



universität
wien

~ DIPLOMARBEIT ~

VON

CHRISTOPHER M. LEMKE

Nkrumahs Nachwirkungen

Über die gesellschaftliche Bedeutung und den Nutzen der philosophischen
Ideen von Kwame Nkrumah in Ghana

Angestrebter akademischer Grad:
Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A307

Studienrichtung lt. Studienblatt: *Kultur- und Sozialanthropologie*

Diplomarbeitsbetreuerin: *V.-Prof. Doz. Dr. Marie-France Chevron*

VORWORT

Historische Forderungen und Ideen suchen in der Gegenwart immer nach ihrer Verwirklichung. Kwame Nkrumahs Grundgedanken eines stabilen Ghanas sowie eines vereinigten Afrikas teilen diesen Wiederfindungsanspruch. Niedergeschrieben in einer nicht minderen Zahl an unterschiedlichsten Werken entdeckt man in seinem 1965 erschienen Buch *Consciencismus* (engl.: Consciencism) eine philosophische Ideologengründung, welche zur Entkolonialisierung und Entwicklung des Landes, und später auch des ganzen Kontinents, beitragen sollte. Seine, auf dem Materialismus basierende Emanzipationsidee, sollte nach ihm eine bestimmte Rolle einnehmen und so den rechten Weg weisen. Jene von Nkrumah eingeführten Prinzipien sollen in dieser Arbeit einer anthropologischen Gegenwartsanalyse unterzogen werden. Es gilt also, die Grenzen zwischen Philosophie und Ethnologie zu überwinden.

Ich widme diese Abhandlung allen Personen, die mir diese ermöglicht haben. Anfangen möchte ich bei den Mitarbeitern/innen des Institutes für Kultur- und Sozialanthropologie der Universität Wien, die eine großzügige Grundlage für die benötigten Fähigkeiten geschaffen haben. Dank an Kofi Atum, Kwesi Evacsa, Justin McPfetjoi und Bismark Okofu – Bürger der Stadt Accra. Auch bedanke ich mich bei Dr. Thomas M. Aidoo, Dr. Martin Ajei, Mark-Anthony Alonggu, Prof. E. Kolawole Ogundowole und Dr. Michael Okyerefo der Universität von Legon, Ghana, sowie bei Dr. John Akokpari, Dr. Gregory Fried und Prof. Harry Garuba der Universität Kapstadt, ohne die ich die benötigte Thementiefe nicht hätte erreichen können. Auch möchte ich mich bei Anke Graneß und Prof. Martin Wimmer bedanken, beide erweiterten meine interkulturellen Kenntnisse. Vielen Dank auch an meinen Bruder – er war und ist mir immer eine Inspiration. Ein ganz besonderer Dank soll an dieser Stelle auch an Prof. Marie-France Chevron gerichtet werden. Sie hat mich von der ersten bis zur letzten Stunde dieser Arbeit tatkräftig unterstützt. Doch der absolute Dank gilt meiner Mutter, die mich nicht nur finanziell unterstützt hat, sondern mir auch seit Anbeginn der Zeit alles ermöglicht und mir in meinen Studien nie Grenzen gesetzt hat.

C.M.L.

Wien, im Dezember MMX

INHALTSVERZEICHNIS

1. Einleitung	1
1.1. Prolog.....	1
1.2. Forschungsfrage.....	2
1.3. Aufbau und Inhalt dieser Arbeit.....	3
2. Geschichte und theoretische Ansätze von Nkrumah	5
2.1. Geschichte.....	5
2.1.1. Kwame Nkrumah – Philosoph und Politiker.....	5
2.1.2. Ghana (1930 – 1957).....	8
2.2. Die theoretischen Ideen von Nkrumah	10
2.2.1. Fanon und Du Bois: Ihr Einfluss auf Nkrumah.....	10
2.2.2. Nkrumahs frühe Werke.....	13
2.2.3. Der Consciencismus – eine Philosophie und Ideologie	15
2.2.3.1. Entwicklung der Ideologie.....	15
2.2.3.2. Ideologie in Philosophie und Ethnologie	18
2.2.3.2.1. Der Ideologiebegriff.....	18
2.2.3.2.2. Ideologie in der Ethnologie	20
2.2.3.3. Die Ideologie bei Nkrumah.....	21
2.2.3.4. Stellenwert des Materialismus im Consciencismus	23
2.2.3.4.3. Materialismus und Ethik.....	24
2.2.3.4.4. Materialismus und Sozialismus	26
3. Theorien und Werkzeuge der Ethnologie zum Aufbau späterer Analysen.....	28
3.1. Das Konzept der Hybridität	28
3.1.1. Abriss aus der Begriffsgeschichte	28
3.1.2. Die kulturelle Hybridität als Phänomen.....	30
3.1.3. Das Konzept der Hybridität im Consciencismus	34
3.2. Individuelle und kollektive Identität	35
3.2.1. Die Metaphysik der Identität	35
3.2.2. Die Frage der psychologischen Identität	36
3.2.3. Identitäten mit besonderer Berücksichtigung der Ethnologie	37
3.2.3.1. Das Konzept der kollektiven Identität bei Stuart Hall.....	38
3.2.3.2. Hybridität und Identität	38
3.2.3.3. Nation, Kontinent und Identität.....	39
3.2.3.3.1. Nationalismus als Identität.....	39
3.2.3.3.2. Vom Nationalismus zum Panafrikanismus.....	40
3.2.3.4. Klassenidentität und Revolution	42
4. Empirie.....	43
4.1. Forschungsdesign und Vorgehensweise	43
4.1.1. Forschungsfelder: Ghana und Südafrika.....	43
4.1.2. Methoden.....	45

4.1.2.1. Teilnehmende Beobachtung als Werkzeug des Verstehens	45
4.1.2.2. Qualitative Interviews als Grundlage der Erkenntnisse	48
4.1.3. Die Instrumente der Analyse	50
4.1.3.1. Der Prozess der qualitativen Inhaltsanalyse	50
4.1.3.2. Über die hermeneutische Literaturanalyse der Werke von Nkrumah.....	52
4.2. Darstellung der Ergebnisse der empirischen Erhebung	53
4.2.1. Nkrumah als Person und Mythos	53
4.2.2. Über Nkrumahs Ideen in der Gesellschaft.....	56
4.2.2.1. Nkrumahs theoretisches Gedankengut.....	57
4.2.2.1.1. Über die Ideologie.....	57
4.2.2.1.2. Über die Identität.....	62
4.2.2.2. Praktisch-materialistische Erscheinungen	68
4.2.2.2.1. Über die Wirtschaft.....	68
4.2.2.2.3. Über die Kunst bei Nkrumah	69
4.2.3. Die drei Segmente als Zeichen von Hybridität	71
4.2.4. Über die politischen Folgen.....	75
4.2.4.1. Sozialismus in Ghana oder der ghanaischer Sozialismus	75
4.2.4.1.1. Nkrumah und der Sozialismus	76
4.2.4.1.2. Sozialistische Ideen im Ghana der Gegenwart	79
4.2.4.2. Panafrikanismus – Idee und Ausführung.....	81
5. Conclusio.....	84
<i>Quellenverzeichnis.....</i>	<i>89</i>
<i>Index</i>	<i>96</i>
<i>Landkarte.....</i>	<i>99</i>
<i>Abstract.....</i>	<i>100</i>
<i>Lebenslauf.....</i>	<i>102</i>

1. EINLEITUNG

1.1. PROLOG

Die Philosophie gilt als ursprüngliche Wissenschaft. Jeder Mensch, gleich welcher Kultur und Herkunft, interessiert sich für Philosophie auf unterschiedlichen Ebenen. Und genau dieser Aspekt macht die Philosophie an sich zu einer Wissenschaft, die besonders für die Ethnologie interessant ist. Daraus ergibt sich in meinem Fall ein kultur- und sozialanthropologisches Forschungsfeld, welches trotz seiner Orientierung auf den afrikanischen Kontinent bzw. auf Ghana eine allgemeingültige und sozialrelevante Aussage anstrebt. Auch wenn die Philosophie in der heutigen Gesellschaft als abstrakte Disziplin wahrgenommen wird, ihr der praktische Nutzen oft aberkannt wird, sie leicht als intellektuelles „Gerede“ bezeichnet wird, ist ihr möglicher alltäglicher Nutzen nicht zu vernachlässigen. Besonders die politische bzw. gesellschaftliche Philosophie erlaubt ein praktisches Verständnis weit- aus schneller und erkennbarer als es bestimmte metaphysische Theorien wie zum Beispiel die der Religionsphilosophie. Dennoch ist ihr meist extrem hohes Abstraktionsniveau nicht zu leugnen. Dazu kommt, dass sie nicht selten als westlich geprägte Disziplin begriffen wird. So findet, selbst in akademischen Gefilden, die außereuropäische Philosophie selten angemessene Akzeptanz. Dadurch, dass sie bei antiken und aufklärerischen Gedanken oft verharret, ist eine Öffnung hin zu einer kulturoffenen Ansicht dieses Themenfeldes nicht leicht erreichbar und wird daher selten ausgeführt.

Auch wenn sich in der afrikanischen Philosophie ähnliche Strömungen wie in der „westlichen“ erkennen lassen, so gibt es auch fundamentale Unterschiede auf diesem Gebiet. Diese resultieren maßgeblich aus der politischen und ökonomischen Entwicklung des Kontinents und erlauben deshalb auch eine starke Differenzierung sowie eine gleichzeitig historische Analyse. Innerhalb des Kontinents besteht aufgrund unterschiedlicher Einflüsse und Entwicklungen sowie eines jeweils anderen Verlaufs der Geschichte in den unterschiedlichen Ländern eine unterschiedliche Ausbildung philosophischer Strömungen.

Die Stärke der Philosophie resultiert aus ihrem transdisziplinären Zugang, da sie sich nicht an bestimmte Abgrenzungen halten muss. Daher erstaunt es nicht, wenn die afrikanische Philosophie in gewisser Weise ähnliche Aufgaben wie die europäische erfüllt. In diesem Sinne schreibt Mabe dazu:

„Die zeitgenössische a[frikanische] Ph[ilosophie] hat es sich zur Aufgabe gemacht, (1) weltanschauliche Auffassungen der oralen Traditionen zu begründen, (2) rationale Erkenntnis zu entfalten und sie in den Dienst des gesellsch. Fortschritts zu stellen, (3) pol[itisch]-theoretische Strategien zum Zweck der radikalen Veränderung und Erneuerung afrik. Gesellschaften zu entwickeln, (4) philos[ophische] Probleme in den jeweiligen afrik. Sprachen zu interpretieren und begreiflich zu machen“ (ebd. 2004: 493).

So erscheint der Nutzen und der Stellenwert bzw. die Aufgaben der afrikanischen Philosophie aufgrund ihrer ähnlichen Bestimmungen der europäischen näherstehend zu sein als zunächst angenommen (vgl. Kimmerle 1991: 22 ff.). Denn: „Unter Philosophieren sei in diesem Zusammenhang ein systematisches Ordnungsgefüge von Ideen verstanden, die zur Lösung spezieller bzw. allgemeiner Lebensaufgaben bestimmt sind“ (Mabe 2005: 39).

1.2. FORSCHUNGSFRAGE

Im Rahmen dieser Arbeit soll der von Kwame Nkrumah, dem ghanaischen Politiker und Philosophen entwickelte *Consciencismus*, welcher eine Lösung zu Kolonialproblemen und Entwicklung anbieten sollte, untersucht werden. Für Kwame Nkrumah fungiert die Philosophie als Werkzeug einer Gesellschaft. In diesem Sinne schreibt er dazu: „PHILOSOPHY, in understanding human society, calls for an analysis of facts and events, and an attempt to see how they fit into human life, and so how they make up human experience. In this way, philosophy, like history, can come to enrich, indeed to define, the experience of man“ (ebd. 1967: 111).

Diese Philosophie kann trotz ihres universellen menschlichen Anspruchs ihren afrikanischen Ursprung als antikoloniale Philosophie nicht verleugnen. Dazu kommt, dass Nkrumahs westlich geprägte Ausbildung in seinem Konzept der Philosophie berücksichtigt werden muss. Der Kollisionspunkt, an dem jene westliche Einflüsse auf die, so benennt es Nkrumah, traditionellen Werte der afrikanischen Gesellschaften treffen, befindet sich nicht nur auf der materiellen Ebene im Bereich des Sichtbaren, viel eher sind sie im Denken jedes Individuums einer Gesellschaft wiederzufinden.

Mit Hilfe der für die Ethnologie typischen Methoden sowie einer hermeneutischen Literaturuntersuchung machte ich in dieser Diplomarbeit den Versuch, die theoretischen Ansätze des ersten Präsidenten Ghanas, Kwame Nkrumah, in der heutigen Realität der ghanaischen Gesellschaft wiederzufinden. Das Ziel des *Consciencismus* war, eine Philosophie und Ideologie als Grundlage zur Entkolonialisierung und Entwicklung zu bilden. Anders als eine Ideologie ist eine Philosophie dazu bereit, ihre eigenen Werte wiederholt zu hinterfragen. Des Weiteren kann unter einer Philosophie auch eine Ansammlung von Ideen und eigenen Prinzipien zur Erreichung eines bestimmten Zieles verstanden werden. Doch in dem Untertitel des Buches *Consciencismus*¹ findet man auch das Wort Ideologie wieder.

¹ Untertitel: Philosophie und Ideologie zur Entkolonialisierung mit besonderer Berücksichtigung der Afrikanischen Revolution. Eine ausgearbeitete Analyse des Titels sowie des dazugehörigen Untertitels findet man im Buch von Paulin J. Hountondji (vgl. ebd. 1993: 171).

Wohl bewusst hat Nkrumah diese Vokabel für seinen Untertitel gewählt, denn ihm war offensichtlich klar, dass nur eine Veränderung der Ideologie durch die Philosophie zu den von ihm angestrebten Zielen führen kann. Diese von Nkrumah bewusst gewählte Verbindung von Ideologie und Philosophie sollte dazu beitragen, eine bestimmte Ideologie zu begründen. Eine Ansammlung von Ideen bzw. eine Ideenlehre können jeweils als Synonym für das Wort „Ideologie“ verstanden werden (vgl. Felix Meiner Verlag 1998: 305). Beide drücken jedoch klar aus, um was es sich bei diesem Ausdruck handelt. Nkrumah versucht mit seinem *Consciencismus* und durch die Gründung entsprechender Einrichtungen, wie zum Beispiel des ideologischen Instituts von Winneba, eine Ideenlehre zu entwickeln und zu verbreiten, die dem Zweck der Unabhängigkeit des Landes dienen sowie eigenständige Entwicklungen des Landes begünstigen sollte.

Wie sehr dieses Thema von ethnologischer Relevanz ist, zeigt sich an jener Stelle, an der man die soziale Struktur und die Philosophie bzw. Ideologie sowie die Verbindungen zwischen diesen untersucht. Wie schon zuvor kurz erwähnt, spiegelt eine jede Philosophie, bis zu einem gewissen Grad, das Denken der Gesellschaft – in diesem Falle der ghanaischen Gesellschaft – wieder. Die Ideologie, und das haben ganz besonders die von mir ausgeführten Interviews gezeigt, ist ein grundsätzlicher Aspekt einer Gesellschaft und die Formung dieser bietet die Möglichkeit, bestimmte Werte oder Handlungsweisen in gewisser Weise vorzugeben. Nkrumahs philosophische Ideen hatten diese Formung einer Ideologie und damit auch einer neuen Gesellschaft zum Ziel. Welchen Nutzen bzw. welche Wirkung haben also die Ideen des Kwame Nkrumah für die heutige ghanaische Gesellschaft?

Die Auswahl des transdisziplinären Themas dieser Diplomarbeit resultiert aus einem Interesse an den Gedankenzügen unterschiedlicher Kulturen. Wie schon zuvor erwähnt, ermöglicht die Philosophie, das Denken an sich besser zu verstehen, während die Ethnologie es einem ermöglicht, die „Anderen“ besser zu verstehen.

1.3. AUFBAU UND INHALT DIESER ARBEIT

Nach der Einleitung (Kapitel 1) soll es im zweiten Teil (Kapitel 2) um eine historische Perspektive gehen. Dabei wird zunächst eine kurze Biographie von Nkrumah vorgestellt, da sein Leben für das vorliegende Thema von großer Bedeutung ist. Dann wird die Geschichte des Landes Ghana behandelt. Nach der historischen Darstellung widmet sich diese Arbeit den theoretischen Ansätzen von Nkrumah. Hierbei wird es zunächst um seine Vorgänger Fanon und Du Bois gehen. Ihr Einfluss und ihr Wirkungsfeld stehen in diesem Zusammenhang im Mittelpunkt. Da sich diese Diplomarbeit auf Nkrumah konzentriert, darf selbstverständlich nicht jener Teil fehlen, in dem seine Bücher besprochen werden. Hier soll das

Hauptaugenmerk auf seinem Buch *Consciencismus* (1965) liegen. Nach einer Übersicht über dieses Buch werden bestimmte theoretische Ansätze selbststehend untersucht. Die Wahl dieser Theorien richtet sich dabei nach Aspekten, die für diese Diplomarbeit besonders wichtig erscheinen.

Das Kapitel über kultur- und sozialanthropologische Theorien (Kapitel 3) beschäftigt sich mit Theorien, die zur späteren Analyse der hier behandelten Thematik als wichtig angesehen werden können. Der Ansatz der Hybridität (3.1.) wurde aus dem Grund ausgewählt, weil sich nach der Analyse der Interviews gezeigt hat, dass die Hybridität, auch wenn Nkrumah diesen Ausdruck selbst niemals verwendet hat, mit Aspekten, die Nkrumah als äußerst wichtige Pfeiler der ghanaischen Gesellschaft beschreibt, verwandt ist. Auch wenn Kwame Nkrumah nur selten von Identität spricht und dabei im Speziellen die afrikanische Identität nicht beschreibt, so ist auch diese ein wichtiges Thema in seiner Philosophie. In dem Unterkapitel 3.2. werden daher unterschiedlichste Zugänge zur Identität besprochen werden. Diese Beschäftigung mit dem Thema soll eine Einführung in die Thematik bieten und gleichzeitig Raum zur Verfügung stellen, um später im analytischen Teil wieder darauf zurückzugreifen.

Im empirischen Teil (Kapitel 4.), der als wichtigster Teil dieser Diplomarbeit verstanden werden kann, wird dargestellt, welche Werkzeuge und Methoden während der Feldforschung sowie der späteren Analyse zu Hilfe genommen wurden. Hierbei wird geklärt, warum die Interviewführung bewusst qualitativer Art war. Auch eine Darstellung der Ergebnisse der teilnehmenden Beobachtung befindet sich in diesem Kapitel. Darauf folgend wird erklärt, wie und wieso die Inhaltsanalyse nach dem Konzept von Philipp Mayring durchgeführt wurde. Bestimmte Textstellen aus Nkrumahs Werken hingegen werden mit einer hermeneutischen Analyse untersucht. Der zweite Teil (4.2.) beschäftigt sich mit der Auswertung der Ergebnisse. Hier werden die ausgewerteten Interviews sowie die erwähnten Textstellen aus Nkrumahs Werken in Verbindung gebracht, um einen Grundstein für die Beantwortung der Forschungsfrage zu legen. Dabei wird von den als Ergebnis der Interviewauswertung gewonnenen Kategorien ausgegangen. Querverbindungen zwischen den Kategorien und somit auch den Kapiteln werden dabei systematisch hergestellt, um ein gesamtes Bild zu bekommen. Im letzten Teil dieser Arbeit soll dann die Forschungsfrage beantwortet werden. Es wird dabei auf die unterschiedlichsten Ergebnisse der Kategorienkapitel verwiesen, um somit ein komplettes Bild der Thematik zu schaffen. Der darauf folgende Teil (Kapitel 5.) widmet sich dem Resümee, bevor ein Schlusswort die Arbeit komplementiert und beendet.

2. GESCHICHTE UND THEORETISCHE ANSÄTZE VON NKUMAH

In diesem Teil der Diplomarbeit werden die theoretischen Voraussetzungen sowie der geschichtliche Hintergrund der Thematik dargestellt. Dabei soll es zunächst um die historisch-theoretische Entwicklung des Konzeptes vom *Consciencismus* gehen. Des Weiteren sollen in diesem Teil des Kapitels, nach einer Besprechung der Ansätze mancher Vorgänger von Nkrumah, die spezifischen Ideen von Kwame Nkrumah selbst behandelt werden. Der Hauptschwerpunkt liegt hier zum einen auf den Grundlagen von Nkrumahs Ideen und zum anderen auf zwei besonderen Merkmalen, die ich für die Thematik für besonders relevant halte. Es handelt sich dabei zum einen um Nkrumahs Idee und Interpretation von Ideologie und zum anderen um seine Ansätze zum Materialismus.

2.1. GESCHICHTE

Die Geschichte einer Person oder auch eines Landes ist nicht nur eine Aufzählung von vergangenen Ereignissen. Mit ihrer Betrachtung und Analyse ist es möglich, die Gegenwart besser zu verstehen. Im folgenden Kapitel wird die Geschichte von Kwame Nkrumah sowie seines Landes, Ghana, kurz beschrieben. Der Leser soll hierdurch eine Einführung in den historischen Hintergrund bekommen und so die Relevanz der Vergangenheit für die Gegenwart besser begreifen.

2.1.1. KWAME NKUMAH – PHILOSOPH UND POLITIKER

Osagyefo² Francis Nwia Kofie Kwame Nkrumah wurde offiziell³ am 21. September 1909 in Nkroful (Western Region; Südwest Ghana) geboren. Viele Mythen drehen sich um seine Kindheit⁴. Genaue Fakten scheinen nicht bekannt zu sein. Nach dem üblichen Schulbesuch im kolonialen Ghana beschließt Nkrumah, seine akademische Laufbahn in den USA fortzuführen. Mit Hilfe zahlungskräftiger Verwandte aus Lagos, Nigeria, konnte er sich auf die Reise begeben. Auch ein politischer Führer wie Chief Nsaeum, der mit ihm verwandt war, half ihm dabei: „[T]he Chief of Nsaeum, another relative, added fifty pounds“ (Nkrumah 1957: 25). Er berichtet in seiner Autobiographie, dass auf der Reise in die USA im Jahre 1935 ihn die Zeitungsüberschrift „MUSSOLINI INVADES ETHIOPIA“ (Nkrumah 1957: 27) so sehr prägte, dass er neuen, schon fast verschwundenen Antrieb für seine strapaziöse

² Osagyefo ist ein in Ghana verliehener traditioneller Titel. Es kann mit den Worten „Erlöser“ oder „Heiler“ übersetzt werden.

³ Wie durch Interviews bestätigt, ist das genaue Geburtsdatum nicht bekannt: „There is no official record of Nkrumah's date of birth, but by his own reckoning, it was Saturday, 18 September 1909“ (Rooney 1988a: 21).

⁴ Eine Analyse und Betrachtung dieser befindet sich im empirischen Teil (Kapitel 4.2.) dieser Arbeit.

Reise bekam und sein Interesse an der Politik und der Kampf um Freiheit dadurch gestärkt wurde. In vielen Schriften von ihm wird dieses Ereignis immer wieder als Schlüsselereignis seines Lebens beschrieben. Nkrumah war sich so seiner Rolle immer mehr bewusst und schreibt dazu: „the wickedness of colonialism, [...] that the day might come when I could play my part in bringing about the downfall of such system“ (Nkrumah 1957: 27). 1935 begann er sein Studium an der Lincoln University, der ersten Universität der USA, die Afrikanern das Studium ermöglichte (vgl. Nkrumah 1957: 29). Im Jahr 1939 graduierte er mit einem Bachelor of Arts. Sein Abschluss in Theologie 1942 und einem Master in Philosophie zeigten schon seine Interessen auf. In seiner Autobiographie schreibt er dazu: „[T]he law, medicine and the arts are the arms and legs of learning but philosophy is the brain“ (Nkrumah 1957: 32).

1945 erreichte Nkrumah, nach dem Abschluss seines Studiums, Liverpool und übersiedelte von dort nach London, wo er George Padmore traf, der zu dieser Zeit eine der führenden Personen der panafrikanischen Idee war und ihm eine Unterkunft bereitstellte (vgl. Rooney 1988a: 40).

Nach der Rückkehr in sein Heimatland im November 1947 verbrachte er einige Jahre als Generalsekretär der UGCC (United Gold Coast Convention⁵), bevor er aufgrund seiner radikalen Ideen 1949 aus der Partei entlassen wurde und seine eigene Partei gründete. Als Gründer der Convention People's Party (CPP) erreichte er im Jahre 1950, während er im Gefängnis war, einen Wahlsieg mit dem beeindruckenden Ergebnis von 98,5 Prozent. Dieser Gefängnisaufenthalt entstand aus der Situation, dass die britische Kolonialmacht nach Unruhen, die durch einen Gewaltakt eines britischen Polizisten entstanden waren, die führenden Oppositionspolitiker inhaftierte. Doch das eindeutige Wahlergebnis drängte die Briten zur Freilassung Nkrumahs, und im März 1952 wurde er zum Premierminister der damaligen Kolonie ernannt. Die große Mehrheit stand hinter Nkrumah, wie Buah mit folgenden Worten ausdrückt: „The people [...] accepted him as one of their own class, with the required background and feelings“ (ebd. 1998: 153). Sein rascher politischer und gesellschaftlicher Aufstieg verhalf ihm nicht nur zu der erhofften Einflussnahme, sondern verschaffte Nkrumah wohl auch einen der erfolgreichsten Tage seines Lebens: „Ghana's independence in 1957 was the most and completely successful moment in the brilliant, dramatic and tragic life of Kwame Nkrumah“⁶ (Rooney 1988a: 21). Ghana als erstes selbstständiges, unabhängig gewordenes westafrikanisches Land galt nun als Vorzeigebispiel für die Unabhängigkeit anderer afrikanischer Länder. Nkrumah sah eine neue Chance der

⁵ Die UGCC ist war die erste politische Organisation, die sich der Unabhängigkeit des Landes verschrieben hat.

⁶ Dieses Zitat soll weniger als Informationsbereicherung dienen, sondern vielmehr die Begeisterung des Autoren (David Rooney) gegenüber der Person von Kwame Nkrumah aufzeigen.

Freiheit, nicht nur für Ghana, sondern für ganz Afrika (vgl. Rooney 1988a: 21), und der ganze Kontinent feierte ihn dafür. So schreibt die „Cape Times“ am Donnerstag, dem 7. März 1957: „He [Nkrumah] was carried across the road to the old polo ground, Accra’s traditional meeting place for political harangues“ (Cape Times 1957: 1).

Nach der Machtübernahme zögerte Nkrumah nicht lange, seine Pläne für das Land durchzusetzen. Das „Volta River Project“, der Entwicklungsplan, das „major educational program“ (vgl. Rooney 1988a: 192 ff.) sind nur einige Ansätze und Teile seiner Strategie. Doch wichtiger waren für ihn seine ideologischen Axiome, die er in seinem Buch (*Handbook of Revolutionary Warfare* (1974)) beschreibt. Nach Nkrumah können Nationalismus, Panafrikanismus und Sozialismus als Grundsätze der afrikanischen Freiheitsbewegung gesehen werden (vgl. ebd. 1974: 24). Nkrumah gilt dabei als populärer Verteidiger dieser Ideen (vgl. Armah 2004: 90). Um diese Ideologien weitreichend zu verbreiten, gründete er unterschiedlichste Institute, wie das Institut in Winneba (vgl. Rooney 1988a: 196). Wie US-Präsident Barack Obama dies im Jahre 2009 bei einer Rede vor dem Parlament in Accra sagte, liegt die Entwicklung Afrikas in afrikanischen Händen (vgl. Spiegel Online 2009: URL: 2). Kwame Nkrumah sah dies ähnlich. Er widmete viele Worte seiner Reden „dem größeren Interesse“ und dem eigenständigen Wandel: „Let us therefore, as from tomorrow, resolve that we will forget our selfish interests in the greater interests of the nation and the future“ (Obeng 1997: 136). Er war überzeugt, dass die Selbstständigkeit das wichtigste sei, was eine Nation ausmacht.

Nkrumahs radikalen Ansichten, welche ihn an die Macht gebracht haben, gelten auch gleichzeitig als Ursache für seinen politischen Sturz neun Jahre später infolge eines coup d’état. Während einer Auslandsreise Nkrumahs im Jahre 1966 riss das Militär die politische Macht an sich und stellte eine neue Regierung auf: „On 24th February 1966, the Ghana armed forces announced that with the assistance of the police they had overthrown President Kwame Nkrumah and his government“ (Buah 1998: 189). Zuvor hatte sich das Bild des Staatsgründers auch im Ausland negativ verändert. 1964 bezeichnet ihn der Spiegel in Deutschland als „Ghana-Diktator“ (Der Spiegel 1964: 67). Inwiefern ausländische Mächte an seinem Sturz mitbeteiligt waren, lässt sich heute aber nur noch schwer nachvollziehen.

1968 versuchte er mit seinem Buch *The Big Lie*, alle Lügen und Intrigen, die seiner Meinung nach seine politische Karriere beendet hatten, zu entkräften und aufzudecken. In einem Werk aus dem Jahre 1968 (*Dark Days in Ghana*) beschreibt er, wie sich seine Politik und seine Ideen wieder in Ghana ansiedeln können: „In a large sense the ‘coup d’état’ has made it plain that the C.P.P. can no longer follow the path of the old line. It must develop a

new and reformed revolutionary leadership which must come from the broad mass of the Party“ (Nkrumah 1968: 74). Kwame Nkrumah starb in Bukarest im Jahre 1972.

2.1.2. GHANA (1930 – 1957)

Da nicht nur die Biographie eines Menschen wie Nkrumah, sondern auch die Entwicklung in seinem eigenen Land die Auswirkungen, die diese Person hatte, widerspiegelt, soll in diesem Kapitel die Geschichte Ghanas von den Anfängen der Antikolonialbewegungen bis zur Unabhängigkeit erzählt werden. Dieser Zeitraum wurde bewusst gewählt, da Nkrumah in dieser Zeit seine größte Wirkung hatte.

Das heutige Ghana ist ein multiethnischer Staat⁷, dies sei nur kurz zu Beginn erwähnt, darf jedoch bei der Darstellung der folgenden Ereignisse nicht vernachlässigt werden.

Die ersten Widerstände gegen die koloniale Dominanz begannen in Ghana schon um das Jahr 1900. Doch erst 30 Jahre später kam es zu ersten Aktionen, die das Verhältnis der Kolonialmacht zu der Kolonie veränderten. Zwei Jugendbewegungen spielten dabei eine wichtige Rolle. Die Gold Coast Youth Conference sowie die West African Youth League – so der Name dieser Bewegung – waren die Vorreiter späterer Unabhängigkeitsbewegungen. Bei ihrer ersten Konferenz (1930) kämpften die Jugendbewegungen hauptsächlich für politische und wirtschaftliche Reformen. In dem Buch *A History of Ghana* schreibt Buah (1998: 147) über ihre Ziele: „[R]emoving all forms of discrimination in public employment and in society generally“. Aber besonders während des zweiten Weltkrieges sowie auch danach verschlechterte sich die Situation für die Briten, denn die zurückgekehrten Soldaten aus den Kolonien bekamen nicht die ihnen zugesprochene Entschädigung, was zu weiterem Widerstand führte (vgl. ebd.). Nach dem zweiten Weltkrieg wurde daher aus dem Widerstand eine revolutionäre Bewegung.

Die Gründungsväter und Vorsitzenden der UGCC⁸ wollten allesamt nicht die Führung der Partei selbst übernehmen, da sie weiter ihren zivilen Berufen nachgehen wollten. Deshalb suchten sie nach einer passenden Person für das Amt und fanden Kwame Nkrumah, der schon außerhalb der UGCC politisch sehr aktiv war. Im November 1947 nahm er den

⁷ Einige Ethnien im heutigen Ghana sind die Mamprussi, Dagomba, Gonja, Nanumba, Asante, Nzima, Ahanta, Fante, Ga und Ewe (Kordzo Gadzekpo 2005: 5).

⁸ Über sie schreibt F. K. Buah: „[A]ll the leading members of the party belonged to the elitist groups of society, mostly lawyers. They included George Grant, a Sekondi business executive (Chairman), J.B. Danquah and R.S. Blay (Vice-Chairmen), and R.A. Awoonor-Williams of Sekondi (Treasurer). Other founding members were Edward Akufo Addo (who later became President after the fall of Kwame Nkrumah), Kobina Kessie of Kumase, William Ofori Atta of Kyebi, J.W. de Graft-Johnson (a retired senior civil servant in the colonial administration) and E. Obetsebi-Lampitey of Accra“ (ebd.: 153).

Posten an und wurde Generalsekretär der UGCC. Nkrumah war von nun an die Schlüsselfigur im antikolonialen Kampf, denn er wurde gleich aktiv. So heißt es etwa: „He toured the country, opening branches of the party and setting effective political machinery in motion in many districts“ (ebd.: 154).

Am 28. Februar 1948 erschoss ein britischer Polizist drei Demonstranten, die dem Gouverneur von Accra eine Petition überreichen wollten. Dieser Zwischenfall führte zu schweren Ausschreitungen: „This incident results in general rioting in many principal towns for several days“ (Buah 1998: 154). Sechs der UGCC Anführer wurden ohne Gerichtsverhandlung, auf Anweisung von Sir Gerald Creasy, dem britischen Gouverneur, inhaftiert. Unter ihnen war auch Nkrumah. Eine Inhaftierung der Führungsriege des Widerstandes hatte zum Ziel, den Aufständischen die Grundlage und Verwaltung zu nehmen. Weitere Vorkommnisse verstärkten das Konfliktpotential zwischen den Beherrschten und der Kolonialmacht.

Im gleichen Zeitraum passierte etwas Unerwartetes: Es grassierte der Cacao-swollen-shoot-Virus, ein Virus der die Kakaobäume befiel. Aus diesem Grund musste die Kolonialmacht ihn mit dem Fällen aller erkrankten Kakaobäume bekämpfen. Diese radikale Maßnahme vernichtete die Lebensgrundlage vieler Bauern, was das ohnehin schon angeheizte Konfliktklima noch verstärkte.

Auf der politischen Ebene gab es zur selben Zeit auch große Veränderungen. Für die Gründer der UGCC war Nkrumah zu radikal. Anders als sie wollte Nkrumah nicht mit der Kolonialmacht kooperieren. Aus diesem Grund wurde er von der Partei ausgeschlossen. Nach seinem Austritt gründete er am 12. Juni 1949 die C.P.P. Anders als frühere politische Organisationen war die C.P.P. eine Volkspartei: „Unlike the earlier political movements whose activities were generally confined to the circle of chiefs and the middle and upper classes of society, the CPP threw its net widely to embrace all classes of people“ (ebd.: 156). Die Stärke dieser Partei, welche alle Bevölkerungsschichten ansprach, zeigte sich, als Nkrumah im Januar 1950 zu einem Sitzstreit der Arbeiter aufrief.

Rückwirkend aufgrund der Konflikte und Aufstände von 1948 entstand zum 1. Januar 1951 eine neue Verfassung. Diese richtete sich, weitaus stärker als die alte, an die Bedürfnisse der Menschen und schränkte die Macht der Briten ein. Durch die danach abgehaltene demokratische Wahl wurde Kwame Nkrumah 1952 zum Premierminister der Gold Coast ernannt. Dank diesem Posten konnte er weitere Änderungen und Reformen einführen, welche 1954 in Kraft traten. In den Jahren 1954 bis zur Unabhängigkeit gab es eine nicht mindere Zahl von internen Machtkämpfen, die Nkrumah durch Einberufung einer Konfe-

renz in Achimota⁹ beenden wollte (vgl. ebd.: 162). Die Konferenz diente der Einigung unter den verschiedenen Anführern sowie einer Machtverteilung in Richtung der Regierung unter Nkrumah. Am 6. März 1957 löste sich Ghana endgültig von der britischen Kolonialmacht: „The hoisting of Ghana’s own flag to replace the Union Jack on 6th March 1957 was only the conclusion of the country’s long fight for self-rule“ (ebd.: 168).

2.2. DIE THEORETISCHEN IDEEN VON NKRUMAH

Nkrumahs Ideen sollen in diesem Kapitel unter Berücksichtigung seiner Vorgänger und deren Ansätze dargestellt werden. Die Darstellung in diesem Teil folgt einer chronologischen Reihenfolge von den Anfängen im Jahre 1961 bis zu dem Erscheinen vom hier behandelten Werk über den *Consciencismus* im Jahre 1965. Nach einer einführenden allgemeinen Beschreibung wird explizit auf zwei bestimmte Theoriefelder, welche Kwame Nkrumah als besonders wichtig erachtet, eingegangen. Damit möchte ich einen Überblick über wichtige Aspekte von Kwame Nkrumah geben, um eine spätere Verknüpfung mit der Empirie zu ermöglichen.

2.2.1. FANON UND DU BOIS: IHR EINFLUSS AUF NKRUMAH

Nkrumahs Ideen haben sich nicht aus sich selbst heraus ohne Vorgänger entwickelt. Vielmehr können Denker wie Frantz Fanon, William Edward Burghardt Du Bois und Marcus Garvey¹⁰ als die Vorreiter und gleichzeitige Inspiratoren von Nkrumahs Theorie verstanden werden. Die Ideen der eben genannten, auch wenn sie untereinander nicht einheitlich sind, finden zu einem gewissen Grad ihre Verbindungen in den Ansichten von Kwame Nkrumah. Während Fanon, der sich besonders im antikolonialen Widerstandskampf engagierte, die radikalere Seite der Bewegung stützte, vertritt Du Bois eher die gemäßigte Ansicht.

Frantz Fanon war Arzt, Politiker und Schriftsteller und er befasste sich hauptsächlich mit der Thematik der Entkolonialisierung. In seinem wohl bekanntesten Werk *Die Verdammten dieser Erde* aus dem Jahre 1961 beschäftigt er sich mit dem Kampf gegen den Kolonialismus sowie dem Imperialismus. Als Repräsentant einer provisorischen Regierung in Al-

⁹ Ort im weiteren Umfeld von Accra.

¹⁰ Franz Fanon und William Edward Burghardt Du Bois werden aufgrund ihrer Nähe bzw. des direkten Einflusses auf Kwame Nkrumah hier weitere Behandlung finden. Marcus Garvey wird an dieser Stelle nur in seiner Bedeutung als Ideenweiser erwähnt, aber nicht weiter behandelt.

gerien besuchte er unter anderem auch Ghana. Hier traf er auch auf Kwame Nkrumah. Trotz ähnlicher Ansichten gab es grundsätzliche Unterschiede in ihren Ideen.

Für Fanon war anders als für Nkrumah die Gewalt ein legitimes Werkzeug des Befreiungskampfes. So heißt es bei ihm: „Nationale Befreiung, nationale Wiedergeburt, Rückgabe der Nation an das Volk, Commonwealth, wie die verwendeten Rubriken und neu erfundenen Formeln auch heißen mögen – die Dekolonisation ist immer ein Phänomen der Gewalt“ (ebd. 1981: 29).

Wo befindet sich also die Verbindung zwischen Fanon und Nkrumah?

Das Proletariat und die Bauernschaft versteht Fanon als Grundlage der Revolution, denn nur sie haben ein wirkliches Interesse an einer Veränderung und nur sie können die Menge an Menschen bieten, welche für eine solche Aktion nötig ist: „Der Bauer, der Deklassierte, der Ausgehungerte ist der Ausgebeutete, der am schnellsten entdeckt, daß [sic!] sich nur die Gewalt bezahlt macht“ (Fanon 1981: 51). Auch bei diesem Punkt zeigt sich anscheinend zunächst keinerlei Verbindung zwischen Fanon und Nkrumah, der die Revolution auf eine gesellschaftliche Ebene heben wollte und so alle Teilnehmer der Gesellschaft mit einbeziehen möchte. Anders als bei Fanon beginnt bei Nkrumah die Revolution mit Hilfe der Intellektuellen. Für ihn muss eine bestimmte Führung außerhalb der Bürgerschaft existieren, die gleichzeitig als Einparteiensystem verstanden werden kann (vgl. UNBEKANNT 1964b: 18). Eine solche dominante Partei soll, anders als bei Fanon, die Oberschicht bilden, welche die Revolution anführen soll. Fanon schreibt gegensätzlich dazu: „[D]ie afrikanische Einheit [...] [kann] nur unter dem Druck und der Führung des Volkes entstehen [...] daß [sic!] heißt unter Mißachtung [sic!] der Interessen der Bourgeoisie“ (ebd. 1981: 140).

Ein weiterer Unterschied zwischen Fanon und Nkrumah bezieht sich auf die Praxis der Politik. Während Nkrumah selbst aktiv in der Politik agierte und den Nationalismus als ein nützliches Werkzeug ansieht, wendete sich Fanon grundsätzlich gegen den afrikanischen Nationalismus und bezeichnet ihn als ein Problem ähnlich dem Neokolonialismus (vgl. Rooney 1988: 336). So schreibt Häckel in seinem Buch über den afrikanischen Nationalismus und diesbezüglich über die Grundeinstellung von Fanon: Auch die „Regierungschefs“, schreibt [...] Franz Fanon [...] sind die eigentlichen Veräter Afrikas.“ (ebd. 1974: 109).

All diese Unterschiede sollen nicht darüber hinweg täuschen, dass sich Nkrumah und Fanon auf der Ebene der grundlegenden Ideen stark ähneln. Kwame Nkrumah übernimmt von ihm die Grundideen der Freiheit Afrikas, der Entkolonialisierung und gesellschaftspolitischen Theorien wie zum Beispiel die des Sozialismus bzw. der Kapitalismuskritik marxistischer Prägung (vgl. Bachmann-Medick 2009: 187).

Wichtiger noch als Frantz Fanon gilt W.E.B. Du Bois als Vorreiter mit großen Einfluss auf Nkrumah. Schon früh kam Nkrumah in persönlichen Kontakt mit ihm und lernte ihn als Menschen sowie auch seine Ideen kennen. Aufgrund dessen hat sich über die Jahre nicht nur eine starke ideelle Verbundenheit zwischen beiden entwickelt, sondern es entstand auch eine intensive Freundschaft, die Nkrumah in seinen Werken immer wieder erwähnt (vgl. ebd. 1963a: 234). Die erste direkte Begegnung fand auf einem panafrikanischen Kongress statt, welcher von Du Bois seit 1900 organisiert wurde (vgl. Häckel 1974: 46). 1945 versuchten Nkrumah und Du Bois den panafrikanischen Kongress nach Ghana zu holen, scheiterten aber, da andere Teilnehmer (Padmore und James) diesen Kongress in England halten wollten (vgl. Buah 1998: 42). Das gemeinsame Ziel, den panafrikanischen Kongress nach Ghana zu holen, war zwar zunächst gescheitert, doch eine Annäherung zwischen Nkrumah und dem älteren Du Bois fand dennoch statt.

Der Panafrikanismus kämpft für die Einheit des afrikanischen Kontinents. Die Konferenzen hatten die Freiheit und Einheit Afrikas zum Ziel. Auf diesen trafen sich Du Bois und Nkrumah, um Ideen auszutauschen. Nkrumah übernahm einige auf den Konferenzen gestellte Forderungen, welche sich an die Kolonialmächte richteten und änderte diese passend auf Ghana ab. Doch anders als beim geistigen Verhältnis zu Fanon gab es hier noch weitere Gemeinsamkeiten, die über die prinzipiellen Ideologien weit hinausgingen. Selbstverständlich gab es nicht nur Übereinstimmungen zwischen Du Bois und Nkrumah: „Du Bois proposed the first formal resolution, that the colonial people should determine to struggle for their freedom – if necessary by force“ (Rooney 1988a: 43). Für Du Bois stand der Kampf um die Freiheit und die Unabhängigkeit im Vordergrund. Allerdings anders als Fanon sieht er die Gewalt dabei nur als letztes Mittel („if necessary by force“). Nkrumah übernimmt diese Einstellung und radikalisiert sie im pazifistischen Sinne. Er bezeichnet Gandhi als einen Vorreiter seiner gewaltlosen Revolution (vgl. Rooney 1988: 43)¹¹. Starke Ähnlichkeiten zwischen Du Bois und Nkrumah findet man auf der politischen Ebene. Für Du Bois, wie auch für Fanon und andere westafrikanischen Politiker, ist die marxistische Idee des Sozialismus **die** Lösung für die herrschenden gesellschaftlichen Probleme (vgl. Du Bois 1965: 351). Diesen Ansatz findet man auch bei Nkrumah wieder. Weitere Ähnlichkeiten findet man, widmet man sich genauer den Ideen Nkrumahs und Du Bois'. Wie auch Nkrumah übernimmt Du Bois den Begriff „wissenschaftlicher Sozialismus“ und fordert wie er auch, dass dieser analytisch benutzt wird (vgl. Du Bois 1965: 351; Hountondji 1993: 154). Der Sozialismus darf also nicht als einfaches Machtinstrument missbraucht werden, sondern die Diskussion und Ausführung sollten wissenschaftlicher Natur sein.

¹¹ Die „positiven Aktionen“ (vgl. Nkrumah 1965: 100 ff.) sind dabei für Nkrumah die Grundlage des gewaltlosen Widerstandes.

Es ist wichtig zu beachten, dass Nkrumah weder Fanon noch Du Bois als Lehrer oder Mentor gesehen hat, vielmehr hat er mit ihnen, besonders mit Du Bois auf gleicher Augenhöhe korrespondiert. Wahrscheinlich konnte sich nur so die Freundschaft zwischen ihnen entwickeln.

2.2.2. NKRUMAHS FRÜHE WERKE

Nkrumah hat viele Bücher geschrieben. Dies und das Faktum, dass er zu seiner Lebenszeit einen beträchtlichen persönlichen Wandel wiederfahren hat, erschwert die Interpretation seiner Werke. Der Entwurf für sein erstes Buch *Towards Colonial Freedom* stammt nach Hountondji aus der Zeit, die er in den Vereinigten Staaten (1935-45) verbracht hat (1993: 151). Der eben angesprochene Wandel seiner Einstellung im Laufe der Zeit sowie auch der große Zeitraum seines literarischen Schaffens führen dazu, dass Nkrumahs Werke nicht statisch gelesen werden dürfen. Die zahlreichen Nuancen und Darstellungen seiner Ideen führten zu vielen Fehlinterpretationen. Dies erklärt auch, dass es zu einer falsch verstandenen Schaffung des Begriffs *Nkrumahismus* kam. Der *Nkrumahismus* ist das Gedankengebäude, welches alle Ideen von Nkrumah, einschließlich dem *Consciencismus*, beinhaltet.

Im folgenden Teil möchte ich mich mit den frühen Werken und den Vorgängern des *Consciencismus* befassen und Nkrumahs Position zu diesen unterschiedlichsten Erkenntnissen darstellen.

Nkrumahs frühe Werke können als direkter Angriff auf den Kolonialismus verstanden werden und zeugen von seinem leidenschaftlichen Einsatz gegen den Kolonialismus und die Fremdherrschaft. Anders als im später veröffentlichten Buch über den *Consciencismus*, wirkt Nkrumah in seinen frühen Werken noch deutlich aktiver und euphorischer, was die Bekämpfung des Kolonialismus betrifft.

Wie auch bei Fanon und Du Bois spielt bei Nkrumah der Marxismus eine fundamentale Rolle. Nicht erst in der Zeit, als er den *Consciencismus* verfasst, kommt er mit sozialistischen Ideen in Berührung (vgl. ebd. 1962: 11)¹². In dieser Tradition marxistischer Ideen beschäftigt sich Nkrumah auch mit dem Klassenkampf als Erscheinung. Laut ihm ist dieser eigentlich aber ein europäisches Phänomen und in Afrika nicht anzutreffen. Denn er beschreibt die afrikanischen Gesellschaften als kommunalistische Gesellschaften, die egalitär aufgebaut sind und so den Klassenkampf nicht kennen. Der Blickwinkel, aus dem Nkrumah die afrikanischen Gesellschaften beobachtet, führte dazu, dass er bis in seine späten

¹² Eine genauere Analyse der marxistischen Prägung wird in dem Kapitel über Materialismus und Sozialismus (2.2.2.5.1.) im Detail nochmals behandelt.

Werke diesen Gesellschaften eine Sonderrolle in der Geschichte zuwies und ihnen so eine eigene Logik unterstellte (vgl. Hountondji 1993: 159). Diese Ansicht, die ein enorm wichtiger Faktor seiner Ideologie war, führte schon seit Beginn seiner Karriere zu Unstimmigkeiten und Problemen, denn viele afrikanische Philosophen (zum Beispiel Kwame Anthony Appiah) kritisierten ihn für diese traditionalistische und verallgemeinernde Ansicht.

Noch stärker als für Du Bois ist für Nkrumah die Anwendung von Gewalt auf keinen Fall die erste mögliche Lösung (vgl. Nkrumah 1961: 60). Um andere Eventualitäten zu beschreiben, entwickelte er den Terminus „positive Aktionen“, die er folgendermaßen beschreibt:

“I describe Positive Actions as the adoption of all legitimate and constitutional means by which we could attack the force of imperialism in the country. The weapons were legitimate political agitation, newspaper and education campaign and, as a last resort, the constitutional application of strikes, boycotts and non-cooperation based on the principle of absolute non-violence, as used by Gandhi in India” (ebd. 1957: 112).

Diese sogenannten „positiven Aktionen“ sollten in der gesamten Gesellschaft ihre Verbreitung finden, denn nur so können sie nach ihm ihre volle Kraft entfalten. Die Bildung, die er immer wieder thematisiert, spielt dabei für Nkrumahs Plan eine äußerst wichtige Rolle. Selbst in seinem Entwurf einer Strategie zur Verwirklichung der positiven Aktionen ist sie wiederzufinden. Er verspricht sich aus der Bildung der Menschen im eigenen Land eine Auseinandersetzung zwischen mündigen Bürgern, die sich gegen den Kolonialismus wenden und dabei seiner Ideologie folgen (vgl. Nkrumah 1962: 41). Die Festhaltung an der Bildung als Werkzeug der Revolution, welche die Neubildung der Gesellschaft ermöglicht, ist für Nkrumah, der diese Idee bis zum Ende seiner Karriere weiter vertritt, von zentraler Bedeutung für sein Vorhaben. Was sich in dem von mir oben angeführten Zitat zu den positiven Aktionen noch erkennen lässt, ist, dass er die Presse und die Journalisten als Mittler dieser Bewegung sieht und aus diesem Grund gleichzeitig für deren Unabhängigkeit eintritt (vgl. Nkrumah 1962: 42).

Wie auch für Du Bois spielt für Nkrumah die afrikanische Einheit eine besondere Rolle. Er sieht in ihr die einzige Möglichkeit, den (Neo)Kolonialismus zu bekämpfen bzw. zu beenden. Trotz der sprachlichen, religiösen und ethnischen Unterschiede in Ghana glaubt Nkrumah, dass dies der richtige Weg ist. In diesem Sinne meint er: „Yet in spite of this I am convinced that the forces making for unity far outweigh those which divide us. In meeting fellow Africans from all parts of the continent I am constantly impressed by how much we have in common” (Nkrumah 1963: 132). Die Möglichkeit dieser Vereinigung bezieht er aus

seinem Wissen über die afrikanische Persönlichkeit (vgl. Nkrumah 1963: 132). Denn er geht davon aus, dass wenn diese Persönlichkeit existiert, was er glaubt, die Kritiker dieser Persönlichkeit nichts anhaben können.¹³

Seine frühen Werke widmet Nkrumah, wie schon zuvor angesprochen, dem antikolonialen Kampf. Ganz direkt findet man auch eine Art Anleitung in diesen Werken, wie jenes Ziel zu erreichen sei. In dem Kapitel „What must be done“ (ebd. 1962: 38) aus seinem Werk *Towards Colonial Freedom* bespricht er genaue Wege und Anweisungen, welche zu dem erhofften Ziel führen sollen. Beginnend bei der Mobilisierung der Massen (vgl. ebd.: 41) geht es weiter über die Forderung einer freien Presse (vgl. ebd.: 42), hin bis zu einem Aufbauplan des sozialen Staates (vgl. ebd.: 43).

2.2.3. DER CONSCIENCISMUS – EINE PHILOSOPHIE UND IDEOLOGIE

2.2.3.1. ENTWICKLUNG DER IDEOLOGIE

Diese Diplomarbeit befasst sich mit den Folgen bzw. Hinterlassenschaften Kwame Nkrumahs Werk unter besonderer Berücksichtigung des *Consciencismus*. Hier soll aus diesem Grund dieses 1965 erschienene Werk ganz besondere Berücksichtigung erfahren.

Von Bedeutung ist, dass es zwei unterschiedliche Versionen des *Consciencismus* gibt. Die in dieser Arbeit behandelte Variante ist jene aus dem Jahre 1965 und wurde nach Nkrumahs Sturz neu von ihm überarbeitet und veröffentlicht. Da es, so meine ich, eher den Grundgedanken von Kwame Nkrumah wiedergibt, fiel die Wahl auf diese spätere überarbeitete Version. In diesem Werk beschreibt Nkrumah, wie sich die afrikanische Revolution in eine neue Phase des bewaffneten Kampfes begab (vgl. Hountondji 1993: 163), was sich nicht mit seinen klassischen pazifistischen und gewaltlosen Ideen der frühen Phase verbinden lässt.

Für Nkrumah war sein Werk zum Consciencismus besonders wichtig. So schreibt er in einem Brief an Julie Medlock: „I am so glad Consciencism may come out by 7th of February“ (Nkrumah zitiert in Milne 1990: 361)

Der *Consciencismus* ist eine Philosophie und Ideologie zur Entkolonialisierung und Entwicklung Afrikas, wie dies auch im Untertitel des Buches zum Ausdruck gebracht wird. Noch stärker als Nkrumahs frühen Werke kann das überarbeitete Buch aus dem Jahre 1965 als eine Art Anleitung verstanden werden. Auch wenn es andere Inhalte und Gedankenzüge im Vergleich zu früheren Werken aufweist, so enthält der Text gesellschaftspoliti-

¹³ Nkrumah geht nur wenig auf die afrikanische Persönlichkeit ein, so war es mir nicht möglich, eine genauere Analyse zu diesem Thema darzustellen.

sche Analysen und Werkzeuge, die nun denen in früheren Werken formulierten Zielen dienen können. Der Aufbau orientiert sich nicht nur an der damaligen historischen Situation in Ghana und bietet so eine kleine Einführung in das Thema des Kolonialismus, er folgt darüber hinaus einem philosophischen Weg, wodurch Nkrumah uns durch unterschiedlichste Felder dieser Disziplin führt. Nach der Einführung beschäftigt sich das erste Kapitel mit einem philosophischen Rückblick. Um die Philosophie dann in einen gesellschaftlichen Kontext einzubeziehen, schreibt Nkrumah im zweiten Kapitel des Buches über „Philosophie und Gesellschaft“, bevor er im darauffolgenden Kapitel sich dem Thema „Gesellschaft und Ideologie“ zuwendet. Das vierte Kapitel widmet sich schließlich der Theorie des philosophischen *Consciencismus*, und enthält also praktisch die Hauptaussage dieses Werkes. Das fünfte und damit auch letzte Kapitel schweift in die analytische Philosophie ab und versucht auf diesem Wege gesellschaftliche sowie koloniale Vorkommisse durch philosophische Analyse mit dem Instrument der Mathematik bzw. Analytik zu erklären. So wie sich diese Arbeit hauptsächlich auf den *Consciencismus* konzentriert, möchte ich mich in diesem Kapitel auch vor allem damit beschäftigen. Dennoch werden die Kapitel zu „Philosophie und Gesellschaft“ sowie zu „Gesellschaft und Ideologie“ hier ihre Berücksichtigung finden, denn sie bilden das Grundgerüst für das Kapitel über den *Consciencismus*.

Der *Consciencismus* ist eine philosophische Idee bzw. Theorie, die als Grundbaustein der von Nkrumah erhofften gesellschaftlichen Revolution angesehen werden kann. In diesem Sinne schreibt Nkrumah: „Die Philosophie, die hinter dieser gesellschaftlichen Revolution stehen muß [sic!], ist die, welche ich als philosophischen *Consciencismus* bezeichnet habe“ (ebd: 82). Die Basis dieser Philosophie ist der Materialismus im Marx'schen Sinne. Es handelt sich dabei um eine populäre philosophische Richtung, bei der die Rolle des Materiellen (und somit nicht des Geistigen) für den Menschen im Vordergrund steht. Der metaphysische Aspekt des *Consciencismus* ist zwar äußerst interessant, liegt aber der hier besprochenen Thematik an bestimmten Stellen zu fern, als dass er noch als relevant angesehen werden kann. Ein näherer Einblick auf diese Thematik würde den Rahmen dieser Diplomarbeit sprengen.

Aufgrund dieser Ausschließungen befinden wir uns nun mitten im gesellschaftsphilosophischen Teil des *Consciencismus*. In diesem Teil versucht Nkrumah zu begründen, warum ein Übergang von der Ethik zur Politik besteht: „Da nun in einer Gesellschaft eine Menge von Menschen lebt und man akzeptiert, daß [sic!] jeder als Selbstzweck und nicht nur als Mittel behandelt werden muß [sic!], ergibt sich daraus ein Übergang von der Ethik zur

Politik“ (ebd. 1965: 100). Diese Verbindung wird von Nkrumah so begründet, dass die Ethik dadurch automatisch in der Praxis der Politik ihren Niederschlag findet. Des Weiteren meint Nkrumah, dass die Politik als institutionelles Mittel der Gesellschaft zu verstehen ist, und der *Consciencism* die dazu nötige politische Theorie liefern kann. Die Aufgabe des *Consciencism* ist also, so Nkrumah, eine gesellschaftspolitische Praxis zu bilden, also mit anderen Worten, aktive Politik zu machen (vgl. ebd. 1965: 100). Die Aufgabe dieser Politik beschreibt er wie folgt: „Die gesellschaftspolitische Praxis sucht auch die gesellschaftlichen Kräfte so zu koordinieren, daß [sic!] sie sinnvoll für die Entwicklung der Gesellschaft nach egalitären Prinzipen mobilisiert werden“ (ebd. 1965: 100). Konkrete Ziele des *Consciencism* und somit auch Nkrumahs Politik sind unter anderem die Verhinderung von Klassensystemen, die laut ihm, nicht in das traditionelle Gedankengebäude der Afrikaner passen.

In seinen früheren Werken, die bis zum *Consciencism* (1965) reichen, erwähnt er, wie schon zuvor zitiert, vorwiegend die positiven Aktionen, welche ein gewaltloses Mittel gegen die Kolonialmächte darstellen (vgl. Nkrumah 1957: 112). In der späteren Version des *Consciencism* beschreibt er ihr Gegenteil, es sind die „negativen Aktionen“. So schreibt Nkrumah darüber: „Zu negativen Aktion gehören [...] alle Kräfte, die zur Verlängerung der kolonialen Unterwerfung und Ausbeutung tendieren“ (ebd. 1965: 102). Zu dem Verhältnis zwischen den „positiven“ und „negativen“ Aktionen sei angemerkt, dass Nkrumah verlangt, sie mögen sich in einem Gleichgewicht verhalten, auch wenn es in begründeten Fällen zu einem Ungleichgewicht kommen kann, denn: „Um wirkliche Unabhängigkeit zu gewinnen, muß [sic!] die positive Aktion die Überwindung der negativen erreichen“ (Nkrumah 1965: 102). Diese Überwindung der als „negativ“ bezeichneten Aktionen ergibt sich, so meint Nkrumah, am einfachsten aus Massenbewegungen, die politisch organisiert werden. Als Beispiel erwähnt er die (positiven) Aktionen der „Convention People’s Party“ – seiner Partei (vgl. ebd.).

Der propagandistische Gehalt dieser Äußerung muss im historischen Kontext sowie in der politischen Situation gesehen werden¹⁴. Ein Vorstellung, für welche Nkrumah Zeit seines Lebens kritisiert wurde, ist die Hervorhebung der Vorzüge des Einparteiensystems: „Eine parlamentarische Volksdemokratie mit einem Einparteiensystem ist besser in der Lage, die allgemeinen Wünsche einer gesamten Nation auszudrücken und zu befriedigen als ein Vielparteiensystem“ (Nkrumah 1965: 103). Trotz seiner demokratischen Einsichten be-

¹⁴ Selbstverständlich ist diese Äußerung von Nkrumah nicht ohne Eigeninteresse zu betrachten, dennoch muss berücksichtigt werden, dass es zu dieser Zeit keinen politischen Kampf im Sinne eines Wahlkampfes gab. Vielmehr kann man diese und ähnliche Aussagen gleichfalls als Einschwörung auf den gemeinsamen Kampf verstehen.

steht Nkrumah auf dieser Vorstellung des Einparteiensystems, das keinerlei Opposition oder ähnliche Einrichtung erlaubt, weil er es als einzige Möglichkeit sieht. Die Probleme und Konflikte, welche sich aus solch einer Position ergeben, sind offensichtlich und bedürfen somit auch keiner weiteren Analyse.

Der letzte Punkt, der in dieser Vorstellung des späten *Consciencismus* kurz aufgeführt werden soll, ist Nkrumahs Vorstellung von Entwicklung. Versteht man die gesellschaftliche Evolution als eine Folge von Aktionen, so beginnt, laut Nkrumah, diese mit den positiven Aktionen: „Denn genau so wie der natürliche Entwicklungsprozeß [sic!] durch menschliche Eingriffe, die auf Wissen basieren, gefördert werden kann, so läßt [sic!] sich auch die gesellschaftliche Evolution durch politische Interventionen, die auf der Kenntnis der Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung beruht, vorantreiben“ (Nkrumah 1965: 106). Diese „positiven Aktionen“ nennt Nkrumah „Katalysatoren“. Das Interessante an Nkrumahs Idee der Entwicklung ist nicht der Begriff des Katalysators, welcher auch mit dem Wort „Veränderungsfaktor“ beschrieben werden könnte, sondern vielmehr die Tatsache, dass Nkrumah explizit von einem „natürlichen Entwicklungsprozess“ spricht. Diesen Prozess verbindet er mit seinen materialistischen Ansätzen. Und er geht somit davon aus, dass die Materie der Motor aller Veränderung ist. Dieser materialistische Ansatz darf dabei nicht verwechselt werden mit dem Marx'schen Ansatz, welcher bei Nkrumah im Zusammenhang mit dem Sozialismus erwähnt wird.

2.2.3.2. IDEOLOGIE IN PHILOSOPHIE UND ETHNOLOGIE

2.2.3.2.1. DER IDEOLOGIEBEGRIFF

Der Begriff der Ideologie findet in unterschiedlichsten akademischen Disziplinen seine Anwendung. Der Begriff lässt sich von dem Wort „Idee“ ableiten (vgl. Felix Meiner Verlag 1998: 305). Jede Idee kann als Prinzip für die darauffolgende Ideologie verstanden werden, die hier als sozialer Überbau besprochen werden soll.

In diesem Sinne schreibt auch Althusser, dass es wohl genügt, wenn man eine schematische Vorstellung davon hat, was eine Ideologie ist: „Es genügt, sehr schematisch zu wissen, daß [sic!] eine Ideologie ein [...] System von Vorstellungen (Bildern, Mythen, Iden oder Begriffen, je nachdem) ist, das im Schoß einer gegebenen Gesellschaft mit einer geschichtlichen Existenz und einer geschichtlichen Rolle begabt ist“ (ebd. zitiert in Boudon 1988: 26).

Dies bringt uns nun zu den ethnologischen Schriften, in welchen damit argumentiert wird. Blochs (2005: 293) Definition ist hier hilfreich, wenn er schreibt: „The first use of the term refers to the system of social and moral ideas of a group of people“. Es handelt sich also nach Bloch um eine Ansammlung von Werten und Moralvorstellungen, die in einer Gesellschaft wiederzufinden sind. Diese Ideologie gilt auch als Erzeuger eines sozialen Bewusstseins (vgl. Bloch 2005: 293). Der Politologe Yves Bizeul (2009: 122) beschreibt die Ideologie mit folgenden Worten: „Komplex[e] von Symbolen“. Dieses Konzept der Ideologie erinnert an die Marx'schen Ansätze. Bei dieser wird ein jedes Individuum in eine bestimmte Rolle gedrückt (vgl. Block 2005: 293) und so der gesellschaftlichen Ideologie „unterworfen“.

Um den ethnologischen Aspekt in dieser Arbeit nicht außer Acht zu lassen und gleichzeitig die Verbindung zum *Consciencismus* herzustellen, wird weiter unten noch näher auf das Konzept der Ideologie von Clifford Geertz eingegangen. Doch zuvor wird noch kurz auf den Begriff der Ideologie eingegangen.

Der Ideologiebegriff lässt sich nach Mannheim (1995: 53), aus der Sicht der Soziologie also, in den partikularen und totalen Begriff differenzieren: „Mit einem partikularen Ideologiebegriff haben wir es zu tun, wenn das Wort nur so viel [sic!] besagen soll, daß [sic!] man *bestimmten* ‚Ideen‘ und ‚Vorstellungen‘ des Gegners nicht glauben will“. Der totale Ideologiebegriff bezieht sich auf eine konkrete soziale Gruppe oder auf einen historischen Zeitraum (zum Beispiel: die Ideologie des Mittelalters). Thema dabei ist die Bewusstseinsstruktur einer Gruppe oder einer bestimmten Epoche (vgl. ebd.: 54). Anders als die partikulare Ideologie entwickelt sich die totale Ideologie „nicht aus sich heraus, sondern aus der Seinslage des Subjektes“ (ebd.: 54). So lässt sich in bestimmten Fällen zum Beispiel von einer Klassenideologie sprechen. Diese verbindet sich mit dem revolutionären Gedanken, bei dem eine bestimmte Ideologie die Gruppe, welche die Revolution voranbringt, zusammenhält (vgl. Plamenatz 1972: 96).

Auf den ersten Blick erscheint es also, als würde es sich bei Nkrumahs *Consciencismus* um genau diese Art von Ideologie handeln. Doch bei genauer Betrachtung findet man fundamentale Unterschiede.

Diese Form von Klassenideologie stellt sich gegen herrschende Institutionen und Einrichtungen jeglicher Art (vgl. ebd.). Dies kann bei Nkrumahs Verständnis von Ideologie nicht der Fall sein. Schließlich gehört Nkrumah nicht nur selbst zur herrschenden Klasse, sondern er baute auch Institutionen auf, welche für die Verbreitung seiner Ideologie zuständig sein sollen. Auch handelt es sich bei Nkrumahs Ideologie nicht um eine Ideologie,

die an bestimmte Klassen gebunden ist. Die Ideologie soll vielmehr nach seiner Vorstellung alle Menschen des Landes ansprechen.

Was Nkrumahs Ideologie mit der klassischen Vorstellung von Klassenideologie gemeinsam hat, ist die Theorie eines (Klassen)Bewusstseins. Dieses Bewusstsein hat in der Ideologie unterschiedlichste Funktionen. Hat eine Gruppe gemeinsame Ziele, so kann man von einem Gruppen- bzw. Klassenbewusstsein sprechen (vgl. ebd.: 118). Die Ideologie wird also immer von einer Gruppe vertreten. Wie Plamenatz (1972: 127) schreibt, handelt es sich dabei auch oft um eine politische Partei: „Unter Ideologie verstehen viele vor allem die Lehren, denen politische Parteien oder andere Organisationen anhängen oder die sie in ihrem Bestreben anwenden, Macht und Einfluß [sic!] zu erlangen“.

Der Einfluss der Partei wird durch Verbreitung der eigenen Ideologie vergrößert. Die Konzentration auf bestimmte Gesellschaftsgruppen spielt dabei eine wichtige Rolle. Denn in einer heterogenen Gesellschaft folgen bestimmte Gruppen einer Ideologie schneller als es andere tun (vgl. ebd.). Im Fall von Nkrumahs Ideologie muss berücksichtigt werden, dass sein Ziel zwar die komplett nationale Verbreitung war, diese aber durch den erschwerten Zugang zu bestimmten gesellschaftlichen Gruppen, wie zum Beispiel zu politischen Gegnern, nicht verwirklicht werden konnte.

2.2.3.2.2. IDEOLOGIE IN DER ETHNOLOGIE

Nach dieser allgemeinen theoretischen Einführung halte ich es an dieser Stelle für notwendig, den größeren Schritt zur Kultur- und Sozialanthropologie zu machen. Für die Ethnologie ist die Ideologie ein interessantes Gebiet, da sich Ideologien in vielen Gesellschaften wiederfinden lassen und darüber hinaus meist einen starken Einfluss auf die Gesellschaft ausüben.

Clifford Geertz war einer der Ethnologen, die sich mit dem Thema der Ideologie auseinander gesetzt haben. Auch wenn es noch weitere Personen gibt, die sich mit diesem auseinandergesetzten, so soll das Konzept über die Ideologie von Geertz hier stellvertretend für alle anderen ethnologischen Untersuchungen dieser Richtung stehen. Des Weiteren passen die Ideen von Geertz mit denen von Nkrumah zusammen. Das soll nicht bedeuten, dass sie beide ähnliche Gedanken haben, sondern dass Geertz Analyse auch auf Nkrumahs Ideen angewendet werden kann.

In seinem Buch *The Interpretation of Culture* beschreibt Geertz in dem Kapitel über die Ideologie, dass es für ihn zwei Ansätze gibt, diese zu untersuchen: „[T]he interest theory and the strains theory. For the first, ideology is a mask and a weapon; for the second, a

symptom and a remedy. In the interest theory ideological pronouncements are seen against the background of a universal struggle for advantages“ (ebd. 1973: 201).¹⁵ Die vom Marxismus beeinflusste „interest theory“ sieht das kulturelle Ideensystem fest in den sozialen Strukturen befestigt (vgl. ebd.). So ist dieses Ideensystem bzw. die Ideologie zum Beispiel an bestimmten Klassen festgemacht. Diese Verbindung findet sich auch in der Politik bzw. anderen Institutionen wieder. Auf diesen Feldern wird die Ideologie leicht als Mittel der dogmatischen Ideenvertretung missbraucht (vgl. ebd.: 198). Auch ist die Ideologie ein Bewahrer von gesellschafts-politischen Werten. Werden also bestimmte Werte hinterfragt, so bildet sich eine Ideologie, um die Werte sowie die Herrschaftsstrukturen aufrechtzuerhalten. (ebd.: 219). Als Gegenteiliges Beispiel für diese Funktion der Ideologie nennt Geertz die traditionelle Gesellschaft: „In such truly traditional political systems the participants act as [...] men of untaught feelings; they are guided both emotionally and intellectually in their judgments and activities by unexamined prejudices, which do not leave them ,hesitating in the moment of decision, skeptical, puzzled and unresolved“ (ebd.: 218).

Da es sich bei Ghana nicht mehr um eine traditionelle, sondern um eine postkoloniale Gesellschaft handelt, geht Nkrumah davon aus, dass diese Gesellschaft eine neue Ideologie benötigt.

2.2.3.3. DIE IDEOLOGIE BEI NKRUMAH

Nachdem wir die Ideologie aus allgemeiner und spezieller theoretischer Sicht betrachtet haben, soll es nun das Ziel sein, die Ausführungen von Nkrumah dazu darzustellen.

Eine sozialistisch orientierte Ideologie, die sich mit den „traditionellen“ afrikanischen Werten vereinbaren lässt, gilt für Nkrumah als Ziel seiner Ideologiebildung. Diese Ideologie soll die zuvor herrschende Kraft ablösen. Nkrumah schreibt dazu: „Wenn die Revolution erfolgreich gewesen ist, dann beginnt die Ideologie die Gesellschaft [neu] zu formen“ (ebd. 1965: 60). Durch die „positiven“ Aktionen wird Widerstand geleistet und gleichzeitig „muß [sic!] sie [die positive Aktion] mit einer Ideologie gerüstet sein, die sie mit Lebenskraft erfüllt und die durch eine Massenpartei wirksam wird“, ergänzt Nkrumah (ebd.: 107). Die Ideologie soll also die Grundlage schaffen, die im Kampf um die Freiheit gebraucht wird. Die hier gemeinte Revolution darf dabei nicht im Sinne einer marxistischen Revolution verstanden werden, denn schließlich geht diese direkt von der Regierung bzw. der herrschenden Gruppe aus. Auch verschwindet der marxistisch-revolutionäre Charak-

¹⁵ Da die „interest theory“ den Ideen von Nkrumah klar näher steht als die „strains theory“, wird auch nur diese hier weiter beschrieben.

ter, denn anders als bei der Marx'schen Idee einer Revolution, welche in einem europäischen Kontext zu sehen ist, ist für Nkrumah die afrikanische Gesellschaft von Grund auf kommunalistisch aufgebaut (siehe hierzu: Hountondji 1993: 167).

Dennoch haben beide Typen der Revolution gleich, dass es zu einer Abkehr alter Werte und Prinzipien kommen soll¹⁶. Nkrumah sagt es mit folgenden Worten: „Über Programmpunkte kann man Kompromisse schließen, aber nicht über Prinzipien. Jeder Kompromiß [sic!] über Prinzipien bedeutet soviel [sic!] wie sie aufzugeben“ (ebd. 1965: 61). Das Gesellschaftssystem, das auf der Ideologie beruht, bietet, so Nkrumah, keinen Platz für die Koexistenz gegengesetzter Gedankengebäude. Es muss also eine totale und absolute Neudefinierung der Gesellschaft auf der Grundlage der Ideologie stattfinden. Die Mittel, die für die Neugründung der Gesellschaft zur Verfügung stehen, reichen von den Ideologieschulen (wie zum Beispiel in Winneba) hin bis zu einer Neujustierung der Politik. Den Prozess der Bildung einer neuen Ideologie beschreibt Nkrumah wie folgt:

„Wenn die wirkliche Unabhängigkeit wiedergewonnen ist, dann muß [sic!] eine neue Harmonie geschmiedet werden, eine Harmonie, die die gleichzeitige Existenz des traditionellen Afrikas, des islamischen und des europäisch-christlichen Afrikas zuläßt [sic!], so daß [sic!] diese Existenz in Einklang steht mit den ursprünglichen humanistischen Prinzipien, die der afrikanischen Gesellschaft zugrunde liegen“ (ebd.: 74)

Die neu gebildete Gesellschaft muss also eine Einheit aus den sogenannten „drei Segmenten“¹⁷ schaffen. Dabei handelt es sich um (1) das traditionelle afrikanische, (2) das europäisch-christliche sowie (3) das islamische Segment. Diese unterschiedlichen Traditionen sieht Nkrumah als Einflüsse, die man in der postkolonialen ghanaischen Gesellschaft wiederfindet. Durch die Verbindung der Ideologie mit diesen Segmenten findet sie auch ihre soziale Befestigung. Denn nur wenn die neue Ideologie sich mit den Werten verbindet, wie man sie in diesen drei Segmenten vorfindet, kann sie sich dauerhaft in der Gesellschaft etablieren. Und auch untereinander müssen diese Segmente in Einklang gebracht werden. So schreibt Nkrumah: „[V]on der althergebrachten Art des Kommunalismus führt der Weg zum Sozialismus über Reformen, da die Grundprinzipien dieselben sind“ (ebd.: 78). Dieses Zitat zeigt auf, an welchen Stellen Nkrumah das verbindende Element sieht. Denn für ihn verträgt sich die europäische Idee des Sozialismus mit dem afrikanischen Kommunalismus deshalb, weil sie beide auf ähnlichen Prinzipien wie z.B. öffentlichem Eigentum basieren.

¹⁶ Laut Nkrumah kommen diese „alten“ Werte besonders aus dem christlich europäischen Segment, welches in diesem Fall als rivalisierend, gegenüber den anderen Segmenten, verstanden werden kann (vgl. Nkrumah 1965: 72).

¹⁷ Der Begriff der „drei Segmente“ ähnelt dabei dem des „dreifachen Erbes“ (engl.: triple heritage) (Mazrui 2003: 21). Bei diesem Konzept handelt es sich um ein postkoloniales Erbe, welches drei unterschiedliche Einflüsse auf die Gesellschaft aufzeigt: Europäisch-christlich, islamisch, afrikanisch-traditionell.

Nkrumah spricht aus diesem Grund von Reformen, nicht von Revolution. Denn schließlich sind die Prinzipien die gleichen.

Allein den Schritt von der traditionellen Gesellschaft zum Kolonialismus und dann vom Kolonialismus zur Unabhängigkeit bezeichnet er als einen „revolutionäre[n] Akt“ (Nkrumah 1965: 78). Denn der Kolonialismus ist nicht kompatibel mit den traditionell afrikanischen Werten.

Jede Ideologie wird bei Nkrumah als Kernbereich einer Gesellschaft verstanden, also ein Bereich, über welche die Gesellschaft angreifbar wird. So war für ihn sowohl die kulturelle Assimilation wie auch die ökonomische Penetration ein Werkzeug der Kolonialmacht, um die traditionelle Ideologie zu zerstören. Der Schutz vor solchen Angriffen bietet, so Nkrumah, nur die Schaffung einer neuen afrikanischen Persönlichkeit, denn allein diese bietet eine stabile Grundlage für einen freien und vereinigten Kontinent (vgl. ebd. 1961: 128). Zusammenfassend schreibt Nkrumah (1965: 80): „Die Wiederherstellung der humanistischen und egalitären Gesellschaftsprinzipien Afrikas erfordern den Sozialismus. Der Materialismus sichert die einzige wirkungsvolle Umwandlung der Natur, und der Sozialismus schafft aus dieser Umwandlung die bestmögliche Entwicklung“.

2.2.3.4. STELLENWERT DES MATERIALISMUS IM CONSCIENCISMUS

Der Materialismus ist eine der bekanntesten Strömungen der Philosophie und Politik im 19. und 20. Jahrhundert. In diesem Teil der Arbeit soll der Einfluss dieser Theorien auf Nkrumah und seine Werke aufgezeigt werden, wobei es mir anschließend darum gehen wird, die besondere Art der Verbindung zwischen dem Materialismus und Nkrumahs Ideen aufzuzeigen.

Obgleich Nkrumah seine politischen Grundideen bei Marx sucht und diese auch findet, widmet er sich mit gleichem Elan dem metaphysischen Materialismus. Zu einer einfachen Erklärung des *Consciencismus* sagt Nkrumah (1965: 82): „Seine Basis ist der Materialismus. Die Grundbehauptung des Materialismus ist die absolute und unabhängige Existenz der Materie“. Gleichzeitig erwähnt er die Kraft der Materie und die dazugehörige Wechselwirkung zwischen Körper und Geist bzw. Denken und Handeln (vgl. Nkrumah 1965: 89). Weiter meint er (ebd.: 90): „Nach dem philosophischen Consciencismus werden Eigenschaften durch die Materie hervorgebracht“. Die Materie ist somit nicht nur existent, sondern ist darüber hinaus auch der Faktor für **alle** Funktionen und Veränderungen. Der mit dem Materialismus möglicherweise verbundene Idealismus ist für Nkrumahs keine

nützliche Theorie, wenn es darum geht das Denken und Handeln der Menschen zu erklären (vgl. ebd.: 95). Nkrumah (ebd.: 95) schreibt dazu: „Auf diesem Gebiet [dem des Denken und Handelns] ist der Idealismus unfruchtbar und in grotesker Weise ein Versager“. Eine Begründung dieser Aussage liefert Nkrumah leider nicht. Er entfernt sich an dieser Stelle nicht nur von Kant, den er zuvor als Grundlage seiner Theorie dargestellt hat, sondern er sieht im Materialismus die einzige Lösung, um Handeln und Denken zu verbinden (vgl. ebd.: 94).

Bei Nkrumah (ebd. 1965: 87) ist die „Behauptung der alleinigen Realität der Materie atheistisch, denn auch der Pantheismus ist eine Form des Atheismus“. Er sieht diesen Pantheismus, also „die Allgottlehre, die Weltanschauung, nach der Gott in allen Dingen lebt“ (Felix Meiner Verlag 1998: 481) stark mit der animistisch-traditionellen Religion in Afrika verbunden. Der moralische Imperativ, der die Moral aus dem Materialismus ableiten lässt, entsteht aus der Annahme, dass „[a]lle natürlichen Eigentümlichkeiten – welche Eigentümlichkeiten wir auch immer mittels eines oder mehrerer Sinne unterscheiden – [...] nichts anderes [sind] als sinnliche Surrogate quantitativer Anordnung der Materie“ (Nkrumah 1965: 90).

Trotz dieser anscheinend absolutistischen Forderung des Materialismus erkennt Nkrumah im späteren Text des *Consciencism* (ebd.: 95) aus dem Jahre 1965, dass „der philosophische Consciencismus nicht auf ein geschlossenes ethisches System hinzielen kann, das auf jede Gesellschaft und zu jeder Zeit anwendbar ist“. Denn für ihn soll der *Consciencismus* letztendlich nur als „Philosophie und Ideologie zur Entkolonialisierung und Entwicklung mit besonderer Berücksichtigung der afrikanischen Revolution“ verstanden werden.

2.2.3.4.3. MATERIALISMUS UND ETHIK

Leicht lässt sich beim Lesen des *Consciencism* erkennen, dass für Nkrumah die Ethik an sich eine wichtige Rolle in nahezu allen Aktionen des menschlichen Lebens hat. In diesem Teil der Arbeit soll versucht werden, eine Verbindung zwischen dem Nkrumah'schen Materialismus und seiner Vorstellung von Ethik zu finden. Dies soll unter besonderer Berücksichtigung kultur- und sozialanthropologischer Überlegungen passieren.

Das „Alltagsdenken“ (siehe Geertz 1983: 261 ff.)¹⁸ richtet sich nicht selten nach bestimmten Prioritäten, wie sie sich im Alltag für die Handlung ergeben. Ob eine Handlung vollzo-

¹⁸ Dieser Ausdruck steht für das selbstverständliche und unreflektierte Denken. Clifford Geertz nennt dies „Common Sense“ (vgl. 1983: 261-288). Dieser „Common Sense“ (Menschenverstand) ist stark kulturell geprägt und bestimmt große Teile des Alltagslebens.

gen wird oder nicht, wird also genau abgewogen. Doch gerade dieses Handeln nach Prioritäten und Zielen kann häufig als unmoralisch bezeichnet werden, da es bestimmte Grundprinzipien möglicherweise verwirft. So widerspricht zum Beispiel der Utilitarismus, dem (unter anderen von Nkrumah) geforderten materiellen Moralismus.

Anders als zum Beispiel bei Philosophen der Aufklärung richtet sich Nkrumahs Ethik nicht nach den Eigenschaften der Menschen, sondern nach deren materieller Existenz. Da jeder Mensch materiell (bzw. biologisch) gleich ist, muss jeder Mensch auch die gleichen Rechte haben. Dies ist das Grundprinzip Nkrumahs Ethik.

Diese aufgestellte Ethik verweigert sich der utilitaristischen Kosten-Nutzen-Erwägung und sieht den Menschen nur als Zweck und niemals nur als Mittel zum Zweck (vgl. Nkrumah 1965: 98 f.)¹⁹. Dieses moralische Prinzip ist für Nkrumah weltweit gleich und unveränderbar. Für ihn sind nur bestimmte andere Züge der „Morallehre nicht dauerhaft, sondern hängen von dem Stadium ab, das in der historischen Entwicklung einer Gesellschaft erreicht ist“ (ebd.: 97).

Für Nkrumah gilt im Besonderen die Moral als einer der wichtigsten Faktoren seiner aufgestellten Idee und Ideologie, die im von ihm gegründeten ideologischen Institut von Winneba²⁰ weiterverbreitet werden sollte (vgl. Haizel 2001: 78 f.). Die Moral betrachtet Nkrumah nicht nur als eine Art Regelwerk, sondern, und an dieser Stelle findet man starke Ähnlichkeiten zu Kant, gleichzeitig als eine Aufforderung zum Handeln (vgl. Wiredu 1998: 306)²¹. So übernimmt er Kants Idee vom kategorischen Imperativ. Dieser besagt, dass das eigene Handeln dadurch zu vertreten sein muss, dass man immer akzeptieren müsste, dass diese Regeln auch allgemeine Gesetze werden. Doch diese Ähnlichkeit darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass Nkrumahs Ethik ein völlig anderes Prinzip hat als die von Kant.

Die Gleichheit der Menschen ist das Grundprinzip von Nkrumahs Ethik: „Grundsätzlich sind die Menschen gleich, denn alle haben die gleiche Basis und sind, dem Materialismus entsprechend, aus der gleichen Entwicklung hervorgegangen“ (ebd. 1965: 98 f.). Weiter sagt er: „Wenn ethische Prinzipien auf den Egalitarismus gegründet werden, dann müssen sie objektiv sein“ (ebd. 1965: 99). Versteht man Nkrumahs Ethik also als objektiv, so

¹⁹ Entnommen hat Nkrumah diese Idee bei Immanuel Kant und seinem kategorischen Imperativ. „[D]er Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen *existiert* als Zweck an sich selbst, *nicht bloß als Mittel*“ (Kant 1999: 53 [428])

²⁰ Bei diesem Institut handelt es sich um eine Bildungseinrichtung, die zum Ziel hatte, die Ideologie von Nkrumah zu lehren und zu verbreiten.

²¹ Hier: „Sense of duty“.

spricht man ihr auch Allgemeingültigkeit zu, die weltweit und Kulturen übergreifend verstanden werden muss.

2.2.3.4.4. MATERIALISMUS UND SOZIALISMUS

Nkrumah verfolgte das Ziel, eine sozialistische Gesellschaft aufzubauen. So schreibt er: „We aim at creating in Ghana a socialist society in which each will give, according to his ability, and receive according to his needs“²² (ebd. 1967: 121).

Nkrumah entwickelt den Sozialismus nicht allein aus seiner Vorstellung des Materialismus heraus, sondern kombiniert diesen mit dem marxistischen Materialismus und erschafft so sein eigenes Konzept dieser gesellschaftspolitischen Strömung. In diesem Teil soll auf die Verbindung zwischen den beiden eben genannten Materialismen eingegangen werden. Doch bevor das im Genaueren passiert, soll zuvor kurz auf das Thema des afrikanischen Sozialismus geschaut werden.

Der afrikanische Sozialismus entwickelte sich in mehreren Ländern aus der antikolonialen Bewegung heraus und war gleichzeitig „in starkem Maße kulturell geprägt“ (Meyns 2004: 566). Julius Nyerere²³ kann als einer der Gründer dieser Richtung gesehen werden. Sie besteht aus einer Art Zusammensetzung mehrerer unterschiedlicher Ideen und ähnelt so dem Gedankengebäude des *Consciencismus*. Wie auch bei Nkrumahs Theorie geht es um die „Besonderheit des afrik[anischen] Wegs“ (ebd.: 566), welcher sich aus den w.o. erwähnten drei Segmenten ergibt. Wie auch der *Consciencismus* betont auch der afrikanische Sozialismus die hohe Kompatibilität des Sozialismus mit dem grundlegenden kommunalistischen Charakter afrikanischer Gesellschaften.

„Die zweite Welle des [S]ozialismus in Afrika war durch die Hinwendung zu marxistisch-leninistischen Positionen geprägt“ schreibt Meyns (ebd.: 566) in seinem Artikel über den afrikanischen Sozialismus. Dieser zweiten Welle folgt auch Nkrumah und versucht im *Consciencismus*, marxistische Ideen mit traditionellen afrikanischen Werten zu verbinden, da er anscheinend erkennt, dass der Sozialismus die einzige Alternative sei: „[Nkrumah] asserts that ‚socialism is our only alternative‘ “ (UNBEKANNT 1964: 20). Diese Form des Sozialismus setzt sich aus afrikanischen Werten gepaart mit westlich-sozialistischen Ideen

²² Entnommen hat Nkrumah diese Idee und Ausdrucksweise von Marx, der in seinem Werk „Kritik des Gothaer Programms schreibt: „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen“ (Marx 1946: 21).

²³ Nyerere ist der Begründer des Ujamaa-Sozialismus. Diese Art des Sozialismus basiert auf der Errichtung von kleinen Kommunen bzw. Dörfern, die nach den Prinzipien des Sozialismus leben und arbeiten. Diese Idee geht, ähnlich wie die Ideen von Kwame Nkrumah auf die traditionellen Werte der afrikanischen Gesellschaft zurück. Da diese Art des Sozialismus sich auf die ländlichen Bereiche konzentriert („Ujamaa-Dörfer“ [vgl. Schicho 2009: 182]), wird er auch „ländlicher Sozialismus“ genannt (vgl. Meyns 2004: 658 f.).

zusammen. Beide werden auch im *Consciencismus*, wie in anderen afrikanischen Modellen, zusammengefügt. Weiter sieht Nkrumah den Sozialismus als das Instrument, welches die postkolonialen Probleme lösen könnte. Der Klassenkampf, der im Sozialismus bzw. im Marxismus eine äußerst wichtige Rolle spielt, wird von Nkrumah zunächst negiert, w.o. schon erwähnt, aber später afrikanisch interpretiert und übernommen. Diese findet man also erst in seinen späteren Werken.²⁴ Denn grundsätzlich ist es so, dass Nkrumah zwar die Zielsetzung (die Gleichheit der Menschen), die aus dem Klassenkampf resultieren soll, erwähnt, aber gleichzeitig dieses Ziel in der traditionellen afrikanischen Gesellschaft schon erreicht sieht. Die klassenlose Gesellschaft entsteht im Marxismus erst durch das Durchschreiten mehrere Phasen (vgl. Marx 1946: 20 ff.). Während Marx also die egalitäre Gesellschaft als eines seiner Ziele sieht (vgl. Callinicos 2005: 116), bezeichnet Nkrumah diese schon als existent, wenn auch er davon ausgeht, dass sie jedoch durch den Kolonialismus zerstört wurde. Der Kolonialismus hat laut Nkrumah also nicht nur das Land ausgebeutet, sondern auch zuvor existierende Strukturen, wie zum Beispiel den Kommunalismus, zerstört. Durch die Einführung des Sozialismus in Ghana wollte Nkrumah also die traditionellen Strukturen wieder neu aufbauen und mit passenden marxistischen Ideen kombinieren. Dies sollte nicht durch eine Revolution, sondern durch eine Neuformierung der Strukturen erreicht werden (vgl. Hountondji 1993: 167).

Wie schon zuvor angesprochen wurde, ist für Kwame Nkrumah der Egalitarismus ein wichtiges Prinzip im *Consciencismus*. So verwundert es nicht, dass sich dieser Aspekt auch in seinen Überlegungen zum Sozialismus wiederfinden lässt. Für Nkrumah kann die Gleichheit der Menschen nur in einem klassenlosen System, so wie der Sozialismus es bietet, verbreitet werden. Sein Ziel war es, durch Politik den Egalitarismus nicht nur in der Ideologie, sondern auch im wirklichen Leben zu etablieren. Zum Schluss seines Werkes zum *Consciencismus* schreibt Nkrumah (1965: 108): „Wenn der Sozialismus seinem Ziel treu ist, dann sucht er eine Verbindung zu der egalitären und humanistischen Vergangenheit seines Volkes, die vor der Zerstörung seiner gesellschaftlichen Entwicklung durch den Kolonialismus liegt“.

²⁴ Rooney schreibt dazu: „At this stage [frühe Werke], he rejected the concept of Marxist class divisions because African society was different“ (ebd. 1988: 183). Später schreibt Nkrumah (1965): Den Sozialismus trifft man im *Consciencismus* wieder und dieser wird „konsequenterweise eine politische Theorie [aus der sich eine] gesellschaftspolitische Praxis entwickel[t]. [...] Die gesellschaftspolitische Praxis ist darauf gerichtet, das Entstehen oder die Verfestigung von Klassen zu verhindern, denn nach der marxistischen Konzeption der Klassenstruktur führen Klassen zur Ausbeutung und zur Unterwerfung einer Klasse durch die andere“ (ebd. 1965: 100).

3. THEORIEN UND WERKZEUGE DER ETHNOLOGIE ZUM AUFBAU SPÄTERER ANALYSEN

Dieser Teil wird sich mit bestimmten kultur- und sozialanthropologischen Zugängen bzw. Theorien befassen. Dabei geht es zum einen um das Phänomen der Hybridität, welches sich in diesem Zusammenhang als elementar erwiesen hat. Zum anderen wird die Thematik der Identität untersucht, die stark mit hier benutzten Begriffen (wie z.B. Ideologie und Hybridität) in Verbindung steht und des Weiteren für eine empirische Untersuchung unablässig ist.

3.1. DAS KONZEPT DER HYBRIDITÄT

In diesem Kapitel werde ich mich mit dem Konzept der Hybridität, wie es seit den 90er Jahren in der Kultur- und Sozialanthropologie besprochen wird, befassen. Da sich in Nkrumahs Idee ähnliche Konzepte wiederfinden lassen, in denen es um die „Mischung“ bzw. Hybridisierung von unterschiedlichen kulturellen Segmenten geht, ist es für die Beantwortung der Fragestellung wichtig, das Konzept der Hybridität zu berücksichtigen.

Zunächst wird geklärt, wie dieser Begriff entstanden ist, was für Konnotation er innehatte und innehat, bevor eine erweiterte Definition den für diese Arbeit relevanten Teil des Themas beleuchten soll. Dabei soll es auch um die Relevanz in der Kultur- und Sozialanthropologie gehen. Schließlich soll die Relevanz zu dem hier spezifisch untersuchten Gegenstand beurteilt werden, bevor eine detaillierte Besprechung erfolgt.

3.1.1. ABRISS AUS DER BEGRIFFSGESCHICHTE

Der Begriff der Hybridität ist lateinischen Ursprungs (*hybrida*)²⁵ und kann mit ‚gekreuzt‘ oder ‚gemischt‘ übersetzt werden (vgl. Nghi Ha 2005: 18 f.). Hybrid ist somit eine Mischung aus zwei (oder mehreren) unterschiedlichen Teilen. Grundsätzlich steht der Begriff „für alles, das sich aus heterogenen Quellen ableiten lässt oder aus unterschiedlichen oder gegensätzlichen Elementen zusammengesetzt ist“ (Fludernik & Nandi 2001: 8). Noch vor den Sozial- und Geisteswissenschaften eigneten sich die Naturwissenschaften diesen Begriff an. So wird der Begriff in der Biologie verwendet und meint aus einer Kreuzung hervorgegangene Lebewesen, bei denen die Eltern unterschiedlichen Zuchtlinien oder Rassen angehören. Heute wird der Begriff oft in einem erweiterten Sinn verwendet. In der Automobilindustrie lässt sich wohl das populärste Beispiel für etwas Hybrides finden.

²⁵ Auch wenn sich der hier verwendete Begriff klar aus dem Lateinischen ableiten lässt, so besteht des Weiteren eine etymologische Verwandtschaft zu dem (alt)griechischen Wort ‚hýbris‘, was so viel bedeutet wie Selbstüberschätzung des Menschen oder auch Hochmut (vgl. Nghi Ha 2005: 17 ff.) .

Autos mit einem Antrieb aus einem konventionellen Ottomotor und auf der anderen Seite einem elektrischen Zusatzmotor werden zum Beispiel als Hybridautos bezeichnet. Diese Beispiele aus verschiedenen Bereichen können nur erahnen lassen, mit wie vielen unterschiedlichsten Konnotationen dieser Begriff heutzutage in Verbindung gebracht wird. Allgemein gilt es festzustellen, dass ab dem 18. Jahrhundert das Lexem *hybrid*, wie schon zuvor in der Antike für Menschen verwendet wurde, doch anders als im späteren 19. Jahrhundert gab es dabei noch keinen rassistischen Unterton: „Im 19. Jahrhundert gewinnt der Begriff allgemein entscheidend negative Konnotationen und bezieht sich auf sämtliche gemischt-ethnische Subjekte“ (Fludernik & Nandi 2001: 8). Die rassistische Auslegung bezieht sich auf die Unreinheit des hybriden Individuums, womit die geforderte Klarheit und Definierbarkeit einer Person bemängelt wurde. So gilt dieses Konzept der Hybridität als Gegenstück zur These des „edlen Wilden“ bzw. des „echten Schwarzen“, die eine romantische und rassistisch positivistische Einstellung zur Eigenschaft von bestimmten Individuen voraussetzt. Während der „Wilde“ als „klar“ und „rein“ gilt, ist der Hybrid nicht zuzuordnen. Aber auch ohne diese rassistischen Untertöne wurde die Vorstellung des Hybrids bzw. Mischlings unterschiedlichster Ausprägungen als negativ angesehen. Der Begriff „Bastard“ ist ein Beispiel für die negative Einstellung zu diesem Begriff. Nghi Ha (2005: 20) schreibt in seinem Buch über Hybridität dazu: „In seiner frühesten Bedeutung bezog der »Bastard« sich ursprünglich auf den anerkannten, aus einer ehelichen Verbindung stammenden Nachwuchs eines Adligen mit einer sozial niedriger stehenden Frau“. Im Fall des Begriffs „Bastard“ führte erst die spätere Sprachentwicklung zu der negativen Konnotation eines unehelich geborenen Kindes, was wiederum die Unreinheit betonte.

Aber in der Vergangenheit fand in unterschiedlichsten Schriften nur eine spärliche Verwendung dieses Begriffs statt (vgl. Nghi Ha 2005: 18 f.). Dieses seltene Vorkommen in der Literatur soll aber nicht davon ablenken, dass die Definition des Hybriden dennoch schon lange mit negativen Worten wie „Minderwertigkeit“ und ähnlichem in Verbindung gebracht wurde. Die Mischung, die zwei „reine Systeme“ verbindet und so zu einem neuen Dritten führt, wird mit „Verschmutzung“ assoziiert. Dieses neue Dritte ist ein neues unheimliches und dunkles Produkt – so die alten, konservativen Ansichten zu dem Hybrid. Ähnlich verhält es sich bei der Beschreibung des „schwarzen Mannes“, welcher durch seine Dunkelheit leicht mit dem Bösen und dem Fremden bzw. Exotischem im negativen Sinne verbunden wurde. Diese Analogie zwischen dem Hybriden und dem „schwarzen Mann“ bezieht sich also auf das Unbekannte in beiden. So lässt es sich erkennen, dass meist das Unwissen (gewollt oder ungewollt) sowie das nicht Verstehen der Fremden zu falschen und negativen Bestimmungen führte.

Wie schon zuvor angedeutet, findet sich das Hybride nicht nur auf individueller, personenbezogener Ebene wieder, sondern lässt sich auch auf der gesellschaftlichen Ebene erkennen. Die Vermischung von Kulturen wurde früher zum Beispiel oft in enger Verbindung mit moralischem Sittenverfall gebraucht (vgl. Nghi Ha 2005: 23). Nach dieser Vorstellung wurden traditionelle Wertevorstellungen durch äußere Faktoren (meist negativ) verändert. Auch Platon sieht hierin die Gefahr einer „Entgrenzung“ der Kultur, „die sich gegen die natürliche Ordnung der hierarchisch gegliederten Gesellschaftsstände richten würde“ (ebd.: 23).

In der nationalistisch-rassistischen Ideologie findet man zum Beispiel ähnliche Argumentationsketten und versuchen so die Nation einheitlich und „rein“ zu gestalten. Wie auch bei dem „menschlichen Hybrid“ existiert hier eine Art „Mixophobie“ (Fleischmann 2005: 158), also die Angst vor Vermischung.

Doch manche Autoren behandeln im Gegensatz dazu die positiven Folgen der Mischung von Kulturen, so zum Beispiel Zachary. Nghi Ha (2005: 59) schreibt dazu: „In seiner Rassenvermischungstheorie geht Zachary davon aus, dass sich gesellschaftliche Kreativität und Innovation durch ethnische und kulturelle Vermischung steigern ließen“.

3.1.2. DIE KULTURELLE HYBRIDITÄT ALS PHÄNOMEN

Hybridität spielt in der Kultur- und Sozialanthropologie seit den 90er Jahren eine Rolle, wobei es hier primär um die Definition des Hybriden, in Zusammenhang mit Kulturen bzw. Gesellschaften geht. Die transdisziplinären „postkolonial studies“ sind in gewisser Weise der Ausgangspunkt dieser Theorie. Besonders in dem Bereich der Ethnohistorie ist die Verbindung zu den „postkolonial studies“ interessant, so schreibt Kossek (2003: 100) dazu: „Durch die Koloniale Diskursanalyse wird die Aufmerksamkeit von EthnohistorikerInnen auf eine Reihe unterschiedlicher Quellenarten gelenkt, die als Teil eines „westlichen Kulturarchivs“ zu erforschen sind“. Der Ethnohistorie werden also neue Möglichkeiten der Quellenkritik und Dekonstruktion geboten. Gerade in der Kultur- und Sozialanthropologie, wo es unter anderem um das gegenseitige Verhältnis von Kulturen geht, kann das Konzept der Hybridität helfen, bestimmte Prozesse oder Strukturen sichtbarer zu machen. Des Weiteren ist die von dem Literaturwissenschaftler Homi K. Bhabha aufgestellte Theorie des „Dritten Raumes“ für die Ethnologie von Interesse. Sie geht davon aus, dass bei einem hybriden Prozess etwas neues „Drittes“ entsteht. Auf diese Theorie sowie auf die der Hybridität selbst werde ich im folgenden Kapitel eingehen. Eine andere verwandte Idee oder ein anderes Gedankengebäude ist unter anderem die der Kreolisierung

(Fleischmann 2005: 158). Dieser „Vorgänger“ soll nun in einer gekürzten Abhandlung besprochen werden, bevor eine Darstellung aus kultur-gesellschaftlicher Sicht erfolgt.

Der Begriff der Kreolisierung wird vor allem mit dem karibischen Raum in Zusammenhang gebracht und hat in der spanischen Sprache seinen Ursprung. Er „bezeichnet nicht einfach eine kulturelle oder rassische Mischung, sondern eine Abweichung vom Gewohnten, deren Bewertung noch nicht festgelegt ist“ (Fleischmann 2005: 158). Dieser Begriff wurde zwar auch im Zusammenhang mit Kolonialisierungsprozessen besprochen, aber anders als bei anderen Kolonialisierungsprozessen ist die kreole Kultur vielmehr eine Neuschöpfung und keine einfache Mischung. Charakteristisch für die Kreolisierung ist zum Beispiel die „Verdopplung“ von Werten und Verhaltensweisen. Der Anpassung an den Unterdrücker, zum Beispiel den Plantagenbesitzern steht der Drang zum Widerstand und zur eigenen Identität gegenüber (vgl. Fleischmann 2005: 160 f.). So wurden die Menschen, die sich auf der einen Seite anpassten und auf der anderen Seite Widerstand leisteten, nicht selten als „Chamäleon“ bezeichnet (vgl. Fludernik & Nandi 2001: 9), denn diese Personen passten sich dem Unterdrückungssystem an, während sie dennoch ihre eigene Identität schützten und so die übliche Differenzierung zwischen „weiß und schwarz“, „Herr und Sklave“ aufgelöst.

Die Theorie der Hybridität wurde unter anderem durch Homi K. Bhabhas „postcolonial studies“ eingeführt. Die Hybridität kann als ein gesellschaftlicher oder kultureller Wandel begriffen werden. Irmela (1997: 14) sagt es mit folgenden Worten: „Hybridisierung soll Entwicklungen bezeichnen, in denen sich [kulturelle] Formen kombinieren, die sich in unterschiedlichsten Zeitdimensionen entwickelt haben“. Da sich kulturelle Gesellschaften von Anbeginn ihrer Existenz mit anderen austauschen und verkoppeln, findet somit auch vom Beginn an Hybridität statt: „Kulturen seien heute nur als Hybride zu begreifen, kulturelle Phänomene sind aus ihrem gegenseitigen Ineinander-Verwobensein zu verstehen und nicht aus Gegensätzen, denen immer etwas Fiktives anhaftet“ (Schirilla 2001: 36). Somit sind selbst Werte, die von vielen als statisch angesehen werden, ein Produkt der Hybridisierung. Anzunehmen ist zwar, dass bestimmte Strukturen einer Gesellschaft als fester verankert gelten könnten, diese jedoch nicht als dauerhaft angesehen werden dürfen. Kulturen sowie Gesellschaften, wie wir sie heute kennen, sind grundsätzlich ein Konstrukt der Hybridität und neigen auch weiterhin zur Hybridisierung. Die autochthone Theorie einer konstanten Kultur, welche keinen Veränderungen unterliegt, ist das Gegenkonzept zu der Theorie der Hybridität. Dieser Aspekt der andauernden Veränderung führt allerdings dazu, dass das Wiederfinden des Hybridisierungsprozesses als äußerst komplex

anzusehen ist. Denn handelt es sich bei der Hybridisierung um ein schon immer existierendes Phänomen, so ist die Abgrenzung bestimmter Vorkommnisse äußerst schwer. Es gilt also ein Instrument zu finden, welches einem bestimmte historische Fakten aufzeigt, an welchen Stellen sich hybride Strukturen entwickelt haben. Bhabha, als Literaturwissenschaftler, bedient sich hier der postkolonialen Literatur:

„Diese »postkoloniale« Position ermöglicht es, eine dialektische Spannung zwischen Universalismus und Relativismus aufrechtzuerhalten, ohne einer Seite den Vorzug zu geben und mittels des Ansatzes der Dekonstruktion eine generelle Offenheit für der Andere zu schaffen, ohne diesem den Anschein von Authentizität zu geben oder es entsprechend zu instrumentalisieren“ (Graness & Schirilla 2001: 5).

Bhabha sieht den kolonialen Diskurs nicht einseitig, sondern demonstriert anhand von poststrukturalistischen Argumenten, „dass der koloniale Diskurs niemals so autoritativ und uniform war, wie er vorgab zu sein“ (Castro Varela & Dhawan 2005: 89). Bhabhas Ideen führten zu einer starken Veränderung der Vorstellung, es gäbe eine duale Beziehung zwischen Kolonisten und Kolonisierten.

In diesem Zusammenhang findet eine Differenzierung statt. Die Individuen werden also „entweder als »gehorsamer Diener« oder als »Satan« dargestellt“ (Fludernik & Nandi 2001: 17). Diese Unterscheidung entwickelt Bhabha weiter zum Konzept der Mimikry²⁶. Indem er sich an Frantz Fanon, in dessen Buch *„Black Skin, White Masks“* anlehnt, geht Bhabha davon aus, dass es sich bei dem kolonialen Gefüge nicht um eine Gegenüberstellung handelt, sondern dass es vielmehr um eine Form von Ambivalenz geht, wobei diese neben dem Trauma der Kolonisierten auch die Widerstandsdynamik markiert. Als verschleiert und getarnt kann man diese Widerstandsdynamik bezeichnen. Sie ist dabei eng verbunden mit dem Begriff der kolonialen Mimikry, welche Bhabha „als ein Begehren des reformierten, erkennbaren *Anderen*“ (Castro Varela & Dhawan 2005: 90) definiert. Die Zweideutigkeit der Mimikry (als Aneignung sowie als Widerstand) ist somit ein Anzeichen für die unterschiedlichen kolonialen Situationen. Anders als das Rechtssystem kolonialer Herrschaft ist die Mimikry hauptsächlich auf der ideologischen Ebene wiederzufinden und ist somit unsichtbar und darüber hinaus effektiver als offenliegende Unterdrückungsmechanismen. Gegenüberstehend zu diesem Werkzeug der Kolonialmacht, besteht die Praxis der Kolonisierten aus einer Handlung der Unterwanderung der kolonialen Dominanz. Dieser strategische Essentialismus bietet eine Angriffsfläche auf die kolonialen Strukturen der Unterdrückung (vgl. Castro Varela & Dhawan 2005: 90 f.). Im kolonialen Diskurs ist Mimikry somit auch eine anti-koloniale Waffe ohne Bewusstsein und Subjekt.

Im Kontext dieser Diplomarbeit ist gerade die bewusste Anpassung ein wichtiger Punkt. Wie später gezeigt wird, hatte Nkrumah zum Ziel, die unterschiedlichen „Segmente“ neu

²⁶ Mimikry als „Funktion“ der Hybridität.

zu verbinden. Diese Verbindung führt, so Bhabha, zu einem neuen „Dritten Raum“ (engl.: third space).

Dieser „Raum“ ist ein neuer Bereich, wo sich die verschiedenen Teile zu einem Neuen zusammensetzen. Es muss dabei berücksichtigt werden, dass diese Vereinigung zu einem neuen Dritten nicht gleichzeitig die Auflösung der beiden Ausgangsteile bedeutet. Des Weiteren stellt sich das Konzept des „Dritten Raumes“ gegen „Dichotomie [und] gegen binäre Kategorisierungen“ (Bachmann-Medick 2009: 203). Bhabhas Konzept stellt sich also gegen eine klare Teilung und Kategorisierung und fordert dazu auf, das Neue zu akzeptieren. Der „Dritte Raum“ ist nicht nur eine Überlappung, sondern wird fortan als Hybrides bezeichnet und bildet so etwas neues Drittes, was dabei nicht nur als Kombination der Ausgangsteile gesehen werden darf. Durch die Entstehung des „Dritten Raumes“ verfließen also die Grenzen, welche diesen Raum eigentlich definieren (vgl. Schech & Haggis 2000: 79). Dieser „Dritte Raum“ gibt Objekten die Möglichkeit, sich von bestimmten Strukturen zu lösen und so eine neue Position einzunehmen. Die Ursprungssysteme dürfen dabei nicht als rein und ungemischt betrachtet werden, denn auch sie sind ein Resultat aus einer zuvor stattgefundenen Vermischung ihrer Ursprungssysteme (vgl. Bachmann-Medick 2009: 205). Durch diese Vermischung werden nicht selten veraltete Strukturen zu Themen wie Klasse oder Geschlecht aufgelöst und neu definiert. Diese Möglichkeit einer Veränderung wird von den positiven Vertretern der Hybriditätsthese nicht selten als unzweifelhafter Vorteil einer Hybridität verstanden.

Trotz des Verschwindens der Grenzen dient die Hybridität nicht selten auch genau dem Gegenteiligen. Eine bewusste Abschottung von „den Anderen“ war gerade in der Kolonialzeit ein Mittel beider Seiten. Doch besonders die Kolonisierten sahen in der Gründung von etwas Neuem die Möglichkeit, ihre Identität sowie ihre Werte durch Abgrenzung zu definieren und zu schützen. Auf der anderen Seite kann eine Auflösung der Grenzen, wie es beim „Dritten Raume“ der Fall ist, gleichzeitig zu einer Verschiebung der Identitätsgrenzen führen: „Die Identitätsdefinition geschah lange Zeit im Rekurs auf Ursprung, Wesen und Einheit, jetzt wird eher Bruch, Übergang, Überlagerung, Transformation und Heimatlosigkeit betont“ (Bachmann-Medick 2009: 206). Das Loslösen von den zuvor leichter erkennbaren Grenzen führte sowohl zu einer Erleichterung der Neuschaffung, aber darüber hinaus auch zum Fehlen einer Form der Identitätsstiftung (vgl. Bhabha 1997: 124).

Im Kontext dieser Diplomarbeit ist die Theorie des „Dritten Raumes“ besonders wichtig. Sie zeigt auf, wie etwas Neues Drittes geschaffen wird. Für Nkrumah ist dieser „Dritte Raum“ das Ziel der Vereinigung der „Drei Segmente“. Im folgenden Teil wird gezeigt, wie

die Theorie der Hybridität und im Besonderen die des „Dritten Raumes“ mit den Ideen von Kwame Nkrumah verbunden werden.

3.1.3. DAS KONZEPT DER HYBRIDITÄT IM CONSCIENCISMUS

Widmet man sich dem gesellschaftspolitischen Konzept in Nkrumahs Werk, so findet man besonders im *Consciencismus* (1965) auch Anhaltspunkte für eine bestimmte Form von Hybridität. Kwame Nkrumah stellt zum Beispiel mit seinem Prinzip der „drei Segmente“ eine Vorstellung vor, die ein Fundament für Hybridisierung liefern kann. Dabei verwendet er selbst nicht die Begriffe der Hybridität oder des „Dritten Raumes“. Diese „drei Segmente“, welche, das traditionelle ausgenommen, kolonialen Ursprungs sind, sieht Nkrumah als unwiderruflich bestehend und hält es somit für notwendig, eine Vereinigung aller drei Segmente zu erreichen. Dabei soll es darum gehen, eine Art Konsens zu erreichen. Auch wenn Nkrumah erwähnt, dass er einen Konsens aller „drei Segmente“ anstrebt, so betont er dennoch, dass das traditionelle afrikanische Segment ihm am wichtigsten ist. Dazu schreibt er, dass der Konflikt zwischen diesen Segmenten, nämlich dem traditionellen, dem westlich-christlichem und dem islamischem Segment, die „nicht ohne Reibung nebeneinander“ (Nkrumah 1965: 81) existieren, nur durch eine Verschmelzung behoben werden kann. Und auch die „böartige Schizophrenie“ (ebd.: 81), also das Fehlen einer eindeutigen ghanaischen Identität, kann durch eine „veranstaltete Hybridität“ vermieden werden. Der hier verwendete Begriff der „veranstalteten Hybridität“ steht für die von Nkrumah beabsichtigte Zusammenführung kultureller sowie gesellschaftlicher Aspekte. Dabei muss, so Nkrumah, das Fundament dieser Zusammenführung hauptsächlich aus afrikanischen Werten bestehen (ebd.: 81). Nkrumah versteht also unter der Idee der Hybridität, auch wenn er diese Vokabel niemals selbst benutzt hat, eine Aneignung ausgewählter nicht traditioneller Segmente, während das traditionelle dabei immer noch die wichtigste Rolle spielen muss. Den Anstoß zu dem von mir mit Hybriditätsprozess bezeichneten Verlauf nennt er Revolution (vgl. ebd.: 81). So lässt sich das Revolutionskonzept hier als Neubildung der Gesellschaft unter Berücksichtigung der kolonialen Strukturen verstehen. Durch die Tatsache, dass externe Werte Einzug erhalten haben, lassen sich diese nicht mehr wegdenken und müssen deshalb berücksichtigt werden. Dies sieht Nkrumah äußerst pragmatisch.

Die Freiwilligkeit der „veranstalteten Hybridität“ ergibt sich aus einem nutzenorientierten Handeln sowie einer historischen Analyse des kolonialen Erbes. Dennoch, und hierbei spielt seine westliche Bildung wohl eine wichtige Rolle, beurteilt Nkrumah, der die zwei

„fremden“ Segmente nicht als absolut negativ und zerstörerisch. In bestimmten Fällen sieht er daher die Werte des islamischen und des christlich-europäischen Segments als übernehmungswürdig. „Veranstaltete Hybridität“ setzt sich also aus einem ausgewogenen Verhältnis zwischen Nutzen und unweigerlicher Anpassung zusammen. Nkrumahs Politik soll dazu beitragen, den Nutzen der „fremden“ Segmente zu bestimmen und die positiven Faktoren in der ghanaischen Gesellschaft zu etablieren. Dabei spielt besonders der Sozialismus als europäische Idee eine wichtige Rolle. Wenn der Historiker und postkoloniale Theoretiker Robert C. Young das Wort „Translation“ verwendet, spricht er genau diese Übersetzung von bestimmten Ideen an (vgl. ebd. 2003: 140). Wie diese Übernahme von Werten der islamischen und europäischen Gedankenwelt von statten gegangen ist, soll hier nicht weiter erläutert werden. Es sei aber anzumerken, dass die Hybridisierung oder Translation bestimmter Ideen nicht den typischen Mustern der postkolonialen Theorien folgte. Denn anders als bei einem unbewussten Prozess geht es bei Nkrumah vielmehr um ein bewusstes Werkzeug der Neuschaffung einer postkolonialen Gesellschaft.

3.2. INDIVIDUELLE UND KOLLEKTIVE IDENTITÄT

Beim Konzept der Identität sind neben dem Konzept der individuellen Identität auch Vorstellungen gesellschaftlicher Identität bedeutsam.

In diesem Kapitel geht es um die unterschiedlichen Formen der Identität. Die Untersuchung des Konzeptes der Identität beginnt mit der philosophischen Untersuchung der metaphysischen Identität. Dabei soll es also darum gehen, was eine Person zu einem Individuum macht. Nach diesem Teil gehe ich kurz auf den psychologischen Aspekt dieses Themas ein, bevor ich mich dann aus der ethnologischen Perspektive dem Thema der Identität nähern werde. In diesem Teil wird es besonders um die kollektive Identität gehen. Der Weg von der metaphysischen bis zur kollektiven Identität wird von mir deshalb beschritten, da die kollektive Identität auf den anderen aufbaut. Jan Assmann (2002: 131) sagt es mit folgenden Worten: „Es [das individuelle Bewusstsein] läßt [sic!] Gemeinschaft entstehen, dadurch, daß [sic!] es ‚Träger‘ eines kollektiven Selbstbildes oder Wir-Bewußtseins [sic!] ist“.

3.2.1. DIE METAPHYSIK DER IDENTITÄT

In der Philosophie hat man oft mit dem Problem zu tun, dass es nicht selten mehrere Definitionen für einen Begriff gibt. So ist es auch bei dem Begriff der Identität. Diese ist eng

verbunden mit dem Bewusstsein. Die Begriffe, die in diesem Kapitel aufgezählt werden, sollen als Grundlage für eine spätere Besprechung der unterschiedlichen Identitäten dienen.

René Descartes hat sich als Philosoph mit dem Thema des Bewusstsein und der Identität auseinander gesetzt. Er setzt das Denken mit dem Bewusstsein gleich. Das Denken ist für ihn das Einzige, dem man sich sicher sein kann: „[D]as Denken (=Bewusstsein) ist ^{es} [sic!]; es allein kann von mir nicht abgetrennt werden; Ich bin, ich existiere, das ist gewiß [sic!]“ (Descartes 1986: 83). Das Denken ist also der Faktor, der einem die eigene Existenz zusichert. Abels sagt es mit folgenden Worten: „Im Denken des Menschen kommt sein *Geist* (»mind«) zum Ausdruck“ (ebd. 2004: 24). Durch das Denken distanziert sich der Mensch von allen anderen Individuen. Es geht bei dem Bewusstsein also um das Eigene: „Kennzeichen des B[ewusstsein]s sind Einheitlichkeit und ein kognitiver Status für den Zusammenhang der jeweils eigenen Erlebnisse“ (Felix Meiner Verlag 1998: 108). Diese erwähnte Einheitlichkeit macht den Menschen zu einem Individuum: „Individuen sind dadurch definiert, daß [sic!] sie ungeteilt in sich und unterschieden von andern sind“ (Anghehrn 1984: 239).

3.2.2. DIE FRAGE DER PSYCHOLOGISCHEN IDENTITÄT

Auch wenn für Kwame Nkrumah eigentlich erst kollektive Formen der Identität, wie zum Beispiel die Nationalidentität, wichtig waren, so ist der psychologische Zugang zum Konzept der individuellen Identität als Grundlage der kollektiven Identitäten zu verstehen. Was führt also zu der menschlichen individuellen Identität?

Für Assmann (2002: 130) entsteht Identität aus dem reflexiven Selbstbildnis: „Identität ist eine Sache des Bewußtseins [sic!], d.h. des Reflexivwerdens eines unbewußten [sic!] Selbstbildes“. Dieses Reflexive ist für George H. Mead einer der wichtigsten Indizien für die Identität bzw. für das „Ich“. Die äußere Situation des Menschen wird durch die Reflexion mit der metaphysischen Identität verbunden (vgl. ebd. 1934: 224). Mit anderen Worten wird der Mensch durch sein Bewusstsein und durch die Reflexion zu einem Individuum. Dabei identifiziert sich jeder Mensch mit anderen Werten und formt so eine einmalige Identität bzw. Individualität. So schreibt Gustavo Bueno über Platon:

„Platon beispielsweise sagte, er verdanke den Göttern vier Dinge: Als Mensch geboren zu sein und nicht als Tier, als Mann geboren zu sein und nicht als Frau, als Grieche geboren zu sein und nicht als Babar und zu Lebzeiten Sokrates geboren zu sein und nicht in einer anderen Epoche. Die «Identität Platons» findet demnach durch seine Eigenschaft als Mensch, als Mann, als Grieche und als Athener statt – und durch andere Prädikate die synthetisch miteinander verkettet sind“ (ebd. 2002: 224).

Die persönliche Identität setzt sich also aus unterschiedlichsten Faktoren zusammen. Von diesen Faktoren ausgehend, entwickeln sich dann unterschiedlichste Formen der kollektiven Identität.

3.2.3. IDENTITÄTEN MIT BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DER ETHNOLOGIE

In der kultur- und sozialanthropologischen Disziplin wird das Individuum immer auch als Teil einer Gesellschaft bzw. sozialen Gruppe gesehen. Aus diesem Grund wird es in diesem Kapitel besonders um kollektive Identitätsmuster gehen. Da es viele Formen der kollektiven Identität gibt, wird hier eine Auswahl stattfinden, die sich dann auf folgende Identitäten konzentriert:

Nationalidentität und Klassenidentität, hybride Identitäten . Die Wahl fiel auf diese drei unterschiedlichen Betrachtungsweisen, da diese für die Ausarbeitung von den Ideen Nkrumahs mir als besonders wichtig erscheinen. Doch bevor es zur Ausarbeitung der eben genannten Zugänge kommt, möchte ich noch kurz das Konzept von dem englischen Soziologen Stuart Hall (ebd.: 1996) aufgreifen. Denn ich bin der Meinung, dass sein Identitätskonzept eine gute Einführung bieten kann.

Das Konzept der kollektiven Identität löst die Identität vom Individuum, indem es den Anspruch erhebt, Identitäten auch auf dem Gebiet des Kollektivs zu finden. Anders als die individuelle Identität sind kollektive Identitäten „künstliche Gebilde“, so dass sie gleichzeitig eine höhere Kapazität zur Demontierung haben: „Kollektive Identität kann bis zur Inhaltslosigkeit verblassen“ (Assmann 2002: 133). Diese „Schwäche“ der kollektiven Identität ist auch gleichzeitig ihre größte Stärke. Denn durch die schwache Bindung einer kollektiven Identität zu einer Person entsteht auch ein hohes Maß an Flexibilität. Auch dieser Aspekt sollte daher hier Beachtung finden. Denn er ist zur Erklärung von Nkrumah besonders wichtig, wenn man annimmt, dass ohne diese hohe Veränderungsmöglichkeit seine Theorie einer Veränderung der ghanaischen Identität nicht funktionieren könnte. Dabei war für Nkrumah die Nationalidentität besonders wichtig. Er stellte sie sogar über die ethnische Identität.

3.2.3.1. DAS KONZEPT DER KOLLEKTIVEN IDENTITÄT BEI STUART HALL

In der Zeit der Postmoderne scheinen alte Identitätsmuster zu verblassen und neue zu entstehen. Diesen Prozess der Veränderung bezeichnet Hall (1996: 274) als „Identitätskrisis“ (engl.: crisis of identity). Um sein Identitätskonzept deutlicher zu machen, unterscheidet Hall (ebd.: 275) drei unterschiedliche Identitätskonzepte. „[E]nlightenment subject“, „sociological subject“ und „post-modern subject“, wobei hier besonders der historische Faktor zu berücksichtigen ist. Der erste Begriff (enlightenment subject) bezieht sich auf die Aufklärung sowie den metaphysischen Begriff der Identität. Der unveränderliche Kern im Inneren des Menschen wird dabei als Identität bezeichnet. Wie zuvor beschrieben, macht dieser die Individualität des Menschen aus und ist darüberhinaus auch eine unzerstörbare Struktur. Der zweite Punkt (sociological subject) bezieht sich auf eine soziologische Sicht, bei der besonders die Interaktion zwischen den Menschen eine wichtige Rolle spielt (vgl. ebd.). Zwar gilt auch hier die Identität als innerer Kern, anders als in der Aufklärung unterliegt dieser jedoch nun äußeren Einflüssen der Veränderung und wird nicht mehr als starr wahrgenommen. Das postmoderne Subjekt (postmodern subject) bezieht sich auf die kollektive Identität. Anders als bei den ersten zwei Modellen geht dieser Entwurf davon aus, dass es sich bei der Identität nicht um ein fixiertes Inneres handelt. Vielmehr ist die kollektive Identität eine Ansammlung von Werten, die sich nicht starr, sondern flexibel und unsicher verhalten: „The fully unified, completed, secure and coherent identity is a fantasy. Instead the system of meaning and cultural representation multiply, we are confronted by a bewildering, fleeting multiplicity of possible identities, any one of which we could identify with – at least temporarily“ (Hall 1996: 277).

3.2.3.2. HYBRIDITÄT UND IDENTITÄT

Homi K. Bhabha befasst sich mit „Identitätsformation innerhalb des kolonialen Diskurs[es]“ (Castro Varela & Dhawan 2005: 87). Dabei geht es ihm um die Ambivalenz als grundlegendes koloniales Verhältnis. Bhabha beschäftigte sich unter anderem mit Frantz Fanons Buch *Schwarze Haut, weiße Maske* aus dem Jahre 1952. Fanon verneint in seinem Buch die einfache Einteilung in Schwarz/Weiß und Selbst/Andere (vgl. Castro Varela & Dhawan 2005: 87). Bhabha stellt fest, dass Fanon an der traditionellen rassistischen Identitätsvorstellung rüttelt. Bhabha kommt zu der Erkenntnis, dass die scheinbare psychische Stabilität der kolonialen Beziehungen nur ein Schein ist. Er geht davon aus, dass durch die Widersprüchlichkeit der kolonialen Autoritäten deren Identität gegenüber der Kolonisierten gebrochen wurde (vgl. Castro Varela & Dhawan 2005: 87). Mit Abgrenzungen wie

„wild“ und „primitiv“ versuchte die Kolonialmacht, ihre Identität zu stabilisieren. Doch durch diese „Wir-die-Unterscheidung“ entstand eine Abhängigkeit zu den anderen: „Gerade diese Abhängigkeit von den *Anderen* ist es, welche die Identität der Kolonisatoren immer gleichzeitig stabilisiert und untergräbt“ (Castro Varela & Dhawan 2005: 88). Aus diesem Konflikt entsteht, so Bhabha, die Identität des Subjekts (vgl. Castro Varela & Dhawan 2005: 88).

Auch der Begriff des „Dritten Raumes“ spielt bei der Untersuchung der hybriden Identität eine nicht unwichtige Rolle. Richtete sich die frühere Definition der Identität auf Begriffe wie Wesen und Einheit, betont die aktuelle Definition Begriffe wie „Transformation und Heimatlosigkeit“ (Bachmann-Medick 2009: 206). Diese heimatlose hybride bzw. vermischte Identität findet sich im „Dritten Raum“ wieder. Bachmann-Medick (2009: 206) schreibt dazu: „Gerade durch die Vorstellung eines „Dritten Raums“ sei das Dilemma der Dichotomie und der durch sie bewirkten Festschreibung von Identität zu überwinden“. Dabei muss berücksichtigt werden, dass die besagte Identität zuvor nicht als „rein“ beschrieben werden kann.

Diese, w.o. erwähnten Aspekte machen den Begriff der Hybridität bzw. des „Dritten Raumes“ für eine Untersuchung der Identität so wichtig. Gerade im postkolonialen Ghana können diese beiden Konzepte bzw. Ideen helfen, die Gesellschaft besser zu verstehen.

3.2.3.3. *NATION, KONTINENT UND IDENTITÄT*

3.2.3.3.1. *NATIONALISMUS ALS IDENTITÄT*

In diesem Kapitel soll es um die Nationalidentität, also die Identifizierung mit einem Staat bzw. einer Nation gehen. Für Nkrumah ist diese Art der Identität die wichtigste, denn nur durch sie lässt sein das postkoloniale Ghana vereinen und stabilisieren.

Wenn Gellner (1983: 6) schreibt: „Neither nations nor states exist at all times and in all circumstances“, möchte er damit ausdrücken, dass die Nationalidentität nur zeitlich und räumlich begrenzt ist, also ein künstliches Gebilde darstellt und sie somit auch relativ schnell verändert werden kann. Max Weber definiert den Staat „as that agency within society which possesses the monopoly of legitimate violence“ (Weber zitiert nach Gellner 1983: 3). Doch offensichtlich bietet ein Staat mehr als nur das besagte Gewaltmonopol. Der politische Verband einer Nation kann auch als Herrschaftsverband, im Sinne von Weber (2005: 39), begriffen werden: „*Staat* soll ein politischer *Anstaltsbetrieb* heißen, wenn

und insoweit sein Verwaltungstab erfolgreich das *Monopol legitimen* physischen Zwange für die Durchführung der Ordnungen in Anspruch nimmt“. Sein Gebilde wird zunächst einmal durch seine Grenzen und die damit verbundene Souveränität begründet. In Afrika wurde durch die Kolonialzeit in den meisten Gegenden das „westliche“ Prinzip eines Nationalstaates etabliert. Diesem war sich Nkrumah bewusst, er wollte nur darüber hinaus bestimmte afrikanische Prinzipien in die „westliche“ Idee eines Nationalstaates mit einbeziehen. Hierfür benötigte er eine ghanaische Nationalidentität. Denn nur durch diese ließe sich ein postkolonialer ghanaischer Staat errichten (vgl. Nkrumah 1965: 75 f.).

Wie sich ein Bürger mit seinem Staat identifiziert, ist oft unterschiedlich. Politische Pläne, die Nation oder das Nationalbewusstsein an Faktoren wie Sprache oder ethnischer Zugehörigkeit festzumachen, scheitert leicht. Das kann man am Beispiel Ghana sehen (vgl. Hübner 1991: 194 f.). Max Weber (ebd. zitiert nach Hübner 1991: 195). schreibt zu diesem Thema: „Wenn man es überhaupt zweckmäßig findet, ein Nationalgefühl als etwas Einheitliches, spezifisch Gesondertes zu unterscheiden, so kann man das nur durch Bezugnahme auf eine Tendenz zum eigenen Staat und muß [sic!] sich dann klar sein, daß [sic!] darüber heterogen geartet und verursachte Gemeinschaftsgefühle zusammengefaßt [sic!] werden“. Die Nationalidentität ist also in ähnlicher Weise heterogen wie es auch bei der Bildung der Individualidentität der Fall ist. Die Nationalidentität wird oft von bestimmten Symbolen unterstützt. Diese können dabei von jedem Individuum freiwillig gewählt werden. Sie sind entweder geistiger oder materieller Form. Die eine Person hängt sich die Nationalflagge in den Garten, eine andere identifiziert sich durch die Sprache eines Landes mit der Nation.

3.2.3.3.2. VOM NATIONALISMUS ZUM PANAFRIKANISMUS

Für Kwame Nkrumah war die Nationalidentität bzw. das nationale Bewusstsein eines der wichtigsten Instrumente des Kampfes für die Unabhängigkeit. Die Identifikation mit der Nation, dem Staat Ghana, sollte eine Lenkung der Ideologie ermöglichen. Dies führt zu einem Denken weg von egoistischem Gedankengut hin zu einem sozial gelenkten, altruistischen Nationaldenken: „The spirit of service to the nation must permeate throughout our society“ (Nkrumah 1963: 124). In einer Aufzählung, welche die Wege zur Unabhängigkeit umfasst, schreibt Nkrumah (1962: 39) von dem: „awaking of national consciousness among colonial people“ als Ziel. Die Stärkung der Identifikation mit der Nation, welche mit den Forderungen nach einer freien und souveränen Nation einhergeht, ist also hier wesentlich. Über diese Sorte von Identifikation hinaus will Nkrumah den Sozialismus als Staatsideologie sowie Staatsform durchsetzen.

Deshalb ist für Nkrumah gerade die Nationalidentität äußerst wichtig. Denn nur so ist es seiner Meinung nach möglich, die Massen, welche für die Unabhängigkeit wichtig sind, zu motivieren (vgl. ebd. 1962: 41). Diese Schaffung einer Identität wird zur Ideologie für den ganzen afrikanischen Kontinent, wenn er schreibt: „PEOPLE OF THE COLONIES, UNITE: The working men of all countries are behind you“ (ebd. 1962: 43). Zwar kann man aus seinen Werken entnehmen, dass er eine gewisse Idee von der „afrikanischen Identität“ oder „Persönlichkeit“ hat, weder die eine noch die andere werden aber in Nkrumahs Schriften präzisiert oder erklärt. Mit den Pan-Afrika Konferenzen versucht Nkrumah mit anderen Vertretern der panafrikanischen Bewegung, nicht nur die kontinentale Unabhängigkeit zu erreichen, sondern auch gleichzeitig ein „afrikanisches Bewusstsein“ zu wecken. Die Grundlagen dieses Bewusstseins sind „race, culture and language“ (ebd. 1963: 132). Diese Faktoren sind gleichermaßen die, die für eine afrikanische Identität sprechen. So bildet sich ein einheitliches Gebilde heraus. Diese Einheitlichkeit bedeutete gleichzeitig auch eine Abgrenzung vom Anderen: „It was this goal of delimiting of the ‘Africanness’ from the ‘non-Africanness’ that led Nkrumah to pursue the concept of the African Personality. The African personality, according to him, is the defined by cluster of humanist principles which underlie the traditional African society“ (Agyeman 1991: 159). Im Gegensatz zu der Idee der Négritude von Leopold Senghor, dem früheren Präsidenten des Senegals, der dem arabischen Afrika nicht dieselben Identitätsmerkmale wie dem restlichen Teil des Kontinents zuspricht, geht Kwame Nkrumah davon aus, dass der Panafrikanismus für alle Teile Afrikas gelten sollte (vgl. Agyeman 1991: 159). Dabei müssen andere Formen von Identität in den Hintergrund rücken. Diese Abgrenzung innerhalb von einfachen geografischen Grenzen, wie Nkrumah sie vornimmt, verträgt sich mit seinem Konzept der „drei Segmente“, welche nicht nur den Einfluss des „Westens“, sondern auch den islamischen Einfluss auf die afrikanische Kultur berücksichtigt. Diese Einstellung wird besonders von Frantz Fanon kritisiert, der ein einheitliches Konzept der afrikanischen Identität verneint und so dem gegenteiligen Konzept der nationalen sowie traditionell-gesellschaftlichen Identität (tribal identity) zustimmt (vgl. Achilles 1998: 3).

Ein Gegenkonzept zur Idee des Panafrikanismus präsentiert der Philosoph und Sohn eines bekannten ghanaischen Politikers, Anthony Appiah mit seiner Sicht, dass Afrika selbst nur ein Konstrukt der europäischen Kolonialmächte ist. Ergänzend schreibt Young (2008: 237) in seinem Buch über postkoloniale Theorien: „Local African cultures differ as much from each other as they do from the culture of any other continent“. So möchte er darauf hinweisen, dass die Ansicht, Afrika wäre ein besonders homogener Kontinent falsch sei. Doch ohne die panafrikanische Idee der Einheitlichkeit kann daraus keine gemeinsame

Identität entstehen, die aus der Ansicht von Appiah somit auch ein Konstrukt der Europäer wäre.

3.2.3.4. *KLASSENIDENTITÄT UND REVOLUTION*

In einem System, das den Sozialismus zum Ziel hat, ist der Begriff der Klasse²⁷ bzw. der Klassenidentität sehr wichtig. Nach Nkrumahs Interpretation aus seinen frühen Werken gab es im präkolonialen Ghana keine Klassenstruktur, sondern es herrschte ein universaler Egalitarismus. Der Sozialismus soll, so Nkrumah, diese traditionelle Struktur wiederherstellen. Verhält sich eine Klasse wie jedes andere soziale Konstrukt, so muss auch sie die Fähigkeit haben, eine Identität zu prägen. Dabei ist die Klasse allerdings weitaus unfähiger als andere soziale Gebilde, eine starke Identität zu prägen (vgl. Hann 2005: 99).

Eine Gruppenidentität bildet sich daraus, dass ein Individuum sich zu einer bestimmten Gruppe dazugehörig fühlt. Es geht also primär im Klassensystem darum, dass man weiß, welcher Klasse man zugehörig ist. Wie auch bei anderen kollektiven Identitäten teilt das Individuum mit dieser Gruppe bestimmte Werte, etc. Die Entstehung der Klassenidentität folgt nicht den gleichen Mustern wie zum Beispiel bei der nationalen Identität. Vielmehr ist es ein Prozess von außen.

Oft propagieren politische Parteien, dass sie für eine bestimmte Klasse, meistens die Unterdrückten, arbeiten und so mehr Gerechtigkeit erreichen wollen. So findet die Klassenidentität ihren Nutzen in der Politik wieder. Gerade wenn es, wie bei Kwame Nkrumah, um die Einführung eines sozialistischen Systems geht, kann das Klassenbewusstsein als wirksames Instrument einer Bewegung angesehen werden. Dabei ist immer zu hinterfragen, wer das Instrument und wer der Aktionist ist. Es muss also hinterfragt werden, ob die Politik für die Klasse arbeitet oder dessen Position nur als Motor einer Bewegung benutzt, welche möglicherweise nicht zum Wohle dieser speziellen Klasse ist.

²⁷ Der Begriff der „Klasse“ wird in diesem Zusammenhang unverändert von Marx übernommen.

4. EMPIRIE

In diesem Teil der Arbeit möchte ich meine Vorgangsweise bei der empirischen Erhebung und meine diesbezüglichen Ergebnisse vorstellen.

Zu Beginn sollen die Mittel und Methoden, also die Vorgehensweise beschrieben werden. Dabei sollen diese nicht nur bloß aufgezeigt, sondern auch deren Anwendung begründet werden. Im analytischen Teil wird dann die Auswertung der gewonnenen Daten vorgenommen. Dabei werden sowohl die Interviews als auch die literarischen Texte von Kwame Nkrumah berücksichtigt.

4.1. FORSCHUNGSDESIGN UND VORGEHENSWEISE

4.1.1. FORSCHUNGSFELDER: GHANA UND SÜDAFRIKA

Eine Feldforschung beginnt immer an einem bestimmten Ort. Die dieser Diplomarbeit zugrundeliegende Feldforschung wurde an zwei Schauplätzen durchgeführt, in Ghana und in Südafrika. Meine Wahl fiel wegen der Person Kwame Nkrumahs auf Ghana und weil nur durch seine Philosophie eine gute Verbindung zwischen Kultur- und Sozialanthropologie und Philosophie hergestellt werden konnte. Was besonders reizvoll war, war der Versuch, philosophische Ideen in dem heutigen Ghana wiederzufinden. Südafrika habe ich als zweiten Ort der Feldforschung gewählt, um einen externen Blick auf mein Forschungsfeld und meine Fragestellung zu bekommen.

Ghana war das erste Land des kolonialen Afrikas, das selbstständig imstande war, die Unabhängigkeit im Jahre 1957 zu erreichen. Es hatte somit schon immer eine besondere Rolle im Kampf gegen den Kolonialismus auf dem afrikanischen Kontinent inne. Diese Vorreiterrolle macht es gerade interessant, denn durch Ghanas relativ lange Zeit der Unabhängigkeit zeigt sich hier ein besonders Bild der postkolonialen Entwicklung. Auch die ghanaische Politik, und hierbei spielt besonders Nkrumah eine wichtige Rolle, hatte großen Einfluss auf den restlichen Kontinent. Überstaatliche Organisationen wie die OUA (Organisation de l'Unité Africaine [deutsch: Organisation für die Afrikanische Einheit]) wurde von Kwame Nkrumah mitbegründet (vgl. Meyns 2004: 464). Nicht nur diese Tatsachen, sondern auch Nkrumahs Lebenslauf machen ihn zu einer äußerst interessanten Person in der postkolonialen Entwicklung. Seine Ideen und Philosophien gehen über einfache antikoloniale Ansichten hinaus und zeugen, zumindest zu Beginn, von einem ganz besonderes Bild des Kampfes gegen Unterdrückung und Ausbeutung. Nkrumahs politische Ideen und Ideologien hatten als Ziel eine Neuformierung der ghanaischen Gesellschaft und somit auch

des alltäglichen Lebens der Menschen in diesem System. Nkrumahs Plan bestand nicht nur in der einfachen Verneinung kolonialen Gedankengutes, sondern war vielmehr ein Versuch des Konsenses und der Einigung zwischen den „drei Segmenten“, also dem traditionellen dem europäisch-westlichen und dem islamischen.

Heutzutage gilt Ghana als die „Schweiz Afrikas“ und neben Südafrika als einer der wohlhabendsten und stabilsten Staaten dieses Kontinents.

Südafrika war mein zweites Forschungsfeld. Wie auch Ghana gehört es auch zu den politisch stabileren Ländern Afrikas.

In Südafrika ging es darum, weitere Ereignisse des Panafrikanismus als kontinentale Bewegung, welche für die Einheit der Afrikaner kämpfte, aufzufinden. Südafrika hat mit seiner Apartheidsgeschichte zwar einen völlig unterschiedlichen Weg der Entkolonialisierung als Ghana eingeschlagen. Aber mit Nelson Mandela hat Südafrika einen weiteren Protagonisten des Panafrikanismus. Doch das sei nur nebenbei angemerkt und ist nicht der hauptsächliche Grund für einen Aufenthalt in Südafrika.

Spricht man in Ghana über Kwame Nkrumah, so ergibt sich ein klares Bild der Gedankenwelt der ghanaischen Gesellschaft. Dies trifft selbstverständlich nicht für alle Personen zu. Dennoch zeigten sich bei meiner Feldforschung gewisse Tendenzen. Um noch weitere Eindrücke zu der in dieser Diplomarbeit behandelten Thematik zu bekommen, war die südafrikanische Perspektive eine zusätzliche Möglichkeit einen weiteren Einblick auf das Thema zu bekommen. Es ging auch darum, den Wirkungsraum der Nkrumah'schen Ideen und Theorien in Südafrika zu prüfen. Und auch die eigene ghanaische Geschichte sollte aus einem weiteren, nicht ghanaischen Blickwinkel untersucht werden.

Doch abgesehen von diesem Versuch, unterschiedlichste Perspektiven zu berücksichtigen sprachen auch praktische Gründe für einen Aufenthalt in Südafrika. In dem Zeitraum nach Nkrumahs Sturz wurden alle seine Werke und Texte verboten und vernichtet. Da jedoch für diese Diplomarbeit eine Literaturanalyse äußerst notwendig erschien, war es nötig, andere Quellen für diese Literatur zu finden. Nkrumahs Bücher gelten selbst in Europa als selten und sind häufig nur in einem Antiquariat auszumachen. Aufgrund der Größe der Universität von Kapstadt und der Nationalbibliothek des Landes war es mir durch den Aufenthalt in Südafrika möglich, die enorme Menge an benötigter Literatur zu sichten und zu untersuchen.

4.1.2. METHODEN

In diesem Teil der Arbeit möchte ich darauf eingehen, warum ich welche Methoden benutzt habe. Diese Erklärung soll dazu dienen, dem Leser dieser Arbeit nicht nur den Inhalt besser verständlich zu machen, sondern er auch die Möglichkeit hat, das Nachvollziehen der Information zu bewerkstelligen. So wird der Grad der Wissenschaftlichkeit erhöht und eine lückenlose Analyse- und Interpretationslinie gewährleistet.

4.1.2.1. TEILNEHMENDE BEOBACHTUNG ALS WERKZEUG DES VERSTEHENS

Während der Feldforschung ist unter anderem auch die teilnehmende Beobachtung zum Einsatz gekommen: „Participant observation or ethnographic fieldwork is the foundation of cultural anthropology. It involves getting close to people and making them feel comfortable enough with your presence so that you can observe and record information about their lives“ (Bernard 1995: 136).

Allerdings wurde für diese Diplomarbeit die teilnehmende Beobachtung nicht im klassischen Sinne vorgenommen. Ich habe also weniger an etwas teilgenommen, sondern eher Interviews durchgeführt. Für die Beantwortung meiner Forschungsfrage war es nämlich wichtiger, qualitative Interviews durchzuführen. Daher diente die teilnehmende Beobachtung primär der Erfassung bestimmter Informationen, um ein vollständiges kulturelles Bildes zu erreichen, das zum Verständnis der „Anderen“ Kultur beitragen sollte.

Grundlegende Aspekte der Feldforschung und damit auch der teilnehmenden Beobachtung waren zu beachten.

Um Informationen aus einem bestimmten Feld zu beziehen, ist es nötig, zu diesem Feld Zugang zu bekommen (vgl. Bernard 1995: 143). Man muss also Verbindungen zu Personen aufbauen, die einem die Information zur Verfügung stellen können, welche für die Bearbeitung des Themas benötigt werden. Im Fall von Ghana gab es keine Probleme beim Feldzugang. Der Zugang zu Experten und zu weiteren Interviewpartnern stellte sich dabei nicht als problematisch heraus. Das hatte unterschiedlichste Gründe, einer war dabei besonders auffällig. Wie später noch genauer aufgezeigt wird, ist Kwame Nkrumah in Ghana immer noch sehr populär. Nicht nur sein Denkmal in der Hauptstadt Accra zeugt von seiner Popularität, auch und besonders in den Köpfen der Menschen ist er noch stark vertreten. Dieser Umstand wirkte sich positiv aus. Erstens war Nkrumah jedem meiner Interviewpartner bekannt, sie wussten also eine Menge über ihn und wollten dies auch gerne erzählen. Zweitens ist das Bild von Nkrumah im heutigen Ghana eher positiv, was gleich-

falls zu einer erhöhten Bereitschaft zur Führung eines Gesprächs führte. Es lässt sich so erkennen, dass auch der Inhalt bzw. das behandelte Thema einen großen Einfluss auf den Zugang zum Feld haben. Dazu kommt, dass es trotz der unterschiedlichen Dialekte, die sich stark von dem klassischen Englisch unterscheiden, im Bereich der Sprache bzw. Kommunikation keinerlei Probleme gab. Die Feldforschung als ein geschlossenes Projekt unterliegt einer prinzipiellen Strukturierung, welche sich durch das komplette Konzept schlängelt und die Vorgehensweise bestimmte. Diese Struktur kann des Weiteren auch der Erstellung von Kategorien dienlich sein.

Als erster und wohl bekanntester Präsident und Politiker der Republik Ghana ist Kwame Nkrumah heute allgegenwärtig. Herauszufinden, wo sich diese Behauptung wiederfinden lässt und wo seine Person in der heutigen Gesellschaft besondere Beachtung findet, ist eine der Aufgaben der teilnehmenden Beobachtung. Oft zeigen sich politische Handlungen in der Gesellschaft. Einige lassen sich durch Interviews herausfiltern, andere durch einfachste Beobachtung. Ein Bild der aktuellen Lage im Ghana von heute in Hinblick auf Kwame Nkrumah sollte durch diese festgestellt werden. Mit anderen Worten ging es also darum, zu prüfen, ob Nkrumahs Ideen heute noch wirksam sind.

Da sich diese Diplomarbeit mit den Nachwirkungen von Nkrumahs Ideen befasst, geht es dabei nicht um Veränderungen der aktuellen Politik, sondern um Umgestaltungen der Gesellschaft, die schon Jahre bzw. Jahrzehnte zurückliegen. Die teilnehmende Beobachtung sollte unbedingt die historische Tiefe berücksichtigen, denn nur durch diese lässt sich die Kraft der Ideen von Nkrumah begreifen. Der zweite informationsgebende Aspekt der teilnehmenden Beobachtung bezieht sich auf den Alltag der Menschen. Hierbei hilft die ethnographische Vorgehensweise, die alltäglichen Erscheinungen in Beziehung zum Wirken von Nkrumah zu setzen. Ein Beispiel hierfür ist die Beziehung zur traditionellen ghanaischen Kleidung im alltäglichen Leben. Für Nkrumah war gerade die Kleidung ein Teil des traditionellen Segmentes, dessen Bewahrung ihm als Zeichen einer afrikanischen Identität wichtig war.

Das Problem, das bei dieser Arbeit wohl am häufigsten auftaucht, beschreibt Brigitta Hauser-Schäublin (2008: 41 f.) mit folgenden Worten: „Die kulturelle Distanz ist über weite Strecken eine Voraussetzung für das ‚Sehen‘ von nahezu Ausgeblendetem, aber auch von routinierten Abläufen, von standardisiertem Verhalten und als normal geltenden Ansichten und Gefühlen“. In dieser Forschung war es grundsätzlich ein Problem, Faktoren des Alltags zu erkennen, die explizit mit den Ideen von Nkrumah zu tun hatten. Ich befand mich daher nicht selten in Situationen, in denen alltägliche, für diese Forschung wichtige

Informationen, leicht übersehen werden konnten. Gerade wenn es um die Wirkung von Nkrumahs Ideen auf den gewöhnlichen Tagesablauf bzw. das normale Leben ging, entstanden Probleme, diese zu erkennen. So war es an bestimmten Stellen zu bestimmten Zeitpunkten wichtig, die gezielte Beobachtung mit Hilfe anderer Instrumente zu unterstützen. Hierbei gelten selbstverständlich die durchgeführten Interviews als ein praktisches Werkzeug.²⁸ Ein anderes Instrument, das sich auf die alltäglichen Aspekte einer Gesellschaft konzentrieren lässt, ist das „hanging out“ (Bernard 1995: 151). Dabei wird die simple Anwesenheit in Verbindung mit dem Prinzip des „Herumhängens“ so genutzt, dass sich für die forschende Person neue Gebiete eröffnen. Dank dem „Bummeln“ durch die Straßen von Accra habe ich den Zugang zu Personen bekommen, die sich nicht von Berufswegen mit Nkrumah und seiner Wirkungen beschäftigen²⁹. Der Kontakt, der aus dem „hanging out“ resultierte, integrierte mich stärker in das Feld und ermöglichte mir so, Blickwinkel zu finden und zu analysieren, die mir ohne das „hanging out“ möglicherweise verschlossen geblieben wären. Gerade Gespräche, die sich aus einer einfachen Unterhaltung in spontanen Situationen ergeben haben, dienten mir dabei mehrmals als Ansatzpunkt für weitere tiefere Gespräche. Das führte auch zu einer Vertiefung der sozialen Beziehungen, welche sich im späteren Verlauf als nützlich herausgestellt haben.

Beschäftigt man sich mit einer Gesellschaft abseits der eigenen, so muss der Umgang mit dieser neu „erlernt“ werden, die ethische Perspektive, also der Blick von außen, muss dabei berücksichtigt werden. Die forschende Person muss sich also zunächst in der anderen Kultur zurechtfinden. Durch die teilnehmende Beobachtung kann es dabei zu einer „Eingewöhnung“ in das Feld kommen (vgl. Hauser-Schäublin 2008: 47 f.). Um zu verstehen, wie ein Gespräch in dem anderen kulturellen System zu tätigen und zu verstehen ist, muss sich der/die Forscher/in sich mit der Methode der Beobachtung auseinandersetzen (vgl. Bernard 1995: 141). Anders als bei den qualitativen Interviews geht es hier also darum, sich in das fremde Feld einzuleben. Für mich half diese „Eingewöhnung“ besonders bei der Führung der Interviews mit fachfremden Personen. Anders als bei den Experten wurden diese Interviews nicht selten im häuslichen Umfeld durchgeführt und mussten so bestimmte Rahmenbedingungen der Gastgeber annehmen. Ein Beispiel bezieht sich auf das Fragen bestimmter Inhalte. Bei einem der ersten Interviews wurden Fragen zur Politik und Ideologie gestellt, die der Interviewpartner als zu persönlich ansah und so nicht beantworten wollte. Abgesehen von der Tatsache, dass Aussagen dieser Art auch einen gewissen Informationsgehalt haben, sollte eine solche Situation dennoch möglichst vermie-

²⁸ Auf diese soll im nächsten Kapitel (4.1.2.2.) eingegangen werden.

²⁹ Im Weiteren werde ich diese Personen als fachfremde Personen bezeichnen.

den werden. Die Eingewöhnung in die andere „Kultur“ dient auch der Vermeidung derartiger Situationen. Mit Hilfe eines besseren Verständnisses der Interviewpartner und seines kulturellen Hintergrundes können Zustände verhindert werden, die der produktiven Behandlung des Themas im Weg stehen (vgl. Bernard 1995: 141).

4.1.2.2. *QUALITATIVE INTERVIEWS ALS GRUNDLAGE DER ERKENNTNISSE*

Ein Gespräch zwischen zwei Personen bietet meist einen größeren Informationspool als das Lesen eines Textes. Bei der ethnologischen Forschung spielen qualitative Interviews eine besondere Rolle, denn es geht darum, „alltägliche Erfahrungen und lokales Wissen bzw. kulturelle Gewissheiten aufzunehmen und sich zugleich dem Verständnis von Subjekten, kulturellen Deutungsmustern und Handlungspraktiken anzunähern“ (Schlehe 2008: 121). Qualitative Interviews werden auch bisweilen als Tiefeninterviews bezeichnet. Besonders die Offenheit gegenüber der anderen Person ist ein wichtiger Aspekt dieser Vorgehensweise und gilt gleichzeitig als unbedingtes Fundament (vgl. Schlehe 2008: 119).

Der Fortgang des Interviews läuft nur selten nach den zuvor geplanten Strukturen ab, sondern nimmt oft eigene neue Wege. Trotz der möglichen Hilflosigkeit, sollte der/die Forscher/in die Offenheit für das Unerwartete bewahren (Serendipity-Prinzip) (vgl. Schlehe 2008: 119). Bei den für diese Diplomarbeit erhobenen Interviews stellte sich besonders heraus, dass der Ansatz des Unerwarteten hier eine wichtige Rolle spielen würde. Trotz einer gut vorbereiteten Grundstruktur sowie eines flexiblen Leitfadens stellte sich später heraus, dass die Resonanzen, also die Antworten der Interviewpartner, zu Beginn nicht in das vorbereitete Muster passten. Um dieses etwas genauer zu erklären, möchte ich an dieser Stelle auf ein bestimmtes Beispiel eingehen. Die philosophische Fakultät der Universität von Legon, Ghana, hat sich mit dem Thema *Consciencismus* intensiv auseinandergesetzt. Im September 2009 fand ein Symposium zu dem Thema „Nkrumah und seine Folgen in der Gegenwart“ statt. Dank dieser Veranstaltung gab es damals somit genug Möglichkeiten, die Wirkungen von Nkrumahs Ideen auf heute in Ghana oder in anderen afrikanischen Ländern lebenden Philosophen ausführlich zu beleuchten bzw. zu besprechen. Häufiger als in anderen Disziplinen stellt sich in der Philosophie die Problematik der unterschiedlichen Interpretationen von Ideen. Im Fall von Nkrumah war dies gepaart mit der Tatsache des andersgearteten kulturellen Hintergrundes, wobei sich herausstellte, dass dies das Verständnis wohl erschweren kann. Sprach man also über den *Consciencismus*, sollte es bei den ersten Interviews zu Beginn darum gehen, was unter diesem verstanden wird.

Für die Durchführung eines erfolgreichen Interviews sollten laut Judith Schlehe einige Richtlinien befolgt werden. So heißt es etwa: „Das ethnographische Interview soll einen Gesprächscharakter haben, aber es beinhaltet keine wirkliche Reziprozität, keinen gleichberechtigten Dialog, sondern eine Person soll von der anderen möglichst viel erfahren“ (ebd. 2008: 120). Wie bei jeder zwischenmenschlichen Kommunikation soll zwar gegenseitiges Vertrauen herrschen, aber die Grenzen dieser Begegnung sollen bewusst gemacht werden. Auch die Position im Verhältnis zur anderen Person ist zu berücksichtigen. Besonders bei dieser Arbeit ist die hybride Identität des Interviewpartner ein Faktor, der bewusst berücksichtigt werden muss: „Forschende können sich weder auf ein Subjekt beziehen, das seine (hybride) Identität verhandelt, noch auf eine spezifische intervenierende Handlung der Beforschten, die ihr Gegenüber in ihren diskursiv geprägten Überzeugungen herausfordert“ (Ploder 2009: URL: 1). Das Hybride wird also als ein Zustand beschrieben, der störend auf die Untersuchung wirkt. Diese hybride Identität muss also bei der Führung und Auswertung der Interviews berücksichtigt werden. Doch genau an dieser Stelle kann die Hybridität der Identität auch erst entdeckt und somit genauer beforscht werden.

Es lässt sich also erkennen, dass Interviews nicht nur themen- und forschungsabhängig gestaltet werden müssen, sondern auch, dass die andere Person und ihre Position berücksichtigt werden müssen. So gestaltet sich jedes Interview immer äußerst individuell. Die hier vorgenommene Aufteilung der Interviewstrukturen bezog sich auf die Beziehung zu diesem Thema. So wurde die erste Interviewstruktur (strukturierte Interviews) bei den Experteninterviews angewendet. Experteninterviews sind jene Interviews, die mit Personen durchgeführt wurden, welche sich, anders als die fachfremden Personen, beruflich mit der hier untersuchten Thematik beschäftigen. Dabei handelt es sich um Akademiker aus Philosophie, Soziologie, Politikwissenschaften und Afrikanistik ³⁰. Bei diesen Interviews ging es hauptsächlich um historische und theoretische Grundlagen, die sich nicht auf das alltägliche Leben konzentrierten. Die zweite Interviewstruktur (teilstrukturierte Interviews) wurde hauptsächlich bei fachfremden Personen angewendet und befasste sich mit dem alltäglichen Leben sowie der gesellschaftlichen Veränderung Ghanas.

Doch nicht nur die Herangehensweise der getätigten Interviews hat sich stark voneinander unterschieden, sondern auch der Output war unterschiedlich. Anders als die Experten

³⁰ Der Mangel an Interviewpartnern der anthropologischen bzw. ethnologischen Disziplin ergibt sich daraus, dass es zum Zeitpunkt der ausgeführten Interviews nicht möglich war, die Wissenschaftler/innen dieses Institutes zu befragen.

auf dem Feld der Philosophie konzentrierten sich die anderen Disziplinen eher auf die sozialen Aspekte der Nachwirkungen des Nkrumah. Dabei lag das Hauptaugenmerk auf fachspezifischer Information zur Veränderung der Gesellschaft.

Nur mit Hilfe der verschiedensten Richtungen war mir möglich, das Feld des *Conscientism* ausreichend zu beleuchten. Es zeigt sich also, dass der Zugang zu Nkrumahs Wirken in verschiedenen Disziplinen, welche in dieser Arbeit besonders berücksichtigt wurden, unterschiedlich ist. Die Interviews können als Hauptlieferant der hier genutzten Informationen gesehen werden.

4.1.3. DIE INSTRUMENTE DER ANALYSE

Dieser dritte Abschnitt des Teils über das Forschungsdesign soll sich der Auswertung der erworbenen Daten widmen sowie aufzeigen, wie die Hermeneutik als Werkzeug des Verstehens Nkrumahs Bücher zur Anwendung kam. Die hermeneutische Literaturanalyse der Werke von Nkrumah war die Grundlage der historischen Analyse. Nur wenn die Pläne und Ideen von Nkrumah bekannt sind, lässt sie die Ausführung und Verwirklichung dieser untersuchen. Erst nach der Analyse kann man die in den Interviews enthaltene Information wirklich verstehen. Die qualitative Inhaltsanalyse nach Phillip Mayring (ebd. 2008) diente der Erfassung und dem Verständnis der Daten.

4.1.3.1. DER PROZESS DER QUALITATIVEN INHALTSANALYSE

Es gibt eine Vielfalt von komplexen, qualitativen sowie quantitativen Auswertungsmodellen, welche auf unterschiedlichsten Feldern in den verschiedensten Disziplinen zu den Ergebnissen verhelfen können. Die qualitative Inhaltsanalyse nach Phillip Mayring wurde in dieser Arbeit als Instrument der Interpretation herangezogen.

Während der Forschung wurde deshalb eine bestimmte Menge von Kategorien erstellt, die als Grundgerüst der Textanalyse betrachtet werden sollen. Für Mayring ist „[d]as Kategoriensystem [...] das zentrale Instrument der Analyse“ (ebd. 2008: 43).

Des Weiteren erleichtern die Kategorien den Überblick über das Thema. Besonders bei einer interdisziplinären Ausarbeitung der Thematik bietet die Kategorisierung eine Möglichkeit der Verbindung zwischen den verschiedensten Disziplinen sowie Themen zu ermöglichen. Darüber hinaus hilft die angesprochene Kategorisierung auch bei der Strukturierung der Darstellung der Ergebnisse.

Das Ausgangsmaterial muss, bevor es verarbeitet werden kann, zunächst bestimmt werden. Dieser Schritt stellt den ersten wirklich aktiven Schritt der Analyse dar (vgl. Mayring 2008: 46). Der nächste Schritt der qualitativen Inhaltsanalyse, nach der Bestimmung des Ausgangsmaterials, bezieht sich auf die Untersuchung der Daten. Die Kategorienbildung steht hierbei im Zentrum (vgl. Mayring 2008: 53). Die Erstellung der Kategorien basiert in dieser Arbeit auf einem Konsens zwischen schon zuvor erstellten Kategorien, sowie in verschiedenen Interviews von den interviewten Personen erwähnten Punkten. Die Kategorien wurden von mir ausgehend von der Fragestellung gebildet. Ein positiver Aspekt der Interviewdurchführung war, dass diese Kategorien fast spontan dauerhaft in den Antworten der befragten Personen wieder auftauchten. So war eine nachträgliche Veränderung dieser nur zu Teilen notwendig.

Bei der Explikation (Kontextanalyse) der Information wurden Erweiterungen der Textteile herangezogen, um das Verständnis der Materie zu erweitern (vgl. Mayring 2008: 58). Benutzt der Interviewpartner unvollständige oder unklare Wörter, muss „auf den *Kontext*, in dem die Äußerung steht, zurückgegriffen werden“ (ebd. 2008: 77). Unverständnisse wurden in dieser Arbeit also mit Hilfe dieser Technik vermieden, indem im Falle dieser Problematik die Aussage an sich stärker berücksichtigt wurde.

Die Ergebnisse und Daten der Interviews über die ghanaische Gesellschaft wurden mit den theoretischen Informationen der Experteninterviews in Beziehung gesetzt. Die spätere Strukturierung diente dem Ziel des Erkennens der inneren Struktur (vgl. Mayring 2008: 58). Erst durch die Analyse der Bestandteile der unterschiedlichen Interviews kann der Gehalt dieser erfasst werden. Danach kann er mit den anderen Daten der Interviews in Beziehung gesetzt werden.

Die genaue Bestimmung, ob und wann sich ein bestimmter Textabschnitt in einer Kategorie befindet, ist in diesem Projekt kein einfacher Schritt gewesen. Besonders durch die Unterschiede zwischen Theorie und Praxis sollte sich herausstellen, dass es eine starke Neigung gab, immer wieder neue Kategorien zu erstellen.

Mit Hilfe dieser Techniken und einem gereiften theoretischen Verständnis der Materie begann die Auswertung der Informationen. Hierbei wurden zunächst die Experteninterviews untersucht. Diese boten eine nützliche Grundlage und erlaubten es so, die später analysierten Interviews als wesentliche Bestandteile der Theorie mit einzubauen.

4.1.3.2. ÜBER DIE HERMENEUTISCHE LITERATURANALYSE DER WERKE VON NKRUMAH

Kwame Nkrumahs Ideen und Überlegungen findet man in dessen Büchern detailliert dargestellt. Wie die Berücksichtigung seiner frühen und späten Werke zeigt, veränderte sich die Gedankenwelt von Nkrumah. Neuere Werke müssen also unter einem historischen Gesichtspunkt der Veränderung verstanden werden.

Da grundlegend bei der Hermeneutik angenommen wird, „daß [sic!] es nicht gelingen kann, eine einzige schlechthin paradigmatische Form des Verstehens zu isolieren, die dann allen als Muster dienen könnte“ (Jung 2001: 133), wird auch hier Rücksicht genommen, dass der hermeneutische Weg, der in dieser Arbeit zur Anwendung kommt, möglicherweise nur für diesen speziellen Fall funktionieren kann.

Als ein Schritt der hermeneutischen Analyse gilt hier die vorbereitende Interpretation wie sie Mayring nach Danner (2008: 28) beschreibt: „Im Sinne der *Text- und Quellenkritik* ist zu prüfen, ob der zu interpretierende Text *authentisch* ist. Im Normalfall bedeutet dies, daß [sic!] der Interpret darauf zu achten hat, ob seine Vorlage eine ‚kritische Textausgabe‘ ist“. Bei den behandelten Werken von Nkrumah, welche nicht als wissenschaftliche Bücher geschrieben wurden, muss der Leser besonders berücksichtigen, dass seine Werke politische Intentionen verfolgten. Diese Tatsache eröffnet sich einem schon beim ersten Lesen bestimmter Zeilen wie zum Beispiel: „PEOPLE OF THE COLONIES, UNITE“³¹ (Nkrumah 1962: 43). Jeder Mensch ist dauerhaftgeprägt. Daher gilt es, die Fragen zu stellen: Wie ist der kulturelle Hintergrund dieser Person? Welche Interessen bzw. Ideologien verfolgt sie? Und warum tut sie das? Bei der hermeneutischen Analyse der Werke von Kwame Nkrumah soll primär die Position und Situation von Nkrumah selbst hinterfragt werden. Gerade bei der Analyse seiner Ideologie muss man seine Aussagen unbedingt im historischen Kontext betrachten.

Abgesehen von diesen inhaltlichen Aspekten gibt es auch noch weitere Punkte, die berücksichtigt werden müssen. Quellenverweise und andere wissenschaftliche Instrumente kann man bei Nkrumah nicht antreffen.

Diese ersten Stufen des Verstehens enden mit dem Erkennen vom „*allgemeinen Sinn des Textes*“ (ebd. nach Mayring 2008: 28). Nur so erschließt sich das Einzelne. Bei Nkrumahs Werken im Gesamten lässt sich zwar nicht eine einzige zentrale Kernaussage finden, dennoch erkennt man Tendenzen, die relativ klar seine Gedankenzüge und Ideen bzw. Visio-

³¹ Die Unwissenschaftlichkeit dieser Aussage, so meint der Autor, resultiert auf der Struktur der Aufforderung bzw. Mobilisierung dieser Textstelle. Dabei ist auffällig, dass alle Worte komplett in Großbuchstaben abgedruckt wurden, was wohl die Kraft dieses Satzes erhöhen sollte.

nen widerspiegeln. Letztere zu finden und herauszufiltern, ist die Hauptaufgabe der hier verwendeten hermeneutischen Arbeitsweise.

4.2. DARSTELLUNG DER ERGEBNISSE DER EMPIRISCHEN ERHEBUNG

In diesem Teil sollen einzelne Ergebnisse dargestellt werden. Dabei werden bestimmte Textstellen aus Nkrumahs Büchern mit Interviewausschnitten in Beziehung gesetzt. Zu dieser Phase der Analyse soll vor allem die hier gestellte Forschungsfrage näher berücksichtigt und beantwortet werden.

Die Aufteilung im folgenden Teil folgt den Kategorien, sie geben die Themenrichtung vor und bilden somit auch die Kapitelstruktur für den kommenden Teil. Zu Beginn geht es um die Person Nkrumah. Danach widme ich mich den theoretischen Ideen von ihm und versuche diese in den Gedanken der Ghanaer wiederzufinden, bevor ich mich den praktisch-materiellen Ideen, also der Wirtschaft und der Kunst widme. Danach geht es zunächst um Nkrumahs Konzept der „Drei Segmente“ in Verbindung mit der Theorie der Hybridität, bevor als letzter Teil dieses Kapitels die politischen Aspekte Nkrumahs in der heutigen ghanaischen Gesellschaft gesucht werden.

4.2.1. NKROMAH ALS PERSON UND MYTHOS

Die Person Kwame Nkrumah war und ist, wie es im geschichtlichen Teil dieser Arbeit nachzulesen ist, eine äußerst wichtige Persönlichkeit für Ghana. In dieser Diplomarbeit wird die Frage gestellt, welche Rolle Nkrumah im heutigen Ghana noch einnimmt.

Im Jahre 2009, zu seinem 100. Geburtstag, war Nkrumahs Präsenz in Ghana nicht zu leugnen. Sein Gesicht begegnet einem auf vielen T-Shirts und sein Leben und Wirken ist **das** Gesprächsthema schlechthin. Doch die Tatsache, dass über seine Person viel gesprochen wird, zeigt nur einen kleinen Teil seiner Popularität auf.

Wie die Überschrift dieses Teils der Diplomarbeit schon erahnen lässt, gibt es um die Person Nkrumah eine Art Mythos. So meint der nigerianische Philosoph Ogundowole in dem Interview, wenn er über Nkrumah spricht: „So sometimes today you hear: ‚He is some kind of God sent.‘ “ (Interview Nr.: 7 2009: 4, 23). Wird eine Person von Gott geschickt, so hat diese offensichtlich eine besondere Bestimmung. Doch was für eine hatte Nkrumah? Was ist also das („göttliche“) Ziel hinter seiner Person? Betrachtet man seine aktuelle Rolle im Hinblick auf die Kolonialzeit, erscheint es mehr als plausibel, dass Nkrumahs Ziel und „Zweck“ die Befreiung des eigenen Landes war: „He came to free us“ (Interview Nr.: 11 2009: 2, 11) ist eine Aussage, die sich in dieser oder anderer Form nicht selten auf Nkrum-

ah bezieht. Dieses Zitat stammt aus einem Interview mit Kwesi Evacsa, einem Restaurantbesitzer aus Accra. Anders als Ogundowole beschäftigt er sich nicht beruflich mit dem Thema Nkrumah. Seine Kommentare zu diesem Thema beruhten eher auf seinen eigenen Erfahrungen und weniger auf Geschichten über Nkrumah, wie es zum Beispiel bei Ogundowole der Fall war.

Die Bemerkung, dass er von Gott geschickt wurde, macht aus Nkrumah einen, der nicht „nur“ ein Befreier, sondern etwas Höheres ist. So ist Nkrumah nicht nur die Person, die Ghana die Unabhängigkeit bringt, sondern darüber hinaus dient er auch noch einem höheren Zweck.

Viele Erzählungen über ihn sehen seine Rückkehr aus den U.S.A. als Anbeginn der Zeit der Befreiung. So sagte Justin McPletjoi, ein Journalisten aus Accra, den ich während einer Busfahrt kennen gelernt habe, in dem Interview: „The Statue of Liberty in America was waving with the hands to him. He translated it to his understanding, that he must free Ghana and Africa“ (Interview Nr.: 13 2009: 9, 30). Seine Ankunft aus Amerika steht dabei nicht nur in Beziehung zu der Befreiung des Landes, sondern weist darüber hinaus Merkmale auf, wie sie nicht selten bei der Ankunft von besonderen Personen anzutreffen sind. Eine Erwartungshaltung ist dafür kennzeichnend und wird nachträglich auf die Person angewendet. Ähnlich wie in religiösen Texten diente in dieser Geschichte über Nkrumahs Heimkehr die Freiheitsstatue als Symbol des göttlichen Zweckes, das in der Bibel zum Beispiel durch einen brennenden Busch symbolisiert wird. Doch nicht nur dieses ist ein Schnittpunkt zur christlichen Thematik. Wie auch der „Spiegel“ 1964 betitelt, wird auch noch heute Nkrumah oft als „Messias“ (ebd. 1964) bezeichnet und ihm werden eine bestimmte Rolle sowie bestimmte Fähigkeiten nachgesagt. Auch der ghanaische Ehrentitel (Osagyefo), welcher für ihn verwendet wurde, wird mit den Worten „Erlöser“ oder „Heiler“ übersetzt.

Die Geschichten, welche ich über Nkrumah hörte, wurden mit einer Überzeugung erzählt, wie man sie sonst nur bei religiös überzeugten Menschen findet. Die Nähe zum Religiösen findet sich an mehreren Stellen der Interviews wieder. Eine Stelle ist dabei besonders herausstechend, denn sie verbindet den soeben angesprochenen Aspekt der Religiosität mit dem Mythos um Nkrumahs Kindheit. Es handelt sich dabei um einen Auszug aus einer Geschichte. McPletjoi zitierte die wie folgt: „Ma, I got a fish, I got a fish‘. Before she realized what he says she stepped on a fish. [...] That shows her that there was something mystical about her boy“ (Interview Nr.: 13 2009: 21, 11). Die Geschichte soll zeigen, wie Nkrumahs Mutter erkennt, dass sie einen besonderen Sohn hat und ahnt, welche spätere

Rolle der junge Nkrumah noch haben wird. Was darüber hinaus auffällt, ist, dass jene Aktion, die in dieser kurzen Geschichte erzählt wurde, darauf hindeutet, dass Nkrumah in dieser Geschichte zu etwas Besonderem wird, dass ihm spezielle und außergewöhnliche Kräfte zugesagt werden. Alle diese unterschiedlichsten Aussagen stellen Kwame Nkrumah in ein mystisches Licht. Die Geschichten über ihn und die damit verbundenen Vorstellungen waren höchstwahrscheinlich auch ein Grund für die Euphorie der Menschen nach seiner Machtergreifung und sind darüber hinaus wohl auch der Grund, weshalb er heute noch diese besondere Popularität genießt.

Durch Nkrumahs Auftauchen in der antikolonialen Politik und seine daraus entstandenen politischen Handlungen verbindet sich seine Politik mit den mythischen Geschichten über ihn. Nkrumah als erster Präsident Ghanas und als eine der wichtigsten Personen im Unabhängigkeitskampf spielte eine zentrale Rolle in der Befreiung seines Landes. Seine Position geht über die eines bloß beliebten Politikers weit hinaus. Denn er kann nicht nur als Person in einem bestimmten Amt verstanden werden, sondern die ghanaische Identitätsfindung wird durch seine Person möglich. Er ist aus dieser Sicht nicht nur der Staatsgründer, sondern gleichzeitig die Person, die den ganzen Kontinent befreien wollte.

Doch gerade diese Ideen der Befreiung sind im heutigen Ghana nicht mehr populär. Vielmehr erinnern sich die Menschen an Nkrumahs praktische Gedanken. Ogundowole meint dazu: „His philosophy which is concentrated on the practice is one reason why it gets more famous these days. With his ideas the people can really change their lives. That is why he is more in the heads than in the things and acting“ (Interview Nr.: 7 2009: 2, 9). Nach dem Philosophen Ogundowole muss also zwischen den Ideen und der Praxis an sich unterschieden werden.

An dieser Stelle soll es nun kurz um die unterschiedlichen Positionen der verschiedenen Interviewpartner gehen. Wer spricht also mit welchen Worten über Kwame Nkrumah? Wie schon im Teil über das Forschungsdesign erwähnt wurde, kann man die getätigten Interviews in zwei Gruppen, die fachfremden Personen und die Experten, aufteilen.

Mark-Anthony Alonggu, ein wissenschaftlicher Mitarbeiter des Instituts für Afrikanistik an der Universität von Legon, sagte in dem Interview: „He as a person had a big spirit, but his actions were nearly meaningless“ (Interview Nr.: 4 2009: 3, 18). Dieses Zitat soll aufzeigen, welche unterschiedlichen Ansichten über Nkrumah existieren. Zum einen zeigt dieses Zitat, dass Nkrumah als Person sehr populär war und viel Ansehen genossen hat. Zum anderen zeigt es die Bedeutungslosigkeit Nkrumahs Handelns auf. Wohl alle Experten-

interviews sprachen über die auf Nkrumah zurückgehenden politischen, wirtschaftlichen oder gesellschaftlichen Veränderungen, widmeten sich allerdings fast ohne Ausnahme nicht dem Thema, inwiefern seine Person als Mythos betrachtet werden sollte. Sie gingen auch nicht auf Aspekte seines Privatlebens ein. Äußerungen in diese Richtung wurden in Ausnahmefällen nur in Zitatform getätigt: „So sometimes today you hear: ‚He is some kind of God sent‘ “ (Interview Nr.: 7 2009: 4, 23). Gegenteilig war es bei den fachfremden Personen, also Menschen mit anderer beruflicher Laufbahn, die sich nicht von Berufswegen mit Nkrumah auseinandersetzten. In den Interviews, die ich mit diesen Personen durchgeführt habe, hat sich gezeigt, dass sie eher die persönliche Seite von Nkrumah angesprochen haben. Dies ergibt sich wohl daraus, dass fachfremde Personen meist weniger über bestimmte politische Handlungen wissen und sich grundsätzlich (da sie sich auch nicht beruflich damit befassen) damit schlechter auskennen.

So lässt sich zusammenfassend zweierlei feststellen. Zum einen ist seine Person eng mit dem Mythos Nkrumahs verbunden. Zum anderen sind es heutzutage nicht mehr seine praxisbezogenen Ideen, sondern seine theoretischen Ideen, wie zum Beispiel die der Ideologie, für die Nkrumah heutzutage bekannt ist.

Befragte fachfremde Personen sehen in Kwame Nkrumah nicht den Politiker, sondern vielmehr den Mythos, im Sinne eines Menschen, der geschickt wurde, um Ghana und Afrika zu befreien und darüber hinaus noch über außergewöhnliche Kräfte verfügt. Politikwissenschaftler, Soziologen und Philosophen beschreiben Nkrumahs Handlungen immer aus ihrem jeweiligen Fachgebiet heraus. So sprechen Politologen meist von seinen Aktionen im Feld der Politik, während Philosophen seine weitläufigen philosophischen Aspekte angesprochen haben.

4.2.2. ÜBER NKRUMAHS IDEEN IN DER GESELLSCHAFT

In diesem Kapitel geht es nicht mehr primär um die Person Kwame Nkrumah als Mensch und Akteur an sich, sondern es wird untersucht, inwiefern seine Ideen in der gegenwärtigen Gesellschaft wiederzufinden sind.

Eine seiner Ideen, die er umgesetzt hat, ist der „seven-year-development-plan“. Dieser sollte helfen das ganze Land auf unterschiedlichsten Feldern zu entwickeln: „We must develop Ghana economically, socially, culturally, spiritually, educationally, technologically and otherwise, and produce it as a finished product of a fully integrated life, both exemplary and inspiring“ (Nkrumah 1973: 185). In der folgenden Darstellung werden einzelne Wirkungsbereiche, wie sie im Plan angestrebt waren und in den Kategorien sichtbar wer-

den, genauer geschildert. Dabei folgt der Aufbau der folgenden Kapitel immer demselben Muster. Zu Beginn eines jeden Kapitels werden Nkrumahs Ideen aus seinen Büchern besprochen. Danach werden diese Ideen mit dem Inhalt der Interviews in Verbindung gesetzt. Des Weiteren findet eine Trennung zwischen theoretischen und praktischen Auswirkungen statt. So geht es im ersten Teil dieses Kapitels um Nkrumahs theoretische Ansätze und im zweiten Teil um die praktischen Ansätze wie zum Beispiel Nkrumahs wirtschaftlichen Projekten.

4.2.2.1. NKRUMAHS THEORETISCHES GEDANKENGUT

In diesem Kapitel wird es darum gehen, Nkrumahs theoretische Ansätze in den Gedanken der Menschen wiederzufinden. Wie zuvor beschrieben handelt es sich dabei um theoretische Konzepte wie zum Beispiel dem der Ideologie. Diese lassen sich nicht sichtbar in der ghanaischen Gesellschaft wiederfinden, sondern befinden nicht nur in den Köpfen der Menschen.

4.2.2.1.1. ÜBER DIE IDEOLOGIE

In diesem Unterkapitel soll es nun darum gehen, zu untersuchen, wo Nkrumahs Ideen der Ideologie noch heute zu finden sind. Zu Beginn dieses Kapitels werde ich auf Nkrumahs Gedanken zur Ideologie eingehen, welche ich aus seinen Büchern entnommen habe, bevor ich mich mit den Aussagen der Interviews beschäftigen werde um herauszufinden, inwiefern man Nkrumahs Ideen über die Ideologie im heutigen Ghana noch wiederfinden kann. Nkrumah (1965:63) schreibt über die Ideologie: „Die Ideologie einer Gesellschaft ist total. Sie umfaßt [sic!] das ganze Leben eines Volkes und offenbart sich in seiner Klassenstruktur, Geschichte, Literatur, Kunst und Religion“. Für ihn war die Ideologie ein Werkzeug. Sie stand über bestimmten anderen Faktoren wie Politik und Wirtschaft.

Für Kwame Nkrumah existiert Ideologie in allen Gesellschaften und wird in diesen auch immer für unterschiedliche Ziele genutzt. Auch wenn er den positiven Nutzen der Ideologie besonders erwähnt, ist es ihm dennoch bewusst, dass sie auch als negatives Werkzeug der Herrschaft missbraucht werden kann. So kann die Ideologie auch, so Nkrumah, da sie einer der wichtigsten Stützpfeiler einer Gesellschaft ist, als Angriffsfläche der Unterdrückung einer herrschenden Klasse oder Gesellschaft bzw. Systems gesehen werden. Nkrumah (1961: 128) schreibt dazu: „The imperialists of today endeavour to achieve their ends not merely by military means, but by economic penetration, cultural assimilation, ideolog-

ical domination, psychological infiltration, and subversive activities even to the point of inspiring and promoting assassination and civil strife". Diese Aufzählung von Mitteln der Unterdrückung zeugen von einem klaren Bewusstsein der kolonialen Gewaltherrschaft. In seinem Werk über den *Consciencismus* schreibt er: „Eine revolutionäre Ideologie ist nicht nur negativ. Sie ist nicht nur die begriffliche Widerlegung einer untergehenden Gesellschaftsordnung, sondern eine positive, schöpferische Theorie, der Leitstern der neu entstehenden Gesellschaftsordnung“ (ebd. 1965: 39). Hiermit bezeichnet Nkrumah die Ideologie als etwas Positives und sieht in ihr die Möglichkeit, seine politischen Ziele zu erreichen. Von hier aus beschreibt er an unterschiedlichsten Stellen den Weg, den eine Ideologie und Gesellschaft gehen muss, um den eben behandelten positiven Aspekt zu erfüllen. Dabei sieht er die Philosophie als Instrument der Ideologie (vgl. Nkrumah 1965: 60).

Nkrumah (1965: 81) schreibt: „Was wir zunächst brauchen, ist ein Gedankengebäude, das die allgemeine Richtung unseres Handel[n]s zur Vereinheitlichung unserer Gesellschaftsordnung, die wir ererbt haben, bestimmt“³². An dieser Stelle spricht er noch nicht direkt von einer Ideologie, sondern von einem Gedankengebäude. Das Ziel dieses Gebäudes ist die Steuerung des Handelns sowie die Vereinheitlichung einer bestimmten Gruppe oder Gesellschaft. Es geht ihm also um das Erstellen eines Grundgebäudes, dem alle Mitglieder einer Gesellschaft folgen sollen, um ein größeres gemeinsames Ziel zu erreichen. Betrachtet man nun diese Forderung, so drängt sich eine Gemeinsamkeit zu der Idee des Sozialismus auf, welche nicht nur selbst als Ideologie bezeichnet werden kann, sondern darüber hinaus auch das Ziel einer Verallgemeinerung hat. Diese Neuordnung entsteht aus dem Handeln der Mitglieder der Gruppe. Mit anderen Worten basiert die Revolution auf der Akzeptanz und den Aktionen der Massen, welche allerdings, und an dieser Stelle versucht Nkrumah seine Politik zu legitimieren, von der Politik gelenkt werden müssen: „Damit die positive Aktion dauernd in der Lage ist, diesen Widerstand gegen den Neokolonialismus zu leisten, muß [sic!] sie mit eine Ideologie gerüstet sein, die mit Lebenskraft erfüllt und die durch eine Massenpartei wirksam wird“ (ebd.: 107). Die Verbindung der Worte „Ideologie“ und „Lebenskraft“ zeugt von der Energie, die sich Nkrumah aus seinen geplanten Bewegungen erhofft. Das Phänomen der Begeisterung seines Projektes der Entkolonialisierung und Entwicklung Afrikas, bei dem die Herstellung einer neuen Ideologie besonders wichtig ist, zeigt sich dem Leser seiner Bücher an vielen Stellen. Der Zweck dahinter liegt wohl darin, den Leser von seinen Ideen und Ideologien zu überzeugen. Trotz dieser Erwähnung und Erklärung der Wichtigkeit einer Ideologie bleibt Nkrumah dem/der Le-

³² Aufgrund möglicher Missverständnisse soll hier noch einmal die Originalfassung zitiert werden: „What is called for as a first step is a body of connected thought which will determine the general nature of our action in unifying the society which we have inherited“ (Nkrumah 1964: 78).

ser/in in seinen Werken schuldig, wie genau diese Herstellung einer Ideologie funktionieren soll. Zwar erwähnt er an einigen Stellen die Wichtigkeit der Ausbildung, die er auch durch seine ideologischen Institute (vgl. Haizel 2001: 78 f.) vorantreiben wird, dennoch schreibt er hauptsächlich über die Prinzipien seiner Ideen: „Genauso wie eine Ethik die Handlungen von Millionen Menschen zu leiten und zu vereinheitlichen sucht, so zielt eine Ideologie darauf ab, die Handlungen von Millionen auf spezifische und bestimmte Ziele zu richten, sie braucht dazu nicht schriftlich fixiert zu sein“ (Nkrumah 1965: 62). Was an dieser Aussage besonders interessant erscheint, ist der Punkt, dass Nkrumah die Ideologie offen als Mittel der Steuerung der Menschen bezeichnet, obwohl das offenkundig wohl eher als negativer Aspekt angesehen werden kann. Auch schreibt er in dem Zitat, dass es bei der Erstellung einer Ideologie nicht auf das schriftliche Festhalten ankommt. Dieser Punkt bezieht sich wohl auf der einen Seite auf die Kompatibilität zu oral-traditionellen Gesellschaften, wie sie in Ghana zu finden sind und auf der anderen Seite auf die Befestigung einer Ideologie in den Köpfen und Ideen der Menschen, so dass eine Verschriftlichung nicht nötig erscheint.

Betrachtet man nun die Ideologie im Sinne von Kwame Nkrumah als Werkzeug der Steuerung bestimmter Handlungen, so offenbart sich einem zunächst nicht das Ziel seiner Ideologie. Dies beschreibt er im *Consciencismus* mit folgenden Worten: „Wenn die Revolution [welche durch positive Aktionen hervorgerufen wurde] erfolgreich gewesen ist, dann beginnt die Ideologie, die Gesellschaft zu formen. Die Ideologie ist es, die der neuen Gesellschaft das Gesicht gibt“ (ebd. 1965: 60). Für Nkrumah entsteht die Ideologie aus einer Revolution. Für diese Revolution benötigt er allerdings eine bestimmte Ideologie. So entsteht hier eine Art Kreislauf.

Nachdem nun gezeigt wurde, wie wichtig für Nkrumah die Ideologie ist, soll im folgenden Teil untersucht werden, wo sich seine Ideologie in der heutigen ghanaischen Gesellschaft wiederfinden lässt.

Ideologie wird verbreitet und Ideologie wird angenommen. Auch wenn diese beiden unterschiedlichen Erscheinungen nahe beieinander liegen, so entsteht an der Stelle ein Konflikt, an der es um die Freiwilligkeit der Ideologieübernahme geht. Nkrumahs Ziel war die Verbreitung. Professor Thomas Aidoo des Afrikanistik Instituts der Universität in Legon sagte dazu: „[M]any of the lectures of the ideological institute contribute towards the arising of this book [*Consciencismus*]“ (Interview Nr.: 1 2009: 7, 5). Diese Verbreitung der Ideologie, welche auf Bildung basierte, lässt darauf schließen, dass Nkrumah seine Ideologie als absolutes Gedankengebäude etablieren wollte. Welche Spuren davon sind heute noch zu finden?

Für Nkrumah galt es, zu Beginn die koloniale Ideologie soweit zu überwinden, dass sich eine selbstständige ghanaische Ideologie bilden konnte. Der nigerianische Philosoph Ogundowole sprach das im Interview mit folgenden Worten an: „He tried to awake the thinking of the people like it was before the Europeans came to Africa. The contact has polluted the people, it affected the value system” (Interview Nr.: 7 2009: 6, 26). Inwiefern sich europäisches Denken heutzutage in der ghanaischen Gesellschaft wiederfinden lässt, beobachtet man am besten im alltäglichen Leben. Zwar wurden große Teile des von Ogundowole erwähnten Wertesystems aus Europa und den U.S.A. übernommen, dennoch erscheint es, als würden gewisse, besonders wichtige Teile der Nkrumah’schen Ideologie weiter überleben. Der promovierte Soziologe der Universität in Legon, Michael Okyerefo meint dazu: „[W]e are celebrating his 100th birthday. It means, that his ideas live on in the minds of the people” (Interview Nr.: 8 2009: 13, 7). Noch weitere Aussagen nichtprotokollierter Gespräche, die ich zum Beispiel mit Menschen während einer Busfahrt geführt habe, lassen auf Ansätze deuten, dass die Ideologie des Nkrumah heutzutage besonders eine Idee in den Köpfen und weniger eine Anleitung zum Handeln ist.

Doch auch dies findet nicht ohne Ausnahmen statt. Gerade im Jahre 2009 erreichten Nkrumahs Popularität und seine Ideen einen neuen Höchststand. Auch politische Organisationen widmeten sich erneut Nkrumahs Gedankengut. So erwähnte John Akokpari, ein ghanaischer Politologe, der jetzt an der Universität in Kapstadt lehrt: „In fact even the NDP, the ruling party, is a Nkrumah party in the sense that they follow his ideas” (Interview Nr.: 3 2009: 12, 16). Geht es allerdings um die aktive Politik, so darf einem nicht der kritische Blick fehlen, der einem aufzeigt, dass es sich bei dieser Übernahme der Ideen vielmehr um ein politisches Instrument handelt. Wie schon zuvor erwähnt, erscheint es mir so, als würde die Ideologie als größere Idee über den Menschen schweben, die diese aber aufgrund von anderen Prioritäten nicht annehmen. Wie lässt sich nun solch eine Behauptung stützen?

Wäre die Ideologie so verankert, wie es sich Kwame Nkrumah erhofft hat, so sollten Folgen dieser Ideologie heutzutage sichtbar sein. Seine Ideologieinstitute existieren nicht mehr, seine Idee einer afrikanischen Union wurde nicht so realisiert, wie er es sich wohl erhofft hat und prinzipiell erscheinen seine Konzepte keinerlei Anwendung zu finden. Kofi Atum, ein arbeitssuchender Lehrer aus Accra, sagte es mir mit folgenden Worten: „We think like him, but we don’t act like him“ (Interview Nr.: 10 2009: 5, 21). Auch wenn die Wortwahl eine andere ist, so ähnelt die Aussage der von Okyerefo, der auch die Ideenkraft der Ideologie von Nkrumah betont.

Nachdem nun die Behauptung aufgestellt wurde, dass sich die ideologischen Konzepte von Nkrumah nur auf einer idealistischen, also geistigen Ebene, wiederfinden lassen, soll versucht werden, einen Grund für diese Entwicklung festzustellen. Wie schon zuvor erwähnt, gilt Nkrumah nicht als vergessene Person, sondern genießt einen ganz besonderen Status. Wäre dies nicht so, ließe sich leicht erklären, warum die Menschen seinen Ideen nicht mehr folgen. Doch wie sich durch die Interviews und weitere Feldforschungsmethoden gezeigt hat, mangelt es an Möglichkeiten, bestimmten Ideen Nkrumahs zu folgen. Der Journalist Justin McPletjoi sagte dazu: „He showed us and all people of Africa what to do. He is in the head of everybody in Ghana and we still try to follow his way. But the new colonialism doesn't make it easy for us“ (Interview Nr.: 13 2009: 12, 14). Der immer noch wirkende Neokolonialismus beschränkt demnach die Möglichkeiten der Entwicklung wie Nkrumah sie geplant hatte. Der Neokolonialismus blockiert die Möglichkeiten des eigenen Handelns und die Beschäftigung mit größerer Ideen und Theorien so wie die von Nkrumah: „First we have to fix our problems before we can follow his ideas“ (Interview Nr.: 13 2009: 12, 21). Mit anderen Worten müssen zunächst die Probleme des Alltags beseitigt werden, bevor sich der einfache Bürger den Konzepten von Nkrumah widmen kann. Diese alltäglichen Probleme resultieren immer noch zu einem nicht minderen Teil aus dem Kolonialismus. Doch andere Interviewpartner sprachen von ganz anderen Problemen, die darauf hindeuten, dass der Kolonialismus trotz seiner ideologischen Dominanz nicht die einzige Problemstellung bei der Erschaffung einer ghanaischen Universalideologie war bzw. ist. Der Politologe Michael Okyerefo meinte dazu: „People are born into this society, every kind of ethnic group they belong to have their own ideology – even before the Western influence. This ideology is stronger than the ideas of Nkrumah“ (Interview Nr.: 8 2009: 9, 8). Weiter sagte Thomas Aidoo dazu: „Nkrumah was against tribalism because he was afraid of the power of the chiefs and their way of thinking“ (Interview Nr.: 1 2009: 5, 13).

Betrachtet man nun das Problem der Nkrumah'schen Ideologie aus dieser Perspektive, so ergeben sich neue Wege der Erklärung. Zunächst muss festgestellt werden, dass das Bild einer einseitigen Staatsideologie von mir nicht bestätigt werden kann. Trotz Nkrumahs Popularität galt sein Denken nicht als einziges Denken und schon gar nicht als wahres. Seine Ideologie bzw. sein Wertesystem orientierte sich an einem ganzen Ghana und widersprach so den unterschiedlichsten ethnischen Konzepten. Somit erscheint die fiktive ghanaische Ideologie also ein Konzept zu sein, das nicht nur durch politische Werkzeuge geformt wurde, sondern sich zusammensetzt aus einer Ansammlung von „kleineren“ Ideologien. An diesem werden wohl auch seine Ideologieinstitute nichts geändert haben. Es mag also möglich sein, dass Nkrumahs Ideologie einen gewissen Einfluss hatte. Doch darüber hinaus ist die Tatsache, dass es wohl niemals eine Universalideologie gegeben hat, über allen Forderungen erhaben. Ohne eine historische Allgemeinideologie kann von einer

heutigen Staatsideologie nicht die Rede sein. Durch die zusätzliche, schon zuvor angesprochene Prioritätenänderung erscheint dies noch weniger möglich. Was sich also nur noch als Spur in den Köpfen der Menschen wiederfinden lässt, erscheint mir nicht wie eine Ideologie. Trotz Äußerungen wie: „The fight for freedom will not stop. Our way of thinking is the same as in the times of Nkrumah“ (Interview Nr.: 13 2009: 12, 18) bezieht sich dieses „thinking“ zwar auf Ideen von Nkrumah, erscheint allerdings nicht so tief verankert, dass der Terminus Ideologie zum Einsatz kommen sollte. Es fehlt an einer Gebundenheit, die die Ideen mit dem größeren Konzept der Ideologie verbindet. Einfache Aspekte, wie zum Beispiel bestimmte Denkrichtungen oder Handlungen, können das nicht leisten.

Zusammenfassend möchte ich zunächst feststellen, wie sehr sich mein eigenes Bild dieser Thematik geändert hat. Besonders die Interviews mit den fachfremden Personen waren bei dieser Themenstellung besonders wichtig und interessant. Obwohl häufiger von einem bestimmten „Denkweg“ die Rede war, wurde dieser von mir zunächst allzu leicht mit der Idee einer Ideologie gleichgesetzt. Die Klarstellung dieser Problematik führt wohl schlussendlich zu dem Ergebnis, dass es sich bei dem Gedankengebäude, das heutzutage noch in Ghana anzutreffen ist, nicht um eine Ideologie handelt, sondern dass es sich dabei um eine Ansammlung von ähnlichen „Denkwegen“ handelt. Dabei werden diese „Denkwege“ aber sehr von den Ideen Nkrumahs geprägt. Mit anderen Worten: Nkrumahs Idee einer Ideologie ist in vielen Gedanken der Menschen zu finden, jedoch ausschließlich auf der Ebene der Ideen. Handlungen nach diesen Prinzipien gelten als selten und schwer nachzuweisen.

4.2.2.1.2. ÜBER DIE IDENTITÄT

Zu Beginn dieses Kapitels werde ich auf Nkrumahs Ideen zur Identität eingehen und gewisse Textstellen einer hermeneutischen Analyse unterziehen, bevor ich dann kurz beschreiben werde, wie sich das Nationalgefühl bzw. die Nationalidentität im Jahre 2009 gezeigt hat. Danach widme ich mich den empirischen Daten, also den Interviews und werde sie in Verbindung zu Nkrumahs Ideen stellen. Diesen Aufbau habe ich gewählt, da die Aussagen der Interviews nur mit einer vorigen Behandlung Nkrumahs Ideen Sinn macht. Die kurze Behandlung der von mir beobachteten Merkmale der Nationalidentität soll dazu beitragen einen Eindruck davon zu geben, wo sich die ghanaische Nationalidentität im Alltagsleben zeigt.

Identität gilt immer als einer der Faktoren, welcher für eine Nation, Gruppe oder sonstige Ansammlung von Menschen fundamental ist. Für Nkrumah war sie das Werkzeug, welches die Nation zusammenfassen und stabilisieren sollte. Auch wenn Nkrumah den

Begriff der Identität nur selten erwähnt, so lassen viele Textstellen erahnen, dass die Identität für ihn besonders wichtig war. Um die Verbindung zu den Ideen und Theorien von Kwame Nkrumah nicht aus dem Blickfeld zu verlieren, soll dieses Kapitel zunächst mit einer hermeneutischen Analyse, der Textstellen beginnen, die sich zwar nicht direkt auf eine besondere Form von Identität bezieht, aber deutlich von einem bestimmten Denken zeugt.

Betrachtet man Nkrumahs Texte, so stellt sich weniger die Frage, was er selbst über die Identität geschrieben hat, sondern eher wie er es gesagt bzw. geschrieben hat. Es geht also nicht darum, was er wortwörtlich sagt, sondern vielmehr um die Gedanken, welche sich in seinen Texten verstecken: „We the people of the Gold Coast and the people of trust territory, have worked together happily for nearly forty years, [...] We of the Gold Coast think of you as being part of us“ (Nkrumah 1961: 50). Ohne dass in dieser Textstelle ein Bezug zu dem Begriff Identität oder einem ähnlichen hergestellt wird, lässt sich klar erkennen, dass es in dieser Textstelle dennoch um Identität geht. Wörter bzw. Satzteile wie „we“ und „the people of the trust territory“ deuten nicht nur darauf hin, dass es sich bei diesem Text um einen handelt der auf Personen bzw. Gruppen gerichtet ist, sondern er zeigt darüber hinaus, dass eine Differenzierung zwischen dem „wir“ und den anderen Menschen besteht. Nkrumah spricht auch die Geschlossenheit an, die zwischen diesen Gruppen existieren sollte. Dieses Beispiel eines positiven Zusammenlebens soll, so denke ich, die möglichen ethnischen Unterschiede als einen Grund für ein gemeinsames Zusammenleben erscheinen lassen. Das größere Bild der Nation, des Nationalstaates, soll all die verschiedenen Gruppen unter einer Regierung, und zwar der von Nkrumah, vereinen.

Widmet man sich nun weiteren Textpassagen, so erkennt man den Zweck, den Nkrumah dahinter sieht. Die Bildung einer Nation und der Nationalidentität gilt als Hauptanliegen neben dem der Regierungsbildung (vgl. Nkrumah 1961: 50 ff.). Im Kapitel über die „afrikanische Persönlichkeit“ schreibt Nkrumah (1961: 126) dazu: „As we look back into the history of our continent, we cannot escape the fact that we have for too long been the victims of foreign domination“. Die hermeneutische Analyse dieses Satzes zeigt zwei unterschiedliche Aspekte auf. Zum einen erwähnt Nkrumah in dem Satz erneut das „wir“. Doch anders als im zuvor gezeigten Zitat deutet dieses „wir“, in Beziehung zu der Aussage „our continent“, auf eine allgemeinere afrikanische Identität hin. Das „wir“ begrenzt zwar die Gruppe, doch sie hat einen weitaus größeren Umfang – nämlich den ganzen afrikanischen Kontinent. Dennoch wird diese, an den Grenzen des Kontinents endende Identität eher auf den gemeinsamen historischen Hintergrund als auf die geographischen Grenzen bezogen.

Deutlicher wird dies durch den zweiten Teil des Satzes, welcher sich auf die fremden Unterdrücker und die Opferrolle der Afrikaner bezieht.

Für Kwame Nkrumah spielt der Staat eine wichtige Rolle. So schreibt er dazu: „Each State or Federation, which is a member of the Community, shall maintain its own national identity and constitutional structure“ (ebd. 1961: 176). Mit dieser Aussage wird der Satz erwähnt, welcher am ehesten an Nkrumahs Idee von einer Nation und einer Nationalidentität herankommt. Für ihn gilt die Nationalidentität als eine der wichtigsten Fundamente seiner Ideen eines vereintes Ghanas. Die Grundlage dieser Idee ist die zuvor erwähnte Ideologie. Erst durch sie ist eine gewollte Schaffung einer ghanaischen und im Späteren auch einer afrikanischen Identität möglich.

Wie sich dieser Plan entwickelt hat, wie die unterschiedlichsten Identitäten nebeneinander existieren, womit sich die Menschen identifizieren und was die ghanaische Identität ist, sind Fragen, die nun im Teil der Interviewanalyse beantwortet werden. Doch zuvor möchte ich kurz auf Beobachtungen von mir eingehen, die zeigen sollen wie und wo sich die Nationalidentität im Alltag zeigt.

Gerade in der Zeit eines Sportereignisses zeigen sich Identitäten, welche ansonsten möglicherweise verdeckter sind. Schon die erhöhte Anzahl von Flaggen und Nationalsymbolen wie auch Farben lässt hierauf schließen. Obwohl die für diese Diplomarbeit durchgeführte Feldforschung ein Jahr vor der Fußballweltmeisterschaft 2010 stattgefunden hat, bemerkte ich damals in Ghana dennoch eine nationale Mobilisierung im Sinne einer extrem hohen Identifikation mit dem eigenen Land. An den Zäunen und Mauern von Straßenzügen wurden Unmengen von Flaggen und Fahnen befestigt. Rot, gelb und grün dominierten Hauswände wie auch viele geschmückte Innenräume der Häuser. Der schwarze Stern war **das** Symbol, das junge Leute auf den T-Shirts trugen. Einige Teile der Stadt waren dekoriert, wie man sie sonst nur an einem Nationalfeiertag vorfindet. Doch Fußball sollte nicht der einzige Grund sein, warum ghanaische Nationalfarben eine solche Dominanz genießen. Der 100. Geburtstag von Kwame Nkrumah war wohl gleichzeitig ein Grund für einen derartigen Überschwung an Nationalstolz. Dass Ghana bzw. Accra sich nicht immer so schmückt, wurde in den Gesprächen klar. Doch 2009 hatten die Ghanaer genügend Gründe, ihre Straßen bunt nach ihren Nationalfarben zu dekorieren.

Die Bildung einer ghanaischen Identität sowie eines afrikanischem Bewusstseins bzw. einer afrikanischen Persönlichkeit waren die Ziele von Kwame Nkrumah. Lässt sich nun aufgrund der soeben beschriebenen Beobachtungen erklären, dass Ghana, so wie es Nkrumahs Ziel war, eine gefestigte und starke Nationalidentität inne hat? Allzu einfach darf

man es sich nicht machen. Die Tatsache, dass 2009 viele Straßen mit Nationalflaggen und Landesfarben geschmückt wurden, darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich hier um einen temporären Zustand handelt, welcher auf gewissen Vorkommnissen (Fußballweltmeisterschaft und Nkrumahs 100. Geburtstag) basiert. Die Frage nach der Entstehung einer starken Nationalidentität bzw. afrikanischen Identität muss also neu gestellt werden.

Die bis heute einzige Autobahn sollte das Land einen und Ghana so eine Nationalidentität geben. In vielen Gesprächen wurde dies behauptet. Der Journalist McPletjoi der Accra Mail sagte es mit folgenden Worten: „Nkrumah wanted us to be one country. Therefore he built the motorway to connect the country and bring people together“ (Interview Nr.: 13 2009: 6, 24). Ob die Autobahn ihren Zweck erfüllt hat und das Land mit Hilfe einer besseren Infrastruktur geeint hat und somit zu einer Stärkung einer Nationalidentität geführt hat, lässt sich hier nicht untersuchen. Ein wohl effektiveres Instrument für die Erreichung Nkrumahs Ziele der Nationalidentität war der Bereich der Bildung. Michael Okyerefo sagte in einem Interview: „He tried the same [das Land zu vereinen] with the schools. He used teachers from different regions of the country so the people don't feel reserved anymore. Here in the university you find people from everywhere in Ghana“ (Interview Nr.: 8 2009: 7, 4). Die Distanzierung vom Zentralismus ist auch heute noch ein funktionstüchtiges Werkzeug zur Erstellung einer gemeinsamen Identität. Dadurch, dass Personen der unterschiedlichen Teile des Landes in anderen Teilen einen Beruf finden, führt zu zunehmender Kommunikation zwischen den unterschiedlichsten Ethnien. Doch was wohl der fundamentalste Punkt im Prozess der Identitätenentstehung ist, bezieht sich auf das gemeinsame Erbe der Ghanaer bzw. der Afrikaner. Bismark Okofu, ein junger Taxifahrer aus Accra, meinte dazu: „Some brainwash politics during the colonialism took our African identity. Nkrumah tried to give it back to us. He made us to feel proud to be from Ghana“ (Interview Nr.: 14 2009: 2, 23). Anders sprach es Kofi Atum an, als er sagte: „Most Ghanaians first feel as a member of their group or family and secondly as a Ghanaian“ (Interview Nr.: 10 2009: 5, 7). Beide Zitate zeigen auf, dass Nkrumah im heutigen Ghana als Person wahrgenommen wird, welche die ghanaische Identität geprägt hat, diese aber nicht die einzige und wichtigste Identität ist. So ist die ethnische Identität sehr wichtig, sie zeigt sich schon auf den kleinsten Ebenen der Gesellschaft (der Familie) und besitzt ein stabiles Fundament. Der Plan einer gefestigten Nationalidentität scheint heutzutage zwar verwirklicht zu sein. Doch diese Identität ist nicht die einzige und wird teilweise noch von anderen Identitäten in ihrer Wichtigkeit übertroffen.

Wie schon im früheren Teil dieses Kapitels, soll nun wieder der Fußball ein weiteres Thema eröffnen. Martin Ajei, ein Philosoph der Universität in Legon, der sich ausführlich mit

den Konzepten von Kwame Nkrumah beschäftigt, sagte über den Fußball und die Politik in Ghana: „If you go to a football match you are a Ghanaian. But if it comes to politics you are an Ashanti for example“ (Interview Nr.: 2 2009: 13, 26). Der Augenblick, indem das ghanaische Nationalteam auf dem Platz steht, ist der Moment, in dem die ethnische Identität hinter die ghanaische Nationalidentität tritt. Das Gefühl der Verbindung mit allen anderen Fußballfans sowie mit dem Team zeigt sich in unterschiedlichsten Merkmalen wie zum Beispiel dem Schwenken der Nationalflagge. Selbstverständlich trifft diese bestimmte Art der Identifikation nicht ausnahmslos auf alle Menschen in Ghana zu. Der zweite Teil des Satzes bezieht sich auf die Identität, welche sichtbar wird, wenn es um das Thema Politik geht. Interessant ist hierbei nicht der Faktor, zu welchem Zeitpunkt sich die Menschen mit etwas identifizieren, sondern vielmehr die Tatsache, dass unterschiedlichste Situationen zu verschiedenen Formen der Identitätsstiftung führen. Politik wirkt somit auf der ethnischen Ebene und breitet sich nur langsam auf nationaler Ebene aus. Der Afrikanist Thomas Aidoo meinte dazu: „If you are a Ga you probably vote for somebody different as if you are a Ashanti“ (Interview Nr.: 1 2009: 7, 31). In diesem Beispiel war es der Sport und die Politik. Doch laut Ogundowole sollte ein anderer Faktor die Identität formen: „The African identity should be based on language. This is the only way to form a peaceful society“ (Interview Nr.: 7 2009: 14, 12). Hiermit beschränkt er die Identität auf die Sprache als Faktor der Festlegung. Besonders interessant dabei ist allerdings, dass sich die Sprache nicht selten an der ethnischen Zugehörigkeit festmacht. So erscheint die Idee, Identität mit Sprache in Beziehung zu setzen, der der ethnischen Identität gar nicht so fern zu sein. Meine Beobachtungen der hierfür erhobenen Feldforschung haben gezeigt, dass die Sprache als Kommunikationsmittel, trotz ihrer ethnischen Verschiedenheit, keine wirklichen Störungen hervorruft. Die ethnische Identität hat somit nicht nur die Ethnizität als Stützpfeiler, sie wird des Weiteren auch nur sehr gering von den Sprachunterschieden blockiert.

Die ethnische Identität ist wohl auch der größte Gegner der Nationalidentität. Doch diese Identität wurde zu Teilen durch den Kolonialismus zerstört, was laut Martin Ajei in einer Schizophrenie endete: „The Ghanaian identity is a schizophrenic phenomenon. It's made of different types of identities: the tribal, the colonial and the African identity. These identities work together and form the Ghanaian identity. For Nkrumah it was very important to put these parts together“ (Interview Nr.: 2 2009: 11, 7). Ein Zusammenspiel der unterschiedlichsten Identitäten führt also zur Bildung der heutigen ghanaischen Nationalidentität, welche durch die englische Sprache gestützt wird. Auch Kwame Nkrumah selbst spricht direkt von dieser Schizophrenie (vgl. ebd. 1965: 81) und sieht sie gleichermaßen als Möglichkeit und weniger als Blockade. Doch woraus ergibt sich das Positive dieser

Schizophrenie? Eine gesplante Persönlichkeit hat wohl immer ein Problem mit der Orientierung. Welchem Weg soll sie folgen, wenn doch die eine einen anderen gehen möchte als die andere? Für Martin Ajei ergibt sich dabei eine Möglichkeit der Vereinigung zu etwas Neuem. „It can help us to find a new non-colonial identity in which every person can find its place“ (Interview Nr.: 2 2009: 9, 20). Akzeptiert man, dass sich in einem postkolonialen Land wie Ghana unterschiedlichste Gruppen mit unterschiedlichsten Werten der Identität gegenüberstehen, so kann man daraus entnehmen, dass eine Vereinigung der verschiedenen Formen und Arten der Identitäten zu einer neuen führen kann, welche jeder Person Platz bietet. Diese Schizophrenie ist also eine Form von Neubeginn, denn erst durch das Bewusstsein einer solchen Teilung ergeben sich neue Räume, die zur Schaffung von etwas Neuem geradezu prädestiniert sind.

Zusammenfassend sei gesagt, dass die ghanaische Identität eine Ansammlung von Subidentitäten ist. Sitzt ein begeisterter Fußballfan im Stadion, so ist er primär Ghanaer und feuert auch das ghanaische Nationalteam an. Sitzt dieselbe Person in einer politischen Diskussionsrunde, spricht er wohl nicht mehr Englisch und identifiziert sich wohl auch nicht mehr mit der Nation Ghana, sondern mit seiner ethnischen Gruppe. Doch über all dem kann die afrikanische Identität stehen. Dies bemerkt man, wenn man mit Afrikanern über andere Teile des Kontinents spricht. Harry Garuber, der Vorsitzende des Afrikanistik Institutes der Universität in Kapstadt, sagte dazu: „So now Africans in the sense of South Africans think of themselves as Africans first. But then they also see themselves as South Africans“ (Interview Nr.: 5 2009: 8, 14). Diese Aussage zeigt deutlich die Verbundenheit der Afrikaner zu den anderen Menschen des gleichen Kontinents auf. Der Ghanaer hat somit wohl nicht eine Identität inne, sondern ist durch die erwähnte Schizophrenie in mehrere aufgeteilt und bedient sich je nach Situation einer bestimmten Identität. Franz Martin Wimmer, Philosoph und Fachmann für interkulturelle Philosophie an der Universität Wien, meinte in einem Interview dazu: „Leben mit mehreren Identitäten oder mit einer nicht gesicherten Identität“ (Interview Nr.: 9 2010: 4, 5). Und Stuart Hall (1996: 277) sagt es mit folgenden Worten: „The fully unified, completed, secure and coherent identity is a fantasy. Instead as the system of meaning and cultural representation multiply, we are confronted by a bewildering, fleeting multiplicity of possible identities, any one of which we could identify with – at least temporarily“.

4.2.2.2. PRAKTISCH-MATERIALISTISCHE ERSCHEINUNGEN

Im Vergleich zu dem vorigen Kapitel soll es in diesem nicht mehr um das theoretisch geistige Erbe Nkrumahs gehen, sondern um die praktisch materiellen Erscheinungen. Diese sind solche, die sich im Leben der Menschen offensichtlich manifestieren. Sie sind dabei zwar auch in den Köpfen der Menschen, doch im Gegensatz zu den nicht-materialistischen Erscheinungen sind sie nicht nur exklusiv dort vorhanden.

In diesem Kapitel werde ich, anders als im vorigen, nicht zunächst auf Nkrumahs Ideen eingehen, sondern direkt seine Ideen mit den Aussagen der Interviews verbinden.

4.2.2.2.1. ÜBER DIE WIRTSCHAFT

Nicht viele Faktoren wirken so stark auf eine Gesellschaft wie die Wirtschaft. Für Nkrumah war sie nicht nur Mittel zum Zweck der Bekämpfung der Armut, sondern gleichzeitig auch ein Werkzeug, um Unabhängigkeit zu erreichen. Die Kürze dieses resultiert aus der kleinen Menge an Informationen, welche die Interviews zu diesem Thema bereitstellten.

Um sich dem Ziel eines absolut souveränen Staates zu nähern, war es für die Regierung unter Nkrumah eines der obersten Ziele, ein festes Fundament für die Wirtschaften zu schaffen und sie somit zu modernisieren. Nkrumah (1963: 119 f.) sagt es mit folgenden Worten: „Indeed, we have still to lay the actual foundation on which they can be built, the modernization of our agriculture and the industrialization of our country“. Bei diesem Zitat handelt es sich um einen Auszug aus dem Kapitel über die Errichtung des Sozialismus. Da diese Thematik erst an einem späteren Punkt dieser Diplomarbeit betrachtet werden soll, wird das besagte Zitat hier aus einer anderen Perspektive betrachtet. Nkrumahs Pläne und Projekte (wie zum Beispiel der Akosombo Damm am Volta Fluss oder der Entwicklungsplan) gelten noch heute als wichtige Projekte und wurden von den Menschen besonders gut angenommen. So meint der Soziologe Michael Okyerefo dazu: „All the projects he started are still the biggest and most important. A lot of successors try to follow his way because they wanted to become famous like Nkrumah“ (Interview Nr.: 8 2009: 2, 9). So lässt sich erkennen, dass die öffentliche Meinung stark mit wirtschaftlichen Manifestationen im Zusammenhang steht. Ein weiteres Prestigeprojekt von Nkrumah war die einzige Autobahn des Landes. Wie schon bei dem Damm geht es auch bei diesem Teil der Infrastruktur weniger um den Nutzen, sondern vielmehr um die Verbindung zur Person Nkrumahs. „Beside Nkrumah there has not been any major development. You see the motorway in Accra. That is the only motorway, highway we have in Ghana. 80 miles straight“ (Interview Nr.: 3 2009: 1, 22).

Ein anderer wesentlicher Punkt dieser Betrachtung der Wirtschaft steht dem Sozialismus noch ein Stück näher. Nkrumah schreibt in dem Kapitel über Entwicklung (Accent on Development):

„A democratic Ghana should not develop a propensity for consumption of foreign capital, except what is absolutely necessary. It is therefore important to build up local industries in the villages and to encourage the workers to live among their own people and to develop their respective surrounding, rather than they should be forced in their search for employment to migrate to the towns and cities where the industries are centred“ (ebd. 1961: 53).

Die Dezentralisierung der Wirtschaft hatte das Ziel, jedem Menschen in Ghana einen Arbeitsplatz zu bieten, ohne dafür die eigene Heimat zu verlassen. „Our planning will stretch out into the regions beyond the main centres“ (Nkrumah, *Africa must unite*, 1963, S. 122). Thomas Aidoo erklärte in dem Interview, dass dies immer noch der Fall ist: „He [Nkrumah] started the industry everywhere in the country, this is his heritage“ (Interview Nr.: 1 2009: 6, 15). Doch während eines Besuches der Volta- sowie Ashanti-Region, welche als mit am weitesten wirtschaftlich entwickelt gelten, konnte ich die von Thomas Aidoo erwähnte Äußerung nicht bestätigen. Vielmehr kann Accra als Zentrum der industriellen Entwicklung betrachtet werden.

Zusammenfassend lässt sich somit feststellen, dass der größte Teil des wirtschaftlichen Fortschritts Kwame Nkrumah zugerechnet wird. Das hat dazu geführt, dass die Bauwerke weniger auf ihre Funktion reduziert werden, sondern vielmehr die Verbindung zu Nkrumah erwähnt und betrachtet wird.

4.2.2.2.3. ÜBER DIE KUNST BEI NKROMAH

Anders als im Teil über die Wirtschaft wird es in diesem Kapitel um Nkrumahs Einfluss auf die Kunst gehen. Kunst ist nicht nur ein Spiegel der Gesellschaft und ein Sprachrohr für Menschen unterschiedlichster Schichten, sondern auch ein äußerst wirkungsvolles Instrument, wenn es um die Bewahrung bestimmter Traditionen geht.

Kwame Nkrumah (1961: 60) schreibt über die unterschiedlichsten Arten der Kunst: „African art, music and dancing have played a very significant part in the artistic revolution which has taken place all over the world in recent years. For example, some of our old tribal dances have gone into making of High Life, the Calypso and other similar dances“. Im Kapitel „Shaping the Future“ spricht Nkrumah unter anderem über die Wichtigkeit traditioneller Kunst, wie etwa Musik und Tanz. Er betrachtet diese nicht nur als Ort, wo die Traditionen überleben können, sondern er spricht der Kunst auch einen Nutzen für die Revo-

lution zu. Seine Ansichten über die Künste sowie seine Person selbst prägen dieses Feld bis heute. Viele Künstler widmen sich dem Menschen Nkrumah und zeichnen, malen oder formen Abbildungen von ihm. Sein Gesicht ist also nicht nur auf T-Shirts und Plakaten, sondern auch in den bildenden Künsten allgegenwärtig. Bei der Befragung von James Lokon, eines jungen Künstlers, welcher seine Werke frei auf der Straße verkauft, hat sich gezeigt, dass diese „politische Kunst“ bzw. „ideological art“ (Interview Nr.: 12 2009: 1, 12), wie er sie selbst genannt hat, nicht nur aufgrund des 100. Geburtstags von Nkrumah populär und vorhanden ist, sondern dauerhaft angeboten wird. Diese „ideologische Kunst“ sollte laut Nkrumah ein Werkzeug der Befreiung sein. Viele Künstler sehen in ihrem Schaffen noch heute denselben Zweck wie ihr erster Präsident. Nicht wenige Bilder zeigen Szenen des Freiheitskampfes, wie man auch bei dem Werk „La Liberté guidant le peuple“ von Eugène Delacroix erkennt. So ist der Traum von einem revolutionären Widerstandskampf zumindest in den Köpfen der Künstler noch genau so lebhaft wie bei Kwame Nkrumah selbst.

Als zweiter Faktor kann die Kunst wie ein Bewahrer der Traditionen genutzt werden. Durch sie werden Aspekte einer Gesellschaft auf bestimmte Weise manifestiert, so dass ihr Verblässen an Kraft verliert. Dies war Nkrumah wohl bewusst, und er unterstützte durch seine Förderungen im Bildungssystem auch die künstlerischen Formen. Der Spagat, den er zwischen den alten Werten des traditionellen Afrikas und den unumgänglichen Neuerungen der europäischen Kolonialstaaten machen wollte, zeigt sich auch in der Kunst. Traditionelle Tänze werden heutzutage im christlichen Gottesdienst mit abendländischer Religionstradition verbunden. Auch traditionell afrikanische Kleidung wird in der gegenwärtigen ghanaischen Gesellschaft häufig mit „modernen“ westlichen Aspekten, wie zum Beispiel dem Bankensektor (bzw. Finanzsektor) oder der Universität verbunden: „I wear traditional clothes. But I don't do it because of Nkrumah, I do it because of my Ghanaian identity“ (Interview Nr.: 13 2009: 9, 17). Das war auch für Nkrumah besonders wichtig. Seine afrikanische Kleidung, die er zu möglichst vielen Anlässen trug, bewies, dass er trotz seiner westlichen Bildung nicht ausnahmslos alle Dinge der okzidentalen Welt übernommen hatte.

Der dritte Punkt, der eine Verbindung zwischen Kunst und Nkrumah herstellt, bezieht sich auf die Kunst im Feld der politischen Ideologie. Nkrumah (1965: 68 f.) schreibt in seinem Buch über den *Consciencismus*: „Heute wird in den sozialistischen Ländern Europas, in denen der Verhaltensbereich nach sozialistischen Prinzipien festgelegt ist, die Kunst gefördert, die die sozialistische Ideologie verherrlicht, auf Kosten der Kunst, die unter der Vorherrschaft der Aristokraten oder der Bourgeoisie gedieh“. Auch wenn sich aus dieser

Textstelle nur erahnen lässt, wie Nkrumah in einem sozialistischen Ghana die Kunst regulieren wollte, so zeugt dieses Zitat von der Absicht, die Kunst, wie auch viele andere Faktoren des Alltags auf bestimmte Weise zu steuern.

So lässt sich zum Schluss bemerken, dass Nkrumahs Idee von einer bestimmten Rolle der Kunst in seinem Staatsprojekt zwar gescheitert ist, die Bedeutung der Kunst über diesen Sinn hinaus dennoch sehr der antikolonialen Rolle entspricht, die somit bestimmt ganz im Sinne von Kwame Nkrumah wäre.

4.2.3. DIE DREI SEGMENTE ALS ZEICHEN VON HYBRIDITÄT

In diesem Kapitel geht es um Nkrumahs Plan, die „drei Segmente“ in einem hybriden Prozess zusammenzuführen. Ich habe diesem Thema bewusst ein eigenes Kapitel gewidmet, da ich denke, dass es sich dabei um den wichtigsten Punkt bei Nkrumah handelt. Zu Beginn dieses Kapitels werde ich Nkrumahs Gedanken zu diesem Thema vorstellen, bevor ich danach die Interviewinhalten mit den Ideen mit Nkrumah verbindet werde.

Anders als bei dem traditionellen, meist negativ bewerteten Begriff der Hybridität, man erinnert sich an dieser Stelle an den Terminus „Bastard“, war für Nkrumah die Verschmelzung von kulturellen Aspekten eine Notwendigkeit. Nkrumah (1965: 81) schreibt dazu: „Wenn wir das [die Einigung der drei Segmente] nicht tun, dann wird unsere Gesellschaft von einer sehr bösartigen Schizophrenie erschüttert werden“. Auch wenn er in dem hier behandelten Werk *Consciencism* davon spricht, dass die Zusammenfügung der drei Segmente als Hauptziel die Bekämpfung dieser Schizophrenie hat, so zeugt sein Handeln von einer anderen Position.

Für Nkrumah galt es als offensichtlich, dass diese Hybridisierung neue Möglichkeiten bot. Eine kritische Betrachtungsweise zeigt allerdings an jener Stelle eine Schizophrenie, an der es um die Wichtigkeiten der verschiedenen Segmente geht. Nkrumahs Forderungen, dass das traditionelle afrikanische Segment als das bedeutendste behandelt werden muss, lässt sich in Nkrumahs Aktionen nicht wiedererkennen.

Für Kwame Nkrumah besteht zwischen den unterschiedlichsten Ideologien, welche jeweils ein Teil eines der drei Segmente ist, eine rivalisierende Verbindung (vgl. ebd.: 72). Hat jedes Segment eine eigene Ideologie inne, so wird diese durch den Prozess der Hybridität auch hybridisiert. Da allerdings die „afrikanische Ideologie“ bzw. „afrikanische Per-

sönlichkeit“ als Fundament überleben muss, gilt es als notwendig, dem traditionellen Segment eine höhere Priorität einzuräumen, um so die Verschmelzung in geordnete Bahnen zu lenken. Nkrumah ist es dabei sehr wohl bewusst, dass sich das Traditionelle nicht unverändert behaupten kann. Dennoch sollte das traditionelle Segment laut seiner Pläne immer die wichtigste Rolle spielen. Denn ohne dieses werden grundsätzliche Prinzipien der afrikanischen Gesellschaft, wie zum Beispiel der Kommunalismus, möglicherweise zerstört (vgl. ebd.: 72). Michael Okyerefo meint dazu:

“It’s not about going back to all the old values and so. It’s more about preserving what is important. We cannot deny the fact that we have a kind of multiple culture: The traditional setting, the Arab-Islamic and the Europe-Christian dimension. This caused a crises in the African culture and these segments are all still found in Ghana, but for many people today, the problem is that the traditional one is not powerful enough. So today we need action to fight against the loss of the first segment. This is important to liberate the African people” (Interview Nr.: 8 2009: 11, 20).

Er spricht dabei die Probleme dieser drei Segmente an. Die eigene Kultur, welche nicht selten besonders auf traditionelle Werte und Einstellungen reduziert wird, unterliegt Kräften von außerhalb, die häufig stärker sind als die eigenen traditionellen. Diese Kraft manifestiert sich besonders in der ökonomischen Welt, wo der Kapitalismus in jeder Stadt und in jedem Dorf Einzug erhalten hat. Als Beispiel erwähnt Kofi Atum: „It’s hard to buy medicine everywhere, but Coca Cola you can get in the smallest village” (Interview Nr.: 10 2009: 2, 7). Die Ausbreitung kapitalistischer Strukturen verändert jedoch nicht nur die wirtschaftliche Seite des gesellschaftlichen Lebens, sondern zeigt sich weiter auch in vielen anderen Aspekten und verändert diese. Ein weiteres Problem dieser Vereinnahmung des traditionellen Segmentes durch das Westliche bezieht sich auf die Ausbreitung des kapitalistischen Systems sowie seiner Subfaktoren und Werte. Bismarck Okofu, der, seiner eigenen Aussage nach, nur wenig über Politik und Nkrumah weiß, meinte dazu: „There is no Ghanaian economy, no Ghanaian products. So we take them from Europe together with the ideals and values” (Interview Nr.: 14 2009: 1, 16). Dieses Zitat soll zeigen, wie die ghanaische Bevölkerung ihre eigene Situation beschreibt. Die Übernahme von Idealen und Werten wird hier auf die fehlende Selbstproduktion zurückgeführt. Es werden also die Macht des kapitalistischen Systems und sein vorhandener Anpassungsdrang beschrieben. Harry Garuba von der Universität Kapstadt hat es mit folgenden Worten umschrieben:

“Capitalism is a global phenomenon and it dragged everybody in a particular world system and its material level. You can’t escape that world system. The only area where it seems to be possible is the area of traditional culture. And culture in this sense is so important because it is like it was. It has not been – maybe just a little bit – changed by the capitalism. So people like to support the strength of this area to feel save and to identify themselves” (Interview Nr.: 5 2009: 4, 31).

Das Bewahren von Traditionen ist somit nicht einfach nur eine konservatorische Aktion aufgrund eines inneren Zusammenhaltes, sondern auch ein Mechanismus zum Schutz von

äußeren Einflussfaktoren. Stimmt man der Äußerung von Garuba zu und akzeptiert diesen Schutzwillen, so zeigt sich selbst in der Gesellschaft eine Aktion auf, die für Nkrumah besonders wichtig war, und zwar die Behauptung des traditionellen Segmentes neben den anderen zwei. Die von mir durchgeführte teilnehmende Beobachtung spiegelt diese Ansicht wieder. Es hat sich bei der Feldforschung für diese Arbeit gezeigt, dass der Aspekt der Traditionen einen hohen Grad an Bedeutung genießt. Die Aufmerksamkeit liegt dabei auf bestimmten Feldern, wie zum Beispiel der Bekleidung. Ländliche Gegenden sind darüber hinaus stärker auf diese Werte fixiert wie urbane Gegenden. So erklärte Mark-Anthony Alonggu, ein wissenschaftlicher Mitarbeiter am Afrikanistik Institut der Universität in Legon: „The traditional segment is more visible in the rural areas. You can see it when you go to the hinterland, the so called peripheries. That is where the traditional system is more permanent“ (Interview Nr.: 4 2009: 4, 23).

Dieses Phänomen lässt sich auch in Europa beobachten. Die Nähe zu anders denkenden Menschen, die in einer Großstadt offensichtlich eher vorhanden ist, prägt den Bewohner der urbanen Gegend und macht ihn offener für die Verschmelzung. Thomas Aidoo begründet dieses Phänomen des Traditionsbewusstseins auch mit der Klassenaufteilung: „The western impact is more visible if you look at the middle class or the upper class. If you go up in the class system you will find stronger ideas from Europe or the U.S.A. If you go down you find more traditional ideas“ (Interview Nr.: 1 2009: 13, 9). Eine Begründung hierfür könnten die unterschiedlichen Möglichkeiten innerhalb eines kapitalistischen Systems sein. Die Anpassung an äußere Systeme im Prozess der Hybridisierung führt so auch zu einer Übernahme bestimmter Werte. Diese sind in den unteren Schichten möglicherweise noch nicht angekommen.

Doch selbst ohne die Berücksichtigung unterschiedlichster Schichten und Klassen ist die Hybridität gerade in einem postkolonialen Land ein besonders interessantes Phänomen. Als Beispiel wird von Harry Garuba das Feld der Medizin erwähnt: „If you got sick today, you go to a medical doctor first, if it becomes indefinably you go to a traditional doctor“ (Interview Nr.: 5 2009: 6, 11). Dieses Zitat zeigt nur einen Fall der Verschmelzung der unterschiedlichen Systeme auf. Hierbei wird die westliche Medizin zunächst angenommen bzw. übernommen und die traditionelle Medizin erst in undurchsichtigen Fällen kontaktiert.

Diese Verschmelzung von den unterschiedlichen Segmenten muss, so Nkrumah harmonisch passieren: „Harmonie, die die gleichzeitige Existenz des traditionellen Afrikas, des islamischen und des europäisch-christlichen Afrikas zulässt [sic!]“ (ebd. 1965: 71) ist für

ihn also besonders wichtig. Als Beispiel für solch eine harmonische Zusammenführung soll hier die Wirtschaft untersucht werden. Sie wurde von Nkrumah bewusst nach bestimmten westlichen Normen und Ideen ausgerichtet, soll dabei dennoch bestimmten Ideologieprinzipien wie zum Beispiel dem Kommunalismus folgen. Seinem Prinzip der Priorität des traditionellen Segments bleibt er treu und erweitert es in seinem Buch *„Neo-Colonialism. The last Stage of Imperialism“* in die Richtung, dass für den afrikanischen Kontinent ein eigenes Wirtschaftssystem geschaffen werden muss. Somit ist die Zusammenführung der Segmente nur so weit möglich, bis afrikanische Werte möglicherweise verletzt werden. Auch wenn für Nkrumah der Punkt der Wichtigkeit des ersten Segments so fundamental erscheint, schweift er nicht selten von dieser Idee ab und stellt einen direkten wirtschaftlichen Vergleich an: „Every advance in methods of production made by the foremost industrialized countries increase the gap between them and us“ (ebd. 1963: 97). Der „Dritte Raum“, welchen Nkrumah schaffen möchte, scheint sich also hauptsächlich auf die Technologien und Methoden zu konzentrieren.

Im Bereich der Bildung war es für Nkrumah das Ziel, westliche Bildung, die auch seine Ideenwelt geformt hat, in ganz Ghana zu etablieren. Wie das Kapitel über die Formung der Zukunft erahnen lässt, ist die Bildung nach dem westlichen Konzept für ihn der ultimative Weg. Kritik äußert er an der Stelle, an der es um die Verbindung zwischen Geld und Bildung geht. „I fear that if I had waited in the hope of receiving money to start even my preliminary education, I would never have ventured beyond my little village of Nkroful“ (ebd. 1961: 57). Die traditionelle Bildung rückt in den Hintergrund und wird zunehmend unwichtiger. Alonggu vom afrikanischen Institut der Universität Legon meint dazu: „The traditional education you can mainly find in the rural areas. And there it is concentrated on the transmission of African values“ (Interview Nr.: 4 2009: 7, 8). Nkrumahs Weg, diese Werte zu stabilisieren und beizubehalten, sollten durch seine ideologischen Institute realisiert werden. Die Verwirklichung dieser Einrichtungen hatte möglicherweise kurzfristige Folgen, doch im gegenwärtigen Ghana spielen sie keinerlei Rolle. Gespräche mit jüngeren Menschen aus Accra haben aber gezeigt, dass Nkrumahs Werte trotz ihrer institutionellen schwachen Verbreitung noch Generationen nach ihm ihre Position verteidigen konnten und somit auch Geltung finden: „[W]hat has continued has been the traditional values, but what has changed is the institutions. So change in the institution, but continuity in the values“ (Interview Nr.: 3 2009: 6, 19).

Der „Dritte Raum“ hat sich somit besonders auf dem Feld des Alltagslebens der Menschen gezeigt. Und gerade die von Nkrumah für sehr wichtig gefundenen traditionellen Werte scheinen in den Hintergrund gedrückt worden zu sein.

Hybride Werte finden sich auch in der Politik wieder. Dabei geht es ganz besonders um die westliche Idee des Sozialismus, die Nkrumah durch Anpassung an den afrikanischen Kontinent auch in Ghana etablieren wollte. Im folgenden Kapitel wird dieser Aspekt genauer untersucht, was eine Behandlung innerhalb dieses Teils der Arbeit überflüssig macht.

4.2.4. ÜBER DIE POLITISCHEN FOLGEN

Nkrumah war Staatsgründer und Politiker. Deshalb möchte ich in diesem Kapitel seinen politischen Einfluss untersuchen. Dabei wird es um zwei unterschiedliche Ansätze gehen, wie Nkrumah es mit seinen eigenen Worten ausdrückt: „Pan-Africanism and socialism are organically complementary; one cannot be achieved without the other“ (ebd. 1973: 127). Zu Beginn wird seine wohl größte und populärste Idee eines sozialistischen Ghanas untersucht, bevor danach Nkrumahs Konzept des Panafrikanismus untersucht wird. In dem ersten Unterkapitel wird Nkrumahs Idee des Sozialismus besprochen. Danach geht es um sozialistische Aspekte der heutigen ghanaischen Gesellschaft. Im letzten Unterkapitel wird dann der Panafrikanismus behandelt. In diesem Kapitel wird es zunächst um die Inhalte Nkrumahs Bücher gehen, bevor dann die Interviewinhalte mit Nkrumahs Ideen in Beziehung gesetzt werden.

4.2.4.1. SOZIALISMUS IN GHANA ODER DER GHANAISCHER SOZIALISMUS

In der Zeit des Kalten Krieges war es für Kwame Nkrumah wichtig, weder dem westlichen noch dem sowjetischen Weg zu folgen. Einen neuen Weg für Ghana und darüber hinaus auch für ganz Afrika zu finden, war sein Ziel. Dabei ging es nicht um die Verneinung aller Werte dieser konkurrierenden Systeme, sondern nur um eine gewisse Anpassung. Der Sozialismus spielte dabei eine große Rolle. Da es sich bei ihm um eine gesellschaftspolitische Ideologie handelt, sah er in ihr mehr als nur eine Idee für die politische Praxis. Der Sozialismus sollte die gesamte Gesellschaft verändern. Diese Umgestaltung betraf nach Nkrumah vor allem das traditionelle Afrika. Denn für ihn war der Sozialismus das einzige System, welches sich mit den traditionellen Werten der Afrikaner/innen verträgt.

Er schrieb dazu:

“I have stated on many occasions that the Government’s policy is aimed at evolving a socialist pattern of society, no secret has been made of this fact. I have stated that there are different paths to socialism, that each country must find its own way and that socialism could differ in form from one country to another. Ghana intends to evolve its own socialist pattern of society adapted to its own particular needs” (ebd. 1967: 121).

Bevor ich auf die Züge des ghanaischen Sozialismus eingehe, muss ein Bild von Nkrumah'schen Ideen des Sozialismus geliefert werden.

4.2.4.1.1. NKRUMAH UND DER SOZIALISMUS

Nkrumah (1963: 118) schreibt über die unterschiedlichen Staatssysteme: „I maintain that there is no universal pattern for industrialization that can serve as an absolute model for new nations emerging out of colonialism. Looking around, we find no examples that are identical“. Seine Suche nach einem Staatssystem steht seinen Überlegung gegenüber, dass es kein absolut richtiges Staatssystem gibt, sondern jedes nur auf eine bestimmte Gesellschaft angewendet werden kann. Für Ghana sucht er ein System, das die Wirtschaft stabilisiert, die Bildung fördert, ein faires Sozialsystem und somit soziale Gerechtigkeit bietet und darüber hinaus sich mit den traditionellen Werten Afrikas versteht sowie die postkoloniale Geschichte berücksichtigt (vgl. Nkrumah 1963: 118 ff.). Er findet es im Sozialismus. Nkrumah (ebd.: 119) schreibt dazu in seinem Werk *„Africa must unite“*: „[S]ocialism is our only alternative“ und bekräftigt mit dem Wort „einzige Alternative“ die Wichtigkeit und Einzigartigkeit dieses System des Sozialismus. Da sich der Sozialismus nun in einem freien afrikanischen Land entfalten kann, bedarf es einer Anpassung. Dieser Prozess der Annäherung und Abstimmung funktioniert durch Reformen: „[V]on der alt-hergebrachten Art des Kommunalismus führt der Weg zum Sozialismus über Reformen, da die Grundprinzipien dieselben sind“ (ebd. 1965: 78). Von Reformen spricht Nkrumah, da es ein Übergang vom Kommunalismus ist. Ein Übergang vom präkolonialen System würde eine Revolution bedeuten. Diese Reformen zeigen sich in dem Prozess der „veranstalteten Hybridität“ im Sinne einer Vermischung der unterschiedlichsten Aspekte des „drei Segmente“. „[E]r [der ghanaische Sozialismus] wählt aus den Folgen des Kolonialismus das aus, was adaptiert werden kann, um den Interessen des Volkes zu dienen (wie z. B. neue Methoden der industriellen Produktion und ökonomischer Organisationen)“ (ebd.: 108). Diese Reformen sind also Mechanismen, welche die Teile aus den unterschiedlichsten Systemen bzw. Segmenten zusammenfügen. Dabei geht es um eine Vermischung spezifischer sozialistischer Ideen mit denen des traditionellen Afrikas, wie Nkrumah es nennt. Die Ähnlichkeit, die die sozialistischen Werte mit den traditionellen Werten teilen, hilft diese zu verbinden. Betrachtet man Nkrumahs Werke im Zusammenhang mit dem Sozialismus, so erkennt man drei unterschiedliche Felder, auf denen sich der Sozialismus nach Nkrumah manifestieren soll. Hierbei handelt es sich um das politische, das wirtschaftliche sowie das gesellschaftliche Feld.

Die wenigen Aussagen, die Nkrumah über die Umgestaltung der Politik im Sinne des Sozialismus macht, zeugen von einem „Backsteinsozialismus“ (Interview Nr.: 6 2010: 2, 13), wie es Anke Graneß, Mitarbeiterin bei der Zeitschrift für interkulturelle Philosophie (Polylog) bezeichnet. Diese Art von Sozialismus war in der Zeit des „Kalten Krieges“ nicht unüblich. Wie schon bekannt, spricht er in seinem Werk *Consciencism* von einem Einparteiensystem, welches, so Nkrumah: „besser in der Lage [ist,] die allgemeinen Wünsche einer gesamten Nation auszudrücken“ (ebd. 1965: 103). Für ihn ist die Politik vielmehr ein Werkzeug der Gestaltung und Interessenvertretung.

Auch die Freiheit im Sozialismus ist für Nkrumah ein wichtiger Aspekt: „Damit also der Sozialismus in einem Land durchgeführt wird, muß [sic!] das Land befreit sein, es muß [sic!] Einheit besitzen“ (ebd.: 116). Die Politiker und Akteure, die sich diesem Ziel der Freiheit und Einheit widmen, handeln somit im Sinne eines ghanaischen Sozialismus. Dieser ghanaische Sozialismus übernimmt trotz seiner Eigenständigkeit gewisse Tendenzen anderer Sozialismen. Besonders auf dem Feld der Wirtschaftsordnung ist dieses erkennbar.

Der Tendenz, ökonomische Entscheidungen durch den Staat bzw. die Regierung zu treffen, folgt Nkrumah. Der Export von Kapital durch andere Staaten oder externe Unternehmen muss, Nkrumah nach, unterbunden werden (vgl. ebd. 1962: 39). Die dazugehörige Bestimmung des wirtschaftlichen Programms und der Produktion wird nach seinem Plan ebenfalls durch den Staat aufgestellt (vgl. ebd. 1963: 121 f.). So folgt er typisch sozialistischen Prinzipien. Die durch den Kolonialismus aufgebauten Strukturen sollen nicht mehr den Unternehmen dienen, sondern den Menschen in Ghana. Um dies zu erreichen, bestimmt er, dass sich bestimmte Unternehmensarten nur in ghanaischer Hand befinden dürfen: „Private small-scale personal enterprise [...] is reserved to Ghanaians, in order to encourage and utilize initiative and skill among our own people“ (ebd.: 121). Auch der landwirtschaftliche Sektor soll sich nach den Ideen von Nkrumah ändern. Hier richtet er sich wieder nach dem klassischen Sowjetsozialismus und fordert die Bildung von Kollektivbauernhöfen, welche als oberstes Ziel die Produktion von Nahrungsmitteln für die eigene Bevölkerung hatten (vgl. ebd.: 121). Die daraus resultierende Eigenständigkeit führt ihm zu der erhofften Freiheit und Souveränität. Die Mischung der unterschiedlichen Sozialismen findet man zum Beispiel an folgender Stelle des *Consciencism* wieder. Dort schreibt Nkrumah (1965: 76): „Der Sozialismus versucht, die Produktion einzig und allein deshalb zu erhöhen, damit das Volk, durch dessen Anstrengung die Produktion erst möglich ist, seinen Lebensstandard erhöhen und ein neues Bewußtsein [sic!] und Lebensniveau erreichen kann“. Es scheint, dass Nkrumah mit den Worten „einzig und allein“ eine Distanzierung zum Kapitalismus und seiner Produktionssteigerung zwecks Anhäufung

von mehr Kapitel erreichen möchte. Nach dieser Passage beschreibt er weiter, was der genaue Unterschied zwischen der Produktionserhöhung in einem sozialistischen und kapitalistischen System ist. Dabei verbindet er immer wieder den Kapitalismus mit der Sklaverei, setzt diesen dem sogar voraus (vgl. ebd.: 77) und verallgemeinert dadurch den Kapitalismus. Seine wirtschaftlichen Vorgaben im Gesamten gesehen ähneln also im hohen Grad den sozialistischen Ideen der Sowjetunion. Aus diesem Sozialismus entnimmt er auch die Idee der Wichtigkeit einer sozialistischen Ideologie.

Da die Ideologie eines Staates in seiner Gesellschaft zu finden ist, gilt dies, für Nkrumah, wohl als wichtigster Aspekt der sozialistischen Anpassung. In der hier behandelten ersten und damit auch älteren Ausgabe des *Consciencism* sieht Nkrumah die afrikanische Gesellschaft als eine klassenlose an und schreibt dazu: „In solch einer gesellschaftlichen Situation konnten keine Klassen im marxistischen Sinne entstehen“ (ebd. 1965: 72 f.). Diese Ansicht führt somit auch dazu, dass in der Gesellschaft, welche vom Kommunalismus³³ geprägt ist, sich ein Aufbau des Sozialismus leichter bewerkstelligen lässt. Der Vermischung zwischen dem traditionellen afrikanischen Kommunalismus und der europäischen Idee des Sozialismus steht somit keine vorhandene Klassenstruktur im Weg. Nkrumah (ebd. 88) schreibt über den Kommunalismus und Kapitalismus: „Der Sozialismus verhält sich zum Kommunalismus wie der Kapitalismus zur Sklavenhaltergesellschaft. Im Sozialismus wird den Prinzipien, die dem Kommunalismus zugrunde liegen, den modernen Verhältnissen entsprechend Ausdruck verliehen“. Dieser Vergleich soll die Kompatibilität der Systeme aufzeigen, um somit die Möglichkeit einer Implementierung des Sozialismus in eine afrikanische Gesellschaft zu ermöglichen. Von dieser Einführung des Sozialismus spricht Nkrumah immer wieder. Die Philosophie sieht er dabei als Motor für eine gesellschaftliche Veränderung. Ein Beispiel hierfür ist die im Kapitel 2.2.3.3.2. beschriebene Verbindung zwischen Materialismus und Sozialismus (vgl. Nkrumah 1965: 79) bzw. Kommunalismus. Weiter schreibt er, dass „der Sozialismus nur dann wirklich möglich ist, wenn sich in einem befreiten Land der philosophische Materialismus, philosophische Consciencismus, die Dialektik und nationale Einheit zugleich finden“ (ebd. 1965: 115) lassen. Es zeigt sich also erneut, welche Zustände Nkrumah für nötig hält, dass sich der Sozialismus einführen lässt. Inwieweit diese Einführung eines sozialistischen im heutigen Ghana noch wiederzufinden ist, wird im kommenden Kapitel besprochen.

³³ Nkrumah schreibt über den Kommunalismus: „Under communalism, for example, all land and means of production belonged to the community. There was people's ownership. Labour was the need and habit of all. When a certain piece of land was allocated to an individual for his personal use, was not free to do as he liked with it since it still belonged to the community. Chiefs were strictly controlled by the counsellors and were removable“ (ebd. 1970: 13).

4.2.4.1.2. SOZIALISTISCHE IDEEN IM GHANA DER GEGENWART

Wie schon in dem vergangenen Kapitel, sollen auch in diesem die drei Felder Politik, Wirtschaft und Gesellschaft im Zusammenhang mit der Idee des Nkrumah'schen Sozialismus untersucht werden. Dabei liegt das Interesse auf der Wiederfindung Nkrumahs Ideen im heutigen Ghana.

Heutzutage ist Ghana eine parlamentarische Demokratie und ist so dem Kapitalismus näher als dem Sozialismus. Akokpari erwähnte in einem Interview:

“There are parties in Ghana which are claiming to be following the ideas of Nkrumah. And the basic ideas of Nkrumah are socialism in terms of organizing society. You need to have a mechanism that helps to divide resources equally. These days the politicians use different mechanisms to achieve the same aims. Socialism does not exist anymore“ (Interview Nr.: 3 2009: 7, 22).

Nkrumahs Ideen sind den Menschen und auch den Politikern bewusst, sie befinden sich in den Köpfen der Menschen, jedoch mangelt es an ihrer Ausführung. Einige Parteien beanspruchen es für sich, den Ideen von Nkrumah zu folgen. Diese Aussagen werden aber nicht selten aufgrund von politischen Machtspielen getätigt und ihr wirklicher Hintergrund ist meist ein anderer. Ein einfacher Blick in die politische Entwicklung des Landes zeigt, dass Nkrumahs sozialistische Ideen in aktuellen Debatten zwar eine Rolle spielen, sich diese aber nur auf der Ideenebene wiederfinden lassen. Die Begründung, warum seine Ideen heutzutage wenig Anklang finden, wird direkt mit seiner Sozialismusidee in Verbindung gebracht. So schreibt der Politologe John Akokpari dazu: „The thing is that I am not sure if Nkrumah were alive today the people would like his ideas, because at some point socialism becomes a specific ideology and nobody wanted socialism“ (Interview Nr.: 3 2009: 8, 6). Nkrumahs persönlich wichtigste Idee des Sozialismus ist somit möglicherweise gleichzeitig ein Grund für die reine Ideenhaftigkeit und mangelnde politische Manifestation seiner Ideen. Der Journalist Justin McPfetjoi spricht Nkrumah sogar den Sozialismus ab: „Ghana is not a socialist country, it is democratic. We had the big six. They are a symbol for that. Nobody wants socialism, not even Nkrumah himself. His ideas were something different“ (Interview Nr.: 13 2009: 10, 26).

Wie seine politischen Ideen gelten auch seine Wirtschaftskonzepte als überholt und nicht durchsetzbar. Die gesamte Wirtschaft folgte den Regeln, wie sie aus dem „Westen“ übernommen wurden. Dies befürchtete Nkrumah selbst immer und warnte in seinen Werken vor der Verstärkung des Neokolonialismus (vgl. Nkrumah 1965a). Der enorme wirtschaftliche Druck führte auch zu bestimmten Entwicklungen, die möglicherweise die Eigenständigkeit des Landes gefährden. Ogundowole sagte in einem Interview dazu:

“Nkrumah’s idea of socialism contained also the concept of self-reliance. This was one of the biggest topics, but because of globalisation and neo-colonialism this is not working these days. [...] Especially today the people talk about the limits of self-reliance. It is not seen as a principle of development like in the days of Nkrumah” (Interview Nr.: 7 2009: 6, 18).

Wie Ogundowole es in diesem Zitat anspricht, geht es in der heutigen Eigenständigkeitsdiskussion nicht mehr um die Selbstversorgung, sondern vielmehr werden um die Grenzen. Die Verbindung zu Investitionen ausländischer Investoren und der Drang zur Globalisierung wirken gegen die Entwicklung der wirtschaftlichen Eigenständigkeit des Landes (vgl. Ogundowole 2004: 105 f.). Da sich Ghana eher als kapitalistischer Staat verhält, ist er nicht mehr fähig, dem Prinzip der Eigenständigkeit zu folgen. „Capitalistic states cannot be self-reliance“ (Interview Nr.: 7 2009: 6, 27).

Diese veränderte Wirtschaftsstruktur kann nicht als Teil einer sozialistisch denkenden Gesellschaft gesehen werden. In einem kapitalistischen System, so wie man es in Ghana antrifft, sind Klassen entstanden, welche sich mit Nkrumahs sozialistischen Prinzipien nicht vertragen können:

“So in our society you can definitely talk about classes. Even in traditional societies. Before the arrival of the Europeans you cannot say everybody occupied the same level of society. Because in our society we had rulers like chiefs, etc. which were much more powerful than others. [...] [E]ven at that time we had class society. Even in societies which we sociologists classify as acephalic societies without chiefs or kings there were class structures” (Interview Nr.: 8 2009: 12, 3).

Die von Nkrumah angesprochene Existenz einer traditionellen klassenlosen Gesellschaft muss also verneint werden. Trotz der kommunalistischen Struktur in einer Gesellschaft wurde diese gleichzeitig auch von bestimmten Klassen durchzogen. Der von Nkrumah angesprochene Schnittpunkt zwischen Kommunalismus und Klassen muss somit anders differenziert werden. In einer kommunalistischen Gesellschaft wird nicht selten, so beschreibt es auch Nkrumah, das Land der gesamten Gemeinschaft zur Verfügung gestellt. Landeigentum existiert de facto nicht, wie es Okyerefo beschreibt: „Land was something that was held by the community and if you needed part of the land you made use of it, but it did not belong to you or your family“ (Interview Nr.: 8 2009: 12, 17). Obgleich eine Gesellschaft öffentlichen Zugang zu Land bietet, spricht dies nicht gegen ein gestaffeltes Klassensystem. Die Frage nach Landeigentum ist somit nicht an Klassen, sondern vielmehr an anderen Sozialstrukturen befestigt. In einem kapitalistischen Ghana verschwindet darüber hinaus auch noch das Prinzip des Kommunalismus. Eigentum und somit auch Land als Eigentum etablieren sich in der Gesellschaft und erschweren Nkrumahs Idee einer Einführung des Sozialismus. Alonggu ergänzte es mit folgenden Worten: „Because once you begin to privatize land, once land becomes to enter into individual hands, you make a huge dif-

ference in people's life.“ (Interview Nr.: 4 2009: 6, 21). Zu einem sozialistischen Staat gehört auch ein Sozialsystem, wie es Nkrumah in seinen Werken beschreibt. Auch hier ist die Realität eine andere. Anders als er es sich gedacht hat, stützt sich das heutige System nicht auf staatliche Institutionen, sondern vielmehr auf die Familie oder den Klan: „The people now took care of me were people from my family or clan. They give me a place to sleep if I need one and they give me money if I don't have any“. (Interview Nr.: 11 2009: 3, 18). Diese Tatsache schwächt die Pläne von Nkrumah auf jenem Feld, auf dem er sich vorgenommen hat, die traditionellen Sektoren durch Neuerungen im Sozialsystem zu verändern bzw. zu verdrängen.

All diese aufgezählten Faktoren sprechen für ein Nichtvorhandensein Nkrumah'scher Ideen des Sozialismus. Ähnlich wie bei fast allen anderen Kategorien sei aber auch hier angemerkt, dass der Gedanke einer klassenlosen, sozialen und kapitalfreien Gesellschaft (möglicherweise im Sinne des Sozialismus) in vielen Köpfen der Menschen ist. Die Sehnsucht nach einer gerechteren Welt ist bei bestimmten Menschen in Ghana genauso etabliert wie es auch in Europa oder den U.S.A. der Fall sein kann: „One day in Ghana there will not be any class“ (Interview Nr.: 14 2009: 3, 6).

4.2.4.2. PANAFRIKANISMUS – IDEE UND AUSFÜHRUNG

Für Nkrumah sollte nicht nur Ghana in den Genuss der Freiheit und Selbstständigkeit und der eben besprochenen Gleichheit der Menschen kommen. Für ihn ist die Unabhängigkeit Ghanas nur dann wirklich wertvoll, wenn der ganze afrikanische Kontinent befreit wird, denn erst die Gesamtheit der unabhängigen Länder führt zu einem vereinten Afrika (vgl. Nkrumah 1963: 135).

Nkrumahs Bemühungen, ein vereintes Afrika zu schaffen, waren in seinen aktiven Jahren nicht zu übersehen. Viele Konferenzen wurden abgehalten, um das große Ziel des Panafrikanismus zu erreichen: „Shortly after the independence celebrations in 1957, I [Nkrumah] invited all the independent states in Africa to attend a conference in Accra in 1958 to discuss questions of mutual interest“ (ebd. 1961: 125). Das Ziel eines befreiten und gemeinsamen Afrikas ging somit nicht nur von den schon unabhängigen Staaten aus, sondern diese waren, laut Kwame Nkrumah, die Grundlage dieses Projekts. Drei unterschiedliche Wege beschreibt Nkrumah in seinem späten Werk *„Revolutionary Path“*: „Three alternatives are open to African States; first, to unite and to save our continent; secondly, to continue in disunity and to disintegrate; or thirdly to sell out and capitulate before the forces of imperialism and neo-colonialism“ (ebd. 1973: 125). Noch 16 Jahre nach der Un-

abhängigkeit Ghanas scheint für ihn die Idee noch genauso wichtig wie früher. Das Erreichen dieses erstgenannten Zieles der Einheit des Kontinents soll Afrika eigene Kraft geben, sich in der Welt zu etablieren. Doch ohne eine gemeinsame Stimme kann dies nicht geschehen. Und diese eine Stimme kann nur durch die Erschaffung eines Wir-Gefühls gelingen: „African Personality in international affairs will have a chance of making its proper impact and will let the world know it through the voices of Africa's own sons“ (ebd. 1961: 125). Doch wie Nkrumah diese eine Stimme erschaffen möchte, wird in seinen Werken nicht wirklich erklärt. Kleine Projekte wie die Autobahn in Ghana, welche große Teile des westlichen Afrikas verbinden sollte, zeugen zwar von der dahinter stehenden Idee, doch die Ausführung solcher Projekte war schon zur Zeit von Nkrumah selbst stark begrenzt. Seine Bücher, in denen er über den Panafrikanismus schreibt, zeugen immer wieder von einer Art „Mutmachung“, dieses Ziel zu erreichen. Probleme, die sich bei dieser Bewerkstelligung auftun, werden nur selten erwähnt. So glaubte er, dass ethnische Konflikte durch die panafrikanische Idee beseitigt werden können (vgl. Arhin 2000: 36). Selbige Probleme, die sogar in Ghana auftraten, wurden niemals erwähnt und soweit verdrängt, dass sogar die eigene Unabhängigkeit für ihn unbedeutend wurde: „I made it quite clear, that Ghana's freedom would be meaningless if it was not linked with the total liberation of the entire continent of Africa“ (ebd.: 133).

In dem heutigen Ghana scheint Nkrumahs Idee des Panafrikanismus kaum noch vorhanden zu sein, wie dies Akokpari ansprach: „He thought the main achievement should be the total liberation of Africa. But today you cannot find this idea anymore. Each country has its own problems. They do not care about the African unity“ (Interview Nr.: 3 2009: 7, 24). Andere schwerwiegende Dinge besetzten nun also den Platz, den Nkrumah eigentlich dem Panafrikanismus zuteilen wollte. Haben die Menschen in Ghana keine Zeit, sich dieser Idee zu widmen, da sie sich möglicherweise mit anderen Problemen beschäftigen müssen, so ist die Ausführung dieser Idee nahezu unrealisierbar. Wäre dies der Fall, so würde man wohl wieder trotzdem Ideen dieses Projektes in den Gedanken der Menschen finden. Thomas Aidoo findet diese in den Köpfen der Menschen wieder und beschreibt es mit folgenden Worten: „The person died, but the idea of the Pan-Africanism is still in the heads of the people. But because of the death of the father of this idea, the idea is also slowly dying“ (Interview Nr.: 1 2009: 10, 2) Ohne einen wirklichen Vertreter dieser Idee wird sie somit wohl untergehen. Doch der panafrikanische Ansatz ist offensichtlich nicht nur in Ghana zu finden. Anders wie eben beschrieben, scheint er in anderen Ländern eher manifestiert zu sein. So spricht Harry Garuba in dem Interview über die Aufnahme des haitianischen Expräsidenten Jean-Bertrand Aristide, welcher von der südafrikanischen Regierung durchgeführt wurde. „He is a guest of the South African government. [...] Since he left Haiti, he lives

in South Africa. This is the same sense like Nkrumah thinks of the unity of Africa“ (Interview Nr.: 10 2009: 4, 10). Die Ähnlichkeit besteht dort, wo Nkrumah Personen wie Du Bois nach Ghana eingeladen hat, um jenen Menschen einen Platz auf ihrem Heimatkontinent zu bieten.

Anders als viele andere Idee von Nkrumah ist der Panafrikanismus weitaus verbreiteter in Afrika. Das haben nicht nur die Interviews, sondern auch noch viele weitere Gespräche gezeigt. In Ghana im Speziellen verhält sich diese Idee des Panafrikanismus aber ähnlich wie die anderen Ideen von Nkrumah. Es findet trotz des Bewusstseins dieser Idee in den Köpfen der Menschen keinerlei Realisierung statt. Die Gründe hierfür sind wohl Armut sowie der Tod des wohl bekanntesten Vertreters dieser Idee und des eigenen Landes.

5. CONCLUSIO

Zu Beginn der Diplomarbeit wurde danach gefragt, wo man in Ghanas Gesellschaft noch Spuren Nkrumah'scher Ideen findet. Es wird also gefragt, welches Erbe Nkrumah im heutigen Ghana hinterlassen hat.

Kwame Nkrumah war Politiker und Philosoph. Diese Tatsache macht ihn für eine ethnologische Forschung interessant. Denn aufgrund seiner Ideen, die ghanaische Gesellschaft neu zu formen, bieten seine Ansätze viele Möglichkeiten, die heutige ghanaische Gesellschaft zu untersuchen. Um die ghanaische Gesellschaft neu zu formen, entwickelte Nkrumah philosophische Theorien, wie zum Beispiel den *Consciencismus*. Seine Ideologie versuchte er dann als Präsident Ghanas politisch zu realisieren. Gerade in einem postkolonialen Ghana trafen viele von Nkrumahs Ideen auf große Akzeptanz. Diese Popularität, die Nkrumah in seiner Amtszeit inne hatte, machen ihn im heutigen Ghana zu einer sehr bekannten und geachteten Persönlichkeit. Dabei ist zu beachten, dass Nkrumah zum einen als Präsident und Politiker betrachtet und zum anderen als eine besondere mythische Persönlichkeit wahrgenommen wird, die besondere Fähigkeiten hatte.

Für diese Forschungsfrage musste beobachtet werden, dass es bei Nkrumah zwei Arten von Erben gibt. Auf der einen Seite gibt es ein rein materielles Erbe Nkrumahs. Hierbei handelt es sich zum Beispiel um eine unter seiner Führung gebaute Autobahn. Auf der anderen Seite gibt es Nkrumah'sche Ideen, die nur in den Köpfen der Menschen wiederzufinden sind. Hierbei handelt es sich beispielsweise um Nkrumahs Identitätskonzept.

Um herauszufinden, was von Nkrumahs Ideen im heutigen Ghana übriggeblieben ist, führte ich mehrere Interviews während meiner Feldforschung in Ghana und Südafrika zwischen August und September 2009 mit unterschiedlichsten Personen durch. Die erste Gruppe meiner Interviewpartner waren Universitätsangehörige. Die andere Gruppe bestand aus Personen, die ich auf der Straße getroffen habe und die sich nicht aus beruflichen Gründen mit Nkrumah befassten. Die Inhalte dieser Interviews habe ich dann mit den theoretischen Überlegungen von Nkrumah in Verbindung gesetzt. Die von mir im kleinen Rahmen durchgeführte teilnehmende Beobachtung hat mir geholfen, gewisse Aussagen der Interviews besser zu verstehen. Nicht nur die Forschung in Ghana, auch der Aufenthalt in Südafrika hat dazu beigetragen, dass ich einen Einblick bekommen konnte, wie Menschen außerhalb von Ghana über Nkrumah denken. Des Weiteren habe ich theoretische Konzepte, die in der Kultur- und Sozialanthropologie immer wieder thematisiert werden, wie das der Hybridität und das der Identität mit in meine Überlegungen einbezo-

gen, damit ich die ethnologische Perspektive nicht aus den Augen verliere. Ein weiterer Grund für die Wahl dieser theoretischen Ansätze war, dass diese beiden Konzepte der Hybridität und Identität sich mit den Ideen von Nkrumah sehr gut verbinden lassen. Denn beide Ansätze findet man zwar nicht als solche bei Nkrumah zitiert, aber seine Ideen sind mit diesen Vorstellungen auf jeden Fall verwandt.

Die Ergebnisse meiner Forschungsarbeit im Rahmen dieser Diplomarbeit zeigen, dass, wenn man über Nkrumah als Person spricht, zwei unterschiedliche Sichtweisen existieren: Die eine Sichtweise beschränkt sich hauptsächlich auf konkrete und belegbare Aussagen. Es geht also hauptsächlich um politische und wirtschaftliche Folgen. Die andere Sichtweise bezieht sich auf die Erinnerung an Nkrumah als Person und auf den Mythos um seine Person. Es hat sich in den von mir erhobenen Interviews mit Vertretern aus Politik, Soziologie, Philosophie und Afrikanistik gezeigt, dass es in diesen Experteninterviews hauptsächlich um politische und wirtschaftliche Aspekte ging. An kritischen Kommentaren mangelte es dabei nicht. Bei den in Accra, der Hauptstadt Ghanas, durchgeführten Interviews mit fachfremden Personen aus unterschiedlichsten Bereichen, wie zum Beispiel der Gastronomie und dem Kunstgewerbe, zeigte sich ein anderes Bild. Die Begeisterung, welche Nkrumah hervorrief, erschien mir wirklich echt zu sein. Die Wichtigkeit der Person Nkrumah für viele Menschen zeigte sich auch während der Beobachtungsphase. Auch wenn sein Gesicht auf keinem Geldschein vorkommt, so ist es dennoch äußerst präsent und zeigt sich nicht nur auf T-Shirts, sondern auch an Häuserwänden, Plakaten und Kunstwerken.

Nkrumahs Ziel war es, seine Ideologie in den Ideen und Gedanken der Menschen zu verankern. Dennoch, wenn auch viele Leute heute von Nkrumahs Ideen sprechen, so bedeutet das nicht, dass sie hinter diesen Ideen stehen. So scheinen nicht nur die von ihm aufgestellten Werte, sondern auch seine grundsätzlichen Ansätze, die sich in Politik, Gesellschaft, etc. manifestieren sollten, nicht mehr „lebendig“ zu sein. Aus diesem Grund ist das Konzept, das er im *Consciencismus* beschreibt und aufbaut, heutzutage nicht mehr aktiv und es wird nicht ausgelebt, sondern es befindet sich vielmehr nur im „Unterbewusstsein“ der Menschen. Sein Plan, seine Ideologie mit Hilfe der Philosophie in der Gesellschaft zu etablieren, muss also als gescheitert angesehen werden. Ähnlich ist es mit seinen Ideen. Dabei besteht der Unterschied zwischen der Ideologie von Nkrumah und seinen Ideen darin, dass die Ideologie als größeres Gedankengebäude betrachtet werden kann, das alle anderen Ideen, wie zum Beispiel seine politischen Ideen, beinhaltet.

Eine Philosophie oder Ideologie zu etablieren, benötigt eine gewisse Tiefe im Denken der Menschen, die sie annehmen sollen. Mit dieser Verankerung hatte Nkrumah große Probleme. Die Mechanismen, mit welchen das Ziel erreicht werden sollte, waren historisch

außerordentlich kurzlebig und extrem an seine Person gebunden. Zur Zeit seiner Machtübernahme war die Euphorie groß, die Menschen folgten seinen Ideen und waren wegen der neu erhaltenen Unabhängigkeit und aufgrund vom Charisma Nkrumahs von seinen Ansätzen überzeugt. Von seinem konkreten Wirken bleiben aus diesem Grund vor allem die infrastrukturellen Bauprojekte noch heute erhalten und werden mit Kwame Nkrumahs Ideen in Beziehung gesetzt. Diese Bauwerke werden im heutigen Ghana mit Nkrumah in Verbindung gesetzt und dabei wird der eigentliche Nutzen stark relativiert. So ist die Autobahn nicht nur eine Straße, sondern ein Symbol für Nkrumahs Taten.

Die ghanaische Identität, wenn man diesen Ausdruck verwenden kann, ist mehr als komplex. In dieser Diplomarbeit hat sich gezeigt, dass die Vorstellung einer multiplen Identität für Ghana zutreffend ist. Im Zusammenhang mit Nkrumah zeigt sich auch, dass er von mehreren Identitäten ausging. Sein Ziel war es auf jeden Fall, eine ghanaische Nationalidentität zu schaffen - wie im Teil über das Konzept der Identitäten dargestellt wurde. Es hat sich in dieser Diplomarbeit gezeigt, dass man in Ghana unterschiedlichste Situationen ausmachen kann, in denen sich die Identität ändert bzw. in denen sich eine Person unterschiedlichen Identitäten zugehörig fühlen kann.

So kann man zwischen einer ghanaischen Nationalidentität, die während eines Fußballspiels der Nationalmannschaft sichtbar wird und einer ethnischen Identität, die möglicherweise während einer politischen Wahl zu erkennen ist unterscheiden. Zu diesen Identitäten kommt auch noch das Bewusstsein einer afrikanischen Persönlichkeit, die Nkrumah in seinen Büchern immer wieder anspricht. Auch wenn er bei vielen seiner Ideen im heutigen Ghana nicht mehr wiederzufinden ist, so ist sein Konzept der ghanaischen und afrikanischen Identität noch größtenteils präsent.

Das Konzept der Identität ist zwar wichtiger für die Identifikation mit Nkrumahs Ideen als die von ihm erschaffenen Bauwerke, diese spielen aber, wie schon zuvor erwähnt, auch eine nicht unwichtige Rolle. Denn man darf diese Bauwerke nicht von der Ideologie losgelöst betrachten, sondern man muss akzeptieren, dass auch die Infrastrukturprojekte auf ideologischen Konzepten beruhen, die sich in den Köpfen der Menschen wiederfinden lassen. Der Zweck der Autobahn war nämlich nicht nur die Verbindung der Regionen des Landes, sondern auch die Schaffung einer Nationalidentität.

So sind es heute nicht mehr die materiellen Hinterlassenschaften an sich, die eine wichtige Rolle spielen, sondern vielmehr die Gedanken hinter diesen Projekten.

Ein Beispiel hierfür sind Infrastrukturprojekte und Entwicklungskonzepte, die heutzutage als Mittelpunkt der Nkrumah'schen Wirtschaftspolitik gelten. Die Autobahn, die nicht nur Regionen in Ghana, sondern ganz Westafrika verbinden sollte, wird heute nicht mehr als reines Bauprojekt verstanden, sondern mit Nkrumahs Ideen in Verbindung gebracht. Ähnlich ist es mit dem Volta-Fluss-Projekt, das als erstes zuverlässiges und großes Wasserkraftwerk die Eigenständigkeit Ghanas voranbringen sollte.

Wie sich auch bei diesem wirtschaftlichen Projekt zeigt, war für Nkrumah das Annehmen von externen „westlichen“ Ideen ein wichtiger Faktor der Neuformung der ghanaischen Gesellschaft. Diese Diplomarbeit hat gezeigt, dass die von Nkrumah angestrebte Verbindung der „Drei Segmente“, nämlich dem traditionell-afrikanischen, dem islamischen und dem europäisch-christlichen Segment, heutzutage nur noch eine minimale Rolle spielt. Dabei war für ihn das traditionelle Segment immer das wichtigste. Im heutigen Ghana allerdings findet man diese Vereinigung der Segmente nicht wieder. Die Globalisierung hat dazu geführt, dass das traditionelle Segment zurückgedrängt wurde und das europäisch-christliche heutzutage die wichtigste Rolle spielt. Viele der Werte, die von Nkrumah als unerlässlich betrachtet werden, wie zum Beispiel der Kommunalismus, kann man in der heutigen Gesellschaft nur noch schwer wiederfinden. Dennoch ist auf bestimmten Gebieten des Alltagslebens das traditionelle Segment immer noch sehr wichtig. So tragen viele Ghanaer zum Beispiel noch traditionelle Kleidung. Doch die wichtigen Gebiete der Gesellschaft, wie zum Beispiel Politik und Wirtschaft, wurden stark von dem europäisch-christlichen Segment beeinflusst. Und so findet man auf diesen Gebieten nur noch wenige Spuren des traditionell-afrikanischen Segments.

Die Philosophie, die Nkrumah im *Consciencismus* entwickelt, sollte diese Dominanz des europäisch-christlichen Segments beenden. Er hatte also die Hoffnung, im postkolonialen Ghana die „Drei Segmente“ verbinden zu können. Um dieses zu erreichen, vereint er philosophisches Gedankengut mit politischem Handeln. Der Sozialismus ist dabei einer der wichtigsten Punkte dieser Verbindung. Doch gerade diese Beziehung schwächte den Sozialismus in seiner Ausführung. Nkrumahs politisch-philosophische Ideen sind durch ihre hohe metaphysische Komplexität nur sehr schwer in die Realität zu übersetzen. Noch heute versuchen Philosophen, seine Texte zu deuten. Auch der weltpolitische Wandel, der nahezu generell nach Ende des „Kalten Krieges“ zu einer Ablehnung des Sozialismus geführt hat, zwang die ghanaische Gesellschaft zu einer kapitalistischen Wende. Die Globalisierung und andere externe Faktoren können auch für den politischen Untergang der Nkrumah'schen Idee des Panafrikanismus verantwortlich gemacht werden. Zwar findet man seine Idee eines vereinten Afrikas in den Köpfen der Menschen wieder, wirklich politisch

realisiert wurde diese Idee allerdings nicht. Nkrumahs Ziel eines aus freien Staaten bestehenden und vereinigten Afrikas, wurde bis heute somit nicht erreicht. Zwar existiert die AU (Afrikanische Union), doch diese ist nur eine schwache Organisation und wurde nicht nach den Ideen von Nkrumah aufgebaut.

Heutzutage lässt sich sagen, dass Nkrumahs Ideen und Konzepte eine Art Mythos geworden sind. Die meisten seiner Ideen existieren in den Köpfen der Menschen und werden nur noch selten realisiert. Diese mangelnde Realisierung hat wohl unterschiedlichste Gründe. Ein Grund dafür kann der Zeitpunkt sein, an dem Nkrumah seine Ideen ausführen wollte. Das postkoloniale Ghana in der Zeit des „Kalten Krieges“ war möglicherweise noch nicht bereit für Nkrumahs Ideen. Ein anderer Grund war wohl die Globalisierung, die es sozialistischen Systemen in einer von dem Kapitalismus geprägten Welt nicht einfach machten, sich zu etablieren. Dazu kam, dass Nkrumahs Positionierung in Richtung Sowjetunion zur Isolierung Ghanas vom Westen führte und dadurch eine gewisse wirtschaftliche Schwächung eintrat.

Doch das größte Problem ging wohl von Kwame Nkrumah selbst aus. Durch seine gezielte Ideologiebildung nahm er vielen Bürgern die Wahl ab. Erst viele Jahre nach seinem Sturz, also heute, ist er wieder populär. Und gerade zu seinem 100. Geburtstag wurde er posthum zu einem Mythos im positiven Sinne.

QUELLENVERZEICHNIS

PRIMÄRLITERATUR

Nkrumah, Kwame (1957): Ghana. The Autobiography of Kwame Nkrumah. Edinburgh: Thomas Nelson and Sons.

Nkrumah, Kwame (1961): I speak of freedom. London: Heinemann.

Nkrumah, Kwame (1962): Towards Colonial Freedom. Africa in the struggle against world imperialism. London: Heinemann.

Nkrumah, Kwame (1963): Africa must unite. London: Heinemann.

Nkrumah, Kwame (1963a): Sprung über 2 Jahrtausende. Unser Weg in die Freiheit. Düsseldorf: Econ Verlag.

Nkrumah, Kwame (1964): Consciencism. Philosophy and Ideology for De-Colonisation. London: Panaf Books.

Nkrumah, Kwame (1965): Consciencismus. Philosophie und Ideologie zur Entkolonialisierung und Entwicklung mit besonderer Berücksichtigung der afrikanischen Revolution. Köln: Westdeutscher Verlag.

Nkrumah, Kwame (1965a): Neo-Colonialism. The Last Stage of Imperialism. London: Thomas Nelson.

Nkrumah, Kwame (1967): Axioms of Kwame Nkrumah. London: Panaf Books.

Nkrumah, Kwame (1968): Dark Days in Ghana. London: Panaf Publications.

Nkrumah, Kwame (1970): Class Struggle in Africa. London: Panaf Books.

Nkrumah, Kwame (1973): Revolutionary Path. London: Panaf Books.

Nkrumah, Kwame (1974): Handbook of revolutionary Warfare. London: Panaf Books.

SEKUNDÄRLITERATUR

Abels, Heinz (2004): Interaktion, Identität, Präsentation. Kleine Einführung in interpretative Theorien der Soziologie. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Achilles, Jochen (1998): Conceptualizing Cultural Identities: An Introduction. In: Jochen Achilles & Carmen Birkle (Hrsg.): (Trans)Formation of Cultural Identity in the English-Speaking World. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter. 1-13.

Agyeman, Dominic Kofi (1991): Social and Political Outlook. In: Kwame Arhin (Hrsg.): The Life and Work of Kwame Nkrumah. Accra: Sedco Publishing Limited. 152-161.

- Angehrn, Emil (1984): Geschichte und Identität. Berlin: Walter de Gruyter.
- Arhin, Kwame (2000): A View of Kwame Nkrumah 1909-1972. Accra: Sedco Publishing Ltd.
- Armah, Kwesi (2004): Peace Without Power: Ghana's Foreign Policy. 1957-1966. Accra: Ghana Universities Press.
- Assmann, Jan (2002): Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München: Verlag C. H. Beck.
- Bachmann-Medick, Doris (2009): Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften. Reinbek: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Beierwaltes, Werner (1977): Identität und Differenz. Zum Prinzip cusanischen Denkens. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Bernard, Russell (1995): Research Methods in Anthropology. Qualitative and Quantitative Approaches. Lanham: AltaMira Press.
- Bhabha, Homi K. (2007): The Location of Culture. London: Routledge.
- Bhabha, Homi K. (1995): Signs taken for Wonders. In: Bill Ashcroft, Gareth Griffiths & Helen Tiffin (Hrsg.): The Post-Colonial Studies Reader. Oxford: Routledge. 38-43.
- Bhabha, Homi K. (1997): Verortung von Kultur. In: Bronfen, Elisabeth, Marius, Benjamin & Steffen, Therese (Hrsg.): Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. Tübingen: Stauffenburg Verlag. 123-149.
- Bizeul, Yves (2009): Glaube und Politik. Wiesbaden: VS Verlag.
- Bloch, Maurice (2005): Ideology. In: Alan Barnard & Jonathan Spencer (Hrsg.): Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. Oxon: Routledge. 293-294.
- Boudon, Raymond (1988): Ideologie. Geschichte und Kritik eines Begriffs. Reinbek: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Buah, F.K. (1998): A History of Ghana. Oxford: Macmillan.
- Bueno, Gustavo (2002): Der Mythos der Kultur. Bern: Peter Lang AG.
- Callinicos, Alex (2005): Die revolutionären Ideen von Karl Marx. Köln: ISP Verlag.
- Castro Varela, Maria Do Mar & Dhawan, Nikita (2005): Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Descartes, René (1986): Meditationen über die Erste Philosophie. Stuttgart: Philipp Reclam Verlag.
- Du Bois, William Edward Burghardt (1965): Mein Weg, meine Welt. Berlin: Dietz Verlag.

- Fanon, Franz (1981): Die Verdammten dieser Erde. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fanon, Franz (2008): Black Skin, White Masks. New York: Grove Press.
- Felix Meiner Verlag (1998): Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Fleischmann, Ulrich (2005): Kreolisierung als sprachwissenschaftliches und kulturtheoretisches Phänomen. In: Bernd Hausberger & Gerhard Pfeisinger (Hrsg.): Die Karibik. Geschichte und Gesellschaft 1492 - 2000. Wien: Promedia Verlag. 157-172.
- Fludernik, Monika & Nandi, Miriam (2001): Hybridität. Theorie und Praxis. In: Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren. Nr.: 8, 7-24.
- Geertz, Clifford (1983): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Geertz, Clifford (1973): The Interpretation of Culture. New York: Basic Books.
- Gellner, Ernest (1983): Nations and Nationalism. Ithaca: Cornell University Press.
- Graness, Anke & Schirilla, Nausikkaa (2001): Hybridität. Einleitung. In: Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren. Nr.: 8, 4-6.
- Häckel, Erwin (1974): Afrikanischer Nationalismus. Macht und Ideologie im Schwarzen Afrika. München: Ernst Vögel Verlag.
- Haizel, E. A. (2001): Education in Ghana, 1951-1966. In: Kwame Arhin (Hrsg.): The life and work of Kwame Nkrumah. Accra: Sedco Publishing Limited. 55-88.
- Hall, Stuart (1996): The Question of Cultural Identity. In: Stuart Hall, David Held & Tony McGrew (Hrsg.): Modernity and Its Futures. London: Polity Press. 273-316.
- Hann, C. M. (2005): Class. In: Alan Barnard & Jonathan Spencer (Hrsg.): Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. Oxon: Routledge. 98-99.
- Hauser-Schäublin, Brigitta (2008): Teilnehmende Beobachtung. In: Bettina Beer (Hrsg.): Methoden ethnologischer Feldforschung. Berlin: Dietrich Reimer Verlag. 37-58.
- Hountondji, Paul (1993): Afrikanische Philosophie. Mythos und Realität. Berlin: Dietz Verlag.
- Hübner, Kurt (1991): Das Nationale. Verdrängtes, Unvermeidliches, Erstebenswertes. Graz: Verlag Styria.
- Irmela, Schneider (1997): Von der Vielsprachigkeit zur Kunst des Hybridation. Diskurs des Hybriden. In: Christian Thomsen (Hrsg.): Hybridkultur: Medien, Netze, Künste. Köln: Wienand Verlag. 13-66.
- Jung, Matthias (2001): Hermeneutik zur Einführung. Hamburg: Junius Verlag.

Kant, Immanuel (1999): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Kimmerle, Heinz (2002): Interkulturelle Philosophie zur Einführung. Hamburg: Junius Verlag.

Kimmerle, Heinz (1991): Philosophie in Afrika. Afrikanische Philosophie. Frankfurt a.M.: Qumran im Campus Verlag.

Kordzo Gadzekpo, Seth (2005): History of Ghana since pre-history. Accra: EPP Books Service.

Kossek, Birgit (2003): Post/koloniale Diskurse und die De/Kolonisierung von Identität. In Werner Zips (Hrsg.): Afrikanische Diaspora: Out of Africa Into New Worlds. Münster: LIT Verlag. 91-111.

Mabe, Jacob Emmanuel (2005): Mündliche und schriftliche Formen philosophischen Denkens in Afrika. Grundzüge einer Konvergenzphilosophie. Frankfurt a.M.: Peter Lang Verlag.

Mabe, Jacob Emmanuel (2004): Philosophie, afrikanische. In: Jacob Emmanuel Mabe (Hrsg.): Das Afrika-Lexikon. Ein Kontinent in 1000 Stichwörtern. Stuttgart: J. B. Metzler. 493-496.

Mannheim, Karl (1995): Ideologie und Utopie. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann Verlag.

Marx, Karl (1946): Kritik des Gothaer Programms. Berlin: Verlag Neuer Weg.

Mayring, Philipp (2008): Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Technik. Weinheim und Basel: Beltz Verlag.

Mazrui, Alamin M (2003): Ali Mazrui and the Triple Heritage. In: Alamin M. Mazrui & Willy Mutunga (Hrsg.): Race, Gender, and Culture Conflict: Debating the African Condition. Mazrui and His Critics, Volume One Vol 1. Asmara: African World Press. 21-26.

Mead, George Herbert (1934): Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Meyns, Peter (2004): Ujamaa. In: Jacob Emmanuel Mabe (Hrsg.): Das Afrika Lexikon. Ein Kontinent in 1000 Stichwörtern. Stuttgart: J. B. Metzler. 658-659.

Meyns, Peter (2004): Sozialismus. In: Jacob Emmanuel Mabe (Hrsg.): Das Afrika Lexikon. Ein Kontinent in 1000 Stichwörtern. Stuttgart: J. B. Metzler. 566-567.

Meyns, Peter (2004): OAU. In: Jacob Emmanuel Mabe (Hrsg.): Das Afrika-Lexikon. Ein Kontinent in 1000 Stichwörtern. Stuttgart: J. B. Metzler. 464-466.

Milne, June (1990): Kwame Nkrumah. The Conakry Years. His Life and Letters. London: Panaf Books Ltd.

Nghi Ha, Kien (2005): Hype um Hybridität. Kultureller Differenzkonsum und postmoderne Verwertungstechnik im Spätkapitalismus. Bielefeld: Transcript Verlag.

Obeng, Samuel (Hrsg.) (1997): Selected Speeches of Kwame Nkrumah. Volume 2. Accra: Afram Publications.

Ogundowole, E. Kolawole (2004): Philosophy and Society. Akoka: Correct Counsels Limited.

Plamenatz, John (1972): Ideologie. München: Paul List Verlag.

Rathje, Stefanie (2009): Der Kulturbegriff. Ein anwendungsorientierter Vorschlag zur Generalüberholung. In: Alois Moosmüller (Hrsg.): Konzepte kultureller Differenz. Münster: Waxmann Verlag. 83-106.

Rooney, David (1988): Kwame Nkrumah. The Political Kingdom in the Third World. London: I.B. Tauris.

Rooney, David (1988a): Kwame Nkrumah. Vision and Tragedy. Accra: Sub-Saharan Publishers.

Schech, Susanne & Haggis, Jane (2000): Culture and Development. A Critical Introduction. Oxford: Blackwell Publishers.

Schicho, Walter (2009): Ujamaa: Sozialismus und/oder Entwicklung. In: Joachim Becker & Rudy Weissenbacher (Hrsg.): Sozialismen. Entwicklungsmodelle von Lenin bis Nyerere. Wien: Promedia Verlag. 175-188.

Schirilla, Nausikaa (2001): Können wir uns nun alle verstehen? In: Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren. Nr.: 8, 36-47.

Schlehe, Judith (2008): Formen qualitativer ethnographischer Interviews. In: Bettina Beer (Hrsg.): Methoden ethnologischer Feldforschung. Berlin: Dietrich Reimer Verlag. 119-142.

UNBEKANNT (1964): Some Essential Features of Nkrumaism. Accra: The Spark Publications.

Weber, Max (2005): Wirtschaft und Gesellschaft. Neu Insensburg: Melzer Verlag.

Wimmer, Franz Martin (2004): Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung. Wien: Wiener Universitätsverlag.

Wimmer, Franz Martin (1993): Ansätze einer interkulturellen Philosophie. In: Adhar Mall & Dieter Lohmar (Hrsg.): Philosophische Grundlagen der Interkulturalität. Studien zur interkulturellen Philosophie. Amsterdam: Rodopi. 29-40.

Wiredu, Kwasi (1998): The moral foundations of an African Culture. In: P.H. Coetzee & A.P.J. Roux (Hrsg.): The Afrikan philosophy reader. London: Routledge. 306-316.

Young, Robert J. C. (2003): Postcolonialism. A Very Short Introduction. Oxford: Oxford University Press.

Young, Robert J. C. (2008): Postcolonialism. An Historical Introduction. Malden: Blackwell Publishing.

Zirfas, Jörg & Jörissen, Benjamin (2007): Phänomenologien der Identität. Human-, sozial und kulturwissenschaftliche Analysen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

ZEITUNGEN UND MAGAZINE

Der Spiegel (1964): Unser Messias. In: Der Spiegel. Nr.: 7/1964. 66-68.

Cape Times (1957): Freedom Roar Hails Ghana's Birthday - Crowds Hear Nkrumah Herald New Era. In: Cape Times. Kapstadt.

INTERVIEWS

Experteninterviews

Nr.: 1) Aidoo, Thomas Maxwell (27. 08. 2009): Professor für Afrikanistik an der University of Ghana. Legon.

Nr.: 2) Ajei, Martin (24. 08. 2009): Doktor der Philosophie an der University of Ghana. Legon.

Nr.: 3) Akokpari, John (09. 09. 2009): Doktor der Politikwissenschaften an der University of Cape Town. Kapstadt.

Nr.: 4) Alonggu, Mark-Anthony (19. 08. 2009): Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Afrikanistik der University of Ghana. Legon.

Nr.: 5) Garuba, Harry (08. 09. 2009): Professor für Afrikanistik an der University of Cape Town. Kapstadt.

Nr.: 6) Graneß, Anke (11. 03. 2010): Redakteurin der Zeitschrift Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren. Wien.

Nr.: 7) Ogundowole, E. Kolawole (20. 8. 2009): Professor für Philosophie der University of Ghana. Legon.

Nr.: 8) Okyerefo, Michael P.K. (25. 08. 2009): Doktor der Soziologie an der University of Ghana. Legon.

Nr.: 9) Wimmer, Franz Martin (17. 03. 2010): Professor für Philosophie an der Universität Wien. Wien.

Interviews mit fachfremden Personen

Nr.: 10) Atum, Kofi (26. 08. 2009): Arbeitssuchender Lehrer. Accra.

Nr.: 11) Evacsa, Kwesi (17. 08. 2009): Restaurantbesitzer. Accra.

Nr.: 12) Lokon, James (23. 08. 2009): Künstler. Accra.

Nr.: 13) McPpletjoi, Justin (23. 08. 2009): Journalist der Accra Mail. Accra.

Nr.: 14) Okofu, Bismarck (23. 08. 2009): Taxifahrer. Accra.

INTERNETSEITEN

Ploder, Andrea (1. 2009): Wollen wir und irritieren lassen? Für eine Sensibilisierung der Methode qualitativer Forschung zur interkulturellen Kommunikation durch postkoloniale Theorie. URL: 1, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114fqs0901426> [Zugriff: 26. Mai 2009]

Spiegel Online (11. 7. 2009): Yes we can – auch in Afrika. URL: 2, <http://www.spiegel.de/politik/ausland/0,1518,635658,00.html> [Zugriff: 08. Februar 2010]

INDEX

A

Accra · 7, 47
Achimota · 10
Africanness · 41
Afrikanische Revolution · 15
Afrikanisches Bewusstsein · 41
Akosombo Damm · 68
Alltagsdenken · 24
Analytische Philosophie · 16
Aristide, Jean-Bertrand · 82
Atheismus · 24
Autobahn · 68

B

Backsteinsozialismus · 77
Bastard · 29, 71
Bewusstsein · 36

C

Calypso · 69
Coca Cola · 72
Convention People's Party · 6
Coup d' état · 7

D

Dezentralisierung · 69
Dialekte · 46
Drei Segmente · 22, 34
Dritter Raum · 74

E

Edler Wilde · 29
Eingewöhnung · 47
Einparteiensystem · 17, 77
Enlightenment subject · 38
Entkolonialisierung · 58
Ethik · 59

Ethnische Identität · 66
Experteninterviews · 49
Explikation · 51

F

Feldforschung · 43
Feldzugang · 45
Forschungsdesign · 43
Forschungsfelder · 43
Freiheitsstatue · 54

G

Gesellschaftsklassen · 73
Gesellschaftsordnung · 58
Ghana als multiethnischer Staat · 8
Ghana-Diktator · 7

H

Hanging out · 47
Harmonie · 73
Hermeneutik · 52
Herrschaft · 32, 57
Hybridität · 28

I

Idealismus · 23
Identität · 62
Identität (hybride) · 49
Identitätskrise · 38
Ideologie · 15, 47, 57, 70
Ideologieinstitute · 61
Ideologieübernahme · 59
Ideologische Kunst · 70
Individualität · 36
Interviewpartner · 47
Interviewstruktur · 49

K

Kalter Krieg · 75
Kapitalismus · 78
Klan · 81
Klassenbewusstsein · 20
Klassenidentität · 37
Klassenideologie · 19
Klassenkampf · 27
Klassenstruktur · 27, 42, 78
Kollektive Identität · 37
Kolonialismus · 43
Kolonialzeit · 53
Kommunalismus · 22, 26, 78
Kontextanalyse · 51
Kulturelle Identität · 37
Kunst · 70

L

Landwirtschaftssektor · 77
Lincoln University · 6

M

Mandela, Nelson · 44
Marx, Karl · 23
Massenpartei · 21
Materialismus · 25, 26
Mayring, Phillip · 50
Messias · 54
Metaphysischer Materialismus · 23
Mimikry · 32
Minderwertigkeit · 29
Mischling · 29
Mixophobie · 30
Moralismus · 25
Mythos · 53

N

Nation · 63
Nationalbibliothek · 44
Nationalidentität · 37, 40
Nationalstolz · 64

NDP · 60
Negative Aktion · 17
Négritude · 41
Neokolonialismus · 58
Nkroful · 5
Nkrumahs Kindheit · 54
Non-Africanness · 41

O

Obama, Barack · 7
Oral-traditionelle Gesellschaft · 59
Organisation de l'Unité Africaine · 43
Osagyefo · 5

P

Pan-Afrika Konferenzen · 41
Panafricanismus · 7, 40, 44, 81
Pantheismus · 24
Platon · 30, 36
Positive Actions · 14, 21
Post-modern subject · 38
Postmoderne · 38
Presse und Journalismus · 14

Q

Qualitative Interviews · 48
Quellenkritik · 52

R

Rassenvermischungstheorie · 30
Religion · 24
Revolution · 21, 58, 59

S

Schizophrenie · 66
Senghor, Léopold Sédar · 41
Serendipity-Prinzip · 48
Sklaverei · 78
Sociological subject · 38

Sozialismus · 42, 58, 75

Sprache · 46

Staatssystem · 76

Subidentitäten · 67

Südafrika · 43

Synkretismus · 31

T

Teilnehmende Beobachtung · 45

Tiefeninterviews · 48

Trust territory · 63

U

U.S.A. · 54, 60

Ujamaa-Sozialismus · 26

Unabhängigkeitskampf · 55

Universität von Kapstadt · 44

Universität von Legon · 48

V

veranstaltete Hybridität · 34

Vereinheitlichung · 58

Verschmutzung · 29

Volta Fluss · 68

Volta River Projekt · 7

W

Weber, Max · 39

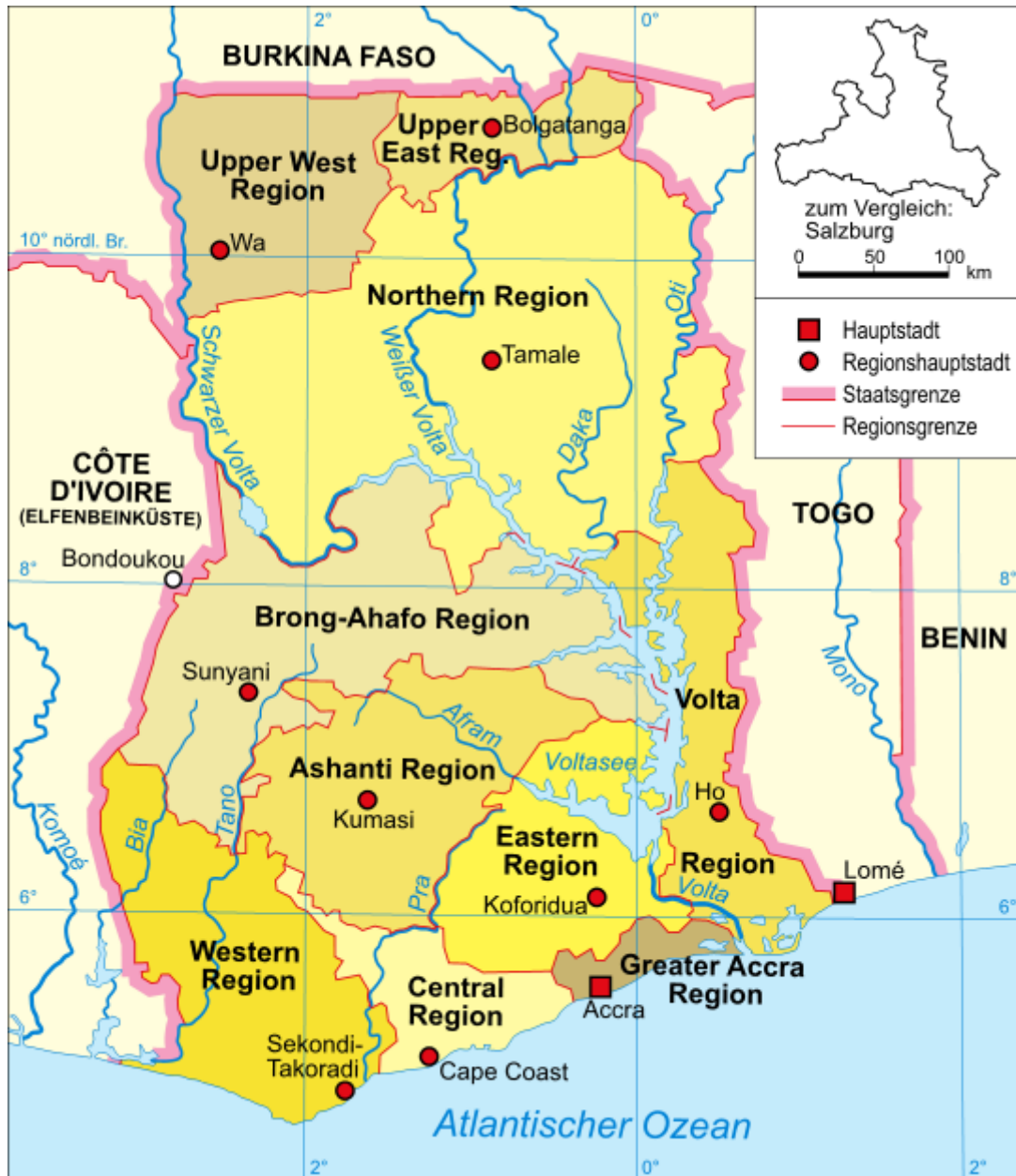
Widerstandskampf · 70

Winneba · 25

Wir-Gefühl · 82

LANDKARTE

Karte von Ghana:



Quelle: <http://de.wikipedia.org/wiki/Ghana> [Zugriff: 06.07.2010]

ABSTRACT

In dieser Diplomarbeit soll die Forschungsfrage beantwortet werden, was die gesellschaftliche Bedeutung und der Nutzen der philosophischen Ideen von Kwame Nkrumah in Ghana ist.

Als erster Präsident des postkolonialen Ghanas spielte Kwame Nkrumah besonders direkt nach der Unabhängigkeit eine wichtige Rolle. Diese Arbeit soll seine Wirkung im heutigen Ghana untersuchen.

Als Philosoph und Politiker versuchte Nkrumah, seine philosophischen Ideen, und hierbei wird in dieser Arbeit besonders der *Consciencismus* erwähnt, mit Hilfe der Politik zu realisieren. Diese Diplomarbeit befasst sich also besonders mit Nkrumahs Werk (1965): „*Consciencismus. Philosophie und Ideologie zur Entkolonialisierung mit besonderer Berücksichtigung der Afrikanischen Revolution*“, und hat so zum Ziel, speziell seine in diesem Werk erwähnten Ideen und Gedanken in der Gesellschaft wiederzufinden.

Gerade Nkrumahs philosophische Analysen erlauben einen Einblick in die gesellschaftliche Entwicklung, der für eine kultur- und sozialanthropologische Untersuchung als sehr nützlich erscheint. Dabei liegt das Hauptaugenmerk auf bestimmten Ansätzen und Ideen Nkrumahs, die sich mit theoretischen Konzepten der Ethnologie verbinden lassen.

Für Nkrumah ist die Ideologie das Werkzeug, seine Ideen und Werte in der Gesellschaft zu etablieren. Seine Ideologie ist dabei eng mit dem Sozialismus verbunden. Sein Ziel war es, in die postkoloniale ghanaische Gesellschaft den Sozialismus einzuführen, denn dieser sei, so Nkrumah, den traditionellen afrikanischen Werten am nächsten.

Diese traditionellen afrikanischen Werte fasst er in einem Segment zusammen und nennt als Gegenpart das islamische und das europäisch-christliche Segment, die beide durch die Kolonialzeit und religiöse Ausbreitung in Afrika Einzug erhalten haben. Nkrumah nennt diese die „Drei Segmente“ und sein Ziel ist es, alle drei in einem Prozess der Versöhnung zusammenzuführen, wobei er immer wieder betont, dass das traditionelle afrikanische Segment das wichtigste sei. In dieser Diplomarbeit habe ich die Theorie der Hybridität, die unter anderem von Homi K. Bhabha eingeführt wurde, ausgewählt, um die Thematik der „Drei Segmente“ aus kultur- und sozialanthropologischer Sicht betrachten zu können.

Ein weiterer in dieser Diplomarbeit untersuchte Gedanke ist der der Identität. In seinem Buch *Consciencismus* widmet sich Nkrumah dem Konzept der Identität und möchte

mit Hilfe der Politik eine ghanaische Nationalidentität sowie eine panafrikanische Identität entwickeln.

Für diese Diplomarbeit wurden Interviews durchgeführt, die auf einer Forschungsreise nach Ghana und Südafrika stattgefunden haben. Dabei war es wichtig, die Interviewpartner in zwei unterschiedliche Gruppen aufzuteilen. Die erste Gruppe bestand aus Experten, die sich beruflich mit Nkrumah befasst, die andere waren fachfremde Personen aus anderen Berufsgruppen. Durch die unterschiedlichen Interviews war es mir möglich, mit Hilfe der verschiedenen Aussagen und Meinungen zu dem hier behandelten Thema eine genaue Analyse zu tätigen.

In Kombination mit einer hermeneutischen Analyse von Nkrumahs Werken hat sich so gezeigt, dass es unterschiedlichste Ansichten zur Person Kwame Nkrumah gibt. So ist für einige Personen Nkrumah ein einfacher Politiker und ehemaliger Präsident, für andere ist es eine Art mythische Person, die besondere Kräfte innehatte.

Wenn es um Nkrumahs Erbe im Speziellen geht, kann grundsätzlich gesagt werden, dass seine Ideen zwar in den Köpfen und Gedanken der Menschen sind, diese aber nicht danach handeln. Des Weiteren werden Nkrumahs materielle Hinterlassenschaften, wie zum Beispiel die von ihm gebaute Autobahn oder der von ihm errichtete Damm, nicht auf ihre Funktion relativiert, sondern mit Nkrumah als Person in Verbindung gebracht.

Die Gründe für das Verschwinden bzw. nicht aktive Leben Nkrumah'scher Ideen sind äußerst vielseitig. So verhinderte zum Beispiel ein globaler Kapitalismus die Etablierung eines ghanaischen Sozialismus. Und auch die Stärkung des europäisch-christlichen Segments führte und führt noch heute zu einer Schwächung des traditionellen Segments oder der dazugehörigen Faktoren wie zum Beispiel des Kommunalismus. Doch auch Nkrumah selbst trug dazu bei, dass seine Vorstellungen nicht realisiert wurden. Letztendlich lässt sich sagen, dass Kwame Nkrumah mit seinen Ideen gescheitert ist.

LEBENS LAUF

CHRISTOPHER MICHAEL LEMKE

Geburtstag: 07.12.1982
Geburtsort: Bremen, Deutschland
Nationalität: Deutsch

Ausbildung

2005 - 2011 Wien	Studium der Kultur- und Sozialanthropologie sowie der Philosophie in Studienschwerpunkte: • Interkulturelle Philosophie • Afrikanische Philosophie Diplomarbeitsthema: Über die gesellschaftliche Bedeutung und den Nutzen der philosophischen Idee von Kwame Nkrumah in Ghana
August - September 2009	Praktikum bei der Gesellschaft für afrikanische Philosophie e.V., Berlin, Deutschland
2003 - 2004	Studium der Informatik an der technischen Fachhochschule Wedel, Wedel, Deutschland
Juni 2002	Englische A' Level (Matura)
2000 - 2002	Sutton Valence Boarding School, Sutton Valence, England

Auslandsaufenthalte

August - September 2009	Aufenthalt in Ghana und Südafrika zwecks Feldforschung für die Diplomarbeit
August - September 2008	Aufenthalt in Trinidad and Tobago sowie Grenada (Auslandsexkursion)
August - September 2007	Aufenthalt in China zwecks Sprachunterricht

Sprachen

Englisch	fließend
Spanisch	fortgeschritten
Chinesisch	Anfänger
