

Steffi Hobuß/Ulrich Lölke (Hrsg.)

## Erinnern verhandeln

Kolonialismus im kollektiven Gedächtnis  
Afrikas und Europas

*Steffi Hobuß*, Dr. phil., studierte Philosophie, Germanistik, Sozialpsychologie und Geschichte, lehrt seit 1996 Sprachphilosophie als Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität Lüneburg. Arbeitsgebiete: Sprachphilosophie, Erkenntnistheorie, Ästhetik, Philosophie der Psychologie, Postkoloniale Theorie, Interkulturelle Studien Feministische Theorie und gender studies.

*Ulrich Lölke*, Dr. phil., studierte Philosophie, Kunstgeschichte, Theologie und Freie Kunst in Berlin, Frankfurt a.M., Hamburg und in den USA; Gastwissenschaftler an der University of Ghana und an der Zentralen Einrichtung für Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsethik der Universität Hannover; lehrt Philosophie als Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Kulturtheorie der Universität Lüneburg.

WESTFÄLISCHES DAMPFBOOT

## Inhalt

Vorwort	8
<i>Johannes Fabian</i> Erinnerung/Gegen-Erinnerung, Sammeln/Verstreuen Reflexionen aus einer ethnographischen Perspektive	13
<i>Jacob Emmanuel Mabe</i> Vom 'kollektiven Gedächtnis' zur Konvergenzhistorik Europäische und afrikanische Erinnerungen an den Kolonialismus - philosophisch hinterfragt	32
<i>Henning Melber</i> Über die Mühen des Erinnerns und die Last des Erinnert werdens Namibisch-deutsche Geschichte in der Gegenwart	46
<i>Reinhart Kößler</i> Namibia Deutschland: Afrikanische Perspektiven	61
<i>Volker Paulmann</i> Die Arbeit am kollektiven Gedächtnis Erinnerungsorte in Deutschland und Südafrika - zur Struktur eines politischen Feldes	73
<i>Leonhard Harding</i> Der Völkermord in Rwanda Der Rückgriff auf das koloniale Bewusstsein, oder die Gefahr einer Manipulation der Erinnerung	91
<i>Stefanie Michels</i> Postkoloniale kamerunische Gedächtnisopografien - Medien, Akteure, Topoi	117
<i>Peter Sebald</i> „Lust“ und „List“ kolonialer Erinnerung - Togo 2005	140
<i>Ulrich Lölke</i> „You went for the wrong Greeks, Elizabeth.“ - Zur Hermeneutik der kolonialen Gewalt in Romanen John M. Coetzee und André Brinks	161

**Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek**  
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen  
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über  
<http://dnb.ddb.de> abrufbar.

2. erweiterte Auflage Münster 2007  
© 2007 Verlag Westfälisches Dampfboot  
Alle Rechte vorbehalten  
Umschlag: Lütke Fahle Seifert AGD, Münster  
Druck: Rosch-Buch Druckerei GmbH, Scheßlitz  
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier  
ISBN 978-3-89691-643-3

<i>Leo Kreutzer</i> Deutsche Heimat und afrikanische Wahlheimat in Hans Grimms Roman „Volk ohne Raum“ Zur Dekolonisierung eines 'Kolonialismus ohne Kolonien'	179
<i>Steffi Hobuß</i> Verhandelte und versäumte Erinnerungen, koloniale Blickverhältnisse	194
<i>Maguèye Kassé</i> Kulturpolitik als Erinnerungspolitik	211
<i>Heiko Möhle</i> Kolonialismus und Erinnerungspolitik Die Debatte um die Hamburger „Askari-Reliefs“	222
<i>Astrid Kusser/Susann Lewerenz</i> Genealogien der Erinnerung – die Ausstellung Bilder verkehren im Kontext der Gedenkjahre 2004/2005	240
Angaben zu den AutorInnen	272

The crimes that the African continent commits against her kind are of a dimension and, unfortunately, of a nature that appears to constantly provoke memories of the historic wrongs inflicted on that continent by others. There are moments when it almost appears as if there is a diabolical continuity (and inevitability?) to it all – that the conduct of latter-day (internal) slaverunners is merely the stubborn precipitate of a yet unexpiated past. The ancient slave stockades do not seem ever to have vanished; they appear more to have expanded, occupying indiscriminate spaces that often appear contingent with national boundaries. Thus, the role of memory, of ancient precedents of current criminality, obviously governs our responses to the immediate and often more savage assaults on our humanity, and to the strategies of remedial action. Faced with such a balancing imposition – the weight of memory against the violations of the present – it is sometimes useful to invoke the voices of the griots, the ancestral shades and their latter-day interpreters, the poets.

Wole Soyinka, *The burden of memory, the muse of forgiveness* (1999)

Steffi Hobuß

## Verhandelte und versäumte Erinnerungen, koloniale Blickverhältnisse

### Erinnerung als soziale Praxis

Im Zusammenhang seiner Argumentation gegen diejenige Theorie der Sprachbedeutung, der zu Folge wir die Bedeutung von Wörtern durch private geistige Akte sichern, fordert Wittgenstein in seinen „Philosophischen Untersuchungen“ zur folgenden Überlegung auf:

„Stellen wir uns diesen Fall vor. Ich will über das Wiederkehren einer gewissen Empfindung ein Tagebuch führen. Dazu assoziiere ich sie mit dem Zeichen ‚E‘ und schreibe in einem Kalender zu jedem Tag, an dem ich die Empfindung habe, dieses Zeichen. – Ich will zuerst bemerken, daß sich eine Definition des Zeichens nicht aussprechen läßt. – Aber ich kann sie doch mir selbst als eine Art hinweisende Definition geben! – Wie? kann ich auf die Empfindung zeigen? – Nicht im gewöhnlichen Sinne. Aber ich spreche, oder schreibe das Zeichen, und dabei konzentriere ich meine Aufmerksamkeit auf die Empfindung – zeige also gleichsam im Innern auf sie. – Aber wozu diese Zeremonie? denn nur eine solche scheint es zu sein! Eine Definition dient doch dazu, die Bedeutung eines Zeichens festzulegen. – Nun, das geschieht eben durch das Konzentrieren der Aufmerksamkeit; denn dadurch präge ich mir die Verbindung des Zeichens mit der Empfindung ein. – ‚Ich präge sie mir ein‘ kann doch nur heißen: dieser Vorgang bewirkt, daß ich mich in Zukunft *richtig* an die Verbindung erinnere. Aber in unserem Falle habe ich ja kein Kriterium für die Richtigkeit. Man möchte hier sagen: richtig ist, was immer mir als richtig erscheinen wird. Und das heißt nur, daß hier von ‚richtig‘ nicht geredet werden kann.“<sup>1</sup>

Zunächst scheint an diesem Fall nichts Ungewöhnliches oder Schwieriges zu sein: Es geht darum, das Wiederkehren einer bestimmten Erinnerung in einem Tagebuch zu notieren, wozu die Empfindung mit einem Zeichen verknüpft werden soll. In Wittgensteins Zusammenhang besteht aber die Funktion dieses Beispiels darin zu prüfen, ob durch eine solche Verknüpfung eine private Basis dafür gelegt werden kann, dass wir sprachliche Zeichen überhaupt mit Bedeutung verwenden.<sup>2</sup> Die Empfindung soll durch einen privaten Akt der Verknüpfung mit dem Zeichen verbunden werden; die Umgangssprache mit ihren verlässlichen Bedeutungszuschreibungen steht für die Verknüpfung nicht zur Verfügung, weil sie durch diese ja erst ermöglicht werden soll. Daher lässt sich keine Definition des Zeichens aussprechen, weil sie von der stabilen Bedeutung von Zeichen immer schon Gebrauch machen müsste. Es bleibt also der Versuch, die ostensive Definition durch ein Konzentrieren der Aufmerksamkeit im Inneren zu ersetzen, um gleichsam die Verbindung von Zeichen und Empfindung durch einen geistigen

Akt herzustellen. Wittgenstein weist darauf hin, dass dies aber kein Zeigen im gewöhnlichen Sinn sei, sondern ein Akt, der als innerer, von anderen nicht beobachtbarer nach dem Vorbild des gewöhnlichen Zeigens auf etwas postuliert wird. Wenn durch einen solchen Akt eine Verbindung zwischen Empfindung und Zeichen hergestellt werden könnte, so Wittgenstein weiter, müsste diese Verbindung darin bestehen, dass in zukünftigen Fällen richtig von der Verbindung Gebrauch gemacht werden könnte, weil man sich richtig an sie erinnert. Aber gerade das leistet die private Verknüpfung nicht: Weil sie prinzipiell durch private geistige Akte entstehen soll, kann sie keine gültige Erinnerung etablieren, denn „Man möchte hier sagen: richtig ist, was immer mir als richtig erscheinen wird“. Wenn nicht vollkommen willkürlich sein soll, was unter „richtiger Erinnerung“ zu verstehen ist, dann wird auf private Weise überhaupt keine Erinnerung zustande gebracht. Wittgensteins „man möchte sagen“ weist auf das Problem hin: Mit dieser Wendung distanziert er sich stets vom Gesagten, hier also von der irrigen Vorstellung, es könne überhaupt von „richtig“ die Rede sein. Wittgensteins Text ist eine *reductio ad absurdum* nicht nur der privaten Sicherung der Sprachbedeutung, sondern auch der Vorstellung, Erinnerung könne privat gedacht werden.

Wittgensteins Ziel ist freilich keine Theorie der Erinnerung, sondern er zeigt hier, dass eine private Erinnerung keine zulässige Grundlage darstellt, auf der sich Theorien der Sprachbedeutung aufbauen lassen. Trotzdem hat Wittgensteins Argumentation für die Theorie der Erinnerung insofern Aussagekraft, als sie die Unmöglichkeit privater Erinnerung begründet. Die Sprachbedeutung und die Erinnerung kann man sich in einem Verhältnis wechselseitiger Abhängigkeit voneinander denken: Ein Mensch kann sich nur erinnern, wenn er eine Sprache hat, und das bedeutet, zu einer Gruppe zu gehören, die einen gemeinsamen Sprachgebrauch pflegt, und er kann nur sprechen, wenn er eine Sprache gelernt hat, wofür er die Fähigkeit zur Erinnerung braucht. Dieses wechselseitige Verhältnis von Sprache und Erinnerung, die jeweils nicht privat gedacht werden können, hat Maurice Halbwachs für die Theorie der Erinnerung explizit untersucht. Halbwachs' Theorie von der sozialen Bedingtheit des Gedächtnisses sieht die entscheidenden Voraussetzungen für die Erinnerung darin, dass der einzelne Mensch als Träger des individuellen Gedächtnisses ein grundsätzlich soziales Wesen ist, das in eine Gemeinschaft eingebunden ist. Das Gedächtnis beruht auf der Grundlage kollektiver Strukturen, die dem Dasein des Einzelmenschen vorausgehen. Dazu gehört der Sprachgebrauch im engeren Sinne, aber auch viele weitere Praktiken, „mit denen sie [die Sprache, S.H.] verwoben ist“<sup>3</sup>, z.B. das explizite oder implizite Wissen darum, was eine Gruppe für bedeutungsvoll – und damit erinnerungswürdig –

erachtet. Die Gemeinschaft, zu der ein Mensch gehört, übt einen entscheidenden Einfluss darauf aus, woran und wie sich ein Mensch erinnert.

Halbwachs unterscheidet zu Beginn seiner Argumentation zwischen Träumen und Erinnerungen. Er appelliert an die allgemeine Erfahrung, dass sich Traumbilder auf vergangene Ereignisse beziehen. Daher würden sie zwar häufig als Erinnerungen begriffen, seien aber selbst keine Erinnerungsbilder:

„Ebenso enthält die Bilderfolge unserer Träume keine eigentlichen Erinnerungen, weil man zum Erinnern des Denkens und des Vergleichens fähig sein und sich mit einer Gruppe von Menschen in Verbindung fühlen muß, die die Treue unseres Gedächtnisses garantieren kann, – alles Bedingungen, die offensichtlich nicht erfüllt sind, wenn wir schlafen.“<sup>4</sup>

Halbwachs argumentiert hier wie Wittgenstein: Die „Treue unseres Gedächtnisses garantieren“ kann nur eine Gruppe von Menschen, weil erst in einer solchen Gruppe die Vermögen des Denkens und des Vergleichens möglich sind.<sup>5</sup> Und so wie Wittgenstein die Vorstellung zurückweist, wir könnten eine private Wendung unserer Konzentration nach innen vollziehen, um eine Verbindung zu etablieren, so stellt Halbwachs die an Rousseaus Spaziergänger erinnernde Vorstellung in Frage, wir könnten, wenn wir uns erinnern, mit dem „innersten Teil unseres Ich“ in Kontakt treten:

„Aber wir bewahren eine genaue Erinnerung an Gegenstände, die wir auf einsamem Spaziergang gesehen haben, nur in dem Maße, wie wir sie lokalisiert, ihre Form festgestellt, sie benannt haben und wie sie für uns zum Anlaß einer Überlegung geworden sind. All das jedoch: Ort, Form, Namen, Überlegung sind Mittel, mit denen unser Geist die Gegebenheiten der Vergangenheit in den Griff nimmt, von denen uns ohne sie nur eine vage und undeutliche Erinnerung bliebe.“<sup>6</sup>

Hier ist interessant, welche Mittel Halbwachs benennt, „mit denen unser Geist die Gegebenheiten der Vergangenheit in den Griff nimmt“: Eine „vage und undeutliche“ Erinnerung räumt er zwar ohne sie als möglich ein, aber für vollgültige Erinnerungen bedarf es intersubjektiver Mittel des Geistes wie Orte, Formen, Namen und Überlegungen. All diese Mittel sind nicht privat zu etablieren, sondern beruhen auf sozialen Praktiken der jeweiligen Gruppe, so wie es nach Wittgenstein nicht mehr sinnvoll ist, nach einem vorsozialen Zustandekommen von Sprachbedeutungen zu fragen, sondern stattdessen nach dem Gebrauch gefragt werden sollte, den wir von der Sprache machen. Halbwachs setzt sich ausführlich mit etlichen Variationen des abgelehnten Bildes vom Gedächtnis auseinander. Wenn er eine private „Wendung ins Innere“ als Möglichkeit, Erinnerung zu etablieren, zurückweist, verbindet er diese Überlegung mit der Kritik an der Vorstellung, in diesem Inneren würden vergangene Bewusstseinszustände gleichsam vorgehalten, um sich bei Bedarf gegebenenfalls mit einer Wendung nach Innen zu erinnern.

„Man darf sich nicht vorstellen, daß der rein persönliche Aspekt unserer ehemaligen Bewußtseinszustände sich im Grunde unseres Gedächtnisses erhalte und daß es genüge, ‚den Kopf dorthin zu wenden‘, um sie wiederzugewinnen. Wir verfügen nur schlecht über unsere ehemaligen inneren Einstellungen und können sie allenfalls teilweise rekonstruieren, in dem Maße, wie sie an Bilder von sozialer Bedeutsamkeit gebunden waren und wie wir uns ständig solche rein schon als Mitglieder der Gesellschaft vorstellen, etwa das der ‚ächzenden großen Wagen, die am Abend zurückkehren‘ oder das der ‚Schranke, an der wir durch Almosen unsere Geldbeutel geleert hatten.‘“<sup>7</sup>

„Den Kopf dorthin zu wenden“ setzt Halbwachs in Anführungszeichen – die Formulierung ist einerseits für gewöhnliche Fälle vollkommen unproblematisch, wenn ich beim Abbiegen auf der Straße den Kopf wende, um andere sehen zu können, oder den Kopf dorthin wende, woher der Lärm kommt, um zu sehen, wer ihn verursacht. Aber wenn dieses Bild für die Erinnerung an vergangene Bewusstseinszustände verwendet wird, handelt es sich um einen problematischen Fall, denn es ist genau wie bei Wittgenstein „doch kein Zeigen im gewöhnlichen Sinne“. Wir können, so Halbwachs, vergangene Erlebnisse, Empfindungen und Einstellungen nur insofern rekonstruieren, als sie „an Bilder von sozialer Bedeutsamkeit gebunden waren“, statt dass sie Bildern von sozialer Bedeutung womöglich eine Basis geben könnten! Die beiden Beispielformulierungen beschreiben Bilder und Szenen von Gegenständen mit Begriffen aus der menschlichen Gesellschaft. Die Wagen werden z.B. erinnert wie eine Gruppe von Menschen, die am Abend erschöpft nach Hause kommen, wobei diese Belehnung dem Bild eine dichtere soziale Bedeutsamkeit verleiht und sie dadurch leichter erinnerbar sein lässt.

Der Fall ist der gleiche wie bei Wittgensteins Empfindung „E“. Es gibt keine Möglichkeit, soziale Bedeutung durch private Verknüpfungen, etwa durch Introspektion als Garantie, herzustellen, sondern der Begründungszusammenhang ist genau umgekehrt.

Jan Assmann beschreibt in seiner vielfach rezipierten Theorie des kulturellen Gedächtnisses die Auswirkungen genau dieser philosophischen Untersuchungen, wenn er z.B. schreibt, wir verständen das Gedächtnis üblicherweise gern als individuellen Speicher, der kollektiven Prozessen zu Grunde liegt und verkennt dabei die Rolle der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen.<sup>8</sup> Und er hebt unter Verweis auf Halbwachs ausdrücklich die Verbindung von Erinnerung und Sprache hervor:

„[...] das individuelle Gedächtnis baut sich in einer bestimmten Person kraft ihrer Teilnahme an kommunikativen Prozessen auf. Es ist eine Funktion ihrer Eingebundenheit in mannigfaltige soziale Gruppen, von der Familie bis zur Religions- und Nationsgemeinschaft. Das Gedächtnis lebt und erhält sich in der Kommunikation: bricht diese ab, bzw. verschwinden oder ändern sich die Bezugsrahmen der kommunizierten Wirklichkeit, ist Vergessen die Folge.“<sup>9</sup>

An dieser Passage sind mindestens zwei Dinge bemerkenswert: Erstens wendet sich Assmann wie Halbwachs gegen Speichertheorien des Gedächtnisses, wie wir sie bei John Locke finden. Für Locke gibt es Erinnerung einerseits in Form von „Betrachtung“, d.h. dass der Geist ihm zugeführte Ideen eine gewisse Zeit „im Auge behält“, aber vor allem in Form der Kraft, vergangene Eindrücke im Geist wieder hervortreten zu lassen, ohne dass sie ihm erneut durch die Sinne zugeführt werden:

„Dies ist das Gedächtnis, das sozusagen die Vorratskammer unserer Ideen darstellt. Denn da der beschränkte Geist der Menschen nicht fähig ist, mehrere Ideen gleichzeitig vor Augen zu haben und zu betrachten, so benötigt er einen Aufbewahrungsort für solche Ideen, die er zu anderer Zeit vielleicht brauchen würde. Da indessen unsere Ideen nichts anderes sind als aktuelle Wahrnehmungen im Geist, die aufhören, irgend etwas zu sein, sobald man sie nicht mehr wahrnimmt, so bedeutet das Aufspeichern unserer Ideen in der Vorratskammer unseres Gedächtnisses nichts weiter, als daß der Verstand die Kraft besitzt, in zahlreichen Fällen Wahrnehmungen, die er einmal gehabt hat, wieder aufleben zu lassen, wobei er die zusätzliche Wahrnehmung mit ihnen verbindet, daß er sie früher gehabt hat. In diesem Sinne sagt man, unsere Ideen seien in unserem Gedächtnis, während sie in Wahrheit nirgends wirklich vorhanden sind; vielmehr wohnt dem Geist nur die Fähigkeit inne, sie nach Belieben wieder aufleben zu lassen, sie gleichsam von neuem sich selber vorzuzeichnen.“<sup>10</sup>

Zunächst entwirft Locke hier das Bild des Gedächtnisses als Speicher oder Vorratskammer, das der Mensch braucht, weil sozusagen der Arbeitsspeicher seines Geistes nicht ausreicht, um mehrere Ideen gleichzeitig zu betrachten. Er muss gleichsam die Ideen nacheinander behandeln und die nicht benutzten immer wieder ablegen und bei Bedarf neu hervorholen. Locke denkt dabei einen einzelnen Geist<sup>11</sup>, der diese Prozesse vollziehen kann, bevor er in eine Gemeinschaft eintritt, und der souverän mit den Ideen hantiert, sie ablegt und wieder aufruft. Ab „Da indessen“ handelt es sich in dieser Passage um einen Zusatz der zweiten Auflage, in dem Locke mit Schwierigkeiten ringt, die sich für ihn daraus ergeben, dass die Ideen als jeweils *aktuelle* Wahrnehmungen im Geist bestimmt werden. Wenn Ideen aktuelle Wahrnehmungen sind, welchen Status haben sie dann, wenn sie nicht mehr wahrgenommen werden? Hören sie dann nicht gänzlich auf, „irgend etwas zu sein“? Was kann dann die Rede vom Aufspeichern der Erinnerungen überhaupt noch bedeuten? Locke geht hier dazu über, das Gedächtnis als diejenige Kraft des Verstandes zu bestimmen, die vergangene Wahrnehmungen wieder lebendig werden lassen kann, und das Bild vom Ideenspeicher-Gedächtnis als sprachliche Figur zu interpretieren. „In Wahrheit“ seien vergangene Ideen „nirgends wirklich vorhanden“. Locke schwankt hier zwischen dem Impuls „da muss doch etwas sein“, der durch die Maxime motiviert ist, die Verstandestätigkeit grundsätzlich an wahrgenommene Ideen zu binden, und zugleich dem Impuls

„wir finden nichts, was wirklich vorhanden ist, worin das Gedächtnis besteht“, der ihn dazu führt, das Speicherbild vom Gedächtnis als Metapher zu lesen. Gleichwohl überwiegt das Speicherbild in der Wirkung und Rezeption von Lockes Theorie die gegenläufigen Überlegungen bei weitem.

Halbwachs wendet sich grundsätzlich gegen all solche Vorstellungen, es gebe einen Ort, an dem Erinnerungen in einer festen Ordnung existierten:

„Wenn wir das (vielleicht illusorische) Gefühl haben, daß unsere Erinnerungen [...] im Grunde unseres Gedächtnisses in einer unbeweglichen Ordnung festgehalten sind, wenn uns die Folge der Vergangenheitsbilder unter diesem Gesichtspunkt genauso objektiv erscheint wie die Folge der aktuellen oder virtuellen Bilder, die wir die Objekte der äußeren Welt nennen, so darum, weil sie sich tatsächlich in unbewegliche Bezugsrahmen einfügen, die nicht ausschließlich unser Werk sind, sondern sich uns von außen auferlegen.“<sup>12</sup>

Hier beschreibt Halbwachs eine Motivation für die Neigung, sich Erinnerungen in aporetischer Weise als an einem dafür vorgesehenen Ort niedergelegte, abgespeicherte Bilder vorzustellen. Was wir als Objekte der äußeren Welt ansprechen, erlebten wir in der Regel als von uns unabhängig und insofern objektiv. Die Erinnerungsbilder dächten wir einerseits als individuell, weil wir sie jeweils im Gedächtnis der Einzelnen lokalisierten, gleichzeitig aber auch als objektiv, insofern sie uns „in einer unbeweglichen Ordnung“ als unserem willkürlichen Zugriff entzogen erschienen. So würden Erinnerungen in den Tiefen des individuellen Gedächtnisses lokalisiert und dennoch so erlebt, als seien sie äußere Objekte.

Der zweite bemerkenswerte Aspekt an Assmanns Formulierung besteht darin, dass er das Gedächtnis in einen Zusammenhang mit dem Vergessen stellt. Die sozialen Bezugsrahmen gewährleisten wie bei Halbwachs das Erinnern, aber „verschwinden oder ändern sich die Bezugsrahmen der kommunizierten Wirklichkeit, ist Vergessen die Folge“<sup>13</sup>. Insofern hängt die Erinnerung von den sozialen Bezugsrahmen ab; diejenigen Erinnerungen, deren soziale Bezugsrahmen wegfallen, bleiben nicht länger erinnerbar. Ob ein Vergessen umgekehrt durch Abschaffen von Bezugsrahmen oder andere Techniken absichtlich herbeigeführt werden kann, werde ich weiter unten fragen.

Wenn aber die sozialen Bezugsrahmen die Erinnerung gewährleisten, bedeutet dies, dass von individuellem Gedächtnis nicht mehr gesprochen werden kann? Wulf Kansteiner scheint eine solche Lesart zu vertreten, denn er spricht von „Halbwachs's determined anti-individualism“<sup>14</sup>. Wenn aber die sozialen Bezugsrahmen die Bedingung der Möglichkeit zu erinnern darstellen, muss dies nicht bedeuten, dass durch sie die Erinnerung in irgendeiner Weise determiniert sein muss, weder in ihren Inhalten noch der Art und Weise des Erinnerns. Und anti-individualistisch wäre die Theorie dann, wenn sie behauptete, dass sich einzelne Menschen nicht erinnerten, aber auf diese kontrafaktische Behauptung ist sie

offensichtlich nicht festgelegt. Sich mit „kollektiver Erinnerung“ zu beschäftigen muss nicht heißen, die individuelle Erinnerung spiele keine Rolle.<sup>15</sup>

Das Erinnern als sozialen Prozess der Konstruktion zu begreifen bedeutet also durchaus nicht, dass man behaupten muss, sie sei ausschließlich kollektiv determiniert oder aber willentlich und souverän manipulierbar. Deshalb gilt schon, was Kansteiner für die neue wissenschaftliche Richtung der *memory studies* erst fordert:

„Memory studies offer an opportunity to acknowledge that historical representations are negotiated, selective, present-oriented, and relative, while insisting that the experiences they reflect cannot be manipulated at will.“<sup>16</sup>

Dass er hier von „historical representations“ spricht, beruht auf seinem Ziel zu betonen, dass Erinnerungen keine willkürlichen, beliebigen, wilden Konstruktionen sind, und gleichzeitig die Rolle ihrer sozialen Bedingtheit zu schwächen, weil er eine „deterministische“ Theorie vermeiden will. Die Gefahren, die hier umgangen werden sollen, sind einerseits ein naiv realistischer Begriff der Erinnerung, andererseits ebenso unplausible Vorstellungen von der völlig willkürlichen Konstruktion des Erinnerten. Wenn man hingegen die individuelle Erinnerung als soziale Praxis begreift, hat das den Vorzug, dass man ohne den problematischen und beladenen Begriff der historischen Repräsentation auskommt. Eine philosophische Theorie der Erinnerung kommt zu exakt den Ergebnissen und methodischen Anforderungen, die in neueren Forderungen der *memory studies* wieder formuliert werden.<sup>17</sup>

In der zweiten Hälfte der 1990er Jahre wurde durch den „Fall Wilkomirski“ auch in Deutschland eine Debatte über bestimmte Eigenschaften der Erinnerung angestoßen, die unter der Bezeichnung *False-Memory-Debate* schon international geführt wurde. Wenn Erinnerungen so verstanden werden, dass sie stets kollektiv mitbestimmt sind und immer in gesellschaftliche Schemata passen müssen, lässt sich die Echtheit von Erinnerungen nicht durch einen Rückbezug auf vergangene individuelle Erlebnisse und deren korrekte Reproduktion sichern.<sup>18</sup> 1996 erschien unter dem Namen Benjamin Wilkomirski und dem Titel „Bruchstücke. Aus einer Kindheit 1939-1948“ die Autobiographie eines Holocaust-Überlebenden, die sich später als Fälschung herausstellte. Die beschriebenen Situationen hatte es zwar gegeben, deshalb fand das Buch auch den Zuspruch von anderen Überlebenden, aber der Autor hatte entgegen seiner Darstellung nichts davon selbst erlebt. Journalisten, Historiker und Verleger hatten das Berichtete für glaubwürdig und wahr genommen, und nach dem Aufdecken der Fälschung wurde die Kategorie der Echtheit von Erinnerungen allgemein in Frage gestellt.<sup>19</sup> Durch den Fall wurde explizit thematisch, wie schwierig es ist, die

Kategorien der Echtheit und der Fälschung auf Erinnerungen anzuwenden, insofern sich niemand gänzlich seiner Erinnerungen sicher sein kann, weil im Nachhinein stets zu viele Ereignisse und Auseinandersetzungen das Vergangene überlagern.<sup>20</sup> Dies stimmt mit Wittgensteins Untersuchungsergebnis überein, dass ohne eine gemeinsam geteilte Praxis alles, was mir als richtig erscheint, als richtig bezeichnet werden könnte, was bloß hieße, dass hier von richtig gar nicht mehr geredet werden könnte. Die Erinnerung ist also nicht nur von der Vergangenheit abhängig, sondern sie konstruiert *in diesem Sinne* die Vergangenheit. Für die autobiographische Erinnerung formuliert Paul de Man diesen Zusammenhang, wenn er schreibt, das autobiographische Vorhaben bringe das Leben hervor und nicht umgekehrt.<sup>21</sup> Und Hartmut Seitz spricht von „narrativen Konstrukten“<sup>22</sup>, wenn er erklärt, für das Erinnern sei das Moment der Konstruktion weitaus entscheidender als das der Reproduktion. Falsch wäre es freilich, aus diesen Überlegungen zur Erinnerung als Prozess der Vergangenheitskonstruktion den Schluss zu ziehen, die Erinnerung verfüge willkürlich über die Vergangenheit, wie Theorien der sozialen Konstruktion häufig dem Vorwurf des Idealismus oder Voluntarismus ausgesetzt sind. Dieses Missverständnis entsteht nur und gerade dann, wenn man vernachlässigt, dass es sich bei den Konstruktionsprozessen um eine kollektive Angelegenheit mit sozialen Rahmen handelt und sich niemand privat erinnern kann. Es gibt keine souveräne Herrschaft über die Erinnerung durch Einzelne, die dann Grundlage gemeinsamer Erinnerungsprozesse werden könnten. So schreibt Katherine Nelson über die narrative Konstruktion der Erinnerung: „[...] like language, narrative is assumed to be a group construction, one that turns individual emotions into shared conceptual systems.“<sup>23</sup> Hier vergleicht Nelson die autobiographische Narration mit der Sprache hinsichtlich der Rolle kollektiver Begriffssysteme. Der Vergleich lässt sich auf einen der Sprache mit der Erinnerung verallgemeinern. So wie die Sprache von Einzelnen gesprochen wird, die Bedeutungsfestlegung aber nicht durch eine Abbildbeziehung zur Welt oder durch private Akte erfolgt, sondern die Bedeutung der Sprache in den meisten Fällen in den Praktiken ihres Gebrauchs besteht<sup>24</sup>, so ist die Erinnerung durch gemeinsame Praktiken, Rahmen und Begriffssysteme bedingt.<sup>25</sup>

Die Erinnerung ist also immer kollektiv und gerade wegen ihrer Einbettung in gemeinsame Praktiken nicht willkürlich-souverän beherrschbar. Daraus folgt, dass niemand als Einzeller willkürlich durchsetzen kann, woran er sich noch und woran er sich nicht mehr erinnert, und schon gar nicht, woran sich eine Gruppe erinnern oder nicht erinnern sollte. „Niemand lebt im Augenblick“<sup>26</sup> – so lautete der Kommentar von Aleida und Jan Assmann zur Walser-Debatte, in der es in Deutschland 1998 darum ging, ob und wie die Erinnerung und das Gedenken an

die Verbrechen der Nationalsozialisten einzuschätzen und zu betreiben seien. In seiner Dankesrede anlässlich seiner Auszeichnung mit dem Friedenspreis des deutschen Buchhandels im Oktober 1998 in der Frankfurter Paulskirche hatte Martin Walser beklagt, die Erinnerung an die NS-Zeit sei zur „Moralkeule verkommen“. Gegen die seiner Wahrnehmung nach stattfindende „Ritualisierung“ des öffentlichen Gedenkens plädierte Walser für „Gewissensfreiheit“, die darin bestehen sollte, die Auseinandersetzung mit den Verbrechen der Nazis in das individuelle Gewissen zu verlegen.<sup>27</sup> Damit lässt sich Walsers Rede als Ausdruck des Versuchs werten, die Last des kollektiven und öffentlichen Gedenkens loszuwerden. Jan und Aleida Assmann diagnostizierten diese Haltung als unmöglichen Versuch, im Augenblick zu leben, ohne sich um die kollektiven Praktiken mit ihren Momenten des Rituals und des Regelfolgens zu kümmern. Das „African Village“ im Augsburger Zoo war im Jahr 2005 ein weiterer Versuch, die Last und die Verhandlungen der Erinnerung loszuwerden oder in einem naiven Akt abzuschütteln. Die Debatten um diese Veranstaltung möchte ich im Lichte der philosophischen Theorie der Erinnerung betrachten. Um die wichtigsten Aspekte zusammenzufassen, besagt sie, dass es keine private Erinnerung geben kann, was aber keinen Widerspruch zur Existenz des individuellen Gedächtnisses darstellt. Vielmehr ist das individuelle Gedächtnis nicht privat. Daraus folgt, die Erinnerung und das Erinnern sind nicht willkürlich-souverän beherrschbar, sondern sie werden implizit oder auch explizit, gelegentlich auch gewaltsam, sozial ausgehandelt. Hierdurch wird die Kategorie der individuellen Verantwortung nicht geschwächt, sondern im Gegenteil sogar gestärkt, denn es lastet ein großes Schwerkraft auf der Rolle, die jeder Einzelne im Prozess dieses Aushandelns einnimmt.

### Die Debatten um das „African Village“ im Augsburger Zoo 2005

Vom 9.-12. Juni 2005 wurde im Augsburger Zoo ein „African Village“ veranstaltet. Die erklärten Ziele der VeranstalterInnen wurden in der Ankündigung der Veranstalterfirma folgendermaßen formuliert:

„Vier Tage lang gruppieren sich um eine für deutsche Zoos einmalige afrikanische Steppenlandschaft Kunsthandwerker und Silberschmiede, Holzschnitzer und Trommelbauer. [...] Im Park duftet es nach afrikanischen Teespezialitäten und erlesene Köstlichkeiten vom afrikanischen Kontinent verwöhnen den Gaumen. Trommelgruppen, Märchenerzähler und Künstler entführen die Besucher auf den afrikanischen Kontinent.“<sup>28</sup>

Und die Zoodirektorin Barbara Jantschke erklärte: „Die Veranstaltung soll [...] die Toleranz und Völkerverständigung fördern und den Augsburgern die afrika-

nische Kultur näher bringen“.<sup>29</sup> Eine solche Erklärung stand allerdings deutlich im Widerspruch zu einer Formulierung, die Jantschke als Reaktion auf den breiten Protest, der sich bald meldete, verbreitete:

„[...] und Sie können sich ebenfalls sicher sein, dass wir keinen anderen Veranstaltungsort suchen werden. Denn ich denke, dass der Augsburger Zoo genau der richtige Ort ist, um auch die Atmosphäre von Exotik zu vermitteln.“<sup>30</sup>

Nicht nur die Formulierung, hier solle eine „Atmosphäre von Exotik“ vermittelt werden, war Anlass zur Kritik an der Veranstaltung; in einem Protestbrief der ISD (Initiative Schwarze Menschen in Deutschland) heißt es:

„Die Reproduktion kolonialer Blickverhältnisse, in denen schwarze Menschen als exotische Objekte, als Un- oder Untermenschen betrachtet werden können [...], ist wohl kaum als gleichberechtigte kulturelle Begegnung zu verstehen.“<sup>31</sup>

In einer genaueren Betrachtung der Formulierungen der VeranstalterInnen und der geäußerten Kritik lassen sich drei Vorwürfe gegen das geplante und schließlich auch durchgeführte Projekt erkennen. Der erste Vorwurf lautet, die Veranstaltung befinde sich in „gefährliche[r] Nähe zu den Völkerschauen, die Ende des 19. Jahrhunderts als Unterhaltung für die nach Exotik süchtigen Großstädter in Mode kamen.“<sup>32</sup> Wie Astrid Kusser und Susann Lewerenz in diesem Band schreiben, handelt es sich hier weder um Zufall noch um einen *Faux-pas* oder einen Fall mangelnden Wissens:

„Ein ‚afrikanisches Dorf‘ im Zoo wird nicht geplant, *obwohl* es Völkerschauen gab, sondern vielmehr, *weil* es sie gab.“

Die Veranstaltung entsprach nicht vollständig, aber durchaus in einigen Merkmalen dem Modell der Völkerschauen. Daniel Bax schrieb in der „tageszeitung“, „natürlich“ sei „ein Festival wie das im Augsburger Zoo etwas völlig anderes als die Völkerschauen vergangener Tage.“<sup>33</sup> Die angekündigten Kunsthandwerker, Zöpfchenflechter und Trommler gebe es schließlich auf jedem besseren Straßenfest, und obwohl sie Klischees bedienten, würden sie nicht dorthin gebracht und ausgestellt. Trotzdem bleibe die „Kombination von Zoo und ‚African Village‘-Folklore problematisch“.<sup>34</sup>

1897 stand in der Ausstellungsbroschüre zur Transvaal-Ausstellung auf dem Kurfürstendamm, sie solle

„dem Publikum Gelegenheit bieten, sich durch eigene Anschauung mit dem Leben und Treiben fremder Völker und Menschenrassen, mit den Gewerbetätigkeiten, den Kulturverhältnissen, den industriellen und Agrar-Verhältnissen, der landwirtschaftlichen Szenerie, der Pflanzen- und Thierwelt vertraut [zu] machen.“<sup>35</sup>

Diese scheinbar aufklärerische Formulierung verdeckt die Machtmechanismen, die in der Durchführung und Rezeption der Völkerschau wirksam waren, so wie

die Augsburger Ankündigung in vergleichbarer Weise an die Völkerverständigung appelliert. Für die Ausstellung von 1897 sind freilich Hunger und Tod von Menschen wissentlich in Kauf genommen worden, was in Augsburg in dieser Form natürlich nicht der Fall war. Trotzdem lässt sich nicht leugnen, dass die Kombination von einerseits „Völkerverständigung“ mit den aufklärerischen Assoziationen des Begriffs und andererseits „Exotik“ mit den Assoziationen von Exotisierung, *Othering* und kolonialer Ausbeutung an die historische Konzeption erinnert. Obioma Nnaemeka bezeichnet die Augsburger Veranstaltung daher als ein *déjà-vu* der Völkerschauen, weil sie die machtvollen Mythen des Afrikanischen und die Blickverhältnisse, dass Schwarze Menschen im Kontext eines Zoos betrachtet werden, fortsetze und regeneriere.<sup>36</sup>

Der zweite Vorwurf lautet: Die Veranstalter verkennen in noch grundsätzlicher Weise die historischen Implikationen ihres Projektes. Norbert Finzsch weist darauf hin, dass die Weise, wie AfrikanerInnen, AfroamerikanerInnen und schwarze Deutsche im deutschen Mainstream präsent sind und wahrgenommen werden, als direktes Resultat der 40 Jahre deutschen Kolonialismus' und 12 Jahre Nationalsozialismus betrachtet werden könne.<sup>37</sup> Auch hier gilt: Gerade weil es die Völkerschauen des Kolonialismus und danach die Biopolitik der Nazis mit dem Verbot schwarz-weißer Ehen und mit der Zwangssterilisierung oder Ermordung der Kinder aus diesen Partnerschaften gab, konnte ein Zoo für eine solche Veranstaltung ausgewählt werden. Sowohl die Geschichte des deutschen Kolonialismus als auch die Geschichte der NS-Verfolgung wurden in Augsburg verkannt.

Der dritte Vorwurf, der sich gegen die Augsburger Veranstaltung erheben lässt, lautet: Die VeranstalterInnen gehen von einem höchst problematischen Kulturbegriff aus. Die Zoodirektorin sprach einerseits von den Zielen der „Toleranz und Völkerverständigung“, andererseits taucht in den Ankündigungen immer wieder „die afrikanische Kultur [Hervorhebung von mir, S.H.]“<sup>38</sup> auf. Zusammen mit der erwünschten „Atmosphäre von Exotik“ und der Suggestion, auf dem afrikanischen Kontinent gebe es vor allem „Steppenlandschaften“, wird deutlich, dass hier eine reale Völkerverständigung zu keinem Zeitpunkt in den Blick genommen worden ist. Ja, vielmehr hat Jantschke einen Kulturbegriff, mit dem sie sich Kulturen offenbar als unvermischte voneinander abgeschlossene Einheiten und „Afrika“ als eine solche Einheit vorstellt.<sup>39</sup>

Eine Völkerverständigung kann ohne die Erinnerung an den Kolonialismus nicht funktionieren. An diesem Beispiel wird der Zusammenhang zwischen den (meistens nicht geführten)<sup>40</sup> Diskursen der Erinnerung an den Kolonialismus und der Reproduktion kolonialer Blickverhältnisse in Deutschland sichtbar: An der Veranstaltung im Augsburger Zoo lässt sich ablesen, wie die problematische

Vermarktung und Exotisierung kultureller Unterschiede mit der weitgehend versäumten Dekolonisierung der Erinnerung in Deutschland korreliert.

Die Diskurspositionen sind in diesem Fall so verteilt, dass die KritikerInnengruppen stets auf die Geschichte des deutschen Kolonialismus und Rassismus verweisen, die VeranstalterInnen blenden ihn hingegen stets aus und tun so, als ließe es sich in einem erinnerungsfreien Raum handeln. Aus der Theorie der sozialen Bedingtheit jedes Erinnerns folgte, dass man nicht willkürlich beschließen kann, an welche Dinge nicht erinnert werden soll oder erinnert zu werden braucht. Nicht einmal für das Gedächtnis des Einzelnen ist es möglich, wie Renate Lachmann ausführt, absichtlich-zielgerichtet ein Vergessen herbeizuführen. Lachmann begreift die Erinnerung als semiotischen und insofern sozialen Prozess, woraus folgt, dass man eine *ars oblivionalis* nicht entwerfen könne, weil jede derartige zielgerichtete Praktik als wiederum vergewaltigend gedacht werden müsse:

„dies macht es unmöglich, einen Ausdruck [dies muss kein verbalsprachlicher sein, S.H.] zu gebrauchen, um dessen Inhalt verschwinden zu lassen, d.h. wenn ein Ausdruck gebraucht wird, selbst dann, wenn er sich auf einen nicht existierenden Inhalt bezieht, entsteht auch dieser Inhalt [...]“<sup>41</sup>

Dort wo die Augsburger VeranstalterInnen die historischen Implikationen ihres Projektes einfach verschwiegen, machten sie sich der naiven Verleugnung der kolonialen Vergangenheit schuldig. Dort wo sie sich explizit gegen den Vorwurf wehrten, mit ihrer Veranstaltung der Tradition der Völkerschauen zu folgen, unternahmen sie einerseits den notwendigerweise zum Scheitern verurteilten Versuch, die Erinnerung an diese Tradition zu löschen oder zu beenden und vermehrten und vergrößerten gleichzeitig den Diskurs um Völkerschauen-Rassismus-Kolonialismus um ein Vielfaches. In einer Presseerklärung reagierten sie auf die Kritik und schrieben, die Veranstaltung solle einfach deswegen im Zoo stattfinden, „da sich hier ein ausgesprochen schönes Gelände für die Durchführung“<sup>42</sup> anbiete. Weiter heißt es:

„Die Tradition der Völkerschauen, die im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Deutschland stattfanden, ist uns durchaus bewusst und zutiefst zuwider. Völkerschauen fanden in Zoos statt, aber auch auf öffentlichen Plätzen. Demnach könnte der Vorwurf einer Völkerschau stets erhoben werden, wenn eine derartige Veranstaltung auf einem öffentlichen Gelände in Deutschland stattfindet. Vorurteile und Rassismus sind stets verbunden mit mangelnder Kenntnis und Fremdheit.“<sup>43</sup>

Zum Versuch, sich außerhalb der Tradition der Völkerschauen zu stellen, kommt hier die Argumentationsfigur „wir sind doch nicht die einzigen“, die ebenfalls einen Versuch darstellt, die Verantwortung abzuweisen. Der letzte Satz bestätigt das: Anscheinend gehen die VeranstalterInnen davon aus, durch erweiterte Kennt-

nis und verringerte Fremdheit ließen sich Vorurteile und Rassismus aus der Welt schaffen. Eine solche Auffassung steht aber in gefährlicher Nähe zu implizit rassistischen Positionen<sup>44</sup> nach dem Muster „Wir sind doch alle gleich, ich bin keinE RassistIn,“ – geäußert von Weißen, die in den Zoo gehen, um sich „afrikanisches Leben“ vorspielen zu lassen, das die auftretenden Afrikaner nie erlebt haben. Judith Butler hat darauf hingewiesen, dass es kein unschuldiges Zitieren und Aufrufen von Traditionen geben kann. Wenn Traditionen aufgerufen werden, ist das immer mit der Übernahme von Verantwortung verbunden.<sup>45</sup> Weder lässt sich die Tradition des Kolonialismus und der Völkerschauen auf ihre historische Zeit einschränken und kontrollierend in den Griff bekommen, noch entlastet die soziale Bedingtheit jedes Erinnerns von der individuellen Verantwortung:

„Es gibt da kein neutrales Gebiet. Die erinnerte Vergangenheit dient immer dazu, die Gegenwart zu legitimieren oder auch zu delegitimieren.“<sup>46</sup>

Die Tatsache, dass der Augsburger Zoo wegen der weit reichenden Proteste zwar nicht die Veranstaltung abgesagt, aber als Kompromiss eine Diskussionsveranstaltung zum Thema der kolonialen Vergangenheit anbieten wollte, nimmt Bax als Anlass für vorsichtigen Optimismus: „Deutschland lernt langsam, mit dem Thema umzugehen.“<sup>47</sup> Das bleibt abzuwarten.<sup>48</sup>

Den folgenden Brief haben die genannten TeilnehmerInnen der Lüneburger Tagung unterzeichnet:

Sehr geehrte Frau Jantschke, sehr geehrter Herr Abdelati,

wir, die TeilnehmerInnen der internationalen Tagung „Die Last des Erinnerns. Kolonialismus im kollektiven Gedächtnis Afrikas und Europas“ an der Universität Lüneburg vom 2.-4.6. 2005, schließen uns den Protesten gegen das „African Village“ im Augsburger Zoo an. In unserer Tagung und unserer wissenschaftlichen Arbeit nehmen wir die Frage nach den Kontinuitäten der im Laufe der Geschichte des Kolonialismus entstandenen Bilder sehr ernst. Und wir hoffen, dass in Afrika genau wahrgenommen wird, was in dieser Hinsicht in Deutschland geschieht. Wir bemühen uns um einen afrikanisch-europäischen Dialog; Vorhaben wie das Ihre erschweren erstens unsere Arbeit und zweitens den Dialog, den wir fördern möchten. Stoppen Sie das „African Village“! Die Unterzeichnenden sind eine Reihe von WissenschaftlerInnen aus unterschiedlichen Disziplinen und mehreren Ländern, die mit ihren Kompetenzen für den Umgang mit solchen Vorhaben zur Verfügung stehen. Hochachtungsvoll

Tomma Ahlers, Studentin der Angewandten Kulturwissenschaften, Lüneburg; Helmut Bähr, Philosophie/Soziologie, Universität Bremen; Judith Blume, Universität Hamburg; Dr. Anna-Maria Brandstetter, Institut für Ethnologie und Afrikastudien, Universität Mainz; Carena Brenner, Universität Lüneburg; Matthias Bromba, Lüneburg; Andreas Feldl, Philosophie/Soziologie, Universität Bremen; Ulrike Fels, Ethnologin und Filmjournalistin; Heike Gleibs, M.A., Hamburg; Prof. Dr. Leonhard Harding, Prof. für Afrikanische Geschichte, Historisches Seminar, Universität Hamburg; Minu Haschemi Yekani, Berlin; Susanne Heyn, M.A., Hannover; Dr. Steffi Hobuß, Kulturwissenschaften, Universität Lüneburg; Sabrina Jähner, Studentin der Angewandten Kulturwissenschaften, Universität

Lüneburg; Imke Jungermann, Universität Hannover; Carolin Kammerer, Universität Lüneburg; Prof. Dr. Maguëye Kassé, Université Cheik Anta Diop, Dakar/Senegal; Prof. Dr. Reinhart Kößler, Institut für Soziologie, Universität Münster; Christiane Krämer, Kulturwissenschaftlerin, Lüneburg; Prof. Dr. em. Leo Kreuzter, Universität Hannover; Fabian Langer, Universität Lüneburg; Christian Lawendel, Hannover; Susann Lewerenz, M.A., Hamburg; Dr. Ulrich Lölke, Kulturwissenschaften, Universität Lüneburg; Dr. Alexandra Lübcke, Kulturwissenschaftlerin/Dozentin, Universität Hamburg; Dr. Elisio Macamo, Universität Bayreuth; Andreas Maneval, Göttingen; Dr. Stefanie Michels, Institut für Afrikanistik, Universität Köln; Heiko Möhle, Eine Welt Netzwerk Hamburg e.V.; Ekhard Ninnemann, Rektor a.D., Fachbereich Erziehungswissenschaften Universität Lüneburg; Christine Nowak, M.A., Frankfurt/Main; A. von der Ohe, Lüneburg; Anna Maria Orlik, Studentin der Angewandten Kulturwissenschaften, Lüneburg, Gleiwitz; Volker Paulmann, M.A., Universität Hannover; Prof. Dr. Brigitte Reinwald, Professorin für Afrikanische Geschichte, Historisches Seminar, Universität Hannover; Inga-Dorothee Rost, M.A., „Transformation Studies“, Universität Hannover; Tim Schmalfeldt, M.A., Hamburg; Elisabeth Schmidt, Centre Marc Bloch, Berlin; Joachim Schmidt von Schwind, Verleger; Felix Schürmann, Hannover; Peter Sebald, Berlin, Lomé/Togo; Renate Sukale-Maneval, Lüneburg; Ellen Wesemüller, M.A./MA, Universität Hannover

### Anmerkungen

- 1 Ludwig Wittgenstein, „Philosophische Untersuchungen“, in: ders., *Werkausgabe Bd. 1*, Frankfurt a.M. 1984, PU 285 (Wie allgemein üblich, zitiere ich hier nach der Nummer des Abschnitts und nicht nach der Seitenzahl, S.H.).
- 2 Das kann ich hier nur behaupten; für eine Interpretation des Abschnitts in seinem Zusammenhang vgl. Eike von Savigny, *Wittgensteins „Philosophische Untersuchungen“. Ein Kommentar für Leser*, Frankfurt a.M. 1988, 21994.
- 3 Vgl. Ludwig Wittgenstein, „Philosophische Untersuchungen“, a.a.O., PU 7. Die Stelle ist die der ersten Erklärung des Begriffs „Sprachspiel“ in den „Philosophischen Untersuchungen“. Für Wittgensteins Untersuchungen der intersubjektiven Bedingtheit der Sprache und der Seele vgl. Eike von Savigny, *Der Mensch als Mitmensch. Wittgensteins „Philosophische Untersuchungen“*, München 1996.
- 4 Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris 1925; dt. *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Frankfurt a.M. 1985, S.50f.
- 5 Freilich beruht seine Argumentation auf der fraglichen Überzeugung, wir seien im Schlaf vereinzelt und von der sozialen Gruppe getrennt. Dass Träume ihrerseits auch nichts Privates sind, soll hier aber nicht erörtert werden.
- 6 Maurice Halbwachs, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, a.a.O., S.52.
- 7 Maurice Halbwachs, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, a.a.O., S.53.
- 8 Vgl. z.B. in Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München <sup>5</sup>2005, S.19f.:  
„Das Gedächtnis denkt man sich zunächst als reines Innenphänomen, lokalisiert im Gehirn des Individuums [...]. Was dieses Gedächtnis aber inhaltlich aufnimmt, wie es

- diese Inhalte organisiert, wie lange es was zu behalten vermag, ist weitestgehend eine Frage nicht innerer Kapazität und Steuerung, sondern äußerer, d.h. gesellschaftlicher und kultureller Rahmenbedingungen.“
- 9 Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, a.a.O., S.36f.
  - 10 John Locke, *An essay concerning human understanding*; dt. *Versuch über den menschlichen Verstand*, Hamburg 41981, S.167f.
  - 11 Die Wichtigkeit der Tatsache, dass viele traditionelle erkenntnistheoretische Theorien (und hier besonders Bestimmungen des Gedächtnisses) von einem einzelnen erkennenden Geist ausgehen, der erst in eine Beziehung zur Welt und dann in eine Gemeinschaft eintritt, kann hier nicht weiter verfolgt werden. Eine ausführlichere Darstellung muss einer anderen Untersuchung vorbehalten bleiben.
  - 12 Maurice Halbwachs, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, a.a.O., S.49.
  - 13 Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, a.a.O., S.37.
  - 14 Wulf Kansteiner, „Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies“, in: *History and Theory* 41 (2002), S.179-197, hier: S.181.
  - 15 Vgl. dazu auch Johannes Fabian in diesem Band, vor allem den Abschnitt „Kollektiv oder individuell“.
  - 16 Wulf Kansteiner, „Finding Meaning in Memory“, a.a.O., S.195.
  - 17 Vgl. dazu auch Jacob Emmanuel Mabe in diesem Band, der am Anfang seines Textes betont, dass einerseits das Gedächtnisvermögen dem einzelnen Menschen zugerechnet wird, während kulturelle und soziale Faktoren eine konstitutive Rolle „für die Gedächtnisbildung insbesondere in der Auseinandersetzung mit der Geschichte spielen“. Im weiteren Verlauf seines Textes schränkt er allerdings den Begriff des kollektiven Gedächtnisses auf ein von mehreren Menschen oder Gruppen geteiltes übereinstimmendes Gedächtnis ein und denkt ein „transzendentes Gedächtnis“, das „aus einer autonomen Tätigkeit des menschlichen Geistes“ resultiere.
  - 18 Dies ist eine weitere Variante der Begründung, weshalb die Rede von „historischen Repräsentationen“ misslich ist, vgl. Wulf Kansteiner, „Finding Meaning in Memory“, a.a.O., S.195.
  - 19 Vgl. Irene Diekmann und Julius H. Schoeps (Hg.), *Das Wilkomirski-Syndrom. Eingebildete Erinnerungen oder Von der Sehnsucht Opfer zu sein*, Zürich 2002.
  - 20 Vgl. Stefan Mächler, *Das Opfer Wilkomirski - Individuelles Erinnern als soziale Praxis und öffentliches Ereignis*, in: Irene Diekmann und Julius H. Schoeps (Hg.), *Das Wilkomirski-Syndrom*, a.a.O., S.25-85.
  - 21 Vgl. Paul de Man, *Die Ideologie des Ästhetischen*, Frankfurt a.M. 1993, über die autobiographische Erinnerung vor allem S.131-146, hier: S.132.
  - 22 Hartmut Seitz, *Lebendige Erinnerungen. Die Konstitution und Vermittlung lebensgeschichtlicher Erfahrungen in autobiographischen Erzählungen*, Bielefeld 2004, S.17.
  - 23 Katherine Nelson, „Self and social functions: Individual autobiographical memory and collective narrative“, in: *Memory* 11 (2003), S.125-136.
  - 24 Vgl. Ludwig Wittgenstein, „Philosophische Untersuchungen“, a.a.O., PU 43.

- 25 Bei Nelson klingt es ein wenig missverständlich so, als seien individuelle Gefühle schon ausdifferenziert vorhanden und würden dann in gemeinsame Begriffssysteme überführt. Dagegen ließen sich die diversen Theorien der Subjektbildung durch kulturelle Prägung, performative Akte, Anrufung oder Disziplinierung anführen, wie sie bei Freud, Butler, Althusser und Foucault vorliegen.
- 26 „Niemand lebt im Augenblick. Ein Gespräch mit den Kulturwissenschaftlern Aleida und Jan Assmann über deutsche Geschichte, deutsches Gedenken und den Streit um Martin Walser“, in: *Die Zeit* 50 (1998), S.43f.
- 27 Die Dokumentation der Rede und der Debatte findet sich in: Frank Schirmacher (Hg.), *Die Walser-Bubis-Debatte. Eine Dokumentation*, Frankfurt a.M. 1999. Vgl. auch Matthias N. Lorenz, „Walser-Bubis-Debatte“, in: *Handbuch Vergangenheitsbewältigung*, Stuttgart (in Vorbereitung).
- 28 Presseerklärung der Veranstalterfirma maxVita GmbH mit Ankündigung des „African Village“ vom 06.06.05 <http://maxvita.org/html/pm2.htm> [14.12.05].
- 29 Antwortbrief von Zoodirektorin Dr. Barbara Jantschke auf den Protestbrief der ISD und ADEFRA <http://www.etuux.com/diskussionen/foo319.php3> [11.10.2005].
- 30 Ebd.
- 31 Protestbrief der ISD und ADEFRA vom 02.06.2005 <http://www.isdonline.de/modules.php?name=News&file=article&sid=145> [08.01.2006].
- 32 Christiane Reichart, „Zoo zeigt Afrikaner. Augsburg will Menschen präsentieren“, in: *Der Tagesspiegel online* vom 28.5.2005 <http://archiv.tagesspiegel.de/archiv/28.05.2005/1844438.asp> [02.01.2006].
- 33 Daniel Bax, „Die etwas andere Völkerschau. Blüten der Eventkultur, Schatten der Vergangenheit: Der Augsburger Zoo warb für ein Festival namens „African Village“ - und handelte sich damit eine Menge Ärger ein“, in: *die tageszeitung* Nr.7678 vom 1.6.2005, S.16.
- 34 Ebd.
- 35 Zitiert nach: Christiane Reichart, „Zoo zeigt Afrikaner. Augsburg will Menschen präsentieren“, a.a.O.
- 36 Vgl. Obioma Nnaemeka, „Bodies that don't matter: Black Bodies and the European Gaze“, in: Maureen Maisha Eggers, Grada Kilomba, Peggy Piesche und Susan Arndt (Hg.), *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*, Münster 2005, S.90-104.
- 37 Norbert Finsch: Unveröffentlichte e-mail „Afro-Germans Protest African Village in the Zoo“ vom 25.5.05 an mehrere internationale Verteiler und Universitäten.
- 38 Astrid Kusser und Susann Lewerenz schreiben dazu in diesem Band:  
 „Welche Völker? Das *African Village* wurde in erster Linie von afrikanischen Migrantinnen und Migranten bespielt, die längst hier leben. Dass es sich nicht um Repräsentanten ‚afrikanischer Völker‘, sondern um MigrantInnen handelt, die hier unter den Bedingungen von Alltagsrassismus und Ausländergesetz leben, kam in der Konzeption der Veranstaltung nicht vor.“

- 39 Ein solcher Kulturbegriff mag in manchen seiner Aspekte bei Herder und bis ins 19. Jahrhundert einmal fortschrittlich gewesen sein, mittlerweile könnte die Vielzahl der Kritiken aber bekannt sein. Ich möchte nur stellvertretend verweisen auf Homi K. Bhabha, *The Location of Culture. Discussing Postcolonial Culture*, London 1994; dt. *Die Verortung der Kultur*, Tübingen 2000. Zur Diskussion des Herder'schen Kulturbegriffs für aktuelle Debatten vgl. Steffi Hobuß, *Kulturwissenschaftlicher Grundkurs. Einführung in die Kulturwissenschaften*, Lüneburg 2006 (im Erscheinen).
- 40 Vgl. Leo Kreuzers These von der in Deutschland versäumten Dekolonisierung und der Fortsetzung kolonialer Phantasien in diesem Band. Vor diesem Hintergrund ließe sich auch der derzeitige Boom von populären „Afrika-Romanen“ in Deutschland untersuchen.
- 41 Renate Lachmann, „Die Unlösbarkeit der Zeichen: Das semiotische Unglück des Mnemonisten“, in: Anselm Haverkamp und Renate Lachmann (Hg.), *Gedächtniskunst: Raum - Bild - Schrift. Studien zur Mnemotechnik*, Frankfurt a.M. 1991, S.111-141, hier: S.111. Vgl. auch Umberto Eco, „An Ars Oblivionalis? Forget it!“, in: PMLA 103 (1988), S.254-261.
- 42 Presseerklärung der maxVita GmbH vom 07.06.05 <http://www.maxvita.org/html/pm3.htm> [03.05.2006].
- 43 Ebd.
- 44 Dieser Komplex, der eng zusammenhängt mit Diskussionen um Rassismus und *Color-Blindness*, kann hier nicht behandelt werden. Vgl. z.B. mehrere Aufsätze in: Maureen Maisha Eggers, Grada Kilomba, Peggy Piesche, Susan Arndt (Hg.), *Mythen, Masken und Subjekte*, a.a.O.
- 45 Vgl. Judith Butler, *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*, Berlin 1998.
- 46 Gesprächsäußerung von Jan Assmann, in: „Niemand lebt im Augenblick“, a.a.O., S.43.
- 47 Daniel Bax, „Die etwas andere Völkerschau“, a.a.O.
- 48 Für Hinweise und Kritik danke ich Katharina Groth und Ulrich Lölke.

Maguèye Kassé

## Kulturpolitik als Erinnerungspolitik

Das Thema, mit dem wir uns heute beschäftigen, ist in vielerlei Hinsicht interessant und vor allem aktuell. Die Auswärtige Kulturpolitik der BRD hat von den fünfziger Jahren bis in die achtziger Jahre hinein falsche Antworten auf eine immer noch aktuelle Frage gegeben, weil sie am Anfang etwas Wesentliches verfehlt hatte, nämlich eine tiefgreifende Auseinandersetzung mit der deutschen kolonialen Vergangenheit in Afrika. Das Ergebnis bleibt nach wie vor, vielen Bemühungen zum Trotz, die Vorherrschaft von Stereotypen und klischeehaften Wahrnehmungsformen des 'schwarzen Afrikaners' in Deutschland. Auch wenn, wie in unserem Thema „Kolonialismus im kollektiven Gedächtnis Afrikas und Europas“ angedeutet, die Erinnerung an den Völkermord, der an den Herero begangen wurde, Bilder der deutschen kolonialen Vergangenheit ins Gedächtnis gerufen hat, bleibt diese Erinnerung an die deutsche koloniale Vergangenheit meistens in wissenschaftlichen Diskussionen einzelner isolierter Spezialisten verhaftet. Die Auswirkungen der mittlerweile zahlreichen wissenschaftlichen Dissertationen und Ausstellungen über das Bild des Schwarzen bleiben in Anbetracht der negativen Wahrnehmung des Afrikaners im Allgemeinen in breiten Bevölkerungskreisen aus. Der beste Beleg dafür bleibt - nach wie vor - das noch immer aktuelle Problem der sogenannten Afro-Deutschen, deren Vorfahren deutscher und afrikanischer Abstammung waren. Nicht zuletzt hat die Diskussion um die Asylfrage, speziell der Asylsuchenden aus Afrika, die Kluft nicht verringert und keine neuen Wahrnehmungen des Fremden in Deutschland ermöglicht. Die Freunde von damals, um deren Bündnis die BRD in den fünfziger Jahren leidenschaftlich und manchmal mit viel Geld in der ideologischen Auseinandersetzung um die Deutschlandfrage geworben hatte, sind heute nicht mehr erwünscht.

Die Krise und das Scheitern der politischen und wirtschaftlichen Modelle, nämlich die Marktwirtschaft, hat in den damals befreundeten afrikanischen Ländern zu tiefgreifenden und heute nur schwer zu lösenden wirtschaftlichen Engpässen geführt.

Die Auswärtige Kulturpolitik von damals, charakterisiert durch die sogenannte „Dritte Bühne“, „Dritte Säule“ oder auch „Dritte Dimension“ hat allem Gerade über den gegenseitigen und bereichernden Kulturaustausch zum Trotz nur als Alibi fungiert. Das Resultat dieses komplizierten Lernprozesses des „Gebens“ und des „Nehmens“ bleibt nach wie vor eine Art Kulturrassismus, eingebettet in die These von der *nationalen Identität*. Zwar lassen sich Ungleichheiten zwischen Völkern und Individuen heute nicht mehr mit rassistischen Kriterien rechtfertigen,