

2. Welche Interpretation für welche Bilder?

Die methodologischen Überlegungen zu dieser Arbeit schließen an die Wissenssoziologie des Visuellen an. Zunächst wurde die Methode der Segmentanalyse gewählt, um sich den global sichtbaren Bildern des Kankurang seit dessen Unterschutzstellung anzunähern. Parallel wurden visuelle Sekundärquellen über den Kankurang seit der Unterschutzstellung aus wissenschaftlichen Arbeiten, aber auch aus den senegalesischen und gambischen Medien gesammelt und diskursanalytisch betrachtet. Der Wissenssoziologe Reiner Keller plädiert bei Bildern für »eine offensive Nutzung des sozialwissenschaftlichen Begriffs- und Methodenspektrums – u.a. auch für die methodenpluralisierende empirische Fallstudien« (Keller 2016: 75). Daher wird hier für die handlungsgelagerte Ebene im Umgang mit den Visualisierungen des Kankurang ein analytischer Schritt mit Videografien aus den Museen ergänzt. Dieser Schritt lässt sich auf Basis eines relationalen Raumbegriffs nach Martina Löw durchführen und bezieht somit struktur- wie handlungsgelagerte Aspekte mit ein.

Zunächst wird im Folgenden die Segmentanalyse skizziert, die sich durch bildnahe Analyseschritte auszeichnet, Segment und Gestaltzusammenhang beachtet. Roswitha Breckner bezeichnet den Zustand der visuellen Soziologie als »work in progress« (Breckner 2012: 144) und konstatiert für die deutschsprachige Soziologie eine späte Auseinandersetzung mit Bildern als Analysegegenstand im Kontext sozialer Handlungen. Die Akzentuierung bildinterpretativer Methoden scheint daher ein forschungspragmatisch zeitgemäßes und lohnendes Unterfangen. Die soziologische Interpretation bildlichen Materials kann auch zur Erschließung größerer gesellschaftlicher Zusammenhänge herangezogen werden, denn »auch ein einzelnes Bild [enthält] im gesellschaftlichen und zeithistorisch bedingten Möglichkeitshorizont theoretisch verallgemeinerbare Phänomene sozialer Wirklichkeiten.« (Breckner 2010: 272) Durch die soziologische Bildinterpretation werden Breckner zufolge Bilder in ihrer Ikonik und ihrem kontextuellen Bildhandeln interpretiert. Dies erlaubt über die teleologische Ikonizität des Bildes hinaus, Bilder in ihren gesellschaftlichen Gesamtzusammenhängen zu analysieren. Für die Fragestellung, wie der Kankurang visuell vererbt wird, ist ausschlaggebend, die konstruierten Raum- und Zeitbezüge in und mit den Bildern in die Analyse miteinzu beziehen.

In Kapitel 3.3 wird gezeigt, dass die Episteme Raum und Zeit in den afrikanischen Philosophieströmungen multiplen Ordnungen folgen und als Analysekatégorien zunächst erst ausgehandelt und operationalisiert werden müssen. Ethnophilosophen wie Mamadu Titus (Titus 2011: 171) sind dabei anderer Ansicht als phänomenologische Philosophen wie Paulin Hountondji (Hountondji 2002: 88). Hountondji stützt sich maßgeblich auf Edmund Husserl, der die Lebenswelt als »die vom Menschen als selbstverständlich hingenommene Wirklichkeit und zwar im Sinne intersubjektiver Konstruktionen« (Löw 2001: 42) begreift. Der Philosoph und Ökonom Felwine Sarr argumentieren letztlich für ein Miteinander der verschiedenen epistemologischen Ordnungen (Sarr 2019) – und folglich auch für die Gleichzeitigkeit verschiedener Raumzeit-Konstruktionen.

Der relationale Raumbegriff nach Martina Löw, der die Raumherstellung durch Syntheseleistung und *spacing* begreift, hat sich angesichts der verschiedenen epistemologischen Ordnungen als ein wichtiger Zugang erwiesen, da diese Heuristik die Raum- und Zeitepisteme nicht kategorisch festlegt. Hier können auch Episteme aus anderen epistemologischen Ordnungssystemen als Analysekatégorien Verwendung finden. Dies erlaubt also nicht nur die bildimmanente Deutung, sondern auch die Analyse der handlungsgelagerten Strukturebene, beispielsweise über den Habitus des Museumspersonals oder die *deixis* (Zeigen) als Syntheseleistung und *spacing* mit Visualisierungen.

Die Segmentanalyse von Bildern, Objekten und Texten ist die Methode zur Analyse des vorliegenden primären Quellenmaterials, das mit dem Oberbegriff *Visualisierungen* bezeichnet wird. Die Diskursanalyse der Visualisierung ist der zweite Zugang zum Forschungsgegenstand. Dabei wird versucht, die Visualisierungen als Ergebnis eines Zeigeaktes im Zusammenhang der Kommunikation zu verstehen.

»Häufig handelt es sich [bei Visualisierungen] um Bild-Text- oder Linien/Zahlen-Kombinationen. Der Begriff der Visualisierung bringt diese Unterschiedlichkeit von Sichtbarkeiten zum Ausdruck. Zudem betont er, dass es sich dabei um Ergebnisse eines Tuns, einer Handlung des Sichtbarmachens oder Zeigens handelt, der ein bestimmter Stellenwert in einem Aussagekontext zu kommt – sie ist nicht verzichtbares Beiwerk, wie es vielleicht der Begriff der ›Illustration‹ nahe legen könnte.« (Keller 2016: 76)

Die Analyse in den Museen in situ wird ethnografisch unter Einbezug des Kommunikationszusammenhangs vorgenommen. Dadurch kann auch nach der Eigenständigkeit bildlicher Phänomene in Erbeprozessen gefragt werden (Breckner 2010: 269, Fußnote 170). Für eine Betrachtung der Visualisierungen wird zunächst ein Überblick darüber gewonnen, was an Bildern überhaupt als Erbe diskursiviert wird. Als sekundäres Quellenmaterial werden Gespräche mit Künstlern, Fotografen und Museografen herangezogen.

Dabei wurden im Rahmen der Feldforschung nicht Fotodokumentationen des Kankurang erhoben, sondern Fotodokumentationen der kursierenden Bilder und bereits entstandenen Bilderzeugnisse über den Kankurang. Ergänzend finden sich Materialien des Prozesses der Unterschutzstellung aus Janjanbureh (Gambia) und Mbour (Senegal), die von den Interviewpartnern bereitgestellt wurden. In ein Katalogsystem der Quellen wurden auch die transkribierten videografischen Interviews mit den lokalen Akteuren

aufgenommen. Der Katalog wurde chronologisch entsprechend den erhobenen Quellenmaterialien angelegt.

Wie der Wissenssoziologe Reiner Keller schreibt, sind Diskursivierungen von Bildern nicht aus dem Bild allein bestimmbar. Vielmehr ist eine Einbettung von Visualisierungen in verschiedene Formen, also Schrift und Sprache nötig, um etwas über deren Bedeutungen zu erfahren.

»Der diskursive Verweisungssinn des jeweils Abgebildeten, seine Funktion in diskursiven Konstruktionen von Wirklichkeit ist nicht allein aus der entbetteten und isolierten Visualität eines einzelnen Bildereignisses heraus verstehbar – ebenso wenig wie ein Diskurs aus einem einzigen Diskursfragment rekonstruiert werden kann –, sondern nur im Rückgriff auf die Textumfelder und seriellen Diskursstrukturierungen, in denen die Abbildungen erscheinen, und die durch die Interpreten jeweils als Sinn- oder Interpretationshorizont konstituiert werden.« (Keller 2016: 79)

Daher wurde der Quellenkorpus an folgenden Gesichtspunkten ausgerichtet: Zunächst fand eine Identifikation dessen statt, was als Erbe des Kankurang relevant gemacht wird, durch den explorativ-ethnografischen Zugang. Dann wurde überlegt, welche Analysekategorien angewandt werden können, sowohl für Quellen des ethnografischen Zugangs als auch die der Bildanalyse. Dies führte zu einer Umstrukturierung der Forschungsfrage hin zu einer Ausrichtung auf die Frage, wie der Kankurang vererbt wird. Die verschiedenen Bezüge, die die Akteure zu den identifizierten Primärquellen herstellten, bilden ergänzend zur Bildanalyse die diskursive Ebene ab.

2.1 Ethnografischer Zugang und Quellenidentifizierung

Das Quellenmaterial wurde chronologisch sortiert. Die Visualisierungen zum Kankurang auf der Internetseite der UNESCO waren Ausgangspunkt der Erhebung. Zunächst dienten diese einer rekonstruktiven Bestimmung der Urheberschaft und ersten Versuchen einer Visualisierungsinterpretation mittels der Segmentanalyse nach Roswitha Breckner. Die *affordances* (Handlungsanweisungen) durch Mouse-Over auf die Texte der UNESCO-Internetseite wurden dabei im Bild-Text-Gefüge gleichermaßen beachtet. Die Internetseite vermittelte auch Vorstellungen für den ersten Feldforschungsaufenthalt und die Kontaktaufnahmen zu den entsprechenden Institutionen.

Das umfangreichste Quellenmaterial stellen die Erhebungen in situ dar. Beschreibungen wurden angelegt, um das bereits gesammelte Wissen in größere Sinnzusammenhänge einbetten zu können.¹ Besuche in den Nationalmuseen und Archiven wurden dokumentiert. Akten des Prozesses der Unterschutzstellung, Zeitungsartikel und Universitätsmaterialien zählen ebenfalls zu diesen Quellen zweiter Ordnung, zu denen ein Zugang nur über die Situativität der Feldforschung gewonnen werden konnte. Das Kontextwissen über die und mit den Quellen besitzt selbst prozessualen Charakter

1 Zur Rolle ethnographischer Erhebungen und zur Relevanz von reflexiven Feldforschungsprozessen siehe (Bender et al. 2015: XIV).

und verhält sich, so Breckner, immer entsprechend den bereits ausgewerteten visuellen Quellen.

»Die Systematik [dieses Analyseprozesses kann sich] durch neue Wahrnehmungs-, Sicht- und Wirkungsweisen, neue Wissensbestände und Kontextualisierungen immer wieder und auch von neuem in Gang [setzen]; und sie kann in unterschiedliche Formen sprachlicher Artikulation transformiert werden. Mit jeder neuen Sichtweise und jedem neuen Versuch, diese sprachlich zu artikulieren, kann sich die Bildinterpretation verändern.« (Breckner 2010: 286)

Hierfür können exemplarisch die Visualisierungen der Internetseite der UNESCO genannt werden. Diese wurden zunächst hinsichtlich ihrer Kompositionen innerhalb der Gestaltzusammenhänge der Bilderserie, des Galerieelements und des Videos auf der Internetseite interpretiert. Am Anfang der Arbeit stand noch die Beweisführung hinsichtlich neokolonialer Unrechtsverhältnisse im Fokus des Forschungsinteresses. Als mir dann der ehemalige Direktor der senegalesischen Direction du Patrimoine Culturel (DPC), Hamady Bocoum, die Serie der beim Antrag nicht eingereichten Bilder zukommen ließ, veränderte sich die Forschungsfrage durch die neuen Interpretationsbezüge. Diese Serie der aus ästhetischen, szenografischen oder kompositorischen Gründen nicht gewählten Fotografien erlaubte eine Neubewertung der bereits analysierten Fotografien der Internetseite im Gestaltzusammenhang der Bilderserie. Die anfänglich angedachten Machtverhältnisse relativierten sich, da sich nun die Motive der nationalen Erbebehörde zeigten. Die Forschungsfrage verlagerte sich von Machtfragen oder Fragen nach den Profiteuren der Unterschutzstellung hin zu den Wissenskonstitutionen mittels Visualisierungen.

Für die Diskursanalyse der Visualisierungen war immer auch das gesprochene Wort oder die *deixis* im Ausstellungskontext von Bedeutung. Die leitfadengestützten videografierten Interviews stellen die handlungsgelagerte Struktur im Umgang mit den Bildern dar, durch das Zeigen und Deuten, die sich mittels der Videografie analysieren lassen.

Quellenlage und Quellenkritik

Durch die beiden Feldforschungsaufenthalte vom 7. November 2017 bis zum 11. Januar 2018 und vom 1. August 2018 bis zum 15. September 2018 konnten insgesamt 86 Visualisierungen, 14 videografierte, leitfadengestützte Interviews sowie deren Vorbereitungsgespräche, fünf informelle Interviews mit Gedächtnisprotokollen, sieben lokale Fotodokumentationen mit ethnografischen Beschreibungen und 300 sekundäre Dokumente katalogisiert werden. Das Sample der Primärquellen stellen die offiziell zugänglichen Visualisierungen des Kankurang und die Interviews mit den Akteuren dar.

Zunächst muss die Erhebung reflektiert werden. Beide Feldforschungszeiträume sind von Ideen und Vorstellungen vorstrukturiert gewesen, die sich im Feldforschungsprozess änderten. »What scientists study and what they find (covered under the term ›science‹ and ›knowledge‹) are shaped by their social position, location, and interests.« (Go 2016: 76) Als Vorannahme vor dem ersten Aufenthalt in Senegal und Gambia 2017-2018 kann genannt werden, dass der Kankurang banalisiert sei und seit seiner Unterschutzstellung ›an jeder Ecke aufgeführt‹ und ›in jeder Galerie ausgestellt‹ sei. Ebenfalls

als Vorannahmen zur Feldforschung sind die Aussagen der CHS über die Bevormundung der Mandinka durch die UNESCO-Kommission oder die staatlichen Akteure zu nennen. Diese Überlegungen wurden verworfen, als ich feststellen musste, dass im senegalesischen Nationalmuseum IFAN der Kankurang gar keine Erwähnung findet, und als zudem die Wahrscheinlichkeit eines Blicks auf einen banalisierten Kankurang mit jeder Woche schwand. Die zweite Feldforschung fand im August und September 2018 statt, der Zeit des planmäßigen Auftretens des Kankurang in Mbour, zu dem ich während meines ersten Feldforschungsaufenthalts von dem Kurator Sadibou Dabo eingeladen worden war.

Dieser zweiten Feldforschungsphase gingen wiederum Vorstellungen und Fragestellungen voraus, wie die Erwartung, den Ritus in Mbour zu sehen, und das Vorhaben, die Archive, Bibliotheken, Radio- und TV-Stationen in Senegal und Gambia nach Mediatisierungen des Kankurang zu befragen – ein Unterfangen, für welches sich, aufgrund der schwierigen Zugänglichkeit der Archive, ein sechswöchiger Aufenthalt als zu kurz erweisen sollte. Auch erst beim Wiedersehen mit den lokalen Akteuren vertrauten mir diese neue, zusätzliche (aber auch redundante) Informationen an und beeinflussten so die Vorstellungen über den Forschungsgegenstand. Auch veränderte sich der Sprechkontext der meisten Gespräche, wenn einer der begleitenden Feldforschungsassistenten, Tony oder Mamadou, anwesend war – so wurden diese beispielsweise von den interviewten Männern direkt angeschaut, obwohl ich die Fragen stellte. Neben der Haltung der Gesprächspartner änderten sich aber auch die Aussagen selbst, vieles wurde vorausgesetzt oder die Äußerungen endeten in einem Appell an die senegalesische bzw. gambische Jugend. Meine Beobachtungen während des Wochenendes des Blätterfestes *Diambadong* in Mbour sollten Fragen zum *Niaka*, der mandinkischen Fraueninitiation, aufwerfen – Fragen über die Relation zwischen Kankurang und Frauenbeschneidung, die Rolle der Frauen beim Kankurang und die allgemeine Akzeptanz der Frauenbeschneidung. Wenngleich die zweite Forschungsphase von der gewonnenen Expertise aus der ersten Phase, die noch von einer – durchaus eingeplanten – Unsicherheit gekennzeichnet war, profitieren konnte, so war das neu gewonnene Sicherheitsgefühl doch oft trügerisch und ein längerer Feldforschungsaufenthalt hätte die mögliche Festigung einiger Kontakte sowie auch Archivzugänge erleichtert.

Zwischen Ethnografie und soziologischer Videografie

Die ersten Eindrücke über den Kankurang wurden durch die Videoanalyse und Webnografie der Internetseite der UNESCO gewonnen. Dabei war bei den Videosequenzen bedeutsam, nicht ausschließlich das Sichtbare, sondern auch die Lücken zu analysieren.

Im Weiteren möchte ich zwischen einem ethnografischen und einem wissenssoziologisch-videografischen Verfahren unterscheiden. Hierbei knüpfe ich an die Unterscheidung zwischen ethnografischem Filmen und der Videografie nach Hubert Knoblauch an (Knoblauch 2006: 72). Während die objektive Hermeneutik der Ethnografie nach Kategorisierungen und letzten Verbindlichkeiten sucht, ist die Reflexivität der Sequenzanalyse in der Videografie als ein eigener Akt der Wissensproduktion zu verste-

hen. Die Unterschiede zwischen ethnografischem und wissenssoziologischem Umgang mit filmischem Material werden in Tabelle 1 aufgelistet.

Das Vorgehen in dieser Arbeit kann also als eine Mischform ethnografischer und soziologischer Videografie eingestuft werden. Denn entgegen eines langfristigen Aufenthalts konnte ich durch Videografien und gefilmte Interviews kurze Erhebungszeiten mit einer hohen Datenmenge erzielen. Reflexive Ansätze über die Wissensproduktion finden sich in den videografierten Interviews, die auch in ethnografischen Filmen zum Einsatz kommen. So wurden beispielsweise Bilder des Kankurangs der UNESCO-Internetseite mit den Akteuren besprochen. »Indeed ethnographic films often include scenes in which informants show and discuss photographs with the filmmaker« (Pink 2013: 86). Auch die Medienpluralität für die anschließende Diskursanalyse verweist eher auf das ethnografische Erhebungsverfahren (Tabelle 1). Wenn jedoch die Akteure zu einer Form der *deixis* im Ausstellungsraum übergingen, handelte es sich mehr um eine Form der wissenssoziologischen Analyse, die videografisch festgehalten und analysiert wurde.

Tabelle 1: Ba (2017) nach Knoblauch: Unterschiede ethnografischen und videografischen Erhebens

Ethnografie	Soziologische Videografie
Feldforschung: lange, kontinuierliche Aufenthaltszeit (mindestens ein Jahr)	Feldforschung: kurze Erhebungszeiten
Umfang: enorm, Pluralität von Medien wird erhoben (Text, Bild, Film)	Umfang: enorme Datenerhebung
Vorteil: großes (regionales) Bild einer Akteursgruppe	Vorteil: Fokus auf soziale Interaktion
Sinnproduktion zweiter Ordnung	Abhängigkeit von ethnografischem Material

Den Zugang zum Forschungsgegenstand stellten demnach zunächst die global zugänglichen Bilder des Kankurang auf der UNESCO-Internetseite dar, die einer Bildanalyse unterzogen wurden. Anschließend wurde ethnografisch verfahren, was die Reflexivität der Feldsituation und des bereits analysierten Quellenmaterials ins Spiel brachte. Für die videografierten Interviews wurden auch Ausdrücke der Internetseite verwendet, um die Deutungen der Bilder durch die Akteure festzuhalten.

2.2 Zwischen Einfühlen und Befremden

Im Folgenden soll das Problem des Fremdverstehens in der Soziologie erörtert werden. Mit dem Verstehen fremder Kulturen waren lange vor allem die ethnologischen und kulturanthropologischen Fächer betraut. Die Alteritätserfahrung stellt in diesen Fächern stets eine vorausgesetzte Größe der Forschungstätigkeit dar, um zwischen implizitem und explizitem Wissen des Forschenden und des Beforschten zu unterscheiden. Zugleich ist das Befremden ein gezieltes methodisches Vorgehen der Hermeneutik. Daher

lohnt es sich, eine Unterscheidung zwischen Fremdverstehen und dem methodischen Befremden zu ziehen.

Sowenig die Positionalität im Feld fixiert schien, muss doch benannt werden, dass das Forschungsthema zunächst eine moralisch-ethische Grenze der Zugänglichkeit bedeutete. Ein Interviewpartner machte auf die Ungleichheit aufmerksam, dass mir die Möglichkeit gegeben sei, ein Buch über den Kankurang zu schreiben, wohingegen künftig die Mandinka-Jungen mein Buch lesen müssten. Auch war das Geschlecht Anlass, formalsprachlich Ausschlüsse vorzunehmen. So waren Benennungen der Forscherin als ›weiße Frau‹ oder ›weiße Europäerin‹ ein probates Mittel der Exklusion. So versicherte derselbe Interviewpartner, dass er wirklich der Einzige in seiner Gemeinde sei, der überhaupt mit einer Frau über dieses sensible Thema reden würde.²

Die Fremdkonstruktion der Interviewerin und Zuschreibungen nahmen auch direkt Auswirkung auf den Interviewverlauf. Obwohl zunächst angekündigt, verzichtete ich beispielsweise nach einem Gespräch auf eine Videoaufzeichnung mit einem Interviewpartner, nachdem dieser versuchte, mir trotz der Anwesenheit des männlichen Rechercheassistenten Angst einzuflößen, indem er betonte, dass Frauen beschnitten würden, und er auch mit der Macht der Maske drohte.³

Die Annäherung an die Analyse verläuft zunächst über eine Einschätzung der Begriffe des Einfühlens und des Befremdens in der Soziologie. Fremdheit kann ein Affekt, eine Emotion, eine Essenzialisierung, aber auch eine Chance der Begegnung sein. Die disziplinäre Zuordnung wirft Fragen nach den unterschiedlichen Fremdheits-Begriffen und den Methoden auf. Durch die Globalisierung wird Fremdheit zunehmend nicht mehr als geografische Größe oder als designiertes Forschungsdesign der anthropologisch-ethnologischen Fächer verhandelt (de Jong 2007: 185). Von der Begriffsgeschichte in der Soziologie und den Kulturwissenschaften öffnet sich das disziplinäre Spektrum hin zur Kunstgeschichte, Bildwissenschaft, Ethnologie, den Visual Cultural Studies, ebenso wie zu den Literatur- und Afrikawissenschaften und der afrikanischen Philosophie.

In den Methoden der Bildwissenschaften steht dem Ikon das Einfühlen näher als das Befremden. Befremden wird vielmehr als ein Teil des hermeneutischen Prozesses der Analyse gesehen, mittels dessen sich der Interpret vom Bild distanzieren soll. Der Historiker Reinhart Koselleck sah im Bild zunächst einen unmittelbaren Appell zum Einfühlen. »Koselleck sieht in der Fähigkeit des Bildes, Nachempfinden auszulösen, eine dem Bild eigene sinnliche Vermittlungsleistung« (Picht 2018: 52). Koselleck geht, wie auch Aby Warburg, so weit, dem Bild eine eigene Ikonizität zuzusprechen, die im Einfühlen und Nachempfinden begründet sei.

Seit den 1980er-Jahren vermengten sich die Methoden der visuellen Soziologie und der visuellen Anthropologie im europäischen Kontext, was es erschwerte, eine Trennschärfe der qualitativen Methodologien auszuarbeiten (Barth 2016: 309). Die Wissenssoziologie des Visuellen schuf ab den 1990er-Jahren erstmals Ansätze für eine gezielt soziologische Methodologie. Auch hier blieben Fragen nach der methodologischen Grenze aufgrund des verhandelten Fremdheitsbegriffs noch von erheblicher Relevanz.

2 Abdoulaye Sidibé, Interview 2017.

3 Amadou Lamine Dramé, Interview 2018.

Die Einfühlung in den Beforschten oder in den Forschungsgegenstand sei immer nur begrenzt möglich. ›Einfühlen‹ verdeutlicht im Gegensatz zu ›Empathie‹ den Gedanken, die Grenzerfahrung der eigenen Person abschätzen zu können und Anspruch auf die eigene Unversehrtheit zu erheben.

In den anthropologisch-ethnologischen, aber auch in den kulturwissenschaftlichen Fächern, die außerhalb ihres eigenen kulturellen Kontexts oder des Sozialisationskontexts der Fachvertreter forschen, wird ein hohes Maß der Reflexion auf Fremdheitserfahrungen, also die Alienitäts- und Alteritätserfahrungen des Forschenden wie des Beforschten, als diskursive Positionalität empirischer Überlegungen vorausgesetzt (Bender et al. 2015: XIV).⁴

Für die Methodik von Feldforschungen in Afrika gab es ebenfalls verschiedene Ansätze des Befremdens. Der nigerianische Philosoph Victor Ahamefule Anoka beruft sich auf die Hermeneutik Hans-Georg Gadamer, die ihm als Theoretisierung für eine afrikanische Philosophie am geeignetsten erscheint. Denn für Anoka sind Gadamer's Überlegungen zu Horizonten und Erwartungshaltungen der Schlüssel zu einem ontologischen Verständnis von Eigenem und Fremdem. »Gadamer defends himself with his insistence that he is engaged in ontology (a description of what is in every act of understanding) and not in methodology (a search for a general or a universal theory of understanding).« (Anoka 2012: 140) Sprache ist für Gadamer vor allem Text. Durch Sprache erst konstituiert sich das Subjekt. Für Anoka ist diese Hermeneutik also die passendste, wenn es gilt, mittels des Textes eine afrikanische Philosophie zu entwickeln. Denn die mündliche Tradierung sei die am meisten in Afrika verbreitete und diese konstituiere nicht nur das gesellschaftliche Wissen und die Gedächtnisformen, sondern eben auch die Identifikationsmomente.

Vom Fremdverstehen der Kulturen und der Befremdung in der Soziologie

Zwischen eigen und fremd unterscheidet der Soziologe Alfred Schütz durch die nicht geteilten Lebensrealitäten der Menschen, denen ein unterschiedliches explizites Wissen zugrunde liege. Nach Alfred Schütz bedarf es vorsprachlich dem Bewusstsein der Erfahrungswelt, auf dem dann explizites Wissen aufbaut. Eine Unterscheidung zwischen dem impliziten (sozial abgeleiteten) und expliziten Wissen (der eigenen Erfahrung) birgt dem Soziologen Hubert Knoblauch zufolge eine Schwierigkeit, da jedes explizit gemachte Wissen auch viele »Elemente impliziten Wissens enthält« (Knoblauch 2010: 148). Demnach sind Alteritätskonstruktionen immer auch von den impliziten und

4 Der Anthropologe Michel Leiris schrieb Anfang der 1920er-Jahre von der Asymmetrie kolonialer Blickverhältnisse. »[Daß] die Okzidental(en) über die ›Anderen‹ sprechen, [und], daß die ›Objekte‹ dieser Beobachtung ›zurückschreiben‹ werden. [Leiris hat] damit, wie Clifford das projektiv in postmoderne Anliegen übersetzt, ›multidirektionale‹ Formen von Ethnographie vorweggenommen.« (Albers 2018: 30). Michel Leiris' Ethnografie wirkt bis in die institutionelle Ethnologie der Postmoderne und half Clifford bei seiner Bestimmung des Eigenen und des Fremden als (Fremd-)Zuschreibung (a.a.O. 29). Die postmoderne Anthropologie und Ethnologie wurden von der Repräsentationskrise ergriffen, da die unsichtbaren Machtverhältnisse hinter Texten und Ausstellungen offengelegt wurden. Leiris kann mit seiner zwischen Poetik und Ethnografie liegenden Wissenschaft als Pionier einer reflexiven Selbstpositionierung gelten, die erst wieder in der Postmoderne aufgegriffen werden sollte.

expliziten Wissenssedimentierungen und von deren prozessualen Charakter im Feldforschungsverlauf bestimmt.

Das Fremdverstehen selbst wird dabei als eine aus der subjektiven Positionalität des Forschenden abgeleitete, vermeintlich autarke Größe verstanden und dient zunächst der Selbstkonstitution des Forschenden im Feld und unterliegt einem steten Wandel. Das Verstehen des Fremden kann nie ein absolutes oder gar universales Wissen über ein Objekt, einen Gegenstand, einen Menschen, eine Gruppe, ein Land, einen Kontinent sein, sondern ein relationaler Aushandlungsprozess zwischen sich ständig in Bewegung befindenden Größen.

Hubert Knoblauch hat sich mit Modellen der Befremdung in der objektiven Hermeneutik befasst. Kultur beruht für ihn auf einer sozialkonstruktivistischen Aushandlungsbasis. Der Kultur-Begriff ist Funktion und Struktur in einem.⁵ Im alltäglichen Teilen von Kultur sieht Hubert Knoblauch auch dessen Gegenteil, das Nichtteilen. Kultur beruht demnach auf Formen der Schließung und Öffnung. »Weil Kultur als Vergesellschaftung von Transzendenz wesentlich in der Interaktion gründet, gehe ich davon aus, dass die Differenz von Kultur – Fremdheit und Andersheit – selbst Modus der Interaktion ist.« (Knoblauch 2007: 33) Seine Beobachtungen stehen in einer Abgrenzung zu den ethnologischen Fächern, die Befremdung als Ausschnitt von Welt und nicht immer im Sinne intersubjektiv hergestellter Modi der Öffnung und Schließung betrachten. Knoblauch führt an, dass Kultur eine Transzendenz Erfahrung sei, und leitet ein Modell nach Luckmann ab – Kultur und Gesellschaft müssen als Konzepte versöhnlich gemacht werden, daher plädiert er für den Kultur-Begriff in der soziologischen Forschung, da deren Gesellschaftsbegriff den Kultur-Begriff umfasse. Dadurch würden »Fehler vieler xenologischer Ansätze, die das ›Andere‹ und ›Fremde‹ vorschnell substantialisieren« (Knoblauch 2007: 38), wie er es den ethnologischen Fächern attestiert, vermieden.

An anderer Stelle bezieht Knoblauch sich auf Schütz, der das distanzieren als Methode einer objektiven Hermeneutik voraussetzt. Diese Form des Befremdens sei von einer alltäglichen Sprache des Fremdverstehens zu unterscheiden. Denn es »fundiert sich vielmehr alltagsweltlich in einer Idealisierung, die auf einer Ähnlichkeitsübertragung beruht – und nicht etwa auf einer wie auch immer gearteten ›Einfühlung‹ in das fremde seelische Erleben.« (a.a.O. 35) Ähnlichkeitsübertragungen sind Alltagssynthesen des Erfahrenen mit meist essenzialisierten Raumordnungen. Die Ähnlichkeitsübertragung kennt nicht den prozessualen Charakter der Selbstreflexion. In der soziologischen Forschung wird Fremdverstehen also als Teil der alltagsrelevanten Kommunikation begriffen. Ähnlichkeitsübertragungen können jedoch nicht Teil einer soziologisch belastbaren Methodologie werden, sind vielmehr Gegenstand ihrer Analyse. Das alltägliche Fremdverstehen hat also nichts mit einem wissenschaftlichen Befremden gemein.

Befremden ist die Hinwendung zu abgeleitetem sozialem Wissen und einem methodischen Prozess, einem Schritt der objektiven Hermeneutik. Bei Knoblauch ist das Sich-Befremden ein planbarer, empirisch geleiteter Prozess, auf deren anderer Seite die ungeregelte, affektiv-emotionale Hinwendung zur Eigenwahrnehmung steht. Für die

5 Kultur als Modus kollektiver Identifikation ist schon in den verschiedenen europäischen Sprachen mit zahlreichen Bedeutungen versehen. So lobt Knoblauch beispielsweise die Trennung von Gesellschaft und Kultur in den britischen Forschungsansätzen (Knoblauch 2007: 27).

Soziologen Jürgen Raab und Dirk Tänzler ist die Befremdung ebenfalls Teil einer objektiven Hermeneutik. Hans-Georg Gadamer, Max Weber und Helmuth Plessner fordern das distanzieren, ohne welche kein ›Verstehen‹ stattfinden könne (Raab et al. 2006: 90). So führt Knoblauch in seinem Artikel über die Videografie und fokussierte Ethnografie an:

»The possibility of interpreters and analysts making use of reflexivity does not only demand that they know the culture they are studying. It also demands that they understand situated action, rather than an apriori theory of communicative action.« (Knoblauch 2006: 75)

Der Kultur-Begriff wird bei Knoblauch gleichsam zur methodologischen Voraussetzung, zu einer Bedingung des empirischen Forschens. Der Prozess des Befremdens in der objektiven Hermeneutik kann erst stattfinden, wenn die eigentliche kulturelle Nähe zum Forschungsgegenstand gegeben ist – ohne kulturelle Nähe keine Befremdung.⁶ So führt der Kultur-Begriff abermals in eine methodische Sackgasse zwischen dem Einfühlen in ›den Anderen‹ und dem befremdeten ›Eigenen‹. Mit dieser engen Konzeptualisierung wird bei Knoblauch das Fremdverstehen zu einer prozessualen Aneignung der Erfahrungswelt und folglich der Transparenz expliziten Wissens im ethnografischen Feldforschungsprozess.

Das Forschen über Diskursivierungen von Bildern in anderen Kulturen ist also in doppelter Hinsicht transparent zu halten: erstens mit Blick darauf, was die Forscherin als implizites Wissen erhebt, was immer auch schon eine Sinnkonstitution zweiter Ordnung bedeutet; zweitens bei der Interpretation der (Un-)Sichtbarkeiten in den Diskursivierungen selbst.

Standort zwischen eigen und fremd und Anti-Universalismus

Seit den 1960ern ist die Problematik der Standortbezogenheit des Forschenden erkannt worden. Diese zeigte sich auch in den Debatten, ob es eine afrikanische Philosophie gebe (Macamo 2010: 18). Die Frage, wer spricht – und wer spricht über wessen Identität? – zeigte sich in vielen Diskursen der Philosophie über Afrikanizität bis hin zur *Négritude*, die ich in Kapitel 3.2. näher beleuchten will.

Diese Debatten sind selbst konstitutiv geworden für die fundamental unterschiedlichen Ansichten über Afrika (ebd.). Ich will mich dem Soziologen Elisio Macamo anschließen, der davon überzeugt ist, dass diese Seelensuche für Afrika von Intellektuellen geführt wurde und diese allein die wahren ›Afrikaner‹ im Sinne ihrer philosophischen Konstruktionen wären, »the others are but Ashanti, Yoruba or Zulu, which, of course, should not rule out that ›Africans‹ in the constructivist sense employed here might carry along such specific identities.« (a. a. O. 19) Die Positionen, die im Folgenden ausgehandelt werden, sind auch die der Identitätskonstruktionen aus den afrikanischen Philosophieströmungen und hinsichtlich der Frage nach deren Standortbezogenheit und

6 Diese Vorgehensweise vertritt auch der Soziologe Stefan Hirschauer, der die systematische Befremdung im Verhältnis zur der eigenen Kultur als methodischen Prozess des Verstehens der eigenen Gesellschaft vorschlägt (Hirschauer 1997).

Repräsentativität in Bezug auf den empirischen Fall der Visualisierungen des Kankurang. Hierfür möchte ich exemplarisch die Problematik der Standortbezogenheit und Repräsentativität der afrikanischen Philosophie durch ein Zitat des nigerianischen Philosophen Mamadu Titus herausgreifen:

»That is why Anyanwu and Ruch assert that: ›If the criterion of philosophy is that every member of that culture should know it, then the western philosophy does not exist. How many individuals in England know about the ideas of Hume, Berkeley, and Locke, now called the British philosophy? How many Germans know about the ideas of Kant? Why then do the factualists think that African philosophy should be a matter of unanimous agreement among every individual African? ... it can only be that they are ignorant of what the cultural philosophy of the Africa people means or else they are intellectually dishonest.« (Titus 2011: 176-77)

Die von Titus aufgeworfene Frage nach kultureller Repräsentativität von Philosophie stellt also wiederum die kulturelle Affinität als eine Schlüsselkategorie des Verstehens vor.⁷ Es geht nicht darum, wie viele Menschen über die verschiedenen philosophischen Strömungen informiert sind, sondern darum, wie Menschen verschiedener Kulturen unterschiedliches Weltverstehen formulieren, das sich von anderem Weltverstehen abgrenzt. So wäre es beispielsweise problematisch, einfach die Sozialtheorien des globalen Nordens auf anderes Weltverstehen zu übertragen. Was nicht heißt, dass es keine Ähnlichkeiten oder auch interkulturell geteilte Auffassungen von Weltverstehen geben könnte (Bell 2002). ›Kulturelle Affinität‹ nennt es Titus, ›interkulturelles Verständnis‹ Richard Bell – all diese Setzungen deuten auf die Formulierung relationaler Partikularismen hin. Auch Julian Go befindet, dass in den strukturalistischen, postkolonialen Theorien der kleinste gemeinsame Nenner die kulturelle Affinität sei (Go 2016: 199).

Wie universell sind also raumzeitliche Konstruktionen von Erbe, die zunächst ausschließlich aus einem europäischen Kontext informiert sind? Der US-amerikanische Soziologe Julian Go empfiehlt, den eigenen Standpunkt und die Fremdheit zu jemandem oder etwas transparent zu machen. Der universalistischen Empirie erteilt Go eine Absage:

»Enlightenment humanism, in turn, necessitates a belief in universalism: the notion that the world can be fully known and understood in terms of basic truths independent of space and time. By this view, not only does Reason allow us to access truths, but those truths are applicable everywhere. Furthermore, humanism and universalism both depend upon a notion, largely traceable to Descartes, of ›objective‹ and ›impartial‹ observers who are themselves unconstrained by space and time. Their knowledge gives access to truths because they deploy a universal Reason.« (a.a.O. 29)

Mit Anti-Universalismus ist hier also zweierlei gemeint: zum einen die Überwindung des Eurozentrismus, der versucht, mittels universalistischer Gesellschaftsentwürfe die afrikanischen Gesellschaften beschreibbar und beherrschbar zu machen; zweitens wird

7 Es gilt jedoch festzuhalten, dass für alle diese Autoren Realitätskonzepte nicht dazu dienen, kulturelle Unterschiede herauszuarbeiten, sondern, eine Metaphysik der Epistemologie innerhalb der afrikanischen Philosophien zu systematisieren.

eine gegenwärtige und eine auf die Zukunft ausgerichtete Gesellschaftsidee entwickelt, die ihren Ausgangspunkt in den afrikanischen Gesellschaften und ihren (Selbst-)Zuschreibungen nimmt.

Im europäischen Humanismus wurden einzelne soziokulturelle Elemente für universelle Beschreibungen von Gesellschaften verwendet. Der franko-martinikanische Poet Aimé Césaire geht sogar so weit, den Fortschrittsglauben des Universalismus, wie er im Humanismus angelegt sei, wie folgt zu begreifen: »Césaire (2000 [1955]) suggested that Enlightenment humanism was the handmaiden of colonialism and European fascism at once: ›At the end of formal humanism ... there is Hitler.« (Go 2016: 30) Auch gegen Hegel und dessen entworfenen Universalismus der Selbst-Erfahrung durch Transzendenz argumentiert Julian Go, denn dieser stand dem schwarzen Individuum in seiner Erfahrung als Sklave ja gerade nicht zur Verfügung (a.a.O. 34). Selbst-Erfahrung durch Transzendenz erlangten nur die Ausbeuter, wohingegen die Ausgebeuteten nicht auf eine heilende Identitätsstiftung zurückgreifen konnten.

Für die Konstruktion kultureller Identität ist die intersubjektiv hergestellte Beziehung von Dingen und Personen zueinander bedeutsam. Kulturelle Identität wird konstruiert durch die sich ständig wandelnden Interrelationen von Personen und Objekten in sozialen Raum- und Zeitgefügen. Diese relationale Sozialtheorie nimmt ihren Anfang im 20. Jahrhundert mit der Identitätstheorie George Herbert Meads aus dem Jahr 1934. »The self is not a natural thing or substance but is only constituted through its relations with others and through relations with itself.« (a.a.O. 122) Wenn es um die Repräsentationsfähigkeit der Soziologie geht, zeigen die postkolonialen Theorien die Endlichkeit der Ontologie soziologischen Wissens oder humanistischen Essenzialismus' auf. Julian Go vertritt den Standpunkt, dass bis auf wenige Ausnahmen alle soziologischen Forschungen vom Imperialismus informiert agiert haben und so auch die Vordenker des 20. Jahrhunderts und die Strukturalisten maßgeblich mit den Prämissen des Orientalismus arbeiteten (a.a.O. 82). Go fragt, »[how] might social theory, and indeed the social sciences more broadly, be reconstructed and reworked in order to better suit the intellectual challenge that postcolonial thought poses to it?« (a.a.O. 2) Gerade für die Studien Webers zum kosmopolitischen Staat solle die Soziologie die bislang missachtete Kategorie des Imperialismus in der Sozialtheorie aufgreifen.

»They did not, for instance, offer historical sociologies of slavery, diasporas, or the impact upon local communities of chartered companies, multinational corporations, or debt regimes imposed by the IMF [International Monetary Fund].« (a.a.O. 101)

Dabei sind vor allem die Raumkonzepte metrozentrischer Perspektiven in die Verantwortung zu nehmen. Diese sind von der westlichen Metropole informiert und teilten die Welt in ›The West and the Rest‹ (a.a.O. 106). Die Erklärung, dass diese Trennung aus der Opposition zwischen der Metropole hier und der Kolonie dort entstanden sei, kritisiert Go, da im britischen und französischen Kolonialismus das eroberte Gebiet zur Staats-souveränität gezählt wurde. Diese Trennung von Metropole und Kolonie wurde jedoch in den Sozialwissenschaften und sozialtheoretisch bislang kaum behandelt (a.a.O. 89).

Der postkoloniale Theoretiker Boaventura Sousa Santos schreibt, dass die Ökologie des Wissens aus Wissen und Ignoranz bestehe. Er hält es für möglich, zu einem Modus des ›Inter-Wissens‹ überzugehen. »The utopia of inter-knowledge is learning other

knowledges without forgetting one's own. Such is the idea of prudence underlying the ecology of knowledges.« (Sousa Santos 2012: 57) Dabei müsse nicht das epistemologische System der modernen, kapitalistischen Gesellschaften übernommen werden, in denen wissenschaftliches Wissen über alle Zweifel erhaben sei. In der Konsequenz entstanden gut informierte Teildiskurse statt eine auf Universalismus ausgerichtete Sozialtheorie.

Der Literaturtheoretiker Edward Said hat mit Bezug auf Fernando Ortez vorgeschlagen, belletristische Texte »kontrapunktisch« zu lesen. Kontrapunktisches Lesen ermögliche es, ein Verständnis für den weltweiten Imperialismus zu entwickeln. Mithilfe dieser Methode könne nicht nur die »Kolonie«, sondern auch die »Metropole« in einem relational imperialen Gefüge verstanden werden. »[A] contrapuntal literary analysis would mine texts to find constitutive relations and interdependencies between metropole and colony, or dominant culture and subordinate culture.« (Go 2016: 112) In Bezug auf Bilder erlaubt die kontrapunktische Betrachtungsweise nicht nur zu analysieren, was zu sehen ist, sondern auch, was nicht zu sehen ist. Diese kontrapunktische Lesart ist daran interessiert, Abhängigkeiten und Beziehungen machtvoller Positionierungen innerhalb und außerhalb des Bildes sichtbar zu machen. Die Bilder können wie Textquellen in größeren historischen Kontexten und Machtgefügen gelesen und verstanden werden, um versteckte Geschichten (ebd.) lesbar zu machen. Diese kontrapunktische Lesart kann nach Said folgende Verhältnisse offenlegen:

»In an important sense, we are dealing with the formation of cultural identities understood not as essentializations (although part of their enduring appeal is that they seem and are considered to be like essentializations) but as contrapuntal ensembles, for it is the case that no identity can ever exist by itself and without an array of opposites, negatives, oppositions.« (Said 1994: 52)

Methodologisch entscheidend für eine Einbindung dieser kontrapunktischen Lesart in die Sozialtheorie wäre nach Julian Go, dass nicht mehr »Nord-Süd-Gefälle« untersucht oder »Inter-Nationale Studien« betrieben würden, sondern die Aufgabe sei es, »*tracking the processes and relations between diverse but connected spaces in the making and remaking of modernity* [Herv. i. O.]« (Go 2016: 114) Diese Konzeption hebt eine territoriale Eingrenzung beispielweise der afrikanischen Fotografie auf und klärt, warum sich die visualisierten Erbeprozesse in Afrika nur schwer in lokale, nationale oder internationale Beziehungsgefüge einordnen lassen. Das kontrapunktische Lesen fordert auch, die Verhältnisse von Macht in einem Beziehungsgefüge zu betrachten, dass also die Kolonialisierten genauso Teil der europäischen Modernität sind, wie die bislang oft separat gedachten Entwicklungen der europäischen Metropole Teil des Kolonialismus sind (ebd.). Die Soziologie befinde sich immer noch in der postkolonialen Raumfalle, in der die globale Imagination nicht von postkolonialen Studien informiert sei, so Go (ebd.). Da er die Überzeugung vertritt, dass selbst die kontrapunktische Lesart von Metropole und Peripherie im postkolonialen Staat nicht die hier vorgestellten Probleme lösen könne, schlägt er eine »relationale Sozialtheorie« vor (a.a.O. 118).

Für sein grundlegendes Verständnis der relationalen Sozialtheorie müssten zunächst holistische Ansätze überwunden werden. Holistische Ansätze beginnen mit empirischen Beispielen und versuchen diese dann wieder in ein Ganzes einzufügen

(Go 2016: 119). Mit diesen vorausgesetzten Verständnissen substanzieller Fallen könne eine relationale Sozialtheorie angelegt werden, in der *agency* und Identität verortet werden (a.a.O. 120). Die relationale Sozialtheorie decke also ein Beziehungsgefüge auf. Dies fordert in der Konsequenz, die eigene Positionalität zu überprüfen und das methodische Rüstzeug infrage zu stellen.

In diesem Kapitel wurden die Begriffe Fremdverstehen und Befremden in der eigenen Gesellschaft und in fremden Kulturen sowie auch als methodisches Werkzeug der Bild- und Textanalyse in den sozialwissenschaftlichen Fächern vorgestellt. Die Folgerungen daraus führten zu einer Auseinandersetzung über die Argumente des Anti-Universalismus hin zu einer relationalen Sozialtheorie, die universalistische Befunde aus der Induktion empirischen Materials vermeidet. Für das eigene methodische Vorgehen konnte dabei herausgestellt werden, dass die kontrapunktische Lesart nach Edward Said sich als ergänzende Maßnahme zur Segmentanalyse nach Breckner eignet. Im folgenden Abschnitt wird die methodologische Diskussion mit der Darstellung der angewandten Methodenpluralität abgeschlossen, um mit der Antwort auf die Frage ›Welche Bildinterpretation für welche Bilder?‹ zum empirischen Teil der Arbeit überzugehen.

2.3 Wissenssoziologie des Visuellen und Methodenpluralität

Drei Methoden werden verwendet: die Segmentanalyse für die Visualisierungen der Dokumentationen des Kankurang, die Diskursanalyse mit diesen Visualisierungen und schließlich die Inhaltsanalyse der Videografien und Sekundärquellen. Zu diesen Analysen gehören sprachliche und schriftliche Sekundärquellen, die sich auf die Bilder beziehen. Um einen Einblick in die Raumbezüge und Materialität der Visualisierungen zu erhalten sowie die handlungsgelagerte Strukturebene mit zu erfassen, werden die Konzepte des relationalen Raumbegriffs nach Martina Löw und der *deixis* nach Mieke Bal hinzugezogen (Bal 2010: 33, Löw 2001: 158). Denn ich begreife Visualisierungen in Anschluss an Reiner Keller als Zeigeakte, als Ordnungen des Zeigens (Keller 2016: 89). Dabei spielen beim Interpretationsbezug der Segmentanalyse insbesondere Weltanschauungen eine zentrale Rolle.

Weltanschauungen

Visualisierungen werden im ersten Schritt der Segmentanalyse in Text umgeschrieben, da sie nicht über sich selbst referieren können. Die Übersetzung der Visualisierungen in Text stellt eine erste Interpretation des Gesehenen dar und bedarf einer »methodisch kontrollierten Sinndeutung« (Raab 2007: 287). In Zeiten globalisierter Bilderströme scheint die Frage besonders bedeutend, welche Methoden es bedarf, außereuropäische Bildphänomene adäquat zu beschreiben. Über die Fachgrenzen hinweg sind diese Fragestellungen immer noch zentral. »Im Unterschied zur ethnologischen Ethnographie zeichnet sich die soziologische Ethnographie dadurch aus, daß sie in der *eigenen Gesellschaft* durchgeführt wird [Herv. d. A.].« (Knoblauch 2001: 124) Wie beschränkt sich die Wissenssoziologie auf die eigene Gesellschaft und Kultur? Die Wissenssoziologin

Aglaja Przyborski sieht im Bild gar die Ko-Konstitution unserer gesamten Weltanschauung:

»By taking our ability to picture the world seriously, we have to admit that images, like language, are not a posteriori given but constitute the condition for the possibility of *our entire Weltanschauung*; it is important to note that both, language and images, not only conserve and transmit such *Weltanschauung*, but are always the places of its mediation and negotiation. [Herv. d. A.]« (Przyborski et al. 2012: 40)

Wenn sich Aglaja Przyborski auf den Weltanschauungs-Begriff von Karl Mannheim stützt, dann ist damit vornehmlich eine westliche Weltanschauung gemeint. Bei Mannheim ist »[die] gesamte Vorgehensweise [...] von der Annahme geleitet, dass die Weltanschauung mehr im Wie, in der Art des Denkens zum Ausdruck kommt als im Was, in den Inhalten.« (Knoblauch 2010: 107) Visualisierungen konservieren, transportieren und verhandeln also gleichermaßen die Weltanschauung und die Formen des Denkens. Wenn Weltanschauungen davon gekennzeichnet sind, wie gedacht wird, und Visualisierungen diese Weltanschauung konstituieren, dann tradieren Visualisierungen die Art des Denkens selbst. Das klingt zunächst deterministisch, ist aber in seiner intersubjektiven, relationalen Konstitution zu verstehen. Denn wie bei der Sprache (Mimik, Gestik, Ausdruck, Sprache, Tonfall, Idiome, Dialekte usw.), so ist auch das Bild eine Form des Denkens (Technik, Abstand zum Objekt, Duktus, Auswahl des Fotoapparates, technisches Vorwissen etc.). Wie auch bei der Korpuslinguistik werden erst im Zusammenspiel der einzelnen Formen der Inhalt und die Weltanschauung deutlich. Die Ikonizität des Bildes wird in dieser Arbeit nicht als teleologischer Selbstbeweis des Bildes verhandelt – sondern als Teil von Diskursen mit Bildern (Keller 2016: 77).

Situative Interpretation

Eine Schwierigkeit der Interpretation von Bildmaterial für die wissenssoziologische Diskursanalyse (WDA) ist die schiere Datenmenge bei der Auswertung von Bildern (a.a.O. 79). Denn die gewonnene Datenmenge bei der Segmentanalyse ist sehr umfangreich und es ist zunächst uneindeutig, wie daraus ein für die WDA relevantes methodisches Vorgehen werden soll.

Bis dahin wird also die einzelne Visualisierung wie eine Aussage und ihr Stellenwert im Diskurs verhandelt. Die Bedeutungen von Bildsegmenten sind dabei immer auch von der Situativität der Forscherin und den externen Wissensquellen abhängig. In seiner Monografie *Art History in Africa* wies Jan Vansina auf die Problematik der Interpretation von Bildinhalten hin (Vansina 1999). Für ihn können Sinnkonstitutionen erst durch die Hinzunahme weiterer Quellen und deren Vergleich hergestellt werden. Ohne diese kann die außerafrikanische Forscherin nicht zu einer Bildinterpretation afrikanischer Artefakte gelangen. Auch für den Kunsthistoriker Erwin Panofsky ist eine Analyse ohne externe Quellen nicht möglich. Genau diesen Vorgang problematisiert die Soziologin Roswitha Breckner, der zufolge die vor-ikonografische, ikonografische und ikonologische Interpretation nach Panofsky die Schwierigkeit beinhaltet, die Interpretationen von den Hypothesen aus den externen Quellen, also den Ideen einer Epoche

leiten zu lassen (Breckner 2010: 277).⁸ Breckner schlägt daher vor, sich wie bei Max Imdahl's Interpretationsmodell zunächst auf die Ikonik der Visualisierung einzulassen.

Das Bild muss erst gesehen und das Sehen selbst nachvollzogen werden. Für Breckner ist dabei die Symbolisierung des spezifisch sozialen Kontextes ausschlaggebend, im Sinne von »jeweilig kontextuellen Horizonten und Sinngeweben.« (Breckner 2010: 266) Nach Imdahl entsteht Sinngewebe durch die formalinhaltliche Gestalt eines Bildes und dessen an Bildelemente gebundene Sinnbezüge. Für Imdahl liegt die Magie der Ikonik in der Spannung zwischen der Kontingenz und Bestimmtheit dieser Bildelemente (a.a.O. 281).

»Im Hinblick auf Bilder bedeutet dies, dass sie sowohl bei ihrer materiellen Herstellung als auch bei der Betrachtung in Gestaltungsprozessen entstehen, in die affektiv-leibliche Zustände und Wahrnehmungen, spezifische Wissensbestände, begriffliche Konzepte und Theorien bis hin zu ›Sichtweisen‹ im Sinne von grundlegenden Haltungen zur Welt in je spezifischer Weise eingehen und miteinander verbunden sind.« (Breckner 2012: 146)

Daher wird hier nach der Segmentanalyse nach Breckner verfahren, um die bildimmanenten und bildsegmentalen Sinngewebe aufzudecken und die Interpretationsansätze mit den Aussagen aus den qualitativen, videografierten Interviews und den Diskursen zu vergleichen, was eine kulturpragmatische Sichtweise auf die Visualisierungen des Kankurang ermöglicht.

Segmentanalyse: Verfahrensweise im Gestaltzusammenhang

Roswita Breckner lehnt ihre Segmentanalyse an die Ikonik von Max Imdahl an. Für sie ist das Ziel, eine Methode zu entwickeln, die die »simultan gegebene[n] Relationen zwischen Elementen [...] sowie [den] Prozess des Sehens« (Breckner 2010: 275) offenlegt. Sie sieht in der von ihr entworfenen Methode den Vorteil, dass der Interpret nah am Bild bleibt. Nicht mehr die Analyse des in Text überführten Bildinhaltes werde zum Analysegegenstand, sondern die Analyse bleibt am Bild (a.a.O. 273). Indem Breckner ihr

8 Jan Vansina sieht gleichermaßen ein Problem in diesen Interpretationsschemata afrikanischer Kunst, bietet aber keine Alternative an. »How does an outsider reach a valid interpretation? [...] No ethnographic report is that detailed. At best we have hermeneutic exegesis by an insider.« (Vansina 1999: 109) Nicht ohne Wehmut schreibt Vansina weiter: »[other than in the treasure house of text of Christianity, Islam, classical antiquity and Pharaonic Egypt] the researcher will always be faced with difficult choices of interpretation and it behoves him to make the grounds of the interpretation quite clear.« (a.a.O. 110) Die Schwierigkeit einer kunsthistorischen Interpretation nach Vansina liegt in der Missachtung von Interpretationsmöglichkeiten, die von kollektiven Repräsentationen abweichen. Auch die afrikanische Kunstgeschichte muss ihre schriftlichen Quellen und Textinterpretationen offenlegen. Im Sinne des dreifachen Schriftsinns nach Erwin Panofsky nutzt die Kunstgeschichte zunächst die objektive Beschreibung des Gegenstandes, ehe sie zu einer Interpretation ansetzt oder abschließend externe Quellen hinzuzieht. »Interpretation is therefore often dependent on data not contained in the art object itself and poses critical problems.« (a.a.O. 106) Kunstgeschichtlich hat dies laut Vansina zu Fehleinschätzungen der afrikanischen Kunst in der Verortung regionaler Kunststile und deren ethnischer Zuschreibung geführt. Als Beispiel nennt er die territoriale Eingrenzung von Reliquienfiguren der ›Bakota‹ in Gabon, deren Similarität aufgrund von Ethnonymen behauptet wurde, die aber tatsächlich gar nicht gegeben sind (a.a.O. 32).

Analyseverfahren nicht mehr an die sequenzielle Interpretation des Textes *über* Bilder bindet, kann sie zu einem neuen Wahrnehmungsformat des Blickes gelangen. »Gleichzeitig wird im Prozess der Wahrnehmung die [sichtbare Gesamtgestalt] sukzessive in ihren Relationen zwischen Elementen in Bezug auf das Bildganze erfasst.« (Breckner 2010: 273) Die einzelnen Elemente und Ausschnitte können vom Interpretieren in Rückschluss auf die Gesamtgestalt betrachtet werden. Erst als dritten Schritt führt Breckner das planimetrische Verfahren der Bildinterpretation nach Imdahl ein.

Segmentanalyse nach Roswitha Breckner

1. Dokumentation des Wahrnehmungsprozesses
2. Sukzessive Rekonstruktion der Gestaltbildung
3. Bestimmung perspektivischer und szenografischer Sinnbezüge und Analyse der planimetrischen Komposition nach Imdahl
4. Rekonstruktion des Bildkontextes und des Gebrauchszusammenhangs
5. Zusammenfassende Interpretation ›Wie wird etwas im und durch das Bild für wen in welchem medialen und pragmatischen Kontext sichtbar?‹
6. Einbettung in fachtheoretische und empirische Zusammenhänge
7. ggf. Analysen zum Gestaltzusammenhang einer Bilderserie, nach Overmann

Im dritten Schritt, der Bestimmung perspektivischer und szenografischer Sinnbezüge und der Analyse der planimetrischen Komposition, verfährt Breckner nach dem Modell Imdahls, das die Ikonik der Bilder in deren formal-inhaltlicher Gestaltung sieht. Erstmals zeigte Imdahl, dass Bilder auch jenseits von Gegenstands- und Textreferenzen Sinn in sich tragen. »Imdahls Ansatz zielt also darauf, die durch Bilder in spezifischer Weise erzeugte Imagination als Akt der Sehenden Sinnbildung, der sich sowohl aus Wahrnehmung wie Wissen speist, zu verstehen.« (Breckner 2010: 279) Imdahl unterscheidet zwischen dem ›Wiedererkennenden Sehen‹ – der Wahrnehmung von »[gegenständlichen und räumlichen] Gegebenheiten auf der Basis vom Wissen, respektive von bereits etablierten Appräsentationschemata« (a.a.O. 280) – und dem ›Sehenden Sehen‹, der aktuellen Relation strukturierender ikonischer Elemente.

Durch die drei Aspekte der »perspektivischen Projektion, [der] szenischen Choreographie sowie [der] planimetrischen Gesamtkomposition [kann das Verhältnis von Kontingenz und Bestimmtheit aufgedeckt werden].« (a.a.O. 281) Imdahls Methode ist dabei offen für mögliche andere Interpretationen, damit sie nicht in einer »kontingenten, respektive subjektive[r] Idiosynkrasie verhaftet bleibenden Eindrucksgenerierung ohne jegliches verallgemeinerbare Potential« (ebd.) stehen bleiben.

Als letzten Schritt der Segmentanalyse nach Breckner werden die Fotografien in ihren Gestaltzusammenhang der Bilderserie gestellt, wie hier beispielsweise den des Galerieelements der Internetseite der UNESCO, was dann eine Gesamthypothese er-

laubt. Die ausgewählten Fotografien werden dadurch Teil einer Webnografie⁹ im Sinne eines Bild-Text-Bezugs.

Selbst wenn ein Bild auf den Internetseiten mit einem anderen Bild identisch ist und nur die unterschiedlichen Visualisierungskontexte andere Interpretationszusammenhänge hervorbringen, so sind diese doch für die WDA weniger relevant. Diese »Feinanalyse« (Breckner 2010: 295) der Intertextualität, des inner- und außerbildlichen Verweisungscharakters ist Gegenstand des letzten Schritts der Segmentanalyse. Hier hat Reiner Keller darauf verwiesen, dass die Interpretationsbezüge in Abhängigkeit von den Visualisierungskontexten für die WDA weniger ausschlaggebend sind, da

»solche ganz unterschiedlichen (und sicherlich hier um zahlreiche Beispiele erweiterbaren) Prozesse der situierten Einbettung von Bildern bzw. Visualisierungen weder eine gemeinsame Gegenstandsreferenz oder ein Thema [haben], noch lässt sich davon sprechen, dass sie durch ihre Bildlichkeit hindurch einen diskursiven Kampf führen.« (Keller 2016: 80)

Die Vielzahl der Einbettungen der Bilder und multiplen Interpretationsbezüge sei hier also nur genannt, sie ist aber nicht zentraler Gegenstand der Analyse. Die bildliche Reproduktion in mehreren Zusammenhängen ist also noch kein Indiz für ein gemeinsam geteiltes, visuelles Erbe. Diese Auseinandersetzung würde eher auf die visuelle Kohärenz nach Schelske abzielen, der damit den relativ stabilen Sinn zwischen den Medien abzubilden sucht (siehe Kap. 3.3.1).

Abschließend ist hinsichtlich der Segmentanalyse zu betonen, dass sie es erlaubt, zuerst die eigenen Hypothesen am Bildmaterial zu sammeln und zu reflektieren. Durch das Hinzuziehen weiteren Materials kommt es zur Hypothesenprüfung. Gleichzeitig zeigt sich, dass eine Bildinterpretation in diesem Sinne nie gänzlich abgeschlossen werden kann und sich immer wieder durch das Hinzuziehen neuer Wissensbestände (re)formiert. Diese enge methodische Bindung ans Bild hat den Vorteil, Hypothesen aus den eigenen Wissensbeständen und Weltanschauungen transparent zu halten.

Der Frage »Wie wird der Kankurang visuell vererbt?« ist nur durch die Hinzunahme von Kommunikation im Sinne der transkribierten Interviews oder Texte nachzukommen. Es handelt sich bei den Visualisierungen um Formen codierter Verweise, die sprachlich vermittelt werden und Anzeichen für außerbildliche Wirklichkeiten sind (Breckner 2010: 267–68). Es kann gesagt werden, dass die Brauchträger selbst die Fotografie aufgrund ihrer Inszenierung, Artifizialität oder der Form des Spektakels, die es durch seine Online-Präsenz erhält, ablehnen. Die Visualisierung ist also zugleich Gegenstand von Diskursen, ohne dass diese sich auf ein spezifisches Bild stützen müssen. Die Fotografie ist daher ein Balance-Akt des visuellen Erbens zwischen lokal-dis-

9 »Im Verlauf der letzten drei Dekaden wurden [...] verschiedene Vorgehensweisen beschrieben und begrifflich gefasst, die von »Anthropology of Cyberspace« (Escobar 1994), »Netnography« (Kozinets 1998) über »Virtual Ethnography« (Hine 2000), »Online-Ethnografie« (Markham 1998; Marotzki 2003) und »Digital Anthropology« (Horst/Miller 2012) bis hin zu »Cyberethnography« (Hakken 1999; Teli/Pisanu/Hakken 2007), »Cyberanthropologie« (Knorr 2011) und »Webnografie« (Strübing 2006) reichen.« (Barth 2016: 67) Zur Gewichtung der Webnografie in der Soziologie siehe Strübing, Marcus und Knoblauch.

kursiven Aussagen *mit* Visualisierungen und Visualisierungen *als Gegenstand* des Diskurses. Beide Phänome müssen beschrieben werden und stellen sicherlich (noch) keine auf Dauer gestellte oder bereits kanonisierte Visualisierung des Kankurang in Senegal oder Gambia dar.

Diskursformationen des Unsichtbaren

Der Wissenssoziologe Reiner Keller hat auf die komplexe Diskursivität von Visualisierungen hingewiesen. Die alleinige Beschäftigung mit der Ikonik der Bilder und ihrem bildimmanenten Sinn sei nicht ausreichend. Die Diskursivität der Bilder gestaltet sich immer erst in Hinzunahme von implizitem Wissen mit den Texten, wie im Museum oder beim Sprechen über museale Displays. Besonders wichtig ist also die Frage nach Sichtbarkeit und Unsichtbarkeiten. Visualisierungen sind immer ein Ausschnitt von Welt und diese Ausschnitte sind durch soziale Ein- und Ausschlüsse gekennzeichnet. Das Fragen nach Unsichtbarkeiten, also Bereichen des Nicht-Gezeigten, ist ein weiteres Feld der Analyse. Unsichtbarkeiten werden dabei als Teil der Phänomenstruktur der Geheimnis-Ebenen des Kankurang begriffen (siehe Kap. 4.1).

Michel Foucault schrieb über das Sichtbare und Sagbare, welches sich für die Begründung von Diskursformationen eigne, dass diese die Formen des institutionellen Schweigens miteinschließen. Für Reiner Keller ist daher eine Visualisierung, in Anschluss an Foucault, eine Aussage, die weit über die Ikonik des Bildes hinausreicht (Keller 2016: 80). Für ihn muss ein Bild sprachlich und gestisch relevant gemacht werden; die einzelnen Bildelemente wie die Farbe oder auch Typografien werden zugunsten der Diskurse über Visualisierungen vernachlässigt (a.a.O. 82).

»Im Anschluss an Foucault orientiert sich die WDA [Wissenssoziologische Diskursanalyse] an der zentralen Unterscheidung von singulärer Äußerung und typisierter Aussage. Äußerungen sind das, was in diskursiven Praktiken vollzogen, getan wird, die konkrete Verknüpfung eines Tuns mit einer Form, einem Inhalt und einem Referenten. Äußerungen sind also der tatsächliche Stoff, das Material, aus dem Diskurse gebildet sind. Sie konstituieren die Gegenstände, von denen sie handeln.« (Ebd.)

So funktioniert auch die ikonische Kohärenz im Kommunikationskontext, die anzeigt, was sprachlich, gestisch und schriftlich relevant gemacht wird. Daher plädiert Reiner Keller für eine ergebnisoffene Annäherung mit einer methodenpluralen analytischen Heuristik je nach Forschungsinteresse (a.a.O. 75).

Daher wird zu der WDA mit Bildern die handlungsgelagerte Ebene des Zeigens hinzugenommen. Zeigen oder *deixis* ist dabei im musealen Kontext die Kontextualisierung des institutionalisierten Raumes, das Wissen und Ausblenden von Diskursen. Daher sind sowohl die bereits genannten Tabuisierungen als Diskursformation im Sprechen über Visualisierungen (Kap. 4.1) als auch die dabei erzeugten raumzeitlichen Bezüge (Kap. 4.2, 4.3, 4.4) für die Analyse in dieser Arbeit ausschlaggebend. Dies lässt eine Einschätzung zu über Prozesse des *spacing* im Sinne platzierter Güter und Menschen in Räumen und im Sinne einer Syntheseleistung, also »über Wahrnehmungs-, Vorstellungs- oder Erinnerungsprozesse« (Löw 2001: 159) dieser Platzierungen.

Visualisierungs- und Diskursanalysen und handlungsgelagerte Ebene

Diese Arbeit verbindet im letzten Schritt die Segment- und Diskursanalyse mit den Analysen der Videografien und somit auch den handlungsgelagerten Ebenen der Bilder. Anhand der Videografien werden geführte Touren im Museum und das Zeigen bedeutsamer Bild- sowie stadträumlicher Bezüge analysiert.

Insbesondere die handlungsgelagerten Ebenen in ihrer komplexen Zusammensetzung aus Geste, Sprache und Habitus ermöglichen den Zugriff auf eine kulturpragmatische Sichtweise der Phänomene. Wie im Kapitel 3.3. (Episteme Raum und Zeit) gezeigt wird, gibt es nicht ein Episteme, sondern eine Vielzahl möglicher epistemologischer Bezüge, die den Akteuren kulturspezifische Handlungssicherheiten bieten. Unterschieden wird dabei zwischen den Epistemen Raum und Zeit in einer europäischen Philosophie, in der Ethnophilosophie in Afrika und in der regionalen Religiosität des Islams der Mouriden und Tijiani-Bruderschaften.

Für Max Weber, Edmund Husserl, Alfred Schütz und Paulin Hountondji konstituiert sich raumzeitlicher Sinn im Bewusstsein des Handelns. Dabei wird für die Betrachtung von Gegenständen eine handelnde Gestalterkennung vorausgesetzt, wenn zum Beispiel von der sukzessiven Typisierung von Gegenständen im Raum mittels des Sehens ausgegangen wird. In dieser Form handelnder Gestalterkennung wirken Raum und Objekte und Erfahrung auf die Syntheseleistung ein. Gestalterkennung setzt die Bestimmungsrelation von bereits sedimentierten, erinnerten und vorhandenen Erfahrungen voraus (Schütz 1979: 278, zitiert nach Knoblauch 2010: 143). Zeitkonstitutionen spielen also eine Rolle bei der Wahrnehmung visuellen Erbens. Denn die räumliche und ikonische Wahrnehmung von Objekten findet immer sukzessiv statt, wie es der Beniner Philosoph Paulin Hountondji formuliert.

»I cannot at one and the same time perceive all the sides of a tree. In order to have a full view of it, I will have to go round it. A physical thing is always perceived in successive phases through a manifold system of continuous percepts that all aim at it as the ›same‹ object.« (Hountondji 2002: 18-19)

Die sukzessive, kontinuierliche Wahrnehmung von Teil-Objekten und Bildern ist eine Grundvoraussetzung menschlicher Wahrnehmung und bedingt die Zeitvorstellungen. Das Sehen selbst ist so zeitkonstitutiv, konstruiert wahrgenommene Zeit.¹⁰ Gerade daher ist die Analyse der Episteme Raum und Zeit von kategorialer Wichtigkeit bei der Analyse von Visualisierungen anderer kultureller Kontexte.

Auch Handeln ist ebenso zeitkonstitutiv wie raumbezogen. Die Kultursemiotikerin Mieke Bal hat im American Museum of Natural History in New York die Funktionen der *deixis* im Ausstellungskontext näher analysiert (Bal 2010: 28). In Mieke Bals kultursemiotischer Lesart werden finanzielle oder machtpolitische Aspekte zunächst ausgeklammert (a.a.O. 30). Bal konzentriert sich ganz auf die *deixis*, also die Aspekte der Sinnkonstitution im Museum durch den Zeigeakt. Durch das Zeigen der Gegenstände,

10 Damit wird als Objekt-Erkennung die simultane Wahrnehmung einzelner Bildsegmente und des Bildganzen ausgeschlossen. Beispielsweise Breckner hinterfragt aber genau diese ›simultanen‹ und ›sukzessiven‹ Bildwahrnehmungsprozesse hinsichtlich ihrer Wissenskonstitution als zeitliche Komponenten (Breckner 2012: 148).

die Bezugnahme auf Räume und Zeiten, wird der Museumsraum Analysegegenstand für die Ableitung der Syntheseleistung. Im Museum lesen wir die Zeit und den Raum.¹¹ Hier handelt der Akteur mit den Gegenständen und ko-konstituiert durch sein Handeln erst den Raum Museum. Die Syntheseleistung ist nach Martina Löw demnach gleichermaßen konstitutiv für das Museum wie die Objektanordnungen, das *spacing* selbst.

Raum wird durch Syntheseleistung und *spacing* relational (an)geordnet (Löw 2001: 159–60). Raum ist Löw zufolge das Zusammenspiel aus Handlungen und der strukturellen Raumordnung nach Anthony Giddens. In Anschluss an Soja, Rose und Sturm folgert Löw, dass Raum durch die Handlung und Erfahrung von relational in Bezug gesetzten Gütern hergestellt wird (Löw 2008: 26). Der relationale Raumbegriff wird hier genutzt, um auf das Verhältnis von Raumvorstellungen, aber auch von Raum und Zeit und deren relevant gemachten epistemischen Bezüge aufmerksam zu machen.

Kritik am relationalen Raumbegriff übt Markus Schroer. Denn Raumaneignung im Sinne des *spacing* nach Löw sei, so Schroer, eine ausschließlich lustvolle Raumaneignung. Räume seien jedoch machtvoll Gefüge, daher müsse gefragt werden, wie ein Raum sozial hergestellt wird und »was der Raum selbst vorgibt.« (Döring et al. 2008: 26) Schroer missversteht aber die durchaus nicht willkürliche Sinnproduktion im und mit dem Raum. So produzieren machtvoll räumliche Arrangements eben auch die damit verbundenen körperlichen, materiellen, psychischen, geschlechtlichen oder ästhetischen Grenzen. Diese Raumstrukturen können laut Löw zu einer Ethnisierung führen:

»This interaction [with structures] has been investigated more closely with respect to ethnization. Andreas Eckert (1996), for instance, shows how colonial spatial policy in Africa produced an ethnization of bodies.« (Löw 2008: 33)

Die Strukturen des Raums können die (An-)Ordnung von Körpern und Gütern determinieren. Auch kulturelle, sozialisierte Erwartungshaltungen an den Raum als Teil der Syntheseleistung können stark von diesen Strukturen geleitet sein.

Dabei stützt sich Löw maßgeblich auf Anthony Giddens. Der Raumsoziologe Giddens unterscheidet typologisch drei Kategorien von Gesellschaften: »tribal society, class-divided society, and capitalist-class society« (Go 2016: 87). Julian Go betont, dass auch schon in den 1960er-Jahren Stammesgesellschaften nicht mehr vorhanden waren. Bei Giddens blieben auch die Kolonien und die hierarchischen Klassengesellschaften unerwähnt (ebd.). Abgesehen von diesem blinden Fleck hinsichtlich kolonialer Unrechtsverhältnisse bei der Ableitung von generalisierbaren Aussagen, die die Post-colonial Studies bemängeln, ist der relationale Raumbegriff von Löw aber durchaus anwendbar auf die regionalen Kankurang-Museen.

11 Dabei befasst sich aber auch die Soziologie erst seit kurzer Zeit mit dem Raumbegriff, wie der Soziologie Gunter Weidenhaus in seiner Monografie der sozialen Raumzeit schreibt. »Mit Henri Lefebvre (1971) und später im Zuge des ›Spatial Turn‹ um 1990 gelangt der Raum als soziale Konstitution prominent auf die Agenda der Soziologie. Die Idee, Räume als soziale Produktionen zu denken und eine Raumsoziologie zu etablieren, findet sich in einer Fülle angelsächsischer und deutscher Ansätze.« (Weidenhaus 2015: 194–95)

Zusammenfassung und Zielsetzung der Analyse

Das Forschungsinteresse war (wie in Kap. 1. bereits dargestellt) zunächst geleitet von der Beweisführung hinsichtlich globaler Unrechtsverhältnisse, vor allem durch die Kritik der Critical Heritage Studies in Bezug auf die UNESCO. Im Zuge der ethnografischen Erhebungen entwickelten sich aber feinere Forschungsfragen, die letztendlich zu der Frage führten: »Wie wird der Kankurang visuell vererbt?« Durch diese allgemeinere Fragestellung wurde sowohl die Positionalität der Forscherin hinterfragt als auch eine Hinwendung zur wissenssoziologischen Methodik vollzogen.

Besonders bei der Frage der wissenssoziologischen Untersuchung in der eigenen Gesellschaft und Kultur drängen sich Fragen nach den Analysekategorien Raum und Zeit auf. Obwohl von Anfang an eine Segmentanalyse und eine Diskursanalyse geplant waren, mussten diese durch kulturpragmatische Sichtweisen erweitert werden – zum Beispiel mittels punktueller Videografie von Zeige-Vorgängen in Museen, die die *deixis* und somit die Syntheseleistung verdeutlichen.

Gezeigt werden konnte also, dass die Segmentanalyse zwar der Ausgangspunkt des methodischen Rüstzeugs war, allerdings nicht ausreichend ist, um Visualisierungen als Aussagen oder als Gegenstand von Diskursen zu analysieren. Hinzugenommen wurden auch, um der Materialität des Raumes selbst und den in ihn eingeschriebenen handlungsgelagerten Strukturebenen gerecht zu werden, das Konzept der *deixis* nach Bal und die Heuristik des relationalen Raumbegriffs von Martina Löw.

Aus diesem ergebnisoffenen Methodenmix sollen sowohl Erkenntnisse aus den bildimmanenten Deutungen über den Kankurang gewonnen werden, als auch die handlungsgelagerte Ebene der Raumkonstitution des Museums in Westafrika mit einbegriffen werden.