
QUERKULTURELLE UND ARTVERSCHIEDENE MEDIATISIERUNGEN

von MICHAELA OTT

Achille Mbembe: *Kritik der schwarzen Vernunft* [*Critique de la raison nègre*], übers. v. Michael Bischoff, Berlin (Suhrkamp) 2014 [2013].

Heike Behrend, Anja Dreschke, Martin Zillinger (Hg.): *Trance Mediums & New Media. Spirit Possession in the Age of Technical Reproduction*, New York (Fordham Univ. Press) 2014.

Heike Behrend, Tobias Wendl (Hg.): *9/11 and its Remediations in Popular Culture and Arts in Africa*, Berlin u. a. (LIT) 2015 (Kunst und Visuelle Kulturen Afrikas. African Art and Visual Cultures. Arts et cultures visuelles d'Afrique, Bd. 3, hg. v. Kerstin Pinther u. Tobias Wendl).

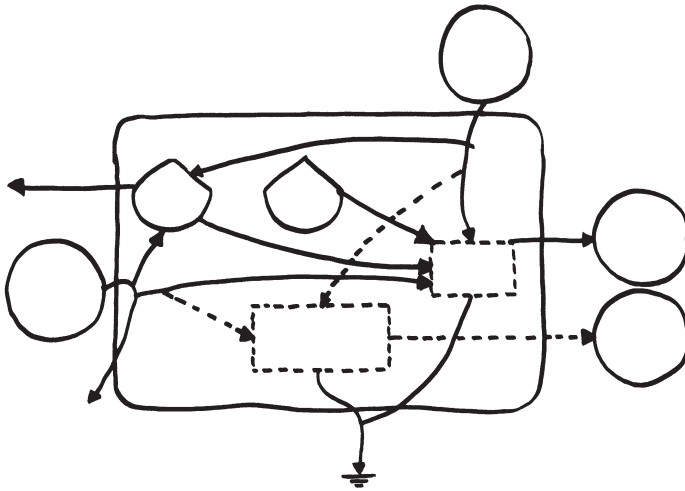
Franziska Dübgen, Stefan Skupien (Hg.): *Afrikanische politische Philosophie. Postkoloniale Positionen*, Berlin (Suhrkamp) 2015.

Arno Sonderegger (Hg.): *African Thoughts on Colonial and Neo-Colonial Worlds. Facets of an Intellectual History of Africa*, Berlin (Neofelis) 2015.

Welche Medienassemblagen fallen heute in den Blick, wenn wir einmal nicht auf die westlichen Praktiken fokussieren, sondern auf den medialen Transfer über Grenzen und Kulturen hinweg? Allerhand Staunenswertes in jedem Fall, präsentieren querkulturelle Raumzeitverbindungen doch nicht nur ‚das Andere‘ als anders, sondern das Eigene als ebenfalls anders, weil mit Vielfältigem und Nicht-Eingestandenem verflochten und davon nicht abtrennbar.

Sie erhellen zudem die in jeder dieser Vermittlungen mitschwingende Magie, da sie technische Medien und menschliche Mediums kombinieren und darin wundersame, medienwissenschaftlich jedoch zu wenig beachtete Wechsel- und Fernwirkungen provozieren.

In diesem Sinn ist es zu begrüßen, wenn ethnologisch informierte Medienwissenschaftler_innen und Kunsthistoriker_innen darauf aufmerksam machen, dass entlang der Medienfrage kein prinzipieller Unterschied, geschweige denn ein qualitatives Gefälle zwischen Kulturen, vielmehr deren querkulturelle und vieldirektionale Verflochtenheit zu verzeichnen ist. Sowohl westliche als auch anderskulturelle Medienpraktiken beschwören Geister, kombinieren technische Medien und personale Mediums und lassen genau aus dieser Kombination die uns magisch erscheinenden Übertragungseffekte hervorgehen. Die einen wie die anderen eignen sich umlaufende Bildmotive an, evozieren unsichtbare Anwesenheiten und initiieren seltsame Verkörperungen, im katholischen Ritus nicht weniger als im afrikanischen Voodoo kult. Heute bedienen sich evangelikale Fundamentalisten auf der ganzen Welt der kinematografischen Medien, feiern ihre Zeremonien in Kinoräumen oder setzen Orgel und Projektionsgeräte als Tranceverstärker ein. Zwar werden die Affizierungspotenzen der technischen Medien kontextbedingt verschieden aktualisiert, häufig aber mit überkommenen Ritualen kurzgeschlossen und darüber kompositkulturelle Identitätsbildungen in Gang gesetzt. Als die westliche Selbstwahrnehmung wohlthuend zurechtrückender Nachtrag erscheint daher die medientheoretische Explikation



von «Trance Mediums»- und «New Media»-Mischungen, die den wissenschaftlichen Diskurs um übersehene und unterschlagene Aspekte ergänzt.

Allerdings reflektiert nicht nur der Westen über zeitgenössische querkulturelle mediale Praktiken. Die «Anderen» schreiben bekanntlich seit geraumer Zeit zurück, tragen in Texten und damit in einem althergebrachten Distanzierungsmedium philosophische und kulturtheoretische Analysen vor, worin implizite mediale Annahmen des Westens zurückgespiegelt und kritisiert werden. In reflexiver Gesamtschau machen sie deutlich, dass sie nicht nur zu audiovisueller Verlängerung oraler Traditionen und technischer Tranceinduktionen in der Lage sind, sondern aus ihrem gemischtmedialen Interventionsverhältnis heraus die globalisierte Lage besonders gut zu diagnostizieren imstande sind, da die Afrikanisierung der Welt, so die selbstbewusste These, heute unser aller Schicksal ist.

Ebendiese wird vorgetragen in der diachron und synchron zugleich argumentierenden *Kritik der schwarzen Vernunft* (*Critique de la raison nègre*) des Philosophen Achille Mbembe. Schon die deutsche Wiedergabe des Titels lässt erkennen, dass er durch einen Reizfilter gegangen ist, welcher ein postkolonial informiertes Rot anzeigte. Das unerwünschte N-Wort wurde durch «schwarz» ersetzt, was für das Verständnis der Argumentation ansatzweise hinderlich ist. Denn ganz ausdrücklich knüpft Mbembe mit der Verwendung des Wortes *nègre* an den *Négritude*-Gedanken an, wie er von dem senegalesischen Dichter und Staatsmann Léopold Sédar Senghor ab den 1940er

Jahren als selbstermächtigende panafricanische Identitätsformel lanciert worden ist. Mbembe enthebt diese nun ihrer geografisch-kulturellen und hautfarbenspezifischen Bindung und wendet die oftmals kritisierte selbstauferlegte Nischenbildung in eine globale Zuschreibung um. Denn seine mit Kants *Kritik der reinen Vernunft* polemisierende Argumentation beläuft sich darauf, nicht nur die schwarzen Bewohner Afrikas, sondern alle Marginalisierten und von der globalisierten und ökonomisierten Aufmerksamkeitsverteilung Ausgeschlossenen als der schwarzen Ver-

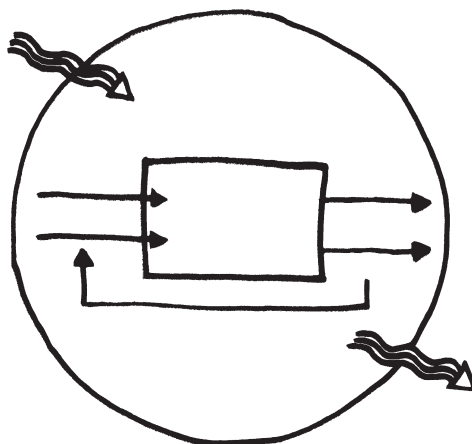
nunft unterstellt zu begreifen. Polemisch geht er dagegen an, dass Identitätszuschreibung im Westen mit Weißsein als verbindendem Merkmal erfolgt. Als Folge dieser «Autofiktion» werde der Schwarze mit Rasse und Herkunft relationiert. Für Mbembe bezeichnet das «Schwarze» daher das Nicht-Gedachte der weißen Vernunft, den blinden Fleck, der, weil nicht gesehen und reflektiert, Irrationalitäten freisetzt. In Weiterführung dessen wird «Neger» hier als polemischer Name für alle (Nicht-In-)Dividierten gebraucht; er soll daran erinnern, dass in der immer schon globalisierten Politik Tod und Leben aufs Innigste miteinander verflochten sind. Wie Afrika historisch für die «politische Austrocknung des Lebendigen» stehe, so unterständen heute weite Teile der Welt der Afrikanisierung, d. h. einer biopolitisch-mediatisierten Vereinnahmung, Verwaltung und Vernichtung, die von globalem Sklaventum sprechen lasse: Da in der Gegenwart die neoliberalen Finanzinteressen mit der Ausbeutung ganzer Bevölkerungen einhergehen und große Teile vormaliger Arbeiter zur Migration gezwungen sind, sieht Mbembe alle Arbeitsnomaden derselben entidentifizierenden *conditio nigra* unterworfen. Diese speise sich aus medialen Praktiken, die er nun mit animistischen Techniken, dem fließenden Übergang zwischen Unbelebtem und Belebtem, in Verbindung bringt. Derartige Übergänge beobachtet er zwischen Bildproduktion und militärischer Mobilmachung, zwischen Menschlichem, Daten und Codes und deren «vitaler» Selbststeuerung; sie setzten eine neue Form von Gewalt frei, die er in Anspielung auf Kant «rein» nennt. In der globalisierten Verfügungsmachung von Bevölkerungen

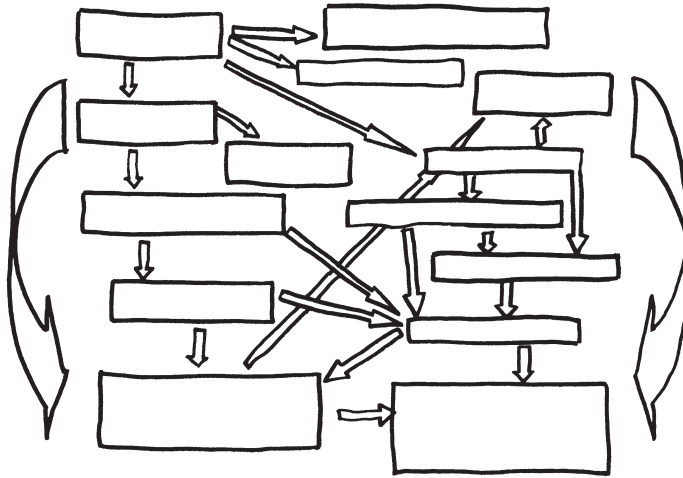
und ihrer mediatisierten Verflüssigung erblickt er schließlich untrügliche Anzeichen dafür, dass die Welt insgesamt schwarz wird. Dagegen sucht er vorzugehen und ein Denken der Durchquerung zu formulieren: in der «Logik der schwarzen Vernunft» als Paradigma der Unterwerfung und ihrer wünschenswerten Überwindung zugleich.

Die Medienanthropolog_innen Heike Behrend, Anja Dreschke und Martin Zillinger bekräftigen diese Diagnose in dem von ihnen herausgegebenen Sammelband *Trance Mediums & New Media. Spirit Possession in the Age of Technical Reproduction* insofern, als sie auch im heutigen Europa Besessenheits- und Trancepraktiken konstatieren. Der blinde Fleck, den sie nun ausmachen wollen, ist die medientheoretische Vernachlässigung der «orgiastischen» Mediatisierung und der Anrufung von Geistern auch in den monotheistischen Religionen des Westens. Während etwa Papst Paul VI. 1972 Priestern bei der Ordination die Erlaubnis zum Exorzismus absprach, richtete Papst Benedikt XVI. 2006 einen neuen Schulungskurs für katholische Exorzisten ein und forderte, dass jede Diözese einen eigenen Exorzisten haben solle. Da moderne Medien die Besessenheitsrituale in Afrika und Asien mitbefördern, widmen sich die Autor_innen den Interaktionen und -passionen menschlicher Trancemediums und technischer Medien, ihrer spezifischen Geschichte, ihrer wechselseitigen Hervorbringung und verschiedenen Umgangsweise mit dem «Fremden» je nach kulturellem Kontext. Sie suchen nicht nur die Lücke zwischen Religions- und Medienwissenschaft zu schließen, sondern zu einem besseren Verständnis der Mediatisierung als hybrider und oftmals querkultureller Vermittlung beizutragen.

Unter Trance verstehen sie dabei verkörperte Alteritätsperformanzen, die entsprechend lokaler Religionspolitiken variieren und in der Dissoziation des Subjekts kulminieren können. Bislange sei zu wenig theoretisiert, so ihre These, dass sich Trancepraktiken heute überall technischer Medien bedienen und damit deren Gebrauch modifizieren. So werde das personale Trancemedium, dem, wie Erhard Schüttelpel in seinem Beitrag herausstellt, noch bei Charcot und Bernheim vor allem Rezeptivität und Passivität zugeschrieben wurde, heute in mediengestützte Affizierungs- und Aktivierungsverhältnisse zu lokalen und entfernten Empfängern versetzt. Die den technischen Medien Fotografie, Film und Video – wie Ute Holl vor einigen Jahren herausgestellt hat¹ – immer schon inhärenten sowie zugeschriebenen magischen und Trance-Wirkungen werden unter Umständen für kulturenübergreifende

bzw. -verflechtende Mediatisierungen in Einsatz gebracht. Martin Zillinger erläutert am Beispiel eines marokkanischen Rituals nicht simultane Settings von Medium, Patient, Opfertier, Kamera und Geist, die auch dank medialer Substitutionen des Patienten durch ein Foto, des Segenstransfers im Video, magische und heilende Wirkung über Kontinente hinweg entfalten. Religionsausübung, so wird hieran deutlich, ist bis heute eine Frage der Verkoppelung verschiedener Medien. Behrend selbst verweist auf die Abhängigkeit spiritualistischer Strömungen vom geschichtlich und kulturabhängig sich wandelnden Medieneinsatz: Während die modernen Europäer die Geister auf Fotoplatten zu bannen suchten, werden in Afrika Geister mit Bewegung assoziiert und weniger auf Fotos als auf Videos eingefangen. Personale Mediums identifizieren sich nicht selten mit Übertragungsmedien, etwa Radiostimmen, und bieten ihren Körper unter Zuhilfenahme technischer Medien als Wohnstatt für Geister an. Während religiöser Zeremonien werden oftmals Filme gedreht und zur Tranceverstärkung projiziert. Geistermedien können mithilfe von Fotografie, Radio und Video ferndiagnostizieren und sich verstärkt Realität und Glaubwürdigkeit verleihen. Die technische Veröffentlichung von bis dato klandestinen Ritualen kann aber auch zu Skandalen, gewaltsamen Auseinandersetzungen und zu neuen Geheimhaltungen führen. In Thailand gibt es laut Rosalind C. Morris den Wunsch nach Videografien von Besessenheitsritualen, die nach Art des Bollywoodfilms «nachgebessert» werden; in Vietnam verlangen die Geister der Toten laut Gertrud Hüwelmeier nach Mobiltelefonen und Laptops.





In diesem Sinn wirft das Buch auch die Frage nach zeitgenössischen Subjektivierungen und epistemologischen Grenzziehungen, nach medialen Vielfachkonstitutionen und neuen Arten (nicht in-)dividuellder Teilhabe auf. Über Medienpraktiken, die Archaisches und Modernes verschmelzen, werden wie immer die Fragen des Sozialen, der Beziehung der Einzelpsyche zum Politischen, ja der Möglichkeit von Demokratie, wie Rosalind C. Morris für Thailand beobachtet, mediatisiert. Insgesamt erhebt diese Medienanthropologie die berechnete Forderung, die globalisierte Moderne endlich als geteilten Aushandlungsprozess zu verstehen, in dem auf die globalisierte *conditio nigra* mit Mediatisierung kompositkultureller Identitäten und dividueller Teilhaben geantwortet wird.

Einen Nachtrag in Sachen querkultureller und transmedialer Bildmotivwanderung mit Fokus auf Afrika bietet schließlich das von Heike Behrend und Tobias Wendt herausgegebene Heft *9/11 and its Remediations in Popular Culture and Arts in Africa*, das mit seinen zahlreichen Abbildungen und auch im Format an populärkulturelle Publikationen erinnert. Es trägt die Rezeption und Remediation der Ikonen des brennenden World Trade Center und Osama Bin Ladens aus verschiedenen afrikanischen und ihren eigenen deutschen Blickwinkeln nach. Die Bilder von 9/11 haben nicht überall auf der Welt denselben Affekt ausgelöst. Sie wurden gleichermaßen in der Populärkultur wie in den Künsten aufgegriffen – von Ersterer, weil schnelllebiger und weniger moralisch verinnerlicht als die Künste, als wirksame Bildakte zum Einsatz gebracht; als Agenten und «Patienten» (passive

Agenten) übernahmen sie einen konstitutiven Part in der kriegerischen Konfrontation. So wurden Steckbrieffotos von Dschihadisten remediatisiert und kursierten als auf Postern abgebildete Märtyrerbilder. Nigerianische Moslems feierten 9/11 als Sieg innerhalb einer religiös-kulturellen Auseinandersetzung, die mit dem Golfkrieg begann. Das Konterfei von Osama Bin Laden fand sich auf nigerianischen T-Shirts und Feuerwerkskörpern; 9/11 als Event wurde in Hausa-Comedy-Videofilmen reenacted und in kenianischen Comics weiterbearbeitet. Behrend

zeigt auf, dass junge Straßenfotografen in Mombasa, eingeladen zum Grazer «Steirischen Herbst», für ihr dort aufgebautes Fotostudio 9/11-Motive als Fotorückwand wählten und dieses im Likoni-Stil mit Blumen und einem ausgestopften Löwen dekorierten. Sie luden damit zur Teilnahme an 9/11 als touristischem Spektakel ein und waren mit ihrem Angebot zum Disaster-Tourismus und zur beschleunigten Trivialisierung des Ereignisses äußerst erfolgreich. Tobias Wendt zeichnet dagegen die Wanderung der 9/11-Ikone zwischen New Yorker Ausstellungen und afrikanischen Kunstremediatisierungen nach, verweist auf das Abbildungstabus der von den Twintowers herabstürzenden Personen, aber auch auf die bekannte Identifizierung der WTC-Bilder mit gelungener Videokunst, die Stop-Bush-Kampagne von Richard Serra oder Hans Haackes «Star Gazing»-Fotomontage in Anspielung auf Abu Ghraib. Und er skizziert afrikanische Remediationen in den künstlerischen Fotografien von Touhami Ennadre, in den Gemälden von Chéri Samba oder den Installationen von Mounir Fatmi, die mit Büchern oder Lautsprechern die Architektur Manhattans nachstellen.

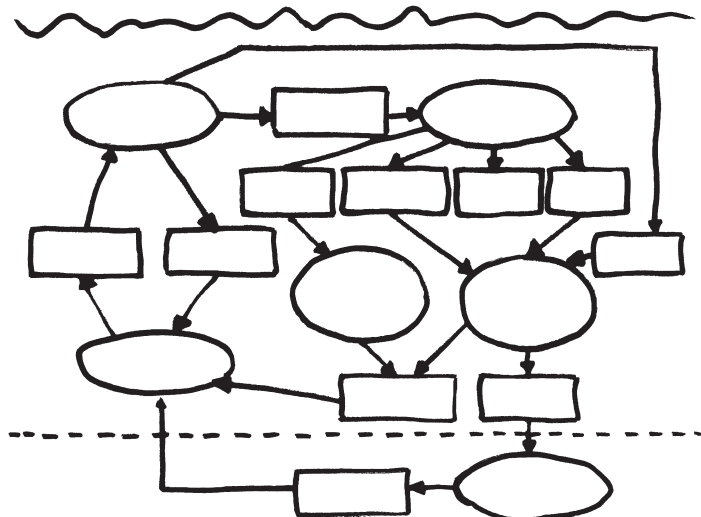
Im Gegensatz zu den Praktiken der Aneignung und Umdeutung von Bildern, durch die sich «Afrika» in den globalen visuellen Verhängniszusammenhang einträgt, fordert ein Sammelband mit der These des Philosophen Valentin-Yves Mudimbe, dass «Afrika» eine epistemische Prägung des Westens sei, zu heutigen politischen Standortbestimmungen auf. Der Band *Afrikanische politische Philosophie* versammelt Stimmen «aus Afrika», die die Zuschreibungen der kolonialen Bibliothek hinter sich lassen

und von Definitionen der «Freiheit von» zu solchen der «Freiheit zu» gelangen wollen. Den mündlich überlieferten Denksystemen suchen sie dabei ebenso wie dem Anspruch auf professionelle Theoriebildung gerecht zu werden. Um dieser Schere zwischen kulturalistischen Ansätzen und europäischen Universalismen zu entgehen, vertritt der marokkanische Autor Abdelkébir Khatibi eine interessante Methode der doppelten Kritik, die ähnlich wie die Philosophie Paulin J. Hountondjis westliche Philosopheme auf ihre unreflektierten Vorannahmen untersuchen und zugleich traditionalistische Selbstzuschreibungen kritisieren möchte. Die abgelehnte westliche Individuumszentriertheit, welche die UN-Charta der Menschenrechte prägt, wird mit kommunitaristischen Ansätzen beantwortet, die John Mbiti auf die einfache Formel bringt: «Ich bin, deshalb sind wir; und wir sind, deshalb bin ich. Dies ist der zentrale Punkt im Verständnis der afrikanischen Wahrnehmung des Menschen.»² Die im Hinblick auf diese Selbstwahrnehmung propagierte Ubuntu-Philosophie, die als relationale Ontologie für Partizipation und Konsens, geteilte Identität und Solidarität eintritt, wird allerdings von anderen ob ihres rückwärtsgewandten Narrativs, das für die Unterentwicklung Afrikas mitverantwortlich sei, kritisiert. Insgesamt lehnen es die hier zu Wort kommenden Philosoph_innen ab, über Menschen zu sprechen, als seien sie von ihren Mitmenschen getrennte und ungeteilte Entitäten. Der kamerunische Philosoph Fabien Eboussi Boulaga sucht in diesem Sinn den Entwicklungsbegriff in jenen des «Wandels» zu überführen, der «durch» die Tradition hindurch denkt und veränderte Demokratiemodelle entwirft. Als doppelte Kritik lässt sich auch die heutige Thematisierung der Geschlechtergerechtigkeit lesen, insofern die Rolle der Frau mit dem Vorwurf doppelter Kolonisierung, durch die fremde und die eigene Kultur, belegt wird. Die nigerianische Schriftstellerin Molara Ogun-dipe-Leslie identifiziert in diesem Sinn mehrere «Berge auf dem Rücken» afrikanischer Frauen, welche die Bewegung «Afrikanischer Womanismus» und andere abzubauen bestrebt sind: neokolonialistische Benachteiligungen ebenso wie

repressive Züge der eigenen Kultur, internalisiertes Minderwertigkeitsgefühl und ökonomische Marginalisierung.

Von der Überzeugung, dass die Entkolonisierung westlicher Geistesgeschichte nur über eine kritische Bezugnahme auf die weitgehend westproduzierten und -distribuierten Bilder und Theorien zu «Afrika» erfolgen kann, sind alle Autor_innen des Sammelbands getragen. Sie widmen sich daher unterschiedlichen Aspekten der afrikanischen Wissensgeschichte und betonen ihrerseits deren Untrennbarkeit von der dem Kontinent aufgezwungenen ökonomischen Unterentwicklung. Wie der afrikanische Kontinent den globalisierten Kapitalismus als Ort der Überausbeutung komplettiert, so vervollständigt sein «infra-theoretischer» Beitrag laut Paulina Aroch-Fugellie die westuniversalisierte Auseinandersetzung. Das Infra-Theoretische meint dabei einerseits die Nichtaufnahme der afrikanischen Theorie auf die globale Plattform, weshalb ihr der Zugang zur Selbstreflexion im Umweg über die anderen vorenthalten bleibt. Andererseits stelle sie in der als solche bezeichneten Differenz für den Diskurs doch eine Wertsteigerung dar.

Eine nicht auf den Westen bezogene, alternative Moderne-Aneignung stellt Sara Marzagora mit der Annäherung Äthiopiens an das Japan der 1930er Jahre und damit an ein kleines, eben nicht weißes, kulturbewusstes und Monarchie-integratives Moderne-Modell vor. Daran schließt sich die Präsentation afrikanischer Ästhetiken kamerunischer und nigerianischer Provenienz in ihrer noch



immer virulenten Vermittlungsfunktion zwischen Afrikanität und Universalität und in ihrem Unterschied zwischen anglo- oder frankophoner Zugehörigkeit an. Die Frage des Fortlebens postkolonialer Intellektuellengeschichte wird schließlich in verschiedenen Gegenlektüren der politischen Beiträge von Kenyatta, Biko, Nyerere, Chinweizu und Padmore noch einmal aufgeworfen, aber auch die Bedeutung afrikanischer Literatur und Theorie in heutigen französischen und deutschen Kontexten diskutiert.

Den Band zur *Afrikanischen politischen Philosophie* beschließt Mbembes Ausführung zum bereits älteren Begriff des «Afropolitanismus» als einer medialen Perspektive, die im Gegensatz zum elitären westlichen «Kosmopolitismus» die Zirkulation der verschiedenen Welten in Afrika, aber auch der migrierenden Personen und Dinge weltweit sowie die allseitige Amalgamierung von Unterschiedlich-kulturellem in Augenschein nehmen und anerkennen möchte. Mbembe erklärt Afrika erneut zu jenem Ort, an dem sich das zeitgenössische In-der-Welt-Sein in seinen tragischen und hoffnungsstiftenden Aspekten am deutlichsten zu erkennen gibt, und betont noch einmal die Notwendigkeit einer neu mediatisierten Ästhetik.

¹ Ute Holl: *Kino, Trance und Kybernetik*, Berlin 2002.

² Zit. in: Franziska Dübgen, Stefan Skupien: *Das Politische in der Afrikanischen Philosophie*, in: dies. (Hg.): *Afrikanische politische Philosophie. Postkoloniale Positionen*, Berlin 2015, 9–54, hier 27.

