

I. Sprache und Weltsicht

Die Verschiedenheit der Sprachen ist eine Verschiedenheit der Weltanschauungen [...]
Jede Sprache zieht um das Volk, welchem sie angehört, einen Kreis, aus dem es nur insofern hinauszugehen möglich ist, als man zugleich in den Kreis einer anderen hinübertritt.
(Wilhelm von Humboldt, Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java, 1838)

Substanz versus Beziehung?

Zum sprachtheoretischen Hintergrund abendländischen und andinen Denkens

1. Mehr als nur eine Legende

Die zum Teil geschichtlich abgestützte Legende ist allseitig bekannt: 1532 fand in Cajamarca (*Qasamarka*), heute im Norden Perus gelegen, im Zuge der spanischen Conquista von *Abya Yala*,¹ dem später unter dem Namen »Amerika« bekannt gewordenen Erdteil im extremen Westen (*Far West*) Europas, die Begegnung zwischen dem spanischen Eroberer Francisco Pizarro und dem letzten Inka-König *Atahualpa* (Atahualpa) statt. Pizarro lud Atahualpa zu einer Audienz auf den Hauptplatz von Cajamarca ein, um ihn in einen Hinterhalt zu locken. Statt des *Conquistadoren* erschien aber Vicente de Valverde, ein spanischer Dominikanermönch, der im Gefolge von Pizarro die *Indígenas* zum christlichen Glauben bekehren und taufen sollte. Diese »Begegnung« oder eben dieses »Aufeinanderprallen« zweier Welten soll hier als Aufhänger für die Frage dienen, inwiefern und ob sprachliche Lebenswelten weltanschauliche und religiöse Hinterwelten beeinflussen, formen oder gar bestimmen.

Valverde war mit einem Dolmetscher erschienen, denn niemand seitens der spanischen Invasoren war des Quechuas mächtig, und umgekehrt dürfte es (außer einigen wenigen Dolmetschern) unter den *Qheswa Runa*² kaum Personen gegeben haben, die Spanisch

¹ Bei der Suche nach einer entsprechenden nicht-eurozentrischen Bezeichnung für den Erdteil Lateinamerika sehen wir uns mit sprachlichen Hindernissen konfrontiert: »Lateinamerika« ist eine Bezeichnung, mit der man sich der Vorherrschaft der abendländischen Sprachen (Latein und dessen Weiterentwicklungen) und der Allüre des italienischen Seefahrers Amerigo Vespucci beugt und somit die einheimischen Sprachen ausschließt. Auch wenn der Begriff »*Abya Yala*« sicherlich ein *pars pro toto* ist – es handelt sich um einen Ausdruck der Ethnie der Kuna aus Panama –, so nimmt er doch explizit Bezug auf den indigenen Kontinent (das »tiefe Amerika«) mit seinen nicht-abendländischen Merkmalen. In der Kuna-Kultur bedeutet *Abya Yala* »die fruchtbare Erde, auf der wir leben«.

² *Runa* ist das Quechua-Wort für »Mensch« oder »Person«, und der Begriff *qheswa*

konnten. Valverde forderte also – über den Dolmetscher – den Inka-König zum Gehorsam gegenüber der spanischen Krone und zur Bekehrung zum christlichen Glauben auf. Atahualpa aber verlangte einen »Gottesbeweis« für ein derart hirnrissiges Ansinnen. Valverde soll der Legende zufolge die Bibel in die Hände genommen und sie Atahualpa mit den Worten überreicht haben: »Dies ist das Wort Gottes«. Dieser ergriff das schwere und große Buch, legte es an sein Ohr, lauschte aufmerksam und konzentriert und teilte dann feierlich mit: »Es spricht nicht«, und warf es in den Staub. Und damit begannen der Genozid und Ethnozid, die physische und symbolische Ausrottung des »Anderen« durch die Spanier.

Offensichtlich handelt es sich bei dieser (legendären) Begebenheit um eine Situation absoluten Unverständnisses von beiden Seiten, was sicher nicht nur auf die Mängel sprachlicher Übersetzung, sondern auch auf die teilweise Inkommensurabilität unterschiedlicher Weltanschauungen und religiöser Vorstellungen zurückzuführen ist. Für den in scholastischer Philosophie und altspanischer Ausdrucksweise geschulten Valverde war nicht nur völlig unumstritten, was »Gott« und »Wort« bedeuten, sondern auch was ein »Buch« ist und vor allem, was das ideologische Gewicht genau jenes Buches ist, das sich »Bibel« oder »Heilige Schrift« nennt. Für Atahualpa dagegen, der sich im symbolischen Universum einer oralen Tradition bewegte, aus dem spirituellen Fundus einer nicht-monotheistischen Religiosität schöpfte und eine Sprachstruktur beherrschte, die dem Spanischen in vielerlei Hinsicht diametral entgegensteht, war ebenso klar, was »Gott« und »Wort« bedeutet – aber eben etwas völlig anderes als für Valverde –, und zugleich völlig unklar, was dieses Objekt sein könnte, das ihm Valverde überreichte.

2. Sind wir zum interkulturellen Missverständnis verurteilt?

Die Sapir-Whorf-Hypothese erklärt das kolossale Missverständnis zwischen Valverde und Atahualpa aufgrund einer weitgehenden Determinierung der weltanschaulichen und religiösen Vorstellungswelt durch die entsprechende Sprachstruktur, in diesem Falle des Spa-

verweist sowohl auf die Sprache (Quechua), den geografischen und topografischen Kontext (»Täler«) als auch die ethnische Identität (Quechuas als Volk, das die Inka-Dynastie hervorgebracht hat).

nischen einerseits und des Quechua oder *Runa Simi*³ andererseits. Diese Hypothese führt in ihrer radikalen Form zu einem linguistischen Determinismus bzw. Relativismus, also zu einer grundsätzlichen Unübersetzbarkeit fremdsprachlicher Texte und oraler Traditionen.

Die Interkulturelle Philosophie geht dagegen von einer grundsätzlichen »Übersetzbarkeit« und Kommensurabilität von Begrifflichkeit und symbolischen Codes aus, ohne dabei aber auf eine Art suprakulturelles platonisches *tertium mediationis* oder *interpretationis* zu rekurrieren.⁴ Am Beispiel der andinen Philosophie,⁵ die sich auf nicht-abendländische und nicht-indoeuropäische Sprachen abstützt und zudem auf der Mündlichkeit der Überlieferung aufbaut, möchte ich einen Beitrag zur Diskussion um das Verhältnis von (linguistischer) Sprache und Denkstruktur, inneren Sprachformen (Wilhelm von Humboldt) und philosophischen Deutungsmustern, oder noch weiter verkürzt: von Grammatik und Ontologie, leisten.

Vicente de Valverde, der Vertreter der abendländischen Gelehrsamkeit und Philosophie, ging stillschweigend von der suprakulturellen platonischen Idee aus, dass Begriffe wie »Wort« oder »Gott« in allen möglichen Welten und kulturellen Universen dasselbe bedeuten, nämlich eine sinnbehafte sprachliche Einheit, die sich textlich durch Zeichen darstellen lässt, bzw. ein transzendentes Wesen oder eine »unendliche Substanz«, die sich in Gegenständen wie einem Buch offenbart. Für beide Ausdrücke gibt es im abendländischen philosophischen Sprachspiel relativ klare Zuschreibungen und dafür vorhergesehene »Orte« und »Zeichen« als symbolische Platzhalter. Die indoeuropäischen linguistischen Zeichenkombinationen sind relativ

³ So die indigene Bezeichnung für das Quechua: »Sprache (*simi*) der Menschen (*runa*)« oder »Menschensprache«. Im Gegensatz dazu wurde das Spanisch, das den Indígenas als hart und kantig erschien, als *Alqu Simi* oder »Hundesprache« bezeichnet.

⁴ Dies bedeutet, dass für die Interkulturelle Philosophie die »Universalität« weder ein transzendentales *Apriori* noch eine supra- oder meta-kulturelle Größe im Sinne einiger von kulturellen Kontexten völlig ausgenommenen Wahrheiten oder Ideen ist, sondern das Ergebnis *a posteriori* von vielen interkulturellen Dialogen und Polylogen. Es gibt, um es bildlich zu sagen, keinen Satelliten, der über den »Kulturen« schwebt, und deshalb gibt es eigentlich auch kein *Inter*, sondern nur den Prozess des Hin und Her.

⁵ Siehe dazu Estermann 1999. Es handelt sich um die deutsche Übersetzung von Estermann 1998, die 2006 in einer erweiterten Ausgabe (Estermann 2006) neu aufgelegt worden ist.

überschaubar und mehr oder weniger gegenseitig austauschbar: »Gott« ist »theos« ist »deus« ist »dios« ist »dieu« ist »God« ist »god« ist ... Und »Wort« ist »logos« ist »verbum« ist »palabra« ist »mot« ist »word« ist »woord« ist ... Und doch gibt es bereits innerhalb der abendländischen Sprachfamilie bestimmte Unwägbarkeiten und Unschärfen. Im Französischen etwa unterscheidet man bereits zwischen »mot«, »parole« und »terme«.

Bedeutend komplexer aber wird das Problem, wenn wir es mit außereuropäischen Sprachen und nicht-abendländischen Philosophien zu tun haben. Für Atahualpa und dessen Muttersprache *Runa Simi* (Quechua) vermochte das spanische Wort »dios« wohl auch in den zaghaften Übersetzungsversuchen des Dolmetschers kaum eine klare und unmissverständliche Zuordnung im andinen weltanschaulichen und religiösen Sprachspiel zu evozieren. Weder Quechua noch Aimara, die beiden wichtigsten indigenen andinen Sprachen, kennen einen generischen Begriff für das indoeuropäische »Gott«. In ihrer Verzweiflung haben die spanischen Missionare denn auch sehr schnell auf die magische Wirkung ihrer eigenen Bezeichnung zurückgegriffen und dieses als Lehnwort an die Phonetik der andinen Sprachen angepasst: *yus* oder *dyus*, oder aber sektorale religiöse Bezeichnungen als *pars pro toto* eingeführt, wie etwa *apu* (Schutzgeist) oder *achachila* (Urahn als Berggottheit).⁶ Atahualpas religiöses Universum kennt dagegen keinen »Gott«, und schon gar nicht einen transzendenten, sondern allenfalls konkrete mit Eigennamen versehene »Gottheiten« wie *Wiraqucha*, *Tunupa*, *Tiqsi Qhapaq*, *Pachayachachiq* oder *Pachakamaq*.⁷

Nicht viel deutlicher ist der Sachverhalt bezüglich des indoeuropäischen Begriffs »Wort« und entsprechenden Übersetzungsvorschlägen in die indigenen Sprachen der Anden. In den Ohren Atahualpas musste der ins Quechua wohl als *simi* oder *qelqa* übersetzte

⁶ Diese Bezeichnungen haben auch in die Bibelübersetzungen und liturgischen Texte christlicher Kirchen Eingang gefunden: *Apu Taytayku* etwa ist die Bezeichnung für »Gott Vater« oder *Apu Jesukristu* für den »Herrn Jesus Christus«. Für die indigene Bevölkerung sind *Apu*, bzw. *Achachila* die spirituellen Beschützer und Lebensspender, die sich in den schneebedeckten Berggipfeln der Anden verdichten (*Apu Salkantay*; *Achachila Illimani*).

⁷ Zu den verschiedenen Bezeichnungen und deren semantischem Inhalt siehe: Estermann 2012a, speziell S. 138–141. Im Kapitel »Übersetzungsprobleme« widme ich mich dem Problem der Übersetzung des abendländisch-europäischen Begriffs »Gott« in die indigenen Sprachen der Anden.

Begriff ganz andere Assoziationen hervorgerufen haben als der aus dem Mund von Valverde stammende Begriff *palabra*.⁸ In diesem Fall kommt zur »lexikalischen Inkongruität«⁹ noch die Diastase zwischen einer auf Textualität und schriftlicher Überlieferung basierender Sprache einerseits, und einer auf Oralität und phonetischer Wirkmächtigkeit beruhenden Sprache andererseits. Für Atahualpa bedeutete *simi* oder *qelqa* eindeutig das gesprochene (phonetische) Wort, das nicht unbedingt von Menschen stammen muss, sondern auch Berge, Flüsse, den Wind oder die Ahnen als Absender haben kann. Für Valverde dagegen war *palabra* der Inbegriff des sich im Text festgelegten und gleichsam materialisierten Zeichens, was ja mit der performativen Zeichenhandlung des Überreichens eines »Buches« noch verstärkt worden ist. Die Perplexität muss für Atahualpa komplett gewesen sein, als ihm Valverde einen (toten) Gegenstand hinhält, und der Dolmetscher diese Symbolhandlung vermutlich mit dem Ausspruch *kay yuspa simin* (»dies ist Gottes Wort«) sekundiert hat.

Nicht nur die sprachlichen Missverständnisse dauern bis heute an, auch die Frage der Übersetzbarkeit außer-abendländischer Philosophien in westliche Kategorien und die Möglichkeiten und Grenzen eines interkulturellen philosophischen Dialogs sind nicht abschließend geklärt. Im Falle von *Abya Yala* – so die indigene Bezeichnung für »Amerika« – bedeutete das »Unverständnis« hinsichtlich der Rationalität und den sprachlicher Denkformen der indigenen Bevölkerung seitens der Eroberer, Kolonisatoren und Missionare seit der legendären »Nicht-Begegnung« von 1532 in Cajamarca vor allem Gewalt, Marginalisierung, Diskrimination, Erniedrigung und Ausgrenzung. Die Formel für diesen hegemonialen Umgang mit (nicht nur sprachlicher) Alterität ist klar und unmissverständlich: Weil der oder die Andere »unverständlich« ist und »unlogisch« denkt, kann er oder sie nicht beanspruchen, zur menschlichen Gruppe zivilisierter

⁸ Die Quechua-Wurzel *qelqa-* kann sowohl als Substantiv- als auch Verbform verwendet werden; heute wird *qelqay* meistens als »schreiben« und *qelqa* als »Schrift« oder »Buch« übersetzt, obwohl dies in beiden Fällen nicht dem Wortschatz einer ausschließlich auf mündlicher Tradition beruhenden Zivilisationsform entspricht. So heißt die »Bibel« etwa heute auf Quechua *Diospa Simin Qelqa*, »Schrift des Wortes Gottes«. Ursprünglich aber bedeutet *qelqay* »zeichnen«, »gestalten« oder »entwerfen«. *Simi* dagegen wird nur als Substantiv gebraucht und bedeutet »Zunge«, »Sprache« und »Wort«, allerdings nie in der Bedeutung des geschriebenen Wortes.

⁹ Damit wird die Nichtdeckungsgleichheit des Wortschatzes verschiedener Sprachen bezeichnet.

Menschen und schon gar nicht zu den PhilosophInnen zu gehören, wird also als »Barbar«, »Primitiver«, »Wilder« oder »Exot« bezeichnet, je nach geschichtlicher Periode oder herrschendem Zeitgeist. In Cajamarca haben, nachdem die »Worte« unverstanden aufeinandergeprallt sind, die Waffen zu sprechen angefangen.

3. Andine Philosophie: eine (sprachliche) Unmöglichkeit?

Der peruanische Philosoph und Quechuist Mario Mejía Huamán war einer der ersten, der sich die Frage gestellt hat, ob das Quechua oder *Runa Simi* in der Lage sei, philosophische Sachverhalte zu erfassen, auszudrücken und zu kommunizieren. In einem Aufsatz von 1994 (*»Valor filosófico del quechua«*)¹⁰ meint er den Beweis zu erbringen, dass auch die Muttersprache von Atahualpa in der Lage sei, die Welt zu deuten und rationale Zusammenhänge sprachlich zu erfassen, wie dies die indoeuropäischen Sprachen für sich beanspruchen, allen voran die »philosophischen« Sprachen Griechisch und Sanskrit. Auch bei Mejía Huamán mag das Verdikt von Heidegger nachgeklungen haben, wonach Philosophie in ihrem Wesen und Ursprung griechisch sei.¹¹ Dies hielt ihn aber nicht davon ab, die »Philosophizität« außerindoeuropäischer Sprachen (wie eben des Quechua) zu behaupten, wie das auch von anderer Seite immer wieder vorgebracht worden ist und weiterhin wird. Die bekanntesten Beispiele sind Miguel León Portilla mit seinem Werk *»La filosofía náhuatl: Estudiada en sus fuentes«* von 1956 (dasselbe Jahr wie Heideggers *Was ist das – die Philosophie?*)¹² und Placide Tempels mit dem Werk *»La philosophie bantoue«* von 1945.¹³

¹⁰ Mejía Huamán, »Valor filosófico del idioma quechua«, 1994 und »La cosmovisión andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América Andina«, 1997.

¹¹ »Die oft gehörte Redeweise von der ›abendländisch-europäischen Philosophie‹ ist in Wahrheit eine Tautologie. Warum? Weil die ›Philosophie‹ in ihrem Wesen griechisch ist. [...] Der Satz: die Philosophie ist in ihrem Wesen griechisch, sagt nichts anderes als: das Abendland und Europa, und nur sie, sind in ihrem innersten Gedankengang ursprünglich ›philosophisch.« (Heidegger 1981, S. 7)

¹² León-Portilla, *La filosofía náhuatl*, 1956 und *Aztec Thought and Culture. A Study of the Ancient Nahuatl Mind*, 1963.

¹³ Tempels 1945. Das Werk ist ursprünglich auf Flämisch geschrieben worden, vgl. den Beitrag von H. Lodewyckx (S. 353–372) in diesem Buch.

Das Bemühen von Mario Mejía Huamán betrifft die andine Region Südamerikas, speziell das auf dem Quechua oder *Runa Simi* aufbauende Weltbild, also das, was man gemeinhin als »andine Philosophie« zu bezeichnen pflegt. Dabei ist allerdings die Frage nach der »Philosophizität« des Quechua (oder Aimara, Náhuatl, Bantu usw.) bei den erwähnten Autoren noch stark von einer monokulturellen abendländischen Definition von »Philosophie« geprägt. Meine Arbeiten zur »andinen Philosophie« gehen von der Möglichkeit und Notwendigkeit eines unablässigen interkulturellen oder inter-paradigmatischen Dialogs zwischen sprachlichen, zivilisatorischen, ethnischen und religiösen »Welten« aus, in dessen Verlauf auch die Definition von »Philosophie« zur Debatte steht und neu ausgehandelt werden muss. Ein solcher Dialog aber bedingt zumindest ein Minimum an »Übersetzbarkeit« und Kommensurabilität.

Von abendländischer Seite – auch von abendländisch denkenden lateinamerikanischen PhilosophInnen – wird die »Unmöglichkeit« einer andinen Philosophie (neben anderen) immer wieder auch mit dem linguistischen Argument untermauert: Quechua und Aimara seien Sprachen, die sich ausschließlich in einer mündlichen Tradition entwickelt hätten und zudem nicht die Möglichkeit besäßen, komplexe Sachverhalte in der gebotenen Abstraktheit auszudrücken. Implizit schwingt dabei die nicht weiter diskutierte Annahme mit, dass Philosophie notwendigerweise auf schriftliche Quellen und Texte angewiesen und in ihrer Rationalität komplex und abstrakt sei. Das Axiom von der »Textualität« oder Schriftlichkeit von Philosophie als *conditio sine qua non* scheint mir relativ leicht als eurozentrisch, bzw. okzidentozentrisch zu widerlegen sein. Es geht bei der in Texten verfassten Philosophie um eine ganz bestimmte »Philosophie«, die Nietzsche in seiner bissigen Art und Weise als »wiederkäuende Philosophie« bezeichnet hat.

Schwieriger zu widerlegen ist dagegen das Argument der Komplexität und Abstraktheit philosophischer Rede, das sich auf die linguistischen (grammatikalischen und semantischen) Möglichkeiten oder Grenzen der entsprechenden Sprachen stützt. Implizit wird dabei behauptet, die indoeuropäischen Sprachen besäßen einen ausreichenden Grad an abstrakter Begrifflichkeit und an Möglichkeiten, komplexe Sachverhalte adäquat zu erfassen, während dies bei den meisten außer-indoeuropäischen Sprachen nicht der Fall sei. Dabei ist zu bemerken, dass sich auch im Falle des Abendlands eine typisch philosophische Sprache im Sinne von »Abstraktheit« und »Komple-

xität« erst im Verlaufe der Zeit herausgebildet hat und nicht etwa im Ur-Griechischen, Ur-Sanskrit oder Ur-Latein schon vollständig ausgewachsen präsent gewesen ist.¹⁴

Da das Quechua (und Aimara) erst seit der *Conquista* verschriftlicht wird und sich dabei an die spanischen Phoneme angepasst hat, kann man nicht auf vorkoloniale linguistische Quellen zurückgreifen. Dieser Umstand bedeutet, dass das von Atahualpa im Sinne einer Lautfolge gehörte *qelqa* oder *simi* plötzlich zum zeichenhaft sichtbaren *palabra* wird, was nicht nur eine Vorherrschaft des Gesichtssinns (*visio*, *theoreia*) einläutet, sondern gleichzeitig auch die Rationalität der mündlichen Rede und des Gehörsinns in Diskredit bringt. Damit ist bereits – noch vor der grammatischen und semantischen »inneren Sprachform« (von Humboldt) – ein Umstand angedeutet, der den unterschiedlichen »Rationalitätstypen« abendländischen und andinen Denkens zugrunde liegt.

Die relativ lange Geschichte der »Verschriftlichung« oder »Textualität« indoeuropäischer Sprachen, allen voran des Sanskrits und des Griechischen, hat die Vorrangstellung des Gesichtssinns (*theoreia*, *visio*) vor allen anderen Sinneswahrnehmungen entscheidend geprägt und damit auch die *Weltsicht* (sic!) und *Weltanschauung* (sic!) im Sinne einer *Gesamtschau* präfiguriert.

4. Einsicht versus Hinhorchen

Abendländisches Denken orientiert sich am Gesichtssinn und dessen analoger Extrapolation auf mentale Prozesse und philosophische Rationalität. Etwas begreifen oder verstehen bedeutet, es zu »sehen« und zur »Einsicht« zu gelangen, sei es aufgrund von »Intuition« (*intuitio*), »Schau« (*theoreia*; *visio*) oder »Anschauung«. Die philosophische Erfassung der Wirklichkeit heißt seit Platon, für den die Seele das »schauende Subjekt« ist, »Ideenschau« (*idein*), »Betrachtung« (*contemplatio*) der absoluten Wesenheiten oder einfach »Einsicht« (*insight*; *inzicht*), die entsprechende Theorie heißt »Weltanschauung« oder »Weltbild«. Das Denken ist nach abendländischer Vorstellung eine Art des »Sehens«, bei dem von kontingenten und zufälligen

¹⁴ Dies kann man relativ einfach nachprüfen, indem man genuin philosophische Begriffe wie »Substanz«, »Person«, »Bewusstsein«, »Absolutheit« oder »Transzendentalität« in ihrer etymologischen Genese nachverfolgt.

Aspekten des Gesehenen »abgesehen«, also »abstrahiert« wird, um die bleibende überindividuelle Wesenheit als »Bild« mit dem inneren »Auge« zu erfassen und zu begreifen.

Andines (aber auch zum Beispiel semitisches¹⁵) Denken orientiert sich dagegen an den nicht-visuellen Sinnen, vor allem am Gehörsinn und dessen analoger Anwendung auf mentale Prozesse und philosophische Rationalität. Etwas verstehen oder begreifen bedeutet im Rahmen dieses zivilisatorischen und philosophischen Paradigmas, es »gehört« zu haben, ihm »Gehör« zu verleihen und in »Gehorsam« Folge zu leisten, also die notwendigen (praktischen) Schlüsse aus dem Gehörten zu ziehen. Der Begriff der »Kosmovision«, mit dem in Ethnologie, Philosophie und Soziologie oftmals die indigenen Weltanschauungen und Spiritualitäten bezeichnet werden, spiegelt eher die Außensicht als das indigene Selbstverständnis selber. Es handelt sich gerade nicht um eine »Vision«, um eine »Schau« oder »Welt-sicht«, sondern um eine spirituelle Allverbundenheit, in der der Mensch in einer Haltung des aufmerksamen »Hörens« und anschließenden kosmischen »Gehorchens« seinen spezifischen Ort, bzw. seine genuine Funktion entdeckt und einnimmt. Statt von »Kosmovision« müsste man von »Kosmosensitivität« sprechen, statt von »Begriff« von »symbolischer Präsenz«.¹⁶

Der Gehörsinn ist im Andenraum die Grundlage für die unterschiedlichen mnemotechnischen Verfahren der mündlichen Tradition, in der es der andine Mensch zu einer unglaublichen Perfektion gebracht hat, wie man sie im Abendland, zumindest in der Neuzeit, nicht kennt. Die beiden indigenen andinen Sprachen Quechua und Aimara¹⁷ sind ausgesprochen lautmalerische Sprachen; die entsprechende Phonologie beinhaltet einen Reichtum, wie er bei den indoeuropäischen Sprachen nicht vorkommt.

Der *Runa* (Quechua) [Aimara: *Jaqi*]¹⁸ »hört« die Erde, die Land-

¹⁵ Vgl. Münnix 2018, Kap II, 1 zum Judentum.

¹⁶ Siehe Estermann 1999, S. 104ff.

¹⁷ In der Linguistik wird die gemeinsame Basis (der größte Teil der Grammatik; etwa 35 % des Wortschatzes) als »Quechumara« bezeichnet, da es sich um sehr eng verwandte Sprachen handelt, die von der Grundstruktur her ähnliche Voraussetzungen für die entsprechende konzeptionelle Strukturierung der Wirklichkeit aufweisen.

¹⁸ Der Begriff *Runa* (Quechua), bzw. *Jaqi* (Aimara) wird in zweifacher Bedeutung verwendet: einerseits als »Mitglied der Ethnie« (exklusiv), andererseits als »Mensch« im umfassenden Sinne (inklusive). Dementsprechend gibt es auch zwei Formen der ersten Person Mehrzahl (»wir«).

schaft und den Himmel; er »spürt« die Wirklichkeit mit dem Herzen. Das Verb *rikuy* (»sehen«) [*unjaña*, mit dem Suffix der Übertreibung *-ja-*] besitzt das reflexive Suffix *-ku*, um darauf hinzuweisen, dass es sich nicht um eine unidirektionale Handlung (Subjekt-Objekt) handelt; das Verb *uyariy* (»hören«) [*istaña*] ist zusammengesetzt aus dem Stamm *uya*, was »Gesicht« bedeutet, und der enklitischen Silbe *-ri*, die als Platzhalter fungiert, um anzudeuten, dass es sich dabei um eine Frage handelt, die eine Beziehung zu bereits Geschehenem hat. Das Verb *tupayuy* (»berühren«, »ertasten«) [*llamt'aña*] ist die Verstärkung von *tupay* (»sich treffen«, »sich begegnen«) mit dem Suffix der Vermehrung *-yu*; das Verb *mallikuy* (»schmecken«) ist das Reflexiv von *malliy* (»probieren«, »prüfen«) [*mallt'aña*: »schmecken«, »probieren«]. Die andine Sensibilität und Sinnlichkeit gibt nicht dem »Sehen« den Vorrang; deshalb ist die gnoseologische Rationalität nicht in erster Linie »theoretisch« (*theorein*), sondern vielmehr emotional-affektiv, was mit dem Begriff der »Kosmosensitivität« oder »Kosmosensibilität« ausgedrückt wird.

Beide Sprachen, Quechua und Aimara, besitzen eine große Vielfalt an Suffixen und Tonalitäten, um Gefühle, Beziehungsintensitäten und Nähe/Distanz auszudrücken. Demgegenüber sind der Wortschatz und der Suffix-Reichtum für eine logische Rationalität ausgesprochen spärlich und mussten schon bald durch Lehnwörter aus dem Spanischen ergänzt werden. Das Quechua-Wort *yuyay* oder *yuyaykuy* ist praktisch die einzige Wurzel, die eine intellektuelle Aktivität bezeichnet und im Sinne von »denken« oder »sich erinnern« übersetzt werden kann. Im Vergleich dazu hat das Abendland eine große Anzahl von Begriffen zu intellektuellen Aktivitäten entwickelt.

Die andine Vorstellungswelt und eben auch die so vorgestellte Welt lebt von der mündlichen Überlieferung und damit von einem weiteren Merkmal, das für die andine Weltanschauung im Vergleich zur abendländischen fundamental ist: Es geht um Beziehungen, denn ohne diese bliebe der Überlieferungsstrang stumm und damit die entsprechende Weltanschauung leer. In Schriftkulturen kann man sich die Überlieferung monologisch aneignen, in oralen Kulturen dagegen geschieht dies nur in der Kollektivität und im Dialog.

5. Substanz versus Beziehung

Während die indoeuropäischen Sprachen¹⁹ eine klare Subjekt-Prädikat-Struktur aufweisen, die sich um das Substantiv als Orientierungspunkt gruppiert, sind die indigenen Sprachen der Anden agglutinierende Sprachen (wie etwa Türkisch oder Finnisch), bei denen das Verb im Mittelpunkt steht und eine Reihe von Merkmalen als Suffixe »angehängt« bekommt, die fast immer einen relationalen Charakter haben. Bekanntlich spiegelt sich die Subjekt-Prädikat-Struktur der klassischen indoeuropäischen Sprachen Griechisch und Latein in der entsprechenden philosophischen Struktur der Wirklichkeit, oder ganz konkret: in der Ontologie. Das Subjekt entspricht sowohl in der Philosophie von Platon wie Aristoteles der »Substanz« (*hypokeimenon*) und dem unveräußerlichen »Wesen« (*ousia*), welche Träger von »Akzidenzien« sind, also von Merkmalen, die der Substanz nicht inhärent sind, aber dieser je nachdem »zufallen«.

Die klassische abendländische Metaphysik ist im Wesen eine Substanz-Metaphysik. Dabei spielt das grammatikalische bzw. syntaktische »Subjekt« die Rolle einer in der Sprache grundgelegten Präfiguration ontologischer Sachverhalte. Eine gewisse strukturelle Verwandtschaft von linguistischer und philosophischer Struktur zwischen den indoeuropäischen Sprachen und der vorherrschenden Tradition abendländischer Philosophie ist unverkennbar. Dies wird noch deutlicher, wenn wir dieselbe Thematik im Fall der andinen Philosophie aufgreifen. Die beiden indigenen Sprachen Quechua und Aimara sind zwar sogenannte SOP-Sprachen (Subjekt-Objekt-Prädikat), aber im Gegensatz zu den indoeuropäischen Sprachen nicht um das Substantiv, sondern das Tätigkeitswort (Verb) gruppiert, wodurch der Aspekt der Bezüglichkeit oder Relationalität in den Vordergrund tritt.

¹⁹ Im deutschen Sprachraum hat sich die Bezeichnung »indogermanische Sprachen« eingebürgert und hält sich in Kreisen der Sprachwissenschaft noch immer, obwohl inzwischen klar ist, dass der Begriff unzutreffend und zudem Ausdruck eines bestimmten Germanozentrismus ist. Der Begriff »indoeuropäisch« versteht sich als eine grobe geografische Bezeichnung im Sinne eines Bogens, der »von Europa bis Indien« reicht. Es gibt aber indogermanische Sprachen wie Persisch, Kurdisch oder Armenisch, die geografisch weder in Europa noch in Indien beheimatet sind, und es gibt nicht-indoeuropäische Sprachen, die in Europa gesprochen werden (Finnisch, Ungarisch oder Baskisch). Die zur indoeuropäischen Sprachfamilie mit über 3 Milliarden Menschen gehörigen Sprachen zeigen weitreichende Übereinstimmungen beim Wortschatz, in der Flexion, in grammatischen Kategorien wie Numerus und Genus sowie im Ablaut.

Ich beschränke mich bei den folgenden Ausführungen auf das *Runa Simi* oder Quechua; Beispiele könnten auch für das Aimara oder *Jaqi Aru* analog angeführt werden. Das Verb ist in den andinen Sprachen der Beziehungsträger oder Relationator par excellence. Einer Wurzel (-*qo*-: »geben«) werden Präfixe vorangestellt und vor allem Suffixe angehängt, die je nachdem eine Beziehung, eine Gefühlslage, eine zeitliche Differenzierung, die Anzahl der involvierten Akteure oder den Grad von Gewissheit oder Zweifel angeben. So gibt es spezifische Suffixe, die eine Relation bezeichnen, sei diese reflexiv (-*ku*-) oder reziprok (-*naku*-); andere beziehen sich auf interpersonale Beziehungen und verdichten jeweils zwei Personalpronomen (als »Subjekt« und »Prädikat« oder »Komplement«) in einem einzigen Suffix: -*wa*-, -*su*-. Damit wird in einem einzigen Wort die Beziehung zwischen mehreren Akteuren ausgedrückt: *t'ant'ata qowan* – »er gibt mir Brot«; *t'ant'ata qonakuyku* – »wir geben einander Brot«; *t'ant'ata qowayku* – »sie geben uns Brot«.

Diese beiden sehr unterschiedlichen Befunde zur jeweiligen sprachlichen Syntax »spiegeln« sich in zwei sehr unterschiedlichen »Ontologien«, also philosophischen Theorien der Struktur der Wirklichkeit. Das Abendland baut, wie wir gesehen haben, auf einer Metaphysik der »Substanz« auf, die eben dem »Subjekt« und sprachlich dem »Substantiv« (das im Deutschen sogar durch Großschreibung hervorgehoben wird) entspricht. Der Vorrang der »Substanz« vor der »Beziehung« zeigt sich in der seit Aristoteles üblichen Kategorienlehre, gemäß der alle nicht-substantiellen Kategorien (wie Quantität, Qualität und Zeit) als »Akzidenzien« bezeichnet werden, die einer Substanz »anhaften« oder ihr »innewohnen« können, aber dieser gegenüber als sekundär eingestuft werden. Die »Relation« ist also in abendländischer Perspektive etwas im Vergleich zur »Substanz« Zweitrangiges oder Akzidentelles: zuerst die »Substanz«, dann die »Relation«. Dies nennt man auch den »ontologischen Vorrang« der Substanz vor der Relation. Damit zeichnet sich ein Problem ab, das im Verlaufe der abendländischen Philosophiegeschichte in unterschiedlichen Variationen immer wieder in Erscheinung tritt: Wie gelangt eine Substanz mit einer anderen in Beziehung (Problem der Interpersonalität)? Oder noch radikaler formuliert: Gibt es überhaupt eine Substanz außer der eigenen (Problem des Solipsismus)?²⁰

²⁰ Der Solipsismus (»nur ich existiere«) ist zwar eine extreme und kaum vertretene Ansicht, folgt aber logisch zwingend aus der Definition der »Substanz« als »dem, was

Ganz anders ist der Sachverhalt im Falle der andinen Sprachen und der entsprechenden Philosophie. Dem andinen Denken liegt als Grundlage das Prinzip der Relationalität zugrunde: Alles hat mit allem zu tun, alles ist mit allem verbunden.²¹ Damit nimmt die »Relation« den Stellenwert ein, den die »Substanz« im Abendland innehat. Man könnte auch sagen, dass für andines Denken am Anfang die Beziehung ist und partikuläre Seiende und Identitäten daraus hervorgehen oder dadurch konstituiert werden. So ist etwa die menschliche Person so lange keine eigentliche »Person« mit Rechten und Pflichten, als sie sich nicht in einer (Paar-) Beziehung durch die Ergänzung »komplettiert«: Der Aimara-Ausdruck für »heiraten« ist *jaqichasiña* und bedeutet wörtlich: »sich gegenseitig zur menschlichen Person machen«. Die Relation hat also »ontologischen Vorrang« vor der Substanz, die Beziehung geht dem Individuum und dessen Selbstsein und Identität voraus.

6. Sind andine und abendländische Philosophie gegenseitig unübersetzbar?

Der linguistische Determinismus – eine Radikalisierung der Sapir-Whorf-Hypothese – geht von einer grundsätzlichen Unübersetzbarkeit fremdsprachlicher Texte aus. Die interkulturelle Philosophie dagegen, der ich mich selber auch zuzähle, postuliert trotz der linguistischen, konzeptionellen und kulturellen Unterschiede ein Minimum an »Verstehen« und sinnvollem »Dialog« oder »Polylog« und weist die Vorstellung von »Kulturen« oder »Zivilisationen« als inkommensurablen Gefäßen (fensterlosen Monaden), wie es etwa romantische, kulturzentrierte und postmoderne Positionen behaupten, zurück. Dabei ist die Frage der sprachlichen Übersetzbarkeit sicherlich eine wichtige, aber nicht die entscheidende; es geht in erster Linie um die

für seine Existenz nur sich selber bedarf«. Da die »Relation« als Attribut (oder Akzidens) einer Substanz dieser immanent ist, ist es keineswegs zwingend, dass ihr auch ein *Relatum* außerhalb der eigenen Substanz – also eine andere Substanz oder Person – entspricht. Leibniz hat diesen Widerspruch insofern aufgehoben, als er von einer *harmonie préétablie* zwischen den Substanzen (bzw. Monaden) ausging und damit die Konkordanz zwischen innerer Struktur und äußeren Beziehungen metaphysisch zu begründen meinte.

²¹ Zum Prinzip der Relationalität, siehe: Estermann 1999, S. 128 ff.

Frage der interkulturellen Hermeneutik, also einer eher meta-linguistischen Verständigung und Interpretation von Sinn.

Um als Beispiel wiederum die beiden kulturellen oder zivilisatorischen Paradigmen von Abendland (was immer das auch sei)²² und indigener Andenwelt zu nehmen, wäre es noch relativ leicht, das indoeuropäische »Sein« durch *Pacha* des Quechumara linguistisch zu übersetzen.²³ Diese beiden Ausdrücke könnten durchaus als »homöomorphe Äquivalente«²⁴ dieser beiden Paradigmen oder philosophischen Traditionen gelten, aber damit sind vorerst nur die »Orte« (*topoi*) von zwei Stücken in zwei komplizierten Sprachspielen zugewiesen, die miteinander in Verbindung treten: »Sein« hat im Sprachspiel der abendländischen Philosophie mehr oder weniger die »Funktion« im Sinne eines »Ortes«, die *Pacha* im Sprachspiel der andinen Philosophie hat. Aber hat damit ein europäischer Philosoph oder eine US-Philosophin verstanden, was denn *Pacha* nun wirklich bedeutet, ohne das gesamte andine Sprachspiel verstanden zu haben? Und umgekehrt: Hat der andine *Runa/Jaqi* damit wirklich verstanden, was denn nun »Sein« bedeutet, ohne das gesamte abendländische Sprachspiel verstanden zu haben?

²² Mit der Kolonialisierung außereuropäischer Kulturkreise wurde der Begriff des »Abendlandes« von jenem von »Europa« gelöst, obwohl die beiden auch in vorkolonialer Zeit niemals deckungsgleich gewesen sind. Generell kann man also sagen, dass der Begriff »Europa« in Vergangenheit und Gegenwart eher als geografischer und politischer Begriff verwendet wird, »Abendland« dagegen als kulturell-zivilisatorischer und ideologischer Begriff. Dabei darf aber nicht vergessen werden, dass auch »Europa« je nachdem als ideologischer Kampfbegriff immer wieder erhalten musste und es noch immer tut, etwa wenn von der »europäischen Kultur« oder dem »europäischen Erbe« die Rede ist, oder wenn es um die Frage geht, ob denn die christliche Identität in einer Verfassung der Europäischen Union einen Platz haben soll oder nicht.

²³ Siehe dazu: Estermann 2012b, S. 21–40.

²⁴ Die Figur der »diatopischen Hermeneutik« ist bei Raimon Panikkar eng mit dem Begriff der »homöomorphen Äquivalente« (*equivalentes homeomórficos*) verknüpft: »Es handelt sich [also] weder um ein konzeptuelles noch um ein funktionales Äquivalent, sondern um eine Analogie dritten Grades. Man sucht nicht dieselbe Funktion (welche die Philosophie ausübt), sondern jene, die zu jener Funktion äquivalent ist, die der ursprüngliche Begriff in der entsprechenden Weltanschauung ausübt.« (Panikkar 1996, S. 18). Im Sinne der »Sprachspiele« von Wittgenstein haben »homöomorphe Äquivalente« in unterschiedlichen kulturellen Traditionen (bzw. Sprachspielen) im Insgesamt des Sinn- und Deutungszusammenhanges eine mehr oder weniger gleiche oder ähnliche Funktion (z. B. der Läufer im Schach), können aber nicht einfach Eins zu Eins übersetzt werden (weil der Kontext auf dem Brett ein anderer ist).

Eine »diatopische (oder polytopische) Hermeneutik«²⁵ geht keineswegs von der (strukturalistischen) Hypothese aus, dass sich Sinn nur dann erschließt, wenn das gesamte kulturelle System von Codes (Sprachspiel) verstanden wird. Diese Hypothese spiegelt in sich bereits eine eurozentrische, auf das theoretische und diskursive »Verständnis« ausgerichtete Sicht von Sinnverständnis. Andines »Verstehen« zum Beispiel schließt das Ritual, den Tanz, das Feiern, Gefühle und Beziehungen als Erkenntnis- und Verständnisquellen ein (die sogenannte Kosmosensitivität). Ein interkultureller Dialog (oder Polylog) wird deshalb immer wieder auch den impliziten *Logos* dieses »Gesprächs« thematisieren müssen, also die unterschiedlichen Rationalitäten, die durchaus durch linguistische Strukturen präfiguriert, aber nicht derart determiniert werden, dass ein Austausch nicht mehr möglich wäre. Dabei kommt der nicht-linguistischen Sprache eine entscheidende Bedeutung zu, also der Begegnung von Mensch zu Mensch in all ihren Möglichkeiten und Facetten.

Trotz der sprachlichen, begrifflichen und kulturellen Verschiedenheiten gibt es beim interkulturellen Dialog immer auch Gemeinsamkeiten und Berührungspunkte, die mit dem Menschsein als solchem verbunden sind, mag das Menschenbild (sic!) noch so verschieden sein: Wir alle haben Hunger und Durst, brauchen Schlaf, spüren Trauer oder Freude, kennen Nähe und Distanz, werden geboren und sterben. Diesseits der sprachlichen (Übersetzung) und begrifflichen Verständigung (diatopische Hermeneutik) gibt es eine

²⁵ Der Begriff der »diatopischen Hermeneutik« wurde von Raimon Panikkar im Kontext der Verhältnisbestimmung zwischen indischen Denktraditionen und der neuzeitlichen abendländischen Philosophie geprägt. Während die »morphologische Hermeneutik« eine Interpretation von Kulturformen (*morphé*) innerhalb ein und derselben kulturellen Tradition und auf der synchronen Zeitachse (also eine synchrone intra-kulturelle Hermeneutik), und die »diachrone Hermeneutik« eine Interpretation von historisch auseinander liegenden, aber demselben Kulturtyp angehörigen Phänomenen (also eine diachrone intra-kulturelle Hermeneutik) darstellen, geht die »diatopische (oder pluritopische) Hermeneutik« über den intra-kulturellen Verstehenshorizont hinaus und begründet eine spezifisch »interkulturelle« Hermeneutik. Nach Panikkar »gilt es dabei nicht nur, eine zeitliche oder intra-kulturelle Distanz (innerhalb einer Tradition) zu überbrücken, sondern jene Distanz, die zwischen den menschlichen Topoi besteht, also den »Orten« des Verständnisses und Selbstverständnisses, zwischen zwei (oder mehr) Kulturen, die ihre Modelle der Vernünftigkeit noch nicht erarbeitet haben [...]«. Die diatopische Hermeneutik geht von der thematischen Ausrichtung aus, »dass es unabdingbar ist, den Anderen zu verstehen, ohne dabei davon auszugehen, dass er oder sie dasselbe Grundverständnis oder Selbstverständnis habe.« (Panikkar 1996, S. 16 f.).

vor-sprachliche und vor-begriffliche, ganz im Sinne der Befreiungsphilosophie, wonach Armut und Unterdrückung keine Erfahrungen diskursiver Prozesse oder linguistischer Übersetzungsarbeit sind, sondern schlicht und einfach menschliche Erfahrungen von Leid und Unrecht. Und genau hier setzt die politische Dimension interkultureller Philosophie ein, nämlich wenn es darum geht, die Frage von Macht und Asymmetrie zu stellen.

Im Falle eines Dialogs zwischen abendländischer und andiner Philosophie können deshalb neben den erwähnten Schwierigkeiten die Kolonialgeschichte und die noch immer vorherrschende, zum Teil auch akademisch unterbaute kulturelle und zivilisatorische Asymmetrie nicht unerwähnt bleiben. Für viele VertreterInnen abendländischer Philosophie ist die andine Philosophie deshalb unübersetzbar, weil es sie gar nicht gibt, bzw. nicht geben kann, ganz nach dem heideggerschen Diktum der »abendländischen Philosophie« als Tautologie und damit als Monologie. »Sprachspiele« und »mögliche Welten« als Metaphern für kulturelle Welten müssen deshalb immer mit einer Machtanalyse gepaart sein, und die Frage nach der »Übersetzbarkeit« philosophischer Traditionen ist auch immer eine politische Frage.

Bibliographie:

- Estermann, Josef, *Filosofía Andina. Estudio Intercultural de la Sabiduría Autóctona*. Quito 1998.
- Estermann, Josef, *Andine Philosophie. Eine interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit*. Frankfurt/M. 1999.
- Estermann, Josef, *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz 2006.
- Estermann, Josef, *Apu Taytayku. Religion und Theologie im andinen Kontext Lateinamerikas*. Ostfildern 2012a.
- Estermann, Josef, Diatopische Hermeneutik am Beispiel der Andinen Philosophie: Ansätze zur Methodologie interkulturellen Philosophierens, in: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* Nr. 27 (2012b), S. 21–40.
- Heidegger, Martin, *Was ist das – die Philosophie*, Pfullingen 1981.
- León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl: Estudiada en sus fuentes*. Mexiko 1956.
- León-Portilla, Miguel, *Aztec Thought and Culture: A Study of the Ancient Nahuatl Mind*. Übersetzt von J. E. Davis. Norman 1963.
- Mejía Huamán, Mario, Valor filosófico del idioma quechua, in: *Cuadernos Americanos. Nueva Epoca* vol. 4, Nr. 52 (Juli-August 1995). Mexiko 1995, S. 183–188.

- Mejía Huamán, Mario, La cosmovisión andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América Andina, in: <http://www.equiponaya.com.ar/congresos/contenido/49CAI/Huaman.htm> (1997).
- Münnix, Gabriele, *Das Bild vom Bild. Bildsemiotik und Bildphänomenologie in interkultureller Perspektive*. Freiburg 2018.
- Panikkar, Raimon, Filosofía y Cultura: Una relación problemática, in: Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.), *Kulturen der Philosophie: Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*. Aachen 1996, S. 15–41.
- Tempels, Placide Frans, *La philosophie bantoue*. Paris 1945 [Englisch: *Bantu Philosophy* (1959); Deutsch: *Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethik*, aus dem Flämischen übers. von Joseph Peters, Heidelberg 1956].