



Münchener Beiträge zur Politikwissenschaft

herausgegeben vom
Geschwister-Scholl-Institut
für Politikwissenschaft

2019

Ole Jakob Weber

**Ein neues Eurafrika? Zum
politischen Denken Léopold
Senghors.**

Bachelorarbeit bei
Professor Dr. Karsten Fischer
2019

„L'idéal de l'humanité et de la civilisation ne saurait être atteint si tous les peuples n'apprennent pas à penser en „toi“.“¹

Leo Frobenius

¹ Zitiert nach: Senghor, Léopold Sédar: L'Afrique et l'Europe – Deux mondes complémentaires, in: Marchés coloniaux, 14.05.1955, wiederabgedruckt in: Liberté II – Nation et voie africaine du socialisme, S. 148-157, Paris 1971.

Gliederung

Einleitung – die Renaissance von Eurafrika?.....	1
I. Eurafrika – ein Begriff im Dienste des Kolonialismus.....	5
I.1: Die Kongo-Konferenz: Aufteilung in „Einflussphären“.....	5
I.2: Eurafrika als logische Verbindung – Beginn der „Ideologisierung Eurafrikas“.....	6
I.3: Afrika als „Mitgift für Europa“ – Eurafrika im Nachkriegsdiskurs.....	7
II. Das politische Denken Léopold Senghors.....	10
II.1: Léopold Senghor als politischer Theoretiker – eine systematische Annäherung.....	10
II.1.a: Humanismus-Begriff	11
II.1.b: „Cellule sociale“ – Senghors Konzept des Sozialen und der Gesellschaft.....	12
II.1.c: Ein „nationalistisch-ideologischer“ Denker?.....	13
II.1.d: Senghors antikoloniales Denken.....	14
II.1.e: Senghor – Sprachrohr der Négritude?.....	16
II.1.f: Ein postkolonialer Denker? Versuch einer Systematisierung.....	18
II.2: Senghors Eurafrika – Neuaneignung und Vision.....	20
II.2.a: Ursprung und Programmatik.....	20
II.2.b: Humanität und Kooperation – Dimensionen seines Eurafrika-Begriffs.....	22
II.2.c: Koloniale Motivik in Senghors Eurafrika-Begriff.....	23
II.2.d: Eurafrika und die Civilisation de l’Universel.....	23
III. Eurafrika heute – Diskursanalyse.....	25
III.1: Sarkozy und die Vereinnahmung Senghors.....	25
III.2: Macrons „Verzicht auf Lektionen“ – ein Weg zur diskursiven Normalisierung?.....	26
III.3: Gerd Müller – partnerschaftlicher Appell und Migrationsdiskurs.....	28
IV. Bewertung – Ambivalenzen des neuen Eurafrika-Begriffs.....	29
Schlussgedanke – Aktuelle Restitutionsdebatten und eine Erneuerung durch Kulturpolitik?.....	33
Literaturverzeichnis	35
Eigenständigkeitserklärung.....	41

Einleitung – die Renaissance von Eurafrika?

„Ce que l’Afrique demande à l’Europe, c’est de remplir, de compenser ses défauts, d’éclairer son intuition par la lumière de la raison, de conduire les élans de son cœur, de réaliser ses projets. [...] Ainsi seulement sera réalisée cette Eurafrique que nous appelons de nos vœux et qui doit être la pierre angulaire de la civilisation.“²

Dieser Satz, prominent platziert in einem Beitrag Léopold Senghors für die wichtigste Wirtschaftszeitung der damaligen französischen Kolonien, „Marchés Coloniaux“³ im Jahr 1955, deutet bereits prägnant die Einzigartigkeit des politischen Denkens Léopold Senghors zwischen kolonialem Bewusstsein und postkolonialer Emanzipation an.

Als Abgeordneter der Assemblée Nationale nach dem zweiten Weltkrieg, als erster Präsident des unabhängigen Senegals, als bis heute vielgelesener Intellektueller (und vor allem Lyriker) ist Senghor ein prägendes Gesicht der Dekolonisierung und Befreiung der afrikanischen Kolonien – und gleichzeitig Symbol eines Lebens „zwischen den Fronten“, gegeben durch seine anhaltende Verbindung zum ehemaligen Kolonialherren Frankreich.⁴ Anders als beispielsweise Frantz Fanon sah er im Prozess der Dekolonisierung nicht notwendigerweise „un programme de désordre absolu“, auch forderte er keine „remise en question intégrale.“⁵ Vielmehr als der radikale Bruch mit den Kolonisatoren trieb ihn die Suche nach Ausgleich und Synthese, einem „echten Internationalismus“⁶, einem „Dialog auf Augenhöhe“⁷, an; verbunden mit einer „existential urgency, namely, the need to insert Africa properly and fully into a modernity whose gate had just been casually, almost inadvertently, half-opened by colonization.“⁸

Ein emphatischer Begriff der Moderne, an der es teilzuhaben gilt, wird von Senghor ebenfalls genutzt. Diese Feststellung birgt allerdings eine Problemdimension, die ihn in gewisser Weise als schwierigen Fall der postkolonialen Studien qualifiziert: Denn der Begriff der Moderne als „eurozentrischer Mythos“ ist oft Ausgangspunkt aktueller postkolonialer Debatten – ihn gilt es primär zu hinterfragen.⁹ Wie bereits oben angedeutet, widersetzte sich Senghor einer derart radikalen Infragestellung vorkolonialer und europäischer Denkmuster. Dieses Spannungsverhältnis macht deutlich, warum er als politiktheoretischer und postkolonialer „Grenzgänger“ von Interesse ist: Ein Befürworter der ökonomisch-technologischen Moderne, dessen Ziel jedoch „stets die Erweiterung der menschlichen Würde“¹⁰ (was ihn als Humanisten im klassischen Sinn ausweist¹¹) ist, unter Beibehaltung einer – noch näher zu bestimmenden – afrikanischen Identität.

Diese Motivation zeigt sich am deutlichsten an seiner Vision für Eurafrika – ein Begriff, den er seiner kolonialen Vorgeschichte geradezu entreißen möchte, um sich dessen Semantik von einseitiger Ausbeutung und

² „Was Afrika von Europa fordert ist das Ausfüllen, das Kompensieren seiner Versäumnisse, seine Intuition durch das Licht der Vernunft aufzuklären, die Impulse seines Herzens dahin zu lenken, seine Projekte zu realisieren. [...] Nur auf diese Weise kann sich jenes Eurafrika realisieren, das wir uns alle wünschen und welches der Eckpfeiler der Zivilisation sein soll.“ (Hervorh. d. Verf.), Senghor, Léopold Sédar: *L’Afrique et l’Europe – Deux mondes complémentaires*, in: *Marchés coloniaux*, 14.05.1955, wiederabgedruckt in: *Liberté II – Nation et voie africaine du socialisme*, Paris 1971, S. 157.

³ Die Zeitung, 1945 gegründet, wird bis heute, unter dem neuen Titel „*Marchés tropicaux et méditerranéens*“, weitergeführt und steht damit in einer interessanten Kontinuitätslinie französischen Einflusses auf die (west-)afrikanischen Volkswirtschaften, vgl. Geslin, Jean-Dominique: „*Marchés tropicaux*“ change de mains, in: *Jeune Afrique*, 22.09.03, online: <https://www.jeuneafrique.com/82737/archives-thematique/march-s-tropicaux-change-de-mains/>, abgerufen am 20.11.18.

⁴ Belting, Hans/ Buddensieg, Andrea: *Ein Afrikaner in Paris – Léopold Sédar Senghor und die Zukunft der Moderne*, München 2018, S. 29.

⁵ Fanon, Frantz: *Œuvres*, Paris 2011, S. 451.

⁶ Belting, Hans/ Buddensieg, Andrea: *Ein Afrikaner in Paris*, S. 14.

⁷ Ebd., S. 83.

⁸ Ekpo, Denis: *From Négritude to Post-Africanism*, in: *Third Text* 24 (2), 2010, S. 179. Vgl. auch Ekpo, Denis: *Speak Négritude but Think and Act French – The Foundations of Senghor’s Political Philosophy*, in: *Third Text* 24 (2), 2010, S. 227f, Hervorhebung d. Verf.

⁹ Vgl. Franzki, Hannah/ Aikins, Joshua Kwesi: *Postkoloniale Studien und kritische Sozialwissenschaft*, in: *Prokla – Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft* 40 (1), 2010, S. 12.

¹⁰ Táíwò, Olúfémí: *Afrikanische politische Philosophie in der Post-Unabhängigkeitsära*, in: Dübgen, Franziska/ Skupien, Stefan (Hg.): *Afrikanische politische Philosophie*, Berlin 2015, S. 91.

¹¹ Vgl. hierzu Holderegger, Adrian/ Weichlein, Siegfried/ Zurbuchen, Simone: *Hat der Humanismus eine Zukunft?*, in: ders. (Hg.): *Humanismus – Sein kritisches Potenzial für Gegenwart und Zukunft*, Basel 2011, S. 11.

eines dominanten europäischen, aber gleichzeitig mit universalem Anspruch formulierten Zivilisationsgedankens zu entledigen – und an dessen Stelle er einen Begriff der Gleichberechtigung, Zusammenarbeit und vor allem Komplementarität setzen will. Senghors Diktum in einer Rede vor der Nationalversammlung 1949, Europa sei zwar im Prinzip das Thema, in der Realität sei es aber Eurafrika,¹² gibt hier einen bedeutsamen Anhaltspunkt, verweist er doch auf den hohen Stellenwert, den Senghor diesem Konzept bereits zu Beginn seiner politischen Karriere einräumte und welches er später zu einer zentralen Achse seiner theoretischen Schriften ausbauen sollte.

Interessant ist nun, dass das Motiv „Eurafrika“ in der jüngeren Vergangenheit erneut einen hohen Stellenwert im europäischen Diskurs einnimmt. Die berühmteste Verwendung stammt wohl aus der Rede Nicolas Sarkozys in Dakar 2007. Er konstatierte „das Drama des schwarzen Mannes“, nämlich dass jener „nie genug in die Geschichte eingetreten sei“¹³, gleichzeitig schwärmte er aber von einem eurafrikanischen Projekt als der „gemeinsamen Bestimmung“ beider Kontinente.¹⁴ Aber auch die vom Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ) angestoßene Initiative eines „Marshallplans mit Afrika“ trägt Züge eines Eurafrika-Diskurses, welche die „Partnerschaft zwischen Europa und Afrika“¹⁵ untermauern will. Nicht nur auf nationalstaatlicher, sondern auch auf europäischer Ebene spiegelt sich dies wider – am deutlichsten in der früheren „EU Strategy for Africa“¹⁶, die mittlerweile als „Joint Africa-EU Strategy“ fungiert. Und das liberale britische Magazin *The Economist* titelte im Sommer 2018 sogar: „Like it or not, Eurafrika is part of Europe’s demographic and cultural destiny“.¹⁷ Damit zeigt sich, dass der Eurafrika-Begriff als Chiffre für eine Neuordnung oder Weiterentwicklung der interkontinentalen Beziehungen zwischen Afrika und Europa dient – und genau deshalb einer Untersuchung bedarf: begann seine Begriffsgeschichte doch als ein zentraler Bezugspunkt des kolonialen Diskurses Europas über Afrika seit dem Ende des 19. Jahrhunderts,¹⁸ korrespondierend mit der „Hochphase der kolonialen Weltordnung zwischen etwa 1880 und 1960“.¹⁹

Vor dem Hintergrund dieser Begriffs-Renaissance von „Eurafrika“ – und um eine mögliche diskursive Verschiebung zu erklären – ist ein Rückgriff auf das politische Denken afrikanischer Unabhängigkeitsführer²⁰ unentbehrlich und unter diesen insbesondere auf Léopold Senghor, dessen Nachwirkung auf den Eurafrika-Diskurs noch nicht umfassend behandelt wurde. Senghor wird bis heute oft beinahe ausschließlich als Teil der Négritude-

¹² Vgl. Senghor, Léopold Sédar: *Place de l’Afrique dans l’Europe unie*, Rede vor der französischen Nationalversammlung, 09.07.49, abgedruckt in: *Liberté II – Nation et voie africaine du socialisme*, Paris 1971, S. 60.

¹³ Im Original: „Le drame de l’Afrique, c’est que l’homme africain n’est pas assez entré dans l’histoire.“ in: *Le Monde: Le discours de Dakar de Nicolas Sarkozy*, *Le Monde*, 09.11.07, online: https://www.lemonde.fr/afrique/article/2007/11/09/le-discours-de-dakar_976786_3212.html, abgerufen am 13.11.18. Auf die Hegelsche, geschichtsphilosophische Grundierung dieses Urteils werde ich an späterer Stelle im Zuge der systematischen Analyse des politischen Denkens Senghors eingehen.

¹⁴ Vgl. ebd.

¹⁵ Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung: *Ein Marshallplan mit Afrika – Neue Partnerschaft für Entwicklung, Frieden und Zukunft*, http://www.bmz.de/de/laender_regionen/marshallplan_mit_afrika/index.jsp, abgerufen am 20.11.18.

¹⁶ Vgl. *EU Strategy for Africa*, EUR-Lex, online: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=LEGISSUM:r12540>, abgerufen am 29.11.18.

¹⁷ *The Economist*: *Why Europe should focus on its growing interdependence with Africa*, 20.09.18, online: <https://www.economist.com/europe/2018/09/22/why-europe-should-focus-on-its-growing-interdependence-with-africa>, abgerufen am 17.10.18.

¹⁸ Avit, Désirée: *La question de l’Eurafrique dans la construction de l’Europe entre 1950 et 1957*, in: *Matériaux pour l’histoire de notre temps* 77 (2005), S. 17.

¹⁹ Conrad, Sebastian: *Kolonialismus und Postkolonialismus – Schlüsselbegriffe der aktuellen Debatte*, in: *Kolonialismus – Aus Politik und Zeitgeschichte* 44–45 (2012), online: <http://www.bpb.de/apuz/146971/kolonialismus-und-postkolonialismus?p=all>, abgerufen am 20.11.18.

²⁰ Im Folgenden soll das generische Maskulinum verwendet werden, auch aus einem historischen Mangel an Frauenfiguren in den afrikanischen Unabhängigkeitsbewegungen. An dieser Stelle sei allerdings auch kurz auf die Problematik zeitgenössischer Gleichstellungsbestrebungen und Feminismen hingewiesen. Die Zurückstellung der Gleichberechtigungsthematik zugunsten der Unabhängigkeitsbestrebungen, die „repressiven Elemente [der] eigenen Tradition, [...] gesellschaftlich bedingte eigene Rückständigkeit, de[r] afrikanische Mann“ (Dübgen, Franziska/ Skupien, Stefan: *Das Politische in der Afrikanischen Philosophie*, in: Dübgen, Franziska/ Skupien, Stefan (Hg.): *Afrikanische politische Philosophie*, Berlin 2015, S. 38) machen die Notwendigkeit einer intersektionalen Analyse dieser Problematik deutlich, die allerdings im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden kann.

Bewegung um Frantz Fanon und Aimé Césaire gesehen.²¹ Dies ist nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass er sich als junger Student und vor Beginn seiner Karriere als Berufspolitiker zum Sprachrohr dieser Bewegung im Paris der 1930er Jahre machte.²² Die Unzulänglichkeit dieser einseitigen Zuordnung soll im Folgenden dargelegt werden, indem zentrale Thesen und Bruchlinien der Négritude-Bewegung kontextualisiert werden. Mit seiner später entwickelten Vision einer Eurafrique emanzipierte er sich von einer engen und selbstzentrierten Konstruktion des „Schwarzseins“ – einem „colonial essentialist moment“.²³

Ganz allgemein gründet sich das Interesse an der Beschäftigung mit nicht-westlichen Theoretikern und insbesondere der vorliegenden Theorieströmung der Unabhängigkeitsära auf einen zentralen Befund Olúfémí Táíwòs: „Es mangelt an ernsthaften wissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit der politischen Philosophie afrikanischer Unabhängigkeitsführer.“²⁴ Viel zu oft sei deren Werk durch ihr realpolitisches Scheitern entwertet worden – ein Postulat, das auch auf die Bewertung von Senghors Laufbahn, besonders gegen Ende seiner Amtszeit als Präsident, zutrifft.²⁵ Táíwò kritisiert bei derartigen Urteilen eine mangelnde Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis – die aber entscheidend sei und schließlich von puristischen Philosophen stets aufrechterhalten werde. Die meisten Ideen erfahren niemals eine praktische Umsetzung – was Philosophen und Theoretiker allerdings noch nie davon abgehalten habe, ausschließlich ihre Plausibilität als solche zu prüfen.²⁶

Unabhängig von dieser Problematik der analytischen Trennung von Theorie und Praxis verweist der Mangel an Auseinandersetzung mit historischen, aber historisch nicht dominanten Theorieentwürfen, auf einen grundlegenden Anspruch der politischen Theorie, die sich als Disziplin stets auch mit nicht anschlussfähigen Konzepten auseinandersetzt, wie Markus Llanque und Herfried Münkler betonen: Denksysteme, die sich historisch nicht durchgesetzt haben, sollen ebenfalls auf ihren systematischen Gehalt überprüft werden, zum Zweck der „Konturierung und Profilierung“ innerhalb der gesamten politischen Theorie.²⁷ Ein derartig geweiteter Blickwinkel auf mögliche Gegenstände politiktheoretischer Reflexion begründet somit auch ganz abstrakt ein Forschungsinteresse in diesem Themengebiet der nationalistischen Befreiungstheoretiker Afrikas.

Die Rezeptionsgeschichte des Werks von Léopold Senghor fand in mehreren, voneinander zu unterscheidenden Wellen statt: So wurde er zu Beginn seiner Dichterkarriere u.a. von Jean-Paul Sartre protegiert, dessen Vorwort „Orphée Noir“ in einem von ihm veröffentlichten Sammelband mit Texten der Négritude-Schriftsteller Maßstäbe für die Rezeption der Négritude-Bewegung in Frankreich setzen sollte, sie sich aber gleichzeitig auch für die Zwecke der kommunistischen Bewegung in Frankreich aneignen wollte.²⁸ Der literarisch-künstlerische Wert der Négritude-Bewegung ist bis heute unumstritten, wenn auch von musealer Qualität.²⁹ Innerhalb dieser Theorieströmung gab es deutliche Bruchlinien, vor allem mit Frantz Fanon, die im Laufe der Arbeit herangezogen werden, um Senghor inhaltlich aus der Bewegung herauszulösen. In der jüngeren Beschäftigung mit Senghor zeichnen sich zwei verschiedene, doch gleichermaßen pragmatische Linien ab: So wird Senghor in der zeitgenössischen deutschen Rezeption in einem Atemzug mit anderen Befreiungskämpfern wie Kwame Nkrumah oder Seko Touré behandelt, die sich der Neubestimmung politischer Prinzipien verschrieben.³⁰ Die afrikanische Rezeptionsgeschichte Senghors ist dagegen in ihrer Bewertung sehr durchmischt. Während zahlreiche afrikanische Intellektuelle wie Abioala Irele oder Henry Louis Gates Jr der Négritude keine aktuelle Relevanz mehr abgewinnen können, stellt eine Gruppierung um den Künstler und postkolonialen Aktivist Rasheed Araeen sowie den

²¹ Vgl. beispielsweise Eckert, Andreas: Das Paris der Afrikaner und die Erfindung der Négritude, in: Hohls, Rüdiger/ Schröder, Iris/ Siegrist, Hannes (Hg.): Europa und die Europäer. Quellen und Essays zur modernen europäischen Geschichte, Stuttgart 2005, S. 287–292. Weiterhin führen ihn sowohl die Encyclopædia Britannica als auch die Encyclopédie Larousse im jeweils ersten Absatz als prägenden Schriftsteller der Négritude-Bewegung an.

²² Siehe hierzu auch Belting, Hans/ Buddensieg, Andrea: Ein Afrikaner in Paris, S. 33 f.

²³ Diagne, Souleymane Bachir: In Praise of the Post-Racial – Negritude Beyond Negritude, in: Third Text 24 (2), 2010, S. 241.

²⁴ Táíwò, Olúfémí: Afrikanische politische Philosophie in der Post-Unabhängigkeitsära, S. 85.

²⁵ Vgl. Belting, Hans/ Buddensieg, Andrea: Ein Afrikaner in Paris, S. 62 f.

²⁶ Táíwò, Olúfémí: Afrikanische politische Philosophie in der Post-Unabhängigkeitsära, S. 86.

²⁷ Llanque, Markus/ Münkler, Herfried (Hg.): Politische Theorie und Ideengeschichte, Berlin 2007, S. 8.

²⁸ Sartre, Jean-Paul: Orphée noir, Préface, in: Léopold Sédar Senghor (Hg.): Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française, éd., Paris, Éditions des PUF, 1948.

Vgl. außerdem: Belting, Hans/ Buddensieg, Andrea: Ein Afrikaner in Paris, S. 40.

²⁹ Vgl. Diagne, Souleymane Bachir: In Praise of the Post-Racial – Negritude Beyond Negritude, S. 241.

³⁰ Vgl. Dübgen, Franziska/ Skupien, Stefan: Das Politische in der Afrikanischen Philosophie, in: Dübgen, Franziska/ Skupien, Stefan (Hg.): Afrikanische politische Philosophie, Berlin 2015, S. 19f.

nigerianischen Literaturwissenschaftler Denis Ekpo heraus, dass Senghors sozio-politisches Denken heute von größtem Interesse sei, besonders in Bezug auf Perspektiven des „cultural cross-breeding and interracial harmony“.³¹

Aufgrund dieser Überlegungen und der Begriffs-Renaissance von „Eurafrika“ stellt sich demzufolge ganz konkret die Frage, inwiefern Senghors Vision von Eurafrika eine instruktive und heute brauchbare semantische Neuaneignung darstellt. Die Beantwortung dieser Frage soll in vier Teilschritten erfolgen:

Zur späteren Bewertung³² sowohl der Senghorschen Neuformulierung als auch der semantischen Perspektiven des Eurafrika-Begriffs ist zuerst eine Rekonstruktion des kolonialen Diskurses bis 1960 notwendig (I). Hierbei soll nachgezeichnet werden, dass der Eurafrika-Begriff im hegemonialen europäischen Diskurs nicht als kooperatives, sondern stets als ungleiches, einseitiges Projekt beschrieben wurde – sei es zum Nutzen der einzelnen, kolonisierenden Nationalstaaten oder später als ein nützliches Anhängsel europäischer Integration.

An diese Darstellung schließt eine systematische Analyse des politischen Denkens von Léopold Senghor an (II), das erstens in seinen Grundzügen sowie in seiner Differenz zu anderen prägenden postkolonialen Denkern zu charakterisieren ist (IIa), um darauf aufbauend in einem zweiten Schritt seine Eurafrika-Vision herausarbeiten zu können (IIb) – wobei gezeigt werden soll, inwiefern Senghor damit dem früheren, kolonialen Eurafrika-Begriff, der in (I) herausgearbeitet wurde, entgegensteht und ihn sich neu aneignet. Grundlage dieses Abschnitts sind hauptsächlich Senghors eigene Schriften, Reden und politische Essays, die, einem breiten Rhetorikverständnis folgend, in verschiedenen Gattungen des geschriebenen und gesprochenen Wortes die Entwicklung seines Werks nachzeichnen,³³ sowie Beiträge aus der jüngeren, stark polarisierten Rezeptionsgeschichte Senghors.

Aufbauend auf die Ergebnisse aus (II) befasst sich der dritte Teil der Arbeit sodann mit dem heutigen Diskurs über Eurafrika und den möglichen Einfluss Senghors (III) und soll sich dabei maßgeblich auf große, programmatische Reden europäischer Regierungsvertreter stützen.³⁴ Abschließend erfolgt eine Einordnung, inwiefern Senghors Vision instruktiv für einen zeitgemäßen Begriff von Eurafrika sein kann und welche Perspektiven diese Semantik eröffnen kann (IV).

³¹ Araeen, Rasheed: Why „Beyond“ Négritude?, in: Third Text 24 (2), 2010, S. 169.

³² Diese Bewertung ist selbstverständlich eng verknüpft mit der Frage der Sprecherposition. Als weißer Studierender an einer europäischen Universität, die sich in Forschung und Lehre zu großen Teilen der Beschäftigung mit europäischen und nordamerikanischen Theoretikern verschrieben hat, ist der Zugang zu einem postkolonialen Denker wie Léopold Senghor natürlich beeinflusst durch diese theoretische und soziale Vorprägung einer weißen, eurozentrischen „Normalität“. Dennoch lohnt es sich meiner Meinung nach, aus einer europäischen Perspektive auf einen Denker zu blicken, der stets versuchte, diese Dichotomie zu überwinden.

³³ Vgl. Celarent, Barbara: Book Reviews – Liberté 1–Négritude et Humanisme and On African Socialism, in: American Journal of Sociology 119(1), 2013, S. 301.

³⁴ Dabei beschränkt sich die Auswahl der Reden und Beiträge auf Frankreich und Deutschland, die einerseits historisch im Zentrum des europäischen Integrationsprozesses standen und andererseits heute in der Debatte um eine Neuausrichtung der eurafrikanischen Partnerschaft dominieren. Zudem pflegte Senghor selbst einen engen, persönlichen Bezug zu beiden Ländern.

I. Eurafrika – Ein Begriff im Dienste kolonialer Ansprüche

„[...] The ideology of Eurafrika has been designed by Europeans, to justify their colonial policies and to defend their political and economic interests“.³⁵ Dieses Postulat deutet eine recht umfassende und geschichtlich weitreichende Idee von Eurafrika an, der im folgenden Abschnitt genauer nachgegangen werden soll. Denn um den Eurafrika-Begriff als Analyserahmen für die politische Theorie Léopold Senghors und seine Neuaneignung dieses Begriffes nutzbar zu machen, ist eine Bestimmung seiner semantischen Implikationen notwendig. Dabei ist zunächst zu vermuten, dass ab der Kongo-Konferenz (1884–1885), die gemeinhin als Ausdruck eines Höhepunkts kolonialer Machtansprüche gilt und den „Wettlauf um Afrika“ endgültig eröffnete,³⁶ auch ein expliziter Eurafrika-Begriff vorhanden war, der diese Ambitionen widerspiegelt. Allerdings lässt sich ein eigenständiger Eurafrika-Begriff noch zur Zeit der Kongo-Konferenz nur schwerlich nachweisen. Erst zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts entsteht ein Diskurs, der Begründungs- und Rechtfertigungsstrategien bietet und schließlich nach dem zweiten Weltkrieg mit den Debatten um eine europäische Integration verknüpft wird.

Die Eurafrika-Semantik bis 1960 soll daher in drei Phasen eingeteilt werden: eine erste Phase, die während des „Wettlaufs um Afrika“ eine europäische Einflussnahme faktisch festschreibt, aber noch nicht begrifflich bestimmt, eine zweite Phase, in der ab der Zwischenkriegszeit die Grundzüge einer „eurafrikanischen Ideologie“ der einseitigen Abhängigkeit formuliert werden und schließlich eine dritte Phase, in der Eurafrika ganz offensiv als politisches Projekt im Rahmen der europäischen Einigung vertreten wird. Die zweite und dritte Phase überlagern sich dabei zeitlich und bedingen sich teilweise auch gegenseitig.

1.1: Die Kongo-Konferenz: Aufteilung in „Einflussphären“

Die von 1884–1885 in Berlin unter der Ägide von Reichskanzler Bismarck abgehaltene Kongo-Konferenz gilt als Symbol des Anspruchs europäischer Industrienationen auf koloniale Besitzungen in Afrika.³⁷ Die Zusammenkunft von Diplomaten aus Europa, den USA und dem Osmanischen Reich ohne Beteiligung afrikanischer Vertreter setzte den vorläufigen Endpunkt hinter die Aufteilung des Kontinents. Mit der völkerrechtlichen Absicherung³⁸ der rivalisierenden Ansprüche europäischer Großmächte trat man im „Gerangel um Afrika“ in eine neue Phase ein, die gleichzeitig durch den Aufbau von Verwaltungstützpunkten auch fernab der Küstenregionen zementiert wurde.³⁹ Afrika war nun „carved up into various zones of European influence“.⁴⁰

Aus dieser historischen Darstellung allein Rückschlüsse auf eine schon damals ideologisierte gemeinsame Vorstellung ziehen zu wollen, scheint nicht sinnvoll, auch wenn es nahe liegt, die Ära der Kongo-Konferenz und das ausgehende 19. Jahrhundert als ein faktisches, wenngleich implizites Anfangsdatum der Eurafrika-Ideologie anzusehen.

Einen gemeinsam formulierten Anspruch Europas auf Afrika, wie der Eurafrika-Begriff und das obenstehende Zitat von Guy Martin suggerieren, gab es in dieser Form am Ende des 19. Jahrhunderts aber noch nicht. Wie im zweiten und dritten Abschnitt dieses Kapitels noch aufgezeigt werden wird, geht die erste bekannte Nennung des Eurafrika-Begriffs auf einen Aufsatz des Gründers der Paneuropa-Union, Richard Coudenhove-Kalergi, von 1929 für die gleichnamige Zeitschrift zurück.⁴¹ Dieser sah allerdings seine Vision eines Eurafrika klar in der Traditionslinie der Kongo-Konferenz von 1884–1885⁴², womit zumindest eine, wenn auch rückwirkende, inhaltliche Verbindung besteht.

³⁵ Martin, Guy: Africa and the Ideology of Eurafrika: Neo-Colonialism or Pan-Africanism?, in: The Journal of Modern African Studies 20 (2), 1982, S. 222.

³⁶ Vgl. Castro Varela, Maria do Mar/ Dhawan, Nikita: Postkoloniale Theorie – eine Einführung, Bielefeld 2015, S. 31.

³⁷ Vgl. Conrad, Sebastian: Kolonialismus und Postkolonialismus – Schlüsselbegriffe der aktuellen Debatte, S. 4.

³⁸ Und nicht etwa, wie das kollektive historische Gedächtnis suggeriert, mit der tatsächlichen Aufteilung und Grenzziehung mithilfe von Lineal und Zollstock (diese hatte bereits vorher stattgefunden), vgl. Zimmerer, Jürgen: Bismarck und der Kolonialismus, in: Bismarck – Aus Politik und Zeitgeschichte 65 (13), 2015, S. 38.

³⁹ Vgl. Zimmerer, Jürgen: Bismarck und der Kolonialismus, S. 34 ff.

⁴⁰ Martin, Guy: Africa and the Ideology of Eurafrika: Neo-Colonialism or Pan-Africanism?, S. 224.

⁴¹ R.N. Coudenhove-Kalergi, Afrika, in: Pan-Europa 5, 1929, S. 1–19, vgl. Thorpe, Benjamin: Eurafrika: A Pan-European Vehicle for Central European Colonialism (1923–1939), European Review 26 (3), 2018, S. 503–513. Seitenangaben folgen hier aus Lizenzgründen der Onlineversion des Aufsatzes und nicht des Abdrucks in der European Review (Anm. d. Verf.), online: <http://temp.acadeuro.wroclaw.pl/wp-content/uploads/2016/09/Thorpe-paper-1.1.pdf>, abgerufen am 22.11.18., S. 5.

⁴² Vgl. Thorpe, Benjamin: Eurafrika: A Pan-European Vehicle for Central European Colonialism (1923–1939), S. 7.

Fraglich ist, warum der koloniale Diskurs den Eurafrika-Begriff trotz faktischer Gegebenheiten in der Ära während und nach der Kongo-Konferenz nicht abbildete. Die bekannte „Wettlauf“-Rhetorik gibt ein erstes Indiz: Realpolitik wie auch der öffentliche Diskurs stellten besonders die konkurrierenden nationalstaatlichen Interessen der Kolonialmächte in den Fokus. Auch dem deutschen Reichskanzler Bismarck ging es um die Wahrung der deutschen Position als „ehrllicher Makler“⁴³ und damit hauptsächlich um die Vermeidung von direkten Interessenskonflikten⁴⁴ statt der Formulierung gemeinsamer Ansprüche oder kolonialer Projekte.

Auf der Suche nach äquivalenten Begriffen, die den damaligen Diskurs statt eines Eurafrika-Begriffs prägten, fällt vor allem die Rede von den „spheres of influence“ auf⁴⁵ – und bereits der Plural weist darauf hin, dass dieser Sphären-Begriff nicht als direkter „Vorgängerbegriff“ für Eurafrika verstanden werden darf. Stattdessen evoziert er das Bild des Wettlaufs, der Konkurrenzsituation um koloniale Macht – ein Antagonismus, der sich auf fremdem Gebiet manifestiert. Dieser Diskurs von quasi parallel gerichteten, aber voneinander getrennten „spheres of influence“ dominierte bis in die Zwischenkriegszeit hinein. Er bildete die zugrundeliegenden Spannungen zwischen den europäischen Mächten in der Kolonialfrage ab.⁴⁶ Für die individuellen Kolonialbestrebungen wurden also bis ins zwanzigste Jahrhundert hinein dezidiert nationalistische Begründungsformen und –diskurse gewählt. Am prägnantesten zusammengefasst ist dies wohl in den bekannten Worten des damaligen Staatssekretärs des Äußeren, Bernhard von Bülow: „Wir wollen niemanden in den Schatten stellen, aber wir verlangen auch unseren Platz an der Sonne“.⁴⁷

1.2: Eurafrika als logische Verbindung – Beginn der „Ideologisierung Eurafrikas“

Ab dem Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts lässt sich ein vermehrtes Eingreifen „kolonialer Stakeholder“⁴⁸ in den Diskurs beobachten, besonders von französischer, aber auch von deutscher Seite: Joseph Caillaux, Anton Zischka und Eugène Guernier sind die intellektuellen Wortführer dieser neuen Entwicklung.⁴⁹ In ihren Biografien spiegeln sich die sich stetig weiter verflechtenden wirtschaftlichen Beziehungen zwischen den Kontinenten wieder. Der – vormals noch national geführte – Diskurs verknüpft nun zum ersten Mal auch explizit die beiden Kontinente als jeweilige Einheiten miteinander:

„The African soil is too poor for Africa to do without Europe. The African sub-soil is too rich for Europe to be able to do without Africa. Thus, it must be admitted that Africa is an indispensable complement to Europe“.⁵⁰

Hier verbinden sich der Gedanke wirtschaftlicher Nutzbarmachung und Ausbeutung zum einseitigen Nutzen Europas mit einer „sendungsideologischen Rechtfertigungsdoktrin“, die, in Anlehnung an Jürgen Osterhammels weit geteilte Definition, zu einem Kernmerkmal des Kolonialismus der Neuzeit gehört.⁵¹ So folgt selbst Eugène Guernier, der retrospektiv als pragmatischer Ökonom wahrgenommen wird,⁵² diesem Begründungszusammenhang aus Nützlichkeit und Notwendigkeit, wenn er das Wirken französischer

⁴³ Bismarck, Otto von: zit. nach: Deutscher Reichstag, Stenographischer Bericht vom 19. 2. 1878, S. 98 ff.: „Die Vermittlung des Friedens denke ich mir nicht so, dass wir nun bei divergierenden Ansichten den Schiedsrichter spielen (...), sondern (...) mehr die eines ehrlichen Maklers, der das Geschäft wirklich zustande bringen will.“, zit. nach: Zimmerer, Jürgen: Bismarck und der Kolonialismus, S. 35.

⁴⁴ Vgl. Zimmerer, Jürgen: Bismarck und der Kolonialismus, S. 38.

⁴⁵ Dabei wird der Begriff im Abschlussdokument der Kongo-Konferenz zwar nicht verwendet – die Rede ist von „sovereign rights of influence“, lässt sich aber in einem bilateralen Abkommen zwischen Großbritannien und dem Deutschen Reich, ebenfalls aus dem Jahr 1885, eindeutig begrifflich nachweisen. Vgl. hierzu Nyssönen, Heino: Spheres of influence – a few reflections on the concept, Corvinus Journal of International Affairs 1 (3), 2016, online:

<http://journals.lib.uni-corvinus.hu/index.php/cojourn/article/download/74/18>, abgerufen am 23.11.18, S. 5f.

⁴⁶ Nyssönen, Heino: Spheres of influence – a few reflections on the concept, Corvinus Journal of International Affairs 1 (3), 2016, online:

<http://journals.lib.uni-corvinus.hu/index.php/cojourn/article/download/74/18>, abgerufen am 23.11.18., S. 6.

⁴⁷ Bülow, Bernhard von: Rede im Reichstag, 06.12.1897, zit. nach: Spiegel Geschichte 3 (2013), online: <http://www.spiegel.de/spiegel/spiegelgeschichte/d-96654020.html>, abgerufen am 23.11.18.

⁴⁸ Martin, Guy: Africa and the Ideology of Eurafrika: Neo-Colonialism or Pan-Africanism?, S. 226.

⁴⁹ Vgl. Ebd.

⁵⁰ Martin, Guy: Africa and the Ideology of Eurafrika: Neo-Colonialism or Pan-Africanism?, S. 226.

⁵¹ Vgl. Osterhammel, Jürgen: Kolonialismus. Geschichte – Formen – Folgen, München 1995, S. 21.

⁵² Vgl. Ndiaye, Pap/ Vogel, Jakob: Sciences Po, une histoire colonial – quelques figures de l'École, online: <http://dossiers-bibliotheque.sciencespo.fr/sciences-po-une-histoire-coloniale/quelques-figures-de-lecole>, abgerufen am 23.11.18.

Kolonialherrschaft als großen Erfolg bezeichnet, da „certaines de ces terres [colonisées] qui font aujourd’hui la richesse de l’Algérie n’étaient alors que de vastes espaces incultes, marécageux, pestilentiels“.⁵³

Neu an diesem Rechtfertigungskomplex ist nun die Verbindung mit einem Diskurs, der eine europäische Zusammenarbeit in dieser Frage in den Mittelpunkt stellt. So formulierte der französische Kolonialminister, Paul Reynaud 1931: „Le fait colonial appelle à une collaboration européenne à laquelle la France est prête“.⁵⁴ Damit wird deutlich, dass eine europäische Zusammenarbeit zwar gewünscht ist, aber doch nur instrumentellen Zwecken dient. Auf die Differenz zum Nachkriegsdiskurs werde ich in Abschnitt I.3 eingehen.

Auf deutscher Seite ist Anton Zischka, einer der erfolgreichsten Sachbuchautoren der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, ein intellektuelles Gegenstück. Sein Buch „Afrika – Europas Gemeinschaftsaufgabe Nr. 1“ wird zwar erst nach dem zweiten Weltkrieg veröffentlicht, spiegelt aber deutlich den instrumentellen Impetus europäischer Zusammenarbeit wieder: Sie soll dem Zweck der gemeinsamen Ausbeutung der Ressourcen Afrikas dienen.⁵⁵ Seine „Großraumpläne“⁵⁶ oszillieren dabei zwischen spät-nationalsozialistischen Fantasien⁵⁷ und pragmatischer, durch gegenseitige Unterstützung geprägte Aufgabenteilung europäischer Nationen. Afrika sei „der einzige Raum, der die natürlichen und klimatischen Bedingungen erfüll[e], um zu Europa komplementär sein zu können“.⁵⁸ Léopold Senghor wird ihn einige Jahre später mit diesem Satz zitieren – und unter anderem darauf eine Begründung für ein Eurafrika aus afrikanischer Perspektive formulieren – ein Verhältnis, auf das in Kapitel II.2 genauer eingegangen wird.

Zudem lässt sich festhalten, dass der Diskurs und Begründungszusammenhang einer Zusammenarbeit Europas zur effizienteren Kolonialisierung „allows its user to reject African presence in Europe as an absurdity with the same ease as he affirms European presence in Africa as a necessity, without even having to consider the possibility that the position is self-contradictory“⁵⁹ und somit ein zutiefst asymmetrischer und rassistischer ist.

Allerdings muss hier unterstrichen werden, dass in allen Fällen der Begriff „Eurafrika“ noch nicht verwendet wird. Dennoch kann – aufgrund der inhaltlichen Verknüpfung der beiden Kontinente in einem spätkolonialen Kontext – gewissermaßen von einer Eurafrika-Vision *avant la lettre* gesprochen werden.

I.3: Afrika als „Mitgift für Europa“ – Eurafrika im Nachkriegsdiskurs

Dem in obigem Abschnitt beschriebenen vorrangig national geprägten Diskurs setzten sich seit der Zwischenkriegszeit vermehrt Stimmen entgegen, die die koloniale Dominanz europäischer Nationen über Afrika als eine gemeinschaftliche, ja genuin europäische Aufgabe zum Nutzen Europas und einer europäischen Integration begriffen. So formulierte der bereits erwähnte Gründer der Paneuropa-Union, Richard Coudenhove-Kalergi:

⁵³ Guernier, Eugène, zit. nach: Ndiaye, Pap/ Vogel, Jakob: Sciences Po, une histoire colonial – quelques figures de l’École, online: <http://dossiers-bibliotheque.sciencespo.fr/sciences-po-une-histoire-coloniale/quelques-figures-de-lecole>, abgerufen am 23.11.18. Übs.d. Verf.: „Einige dieser kolonisierten Böden, die heute den Reichtum Algeriens ausmachen, waren vorher nichts als große, unkultivierte, sumpfige, pestilenzialische Flächen.“

⁵⁴ Zit. nach: Montarolo, Yves: L’Eurafrique contrepoint de l’idée de l’Europe : Le cas français de la fin de la deuxième guerre mondiale au négociations des Traités de Rome, Aix-en-Provence 2010, S. 21.

⁵⁵ Vgl. Hansen, Peo/ Jonsson, Stefan: Bringing Africa as a 'Dowry to Europe' – European Integration and the Eurafican Project, 1920–1960, *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies* 13 (3), 2011, 443–463. Seitenangaben folgen hier aus Lizenzgründen der Onlineversion des Aufsatzes und nicht des Abdrucks im Journal (Anm. d. Verf.), Artikel online: <https://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:350065/FULLTEXT01.pdf>, zuletzt abgerufen am 23.11.18, S. 19.

⁵⁶ Der Spiegel: Durch die Wüste – Anton Zischka, *Der Spiegel* 47 (1951), online: <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-20668526.html>, abgerufen am 21.11.18.

⁵⁷ „Unsere Lage mag erschreckend sein. Aber sie hat einen Vorteil: Der Osten ist uns versperrt. Und unsere Verwestlichung hat längst ihre Grenzen erreicht. So bleibt nur der Süden, nur Afrika. Damit ist unser Ziel völlig klar und eindeutig geworden.“, zitiert nach: Der Spiegel: Durch die Wüste – Anton Zischka.

⁵⁸ Zit. nach: Senghor, Léopold Sédar: L’Eurafrique – Unité économique de l’avenir, Rede vor der französischen Nationalversammlung, 17.01.1952, abgedruckt in *Liberté II – Nation et voie africaine du socialisme*, Paris 1971, S. 90, Übs. d. Verf.

⁵⁹ Hansen, Peo/ Jonsson, Stefan: Bringing Africa as a 'Dowry to Europe' – European Integration and the Eurafican Project, 1920–1960, S. 12 f.

„So ist Afrika unser nächster Nachbar geworden und sein Schicksal Teil unseres eigenen Schicksals. Unter diesem Gesichtspunkt erweitert sich Paneuropa zu Eurafrika [...] Europa ist der Kopf Eurafrikas – Afrika dessen Körper. Die Zukunft Afrikas hängt davon ab, was Europa daraus zu machen weiß“.⁶⁰

Mit diesem Paukenschlag eröffnet Coudenhove-Kalergi im Jahr 1929 im Leitartikel des Paneuropa-Magazins ein neues Kapitel im Eurafrika-Diskurs. Hier kristallisiert sich bereits die angesprochene doppelte Argumentationslinie heraus: Die Aneignung der Kolonialpolitik unter einem paneuropäischen Banner als Mittel der europäischen Integration, während gleichzeitig die Kontinuität wirtschaftlicher Ausbeutung und Dominanz im Vordergrund steht. Der Rassismus Coudenhove-Kalergis selbst ist dabei eklatant und steht in der Tradition des „white man’s burden“: „As long as the black race is unable to develop and civilize its part of the earth, the white race must do it“.⁶¹

1923 gegründet, formierte sich die Paneuropäische Bewegung unter Coudenhove-Kalergi schnell zu einem zentralen Fürsprecher eines europäischen Zusammenschlusses, dem auch die afrikanischen Kolonien Europas angehören sollten.⁶² Bereits einige Jahre später war der Begriff von Eurafrika zu einem ubiquitären Schlagwort und Thema zahlreicher Buchveröffentlichungen und Beiträge geworden.⁶³

Die semantische Verschiebung ist eindeutig: Diente europäische Kooperation zuvor nur instrumentellen Zwecken, rückt nun die europäische Einigung selbst ins Zentrum – bei der die Integration der Kolonien zumindest nützlich scheint.

Trotz dieser semantischen Neubesetzung in der Zwischenkriegszeit, zeichnen sich die realpolitischen Implikationen erst nach dem zweiten Weltkrieg ab – zu unbedeutend blieb das Wirken der Paneuropa-Bewegung.⁶⁴ Dabei stechen zwei divergierende Linien ins Auge. Erstere wurde prominent vom damaligen Außenminister des Vereinigten Königreichs, Ernest Bevin, vertreten. Danach sollte eine „Third World Power“ Eurafrika im Zentrum europäischer Bestrebungen stehen, um im kalten Krieg eine eigene Einflussosphäre sowohl gegen die USA als auch die Sowjetunion behaupten zu können.⁶⁵ Auf der anderen Seite verband der Schumann-Plan das europäische Engagement in Afrika mit dem Auftrag, für die Entwicklung des Kontinents zu sorgen – im Gegenzug aber sollte Afrika als „a dowry to Europe“⁶⁶ gelten, wie es Jean Monnet formulierte; also als Mittel zum Zweck der europäischen Integration, die eine weitergehende Hierarchisierung zwischen Europa und Afrika zementierte.

Eine dritte Narration greift nun beide Elemente auf: Guy Mollet, Ministerpräsident in der ausgehenden IV. Französischen Republik, stellte die Interdependenz der Kontinente erneut in den Vordergrund, wobei er in einer Rede vor dem US-Kongress afrikanischen Staaten ein Eigeninteresse an dieser Entwicklung unterstellte: „[...] Economic development will bring about a better standard of living to the European as well as to the African peoples freely [sic!] associated to her. This is not a hazy dream. I am firmly convinced that EURAFRICA will be the reality of tomorrow“.⁶⁷ Diese Strategie sollte auch einer Abwehr radikaler Unabhängigkeitsbestrebungen und panafrikanischer Strömungen dienen.⁶⁸ Hiergegen äußerte sich klarer Widerstand in den Reihen der afrikanischen Unabhängigkeitsbewegungen. So urteilte Kwame Nkrumah, der erste Präsident des befreiten Ghana werden sollte, diese Entwicklung markiere „the advent of neo-colonialism in Africa“.⁶⁹ Auch aus heutiger akademischer

⁶⁰ R.N. Coudenhove-Kalergi, zitiert nach: Thorpe, Benjamin: *Eurafrika: A Pan-European Vehicle for Central European Colonialism (1923–1939)*, S. 6, Fußnote.

⁶¹ Zitiert nach: Hansen, Peo/ Jonsson, Stefan: *Bringing Africa as a 'Dowry to Europe' – European Integration and the Eurafrikan Project, 1920–1960*, S. 12.

⁶² Vgl. Thorpe, Benjamin: *Eurafrika: A Pan-European Vehicle for Central European Colonialism (1923–1939)*, S. 2.

⁶³ Vgl. Ebd.

⁶⁴ Das Scheitern der Bewegung und der Mangel an realpolitischer Einbindung kann auf den großen ideologischen Druck durch konkurrierende Konzepte wie das „Abendland“, allgemein die Dominanz antiliberaler und nationalistischer, somit antieuropäischer politischer Bewegungen wie auch auf die Führungsqualitäten Coudenhove-Kalergis selbst zurückgeführt werden. Vgl. hierzu Gerstner, Alexandra: Rezension zu Ziegerhofer-Pretenthaler, Anita, *Botschafter Europas: Richard Nikolaus Coudenhove-Kalergi und die Paneuropa-Bewegung in den zwanziger und dreißiger Jahren*, *H-Soz-u-Kult, H-Net Reviews* 9 (2004), online: <https://www.h-net.org/reviews/showpdf.php?id=18480>, abgerufen am 23.11.18.

⁶⁵ Vgl. Hansen, Peo/ Jonsson, Stefan: *Bringing Africa as a 'Dowry to Europe' – European Integration and the Eurafrikan Project, 1920–1960*, S. 13.

⁶⁶ Zit. nach Hansen, Peo/ Jonsson, Stefan: *Bringing Africa as a 'Dowry to Europe' – European Integration and the Eurafrikan Project, 1920–1960*, S. 18.

⁶⁷ Ebd., S. 26. Hervorh. im Original.

⁶⁸ Vgl. Ebd., S. 23.

⁶⁹ Zit. nach: Martin, Guy: *Africa and the Ideology of Eurafrika: Neo-Colonialism or Pan-Africanism?*, S. 229.

Perspektive hat sich diese Sichtweise in Europa durchgesetzt: So konkludieren Hansen und Jonsson, dass bis 1960 „Eurafrica demanded colonial relations and proved ill-equipped for even modest forms of African agency and sovereignty offered under neo-colonial relations“.⁷⁰

Allen Eurafrika-Begriffen, die hier erarbeitet wurden, ist also eine unidirektionale Stoßrichtung gemein. Afrika als nützliches Anhängsel Europas, als Mittel zum Zweck – und ist damit Ausdruck des kolonialen Dominanzanspruchs Europas über Afrika.

Zudem lässt sich festhalten, dass die Begriffsgeschichte Eurafrikas eine kurze und relativ eindeutig bestimmbare darstellt. Man kann deshalb kaum von „500 Jahren Eurafrika“ sprechen, wie es der Titel eines Aufsatzes von Wilfried N’Sondé nahelegt,⁷¹ wenn man den Begriff analytisch brauchbar halten will. Hier muss klar unterschieden werden zwischen einer langen Geschichte des Austauschs zwischen den Kontinenten, insbesondere über das Mittelmeer, und einem umfassenden Begriff, der die beiden Kontinente in ihrer Gesamtheit beschreibt und zueinander in Beziehung setzt. Letzteres drückt der Eurafrika-Begriff aus. Durch die Engführung auf eine kurze Periode spätkolonialer Herrschaft und die Verknüpfung mit der europäischen Integrationsgeschichte ergibt sich nun im zweiten Kapitel die Möglichkeit, den hier herausgearbeiteten Eurafrika-Begriff dem Senghorseschen Konzept gegenüberzustellen und vergleichbar zu machen.

⁷⁰ Hansen, Peo/ Jonsson, Stefan: Bringing Africa as a 'Dowry to Europe' – European Integration and the Eurafrican Project, 1920–1960, S. 28 f.

⁷¹ Vgl. N’Sondé, Wilfried: 500 Jahre Eurafrika – Bilanz einer heiklen Beziehung, Themendossier: 50 Jahre Unabhängigkeit in Afrika, Heinrich-Böll-Stiftung, online: <https://www.boell.de/de/navigation/afrika-500-jahre-beziehungen-afrika-europa-bilanz-9842.html>, abgerufen am 23.11.18.

II. Das politische Denken Léopold Senghors

Um diesen Vergleich der Eurafrika-Konzepte sinnvoll ziehen zu können, empfiehlt es sich zunächst, einen systematischen Blick auf das politische Denken Léopold Senghors zu werfen. Zwar wurde Senghor bisher vor allem als Apologet der Négritude-Bewegung rezipiert, doch seine Schriften und Reden, Reflexionen und Aussagen zu Staat, Wirtschaft und Gesellschaft gehen weit darüber hinaus und begleiteten seine Karriere in Legislative und Exekutive. Sie folgten dabei stets der „zentrale[n], gegenwärtig diskutierte[n] Frage innerhalb der politischen Philosophie [...]: Wie sollen wir eine Gesellschaft zum Zweck der gelungenen Regierungsführung und des gesellschaftlichen Lebens organisieren?“.⁷² Das politische Denken Senghors soll also im folgenden Abschnitt herausgearbeitet werden, um vor diesem Hintergrund Intention und Reichweite seiner Eurafrika-Vision beurteilen zu können. In der Betrachtung seiner theoretischen Arbeiten fällt dabei auf, dass Senghor sich stets auf ein europäisches Vokabular bezieht um sein eigenes politisches Denken daran zu entwickeln und die Begriffe ihrer eindeutig europäischen Semantik zu entreißen.

II.1: Léopold Senghor als politischer Theoretiker – eine systematische Annäherung

Senghors Versuch, sein Denken über europäische Begriffe zu legitimieren möchte ich an seinem Humanismus-Begriff, seiner Konzeption des Sozialen und des Nationalstaats belegen. Des weiteren möchte ich auf seine Kolonialismuskritik eingehen, die er ebenfalls durch Bezugnahme auf die europäische Geistesgeschichte fundiert.

Bei der Analyse möchte ich, in Anlehnung an Holger Zapf, politisches Denken als diskursives und strategisches Konstrukt verstehen, „als Effluoreszenz eines Intellektuellen–diskurses, der die Moralvorstellungen der Masse nur insofern widerspiegelt, als seine Protagonisten erhoffen, mit ihren Aussagen beim Publikum Resonanz zu erzeugen.“⁷³ Dies schließt auch eine gewisse Vorsicht vor der Annahme kultureller Authentizität im nicht-westlichen politischen Denken ein. Die strategische Qualität des politischen Denkens Léopold Senghors ist im Folgenden ein entscheidender Ansatzpunkt der Analyse.

Die politische Theorie Léopold Senghors beginnt schon mit seiner Anthropologie. Denn Grundlage für den Kolonialismus und die damit einhergehende Fremdherrschaft war stets die Aberkennung der Autonomie der Völker Afrikas, gegründet in einem Verständnis anthropologischer Ungleichheit. Eine besonders prägnante Denkfigur in diesem Kontext ist der geschichtsphilosophische Ansatz G.W.F. Hegels, demzufolge es, wie es Franziska Dübgen und Stefan Skupien formulieren, „auf dem afrikanischen Kontinent keine Geschichte und auch keine reflektierenden Menschen, die dem Geist einer Geschichte zu seiner Durchführung verhalfen“,⁷⁴ gab. Mithilfe eines „anthropologisch bemühten Rassismus“ konnte den kolonisierten Völkern die Autonomie völlig abgesprochen werden – die Hegelsche Geschichtsphilosophie war so der cantus firmus der Kolonialzeit, den es für Senghor und andere Befreiungskämpfer herauszufordern galt. Olúfemi Táíwò diagnostiziert diesen Ansatzpunkt als geteiltes Sujet aller afrikanischen Unabhängigkeitsführer.⁷⁵

Betrachtungen über den allgemeinen Zweck politischer Ordnung und der Neubestimmung des Verhältnisses zu den ehemaligen Kolonialherren sind also im Folgenden stets vor diesem Hintergrund zu sehen: „Das Politische“ ist zuallererst ein Anerkennungskampf gegen den Vorwurf der Geschichtslosigkeit. Kultur ist hier nur eine andere Chiffre, wenn Léopold Senghor von seiner eigenen Bildungserfahrung spricht: „Der Direktor, [...] der ein ausgezeichnete Lehrer war, dachte und sagte uns auch, daß wir keine Kultur besäßen“,⁷⁶ Das Erleben derartiger Herablassung⁷⁷ säte gleichsam den Keim, „l'idée, pas le mot, d'une civilisation noire différente mais égale“. Das Ankämpfen gegen diese Haltung, das Einfordern von Anerkennung zieht sich so durch das politische Denken Léopold Senghors.

⁷² Táíwò, Olúfemi: Afrikanische politische Philosophie in der Post-Unabhängigkeitsära, S. 88.

⁷³ Zapf, Holger: Kulturüberschreitende Perspektiven in der Politischen Theorie, in ders. (Hg.): Nichtwestliches politisches Denken – zwischen kultureller Differenz und Hybridisierung, Wiesbaden 2012, S. 23.

⁷⁴ Dübgen, Franziska/ Skupien, Stefan: Das Politische in der Afrikanischen Philosophie, S. 9.

⁷⁵ Vgl. Táíwò, Olúfemi: Afrikanische politische Philosophie in der Post-Unabhängigkeitsära, S. 87.

⁷⁶ Senghor, Léopold Sédar: Die Revolution von 1889, Leo Frobenius und die universelle Zivilisation, S. 771.

⁷⁷ Vgl. Mabana, Kahiudi Claver: Léopold Sédar Senghor et la civilisation de l'universel, in: Diogène 3 (235-236), 2011, S. 5 f.

Als Beispiele, mit denen Senghor gegen das Bild der Geschichtslosigkeit, der „kulturellen tabula rasa“ ankämpft, können seine Ausführungen in „Vues sur l’Afrique noire ou Assimiler, non être assimilés“ sowie in „Nation et socialisme“ genannt werden. Ersteres ist seine Erklärung der Staatsorganisation des Serer-Königtums, mit dem Ziel, darzulegen, dass es in Afrika stets funktionale Regierungsformen auf der Grundlage von Interessenausgleich und Partizipation gegeben habe.⁷⁸ In Zweitgenannter charakterisiert er die im vorkolonialen Senegal bestehende Wirtschaft als quasi-marxistische Organisationsform.⁷⁹ So konstruiert Senghor rückblickend Gemeinsamkeiten.

Darüber hinaus nutzt er sein Wissen über die europäische Geistesgeschichte⁸⁰ strategisch, um Diskontinuitäten in der europäischen Moderne nachzuweisen und so die von ihm formulierte, spezifisch afrikanische Positionierung zu unterstützen. Ein erstes Beispiel für diese zirkuläre Figur ist sein Humanismus-Begriff.

II.1.a: Humanismus-Begriff

Anders als Olúfèmi Táíwò postuliert, hat nicht nur Kenneth Kaunda⁸¹, sondern auch Léopold Senghor einen expliziten Humanismus-Begriff formuliert, begründet in seinem Interesse für die „metaphysischen Prinzipien menschlicher Natur“. ⁸² Dabei diagnostiziert Senghor eine Dissoziation zwischen Humanität und Humanismus – erstere gehe als geschichtswissenschaftliches Konzept von Afrika aus, da „die Wiege der Menschheit“, ihr gemeinsames geschichtliches Fundament, unbestritten dort liege.⁸³ Darauf aufbauend möchte Senghor einen Humanismus-Begriff verwenden, der für ihn in der Affirmation der Komplementarität verschiedener Zivilisationen und Kulturen besteht.⁸⁴ Anders als beispielsweise Frantz Fanon, der humanistische Konzepte als Ersatz für die früheren „Zivilisierungs“-Gedanken der ehemaligen Kolonialherren geißelt,⁸⁵ möchte Senghor das Potenzial des Humanismusbegriffs nicht verwerfen, bietet es ihm doch Anschluss an eine europäische Semantik, die er in seinem Sinne besetzen möchte – beispielsweise um später die paradoxe, einseitige Universalisierung im westlichen Denken zu kritisieren.⁸⁶ So fungiert der Humanismus für Senghor „zugleich als Fundament [seiner] Kritik und als Ziel [seines] antikolonialen Widerstands.“⁸⁷

Gleichzeitig grenzt Senghor sich vom marxistischen Humanismus ab.⁸⁸ Sein neu postulierter „négroberberscher Humanismus“ rückt die Erfahrung einer „bestimmten Geschichte“ ins Zentrum seiner Überlegungen. Mit Nkrumah und Nyerere teilt er die Vision einer Gemeinschaftsgesellschaft, die sich natürlicherweise mit dem Marxismus verbinden lässt,⁸⁹ indem Senghor Marx vor allem als Humanisten „who got lost in the details of economic materialism“⁹⁰ liest. Senghors Humanismus ist dabei stets ein „historisierter, national-gebundener“,⁹¹ mit dem Ziel, „dem kolonisierten und erniedrigten Afrikaner seine Würde zurückzugeben“. ⁹² Die Ablehnung des späten Marx, kombiniert mit der Überzeugung, dass jedes Land seine eigenen „Weg zum Sozialismus“⁹³ finden müsse, erklärt schließlich auch Senghors undogmatische Aneignung und Neuschöpfung eines „afrikanischen Sozialismus“.

⁷⁸ Vgl. Senghor, Léopold Sédar: Vues sur l’Afrique noire ou Assimiler, non être assimilés, in: La communauté impériale française, 1945, wiederabgedruckt in: Liberté I – Négritude et Humanisme, S. 39–69.

⁷⁹ Vgl. Senghor, Léopold Sédar: Nation et Socialisme – Rapport sur la doctrine et le programme du Parti, 01.07.59, abgedruckt in: Liberté II – Nation et voie africaine du socialisme, Paris 1971, S. 232–271.

⁸⁰ Dieses Wissen, begonnen durch seine kolonial geprägte Bildung und dem anschließenden Studium in Paris, befähigte ihn auch zum Aufbau eines Netzwerks einflussreicher Denker und Politiker (wie z.B. George Pompidou) aus den Kolonien wie der französischen Metropole, vgl. hierzu: Belting, Hans/ Buddensieg, Andrea: Ein Afrikaner in Paris, S. 32.

⁸¹ Táíwò, Olúfèmi: Afrikanische politische Philosophie in der Post-Unabhängigkeitsära, S. 87.

⁸² Ebd.

⁸³ Mabana, Kahiudi Claver: Léopold Sédar Senghor et la civilisation de l’universel, S. 5.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Vgl. Fanon-Mendès-France, Mireille: Lire Frantz Fanon aujourd’hui, in: Frantz Fanon – Recueil de textes introduit par Mireille Fanon-Mendès-France, Genf 2013, S. 9.

⁸⁶ Vgl. hierzu Mbembe, Achille: What Is Postcolonial Thinking?, Interview in: Eurozine, 09.01.08, online: <https://www.eurozine.com/what-is-postcolonial-thinking/>, abgerufen am 22.10.18.

⁸⁷ Dübgen, Franziska/ Skupien, Stefan: Das Politische in der Afrikanischen Philosophie, S. 48

⁸⁸ Vgl. Táíwò, Olúfèmi: Afrikanische politische Philosophie in der Post-Unabhängigkeitsära, S. 90.

⁸⁹ Vgl. Ebd., S. 106.

⁹⁰ Celarent, Barbara: Book Reviews – Liberté I–Négritude et Humanisme and On African Socialism, S. 302.

⁹¹ Táíwò, Olúfèmi: Afrikanische politische Philosophie in der Post-Unabhängigkeitsära, S. 90.

⁹² Ebd.

⁹³ Senghor, zit. nach: Cook, Mercer: Introduction, in: Senghor, Léopold Sédar: On African Socialism, London 1964, S. viii.

der zugleich an Marx und an afrikanische Traditionen anschließt: „nicht als Produktionsweise, sondern als Geisteshaltung“.⁹⁴

II.1.b: „Cellule sociale“ – Senghors Konzept des Sozialen und der Gesellschaft

Ausgehend von einer Kritik am „Extra-Individualismus“ moderner Gesellschaften, postuliert Senghor einen natürlichen, tieferen Bedarf nach „brüderlicher Gemeinschaft“.⁹⁵ Diesem Denken liegt bei Senghor eine breitere Gesellschaftsvision zugrunde. Sie beginnt bei der Familie als „sozialer Zelle“, um die herum sich, in der Art konzentrischer Kreise, eine soziale Ordnung anordnet, die historisch über die Konstituierung eines Stammes bis zum Königreich reiche.⁹⁶ Senghor diagnostiziert dabei ein grundlegendes Spannungsverhältnis zwischen Gruppierung und Identität – eine Gruppe entwickle auch immer eine eigene Persönlichkeit.⁹⁷ Bleibt das von Senghor als humanistisches Ideal postulierte Ziel einer „pluralistischen Einheit“⁹⁸ bestehen, stellt sich diese Gesellschaftsordnung allerdings als wenig individualistisch orientiert dar. Die Gemeinschaft bezieht ihren hohen Stellenwert daraus, dass niemand ausschließlich für sich alleine handeln könne: die „[...] société négro-africaine est une société collectiviste, plus exactement communautaire, parce que formée d’une communion d’âmes plus que d’une agrégation d’individus“.⁹⁹ Die Affirmation des Individuums stelle dagegen eine „falsche Freiheit“ dar.¹⁰⁰ Damit formuliert Senghor ein sehr stark an traditionellen afrikanischen Lebensformen orientiertes Konzept sozialen Zusammenlebens. Politik, einzig und allein als Instrument des Sozialen konzipiert,¹⁰¹ muss sich dabei an diesem Zweck der Gemeinschaft auch stets orientieren.

Aus liberaler Sicht zwar problematisch, verortet sich Senghor mit dieser Form des Kommunalismus im Herzen afrikanischer Theorieansätze nach der Unabhängigkeit.¹⁰² Zudem sind diese Bemühungen stets vor dem Hintergrund zu sehen, dass

„sowohl die Staatengründer als auch kritische Intellektuelle [...] auf der Ebene der Wissensproduktion daran [arbeiteten], genuin lokale soziale Praktiken und politische Institutionen als demokratisch und inklusiv zu rehabilitieren und sich dadurch ihrer kulturellen Identität zu vergewissern“.¹⁰³

Senghor geht es hierbei auch um eine grundlegendere Gegenüberstellung: anstatt Armut in Afrika mit europäischem Lebenskomfort zu vergleichen, kontrastiert er die Oberflächlichkeit dieser Form des Wohlbefindens mit einem profunderen Sinn menschlicher Erfüllung.¹⁰⁴ Hier schließt seine Kritik an über-individualistischer Gesellschaft und politischem Liberalismus interessanterweise auch wieder an einen europäischen Diskurs an: Wenn er bedauert, dass in liberalen Systemen die „Vernunft die Bande der Liebe gelöst [habe]“¹⁰⁵ erinnert er an Max Webers Rede von den „kalten Skeletten liberaler Ordnung“ und allgemeiner an die Kritik seitens kommunitaristischer Theoretiker.

⁹⁴ Dübgen, Franziska/ Skupien, Stefan: Das Politische in der Afrikanischen Philosophie, S. 20.

⁹⁵ Senghor, Léopold Sédar: Ce que l’homme noir apporte, in: Présences 1939, wiederabgedruckt in: Liberte I – Négritude et Humanisme, Paris 1964. Ganzes Zitat: „[...] L’épanouissement de la personne exige une direction extra-individualiste. [...] Ce besoin de communion fraternelle est plus profondément humain que celui du repliement sur soi, autant que celui du surnaturel.“

⁹⁶ Vgl. Senghor, Léopold Sédar: Ce que l’homme noir apporte, S. 27 f.

⁹⁷ Vgl. Ebd., S. 30.

⁹⁸ Senghor, Léopold Sédar: Ce que l’homme noir apporte, S. 29.

⁹⁹ Senghor, Léopold Sédar: Nation et Socialisme, Rapport sur la doctrine et le programme du Parti. „[Die] Negro-afrikanische Gesellschaft ist eine kollektivistische, genauer eine gemeinschaftliche, weil sie gebildet wird durch eine Verbundenheit der Seelen und nicht nur durch eine Aggregation von Individuen“ (Herv. im Original)

¹⁰⁰ Vgl. Senghor, Léopold Sédar: Ce que l’homme noir apporte, S. 29 ff.

¹⁰¹ Vgl. Senghor, Léopold Sédar: Vues sur l’Afrique noire ou Assimiler, non être assimilés, S. 60.

¹⁰² Vgl. Dübgen, Franziska/ Skupien, Stefan: Das Politische in der Afrikanischen Philosophie, S. 27.

¹⁰³ Ebd., S. 25.

¹⁰⁴ Vgl. Wilder, Gary: Eurafrique as the Future Past of „Black France“ – Sarkozy’s Temporal Confusion and Senghor’s Postwar Vision, S. 74.

¹⁰⁵ Senghor, Léopold Sédar: Vues sur l’Afrique noire ou Assimiler, non être assimilés, S. 55.

II.1.c: Ein „nationalistisch-ideologischer“ Denker?

Senghors Theorie des Sozialen dient als Grundlage einer Theorie politischer Organisationsstrukturen – und hier besonders der Frage nach seinem Konzept von Nationalismus; zeigte er sich doch noch zu Beginn der V. Republik in der Nationalversammlung als Anti-Nationalist, der eine Ausweitung der Staatsangehörigkeit für Bewohner der Kolonien forderte.¹⁰⁶ Dagegen wird Senghor in zeitgenössischer Aufarbeitung wie beispielsweise von Franziska Dübgen und Stefan Skupien unter den „nationalistisch-ideologischen“ Theoretikern geführt.¹⁰⁷ Diese Spannung soll nun beleuchtet werden.

„Der Staat ist Ausdruck der Nation“¹⁰⁸ – so eröffnet Senghor seinen Bericht für den konstitutiven Kongress der Afrikanischen Föderation 1959. Auf dieses Postulat folgt später ein positives Bekenntnis zum Wesen der Nation: Senghor spricht von einer „communauté de pensées et de sentiments“,¹⁰⁹ die bewegt sei durch den Willen eines gemeinsamen Lebens. Hier unterscheidet er sich bereits deutlich von anderen Befreiungskämpfern, bei denen in der „Versuchung des Nationalstaates“ bereits ein „Ethno-Nationalismus“ angelegt sei, der aber nur durch die Ablehnung von Europa im Inneren zusammengehalten werde.¹¹⁰ Für Senghor ist Nationalismus dagegen vor allen Dingen eine Vorbedingung von Staatlichkeit. Letztere erschöpft sich aber nicht in diesem Anspruch, sondern kann die vorher formulierten Anforderungen an das soziale Leben ebenfalls erfüllen.

Augenscheinlich ergibt sich hiermit eine Frontstellung gegen Ashis Nandy, dessen postkoloniale Kritik die pragmatische Übernahme des westlichen Modells der Nationalstaaten, eines Nationalismus, der von Patriotismus analytisch zu unterscheiden sei, infrage stellt.¹¹¹ Seine Kritik an Gandhi, dessen Überprägung der Hindu-Bevölkerung mit indischem Nationalismus in den Augen Nandys „partly-colonial designs of cultural and political selfhood for the colonized“¹¹² evozierte, kann analog auch auf Senghor angewandt werden. Dennoch ist letzterer kein dogmatischer Nationalist. Eher geht es ihm in der Frage des Nationalstaats um eine taktische Positionierung, ein „auf Augenhöhe sein“ mit den ehemaligen Kolonialmächten. Dabei folgt er mit seiner Vision stets der Idee der konzentrischen Kreise sozialer Einheiten. Senghor sieht die Nation also schlicht als essentielle Ordnungseinheit, um eine Ebenbürtigkeit mit europäischen Staaten formulieren zu können, „car la Nation est la première réalité du XX^e siècle“.¹¹³ Dieses Argument vertrat er umso offensiver, nachdem sein Versuch, die Kolonien in eine gemeinsame, gleichberechtigte, plurale und dezentrale Föderation mit Frankreich überzuführen, gescheitert waren.¹¹⁴ Die Ordnungsfunktion sichere der Nationalstaat dabei durch seine vereinheitlichende Funktion nach innen: „L’essentiel est l’unanimité d’un peuple, et non telle ou telle doctrine, si excellente qu’elle puisse être“.¹¹⁵ Im Kontext des Jahres 1959 – und der somit unmittelbar bevorstehenden Befreiung – spiegelt sich in diesem kollektivistischen Ansatz aber auch der Zwang aller Unabhängigkeitsführer, nationale politische Grabenkämpfe, die dem gemeinsamen Ziel der Befreiung im Wege gestanden hätten, zu minimieren.¹¹⁶

Nichtsdestoweniger wird die Idee der Kreisförmigkeit sozialer Ordnung und ihrer konzentrischen Qualität auch heute von afrikanischen Intellektuellen geteilt. Vor allem Kwame Appiah beruft sich auf die Idee der Familie als kleinster Ordnungseinheit der Gemeinschaft, die zu betrachten ebenso wichtig sei wie die Nation: Beide seien schließlich legitimer Ausdruck verschieden großer „spheres of moral concern“.¹¹⁷

Nach der Unabhängigkeit rückt für Senghor das Konzept einer Nation als Ordnungseinheit ins Zentrum, die sich für weitere Integration nach außen öffnen kann, „without retreating into what he regarded as the territorialist

¹⁰⁶ Vgl. Ekpo, Denis: *Speak Négritude but Think and Act French – The Foundations of Senghor’s Political Philosophy*, S. 230.

¹⁰⁷ Dübgen, Franziska/ Skupien, Stefan: *Das Politische in der Afrikanischen Philosophie*, S. 19.

¹⁰⁸ Senghor, Léopold Sédar: *Nation et Socialisme, Rapport sur la doctrine et le programme du Parti*, S. 232.

¹⁰⁹ Senghor, Léopold Sédar: *Pour une tapisserie sénégalaise*, 04.12.66, abgedruckt in: *Liberté III – Négritude et Civilisation de l’Universel*, Paris 1977, S. 103.

¹¹⁰ Vgl. Araeen, Rasheed: *Why „Beyond“ Négritude?*, S. 172 f.

¹¹¹ Siehe hierzu: Nandy, Ashis: *Nationalism, Genuine and Spurious: Mourning Two Early Post-Nationalist Strains*, in: *Economic and Political Weekly* 41 (32), 2006, pp. 3500-3504.

¹¹² Nandy, Ashis: *The Intimate Enemy – Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Delhi 1983.

¹¹³ Senghor, Léopold Sédar: *Nation et Socialisme*, S. 268.

¹¹⁴ Vgl. Wilder, Gary: *Eurafrrique as the Future Past of „Black France“ – Sarkozy’s Temporal Confusion and Senghor’s Postwar Vision*, in: Keaton, Tricia Danielle/, Sharpley-Witting, T. Denean/ Stovall, Tyler: *Black France/ France Noire – The History and Politics of Blackness*, Durham/ London 2012, S. 76.

¹¹⁵ Senghor, Léopold Sédar: *Nation et Socialisme*, S. 261.

¹¹⁶ Vgl. Táiwò, Olúfémí: *Afrikanische politische Philosophie in der Post-Unabhängigkeitsära*, S. 96. Táiwò geht ebenfalls auf die problematischen Implikationen dieses Arguments für späteren politischen Pluralismus ein.

¹¹⁷ Vgl. Appiah, Kwame Anthony: *Cosmopolitan Patriots*, in: *Critical Inquiry* 23 (3), 2011, S. 624.

trap of „national autarchy“, which he argued was an outmoded and inadequate framework for postcolonial democracy and development“.¹¹⁸ Dies schließt allerdings auch die Weiterführung eines problematischen, weil antipluralistischen Denkens mit ein – die auch von anderen Unabhängigkeitsführern geteilte Annahme, dass „die Idee von Zwei- oder Mehrparteidemokratien der kollektiven Psyche der Afrikaner fremd sei“,¹¹⁹ illustriert dies zusätzlich.

Dennoch kann Senghor hier gewissermaßen als Zweck-Nationalist bezeichnet werden, der das vereinigende Potenzial des Befreiungskampfes in einer nationalistischen Form nutzen möchte, um selbstbewusst in den internationalen Dialog mit den ehemaligen Kolonialmächten eintreten zu können.

II.1.d: Senghors antikoloniales Denken

Diese Vorstellung vom Dialog stand in einem historischen Spannungsverhältnis zur Dekolonialisierung. Dass Senghor ein veritabler Befreiungskämpfer war, steht außer Frage: Bereits 1946 spricht er in einem Interview davon, mit „unerschütterlicher Entschlossenheit“ die gemeinsame Freiheit erringen zu wollen. Seine Forderung, „die Freiheit mit allen Mitteln zu erkämpfen, wobei Gewalt nicht ausgeschlossen ist“,¹²⁰ lässt ihn hierbei recht radikal erscheinen. Bald orientierte er sich aber zu einem „precarious and shifting middle ground between African radical nationalism [...] and the ruses of de Gaulle’s xenophobic ultra-nationalism“.¹²¹ Senghor positionierte sich also außerhalb der radikalen Logik der Dekolonisierung und versuchte, die Verbindung zur ehemaligen Kolonialmacht zu erhalten. Innerhalb der radikalen Befreiungsbewegungen wurde koloniale Emanzipation stets mit nationaler Befreiung gleichgesetzt, weshalb Senghor häufig kritisiert oder gar als gescheitert angesehen wurde. Dies basiere aber, so Gary Wilder, auf einer „entrenched logic of decolonization [...]. Senghor [...] did not settle for an alternative to decolonization (as scholars often argue); he pursued an alternative form of decolonization.“¹²² Ein kleiner biographischer Exkurs erklärt Senghors Motivation für eine „troisième voie of delayed decolonisation“.¹²³

Aufgewachsen im Senegal, aber ausgebildet in Frankreich,¹²⁴ wurde Léopold Senghor zu einem Aushängeschild einer „antikolonialen Elite“,¹²⁵ gleichzeitig aber auch Teil einer nationalen, französischen Elite: Als „agrégé“ der ENS¹²⁶ erringt er als erster ehemaliger Bewohner der französischen Kolonien die *venia legendi* für klassische Philologie. Seine Bindung an die ehemalige Kolonialmacht erklärt sich somit zuvorderst aus seiner Biografie, die – anders als beispielsweise Kwame Nkrumah, Seko Touré, Felix Houphouët-Boigny – noch enger mit der Dialektik aus Akzeptanz und Erfolg im Fremden und dem gleichzeitigen Bedürfnis nach afrikanischer Selbstbestimmung verwoben ist.¹²⁷

Diese Doppelrolle macht sich auch in seiner zentralen Kritik am Kolonialismus – Afrika habe sich von Europa bereitwillig überrennen lassen –¹²⁸ bemerkbar. Sie ist doppelbödig; in ihr steckt auch ein Vorwurf an die Afrikaner selbst. Anschließend an den deutschen Ethnologen Leo Frobenius kritisiert er jedoch eindeutig die europäische Haltung, sich für „das Schicksal der Welt verantwortlich zu fühlen“ als Grundlage der kolonialen Aggression.¹²⁹ Diese Haltung gründet bei Frobenius auf einer Ablehnung positivistischer Ethnologie und

¹¹⁸ Wilder, Gary: *Eurafric as the Future Past of „Black France“ – Sarkozy’s Temporal Confusion and Senghor’s Postwar Vision*, S. 75.

¹¹⁹ Táíwò, Olúfẹ́mi: *Afrikanische politische Philosophie in der Post-Unabhängigkeitsära*, S. 101.

¹²⁰ Cook, Mercer: *Introduction*, in: Senghor, Léopold Sédar: *On African Socialism*, London 1964, S. vi.

¹²¹ Ekpo, Denis: *Speak Négritude but Think and Act French – The Foundations of Senghor’s Political Philosophy*, S. 232.

¹²² Wilder, Gary: *Eurafric as the Future Past of „Black France“ – Sarkozy’s Temporal Confusion and Senghor’s Postwar Vision*, S. 77. (Hervorh. im Original)

¹²³ Ekpo, Denis: *Speak Négritude but Think and Act French – The Foundations of Senghor’s Political Philosophy*, S. 232.

¹²⁴ Vgl. hierzu im Folgenden Belting, Hans/ Buddensieg, Andrea: *Ein Afrikaner in Paris*, S. 32 ff.

¹²⁵ Zimmerer, Jürgen: *Expansion und Herrschaft: Geschichte des europäischen und deutschen Kolonialismus*, in: *Kolonialismus – Aus Politik und Zeitgeschichte* 44–45 (2012), online: <http://www.bpb.de/apuz/146971/kolonialismus-und-postkolonialismus?p=all>, abgerufen am 20.11.18, S. 12.

¹²⁶ Abk.: *École Normale Supérieure*, Teil der französischen *Grandes Écoles* zur Ausbildung von Nachwuchs-Wissenschaftlern in Geistes- und Naturwissenschaften.

¹²⁷ Keiner der anderen Unabhängigkeitsführer hatte erstens eine so starke Bindung durch die Ausbildung erfahren – Nkrumah studierte in den USA, Touré und Houphouët-Boigny blieben zur Ausbildung in Westafrika – noch eine so große Anerkennung erfahren, wie Senghor beispielsweise mit der Aufnahme in die *Académie française*.

¹²⁸ Senghor, Léopold Sédar: *L’Afrique et l’Europe – Deux mondes complémentaires*, S. 150.

¹²⁹ Senghor, Léopold Sédar: *La Négritude est un humanisme du XXe siècle*, 19.05.66, abgedruckt in: *Liberté III – Négritude et Civilisation de l’Universel*, S. 70.

Soziologie, die nicht in der Lage sei, ihr „Ich“, also ihre mechanistische Logik zu verlassen¹³⁰ und damit auch keinen anderen Zivilisationsbegriff als den eigenen zulassen könne. Hier zeigt sich die strategische Qualität Senghors: Indem er die intellektuellen Leistungen der französischen und deutschen Geistesgeschichte anerkennt, gleichwohl aber versucht, sie für seine Zwecke zu nutzen, schafft er den Eindruck von Diskontinuitäten in der europäischen Moderne und gleichzeitig eine (externe) Legitimation für seine „afrikanische“ Position.

Insgesamt gründet Senghor einen Großteil seiner Kolonialkritik auf geistesgeschichtliche „Vorbedingungen“ des Kolonialismus in Europa. Er kritisiert dabei einen doppelten Ausschluss, den die europäische Moderne getroffen habe: Nach außen durch den hegelschen Ausschluss Afrikas aus der Weltgeschichte; nach innen durch das Verlassen der Romantik¹³¹, die Vernachlässigung von Intuition und die Unterwerfung aller Bereiche unter die diskursive Vernunft im cartesianischen Denken.¹³²

Erneut sucht Senghor hier also nach europäischen Diskontinuitäten. Dabei dient ihm Henri Bergsons „Zeit und Freiheit“ als Nachweis einer, eher mit Nietzsche denn mit Descartes versöhnlichen, Neuaneignung des aristotelischen Geistesbegriffs (Nous/ νοῦς). Nietzsche sieht hier diskursive und intuitive Vernunft vereint, Bergson will ebenfalls beide Elemente stark machen. Descartes hingegen betont ausschließlich erstere.¹³³

Diesen Aspekt der Doppelbedeutung greift Senghor auf. Bereits in einem früheren Aufsatz hatte er den Gedanken der Dissoziation und die einseitige Bevorzugung von Ratio gegenüber Intuition/ Emotion als prinzipiellen Unterschied zwischen Europa und Afrika herausgearbeitet und prägnant bezeichnet: „L'émotion est nègre comme la raison hellène“.¹³⁴ Die Tatsache, dass Afrikaner Emotion gegenüber Ratio bevorzugten, sieht er dabei als großes Versäumnis.¹³⁵ Gleichzeitig geißelt er aber auch die europäische, intellektualistische Tendenz. Der europäische Kolonialismus habe durch seine „civilisation rationaliste, scientiste, matérialiste et athée“ afrikanische Gesellschaften desorganisiert und dadurch deren zivilisatorische Wurzeln austrocknen lassen. Senghor kritisiert nicht die reine wirtschaftliche Ausbeutung, sondern den geistigen Verkümmernprozess, der darin enthalten sei.

Zwar bemerkt Wilder: „What may at first seem to be a distinction between rational Europe and irrational Africa reveals itself as a distinction between two types or aspects of reason – as a distinction within reason itself“.¹³⁶ Dies lässt sich jedoch auch andersherum betrachten: Was Senghor philosophisch als abstrakte Dissoziation beschreibt und belegt, kann er nun wiederum strategisch anwenden, indem er das Anerkennen dieser Unterschiede als Basis aller Verständigung zwischen Europa und Afrika versteht. Für sein Ziel, „kulturelle Revolution als einen Dialog zu organisieren“¹³⁷ ist diese Dialektik kennzeichnend. Als „Dialektik von Befreiung und Interaktion“¹³⁸ prägt sie Senghors Denken, das sich nicht in einer reinen Kritik der Kolonialzeit und der kolonialen Verbrechen erschöpft.

Aus postkolonialer Sicht problematisch sind dabei die Zugeständnisse, die Senghor in der Bewertung des Kolonialismus macht. Denn in der geschichtlichen Realität sieht er zwar den „schmerzlichsten aller Wege zur künftigen Gemeinsamkeit der Welt“.¹³⁹ Gleichzeitig sieht er in der Kolonialgeschichte aber eher Versäumnisse denn kapitale Verbrechen und ist sich sicher, ein „imperialer Humanismus“ sei möglich.¹⁴⁰ Senghor habe, so Denis Ekpo, das Potenzial einer wirtschaftlichen Moderne erkannt, wofür er auch eine weniger explizite Kritik kolonialer

¹³⁰ Vgl. Senghor, Léopold Sédar: Die Revolution von 1889, Leo Frobenius und die universelle Zivilisation, in: Merkur – Zeitschrift für europäisches Denken 36 (410), 1982, S.776.

¹³¹ Dabei beschreibt Senghor ein letztes Aufbäumen der deutschen Romantik, die „nicht wählen kann zwischen Intuition und Verstehen“ gegen die cartesianische Vernunft (vgl. Senghor, Léopold Sédar: Die Revolution von 1889, Leo Frobenius und die universelle Zivilisation, S.772.)).

¹³² Vgl. Ebd., S.773 f.

¹³³ Vgl. Ebd., S.774.

¹³⁴ Zit. nach: Fonkoua, Romuald: Senghor – l'autre discours de Dakar, in: Jeune Afrique, 19.12.11, online: <https://www.jeuneafrique.com/188869/politique/senghor-l-autre-discours-de-dakar/>, abgerufen am 28.11.18.

¹³⁵ Senghor, Léopold Sédar: L'Afrique et l'Europe – Deux mondes complémentaires, S. 150; diese Argumentation ist aber auch ein Beleg für Senghors Tendenz zur allzu plakativen Verallgemeinerung, die manche seiner Thesen leicht angreifbar macht.

¹³⁶ Wilder, Gary: Eurafrique as the Future Past of „Black France“ – Sarkozy's Temporal Confusion and Senghor's Postwar Vision, S. 73.

¹³⁷ Senghor, Léopold Sédar: Introduction, in: Liberté III – Négritude et Civilisation de l'Universel, S. 10.

¹³⁸ Belting, Hans/ Buddensieg, Andrea: Ein Afrikaner in Paris, S. 81.

¹³⁹ Ebd.

¹⁴⁰ Senghor, Léopold Sédar: Vues sur l'Afrique noire ou Assimiler, non être assimilés, S. 40.

Ausbeutung in Kauf nehme: „Hence, with quasi-Hegelian dialectical hindsight, he reasoned that colonial violences, dislocations and brutal reversals, regrettable as they were, were also the birth pangs of modernity in Africa.“¹⁴¹

Zwar wurde ihm diese Haltung oft als zu gefällig und angepasst vorgeworfen.¹⁴² Doch Senghors Kritik setzt früher an, indem er die geistigen Grundlagen des Kolonialismus in der europäischen Geistesgeschichte kritisiert, eröffnet aber später die Möglichkeit zum Dialog. Hier kristallisiert sich die Bruchlinie mit anderen postkolonialen Denkern wie z.B. Frantz Fanon heraus. Letzterer verneint die Möglichkeit von Dialog und Kooperation: „La zone habitée par les colonisés n'est pas complémentaire de la zone habitée par les colons. Ces deux zones s'opposent, mais non au service d'une unité supérieure.“¹⁴³

In der Fortführung des Dialog-Gedankens unterstreicht Senghor, dass die Kolonie sich aktiv anpassen müsse, während die Metropole die stagnierende, autochthone Kultur befruchten solle.¹⁴⁴ Dieser Dialog innerhalb des Spannungsfeldes von Assimilation und Assoziation bedeutet aber keine einseitige Unterwerfung. Der Begriff der Assimilation durch die Kolonialmacht ist für Senghor Ausdruck des französisch-cartesianischen Überhandnehmens der Ratio. In der Kritik an dieser Form einseitiger Universalisierung agiert er ähnlich wie Fanon in „*Homme noir, masque blanc*“ – beide betonen die Unmöglichkeit, unter diesen Bedingungen gleichberechtigter Teil europäisch dominierter Sphären zu werden.¹⁴⁵ Eher geht es ihm darum, auf Basis eines grundlegenden Assoziations-Gedankens, Möglichkeiten einer progressiven Politik durch Angleichung in der Zukunft zu eröffnen. Dabei dürften indigene Kulturen allerdings keine „fahlen Kopien“ der Metropol-Gesellschaften werden.¹⁴⁶ Gleichzeitig postulierte Senghor aber ein Bedürfnis traditioneller Zivilisationen, sich in progressive Bewegungen einzufügen¹⁴⁷ und unterstellt damit auch eine gewisse Bereitschaft zur Assimilation. In einem Rückgriff auf Delavignette, den ehemaligen Direktor der „*École nationale de la France d'Outre Mer*“ zur Ausbildung des administrativen Führungspersonals der Kolonien, vertraut Senghor auf eine Werterneuerung indigener Kulturen in Assoziation mit Frankreich. Die falsche Antinomie von Assimilation und Assoziation müsse zugunsten eines Verständnisses des Gegenübers in gegenseitiger Anerkennung der Freiheit und gegenseitiger Toleranz der Unterschiedlichkeit, aufgelöst werden. Entscheidend hierfür sei die Anerkennung als Gleichberechtigte: „Herr und Sklave können nicht assoziiert sein.“¹⁴⁸

Senghors politisches Denken entstand allerdings nicht auf einer intellektuellen oder politischen Freifläche. Nachfolgend soll er deshalb kurz in diejenige Bewegung eingeordnet werden, für die er bis heute als maßgeblicher Referenzpunkt zählt: die Négritude-Bewegung.

II.1.e: Senghor – Sprachrohr der Négritude?

Über Léopold Senghors Lebenswerk, so die lange vorherrschende Meinung, „prangt der Großbegriff der Négritude“.¹⁴⁹ Er selbst gab ihr folgende, klassische Definition: „La Négritude est l'ensemble des valeurs culturelles du monde noir, telles qu'elles s'expriment dans la vie et les œuvres des Noirs.“¹⁵⁰ Senghor galt dabei als Sprachrohr

¹⁴¹ Ekpo, Denis: *Speak Négritude but Think and Act French – The Foundations of Senghor's Political Philosophy*, S. 229.

¹⁴² Ein deutliches Beispiel gibt Mabana: Bei einem Vortrag vor der PEN-Gruppe der frankophonen Belgier lobte er den belgischen Einsatz für eine „fruchtbare Ordnung“ im Kongo. Vgl. Mabana, Kahiudi Claver: *Léopold Sédar Senghor et la civilisation de l'universel*, S. 12.

¹⁴³ Zit. nach: Fanon-Mendès-France, Mireille: *Lire Frantz Fanon aujourd'hui*, S. 17.

¹⁴⁴ Senghor, Léopold Sédar: *Vues sur l'Afrique noire ou Assimiler, non être assimilés*, S. 45.

¹⁴⁵ Senghor verwendet hier das Beispiel Ludwig XIV., der seinem „Patenkind“, der im jungen Alter aus dem Königreich Assinien (heute auf dem Gebiet von Côte d'Ivoire) je nach Darstellung entführt oder entsendet wurde, um in Frankreich getauft und erzogen zu werden, gönnerhaft zugestand, nun, nach gelungener Erziehung, unterscheide sie nichts mehr als der Unterschied zwischen schwarz und weiß. (Vgl. hierzu: Senghor, Léopold Sédar: *Vues sur l'Afrique noire ou Assimiler, non être assimilés*, S. 41).

¹⁴⁶ Vgl. Senghor, Léopold Sédar: *Vues sur l'Afrique noire ou Assimiler, non être assimilés*, S. 43.

¹⁴⁷ Senghor, Léopold Sédar: *La francophonie comme contribution à la civilisation de l'Universel*, Rede anlässlich einer Konferenz von Rotary, Lions Club u.a., 24.01.69, abgedruckt in: *Liberté III – Négritude et Civilisation de l'Universel*, S. 184.

¹⁴⁸ Senghor, Léopold Sédar: *Vues sur l'Afrique noire ou Assimiler, non être assimilés*, S. 44.

¹⁴⁹ Feneberg, Valentin: *Der Identitätsstifter*, in: *die tageszeitung*, 14.06.18., online: <http://www.taz.de/!5508719/>, abgerufen am 07.12.18.

¹⁵⁰ Senghor, Léopold Sédar: *Qu'est-ce que la Négritude?*, Konferenz der Universität Montréal, 29.09.66, abgedruckt in: *Liberté III – Négritude et civilisation de l'Universel*, Paris 1977, S. 90–101, zitiert in: Mabana, Kahiudi Claver: *Léopold Sédar Senghor*

der Bewegung, auch wenn die erste Erwähnung des Begriffs auf Aimé Césaire zurückgeht.¹⁵¹ Allgemein schien Césaire lange Zeit die wichtigste Bezugsgröße, wurde doch, wie Jacob Mabe schreibt, „das moderne politische Denken [Afrikas] durch den Cahier d'un retour au pays natal und den Discours sur le colonialisme von Aime Césaire inauguriert“¹⁵²

Dennoch lässt sich in der jüngeren Literatur eine Lesart der Négritude herausarbeiten, die den funktionalen Wert dieser Bewegung hervorhebt: ein „Identitätskonzept“¹⁵³, entstanden aus dem „Moment der Gegenwehr“.¹⁵⁴ Diese Sichtweise hatte Senghor selbst ebenfalls stets betont: Bereits 1966 charakterisierte er den Zweck der Négritude vorrangig als „Bestätigung des Selbst“, als Herausstellen einer „african personality“, um die „Gesamtheit der zivilisatorischen Werte der schwarzen Welt“¹⁵⁵ zu verdeutlichen – als Symbol für Letzteres war Senghor die Négritude vor allem ein Vehikel, mit dem Ziel, den ehemals Unterdrückten ihre „Würde zurückzugeben“.¹⁵⁶ Auch Achille Mbembe sieht Senghors Négritude-Konzept vorrangig im Dienst einer Kritik am eurozentrischen Humanismus stehend, welcher bloß als Deckmantel der Gewalt fungiere.¹⁵⁷ Denis Ekpo spricht ihr dagegen jeden reflexiven Wert für Senghors politisches Handeln ab: „Even though Negritude constituted the meta-political context, it was not the actual driving force of Senghor's performative political engagements“.¹⁵⁸

Dabei teilten Aimé Césaire, Frantz Fanon und Léopold Senghor eine grundlegende Motivation der Bewegung, nämlich die „Wiederbeanspruchung des Schwarzseins“,¹⁵⁹ wie sie Jean-Paul Sartre, ein früher Fürsprecher der Bewegung im etablierten französischen Intellektuellendiskurs, beschrieb: „Ainsi est-il acculé à l'authenticité: insulté, asservi, il se redresse, il ramasse le mot de „nègre“ qu'on lui a jeté comme une pierre, il se revendique comme noir, en face du blanc, dans la fierté“.¹⁶⁰ Wozu dieses Wiederbeansprachen allerdings dient und welche Qualität es besitzen soll, wird zur großen Bruchlinie zwischen Fanon, Césaire und Senghor – den „drei Musketieren“ der Négritude.¹⁶¹

Fanon war dabei als „militante[r] Intellektuelle[r] der Dritten Welt [...] von der spontanen, unbezwingbaren Kraft des Widerstands und der Revolution überzeugt“.¹⁶² Echte Dekolonisation müsse „die Ordnung der Welt verändern“.¹⁶³ Senghor teilt dagegen mit Aimé Césaire die Perspektive auf eine Négritude, die sich als Bewusstsein einer „geteilten Erfahrung“, der des Kolonialismus, versteht und daraus ihr Potenzial zur Kritik, nicht aber zum Umsturz schöpft. Die Bewegung wie ihr Inhalt, eine Neubeanspruchung schwarzer Identität, sind also kein Selbstzweck.

Dennoch ist eine starke Selbstreferenzialität natürlicherweise der Grundstein dieses Prozesses der Wiederbeanspruchung. Damit eröffnet sich aus heutiger Sicht eine interessante Perspektivendifferenz hinsichtlich der Rolle der Identitätsbestimmung in der postkolonialen Theorie: Achille Mbembe sieht diese in einer permanenten Ko-Konstituierung des Selbst, die sich durch Vielfalt und Zerstreuung bestimmt – und eben nicht durch permanente Selbstreferenz. Dieser Bezug auf eine „essential and inexhaustible singularity“, wird von Mbembe als „particular Western illusion“ kritisiert.¹⁶⁴ Diese Sichtweise steht allerdings konträr zur ursprünglichen Logik der Négritude, die ihre Kraft zur Emanzipation aus der Selbstreferenz bezog.

Eng damit verbunden war seit dem Diktum Sartres, die Négritude sei ein „antirassischer Rassismus“, der Vorwurf des Essentialismus und des Zementierens einer als afrikanisch begriffenen, kindlichen oder nativistischen

et la civilisation de l'universel, S. 5 f. „Die Négritude ist die Gesamtheit der kulturellen Werte der schwarzen Welt, so wie sie sich im Leben und in den Werken der Schwarzen ausdrücken.“ (Übers. d. Verf.)

¹⁵¹ Vgl. Mabana, Kahiudi Claver: Léopold Sédar Senghor et la civilisation de l'universel, S. 3 f.

¹⁵² Mabe, Jacob E.: Mündliche und schriftliche Formen philosophischen Denkens in Afrika. Grundzüge einer Konvergenzphilosophie, Frankfurt 2005, S. 168.

¹⁵³ Dübgen, Franziska/ Skupien, Stefan: Das Politische in der Afrikanischen Philosophie, S. 14.

¹⁵⁴ Ebd., S. 13.

¹⁵⁵ Senghor, Léopold Sédar: La Négritude est un humanisme du XXe siècle, S. 69.

¹⁵⁶ Táíwò, Olúfèmi: Afrikanische politische Philosophie in der Post-Unabhängigkeitsära, S. 90.

¹⁵⁷ Vgl. Dübgen, Franziska/ Skupien, Stefan: Das Politische in der Afrikanischen Philosophie, S. 48.

¹⁵⁸ Ekpo, Denis: Speak Négritude but Think and Act French – The Foundations of Senghor's Political Philosophy, S. 227.

¹⁵⁹ Vgl. Mabana, Kahiudi Claver: Léopold Sédar Senghor et la civilisation de l'universel, S. 4.

¹⁶⁰ Sartre, Jean Paul: Vorwort zu „Orphée noir“, zit. nach: Mabana, Kahiudi Claver: Léopold Sédar Senghor et la civilisation de l'universel, S. 4.

¹⁶¹ Vgl. Diagne, Souleymane Bachir: In Praise of the Post-Racial – Negritude Beyond Negritude, S. 242.

¹⁶² Kramer, Fritz W.: Der Kulturbegriff Edward Saids, in: Schnepel, Burkhard/ Brands, Gunnar/ Schöning, Hanne (Hg.): Orient – Orientalistik – Orientalismus: Geschichte und Aktualität einer Debatte, Bielefeld 2011, S. 39.

¹⁶³ Vgl. Fanon-Mendès-France, Mireille: Lire Frantz Fanon aujourd'hui, S. 14.

¹⁶⁴ Vgl. Mbembe, Achille: What Is Postcolonial Thinking?

Identität. Mbembe unterstellt eine Art „neokolonialer Komplizenschaft“,¹⁶⁵ Senghor, in seinen „notions of culture, civilization and even cultural blending owes [to] the most racist, most essentialist and most biologizing theories of his time“.¹⁶⁶ Diese Kritik ist allerdings vor dem Hintergrund der angestrebten Emanzipation des Senghorschen Denkens zurückzuweisen. Zudem versteht Senghor den Begriff der Négritude eben nicht essentialistisch – ein deutlicher Unterschied zu den rassistischen Theorien, die Mbembe anführt. Senghor elaboriert „un discours fondamentalement racial sans être raciste, sans inciter à la haine viscérale contre l’opresseur“.¹⁶⁷

Dabei agierte er, schon im Rahmen der Négritude-Bewegung, deutlicher aber noch in seiner staatspolitischen Rolle, nicht als radikaler Kritiker des Kolonialismus, sondern als pragmatischer Befürworter einer starken, insbesondere wirtschaftlichen Bindung der ehemaligen Kolonien an die ehemaligen Kolonialherren. Besonders als Präsident fürchtete er die plötzliche Abwesenheit durch einen totalen Rückzug Frankreichs mehr als koloniale Ungerechtigkeit und Rassismus.¹⁶⁸ Die Négritude wurde so mehr und mehr zur reinen Strategie für Senghor, einer „Waffe für den Kampf der Dekolonialisierung“¹⁶⁹ oder, noch deutlicher instrumentell: „[...] ein Argument, nicht ein Ziel“.¹⁷⁰

Dieser Blickwinkel – Négritude als Strategie – rückt das Anliegen des postkolonialen Wiederaufbaus afrikanischer Gesellschaften ins Zentrum der Überlegungen.¹⁷¹ Senghors Négritude ist eine post-essentialistische¹⁷² und strategische und lässt damit auch die berühmt gewordene Kritik von Wole Soyinka verpuffen. Indem Senghors Négritude, anders als das von Soyinka bemühte Bild des Tigers, der, anstatt zu springen, mit seiner „Tigritude“ prahle¹⁷³, auf eine Selbstermächtigung mit dem klaren Zweck, dem „Anderen“ selbstbewusst entgegentreten zu können abzielt. Die Négritude weist als Begriff, wie Senghor stets betonte, zugleich über sich hinaus.¹⁷⁴

Anders als Mbembe kritisiert, nutzte Senghor das Potenzial der Négritude nicht „to valorize difference in the hopes of legitimizing [...] brutality and [...] venality“.¹⁷⁵ Für ihn ist der Austausch der Kulturen, die métissage, eine Konstante menschlicher Entwicklung und stellt ein zentrales Merkmal großer Kulturen dar. Senghor schließt hier an den Ethnologen Paul Rivet an, wenn er diese Bevölkerungsgeschichte aber nicht essentialisiert; zwar macht er verschiedene Charakteristika der Schwarzen Kultur aus, diese seien aber auch einem ständigen Durchmischungsprozess unterworfen – das Mittelmeer steht für Senghor als der symbolische Ort einer historisch relevanten métissage.¹⁷⁶ Diese Überlegungen ebnen nun den Weg für eine weitergehende Betrachtung des Hybridisierungs-Versuchs Senghors, der nach Diagne integraler Bestandteil der Négritude selbst ist: „Hybridity is always at work deconstructing his essentialist assertions and the Senghorian obsession with mixture is a Penelope ceaselessly making sure to undo fixed differences“.¹⁷⁷

II.1.f: Ein postkolonialer Denker? Versuch einer Systematisierung

Nach dieser Darstellung wichtiger Linien der Senghorschen politischen Theorie stellt sich die Frage nach einer Einordnung seines Werkes im postkolonialen Denken, auch um später seinen Eurafrika-Begriff beurteilen zu können. Dabei bietet das Phasen-Modell des Postkolonialismus des Soziologen Boike Rehbein eine hilfreiche

¹⁶⁵ Wilder, Gary: Eurafrique as the Future Past of „Black France“ – Sarkozy’s Temporal Confusion and Senghor’s Postwar Vision, S. 67.

¹⁶⁶ Mbembe, Achille, L’Afrique de Nicolas Sarkozy, zit. nach: Wilder, Gary: Eurafrique as the Future Past of „Black France“ – Sarkozy’s Temporal Confusion and Senghor’s Postwar Vision, S. 67.

¹⁶⁷ Mabana, Kahiudi Claver: Léopold Sédar Senghor et la civilisation de l’universel, S. 6.

¹⁶⁸ Ekpo, Denis: Speak Négritude but Think and Act French – The Foundations of Senghor’s Political Philosophy, S. 230.

¹⁶⁹ Senghor, Léopold Sédar: Qu’est-ce que la Négritude?, Konferenz der Universität Montréal, 29.09.66, abgedruckt in: Liberté III – Négritude et civilisation de l’Universel, Paris 1977, S. 91.

¹⁷⁰ Senghor, Léopold Sédar, zit. nach: Belting, Hans/ Buddensieg, Andrea: Ein Afrikaner in Paris, S. 65.

¹⁷¹ Vgl. Araeen, Rasheed: Why „Beyond“ Négritude?, S. 168 ff.

¹⁷² Ebd., S. 170.

¹⁷³ Vgl. Mabana, Kahiudi Claver: Léopold Sédar Senghor et la civilisation de l’universel, S. 11.

¹⁷⁴ Vgl. Belting, Hans/ Buddensieg, Andrea: Ein Afrikaner in Paris, S. 44.

¹⁷⁵ Hier darf natürlich nicht unerwähnt bleiben, dass auch Senghor in den Turbulenzen der Unabhängigkeit (aber auch später) Protestbewegungen teils gewaltsam unterdrücken ließ und ab 1963 ein zentralisiertes Präsidialregime im Senegal errichtete, das die Opposition ins Exil trieb, dies jedoch nicht in dem Ausmaß anderer, autoritärer oder diktatorisch herrschender ehemaliger Unabhängigkeitskämpfer (vgl. zu dieser Einschätzung Belting, Hans/ Buddensieg, Andrea: Ein Afrikaner in Paris, S. 54). Vor allem benutzte Senghor nicht das Gedankenkonstrukt der Négritude, um diese Gewalt zu legitimieren.

¹⁷⁶ Vgl. Senghor, Léopold Sédar: Négritude et civilisation méditerranéenne, Kolloquium „Afrique noire et monde méditerranéen dans l’Antiquité“, abgedruckt in: Liberté V – Le dialogue des cultures, Paris 1993, S. 86, 90 f.

¹⁷⁷ Diagne, Souleymane Bachir: In Praise of the Post-Racial – Négritude Beyond Négritude, S. 246.

Heuristik:¹⁷⁸ Für Rehbein lassen sich im postkolonialen Diskurs drei Perioden mit unterschiedlicher Stoßrichtung voneinander abgrenzen. Dabei zeichne sich die erste Phase durch die Artikulation des – bewaffneten oder passiven – Widerstands aus, die zweite Phase durch die „Bestimmung des Eigenen“ im antikolonialen Moment, während die dritte Phase diese einfache Entgegensetzung durch Hybridisierung überwinden will, indem sie „die Verflechtung der Welt“ anerkenne.¹⁷⁹

An dieser Stelle lässt sich bereits kritisch fragen, ob Rehbein nicht etwa eine geschichtliche Linearität durch sein Modell impliziert – und damit gewissermaßen bereits durch die Heuristik selbst ein Werturteil über nationalistische Denker wie Nkrumah oder auch revolutionäre Denker wie Fanon trifft – diese müssten nach der Logik des Modells auf der ersten oder zweiten Stufe gewissermaßen „stehengeblieben“ sein. Rehbein beschreibt dagegen beispielhaft den Prozess in Südafrika als einen linearen, der aber verschiedenen Geschwindigkeiten unterliege: „obwohl [...] die südafrikanischen Intellektuellen längst in die dritte Phase des Postkolonialismus eingetreten sind, dominieren in der Politik immer noch Motive aus der ersten Phase“.¹⁸⁰ Die Logik des Modells kann dennoch als hierarchisch beschrieben werden, da Theoretiker der dritten Stufe Kritik an vorherigen Entwicklungen üben: ein, mit Said als Orientalismus verstandener Prozess der negativen Konnotation einer als unverrückbar verstandenen Unterschiedlichkeit, der von kolonialen Befreiungskämpfern einfach nur umgedreht würde, verfallende „selbst in einen Orientalismus – oder Ethnozentrismus“.¹⁸¹ Deshalb müsse eine dritte Stufe, mit dem Ziel der Überwindung kolonialer und antikolonialer Denkmuster, eine Hybridisierung anstreben.

Nach Bhabha könne ein „fruchtbarer Postkolonialismus“¹⁸² sich nicht im Antikolonialismus erschöpfen, sondern müsse „sich mit den Zwischenformen und Zwischenräumen beschäftigen.“ Entscheidend sei die Suche nach einer „Gegen-Moderne, die in einem diskontinuierlichen Verhältnis zur Moderne stehe [...]“.¹⁸³

Aus der oben erfolgten Darstellung des politischen Denkens von Léopold Senghor lässt sich folgern, dass Senghor die Rehbeinsche Kategorisierung gewissermaßen einmal durchschreitet. Seine Rolle als offener Widerstandskämpfer ist hierbei wohl am schwächsten ausgeprägt und wich schnell der „Bestimmung des Eigenen“, dem „colonial essentialist moment“.¹⁸⁴ Durch seine Strategie, die Geschichte des Kolonialismus durch Bezugnahme auf Bruchlinien der europäischen Geistesgeschichte zu kritisieren, identifiziert Senghor ebenjene Diskontinuitäten, die Grundlage einer Hybridisierung sein können. Zwar geht Senghor von einem deskriptiven Sachverhalt der Vermischung von Kulturen aus, den Bhabha als weniger wichtig erachtet,¹⁸⁵ doch seine Vision zielt ebenso auf die „Überwindung von kolonialen und antikolonialen Denkmustern“ ab.¹⁸⁶ Indem er bei europäischen Forschern wie Leo Frobenius beispielsweise eine Sichtweise identifiziert, die Europa nur als eine von vielen, nicht aber die dominante Zivilisation sieht, schafft er Anknüpfungspunkte für eine verbindende Vision in gegenseitiger Anerkennung.

Um die Differenz zwischen der zweiten und dritten Stufe in Rehbeins Modell plakativ historisch zu verorten, sei auf die offenkundigen Parallelen im politischen Denken Senghors und Kwame Nkrumahs verwiesen, dessen Conscientism, mit dem Ziel der Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit einer Neuaneignung des Sozialismus etc., mit Senghors Denken die Annahme gemein hat, „dass nur eine kreative Auseinandersetzung mit der Tradition, aber auch mit der Moderne relevante Aussagen für die gegenwärtige politische Praxis liefern kann“.¹⁸⁷ Allerdings ziehen Nkrumah und Senghor in Bezug auf die Frage nach dem alten Kolonialherrn und den zukünftigen Beziehungen diametral entgegengesetzte Schlüsse. Während Nkrumah zum radikalen Panafrikanisten avanciert,¹⁸⁸ entwickelt Senghor eine Vision der afrikanischen Moderne als Brückenschlag zwischen ehemaliger Kolonialmacht und Kolonisierten, zwischen Europa und Afrika. Mit der systematischen Entwicklung dieses Begriffs von Eurafrika durch Senghor beschäftigt sich nun das folgende Kapitel.

¹⁷⁸ Vgl. hierzu im Folgenden: Rehbein, Boike: Eine kaleidoskopische Dialektik als Antwort auf eine postkoloniale Soziologie, in: Reuter, Julia/ Villa, Paula-Irene (Hg.): Postkoloniale Soziologie – Empirische Befunde, theoretische Anschlüsse, politische Intervention, Bielefeld 2010, S. 213–233.

¹⁷⁹ Rehbein, Boike: Eine kaleidoskopische Dialektik als Antwort auf eine postkoloniale Soziologie, S. 214.

¹⁸⁰ Ebd., S. 222.

¹⁸¹ Ebd., S. 223.

¹⁸² Ebd.

¹⁸³ Ebd., S. 223 f.

¹⁸⁴ Diagne, Souleymane Bachir: In Praise of the Post-Racial – Negritude Beyond Negritude, S. 241.

¹⁸⁵ Rehbein, Boike: Eine kaleidoskopische Dialektik als Antwort auf eine postkoloniale Soziologie, S. 223.

¹⁸⁶ Ebd.

¹⁸⁷ Bokohonsi, Sênami Parfait: Voodoo zwischen Religion und Politik – Zur Bedeutung der vorkolonialen politischen Strukturen in Benin, in: Zapf, Holger (Hg.): Nichtwestliches politisches Denken – Zwischen kultureller Differenz und Hybridisierung, Wiesbaden 2012, S. 79 f.

¹⁸⁸ Unter dem „Schlachtruf“ „Panafrika should be our watchword“ führte Nkrumah Ghana in eine gänzlich andere Richtung als Senghor den Senegal.

II.2: Senghors Eurafrika – Neuaneignung und Vision

In Kapitel II.2 soll nun untersucht werden, wie Léopold Senghor sich mit seiner Eurafrika-Vision von dessen kolonialer Semantik lösen möchte. Aufgrund der in Kapitel I beschriebenen Eindeutigkeit, mit der die Unterdrückung und Instrumentalisierung des afrikanischen Kontinents im Zuge des Kolonialismus durch den Eurafrika-Begriff manifestiert wurde, stellt sich die Frage nach Intention und Wirkung einer solchen begrifflichen Neuaneignung. Anders gefragt: lässt sich ein solcher Begriff, dessen Semantik von kolonialer Aggression geprägt ist, noch sinnvoll verwenden?

Dübgen/ Skupien identifizieren hier, in Anlehnung an Derrida, eine wichtige Möglichkeit intellektueller Dekolonisierung, indem das Erbe des kritisierten Konzepts „bewohnt“ wird.¹⁸⁹ Dadurch eröffne sich nämlich die Möglichkeit,

„[...] dass der emanzipatorische Gehalt von umkämpften, ideologisch in ihrer Auslegung verengten und in der politischen Praxis zum Teil im Rahmen des Kolonialismus missbrauchten Begriffen extrahiert, neu besetzt und angeeignet werden kann – ohne notwendigerweise zeigen zu müssen, dass dieser Wert bereits kulturell verankert ist“.¹⁹⁰

Diesen emanzipatorischen Gehalt sieht Senghor im Eurafrika-Begriff. Die Ausgangslage könnte dabei, wie in Kapitel I gezeigt, deutlicher nicht sein: Der Begriff bezeichnete bisher durchgehend ein asymmetrisches Macht- und Ausbeutungsverhältnis, während eine Begriffsaneignung von afrikanischer Seite bzw. aus der Perspektive der Kolonisierten und Unterdrückten bisher noch nicht stattgefunden hatte.

II.2.a: Ursprung und Programmatik

Warum spielte Eurafrika für Senghor eine derart zentrale Rolle? Denis Ekpo identifiziert hier eine Spannung zwischen lyrisch-philosophischem Werk und politischem Handeln: „Although Senghor spoke of Negritude all his life, Europe, in his concrete engagements with politics both at home and internationally, superseded Negritude. He spoke Negritude but acted otherwise“.¹⁹¹ Dies verstärkt den Befund aus II.1.e, dass die Négritude-Bewegung für Senghor, besonders im Rahmen seiner staatspolitischen Verantwortung, eine instrumentelle Qualität besaß.

Europa war für Senghor dabei einerseits intellektuelle Heimat (und, wie gezeigt wurde, Bezugsgröße auf seiner Suche nach der selbstbestimmten, afrikanischen Identität), andererseits strategisches Ziel seiner Wirtschaftspolitik. Die wirtschaftliche Kooperation war für ihn schlechterdings alternativlos. Anders als beispielsweise Seko Touré, der erste Präsident von Guinea, sah Senghor keine binäre Entscheidungslogik zwischen „hunger in freedom“ und „abundance in chains“.¹⁹² So schreibt er in „Nation et socialisme“: „Si nous étions indépendants, nous ne nous adresserions pas moins à des États plus favorisés que nous: à des États européens [...]“.¹⁹³ Auch eine kontrafaktische Geschichtsschreibung ohne Kolonialismus würde, nach Senghor, also trotzdem die Notwendigkeit einer wirtschaftlichen Integration mit den Industrienationen nach sich ziehen. Für Ekpo steht Senghor damit in der Tradition einer quasi-nietzscheanischen „amor fati“,¹⁹⁴ der politischen Suche nach dem „least depressing way of getting the best out of an unhappy situation“.¹⁹⁵

Auch wenn sein Eurafrique-Diskurs klar an Frankreich (sowie teilweise an Deutschland) adressiert ist, unterscheidet er sich deutlich von einem reinen „Françafrique“-Diskurs. Zwar stellt sich heute die Herausforderung, die Begriffe trennscharf voneinander abzugrenzen, denn „[...] the Eurafrique that might have been should not be conflated with la françafrique that came to be, however infinitesimal the distance between them might appear to us now“.¹⁹⁶ Doch der Françafrique-Begriff entstand zeitlich erst nach der Eurafrique und wurde von Felix Houphouët-

¹⁸⁹ Vgl. Dübgen, Franziska/ Skupien, Stefan: Das Politische in der Afrikanischen Philosophie, S. 24. Zitat im Original: Derrida, Jacques: Die Einsprachigkeit des Anderen – Oder die ursprüngliche Hypothese, München 2003, S. 115.

¹⁹⁰ Dübgen, Franziska/ Skupien, Stefan: Das Politische in der Afrikanischen Philosophie, S. 24.

¹⁹¹ Ekpo, Denis: From Négritude to Post-Africanism, S. 178.

¹⁹² Ekpo, Denis: Speak Négritude but Think and Act French – The Foundations of Senghor’s Political Philosophy, S. 232.

¹⁹³ Senghor, Léopold Sédar: Nation et Socialisme, Rapport sur la doctrine et le programme du Parti, S. 263 f.

¹⁹⁴ Vgl. Ekpo, Denis: From Négritude to Post-Africanism, S. 182.

¹⁹⁵ Ekpo, Denis: Speak Négritude but Think and Act French – The Foundations of Senghor’s Political Philosophy, S. 232.

¹⁹⁶ Wilder, Gary: Eurafrique as the Future Past of „Black France“ – Sarkozy’s Temporal Confusion and Senghor’s Postwar Vision, S. 76.

Boigny geprägt.¹⁹⁷ Zudem hatte Senghor bereits das Konzept der Négritude einer reinen „Francité“, einer einseitig franko-europäisch dominierten Kultur,¹⁹⁸ entgegengestellt.

Im Folgenden soll also der Eurafrika-Begriff Senghors erarbeitet werden. Dabei soll die historische Ausgangssituation kurz berücksichtigt werden, um dann programmatische Linien und Zielsetzungen zu diskutieren.

Die Rhetorik eines europäischen Projekts, in dem afrikanische Staaten eine (wenn auch nur instrumentell verstandene) Funktion in Beziehung zu Europa zugestanden wurde, galt Léopold Senghor als Anknüpfungspunkt für seine Umformulierung als partnerschaftliche Vision der Eurafrique, im Rahmen der konkreter werdenden Unabhängigkeitsbestrebungen.

Bereits zuvor hatte sich Senghor schon für eine bessere Repräsentation der französischen Kolonien in Westafrika eingesetzt. So forderte er eine an die Bevölkerungsanteile angepasste Sitzverteilung in der 1949 zum ersten Mal zusammengetretenen Beratenden Versammlung des Europarats.¹⁹⁹ Hier folgte er noch einer legalistischen und pragmatischen Linie, welche ein Eintreten der Französische Republik in ihrer Gesamtheit als Teil der Europäischen Integration forderte:

„[...] ce n'est pas la France qui entre en Conseil de l'Europe, c'est la République française, et vous savez qu'aux termes de la Constitution, la République française n'est pas seulement composée de la métropole, mais encore des départements et territoires d'outre-mer“.²⁰⁰

Senghors eingangs erwähntes Zitat, „[...] l'objet de ce débat n'est pas seulement l'Europe [...] mais, en réalité, c'est l'Eurafrique“²⁰¹ kann als Beweis für das außerordentliche Gespür Senghors für einen zentralen Diskurs in Frankreich gelten, den er mit seinen politischen Zielen verknüpft. Auch verwies er auf bestehende Bindungen und fragte nach der Absicht der französischen Regierung „de préserver et de défendre les liens qui unissent l'Europe et l'Afrique pour le bénéfice de tous“.²⁰² Diese Beanspruchung des Begriffs und die gleichzeitige Forderung nach der Weiterentwicklung dieser Vision zeigen: Senghor „seized the concept from metropolitan imperialists and incorporated it into a critique of the actually existing French Union. He also elevated the concept above where it began“.²⁰³

Sich explizit gegen ein „Eurafrika avec un „k“, celle du pot de fer et du pot de terre“²⁰⁴ und damit implizit gegen die gesamte koloniale Begriffsgeschichte wendend, eröffnet er gleichzeitig die Perspektive einer Eurafrique „qui repose sur l'association et l'égal développement de deux continents complémentaires“.²⁰⁵ Denn Senghor hatte sich stets als Kritiker der bestehenden wirtschaftlichen Kräfteverhältnisse profiliert: der koloniale Pakt habe nur den Europäern einen privilegierten Marktzugang geschaffen, während die Lebenshaltung in Afrika dagegen immer teurer geworden sei.²⁰⁶ Hier zeigt sich nun zum ersten Mal der egalitäre Anspruch, den Senghor in der Eurafrika-Semantik etablieren möchte.

Die programmatische Entwicklung hin zu einem affirmativen Eurafrika-Begriff geschah schließlich vor dem Hintergrund einer historischen Situation, in der die Perspektive einer Europäischen Union ebenso näher rückte wie die Perspektive einer Unabhängigkeit der französischen Kolonien. Das Referendum über die Umgestaltung der Union française in die Communauté française sowie die Unterzeichnung der Römischen Verträge 1958 stellten damit eine neue Herausforderung an die Vision der Eurafrique dar.

¹⁹⁷ Nivelon, Valérie: Une histoire de la Françafrique, Radio France International, 27.11.10, online: <http://www.rfi.fr/emission/20101127-2-une-histoire-francafrique>, abgerufen am 22.11.18.

¹⁹⁸ Vgl. hierzu Belting, Hans/ Buddensieg, Andrea: Ein Afrikaner in Paris, S. 31.

¹⁹⁹ Senghor findet hierin prominente Unterstützung z.B. durch Pierre-Henri Teitgen, den ehem. Vorsitzenden des Ausschusses für die Europäische Menschenrechtskonvention, vgl. Avit, Désirée: La question de l'Eurafrique dans la construction de l'Europe entre 1950 et 1957, S. 18.

²⁰⁰ Senghor, Léopold Sédar: Place de l'Afrique dans l'Europe unie, S. 64.

²⁰¹ Vgl. Ebd., S. 60.

²⁰² Ebd., S. 64.

²⁰³ Wilder, Gary: Eurafrique as the Future Past of „Black France“ – Sarkozy's Temporal Confusion and Senghor's Postwar Vision, S. 70.

²⁰⁴ Auf Deutsch lässt sich dies nur recht unzureichend mit „Ein Eurafrika des David gegen Goliath“ übersetzen (Übers. d. Verf.).

²⁰⁵ Senghor, Léopold Sédar: Esquisse d'une politique de progrès dans les pays d'outre-mer, Rede vor der französischen Nationalversammlung, 30.06.50, abgedruckt in Liberté II – Nation et voie africaine du socialisme, Paris 1971, S. 79.

²⁰⁶ Senghor, Léopold Sédar: Place de l'Afrique dans l'Europe unie, S. 63.

Auf der gemeinsamen Tagung „Cultures de l’Afrique noire et de l’occident: Première table ronde“ der Société Européenne de Culture und der neugegründeten Société Africaine de Culture sollten 1960 Perspektiven postkolonialer Verständigung entstehen. Das Ziel der Tagung war, wie im Arbeitsprogramm formuliert, to „permit the new Africa to participate, as rapidly as possible and for the good of all, in the general progress of the world“.²⁰⁷ Senghor, als Bindeglied zwischen kulturellem und politischem Schaffen, charakterisierte sich dabei selbst als „Eurafrican cultural hybrid“.²⁰⁸ Die gemeinsame Suche nach einer neuen kulturellen und postkolonialen Universalität beantwortete Senghor dabei als einziger mit dem Begriff der Eurafricanité, die er dem Begriff der Hybridisierung vorzieht.²⁰⁹

Diese Eurafricanité sei deshalb erstrebenswert, da sie „a cultural blending“ sei, „which, like all blending or grafting, produces a more succulent fruit“.²¹⁰ Hier findet sich also der Gedanke Senghors wieder, der zwar eine Unterschiedlichkeit Afrikas und Europas diagnostiziert hatte, deren Verbindung er aber per se als wünschenswert ansieht.

II.2.b: Humanität und Kooperation – Dimensionen von Senghors Eurafrika-Begriff

Aus der entwickelten Idee gemeinsamer und dennoch verschiedenartiger Humanität heraus formulierte Senghor seine Forderungen in der Nationalversammlung bereits 1949 explizit nicht nur als Franzose, sondern „encore et surtout en ma qualité d’homme“.²¹¹ Er fordert, dass Frankreich, stellvertretend für die ehemaligen Kolonialstaaten, seiner Verantwortung für den afrikanischen Kontinent nachkommen und dieser Verantwortung gerecht werden müsse. Senghors Eurafrika-Vision ist also „centred first in a self-reassuring re-description of Africa and Africans and second in a politics of friendship and collaboration with the European holders of modernity’s powers and skills“.²¹² Diese Verbindung aus Selbstermächtigung in Bezug auf die eigene Identität, verbunden mit der Suche nach Kooperationsmöglichkeiten zum eigenen Nutzen, stellen den instrumentellen Kern des Eurafrika-Begriffs dar. Senghor beschreibt als Prinzip der Eurafricane, dass sie „ne saurait être qu’un mariage où chacun des conjoints apporte sa part et ses qualités – un commerce, en mettant les choses au pis“.²¹³ Diese instrumentelle Position Senghors scheint zwar zu überwiegen, ist aber nicht die einzig relevante. Ebenso wichtig scheint die transzendierende Qualität einer friedlichen, gleichberechtigten Partnerschaft:

„For Senghor, Eurafrica never simply figured a pragmatic partnership between (a vulnerable) Africa and (a declining) France. Rather, it transfigured „France“ itself into something legally plural, multicultural, and supranational. Through this concept, Senghor challenged the reification of Africa and France as entities supposedly standing in an external relation to one another“.²¹⁴

Damit deutet sich eine Parallele zu seiner allgemeinen Kolonialismuskritik an. Indem Senghor Diskontinuitäten im europäischen Denken ausgemacht hatte (Frobenius, Bergson etc.), konnte er Kritik westlichen Denkens und westlich geprägter Begrifflichkeiten bereits aus einem westlichen Blickwinkel vorbereiten, um sich darauf zu stützen. Eine ähnliche Vorgehensweise zeigt sich nun in der Aneignung des Eurafrika-Begriffs. Dies wird auch deutlich, wenn Senghor das Programm der Parti Fédéral Africain (PFA) für den darin enthaltenen Geist des Eurafricanismus und das Ziel, europäische kulturelle Werte zu nutzen, um an der Renaissance der schwarzen afrikanischen Zivilisation zu arbeiten“, lobt. Denn: „Senghor regards Eurafricane as both the source and product of this dialectic of métissage and aesthetic transcendence“.²¹⁵ Diese reziproke Bewegung rückt den Aspekt der

²⁰⁷ „Cultures de l’Afrique noire et de l’occident [hereafter Roundtable], Le Cadre“, Comprendre (21–22), S. 167–168, zit. nach: Jachec, Nancy: Léopold Sédar Senghor and the Cultures de l’Afrique et de l’Occident (1960) – Eurafricanism, Négritude and the Civilisation of the Universal, in: Third Text 24 (2), 2010, S. 195–204.

²⁰⁸ Jachec, Nancy: Léopold Sédar Senghor and the Cultures de l’Afrique et de l’Occident (1960) – Eurafricanism, Négritude and the Civilisation of the Universal, S. 196.

²⁰⁹ Vgl. Ebd., S. 200.

²¹⁰ Senghor, Léopold Sédar: „Conférence de Léopold Sédar Senghor“, zit. nach: Jachec, Nancy: Léopold Sédar Senghor and the Cultures de l’Afrique et de l’Occident (1960) – Eurafricanism, Négritude and the Civilisation of the Universal, S. 201.

²¹¹ Senghor, Léopold Sédar: Place de l’Afrique dans l’Europe unie, S. 60.

²¹² Ekpo, Denis: From Négritude to Post-Africanism, S. 182

²¹³ Senghor, Léopold Sédar: L’Afrique et l’Europe – Deux mondes complémentaires, S. 148.

²¹⁴ Wilder, Gary: Eurafricane as the Future Past of „Black France“ – Sarkozy’s Temporal Confusion and Senghor’s Postwar Vision, S. 75.

²¹⁵ Ebd., S. 74.

Hybridisierung ins Zentrum, die eine transzendierende Kraft entfalten soll: „As envisioned by Senghor, it [Eurafrica] also indexed a new social contract, political compact, and cultural configuration [...]“.²¹⁶

II.2.c: Koloniale Motivik in Senghors Eurafrika-Begriff

Gleichzeitig zu dieser progressiven, aber gleichermaßen abstrakten Vision greift Senghor in seiner Eurafrika-Semantik allerdings Motive der „kolonialen Eurafrikanisten“ auf. Am deutlichsten wird dies, wenn er in geo- und wirtschaftspolitischen Zusammenhängen Eurafrika als mögliche „dritte Kraft der internationalen Beziehungen“ darstellt. Explizit beruft sich Senghor auf Anton Zischka und damit abseits jeglicher kulturellen Überlegungen auf eine geopolitische „Komplementarität“, aus der, laut Senghor, die „logischen Konsequenzen“ gezogen werden sollen,²¹⁷ also eine tiefere Integration der beiden Kontinente. Dieser Gedanke der Komplementarität galt, wie im ersten Kapitel erörtert, nicht nur bei Zischka, sondern auch vielen anderen Eurafrikanisten als Rechtfertigung für eine asymmetrische Beziehung zwischen Europa und Afrika,²¹⁸ mit dem Zweck der Erschließung eines geopolitischen Korridors, der sich über beide Kontinente erstreckt.

Auch hat der Begriff der Interdependenz eine koloniale Konnotation. Sowohl Martin als auch Hansen/Jonsson sehen in ihm einen Platzhalterbegriff zur diskursiven Verschleierung der Dominanzabsichten Europas, als Gegenbegriff zur Unabhängigkeit afrikanischer Staaten, die, wie Guy Mollet es ausdrückte, unweigerlich in politischer, ökonomischer und sozialer Regression ende. Dieser Entwicklung gelte es entgegenzuhalten: „interdependence is becoming the rule“.²¹⁹ Senghor nimmt diese Interdependenz, kulturell wie ökonomisch, als gegeben hin: Der Blick in die Zukunft verspreche schließlich eine gleichberechtigte Teilhabe an der ökonomischen Moderne.²²⁰ Hier stellt sich die Frage, ob Senghor nicht das Potenzial, das diesem Begriff innewohnt, vergibt, indem er nur auf zukünftige erwartete Gewinne aus dieser Interdependenz achtet und damit eine koloniale Semantik neben seiner Vision bestehen lässt.

Senghor ist die Gefahr einer Kontinuität wirtschaftlicher Ausbeutung dabei durchaus bewusst. So fragt er in einer Parlamentsrede zu ausbleibenden Investitionen in die Überseegebiete: „Serons-nous les éternels sacrifiés de la République et de l’Union française, parce que les plus fidèles?“.²²¹ Dennoch kann er den Begriff der Interdependenz nicht für sich beanspruchen. Sein wirtschaftspolitisches Kalkül „does not mind Europhilia in the field of technological modernisation“ – dies bedeutet aber auch die Unmöglichkeit, eine eigene starke Begrifflichkeit in der Frage der Interdependenz neu zu entwickeln.

Dies kann als Schwäche interpretiert, aber auch als ein doppeltes Spiel Senghors verstanden werden: nach Ekpos Lesart versuchte er „to re-imagine France’s neo-colonialism precisely as a resource that could be used, if not to grow Africa, at least to stave off disaster.“²²² Dieser Logik folgend, konnte die begriffliche Neuaneignung also nur partiell geschehen, um in der kurzen Frist die desaströsen Effekte einer plötzlichen Unabhängigkeit abzumildern.²²³ Im Begriff der Interdependenz und der damit verknüpften Problematik zeigt sich so die Spannung, die in Senghors Denken zwischen Strategie und Vision besteht.

II.2.d: Eurafrika und die Civilisation de l’Universel

Durch die oben diskutierte Asymmetrie ist Senghor also nicht in der Lage, die begriffliche Aneignung vollständig gelingen zu lassen. Dennoch formuliert er eine langfristige und abstrakte Vorstellung, worin eine eurafrikanische Partnerschaft münden sollte: eine Universalzivilisation, die „civilisation de l’universel“ – streng zu trennen von einem einseitigen, europäischen Universalismus.

Damit findet sich Senghor auch inmitten einer aktuellen politiktheoretischen Debatte wieder. So habe zwar, so Holger Zapf in seiner Einleitung zu kulturüberschreitenden Perspektiven in der Politischen Theorie, „[d]er Problemkomplex im Spannungsfeld von Relativismus und Universalismus [...] sich seinerseits noch nicht als

²¹⁶ Ebd., S. 71.

²¹⁷ Vgl. Senghor, Léopold Sédar: *L’Eurafrique – Unité économique de l’avenir*, S. 90 f.

²¹⁸ Vgl. Martin, Guy: *Africa and the Ideology of Eurafrica: Neo-Colonialism or Pan-Africanism?*, S. 226.

²¹⁹ Mollet, Guy, zit. nach: Hansen, Peo/ Jonsson, Stefan: *Bringing Africa as a 'Dowry to Europe' – European Integration and the Eurafrican Project, 1920–1960*, S. 25.

²²⁰ Vgl. Senghor, Léopold Sédar: *La francophonie comme contribution à la civilisation de l’Universel*, S. 184.

²²¹ Senghor, Léopold Sédar: *L’Eurafrique – Unité économique de l’avenir*, S. 93.

²²² Ekpo, Denis: *Speak Négritude but Think and Act French – The Foundations of Senghor’s Political Philosophy*, S. 239.

²²³ Vgl. Ebd., S. 239.

universelles Prüfkriterium von normativen Theorien etabliert“²²⁴ bekäme aber einzelne Brüche, so zum Beispiel durch John Rawls, der trotz seines unverhohlenen universalistischen Projektes die „Existenz von verschiedenen vernünftigen umfassenden Lehren“²²⁵ anerkenne.

Senghor geht jedoch darüber hinaus und formuliert eine Utopie: Die notwendige Konsequenz aus der Koexistenz mehrerer, gleichberechtigter Zivilisationen sei, so Senghor, deren Transzendenz in einer neuen Zivilisation, „qui convienne à l’Afrique et aux temps nouveaux“.²²⁶ Diese Zivilisation stelle eine „transformation en un monde où toutes les contradictions se fonderont sous une nouvelle peau“ dar. Zwar betont Senghor einerseits diese globale Vorstellung einer gemeinsamen Zivilisation, jedoch sieht er die Symbiose in einer Gemeinschaft von Europa und Afrika, „schwarzer“ und „lateinischer“ Zivilisation als ersten bedeutsamen Schritt:

„Concrètement, la civilisation latine et la civilisation noire s’efforceront de transcender leurs différences pour créer ensemble une civilisation afro-latine. Cette notion coïncidera plus tard avec celle de la civilisation de l’universel“.

Senghors Vorstellung einer Universalzivilisation, die erst additiv entsteht, ist dabei kongruent mit seiner Vorstellung sozialer Sphären, die sich, konzentrischen Kreisen gleich, herausbilden. Der erste Schritt eines Dialogs auf Augenhöhe mit Europa ist dabei die Erkenntnis: „Africa is not the Other of civilisation, she is a different civilisation“.²²⁷ Die Utopie einer Universalzivilisation denkt Senghor dabei stets ausgehend von dieser Verbindung. Innerhalb des begrifflichen Dreiecks Eurafrika – Hybridisierung – Zivilisation des Universellen bleibt der Eurafrika-Begriff jedoch der konturstärkste und gleichzeitig der programmatisch folgenreichste für das politische Wirken Senghors.

Senghor prägt also einen Begriff von Eurafrika, der mit Werten wie Gleichheit, Akzeptanz, Dialog, Austausch und Kooperation konnotiert ist – und sich damit klar von der kolonialen Semantik unterscheidet. Auf der anderen Seite gibt es, am deutlichsten in Bezug auf die wirtschaftspolitische Dimension, eine Kontinuitätslinie vom kolonialen Eurafrika-Begriff, die Senghor nicht verändern kann oder gar aktiv weiterführt. Somit ist sein Eurafrika-Begriff durchaus ambivalent.

Nach der Analyse des Senghorschen Eurafrika-Begriffs soll nun im folgenden Teil nach dem Erfolg dieser „Enteignung und Neuerfindung“²²⁸ gefragt werden. Denn unter der anfangs beschriebenen Annahme, die sich auch mit Spivak als Katachrese, als koloniale Kontamination von Begriffen beschreiben lässt, kann die Neuaneignung nur dann eine sinnvolle Perspektive eröffnen, wenn der Akt der Kritik auch tatsächlich die Kraft zur diskursiven Intervention entfalten kann – und demzufolge die Semantik langfristig umzumünzen vermag. Dies soll im folgenden Kapitel anhand von aktuellen, programmatisch-politischen Reden, die Bezug auf diesen Begriff nehmen oder in Beziehung zu ihm gesetzt werden können, überprüft werden.

²²⁴ Zapf, Holger: Kulturüberschreitende Perspektiven in der Politischen Theorie, in ders. (Hg.): Nichtwestliches politisches Denken – zwischen kultureller Differenz und Hybridisierung, Wiesbaden 2012, S. 21.

²²⁵ Ebd.

²²⁶ Senghor, Léopold Sédar, zit. nach: Mabana, Kahiudi Claver: Léopold Sédar Senghor et la civilisation de l’universel, S. 6.

²²⁷ Ekpo, Denis: Speak Négritude but Think and Act French – The Foundations of Senghor’s Political Philosophy, S. 228.

²²⁸ Vgl. Spivaks Konzept der Katachrese. Gayatri Spivak: Poststructuralism, Marginality, Postcoloniality and Value, in: Collier, Peter/ Geyer-Ryan, Helga (Hg.): Literary Theory Today, London 1990, S. 228. Vgl. Dübgen, Franziska/ Skupien, Stefan: Das Politische in der Afrikanischen Philosophie, S. 24

III. Eurafrika heute – Diskursanalyse

Die sich nun anschließende Diskursanalyse geht von der Frage nach der Anschlussfähigkeit der Semantik von Eurafrika aus. Anschlussfähigkeit wird hier im Sinne Luhmanns verstanden: Diese sei „nichts weiter als dieser ständige Prozeß des Reduzierens und Öffnens von Anschlussmöglichkeiten“.²²⁹ Welche Akteure allerdings diese Anschlussmöglichkeiten nutzen, ist gerade in einem postkolonialen Setting interessanter Bestandteil der Analyse, bilden doch Diskurse den Referenzrahmen für soziales Handeln –²³⁰ welche Akteure sich also diesen Diskurs aneignen, hat Aussagekraft für den Stellenwert des Diskurses. Eine solche Diskursanalyse ergibt also einerseits „ein Bild der Streuung bzw., wenn man so will, der räumlichen Verteilung der sozial relevanten Positionen“ und erlaubt auch „Rückschlüsse auf Diskurskoalitionen und damit – im Längsschnitt – auf sonst kaum sichtbare Transformationen“.²³¹ Die Herausforderung besteht dabei stets darin, die Spannung zwischen diskursiver Realitätskonstruktion und ökonomischer Wirklichkeit präsent zu halten, auch wenn die folgende Analyse nur auf den ersten Aspekt eine Antwort geben kann.

Zur Verwendung des Eurafrika-Begriffs in der jüngeren Vergangenheit möchte ich abschließend stichprobenartig einige Beispiele herausstellen und hierbei mit der bereits eingangs erwähnten Rede Nicolas Sarkozys an der Université Cheikh Anta Diop de Dakar anlässlich der ersten Afrika-Reise des neugewählten Präsidenten im Jahr 2007 beginnen. Im Anschluss möchte ich mich auf die Rede Emmanuel Macrons in Ouagadougou sowie des deutschen Bundesministers für Entwicklung und wirtschaftliche Zusammenarbeit, Gerd Müller, vor der Afrikanischen Union beziehen und so versuchen, auf Referenzen an den Eurafrika-Begriff im heutigen Diskurs einzugehen.

III.1: Sarkozy und die Vereinnahmung Senghors

Die bereits eingangs zitierten Worte Sarkozys vom „Drama des afrikanischen Menschen, der nie in die Geschichte eingetreten sei“ stehen stellvertretend für das Urteil afrikanischer wie europäischer Intellektueller zur ersten programmatischen Afrika-Rede Sarkozys, seine Rede sei schlicht Ausdruck einer „temporalen Verwirrung“.²³² Sarkozy spricht, als sei Frankreich noch Kolonialmacht. Dabei führt er zwar einerseits punktuell die starke und ehrliche Freundschaft, die geteilte Geschichte sowie die Verbrechen und Irrtümer der Kolonisatoren als „aus Hochmut begangene Fehler“ an, konfrontiert diese Rhetorik aber selbst mit dem Postulat, Afrika trage eine eigene Schuld an seinem (heutigen) Unglück, „la colonisation n'est pas responsable de toutes les difficultés actuelles en Afrique“.²³³ Zudem könne nicht von heutigen Generationen verlangt werden, für die Verbrechen der Vorgängergeneration zu büßen. Schließlich habe die Kolonialzeit Afrika und Europa „pour le meilleur comme pour le pire“²³⁴ verändert, vor allem aber ihr Schicksal miteinander verwoben. Heute konstatiert er eine afrikanische Realität, „qui a tout pour réussir et qui ne réussit pas parce qu'il n'arrive pas à se libérer de ses mythes“.²³⁵ Dieses mythische Geschichtsverständnis, gepaart mit dem Unwillen, die koloniale Vergangenheit ad acta zu legen, induzierten Verharren und Stillstand. Die langfristigen Folgen seien damit vorgezeichnet: mangelnder Fortschritt in der Entwicklung, ein übermäßiges Bevölkerungswachstum bei zu geringem Wirtschaftswachstum, Hunger. Zugleich unterstellt er Afrika und Europa jedoch eine Gleichförmigkeit der Bestrebungen: „Ce que veut l'Afrique est ce que veut la France, c'est la coopération, c'est l'association, c'est le partenariat entre des nations égales en droits et en devoirs“.²³⁶ Diesen Auftrag sieht Sarkozy auch für ganz Europa gültig, spricht dies explizit in der Frage der Migrationspolitik an, für die er eine würde- und respektvolle Lösung auf europäischer Ebene sucht und deutet den Eurafrika-Begriff als Ausdruck des „grand destin commun qui attend l'Europe et l'Afrique“.²³⁷

Spätestens an dieser Stelle wird deutlich, dass Sarkozys Rede in zwei Teile zerfällt: Einerseits bedient er sich einer kolonialen und paternalistischen Rhetorik. Hier fällt vor allem sein wiederholter Rückgriff auf

²²⁹ Luhmann, Niklas: Wie ist das Bewusstsein an Kommunikation beteiligt?, in: ders.: Soziologische Aufklärung 6, Wiesbaden 2008, S. 41.

²³⁰ Vgl. hierzu Keller, Reiner, Wissenssoziologische Diskursanalyse. Grundlegung eines Forschungsprogramms, Wiesbaden 2011, S. 222 f.

²³¹ Zapf, Holger: Kulturüberschreitende Perspektiven in der Politischen Theorie, S. 19.

²³² Wilder, Gary: Eurafrique as the Future Past of „Black France“ – Sarkozy's Temporal Confusion and Senghor's Postwar Vision, S. 61.

²³³ Sarkozy, Nicolas: Le discours de Dakar, in: Le Monde: Le discours de Dakar de Nicolas Sarkozy, Le Monde, 09.11.07, online: https://www.lemonde.fr/afrique/article/2007/11/09/le-discours-de-dakar_976786_3212.html, abgerufen am 13.11.18.

²³⁴ Ebd.

²³⁵ Ebd.

²³⁶ Ebd.

²³⁷ Ebd.

geschichtsphilosophische Konzepte und Fortschrittsideen auf. Zudem portraitiert Sarkozy Afrikaner als hoffnungslos nostalgisch und kindisch. Achille Mbembe kritisiert Léopold Senghor hier als geistigen Steigbügelhalter, der mit seiner Négritude dieser Art primitivistischer Generalisierungen einen geistigen Nährboden für die heutige Zeit gegeben habe.²³⁸ Sarkozy verharrt so in einem kolonialen Begriffsschema.

Andererseits bemüht Sarkozy die Rhetorik Léopold Senghors und versucht so, seine Semantiken zu vereinnahmen: So nimmt er beispielsweise die Annahme, die zuvor u.a. Senghor geprägt hatte, dass große Zivilisationen sich vor allem durch eine kontinuierliche Durchmischung, eine métissage, fortentwickelten, auf – verkehrt sie aber direkt in einen gegenteiligen Sinn, indem er afrikanischen Zivilisationen unterstellt, sie wären, im Zuge eines „désengagement du monde“, dieser Entwicklung bewusst ferngeblieben. Der Begriff der „afrikanischen Renaissance“ wird nun ebenfalls verzerrt: Anders als Senghor, der ihn als emanzipatorischen Akt für eine egalitäre Sprecherposition sieht, versteht Sarkozy ihn instrumentell, indem er postuliert, dass von ihr auch eine europäische und sogar globale Renaissance abhängen.

Die rhetorische Gegenüberstellung der Kontinente bleibt dabei in beiden Fällen erhalten: „Sarkozy insists on the kind of external relationship between metropolitan France and Francophone West-Africa that Senghor consistently refused, and that his formulations of federalism, Eurafrrique, and universal civilization were meant to contest“.²³⁹

Folglich gehorcht auch der Eurafrrique-Begriff bei Sarkozy einer kolonialen Logik: Obwohl er ihn als „gemeinsames Schicksal“ bezeichnet, bleibt der Begriff, wie Achille Mbembe es formuliert, eine „Schimäre“, die nur mühsam verdecken könne, dass sie eigentlich für ein neokoloniales System der Françafrique stehe.²⁴⁰ Sarkozys Rede von den historischen und aktuellen Verfehlungen der afrikanischen Bevölkerung bestärkt den Eindruck einer Kontinuitätslinie zwischen der Kolonialzeit und einer heutigen asymmetrischen Françafrique, die nur unter dem Deckmantel der Eurafrrique auftritt, zumal er Senghors Politikideal als das einer einseitigen Assimilation an die französische Sprache (und damit Kultur) verzerrend charakterisiert.

Zwar scheint die programmatische Trennung zwischen einem progressiven Eurafrika und einer regressiven Françafrique vorderhand klar, jedoch stellt Gary Wilder fest:

„The task of tacking back and forth between the late colonial past and the postcolonial present is especially challenging precisely because of how incredibly fine the line is that separates Eurafrrique from la françafrique, partnership from empire, interdependence from domination, emancipatory from reactionary programs for Eurafrica“.²⁴¹

Die Dakar-Rede stellt somit einen Aneignungsversuch unter falschen Vorzeichen dar: So werden einige Elemente des von Senghor geprägten Verständnisses von egalitärer Kooperation zwar rhetorisch aufgenommen, zentrale Begriffe aber in ihr Gegenteil verkehrt.

III.2: Macrons „Verzicht auf Lektionen“ – ein Weg zur diskursiven Normalisierung?

Emmanuel Macron hatte noch auf dem G20-Gipfel im Juli 2017 mit der Aussage für Kritik gesorgt, dass „le défi de l’Afrique, il est totalement différent. Il est beaucoup plus profond, il est civilisationnel aujourd’hui“ und so auf den umstrittenen Zivilisationsbegriff und damit eine koloniale Rhetorik zurückgegriffen, die Kommentatoren an die „Wunde“, die Sarkozys Rede 2007 hinterlassen hatte, denken ließen.²⁴² Anlässlich seiner Rede an der Universität von Ouagadougou im November 2017 präsentierte er eine umfassende Programmatik für seine Afrika-Strategie.

Dabei versucht er, anders als Sarkozy, den Spagat zwischen der Anerkennung afrikanischer Vielfalt und der Entwicklung einer gemeinsamen, interkontinentalen Form des Dialogs: So zitiert er eingangs den früheren

²³⁸ Vgl. Wilder, Gary: Eurafrrique as the Future Past of „Black France“ – Sarkozy’s Temporal Confusion and Senghor’s Postwar Vision, S. 67.

²³⁹ Ebd., S. 79.

²⁴⁰ Mbembe, Achille, zit. nach: Wilder, Gary: Eurafrrique as the Future Past of „Black France“ – Sarkozy’s Temporal Confusion and Senghor’s Postwar Vision, S. 63.

²⁴¹ Wilder, Gary: Eurafrrique as the Future Past of „Black France“ – Sarkozy’s Temporal Confusion and Senghor’s Postwar Vision, S. 69.

²⁴² Vgl. Waberi, Abdourahman: En lâchant le gros mot de “civilisationnel”, M. Macron a ravivé une vieille blessure, Le Monde, 14.07.2017, online: https://www.lemonde.fr/afrique/article/2017/07/14/dans-la-bouche-de-macron-civilisationnel-est-un-gros-mot-qui-ravive-une-vieille-blessure_5160429_3212.html, abgerufen am 13.12.18.

burkinischen Präsidenten Thomas Sankara und dessen Formel der „avenir que vous osez inventer“.²⁴³ Gleichzeitig distanziert er sich vom Versuch, seine Ansprache an ein vorgeblich monolithisches Afrika zu richten und damit dessen Komplexität und Diversität zu ignorieren. Hier unterscheidet er sich bereits deutlich von Sarkozys Rede vom stereotypen „homme africain“. Zudem unterstreicht er seine Verurteilung der kolonialen Verbrechen sowie die Tatsache, dass diese explizite Verurteilung in der französischen Geschichte stets eine Minderheitenposition okkupiert habe.

Seine Vision der Kooperation eröffnet Macron mit einem Paukenschlag: „[...] Il n’y a plus de politique africaine de la France“ – zugleich relativiert er diesen Satz aber, indem er Afrika als „continent où se joue une partie de notre avenir commun“ charakterisiert.

Darüber hinaus beschreibt Macron die Verwobenheit, das „destin mêlé“ der ehemaligen Kolonien mit Frankreich, betont die Rolle der Diaspora, die „au cœur de notre ouverture du monde“ sei und konstatiert: „lorsque je vous parle de vous, je vous parle aussi de moi“. Hierin drückt sich ganz deutlich die Senghorsche Idee von der métissage aus, die für Macron als unverrückbare Tatsache der Gegenwart gilt. Durch diese rhetorische Vergemeinschaftung gibt er dem Senghorschen Begriff der métissage eine neue, aktuelle Wendung – als bereits existierendes, aber noch nicht vollständig realisiertes Projekt. Auch den egalitären Anspruch Senghors und die Weigerung, sich einseitig zu assimilieren, nimmt Macron auf: „[...] Je ne vous donnerai pas de leçon.“

Denoch gilt ihm – wie Senghor – die französische Sprache gewissermaßen als Scharnier dieser tiefgehenden Integration. Macron sieht dahinter jedoch keine Machtasymmetrie, sondern betont die plurale Qualität der Frankophonie sowie ihre Eigenständigkeit in den jeweiligen Ländern: „La langue française du Burkina-Faso, la langue française du Sénégal, elle n’est déjà plus seulement française, elle est déjà la vôtre, alors portez-la avec fierté“. Eine gestärkte Frankophonie fungiere so als Grundlage der gemeinsamen Zukunft.

Auf dieser Basis fordert Macron aber auch ein neues Denken, das die alten, nationalstaatlichen Bindungen überwinden kann:

„Enfin, je suis d’une génération profondément européenne. D’une génération qui est fortement attachée à son pays mais aussi à ce qu’il peut construire avec les autres. J’en tire la conviction intime que ce n’est pas simplement un dialogue franco-africain que nous devons reconstruire ensemble, mais bien un projet entre nos deux continents, mais bien une relation nouvelle, repensée à la bonne échelle, où l’Union européenne saura parler et construire avec l’Union africaine et avec l’Afrique tout entière. C’est bien à cette échelle que les choses aujourd’hui se jouent“.²⁴⁴

Hier zeigt sich am deutlichsten die eurafrikanische Semantik Léopold Senghors in Macrons Ausführungen, die er auf eine zeitgemäße Form, die einer vertieften Kooperation zwischen Afrikanischer und Europäischer Union, bezieht, verknüpft mit der Perspektive zukünftiger „exigence partagée“.

Obwohl in Macrons Rede der Eurafrika-Begriff nicht explizit verwendet wird, steht seine Rhetorik in einer deutlichen Traditionslinie mit Senghors Konzept: die Semantik der Gleichberechtigung, des Austauschs, der métissage, dominieren Macrons Beitrag und schlagen sich auch in einer prominenten Forderung Macrons nieder, die allerdings eher Symbolcharakter hat: der Restitution afrikanischer Kunstwerke, geraubt während der Kolonialzeit.

So ist also – zumindest diskursiv – ein gewisser Wandel vom Paternalismus Sarkozys zum Dialogangebot Macrons zu konstatieren. Der Bezug auf Senghor ist in beiden Fällen offensichtlich, im ersten Fall grob verzerrend, im zweiten implizit verwendet.

Die Rede von einer neuen Kooperation mit Afrika verbreitet sich in der jüngeren Vergangenheit nicht nur im französischen Raum. Ein deutsches Beispiel ist der Vorstoß des Ministers für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung, Gerd Müller, für einen „Marshallplan mit Afrika“. Vorderhand ist hierbei natürlich interessant und wichtig zu bemerken, dass erste Entwürfe als „Marshallplan für Afrika“ verbreitet wurden, womit – abgesehen von der historisch problematischen Formulierung eines „Marshallplans“ – ein Stereotyp der Asymmetrie weiter perpetuiert wurde.

²⁴³ Macron, Emmanuel: Discours du Président de la République, Emmanuel Macron, à l’université Ouaga I, professeur Joseph Ki-Zerbo, à Ouagadougou, 28.11.18, online: <https://www.elysee.fr/emmanuel-macron/2018/01/09/discours-du-president-de-la-republique-emmanuel-macron-a-l-universite-ouaga-i-professeur-joseph-ki-zerbo-a-ouagadougou>, abgerufen am 10.12.18. Alle Zitate im Folgenden sind dieser Quelle entnommen.

²⁴⁴ Ebd.

III.3: Gerd Müller – partnerschaftlicher Appell und Migrationsdiskurs

Abgesehen davon ist die Rhetorik Müllers aber geprägt von der Vision einer neuen Partnerschaft. Dabei geht er, ebenso wie Sarkozy, von einem schicksalhaften Begriff der Verbundenheit aus: Afrikas Zukunft entscheide mit über Europas Zukunft.²⁴⁵ Trotzdem pflegt er keinen emphatischen Eurafrika-Begriff mehr, sondern spricht häufig die Suche nach einer pragmatischen Verknüpfung europäischer Ziele mit Zielen der Agenda 2063 der Afrikanischen Union (AU) an und betont die Gleichwertigkeit der programmatischen Entwürfe der AU und Deutschlands.²⁴⁶ Dieser Fokus auf der Kooperation beider Regionalorganisationen führt ihn allerdings zu einem sehr monolithischen Bild von Afrika, mit wenig Raum für Differenzierung zwischen den einzelnen Ländern.

Weiterhin mahnt er ein Umdenken in wirtschaftspolitischen Zusammenhängen an, fordert eine „neue, partnerschaftliche Grundlage“ und ein Ende der „neokolonialistische[n] Ausnutzung der Arbeitskraft und der Ressourcen dieses reichen Kontinents“²⁴⁷ Hier kritisiert er ausdrücklich das Ungleichgewicht zwischen heimischer Agrarförderung und Entwicklungszusammenarbeit im EU-Haushalt. Zudem fordert er, über den Bereich der Wirtschaft hinaus müsse auch ein positives Bild von afrikanischer Kultur in Deutschland etabliert werden.²⁴⁸

In diesen Äußerungen zeigt sich durchaus eine gewisse Nähe zum Eurafrika-Begriff im Sinne Senghors: Gleichberechtigung, Kultur als Vehikel des Dialogs, neuartige Partnerschaft – bereits das Vokabular spiegelt diese Verbindung wider.

Dennoch gibt es zwei rhetorische Muster, die diesem Eindruck entgegenstehen: Zum einen pflegt Müller, trotz aller Kooperationsrhetorik, eine stark monolithische Vorstellung von Afrika, mit der es kaum gelingen wird, das externe Verhältnis der Kontinente aufzubrechen. Kulturelle Anerkennung ist dabei dennoch ein erster Schritt, auch wenn sie weit entfernt von der *métissage*-Vorstellung Senghors ist. Zum anderen verknüpft Müller diese rhetorischen Neuerungen mit dem Migrationsdiskurs. So formulierte er beispielsweise: „Wenn wir nicht helfen, die Herausforderungen zu bewältigen, kommen sie zu uns.“²⁴⁹ Die partnerschaftliche Rhetorik wird so von einer eindeutig instrumentellen Komponente wieder überlagert.

²⁴⁵ Vgl. Müller, Gerd: Vorstellung der Eckpunkte für einen Marshall-Plan mit Afrika – Rede von Bundesminister Gerd Müller vor der Kommission der Afrikanischen Union, 04.04.17, online: http://www.bmz.de/de/presse/reden/minister_mueller/2017/april/170404_Eckpunkte_fuer_einen_Marshall-Plan_mit_Afrika_Rede_von_Bundesminister_Gerd_Mueller_vor_der_Kommission_der_Afrikanischen_Union.html, abgerufen am 13.12.18.

²⁴⁶ Vgl. Müller, Gerd: Auf nach Afrika! Rede von Bundesentwicklungsminister Dr. Gerd Müller beim G20 Investment Summit, 30.10.18, online: http://www.bmz.de/de/presse/reden/minister_mueller/2018/oktober/181030_rede_g20_investment_summit.html, abgerufen am 13.10.18.

²⁴⁷ Müller, Gerd: Schluss mit unserem Kolonialismus!, in: WirtschaftsWoche, 19.01.18. online: <https://www.wiwo.de/my/politik/ausland/afrika-schluss-mit-unserem-kolonialismus/20859282.html?ticket=ST-531520-2gnfA4gpfBbm6l3yqHiX-ap6>, abgerufen am 13.12.18.

²⁴⁸ Müller, Gerd: Europa und Afrika als Partner – Rede von Bundesentwicklungsminister Dr. Gerd Müller beim 101. Katholikentag am 10.05.18 in Münster, online: http://www.bmz.de/de/presse/reden/minister_mueller/2018/mai/1805110_katholikentag.html, abgerufen am 13.12.18.

²⁴⁹ Müller, Gerd: Afrika im Wandel – Wirtschaft und Entwicklung. Rede von Bundesentwicklungsminister Dr. Gerd Müller beim Bayerischen Familienunternehmer-kongress, 08.06.18, online: http://www.bmz.de/de/presse/reden/minister_mueller/2018/juni/180608_rede_bayrischer_familienunternehmerkongress.html, abgerufen am 13.10.18.

IV. Bewertung – Ambivalenzen des neuen Eurafrika-Begriffs

Für eine abschließende Bewertung des Senghorschens Einflusses auf den Eurafrika-Diskurs lässt sich vorderhand festhalten, dass der Eurafrika-Begriff eine Nachwirkung auf einen europäischen Diskurs, vor allem den französischen, entfalten konnte – beispielhaft belegt an der Rede Emmanuel Macrons in Ouagadougou. Auch spiegeln sich die von Senghor in das Begriffsuniversum des afrikanisch-europäischen Verhältnisses eingefügten semantischen Komponenten von Gleichberechtigung und einer neuen Partnerschaft als Folge der gegenseitigen Anerkennung von Eigenständigkeit und Würde in den analysierten Reden Emmanuel Macrons und auch denjenigen Gerd Müllers durchaus wider.

Damit lässt sich also auch die unterschiedliche Bewertung der Tragweite des Senghorschens Denkens innerhalb seiner Rezeptionsgeschichte auflösen. Denn der beispielsweise von Barbara Celarent vertretene Befund, Senghor sei vorrangig ein Intellektueller, vor allem aber ein Lyriker geblieben,²⁵⁰ dessen politisches Denken und Handeln über die Literarizität seines Werkes erklärbar sei, greift zu kurz. Stattdessen zeigt sich die Herangehensweise Denis Ekpos, Senghor aus der literarischen Strömung der Négritude herauszulösen und ihn als pragmatischen, strategisch denkenden und politisch handelnden Modernisierer zu betrachten, als fruchtbarer. So reiche Senghors Wirken stets über seine „metaphysico-poetic tropes“²⁵¹ hinaus, die für die Analyse seines Einflusses sogar eher den Weg verstellen.

Allerdings ist in der Nachwirkung des Senghorschens Eurafrika-Begriffs, trotz einiger Spuren in europäischen Diskursen, auffällig, dass der Begriff im afrikanischen Diskurs kaum aufgenommen oder gar weitergeführt wurde.

Eine wichtige Ursache für diese Diskreditierung des Eurafrika-Begriffs findet sich im Entwicklungsdiskurs der Nachkriegsjahrzehnte. Die Eurafrika-Semantik der Jahrzehnte nach der Unabhängigkeit, in der die Abkommen von Yaoundé (1963), Lomé (1975, 1979, 1984, 1989) und Cotonou (2000) geschlossen wurden, perpetuierten eine eindeutig koloniale Semantik. Auch führte beispielsweise der Versuch der britischen Regierung unter Tony Blair, Afrika zu einer außenpolitischen Priorität zu machen, keineswegs zu einer Veränderung dieses Diskurses.²⁵²

Der durch einen afrikanischen Diskurs geprägte Konkurrenzbegriff eines „Afro-Europa“ ist semantisch allerdings ähnlich aufgeladen wie Senghors Eurafrika-Vision: Gleichheit und Respekt sind die zentralen Anforderungen an eine neue Form der Partnerschaft. Dennoch bleibt häufig unklar, wie diese neue Kooperation aussehen soll – vor allem in Bezug auf wirtschaftliche Abkommen wie den Reformpartnerschaften fehlt es an konkreter programmatischer Ausgestaltung.²⁵³

Zudem zeigt sich heute deutlicher denn je die Leerstelle in Senghors Versuch, auch die wirtschaftspolitische Dimension bzw. den Begriffsraum der Interdependenz umzuprägen, als eklatante Schwäche seiner Begriffsaneignung. Die Aneignung, die nur teilweise gelungen war, bleibt so offen für eine Artikulation, die auch einem asymmetrischen Verständnis verhaftet bleiben kann. Vor allem in der ökonomischen Dimension wird der Begriff heute aber wieder aufgenommen, wie der Economist-Kommentar zeigt: Edelmetalle, Mineralien, Solarenergie sind die Stichworte, die die Relevanz der eurafrikanischen Kooperation im Sinne Europas unterstreichen, gepaart mit einer fatalistischen Anerkennung der These, dass Migration und wirtschaftliches Wachstum untrennbar zusammengehören. Zunehmend wird der Eurafrika-Diskurs durch diese Debatten um Migrationsdynamiken geprägt, in denen der produktive, wünschenswerte Effekt des kulturellen Austauschs, der *métissage*, oft keine Rolle mehr spielt.

Trotzdem kann eine gewisse rhetorische Normalisierung im Eurafrika-Begriff hin zu einer Semantik der Kooperation und Gleichberechtigung durchaus festgestellt und auf Senghor zurückgeführt werden. Diese Normalisierung zeichnete sich, wie im dritten Kapitel dargelegt, deutlich in den Reden Macrons und Müllers ab.

Vor diesem Hintergrund stellt sich die grundlegende Frage nach der Anschlussfähigkeit des Senghorschens politischen Denkens. Eröffnet er mit seinem Denken, seiner politischen Theorie einen Raum für Kooperation? Oder

²⁵⁰ Celarent, Barbara: Book Reviews – Liberté 1–Négritude et Humanisme and On African Socialism, S. 299.

²⁵¹ Ekpo, Denis: From Négritude to Post-Africanism, S. 178.

²⁵² Whiteman, Kaye: The Rise and Fall of Eurafrique – From the Berlin Conference of 1884–1885 to the Tripoli Africa Summit of 2010, in: Adebajo, Adekeye/ Whiteman, Kaye (Hg.): The EU and Africa – From Eurafrique to Afro-Europa, S. 43.

²⁵³ Piccolino, Giulia: Book Review The EU and Africa – From Eurafrique to Afro-Europa, Strategic Review for Southern Africa 35 (2), 2013, online: <https://www.up.ac.za/media/shared/Legacy/sitefiles/file/46/1322/14piccolinopp157164.pdf>, abgerufen am 12.12.18.

sind seine Stilisierungen des afrikanischen und europäischen Geistes, die essentiell für seine Neukonstruktion eines partnerschaftlichen Eurafrika-Begriffs sind, letztlich doch unveröhnlich? Diese Darstellung kann naturgemäß nur in Andeutungen erfolgen, beschäftigte sich die vorliegende Arbeit doch mit einem sehr detaillierten Aspekt und Begriff des Senghorsch Theorie-Universums. Eine umfassende Beurteilung der Anschlussfähigkeit seines Denkens, die allen kritischen Aspekten gerecht wird, würde den Rahmen dieser Arbeit überstrapazieren. Dennoch lassen sich aus der Analyse einige wichtige Erkenntnisse gewinnen, um Senghors Denken in aktuellen und angrenzenden Debatten zu verorten.

Vor allem soll noch einmal auf die strategische Komponente und Qualität eingegangen werden, die für ein produktives Verständnis des Werks Léopold Senghors unverzichtbar sind. Die diskursive „Herstellung von Unterscheidbarkeit“ durch starke Behauptung der afrikanischen Eigenständigkeit wird von Senghor nämlich selbst als eine Form der Überzeichnung – und damit als Stilmittel charakterisiert. So fragt er in seiner Schrift zum afrikanischen Sozialismus rhetorisch:

„Does this mean, as certain young people would like to interpret my remarks, that the Negro African lacks discursive reason, that he has never used any? I have never said so. In truth every ethnic group possesses different aspects of reason and all the virtues of man, but each has stressed only one aspect of reason, only certain virtues“.²⁵⁴

Einerseits relativiert sich so die Ausschließlichkeit der Eigenschaften, die Senghor Afrikanern (Emotion, Intuition) und Europäern (Rationalität) zugeschrieben hatte. Andererseits vertraut er auf die Komplementarität dieser Verschiedenheiten und auf die Möglichkeit zur Assimilation. Senghor postuliert also die vorgeblich eindeutigen Unterscheidungen zwischen Afrikanern und Europäern stets mit dem bereits angedeuteten Ziel, Unterschiedlichkeiten als mögliche Komplementäre zu verstehen.

Sein Bezug auf europäische Denker ist dabei ein weiteres taktisches Mittel, um eine im Keim bereits bestehende Gemeinschaft trotz aller Unterschiede anzudeuten. Indem er den Europäern unterstellt, dass ein Verständnis des „Anderen“ in ihrer eigenen Geistesgeschichte bereits als Nukleus vorhanden ist, schafft er eine Legitimationsgrundlage für die Anerkennung eines erkennbar „Anderen“, strebt aber gleichzeitig immer nach einer neuen Synthese, einer „Zivilisation des Universellen“.

Senghor ist allerdings kein Kosmopolit im Sinne Kwame Anthony Appiahs. Dieser definiert liberalen Kosmopolitismus als die Akzeptanz verschiedener, nicht homogener Kulturen, solange allgemeine ethische Schranken, insbesondere die Achtung der Menschenrechte durch politische Institutionen, gewährleistet seien.²⁵⁵ Die Frage nach einem derartigen Vorrang der Menschenrechte beantwortet Senghor indes nicht affirmativ. Zwar betont er die wichtige Rolle der Garantie von Grundrechten für die staatliche Ordnung. Seine politische Praxis war aber oft eine andere: So soll an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben, dass sich Senghor in den zwei Jahrzehnten seiner Amtszeit als Präsident durch sein Lavieren zwischen einer Rolle als Staatschef mit autoritären Zügen, der Proteste gewaltsam auflösen ließ, und der eines Präsidenten, der sich um die Neuerrichtung der Mehrparteiendemokratie im Senegal bemühte, auffiel.²⁵⁶

Senghors Denken reflektiert dabei den hohen Wert, den er Fragen nach Menschenwürde, Freiheit und Rechten zumaß. Es spiegelt jedoch auch die Skepsis gegenüber einer rein europäischen Erzählung der Genese von Menschenrechten. Das erwähnte Beispiel aus „Nation und Sozialismus“, in dem Senghor den Staatsaufbau im Serer-Königtum beschreibt, ist hierfür ein gutes Beispiel. Durch seine Darstellung versuchte Senghor zu unterstreichen, dass dieses ausdifferenzierte, konkordanz-orientierte monarchische Regime ein hohes Maß an politischen Partizipationsmöglichkeiten, aber auch individuellen Freiheiten – Senghor wählt hier das Beispiel der legalen gleichgeschlechtlichen Eheschließung – ermögliche. Dies wird allerdings durch die nachgeschobene Forderung etwas getrübt und konterkariert, dass vor allem eine religiöse Homogenität zur Bewahrung dieser Einheit förderlich sei.²⁵⁷ Letzteres ist aber für Senghor keine Einschränkung, sondern eher pragmatische Überlegung.

Mit seinem Bewusstsein für alternative Denksysteme zum Erhalt von Würde und Rechten außerhalb der europäischen Menschenrechtstradition steht Senghor heute in einer Traditionslinie mit Denkern wie Paulin J. Hountondji. Dieser unterzieht das Narrativ der Menschenrechte als westlicher Erfindung und Schöpfung einer

²⁵⁴ Senghor, Léopold Sédar: *On African Socialism*, zit. nach: Celarent, Barbara: *Book Reviews – Liberté 1–Négritude et Humanisme and On African Socialism*, S. 304.

²⁵⁵ Vgl. Appiah, Kwame Anthony: *Cosmopolitan Patriots*, S. 621.

²⁵⁶ Vgl. Belting, Hans/ Buddensieg, Andrea: *Ein Afrikaner in Paris*, S. 58 f.

²⁵⁷ Vgl. Senghor, Léopold Sédar: *Vues sur l’Afrique noire ou Assimiler, non être assimilés*, S. 49 f.

Kritik, die sich darauf stützt, dass es auch gleichwertige Vorstellungen von Rechten und Würde in anderen Kulturkreisen gebe, die diese Vorstellungen jedoch nicht nach europäischer Art systematisiert hätten.²⁵⁸

Der Versuch, Senghor als Kosmopoliten zu charakterisieren, scheitert auch deshalb, weil er kulturelle Eigenständigkeit betonen kann, ohne zwingend gegen den Universalismus zu agieren. Vielmehr begreift er Kultur als Vorbedingung für eine neue Universalisierungs-Debatte. So rückt er die Autonomie jeweilig eigenständiger Kulturen in den Vordergrund und hält diese auch für wünschenswert. Die folgende Charakterisierung der Négritude darf hier stellvertretend für sein gesamtes politisches Denken gelten:

„Je crois, comme Jean-Paul Sartre, que „la Négritude est dialectique“; je ne crois pas qu’„elle cèdera la place à des valeurs nouvelles“. Je crois, plus exactement, que, dans la Civilisation de l’Universel où nous sommes entrés avec le dernier quart du siècle, la Négritude constituera, constituée déjà, je l’ai montré, un ensemble d’apports essentiels.“²⁵⁹

Damit hinterfragt Senghor nicht automatisch die Werte des „europäischen“ Universalismus selbst. Jedoch betont er die Unterschiedlichkeit und Eigenständigkeit eines afrikanischen Denkens gegenüber festgefahrenen, europäisch geprägten Vorstellungen eines Universalismus. Stets bleibt die Spannung aus dem Beanspruchen kultureller Eigenständigkeit und dem Projekt einer Synthese, hier genauer der „Zivilisation des Universellen“, präsent.

Senghor setzt sich also einerseits von einer nativistischen Lesart der Négritude-Bewegung ab, die auf reinen kulturellen Selbsterhalt zielt. Andererseits bleibt die Frage nach dem Vorrang von allgemeinen Menschenrechten gegenüber kulturellen Spezifitäten bei ihm offen. Diese Leerstelle begründet sich nicht zuletzt aus Senghors Zurückweisung von Individualismus als Grundlage seiner Gesellschaftsvision. Auf der anderen Seite zweifelt er keineswegs offensiv Normen universaler Menschenrechte als solche an. Die Frage nach dem Wertekonstrukt seines imaginierten, neuen Humanismus bleibt so offen.

Auch steht Senghors Denken in einem uneindeutigen Verhältnis zu Achille Mbembes Vorstellung eines Afropolitanismus. Dieser, so Mbembe, sei Ausdruck einer bestimmten „Art des In-der-Welt-Seins“. Diese Lebensweise stehe „immer unter dem Zeichen, wenn nicht der kulturellen „Hybridisierung“, so doch zumindest einer „Verfugung“ der verschiedenen Welten [...]“.²⁶⁰ Er charakterisiert die „Fähigkeit, das eigene Gesicht in dem des Fremden wiederzuerkennen“,²⁶¹ als Ausdruck eines afropolitanischen Denkens, gegründet auf einer besonderen „kulturelle[n], historische[n] und ästhetische[n] Empfindsamkeit“.²⁶² So lässt sich Senghor zwar selbst als „afropolitan“ beschreiben. Auch ist die von Mbembe angeführte Empfindsamkeit auch eine Grundlage der Senghorsche métissage-Vorstellung.

Jedoch stellt diese Konzeption von Afropolitanismus eine sehr elitäre Vision dar, da sie auf Freizügigkeit und dem „Glück[...], mehrere Welten kennengelernt zu haben“,²⁶³ basiert. Sie bliebe somit auf Senghor als Person zutreffend, aber beschränkt. Die von Senghor entwickelte Gesellschaftsvision und sein breites Verständnis einer métissage, einer Vermischung der Kulturen lässt sich mit dem afropolitanischen Konzept kaum vereinbaren, zumal Mbembe dieses Konzept bisher nur in Großstädten zur Entfaltung kommen sieht. Senghor hingegen versuchte in seinem konkreten politischen Engagement auch die Bevölkerung der Peripherie, zum Beispiel durch flächendeckenden Bau von Schulen,²⁶⁴ an seiner Vision einer kulturellen Moderne teilhaben zu lassen.

Auf die abschließende Frage, inwiefern Senghors politische Theorie einen direkten reflexiven Wert für gegenwärtige Fragestellungen bietet, ergibt sich ein geteiltes Bild. Zwar bietet das politische Denken Senghors wenig konkrete Anhaltspunkte oder gar „Rezepte für die Gegenwart“,²⁶⁵ wie dies Belting und Buddensieg in ihrer Senghor-Biografie zurecht betonen. Die Wirkmächtigkeit seines Einflusses allein an einer direkten Umsetzbarkeit seiner Theorien festzumachen, greift aber zu kurz. Denn Senghors Appell, „Afrikaner als handelnde und

²⁵⁸ Vgl. Hountondji, Paulin J.: Die Stimme des Herrn – Bemerkungen zum Problem der Menschenrechte in Afrika, in: Dübgen, Franziska/ Skupien, Stefan: Afrikanische politische Philosophie, Frankfurt 2015, S. 155.

²⁵⁹ Senghor, Léopold Sédar: La Négritude, Comme Culture des Peuples Noirs, Ne Saurait Être Dépassée, in: Liberté V – Le dialogue des cultures, Paris 1993, S. 108.

²⁶⁰ Mbembe, Achille: Afropolitanismus, in: Dübgen, Franziska/ Skupien, Stefan (Hg.): Afrikanische politische Philosophie, Berlin 2015, S. 333.

²⁶¹ Mbembe, Achille: Afropolitanismus, S. 334.

²⁶² Ebd.

²⁶³ Ebd., S. 336.

²⁶⁴ Vgl. Belting, Hans/ Buddensieg, Andrea: Ein Afrikaner in Paris, S. 36.

²⁶⁵ Ebd., S. 18.

handlungsmächtige Subjekte²⁶⁶ zu begreifen, bleibt bis heute als relevante Mahnung und Aufgabe bestehen. Gleichzeitig ist dieser Appell das Fundament seines Eurafrika-Begriffes, der, wie im dritten Teil dieser Arbeit dargelegt wurde, durchaus einen Einfluss auf den heutigen Diskurs ausübt.

Senghors Eurafrika-Begriff bleibt, trotz seiner Defizite, als wichtiger Referenzpunkt bestehen. Er ist Ausdruck einer „past vision of a not yet realized possible future“²⁶⁷ und bietet nach wie vor eine progressiv-pragmatische Perspektive auf die wirtschaftliche und politische Kooperation zwischen den beiden Kontinenten.

Dabei steht Senghors Vorstellung von der Zivilisation des Universellen nachgeordnet zu seinem Eurafrika-Begriff – denn sie nimmt die Funktion einer Utopie ein. Wie im zweiten Teil der Arbeit erläutert, ist ihre begriffliche Kontur weniger scharf als diejenige von Eurafrika. Doch die Utopie einer Universalzivilisation spiegelt ebenso die Spannung zwischen dem Postulat der Eigenständigkeit und der Perspektive einer Synthese in einer neuen, gemeinsamen Form der Gemeinschaft wider wie der Eurafrika-Begriff.

Diese Spannung wird in Senghors Denken stets aufrechterhalten. Sie ist, wie Achille Mbembe bemerkt, sogar konstitutives Element der Utopie eines neuen Universalismus:

„Universelles gibt es nur als Gemeinschaft aus Singularitäten und Differenzen, eine Aufteilung, die zugleich verbindet und trennt. Hier hat die Sorge um den „schwarzen Menschen“ nur insofern Bedeutung, als sie den Weg zu einer anderen Vorstellung von universeller Gemeinschaft eröffnet. In diesem Zeitalter endloser Kriege und einer immer wieder zu verzeichnenden Rückkehr des Kolonialismus ist solch eine Kritik alles andere als beendet“²⁶⁸.

Zugleich wird durch die Unauflöslichkeit dieser Spannung die produktive Komponente der Utopie erneut unterstrichen. Durch ihr mahnendes und kritisierendes Moment bleibt sie auch heute relevant.

Dabei lässt sich Senghors außergewöhnliches politisches Denken auch von nachfolgenden Generationen nicht oder durch nur teilweise Vereinnahmungen. Sein Beitrag zu einem neuen, partnerschaftlichen Eurafrika-Begriff bleibt heute jedoch als eine produktive Perspektive bestehen, auch wenn er als Konzept unvollständig blieb.

Eine weitergehende Untersuchung der positiven, brückenschlagenden und Gemeinsamkeiten betonenden Semantik von Eurafrika erfährt heute besondere Dringlichkeit durch die polarisierende Gegenüberstellung mit einer unter dem Stichwort der „Festung Europa“ sowohl kritisch als auch selbstaffirmativ gebrauchten Beschreibung europäischer Souveränität und Dominanz über Afrika.²⁶⁹ Hier liegt weiteres Forschungspotenzial für eine Unterscheidung der Semantiken beider Begriffe, die sich allerdings auch hauptsächlich auf einen innereuropäischen oder nationalstaatlichen Diskurs zum Komplex Migration, Grenzsicherung und Einwanderungsgesellschaft konzentrieren müsste und deshalb in vorliegender Arbeit leider nicht geleistet werden konnte.

Aufschlussreich ist jedoch bereits an dieser Stelle, dass der Eurafrika-Begriff seitens politisch rechtsgerichteter Medien wie beispielsweise Breitbart als programmatische Chiffre einer Politik der Massenmigration und des «interbreeding» gesehen wird. In Bezugnahme auf die Argumentation Stephen Smiths²⁷⁰, dass das hohe prognostizierte Bevölkerungswachstum in Afrika einen unausweichlichen und extrem hohen Migrationsdruck zur Folge habe, sei entweder ein migrationsfreundliches Szenario unter dem Eurafrika-Begriff denkbar, oder aber eine «Festung Europa», die auf eine Eindämmung der Migrationsströme setzt.²⁷¹ Gerade gegenüber dieser, auf einer Logik der Exklusivität beruhenden Rhetorik bietet Senghors Eurafrika-Begriff eine aktuelle und relevante Perspektive.

²⁶⁶ Eckert, Andreas: *Aufbruch Süd*, S. 4.

²⁶⁷ Wilder, Gary: *Eurafrique as the Future Past of „Black France“ – Sarkozy’s Temporal Confusion and Senghor’s Postwar Vision*, S. 59.

²⁶⁸ Mbembe, Achille: *Kritik der schwarzen Vernunft*, Berlin 2014, S. 288.

²⁶⁹ Vgl. *The Economist*: *Why Europe should focus on its growing interdependence with Africa*, 20.09.18, online: <https://www.economist.com/europe/2018/09/22/why-europe-should-focus-on-its-growing-interdependence-with-africa>, abgerufen am 17.10.18.

²⁷⁰ Vgl. Smith, Stephen: *La ruée vers l’Europe. La jeune Afrique en route pour le Vieux Continent*, Paris 2018.

²⁷¹ Vgl. Hale, Virginia: *Macron: Europe Entering Age of ‘Unprecedented’ Mass Migration, ‘Shares Destiny’ with Africa*, in: *Breitbart*, 17.04.2018, online: <https://www.breitbart.com/europe/2018/04/17/macron-europe-migration-destiny-africa/>, zuletzt abgerufen am 28.12.2018.

Schlussgedanke – Aktuelle Restitutionsdebatten und eine Erneuerung durch Kulturpolitik?

Die Relevanz der eurafrikanischen Problematik deutet sich heute aber auch über den engen Bereich der Wirtschafts- oder Migrationspolitik hinaus an. So avanciert eine bereits von Léopold Senghor stets als zentral für die Errichtung einer gleichberechtigten Partnerschaft verstandene Domäne zum Ort einer symbolträchtigen und richtungsweisenden Auseinandersetzung über die Zukunft eurafrikanischer Kooperation: Kunst.

Denn der seit Jahren und Jahrzehnten schwelende Streit um koloniale Raubkunst findet derzeit einen neuen Höhepunkt. In Deutschland zeigt sich dies beispielhaft an der Debatte über das Humboldt-Forum sowie in Frankreich durch den Vorstoß Emmanuel Macrons zur Restitution afrikanischer Kunstwerke, die er bereits in der Rede von Ouagadougou angemahnt hatte.

Der von Monika Grütters, Staatsministerin für Kultur und Medien im Bundeskanzleramt, und Michelle Müntefering, Staatsministerin für Internationale Kulturpolitik im Auswärtigen Amt, geforderte Schritt hin zu einer Erinnerungskultur und zu neuem Bewusstsein in Bezug auf koloniale Verbrechen verdeutlicht dies. Ein solcher Schritt impliziere, so die beiden in einem vieldiskutierten Gastbeitrag in der FAZ, auch ein neu ausgerichtetes Verhältnis zu geraubten oder entwendeten Kulturgütern und Kunstwerken und schließe die Restituierung von Kunstwerken ein, dürfe aber nicht bereits mit ihr enden.²⁷²

Der Aufruf ist auch ein Echo auf die expliziten Forderungen Macrons. Der von ihm in Auftrag gegebene Report der französischen Kunsthistorikerin Benedicte Savoy und des senegalesischen Ökonomen Felwine Sarr fordert eine umfassende Rückgabe von Kunstwerken, die während der Kolonialzeit gewaltsam oder unter ungleichen Bedingungen erworben worden seien.²⁷³ Damit sei keineswegs eine Rückgabe aller Kunstwerke gefordert, wohl aber eine echte Rückgabe bestimmter Artefakte – und nicht etwa ein Modell der europäischen Dauerleihgabe an afrikanische Museen, wie sie seitens der großen mitteleuropäischen Museen und Kulturinstitutionen teils gefordert worden waren.

Hier zeigt sich die über die reine Eigentumsfrage hinausgehende Symbolkraft in der Restitutionsfrage. Der Kern des Reports sei nicht die Forderung nach einer erneuten Umkehrung der Besitzverhältnisse. Vielmehr stehe die gesamte Logik der Kooperation zwischen Frankreich und Afrika zur Debatte, so die französische Professorin für Kunstgeschichte, Cécile Fromont: „It demands that the logic of France’s relationship to Africa be renegotiated. It’s not simply about the objects, and where they are. By insisting on full restitution, the idea of “long-term loans” to African countries becomes as absurd as it sounds.“²⁷⁴ Die Rückgabe von Kunstwerken also nicht nur als Symbol der Achtung und des Respekts,²⁷⁵ sondern einer grundlegend neuen Partnerschaft? Auch in der deutschen Debatte lässt sich eine derartige Verknüpfung beobachten. Restitution wird hier ebenfalls als ein Akt von größerer Tragweite verstanden, der vielmehr ins Wanken bringt als das Eigentum an sich, nämlich das Verhältnis zwischen den ehemals Unterdrückten und den ehemaligen Kolonialmächten. So spricht Jörg Häntzschel in der Süddeutschen Zeitung davon, „dass die geraubten Objekte uns nie gehörten, dass sie zurückgegeben werden müssen und dass von einer neuen Partnerschaft mit den afrikanischen Ländern beide Seiten profitieren [...]“.²⁷⁶

²⁷² Vgl. Grütters, Monika/ Müntefering, Michelle: Eine Lücke in unserem Gedächtnis, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 15.12.18., online: <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/kolonialismus-und-raubkunst-eine-luecke-in-unserem-gedaechtnis-15942413.html>, zuletzt abgerufen am 07.01.18.

²⁷³ Vgl. Nayeri, Farah: Museums in France Should Return African Treasures, Report Says, in: New York Times, 21.11.18, online: <https://www.nytimes.com/2018/11/21/arts/design/france-museums-africa-savoy-sarr-report.html>, zuletzt abgerufen am 07.01.18.

²⁷⁴ Farago, Jason: Artwork Taken From Africa, Returning To A Home Transformed, New York Times, 03.01.19, online: https://www.nytimes.com/2019/01/03/arts/design/african-art-france-museums-restitution.html?emc=edit_mbe_20190104&nl=morning-briefing-europe&nid=80001021mbe_20190104&te=1, zuletzt abgerufen am 04.01.19.

²⁷⁵ Vgl. Dupont, Marion: Restitution du patrimoine africain: „Le signe d’un pillage présent“, in: Le Monde, 25.11.18, online: https://www.lemonde.fr/idees/article/2018/11/25/restitution-du-patrimoine-africain-le-signe-d-un-pillage-present_5388326_3232.html, abgerufen am 26.11.18.

²⁷⁶ Häntzschel, Jörg: Macron handelt, Deutschland redet, in: Süddeutsche Zeitung, 23.11.18, online: <https://www.sueddeutsche.de/kultur/restitution-raubkunst-afrika-kolonialismus-1.4223695>, abgerufen am 26.11.18.

Die Diskussion verweist dabei also zurück auf ein Kernthema Senghors: die Kunst als Keimzelle des Sozialen. Dabei stehe Europa in Afrikas Schuld, denn es verdanke sein gesamtes modernes Kunstverständnis den Artefakten des afrikanischen Kontinents.²⁷⁷ Der politisch-symbolische Wert der Restitutions-Debatte lässt sich also bis zu Senghor zurückverfolgen und verdeutlicht einmal mehr die heutige Relevanz seines Denkens.

Denn die Frage nach der Restitution ist eine gesamteuropäische, auch wenn derzeit Frankreich im Fokus steht. Bénédicte Savoy charakterisiert die afrikanischen Sammlungen in europäischen Hauptstädten und die damit verbundene Problematik als eine „Familienangelegenheit“.²⁷⁸ Die Frage nach einem Eurafrika der Gleichberechtigung und Partnerschaft stellt sich also auch heute, aber nicht nur auf dem Feld der Kulturpolitik; sie stellt sich dringlicher denn je.

²⁷⁷ Senghor, Léopold Sédar: *L’Afrique et l’Europe – Deux mondes complémentaires*, S. 155.

²⁷⁸ Savoy, Bénédicte: *Die Zukunft des Kulturbesitzes*, Frankfurter Allgemeine Zeitung, 12.01.18, online: https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/kunst/macron-fordert-endgueltige-restitutionen-des-afrikanisches-erbes-an-afrika-15388474.html?printPagedArticle=true#pageIndex_0, zuletzt abgerufen am 07.01.19.

Literaturverzeichnis

- Appiah, Kwame Anthony: Cosmopolitan Patriots, in: *Critical Inquiry* 23 (3), 2011, S. 617–639.
- Araeen, Rasheed: Why „Beyond“ Négritude?, in: *Third Text* 24 (2), 2010, S. 167–176.
- Avit, Désirée: La question de l’Eurafrrique dans la construction de l’Europe entre 1950 et 1957, in: *Matériaux pour l’histoire de notre temps* 77 (2005), S. 17–23.
- Belting, Hans/ Buddensieg, Andrea: Ein Afrikaner in Paris – Léopold Sédar Senghor und die Zukunft der Moderne, München 2018.
- Bokohonsi, Sênami Parfait: Voodoo zwischen Religion und Politik – Zur Bedeutung der vorkolonialen politischen Strukturen in Benin, in: Zapf, Holger (Hg.): *Nichtwestliches politisches Denken – Zwischen kultureller Differenz und Hybridisierung*, Wiesbaden 2012.
- Bülow, Bernhard von: Rede im Reichstag, 06.12.1897, zit. nach: *Spiegel Geschichte* 3 (2013), online: <http://www.spiegel.de/spiegel/spiegelgeschichte/d-96654020.html>, abgerufen am 23.11.18.
- Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung: Ein Marshallplan mit Afrika – Neue Partnerschaft für Entwicklung, Frieden und Zukunft, http://www.bmz.de/de/laender_regionen/marshallplan_mit_afrika/index.jsp, abgerufen am 20.11.18.
- Castro Varela, María do Mar/ Dhawan, Nikita: *Postkoloniale Theorie – eine Einführung*, Bielefeld 2015.
- Celarent, Barbara: Book Reviews – Liberté 1–Négritude et Humanisme and On African Socialism, in: *American Journal of Sociology* 119(1), 2013, S. 299–305.
- Conrad, Sebastian: Kolonialismus und Postkolonialismus – Schlüsselbegriffe der aktuellen Debatte, in: *Kolonialismus – Aus Politik und Zeitgeschichte* 44–45 (2012), online: <http://www.bpb.de/apuz/146971/kolonialismus-und-postkolonialismus?p=all>, abgerufen am 20.11.18.
- Cook, Mercer: Introduction, in: Senghor, Léopold Sédar: *On African Socialism*, London 1964.
- Derrida, Jacques: *Die Einsprachigkeit des Anderen – Oder die ursprüngliche Hypothese*, München 2003.
- Diagne, Souleymane Bachir: In Praise of the Post-Racial – Négritude Beyond Négritude, in: *Third Text* 24 (2), 2010, S. 241–248.
- Dübgen, Franziska/ Skupien, Stefan: Das Politische in der Afrikanischen Philosophie, in: Dübgen, Franziska/ Skupien, Stefan (Hg.): *Afrikanische politische Philosophie*, Berlin 2015, S. 9–52.
- Dupont, Marion: Restitution du patrimoine africain: „Le signe d’un pillage présent“, in: *Le Monde*, 25.11.18, online: https://www.lemonde.fr/idees/article/2018/11/25/restitution-du-patrimoine-africain-le-signe-d-un-pillage-present_5388326_3232.html, abgerufen am 26.11.18.
- Eckert, Andreas: Aufbruch Süd, in: *Die Zeit* 8 (2011), online: <https://www.zeit.de/2011/08/Afrozentrismus/komplettansicht>, zuletzt abgerufen am 02.01.2018.
- Eckert, Andreas: Das Paris der Afrikaner und die Erfindung der Négritude, in: Hohls, Rüdiger/ Schröder, Iris/ Siegrist, Hannes (Hg.): *Europa und die Europäer. Quellen und Essays zur modernen europäischen Geschichte*, Stuttgart 2005, S. 287–292.
- The Economist: Why Europe should focus on its growing interdependence with Africa, 20.09.18, online: <https://www.economist.com/europe/2018/09/22/why-europe-should-focus-on-its-growing-interdependence-with-africa>, abgerufen am 17.10.18.
- Ekpo, Denis: From Négritude to Post-Africanism, in: *Third Text* 24 (2), 2010, S. 177–187.

Ekpo, Denis: Speak Négritude but Think and Act French – The Foundations of Senghor’s Political Philosophy, in: *Third Text* 24 (2), 2010, S. 227–239.

EU Strategy for Africa, EUR-Lex, online: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=LEGISSUM:r12540>, abgerufen am 29.11.18.

Fanon, Frantz: *Œuvres*, Paris 2011.

Fanon-Mendès-France, Mireille: Lire Frantz Fanon aujourd’hui, in: *Frantz Fanon – Recueil de textes introduit par Mireille Fanon-Mendès-France*, Genf 2013, S. 7–20.

Farago, Jason: Artwork Taken From Africa, Returning To A Home Transformed, *New York Times*, 03.01.19, online: https://www.nytimes.com/2019/01/03/arts/design/african-art-france-museums-restitution.html?emc=edit_mbe_20190104&nl=morning-briefing-europe&nid=80001021mbe_20190104&te=1, zuletzt abgerufen am 04.01.19.

Feneberg, Valentin: Der Identitätsstifter, in: *die tageszeitung*, 14.06.18., online: <http://www.taz.de/!5508719/>, abgerufen am 07.12.18.

Fonkoua, Romuald: Senghor – l’autre discours de Dakar, in: *Jeune Afrique*, 19.12.11, online: <https://www.jeuneafrique.com/188869/politique/senghor-l-autre-discours-de-dakar/>, abgerufen am 28.11.18.

Franzki, Hannah/ Aikins, Joshua Kwesi: Postkoloniale Studien und kritische Sozialwissenschaft, in: *Prokla – Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft* 40 (1), 2010, S. 9–28.

Gerstner, Alexandra: Rezension zu Ziegerhofer-Prettenthaler, Anita, *Botschafter Europas: Richard Nikolaus Coudenhove-Kalergi und die Paneuropa-Bewegung in den zwanziger und dreißiger Jahren*, *H-Soz-u-Kult, H-Net Reviews* 9 (2004), online: <https://www.h-net.org/reviews/showpdf.php?id=18480>, abgerufen am 23.11.18.

Geslin, Jean-Dominique: „Marchés tropicaux“ change de mains, in: *Jeune Afrique*, 22.09.03, online: <https://www.jeuneafrique.com/82737/archives-thematique/march-s-tropicaux-change-de-mains/>, abgerufen am 20.11.18.

Grütters, Monika/ Müntefering, Michelle: Eine Lücke in unserem Gedächtnis, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 15.12.18., online: <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/kolonialismus-und-raubkunst-eine-luecke-in-unserem-gedaechtnis-15942413.html>, zuletzt abgerufen am 07.01.18.

Hale, Virginia: Macron: Europe Entering Age of ‘Unprecedented’ Mass Migration, ‘Shares Destiny’ with Africa, in: *Breitbart*, 17.04.2018, online: <https://www.breitbart.com/europe/2018/04/17/macron-europe-migration-destiny-africa/>, zuletzt abgerufen am 28.12.2018.

Hansen, Peo/ Jonsson, Stefan: Bringing Africa as a ‘Dowry to Europe’ – European Integration and the Eurafrikan Project, 1920–1960, *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies* 13 (3), 2011, 443–463, online: <https://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:350065/FULLTEXT01.pdf>, abgerufen am 23.11.18.

Häntzschel, Jörg: Macron handelt, Deutschland redet, in: *Süddeutsche Zeitung*, 23.11.18, online: <https://www.sueddeutsche.de/kultur/restitution-raubkunst-afrika-kolonialismus-1.4223695>, abgerufen am 26.11.18.

Holderegger, Adrian/ Weichlein, Siegfried/ Zurbuchen, Simone: Hat der Humanismus eine Zukunft?, in: ders. (Hg.): *Humanismus – Sein kritisches Potenzial für Gegenwart und Zukunft*, Basel 2011, S. 11–24.

Hountondji, Paulin J.: Die Stimme des Herrn – Bemerkungen zum Problem der Menschenrechte in Afrika, in: Dübgen, Franziska/ Skupien, Stefan (Hg.): *Afrikanische politische Philosophie*, Berlin 2015, S. 149–167.

Jachec, Nancy: Léopold Sédar Senghor and the Cultures de l'Afrique et de l'Occident (1960) – Eurafrikanismus, Négritude and the Civilisation of the Universal, in: *Third Text* 24 (2), 2010, S. 195–204.

Keller, Reiner, *Wissenssoziologische Diskursanalyse. Grundlegung eines Forschungsprogramms*, Wiesbaden 2011

Kramer, Fritz W.: Der Kulturbegriff Edward Saids, in: Schnepel, Burkhard/ Brands, Gunnar/ Schönig, Hanne (Hg.): *Orient – Orientalistik – Orientalismus: Geschichte und Aktualität einer Debatte*, Bielefeld 2011, S. 29–42.

Llanque, Markus/ Münkler, Herfried (Hg.): *Politische Theorie und Ideengeschichte*, Berlin 2007.

Luhmann, Niklas: Wie ist das Bewusstsein an Kommunikation beteiligt?, in: ders.: *Soziologische Aufklärung* 6, Wiesbaden 2008, S. 38–54.

Mabana, Kahiudi Claver: Léopold Sédar Senghor et la civilisation de l'universel, in: *Diogène* 3 (235-236), 2011, S. 3–13.

Mabe, Jacob E.: *Mündliche und schriftliche Formen philosophischen Denkens in Afrika. Grundzüge einer Konvergenzphilosophie*, Frankfurt 2005.

Macron, Emmanuel: Discours du Président de la République, Emmanuel Macron, à l'université Ouaga I, professeur Joseph Ki-Zerbo, à Ouagadougou, 28.11.18, online: <https://www.elysee.fr/emmanuel-macron/2018/01/09/discours-du-president-de-la-republique-emmanuel-macron-a-l-universite-ouaga-i-professeur-joseph-ki-zerbo-a-ouagadougou>, abgerufen am 10.12.18.

Martin, Guy: Africa and the Ideology of Eurafrika: Neo-Colonialism or Pan-Africanism?, in: *The Journal of Modern African Studies* 20 (2), 1982, S. 221–238.

Mbembe, Achille: Afropolitanismus, in: Dübgen, Franziska/ Skupien, Stefan (Hg.): *Afrikanische politische Philosophie*, Berlin 2015, S. 330–337.

Mbembe, Achille: *Kritik der schwarzen Vernunft*, Berlin 2014

Mbembe, Achille: What Is Postcolonial Thinking?, Interview in: *Eurozine*, 09.01.08, online: <https://www.eurozine.com/what-is-postcolonial-thinking/>, abgerufen am 22.10.18.

Montarsolo, Yves: *L'Eurafrique contrepoint de l'idée de l'Europe : Le cas français de la fin de la deuxième guerre mondiale au négociations des Traités de Rome*, Aix-en-Provence 2010.

Müller, Gerd: Auf nach Afrika! Rede von Bundesentwicklungsminister Dr. Gerd Müller beim G20 Investment Summit, 30.10.18, online: http://www.bmz.de/de/presse/reden/minister_mueller/2018/oktober/181030_rede_g20_investment_summit.html, abgerufen am 13.10.18.

Müller, Gerd: Afrika im Wandel – Wirtschaft und Entwicklung. Rede von Bundesentwicklungsminister Dr. Gerd Müller beim Bayerischen Familienunternehmer-kongress, 08.06.18, online: http://www.bmz.de/de/presse/reden/minister_mueller/2018/juni/180608_rede_bayrischer_familienunternehmerkongress.html, abgerufen am 13.10.18.

Müller, Gerd: Europa und Afrika als Partner – Rede von Bundesentwicklungsminister Dr. Gerd Müller beim 101. Katholikentag am 10.05.18 in Münster, online: http://www.bmz.de/de/presse/reden/minister_mueller/2018/mai/1805110_katholikentag.html, abgerufen am 13.12.18.

Müller, Gerd: Vorstellung der Eckpunkte für einen Marshall-Plan mit Afrika – Rede von Bundesminister Gerd Müller vor der Kommission der Afrikanischen Union, 04.04.17, online: http://www.bmz.de/de/presse/reden/minister_mueller/2017/april/170404_Eckpunkte_fuer_einen_Marshall-Plan_mit_Afrika_Rede_von_Bundesminister_Gerd_Mueller_vor_der_Kommission_der_Afrikanischen_Union.html, abgerufen am 13.12.18.

- Müller, Gerd: Schluss mit unserem Kolonialismus!, in: WirtschaftsWoche, 19.01.18. online: <https://www.wiwo.de/my/politik/ausland/afrika-schluss-mit-unserem-kolonialismus/20859282.html?ticket=ST-531520-2gnfA4gpfBbm6l3yqHiX-ap6>, abgerufen am 13.12.18.
- Nandy, Ashis: Nationalism, Genuine and Spurious: Mourning Two Early Post-Nationalist Strains, in: Economic and Political Weekly 41 (32), 2006, pp. 3500-3504.
- Nandy, Ashis: *The Intimate Enemy – Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Delhi 1983.
- Nayeri, Farah: Museums in France Should Return African Treasures, Report Says, New York Times, 21.11.18, online: <https://www.nytimes.com/2018/11/21/arts/design/france-museums-africa-savoy-sarr-report.html>, zuletzt abgerufen am 07.01.18.
- Ndiaye, Pap/ Vogel, Jakob: Sciences Po, une histoire colonial – quelques figures de l'École, online: <http://dossiers-bibliotheque.sciencespo.fr/sciences-po-une-histoire-coloniale/quelques-figures-de-lecole>, abgerufen am 23.11.18.
- Nivelon, Valérie: Une histoire de la Françafrique, Radio France International, 27.11.10, online: <http://www.rfi.fr/emission/20101127-2-une-histoire-francafrique>, abgerufen am 22.11.18.
- N'Sondé, Wilfried: 500 Jahre Eurafrika – Bilanz einer heiklen Beziehung, Themendossier: 50 Jahre Unabhängigkeit in Afrika, Heinrich-Böll-Stiftung, online: <https://www.boell.de/de/navigation/afrika-500-jahre-beziehungen-afrika-europa-bilanz-9842.html>, abgerufen am 23.11.18.
- Nyssönen, Heino: Spheres of influence – a few reflections on the concept, *Corvinus Journal of International Affairs* 1 (3), 2016, online: <http://journals.lib.uni-corvinus.hu/index.php/cojour/article/download/74/18>, abgerufen am 23.11.18.
- Osterhammel, Jürgen: *Kolonialismus. Geschichte – Formen – Folgen*, München 1995.
- Ostwald, Paul: Léopold Sédar Senghor – Der Träumer mit der harten Hand, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 10.07.18, online: <https://www.nzz.ch/feuilleton/leopold-sedar-senghor-der-traeumer-mit-der-harten-hand-ld.1381308>, abgerufen am 29.11.18.
- Piccolino, Giulia: Book Review *The EU and Africa – From Eurafrique to Afro-Europa*, *Strategic Review for Southern Africa* 35 (2), 2013, online: <https://www.up.ac.za/media/shared/Legacy/sitefiles/file/46/1322/14piccolinopp157164.pdf>, abgerufen am 12.12.18.
- Rehbein, Boike: Eine kaleidoskopische Dialektik als Antwort auf eine postkoloniale Soziologie, in: Reuter, Julia/ Villa, Paula-Irene (Hg.): *Postkoloniale Soziologie – Empirische Befunde, theoretische Anschlüsse, politische Intervention*, Bielefeld 2010, S. 213–233.
- Sarkozy, Nicolas: Le discours de Dakar, in: *Le Monde: Le discours de Dakar de Nicolas Sarkozy*, *Le Monde*, 09.11.07, online: https://www.lemonde.fr/afrique/article/2007/11/09/le-discours-de-dakar_976786_3212.html, abgerufen am 13.11.18
- Savoy, Bénédicte: Die Zukunft des Kulturbesitzes, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 12.01.18, online: https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/kunst/macron-fordert-endgueltige-restitutionen-des-afrikanisches-erbes-an-afrika-15388474.html?printPagedArticle=true#pageIndex_0, zuletzt abgerufen am 07.01.19.
- Senghor, Léopold Sédar: Ce que l'homme noir apporte, in: *Présences* 1939, wiederabgedruckt in: *Liberte I – Négritude et Humanisme*, Paris 1964, S. 22–38.
- Senghor, Léopold Sédar: Die Revolution von 1889, Leo Frobenius und die universelle Zivilisation, in: *Merkur – Zeitschrift für europäisches Denken* 36 (410), 1982, S.770–779.

Senghor, Léopold Sédar: Esquisse d'une politique de progrès dans les pays d'outre-mer, Rede vor der französischen Nationalversammlung, 30.06.50, abgedruckt in *Liberté II – Nation et voie africaine du socialisme*, Paris 1971, S. 74–80.

Senghor, Léopold Sédar: Introduction, in: *Liberté III – Négritude et Civilisation de l'Universel*, S. 7–10.

Senghor, Léopold Sédar: La francophonie comme contribution à la civilisation de l'Universel, Rede anlässlich einer Konferenz von Rotary, Lions Club u.a., 24.01.69, abgedruckt in: *Liberté III – Négritude et Civilisation de l'Universel*, Paris 1977, S. 183–194.

Senghor, Léopold Sédar: La Négritude, Comme Culture des Peuples Noirs, Ne Saurait Être Dépassée, in: *Liberté V – Le dialogue des cultures*, Paris 1993, S. 95–109.

Senghor, Léopold Sédar: La Négritude est un humanisme du XXe siècle, 19.05.66, abgedruckt in: *Liberté III – Négritude et Civilisation de l'Universel*, Paris 1977, S. 69–79.

Senghor, Léopold Sédar: L'Afrique et l'Europe – Deux mondes complémentaires, in: *Marchés coloniaux*, 14.05.1955, wiederabgedruckt in: *Liberté II – Nation et voie africaine du socialisme*, Paris 1971, S. 148–157.

Senghor, Léopold Sédar: L'Eurafrrique – Unité économique de l'avenir, Rede vor der französischen Nationalversammlung, 17.01.52, abgedruckt in *Liberté II – Nation et voie africaine du socialisme*, Paris 1971, S. 90–94.

Senghor, Léopold Sédar: Nation et Socialisme – Rapport sur la doctrine et le programme du Parti, 01.07.59, abgedruckt in: *Liberté II – Nation et voie africaine du socialisme*, Paris 1971, S. 232–271.

Senghor, Léopold Sédar: Négritude et civilization mediterrannée, Kolloquium „Afrique noire et monde méditerranéen dans l'Antiquité“, abgedruckt in: *Liberte V – Le dialogue des cultures*, Paris 1993, S. 85–94.

Senghor, Léopold Sédar: Place de l'Afrique dans l'Europe unie, Rede vor der französischen Nationalversammlung, 09.07.49, abgedruckt in: *Liberté II – Nation et voie africaine du socialisme*, Paris 1971, S. 60–64.

Senghor, Léopold Sédar: Pour une tapisserie sénégalaise, 04.12.66, abgedruckt in: *Liberté III – Négritude et Civilisation de l'Universel*, Paris 1977, S. 102–104.

Senghor, Léopold Sédar: Vues sur l'Afrique noire ou Assimiler, non être assimilés, in: *La communauté impériale française*, 1945, wiederabgedruckt in: *Liberté I – Négritude et Humanisme*, S. 39–69.

Sitbon, Guy: L'Eurafrrique – le spectre qui hante le vieux continent, *Le Courrier de l'Atlas*, 18.07.18, online: <https://www.lecourrierdelatlas.com/chronique-l-eurafrrique-le-spectre-qui-hante-le-vieux-continent-20266>, abgerufen am 11.12.18.

Smith, Stephen: *La ruée vers l'europe. La jeune Afrique en route pour le Vieux Continent*, Paris 2018.

Der Spiegel: *Durch die Wüste – Anton Zischka*, *Der Spiegel* 47 (1951), online: <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-20668526.html>, abgerufen am 21.11.18.

Táiwò, Olúfémí: Afrikanische politische Philosophie in der Post-Unabhängigkeitsära, in: Dübgen, Franziska/ Skupien, Stefan (Hg.): *Afrikanische politische Philosophie*, Berlin 2015, S. 85–112.

Thorpe, Benjamin: *Eurafrica: A Pan-European Vehicle for Central European Colonialism (1923–1939)*, *European Review* 26 (3), 2018, S. 503–513, online: <http://temp.acadeuro.wroclaw.pl/wp-content/uploads/2016/09/Thorpe-paper-1.1.pdf>, abgerufen am 22.11.18.

Waberi, Abdourahman: „En lâchant le gros mot de “civilisationnel”, M. Macron a ravivé une vieille blessure“, *Le Monde*, 14.07.2017, online: <https://www.lemonde.fr/afrique/article/2017/>

07/14/dans-la-bouche-de-macron-civilisationnel-est-un-gros-mot-qui-ravive-une-vieille-
blessure_5160429_3212.html, abgerufen am 13.12.18.

Whiteman, Kaye: The Rise and Fall of Eurafrique – From the Berlin Conference of 1884–1885 to the Tripoli Africa Summit of 2010, in: Adebajo, Adekeye/ Whiteman, Kaye (Hg.): The EU and Africa – From Eurafrique to Afro-Europa, S. 23–43.

Wilder, Gary: Eurafrique as the Future Past of „Black France“ – Sarkozy’s Temporal Confusion and Senghor’s Postwar Vision, in: Keaton, Tricia Danielle/, Sharpley-Witting, T. Denean/ Stovall, Tyler (Hg.): Black France/ France Noire – The History and Politics of Blackness, Durham/ London 2012, S. 57–87.

Zapf, Holger: Kulturüberschreitende Perspektiven in der Politischen Theorie, in ders. (Hg.): Nichtwestliches politisches Denken – zwischen kultureller Differenz und Hybridisierung, Wiesbaden 2012, S. 13–29.

Zimmerer, Jürgen: Bismarck und der Kolonialismus, in: Bismarck – Aus Politik und Zeitgeschichte 65 (13), 2015, S. 33–38.

Zimmerer, Jürgen: Expansion und Herrschaft: Geschichte des europäischen und deutschen Kolonialismus, in: Kolonialismus – Aus Politik und Zeitgeschichte 44–45 (2012), online: <http://www.bpb.de/apuz/146971/kolonialismus-und-postkolonialismus?p=all>, abgerufen am 20.11.18, S. 10–16.

Eigenständigkeitserklärung

Hiermit erkläre ich, dass ich die Arbeit selbstständig und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Quellen und Hilfsmittel angefertigt habe.

München, den 10.01.2019

Ole Jakob Weber