

Zum Verstehen anderer Menschen in fremden Sprachen und Kulturen

Man darf bezweifeln, ob wir andere Menschen verstehen können. Die Zweifel spitzen sich zu, wenn wir es mit Menschen zu tun haben, deren Sprache und Kultur uns unbekannt sind. Im Folgenden möchte ich die These vertreten, dass ein Verstehen anderer Menschen möglich ist. Diese These erfordert allerdings, einen Begriff des Verstehens zu entwickeln, der den Besonderheiten dieser Art des Verstehens gerecht wird. Die Unsicherheit, ob und inwieweit man andere Menschen verstehen kann, erwächst meines Erachtens vorrangig daraus, dass Maßstäbe von anderen Formen und Gegenständen auf diese besondere Art des Verstehens übertragen werden.

Der Mensch ist kein Gegenstand wie jeder andere. Besser gesagt, es handelt sich überhaupt nicht um einen Gegenstand im engeren Sinne. Vielmehr zeichnet sich der andere Mensch dadurch aus, dass er dem Verstehenden ontologisch ähnlich ist. Daraus ergeben sich die Besonderheiten beim Versuch, ihn zu verstehen. Im vorliegenden Aufsatz werde ich argumentieren, dass die Besonderheit des »Gegenstands« beim Verstehen anderer Menschen durch Heideggers Begriff des Daseins gefasst werden kann, die Besonderheit der Operation hingegen als Nachvollzug. Der Nachvollzug des Daseins setzt voraus, dass eine praktische Vertrautheit mit der Lebensform im Sinne Wittgensteins vorliegt.

Der Aufsatz handelt die Bestandteile seines Titels in drei Schritten ab. Der erste Abschnitt beschäftigt sich mit dem Verstehen, der zweite mit dem Verstehen anderer Menschen und der dritte mit diesem Verstehen über die Grenzen von Sprachen und Kulturen hinweg. Im ersten Abschnitt wird das Verstehen anderer Menschen als existentielles Verstehen ausgewiesen und von anderen Arten des Verstehens abgegrenzt. Der zweite Abschnitt führt aus, inwiefern es sich beim existentialen Verstehen um den Nachvollzug eines Daseins handelt. Der dritte Abschnitt beschäftigt sich mit der Frage, wie der Nachvollzug eines Daseins über die Grenzen der eigenen Lebensform

hinaus möglich ist. Diese Frage wird im letzten Abschnitt auf das Problem der Übersetzung zugespitzt.

1. Verstehen

Es ist fragwürdig, den Terminus »Verstehen« auf alle Operationen und Gegenstände anzuwenden, die wir mit dem Wort verbinden. Aus den Ambivalenzen des Begriffs haben sich zahlreiche Verwirrungen und Reduktionsversuche innerhalb der philosophischen Diskussion um das Verstehen ergeben. Meines Erachtens sollten wir mindestens fünf Arten des Verstehens unterscheiden, die jeweils eigene Gegenstände oder Gegenstandsbereiche haben. Ich unterscheide ein hermeneutisches Verstehen von einem praktischen, einem Motiv-, einem objektiven und einem existentialen Verstehen.

Der Archetyp des verstehbaren Gegenstands war für die philosophische Tradition der Text.¹ Es dürfte kaum kontrovers sein, wenn das Verstehen von Texten als *hermeneutisches Verstehen* bezeichnet wird. Sein Ziel besteht darin, den Sinn eines Textes zu erfassen. Ich möchte den Begriff des hermeneutischen Verstehens auch auf Gegenstände beziehen, die einem Text ähnlich sind, beispielsweise ein Symbol wie ein Verkehrsschild, ein Kunstwerk oder eine mathematische Gleichung.

Im Alltag und einigen Wissenschaften bezieht sich das Verstehen oft weniger auf Objekte als auf Handlungen. Handlungen sind von Texten grundsätzlich zu unterscheiden. Eine Handlung beinhaltet manchmal ein sinnhaftes Objekt, meist aber muss sie aus sich selbst heraus verstanden werden. Beispiele wären ein Handschlag, ein Geldtransfer oder ein Attentat. Handlungen sind nicht rein physikalische oder biologische Bewegungen, sondern symbolisch aufgeladene Praktiken. Deren Sinn muss ebenso verstanden werden wie der eines Textes, aber als Praxis und nicht als Gegenstand.² Man muss mit den Mustern der Praxis vertraut sein, um einzelne Praktiken zu verstehen. Wittgenstein illustriert das am Beispiel einer Baustelle.³ Vor diesem Hintergrund kann das Verstehen von Handlungen als *praktisches Verstehen* bezeichnet werden. Im Vollzug der Sprachver-

¹ Das verdeutlicht Gadamer in seinem Hauptwerk, *Wahrheit und Methode*.

² Wright, *Erklären und Verstehen*, S. 124.

³ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Aphorismen 2 und 8.

wendung überschneiden sich hermeneutisches und praktisches Verstehen. Darauf werde ich im dritten Abschnitt des Aufsatzes zurückkommen.

Auf der Basis praktischen Verstehens können wir sozialwissenschaftliche oder andere Theorien konstruieren, um die Motive von Handelnden zu erklären. Wright hat diese Erklärung als teleologisch bezeichnet und von der Kausalerklärung unterschieden, weil ein Motiv keine Ursache sei.⁴ Ein Motiv löse eine Handlung nicht gesetzmäßig aus, weil die handelnde Person trotz aller Motive anders handeln oder am Handeln gehindert werden könne. Verknüpft man praktisches Verstehen mit einer teleologischen Erklärung, kann man verstehen, warum jemand so und nicht anders handelte. Diese Art des Verstehens möchte ich als *Motivverstehen* bezeichnen.

Praktisches und Motivverstehen sind in den meisten Sozialwissenschaften von Bedeutung. Sie bedienen sich des praktischen und des Motivverstehens, um Zugang zu gesellschaftlichen Strukturen oder Sinnzusammenhängen zu gewinnen und um statistische Erklärungen zu überprüfen. Sie betrachten Handlungen und Motive als Ausdruck einer Kultur oder Gesellschaft, die selbst zum Gegenstand wird. In dieser Hinsicht hat Dilthey im Anschluss an Hegel vom »objektiven Sinn« gesprochen.⁵ Gemeint sind hiermit Traditionen, Normen oder Institutionen. Man will beispielsweise verstehen, wozu ein Gesetz erlassen wurde, wie eine Kunstform sich verändert hat oder wie eine Organisation funktioniert. Diese Art des Verstehens kann als *objektives Verstehen* bezeichnet werden.

Über Texte, Handlungen, Motive und Kulturen hinaus wollen wir manchmal einen anderen Menschen verstehen. Diese Art des Verstehens möchte ich als *existentialen Verstehen* bezeichnen. Wenn wir einen anderen Menschen verstehen wollen, erklären wir keine Motive, rekonstruieren keine psychischen Zustände, verstehen keine Handlungen oder sinnhaften Objekte und betrachten keinen Bewusstseinszustand. All diese Operationen setzen eine Theorie des Gegenstands voraus und sind mit einer Erklärung verknüpft. Das Verstehen eines anderen Menschen hat jedoch nichts mit Erklärungen und Theorien zu tun.

⁴ Wright, a. a. O., S. 126.

⁵ Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, S. 140.

2. Verstehen anderer Menschen

Das Besondere am Verstehen anderer Menschen besteht darin, dass Subjekt und Objekt von der gleichen Art sind.⁶ Daher reicht das Verstehen einerseits besonders weit, kann aber andererseits nie abgeschlossen werden. G. H. Mead hat das Verstehen anderer Menschen als Perspektivenwechsel charakterisiert.⁷ Es ist jedoch logisch unmöglich, die Perspektive des Anderen einzunehmen – zumindest während er sie einnimmt. Das illustriert die Unabschließbarkeit des Verstehens. Man kommt nicht zum Ziel, weil man nicht in die Haut des Anderen schlüpfen kann. Tauscht man, ist man an der Stelle des Anderen, der aber nun an einer anderen Stelle ist.

Im Gegensatz zu allen anderen Gegenständen des Verstehens ist ein Mensch allerdings prinzipiell verstehbar, weil der Andere uns ähnlich ist. Edith Stein hat das Verstehen anderer Menschen daher unter dem Begriff der Einfühlung erforscht.⁸ Dieser Begriff scheint mir angemessener als der des Perspektivenwechsels, aber noch nicht genau den Punkt zu treffen. Auch der Begriff der Einfühlung beinhaltet, dass wir irgendwie in die andere Person schlüpfen. Allerdings verdeutlicht er im Gegensatz zum Perspektivenwechsel, dass wir irgendwie das mit- oder nacherleben müssen, was die andere Person erfährt, um sie zu verstehen.

Meines Erachtens ist das genau die Besonderheit des Prozesses, den wir beim existentialen Verstehen ausführen. Wenn wir einen anderen Menschen verstehen wollen, versuchen wir, seine Erfahrung *nachzuvollziehen*, ohne jedoch die Erfahrung im Körper des Anderen zu vollziehen. Nur beim Verstehen anderer Menschen nehmen wir die Haltung des Vollzugs ein, die auch im Terminus »Einfühlung« ausgedrückt ist. Wir vollziehen aber nicht faktisch das, was der andere Mensch vollzieht oder vollzogen hat, sondern wir vollziehen es nach. Dilthey hat vom »Nacherleben« gesprochen.⁹ In seinen Ausführungen bleibt jedoch unklar, worin sich das Nacherleben vom Erleben eines anderen Menschen unterscheidet – außer darin, dass es sich eben um zwei unterschiedliche Menschen handelt.¹⁰

⁶ Zu diesem Abschnitt siehe Rehbein, *Was heißt es, einen anderen Menschen zu verstehen?*

⁷ Mead, *Geist, Identität, Gesellschaft*, S. 132.

⁸ Stein, *Zum Problem der Einfühlung*.

⁹ Dilthey, a. a. O., S. 264.

¹⁰ Diese Kritik an Dilthey erläutert Graumann, *Das Verstehen*, S. 21.

Das Verstehen unterscheidet sich vom Nacherleben dadurch, dass es auch noch einen Erkenntnisgehalt hat. Beim Verstehen vollziehen wir nicht nur, sondern wir versuchen auch, das Vollzogene zu erfassen. In diesem Sinne bleibt der Nachvollzug eine Hypothese. Man könnte sagen, dass wir die Erfahrung eines anderen Menschen konstruieren oder gar fantasieren. Wenn unsere Beobachtungen des anderen Menschen plausibel zu unserer Konstruktion oder Fantasie passen, haben wir die gerechtfertigte Vermutung, den anderen Menschen verstanden zu haben. Sie kann, wie jede Hypothese, falsch sein.

Nun ist die Erfahrung eines anderen Menschen kein Objekt wie jedes andere. Es handelt sich strenggenommen gar nicht um ein Objekt, sondern um eine Seinsweise, die man im Anschluss an Heidegger als *Dasein* bezeichnen kann.¹¹ Heidegger verdeutlicht, dass der Gegenstand des existentialen Verstehens, das *Dasein*, gerade kein Ding ist. Dilthey habe den Fehler gemacht, das *Dasein* als »Erlebnis« zu verdinglichen, und aus diesem Grund das Besondere des *Daseins* übersehen. Der Mensch sei kein Ding oder Gegenstand, sondern ein Existierendes, das um seine Existenz weiß. Er sei das, was man nicht beobachtet, sondern das, was man beim Beobachten *ist*.

Um das über »Erlebnisse« Verfügende angemessen zu fassen, muss man Heidegger zufolge diese Weise des Seins oder Existierens in den Blick bekommen. Der Sinn eines Erlebnisses werde vom Beobachter zugeschrieben, aber das *Dasein* werde im Vollzug erfahren. Es zeichne sich gegenüber allen möglichen Gegenständen dadurch aus, dass es im Vollzug getan wird. Der Mensch *ist* sein *Dasein*. In den Tai-Kadai-Sprachen ist diese Argumentation leichter verständlich als in europäischen Sprachen, die das Verb »sein« als Kopula oder Prädikat verwenden. Im Thai ist ein Ein-Wort-Satz vollständig, der nur aus einem Verb, beispielsweise »sein«, besteht. Darüber hinaus sagt man: »Ich bin Schmerzen« – und nicht: »Ich habe Schmerzen«. Damit ist unmittelbar das *Dasein* im Blick.

Heidegger verdeutlicht die Sinnhaftigkeit des *Daseins*. Sie entspreche nicht dadurch, dass in einer propositionalen Struktur ein Prädikat einem Subjekt zugeordnet wird, sondern dadurch, dass man *da ist*.¹² Die Sinnhaftigkeit des *Daseins* bezeichnet Heidegger als »In-der-Welt-sein«. ¹³ Nur das *Dasein* sei in der Welt, weil nur für das

¹¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 45 ff.

¹² a. a. O., S. 86.

¹³ a. a. O., S. 53.

Dasein etwas existiere. Es könne gar nicht anders, als in einer Welt zu sein. Indem der Mensch existiere, sei er Dasein. Das »Da« bedeute das gleichzeitige Sein von Welt und Subjekt im jeweiligen Moment.

Der Zugang zum Dasein eines anderen Menschen geschieht vielleicht immer vermittelt über sinnhafte Objekte oder Handlungen. Die Auffassung eines Gegenstands dient gleichsam zum Anlass, das Dasein nachzuvollziehen, das mit der Erzeugung des Gegenstands verknüpft ist, und danach als Mittel, den Gehalt des Verstehens zu überprüfen. Daraus erwächst ein hermeneutischer Zirkel, in dem die Hypothese über das Dasein mit der Interpretation eines sinnhaften Gegenstands oder einer Handlung »zusammenpassen« muss. Wo das nicht der Fall ist, erscheint die andere Person rätselhaft, man versteht sie nicht. Und je mehr sie zusammenpassen und je reicher die Kenntnis erzeugter Gegenstände und Handlungen des Daseins wird, desto besser versteht man den anderen Menschen. Da dieser Prozess nie an ein Ziel kommt, hat man den Eindruck, andere Menschen nicht verstehen zu können. Dieser Eindruck ist aber nur dann richtig, wenn man den Begriff des Verstehens auf dieses imaginäre Ziel bezieht und nicht auf den Prozess, den hermeneutischen Zirkel. Ich plädiere für den hermeneutischen Zirkel, weil die Vorstellung eines vollständigen Verstehens auf eine Identität von verstehender und verstandener Person hinausläuft, die ich für abwegig halte.¹⁴

3. Lebensform, Sprachspiel und Verstehen

Die sinnhaften Objekte und Handlungen sind oft sprachlicher Art oder mit Sprache verknüpft. In vieler Hinsicht ist jeder Gebrauch der Sprache eine Praxis, eine »Sprechhandlung« oder ein »Sprechakt«.¹⁵ Um eine sprachliche Äußerung zu verstehen, reicht das bloße Auffassen des Sinns oder die reine Semantik nicht aus. Man muss auch wissen, welchen Status die Äußerung in der Praxis haben soll. Handelt es sich um eine Bitte oder eine Frage? Soll etwas ausgesagt oder veranlasst oder befohlen werden? Ist die Äußerung gemeint, wie

¹⁴ Münnix, *Zum Ethos der Pluralität*, S. 170 redet hier passender von einer »hermeneutischen Spirale«, um eine Höherentwicklung des Verstehens zu verdeutlichen.

¹⁵ Bühler prägte den Begriff der Sprechhandlung in seinem Buch *Sprachtheorie*. Der Begriff des Sprechakts ist die Übersetzung des englischen »speech act« von Austin, *Zur Theorie der Sprechakte*.

sie gesagt ist, oder handelt es sich um eine List, einen Betrug, einen Witz oder eine Höflichkeitsfloskel? Austin hat die Rolle, die eine Äußerung in der Praxis spielen soll, als »illokutionären Bestandteil des Sprechakts« bezeichnet.

Die Illokution geht selten direkt aus den sprachlichen Zeichen hervor. Man wird kaum jemals den Satz hören: »Ich tische Ihnen jetzt folgende Lüge auf.« Wir würden sagen, dass eine Art von Menschenkenntnis oder praktischer Klugheit erforderlich sei, um die Illokution zu erkennen. Das ist sicher hilfreich, ohne die Vertrautheit mit der Kultur allerdings fruchtlos. Vor der individuellen Menschenkenntnis muss die kollektive Kenntnis der Kultur gegeben sein. Die meisten Handlungen sind Varianten einer kulturell verankerten Grundform, die bekannt sein muss, um überhaupt das Individuelle und Spezifische an der Handlung zu erkennen. In unterschiedlichen Kulturen wird unterschiedlich begrüßt, einmal per Zuruf, in einer anderen Kultur durch eine Floskel oder auch per Handschlag. Stets aber gibt es übliche Formen des Grußes, die nicht in jeder Situation neu erfunden werden und die eine bestimmte Weise der Erwiderung erfordern. Begegnet man dieser Handlung, kann man davon ausgehen, begrüßt zu werden und den Gruß entsprechend erwidern zu sollen.

Wittgenstein hat die Muster von Sprechhandlung und Erwiderung unter dem Begriff des *Sprachspiels* zusammengefasst.¹⁶ Wie bei einem Kinderspiel stehen allgemeine Muster zur Verfügung, aber in jeder einzelnen Situation können sie modifiziert, erweitert oder durchbrochen werden. Die Verwendung von Sprache unterscheidet sich vom Spiel dadurch, dass sie selten ein Selbstzweck ist, sondern über sie hinausgehende Zwecke verfolgt, beispielsweise etwas ausdrücken oder erreichen soll. Sprachspiele haben prinzipiell keine konkreten Anleitungen, sondern sind nur im Zusammenhang mit der gesamten Kultur zu praktizieren und zu beurteilen. »Richtig und falsch ist, was Menschen *sagen*; und in der *Sprache* stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform.«¹⁷

Mit dem Terminus *Lebensform* stellt Wittgenstein den Bezug des Sprachspiels zur Kultur her. Aus der Konstanz von Lebensformen ergeben sich die Regelmäßigkeiten der Sprachspiele. Anstelle von Regelmäßigkeiten könnte man auch Gepflogenheiten, Gebräuche und

¹⁶ Wittgenstein, a. a. O., Aphorismus 6.

¹⁷ a. a. O., Aphorismus 241.

Institutionen sagen.¹⁸ Die Lebensform liegt dem Sprachgebrauch zugrunde, besser gesagt: Sprachspiele sind in Lebensformen eingebettet. Die Lebensform entspricht Gadammers Begriff des Vorurteils, erweitert ihn aber um eine gesellschaftliche und im Ansatz sogar biologische Dimension.

Die in der Lebensform verankerten Traditionen geben die möglichen Sprachspiele und Illokutionen gleichsam vor. Das Verhältnis zwischen Lebensform und Sprechhandlung ist jedoch keines der Determination. Vielmehr improvisiert jede Sprechhandlung eine Konfiguration aus vorgegebenen Mustern, konkreten Handlungsmöglichkeiten und Situationen. Austin hat die Entstehung neuer Muster dadurch erklärt, dass die handelnde Person ein Muster variiert oder gänzlich transformiert und damit »davonkommt«.¹⁹ Die Lebensform ist das Reservoir und die Begrenzung der konkreten Sprechhandlungen.

Um eine Sprechhandlung zu verstehen, muss man mit der Lebensform, in die sie eingebettet ist, vertraut sein. Das Sprachspiel einer unbekannten Lebensform kann man nur verstehen, indem man diese selber vollziehen lernt. Die Lebens- und Darstellungsformen bedingen einander wechselseitig und bildeten die hermeneutische Grenze möglicher Erfahrung. Diese Grenze ändert sich ebenso wie die Lebensform. Die Beherrschung von Handlungsmustern ist die Bedingung der Möglichkeit des Verstehens. Sie reicht jedoch nicht hin. Auch in der eigenen Gesellschaft und vielleicht sogar ganz besonders im persönlichen Umfeld hat man oft den Eindruck, andere Menschen nicht zu verstehen. Nicht selten missversteht man die Illokution einer Sprechhandlung. Weit öfter versteht man zwar die sprachlichen Äußerungen, wie sie gemeint sind, aber nicht, *dass* oder *warum* sie geäußert wurden. Man versteht den anderen Menschen nicht.

Im vorangehenden Abschnitt habe ich argumentiert, dass das Dasein eines anderen Menschen immer nur hypothetisch konstruiert oder fantasiert werden könne. Allerdings müsse es auf dem Verstehen von Objekten oder Handlungen basieren und sich über sie auch überprüfen lassen. Nun können wir genauer sagen, dass Verstehen anderer Menschen setze eine Vertrautheit mit der Lebensform voraus. Im 19. Jahrhundert haben westliche Ethnologen sogenannte »Primitive«

¹⁸ a. a. O., Aphorismus 199.

¹⁹ Austin, a. a. O., S. 30.

aufgesucht, ihr Verhalten beschrieben und versucht, ihrer Leserschaft diese Menschen nahezubringen – ohne ihre Sprache zu sprechen und ohne ihre Handlungen vollziehen zu können. In Wittgensteins Worten wussten diese Ethnologen sehr wenig über die Lebensformen und die Sprachspiele der beschriebenen Menschen. Dementsprechend haben sich die meisten ethnologischen Beschreibungen aus dem 19. Jahrhundert als haltlos erwiesen.

Einübung in die Lebensform und Verstehen sind zwar miteinander verknüpft, aber keineswegs identisch. Man kann eine fremde Lebensform beherrschen und dennoch niemanden verstehen. Umgekehrt kann es vorkommen, dass man ein fremdes Land betritt und sogleich einen anderen Menschen versteht. Oft blickt man in ein Gesicht und meint zu wissen, was die Person denkt oder fühlt. Meist erweist sich diese Hypothese, wenn sie denn überhaupt geprüft werden kann, als falsch. Das ist aber nicht notwendig der Fall, sondern sie kann auch im Lauf der Zeit erhärtet werden – weil alle Menschen auch Elemente der Lebensform gemeinsam haben.

Beim Verstehen eines anderen Menschen muss man in der Lage sein, sein Dasein nachzuvollziehen. Das mag allein in der Vorstellung geschehen.²⁰ Die Vorstellung muss mit dem beobachtbaren Verhalten zusammenpassen. Sie ist eine Hypothese, die empirisch überprüft wird. Die Verbindung von Beobachtbarem und vollzogener Erfahrung erlernt man in der eigenen Lebensgeschichte durch die Auseinandersetzung mit anderen Menschen. Die eigene Erfahrung lehrt uns etwas über das Dasein an sich, aber das eigene Dasein wird durch die Erfahrung mit anderen Menschen erst zugänglich. Sie erweist erst die Offenheit des Lebens für viele Möglichkeiten. »Je mehr lebendige Ansichten möglicher menschlicher Empfindungen uns das Studium der Menschen verschafft hat, desto mehr äusserer Gestalten ist die Seele empfänglich.«²¹

Die Auseinandersetzung mit anderen Menschen vermehrt die Möglichkeiten des Lebens und die Überprüfung des Verstehens. In der Interaktion schreibt man dem Anderen eine subjektive Erfahrung zu. Man überprüft sie an Hand weiterer Beobachtungen, die entweder mit der Zuschreibung vereinbar sind oder nicht. Dieser Prozess ähnelt dem wissenschaftlichen Experiment. Sodann können die Zuschreibungen auch dem Anderen mitgeteilt werden. Man kann sie

²⁰ Geertz, »The Cerebral Savage«, S. 31.

²¹ Humboldt, *Gesammelte Schriften*, Band I, S. 261.

gemeinsam diskutieren. Dabei wird unterstellt, dass man so ähnlich da ist wie der Andere. Wo diese Unterstellung fragwürdig ist, wird der andere Mensch fremd. Dadurch wird das Verstehen jedoch nicht unmöglich gemacht, sondern gerade provoziert.

Wittgenstein hat versucht, das Verstehen auf Sprachspiele und Lebensformen zu reduzieren. Nur das soll existieren, was einen Stellenwert in Lebensformen hat, und nur das wiederum soll in Sprachspielen auftauchen. Was existiert, existiert auf eine bestimmte, sozial vorgegebene Weise. Ein Beispiel für Wittgensteins These wäre der Schmerz. Ein Kind schreit, wenn es Schmerzen hat – aber es benennt den Schmerz nicht. Die Erwachsenen bringen ihm bei, wann man eine Empfindung Schmerz nennt, und das Kind gebraucht das Wort. Von da an sind die Kriterien für Schmerzen rein gesellschaftliche. Die subjektive Erfahrung ist kein Kriterium für das Vorliegen des Schmerzes mehr. Tatsächlich haben viele Krankheiten und viele Schmerzzustände in anderen Gesellschaften keinen Namen und existieren daher nicht – und umgekehrt. So ist Amok in Indonesien eine Krankheit, kein Verbrechen, und bedarf einer medizinischen bzw. psychologischen Behandlung. Nachdem wir den gesellschaftlichen Gebrauch der Sprache gelernt haben, konstruieren wir unser eigenes, inneres Erlebnis. Das private Erlebnis ist nicht der Beleg für die Existenz von Schmerzen, sondern es ist ein Sprachspiel.²²

Wir verstehen heute den Satz, dass jemand beim Nahtoderlebnis bestimmte Bilder gesehen hat. Im europäischen Mittelalter hat man hingegen die Frage verstanden, wie viele Seelen auf einer Nadelspitze Platz haben. Und in Indien versteht man den Satz, dass jemand krank ist, weil sein Lebensfeuer schwächelt. Welcher Satz sinnvoll ist, hängt vom Sprachspiel und von der Lebensform ab. Der Bezug auf die Gesellschaft ist durch das Erlernen einer Sprache immer schon vorausgesetzt. Andere Sprachspiele schaffen andere Wörter und Sätze – und eine andere Wirklichkeit. Aber sie setzen auch eine veränderte Wirklichkeit voraus, nämlich eine andere Gesellschaft. Und sie setzen voraus, dass sie vollzogen werden, also mit einem Dasein verknüpft sind. Die gesellschaftlichen Strukturen und das Dasein reichen über

²² Das ist der Ausgangspunkt der sogenannten Sapir-Whorf-Hypothese, die eine vollständige Begrenzung von Erkenntnis und letztlich sogar Dasein durch die Sprache postuliert. Ich schließe mich dieser Hypothese großenteils an, argumentiere aber im Folgenden, dass sich weder das Dasein noch die Gesellschaft ganz auf die Sprache reduzieren lässt. Vgl. hierzu Whorf, *Sprache, Denken, Wirklichkeit*.

Wittgensteins Begrifflichkeit hinaus, sind aber für das Verstehen anderer Menschen in anderen Kulturen wesentlich.

4. Übersetzung und Lebensform

Die Überbrückung der kulturellen und sprachlichen Unterschiede wurde in einigen philosophischen Traditionen als Übersetzung gefasst. Dabei ist die Übersetzung entweder der Sprung in ein anderes Sprachspiel oder der Bezug auf ein drittes Sprachspiel, einen gemeinsamen Maßstab, der den anderen Sprachspielen zugrunde liegt.²³ Die Tradition konnte sich das Verhältnis zwischen zwei Sprachen nicht anders als nach der zweiwertigen Logik vorstellen: Entweder sie lassen sich nicht auf eine Sprache reduzieren, oder sie sind vollkommen unterschiedlich. Tatsächlich sind die Sprachen verschieden und lassen sich nur um den Preis einer Verzerrung oder eines Verlustes ineinander übersetzen. Im Deutschen sind die Begriffe »Tasse«, »Glas« und »Flasche« deutlich voneinander unterschieden, während in der laotischen Sprache zwei Begriffe dafür zur Verfügung stehen, die man annäherungsweise als »Glas-Tasse« und »Glas-Flasche« übersetzen könnte. Wie sollte eine beiden zugrunde liegende lexikalische Struktur aussehen? Und wie verhält es sich mit den dreiunddreißig Seelen, die einen menschlichen Körper der laotischen Lebensform gemäß bewohnen? Diese Vorstellung widerspricht der westlichen Wissenschaft ebenso wie die indische Vorstellung vom Lebensfeuer, auf der die Ayurveda-Medizin basiert. Eine gemeinsame Semantik kann es nicht geben, wenn die Sprachspiele einander logisch widersprechen.

Das Problem der Übersetzung ist nicht lösbar, wenn man es unabhängig von Lebensformen und pragmatischen Aspekten betrachtet. Die formal-linguistische Betrachtung muss in die These der Inkommensurabilität oder in die gemeinsamer Prinzipien münden. Die Verknüpfung von Sprache und Lebensform zeigt jedoch, dass eine Übersetzung in dem Maße korrekt sein kann, wie Elemente der Lebensform entweder geteilt werden oder über die Sprachgrenzen hinweg nachvollzogen und verstanden wurden.

Diese Verknüpfung möchte ich am Beispiel laotischer Anrede-

²³ Stellvertretend für diese Positionen können Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, und Chomsky, *Aspekte der Syntax-Theorie*, gelten.

formen illustrieren.²⁴ Laos ist ein sozialistischer Einparteienstaat, in dem selbstverständlich eine egalitäre sozialistische Anredeform etabliert wurde, nämlich »Genosse«, *sahai*. Das Wort *sahai* lässt sich problemlos und ohne Verlust ins Deutsche übersetzen. Allerdings kann die Vokabel im Laotischen auf Ego, Alter, Singular und Plural bezogen werden. Eine formal-linguistische Erläuterung ist also in den meisten Fällen der Übersetzung erforderlich. Nur ist die Anrede *sahai* in den vergangenen Jahrzehnten zunehmend in Verruf geraten und wird in vielen Kreisen außerhalb der kommunistischen Partei als Schimpfwort verwendet. Die Übersetzung mit »Genosse« wäre in jedem Falle lexikalisch korrekt, aber semantisch zumindest im Falle des Schimpfworts nicht verständlich. Die Lebensformen sind einander jedoch ähnlich genug, um die einzelnen semantischen Konnotationen durch Zusätze oder Erläuterungen verständlich zu machen. Die Anredeform *sahai* weicht im städtischen Kontext einer Art Personalpronomen und hat im ländlichen Kontext die ältere Anredeform der Verwandtschaftsbeziehung nie abgelöst. Darüber hinaus besteht ein Anredemuster aus den Zeiten der Monarchie fort, das eine starke soziale Ungleichheit beinhaltet, *phu yai* und *phu noi*, wörtlich »großer Mensch« und »kleiner Mensch«. Ein Parteifunktionär kann dementsprechend mit einem Verwandtschaftswort, als *sahai*, als *phu yai* oder mit einem Personalpronomen adressiert werden. Welcher Terminus korrekt ist, hängt von der sozialen Beziehung der Beteiligten oder vom Kontext ab.

Der Gebrauch der Anredeform *phu yai* beinhaltet nun mehr als eine soziale Ungleichheit und kann in einer Fremdsprache nicht durch einfache formale oder semantische Zusätze verständlich gemacht werden. Auch die sozialwissenschaftliche Zuordnung des Terminus zu einer monarchistischen Ordnung vermag die Semantik des Begriffs nicht aufzuschlüsseln. Vielmehr muss man wissen, welche soziale Beziehung er impliziert. Es handelt sich um eine spezifische Form patrimonialer Gefolgschaft. Der *phu yai* hat mehrere *phu noi* durch Loyalitätsbande um sich gesammelt und kann auf ihre Dienste zurückgreifen, solange er (oder sie) über die Macht verfügt, die Dienste angemessen zu belohnen, und dem Untergeordneten Schutz bietet. Jeder *phu yai* ist – bis in die Spitze der Gesellschaft – gegenüber einem Höhergeordneten zugleich ein *phu noi*. Damit entsteht ein Netzwerk von Beziehungen, Machtverhältnissen, Verpflichtungen

²⁴ Zum Folgenden siehe Rehbein und Sayaseng, *Laotische Grammatik*.

und Ressourcen, das ein fundamentaler Bestandteil vieler Gesellschaften Südostasiens ist.

Ohne diese sozialen Strukturen zu kennen, kann man den Begriff *phu yai* nicht sinnvoll einordnen. Eine Übersetzung ins Deutsche, beispielsweise als »Übergeordneter« oder »Herr« bringt das Verständnis wenig voran. Und im Gegensatz zum Begriff *sahai* können wir auch nicht an eine Lebensform anknüpfen, die uns bekannt wäre. Der bloße Verweis auf eine Hierarchie reicht nicht aus, um eine grobe Vorstellung von der Bedeutung des Begriffs *phu yai* zu entwickeln.

Um einen derartigen Begriff zu verstehen, muss man zwar nicht faktisch in die Lebensformen eingeübt sein, aber man muss wenigstens prinzipiell und in der Vorstellung die sozialen Strukturen erfassen können, die sich mit dem Begriff verbinden. In Europa sind sie unbekannt, aber nicht jenseits aller Vorstellung und Kompetenz. Ihre Kenntnis muss gemeinsam mit dem lexikalischen Morphem erlernt werden. Diese Anweisung impliziert, dass uns auch in der eigenen Sprache zahlreiche Begriffe nicht vollkommen verständlich sind, weil wir mit der Lebensform nicht vertraut sind. In beiden Fällen aber können wir unsere Lebensform erweitern. Die Erweiterung betrifft die rein linguistische Ebene ebenso wie die pragmatische. Ist sie gelungen, bedarf es der Übersetzung nicht mehr, sondern man lebt und denkt in zwei Gesellschaften, Sprachen und Vorstellungswelten, die allerdings nicht klar voneinander getrennt sind, sondern einander überlagern.

Eine Übersetzung als Sprung zu deuten wird der Tatsache gerecht, dass Lebensformen und Sprachspiele inkommensurabel miteinander sein können. Allerdings wird auf diese Weise entweder eine Reduktion des Fremden auf das Eigene vorgenommen oder eine Überbrückung ausgeschlossen. Wird die fremdsprachliche Äußerung oder Handlung in der eigenen Sprache wiedergegeben, ohne diese zu verändern, reduziert man das Fremde auf das Eigene. Versucht man hingegen, das Übersetzungsproblem dadurch zu umgehen, dass man die Fremdsprache erlernt, ohne sie in die eigene Sprache zu übertragen, stellt man keine Überbrückung her.

Gadamer hat mit dem Begriff der Horizontverschmelzung eine Alternative zum Konzept der Übersetzung geschaffen, die den offenen Charakter einer Lebensform und eines Sprachspiels ausdrückt.²⁵

²⁵ Gadamer, *Wahrheit und Methode*.

Die eigene Sprache hat keine klare Grenze. Handelt es sich bei dieser Sprache um die Nationalsprache, den Dialekt, den Soziolekt oder die idiosynkratische Sprechweise? Oder beginnt die Fremdsprache erst bei einer anderen Sprachfamilie? Sind also Deutsch, Österreichisch und Schwyzerdütsch eine einzige Sprache? Diese Fragen können nicht sinnvoll beantwortet werden, weil sich Sprachspiele, Sprachen und Lebensformen überlappen. Beim Verstehen springt man nicht in ein ganz Anderes, bleibt aber auch nie bei Demselben. Vielmehr erweitert man seinen Horizont. »Eine fremde Lebensweise ernsthaft zu studieren heißt notwendigerweise, unsere eigene zu erweitern trachten, und nicht einfach die fremde Lebensweise in die bereits bestehenden Grenzen unserer eigenen zu integrieren.«²⁶ Das Argument halte ich für überzeugend, weil das Verstehen eine Einübung in die jeweilige Lebensform erfordert.

Als Europäer verstehen wir Menschen zunächst nicht, die an den buddhistischen Zyklus der Wiedergeburten glauben. Selbst wenn wir den semantischen Sinn verstehen, können wir weder das entsprechende Dasein nachvollziehen noch in der Lebensform angemessen handeln. Für uns liegt ein Aberglaube vor, der unserem naturwissenschaftlichen Weltbild widerspricht. Unserer Denkweise entsprechend kann aber nur eines der beiden Weltbilder wahr sein. Ein Verstehen des buddhistischen Weltbilds ist in diesem Rahmen nur möglich, wenn wir die Geltung unseres Weltbilds außer Kraft setzen. Das ist aber nicht vollkommen möglich, weil wir nicht einfach alles vergessen können, was wir gelernt haben. Auf diese Weise kommt der hermeneutische Zirkel der Vermittlung zwischen dem Eigenen und dem Fremden in Gang, der für das Verstehen eines anderen Menschen unerlässlich ist.

5. Schluss

Gadamer hat gefordert, das Verstehen als ein Lernen aufzufassen.²⁷ Das Lernen solle unsere eigene Weltsicht bereichern und so verbessern, dass wir uns mit den weisen Größen der Geistesgeschichte verständigen könnten. Diese Form des Lernens hat eine größere Familienähnlichkeit mit der sokratischen als mit der hegelschen Dialektik.

²⁶ Winch, »Was heißt, eine ›primitive Gesellschaft verstehen‹?, S. 101.

²⁷ Gadamer, a. a. O.

Sie ist eine Suche und keine teleologische, eine dialogische und keine monologische Entwicklung. Sie sollte sich, wie Gadamer es fordert, von der Frage und vom Verstehen leiten lassen, nicht von einem Entwicklungsziel. Allerdings unterscheidet sie sich von der Methode des Sokrates dadurch, dass er es letztlich immer besser wusste als sein Gesprächspartner. Ferner bezog sich Sokrates gerade nicht auf das *Dasein* der anderen Menschen, sondern suchte die Begrenztheit ihrer Perspektiven aufzuzeigen.

Nach Gadamer kann uns das Verstehen lehren, wie ein anderer Mensch die Welt sieht. Wir können jedoch nicht nur eine *Sichtweise* der Welt lernen, sondern auch ein *Dasein*. Von einem anderen Standpunkt aus sehen wir nicht nur anders und anderes, sondern wir leben und handeln anders. Das Verstehen eines anderen Menschen vermittelt uns eine andere Sichtweise der Welt, eine andere Lebensform und ein anderes Dasein. Eine neue Sichtweise ist von erkenntnistheoretischer Bedeutung, eine neue Lebensform ist von praktischer Bedeutung, und ein neues Dasein ist von ethischer Bedeutung. Das Verstehen eines anderen Menschen ermöglicht erst die Aneignung ganz neuer Sichtweisen, die Infragestellung der eigenen Sichtweise und ein angemessenes Verständnis der Welt.²⁸

Das Missverständnis des Verstehens beruht darauf, dass man entweder einen Relativismus oder einen Universalismus vertritt. Der Universalismus will überzeugen, der Relativismus will ignorieren – und Verstehen will lernen. Im Rahmen der gegenwärtigen Globalisierung ist es nicht mehr möglich, allen Kulturen und Menschen dieselben Maßstäbe aufzudrängen. Es ist aber auch nicht mehr möglich, alle Möglichkeiten relativistisch nebeneinander bestehen zu lassen, weil sie sich zunehmend beeinflussen und begrenzen. Wir teilen die Welt in immer höherem Maße. Daher müssen wir herausfinden, wie andere Menschen in der Welt sind. Und wir müssen uns immer mehr über Lebensformen, Sichtweisen, Standards und sogar einzelne Handlungen verständigen. Verstehen kann uns neue Gegenstände sehen lehren, ein neues Dasein eröffnen und eine Basis für Verständigung sein.

²⁸ Das führe ich in einem Buch weiter aus: Rehbein, *Kaleidoskopische Dialektik*.

Bibliographie:

- Austin, John L., *Zur Theorie der Sprechakte*, Reinbek 1972.
- Bhabha, Homi, *Die Verortung der Kultur*, Tübingen 2000.
- Bühler, Karl, *Sprachtheorie*, Jena 1934.
- Chomsky, Noam, *Aspekte der Syntax-Theorie*, Frankfurt/M. 1992.
- Dilthey, Wilhelm, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt/M. 1970.
- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960.
- Geertz, Clifford, »The Cerebral Savage«, in: *Encounter*, Nr. 28, 1967 (25–31).
- Graumann, Heinrich, *Das Verstehen*, München 1924.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen 1986.
- Humboldt, Wilhelm von, *Gesammelte Schriften*, Band I, Berlin 1903.
- Luchesi, Brigitte (Hg.), *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*, Frankfurt/M. 1978.
- Mead, George H., *Geist, Identität, Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1968.
- Münnix, Gabriele, *Zum Ethos der Pluralität. Postmoderne und Multiperspektivität als Programm*, Münster 2011.
- Rehbein, Boike, *Was heißt es, einen anderen Menschen zu verstehen?* Stuttgart 1997.
- Rehbein, Boike / Sayaseng, Sisouk, *Laotische Grammatik*, Hamburg 2004.
- Rehbein, Boike, *Kaleidoskopische Dialektik*, Konstanz 2013.
- Stein, Edith, *Zum Problem der Einfühlung*, Halle 1917.
- Whorf, Benjamin Lee, *Sprache, Denken, Wirklichkeit*, Reinbek 1963.
- Winch, Peter, Was heißt »eine primitive Gesellschaft verstehen«?, in: H. G. Kippenberg und B. Luchesi (Hg.): *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*, Frankfurt/M. 1978.
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, in: ders., *Werke 1*, Frankfurt/M. 1984 (S. 225–580).
- Wittgenstein, Ludwig, *Über Gewissheit*, in: ders., *Werke 8*, Frankfurt/M. 1984 (S. 113–258).
- Wright, Georg Henrik von, *Erklären und Verstehen*, Frankfurt/M. 1974.