Entwicklungsstudien) von der Uganda Martyrs University, einen MA (nachhaltiges Friedens- und Konfliktmanagement) von der Uganda Martyrs University, einen M.Phil. (Sozialwissenschaften) von der Makerere University und einen Ph.D. (Geschichte und Politik) aus dem interdisziplinären Doktorandenprogramm am Makerere Institute of Social Research (MISR). Derzeit ist er Vorsitzender des Zentrums für Afrikastudien an der Uganda Martyrs University unter der Schirmherrschaft der dortigen Schule für Postgraduiertenstudien und Forschung. Er unterrichtet außerdem sowohl Bachelor- als auch Postgraduiertenkurse in der Abteilung für Governance, Frieden und internationale Studien an der School of Arts and Social Sciences derselben Universität. Er hat von a profitiert

Zahlreiche Forschungsstipendien , unter anderem mit dem Council for the Development of Social Science Research in Africa (CODESRIA) für ein Buchprojekt über Frieden und Sicherheit in der afrikanischen Region der Großen Seen, mit dem Flüchtlingsgesetz Projekt (RLP) in Zusammenarbeit mit dem Irish Human Rights Centre zu einem politischen Forschungsprojekt zum Thema „Menschenhandel, erzwungene Migration und Geschlecht" . Equality in Uganda" und mit der Action for Development (ACFODE) an einem ethnografischen Forschungsprojekt über verletzte Körper in Zwangsumsiedlungskontexten in der Flüchtlingssiedlung Kyaka II im Westen Ugandas . Seine Forschung

Interessen umfassen (politische) Gewalt, (Zwangs-) Migration, (soziale) Gerechtigkeit und Geschlecht in der Geschichte, mit besonderem Fokus auf die Region der Großen Seen in Afrika .

Reginald MJ Oduor hat einen B.Ed. (Kunst) und einen MA in Philosophie von der Kenyatta University sowie einen Ph.D. in politischer Philosophie an der Universität Nairobi . Er ist der erste Mensch mit vollständiger Sehbehinderung, der eine Lehrtätigkeit an einer öffentlichen Universität in Kenia übernimmt .

Er ist Dozent für Philosophie an der Universität Nairobi . Er ist der leitende Herausgeber von *Odera Oruka in the Twenty-First Century* (RVP, 2018). Er spielte auch eine entscheidende Rolle bei der Gründung der *New Series of Thought and Practice: A Journal of the Philosophical Association of Kenya*, einer Open-Access-Onlinepublikation, deren Gründungsherausgeber er von 2009 bis 2015 war war 2016 Presidential Fellow der African Studies Association (ASA). Darüber hinaus hielt er Gastvorträge in Südafrika , Deutschland, Österreich und den Vereinigten Staaten. Seine Forschungsinteressen umfassen politische Philosophie, afrikanische Philosophie, Forschungsmethodik in Philosophie, Ethik, Behindertenrechte und Religionsphilosophie. Er ist außerdem Mitbegründer der Society of

Fachkräfte mit Sehbehinderungen (SOPVID).

Donna Pido ist eine amerikanische Anthropologin mit fünf Jahrzehnten Berufserfahrung im Schmuck- und Produktdesign. Sie hat einen BA in Anthropologie von der Indiana University, einen M.Phil. in Pädagogik und einen Ph.D. in Anthropologie , beide von der Columbia University. Sie ist Dozentin für Design an der Technischen Universität von Kenia und wissenschaftliche Mitarbeiterin in der Abteilung für

Archäologie in den Nationalmuseen von Kenia, Nairobi. Sie ist die erstere Vorsitzender des College of Arms im Büro des Generalstaatsanwalts in Nairobi.

Dr. Pido hat ausführlich über die Kunst der Massai und andere Themen im Zusammenhang mit der ästhetischen Produktion in Kenia geschrieben. Sie ist aktives Mitglied der Kenya Quilt Guild und der Kenya Embroiderers Guild. Sie hat mehrere Sammlungen kenianischer materieller Kultur in amerikanischer und europäischer Sprache zusammengestellt und hinterlegt Museen.

JP Odoch Pido hat einen BA, MA und Ph.D. Abschlüsse in Design, alle von der Universität Nairobi , wo er bis 2012 auch lehrte, und ein Postgraduierenzertifikat in Industriedesign von Eindhoven, Niederlande . Derzeit ist er Direktor der School of Creative Arts and Technologies an der Technical University of Kenya in Nairobi. In den letzten fünfzig Jahren hat er über tausend kenianische Designer unterrichtet . Der Schwerpunkt seiner beruflichen Tätigkeit liegt auf Ausstellungs-, Produkt- und Grafikdesign. Er ist auch eine bekannte Stimme bei der Aufklärung und Analyse ostafrikanischer Kulturen. Viele seiner Schriften sind kritische Blicke auf seine eigene Acholi-Kultur angesichts von Krieg und Umbruch .

Joseph Situma hat einen BA, MA und Ph.D. in Philosophie, alle von der Universität Nairobi . Er ist Dozent für Philosophie an der Universität Nairobi, Kenia. Seine Forschungsinteressen umfassen Ethik, Politik und Ästhetik. Neben seinen philosophischen Veröffentlichungen ist er Autor mehrerer Romane, darunter *Mpuonzi's Dream*, *The Mysterious Killer* (2000), *Seizing the Night* (2006) und *The Gift of the Night* (2010).