

BRIGITTE JOSTES

## Kosmisches *Mentalese*? Bemerkungen zu einem Versuch über die afrikanische Kommunikation

1. *Un regard africain sur la communication. A la découverte de la géométrie circulaire*, 1996 in Yaoundé bei den Editions St. Paul erschienen, von Jacques Fame Ndongso verfaßt: Ein DIN A-5-Heft, der Umschlag aus verstärktem hellblauen Papier, der *Neuen Romania* nicht nur in seinem Material ganz ähnlich, auch zielt den Umschlag ebenfalls ein kreisförmiges Gebilde. Der Titel selbst ruft über seine Analogie zu Louis-Jean Calvets *Un regard politique sur le signe* das semiologische Werk von Roland Barthes auf. Die Stichwörter *Communication* und *circulaire* wie auch der abgebildete Kreis hingegen lassen an die Arbeiten von Paul Watzlawick<sup>1</sup> denken: eine Assoziation, die zunächst gar nicht mit der ersten zusammengehen will, sich im Laufe der Lektüre aber gleichermaßen bestätigen wird.

Die Kurzdarstellung auf der Rückseite verspricht nicht wenig:

Voici, pour la première fois dans l'histoire des sciences et techniques de l'information et de la communication, un regard averti, perspicace et global sur le système de communication tel qu'il fonctionne en Afrique depuis l'époque précoloniale. L'ouvrage du Pr Jacques FAME NDONGO a le mérite de décoder les signes de la communication traditionnelle en Afrique dans toute leur ampleur profane et ésotérique.

Vielversprechend ist weniger die Selbstcharakterisierung „pour la première fois“, als vielmehr der angekündigte Umfang (*ampleur*), in dem die Zeichen der traditionellen afrikanischen Kommunikation vom Autor dekodiert werden sollen. Schließlich werden durch das Adjektiv *ésotérique* Einblicke in Aussicht gestellt, die sonst nur Eingeweihten zugänglich sind. Das Schlüsselwort, durch das diese sonst unzugängliche Ebene der afrikanischen Kommunikation aufgeschlossen werde, heißt *muntu*, ein Ausdruck des in Zaïre gespro-

<sup>1</sup> Siehe Watzlawick, Beavin & Jackson 1967.

chenen Luba mit der Bedeutung „personne vivante ou défunte, totem, génie, ancêtre, divinité ou Dieu suprême“. *Muntu* wiederum ist zugleich der Titel des in viele Sprachen übersetzten Buches zur „neoafrikanischen Kultur“ des deutschen Literatur- und Kulturvermittlers Janheinz Jahn aus dem Jahre 1958, auf das Fame Ndongo auch mehrfach zurückgreifen wird. Der Autor Fame Ndongo selbst – auch zu ihm bietet der Umschlag Informationen – hat in Paris VII im Fach Semiologie das Doctorat d'état erworben und ist derzeit Professor an der Universität in Yaoundé II, wo er das Département de la Communication africaine leitet.

Führt der (ideale) Leser nun all diese textuellen und intertextuellen Verweise zusammen, so kann er eine Arbeit zur afrikanischen Kommunikation erwarten, die sich methodisch der französischen Semiologie anschließt, heuristisch auf das kreisförmige Kommunikationsmodell von Watzlawick bezieht und die Variablen der Kommunikation (wie Sender und Empfänger) mit Größen besetzt, die spezifisch für die „cosmogonie africaine“ sind. Wer sich statt des Vokabulars der Intertextualität lieber des Vokabulars der *postcolonial studies* bedient, hätte hier vermutlich seine helle Freude: Nicht nur, daß das, was hier aus der „Peripherie“ „zurückgeschrieben“ wird, eigentlich so gar nicht zueinander paßt (Barthes und Watzlawick), auch wird das Spezifische der afrikanischen Kommunikation auf der Grundlage der französischen Übersetzung des Werkes von Janheinz Jahn dargestellt, das in Europa neben viel Lob auch die Kritik hervorgerufen hat, daß es die vielfältigen afrikanischen Kulturen zu sehr in einem einheitlichen Afrikabild homogenisiere.<sup>2</sup>

2. Ein zufällig in einer Buchhandlung in Yaoundé gefundenes Heft – wozu eine Besprechung aus anderen Gründen als denen der Kuriosität? Ein gewichtiger Grund wird mit der Formulierung des Titels aufgeworfen. Wenn der Blick auf die Kommunikation ein afrikanischer ist, ist dann diese universelle Aktivität – im ersten Satz des ersten Kapitels als „une activité incontournable et essentiellement universelle“ charakterisiert – in Afrika eine gänzlich andere? Dies scheint so zu sein, denn in dem Umschlagtext wird ja nicht mehr vom afrikanischen Blick, sondern von der afrikanischen Kommunikation gesprochen. Natürlich ist der Gedanke nicht neu, daß erst der

<sup>2</sup> Siehe Lindfors 1976.

(jeweils historische) Gesichtspunkt den Gegenstand schafft, doch scheint der Titel eine solche historische Sicht auf Entwürfe universeller Tätigkeiten wie die Kommunikation noch einmal einzuklagen, und so zu einer Reflexion des ansonsten zeitlos-natürlich erscheinenden eigenen Blicks aufzufordern.<sup>3</sup>

Nachdem im Vorwort darauf verwiesen wurde, daß der Begriff *communication* eine größtmögliche Ausdehnung erfahre, wird in der Einleitung die Beziehung zwischen Universalität und Spezifität der Kommunikation explizit thematisiert. Der deutschsprachigen Leserin springt dabei das deutsche Wort *Weltanschauung* gleich ins Auge:

[...] il n'en demeure pas moins vrai que chaque civilisation a ses schèmes psychosociologiques, ses canons esthétiques, ses modes et ses modèles culturels qui, à travers des invariants pérennes, forgent sa 'Weltanschauung', sa vision du Monde, sa manière d'ETRE et de PARAÎTRE, son ART DE VIVRE. (Fame Ndongo 1996: 8)

Gegen eine Uniformisierung der Welt, gegen den eindimensionalen Menschen und gegen die *clochardisation* eines ganzen Kontinents fordert Fame Ndongo zum Studium der Grundlagen und der Funktionsweisen der afrikanischen Kommunikation auf und versteht das vorliegende Buch als ein Werk mit didaktischem Anspruch, auf das weitere vertiefende Studien aufbauen können.

3. Das erste der beiden Hauptkapitel ist den *supports de la communication* gewidmet, die mit 'Trägern der Kommunikation' übersetzt werden können. Bemerkenswert ist das erste Kriterium, das die verschiedenen *supports* untergliedert: akustisch vs. nicht-akustisch. Denn unterschieden wird auf der obersten Ebene zwischen *supports acoustiques* (die dann weiter untergliedert werden) und den *supports non acoustiques* (die bis auf eine Ausnahme jeweils nicht weiter untergliedert werden). Er begründet diese Zentralität des Tons mit der afrikanischen Vorliebe für die *civilisation orale*.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Zum Entwurf einer historischen Anthropologie der Sprache, die das Ziel verfolgt, Entwürfe sprachbezogener Universalien in ihrer Historizität zu erfassen, siehe Trabant 1998.

<sup>4</sup> Ein wenig anders lauten die Ausführungen zur Ordnung der Wahrnehmungsinne übrigens bei Jahn: Für die Bantu-Philosophie beschreibt er eine zweiteilige Ordnung der Sinne in „Sicht“ auf der einen Seite und „Kontakt“ auf der anderen Seite, wobei das Hören den Oberbegriff für den Kontakt darstelle.

Fame Ndongo untergliedert die *supports acoustiques* nun weiter durch das Kriterium *phonologique* vs. *non phonologique*, wobei er neben der Artikuliertheit der Töne in Phoneme auch auf die inhaltliche Artikulation in Moneme verweist. Die *supports acoustiques phonologiques* teilen sich dann in die Gruppen *simples* vs. *complexes*. *Simple* meint hier, daß ausschließlich die artikulierte Sprache involviert ist, wohingegen bei den *supports acoustiques phonologiques complexes* immer auch andere Träger beteiligt sind. Erstes Mitglied der Gruppe *simple* ist *le nom*: „En Afrique, le nom obéit à des systèmes codifiés, s'inscrit dans une structure éthique ou philosophique, reflète une vision du monde, respecte des règles grammaticales rigoureuses“ (Fame Ndongo 1996: 17).

Eins der ausführlichen Beispiele zu dieser *communication onomastique* ist eine kreisförmig dargestellte und als *galaxie stellaire* bezeichnete Liste von dreiunddreißig Frauennamen, die alle die Lautfolge *ngon* teilen. *Ngon* steht im Zentrum des Kreises und ist jeweils durch einzelne Linien, die wie die Strahlen eines Sterns erscheinen, mit den Namen verbunden. *Ngon* bedeutet 'junges Mädchen', 'Mond', 'Menstruation' und 'Monat'. Jeder der abgeleiteten Frauennamen trägt wiederum eine eigene Bedeutung, so *Abengono* 'das sehr schöne Mädchen', *Meyengon* 'das Erscheinen des jungen Mädchens', *Mielengon* 'der Mondschein' usw.

Zwar kann hier nicht beurteilt werden, inwieweit die ursprüngliche Motiviertheit der Namen für die Sprecher noch durchsichtig und damit wirklich bedeutsam ist – Welcher Sprecher einer germanischen Sprache denkt schon bei dem Namen *Carlson* an den 'Sohn eines groben Kerls'? –, allemal auffällig ist jedoch die mystifizierende Darstellungsweise dieser etymologischen Zusammenhänge. Es wird suggeriert, daß das sternförmige Gebilde (das ja auch so gedeutet werden kann, als bildeten die Eigennamen die Sterne um den im Zentrum stehenden Mond) wieder eine eigene Bedeutungsebene spiegele, die kaum zugänglich, eben esoterisch ist. Allerdings beschleicht mich an dieser Stelle der Verdacht, daß dieses Unzugängliche auch ein Effekt der Präsentation sein könnte.

In der weiteren, zumeist unkommentierten Auflistung der *supports acoustiques phonologiques simples* finden sich Textsorten wie

Fühlen, Riechen und Schmecken seien dem Hören untergeordnet, vgl. Jahn 1958: 126.

Diskurstraditionen: *la devise, la généalogie, l'énigme, la devinette, la lamentation, le mythe, la satire, la prière, le conte, le récitatif d'enfant, les pleurs avec sons articulés, le dialogue, le monologue, l'onomatopée, le sermon ou le texte rituel, le cours ou le texte initiatique, la conférence, le discours, le texte téléphonique, le texte radiophonique, la déclamation théâtrale, le juron de tribu, de clan, de lignage.*

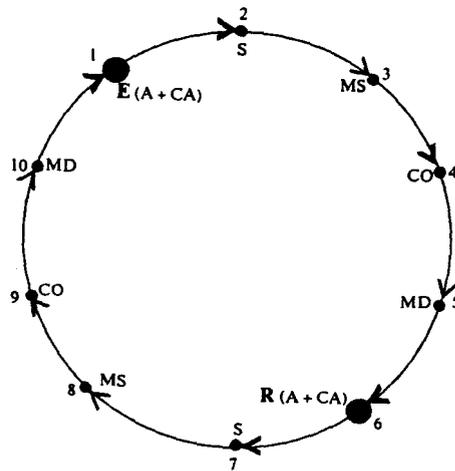
Unter die *supports acoustiques phonologiques complexes* fallen dann die Träger der Kommunikation, die eine Verbindung aus artikulierter Sprache und einem oder mehreren andern Trägern darstellen: *le chant, le chantefable, l'épopée, la berceuse, la comptine, le disque, le texte télévisé.*

Beispiele für die *supports acoustiques non phonologiques* sind *le texte tambouriné, le texte mélodique, le texte prosodique, le texte aquatique* (ein von jungen Mädchen produziertes Plätschern während des Badens, um ihre Anwesenheit mitzuteilen) usw.

In der Auflistung der *supports non acoustiques* begegnet man einer ganz offensichtlichen Verquickung von Gesichtspunkten. So sind etwa einige durch die involvierten Rezeptionsorgane definiert, so *supports olfactifs, supports tactiles, supports gustatifs*; andere durch funktionale oder kulturelle Kriterien, wie *supports ludiques, supports iconiques, supports vestimentaires, supports cybernétiques, supports biologiques, supports comportementaux, supports prospectifs ou divinatoires, supports mystiques* und *supports scientifiques*. Nach dem Modell der Semiologie von Barthes werden dann die kleinsten bedeutungsunterscheidenden Einheiten in Zeichensystemen nach den Arten der Kommunikationsträger benannt: *ludèmes, kinèmes, scriptèmes, iconèmes, vestèmes, olfactèmes, tactilèmes* usw. Mögliche grundlegende Fragen, etwa nach Semantik ohne Semiotik, wie Benveniste sie gestellt hat – Gibt es Systembedeutungen in der bildenden Kunst? –, tauchen hier nicht auf. Semiologische Detailkritik dieses mit zahlreichen Abbildungen illustrierten Kapitels scheint daher müßig.

4. Weitaus interessanter ist dagegen das zweite Hauptkapitel dieser Schrift mit dem Titel *Les invariants de la communication africaine*, das Einsichten in die grundlegende Verschiedenheit der afrikanischen Kommunikation verspricht, die über die von außen wahr-

nehmbare Andersartigkeit der Kommunikationsträger hinausgeht. Okzidentaler Bezugspunkt ist nun die verwendungsorientierte Pragmatik von Watzlawick. Dessen Kreisförmigkeit der Kommunikation wird verschmolzen mit der *géométrie circulaire*, die als ein alles durchdringendes Motiv des afrikanischen Denkens dargestellt wird. Im Zentrum steht die Erläuterung des *schéma circulaire rétroactif de la communication africaine*, das schon von der Titelseite her bekannt ist.



Ein Kreis, auf dem insgesamt zehn Punkte mit zugeordneten Abkürzungen verteilt sind, die zwei dickeren an der Stelle 1 mit E für *émetteur* und an der Stelle 6 mit R für *récepteur*. Dazwischen S für *support* (2), MS für *message* (3), CO für *code* (4) und MD für *modalité* (5). Diese vier Komponenten der Kommunikation wiederholen sich wieder auf der zweiten Hälfte des Kreises in der Richtung vom *récepteur* zum *émetteur*.

Bei der näheren Bestimmung von *récepteur* und *émetteur* kommt das als Schlüsselwort angekündigte *mntu* (Plural *bantu*) ins Spiel: Sender und Empfänger müssen nicht ausschließlich lebende Menschen, sondern können alle mit *ubwenge* (Intelligenz) begabten Wesen sein. Denn nicht nur menschliche Lebewesen (*muzimu*) besitzen *ubwenge*, sondern auch Menschwesen ohne Leben, also die Toten (*muzimu*), außerdem „un totem, un génie, une divinité, Dieu l'Engendreur“.

Das S für *support* ist aus dem ersten Teil bekannt, aufmerken läßt aber die Reihenfolge: Die Nachricht (*message*) geht zwar nicht dem Träger der Kommunikation voraus (und damit der materiellen Komponente des Kommunikationsaktes), sie existiert jedoch vor der Codierung in einem spezifischen Code. Es schließt sich die *modalité* an, die durch die Erläuterung mit *qualification ou disqualification* als so etwas wie der illokutionäre Akt verstanden werden könnte, hier aber nicht ausführlich thematisiert wird. Jahn widmet dem *kuntu*, um den es bei dieser *modalité* wohl geht, ein ausführliches Kapitel unter der Überschrift „Die Unwandelbarkeit des Stils“, das u. a. aufschlußreiche Einblicke in die Bedeutung des Rhythmus gewährt.

Doch zurück zum Kreis und zur zunächst unscheinbaren Klammer „(A + CA)“ hinter Sender und Empfänger, die ja den weiten Kreis der *bantu* umfassen. Die beiden Komponenten A und CA verbinden sich im kommunizierenden *mntu*: CA steht für *catalyseur* und bezieht sich auf *ntu* (dem man auch in den Wörtern *mntu*, *kintu*, *hantu*, *kuntu* begegnet), das die universelle kosmische Energie bezeichnet, die Bewegungen auch von Wesen ohne Intelligenz (*kintu*) ermöglicht.

Besondere Aufmerksamkeit weckt nun das A, das für *adjutant* steht: „C'est le 'nommo' ou parole plurielle, à la fois articulée, chantée, sculptée, dansée, peinte, tissée, etc...“ (Fame Ndongo 1996: 70). *Nommo* erscheint als eine Schöpfungskraft, die gleichzeitig Feuer, Wasser, Sperma und Wort umfaßt. Von Fame Ndongo wird *nommo* im Rückgriff auf Marcel Griaule, *Dieu d'eau* (1948), illustriert:

Verbe et sexe sont donc intimement liés. Pour les Dogon, 'la première parole avait été scandée devant le sexe d'une femme ... la seconde parole, incluse dans le tissage, était en effet sortie d'une bouche qui était aussi le sexe primordial où avaient été menées les premières parturitions ... sortie d'un sexe de femme, la parole rentre dans un autre autre sexe qui est l'oreille'. (Fame Ndongo 1996: 72).

Dieses Ineinander von Körper, Kontakt, Sex, Gebären und Wort erinnert noch einmal an die Hierarchisierung der Sinnesorgane, wie sie von Jahn beschrieben wurde, nach der das Hören als Überbegriff für alle Formen des Kontakts dient. Jahn (1958: 129) selbst kommentiert diese Verquickung von Zeugen und *nommo* nicht nur als ein

Hervor-Rufen der Geburt, er verweist außerdem darauf, daß auch das Neugeborene erst zum *muntu* wird, wenn ihm ein Name gegeben wurde und dieser Name ausgesprochen wird. Auf die körperlich-sprachlich hervorgerufene rein körperliche Geburt muß also wiederum eine sprachliche folgen.

Doch die wiederholte Verwendung des veralteten Wortes *verbe* für die *parole plurielle* wie auch der Hinweis, daß diese „à la fois articulée, chantée, sculptée, dansée, peinte, tissée“ usw. sein kann, läßt aufmerken. Zwar wird *nommo* in der Umwandlung des cartesianischen Satzes durch *parler* ausgedrückt („Quand Descartes dit: ‘Je pense, donc, je suis’, l’Africain pourrait affirmer: ‘je parle, donc je suis’“, Fame Ndongo 1996: 76), aber dieses Sprechen kann sich auch in einem Bild oder einer Skulptur vollziehen.

Der Ausdruck *le verbe cosmique* ruft noch deutlicher als *le verbe* allein die augustinische Lehre vom *verbum* auf, die im Kontext der Reflexionen um Trinität und Inkarnation steht, und die zum Verständnis dieser Zentralität des Wortes auf der einen Seite und der Unabhängigkeit von der artikulierten Sprache auf der anderen Seite vielleicht beitragen kann. So ist ja in der Lehre des Augustinus das göttliche wie auch das innere Wort eine Art kosmische Sprache, die jeder einzelsprachlichen Artikulation (die dann kein Gewicht mehr hat) vorausgeht. Und so scheint es hier auch zu sein: Zwar kommt der Materialität (hier steht das Hören im Zentrum), in der sich *nommo* manifestiert, eine Bedeutung zu (daher geht sie der Nachricht voraus), die Einzelsprache als eine Möglichkeit des Codes bleibt der Nachricht jedoch nachgeordnet und äußerlich. Eine solche Geringschätzung der Einzelsprache als Muttersprache<sup>5</sup> findet sich dann auch in den Ausführungen von Jahn, der diese der großen Bedeutung des Stils (*kuntu*) gegenüberstellt.

Doch hat die Sprache in der afrikanischen Kultur nicht jene Bedeutung, die ihr in der europäischen Kultur eignet. In der europäischen Kultur ist die Sprache, die Muttersprache, Inbegriff der Überlieferung eines Volkes, durch sie begreift es sich als kulturelle Einheit. [...] Im afrikanischen Kulturbereich hat die Sprache nicht dieses Gewicht, denn *Nommo*, das Wort, geht dem Bild voraus. [...] Nicht der Vokabelschatz, sondern die Behandlungsweise der Sprache ist seine eigentliche Sprache. [...] Im *Kuntu* drückt sich der Charakter der afrikanischen Kultur

<sup>5</sup> Zur Problematik des Begriffs der Muttersprache siehe auch Naguschewski (1997), insbesondere mit Bezug auf das Französische in Kamerun.

aus. [...] Hieraus erhellt, daß es in diesem Zusammenhang unerheblich ist, welcher Sprache sich ein Autor bedient. [...] man wird ihn nicht des ‘Verrats an der Muttersprache’ zeihen dürfen, wenn er eine europäische Sprache spricht. (Jahn 1958: 198f.)

Nicht, daß diese Auffassung als die wahre Einstellung zur Einzelsprache auf dem afrikanischen Kontinent präsentiert werden soll: Aus den Diskussionen der afrikanischen Autoren um das Schreiben in der Sprache der Kolonialherren sind auch andere Auffassungen bekannt. Mit einer der europäisch-romantischen ganz ähnlichen Sprachauffassung hat der kenianische Autor Ngugi wa Thiong’o den Wechsel vom Englischen zu seiner Muttersprache Kikuyu begründet. Dennoch: Das deutsche Wort in der Einleitung war die auf Kant zurückgehende „Weltanschauung“ und nicht die humboldtsche „Weltansicht“; und so ist auch eine Auffassung vom Gewicht der Einzelsprachen à la Humboldt zumindest in diesem Buch nicht zu finden.

Nun verbreitet sich in der Auseinandersetzung mit dem universalistisch orientierten amerikanischen Sprachdenken auch in Europa immer mehr die Bereitschaft, jenseits des durch die Einzelsprache gefärbten Denkens universelle Denkinhalte anzunehmen. Von Fodor (1975) wurde für diese universelle Sprache des Denkens der Begriff *Mentalese* geprägt. Ließe sich jetzt das von Fame Ndongo erläuterte *nommo* analog zum biologischen *Mentalese* als ein kosmisches *Mentalese* begreifen? Denn auch *nommo* erscheint ja wie *Mentalese* als eine universelle Sprache hinter den Sprachen. Jedoch ist *nommo* nicht biologisch gegeben; es hat seinen Ursprung zwar bei Gott, aber es muß erlernt werden. Aber noch viel Gewichtigeres unterscheidet die beiden Sprachen hinter den Sprachen: Während nämlich *Mentalese* zwar als Sprache bezeichnet wird, jedoch außer Semantizität nichts Sprachliches an sich hat, scheint *nommo* neben der Semantizität, die ebenfalls den historischen Codes vorausgeht. Züge eines allgemeinen Sprechens hinter den Sprachen zu tragen. Als solch ein allgemeines Sprechen erscheint es nicht als eine Kompetenz von isolierten *bantu*, sondern als eine Art kommunikative Lebenskraft, die noch vor einer Differenzierung zwischen sprachlichem und nicht-sprachlichem Handeln liegt. Daher wird auch *nommo* nicht im semiologischen ersten Kapitel, sondern in diesem zweiten Kapitel über die Kommunikation verhandelt.

Das Spezifische der afrikanischen Kommunikation liegt nach Fame Ndongo nun jenseits der *phéno-communication*, die ein jeder erlernen kann. Dort verbirgt sich nämlich die *crypto-communication*, die den Initiierten vorbehalten ist. Der *Communicateur par excellence* ist Gott, der Schöpfer, der im Gegensatz zu den anderen Göttern nicht das Reich der Lebenden, sondern den Himmel bewohnt. Zu den Initiierten gehören *l'officiant, le devin, le voyant, le guérisseur, le malfaiteur professionnel ou sorcier, le magicien, le juge-gendarme, l'esprit aquatique, le totem, le génie hominoïde, la "Petite vieille", le génie omniscient, Dame Tortue, l'orateur professionnel* und *le savant*. Die *Dame Tortue* tauchte schon (mit Photo) im ersten Teil des Buches zu den *supports mystiques* als bedeutendstes der initiierten Tiere auf. Mit ihrem nach außen durch den Panzer geschützten kosmischen Inneren ist sie das Symbol aller Initiierten, denen die Kommunikation mit den verstorbenen Vorfahren, die zwischen den Lebenden und Gott, dem Schöpfer, stehen, vorbehalten ist.

Mit dem Tod endet auch der „afrikanische Blick auf die Kommunikation“: Wenn der Sinn der Kommunikation darin besteht, Informationen an ein zuvor uninformatiertes Bewußtsein zu übermitteln, wozu ist dieser Zuwachs an Wissen eines sowieso zum Tode verurteilten Bewußtseins dann gut? Das kommunizierte Wissen sei mit dem Tod nicht verloren, so Fame Ndongo, weil die Toten (*muzimu*) ja nur ihre Existenzform verändert haben, mittels der Initiierten kommunizieren sie aber weiterhin mit den Lebenden (*muzima*).

Die Todes-Thematik erinnert an die Frage nach dem von Jan Assmann so bezeichneten „kulturellen Gedächtnis“, das sich u. a. durch Geformtheit, Zeremonialität und spezialisierte Traditionsträger – bei Fame Ndongo wären dies die Initiierten – auszeichnet. Assmann selbst verweist aber auch auf die Zwischenstellung des Totengedenkens zwischen kulturellem Gedächtnis und der zweiten Form der kollektiven Erinnerung, dem kommunikativen Gedächtnis. Dieses zeichnet sich nicht nur durch die Merkmale Alltag (vs. Fest), Profanes (vs. Heiliges), Ephemeres (vs. Bleibend-Fundierendes) und Partikulares (vs. Allgemeines) aus (Assmann 1999: 58ff.), ein gewichtiges Merkmal des kommunikativen Gedächtnisses ist auch die Form, nämlich „entstehend durch Interaktion“ (ebd.: 56).

Und mit diesem Rückgriff auf Unterscheidungen der Erinnerungsformen lohnt sich ein abschließender Blick auf die Gliederung des gesamten Textes von Fame Ndongo. Ging es im ersten Teil mit dem semiologischen Blick neben der Materialität um die Frage nach den zugrundeliegenden Systemen, ist der zweite Teil der Zeichenverwendung und Interaktion gewidmet. Soweit eine wenig erstaunliche Gliederung. Die Frage nach Überlieferung und Gedächtnis wird nun aber nicht an eine Ebene der Texte, Monumente, Artefakte jedweder Art gekoppelt, sondern im Rahmen des interaktiven Kommunikationsprozesses beantwortet, bei dem ja nicht zwischen Lebenden und Toten unterschieden wird. Wollte man diesen Entwurf zur kulturellen Überlieferung nun wiederum auf vertraute Modelle beziehen, so böte sich ein Blick auf die Diskussion um das „Perforanzmodell“ an, das gegen ein „Textmodell“ entworfen wurde.<sup>6</sup>

5. Das Verstehen auch eines fremden Entwurfs zur Kommunikation kann nicht anders als vom Eigenen ausgehen.<sup>7</sup> Mit dem Ziel, den vorliegenden fremden Entwurf mit dem Schlüsselwort *mntu* zu verstehen, wurde hier bewußt ein Großteil der gegenwärtig kursierenden (vertrauten) Blicke auf die Kommunikation zumindest mittels ihrer Schlüsselwörter aufgerufen (*Intertextualität, Peripherie / zurückschreiben, Zeichen, Mentalese, Handeln, Gedächtnis, Perforanz*). Dieses Nebeneinander verschiedener Blicke auf eine universelle menschliche Tätigkeit vermag deren Historizität noch einmal zu veranschaulichen. Es kann außerdem mit Humboldts Auffassung verbunden werden, wonach jede Sprache immer etwas Neues entdeckt und eine andere Ansicht bietet, weshalb es gut wäre, diese zu vervielfältigen. Was für Sprachen gilt, kann für Sprach- und Kommunikationsentwürfe nicht schlecht sein.

## LITERATUR

Assmann, Jan (1999): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München: Beck.

Barthes, Roland (1964): „Éléments de la sémiologie“, *Communications* 4: 91-134.

<sup>6</sup> Siehe Fischer-Lichte & Kolesch (eds.) 1998.

<sup>7</sup> Daß für ein tiefgreifendes Verständnis des Textes eine weitaus umfassendere Lektüre afrikanischer Texte nötig gewesen wäre, darf nicht unausgesprochen bleiben.

- Fame Ndongo, Jacques (1996): *Un regard africain sur la communication. A la découverte de la géométrie circulaire*, Yaoundé: éditions St. Paul.
- Fischer-Lichte, Erika & Doris Kolesch (eds.) (1998): *Kulturen des Performativen* (= *Paragrana* 7, 1), Berlin: Akademie Verlag.
- Fodor, Jerry A. (1975): *The Language of Thought*, New York: Crowell.
- Jahn, Janheinz (1958): *Muntu. Umriss der neofrikanischen Kultur*, Düsseldorf / Köln: Diederichs.
- Lindfors, Bernth (1976): „The works of Janheinz Jahn“, in: Bernth Lindfors & Ulla Schild (eds.): *Neo-African Literature and Culture. Essays in memory of Janheinz Jahn*, Wiesbaden: B. Heymann: 10-23.
- Naguschewski, Dirk (1997): „Von der fremden Sprache zur eigenen? Einstellungen zum Französischen in Kamerun“, in: Dirk Naguschewski & Jürgen Trabant (eds.): *Was heißt hier „fremd“? Studien zu Sprache und Fremdheit*. Berlin: Akademie Verlag: 229-242.
- Trabant, Jürgen (1998): *Artikulationen. Historische Anthropologie der Sprache*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Watzlawick, Paul, Janet H. Beavin & Don D. Jackson (1967): *Pragmatics of Human Communication. A Study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes*, New York: Norton & Co.