polylog

Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren

180,- öS
26,- DM
Nr.
2
1998

ISBN 3-901989-01-3
ISSN 1560-6325

thema: kwasi wiredus konsensethik

ein afrikanisches modell

HAKAN GÜRSES
Der andere Schauspieler

im gespräch
CHRISTINE GICHURE

HARTWIG BISCHOF
Eine interkulturelle Körperhaltung: Der Spagat

THOMAS LEWIS
Vergleichende Ethik in Nordamerika

NIELS WEIDTMNN
Eine Einführung in das Denken von Kwasi Wiredu

KWASI WIREDU
Demokratie und Konsensus

ANKE GRANESS
Der Konsensbegriff

EMMANUEL CHUKWUDI EZE
Demokratie oder Konsensus ?

GAIL PRESBEY
Akan-Chiefs und Königsmütter im heutigen Ghana

SONDERDRUCK

thema:

kwasi wiredus konsens-ethik. ein afri-kanisches modell

6
NIELS WEIDTMANN
Der gemeinsame Weg der Kulturen zu größerer Wahrheit.
Eine Einführung in das Denken von Kwasi Wiredu.

12
KWASI WIREDU
Demokratie und Konsens in traditioneller afrikanischer Philosophie.
Ein Plädoyer für parteilose Politik.

22
ANKE GRANESS
Der Konsensbegriff.
Ein Vergleich der Bedeutung des Konsensbegriffs in Wiredus Konsensethik und der Diskursethik von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas.

32
EMMANUEL CHUKWUDI EZE
Demokratie oder Konsensus ?
Ein Antwort an Wiredu

43
GAIL PRESBEY
Akan-Chiefs und Königsmütter im heutigen Ghana.
Beispiele für Demokratie und verantwortliche Autoritäten?

polylog 2 Nr. 2 (1998)

Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren

im gespräch

58
Steffen Andreae spricht mit CHRISTINE GICHURE

forum

62
HAKAN GÜRSES
Der andere Schauspieler.
Kritische Bemerkungen zum Kulturbegriff.

kulturthema: Spagat

82
HARTWIG BISCHOF
Eine interkulturelle Körperhaltung: Der Spagat.
Ein malerisches Beispiel: Joaquín Torres-García

bücher & medien

87
THOMAS A. LEWIS
Vergleichende Ethik in Nordamerika. Methodologische Probleme und Ansätze

95
ULRICH LÖLKE
zu Kwame Gyekye: Aftrican Cultural Values und *Philosophical Reflections on the African Experiences*

98
WOLFGANG TOMASCHITZ
zu C. S. Queen & S. B. King: Engaged Buddhism

100
WOLFRAM GIFFEI
zu E. Holenstein: Kulturphilosophische Betrachtungen

102
KAI KRESSE
zu E. C. Eze: Postcolonial African Philosophy

106
HANS GERALD HÖDL
zu Hallen & Sodipa: Knowledge, Belief and Witchcraft

108
FRANZ M. WIMMER
zu Dieter Senghaas: Zivilisierung wider Willen

109
tips

berichte & ereignisse

tagungen

113
ELISABETH STEFFENS
Menschenrechte im Nord-Süd-Dialog.
San Salvador, Juli 1998

116
GEORG STENGER
Vom Neuen des Alten
Seoul, Juli 1998

118
BETTINA BÄUMER
Abendländische und indische Ontologie
Mühlheim, Juni 1998

120
STEFFEN ANDREAE & GAIL PRESBEY
Paideia – Philosophie als Erzieherin der Menschheit
Boston 1998

projekte

124
RONNIE PEPLOW
Wer kommuniziert mit wem ?
Interkulturelle Kommunikation, Saarbrücken

126
ALFONSO DE TORO
Lateinamerika und die Vielfalt der Diskurse
Ibero-Amerikanisches Forschungsseminar, Leipzig

129 termine

132
impressum

Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren

polylog 3
Nr. 2 (1998)

Gail M. Presbey

Akan-Chiefs und Königsmütter im heutigen Ghana

Beispiele für Demokratie und verantwortliche Autoritäten?

Die ghanaischen Philosophen Kwame Gyekye und Kwasi Wiredu haben in jüngeren Publikationen gezeigt, daß es in traditionellen afrikanischen Regierungssystemen demokratische Elemente gibt. Ihre Ausführungen sind anscheinend durch die Kritik motiviert, daß die Versuche, in Afrika demokratische Systeme zu etablieren, fehlgeschlagen sind. Einige Kritiker behaupten, daß Institutionen einer Demokratie nach westlichem Muster in Afrika nicht bestehen können, da es dort keine demokratische Kultur gebe. Gyekye und Wiredu zeigen, inwiefern Elemente afrikanischer kultureller Praktiken demokratische Züge aufweisen. Sie regen an, daß Afrika einen besseren Weg zu einer demokratischen Entwicklung findet, indem auf lokalen demokratischen Strukturen aufgebaut wird, anstatt fremde Institutionen zu importieren, die das Volk von der Regierung entfremden.

Aber warum ist das Etikett „demokratisch" so wichtig? Wie A. M. Finley in seiner Arbeit über Demokratie im antiken Griechenland festgestellt hat, besteht heute im Gegensatz zu früher weltweit Konsens darüber, daß die Demokratie die einzig legitime Form der Regierung darstellt. Finley fragt sich auch, wie diese Einigkeit in einem solch breiten Spektrum möglich ist. Seiner Meinung nach liegt das daran, daß sich die Idee der Demokratie verändert hat und heute eine große Vielfalt von Bedeutungen beinhaltet, die zum Teil stark von der ursprünglichen griechischen Idee abweichen. Was heute in unserer Zeit diskutiert werden muß, ist daher die Frage: *Welche Art* von Demokratie wollen wir (Finley, 9)[1]. Genau diese Debatte findet statt, wenn Wiredu und Gyekye diskutieren, ob der ghanaische Präsident Rawlings demokratisch ist, um zu sagen, daß er abgesetzt werden muß; dann wird so argumentiert, daß die eigene Gemeinschaft eine demokratische oder in einem besseren Sinne demokratisch ist. Finley zitiert G. Parry, der behauptet, daß „Demokratie" und „demokratisch" *„zu Schlagwörtern des 20. Jahrhunderts geworden sind, mit denen die Bejahung oder Ablehnung von Gesellschaften signalisiert wird. Dies hat notwendigerweise dazu geführt, daß sie ohne weitere Definition gar keinen Erklärungswert mehr haben, um eine spezifische Regierungsform von einer anderen zu unterscheiden."* (Finley, 9).

Es ist wichtig festzustellen, daß nach manchen Definitionen die USA gar keine Demokratie sind. Für Aristoteles ist Demokratie beispielsweise die Herrschaft durch die Armen. In der Politik sagt er: *„Da wo Männer aufgrund ihres Reichtums herrschen, seien es einige oder viele, handelt es sich um eine Oligarchie, und wo die Armen herrschen, um eine Demokratie..."* (*Politik* 1279b34–1280a4). Daher müssen wir zunächst unsere Definition von Demokratie darlegen, wenn wir darüber diskutieren, ob eine Gesellschaft demokratisch ist oder nicht.

Dieser Artikel wird die Argumentation von Gyekye und Wiredu aufgreifen und ihre Angemessenheit auf dem Hintergrund der kritischen Kommentare von Emmanuel Eze und anderer diskutieren. Politische Analysen, die sich auf Einsichten von Anthropologen

[1] Die zitierte Literatur findet sich in den Marginalspalten ab Seite 50 in alphabetischer Reihenfolge.

GAIL PRESBEY ist Assistant Professor am Marist College, Poughkeepsie, New York und zur Zeit Fulbright-Stipendiatin an der Universität Nairobi

Auswahlbibliographie Seite 54

Übersetzung Nausikaa Schirilla

Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren

polylog 43 Nr. 2 (1998)

polylog Nr. 2, Wien 1998, Seite 43–57

Gail M. Presbey
Marist College
Human. D. I. V.
Poughkeepsie, NY 12601
USA
(zur Zeit an der University of Nairobi)

gpresbey@iconnet.co.ke

beziehen, gehen davon aus, daß entgegen früherer Annahmen, viele afrikanische Gemeinschaften hätten gar keine Regierung, wir heute sehen müssen, daß es grob gesprochen, vor dem Kolonialismus (und bis heute) zwei afrikanische Regierungssysteme gibt: die zentralisierten Königreiche und die dezentralen oder anarchischen Regierungen (Rubin und Weinstein, 11–13). Anhänger des Einparteiensystems bezogen sich auf das Prinzip der Einheit und des Konsens im traditionellen Afrika. Interessanterweise findet Wiredu seine Beispiele demokratischer Systeme nicht in jenen Gesellschaften „ohne Regierung", obwohl er feststellt, daß es diese anarchischen Systeme gab und sie gut funktionierten, sondern er bezieht sich auf die Ashanti-Königreiche. Und er behauptet, daß Könige, Chiefs und Ratsherren im Grunde genommen eine repräsentative Demokratie darstellen und nicht eine monarchische Herrschaftsform (Wiredu 1998: 15 f). Die philosophische Gemeinschaft kommt nun in den Genuß der Arbeiten einiger Philosophen aus der Gemeinschaft der Akan, die an diesen Fragen der Regierungsform interessiert sind – Gyekye, Wiredu, Safro Kwame, Anthony Appiah und der Philosoph und Politiker Kofi Busia – so daß das Beispiel der Akan im Detail diskutiert werden kann.

... geht es ... darum, gangbare und nutzbare Modelle wirklich partizipatorischer Prozesse zu finden, wo auch immer diese sind.

Ich werde die Formulierungen von Gyekye und Wiredu übernehmen, die das Akan Regierungssystem als traditionell bezeichnen, aber es ist Vorsicht im Gebrauch dieser Begriffe angebracht. Eze stellt fest, daß es eine große *„Flexibilität, Eklektizismus und Überschneidungen im Bestehen ‚moderner' und ‚traditioneller' politischer Formationen in Afrika gebe"* (Eze, 33). Der Begriff „traditionell" bezieht sich auf die afrikanische Selbstregierung vor der Kolonialzeit, aber diese Regierungssysteme sind vielleicht mit einigen Modifikationen bis heute intakt geblieben und funktionieren heute noch. Die Behauptung, daß das euro-amerikanische Regierungssystem modern sei, stellt ferner eine Redeweise dar, die die Annahme, einige Länder seien in ihrer politischen Entwicklung weiter als andere, bestärkt. Dies ist nicht die Absicht dieses Artikels und auch nicht die von Gyekye und Wiredu.

Darüber hinaus warnt Eze davor, eine Regierungsform als „wesenhaft" westlich oder afrikanisch zu bezeichnen (Eze, 42), und dies ist auch nicht mein Ziel. Gyekye, Wiredu und mir geht es eher darum, gangbare und nutzbare Modelle wirklich partizipatorischer Prozesse zu finden, wo auch immer diese sind. Ich werde hier argumentieren, daß es diese Modelle in Regierungssystemen gibt, die oft als altmodisch oder autoritär betrachtet werden – und diese sind zufälligerweise in Afrika.

Kwame Gyekye stellt fest, daß politische Einrichtungen, die von den Kolonialherren eingeführt worden sind, scheitern mußten, weil sie den AfrikanerInnen fremd waren. Diese hatten keinen intellektuellen oder emotionalen Bezug zu diesen Einrichtungen. Er fragt daher, können wir eine neue Politik auf der Basis von afrikanischen traditionellen Systemen entwickeln? Gyekye sagt nun, daß das Akan Regierungssystem demokratisch ist, weil

1. es einen öffentlichen Raum für alle bot, über politische Fragen zu sprechen und dazu gehört zu werden,

2. Chiefs und Königinnenmütter eher als gewählte Repräsentanten fungieren denn als königliche Hoheiten (Gyekye, 214).

Gyekye und Wiredu beziehen sich in ihrer Beschreibung des Akan-Regierungssystems beide auf Busia. Manchmal beziehen sie sich generell auf Akan Praktiken, manchmal ganz spezifisch auf das Ashanti-Modell. „Akan" ist die Bezeichnung für die gesamte ethnische Gruppe, während „Ashanti" eines der verschiedenen Königreiche der Akan darstellt (Kwame XV–XVI). Kofi A. Busia war Mitglied der Oppositionspartei unter Nkrumahs sozialistischem Einheitsparteienregime. Er ging 1959 ins Exil, kam aber nach Nkrumahs Absetzung zurück, um von 1969–72 Premierminister zu werden und wurde dann von einem Militärputsch vertrieben. Er hat das sehr einflußreiche Buch *Afrika auf der Suche nach Demokratie* geschrieben. Busia schreibt, daß einige Leute, wie Nkrumah, den Autoritarismus im Einklang mit der Idee und Realität der traditionellen politischen Systeme sehen. Andere sagen, daß die afrikanische Demokratie von den Europäern zerstört worden ist (Busia, 209). Busia selbst vertritt hingegen, daß das Akan System nicht autoritär war. Es hatte einige demokratische Elemente, die in den europäischen Regierungsformen nicht enthalten sind. Demokratie definiert er als die Regierungsform, in der die Leute die Möglichkeit haben, ihren Willen der Regierung gegenüber zum Ausdruck zu bringen. (Busia, 212).

Ashanti-Verwandtschaftslinien, so Busia, bewohnen ein gemeinsames Territorium. Da alle Ashanti Mitglied einer Verwandtschaftslinie sind, werden alle Mitglieder des Volkes durch die Verwandtschaftslinie repräsentiert, also ist jede einzelne Verwandtschaftslinie eine politische Einheit. Die Führer jeder Linie bilden einen Rat. Wie Wiredu sagt, gilt normalerweise das älteste nicht-senile Mitglied einer Verwandtschaftslinie als für die Führung qualifiziert, (die wichtigen Eigenschaften dafür sind Alter, Weisheit, (zivile) Verantwortlichkeit und logische Überzeugungskraft). Die „Wahl" ist normalerweise ein Routinevorgang, und es findet keine Abstimmung statt. Das Amt gilt auf Lebenszeit. Der Chief (Häuptling), der dem Rat vorsitzt, wird als natürlicher Herrscher betrachtet, denn er kommt meistens aus einer königlichen Verwandtschaftslinie, dies ist meist die Linie, deren Mitglieder das betreffende Dorf gegründet haben. Mehrere Dörfer und Städte bilden zusammen einen höheren Bezirk oder Staat und diese werden vom Paramount Chief (oberster Häuptling, *omanhene*) regiert. Die Paramount Chiefs schicken Vertreter in einen nationalen Rat, dem wiederum der „Asantehene", der König der Ashanti, vorsitzt (Wiredu, 1998: 16 und Gyekye, 242–3).

Gyekye verteidigt dieses System der Chief-Wahl mit dem Argument, daß der Chief nicht nur von allen Ratsmitgliedern, sondern auch von der Asafo-Organisation der jungen Männer akzeptiert werden muß – diese Organisation wiederum bezeichnet er als die eigentlichen Bürger *(body of citizens)*. Gyekye und Busia beziehen sich beide auf den Anthropologen Cruickshank, der behauptete, daß normale junge Männer genau so sprechen und ernstgenommen werden können wie die Alten (Gyekye 246–7, Busia 211). Wiredu schlägt sogar vor, die Asafo-

Organisationen in einem gewissen Sinne als Parteien zu bezeichnen, ohne daß hier die negativen Konnotationen von gegnerischen Parteien anklängen. (Wiredu, 18). Gyekye kommt zu dem Schluß: *„Also wurde niemals einer Akan-Gemeinde ein Chief aufgezwungen, eine Tatsache, die die selbsternannten Herrscher Afrikas von heute zur Kenntnis nehmen müßten"* (243, Hervorh. im Original). Diese Kritik galt wahrscheinlich Rawlings, der damals in Ghana aufgrund eines Militärputsches regierte. Dem Argument, daß einige organisierte junge Männer hier als die eigentlichen Bürger bezeichnet werden, könnte man entgegenhalten, daß es hier kein allgemeines Wahlrecht gab. Es handelt sich jedoch hier um ein Beispiel einer Gruppe von Gleichrangigen, die eine freiwillige Organisation gebildet haben und gemeinsam auf der Grundlage von Programmen, die sie alle diskutiert haben, handeln. Man könnte hier argumentieren, daß die Apathischen ausgegrenzt werden, da sie sie in den Gemeinschaftssachen nicht mitmachen wollen. Organisationen wie diese sind von Fürsprechern einer partizipatorischen Demokratie wie Hannah Arendt oder Gene Sharp sehr hervorgehoben worden.

Für Arendt stellt Überzeugung den höchsten politischen Gebrauch von Sprache dar, denn Sprache bedeutet, um Zustimmung zu werben.

Hannah Arendt war eine Kritikerin von Parteipolitik und zugleich eine Vertreterin der „Isonomie", der Selbstregierung im Gegensatz zur Demokratie als Herrschaft der Mehrheit. Wiredu würde ihre Beschreibung von Politik als das Sprechen unter Gleichen, wie auch ihre Kritik an der Parteienpolitik wohl unterstützen. Wenn wir uns mit der Angemessenheit afrikanischer politischer Systeme beschäftigen, ist es wichtig, sie nicht einfach nur mit dem status quo der Systeme in Europa und in Amerika zu vergleichen, dann wären sie sicherlich fehlerhaft. Ich will damit nicht sagen, daß das politische System der Ashanti nur insofern gut ist, als es Arendts Ideal entspricht. Arendts Theorien haben sehr wohl auch ihre Grenzen, aber ich denke, daß eine Beschäftigung mit ihren Ideen fruchtbar ist, da sie einen Weg darstellen, über Demokratie nachzudenken, die sich von der herrschenden Politik unterscheidet.

Für die antiken Griechen, so Arendt, bezeichnet Politik das Zusammenleben mit anderen vermittels der Sprache. Sprache ist eine Form des Handelns, in diesem Sinne ist sie ein Versuch, andere zu beeinflussen und gewünschte Veränderungen zu bewirken. Im Gegensatz dazu basierten die Beziehungen der Griechen zu Barbaren und Sklaven auf Zwang und Gewalt, nicht auf Überzeugung, und daher waren sie auch nicht politisch (Arendt 1968, 23, Parekh, 141). Wiredus Betonung des Konsensus in der Politik basiert in ähnlicher Weise auf Überzeugungskraft und dem Gewinnen von Zustimmung. Konsens wird der Mehrheitsherrschaft entgegengesetzt, in welcher die, die überstimmt wurden, staatlichem Zwang unterworfen sind. Für Arendt stellt Überzeugung den höchsten politischen Gebrauch von Sprache dar, denn Sprache bedeutet, um Zustimmung zu werben. Zustimmung kann nur frei gegeben werden. Für das Prinzip der Überzeugung zählen nicht nur die Argumente, sondern auch die Bedeutung, die man ihnen beimißt und das Abwägen von wahrscheinlichen Konsequenzen. Überzeugung muß sich auf das öffentliche Wohl beziehen und nicht auf individuellen Vorteil

(Parekh). Interviews mit Chiefs haben gezeigt, daß für sie das Sprechen Überzeugen bedeutet.

Für Arendt ist politisches Handeln – so Kateb, *„direkte Partizipation in der Konversation unter Gleichen"*. Andere Arten des Sprechens, in denen Ungleichheiten weiterbestehen, sind nicht politisch (Kateb 16, 22). Arendt war gegen die Aristotelische Position, daß die Alten über die Jungen regieren sollten – alle sollten in den Raum der Polis als Ort der Politik und nicht der Herrschaft einbezogen werden (Arendt 1968, 116–119). Arendt war gegen die Idee von politischen „Experten" und gegen Szenarios von Herrschern und Beherrschten, wo Herrscher kommandieren und das Volk pariert (Arendt 1968: 1088–11, Kateb 24–5). Für Arendt ist Politik der Raum für Pluralität und Meinung. Die Wahrheit wird Gott überlassen, und in der Politik bedeutet die Rede von Wahrheit anstelle von Meinung Zwang und bildet die Grundlage jeglicher Tyrannei. Politik ist für Arendt der Raum des Vielfältigen und der Meinung. Für Arendts Auffassung von Politik ist der Begriff der Vielfalt so entscheidend, daß sie nicht nur Angst vor Tyrannen, sondern auch vor Konsens als einem Ziel von Politik äußerte (Luban, 89). Bedeuten derartige Befürchtungen einen Gegensatz zwischen dem Arendtschen Ideal und der Ashanti Hierarchie?

In ihrer Beschreibung des politischen Systems der Akan heben Wiredu und andere sehr hervor, daß ein Chief nicht Befehle an Untergebene gibt, sondern eher dem Rat der Ratsmitglieder folgt. Die Ratsmitglieder werden als gleichwertige Partner in einer Dialoggemeinschaft dargestellt. Wenn es wahr ist, was Wiredu und Gyekye betonen, daß nämlich die Jugendlichen auch ein Mitspracherecht haben und ebenfalls gehört werden, dann ist die Anzahl der gleichberechtigten Mitglieder der Sprechgemeinschaft viel größer als nur die schmale Gruppe der Ratsmitglieder. Nun wird viel darüber debattiert, ob das Ashanti-System, das Frauen aus den meisten Bereichen männlicher Politik ausgrenzt und ihnen einen eigenen politischen Bereich mit einer eigenen Führung (genannt die Königinmutter) zuweist, Frauen marginalisiert oder ob dieses System als *„empowerment"* zu begreifen ist (Kwame 253–60, Nzegwu). Unabhängig davon, welche Position man in dieser Debatte einnimmt, kann man sagen, daß wenn Frauen tatsächlich marginalisiert wären, das Ashanti-Modell in einem weiteren Sinne dem Ideal einer allgemeinen (universalen) Partizipation widerspricht. Wenn die Räte das Ergebnis ihrer Entscheidungen als Ausdruck der vorherrschenden Meinung begreifen, die im Konsens akzeptiert wird, wie Wiredu es versteht, dann würde für sie Arendts Kritik nicht greifen, daß Menschen sich als Vertreter der Wahrheit Gottes auf Erden begreifen. Aber wenn Konsens so verstanden wird, daß er eine echte Debatte verhindert, dann wäre Arendts Kritik berechtigt. Von Eze wird wiederum die Position vertreten, daß Konsens als Code für Gefälligkeitserweisungen gesehen wird. Ein derartiges Handeln aus Eigeninteresse würde von Arendt als falsche Motivation für politisches Handeln kritisiert werden – und es wäre auch tatsächlich eine degenerierte Version des Ashanti-Ideals (Eze, 40 ff).

Wenn wir das Ashanti-Modell auf dem Hintergrund von Arendts Beschreibungen als

Überzeugung muß sich auf das öffentliche Wohl beziehen und nicht auf individuellen Vorteil (Parekh).

demokratisch betrachten, stoßen wir auf ein weiteres Problem: das der Stilisierung der formalen Sprache. Wie Kwesi Yankah zeigt, benutzen die Ashanti-Höfe eine ehrerbietige Sprache (als eine Form der Höflichkeit), die die Unterschiede im Status zwischen Volk und Chief betont. Die Sprache ist oft mit apologetischen Floskeln und Verzichtserklärungen durchsetzt. Die Ehrerbietungen, die gebracht werden, verweisen auf ein System sozialer Beziehungen, das eher asymmetrisch denn gleichwertig ist, wie es der Demokratie angemessen wäre. Der Chief benutzt einen Sprecher *(okyeame)*, anstatt die anderen direkt anzusprechen. Während solche kulturellen Praktiken und Normen mit Sicherheit kein Vorbild für die Demokratie in anderen Kulturen darstellt, sind sie doch sehr wichtig für Ghana und können nicht einfach abgelegt werden (Yankah 1995, 54-56).

Das Regime in Ghana nähert sich formell dem Prinzip der Demokratie an (so wie es der Westen akzeptieren würde), entfremdet sich aber mehr vom Volk und wird dysfunktional.

Welche Ängste vor der Parteipolitik europäischer oder US-amerikanischer Prägung bringen manche afrikanischen Theoretiker dazu, das Modell abzulehnen und statt dessen Trost in Ashanti-Praktiken zu suchen? Das ist kein reiner Parochialismus. Wiredu klagt, daß Parteien in Mehrheitsdemokratien auf gegnerischen politischen Parteien beruhen. Obwohl viele afrikanische Regierungen vom Westen gezwungen wurden, ein Mehrparteiensystem einzuführen, gab es keinen nennenswerten Fortschritt hinsichtlich von Freiheiten (Wiredu 1998: 19). Eze stellt fest, daß viele afrikanische Diktatoren in der Tat trotz des Übergangs zu Mehrparteiensystem mit allen mögliche Tricks an der Macht bleiben (Eze, 34). Derartige Entwicklungen sind als Schlüssel zu Gyekyes und Wiredus Positionen zu verstehen, so wie zum Beispiel jetzt in Ghana: das Regime in Ghana nähert sich formell dem Prinzip der Demokratie an (so wie es der Westen akzeptieren würde), entfremdet sich aber mehr vom Volk und wird dysfunktional. Wiredu schlägt nun vor, anstelle dieser alten Modelle ein Nichtparteien-System anzuvisieren, das auf politischen Vereinigungen, nicht auf Parteien beruht und den erwünschten Pluralismus Ausdruck geben würde. Im Gegensatz zur Version der Mehrheitsdemokratie stünde bei einem Konsensmodell für die Mehrheit im Vordergrund, die Minderheit dazu zu bringen, Vorschläge wirklich anzunehmen, sich nicht nur mit ihnen zu „arrangieren'. Auf diese Weise würde niemand auf Dauer zum Außenseiter, denn Minderheitenpositionen wären wichtig, und die Mehrheit würde sich um die Minderheit bemühen. In einer Konsensdemokratie müssen sich alle Beteiligten ausreichend ernstgenommen fühlen (Wiredu, 1998: 13 ff).

In seiner Wiredu-Kritik bemerkt Eze, daß Wiredu Wahlen als einen modernen Kulturimport oder Zwang bezeichnet. Dagegen weist dieser aber darauf hin, daß die Wahlen in Nigeria eine Notwendigkeit darstellen, weil Abiola auf dieser Grundlage die Präsidentschaft gegen Abacha einfordern konnte. Daher ist es nicht zutreffend, daß die einzigen Kritiker informeller Wahlsysteme Nichtafrikaner sind – viele AfrikanerInnen wollen schließlich Wahlen (Eze, 32 f). Wiredus Verteidigung des Ashanti-Vertretungssystems beruht auf der Behauptung, daß das Ashanti-Modell eine *„substantielle"* Vertretung ermöglicht – und nicht nur formelle Vertretung, wie im westlichen Modell.

Er betrachtet die Räte aufgrund ihrer Zusammensetzung und ihrer Entscheidungsformen als eine *„starke"* Vertretung.

Gyekye weist jedoch darauf hin, daß das Konzept von königlichen Verwandtschaftslinien und der Erblichkeit des Amts des Staatsoberhaupts im Afrika von heute nicht länger nützlich sind. Darüber hinaus zeigt die interethnische Zusammensetzung der modernen Nationalstaaten die Grenzen des Ashanti-Modells. (Gyekye, 252–3).Wiredu sagt sehr wohl, daß traditionelle Politik durch interethnische Kriege geprägt war. Gruppen waren nach innen auf sich selbst fixiert, das Bemühen um die Zustimmung aller Gruppenmitglieder war begleitet von einem sehr geringem Interesse an interethnischer Regierung und Kooperation zwischen den Ethnien (Wiredu 1997: 309). Sicherlich wären Wahlen nach dem Ashanti-Modell in dem multiethnischen Nigeria problematisch. Gyekye zeigt nichtsdestotrotz, daß es in dem Ashanti-Modell wichtige demokratische Aspekte gibt, die wegen ihres demokratischen Charakters erhalten werden sollten. Um welche handelt es sich hier?

Gyekye vertritt die Position, Wahlen seien so gestaltet worden, daß das Volk seine eigenen Herrscher wählte, auch wenn es keine Wahlurnen, kein allgemeines Wahlrecht und nichts von den anderen Mitteln der repräsentativen Demokratie gab. Gyekye begreift das Problem der Demokratie als die Frage danach, wie es gelingen kann, dem Willen des Volkes einen institutionellen Ausdruck zu geben. Er sagt, daß der Wille des Volkes durch seine Regierung ausgedrückt wird, und mir scheint, daß er dies eher durch die Kontrolle der Bevölkerung über die Macht der Chiefs oder Könige realisiert sieht, als durch die Wahl des Herrschers aus den Reihen des Volkes. Der Hybris der Herrschenden sind strenge Grenzen gesetzt, denn ihre Führungsrolle ist so klar beschrieben, daß sie nichts ohne die Zustimmung der Ratsmitglieder und damit auch des Volkes tun können. Man könnte sogar sagen, daß es keine Rolle spielt, wer sie persönlich sind, denn ihre Rolle ist derart eingeschränkt; daß sie weder ihre individuellen Interessen verfolgen können, noch die partikularen Interessen einer gesellschaftlichen Gruppe, da sie in dem Prozeß der Konsensfindung allen Verwandtschaftslinien gerecht werden müssen. Gyekye geht sogar so weit, einen Anthropologen, der die Herrscher als Marionetten des Volkes bezeichnete, zustimmend zu zitieren. Nach seinen Ausführungen ist die politische Autorität des Chiefs durch Einschränkungen definiert, die klar sagen, daß er nicht auf eigene Intiative handeln kann und seine Funktion darin besteht, Macht in Treuhandschaft für das Volk auszuüben (Gyekye 242–6). Dieser umsichtige Umgang mit Macht wird symbolisiert durch einen Zepter, der ein in einer Hand gehaltenes Ei darstellt. Macht ist zerbrechlich, und der Chief sollte exzessive und lasche Handlungen vermeiden, bildlich dargestellt durch einen zu festen Griff, der das Ei zerquetscht oder einen zu lockeren, der es fallen läßt. Ein Chief muß seine Autorität aufrechterhalten, um seine Handlungsfähigkeit für das Volk zu erhalten, aber er darf nicht zu rigide werden und den Willen des Volkes hintertreiben (Gyekye, 251).

Bei Busia ist zu lesen, daß es den An-

schein haben kann, als regiere ein Chief autokratisch, in Wirklichkeit werde dieser aber durch die Zustimmung des Volkes regiert (Busia, 211). Gyekye zeigt, daß der Wille der Volkes eine entscheidende Rolle in der Herrschaft eines Chiefs spielt – wenn das Volk ihn nicht akzeptiert, wird es nicht mit ihm zusammenarbeiten und alle seine Projekte werden scheitern. Das Volk hat auch die Macht einen Chief abzusetzen, wenn er seinem Willen nicht folgt. Durch die Drohung der Absetzung wird die Tatsache, daß der Chief auf Lebenszeit gewählt ist, abgemildert – und dies gilt nicht alle paar Jahre bei den nächsten Wahlen, sondern für jeglichen Zeitpunkt, zu dem Leute sich organisieren können, um ihn abzusetzen (Busia, 245). Gyekye zitiert den Anthropologen Rattray, der feststellte, daß die Arbeit der Ashanti-Bürger nicht beendet ist, wenn der Chief sein Amt antritt (Gyekye, 247).

Stellt die Macht, einen Chief abzusetzen eine ausreichende Garantie dafür da, daß der Chief das Volk repräsentiert? Wiredu und Gyekye stehen den europäischen und amerikanischen repräsentativen Demokratien kritisch gegenüber. Ihrer Meinung nach ist die Distanz zwischen der Regierung und den Regierten in den USA zu groß, und die formale Repräsentation bedeutet Entfremdung für das Volk (Gyekye, 254, Wiredu, 1998: 18). Auch Eze stellt fest, daß die Minderheiten in den USA die Kritik von Wiredu an der Mehrheitsherrschaft teilen (Eze, 38). In den USA haben die Bürger jedoch die Macht, ihre Vertreter des Amtes zu entheben – dies entspricht der Absetzung. Eine Amtsenthebung *(impeachment)* zu erwirken ist nicht leicht, es braucht ein hohes Maß an politischer Mobilisierung, um die notwendigen Unterschriften und Stimmen zu erhalten. Es ist wahrscheinlicher, daß unzufriedene Bürger Kandidaten eher abwählen, wenn ihre Wahlperiode zu Ende ist – eine Option, die es im Ashanti-System nicht gibt, da der Chief auf Lebenszeit gewählt ist. Man könnte hier auch argumentieren, daß die Absetzung eine Extremmaßnahme darstellt und nicht leicht zu erreichen ist. Das Recht des Volkes, jemanden abzusetzen, kann nicht alleine als Beleg für die Macht des Volkes herangezogen werden, auch unabhängig davon, ob es real angewandt wird. Letztendlich hat sich in den USA das Recht auf *Impeachment* nicht in ein allgemeines Gefühl von Volksmacht umgesetzt – Apathie und Interesselosigkeit sind immer noch sehr stark. Was garantiert darüber hinaus, daß sich die Volksvertreter nach dem Willen des Volkes verhalten? Für Gyekye und Busia sind es vor allem die Dezentralisierung und die kleinen Einheiten der Stadt- und Dorfräte, die die Lebendigkeit des politischen Handelns der Bevölkerung garantieren. Im Gegensatz zum zentralisierten Einparteiensystem garantierte die Hierarchie des Ashanti-Systems, daß die Interessen von kleineren Gruppen nicht von den größeren unterdrückt wurden. Jede zeitgenössische Regierung müßte die Vorzüge dieser kleinen politischen Einheiten erhalten. Entsprechende Einrichtungen auf Stadt – und Dorfebene würde die Distanz zwischen Regierung und Regierten verringern und das Gefühl der persönlichen Verantwortung gegenüber der Gemeinschaft lebendig halten (Busia, 213; Gyekye 253-4). Dies entspricht in der Tat Fin-

Nana Ama Adobea II (1996): Interview with the author, Aburi, Ghana, May 1996

Kwabena Antwi-Boasiako (1995): *The Hidden Agenda.* Accra, Ghana: Anima Publications Ltd.

Hannah Arendt (1951/1979): *The Origins of Totalitarianism.* New York: Harcourt Brace Jovanovich, New Ed.

Hannah Arendt (1958): *The Human Condition.* Chicago: The Univ. of Chicago Press

Hannah Arendt (1965): *On Revolution.* New York: Viking Compass Edition, 1965; reprint, New York: Penguin Books, 1985

Hannah Arendt (1968): *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought.* Enlarged Edition. New York: Viking Compass Edition, 1968; reprint, New York: Penguin Books, 1985

leys Lob der antiken Demokratie als Politik „von Angesicht zu Angesicht" (ohne die Rolle der Massenmedien).

Das Ideal der Dezentralisierung und das Bereitstellen lokaler Räume, in denen Menschen sprechen und sich an den politischen Überlegungen ihrer lokalen Regierungen beteiligen können, hätte Arendt an dem Ashanti-Modell sicherlich gut gefallen. Für Arendt ist Identität intersubjektiv konstituiert, politisch Handelnde definieren sich nach den Taten, die sie vollbracht und den Aussagen, die sie gemacht haben (Parekh, 135). Wenn jemand aus der direkten Partizipation ausgeschlossen ist und sich mit der Tatsache, daß er oder sie durch den Kandidaten einer Partei vertreten wird, zufrieden geben muß, dann handelt es sich um eine Reduktion politischer Erfahrung. George Kateb zeigt, daß für Arendt die Menschen in einer gesunden repräsentativen Demokratie angeblich ihre Vertreter regieren, aber da die Bevölkerung selbst nicht politisch handelt, indem sie sich am Sprechen beteiligt, erfährt sie politische Freiheit nicht (Kateb, 24, Arendt 1972: 140). Wie Arendt erklärt, können Handlungen nicht in Vertretung vollzogen werden, dies geht nur bei Interessen, daher entsprechen formale Wahlen nicht dem politischen Ideal (Kateb 24, Arendt 1965: 227, 256; 1958: 205). Arendt stand Regierungen, die beanspruchten, vom und durch das Volk da zu sein, die in Wirklichkeit aber *für* das Volk handelten, kritisch gegenüber. Monarchen und Tyrannen wurden ihrer Meinung nach durch selbsternannte Volksvertreter ersetzt – nur die Vertreter hätten so ihre Freiheit erlangt, sonst niemand (Arendt, 1965: 74). Ich denke, daß sie daher der Kritik Wiredus an den Mehrparteienregierungen zugestimmt hätte, daß diese das Volk schlecht vertreten, aber partiale Interessen durchsetzen, und daß sie statt dessen auch mit dem Versuch, das Allgemeinwohl durch lokale Räte zu vertreten, sympathisiert hätte.

Der stärkste Einwand von Eze gegen die Positionen von Gyekye und Wiredu betrifft jedoch die Versöhnung von unterschiedlichen Interessen, die jede Gesellschaft leisten muß. Im Gegensatz dazu haben Gyekye und Wiredu die Politik einer Gesellschaft beschrieben, in der letztlich alle Interessen konvergieren. Sie beziehen sich auf das Akan-Symbol des Krokodils mit den zwei Köpfen und einem Magen, das zeigt, wie hinfällig ein Gesellschaftsmodell ist, in dem individuelle Gruppen miteinander konkurrieren, wo aber die Nahrung doch in einem Magen landet (Wiredu, 1998: 16). Wie Gyekye ausführt, sollte eine Opposition das Recht haben, sich frei auszudrücken, zugleich muß aber das Ziel der Solidarität für alle gelten, so daß ein Konsens wünschenswert ist. (Gyekye, 248). Busia zeigt, daß die kleinen Gruppen, die die Akan Gesellschaft ausmachen, eigene Interessen haben, die mit dem der größeren Einheiten *„harmonisiert"* werden müßten (Busia, 209).

So sagt Eze, daß die Metapher von dem zweiköpfigen Krokodil kein realistisches Bild der Welt zeichnet. Soll man den Ogoni sagen, daß sie nicht gegen den anglo-holländischen Ölmulti Shell kämpfen sollten, da ihre Interessen letztlich gleich sind? Kapitalistische Ausbeutung ist nicht eine Frage der *„Wahrnehmung"*, wie Wiredu anscheinend divergierende Interessen begreift. So zeigt Eze, daß man

Hannah Arendt (1972):
Crises of the Republic.
New York: Harcourt Brace Jovanovich

Kofi A. Busia (1995):
The Political Heritage of Africa in Search of Democracy.
In: Safro Kwame (ed.):
Readings in African Philosophy: An Akan Collection.
New York: Univ. Pr. of America, pp. 207–220

Emmanuel C. Eze (1997):
Demokratie oder Konsensus? Eine Antwort auf Wiredu.
polylog Nr. 2, Wien 1998

M. I. Finley (1985):
Democracy Ancient and Modern.
2nd ed. London: Hogarth Press

Kwame Gyekye (1992):
Traditional Political Ideals, Their Relevance to Development in Contemporary Africa.
In: K. Wiredu & K. Gyekye (eds.):
Person and Community: Ghanaian Philosophical Studies, I
Washington, D.C.: Council for Research in Values and Philosophy, pp. 243–256

Konflikte nur so vermeiden kann, wenn es keine individuierte Struktur des Begehrens gäbe, wenn jeder Krokodilkopf Hunger und Sättigung getrennt erfahren könnte, dann wäre ihre Konkurrenz und damit Konkurrenz in der Politik rational. Für Eze ist Demokratie das Management von Begehren, er definiert sie als einen Weg, die Kämpfe, die aus dem konkurrierenden Charakter von individuellen Identitäten und Begehren resultieren, zu vermitteln. Demokratie ist ein sozialer Vertrag, der besagt: „Wir werden zustimmen – oder stimmen zu, nicht zuzustimmen." Demokratie ist das Mittel oder der Rahmen für das Zusammenleben einer Gemeinschaft, sie gibt das Ziel dieser Gemeinschaft aber nicht vor. Daher kann Konsens ein Element von Demokratie darstellen, nicht aber ihr Ziel (Eze, 41–42).

Eine derartige Kritik trifft den Kern des Akan-Regierungssystems, das auf einem gemeinsamen Fundus moralischer Ideen und Vorstellungen über ein gutes Leben beruht. Ist Wiredu idealistisch oder unrealistisch, wenn er vorschlägt, daß die Akan die begrenzte Wahrnehmung unmittelbarer Ziele überwinden und die gemeinsamen Interessen von sich und anderen sehen sollten? Oder kommt er mit einer sehr notwendigen Botschaft, die die konkurrenzgeschüttelten Demokratien besänftigen könnte? Finley zeigt, daß auch im antiken Griechenland die demokratischen Bürger ein Gemeinschaftsgefühl teilten, das auf Staatsreligionen, Mythen und Traditionen beruhte. Er meint, daß diese Einheit den Schlüssel zu dem pragmatischen Erfolg der athenischen Gesellschaft darstellte. Er denkt auch, daß nur die Volksversammlung und die Wahl der Beamten durch Zustimmung alleine ohne eine entsprechende Selbstkontrolle durch die Bürger selbst Chaos oder Tyrannei nicht verhindert hätten (Finely, 301).

Auch für Aristoteles steht im Vordergrund, daß die Bürger an der Idee des Gemeinwohls und nicht an persönlichen Eigeninteressen orientiert sind, wenn sie in den Bereich des Politischen eintreten. Hannah Arendt stimmt hier mit Aristoteles überein und betrachtet Eigeninteresse und Gruppeninteressen als destruktiv für die Demokratie. Obwohl es schwer ist, sich vorzustellen, daß Menschen motiviert sein können, ohne daß Eigeninteressen involviert sind, sollten wir uns vielleicht eine Verbesserung der Politik vorstellen, wenn Menschen durch die politische Kultur motiviert sind, die Vorteile der gesamten Gemeinschaft zu sehen und sich selbst als Teil dieser begreifen, anstatt nur auf ihre eignen kurzfristigen Interessen fixiert zu sein?

Wie wäre es, wenn beispielsweise die Manager von Shell, die Ogoni und die ihnen wohlgesonnenen Mitglieder der Weltgemeinschaft alle erkennten, daß der größte Nutzen für alle in einer vernünftigen Umweltpolitik besteht, bei der die Ogoni die Möglichkeit haben, ihr Land zu bestellen und sich in Kooperation mit ihren Nachbarn vorsichtig wieder anzusiedeln? Und wenn alle drei Parteien politisch so gut mobilisiert wären, daß der Ölmulti die Rechte der Ogoni nicht so leicht mit Füßen treten könnte? Wäre dies nicht konsensuale Politik in ihrem besten Sinne, die Raum ließe für abweichende Meinungen und das Vertreten gegnerischer Positionen,

Joy James (1987): *Hannah Arendt's Theory of Power as Communication: A Feminist Critique.* PhD. dissertation, Fordham University

George Kateb (1984): *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil.* Totowa, New Jersey: Littlefield, Adams, & Co., Rowman and Allenheld

Safro Kwame (1995): *Feminism and African Philosophy.* In: Safro *Kwame* (ed.): *Readings in African Philosophy: An Akan Collection.* New York: Univ. Pr. of America, 1995, pp. 251–270

Safro Kwame (1995): *African Philosophy and Akan Society: An Introduction* In: Safro Kwame (ed.): *Readings in African Philosophy: An Akan Collection.* New York: Univ. Pr. of America, 1995, pp. XV–XXX

aber dennoch konsensuale Kooperation und nicht Vernichtung der Schwachen zum Ziele hätte?

Ein Interview mit der Königinmutter von Aseso, Nana Ama Adobea II, zeigte mir auf andere Weise, daß es bei der Politik der Akan nicht um Selbsterhöhung, sondern um Dienst an der Gemeinschaft geht. Während bei „Wahlen" im US-Stil damit gerechnet wird, daß die individuellen Kandidaten ausreichend motiviert sind, mit den anderen um ein politisches Amt zu konkurrieren, wird bei den Akan durch die Führer der Verwandtschaftslinien entschieden, wer von den Kandidaten der Gemeinschaft am nützlichsten sein kann. Diese Person wird gewählt, unabhängig davon, ob sie sich um das Amt bemüht hat oder nicht. Im Fall von Nana Ama Adobea II war diese selbst nicht daran interessiert, die Position der Königinmutter einzunehmen, diese wurde ihr eher von der *community* aufgedrängt. Nachdem sie das Amt zunächst abgelehnt hatte (weil sie Angst vor der Verantwortung und den Lasten hatte), haben sie viele Mitglieder der Gemeinschaft darum gebeten, so daß sie schließlich die Vorzüge sah und das Amt annahm (Adobea II, s. auch Presbey, 1998a). So ist zumindest eine unter den zeitgenössischen Schriftstellerinnen der Ansicht, daß es dem Amt schadet und auch den Charakter der jeweiligen Personen entlarvt, wenn diese das Amt der Königinmutter aus Eigennutz oder aus Prestigegründen anstreben (Antwi-Boasiako). Diese Ashanti-Praktik von „Wahlen" enthält eine implizite Kritik der Wahlen euro-amerikanischer Prägung, die vorgeben, demokratisch zu sein, aber den Bürgern letztlich auch nur die Chance geben, aus einer kleinen Anzahl ausgewählter Kandidaten auszuwählen.

Wenn wir das Akan-Regierungssystem näher betrachten, sehen wir, daß die Grundidee der politischen Strategie darin besteht, daß Regieren dann am besten funktioniert, wenn die Betroffenen ihre Zustimmung geben. Chiefs, die dafür bekannt sind, zu Leuten so zu reden, daß sie sie zur Kooperation bewegen, genießen sehr hohes Ansehen. Diese Aussage wurde in zwei meiner Interviews mit Chiefs wiederholt. Nana Latebea, weiblicher Chief (Akyeampim-Hemeaa) von Adukron, in Okere, Ghana, sagte mir, daß ein erfolgreicher Chief gut sprechen und aufmerksam zuhören können muß. Man muß sich ruhig hinsetzen und nachdenken, bevor man spricht. Gebrauche Deine Vernunft. Wenn Du jemanden ansprichst und seine Kooperation gewinnen willst, sage nicht: „Hey Du, tue dies ...", sondern sage eher ruhig: „Ich bitte Dich" und begründe Dein Anliegen. Sonst wird diese Person Dich vielleicht ablehnen. Ein derart vorsichtiger Redner kann mit den Leuten umgehen – dies ist ein Zeichen guter „Erziehung". (Latebea, s. auch Presbey 1998a).

Nana Ani Sakyi II, Chief von Abotakyi, Ghana, sagte, daß der Unterschied zwischen Demokratie und Autoritarismus in der Herangehensweise bestehe. Ein demokratisch orientierter Chief erteile nicht einfach Befehle, ohne zu bedenken, welche Auswirkungen die Befehle auf seine Leute haben könnten. Ein demokratisch gesinnter Chief bringt zwar zwingende Anforderungen hervor, aber er hört auf die Antworten der anderen und hat Verständnis für ihre Situation

Nana Latebea (1996): Interviewed by the author, in Accra, July 1996

David Luban (1979): *Habermas on Arendt on Power* In: *Philosophy and Social Criticism* 6, 81–95

Nkiru Nzegwu (1996): *Questions of Identity and Inheritance: A Critical Review of Kwame Anthony Appiah's In My Father's House.* In: *Hypatia* 11:1, 175–201

J. Oloka-Onyango (1991): *The National Resistance Movement, Grassroots Democracy, and Dictatorship in Uganda* In: R. Cohen & H. Goldbourne (eds.): *Democracy and Socialism in Africa* Boulder: Westview Press

Bhikhu Parekh (1981): *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy.* Atlantic Highlands NJ: Humanities Press

Gail Presbey (1997): *Hannah Arendt on Power* In: L. D. Kaplan & L. F. Bove (eds.) *Philosophical Perspectives on Power and Domination: Theory and Practice.* Amsterdam: Rodopi Press

Gail Presbey (1998a): *Contemporary African Sages and Queen Mothers: Their Leadership Roles in Conflict Resolution.* In: J. Presler & S. Scholz (eds.): *Peacemaking: Lessons from the Past, Visions for the Future.* Amsterdam: Rodopi

Gail Presbey (1998b): *Wamba-dia-Wamba's Criticisms of Multiparty Democracy: Parallels to Arendt's Advocacy of Councils.* In: *New Political Science* Vol. 20, No. 1, pp. 35–52

Leslie Rubin & Brian Weinstein (1974): *Introduction to African Politics: A Continental Approach.* New York: Praeger

polylog 54 Nr. 2 (1998)

(Saky II).

Beide Chiefs zeigen in ihren Antworten Sensibilität dafür, daß ein Chief nur gut regieren kann, wenn die Zustimmung der Bevölkerung gewonnen und aufrechterhalten wird. Eine derartige Auffassung der Dynamik von Macht ist nach Gene Sharp ein Zeichen für Regierung durch das Volk. Sharp unterscheidet zwei verschiedene Arten der Beziehung zwischen Regierenden und Regierten. In der „monolithischen" Version begreift sich der Herrscher als einzige Quelle von Macht und die Bevölkerung fühlt sich dem Herrscher gegenüber hilflos. Aber in einer volkszentrierten Auffassung von Macht wissen die Menschen, daß der politische Führer nur so viel Macht hat, wie sie ihm oder ihr geben und daß der Herrscher machtlos wäre, wenn sie ihre Kooperation zurückziehen würden. Ähnlich beschreibt Hannah Arendt den Unterschied zwischen Regierenden und Regierten als eine von Führern und Gefolgschaft. Die Führer wissen immer, daß sie ohne ihre Gefolgschaft nichts sind, und die Anhänger wissen auch, daß die Führer von ihnen abhängig sind (Arendt, 1958: 189–90). Wie Joy James auf dem Hintergrund von Arendts Ausführungen erklärt, zerstört der „Mythos vom Starken Mann" die Wahrnehmung das kommunalen Charakters von Macht (James, 51, s. auch Presbey, 1997).

Aber hier stellt sich noch die Frage, ob die Akan es selbst so sehen, daß sie ihren Führern freiwillig und aufgrund von Zustimmung gehorchen. Oder denken sie eher, daß ihnen nichts anderes übrig bleibt, als den Führern zu gehorchen? Arendt fordert eine menschliche Quelle von Recht und damit auch von Autorität. Sie zeigt, daß Recht nur dann eine transzendente Quelle, wie z.B. Gott, braucht, wenn das Recht als ein Gebot betrachtet wird, dem die Menschen unabhängig von ihrer Zustimmung Gehorsam leisten müssen. Es ist besser, Recht als etwas zu betrachten, das auf gegenseitigen Absprachen beruht. Wiredu führt aus, daß die Akan der Ansicht sind, daß sie ein Gesetz haben, das, unter anderem, auf der Überzeugungsmacht von Ideen beruht. Dies könnte man sicher als eine menschliche Quelle des Rechtes betrachten – und in vielen Schriften Wiredus gibt es eine Tendenz, die Rolle des Glaubens an das Übernatürliche herunterzuspielen und sich statt dessen auf die praktischen und moralischen Aspektes des Rechts bei den Akan zu konzentrieren (Wiredu, 1992). Aber Eze hat darauf hingewiesen, daß der Chief traditionell als heilig betrachtet wird und in Verbindung zu den Ahnen steht. Er fragt sich, wenn der Gedanke, daß der Chief heilig sei, verschwinden würde und von der Überzeugungsmacht von Ideen ersetzt werden würde, ob dann die Autorität, die die Chiefs heute genießen, untergraben würde. Er sagt nicht, daß die „Mythen" ganz aufgegeben werden können, meint aber, daß wir in der heutigen /eit eher säkulare Mythen brauchen. (Eze, 36–37).

Nana Amma Serwah, eine Königinmutter aus Kokofu, Ghana, erklärte in einem Interview mit mir, daß der Respekt und die Verehrung, die ihr als Königinmutter entgegengebracht werden, auf zwei Quellen beruhten: Zunächst betonte sie die Bedeutung ihrer moralischen Integrität. Dann respektieren die Leute dich, und du kannst die Leute

davon überzeugen, einander zu verzeihen, weil du Einfluß auf sie hast. Zweitens wird dem Stuhl (dem Thron, auf dem sie sitzt), Respekt und Würde entgegengebracht, so daß die Leute sie nicht übergehen könnten. Der Stuhl, auf dem ein Chief oder eine Königinmutter sitzen, hat in der Tat große symbolische Bedeutung, denn man glaubt, daß, wenn jemand auf dem Stuhl sitzt, diese Person mit den Ahnen in Verbindung steht, die ihr zusätzlich zu den weltlichen Räten Rat geben (Busia, 212). Obwohl Eze Recht hat, wenn er zeigt, daß der Bezug zu den Ahnen ein übernatürliches Element in die Politik hineinbringt, möchte ich darauf hinweisen, daß es sich hier nicht um einen allmächtigen, monotheistischen Diktator-Gott handelt, der die Unfehlbarkeit weltlicher Herrschaft bekräftigt, sondern um eine Symbolik, die größere Zusammenhänge in die gemeinsame Diskussion der Sterblichen einbezieht. Die Person, die auf dem Stuhl sitzt, erteilt nicht einfach Befehle, die sie von oben erhalten hat, diese Person hört vielmehr zwei Parteien gleichzeitig zu, sie hört die Zeitgenossen und den weisen Rat derer, die schon gegangen sind und für ihre vernünftige Reflexion bekannt sind. Niemand glaubt im wörtlichen Sinne, daß der, der auf dem Stuhl sitzt, die „hot-line" zu der anderen Welt hat; es ist eher so, daß ein Chief oder eine Königinmutter gewählt werden, um auf dem Stuhl zu sitzen, der ihre Fähigkeit, ihren Scharfsinn oder Sensibilität symbolisiert, den guten Rat aus der Vergangenheit zu hören. So sagt Nana Amma Serwah, daß sie gar nicht auf dem Stuhl sitzen würde, wenn ihr Charakter nicht dem entsprechen würde, was von dem Amt erwartet wird. Wiredu hat Recht, daß jedenfalls im Rahmen eines hierarchischen Systems, das System der Akan viele hilfreiche Modelle der Konsultation und der Konsensfindung enthält, wie auch ständige Überprüfungen und Ausgleichssysteme bezüglich der Macht der Regierenden.

Kann Eze noch bemängeln, daß die Praxis, den Rat der Ahnen einzuholen, das Akan-System rückständig macht? Er kann einklagen, daß das, was für Königinmütter als moralische Tugend gilt, streng von sozialen Normen kontrolliert wird und nicht so leicht durch Diskutieren verändert werden kann. Im Gegensatz dazu zeigt Kwesi Yankah in seinem Buch über den Gebrauch von Sprichwörtern der Akan, daß die Sprichwörter, die bei Zeremonien an königlichen Höfen in Ghana benutzt werden, sich ständig je nach Kontext verändern; er bringt ein Beispiel einer Königinmutter, die ein Sprichwort zitiert (nach dem sie männlichen Chiefs gegenüber ehrerbietig sein sollte), um es als Vorspiel zu ihrer Ablehnung einzusetzen, da sie danach eine Zeremonie vollzog, die sonst nur Männern vorbehalten war (Yankah, 1989: 77–8).

Obwohl es immer sehr leicht ist, ein Regierungssystem unter dem Aspekt seiner Mängel zu betrachten, haben Wiredu und Gyekye einen wichtig Beitrag geleistet, indem sie auf wirklich demokratische Aspekte des Akan-Chief-Systems hinwiesen. Es ist klar, daß es ihnen nicht um eine komplette Übernahme dieses Systems geht, jeder hat sorgfältig unterschieden, was bewahrungswürdig ist. In dieser Hinsicht wenden sie Ezes Behauptung ab, sie seien *„Traditionalisten"*, die eine unreflektierte *„Rückkehr zu den Quellen"* for-

Nana Ani Sakyi II (1996): Interviewed by the author, in Abotakyi, Ghana, July 1996

Nana Amma Serwah (1996): Interviewed by the author, in Kokofu, Ghana, July 6. Translated from Akan to English by Joseph Osei

Gene Sharp
The Politics of Nonviolent Action

Ernest Wamba-dia-Wamba (1993): *Democracy, Multipartyism and Emancipative Politics in Africa: The Case of Zaire.* In: *Africa Development* Vol. XVIII, No. 4, 1993, pp. 95–118

Kwasi Wiredu (1998): *Demokratie und Konsensus.* polylog Nr. 2, Wien 1998

Kwasi Wiredu (1992): *Moral Foundations of an African Culture.* In: K. Wiredu & K. Gyekye (eds.) *Person and Community: Ghanaian Philosophical Studies, I* Washington, D.C.: Council for Research in Values and Philosophy, pp. 193–206

Kwesi Yankah (1989): *The Proverb in the Context of Akan Rhetoric: A Theory of Proverb Praxis.* New York: Peter Lang

Kwesi Yankah (1995): *Speaking for the Chief: Okyeame and the Politics of Akan Royal Oratory.* Bloomington: Indiana University Press

polylog 56 Nr. 2 (1998)

derten (Eze, 32 f). Während Eze sehr richtig auf mögliche Mängel des Systems der Akan hinweist, ist es auch sehr wichtig, seinen Erfolg zu untersuchen und hier nach adäquaten Modellen für Selbstregierung durch das Volk zu suchen.

Wiredu geht darüber hinaus, eine politische Praxis der Ashanti der Vergangenheit zu rechtfertigen; wie schon der Untertitel seines Artikels *„Ein Plädoyer für eine Politik ohne Parteien"* zeigt, möchte er das Beispiel der Ashanti als ein praktisches Beispiel für Politik im heutigen Ghana darstellen. Wiredus Kritik der Parteipolitik, sei es nun Einpartei- oder Mehrparteiensystem, zeigt Parallelen mit der Kritik von Wamba-dia-Wamba aus Tansania (Wamba-dia-Wamba, Presbey 1998b). Ghana ist ein Beispiel für den bei Eze erwähnten Militärdiktator, der sich mit einem Mehrparteiensystem arrangiert hat, um an der Macht zu bleiben. Aber was heißt es, Parteien zu kritisieren? Betrachtet Wiredu, so wie Museveni in Uganda, Parteien aufgrund ihrer ethnischen Basis und der Tendenz, die Gesellschaft in Interessengruppen aufzuteilen als selbstzerstörerisch für Afrika (Oloko-Onyango). Während Wamba-dia-Wamba von der Notwendigkeit der direkten politischen Partizipation des Volkes spricht, spricht Wiredu für ein Modell, das als hierarchisch und repräsentativ zugleich betrachtet werden kann (wenn man der Meinung ist, die Chiefs sind gewählt). Gyekye und Wiredu legen dar, daß das politische System der Akan in einer Art und Weise repräsentativ ist, die zugleich Partizipation eher realisiert als die normale Vertretung durch Parteien.

Wiredu hat jedoch auch festgestellt, daß traditionelle Politik durch innerethnische Kriege gekennzeichnet war. Heute sind Mehrparteiensysteme oft parallel zu ethnischen Spaltungen organisiert. Wie kann das Ashanti-Modell ein Modell auf nationaler Ebene darstellen und auch bei interethnischen Konflikten von Nutzen sein? Kateb stellt in seiner Kritik an Arendt auch fest, daß politisches Handeln oft Folgen hat, die für Menschen außerhalb der Gruppe der Handelnden schlecht oder zumindest gemischt sind (Kateb, 30). Wir könnten uns im afrikanischen Kontext eine Gruppe von Personen vorstellen, die sich politisch im Sinne von Arendts Sprechen und Wiredus Konsensmodell organisieren, nur um ihre Nachbarn oder Feinde besser anzugreifen oder zu unterdrücken. Derartige Attacken könnten in einem Land oder zwischen zwei Ländern stattfinden. Im antiken Griechenland haben die Bürger abgestimmt, um expansionistische Kriege zu führen. (Finley hebt jedoch hervor, daß es wichtig ist, darauf hinzuweisen, daß in den Demokratien die Bürger, die für Krieg stimmten, auch in den Krieg gezogen sind – nicht wie die heutigen Schreibtischtäter des Pentagon.) Es ist wohl bekannt, daß afrikanische Staaten Grenzen haben, die das Ergebnis der europäischen Kolonisierung sind, und in den meisten Ländern verschiedene Ethnien leben. Kann das Modell des Sprechens unter Gleichen auf Mitglieder anderer ethnischer Gruppen ausgeweitet werden?

In Arendts Konzeption gibt es einen Unterschied zwischen Staat und Nation. Ein Staat existiert, um die Rechte eines jeden innerhalb seiner Grenzen zu schützen, eine

Nation bezieht sich auf ein Nationalbewußtsein, auf Menschen mit gemeinsamen Ahnen und einer gemeinsamen Kultur (Arendt, 1951: 230). Arendt ist eine Anhängerin der Idee des Staates und nicht der Nation. Ihrer Meinung nach ist die Homogenität der Vergangenheit und des Ursprungs zwar wichtig für den Nationalstaat, nicht aber für politisches Handeln (Arendt, 1965: 174). Arendt befürchtet, daß das Aufkommen der Nationalstaaten das Parteiensystem stärkte und das von ihr favorisierte Rätesystem der partizipatorischen Demokratie kaputt machte. Im Gegensatz zum Nationalstaat, der ein ungeteiltes Regierungsmonopol auf die Macht hat, zog sie eine „Republik" vor, in der es eine Teilung und Trennung von Macht und ein föderatives System gibt (Arendt 1965: 245–7). Arendt war der Ansicht, daß die amerikanische Revolution erfolgreicher war als die europäischen, da sie das Land vom Nationalstaat wegbrachte. Im afrikanischen Kontext würde Arendt die Idee des Nationalismus und der Rolle der Ethnien in der Politik abschwächen und statt dessen die Idee einer Republik befürworten, in der sich alle Völker als Gleiche am gemeinsamen Sprechen beteiligen, während Regionen durch Föderation kooperieren. Könnte so ein Projekt Selbstregierung im Stile der Ashanti als Element auf lokaler Ebene inkorporieren? Wenn dies ethnische Spannungen vermeiden könnte, würden die anderen Eigenschaften als gutes Modell dienen.

Abschließend möchte ich feststellen, daß das politische System in der Art, wie Gyekye und Wiredu es vorschlagen, starke demokratische Elemente enthält und zwar demokratisch im partizipatorischen Sinne und nicht im Sinne von Mehrheitsherrschaft. Wir müssen das Anstreben von partizipatorischer Demokratie um ihrer selbst willen von dem Versuch unterscheiden, demokratisch im volkstümlichen Sinne zu erscheinen, um Geberorganisationen und ausländischen Regierungen zu gefallen. Das Ashanti-Modell ist bewahrenswert, denn es betont die Bedeutung des Sprechens zwischen Gleichen und auch aufgrund der Dezentralisierung, die öffentliche Räume schafft, so daß eine große Anzahl von Menschen wirkliches politisches Handeln und Sprechen erfahren. Die Konzeption der Rolle der Chiefs vermeidet einige Probleme von Parteiregierungen, wo die Vertreter handeln, während die Wählerschaft passiv ist oder sogar unterdrückt. In diesem Sinne hat das Ashanti-System keine Mängel im Vergleich zu den als exemplarisch gesehenen Systemen in den USA und Europa, sondern es wird eher als paradigmatisch für die Ausübung demokratischer Praktiken angesehen. Wiredu und Gyekye haben beide schon gesagt, daß das System nicht einfach so wie es ist, aufrechterhalten werden soll – einige Aspekte müssen erhalten bleiben, um eine Politik für die Zukunft zu entwickeln. Ich hoffe, daß diese Untersuchung zur Demokratie aus der Perspektive Hannah Arendts dazu beigetragen hat, einige der zentralen Aspekte der Ashanti-Politik zu bestimmen, die erhalten und gestärkt werden müssen.