05 2008

„J’y étais“. Über das Weitersprechen von Zeugen des Jahres 1892

Brigitta Kuster im Gespräch mit Stefan Nowotny

Brigitta Kuster

Stefan Nowotny: *Die Frage der Zeugenschaft lässt sich kaum unabhängig von der Frage nach dem Verhältnis zwischen autorisierten und nicht-autorisierten Formen der Produktion, Vermittlung und Weitergabe von Wissen betrachten. Politische, soziale und auch wissenschaftliche Autorisierungen sind aber nicht einfach einzementierte und unumstößliche „Wahrheiten“, sondern konstituieren sich vielmehr gerade in einer Abhebung von der Zirkulation nicht-autorisierter Wissens-, Sprech- und Erzählweisen, die sich ihrerseits mitunter zum Einspruch, zu einem widerständigen Sprechen verdichten. In einem Text über das Video „2006 – 1892 = 114 ans/jahre“[1], das du gemeinsam mit Moise Merlin Mabouna realisiert hast, beziehst du dich auf die Debatten um* oralité*, die nicht zuletzt geführt wurden, als es darum ging, die Möglichkeit einer postkolonialen, vom europäischen Geschichtsdiskurs abweichenden Historiographie des afrikanischen Kontinents zu erörtern. Zugleich verhandelt das Video ein Zeugnis, das den Urgroßvater von Moise betrifft, ein Zeugnis, das nach 114 Jahren eine lebendige Präsenz beansprucht, die kraft mündlicher Weitergabe*

über die Lebensspanne des Zeugen weit hinaus reicht. Welche spezifischen Möglichkeiten und welche spezifischen Schwierigkeiten siehst du in der Arbeit mit solchen Zeugnissen?

Brigitta Kuster: Für diesen spezifischen Fall ist es vielleicht nicht ganz unwesentlich, die Geschichte dort beginnen zu lassen, wo mich vor ein paar Jahren die Kunde über einen möglichen Zeugen zu Ereignissen aus der deutschen Kolonialzeit Ende des 19. Jahrhunderts im heutigen Kamerun erreichte, und zwar in Form einer Erinnerung, die sozusagen als Gepäck einer gegenwärtigen Migrationsgeschichte mitgeführt wurde. Auf diese Weise kam es dazu, dass das Zeugnis zu dem Mord am Urgroßvater von Moise Merlin Mabouna aufgerufen wurde, nach dem du fragst. Es war gewissermaßen zuerst da und rückte erst mit der Zeit, und in dem Prozess, ihm Bedeutung und „Wahrheit" abzugewinnen, in ein Verhältnis zu anderen Wissensformen, wie sie etwa im kolonialen Archiv enthalten sind. – Vor diesem Hintergrund scheint es mir wichtig, einen Fall von Umgang mit Zeugenschaft zu unterstellen, bei dem die Zeugenschaft nicht Mittel (das dann mehr oder weniger geeignet *für* etwas sein kann), sondern geradezu Grund ist – und dabei doch nach einer Untersuchung zu verlangen scheint: Nach der ersten Beglaubigung durch Moise und in der Folge durch mich – im Sinne einer Zuhörer_innenschaft, die eine Sache erst in den Status einer Zeugenschaft versetzt – folgte eine Praxis von Abwägen und Nachforschen, eine Bewegung zwischen möglichem Argwohn auf der einen und Vertrauen auf der anderen Seite. – Wird ein Zeugnis vor allem auch dadurch zum Zeugnis, dass es in der Konfrontation mit möglichen anderen dem Zweifel unterzogen wird? Im juridischen Modell etwa, bei einer Verhandlung mit lebendigen Zeug_innen, sind diese häufig aufgefordert, Widersprüchliches zu beantworten, und je mehr sie in diesem Prozess an ihrer ursprünglichen Zeugenschaft festzuhalten fähig

sind, desto mehr erhöht sich ihre Glaubwürdigkeit als Zeug_in: Offenbar steht die Fähigkeit einer Zeugenschaft in Frage, buchstäblich Wort zu halten. Und wird nicht erst an diesem Punkt die Fähigkeit der Zeugenschaft manifest, Gemeinschaftlichkeit im Sinne von Konsensualität – oder besser: Einvernehmen – zu stiften?

Nun gibt es aber vor allem zahlreiche Aspekte, die, wie sich sagen ließe, die Lage verkomplizieren, unter der Worte gehalten werden können, wie etwa: Was sind die erforderlichen sozialen, kulturellen, politischen Praxen, die etwas als eine Zeugenschaft rahmen, und wie ist eine solche Rahmung daran beteiligt, das, worauf sich ein Zeugnis beziehen kann, zu definieren? Der Historiker Marc Bloch, der bekannt geworden ist mit seinen methodischen Überlegungen zur kritischen Prüfung von Zeugnissen und Quellen („Le vrai historien doit détenir des qualités dont la première est la probité.“ / "Ein guter Historiker muss über bestimmte Eigenschaften verfügen, deren wichtigste die Rechtschaffenheit ist.“), schreibt die beiden Sätze „Den zuverlässigen Zeugen schlechthin gibt es nicht“ und „Es gibt nur zuverlässige oder falsche Zeugnisse“ in nur geringem Abstand voneinander nieder.[2] Der Blick, den er so auf den „Zeugen in bester Absicht“ fallen lässt, verortet diesen in seiner augenblicklichen Verfassung als Beobachter, aber auch darin, dass man nur das richtig höre und sehe, was man wahrzunehmen vorhatte, wie Bloch sagt.[3]

In unserem Fall fielen wir natürlich Hals über Kopf über die Disziplin der modernen Geschichtsschreibung und ihre konstitutive Verwicklung mit dem kolonialen Projekt (vgl. dazu etwa Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*[4], 1830/31, der dem afrikanischen Kontinent jegliche Historizität abspricht und auf den sich der französische Staatspräsident Sarkozy

jüngst in seiner „Rede an die afrikanische Jugend“ vom 26. Juli 2007 an der Université Cheikh Anta Diop in Dakar ganz unmittelbar bezog, wo er u. a. den unfassbaren Ausspruch tätigte: „Le drame de l’Afrique, c’est que l’homme africain n’est pas assez entré dans l’histoire.“ / „Das Drama Afrikas besteht daraus, dass der afrikanische Mensch nicht genügend in die Geschichte eingetreten ist.“). Und ebenso fielen wir über die verschiedenen Ansätze seit den 1950er und 1960er Jahren, die Geschichte „Afrikas“ zu dekolonisieren. Dazu gehören auch diejenigen, die sich auf die Zentralität der *oralité*, der mündlichen Tradierung, und ihre unterschiedlichen Rahmungen, Vorgaben und Handhabungen beziehen. Einer der Pioniere ihrer Erforschung, Jan Vansina, hat die *oralité* als das Ensemble von Zeugenschaften definiert, die mündlich von Generation zu Generation übermittelt werden. – Der Ruf der Zeugenschaften „j’y étais“ / „ich war da“ hallte nun wider im Rahmen einer Wissensform und ihren – umstrittenen – Regelwerken unterworfen, die in hohem Maße dazu autorisiert wurde, über das zu sprechen, was gewesen ist. Und wir müssen eine Reihe von Fragen beantworten: Ist es richtig, das Zeugnis, von dem wir ausgehen, anhand der Konfrontation mit Dossiers des kolonialen Archivs – also der möglichen anderen Zeugnisse – dem Zweifel auszusetzen und in diesem Kontext darauf zu setzen, dass und ob es Wort halten kann? Oder wäre es angesichts der Quellenlage zu diesem Teil der Kolonialgeschichte (sie kann ja sehr unterschiedlich sein – und als bisher kaum untersucht gelten etwa bis heute die schriftlichen arabischen Quellen) nicht eher angebracht, zu Vertreter_innen dieses von der Geschichte mit großem G bisher als nebensächlich erachteten Zeugnisses im Sinne eines Beklagten zu werden? – Ein bisschen komplizierter stellt sich die Lage zudem dar, weil wir es heute auch mit postkolonialen nationalen Geschichtsschreibungen zu tun haben … – Aber darauf können wir vielleicht nochmals zurückkommen.

Nun, wenn ich insgesamt sagen würde, zum Glück sind wir keine Historiker_innen und können es uns als Kulturproduzent_innen erlauben, unsere Blicke recht eklektisch durch die Landschaften der Wissensbeziehungen zwischen Erinnerung und Geschichte wandern zu lassen, so muss eingeräumt werden, dass das Medium Video (die Geschichte der Annahme der nicht diskutierbaren Verlässlichkeit des Kameraauges, also das Aufzeichnungsparadigma dieser Technologie), in dem wir arbeiten, und die dokumentarischen Traditionen, in denen wir uns dabei bewegen, in vielleicht noch stärkerem oder unhinterfragterem Maße von genau diesen modernen abendländischen Epistemologien der Wahrheit, der Linearität der chronologischen Zeit und deren Evidenzeffekten geprägt sind, wie ich das für die Geschichtswissenschaft skizzenhaft aufgerufen habe. Wenn du mich also fragst, was ich mir erhoffe von den Schwierigkeiten, die sich das Unterfangen, mit solchen Zeugnissen zu arbeiten, einhandelt, dann würde ich mit Marc Bloch antworten: Es geht darum, die Dokumente zum Sprechen zu bringen. Ganz basal, es geht darum, herauszufinden (und dabei den Modus des Herausfindens herauszufinden, was vielleicht das Wichtigste ist und sich im Bezug auf die Zeugenschaft als Rahmung der Artikulationen der Bezweiflung formulieren lässt), welche Stimme(n) diese Zeugenschaft erhebt – und dies *nachdem* ihre Deklaration uns als ZuhörerInnen ihres Zeugnisses identifiziert, gesucht oder heimgesucht hat, was, wie mir scheint, eine Art *Versprechen* impliziert.

SN: *Da du den Wunsch, die Dokumente zum Sprechen zu bringen, ansprichst, der nicht zufällig von einem Historiker geäußert wurde: Tritt nicht genau an dieser Stelle, die vielleicht eine Art Schnittstelle zwischen Zeugnis und Dokument benennt, ein gewisser Bruch oder zumindest eine Differenz zutage, die die Auseinandersetzung mit Zeugnissen unter eine eigene Herausforderung stellt? Anders gesagt:*

Artikuliert sich in Marc Blochs Satz nicht der Wunsch, dem, was immer schon durch die Einschreibung in den Logos (die „Logik“) des einen oder anderen Archivs – oder auch einer Überlagerung von Archiven – charakterisiert ist, ein „Ereignis des Sprechens“ abringen zu wollen, das Zugang zu einer anderen Art von Präsenz gibt: nämlich der „Stimme“ oder den „Stimmen“, und seien es die Stimmen der Toten? Und liegt nicht umgekehrt im Akt der Bezeugung immer schon ein Setzen darauf, dass es gelingen könnte, vielleicht nicht den Archiven als solchen, wohl aber ihrer Unerbittlichkeit für einen Augenblick zu entrinnen – das heißt Zuhörer_innen zu finden, die das Zeugnis nicht sofort und nicht so sehr mit dem Text der Archive überschreiben, die also in gewisser Weise die Verwandlung des Zeugnisses in ein Dokument suspendieren? Das Zeugnis wäre demnach nicht unbedingt „echt“ (und vielleicht noch nicht einmal „möglich“), aber es wäre durch eine Investition in eine andere Form von Sozialität als die durch die Archive dominierte charakterisiert, eine Sozialität, die zugleich immer asymmetrisch und asynchron verfasst bleibt. Andererseits aber wäre es verschiedenen Formen der Übercodierung, wie du sie etwa für den Fall der nationalen Codierungen postkolonialer Geschichtsschreibung ansprichst, unausbleiblich ausgesetzt – was das „Zuhören“ vor die Aufgabe stellt, das Rauschen dieser Übercodierungen mitzuhören und zugleich abzutragen.

BK: Ich denke, gerade im Kontext der „Geschichte Afrikas“[5] besteht die Gefahr, *oralité* im Namen einer Kritik am Eurozentrismus dem Mythos des afrikanisch Authentischen und (vorkolonial) Autarken zuzuführen. Es geht nicht um die Geschichte(n), das Erinnern und Vergessen irgendeines Ereignisses, sondern um das Ereignis der Kolonisation, also ein Gründungsereignis, dessen fixe Idee sich in der Wissensordnung einer erstarrten Ethnozentrik wieder und wieder einschriebe. Nara etwa, der Protagonist von VY Mudimbes Roman *L'Écart*[6] (Paris

1979), der in der Folge seiner Studien in Europa die „wirkliche Geschichte Afrikas“ schreiben und die schändlichen Lügen der Toubabs widerlegen will – u. a. jene von einem „jungfräulichen Afrika“ ohne Archive, das in den westlichen Wissenschaften Anerkennung findet und ihnen, wie er sagt, eine Art Freihandelsterrain bietet –, Nara stellt fest, dass das Wissensgebiet, an das die Normen westlicher Wissenschaft ihn gewöhnt hätten, ihm das Recht verliehen habe, etwas anderes einzufordern als schönen Zierrat über Zivilisationen, die sich angeblich auf orale Tradition gründen. In diesem Sinne denke ich, es wäre wohl ebenso unratsam, ein Zeugnis wie das, von dem wir ausgehen, vorschnell als eine „andere“ Wissens- bzw. Gedächtnisform in Differenz zum Archiv und zum „Dokument“ (das ebenso ein Zeugnis sein kann) – und somit zur Geschichtsschreibung –, also allzu schnell „in eigener Herausforderung“ zu platzieren, wie es unratsam wäre, es ohne weiteres da hinein zu platzieren.

Bevor ich deinem Gedanken folge, möchte ich deswegen zunächst bei der Etablierung von Quellen verharren: Was du als Schnittstelle zwischen Zeugnis und Dokument ansprichst, betrachtet etwa de Certeau als eine *räumliche* Operation. Geschichte, so de Certeau, öffne der Gegenwart ihren eigenen Raum. Eine Vergangenheit zu markieren bedeute, dem Toten einen Platz zuzuweisen, aber ebenso, den Raum des Möglichen umzubesetzen.[7] Ich will also zunächst davon ausgehen, dass jede Spur, jedes Indiz, jedes Zeugnis, jedes Artefakt grundsätzlich zum Dokument werden kann. Dem in unserem Falle gehörten Zeugnis scheint mir nichts anzuhaften, was seinen Eintritt ins historische Archiv etwa im Gegensatz zum empfangenen und gelesenen Brief eines deutschen Expeditionsoffiziers verböte oder unverdienter machte, sowie, in der Folge, nichts, was dem Wunsch, dem Leben dieses Toten im

Raum der deutschen/europäischen (Kolonial-)Geschichte Platz einzuräumen, entgegenstünde.

Ich möchte bei dieser Operation also weniger den Gegensatz zwischen (der scheinbar nicht-mediatisierten) Oralität und Schriftlichkeit als vielmehr den zwischen Adressierung und Beliebigkeit herausstellen. Ein entscheidender Punkt bei der Überführung von Zeugnissen, die ihre narrative Deklaration adressieren, in Dokumente zeichnet sich wohl dadurch aus, dass Dokumente von *irgendjemandem* für *irgendeine Recherche* konsultiert werden können. In einer Fußnote verweist Ricœur auf eine Definition des Archivs, die sich auf ein staatliches Gesetz zurückführt und die ich im Zusammenhang eines Ensembles, das sich der Beliebigkeit anbietet, besonders anschaulich finde: Das Archiv umfasse, so ein französisches Gesetz von 1979, die Gesamtheit aller Dokumente – was immer ihr Datum, ihre Form und ihre materielle Verfasstheit sei –, welche von irgendeiner physischen oder moralischen Person, von irgendeinem öffentlichen oder privaten Dienst oder Organisation bei der Ausübung ihrer Tätigkeiten produziert oder erhalten worden seien.[8] Der *Raum*, innerhalb dessen sich etwas als Dokument konstituiert, ist selbst offenbar weder beliebig noch neutral, noch auch geschichts- oder erinnerungslos. Zur Adressatin jenes Zeugnisses als Zuhörerin zu werden, das Moise Merlin Mabouna möglicherweise gar nicht als Zuhörer „mitbrachte“, das er mir so also etwa gar nicht mitteilte oder gar „mit mir teilte“, sondern dessen Beglaubigung ihn durch die Kette von Übermittlungen, die bis auf die Augenzeugen zurückführt, selbst als Zeugen konstituierte – das alles scheint in der Tat eine Frage nach der *räumlichen* Dimension seiner Resonanz aufzuwerfen: Das Zeugnis zeugt nicht vom Gedächtnis einer Familie, noch auch von jenem einer Region oder von jenem der Nationen. Und doch zeugt es auch nicht von ihrem jeweils

Anderen, sondern von einem Toten, der aufgebrochen ist, durch diese Räume zu wildern.

Der andere Aspekt, der mich hier interessiert, ist der, dass Dokumente nur dann zu sprechen beginnen, wenn man ihnen mit einer Frage, vielleicht mit einer Hypothese begegnet. Das Dokument ist nicht gegeben, es wird gesucht, gefunden, hergestellt, konsultiert, konstituiert und instituiert – durch und in der sich hierbei ergebenden Differenz entsteht „Archiv“ (auch als ein Ort des Nicht-Gesagten oder des Zu-viel-Gesagten). Demgegenüber muss das Zeugnis *vernommen* werden. Es ist Kommunikation im Sinne einer gegenüber jemandem anderen geleisteten Autoreferentialität. Der Einbezug einer Zuhörer_in in die Narration einer Zeug_in (die meisten Zuhörer_innen werden ihre Zuhörer_innenschaft wohl im Sinne eines geteilten Verständnisses begreifen), bei der gewissermaßen das Was eines vergangenen Ereignisses *wiederkehrt*, kann dabei auch misslingen. Gerade die Kontingenz und die Singularität des referierten Ereignisses sind das, was möglicherweise nicht nur die Zeug_in selbst, sondern auch ihre Zuhörer_innenschaft anfällig für Irrtümer macht oder für das Unvermögen, einem Ereignis „wahrhaftig“ beizuwohnen. – Mir scheint, dass Ricœur etwas Ähnliches anspricht, wenn er von der „sécurité langagière d’une société“ / der „sprachlichen Gewissheit einer Gesellschaft“ sprechend die „Einsamkeit historischer Zeugen“ evoziert: „Il est des témoins qui ne rencontrent jamais l’audience capable de les écouter et de les entendre.“ / „Es gibt Zeugen, die niemals eine Zuhörer_innenschaft antreffen, die fähig wäre, ihnen zuzuhören und sie wahrzunehmen.“[9] Ich nehme auf Ricœur Bezug, weil er zum einen von der Aporie der Anwesenheit eines Abwesenden im Gedächtnis ausgehend die Aporie der historischen Repräsentation verfolgt und zum anderen auf dem Glück des Wiederkennens (der

„reconnaissance“, des Ricœur’schen „kleinen Wunders des Gedächtnisses“ oder des „glücklichen Gedächtnisses“) besteht, die es einem Zeugen erlauben würde, die Tatsache eines Geschehens zu verbürgen. Damit spricht er sich nicht zuletzt gegen eine Art Soziologisierung der Historiographie aus, die über den ontologischen Einsatz der Zeug_in hinwegtäuschen könnte. Vielleicht lässt sich so das Wagnis der Präsenz von Stimmen über ein vergangenes Ereignis als eine Sache denken, die sich zwischen drei Positionen aufspannt, erstens dem Text / der Narration / der Rhetorik / der Imagination, zweitens der Enunziation einer Tatsache und drittens dem Referenten, also der Historiker_in oder aber eben der Zeug_in, die ihrer eigenen Zeugenschaft gegenüber jemandem anderen beiwohnt.

SN: *Ricœurs Rede von der „Einsamkeit historischer Zeugen“ erinnert stark an Paul Celans Vers „Niemand zeugt für den Zeugen“, der unter anderem Anlass zu Debatten über „sekundäre“, „tertiäre“ etc. Zeugenschaften gegeben hat.[10] Meine letzte Frage hat in diesem Sinn auch weniger auf eine Authentizität des Zeugnisses oder auf eine Nicht-Vermitteltheit der* oralité *abgezielt – wobei es mir nichtsdestotrotz wichtig scheint, die diesbezüglich allzu schnell auftretenden Assoziationen explizit zurückzuweisen –, sondern eben auf die spezifische Sozialität und damit die spezifische „Mediatisierung“, die der epistemischen Struktur der Zeugenschaft eingeschrieben ist: von der Seite des Aussprechens eines Zeugnisses her gesehen also das Ansprechen eines zuhörenden Gegenübers, dessen Anwesenheit ungewiss bleibt. Die Bedeutung der Adressierung, die du ansprichst, scheint mir in dieselbe (oder jedenfalls eine ähnliche) Richtung zu gehen.*

Ich möchte an diesem Punkt aber auf die Stellung des „j’y étais“ / „ich war da“, das du angesprochen hast, zurückkommen. Analysiert man diesen Satz gerade im Hinblick auf seinen enunziativen Charakter –

das heißt als Akt *einer Aussage, der im* Satz*, den dieser Aussageakt hervorbringt, seine Spuren hinterlässt –, so erscheint er als nahezu gesättigt von subjektiv-kontextuellen Markierungen: Keines seiner Elemente ist lexikalisch fixierbar, keines ist auf eine allgemeine Bedeutung zurückzuführen; der Satz verkettet vielmehr eine singuläre Ausdrucksinstanz („ich") mit einem spezifischen Ort („da") und einer spezifischen Zeitlichkeit („war"). Es ist, als stellte sich für die Zuhörer_in eines solchen Satzes – als „sekundäre Zeug_in" – die Aufgabe einer Übersetzung, die sich nicht allein mit dem Wahrheitswert, sondern nicht weniger mit dem „Ausdruckswert", mit der spezifischen „Präsenz" und Einschreibung einer Sprecher_in in ihre Aussage, oder mit der – wie Gayatri Spivak betont hat[11] – „Rhetorizität des Originals" auseinander zu setzen hat. Ich will damit nicht sagen, dass die Frage der „Wahrheit" keinerlei Ort mehr hätte; aber sie zu stellen würde nach spezifischen Prozeduren verlangen, die dem Singulären und Idiomatischen, aber auch dem Kontextuellen einer Aussage Rechnung tragen und die sich zugleich dessen bewusst sind, dass* bestimmten *Idiomen und Kontexten die Befähigung zur Wahrheitsproduktion abgesprochen wurde und wird. Mit Walter Benjamin gesprochen stellt sich hier vielleicht die Aufgabe einer Übersetzung, deren Kriterium nicht so sehr in der Wiedergabe des „Originals" läge als vielmehr in dessen „Fortleben"[12]. Einer Übersetzung, von der zugleich immer in der einen oder anderen Weise gesagt werden müsste, was Derrida über das oben zitierte Gedicht von Paul Celan („Aschenglorie"[13]) sagt: „Cet idiome est intraduisible, au fond, même si nous le traduisons." / „Dieses Idiom ist, im Grunde, unübersetzbar, selbst wenn wir es übersetzen."[14] All dies jedenfalls scheint nur unter der Bedingung der klaren* Situierung *der Übersetzungsinstanz selbst möglich – und diese Notwendigkeit der Situierung beträfe im konkreten Fall ebenso sehr Moise Merlin Mabouna wie dich selbst. Wie würdest du den Status des „j'y étais" sehen, und wie die Möglichkeiten seiner Übersetzung?*

BK: Zum ersten Teil deiner Frage: Ja! – Ich wollte der von dir eingeschlagenen Perspektive keinesfalls einfach eine Beschwörung von *Authentizität* oder *Nicht-Vermitteltheit* unterstellen, sondern zunächst nochmals wirklich bloß die Gedanken ein bisschen zum Abtropfen hängen lassen … Mein Problem mit deiner Frage war irgendwie, dass mir die Sache allzu schnell abstrakte Rede beanspruchte, in der Simultaneität von Absage *und* Bewusstsein eines de-personalisierenden/des-identifizierenden Universellen – ein *Stimmhaftes jenseits der Epistemologie von echt und unwahr etc.*? – Baut sich in einer solchen abstrakten Behauptung nicht bereits sozusagen eine ganze Architektur der Antwort auf Alterität auf?

Ich wollte tatsächlich selbst ein bisschen Epistemologie machen, ohne dabei aber – ja, was denn? –, vielleicht ohne deren Basis zu klären (zu glauben, sie klären zu können, oder vorzugeben, sie geklärt zu haben), und doch auch ohne die Widerspenstigkeit *möglicher* in der RaumZeit verkörperter Geschichten aufzugeben … – denn hier spielt sich das ab, woran ich mir im Greifbaren, Körperlichen, im Nicht-*Wissen*-um-das-Hier-und-Jetzt-und-doch-*Glauben*-darin-zu-sein am meisten die Zähne ausbeiße … In diesem Sinne dachte ich, ich könnte versuchen, darüber zu operieren, dass ich den konstruierten Gegensatz zwischen „témoignage“ und „document“ (wobei im Französischen die Begriffe ja auch bezüglich ihrer sprachlichen Verwendung viel näher beieinander liegen) minimiere und dort drin irgendwie versuche, einem epistemologischen Paradox einen Ort einzuräumen, von dem aus der Einsatz, die Potenzialität des Einbruchs in eine etablierte Ordnung des Wissens, die überdies auch meinen Ort im Schreiben selbst markiert, durch eine Zeugenrede im Text *hier* stattfinden könnte – als „Glück“ (und es ist interessant, dass ich ausgerechnet Moise Merlin Mabouna bzw. mein Verhältnis zu Moise als Verhältnis zu dem verhandelten *Etwas* erst „vergesse“ bzw., es nicht

verwalten wollend, nicht mitschreibe und dabei vielleicht sogar aufhöre zu hören und es dann nachträglich in meine letzte Antwort an dich mit eingeschrieben habe – dieser Modus scheint mir symptomatisch) oder als eine Leerstelle, die sich in ihrer Markierungsfähigkeit selbst als eine *Banalität* bzw. als *Unsinn* artikuliert/schreibt (darauf komme ich ganz unten).

Ich glaube, es ist sowohl ein zentraler wie auch ein außerordentlich empfindlicher Punkt, zu sagen, es geht nicht einfach um den „Quellenwert" eines Zeugnisses (wenn ich das, was du mit seinem „Wahrheitswert" ansprichst, für mich in dieser Weise sozusagen gleich wieder „zurückübersetzen" darf, denn ich möchte versuchen, meinen Finger auf dieser verwirrten, konflikthaften Bestimmung eines Ortes der „Wahrheit" / des „Versprechens" herumtippen zu lassen ...). Würde man diese Reduktion vornehmen, schwächte sich exakt das, was seine Potenzialität als Einbruch in die Epistemologie ausmachte! Ich möchte über das „*Fortleben*" oder über das, was du als „Ausdruckswert", als „spezifische Präsenz" aufrufst, nachdenken, indem ich die Frage stelle, was das unmittelbare Jetzt für ein Modus der *Zeit* sein könnte: In der differenzierenden Benennung des *y* – dort (also nicht hier) – und des *étais* – war (also nicht bin) – markiert die Rhetorik der Zeugenschaft wahrscheinlich einen Anspruch auf unmittelbare Evidenz als Körper-Ich in der Wahrnehmung durch (s)ein Anderes: Angesichts dessen, dass ich hier bin, war dort ... – Aber wann *ist* das, worauf sich *dann* das Beglaubigen dieser Evidenz im übersetzenden Sprechen oder im begehrenden Weiterschreiben der Zuhörer_in im Sinne der Nutzung der Mittel dieses anderen zu beziehen versuchen kann? In der Tradition von „Geschichte", die sich um Vergangenes kümmert, wird das Feld der Gegenwart gewöhnlicherweise der Politik zugeschlagen und die Zukunft den Göttern überlassen. Man könnte also sagen, dass die Idee der

Unmittelbarkeit, die Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges verschaltet, von dieser Arbeitsteilung vollständig ausgeblendet bleibt. Die Zeitlichkeit des unmittelbaren Jetzt ist in der historischen Epistemologie ein so minimaler, ein so flüchtiger Ort, dass er als niemals zu erhaschen durchgeht und immer dann sofort verschwindet, wenn er begänne. Seine Präsenz könnte mit Aurelius Augustinus („Wenn mich niemand darnach fragt, weiß ich es, wenn ich es aber einem, der mich fragt, erklären sollte, weiß ich es nicht“[15]) als Ewigkeit oder als *Vergessen* gedacht werden … – oder, behutsamer, zunächst als das Moment, in dem drei Elemente der Zeitlichkeit zwar aufgehoben sind, aber implodieren: die Erinnerung an die vergangenen Dinge (Präsenz der Vergangenheit), das Schauen, das Beobachten, das Fragen (Präsenz der Gegenwart in den Praxen), das (Er-)Warten (Präsenz der Zukunft). Wo all dieses gleichzeitig *ist*, wäre ein Modus des Zeitlichen jenseits der Kontinuitäten und geordneten wie ordnenden Folgen zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Wenn dieses *ist*, fällt es aus der Zeit heraus – oder verwirrt sie: Vielleicht kann dieses als das, was *nicht* die Zukunft war und als das, was *nicht* vergangen sein wird, bezeichnet werden? Die Elemente des Zeitlichen hingegen, die im „j'y étais“ als dieses Unmittelbare ausgelöst sein könnten, und davon gehe ich aus, sind für Moise Merlin Mabouna und mich etwa gerade different. Wir teilen nicht dieselben Erinnerungen und Ordnungen, die uns bezogen auf das Vergangene in der Gegenwart situieren; wir durchlaufen beobachtend Verschiedenes und warten auch nicht unbedingt auf das Warten des/der anderen. Und doch – so möchte ich fragen – gab es /gibt es / wird es geben irgendeinen Moment gegenüber diesem „j'y étais“, in dem diese unsere Zeit-Elemente aufeinander treffen?

Ich glaube, mein Wunsch ist, aus solchen in uns verbundenen je unterschiedlichen und vielfältigen Elementen von Zeitlichkeit

dieses *Etwas* als ein *Potenzielles* zu rekonstruieren: Könnte es sein, dass – vielleicht noch anders als über eine Art Strategie des „übersetzenden“ (und damit in gewisser Weise „aktualisierenden“) Wahrsprechens, das mir in deinem Gedanken mitzuspielen scheint und dessen sich vielleicht gerade das von dir angesprochene „Rechnung tragende Bewusstsein“ niemals entledigt – der Versuch der *Wiederholung* des nie eingeholten *Aussagewerts*, indem und da er im Raum und in der Zeit differenzierend fortlebt, das „j'y étais“ als das vielleicht zu Bekannte, das sich dennoch permanent entzieht, geschehen ließe? Möglicherweise ließe sich an der Stelle der Spur folgen, die Ricœur durch das, wie er sagt, gespaltene Feld der Hermeneutik legt, in dem er der Tendenz einer Hermeneutik des Verdachts eine Hermeneutik des Vertrauens beistellt, welche er vielleicht nicht zufällig über das Hören charakterisierte. In einem Brief aus Taizé von 2000 nimmt er im Nachdenken über die Liturgie auf diese Unterscheidung Bezug. Er beschreibt die Liturgie – „das Gesetz des Betens“ – als einen Vorgang, bei dem die „protestation“ (Beteuerung/Einspruch) in „attestation“ (Beglaubigung/Bezeugung – wobei in beiden Begriffen das lateinische Wort *testis*, Zeuge, enthalten ist, wie Ricœur herausstreicht) umschlage, in ein „Ja zum Ja“, wie er sagt, das den Weg der „foi“ (Glauben/Vertrauen) beschreite.[16]

Wenn wir ausgerechnet mit einem abbildungsfähigen Speichermedium arbeiten, das viel von seiner Anziehungskraft dem Phantasma schuldet, die Kluft zwischen der Realzeit eines Ereignisses und seiner indexikalischen Spur als/im Dokument ließe sich überwinden, und das mit einer Geschichte des Begehrens nach so etwas wie einem Spektakel des Realen verstrickt ist, versuchen wir sein Spannungsmoment zum Narrativ, das üblicherweise eine zeitliche Distanz zwischen dem Erzählenden im Jetzt und dem Erzählten im Vergangenen entfaltet, zu strapazieren. Ähnliches gilt

für die Montage, also die plötzlichen Momente von aleatorischer, aber evidenter Verbindung, die immer schon vorbei sein werden, wenn sie gesehen sind … – Denn wir gehen nicht nur von einem Nicht-Kontinuum zwischen Zuschauer_innen und „Wirklichkeit“ aus, sondern ebenso von einem Nicht-Kontinuum zwischen unseren jeweiligen Elementen der Zeitlichkeit als Autor_innen/Sprecher_innen/Filmemacher_innen und versuchen, mit so etwas wie einer „medialen Agency“ zu rechnen, die das, was ist, *zwischen* Dingen, Personen und Zeichen passieren ließe. Vielleicht kann es so, unter Zuhilfenahme der Vorstellung einer mehrfachen „Autorschaft“, gelingen, gewissermaßen auch die Überdeterminierung der Perspektivisierungskraft eines Mediums wie Video zu nutzen: dafür, dass tatsächlich nicht nur die Erzählung, die auf die Wahrheit von Tatsachen abzielt, sondern die Wahrheit der Narrative selbst auf dem Spiel steht – also die einfache Tatsache, zu erzählen –, bei der raum/zeitliche Dazwischen in mehrfacher Weise, sowie Synchronität und Diachronie als einander nicht unbedingt entgegengesetzt, einbehalten sein können.

Es scheint mir nicht unwichtig, an dieser Stelle festzuhalten, dass wir die Möglichkeit eines „kollektiven Gedächtnisses“ des Kolonialismus zwischen „Europa“ und „Afrika“ weder in Erwägung ziehen noch anstreben (und dass wir zudem, der Stimme der Zeugen folgend, die aus Balamba[17] aufgebrochen sind, die jeweiligen „kollektiven Gedächtnisse“, repräsentiert etwa durch die nationalen Archive, zu durchqueren versuchen). Dies ist ein Aspekt, der mich zu einem abschließenden Bezug auf das bringt, was Homi Bhabha den „kolonialen Unsinn“ nennt und mit dessen Potenzialität ein zwangsläufig „idiomatisches“ Ver-sprechen gegenüber einer Zeugenschaft in unserem Fall ebenso ganz zentral zu rechnen hat, wie ich glaube. Bhabha spricht von der endlosen

Übersetzung und Textualisierung als Wahrheit der Kulturen von „indigènes“, die als unübersetzbare Teile – als Narreteien, wie er sagt –, und indem sie in ambivalenter Weise den kolonialen Archiven einverleibt sind, in institutionalisierten Äußerungen der „diskursiven Form der Paranoia“ fortleben, die „direkt aus der in der Struktur der Kultur angelegten Forderung nach Imitation und Identifikation entsteht. Diese Art Wahn ist das archaische Überleben des ‚Textes‘ der Kultur, das heißt, die Forderung und das Begehren nach seiner Übersetzung.“[18] Am Beispiel dessen, was Adela aus E. M. Forsters *A Passage to India* in den Marabar-Höhlen geschieht („der Lockruf Indiens an die Eroberer […]: ‚[…] *Komm!* … *Aber zu wem, zu was?* Indien hat es nie erklärt. Es war keine Verheißung – es war eben nur ein Anruf.‘“[19]), beschreibt er kulturelle Differenz als eine „folgenschwere, wenn auch nur momenthafte Auslöschung des erkennbaren kulturellen Objekts im verwirrten Artefakt seiner Signifikation, am äußeren Rand der Erfahrung“[20], ihre artikulierte Öffnung zwischen kultureller Erinnerung und kolonialem Begehren – als kolonialer Unsinn, als beschriebener Klang eines schauerlichen Echos „O-u-bo-um“.

---

[1] Vgl. Brigitta Kuster, „Note d’intention“ zu „2006 – 1892 = 114 ans/jahre“, Videoloop, 7 min., Brigitta Kuster & Moise Merlin Mabouna, 2006; auf: http://translate.eipcp.net/strands/03/kuster-strands01de

[2] Marc Bloch, *Apologie der Geschichtswissenschaft oder Der Beruf des Historikers*, Stuttgart 1980/2000, S. 114.

[3] Ebd.

[4] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Werke*, Bd. 12), Frankfurt/M. 1986.

[5] Vgl. dazu etwa *L'histoire générale de l'Afrique*, mit seinen 8 Bänden ein monumentales, von der UNESCO herausgegebenes Werk, dessen erster Band, *Méthodologie et préhistoire africaine*, sich allein den Quellen und Materialien widmet, die zur Konstruktion der Geschichte Afrikas gedient haben. Dieser Band ist 1980 in Französisch, 1981 in Englisch und Japanisch, 1982 in Arabisch, Portugiesisch und Spanisch, 1984 in Chinesisch und 1987 in Italienisch erschienen.

[6] *Écart* bedeutet in etwa „Abstand", „Abweichung", „Spielraum", „Hintertreffen", „Seitensprung".

[7] Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris 1975, S. 26.

[8] Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000, S. 212.

[9] Ebd., S. 208.

[10] Vgl. z. B. den Band: Ulrich Baer (Hg.), *„Niemand zeugt für den Zeugen" – Erinnerungskultur nach der Shoah*, Frankfurt/M. 2000.

[11] Vgl. Gayatri Chakravorty Spivak, „Die Politik der Übersetzung", in: A. Haverkamp (Hg.), *Die Sprache der Anderen*, Frankfurt/M. 1997, S. 65–93.

[12] Vgl. Walter Benjamin, „Die Aufgabe des Übersetzers", in: *Gesammelte Schriften*, Bd. IV.1, Frankfurt/M. 1991, S. 9–21, bes. S. 12.

[13] In: Paul Celan, *Gesammelte Werke,* Zweiter Band, Frankfurt/M. 1986, S. 72.

[14] Jacques Derrida, *Poétique et politique du témoignage*, Paris 2005, S. 12.

[15] Augustinus, Aurelius, *Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus*, in der Übersetzung von Otto F. Lachmann, Leipzig 1888, auf: http://gutenberg.spiegel.de/?id=5&xid=115&kapitel=1#gb_found

[16] Vgl. „Die Güte bricht sich Bahn“, Gespräch mit Paul Ricœur. 2005, auf: http://www.taize.fr/de_article1118.html.

[17] Ort des Bezeugens der Augenzeugen der Geschehnisse in Kamerun.

[18] Homi K. Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, Tübingen 2000, S. 205.

[19] Ebd., S. 184.

[20] Ebd., S. 186.