

3.2 Zeitdiagnosen in und über Westafrika

Aus der Beschäftigung mit den Musealisierungsstrategien in den vorangegangenen Kapiteln haben sich folgende Problem- und Fragestellungen ergeben. Erstens, mit welchen epistemologischen Ordnungen von Raum und Zeit denn nun eigentlich im Kontext von Erbe und Erbe machen in Westafrika argumentiert werden kann? Welche Theorien lassen sich hieran anknüpfen, insbesondere auch in Bezug auf kollektive Identitätskonstruktionen? Dabei wurde schon vorweggenommen, dass es ›die Afrikaner‹ nicht gibt, der Begriff aber identitätspolitisch immer wieder verwendet wird. Dabei möchte ich mich nochmals auf den Soziologen Macamo stützen, der sagte, es gebe ›die Afrikaner‹ nur in den Aushandlungen afrikanischer Intellektueller – ansonsten würde sich die heterogene Bevölkerung Afrikas eher nach ethnischen Zugehörigkeiten identifizieren (Macamo 2010: 19). In Bezug auf den untersuchten Forschungsgegenstand bietet es sich an, auf diese philosophischen Strömungen zurückzugreifen, statt Analysekategorien aus der Selbstbezeichnung der Mandinka abzuleiten. Denn in den Visualisierungen des Kankurang werden die kollektiven Identitätskonstruktionen durch die Kuratoren der Nationalmuseen gestützt und gar nicht aus den Kosmologien der Mandinka abgeleitet. In meiner Feldforschung konnte ich die mir zugänglichen sichtbaren und dokumentierbaren Visualisierungen und Aussagen nicht an eine spezifische mandinkische Ethnizität oder auch nur Sprachlichkeit knüpfen. Es werden auch in den musealen Displays keine Bezüge zur mandinkischen Sprache oder der ethnischen Selbstverortung vorgenommen. Die Plakate und Displays sind in den jeweiligen Landessprachen Französisch und Englisch verfasst. Daher scheint es auch lohnend, nicht aus mandinkischen Kosmologien die Begriffe von Raum und Zeit abzuleiten, sondern sich diesen Epistemen aus verschiedenen Perspektiven der Philosophie in Afrika anzunähern. In den folgenden Kapiteln möchte ich daher auf diese Überlegungen zurückgreifen und fragen, wie die philosophischen Strömungen Afrikas Raum und Zeit diskursivieren. Gibt es hier fundamentale Unterschiede zwischen den verschiedenen philosophischen Strömungen und, wenn ja, welche?

Die zweite Frage, die daran anschließt, ist die der ikonischen Vererbung und des Tradierens. Wie können in westafrikanischen soziokulturellen und soziohistorischen Kontexten und auch spezifischen gesellschaftlichen Verständnissen von Mnemotechniken und Medienrelationen Visualisierungen vererbt werden?

In diesem Kapitel werden folglich Zeitdiagnosen im Sinne eines gesellschaftlichen Jetztzustands skizziert durch die Auseinandersetzung mit dem Kulturbegriff, kulturrelativistischen Modellen und Übertragungsdynamiken der Medien in Afrika. Dabei möchte ich mich zunächst kritisch auf die Gedächtnismodelle der Kulturwissenschaftler Aleida und Jan Assmann beziehen (Kap. 3.2.1). Anschließend beziehe ich mich auf die philosophischen Ideologien des Panafricanismus, der *Négritude* und des Afropolitanismus, um Zeitdiagnosen in Westafrika mit Gedächtnis und Erbe zu verknüpfen (Kap. 3.2.2). Schließlich wird mit dem Kapitel ›Medientransfer und Zeitlichkeitsvorstellungen‹ auch aus den jüngsten medienhistorischen Entwicklungen in und über Westafrika die Zeitdiagnostik in den Blick genommen (Kap. 3.2.3).

Dabei ist hervorzuheben, dass es bei der medienzentrierten Zeitdiagnose eine gewisse Raumbblindheit gibt. Gedächtnis- und Kulturmodelle in und über Westafrika stüt-

zen sich meist auf zeitliche Beschreibungen und nutzen Afrika als Raummetapher. Letztlich kann hier nur vorläufig dafür sensibilisiert werden, aber erst im empirischen Teil der Arbeit kann auf die Zusammenhänge zwischen Raum- und Zeitvorstellungen in den Visualisierungen des Kankurang eingegangen werden (Kap. 4.). Interessanterweise finden sich in den lokalen Displays des Kankurang, wie etwa im Dokumentationszentrum in Gambia und Senegal, keine Raummetaphern zu Afrika, sondern konkrete nationale Rahmungen oder eben Containerbegriffe als räumliche Dimensionen der ikonischen Kohärenz (siehe Kap. 4.2.4 und Kap. 4.3.4).

Das Geschichtsbewusstsein Europas ist dem akademischen Diskurs in Westafrika nicht fremd. Sei es das Geschichtsbewusstsein im Kollektivsingular nach Reinhart Koselleck oder die Dystopien Ulrich Becks von immer größerer Spezialisierung, Alienität des eigenen Lebens und des Familiennukleus, patchworkartigen Lebensstilen, die häufig als Negativfolie der gesellschaftlichen Entwicklungen in Europa genannt werden, all diese Konzeptionen sind auch Teil der Geschichtswissenschaften in Afrika (Diawara 1998: 342). Hingegen werden in Europa afrikanische Institutionen und ›der‹ afrikanische Geschichts- und Gedächtnisbegriff per se häufig als vormodern und immobil temporalisiert (Pfeiffer 2001: 24-25; Sarr 2016: 32). Gleichzeitig entwickelt sich seit Beginn des 20. Jahrhunderts eine postkoloniale Philosophie in Afrika, die in einer neuen Ökologie des Wissens münden soll (Sarr 2019).

Laut Julian Go werben Soziologen wie Ulrich Beck, Immanuel Wallenstein und Sujata Patel für eine Weitung der Soziologie, die nicht mehr nur den Fokus auf die Probleme der anglo-europäischen Postmoderne legt – und somit ausschließlich auf deren Zeitdiagnosen (Go 2016: 15). Diese Meinung deckt sich mit der des aus Kamerun stammenden Philosophen Achille Mbembé, der von der Schwierigkeit und Chance durch die Heterogenität postkolonialer Theorien spricht (a.a.O. 19). Für Achille Mbembé ist das Rekalibrieren der Sozialwissenschaften das höchste Ziel, welche immer noch vom imperialistisch begründeten Rassismus geprägt seien. Er steht für den Afropolitanismus ein:

»Afropolitanismus ist etwas anderes als Panafricanismus oder die *Négritude*. Afropolitanismus ist ein Stil, eine Ästhetik und eine gewisse Poetik der Welt: ein In-der-Welt-sein, das aus Prinzip jegliche Form der Opferidentität ablehnt – auch wenn wir deshalb die Ungerechtigkeiten und die Gewalt, die unser Kontinent und seine Menschen durch den von der Weltgeschichte aufgezwungenen Lauf der Dinge erlitten haben, durchaus nicht ignorieren. Afropolitanismus ist außerdem eine politische und kulturelle Haltung zur Frage der Nation, der ›Rasse‹ und Differenz überhaupt. Angesichts der Tatsache, dass unsere Staaten reine und überdies recht junge Erfindungen sind, haben sie, streng genommen, nichts Verehrungswürdiges an sich – auch wenn wir ihrem Schicksal deswegen nicht gleichgültig gegenüberstehen [H. i. O.]« (Mbembé 2015: 335)

Bis in die Gegenwart werde durch den im Kolonialismus eingeführten Nativismus³⁵ das Subjekt als Rassensubjekt mittels Technik bestimmt und so auch die Ströme der Mobili-

35 Der reflexive Nativismus ist laut Mbembé die Zuschreibung von Identität durch die Differenz von Autochthonen (Einheimischen) und Allochthonen (Auswärtigen), die sich im Kolonialismus verfestigte (Mbembé 2015: 334).

tät kontrolliert (Mbembé 2016: 48–50). Die Modernität per se sei das Produkt imperialer Beziehungen (Go 2016: 19).

Der von Mbembé beschriebene Nativismus wurde auch lange durch die Diffamierung mündlicher Gesellschaften aufrechterhalten. Eine systematische Geschichtsschreibung der Sahel-Zone von Afrikanern wurde seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts und spätestens mit der Unabhängigkeit der meisten afrikanischen Nationen in den 1960ern begonnen. Davor, so wurde lange angenommen, hätte es sich bei den schriftlichen Artefakten der Sahel-Zone bis auf wenige Ausnahmen um Aufzeichnungen von Europäern aus der Zeit des Kolonialismus gehandelt. 2012 wurde bei der Rettung von Manuskripten vor Dschihadisten in Timbuktu bekannt, dass jahrhundertealte Schriften nicht nur auf Arabisch, sondern auch »auf Bambara, Dogon, Peul, Songhay oder Bozo« (Moscovici 2019) erhalten geblieben waren. Die Vorurteile der Schriftlosigkeit überdauern dennoch und werden nicht selten mit einem essenzialistischen und territorialen Kulturverständnis verbunden. Diese radikale Sicht auf die Sahel-Kulturen und die Negation der Abhängigkeiten zwischen mündlichen und schriftlichen Traditionen sind jedoch intellektuell wenig vorteilhaft (Anoka 2012: 23). Mündliche Tradierungsformen als lücken- oder fehlerhaft darzustellen, führt zu einer Abwertung ganzer Gesellschaften. Der südafrikanische Philosoph Edwin Etieyibo verweist auf den Zusammenhang von Rationalismus und Rassismus bei den westlichen Philosophen David Hume, Wilhelm Friedrich Hegel oder auch Immanuel Kant (Etieyibo 2018: 15). Diese hätten schriftlosen Gesellschaften Rationalität und Reflexionsvermögen abgesprochen.³⁶ Dies hänge auch mit dem zugeschriebenen Gedächtnis- und Historizitätsverständnis mündlicher und akephaloider Gesellschaften zusammen. Wilhelm Friedrich Hegel schrieb 1829, Afrika sei eine »fensterlose Monade« (Wendl 2013) mit einer Vorstellung von Zeit, wie sie in einem stärkeren Gegensatz zu den Zeitkonzepten der »westlichen Welt« nicht stehen könne. Auch in seinen Vorlesungen 1830 über die Philosophie der Geschichte behauptet Hegel:

»Denn es [Afrika] ist kein geschichtlicher Weltteil, es hat keine Bewegung und keine Entwicklung aufzuweisen, und was etwa in ihm, das heißt, in seinem Norden geschehen ist, gehört der asiatischen und europäischen Welt zu ... Was wir eigentlich unter Afrika verstehen, das ist das Geschichtslose und Unaufgeschlossene, das noch ganz im natürlichen Geiste befangen ist, und das hier bloß an der Schwelle der Weltgeschichte vorgeführt werden mußte.« (Ki-Zerbo 1981: 24)

In dieser Projektion der Geschichtslosigkeit ist die Idee eines primitiven Es angelegt (Wendl 2013). Diese Verkindlichung diene der Untermauerung der Geschichtslosigkeitsthese, um einen Herrschaftsanspruch durchzusetzen. In den westlichen Philosophien waren stereotype Bilder über den afrikanischen Kontinent angelegt, die die Eroberung des Kontinents vorsahen. Gleichzeitig wurden in den »literalen« Gesellschaften

36 Etieyibo zitiert als ein Beispiel Immanuel Kant, der von einer hierarchischen Einordnung überlegener und unterlegener Menschenrassen schrieb: »First race: Noble blond (Northern Europe), of damp or humid cold. Second race: Copper red (America), of dry cold. Third race: Black (Senegambia), of dry or humid heat. Fourth race: Olive yellow (Asian-Indians), of dry or humid heat.« (Etieyibo 2018: 19)

der Kolonisatoren die vielseitigen Widerstandsgeschichten in Afrika verschwiegen. Beispielsweise zeugen nur wenige schriftliche Quellen vom Widerstand des Lat Dior im Senegal gegen die Kolonialherren 1883 (Boahen 1985b: 4).

Ab Mitte der 1970er-Jahre bemüht sich Joseph Ki-Zerbo mit Unterstützung der UNESCO um eine erste umfassende Geschichtsschreibung Afrikas, welche nicht mehr von Europäern dominiert, sondern von Afrikanern selbst verfasst sein sollte (Ki-Zerbo 1981: 15). Sie sollte nicht mehr nur als Referenz für eine europäische Vergangenheit erhalten (ebd.). Der kenianische Philosoph Dismas Masolo lamentiert, dass nicht nur die Wissensproduktion über Afrika von »Outsidern« vorgenommen wurde, sondern sich in der afrikanischen Wissenschaftsgeschichte Autoren ihre Leserschaft in den etablierten wissenschaftlichen Zentren des globalen Nordens suchten (Masolo 2015: 57-58).

Ki-Zerbos *Die Geschichte Schwarz-Afrikas* ist deutlich von den politischen Bestrebungen des Panafrikanismus und der *Négritude* der postkolonialen Theorie geprägt.³⁷ Die Gedanken von W. E. B. Du Bois wurden ab den 1980er-Jahren wieder aufgegriffen. »First-wave [postcolonial] writers thus rethought history, critiquing its Eurocentric focus and its tendency to isolate the colonizers' agency as the basis for history.« (Go 2016: 28) Joseph Ki-Zerbo forderte dies für eine kanonisierte, universale Geschichtsschreibung Afrikas (Ki-Zerbo 1981: 19). Sein Bestreben fügt sich auch in die damalige Strategie der UNESCO, die auf universale Werte ausgerichtet war. Zwischen 1970 und 1995 beteiligte sich Ki-Zerbo an zahlreichen Historiografien für die UNESCO, die den Anspruch und den politischen Willen zeigten, ein Erbe in Monumenten³⁸ anzulegen. So steht im Vorwort der *General History of Africa* von 1995, »[the] Committee has decided to present the work covering over three million years of African history in eight volumes« (Ogot 1985: xxvi). Dieser erste schriftliche Kanon über den schwarzen Kontinent ist nach der Unabhängigkeit der meisten afrikanischen Staaten entstanden. Vor diesem Hintergrund sind die im Antrag in die UNESCO gerichteten historisch-schriftlichen Belege über die Mandinka zu lesen, denn diese zeugen nicht vom rassifizierten Subjekt und der Absprache eines Geschichtsbewusstseins. Im Gegenteil, sie verschweigen sogar, wie im Falle des musealen Displays in Senegal, die Kolonialzeit gleich ganz (siehe Kap. 4.3.4).

In Europa war durch die Industrialisierung der Wunsch nach Ursprünglichkeit und Naturwüchsigkeit entstanden und so diente Afrika als eine Projektionsfläche dieser Sehnsüchte und wurde als immobil temporalisiert (Sarr 2016: 32). Der senegalesische Philosoph und Ökonom Felwine Sarr erteilt, wie auch Achille Mbembé, eine Absage an den Fortschrittsglauben Europas und postuliert eine neue Positionierung Afrikas mittels anti-universalistischer Zukunftsbilder.

37 Die Idee eines panafrikanischen Kontinents schwebte W. E. B. Du Bois, Marcus Garvey oder Kwame Nkrumah mit ihren sehr unterschiedlichen Philosophien zu Beginn des 20. Jahrhunderts vor. Diese verschiedenen Ansätze führten zur *Négritude*-Philosophie Léopold Sédar Senghors, des ersten Staatspräsidenten Senegals.

38 Aleida Assmann bezeichnet Monumente als schriftliche, bauliche und materielle Formen des Erinnerns für das Speicher- und Funktionsgedächtnis (Assmann et al. 1994: 120).

»Cependant, plus que d'un déficit d'image, c'est de celui d'une pensée et d'une production de ses propres métaphores du futur que souffre le continent africain.« (»Jedoch ist es mehr als nur der Mangel des Bildes, es ist der [Mangel] eines Gedankens, der [Mangel] an der Produktion eigener Metaphern für die Zukunft, unter dem der afrikanische Kontinent leidet. [Ü. d. A.]«) (Sarr 2016: 12)

Nur allzu oft wurde in der Vergangenheit europäisches Erbe direkt als ein weltumspannendes Erbe verhandelt – also universalistisch. Autoren der »*emerging third world economies*« zeigen hingegen den begrenzten Charakter dieser theoretischen Grundlagen und darauf basierender empirischer Untersuchungen auf, wenn man diese in andere Kontexte verlagert.³⁹ Für die postkoloniale Theorie und die *Cultural Studies* sind diese Geschichts- und Zukunftsbilder Beispiele für die Fortführung des kolonialen Blicks.

Im Folgenden werden die philosophischen Gegenwartsdiagnosen Westafrikas über den Kulturbegriff und Mediatisierungsbegriff nachgezeichnet. Durch diese Begriffe kann gezeigt werden, wie sich diese Auseinandersetzungen zu Formen der Verzeitlichung verhalten.

3.2.1 Der Kulturbegriff als Kollektivierungsdiskurs

Im Folgenden möchte ich den Kulturbegriff aus einer wissenssoziologischen Perspektive betrachten und die dabei häufig verwendeten Temporalisierungen und Verräumlichungen erläutern. Dabei gehe ich davon aus, dass es keine wie auch immer essenzialisierte afrikanische Kultur gibt. Vielmehr muss hinsichtlich des symbolischen Interaktionismus gefragt werden, wer sich wann diskursiv auf welchen Kulturbegriff stützt. Dieser ist letztlich diskursiver Ausdruck von Kollektivierungsprozessen.

Anschließend stelle ich dann das kulturelle Gedächtnis und dessen Mediatisierungsformen nach Aleida und Jan Assmann vor und frage, welche Schlüsse sich daraus in Bezug auf den westafrikanischen Kontext ziehen lassen.

Entwicklungslinien des Kulturbegriffs

Über den Begriff der Kultur hat sich eine lange Tradition von Theorien und Philosophien herausgebildet, die in der Soziologie immer wieder auch Gegenstand der Kritik geworden sind.

Giambattista Vico (1668-1744), der von der Wissenssoziologie als Referenz herangezogen wird, schrieb erstmals, Kultur sei menschengemacht und ihre ideellen Elemente stünden mit der äußeren Natur der Dinge in Verbindung, die einer ständigen historischen und institutionellen Veränderlichkeit unterläge (Knoblauch 2010: 32). Giambattista Vico unterscheidet zwischen vormodernen und modernen Kulturen.

39 Universalistische Zukunftsbilder für andere Gesellschaften werden auch immer noch und immer wieder in der europäischen Kunst-, Kultur- und Sozialwissenschaft entworfen. Ihre Begrenztheit wird dann oft nicht mitgedacht. Beispielsweise hatte der US-amerikanische Essayist Jonathan Crary sicher nicht die Grenzen seiner Untersuchungen ins Auge gefasst, als er seine Monografie über die *Techniques of the Observer: On Vision and Modernity in the 19th century* schrieb und dabei von der Entwicklung des modernen Sehens überhaupt sprach, jedoch ohne eine einzige Referenz auf Kulturen außerhalb Europas und Nordamerikas (Crary 2007).

»[Nach Vico] können wir die poetischen und mythologischen Weisheiten primitiver Völker nicht mit dem rationalen und präzisen Wissen fortgeschrittener Zivilisationen vergleichen, ohne die Kontexte zu berücksichtigen, in denen sie bestehen.« (Knoblauch 2010: 32-33)

Literale Gesellschaften sind für Vico durch Fortschritt gekennzeichnet und die mündlichen Gesellschaften durch Einfühlungsvermögen. Diese substanzielle Trennung zwischen Ratio und Emotio hielt sich lange in der Wissenssoziologie.

Erst Marx und Engels heben den radikalen Progressivismus des Wissens nach Vico und die hegelianische Trennung zwischen Denken und Sein auf. »Denken und Sein bilden für [Marx und Engels] keine zwei getrennten Bereiche, sondern sind Elemente einer und derselben Wirklichkeit, die sich weder nur dem Materiellen noch dem Geistigen unterordnen kann.« (a.a.O. 45) Hierin gründet die gegenwärtige Wissenssoziologie. Dabei muss beachtet werden, dass die Trennung von Ratio und Emotio als essenzialisierter Kollektivierungsdiskurs und Geschichtsauffassung immer noch diskursiv wirksam gemacht wird – nicht zuletzt, wenn die UNESCO von den autochthonen Gesellschaften spricht (UNESCO 2003a: 1).

George Herbert Mead beschreibt in den 1920er und 1930er Jahren erstmals mit seiner Identitätstheorie der Kommunikation ein Modell des nicht voneinander trennbaren Sozialen und Geistigen, die die Theorie des symbolischen Interaktionismus begründet (Knoblauch 2010: 136). Dinge sind nicht von sich aus bedeutungsvoll, sondern müssen durch Interaktion zwischen den Menschen und Dingen hergestellt werden. Es sind also nicht in Kollektiven angereicherte Wissensformen, sondern es ist die Interpretation von Wissen zwischen Individuen, durch die gemeinsame Bedeutung entsteht (a.a.O. 137).

Von George Herbert Meads Beschreibung der personellen Identität ist es ein weiterer Schritt zur kulturellen Identität eines kollektiven Erfahrungszusammenhangs. Der Kulturosoziologie Karl Mannheim untergliedert Kultur in eine Trias – in deren objektiven Sinn, den intendierten Ausdruckssinn und die dokumentarische Interpretation (a.a.O. 103). Mit der dokumentarischen Interpretation, die Mannheim auf Weltanschauungen überträgt, erlangen »Kulturerscheinungen [...] also jenseits des Bewusstseins der einzelnen Individuen einen Sinn, der sich aus ihrem Zusammenhang und ihren wechselseitigen Verweisungen ergibt« (ebd.). Mannheim unterscheidet zwischen dem konjunktiven Erfahren zwischen zwei Menschen, das bei einem »gemeinsamen Erfahrungszusammenhang [zu einem Verstehen führen kann, wohingegen die vermittelten Erfahrungen die Interpretation erfordern]« (a.a.O. 102). Für ihn ist also das Denken »in einem sozialen Raum verankert, und diese Verankerung ist konstitutiv für den Inhalt des Denkens« (a.a.O. 104). Für Mannheim ist das Denken gleichermaßen untrennbar von einem »kollektiven Erfahrungszusammenhang« (ebd.).

Die gegenwärtige Wissenssoziologie versteht im Anschluss daran unter dem Kulturbegriff also ein sinnstiftendes Gebilde, welches durch symbolischen Interaktionismus und die sozialen/kollektiven Raum- und Zeitvorstellungen intersubjektiv konstruiert und konstituiert wird. Hervorzuheben ist allerdings, dass substanzielle Trennungen, wie die zwischen vormodernen und modernen Kulturen bei Vico, auch noch gegenwärtig diskursiv wirksam sind, wie ich im Folgenden zeigen möchte.

Westliche Geschichtsvorstellungen über afrikanische Gesellschaften

Im Folgenden wird der Identitätsbegriff mit einem Konzept kultureller Identität im Sinne des aufgezeigten Kollektivierungsdiskurses der Wissenssoziologie operationalisiert. Raum- und Zeitauffassungen werden dabei als Ordnungssysteme sozialen Handelns relevant gemacht. In Anschluss an diese Auffassungen werden die emischen raumzeitlichen Muster in den Visualisierungen, denen der empirische Teil der Arbeit gewidmet ist, untersucht (siehe Kap. 4.2.2 und 4.3.2).

Um sich eine gemeinsame Vergangenheit, einen gegenwärtigen sowie künftigen Bezugspunkt kultureller Identität geben zu können, muss eine Übereinkunft über gemeinsame Zeitvorstellungen gewonnen werden. »Kultur wird in diesem Sinne verstanden als der historisch veränderliche Zusammenhang von Kommunikation, Gedächtnis und Medien« (Assmann et al. 1994: 114). Mithilfe dieser stetig im Wandel begriffenen, aber den Akteuren recht stabil erscheinenden Zeitvorstellungen kann letztlich auch Erbe in gesellschaftlichen Gefügen formuliert werden. Welchem Zeitverständnis müssen sich Menschen in einem kollektiven Erfahrungszusammenhang bedienen, um zu einem einheitlichen Geschichtsbegriff zu gelangen? Jan Assmann führt an, dass erst ein synchrones Zeitverständnis Kollektive hervorbringe. Eine Empirie über Erbekonstruktionen ist folglich immer unter der Voraussetzung eines kollektiv-synchronischen Zeitverständnisses zu analysieren.

Das soziale Gedächtnis ermöglicht eine Verständigung über die in unterschiedlichen Gesellschaftsformen sinnhaften Zeit- und somit auch Vergangenheits- und Erbebezüge. Dies geschieht nach Assmann über die symbolische Repräsentation und deren Interaktionismus. Das soziale Gedächtnis ist Sitz der Diachronie und vermag die Zeit mittels Speicherung und Wiederherstellung auszudehnen (a.a.O. 115).

»Die (tiefenstrukturelle) Speicherung von Formen sichert die Wiederholbarkeit von Handlungen und macht Kultur reproduktionsfähig – nicht im Sinne serieller Vervielfältigung, sondern im Sinne einer bruchlosen Kontinuierung der symbolischen Sinnwelt, deren Handlungsweisen und Gestaltgebungen.« (Ebd.)

Akteure stellen durch kollektives, sich wiederholendes Handeln eine bruchlos erscheinende Kontinuierung her, die ihnen die Eindeutigkeit einer kulturellen Identität durch eine gemeinsam gegebene Vergangenheit vermittelt. Kulturelle Identität ist für Assmann die Übereinkunft über gemeinsame Zeit-, Raum- und Sozialitätsverständnisse.

Jan Assmann unterscheidet zwischen dem kommunikativen Alltagsgedächtnis (Funktionsgedächtnis) und dem kulturellen Langzeitgedächtnis (Speichergedächtnis). Das kommunikative Funktionsgedächtnis des Alltags hält die sichtbaren und kollektiv zugänglichen Informationen der Gesellschaft abrufbar bereit. Um das Beispiel des mündlichen Funktionsgedächtnisses zu illustrieren, stützen sich Aleida und Jan Assmann auf den Kunsthistoriker Jan Vansina und das »Geschichtsbewußtsein afrikanischer Stämme« (Assmann et al. 1994: 118).

Die Assmanns arbeiten hier zwei Vergangenheitstypen heraus: die rezente Vergangenheit oder die Erinnerung der Lebenden einerseits und die mythischen Heroengeschichten andererseits, welche unmittelbar aufeinanderstoßen (a.a.O. 119). Den Praktiken der Kontinuierung »afrikanischer Stämme« stellen sie die symbolische Repräsentation und Praktiken der Kontinuierung der Schriftkulturen gegenüber.

»In mündlichen Stammesgesellschaften sind dies vor allem Rituale, Tänze, Mythen, Muster, Kleidung, Schmuck, Tätowierung, Wege, Male, Landschaften u.s.w., in Schriftkulturen sind es die Formen symbolischer Repräsentation (Monumente), Ansprachen, Kommemorationsriten. Vorrangiger Zweck dieser Übungen ist dabei jeweils die Sicherung und Kontinuierung einer sozialen Identität.« (Assmann et al. 1994: 121)

Unklar bleibt, auf welches afrikanische Geschichtsbewusstsein sich die Assmanns beziehen. Ähnlich haben es Afrikaner selbst formuliert, wie etwa der kenianische Politik- und Islamwissenschaftler Ali Al'amin Mazrui:

»Si la poésie était la forme littéraire autochtone la mieux enracinée dans les traditions du continent, le roman y était la forme la plus étrangère.« (»Wenn die Poesie die am stärksten in den Traditionen des Kontinents verwurzelte literarische Ausdrucksform der Autochthonen war, ist der Roman die fremdeste Form. [Ü. d. A.]«) (Mazrui 1998: 581)

Auch der nigerianische Philosoph Victor Ahamefule Anoka betont die *Oral Literature*. Er unterscheidet bei dieser aber zwischen fixierten Traditionen – Riten, Kulte, Begräbnislieder – und durch Eigenheiten des Erzählers veränderlichen Traditionen – Erzählungen, Legenden, Heroen- und Ursprungsgeschichten (Anoka 2012: 33). Anoka trennt nicht zwischen den Speicherelementen mündlicher oder schriftlicher Gesellschaftsformen wie die Assmanns, sondern zwischen den Kategorien kollektiv-fixierter und individuell-veränderlicher Traditionen. Entsprechend stellt für Anoka die individuelle Kategorie eine freiere Form der Vermittlung dar. Für Anoka prallen auch nicht wie bei den Assmanns die rezente Vergangenheit der Lebenden und die der Mythen aufeinander.

Laut den Assmanns gelingt der Zugriff auf geteiltes Wissen in mündlichen Gesellschaften nur über die mündlichen Überlieferungen des Funktionsgedächtnisses – wohingegen das Speichergedächtnis in Schriftkulturen auch die Reaktivierung medial gespeicherter Monumente zulässt.

»Durch Materialisierungen auf Datenträgern sichern die Medien den lebendigen Erinnerungen einen Platz im kulturellen Gedächtnis. Das Photo, die Reportage, die Memoiren, der Film werden in der großen Datenbank objektiverer Vergangenheit archiviert.« (Assmann et al. 1994: 120)

Für die Assmanns ist das (Wieder-)Abrufen dieser »objektivierten Vergangenheit« variabel. Das Abrufen bestimmter »Monumente« aus dem Speichergedächtnis ist kodifiziert und an sozial praktizierte Erinnerungswerte gebunden. Die Assmanns lassen außer Acht, dass in den als autochthon bezeichneten Stämmen Afrikas gegenwärtig nicht nur die »rezente Vergangenheit« und die »Heroenmythen« des Funktionsgedächtnisses sinnstiftend sind, sondern afrikanische Gesellschaften gleichfalls auf analoge wie digitale »Monumente« des Speichergedächtnisses zurückgreifen und auch schon früher zugegriffen haben. Wie gezeigt werden kann, ist diese idealtypische Trennung mündlicher und schriftlicher Kulturen und daraus abgeleiteter Gedächtnisformen überholt.

Solche Zuschreibungen afrikanischer Geschichtsvorstellungen halten sich auch in den Sozialwissenschaften. Die Vorstellung, es gebe nur die rezente Vergangenheit einerseits und die mythische andererseits, wird der Realität afrikanischer Gesellschaften,

der Komplexität der dort angewandten Mnemotechniken und ihrer Relationen zueinander nicht gerecht. Am Beispiel der Vorstellungen über das Geschichtsverständnis afrikanischer Gesellschaften konnte also gezeigt werden, dass die Theorien vom kulturellen Gedächtnis einer Überarbeitung bedürfen.

3.2.2 Kulturrelativismus und Raummetaphern

Der erste senegalesische Staatspräsident Leopold Sédar Senghor, der teilweise verächtlich als frankophil bezeichnet wurde, hatte in den Zwischenkriegsjahren, die er in Paris verbrachte, seine grundlegenden Überlegungen zur *Négritude* angestellt (Belting et al. 2018: 17). Senghor sah in der Kunst und Kultur Afrikas die Möglichkeit, sich der eurozentrischen Moderne anzunähern. In der Moderne sah er vor allem einen Zustand, den es für Afrika zu erreichen gelte; gehandelt werden müsse im Sinne des Fortschritts. Sein Ansatz blieb aber hinter den sich postmodern weiter entwickelnden Kunstbewegungen Europas stehen, da für ihn noch nicht die Kluft zur europäischen Moderne überwunden war (a.a.O. 19). Seine Theorie der kulturellen Symbiose zwischen Europa und Afrika wird gegenwärtig wieder neu verhandelt. Wie die Kunsthistoriker Hans Belting und Andrea Buddensieg betonen, »[gibt es inzwischen Versuche], Senghors Vision zu rehabilitieren und den Begriff der *Négritude* von dem rassistisch-ethnischen Fetisch zu befreien, den man aus ihm gemacht hat.« (a.a.O. 15)

Im Folgenden möchte ich auf eine grundlegende Problematik in den afrikanischen Philosophieströmungen eingehen, die sich bei Senghor zeigt. Dabei geht es um den Einfluss der Philosophie Europas und die in den Philosophieströmungen in Afrika präferierten Zeitbezüge für kollektive Identitätskonstruktionen. Dafür gehe ich auf die politischen Ideologien der *Négritude*, des Panafricanismus und des Afrozentrismus seit den Unabhängigkeitsbewegungen der 1960er-Jahre ein. Die Philosophie in Afrika war seit dem Kolonialismus nicht frei von Einflüssen der europäischen Philosophie. Viele Vertreter haben sich damit auseinandergesetzt – unter anderem Paulin J. Hountondji in Anlehnung an Husserl, Mamadou Titus zu Kant, Victor Ahamefule Anoka zu Gadamer.⁴⁰

Vertreter einer der Strömungen der Philosophie in Afrika, der Ethnophilosophie, versuchten Erkenntnisse aus den Kosmologien afrikanischer Ethnien abzuleiten. Dieser Ansatz findet sich beispielsweise bei Kwasi Wiredu über die ghanaischen Akan, bei Placide Tempels über die Bantu-Religion oder bei John Olubi Sodipo, der zum Glaubenssystem der Yoruba forschte (Sousa Santos 2016: 203). Die Ethnophilosophie entwickelte sich insbesondere aus dem Spannungsverhältnis zu den europäischen Philosophieströmungen, wie Kwasi Wiredu schreibt:

»Intellectually, we are brought up in Western-style educational institutions. [...] And to cap it all, many of us are up to the neck in Western religious and metaphysical assumptions.« (Wiredu 2002: 55)

40 Der malawische Philosoph Simon Mathias Makwinja schreibt über diese Problemstellung in der Philosophie in Afrika, dass diese Debatten über westlichen Einfluss eine fruchtbare Diskussion eher aufhielten (Makwinja 2018: 104).

Deutlich betont Wiredu die verschiedenen Dimensionen – institutionell, historisch und politisch – westlicher Einflüsse auf die Philosophie und das Denken in Afrika. Auch die *Négritude*-Bewegung Aimé Césaires und Senghors der 1930er-Jahre kann in diesem Sinne als eine radikal universalistische Ethnophilosophie verstanden werden (Macamo 2010: 18).

Die Ethnophilosophie lässt sich in drei Strömungen untergliedern – die kritische, die wissenschaftliche und die Weisen- oder auch *Sage Philosophy* (Bell 2002: 22). Die *Sage Philosophy* nimmt die mündliche Tradition zum Ausgangspunkt, die ihr als Quelle dient. In der *Sage Philosophy* wird nach Odera Oruka zwischen didaktischen und populären Weisheiten unterschieden, wobei die didaktische Weisheit immer auch für Kritik anfällig ist. Daraus erklärt sich für Oruka, dass ein Legitimitätsanspruch der *Sage Philosophy* darin besteht, populäres Wissen nicht aufzuschreiben (Sousa Santos 2016: 204). Die *Sage Philosophy* wurde später für ihre konstruierte »afrikanische« Sichtweise und Esenzialisierung kritisiert (Bell 2002: 22). Aus diesem Grund steht der Beniner Philosoph Paulin J. Hountondji der *Sage Philosophy* als Dialektiker skeptisch gegenüber (a.a.O. 32). Begründet wurde die *Sage Philosophy* in den 1960er-Jahren, mit der Unabhängigkeit der meisten afrikanischen Staaten. Der nun einsetzende Afrikanische Humanismus⁴¹ hatte vor allem die Konstruktion einer kollektiven afrikanischen Identität zum Ziel (a.a.O. 37). Der Afrikanische Humanismus suchte dezidiert den Anschluss an eine präkoloniale Phase, schweigt also zur Kolonialzeit und versucht ein kohärentes Bild afrikanischer Gesellschaften zu schaffen, die vom Einfluss des Kolonialismus unberührt geblieben seien (Macamo 2010: 18). Auch Cheikh Anta Diop knüpfte die Gegenwart direkt an die vorkoloniale Phase, um den Kontinent und eine afrikanische kollektive Identitätskonstruktion zu rehabilitieren. Diese Philosophieströmung brachte Re-Traditionalisierungen epistemologischer Vorstellungen und Erbe-Narrative hervor.

In den subsaharischen Ländern Afrikas wurde vorrangig zwischen zwei Strömungen der Ethnophilosophie unterschieden. Diese eingehender zu betrachten, ist vor dem Hintergrund der Ideengeschichte von Erbe- und kollektiven Identitätskonstruktionen in diesen Ländern besonders sinnvoll. So abstrahierten die Vertreter der universalen Ethnophilosophie die Erkenntnisse aus den empirischen Untersuchungen über afrikanische Kulturen und erklärten sie zu universalen Kulturen. Demgegenüber stehen französische und englische Anthropologen, die mit einem Ansatz der pluralistischen Ethnophilosophie versuchten, die Einzigartigkeit jeder einzelnen subsaharischen Ethnie herauszuarbeiten und sie als unvergleichbar zu deklarieren (Bell 2002: 23). Beide Ansätze mündeten immer wieder in philosophischen Problemen, sowohl moralisch, kulturell als auch kognitiv (ebd.). Mit beiden Formen der Ethnophilosophie wurde der westliche Binarismus des Kolonialismus nicht überwunden. Julian Go schreibt über die anti-imperialen Bewegungen des 20. Jahrhunderts und ihren Einfluss auf soziale Theorien, diese »envisioned new postimperial forms and modes of self-actualization, in which racial and cultural differences would flourish rather than be denigrated, erased, and replaced

41 »African humanism, on the other hand, is rooted in traditional values of mutual respect for one's fellow kinsman and a sense of position and place in the larger order of things: one's social order, natural order, and the cosmic order. African humanism is rooted in lived dependencies.« (Bell 2002: 40)

by Europe's so-called civilization.« (Go 2016: 8) Der Kulturrelativismus barg neben der kollektiven Identitätskonstruktion auch die Hoffnung auf die Überwindung globaler Ungerechtigkeit. Erst die neueren, postkolonialen Studien versuchen diese globale Ungerechtigkeit nicht mehr durch Kulturrelativismus zu überwinden, sondern indem sie gezielt auf die koloniale Situation aufmerksam machen. »Whereas gender theory treats gender relations as foundational, and Marxist theory treats capitalism as foundational, postcolonial theory treats empire and colonialism as foundational.« (a.a.O. 13) So rücken die Bedingungen struktureller und institutionalisierter Machtgefüge des Kolonialismus in afrikanischen Kulturen in den Fokus der postkolonialen Theorie.

Auch in den amerikanischen postkolonialen Debatten wird auf diese Entwicklungen Bezug genommen. Für eine Auseinandersetzung mit der Epistemologie der Philosophie in Afrika attestiert Sousa Santos zwei große, strukturalistische Herausforderungen. Nur die Dekonstruktion europäischer Einflüsse und anschließend die Retro- und Introspektive böten die Möglichkeit einer kollektiven Identitätskonstruktion durch das Ausblenden der kolonialen Vergangenheit und neokolonialen Gegenwart (Sousa Santos 2012: 58). Die Retrospektive ist für ihn der Moment, die Konstruktion eines afrikanischen Erbes zu revitalisieren, dessen Kontinuum im Moment der Fremdbeherrschung gebrochen wurde. Daher steckt für ihn in der (Wieder-)Belebung des vorkolonialen Erbes der Moment der Emanzipation und der kulturellen Selbstfindung. Er legt folglich zugrunde, dass ein Erbe lediglich unterbrochen worden wäre. Die Reinigung von allen europäischen Einflüssen erst führten zu einer Afrikanizität und so etwas wie Erbe in Afrika. Die postkolonialen Studien erweisen sich damit einmal mehr als radikalste Ethnophilosophie, deren Essenzialisierungen einer universalistischen Ideengeschichte sie sich ja eigentlich entgegenstellen wollen. Ansätze einer so konzipierten Afrikanizität finden sich auch in Museumsdisplays in Senegal und Gambia. Während in Senegal der Kolonialismus in den Displays gänzlich verschwiegen wird, wurden in Gambia unterschiedliche Ansätze gewählt. In Gambias Nationalmuseum wird die Phase des Kolonialismus durch zahllose, teils unkommentierte Artefakte und Objekte dargestellt, wohingegen im Kankurang Documentation Center in Janjanbureh die koloniale Erfahrung nur in einer Widerstandserzählung gegen die Kolonisatoren erwähnt wird (siehe Kap. 4.1.1). So zeigen sich die oben skizzierten ideen- und philosophiegeschichtlichen Auseinandersetzungen mit Erbe-Konstruktionen auch in den musealen Displays des Kankurang.

Afrikanische Kollektivierungsdiskurse als Differenzbeschreibung

Während Ansätze der Präsenz des Kolonialismus in Philosophie, Erbe-Narrativen und kollektiven Identitätskonstruktionen ihren berechtigten Streitwert hervorbrachten, wird in diesen Kollektivierungsdiskursen kaum Bezug auf Differenzbeschreibungen genommen. Alle skizzierten Debatten verdeutlichen die Abgrenzung von einem generalisierten Anderen, also von dem, was man selbst eben *nicht* ist. Gerade auch bei den Philosophieströmungen in Afrika werden immer wieder kulturrelativistische Ansätze für Differenzbeschreibungen konstitutiv.

Mit dem Beginn kulturrelativistischer Differenzbeschreibungen in und über Gesellschaftsformen in Afrika wurden verschiedene ästhetische, methodologische, theoretische

sche und politische Bedingungen verwoben. Laut dem Beniner Kunsthistoriker Didier Houénoué gab es viele philosophische Strömungen, die sich nach der Unabhängigkeit dem Panafrikanismus zuwandten. Mit dieser Identitätspolitik suchten die Vertreter eine Selbstzuschreibung anhand der Einzigartigkeit afrikanischer Kulturen auf dem ganzen Kontinent und ihrer Interrelationen vorzunehmen. Zwar war der Panafrikanismus auch kulturellrelativistisch gedacht worden und von der Idee der Gleichheit aller Kulturen beflügelt, wurde aber durch die Suche nach einer afrikanischen Eigenlogik zu einer ideologisch-partialen Wissenschaft.

»Das Paradox bestimmter afrikanischer Denkrichtungen besteht darin, auf Basis der vom kulturellen Relativismus definierten Äquivalenz der Kulturen ein gewisses afrikanisches Spezifikum begründet [...] zu haben. Es gibt etwas wie eine Mystik oder Fiktion der Einheit, die sogar den relativistischen Hypothesen widerspricht. Eine solche Rehabilitation der afrikanischen Kultur und der kulturellen Identität auf Grundlage der Dekonstruktion des kolonialistischen Diskurses hypostasiert die auf eine glanzvolle Vergangenheit bezogene afrikanische Identität.« (Houénoué 2016)

Dennoch bot der Kulturellrelativismus als erster die Chance der empirischen Erforschung afrikanischer Gemeinschaften in ihren soziokulturellen Kontexten sowie Weltverständnissen.

Der Panafrikanismus, der sich auf die *Négritude* berief, versuchte, dem europäischen Selbstverständnis der Wiege der Zivilisation in Griechenland vergleichbar, einen gemeinsamen afrikanischen Ursprung in der Zivilisation Ägyptens auszumachen. Westafrikanische Historiker »zeigen so das Bestreben, ihre Völker etwa in Bezug zu den alten Ägyptern, mal auch den Israeliten, mal den Arabern zu setzen« (Müller 1998: 279). Die Selbstverständlichkeit des Bezugs auf Ägypten wird auch im Museumsdisplay im Kankurang Documentation Center visualisiert (siehe Kap. 4.2.2). Auch die westafrikanische Ethnie der Peul konstruiert ihren Ursprungsmythos mal in Indien, mal in Ägypten. Ihr Ursprungsmythos erzählt von der Adaption an die widrigen Umstände durch das Nomadentum. Im Gegensatz dazu wird bei den Mandinka oft der Mythos der Sesshaftigkeit und der Ausbau feudaler Strukturen betont, so auch im Espace Kankourang in Senegal. Gerade weil diese kollektiven Identitätskonstruktionen immer wieder in den Visualisierungen des Kankurang vorkommen, ist es an dieser Stelle wichtig, die verschiedenen Ansätze in der Philosophie und Geschichtswissenschaft in Afrika einordnen zu können. Diese sind informiert von westlichen Diskursen, haben aber doch besonders nach der Unabhängigkeit eigene Dynamiken entwickelt und sind stets vom Wandel gezeichnet. Nicht zuletzt ist die Frage nach afrikanischen kollektiven Identitätskonstruktionen eine, die sich mit den künftigen Bildern Afrikas befasst (Sarr 2016: 152).

Kollektive Identitätskonstruktionen in Afrika

Kollektivierungsdiskurse finden immer in Abgrenzung oder in Betonung von Gemeinsamkeiten zu Differenzgemeinschaften statt.⁴² Der Kulturbegriff der philosophischen Strömungen über und in Afrika ist besonders diffizil, weil er immer auch einen politischen Nutzen verfolgt – von der Verneinung eines Geschichtsbewusstseins und der Infantilisierung im Kolonialismus über die universalen oder partialen Ethnophilosophien in Afrika, den Panafrikanismus bis hin zum Afropolitanismus und der Abwendung von der kolonialen Opferrolle, wie es Achille Mbembé und Felwine Sarr vorschlagen. Identitätskonstruierende Reinheitsgedanken müssten aufgegeben werden und die Welt um die Gedanken von »Métissage, hybridité, créolité« (Sarr 2016: 148) Afrikas erweitert werden.

Laut Leopold Sedar Senghor musste »der Bruch des Kolonialismus« überwunden werden, um zu einer panafrikanischen Identitätskonstruktion zu finden. Daher stützte er sich auf die Kunst und Kultur als Identitätsressource, in einem Ausmaß, das den westlichen Gesellschaften unbekannt war. Senghor zufolge muss sich das »Politische auf das Kulturelle stützen.« (Houénoude 2016) Auch gegenwärtig ist die Bezugnahme Senegals auf die Kunst- und Kulturszene als Identitätsressource spürbar (siehe Kap. 4.4.2).

Der senegalesische Wissenschaftler Cheikh Anta Diop gründete in den 1970er-Jahren die sogenannte ägyptische Schule, die aus den ägyptisch-nubischen Sprachen ein Identifikationsmodell für die Sahel-Zone abzuleiten suchte (Diop 1974: 191-92). In den 1980er-Jahren gründet Molefi Kete Asante, der die Gedanken Diops wieder aufgriff, die Schule des Afrozentrismus. Asante deklarierte, dass nur Afrikaner in der Lage seien, über Afrikaner zu forschen. »Die Afrozentrität gründet auf einer Reflexion mit dem Begriff rassistisches Substrat, welcher die Existenz reiner Kulturen voraussetzt.« (Houénoude 2016) Konstruktionen eines gemeinsamen Erbes aus dem Kolonialismus wurden in der Afrozentrismus-Schule komplett abgelehnt.

Den verschiedenen politischen Philosophien folgend, befinden sich zugleich mehrere kollektive Identitätskonstruktionen in Afrika in Aushandlung. »Die Entwicklung der afrikanischen Identität ist jedoch längst noch nicht abgeschlossen, sie ist eine Identität im Werden« (ebd.). Daher ko-konstituieren kulturelle Identitätskonstruktionen immer auch Differenzgemeinschaften. Ein weiteres Problem stellen simplifizierende Ethnizitätskonstruktionen dar. Wenn Kollektive in Afrika beispielsweise Hilfeleistungen durch die Weltgemeinschaft erhalten, dann werden diese Kollektive auf das Konzept der Ethnie vereinfacht, das häufig dem reflexiven Nativismus zuzuordnen ist (Mbembé 2015:

42 So wurden die Peul historisch als Feinde und dann als erweiterter Familiennukleus der Mandinka diskursiviert. In beiden Fällen ist die Konstruktion der Peul also immer auch ein ethnisierten Bezugspunkt für die Mandinka gewesen, um auf ihre kulturelle Identität zu verweisen (Bruijn et al. 1997: 14). Auch der muridische Islam ist das Symbol staatsübergreifender Kollektivierungsprozesse. »Whether through the quiet sanctum of a mosque or in the mihrab of cyber-devotion through their many websites, Mourides adapt wherever they go.« (Roberts 2008: 183) Religiosität hat sich in Senegal und Gambia als ein Motor der Adaption und Dynamik herausgestellt, bei gleichzeitig wachsender wirtschaftlicher Abhängigkeit von den Bruderschaften der Muriden und Tijani. Obwohl sich die beiden Staaten als laizistisch deklarieren, stellt sich die Realität anders dar.

334). So genügen beispielsweise in Europa Abbildungen schwarzer Menschen, um bei einem Spendenaufruf auf ›Afrika‹ zu verweisen.⁴³

Der Beniner Philosoph und Phänomenologe Paulin Hountondji hat die Idee eines kollektiven Bewusstseins in Afrika hinterfragt. Für ihn stellt jede Form von Kollektivierung eine Mythenbildung dar. »The collective consciousness has never been anything but a ›myth‹.« (Hountondji 2002: 91) Aus dieser radikal konstruktivistischen Perspektive vernachlässigt Hountondji jedoch die Signifikanz der Mythenbildungen für sozio-kulturelle Prozesse der Sinnstiftung. Wie Hubert Knoblauch darlegt, ist das kollektive Bewusstsein kein symbolisch repräsentiertes Ganzes von Gesellschaft. Hountondji sieht allerdings Identitätskonstruktionen nicht als Teil von Diskursivierungen, sondern als Ganzes. Hountondji verhandelt anstelle von Identitätskonstruktionen *als* Kollektivierungsdiskursen das kollektive Erbe im Zusammenhang *mit* Kollektivierungsdiskursen.

»Does this mean that precolonial Africa was a *tabula rasa*? Not at all. I was pleading for a less reductive approach, which sought to restore the richness, complexity, and internal diversity of our intellectual heritage instead, and in place, of this smaller common philosophical denominator that is proposed by ethnologists. Beyond the hasty generalization on *the* thought of Africans taken as a whole, it was necessary to find both in our common past and our present, those that were, or are, considered spiritual guides, in order to reconstitute the great discussions, the debates of ideas between these master thinkers, between them and their disciplines, between them and their opponents, all in a fruitful confrontation whence a history can be articulated. [Herv. i. O.]« (Ebd.)

Hountondji plädiert also für eine fachliche Debatte und die Auseinandersetzung mit mehreren Strömungen der afrikanischen Philosophie. Deutlich wurde, dass nur durch Einbeziehen der Komplexität verschiedener, koexistierender epistemologischer Realitäten eine Beschreibung von Identitätskonstruktionen gelingen kann (Sarr 2019). Staatliche Identifikationsregime, Ethnisierungen, Differenzgemeinschaften und Kosmologien spielen dabei ebenso eine Rolle wie religiöse und ethnische Selbstverständnisse. Wo diese zur Deckung kommen, zeigt sich in der Empirie ein spannendes Aushandlungsfeld koexistierender Identifikationsmomente.

Um die Bedeutung von kollektiven Identitätskonstruktionen wird in den afrikanischen Philosophien heftig gerungen. Lange waren Geschichtsvorstellungen vorherrschend, die die Zeit vor dem Kolonialismus idealisierten. Die postkolonialen Theorien greifen diese Vorstellung nun wieder auf, um den Bruch selbst zu historisieren, den es zu überwinden gilt. In den radikalen Ethnophilosophien oder auch in gemäßigten phänomenologischen Philosophieströmungen wurden unterschiedliche Differenzgemeinschaften entworfen, die letztlich der Konstruktion der jeweils eigenen kulturellen Identität im Sinne eines Kollektivierungsdiskurses dienen sollen. Neben den Anhängern der Ethnophilosophie(n) gibt es die Anhänger strukturalistischer und phänomenologischer Philosophien, die jede Essenzialisierung oder Zuschreibung von Ethnizität bzw. kul-

43 Roswitha Breckners Segmentanalyse zeigt anhand eines Werbeplakats mit dem Bild einer schwarzen Frau mit einer Schleife vor den Augen, wie ein Spendenaufruf für blinde Menschen in Afrika visualisiert wurde (Breckner 2010: 297).

tureller Identität ablehnen. In den verschiedenen Konstruktionen sticht vor allem der Zeitbezug hervor, wohingegen der Raum kaum thematisiert wird.

3.2.3 Visualisierungen, Medientransfer und Geschichtsvorstellungen

Von den zeitlichen Bezügen in den Philosophieströmungen und den Raummetaphern in Kollektivierungsdiskursen in Afrika möchte ich nun zu einem blinden Fleck kommen – dem des visuellen Medientransfers und der damit verknüpften Zeitlichkeitsvorstellungen in Westafrika. Dabei gehe ich von der Hypothese aus, dass aus dem Umgang mit Medien ideengeschichtlich verschiedene Vorstellungen von kollektiven Identitätskonstruktionen abgeleitet wurden. Daher hinterfrage ich die Übertragbarkeit von medien- und gedächtnistheoretischen Ansätzen des Westens auf afrikanische Kontexte. Betrachten wir daher zunächst die Übertragung der Entwicklungen der Druckschrift in der Neuzeit Europas auf andere kulturelle Konzepte der Gedächtnistheorie (Assmann et al. 1994: 118). Aus diesem Kontext heraus wurden oft Eigenlogiken afrikanischer Zeitlichkeitsvorstellungen abgeleitet (Mazrui 1998: 581). Im Folgenden werden zunächst die Zeitdiagnosen aus diesen medien- und gedächtnistheoretischen Perspektiven dargelegt und darauf aufbauend schließlich der Modus der ikonischen Kohärenz des kulturellen Gedächtnisses erläutert.

Gegenwärtig vollzögen sich gesellschaftliche Gedächtnisformationen in Westafrika zwischen mündlichen (Radio) und audiovisuellen Medien (Fernsehen, Internet). Auch das mannigfaltige Programm privater Fernsehkanäle in Senegal und Gambia im Vergleich zu Zeitungswesen, Publizistik und dem Zugang zu Bibliotheken sowie wenig privater Buchbesitz untermauern diese Grundannahme.⁴⁴ Die Verbreitung und Nutzung von Smartphones und die Nutzungsrate von Social-Media-Kanälen, in denen Fotografien und Videos geteilt werden, zeugen hingegen von einem dynamischen Medienwandel. Die gesellschaftlichen Übertragungsdynamiken in Afrika verlaufen hauptsächlich zwischen mündlichen, musikalisch-performativen und visuellen Tradierungsprozessen. Um die Spezifik der ikonischen Kohärenz besser einordnen zu können, ist der Digitalisierung und einer jungen und mobilen Gesellschaft Rechnung zu tragen. Dies fordert unter Berücksichtigung der gesellschaftlichen Bedingungen Westafrikas eine Aktualisierung der Modi des kulturellen Gedächtnisses nach Jan Assmann.

Medienwandel und Medienwechsel

Die Digitalisierung hat die Tradierungsformen kollektiver Identitätskonstruktionen neu ausgerichtet, wie es sich an der Dynamisierung und Zirkulation von Bildern zeigt. Gruppenidentitäten seien dadurch nicht mehr räumlich verortbar und Personen produzierten Räume nun vielmehr durch die Imagination eigener *Ethnoscapes* (Appadurai 1995: 192). Aufgrund der neuen Medien müsse daher eine Offenheit bewahrt werden hinsichtlich der Frage, was am Ende überhaupt noch durch soziales Handeln als ›lokal‹ produziert würde (Appadurai 1995: 199). Neben diesem Fokus auf die räumlichen

44 Die Nutzung von Zeitungen in Gambia (21,6 %) fällt deutlich hinter Radio- (94 %) und Fernsehnutzung (63,4 %) zurück (Grey-Johnson 2004: 17).

Bezüge von kollektiven Identitätskonstruktionen durch Erbe muss auch im Blick behalten werden, welche ideengeschichtlichen Entwürfe für die Digitalisierung in Afrika angeführt werden.

Die Digitalisierung gab in den letzten drei Dekaden immer auch Anlass für dystopische Zukunftsszenarien. Medialen Veränderungen wurde häufig skeptisch begegnet: »Durch die Neuausrichtung der menschlichen und elektronischen Medien wird vor allem der Verlust der Wortmacht herbeigeführt.« (Diawara et al. 2013: 156) Doch nicht erst bei der Digitalisierung, auch schon bei der Einführung der Schrift sahen Wissenschaftler den Zerfall afrikanischer Gruppenidentitäten durch den Verlust mündlicher Tradierungsformen. So sind die nigerianischen Philosophen Anselm Kole Jimoh und John Thomas überzeugt, dass die Einführung der Literalität in Afrika zum Verlust der epistemologischen Einheit von Subjekt und Objekt führte, welche in afrikanischen Kulturen untrennbar gewesen seien.

»The impact of [literacy and perceiving multiple worlds] on African epistemology is that the African lost his concept of continuum between the subject and the object, while acquiring the other person's subjectivity.« (Jimoh et al. 2015: 57)

Die mit der Schrift transportierte Epistemologie habe das heile Universum des afrikanischen Geistes eines ›Wir‹ unweigerlich aufgelöst (ebd.). Mit dem Ende der Berechenbarkeit von Zugehörigkeiten und von Zukunft wird die Weltanschauung kontingent, also nicht mehr vorhersehbar wie zuvor in traditionellen Gesellschaften. Wie in der europäischen Moderne muss mit dieser Kontingenz auch neues soziales Handeln und Denken einhergehen. Dieses neue Verhältnis von Erfahrungsraum und Erwartungshorizont hat der deutsche Historiker Reinhart Koselleck beschrieben:

»Erfahrung und Erwartung sind zwei Kategorien, die geeignet sind, indem sie Vergangenheit und Zukunft verschränken, geschichtliche Zeit zu thematisieren. Die Kategorien sind geeignet, geschichtliche Zeit auch im Bereich empirischer Forschung aufzuspüren, weil sie, inhaltlich angereichert, die konkreten Handlungseinheiten im Vollzug sozialer oder politischer Bewegung leiten.« (Koselleck 1992: 353)

Diese fundamentale Verfasstheit des Denkens, Epistemologie, kommt dadurch zustande, dass es nun mannigfaltige mögliche Zukünfte gibt, und zwar nicht zuletzt durch die Errungenschaft der Schrift und des Tradierens mittels Schrift. Daher ist, nach Anselm Kole Jimoh und John Thomas, eine geschichtliche Zeitvorstellung in den afrikanischen Gesellschaften vorzufinden, seit die Literalität die Verhältnisse von Vergangenheit und Zukunft neu arrangiert habe. Gleichzeitig rührt diese Einschätzung vom Einfluss der Literalität wieder an die Vorstellungen des reflexiven Nativismus: hier die autochthonen schriftlosen Gesellschaften, dort der Fortschritt durch Schrift. Durch einen Perspektivwechsel auf Visualisierungen und Medientransfer in Afrika und die daraus produzierten Epistemologien kann das Konzept der ikonischen Kohärenz als Modus des kulturellen Gedächtnisses und als Form der Bewältigung von Kontingenz das Verständnis von Erbe-Prozessen über die Dichotomie von Schriftlichkeit vs. Mündlichkeit hinaus erweitern.

Wie also sind Visualisierungen als Mnemotechniken in westafrikanischen Gesellschaften zu verorten? Für die Geschichtsschreibung Mitteleuropas hat der Historiker

Bernhard Jussen herausgestellt, dass es sich um »[kanonisierte] Reservoirs historischer Bebilderung« (Jussen 2013: 82) im Sinne beschleunigter Übertragungsdynamiken bildlichen Wissens handelt. Solch ein Kanon historischer Bebilderung war der breiteren Bevölkerung in Senegal und Gambia nicht zugänglich – Bilder waren eher ephemere und gebunden an den Ritus. Durch den Ikonoklasmus durch den Kolonialismus manifestierte sich zudem der mündlich tradierte Griot-Gesang nicht zuletzt auch als eine Gegenreaktion auf die Kolonialisierung und Plünderung des Bilderkanons. Die Gesellschaften Westafrikas bezogen ihr Selbstverständnis folglich über mehrere Jahrhunderte nicht im gleichen Maße über Bilder wie die Menschen Europas, sondern vielmehr mittels der Performanz und vor allem durch das gesprochene Wort.

Mit der zunehmenden Digitalisierung ziehen die postkolonialen Nationalstaaten ein bislang gezwungenermaßen vernachlässigtes Reservoir visueller Bilder zum mündlich tradierten Erbe hinzu. Dies geschieht in den beiden hier untersuchten Nationalstaaten nicht einheitlich und die Diskurse über die Digitalisierung von Erbe sind jeweils am empirischen Beispiel zu prüfen.⁴⁵

Ikonoklasmus⁴⁶ ist die älteste Technik der Zerstörung von Erinnerung. Im absichtsvollen Zerstören materieller und visueller Objektivationen von Kultur liegt der tiefe Glaube an die auratische Einschreibung von kollektiven Identitäten. Auch die Translokation von Erbe ist ein absichtsvolles Zerstören identitätsstiftender Erinnerung insofern, als sie den direkten räumlichen, körperlichen, taktilen und sehenden Zugang zum Wiederabrufen von Informationen unmöglich macht. Denn kulturelle Mnemotechnik ist »Speicherung, Reaktivierung und Vermittlung von Sinn« (Assmann 2002: 89). In

45 Als Skizze nationalstaatlicher Bildreservoirs Senegals und Gambias soll auf die folgenden Ikonen verwiesen werden, die im städtischen Raum aufzufinden sind (Breckner 2010: 297). Der muridische Islam spielt als kanonisiertes bildliches Erbe eine große Rolle. Die am meisten verbreiteten Ikonen im Stadtraum und im privaten Raum stellen die Konterfeis der senegalesischen Marabouts und Religionsstifter der muridischen und tidschanischen Bruderschaften dar. Ihre Portraits sind gleichsam wie genealogische Stammbäume zu verstehen, die sich auf die Gründerväter der Muriden, Amadou Bamba (1853-1927) sowie seinen Schüler Cheikh Ibrah Fall, oder die Gründer der Tidschaniya, Al Hadji Omar Tall, El Hadj Malick Sy und Ibrahim Baye Niass, beziehen. Diese Porträts können als kanonisiertes Bildreservoir Senegals und Gambias angesehen werden. Besondere visuelle Präsenz hat Amadou Bamba, dessen Gesicht Windschutzscheiben, Bäume, Hauswände oder Strommasten ziert.

46 Der US-amerikanische Kunsthistoriker William John Thomas Mitchell vertritt die Meinung. Ikonoklasmus sei heute gar nicht mehr möglich. Seit der digitalen Reproduzierbarkeit von Bildern könnten weder diese zerstört werden noch das, was sie repräsentieren. Mitchell verweist auf den unzerstörbaren, »immateriellen« Charakter des Bildes seit dem digitalen Verfahren der Fotografie. »Aber eine Physik des Bildes (ebenso wie jene der Materie und der reinen Energie) würde sich auch um den spezifischen immateriellen Charakter des Bildes kümmern müssen, also darum, wie Bilder durch Medien wandern und dabei jeden einzelnen materiellen Träger transzendieren. Und dies, obwohl sie nur in einem solchen Träger erscheinen können, und sei es auch nur als verkörperte Erinnerung. Deshalb, glaube ich, ist Ikonoklasmus auch ein paradoxes und unmögliches Projekt, und deswegen gelingt die Zerstörung eines Bildes fast nie in dem Sinne, dass sie dieses verschwinden lässt. Im Gegenteil scheint durch die physische Zerstörung eines Bildes, ebenso wie durch die Spaltung eines Atoms, noch mehr Bild-Energie zu entfesseln, was schon durch das Schauspiel der Zerstörung beginnt.« (Boehm et al. 2014: 32)

doppelter Hinsicht wurde im kolonialisierten Afrika Raubbau am kulturellen Gedächtnis betrieben – durch den Ikonoklasmus, also die Translokation oder das absichtsvolle Zerstören von kanonisierten Reservoirs historischer Bebilderung, und durch die Rekalibrierung der Übertragungsdynamiken gesellschaftlichen Wissens.

Auch letztere war eine Folge des Kolonialismus. Die bedeutendste Form der Übertragung gesellschaftlichen Wissens in Westafrika, die mündliche Transmission des Griot-Gesangs, wurde in neue soziale »Oberflächenstrukturen des Informationsaustausches« (Diawara 1998: 316) gezwungen. Die vormals noble Sängerkaste der Griots verlor durch die Alphabetisierung an Einfluss, was das gesellschaftliche System umstrukturierte. In der Kolonialzeit wurden auf einmal Varianz und Innovation von den Griots gefordert, die vormals ausschließlich Repetition ausübten. Die malischen Griots gingen gezwungenermaßen von einer »kalten« in eine »heiße« Gesellschaft über. Die Sahel-Zone wurde im Kolonialismus nicht ihrer Erinnerung beraubt, aber die Übertragungsdynamiken wurden in neue Bahnen gelenkt. Die Umbrüche waren tiefgreifend, da die Refiguration der konnektiven Strukturen, der Mechanismen der Tradierung, und der Raubbau am kanonisierten Bildreservoir gleichzeitig stattfanden.

Ab den 1990er-Jahren etablierte sich eine Debatte über die neue Medialität in Westafrika (a.a.O. 322). Radio- und Kassettenaufnahmen waren ihr primärer Gegenstand – im Gegensatz zu den visuellen Medien. Es wurde angenommen, die auditiven Medien lägen dem kulturellen Selbstverständnis und der mündlich tradierten Geschichte der Mande-Welt am nächsten (Pfeiffer 2001: 22; Diawara et al. 2013: 137).⁴⁷ Das Fernsehen hatte zwar als audiovisuelles Medium ebenso großen Einfluss auf die neue Reichweite und die Popularisierung der Griots, der Ethnologe Mamadou Diawara beschreibt es aber im Vergleich zu Radioaufnahmen traditioneller Gesänge als weniger eindrucksvoll (Diawara 1998: 336).

Nach Koselleck entwickelt sich erst in der europäischen Neuzeit das Konzept des »Kollektivsingulars »Geschichte« (Koselleck 1992: 130). Durch das neue Verhältnis von Erfahrungsraum und Erwartungshorizont kann die Geschichte nun als linear und die Zukunft nicht mehr als kontingent wahrgenommen werden. Mit dem Begriff der »Geschichte als Kollektivsingular« ergibt sich für Koselleck daraus vor allem eine neue Dynamik der Kognition und schließlich des sozialen Handelns.

»[Die] Kluft zwischen Vergangenheit und Zukunft wird nicht nur größer, sondern die Differenz zwischen Erfahrung und Erwartung muß dauernd neu, und zwar auf immer

47 Laut Jan Assmann sind Griots in Westafrika spezielle Träger des kulturellen Gedächtnisses, deren Gedächtniskapazität einem »Datenträger« im Sinne einer Vorform der Schriftlichkeit« (Assmann 2002: 54) gleiche. Assmann zufolge manifestiere die Vorschrift des Rituals dieses gespeicherte Wissen der Trägergruppe einer kalten, also wenig innovativen Gesellschaft. Jedoch hat das Medium Radio in Mali seit den 1960er-Jahren zu neuen Medienpraxen, einer Demokratisierung, auch Feminisierung des Griot-Gesangs sowie zu Variation geführt (Diawara 1998: 328). Das Radio wurde im französischen Kolonialismus als Herrschaftsinstrument genutzt und dann als kulturpolitisches Instrument durch den jungen Nationalstaat adaptiert. »Das Ziel [des Radios] besteht darin, der unzusammenhängenden und anfechtbaren Geschichtsschreibung eine mündliche Fassung von Geschichte entgegenzusetzen, die sich zur Identifikation eignet.« (a.a.O. 338)

schnellere Weise überbrückt werden, um leben und handeln zu können.« (Koselleck 1992: 369)

Mamadou Diawara macht deutlich, dass in Afrika nicht von dem Verhältnis von Erfahrungsraum und Erwartungshorizont und den daraus resultierenden historischen Typen gesprochen werden kann, wie Reinhart Koselleck dies für die Zeitlichkeit der europäischen Neuzeit getan hat. Laut Diawara fallen Erfahrungsraum und Erwartungshorizont in einer afrikanischen Alltagskommunikation (nach wie vor) zusammen und lassen die Zukunft im Sinne einer mythischen Zeit so bestimmbar erscheinen.

»Wenn ich den Terminus ›historisches Wissen‹ in Frage stelle, so tue ich das sowohl im Hinblick auf die Entstehung des Terminus als auch auf seinen Gebrauch; beide Aspekte gehören für mich zusammen. Bei meiner Argumentation versuche ich jene Art der Geschichtsbetrachtung anzuwenden, der zufolge ›die transzendente Bedeutung von Geschichte als Bewußtseinsraum und von Geschichte als Handlungsraum kontaminiert werden‹ (Koselleck 1979, S. 130). Die von Koselleck an der europäischen Geschichtsschreibung zu Recht kritisierten ›dualistischen Sprachfiguren‹ (Koselleck 1979, S. 244) werden von mir nicht verwendet. Sie widersprechen meiner Ansicht nach den in der Afrikanistik etablierten Konzepten von ›Alltagskommunikation‹ und ›der Überlieferung historischer Texte von einer Generation zur nächsten.‹« (Diawara 1998: 341-42)

Für Diawara ist die dualistische Sprachfigur von ›Erfahrungsraum‹ und ›Erwartungshorizont‹ unglaublich, weil die mündliche Alltagskommunikation der Mande-Welt kein Geschichtsbewusstsein kenne, das sowohl Objekt als auch Subjekt sein kann. Der vorgeschlagene Begriff ›Geschichte als Kollektivsingular‹ von Koselleck sei daher in Westafrika nicht gegeben. Zwar änderten sich die Inhalte des Griot-Gesangs durch die verformte Übertragungsdynamik im Kolonialismus, diese habe aber nicht zu einem Geschichtsbewusstsein im Kollektivsingular geführt (a.a.O. 318).

Bezogen auf die Mande-Welt zeigt sich ein deutlicher Schwerpunkt auf die Medialisierungen des *mündlichen* Geschichtswissens. Diese Überformung entstand durch den Ikonoklasmus der Kolonialzeit und die Rekalibrierung der Übertragungsdynamiken und sozialen Oberflächenstrukturen. Die weitere mediale Entwicklungsgeschichte führte weniger stringent über die Literalität, sondern direkt in eine Gesellschaft der audiovisuellen Übertragungen – durch die Digitalisierung. Während also noch debattiert wird, ob die Literalität ein einziges Geschichtsbewusstsein in Afrika erzeugt hätte, oder ob die Alltagskommunikation dem Kollektivsingular ›der‹ Geschichte fremd ist – ergeben sich aus der Hinwendung zum *Bild* ganz andere Zeitlichkeitsvorstellungen.

Hier nämlich vollziehen sich dynamisierende Prozesse entlang der visuellen Erinnerungslandschaften in Senegal und Gambia und treten nun mit Vehemenz zu den mündlichen Traditionen hinzu. Ob die Visualisierungen dabei gegenüber dem Wort und der Schrift als Strukturmerkmal an Gewicht gewinnen – also zu sogenannten »Viskursen« (Keller 2016: 80) werden, wie Karin Knorr-Cetina argumentiert – soll in den empirischen Kapiteln des 4. Teils untersucht werden.

Vor dem Hintergrund dieser Erläuterungen zu Geschichtsvorstellungen als Kollektivierungsdiskurs und dem Wandel der Übertragungsdynamik zwischen mündlichen und visuellen Kommunikationsmitteln wird nun detaillierter auf den Rückschluss dar-

aus, auf die Episteme Raum und Zeit im Kontext westafrikanischen Visualisierungen eingegangen.

3.3 Ikonische Kohärenz der Raum- und Zeit-Episteme

Dieses Kapitel schließt an die verhandelten Kritiken an den Kulturwissenschaften, *Critical Heritage Studies* und der Übertragung von eurozentrischen Gedächtnistheorien auf afrikanische Kulturen an. Dabei wurde eine fehlende Auseinandersetzung mit Philosophieströmungen in Afrika bemängelt, insbesondere in Bezug auf Raum- und Zeitvorstellungen in Gedächtnistheorien. Die Entscheidung, mit den Philosophieströmungen Afrikas anstelle emischer Definitionen aus der Mandinka-Kultur zu argumentieren, habe ich damit begründet, dass auch der Forschungsgegenstand – die Visualisierungen des Kankurang in musealen Displays – nicht aus der Kosmologie der Mandinka heraus entstanden ist, sondern beispielsweise aus Ansprüchen nationalstaatlicher Akteure und der beteiligten Museen, die ich in ethnografischen Vignetten beschreibe. Mit diesen Vignetten, die den einzelnen Bildanalysen vorangestellt sind, versuche ich, die Diskrepanz zwischen der Theorie, die auf die Displays anwendbar ist, und alltäglichem Handeln mit den musealen Displays durch die lokalen Akteure zu schließen und dem Leser so eine Handreichung zu den theoretischen Überlegungen zu geben.

Die zunächst skizzierten Episteme werden also aus den folgenden Theorien gebildet. Zunächst erläutere ich, auf welche Gedächtnistheorien ich mich beziehe, die somit die äußeren Rahmenbedingungen meiner theoretischen Auseinandersetzung darstellen (Kap. 3.3.1). Daran schließen die Überlegungen an die inneren Dimensionierungen an (Kap. 3.3.2.), die bei der Betrachtung von kulturellen Bildgedächtnissen in einem musealen Kontext in Westafrika Beachtung erfahren müssen (Kap. 3.3.4 und Kap. 3.3.5). Abschließend führe ich den Modus der ikonischen Kohärenz ein, sowohl in dessen äußeren Dimensionen als auch in seinen inneren Dimensionierungen, für eine Erweiterung der Gedächtnistheorie im westafrikanischen Kontext (Kap. 3.3.6).

In Europa wurde viel über den Zusammenhang eines Geschichtsbewusstseins ›des Afrikaners‹ gemutmaßt, meist in einem Zusammenhang vormoderner Gesellschaftsformen. »Das Wissen vieler Kulturen der Vormoderne wird in Selbstzuschreibungen nicht selten als stabil, in der Rückschau wissenschaftlicher Fremdzuschreibungen gerne als geradezu statisch charakterisiert.« (Cancik-Kirschbaum et al. 2016: 1) Gerade die Zusammenhänge von ›Geschichte‹, ›Bruch‹ und ›Institution‹ hätten in den Geschichtswissenschaften immer wieder ein Stabilitätsversprechen suggeriert, anstatt den Verlaufs- und Prozesscharakter der Iteration von Wissen zu thematisieren (a.a.O. 3).

Episteme, also das Wissen von etwas, so auch die Kategorien Raum und Zeit, entstehen kontextgebunden in ihren jeweiligen medialen Ausprägungen, gesellschaftlichen Machtverhältnissen und Mnemotechniken. Felwine Sarr definiert Episteme nach Michel Foucault als die Gesamtheit des wissenschaftlichen Wissens und der Vorurteile einer Epoche, oder genereller die Art zu denken und sich in der Welt zu präsentieren als »un ensemble de valeurs et de croyances dominantes d'une époque qui s'étendent très largement à toute la culture« (»das Zusammenspiel der herrschenden Werte und Überzeugungen einer Epoche, welche sich über die gesamte Kultur erstreckt [Ü. d. A.]«) (Sarr