

# Wovon wir reden, wenn wir von Gefühlen reden

## Sebastian Löbner

In diesem Aufsatz<sup>1</sup> möchte ich die sprachlichen Formen des Redens über Gefühle im Japanischen und im Deutschen vergleichen und in Zusammenhang damit die Frage ansprechen, wie es überhaupt semantisch möglich ist, sich verbal über Gefühle zu verständigen. Die Frage stellt sich, weil das Reden über Gefühle mit dem Grundproblem behaftet ist, dass es sich bei Gefühlen um innere Zustände handelt, die Anderen nicht zugänglich sind. Wie wir sehen werden, gehen die beiden Sprachen auf der grammatischen Ebene mit diesem Grundproblem verschieden um. Ich werde die These vertreten, dass die Art und Weise, wie die japanische Sprache das Reden über Gefühle gestaltet und regelt, mit dem sozialen Phänomen des ‚Omoiyari‘ zusammenhängt, einer Kultur der praktizierten Empathie. Abgesehen von den grammatischen Unterschieden gibt es bei der Kommunikation über Gefühle weitere Ebenen interkultureller Differenz. Auf sie werde ich kurz im letzten Abschnitt eingehen.

Die nachfolgenden Überlegungen betreffen nicht nur Gefühle, sondern auch körperliche Empfindungen und Befindlichkeiten, Stimmungen und emotionale Zustände, Wünsche usw., kurz das gesamte ‚Innenleben‘ von Personen; ich möchte dafür als Oberbegriff ‚innere Zustände‘ benutzen. Unsere inneren Zustände sind unserem Bewusstsein zugänglich. Ihre Wahrnehmung begleitet uns ständig. Sie beeinflussen unser Verhalten, insbesondere unsere sozialen Interaktionen, und umgekehrt reagieren wir auf unsere physische Umgebung, auch hier insbesondere auf soziale Interaktionen, mit bestimmten inneren Zuständen. Die Kommunikation über unsere inneren Zustände ist daher wichtig, ebenso wie die Einschätzung der inneren Zustände Anderer. Es ist zu erwarten, dass unsere Sprache uns elementare Mittel zur Verfügung stellt, Zustände Anderer und seiner selbst zu beschreiben.

## 1. Kopfschmerzen

Ich arbeite in diesem Abschnitt am Beispiel des Redens über Kopfschmerzen die diesbezüglichen grammatischen Unterschiede zwischen dem Japanischen und dem Deutschen heraus. Mit dem Ergebnis des Vergleichs werden die semantischen Probleme deutlich, die sich allgemein für die verbale Kommunikation über innere Zustände ergeben.

### 1.1 Meine Kopfschmerzen

Das Phänomen Kopfschmerzen lässt sich anhand von drei Parametern beschreiben.<sup>2</sup> Da ist einmal das Subjekt der Empfindung, nennen wir es kurz **E**, für die Empfindende, bzw. den ‚Experiencer‘, wie man diese Rolle in der Linguistik verb- und sprachübergreifend nennt. **E** hat eine bestimmte Art von Empfindung, nennen wir sie kurz **S** (für engl. ‚sensation‘); sie oder er hat diese Empfindung an einem bestimmten Körperteil **K**. Unterschiede zwischen dem Deutschen und dem Japanischen ergeben sich auf der Ebene der grammatischen Konstruktionen und im Vergleich von Aussagen über die 1., 2. und 3. Person.

(1) a. Deutsch 1:     *ich*                    *habe*                    *Kopfschmerzen*  
                          **E**                            haben                    **K-S**

---

<sup>1</sup> Der Titel lehnt sich an den von Raymond Carvers Erzählung *What we talk about when we talk about love* an, durch den sich auch Haruki Murakami für sein Buch *Hasirukoto ni tuite katarutoki ni boku no katarukoto* (deutscher Titel *Wovon ich rede, wenn ich vom Laufen rede*) hat anregen lassen.

<sup>2</sup> Die Überlegungen in diesem Abschnitt haben starke inhaltliche Überschneidungen mit Kap. 8.2 in Löbner (2003) bzw. Kap. 10.2 in Löbner (2015). Dort werden die deutschen und japanischen Konstruktionen noch mit denen des Französischen, Russischen und Ungarischen verglichen.

- b. Deutsch 2:     *mir*                 *der Kopf*                 *wehtut*<sup>3</sup>  
                  **E**                         **K**                         **S**
- c. Japanisch:     *atama ga ita-i*<sup>4</sup>  
                  Kopf     NOM weh-PRS  
                  **K**                         **S**  
                  „Kopf fühlt sich weh an“

In der Variante Deutsch 1 sind die beiden Parameter **K** und **S** in dem Kompositum *Kopfschmerzen* zusammengefügt. Als Besonderheit benutzt das Deutsche hier den Plural, wie auch in anderen Zusammensetzungen mit *-schmerz[en]* (*Bauchschmerzen, Zahnschmerzen, Halsschmerzen* usw.); vielleicht wird mit dem Plural ausgedrückt, dass die Schmerzen meist über eine gewisse Dauer mit wechselnder Intensität anhalten. Die Konstruktion Deutsch 2 verlegt den Ausdruck der Empfindung wie das Japanische auf das Verb bzw. das Prädikat des Satzes.<sup>5</sup>

Die japanische Konstruktion unterscheidet sich von der deutschen dadurch, dass der Experiencer nicht ausgedrückt wird. Vielmehr erscheint als Subjekt des Satzes im Nominativ der Körperteil **K**. Die Konstruktion ist in der angegebenen Form grammatisch vollständig. Es handelt sich nicht um einen Satz mit weggelassenem Subjekt der 1. Person. Ich möchte sie im Folgenden als die Grundkonstruktion bezeichnen. Das Wort *itai*, das die Komponente **S** ausdrückt, ist ein Adjektiv, und zwar ein sogenanntes Verbaladjektiv. Verbaladjektive flektieren nach Tempus (Präsens oder Präteritum) und benötigen daher keine Kopula; der Stamm *ita-* bedeutet ‚weh sein‘, die Präsensform *ita-i* bedeutet ‚ist/sind weh‘, die Präteritumform ist *ita-katta* ‚war/waren weh‘. Die meisten japanischen Ausdrücke für innere Zustände sind Verbaladjektive. Neben dieser Wortart gibt es auch Nominaladjektive, zum Beispiel *iya* ‚zuwider‘; sie flektieren nicht nach Tempus und erfordern eine Kopula um eine Prädikation zu bilden. Auch unter ihnen sind Bezeichnungen für innere Zustände.

Im Gegensatz zu der Grundkonstruktion in (1c) werden Sätze wie der in (2a) als Aussagen mit weggelassenem Subjekt interpretiert.

- (2) a. *zitensya o kat-ta*  
          Fahrrad   ACC kauf-PST  
          „ich habe ein Fahrrad gekauft“<sup>6</sup>
- b. *watasi wa/ga zitensya o kat-ta*  
          ich           TOP/NOM   Fahrrad   ACC kauf-PST  
          „ich habe ein Fahrrad gekauft“

Das Verb *ka-u* ‚kaufen‘ ist transitiv; semantisch sieht es ein Subjekt im Nominativ und ein direktes Objekt im Akkusativ vor. Beides kann weggelassen werden, wenn es aus dem Kontext erschlossen werden kann. Daher kann mit Satz (2a) auch der Sprecher gemeint sein. Bei Bedarf wird das Subjekt wie in (2b) explizit gemacht. Es kann mit *wa* als Topic markiert werden oder mit *ga* als Nominativ. Es ist wichtig anzumerken, dass sich (2a) auch auf die 2. oder 3. Person beziehen lässt.

Im Gegensatz dazu ist das Prädikat *ita-i* in (1c) nicht zweistellig, sondern einstellig. Das **K**-Subjekt ist die einzig mögliche Ergänzung. Auch sie kann weggelassen werden: *Itai!* ‚Das tut weh!‘. Eine Experiencerergänzung wie das Subjekt in Deutsch 1 oder der Dativ in Deutsch 2 ist in der Grammatik von

<sup>3</sup> Um das Verb und seine Glossierung nicht auftrennen zu müssen, verwende ich die Nebensatzwortstellung.

<sup>4</sup> Für die Romanisierung der japanischen Beispiele verwende ich die in der Linguistik übliche Kunrei-Umschrift (vgl. [de.wikipedia.org/wiki/Kunrei-System](http://de.wikipedia.org/wiki/Kunrei-System)).

<sup>5</sup> Deutsch 2 hat eine allgemeinere Bedeutung, es kann sich, aber muss sich nicht, um Kopfschmerzen im engeren Sinne handeln; auch bei einer äußerlichen Kopfverletzung kann der Kopf ‚wehtun‘. Diese allgemeinere Bedeutung teilt Deutsch 2 mit der japanischen Variante. Der Unterschied zwischen den beiden Lesarten ist hier nicht von Belang.

<sup>6</sup> Im Japanischen werden grammatische Person, Numerus und Definitheit in den meisten Fällen nicht ausgedrückt. Daher gibt es für Sätze wie (2a) sehr viele mögliche Übersetzungen: ‚ich habe das/ein Fahrrad/die Fahrräder/Fahrräder gekauft‘ oder ‚ich habe/du hast/ er/sie/es hat/wir haben/ihr habt/sie haben ...‘. Ich wähle bei der Übersetzung der Beispiele willkürlich eine der möglichen Bedeutungen aus.

*ita-i* nicht vorgesehen. Dennoch kann auch (1c) um eine explizite Experiencerangabe ergänzt werden, indem man eine Bezeichnung der 1. Person als Topic hinzufügt:

- (3) a. *watasi wa atama ga ita-i*  
ich TOP ...  
„ich, der Kopf fühlt sich weh an“
- b. *watasi mo atama ga ita-i*  
ich auch ...  
„ich auch, der Kopf fühlt sich weh an“

Ich wähle die holprige wortwörtliche Übersetzung, um anzuzeigen, dass das Topic nicht grammatisch in den Satz eingebunden ist. Es handelt sich um ein ‚loses‘ Topic, dessen Bezug zum Satz grammatisch unbestimmt ist, sodass es auf verschiedene Weise mit dem Satz in Beziehung gesetzt werden kann. Im Gegensatz zu (2b) ist das Topic nicht zugleich Subjekt des Satzes. Entscheidend in unserem Zusammenhang ist der Umstand, dass das Topic semantisch redundant ist und sein muss: Ein Topic, das auf den Experiencer referiert, kann nur ein Ausdruck für die 1. Person sein. Ich möchte hinzufügen, dass die Wortfolge *watasi wa atama ga* auch nicht als Possessivkonstruktion im Sinne von ‚mein Kopf‘ verstanden werden kann. Der Experiencer kann also auch nicht auf diesem Wege in die Grundkonstruktion ‚eingeschmuggelt‘ werden. Mit anderen Worten: Die Angabe von **E** ist in der japanischen Grundkonstruktion grammatisch nicht vorgesehen. Ein zusätzliches loses Topic ist nicht Bestandteil der Konstruktion.

## 1.2 Deine Kopfschmerzen

Vergleichen wir die Sätze in (1) mit den entsprechenden Konstruktionen für einen Experiencer der 2. Person.

- (4) a. Deutsch 1: *du hast Kopfschmerzen*  
b. Deutsch 2: *dir der Kopf wehtut*  
c. Japanisch: *atama ga ita-i ?*  
„fühlt sich Kopf weh an?“

Das Deutsche verwendet Formulierungen, die vollkommen analog zu denen für die 1. Person sind. Es wird lediglich das Personalpronomen der 1. Person durch das der 2. Person ersetzt und in Deutsch 1 die finite Verbform angepasst. In der japanischen Konstruktion dagegen kann nicht die 2. Person angegeben werden, weil kein Platz für einen Experiencer vorgesehen ist. Wieder ist der Kontrast zu dem Satz *zitensya o kat-ta* in (2a) aufschlussreich. Der subjektlose Satz kann in geeignetem Kontext auch verstanden werden als ‚du hast ein Fahrrad gekauft‘; entsprechend könnte ein Ausdruck für die 2. Person auch als Subjekt und/oder Topic explizit hinzugefügt werden. Für den japanischen Kopfschmerzentsatz (4c) gibt es jedoch nur eine mögliche Verwendung, wenn der Experiencer als 2. Person aufgefasst wird: als Frage an die Adressatin: „Tut dir der Kopf weh?“

## 1.3 Ihre Kopfschmerzen

Analog zu (4) lassen sich die beiden Konstruktionen aus dem Deutschen ohne weiteres in die 3. Person versetzen, zum Beispiel Deutsch 1:

- (5) Deutsch 1: *sie hat Kopfschmerzen*

Die japanische Grundkonstruktion ist dagegen auch für einen Experiencer der 3. Person nicht anwendbar; sie kann auch nicht für diesen Zweck erweitert werden. Die drei Varianten in (6) sind keine Optionen, um auszudrücken, dass eine andere Person Kopfschmerzen hat:

- (6) a. *atama ga itai*

- b. *kanozyo no atama ga itai*  
 3SG.F GEN  
 „ihr Kopf tut (mir) weh“
- c. *kanozyo wa atama ga itai*  
 3SG.F TOP  
 „sie, mir tut der Kopf weh“

Analog zu dem Fall der 2. Person kann die Grundkonstruktion in (6a) nicht auf einen stillschweigend gemeinten, kontextuell gegebenen Experiencer der 3. Person bezogen werden; die Interpretation ‚sie/er hat Kopfschmerzen‘ steht nicht zur Verfügung. Die beiden anderen Varianten sind marginal akzeptabel, bedeuten aber nicht ‚sie/er hat Kopfschmerzen‘. (6b) könnte verwendet werden, wenn ‚ihr‘ Kopf dem Sprecher Schmerzen bereitet, weil sie zum Beispiel mit ihrem Kopf auf ihm liegt. Dann wäre allerdings *kanojo no atama* nicht der schmerzende Körperteil, sondern das, was den Schmerz verursacht. Es handelt sich also um eine andere Konstruktion, die zum Beispiel auch in *kutsu ga itai* ‚die Schuhe tun weh‘ vorliegt. In (6c) ist *kanozyo* als loses Topic zu dem Satz hinzugefügt; es könnte verwendet werden, um so etwas wie ‚sie bereitet mir Kopfschmerzen‘ auszudrücken. In den möglichen Lesarten von (6b) und (6c) ist der Experiencer also kein Dritter, sondern die 1. Person.

Angesichts dieser Datenlage stellen sich zwei semantische Fragen. Wie wir sehen werden, hängen die Antworten auf beide Fragen zusammen.

- Wie kann man im Japanischen Aussagen des Inhalts formulieren, dass ein Experiencer der 2. oder 3. Person Kopfschmerzen hat?
- Warum wird die Konstruktion *atama ga itai* als Aussage auf die Sprecherin und als Frage auf die Adressatin als Experiencer bezogen, *obwohl* Sprecherin und Adressatin nicht explizit genannt werden?

#### 1.4 Evidentiale

Zunächst zu der ersten Frage. Es gibt im Japanischen eine ganze Palette von Möglichkeiten, um die Grundkonstruktion zu modifizieren und auf diese Weise den Bezug auf einen Experiencer zu ermöglichen. Dabei wird entweder das Adjektiv verändert – und damit auch die Konstruktion (7a, b) – oder die Grundkonstruktion wird in eine übergeordnete Konstruktion eingebettet (7c-g). Alle diese Möglichkeiten bringen explizit zum Ausdruck, dass der Sprecher mit seiner Aussage auf indirekte Evidenz zurückgreift. Die verschiedenen Varianten geben unterschiedliche Arten der Evidenz an.<sup>7</sup>

- (7) a. Benehmen/Verhalten  
*Mari wa atama o [ACC]/ga ita-gatte iru*  
 „Mari benimmt sich, als hätte sie Kopfschmerzen / Mari zeigt, dass sie Kopfschmerzen hat“
- b. Augenschein  
*Mari wa atama ga ita-sō da*  
 „Mari sieht aus, als hätte sie Kopfschmerzen“
- c. subjektiver Eindruck  
*Mari wa atama ga itai yō da*  
 „es hat den Anschein, dass Mari Kopfschmerzen hat“
- d. Hörensagen  
*Mari wa atama ga itai-sō da*  
 „Mari sagt, sie hat Kopfschmerzen“  
 „[Jemand] sagt, Mari hat Kopfschmerzen“

<sup>7</sup> Zu ausführlicheren Beschreibungen und Analysen dieser Konstruktionen im Japanischen siehe Kuroda (1976), Aoki (1986) und Tenny (2006).

- e. indirekte Information  
*Mari wa atama ga itai rasii*  
„es scheint, Mari hat Kopfschmerzen“
- f. erschlossene Gewissheit  
*Mari wa atama ga itai ni tigai nai*  
„Mari hat ganz bestimmt Kopfschmerzen“
- g. Umstand<sup>8</sup>  
*Mari wa atama ga itai no da, ...*  
z. B. „es ist, weil Mari Kopfschmerzen hat“

Eine solche Evidentialmodifikation ist für Aussagen über einen Experiencer der 3. oder auch 2. Person unerlässlich. Ein direkter Bezug auf einen Experiencer der 2. oder 3. Person ist nur möglich, wenn mit dem Satz oder Nebensatz keine Aussage gemacht wird und der Sprecher daher nicht für seine Richtigkeit einstehen muss. Das ist bei Fragen wie (3c) oder bei bestimmten Nebensätzen der Fall:

- (8) a. *atama ga itai nara, nande daigaku ni ik-u?*  
Kopf wehtut wenn wieso Uni LOC geh-PRS  
„wenn du [wie du sagst] Kopfschmerzen hast, wieso gehst du dann in die Uni?“
- b. *Mari wa atama ga itai toki nani o nom-u?*  
Mari TOP Kopf wehtut wenn, was ACC nehm-PRS  
„Was nimmt Mari, wenn sie Kopfschmerzen hat?“

Das Topic *Mari wa* in (8b) gehört grammatisch nicht zu dem eingebetteten Nebensatz *atama ga itai toki*, sondern zu dem Hauptsatz, in dem es zugleich Subjekt ist.

Das Japanische kann also Aussagen der Sprecherin oder des Sprechers über die Kopfschmerzen Anderer nicht mithilfe der einfachen Grundkonstruktion formulieren, sondern muss diese mit einem Evidentialausdruck einrahmen. Ein solcher Evidentialrahmen ist auch für Aussagen möglich, die keine inneren Zustände beschreiben; wir könnten zum Beispiel den Satz *zitensya o katta* in (2a) mit allen aufgeführten Evidentialrahmen verwenden, mit Ausnahme von *-garu* in (7a). Fehlt ein Evidentialrahmen, so verbürgt sich die Sprecherin selbst unmittelbar für das, was sie sagt. Genau das ist bei Aussagen über innere Zustände Anderer nicht möglich – weil uns die inneren Zustände der Anderen nicht zugänglich sind. Wir können darüber nur Wissen aus zweiter Hand haben oder Vermutungen anstellen. Die Grammatik des Japanischen verlangt diesen Umstand zu berücksichtigen. Aussagen über innere Zustände Anderer dürfen nicht so gestaltet werden, als habe die Sprecherin direkte Evidenz und daher die Autorität diese Aussage zu machen. Die hätte nur der Experiencer. Das Japanische markiert also in seiner Grammatik einen fundamentalen epistemischen Unterschied: den Unterschied zwischen in diesem Sinne ‚privaten‘ Sachverhalten und solchen, die auch Dritten zugänglich sind.

Es ist vor diesem Hintergrund aufschlussreich sich klarzumachen, was die Evidentialkonstruktionen in (7) bewirken. Sie erzeugen nicht direkte Aussagen über innere Zustände Dritter, sondern an-

<sup>8</sup> Die genaue Bedeutung dieser Konstruktion ist sehr schwer wiederzugeben. Kuroda (1976:380f): „[...] the semantic effects of *no da* are difficult to characterize clearly and completely. [...] *no da* somehow serves as a marker to indicate that some “second order” assertion, so to speak, is made with respect to the proposition expressed by the sentence to which *no da* is attached. That is, it serves to indicate that some assertion is made as to how the proposition in question is related to some other proposition or propositions that are stated (or even understood) in a particular discourse context. However, even such a vague characterization may be too narrow.“ (Es ist schwierig, den semantische Effekt von *no da* klar und vollständig zu charakterisieren. *No da* dient auf irgendeine Weise als Markierung um anzuzeigen, dass über die Proposition, die der Satz, an den *no da* angefügt ist, sozusagen eine Aussage „zweiter Ordnung“ gemacht wird. Das heißt, es dient dazu anzuzeigen, dass eine Aussage darüber gemacht wird, wie die betroffene Proposition zu einer anderen Proposition oder anderen Propositionen in Beziehung steht, die in dem spezifischen Kontext gemacht wurden oder auch nur mitverstanden werden. Selbst eine so vage Charakterisierung mag jedoch noch zu eng sein.)

dere Typen von Aussagen, entweder über äußerliche Zustände und Vorgänge oder über innere Zustände des *Sprechers*. Das Evidentialverb *-garu* in (7a) ‚übersetzt‘ den inneren Zustand des Anderen in äußerliches Verhalten, das diesen Zustand zum Ausdruck bringt. Die Evidentiale *sō da* und *yō da* in (7b,c) formulieren einen inneren Zustand dessen, der die Aussage macht: Er sieht etwas oder hat einen Eindruck. Das Hörensagenevidential *sō da* in (7d) erzeugt eine Aussage über verbale Äußerungen von jemandem<sup>9</sup>. Mit den Evidentialkonstruktionen in (7e,f,g) formuliert der Sprecher einen bestimmten (inneren) epistemischen Zustand seiner selbst, zum Beispiel, dass er eine Schlussfolgerung gezogen hat oder dass es ihm um einen bestimmten Zusammenhang geht. Alle Evidentialkonstruktionen gestatten nicht die logische Folgerung, dass die eingebettete Grundkonstruktion tatsächlich einen wahren Sachverhalt ausdrückt. Zum Beispiel impliziert (7a) nicht, dass Mari tatsächlich Kopfschmerzen hat. Es wäre möglich, dass sie Kopfschmerzen vortäuscht. Die Evidentialvarianten sind also kein Mittel, quasi durch die Hintertür doch die Aussage zu machen, dass ein Dritter sich in einem bestimmten inneren Zustand befindet. Es bleibt dabei: Es gibt im Japanischen kein Mittel um auszusagen, dass ein Anderer einen bestimmten inneren Zustand hat. Man kann so etwas einfach nicht über einen Dritten wirklich *wissen*, und das Japanische ist gewissermaßen so ehrlich, keine Aussagen mit Wahrheitsanspruch zu ermöglichen, die solches Wissen voraussetzen würden.

Wir können an diesem Punkt die semantische Frage beantworten, warum im Japanischen die Grundkonstruktion als Aussage auf die Sprecherin und als Frage auf die Adressatin bezogen wird, obwohl Sprecherin und Adressatin nicht explizit genannt werden. Aus dem grammatischen Gebot, für Aussagen über die inneren Zustände Dritter eine Angabe zur Quelle der Information zu machen ergibt sich, dass bei Aussagen in der Grundkonstruktion die Sprecherin selbst die Quelle der Information sein muss, also der *Experiencer*. Eine ähnliche Überlegung ergibt, dass bei Fragen in der Form der Grundkonstruktion die Adressatin als *Experiencer* gemeint ist: Nur der *Experiencer* könnte mit der Grundkonstruktion antworten; nur er ist in solchen Angelegenheiten die Autorität, an die sich die Frage sinnvollerweise richten kann.

Obwohl der *Experiencer* grammatisch nicht in Erscheinung tritt, ist er bei der Grundkonstruktion semantisch ‚im Spiel‘. Die ausgesagten inneren Zustände sind notwendig Zustände des jeweiligen *Experiencers*. Auf ihn wird daher auch mitreferiert. Wenn jemand ausruft *Itai!*, referiert er nicht einfach auf für sich existierende Schmerzen, sondern auf *seine* Schmerzen. Wir können daher an diesem Punkt nachtragen, wo in der japanischen Variante der Kopfschmerzenkonstruktion die logisch notwendige Komponente des *Experiencers* **E** enthalten ist: Sie ist eine semantische Komponente des Gefühlsadjektivs. Adjektive wie *itai* kombinieren **S** und **E**, ähnlich wie die Konstruktion Deutsch 1 in *Kopfschmerzen* die Komponenten **K** und **S** kombiniert. Zwar kann die *Experiencer*-Komponente nicht als Ergänzung des Adjektivs in Erscheinung treten, sie ist aber in seiner Bedeutung enthalten.

Kuroda (1976) behandelt ausführlich eine nur scheinbare Ausnahme von der Unmöglichkeit Aussagen über innere Zustände von Anderen zu machen. In literarischen Texten über Protagonisten, die in der 3. Person auftreten, kann unter Umständen die Grundkonstruktion für die Beschreibung ihrer inneren Zustände verwendet werden, zum Beispiel: *Sie hatte schrecklichen Hunger, ging in die Küche und wärmte sich ein Schnellgericht auf*. Diese Verwendungen sind möglich, wenn und weil der Autor in seiner Erzählung die epistemische Perspektive der Figur einnimmt und damit auch Zugang zu ihrem Innenleben beansprucht. Das Japanische kann diese ‚innere‘ Erzählperspektive anzeigen, indem es die Grammatik der 1. Person für Aussagen über die 3. Person benutzt.

Angesichts der Tatsache, dass der Unterschied zwischen privaten Sachverhalten und solchen, die Dritten zugänglich sind, so fundamental und einfach ist, stellt sich die Frage, warum er in den europäischen Sprachen bei Aussagen über innere Zustände *nicht* berücksichtigt zu werden braucht. Überspitzt gesagt: Warum reden Europäer über ‚private‘ Sachverhalte, die Dritte betreffen, mit demselben ‚Brustton der Überzeugung‘, mit dem sie über ihre eigenen inneren Zustände oder über nicht-private Sachverhalte wie Fahrradkäufe reden? Warum stellen Europäer Sachverhalte, über die sie nur Wissen aus zweiter Hand oder indirekte Evidenz haben können, genauso absolut dar, wie Sachverhalte

<sup>9</sup> Das Evidential *sō da* in (7b) wird direkt an den Adjektivstamm angefügt, das gleichlautende Evidential in (7d) an den vollständigen Satz, das heißt an die Tempusform des Adjektivs.

te, die auch für andere überprüfbar sind? Ich werde nicht versuchen, diese Fragen zu beantworten; ich könnte über eine Antwort nur spekulieren.

## 1.5 Nicht nur Kopfschmerzen

Unter den Evidentialkonstruktionen in (7) ist eine, die spezifisch für Ausdrücke des inneren Zustands ist: die Suffigierung des Adjektivs mit dem Suffix *-gar-*. Dieses Suffix wird an den Stamm des Adjektivs angefügt. Bei Verbaladjektiven wie *itai* erhält man den Stamm aus der Lexikonform, indem man die Präsensendung *-i* weglässt; bei Nominaladjektiven wie *iya* ‚zuwider‘ ist der Stamm mit der Lexikonform identisch. Das Suffix formt aus dem Adjektiv ein Verb; seine Lexikonform ist die Präsensform *-garu*. Das Verb bedeutet in etwa ‚sich verhalten als ob ...‘. Bezieht sich die *-garu*-Aussage auf einen bestimmten Zeitpunkt, so wird sie in der Kontinuativform (*-gatte i-*) verwendet. Sie hat in diesem Fall in etwa die Bedeutung der englischen Progressivform. In (7a) liegt das Präsens der Kontinuativform *ita-gatte i-ru* vor.

Martin (1975: 359 ff) führt eine Liste von 100 Adjektiven für innere Zustände auf, die mit *-garu* suffigiert werden können; die meisten sind Verbaladjektive, ca. 30 sind Nominaladjektive, darunter die unten genannten *suki*, *kirai* und *iya*. Die Adjektive können in der Grundkonstruktion ohne Subjekt (zum Beispiel *nemui* ‚müde‘) oder mit einem mit *ga* (Nominativ) markierten Subjekt verwendet werden, das stets den Auslöser oder den körperlichen Ort der Empfindung oder des Gefühls angibt. Wie oben im Fall von *itai* festgestellt, kann bei all diesen Adjektiven der Experiencer nicht innerhalb der Grundkonstruktion angegeben werden.

Die Modifikation mit *-garu* führt zu einem Verb; das Verb bringt ein eigenes Subjekt ein, und dadurch wird die Grundkonstruktion um einen Nominativ für die Person mit dem inneren Zustand erweitert. Das neue Subjekt bezeichnet nicht einen Experiencer, sondern einen ‚Agens‘ (Handelnden), der durch sein Verhalten darstellt, dass er sich in dem betreffenden inneren Zustand befindet. Wenn die Grundkonstruktion einen Nominativ für den Auslöser des inneren Zustands enthält, wird ihre Bezeichnung ebenfalls mit *ga* markiert. Enthält die Grundkonstruktion die Angabe eines Körperteils wie bei *itai* oder *kayui* ‚juckend‘, so wird diese Angabe in der *-garu*-Konstruktion alternativ als Akkusativ oder Nominativ markiert. In der nachfolgenden Auswahl sind die Adjektive mit je einem Beispielsatz angegeben, der in der Übersetzung auf die Sprecherin bezogen wird. Wort-für-Wort-Übersetzungen sind oft schwierig, weil sich Wortart und Konstruktionen unterscheiden. Die Tabelle zeigt jedoch, dass es einige Beispiele gibt, bei denen im Deutschen ebenfalls eine Konstruktion möglich ist, bei der der Auslöser des inneren Zustands als Subjekt erscheint. (VA Verbaladjektiv, NA Nominaladjektiv).

(9)	VA	<i>kayui</i>	juckend	<i>asi ga kayui</i>	mir jucken die Füße
	VA	<i>ksuguttai</i>	kitzelnd	<i>ksuguttai</i>	[das] kitzelt
	VA	<i>nemui</i>	müde	<i>nemui</i>	ich bin müde
	VA	<i>samui</i>	kalt	<i>samui</i>	[es] ist kalt, mir ist kalt
	VA	<i>atui</i>	heiß	<i>atui</i>	[es] ist heiß, mir ist heiß
	VA	<i>mabusii</i>	blendend	<i>mabusii</i>	[es] blendet mich
	VA	<i>yakamasii</i>	laut	<i>yakamasii</i>	[es] ist laut
	VA	<i>oisii</i>	lecker	<i>susi ga oisii</i>	das Sushi ist lecker/schmeckt mir
	VA	<i>amai</i>	süß	<i>kēki ga amai</i>	der Kuchen ist süß
	VA	<i>suppai</i>	sauer	<i>budō ga suppai</i>	die Trauben sind sauer
	VA	<i>karai</i>	scharf	<i>karē ga karai</i>	der Curry ist scharf
	VA	<i>hosii</i>	haben wollen	<i>sore ga hosii</i>	das will ich haben
	NA	<i>suki</i>	mögen	<i>Mari ga suki</i>	ich mag Mari

NA <i>kirai</i>	hassen	<i>Mari ga kirai</i>	ich kann Mari nicht leiden
NA <i>iya</i>	zuwider	<i>iya da</i>	[es] ist mir zuwider / ich hasse [es]
VA <i>kawaii</i>	niedlich/süß	<i>Mari ga kawaii</i>	Mari ist süß
VA <i>urayamasii</i>	neidisch	<i>kaban ga uraya- masii</i>	ich bin neidisch auf die Tasche
VA <i>natukasii</i>	sich sehnen	<i>Nihon ga natukasii</i>	ich sehne mich nach Japan
VA <i>uresii</i>	froh	<i>uresii</i>	ich freue mich
VA <i>tanosii</i>	vergnüglich	<i>konpa ga tanosii</i>	die Party macht Spaß
VA <i>kurusii</i>	hart, stressig	<i>kurusii</i>	ich habe Stress / etw. setzt mir zu
VA <i>kowai</i>	beängstigend	<i>inu ga kowai</i>	ich habe Angst vor dem Hund

Zu den Adjektiven, die mit *-garu* verwendet werden, kann auch die Desiderativform von beliebigen Handlungsverben gerechnet werden. Sie ist ein Verbaladjektiv, das den inneren Zustand beschreibt, sich danach zu fühlen die entsprechende Handlung zu vollziehen.

(10) a.	Verb <i>oki-ru</i> aufstehen	plus Desiderativ (VA) <i>oki-ta-i</i> aufstehen wollen	plus <i>-gar-u</i> (Verb) <i>oki-ta-gar-u</i> den Anschein erwecken, aufstehen zu wollen
b.	<i>tya o nom-u</i> Tee ACC trinken	<i>tya o/ga nom-ita-i</i> Lust haben Tee zu trinken	<i>tya o nomi-ta-gar-u</i> den Anschein erwecken, Lust zu haben Tee zu trinken

## 2. Subjektivität und Kommunikation

Die Tatsache, dass innere Zustände Dritten nicht zugänglich sind, wirft grundsätzliche Probleme für die Kommunikation auf, Probleme, auf die die Grammatik des Japanischen aufmerksam macht. Sie werden besonders deutlich, wenn man sich in die Situation eines Kindes versetzt, das lernen muss, diese Ausdrücke zu verstehen und korrekt zu gebrauchen. Ich möchte vier Probleme zur Sprache bringen.

### Das Bedeutungsproblem

Wie kann die Bedeutung von Ausdrücken für innere Zustände erlernt oder vermittelt werden?

Obwohl die bezeichneten Zustände subjektiv sind, ist ihre Bedeutung nicht subjektiv. Sie liegt in der Sprachgemeinschaft ebenso fest wie die Bedeutung von Ausdrücken für äußerliche Erscheinungen, Zustände etc. Wie aber lernt das Kind die Bedeutung z. B. von *Itai!* oder *Hosii!*, wo ihm doch die inneren Gefühle und Empfindungen dessen, der das sagt, nicht zugänglich sind? Wie lernt es, was ein Anderer meint, wenn er sagt, ihm sei warm oder er habe Kopfschmerzen? Oder aus der umgekehrten Perspektive – wie kann man einem Kind die Bedeutung dieser Ausdrücke vermitteln? Wenn es um die Bedeutung von Wörtern wie *inu* („Hund“) oder *akai* („rot“) geht, kann das Kind ihre Bedeutung über ihre Referenz lernen. Jemand kann auf einen Hund weisen oder auf etwas Rotes und sagen, das sei ein „inu“ oder „akai“.<sup>10</sup> Diese Möglichkeit steht bei Ausdrücken für innere Zustände nicht zur Verfügung. Das Bedeutungsproblem führt daher zu dem zweiten Problem:

<sup>10</sup> Auch diese vermeintlich einfache Methode ist kognitiv sehr komplex. Das Kind muss verstehen, auf welcher Ebene der Allgemeinheit es den Begriff ‚inu‘ ansetzen muss; und wenn es einen roten Gegenstand gezeigt bekommt mit der Erklärung, das sei „akai“, muss es verstehen, dass mit dem Wort nicht die Art von Gegenstand gemeint ist, nicht seine Form oder eine andere Eigenschaft, sondern seine Farbe.



## Das Referenzproblem

Worauf referieren Aussagen eines Experiencers über seine inneren Zustände?

Wenn wir zum Beispiel sagen *atama ga itai*, referieren wir auf innere Zustände genau so, wie wir auch auf äußerliche Zustände und Vorgänge referieren würden. Wir beanspruchen, dass sie genauso real gegeben sind wie äußerliche Sachverhalte. Dass wir tatsächlich referieren, wird deutlich, wenn wir Aussagen über innere Zustände mit Interjektionen vergleichen, die ebenfalls dem Ausdruck innerer Zustände dienen. Aussagen über Gefühle haben einen Sachgehalt, der in dieser oder äquivalenter Weise formuliert werden kann. Wer eine solche Aussage tätigt, verpflichtet sich bei ernsthafter Rede auf das Zutreffen dieses Gehalts. Auf diesen Anspruch kann ein Gesprächspartner reagieren, zum Beispiel mit „Ach so!“ oder einer skeptischen Rückfrage. Dagegen gibt man mit einer Interjektion nur seinen Gefühlen Ausdruck, ohne eine Aussage zu formulieren. Interjektionen sind keine Sätze. Entsprechende Entgegnungen sind daher bei Interjektionen unangebracht. Etwas technischer ausgedrückt: Aussagen haben eine deskriptive Bedeutung, nämlich die ausgedrückte Proposition. Interjektionen haben dagegen nur expressive Bedeutung.<sup>11</sup> Man betrachte etwa das Minimalpaar aus der Interjektion *Aua!* und den Aussagen *Das tut mir weh!* bzw. *Itai!*

- |         |                    |   |                 |    |                       |
|---------|--------------------|---|-----------------|----|-----------------------|
| (11) a. | „Das tut mir weh!“ | – | „Ach wirklich?“ | ✓  | deskriptive Bedeutung |
| b.      | „Itai!“            | – | „Hontō ni?“     | ✓  | deskriptive Bedeutung |
| c.      | „Aua!“             | – | „Ach wirklich?“ | ?? | expressive Bedeutung  |

Der Vergleich zeigt, dass mit Äußerungen wie (11a und b) – nicht aber mit Interjektionen – tatsächlich Aussagen gemacht werden und daher auch Referenz ausgeübt wird.

Aus der Tatsache, dass wir über unsere inneren Zustände Aussagen formulieren können, ergibt sich ein weiterer Umstand: Während man Interjektionen im Prinzip nur zum Ausdruck der eigenen Gefühle, Bewertungen etc. gebrauchen kann<sup>12</sup>, eröffnet die Grammatik von Aussagen die Möglichkeit sich auch auf die inneren Zustände Dritter zu beziehen, und sei es indirekt. Für solche Aussagen stellt sich jedoch das dritte Problem:

## Das Evidenzproblem

Was ist die verfügbare Evidenz um Aussagen über innere Zustände Anderer zu machen? Was ist der epistemische Status solcher Aussagen?

Die japanischen Evidenzialkonstruktionen führen vor Augen, dass es unterschiedliche Quellen der Evidenz über das Innenleben Dritter gibt. Fast unproblematisch ist verbale Evidenz: Selbstauskünfte und Hörensagen. Erklärungsbedürftig ist vor allem die Wirkungsweise von physischer Evidenz: für Dritte wahrnehmbare Körperzustände (Gänsehaut, Schwitzen), körperliche Vorgänge (Weinen, Zittern, Zusammenzucken, Erröten, Erbleichen), Verhaltensweisen (sich Kratzen, Schreien, Weinen etc. und Mimik allgemein). Wenn diese körperlichen Erscheinungen nicht mit den inneren Zuständen *gleichgesetzt* werden können – wie funktionieren sie als Evidenz dafür? Was kann man aus Tränen schließen? Aus lautem Sprechen? Aus Kichern?

Von der Art von Evidenz, auf die sich Aussagen über innere Zustände Anderer stützen, ergibt sich, welchen epistemischen Status sie haben: Sie haben nie den Status der Gewissheit. Sie sind grundsätzlich dadurch relativiert, dass jede Quelle der Evidenz nur eine begrenzte Zuverlässigkeit hat. Eine Selbstauskunft kann falsch sein, der körperliche Ausdruck von Gefühlen vorgetäuscht, Hörensagen unzuverlässig, eigenes Folgern irrig, und körperliche Symptome sind oft nicht eindeutig.

Mit dem Evidenz- und dem Referenzproblem hängt ein viertes Problem zusammen:

<sup>11</sup> Zum Thema deskriptive vs. expressive Bedeutung und zu Interjektionen siehe ausführlicher Löbner (2003 und erscheint 2015: Kap. 2)

<sup>12</sup> Man kann sie allenfalls anderen kommentierend in den Mund legen, indem man z. B. stellvertretend-mitfühlend „Aua!“ sagt, wenn man sieht, wie sich jemand schmerzhaft den Kopf stößt.

## Das Auslöserproblem

Was ruft einen inneren Zustand hervor?

Innere Zustände der Art, wie wir sie sprachlich zum Ausdruck bringen, sind keine dauerhaften Normalzustände, sondern besondere Befindlichkeiten, die durch einen Auslöser verursacht werden, eine Sinneswahrnehmung, ein emotional relevantes Erlebnis usw. Wenn wir an Anderen Anzeichen für innere Zustände wahrnehmen oder sie kommuniziert bekommen, werden wir sie als Indikatoren für ihre Auslöser verstehen und wir werden versuchen einen Auslöser zu bestimmen, den wir mit diesem inneren Zustand in Beziehung setzen können. Jemand lacht – Warum? Worüber? Jemand sagt: „Hosii!“, „Kowai!“, „Iya datta!“ – was will sie haben, wovon hat sie Angst, was war ihr zuwider? Es genügt uns nicht zu wissen, was für Gefühle ein Anderer hat: Wenn möglich wollen wir wissen, worauf sich die Gefühle richten oder wodurch sie ausgelöst wurden. Erst wenn wir den inneren Zustand des Anderen auf seine Ursache beziehen können, *verstehen* wir diesen Zustand in seinem Zusammenhang. Und erst wenn wir verstehen, mit welchen inneren Zuständen jemand auf welche Anlässe reagiert, verstehen wir diesen Menschen.

Unter den Ausdrücken für innere Zustände sind viele, die in der Grundkonstruktion die Angabe eines Auslösers vorsehen (*oisii* ‚lecker‘, *hosii* ‚haben wollen‘, *suki* ‚gern haben‘). Es liegt auf der Hand, dass in solchen Fällen die Angabe notwendig ist, wenn der Auslöser nicht aus dem Kontext erschlossen werden kann. Oft wird der Auslöser im Japanischen aber nicht benannt und wäre vielleicht auch schwierig zu benennen. Das gilt vor allem für Stimmungsadjektive wie *uresii* ‚froh‘, *tanosii* ‚macht Spaß‘, *kanasii* ‚traurig‘, *kurusii* ‚Stress haben‘ oder *natukasii* ‚Sehnsucht haben‘. Aussagen, die nur aus einem solchen Adjektiv bestehen, stellen reine Stimmungsbeschreibungen dar, und doch wird man versuchen zu erfahren, was die Stimmung oder Empfindung ausgelöst hat. Das gilt insbesondere, wenn sie im Präteritum verwendet werden: *Tanosikatta!* ‚hat Spaß gemacht‘, *kurusikatta* ‚hat mir zugesetzt‘.

Von diesen vier Problemen betrifft das Bedeutungsproblem die Ebene des sprachlichen Wissens über die betreffenden Ausdrücke (also die Ebene der lexikalischen Bedeutung, allgemein Ausdrucksbedeutung). Die anderen drei Probleme betreffen die Ebene einzelner Äußerungen in einem bestimmten Äußerungskontext (die Äußerungsbedeutung). Wenn wir eine konkrete Äußerung wie „Kowai!“ (‚ich habe Angst!‘) betrachten, dann stellt sich die Frage nach der Referenz und dem Auslöser. Die Frage nach der Evidenz stellt sich bei entsprechenden Aussagen über Dritte. Die Lösung des Referenz- und Auslöserproblems setzt natürlich voraus, dass das Bedeutungsproblem bewältigt ist. Aber im Stadium des Spracherlernens helfen Hypothesen über den Auslöser und die Referenz, die lexikalische Bedeutung zu lernen, weil wir selbst bestimmte Auslöser mit den resultierenden inneren Zuständen verbinden. Das Kind sieht, wie sich jemand heftig stößt, es weiß aus eigener Erfahrung, dass so etwas wehtut, der Betreffende schreit laut *Itai!*, und dadurch kann das Kind zu dem Schluss kommen, dass *itai* so etwas wie ‚tut weh‘ bedeutet.

## 3. Gefühle und Empfindungen teilen

### 3.1 Verständigung über gemeinsame Gefühle und Empfindungen

Ein wichtiger Mechanismus der Verständigung über innere Zustände, ist der verbale Austausch darüber in einer Situation, in der beide Parteien demselben Auslöser ausgesetzt sind. Zwei Leute sind an einem sehr warmen Ort und ihnen ist warm; einer sagt: „Atui ne!“; beide essen dasselbe, einer sagt: „Aaa, oisii ne!“. Der das sagt, nimmt an, dass der Andere dasselbe empfindet und lädt durch die Satzendpartikel *ne*<sup>13</sup> dazu ein, sich darauf zu einigen, dass man dasselbe empfindet, was dann zum Beispiel durch „Sō ne!“ (‚So [ist es], nicht wahr?‘) bestätigt werden kann. Pragmatisch betrachtet ist

---

<sup>13</sup> Die Funktion ist ähnlich den deutschen Satzendpartikeln *nicht?*, *ne?* [nə] oder *gelt?*

„Oisii ne!“ zugleich eine Feststellung über sich selbst und eine Frage an den Anderen – und bestätigt auf diese Weise die Beobachtungen zur Bedeutung der Grundkonstruktion bei Bezug auf die 1. und die 2. Person. Äußerungen mit *ne* sind nicht nur eine Einladung zur Zustimmung, sondern zuvor eine Einladung, die Situation auf die formulierte Weise zu kategorisieren. Daher sind solche Äußerungen auch sehr gut dazu geeignet die Bedeutung von Gefühls- und Empfindungsausdrücken im Lernstadium zu vermitteln. Wenn für das Kind in der gegebenen Situation dieselbe Empfindung im Vordergrund steht, kann es *oisii* oder *atui* darauf beziehen und aus solchen Kommunikationserfahrungen die allgemeine Bedeutung erschließen. Natürlich setzt dieses Verfahren der Bedeutungsvermittlung voraus, dass der Vermittler korrekt einschätzen kann, welche Empfindung der Andere in der Situation hat.

### 3.2 Symptome als Evidenz

Wenn wir keine Selbstauskünfte vorliegen haben, können wir uns an Symptomen orientieren, an äußeren Zuständen und Verhaltensweisen, die durch den inneren Zustand verursacht werden. Wenn diese Symptome sichtbar sind, kann das Evidential des Augenscheins aus (7b) mit dem Ausdruck für den erschlossenen inneren Zustand verwendet werden. Körperliche Symptome sind nicht immer eindeutig; zum Beispiel kann jemand weinen, weil er Schmerzen hat, traurig ist, sehr wütend oder frustriert; jemand kann vor Kälte, Angst oder Erregung zittern. Oft wird aber der Kontext helfen, das Symptom zu desambiguieren. Wir verbinden bestimmte Symptome mit zugrunde liegenden Zuständen. Die Verbindung ist so stark, dass sie sprachlich und konzeptuell als Quelle für Begriffe für innere Zustände benutzt wird. Man sagt im Deutschen *ich schwitze* nicht nur um den äußerlichen Zustand des Transpirierens auszudrücken, sondern auch um den inneren Zustand auszudrücken, dass einem sehr warm ist. Eine Ausdrucksweise wie *ich schwitze* ist metonymisch, nach dem Muster ‚Symptom für Ursache‘. Das Deutsche hat viele idiomatische Ausdrucksweisen, die Symptome beschreiben und damit metonymisch auf die zugrunde liegenden inneren Zustände referieren. In (12) sind einige Beispiele zusammengestellt. Einige sind zusätzlich metaphorisch; oft wird auch das Mittel der Übertreibung verwendet.

(12) <b>Ausdrucksweise</b>	<b>Bedeutung</b>	<b>Qualität</b>
<i>ich schwitze</i>	‚mir ist warm‘	metonymisch
<i>das ist zum Kotzen</i>	‚das ärgert mich sehr‘	metonymisch + Übertreibung
<i>das ist lächerlich</i>	‚das ist nicht ernst zu nehmen‘	metonymisch
<i>mir platzt der Kragen</i>	‚ich ärgere mich sehr‘	metonymisch + metaphorisch + Übertreibung
<i>an die Decke gehen</i>	‚sich sehr ärgern‘	metonymisch + metaphorisch + Übertreibung
<i>sich in die Hose machen</i>	‚große Angst haben‘	Metonymisch + Übertreibung
<i>aus der Haut fahren</i>	‚sich sehr aufregen‘	metonymisch + metaphorisch + Übertreibung
<i>mir knurrt der Magen</i>	‚ich habe Hunger‘	metonymisch
<i>ich könnte heulen</i>	‚ich bin verzweifelt‘	metonymisch

Im Japanischen gehören hierher die Ausdrücke *onaka ga suita* (‚ich habe Hunger‘, wörtlich: ‚der Bauch ist leer geworden‘) und *nodo ga kawaita* (‚ich habe Durst‘, wörtlich: ‚die Kehle ist vertrocknet‘). Nach Lakoff (1987) sind Metonymie und Metapher wie in diesen Beispielen grundlegende kognitive

Mechanismen der Konzeptbildung, die es uns ermöglichen, bestimmte Bereiche, darunter das Feld der inneren Zustände, begrifflich zu erschließen.

### 3.3 Neurologische Mechanismen: Spiegelneuronen und Insula

In den letzten zwei Jahrzehnten hat die neurowissenschaftliche Forschung neuronale Mechanismen entdeckt und erforscht, die äußere körperliche Symptome mit inneren Zuständen verknüpfen. Offenbar ‚spiegeln‘ wir innerlich die inneren Zustände Anderer, wenn wir deren äußerliche Symptome an ihnen wahrnehmen. Auf einer elementaren, unbewussten Ebene reagieren wir empathisch.

“In unserem Gehirn gibt es neuronale Mechanismen (Spiegelmechanismen), die es uns erlauben, die Bedeutung der Handlungen und Gefühle Anderer direkt zu verstehen, indem wir sie innerlich replizieren (‚simulieren‘), ohne explizite Reflektion. Begriffliches Denken ist für dieses Verstehen nicht notwendig. [...] Der grundlegende Mechanismus, der es uns erlaubt, direkt empfindend zu erfassen, was in Anderen vorgeht, ist nicht begriffliches Denken, sondern eine direkte Simulation der beobachteten Ereignisse durch einen Spiegelungsmechanismus.“  
(Gallese et al. 2004: 396)<sup>14</sup>

An diesem Spiegelungsmechanismus sind zum einen so genannte Spiegelneuronen beteiligt. Das sind Neuronen im Cortex, die sowohl dann aktiv sind, wenn wir eigene zielgerichtete Handlungen ausführen, als auch, wenn wir beobachten, wie jemand anders eine zielgerichtete Handlung ausführt. Diese Handlung wird dann in dem Gehirn des Beobachters simuliert, ihre Ausführung jedoch blockiert. Zum anderen – und das ist für unsere Thematik relevanter – gibt es einen Bereich des Cortex, die Insula, in dem Geschmacks- und Geruchswahrnehmung sowie die Repräsentation eigener körperlicher Zustände zusammenlaufen. Die Insula wird zum Beispiel bei der Wahrnehmung eines ekel-erregenden Geruchs aktiviert und auch, wenn wir bei einem anderen einen angeekelten Gesichtsausdruck wahrnehmen.<sup>15</sup>

Wir können daraus schließen, dass das Gehirn auf der neuronalen Ebene ‚weiß‘, wie der Körper auf bestimmte Wahrnehmungen oder Gefühle äußerlich reagiert. Werden solche Reaktionen an anderen Menschen wahrgenommen, simuliert das Gehirn diese Symptome in dem Wahrnehmenden; die Symptome werden mit inneren Ursachen als ‚Bedeutung‘ verknüpft und diese Ursachen dann dem Anderen als innerer Zustand zugeschrieben; ‚man kennt‘ die Ursachen für solche Symptome von sich selbst. Dieser Prozess ist nicht-begrifflich; er steht schon sehr kleinen Kindern zur Verfügung. Wir sind also zu einem gewissen Grade in der Lage, durch Beobachtung der äußeren Symptome die inneren Zustände Anderer zu ‚lesen‘. Wir können dabei allerdings nur auf die inneren Zustände schließen, nicht auf deren Auslöser.

Diese Empathiefähigkeit klärt zu einem gewissen Teil das Evidenzproblem. Sie kann jedoch nur zum Einsatz kommen, wenn wir an dem Betroffenen körperliche Symptome und Verhaltensweisen beobachten können. Zur Empathie im umfassenderen Sinne gehört zudem nicht nur die Feststellung, wie sich jemand innerlich fühlt, sondern auch die Fähigkeit zu verstehen und nachzuvollziehen, warum er sich so fühlt. Empathiefähigkeit in diesem umfassenderen Sinne erfordert eine entsprechende kulturelle Sozialisation, durch die der Mensch die geteilten Normen und Bewertungen seiner sozialen Umgebung lernt.

Die bisherigen Überlegungen zum Reden über innere Zustände im Japanischen zeigen meines Erachtens, dass die japanische Sprache eine besondere Sensitivität für die Unterscheidung innerer und

---

<sup>14</sup> Originalzitat: “in our brain, there are neural mechanisms (mirror mechanisms) that allow us to directly understand the meaning of the actions and emotions of others by internally replicating (‘simulating’) them without any explicit reflective mediation. Conceptual reasoning is not necessary for this understanding. [As human beings, of course, we are able to reason about others and to use this capacity to understand other people’s minds at the conceptual, declarative level. Here we will argue, however, that] the fundamental mechanism that allows us a direct experiential grasp of the mind of others is not conceptual reasoning but direct simulation of the observed events through the mirror mechanism.

<sup>15</sup> Wicker et al. (2003)

äußerer Sachverhalte aufweist. Das muss dazu führen, dass für japanische Muttersprachler intuitiv ein klarer Unterschied zwischen dem eigenen Innenleben und dem Innenleben Anderer besteht. Sie lernen, dass man über das Innenleben Anderer nur Aussagen durch den Filter der Evidentialität machen kann. Dies geschieht schon sehr früh, weil ein Teil des Vokabulars der inneren Zustände wie *atui, samui, nemui, itai, hosij, suki* zum kindlichen Grundwortschatz gehört. Der obligatorische evidentielle Filter für Aussagen über die inneren Zustände Dritter wird dazu führen, dass Kinder lernen sich an verfügbarer Evidenz zu orientieren und auch die Modalität der Evidenz (Augenschein, Selbstauskunft, Schlussfolgerung usw.) zu differenzieren. Ich möchte im Folgenden die These formulieren, dass diese Sensitivität für das Ich des Anderen in der japanischen Kultur durch das Prinzip und Erziehungsziel des ‚Omoiyari‘ besonders gefördert wird.

#### 4. Omoiyari

Omoiyari<sup>16</sup> ist ein japanischer Begriff für eine soziale Einstellung und damit verbundene soziale Praxis. Lebra (1976) erklärt Omoiyari folgendermaßen:

„*Omoiyari* bezieht sich auf die Fähigkeit und die Bereitschaft zu fühlen, was andere fühlen, stellvertretend ihr Vergnügen und ihre Schmerzen zu erleben und ihnen zu helfen ihre Wünsche zu erfüllen. Freundlichkeit oder Wohlwollen stellen nur dann *Omoiyari* dar, wenn sie dieser Sensibilität für die Gefühle des Empfängers entspringen. Das Ideal des *Omoiyari* besteht darin, dass man sich selbst in das *kokoro* ‚Herz‘ des Gegenübers begibt und dort alle Informationen über die Gefühle des Anderen aufnimmt, ohne sie verbal mitgeteilt zu bekommen.“

Lebra (1976: 38)<sup>17</sup>

Omoiyari hat in Japan einen sehr hohen Stellenwert, insbesondere auch in der Erziehung (Hara 2006: 27f, Travis 1998: 56f). Der japanische Begriff ist nicht direkt ins Deutsche oder Englische zu übersetzen.<sup>18</sup> Omoiyari manifestiert sich in der japanischen Gesellschaft unter anderem in Formen des sozialen Umgangs, die sich von westlichen unterscheiden. Einige Beispiele mögen das Phänomen illustrieren.

Häufig wird das Verhalten bei der Bewirtung von Besuchern angeführt (z. B. Lebra 1976: 40, 123). In westlichen Gesellschaften ist es üblich, Besuchern etwas zu trinken anzubieten, indem man sie fragt, ob sie etwas trinken möchten, und wenn sie das bejahen, weiter fragt, was sie gerne trinken möchten. Der westliche Gast empfindet das als freundlich und entgegenkommend; seine Bedürfnisse werden berücksichtigt und er kann sich sogar selbst aussuchen, auf welche Weise. Es ist fast so, als könne er seine Bedürfnisse selbst in seinem Sinne regulieren. Im japanischen Omoiyari-Modus wird der Gastgeber dem Besucher nach bestem Wissen und Gewissen ohne zu fragen und unaufgefordert etwas vorsetzen. Er zeigt damit, dass er sich die Bedürfnisse des Anderen zu eigen gemacht hat, ohne dass der Gast darum bitten musste. Eine Bitte des Gastes, und sei es als Antwort auf die Frage, was er gerne trinken würde, hätte den Besucher in die Omoiyari-Verlegenheit gebracht, dem Gastgeber, mit dessen Haushalt er vielleicht nicht vertraut ist, mit seinem Wunsch eventuell Ungelegenheiten zu bereiten; sein Omoiyari hätte unzureichend sein können. Da der Gast nicht in eine solche Verlegenheit gebracht werden will bzw. soll, ist die unaufgeforderte Bewirtung für beide Seiten die beste Lösung – selbst um den Preis, dass der Gast vielleicht lieber etwas anderes oder gar nichts getrunken hätte. Er hat gelernt, Omoiyari-Gefälligkeiten dankbar anzunehmen, und das tut er seinerseits ebenfalls aus Omoiyari. Zugespitzt stelle man sich eine Gesellschaft vor, in der die Äußerung von Wünschen eine

---

<sup>16</sup> Aussprache: [omoi'jari] mit kurzem [a].

<sup>17</sup> Originalzitat: „*Omoiyari* refers to the ability and willingness to feel what others are feeling, to vicariously experience the pleasure and pain that they are undergoing, and to help them satisfy their wishes. Kindness or benevolence becomes *omoiyari* only if it is derived from such sensitivity to the recipient's feelings. The ideal in *omoiyari* is for Ego to enter into Alter's *kokoro*, "heart", and to absorb all information about Alter's feelings without being told verbally.“

<sup>18</sup> Eine sehr gute kurze Zusammenfassung zum Begriff des ‚Omoiyari‘ gibt Wierzbicka (1997: 275-277).

unangemessen egoistische Handlung darstellt, auch wenn zur Äußerung des Wunsches durch eine Frage aufgefordert wird. Für den freundlichen Gastgeber bleibt unter diesen Bedingungen nur die Option zu versuchen, die nicht geäußerten Wünsche empathisch zu antizipieren und unaufgefordert zu erfüllen. Zwar ist in der japanischen Gesellschaft die Äußerung von Wünschen und Gefühlen nicht unbedingt tabu, aber es gilt als anzustrebendes Omoiyari-Verhalten das zu vermeiden. Lebra spricht von ‚antizipierender Kommunikation‘ (*anticipatory communication*) und merkt an:

„Man drückt seinen Wunsch nicht aus, sondern erwartet, dass das Gegenüber oder ein Dritter den Wunsch antizipiert. [...] Damit antizipierende Kommunikation möglich ist, muss man darauf trainiert sein, einerseits solche Angebote zu akzeptieren und andererseits einfühlsam für die nicht ausgedrückten Bedürfnisse des Gegenübers zu sein. Im Extremfall mündet dieses Einfühlungsvermögen bei vertraulichem Verhalten in stillschweigender Kommunikation.“ Lebra (1976:123)<sup>19</sup>

Ein weiteres Omoiyari-Phänomen betrifft die Reaktion auf unaufgefordert geleistete Gefallen. Wenn mir jemand freundlicherweise unaufgefordert die Tür aufhält, werde ich mich als Angehöriger einer westlichen Kultur dafür bedanken. Ich freue mich, dass mir jemand eine Mühe oder Unbequemlichkeit erspart hat, und entgelte das mit einem Dank. In Japan reagiert man in einer solchen Situation mit *Sumimasen!*, einer Entschuldigung. Für den Empfänger des Gefallens steht im Vordergrund, dass er für den Anderen der Anlass war, eine Mühe auf sich zu nehmen. Sich zu bedanken wäre unangemessen, weil es den eigenen Vorteil in den Mittelpunkt stellt.

Ein drittes Beispiel: Wenn jemand in westlichen Gesellschaften in der Grippezeit einen Mundschutz trägt, dann tut er es, weil er sich nicht anstecken will. Japaner tragen einen Mundschutz, um andere nicht anzustecken, wenn sie selbst erkältet sind.

Allen drei Verhaltensweisen ist gemeinsam, dass ein Nachteil für den Anderen schwerer wiegt als ein Vorteil für einen selbst. Omoiyari geht zunächst von dem angenommenen Innenleben des Anderen aus, und danach richtet sich das eigene soziale Verhalten.

Die Verbindung zu dem beobachteten grammatischen Phänomen ist folgende: Die Berücksichtigung des Unterschieds zwischen dem eigenen Innenleben und dem Innenleben anderer in der Sprache geht im sozialen Umgang mit einer erhöhten Sensitivität für das Innenleben des Anderen einher. Die Grammatik lehrt Japaner, dass das Innenleben allein dem Subjekt ‚gehört‘. Jeder Mensch hat sein eigenes Innenleben. Das hat auf der einen Seite die Konsequenz, dass intuitiv klar ist, dass jeder Mensch eine Insel ist. Auf der anderen Seite wird aber davon ausgegangen, dass dem Menschen die Fähigkeit der Empathie gegeben ist, weil der Andere, bildhaft gesagt: ‚gleich gestrickt‘ ist. Er wird im Wesentlichen auf dieselben Auslöser mit denselben inneren Zuständen reagieren, besonders wenn die Reaktionen durch das Normensystem der Gesellschaft kulturell geprägt sind. Die Einsicht, dass jeder Einzelne eine Insel ist, trennt uns, aber die Fähigkeit zur Empathie verbindet uns. Diese Sicht auf den Anderen ergibt ein Bewusstsein der Gleichberechtigung des Anderen mit mir: Der Andere hat dieselben Ansprüche auf die Berücksichtigung seiner Bedürfnisse und Anliegen wie ich. Wenn es an mir ist zu handeln, werde ich sie, wenn ich mich pro-sozial verhalte, berücksichtigen und sie über meine eigenen Anliegen stellen.

Ein Omoiyari-System stellt einen anderen Vertrag innerhalb der Gesellschaft dar als ein westliches System. Der Omoiyari-Vertrag ist komplexer und schwieriger zu beherrschen, weil er eine weiter entwickelte Empathiefähigkeit und Rücksichtnahme erfordert, aber auch er ist zum beiderseitigen Vorteil. Ähnlich steht es um den grammatikalischen Unterschied in der Rede über innere Zustände. Natürlich ist es einfacher, wie in westlichen Sprachen keinen grammatischen Unterschied zwischen Selbstaussagen und Aussagen über andere zu machen. Aber dieser sprachliche Umgang mit der Innenwelt des Anderen verwischt die Unterschiede zwischen dem epistemischen Status von Aussagen, für die ich direkte Evidenz habe, gegenüber solchen, für die ich prinzipiell nur indirekte Evidenz haben

---

<sup>19</sup> Originalzitat: „Ego does not express his wish but expects Alter or a third person to anticipate his wish. [...] For anticipatory communication to be possible, Ego must be trained to be both receptive to the offer of such service and sensitive to Alter’s unexpressed needs. The extreme of such sensitivity merges with silent communication in intimate behavior.“

kann. Allgemeiner gesagt, wird der Unterschied zwischen Wissen aus erster Hand und Wissen aus zweiter Hand verwischt.

## 5. Wie gleich ist, was man ver-gleich-t?

Wir haben hier verglichen, wie man im Deutschen und im Japanischen über Gefühle und allgemeiner über innere Zustände redet. Wie sich gezeigt hat, gibt es einen tiefgreifenden Unterschied zwischen den beiden Sprachen, einen Unterschied, der mit einer ebenso tiefgreifenden kulturellen Differenz einhergeht. Unabhängig von dem Anliegen des Vergleichs ergaben sich aus den Beobachtungen grundsätzliche semantische, pragmatische und epistemologische Fragen zum Komplex der Aussagen über eigene innere Zustände und solche von anderen.

Die Basis des Vergleichs war die Feststellung, dass alle Menschen innere Zustände haben und dass es wichtig ist, sich darüber zu verständigen und diese inneren Zustände zu verbalisieren. Es stellt sich aber die Frage, ob wir denn wirklich – wenn auch unter den beschriebenen unterschiedlichen Modalitäten – über die gleichen inneren Zustände reden.

Das Referenzproblem wirft die Frage auf, auf welchen inneren Zustand sich eine Aussage im Einzelfall konkret bezieht. Diese Frage kann letztlich nicht beantwortet werden, weil es keine Möglichkeit gibt festzustellen, ob sich zwei Menschen tatsächlich in demselben inneren Zustand befinden. Wir müssen uns damit zufriedengeben, dass es unklar ist und bleibt, ob zwei Menschen, die dasselbe sehen, denselben Farbeindruck haben, ob sie, wenn sie dasselbe essen, dieselbe Geschmacksempfindung haben usw.

Möglich ist jedoch die *semantische* Verständigung zwischen Sprechern derselben Sprache. Auf dieser Ebene beschreiben wir die inneren Zustände *der Art nach*. Wir verstehen, welche Art von innerem Zustand jemand meint, wenn er sagt, er sei traurig, hungrig oder müde. Schon auf dieser Ebene gibt es jedoch zwischen den Kulturen große Unterschiede. Ihre Sprachen bieten unterschiedliche Gefühls-paletten an, und dementsprechend sind gerade Gefühlsausdrücke schwer zu übersetzen. Es wird zum Beispiel oft gesagt, dass sich das deutsche Adjektiv *gemütlich* nicht ins Japanische oder andere Sprachen übersetzen lässt. Umgekehrt gibt es im Deutschen keine äquivalente Entsprechung für japanisch *natukasii*, das eine Art von Sehnsucht nach einem Ort bezeichnet, an dem man früher gewesen ist. Unterschiede in der einzelsprachlichen semantischen Palette von Gefühlsbegriffen können daher rühren, dass bestimmte Arten von Gefühlen in einer Kultur gepflegt werden können, zum Beispiel das Ideal der ‚Gemütlichkeit‘ in der deutschen, aber nicht in der japanischen Wohnkultur.

Große kulturelle Differenzen können auch auf der Ebene der Auslöser bestehen. In verschiedenen Kulturen gibt es unterschiedliche kulturelle Maßstäbe für Glück oder Zufriedenheit, und dafür, was Anlass zu Stolz, Trauer, Verzweiflung oder Scham gibt. Zu all diesen Problemen gesellt sich noch ein pragmatisches: Es gibt in den Kulturen unterschiedliche Maßstäbe dafür, wer aus welchen Anlässen wem gegenüber welche inneren Zustände äußern kann oder sollte und ob sie gegebenenfalls herunterzuspielen oder überhöht darzustellen sind. Solche Fragen sind Sache der soziologischen und psychologischen Kulturwissenschaft.

Für die linguistische Fragestellung einer transkulturellen Semantik hat die oben erwähnte in Australien tätige Linguistin Anna Wierzbicka ihre Methode der *Natural Semantic Metalanguage* entwickelt. Durch die Untersuchung zahlreicher Sprachen haben sie und andere Forscher einen Bestand von ‚lexikalischen Universalien‘ (*lexical universals*) aufgebaut, klaren und einfachen Grundbegriffen, die sich in allen untersuchten Sprachen finden und nicht weiter aufzuschlüsseln sind. Mit diesem Universalvokabular lassen sich Begriffe aus zumindest sehr vielen Sprachen beschreiben. Als Beispiel möchte ich die Definition von *Omoiyari* wiedergeben, die Wierzbicka (1997) aus der Abschlussarbeit von Travis (1992) zitiert:

*omoiyari* (e.g. X has *omoiyari*, X is a person with *omoiyari*)

- (a) X often thinks something like this about other people:
- (b) I think I can know what this person feels
- (c) I think I can know what this person wants

- (d) I can do something good for this person because of this
- (e) I want to do this
- (f) this person doesn't have to say anything
- (g) because of this, X does something
- (h) people think: this is good

(Travis 1992 nach Wierzbicka 1997:276f)

Die Methode mag semantisch nicht sehr präzise sein, eröffnet aber Vergleichsmöglichkeiten, die andere Ansätze bisher nicht bieten. Sie lässt sich auch anwenden, um die Bezeichnungen innerer Zustände semantisch zu beschreiben. Wierzbicka betrachtet die lexikalischen Universalien als Fixpunkte von Gleichem, von denen wir ausgehen können, um über Kulturen hinweg semantische Vergleiche herzustellen. Die Methode illustriert, dass wir zur Formulierung interkultureller Vergleiche eine gemeinsame Sprache brauchen. Eine solche Sprache ist nicht einfach gegeben. Sie muss im ständigen Diskurs entwickelt werden. Ich habe in diesem Aufsatz international standardisierte linguistische Fachterminologie verwendet, und ich habe sprachliche und andere Beispiele benutzt, um bestimmte allgemeine Kategorien wie ‚Aussagen über innere Zustände‘ oder ‚Omoiyari‘ zu illustrieren. Mit Beispielen setzt der Autor auf das Induktionsvermögen von Leserin und Leser – ein bewährtes Verfahren der Konzeptualisierung, dessen Ergebnisse allerdings naturgemäß nicht vollkommen vorher-sagbar sind.

Es war mir ein Anliegen zwei Dinge zu zeigen: erstens, dass ein bestimmter sprachlicher Unterschied zwischen dem Deutschen und dem Japanischen mit einem tiefgreifenden kulturellen Unterschied einhergeht, und zweitens, dass das Problem des Vergleichens und der gemeinsamen Sprache bereits zwischen den Angehörigen der gleichen (?) Kultur und Sprechern der gleichen (?) Sprache besteht. Wir sollten uns auf dem Feld des Kulturvergleichs nicht durch vermeintlich unüberwindliche Schranken entmutigen lassen, sondern uns auf unsere interpersonelle Verständigungskompetenz besinnen, um uns auf der gemeinsamen Basis der Verständigungsmöglichkeiten den faszinierenden Differenzen zwischen Kulturen zu nähern.

- 
- Aoki, Haruo (1986). Evidentiality in Japanese. In W. Chafe and J. Nichols (Hrsg.), *Evidentiality. The linguistic coding of epistemology*. Norwood NJ: Ablex, S. 223-238.
- Gallese, Vittorio, Christian Keysers und Giacomo Rizzolatti (2004). A unifying view of the basis of social cognition. *TRENDS in Cognitive Sciences* 8: 396-403.
- Hara, Kazuya (2006). The concept of *omoiyari* (altruistic sensitivity) in Japanese relational communication. *Intercultural Communication Studies* XV:24-32.
- Kuroda, S.-Y. (1973). Where epistemology, style, and grammar meet: A case study from Japanese. In P. Kiparsky, St. Anderson (Hrsg.), *A Festschrift for Morris Halle*. New York: Holt, Rinehart & Winston, S. 377-391.
- Lakoff, George (1987). *Women, fire and dangerous things. What categories reveal about the mind*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lebra, Takie Sugiyama (1976). *Japanese Patterns of Behavior*. Honolulu: The University Press of Hawaii.
- Löbner, Sebastian (2003). *Semantik. Eine Einführung*. Berlin: de Gruyter.
- Löbner, Sebastian (2015). *Semantik. Eine Einführung, 2. Auflage*. Berlin: de Gruyter.
- Martin, Samuel E. (1975). *A reference grammar of Japanese*. New Haven CT, London: Yale University Press.
- Shibatani, Masayoshi (1990). *The Languages of Japan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tenny, Carol T. (2006). Evidentiality, experiencers, and the syntax of sentience in Japanese. *Journal of East Asian Linguistics* 15: 245-288.



- Travis, Catherine (1992). *How to be kind, compassionate and considerate in Japanese*. Honors thesis. Department of Linguistics, Australian National University.
- Travis, Catherine (1998). Omoiyari as a core Japanese value: Japanese-style empathy. In Angeliki Athanasiadou, Elżbieta Tabakowska (Hrsg.) *Speaking of emotions: Conceptualisation and expression*. Berlin, New York: Mouton de Gruyter: 55-81.
- Wicker, Bruno, Christian Keysers, Jane Plailly, Jean-Pierre Royet, Vittorio Gallese, and Giacomo Rizzolatti (2003). Both of us disgusted in *my insula*: the common neural basis of seeing and feeling disgust. *Neuron* 40: 655-664.
- Wierzbicka, Anna (1997). *Understanding Cultures through Their Key Words. English, Russian, Polish, German, and Japanese*. New York, Oxford: Oxford University Press.

#### Danksagung

Die Forschung zu diesem Aufsatz wurde durch die DFG im Rahmen des SFB 991 „The Structure of Representations in Language, Cognition, and Science“ unterstützt, sowie von Seiten der Humboldt-Stiftung durch die Einladung zu dem Humboldt-Kolleg „Wie gleich ist, was man ver-gleich-t“ vom 01. bis 03. März 2014 in Kyōto. Die Diskussion mit den Teilnehmern des Seminars war anregend und hilfreich. Ich bedanke mich bei Hannah Weisser für Literaturrecherchen und -beschaffung und besonders bei Ruth Löbner für Diskussion und Korrekturlesen.

Erscheint in:

Akio Ogawa (Hrsg.), *Wie gleich ist, was man ver-gleich-t? Ein interdisziplinäres Symposium zu Humanwissenschaften Ost und West*. Tübingen: Stauffenburg.