

Auf die Gemeinsamkeiten kommt es an

Ernst Cassirers Kultur- und Sprachphilosophie als kulturphilosophische Anthropologie

PHILIPP SEITZ

Eine Reihe von Autoren, darunter Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, haben darauf hingewiesen, dass verschiedene Kulturen umso präziser wissenschaftlich untersucht werden könnten, wenn sie vor »dem Horizont einer Theorie der menschlichen Kultur befragt und beobachtet« würden. So bestände nicht nur die Möglichkeit, empirische Einzelerkenntnisse zu analysieren, sondern es könnten »auch grundsätzliche Reflexionen bezogen auf den Gesamtzusammenhang menschlicher Kultur« in die wissenschaftliche Auseinandersetzung eingehen.¹ Vor diesem Hintergrund könnte man den Wissenschaften, die sich der Erforschung ›fremder‹ Kulturen annehmen (hier vor allem den ethnologischen Wissenschaften und den Regionalwissenschaften von Afrikanistik bis Zentralasienwissenschaft) einen Mangel systematisierender Betrachtung attestieren. Es sollte die Aufgabe der verschiedenen ethnologischen Forschungsfelder sein, sowohl empirisch und vergleichend als auch systematisch menschliche Kultur zu untersuchen. Letzteres, so scheint es, schlägt bei einer Gewichtung der Untersuchungsziele kaum zu Buche. Je mehr jedoch kulturelle Lebenszusammenhänge nur empirisch und vergleichend befragt werden, desto wichtiger wird der systematische Gesamtzusammenhang, ohne den ein empfindlicher Mangel entsteht.

1 Vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik: Philosophische Überlegungen zum Verstehen fremder Kulturen und zu einer Theorie der menschlichen Kultur. In: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik/Justin Stagl (Hg.): Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion. Berlin: Reimer 1993, S. 77.

Einzelerkenntnisse werden dann nur lose zusammengedacht und bleiben isolierte Einsichten gesonderter Forschungsbereiche.

DER MENSCH ALS KULTURWESEN

Mit Ernst Cassirers Kulturphilosophie kann man versuchen, diesen Mangel zu beheben, denn sie ist in ihrer tiefsten Bestimmung eine Theorie der menschlichen Kultur insgesamt.² Allerdings ist Cassirers Kulturphilosophie, obwohl er selbst Diskussionen mit Ethnologen, Religionswissenschaftlern, Mythenforschern und anderen Kulturwissenschaftlern geführt hat, für die Auseinandersetzung mit Fragen der Interkulturalität noch nicht hinreichend aufbereitet worden.³

Cassirers Kulturphilosophie fragt nach den Möglichkeitsbedingungen von Kultur überhaupt. Dabei subsumiert Cassirer unter dem Begriff der ›Kultur‹ stets die Kulturen. ›Die Kultur‹ als solche kann es schon allein deswegen nicht geben, weil der Mensch durch Kulturleistungen seiner Umgebung ›begegnet‹. Diese tritt ihm auf verschiedene Weisen gegenüber und zwingt ihn in Beziehungen zur Welt. Menschen in Gebirgen, in Tiefländern, am Meer, in Wüsten und auf Inseln müssen kulturell je spezifisch mit ›Natürlichem‹ umgehen. Kurzum: Der Umgang mit der Welt und deren Aneignung ist in Europa ein anderer als in Afrika; in Dänemark ein anderer als in Ruanda. Ich möchte diesen Umstand anhand von zwei Beispielen illustrieren.

Der dänische Literaturnobelpreisträger Henrik Pontoppidan beschreibt in seiner Erzählung *Der Sensenmann* ein bäuerliches Anwesen in Dänemark um 1887:

»Im Osten, hinter dem langen, eingesunkenen Wallgraben, der die Grenze zwischen dem unbebauten Weideland und den eigentlichen Feldern der Ortschaft bildete, lag ein winziges Anwesen mit grünen Fensterrahmen, Weinlaub an den Hausmauern und Bienenkörben entlang dem Gartenzaun. Einsam und traurig lag es zwischen den grauen, steinigen Feldern, die zur Fjordeinfahrt schräg abfielen. Aber in dem kleinen, musterhaft angelegten Garten vor dem Anwesen stand ein prachtvoller Flor der schönsten und seltensten Blu-

2 Vgl. Michael Bösch: Das Netz der Kultur. Der Systembegriff in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers. Würzburg: Königshausen & Neumann 2004, S. 198f.

3 Kai Kresse: Symbolischer Relationismus, nach Cassirer. Programmatische Skizzen zu einer Philosophie der Kulturen und zu einer Ethnologie der Philosophie. In: Behrens/Kresse/Peplow (Hg.): Symbolisches Flanieren: Kulturphilosophische Streifzüge. Festschrift für Heinz Paetzold zum 60. Hannover: Wehrhahn 2001, S. 237.

men. Namentlich zum Sommer hin, wenn hoch oben auf dem Strohdach des Hauses Ranken und Schlingpflanzen wuchsen und die Früchte zwischen dem Laub der gebuckelten Zwergbäume reiften, sah es dort inmitten der kargen, trostlosen Einöde einfach herrlich aus – eine tropische Oase, ein tausendfarbener Blumenkorb, der seine zarten, flüchtigen Wohlgerüche gegen den bittersalzigen Hauch des Meeres verbreitete.«⁴

Demgegenüber hat der Arzt und Afrikaforscher Richard Kandt über seine Reise nach Ruanda zu den Quellen des Nils zwischen 1897 und 1902 über ein Bauerndorf am Ufer des Kiwusees Folgendes aufgeschrieben:

»Es wird eigentlich alles gebaut und alles gut. Die Bananenhaine werden gesäubert, allzu fruchtschwere Stämme gestützt, das Unkraut gejätet und die welken Blattscheiden entfernt. Die Äcker werden sorgfältig eingehegt, Kletterpflanzen gehörig mit Stützen versehen. [...] Erbsen und Mais, Maniok und Eleusine werden etwas weniger gepflanzt [...]. Auch Flaschenkürbisse sieht man viel, deren Rankwerk mit den weißen Blüten oft über die Hütten und Zäune hinwegwuchert. [...] Die ziemlich kleinen Hütten sind [...] nach dem Modell eines etwas zugespitzten Bienenkorbes gebaut. Sie haben kein abgesetztes Dach, sondern die Grasmatten, mit denen sie gedeckt sind, laufen in einer Rundung von der Kuppe bis zur Basis; nur über dem Eingang befindet sich ein vorspringendes, gewölbtes Regendach.«⁵

Sieht man sowohl über literarische als auch eurozentrische Verfremdungen hinweg, bringen beide Autoren fast beiläufig zum Ausdruck, wie sich Menschen über Generationen hinweg die Natur nach ihren Möglichkeiten angeeignet und das Land ur- und nutzbar gemacht haben. Die Menschen haben sich eingerichtet, sie haben sich eine Welt in der Welt erschaffen, um leben zu können, und spezifische Lebensweisen entwickelt, in und mit der erzeugten ›zweiten Natur‹ zurechtzukommen. Die Fertigkeiten, Lern- und Austauschprozesse der Vorfahren haben sich in immer neuen Errungenschaften verdichtet. Bei Pontoppidans dänischen Bauern finden sich Wallgräben, Bienenkörbe, Gartenzäune, Felder, Blumengärten, Strohdächer und Weiden. Für die ruandischen Bauern am Kiwusee macht Kandt Bananenhaine, kultivierte Nutz- und gestützte Kletterpflanzen, Grasmatten, Hütten, Zäune und Äcker geltend. Vergleiche man nun beide Welten miteinander, so drängt sich einem unverzüglich Unterschiedliches auf: hier die

4 Hendrik Pontoppidan: Der Sensenmann. In: Ders.: Der Eisbär. Erzählungen. Übers. v. U. Birckholz. Leipzig: Reclam 1976, S. 7.

5 Richard Kandt: Caput Nili. Eine empfindsame Reise zu den Quellen des Nils. Reprint der 6. Aufl. Berlin 1921. Konstanz: Selbstverlag des Landesmuseums 1991, S. 309f.

Blumen, dort die Bananen, hier Strohdächer, dort Grasmatten, in Dänemark Weiden, in Ruanda Äcker. Die Differenz natürlicher Rahmenbedingungen hat zur Entfaltung unterschiedlicher Umgangsweisen motiviert. Aber: All diese Artefakte sind Ergebnisse menschlicher Aneignungs- und Produktionsprozesse. Sie sind Gestaltungsweisen des Menschen. Sie obliegen denselben Prinzipien und verweisen daher auch auf etwas Gemeinsames. Auch über dieses Gemeinsame aufzuklären, hatte Ernst Cassirer mit seiner *Philosophie der symbolischen Formen*⁶ im Sinn. Daran möchte ich anknüpfen.

Im Folgenden soll deshalb die Diversität von Gestaltungsweisen, von Aneignungs- und Produktionsprozessen zwar mitnichten negiert, wohl aber nicht weiter fokussiert werden. Sie spielt für die nachstehenden Grundgedanken keine Rolle, weil ich Cassirers Kulturbegriff als Ausgangspunkt festlege. Sein Kulturbegriff fasst nicht nur die Verschiedenheiten in der Kultur, sondern vor allem das Gemeinsame: die *Kulturalität* in den unterschiedlichen Kulturen. Kurzum: Nicht das Gegenüberstellen von Blumen und Bananen, von Weiden und Äckern soll Ziel der Betrachtung sein, sondern die Fokussierung funktionaler Äquivalenzen in den Gestaltungsweisen. So soll gezeigt werden, dass es zwar einerseits disparate Dinge sind, die hier gegenübergestellt werden, andererseits diese Gestaltungsweisen aber auch Ausdrucksformen sind, die einem allen Kulturen gemeinsamen Prinzip folgen und spezifisch menschliche Leistungen sind. Gerade daran wird deutlich, wie auf den ersten Blick unterschiedliche Umgangsweisen mit ›Welt‹ einen funktional äquivalenten Wert besitzen, wenn man den Kulturvergleich nicht positivistisch und substantiierend, sondern durchweg funktional anlegt.

DIE KULTURSPECIFISCHEN ANEIGNUNGSPROZESSE VON WIRKLICHKEIT

Es besteht zweifelsohne kein Mangel an Mitteln und Methoden, z.B. in der vergleichenden Kulturgeschichte, Kulturen auf ihre Differenzen hin zu untersuchen, die Unterschiede aufzuspüren, zu analysieren und zu erklären. Es fehlt aber, so die grundlegende These des vorliegenden Beitrags, eine Fokussierung auf das Gemeinsame zwischen den Kulturen, dem Band, das die Menschen unterschiedlicher Kulturen verbindet. Dieses Gemeinsame lässt sich mit Hilfe der Cassirerschen ›symbolischen Formen‹ einfangen. Cassirers Philosophie der symbolischen Formen bezieht sich auf das Prinzip menschlicher Kulturalität. Mehr noch:

6 Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. 3 Bde. 1923-1929.

Seine Philosophie kann als Methode gelesen werden, unterschiedliche kulturelle Sinnzuschreibungen nicht nur auf ihre Unterschiede hin zu vergleichen, sondern darauf hinzuweisen, dass alle Menschen an einem ubiquitären Set von Weltklärungsweisen partizipieren. Im Folgenden soll dargelegt werden, wie dieses Gemeinsame in den Kulturen durch Cassirers Kulturphilosophie operationalisiert werden kann.

Menschen bringen ihre kulturellen Wirklichkeiten je spezifisch hervor. Das, was die Menschen in ihren Lebenswelten sinnlich wahrnehmen, stellt sich ihnen dabei nicht als lose Aneinanderreihung einzigartiger Phänomene dar. Vielmehr sind die Menschen stets und ständig darum bemüht, Sinn zu stiften bzw. Zusammenhänge zwischen den einzelnen Wahrnehmungen herzustellen.⁷ Die sinnlichen Wahrnehmungen werden ›geformt‹, in Wahrnehmungsmuster eingegliedert und mit Bedeutung aufgeladen. Die Menschen versuchen sich auf diese Weise die Welt zu erklären, sie zu verstehen und zu deuten. »An der Kultur gestaltend gestaltet der Mensch somit an sich selbst.«⁸

Ein prägnantes Beispiel für eine solche Bedeutungszuschreibung an sinnliche Wahrnehmungen stellt das Wetter dar, verstanden als Zusammensetzung verschiedenster sinnlicher Wahrnehmungen. Menschen interpretieren ihre sinnlichen Wahrnehmungen, hier die einer Witterungslage, als prinzipiell bedeutungsvoll. Die Wahrnehmungen bezüglich Lufttemperatur und -feuchtigkeit, Windstärke, Niederschlag und Bewölkung stellen dann keine bezugslosen Phänomene mehr dar, sondern werden zu bedeutsamen Wahrnehmungen zusammengefasst. Etwa werden ein Abkühlen der Luft, das Aufziehen von Wolken und das Aufkommen eines Windes als Anzeichen für Regen oder ein aufziehendes Gewitter gedeutet. Vor diesem Hintergrund kann ein Gewitter wiederum unterschiedliche deutende Ordnungsversuche provozieren. Ein wolkenbruchartiger Regen, begleitet von Blitz und Donner, kann von Menschen, je nach kulturellem Bezugsrahmen, unterschiedlich gedeutet werden. Innerhalb der einen Kultur wird ein solches Donnerwetter vielleicht als meteorologisches Phänomen – gleichsam wissenschaftlich – gedeutet. Bei einer anderen Kultur ist das Gewitter eventuell ein Symbol für eine überirdische Botschaft – etwa eine göttliche Warnung – und wird anhand dieses Bezugsrahmens mythisch mit Bedeutung aufgeladen. Die menschliche Kulturalität, verstanden als Inbegriff symbolischer Formungen,

7 Monika Nachtwey geht in ihrem Beitrag im vorliegenden Band auf diesen Zusammenhang vertiefend ein.

8 Michael Landmann: *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdarstellung in Geschichte und Gegenwart*. 5., durchges. Aufl. Berlin u. New York: de Gruyter 1982, S. 8.

führt auf diesem Wege zu je unterschiedlich gestalteten kulturellen Wirklichkeiten. Die Menschen emanzipieren sich durch sich selbst von der eigentlichen natürlichen Umgebung, indem sie eine ›zweite Natur‹ generieren, in der sie Sinn stiften.⁹

Hierdurch ist grob der Kern dessen berührt, was Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* zu klären versucht. Es geht um die Frage, was den Menschen zum Menschen macht.¹⁰ Die symbolischen Formen sind nichts anderes als die angesprochenen »Welterklärungsweisen«,¹¹ »Grundformen des Verstehens von Welt«¹² und »Grundfunktionen des Bedeutens«,¹³ die die Menschen als Symbole verwendende Wesen mit je spezifischer Lebensweise in je spezifischen Lebenswelten ausweisen. Die prägnanteste Umschreibung für das, worum es Cassirer geht, stellt jedoch die Bezeichnung »Energien des Geistes« dar.¹⁴ Der Mensch vermag sich nur mittels der ›Energie‹ seines Geistes, also der Tätigkeit seines Geistes, die Welt zu erklären. Mythos, Religion, Sprache, Kunst, Geschichte und Wissenschaft sind laut Cassirer solche ›Energien‹ bzw. geistige Tätigkeiten mit Welterklärungscharakter.¹⁵ Durch diese je spezifischen Energien prägen sich unterschiedliche Weltansichten aus. Das heißt: Alle genannten Formen stellen Formen der Sinnzuweisung dar, die auf je unterschiedliche Art und Weise die Menschen in Beziehung zu der Welt setzen, die sie umgibt. Die symbolischen Formen können somit als Ausdrucksformen menschlicher Kulturalität verstanden werden.

9 Vgl. Cassirer: Zur Metaphysik der symbolischen Formen. In: Ders.: Zur Metaphysik der symbolischen Formen. Hg. v. J. M. Krois u. A. Appelbaum. Hamburg: Meiner 1995 (Ernst Cassirer Nachgelassene Manuskripte und Texte. Hg. v. J. M. Krois. Bd. 1), S. 3-109, hier: S. 109.

10 Vgl. Cassirer: Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. Aus dem Engl. übersetzt von R. Kaiser. Hamburg: Meiner 1996 [nachfolgend VM].

11 Cassirer: Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften. In: Ders. Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs. Darmstadt: Primus 1997, S. 175 [nachfolgend SAG].

12 PSF I, S. V.

13 PSF I, S. 42.

14 SAG, S. 175.

15 Vgl. VM, S. 262ff., 116ff. Das Ensemble symbolischer Formen ist bei Cassirer kein festgelegtes Gebilde. So werden an anderen Stellen auch Technik, Sitte und Recht als mögliche symbolische Formen genannt.

Diese Konzeption enthält m.E. einige Sprengkraft für die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit kulturvergleichenden Fragestellungen, wenn man sie konsequent anzuwenden versucht. Aus Cassirers Idee einer symbolisch vermittelten Wahrnehmung (mythisch, sprachlich, wissenschaftlich, künstlerisch usw.), die eine menschliche ›Wirklichkeit‹ erst ›herstellt‹, folgt nämlich eine grundsätzliche Absage an die Möglichkeit von Wahrnehmung außerhalb dieser menschlichen Kulturalität. Die Menschen können ein Etwas nicht außerhalb der symbolischen Vermitteltheit wahrnehmen und nehmen demgemäß dieses Etwas immer als ein bestimmtes Etwas wahr. Cassirer sagt, der Mensch hat es aus diesem Grund »statt mit den Dingen [...] nun gleichsam ständig mit sich selbst zu tun«. ¹⁶

Man könnte daraus schlussfolgern, der Mensch würde dadurch den Dingen nicht vollends auf den Grund gehen können. Der Mensch wäre streng genommen kein *animal rationale*, sondern ein Gefangener seiner Existenz als Kulturwesen. Weil der Mensch die Kulturalität nicht ablegen kann, weil er ein *animal symbolicum* ¹⁷ sei, bleibe ihm der Blick auf letzte Wahrheiten und Tatsachen verstellt. Cassirer betrachtet die Frage nach dem Menschen hingegen aus einer anderen Perspektive. Seine Konzeption vom symbolisch formenden Menschen fokussiert etwas gänzlich anderes. Es geht nicht um Letztbegründungen, sondern um die Bestimmung des Menschen als symbolisch vermittelt Wahrnehmenden, als ein Wesen, das nur in und durch Kultur Mensch ist. Weil der Mensch als Kulturwesen im Brennpunkt steht, geht es nicht um ontologische Glaubensfragen, sondern um das Schaffen einer Möglichkeit zur Beschreibung der Herstellung von Weltverständnis durch symbolische Sinnkonstruktionen hindurch. Die gedankliche Konstruktion eines Ensembles gleichwertiger und gleichberechtigter nebeneinander formender Symbolsphären verändert dabei grundlegend den Blickwinkel auf den Menschen und kulturelle Differenzen. Neben einer Fülle von ›kulturell bedingten‹ Unterschieden, die sich in verschiedenen Wissenschaften untersuchen und herausstellen lassen, folgt m.E. aus Cassirers Kulturphilosophie ein Auftrag zur Fokussierung auf die Gemeinsamkeiten zwischen Kulturen, auf das Prinzip der symbolischen Formung. Denn: Zwar bedienen sich verschiedene Kulturen unterschiedlicher Zusammensetzungen von Ausdrucksformen, von Welterklärungen, um der Welt gewahr zu werden, aber die Verfahrensweise, die dem Menschen eigentümliche symbolische Formung der und zur Welt, ist allen ge-

16 Ebd., S. 50.

17 Vgl. ebd., S. 51.

mein.¹⁸ Was, so muss man resultierend fragen, bedeutet das für die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit kultureller Differenz?

ÜBER DIE NOTWENDIGKEIT DER OPERATIONALISIERUNG CASSIRERSCHER PHILOSOPHIE

Sowohl die *cultural* als auch die *social anthropology* (um nur zwei theoretische Programme zu nennen) haben mit der kulturellen Relativitätstheorie oder dem Funktionalismus Konzepte für die Auseinandersetzung mit dem ›Fremden‹, dem ›Anderen‹ – kurzum: mit den kulturellen Unterschieden – entworfen. Beide Konzepte nehmen die Differenz in den Fokus. Sie fragen nach dem, was die eine von der anderen Kultur unterscheidet. Zwar können so auch Gemeinsamkeiten erkannt werden, aber der suchende Blick des Forschenden ist auf Differenzen fixiert. Die Idee kultureller Relativität der *cultural anthropology* erklärt Kulturdifferenz aus unterschiedlichen »Normen und Wertvorstellungen[, die] nur auf diejenige Kultur bezogen [sind], die sie hervorgebracht haben«¹⁹. Die *social anthropology* wiederum bzw. die Konzeption des Funktionalismus erklärt die Differenz aus einem Funktionszusammenhang heraus: Ob Kulturen ein Gewitter als meteorologisches oder als mythisches Phänomen deuten, ist dann nur ein Hinweis auf kulturabhängige Erklärungsmodi, die Menschen überhaupt erst ermöglichen, mit bestimmten Situationen umzugehen. Im Zentrum des Interesses steht deshalb der Unterschied zwischen den Funktionen der Erklärungen: Welche Funktion trägt welche Erklärung in welcher Kultur und wie unterscheiden sich die Funktionen der Erklärungen von Kultur zu Kultur? Zwar wird dadurch eine Betrachtung der ›einfachen‹ Differenz kultureller Formen ›überwunden‹, stattdessen werden aber tatsächlich nur die unterschiedlichen Funktionszuschreibungen in den Fokus genommen. Im Mittelpunkt steht demnach wieder das Trennende – wenn auch in Funktionszusammenhängen.

Cassirers Kulturphilosophie kann demgegenüber als eine Idee entwickelt werden, die über diese existierenden Konzepte hinausweist. Seine Philosophie der symbolischen Formen lässt sich weder bloß als *cultural* noch lediglich als *social anthropology* lesen. Sie ordnet die Frage nach dem Kulturellen der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Kultur unter. Sie ist insofern kulturelle und soziale Anthropologie gleichermaßen. Damit negiert sie nicht die Er-

18 Vgl. PSF I, S. 10f.

19 Ute Daniel: Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006, S. 245.

kenntnisse der genannten und anderer wissenschaftlicher Disziplinen. Vielmehr lässt sich anhand Cassirers Philosophie ein theoretisches Rüstzeug herstellen, das jedwede Frageform nach der Kulturalität des Menschen berücksichtigt. Cassirers Kulturphilosophie lässt sich in diesem Sinne operationalisieren als Methode der Betrachtung und Untersuchung von Interkulturalität, Kulturkontakt und Kulturtransfer.

Cassirers Philosophie der symbolischen Formen zu einer Methode in den Humanwissenschaften weiterzuentwickeln, bedeutet weniger den Bruch mit einer Forschungstradition als vielmehr das konsequente Beschreiten des Wegs ihrer Bestimmung. Wenn man die philosophische Anthropologie als die Disziplin betrachtet, die den »Kernbereich des Menschlichen, das Verstehen, zum Thema hat«, ²⁰ dann stellt sich damit die Frage nach einer Grundfrage ihrerseits. Die Frage nach der Struktur des Verstehens ist auf das Gemeinsame, auf das Prinzip menschlicher Kulturalität gerichtet. Um dieses Prinzip freilegen zu können, muss man untersuchen, was die Struktur menschlichen Verstehens in unterschiedlichen Kulturen kennzeichnet.

DIE PROBE AUFS EXEMPEL

Wenn man Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* insgesamt als Methode operationalisieren möchte, müsste man die einzelnen Prozesse symbolischer Formung aufgliedern. Die Leitfrage wäre: Wie stellt der Mensch symbolisch vermittelt durch Sprache, Mythos, Wissenschaft usw. Wirklichkeit her und wie wirkt sich das auf seine Lebensweise und -welt aus? Man muss herausstellen, wie die Symbole beschaffen sind, wie sie verwendet werden und welche Funktionen sie haben. So ließen sich die unterschiedlichen symbolischen Formungsprozesse offenlegen und die Perspektive auf die menschliche Verstehensleistung insgesamt wahren. Im Kulturvergleich würden anhand des einheitlichen Analyseverfahrens die unterschiedlichen Positionierungen der Menschen (in bestimmten alltäglichen Lebenswelten und unter spezifischen natürlichen Umweltbedingungen) zur Welt sichtbar. Die einzelnen symbolischen Formen, die je spezifischen Erklärungsmodi von Welt, träten zutage. Bis hierhin würde es sich noch um einen »klassischen« Kulturvergleich handeln, der das Trennende, die kulturelle Differenz – kurzum: die Unterschiede – fokussiert und auf Gemeinsamkeiten hinweist. Darauf aufbauend müsste das Gemeinsame herausgestellt werden. Die leitende Forschungsfrage wäre dann: Worin gleichen sich die Erklä-

20 Ebd., S. 39.

lungsmuster der Welt zwischen Kulturen – sowohl hinsichtlich der Erklärungen selbst als auch in Bezug auf die Funktion der Erklärungen? In einem solchen zweigliedrigem Vorgehen wäre zweierlei erreicht: 1.) Die immer kulturell geprägte Wahrnehmung der Menschen ließe sich in einzelne Art und Weisen der Weltaneignung (sprachlich, wissenschaftlich, mythisch, religiös, künstlerisch usw.) zerlegen. Aus der Zerlegung würde ein Verständnis für die Symbolverwendung der ›Anderen‹ erwachsen. 2.) Die kulturphilosophische und anthropologische Perspektive wäre durch diese Erkenntnisse überhaupt erst möglich. Sie baut auf den Betrachtungen der Welterklärungen *und* deren Funktionen auf. Aus der Hinwendung zu den je spezifischen symbolischen Formungen ließe sich die Struktur menschlichen Verstehens – das Gemeinsame, kurzum: die Kulturalität – erst beschreiben.

Am Beispiel der Sprache möchte ich nun in einer Art Experiment kurz umreißen, welchen Mehrwert eine Kulturwissenschaft bietet, die Cassirers Kulturphilosophie zum Ausgangspunkt einer Wissenschaft von den Kulturen *und* der Kulturalität macht. Kulturphilosophie wird dabei als Auftrag verstanden, sich nicht auf die Unterschiede zwischen Kulturen zu konzentrieren, sondern sich mit den Verschiedenheiten in der Formung symbolischen Ausdrucks zu beschäftigen. Die Verschiedenheiten in der Form verweisen m.E. auf Äquivalenzen in der Funktion. Die Äquivalenzen wiederum beziehen sich auf das Gemeinsame, die Kulturalität des Menschen.

Ein Beispiel: Sprache als symbolische Form

Sprache ist für Cassirer »das unhintergehbare ›Mittel der Gegenstandsbildung‹ und damit das unverzichtbare Medium jenes Distanzgewinns durch Verobjektivierung, ohne den es keinen selbstbestimmten Umgang, keine geistige Aneignung, keine Verfügung über die Dinge und keine Orientierung geben kann.«²¹ Sprache ist als eine Form der Welterfahrung zugleich Grundvoraussetzung für andere Welterklärungsweisen, die sprachlich artikuliert werden. Genau das macht die Spezifik der Sprache aus und begründet ihre ›Sonderrolle‹ im Ensemble der Welterklärungsweisen. Was lässt sich aus dieser Rolle der Sprache für die Untersuchung der Kulturalität des Menschen ableiten?

21 Cassirer: Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt. In: Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933. Hamburg: Meiner 1995, S. 126 [nachfolgend SGW].

Wenn Menschen durch Sprache einen spezifischen Zugang zur Welt herstellen und Sprache dabei sogar grundlegend für andere Welterklärungsweisen ist, die sprachlich artikuliert werden, dann sind Sprachen folglich fundamentaler Bestandteil der Kulturalität des Menschen. Hierin ist mitnichten ein banaler Gedanke geäußert: Jede Einzelsprache ist folglich ein Zeugnis je spezifischen Weltverstehens. Daraus wiederum ergibt sich die Frage, was dieses sprachliche Weltverstehen auszeichnet. Cassirer hat in seinem Vortrag *Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt* das Wesentliche dazu dargelegt. Das gegenständliche Vorstellen, die Gestaltung der Willenswelt und der sozialen Welt sowie die sprachliche Vermitteltheit der Phantasiewelt stellen die vier wesentlichen Sphären dar, die Sprache als eine Form des Weltverstehens kennzeichnen.²² In seiner *Philosophie der symbolischen Formen* zeigt Cassirer anhand unterschiedlicher sprachlicher Wirkungsfunktionen darüber hinaus, wie die Menschen, durch sprachliche Formung der und zur Welt verstehend und ordnend, agieren und so ein sprachliches ›Be-deuten‹ erst ermöglichen.²³ Dabei baut er auf Wilhelm von Humboldts Leitmotiv der sprachlichen Weltansichten auf.

Humboldt kennzeichnet eine Verschiedenheit, eine Differenz der Sprachen nicht als eine von »Schällen und Zeichen«²⁴, sondern als eine der Weltansichten. Der Begriff der Weltansicht bei Humboldt, aber auch der *view of the world* bei Benjamin Lee Whorf oder das ›sprachliche Weltbild‹ bei Leo Weisgerber, meint dabei weder ein wissenschaftliches Weltbild noch eine ideologische Weltanschauung. Helmut Gipper, der neben Leo Weisgerber zeit seines Lebens für eine Renaissance der Humboldtschen Sprachauffassung geworben hat, definiert die Weltansicht als eine »Art des Gegebenseins der Welt in den Kategorien und

22 Vgl. Cassirer: *Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt*, S. 121-151.

23 Vgl. Wilhelm von Humboldt: *Über den Dualis* (1827). In: Ders.: *Werke in fünf Bänden*. Bd. 3. Hg. v. A. Flitner. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988 (1963), S. 135; sowie PSF I, S. 149-279. Es sind für Cassirer vor allem die Ausdrücke räumlicher, zeitlicher und numerischer Beziehungen sowie die Formen des Ausdrucks eines Selbst-Verständnisses (vor allem im personalen, possessiven, nominalen und verbalen Ausdruck), die Modalität der semantischen Begriffs- und Klassenbildung und die Relationsbegriffe als logische Beziehungsformen, die eine sprachliche Hinwendung zur Welt prägen und zur Herausbildung verschiedener sprachlicher Weltansichten führen.

24 Vgl. Wilhelm von Humboldt: *Ueber das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung* (1820). In: Ders.: *Werke in fünf Bänden*. Bd. 3. Hg. v. A. Flitner. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988, S. 20.

Begriffsnetzen einer Sprache«. ²⁵ Daraus folgt: Die Sprache gibt erst Welt. Mit Cassirer ließe sich erweitern: Sprache ist eine symbolische Form des Gegeben-seins der Welt, und da Sprache von Menschen gesprochen wird, geben sie sich Welt – in Form von Sprache – selbst.

Für Humboldt bildet Sprache Wirklichkeit nicht nur nach, sondern erschafft dieselbe erst als bestimmte Wirklichkeit. ²⁶ »Sprache ist [...] kein bloßes Verständigungsmittel, sondern der Abdruck des Geistes und der Weltansicht des Redenden.« ²⁷ Aus diesem Zusammenhang heraus machen erst Humboldt und später Cassirer die ›Arbeit des Geistes‹, ›die Selbsttätigkeit‹ und die Bedeutsamkeit der Sprache über eine reine Abbildfunktion hinaus stark. Beide sind sich vor allem anderen einig darin, dass es für die Menschen keinen unmittelbaren, keinen unvermittelten Blick auf die Welt geben kann. Cassirer arbeitet dabei für die Sprache das heraus, was Humboldt in seinem vergleichenden Sprachstudium bereits angelegt hat: die Bestimmung der Sprache als eine spezifisch menschliche Zugriffsleistung auf Welt – mehr noch: Herstellungsleistung von Welt.

Nachfolgend möchte ich den Versuch unternehmen, zu exemplifizieren, wie eine Anwendung der Theorie der Sprache als symbolische Form in den empirischen Kulturwissenschaften aussehen könnte. Wenn man Humboldts und Cassirers Auffassung bis hierhin folgt, müsste sich auch zeigen lassen, dass Sprache und Kultur wechselseitig aufeinander verweisen und sich in Situationen, in denen zwei Kulturen aufeinander treffen, auch die Wechselwirkung zwischen zwei unterschiedlichen ›Mitteln der Gegenstandsbildung‹ bzw. zwei unterschiedlichen Art und Weisen des Gegeben-seins der Welt offenbart. Dieser Überlegung zufol-

25 Helmut Gipper: Gibt es ein sprachliches Relativitätsprinzip? Zur Verifizierung der Sapir-Whorf-Hypothese. In: Ders.: Theorie und Praxis inhaltsbezogener Sprachforschung. Aufsätze und Vorträge 1953-1990. Bd. 2. Münster: Nodus Publikationen 1992, S. 244f. Diese originär Humboldtsche Idee wurde zur Grundlage der sprachlichen Relativitätstheorie (Sapir-Whorf-Hypothese), die davon ausgeht, dass jeder, der »eine bestimmte Sprache spricht, [...] durch deren grammatische und semantische Strukturen, durch die Verschiedenheit ihrer Begriffe, zu verschiedenen Ansichten von der Welt geführt« wird (dass., S. 236). Vgl. Leo Weisgerber: Sprache als gesellschaftliche Erkenntnisform. Eine Untersuchung über das Wesen der Sprache als Einleitung zu einer Theorie des Sprachwandels. In: Schriften der Brüder-Grimm-Gesellschaft. Bd. 34. Kassel: Brüder Grimm-Gesellschaft e.V. 2008.

26 Vgl. Jörn Bohr: Die Kollektivität der inneren Sprachform als kulturtheoretische Denkform – bei Ernst Cassirer, Moritz Lazarus u.a. In: Naharaim – Zeitschrift für deutsch-jüdische Literatur und Kulturgeschichte 4 (2010), Nr. 1, S. 120-132, hier: S. 124f.

27 Wilhelm von Humboldt: Ueber den Dualis (1827), S. 135.

ge lassen sich die symbolischen Formen besonders gewinnbringend an Beispielen operationalisieren, die Transkulturationsphänomene zum Gegenstand haben. In Transkulturationsprozessen (z.B. Christianisierung, Amerikanisierung, Islamisierung, Hellenisierung, Romanisierung etc.) prallen gleichsam Kulturen aufeinander und beeinflussen sich gegenseitig.

Sprache als symbolische Form: Das Fallbeispiel der christlichen Missionierung

Die christliche Missionierung stellt vor allem im 19. Jahrhundert einen alle Lebensbereiche umfassenden Einschnitt für Völker in Nord- und Südamerika, Afrika und Teilen Asiens dar. Die alltäglichen Lebenswelten der Menschen vor Ort veränderten sich nachhaltig und mitunter rasant: Bekleidungsstile, Verkehrs- und Kommunikationsmittel, Wohnverhalten, Produktions- und Arbeitsweisen²⁸ bzw. Organisationsstrukturen, Verhaltens- und Lebensweisen, Werte und Normen wurden durch die westliche Kultur und das Christentum beeinflusst.²⁹ Der transkulturelle Charakter der christlichen Missionierung, die wechselseitige kulturelle (sprachliche, religiöse, technische, sittliche, rechtliche, historische, wissenschaftliche usw.) Beeinflussung und der dadurch ausgelöste Kulturwandel veränderten nicht nur das religiöse Weltbild der nichteuropäischen Völker. Gleichzeitig importierten die Missionen westliche Ideen und Vorstellungen in andere Lebensbereiche. Hinter dem Wirken der Mission verbirgt sich somit ein Konglomerat verschiedenster Einflussnahmen, die sich konkret benennen, aber auch idealtypisch betrachten lassen können.³⁰ Idealtypisch könnte man zusam-

28 Claude Ozankom: Christliche Botschaft und afrikanische Kultur. Zur Bedeutung der afrikanischen Tradition in der afrikanischen Theologie am Beispiel des Kongo. Neu-ried: Ars Una 1999, S. 151f.

29 Ebenso wurden die westlichen alltäglichen Lebenswelten durch die Begegnung mit den ›Fremden‹ aus Afrika, Amerika und Asien modifiziert.

30 Idealtypische Begriffe im Besonderen bzw. die Bildung von Idealtypen im Allgemeinen sind ein Versuch möglichen Hypothesen eine Richtung zu geben. Es geht weniger darum in den Idealtypen die Wirklichkeit abzubilden, sondern vielmehr eine Möglichkeit des Fassens der Wirklichkeit herzustellen bzw. es zu ermöglichen, über die überkomplexe Wirklichkeit Aussagen treffen zu können. Der idealtypische Begriff »ist keine ›Hypothese‹, aber er will der Hypothesenbildung die Richtung weisen. Er ist nicht eine Darstellung des Wirklichen, aber er will der Darstellung eindeutige Ausdrucksmittel verleihen«. (Max Weber: Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher

menfassen, dass die Missionierung neben anderen Sphären auf Raum- und Zeitordnungen ebenso Einfluss nahm wie auf das Herrschaftssystem und die sexuelle Norm.³¹

Der Ausdruck räumlicher Beziehungen z.B. ist eine Sprachfunktion im Sinne der Sprache als symbolischer Form.³² Man kann anhand der Cassirerschen Sprachfunktionen noch weitere idealtypische Annahmen formulieren und behaupten: Nicht nur die Raum- und Zeitbegriffe, sondern auch die numerischen und relationalen Beziehungsformen, der personale, possessive, nominale und verbale Ausdruck sowie die semantische Begriffs- und Klassenbildung sind potentiell von der (sprachlichen) Christianisierung betroffen.

Um das ›Wort Gottes‹ zu verkünden, hatten die Missionare drei Möglichkeiten: Sie konnten den Gebrauch einer europäischen Sprache propagieren, eine einheimische Sprache nutzen oder sich einer Mittlersprache bedienen. Alle drei Möglichkeiten gehen mit einer Übersetzungstätigkeit des Missionars einher. Bereits seit Mitte des 19. Jahrhunderts sind christliche Theologen und Missionswissenschaftler in wachsender Zahl davon überzeugt, dass »eine Kultur, die auf einer fremden Sprache aufbaut, [...] von vornherein des soliden Fundamentes« entbehrt,³³ das sie benötigt, um traditionelle Gruppenidentitäten nicht zu unterwandern. Mehrheitlich versuchen die Missionare folglich die Sprachen der ›Objekte‹ im Missionsgebiet zu erlernen, Wörterbücher und Grammatiken zu erstellen, die Bibel und andere religiöse Texte zu übersetzen. Durch diese Tätigkeiten nahmen sie potentiell auf eine Vielzahl von Formen sprachlichen Ausdrucks im Sinne der Sprache als symbolischer Form Einfluss.

Ich möchte anhand des folgenden Fallbeispiels veranschaulichen,³⁴ wie durch christliche Übersetzungen beispielsweise die Setzungen ›räumlicher Beziehungen‹, damit die Sprache als symbolische Form und damit wiederum auch

und sozialpolitischer Erkenntnis (1904). In: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 3. Aufl. Tübingen: Mohr 1968, S. 190ff.)

31 Vgl. Albert Wirz et al.: Transculturation – Mission and Modernity in Africa. A Manifesto. In: Adam Jones (Hg.): Transculturation: Mission and Modernity in Africa. Leipzig: Institut für Afrikanistik 2003, S. 7.

32 Vgl. PSF I, S. 149-170.

33 Ernst Dammann: Das Christentum in Afrika. München u.a.: Siebenstern Taschenbuch-Vlg. 1968, S. 101.

34 Es ist hier nicht Platz für eine fundierte Untersuchung der sprachlichen Einflüsse durch Übersetzungen christlicher Texte durch Missionare auf nichteuropäische Kulturen vor dem Hintergrund der Cassirerschen Kulturphilosophie. Den damit zusammenhängenden Forschungsfragen widme ich mich in meiner Dissertation.

die Kultur – verstanden als Summe der Welterklärungsweisen in einer Einzelkultur – beeinflusst worden sind.³⁵ Dafür muss man in konkreten Einzelfällen untersuchen, ob und wie Missionare über räumliche Ausdrücke auf die Sprache Einfluss genommen haben. Daran anknüpfend müssten sich dann (räumliche) Wandelprozesse in der Ausgestaltung der Lebenswelten und Lebensweisen zeigen lassen können.

Feld ist nicht gleich Feld

Ernst R. Wendland macht in seiner Untersuchung des Buches Rut im Alten Testament und dessen Übersetzung ins Tonga³⁶ deutlich, welche raumbezogene, Weltansicht generierende Funktion ein Begriff wie ›Feld‹ haben kann.³⁷ Im Buch Rut heißt es: »Darauf sagte er zu dem Löser: Das Grundstück, das unserem Verwandten Elimelech gehört, will Noomi, die aus dem Grünland Moabs zurückgekehrt ist, verkaufen.«³⁸ In der traditionellen Vorstellung der Tonga kann aber Land, ein Feld oder ein Garten nie einem Individuum gehören, sondern nur der Gemeinschaft. Möglich wäre maximal, dass eine Person einem Verwandten oder einem Freund erlaubt, ein von ihm genutztes Feld zu bestellen. Die Vorstellung eines möglichen Verkaufs existiert allerdings überhaupt nicht. Die ganze biblische Geschichte der Rut, die als Witwe eine neue Heimat in Israel findet, ist ohne ein (abendländisches) Vorverständnis von Grund und Boden als etwas Segmentierbarem, etwas, das jemandem gehören und veräußert werden kann, nicht übersetzbar – weder sprachlich noch kulturell. Wie soll ein Tonga-Sprecher

35 Daniel L. Everett hat zuletzt eindrucksvoll beschrieben, wie Sprache und Kultur korrelieren. Der ehemalige Missionar lebte viele Jahre unter den Pirahã-Indianern am Amazonas. Er zeigt anhand einer Vielzahl von Beispielen, dass die Kultur als eine Art Horizont der Sprache auftritt. Kultur schafft damit Bedingungen für Sprache und andersherum: Man spricht in einer Sprache vor allem über das, was kulturell bekannt ist. Vgl. Daniel L. Everett: *Das glücklichste Volk. Sieben Jahre bei den Pirahã-Indianern am Amazonas*. München: Deutsche Verlags-Anstalt 2010, v.a. S. 263-308, 331-358.

36 Tonga ist die Sprache einer Ethnie (ebenfalls Tonga) in der Südprovinz des heutigen Sambia.

37 Ernst R. Wendland: *The Cultural Factor in Bible Translation. A Study of Communicating the Word of God in a Central African Cultural Context*. London, Stuttgart u.a.: United Bible Society 1987, S. 181.

38 Buch Rut 4, 3. Als Löser wird hier jemand bezeichnet, der die kinderlose Witwe Rut durch Heirat von der Kinderlosigkeit erlösen möchte.

verstehen, dass der Teil eines Feldes verkauft werden soll, wenn seine räumliche Vorstellung eines Feldes keine Segmentierung und sein Feldbegriff keine Verkaufsoption vorsieht? Wenn der Missionar diese Bibelstelle übersetzt und dabei den Feldbegriff der Tonga verwendet, wird der existierende Feldbegriff in einen neuen Bedeutungskontext überführt. Wenn die Tonga den Feldbegriff in seiner neuen Bedeutung übernehmen würden, hätte das weit reichende Auswirkungen auf ihre alltägliche Lebenswelt. Felder könnten dann segmentiert und veräußert werden. Halten sie am traditionellen Feldbegriff fest, erschließt sich ihnen der Bibeltext nicht.

Im Fall der Tonga wurde in der Bibelübersetzung der traditionelle Feldbegriff verwendet und mit einer biblischen Bedeutung aufgeladen. Die Tonga haben sprachlich wie kulturell in Folge dessen einen hybriden Umgang entwickelt. So wird für ein Feld im ›traditionellen Sinne‹ der Tonga-Begriff verwendet. Für Grund- und Boden im biblisch-abendländischem Sinne werden englische Begriffe verwendet. Auch lebensweltlich lässt sich diese Unterscheidung abbilden. Es gibt jetzt sowohl ›westliche Felder‹, die verkauft und segmentiert werden können, als auch ›traditionelle Felder‹, die der Gemeinschaft gehören und nicht verkauft und geteilt werden können.³⁹

Dieses Beispiel zeigt, dass mit einem Ausdruck wie ›Feld‹ nicht zwangsläufig dieselben Vorstellungen verbunden sind. Die zugewiesenen Qualitäten, die das ›Feldhafte‹ bestimmen, sind verschieden. Dies kann als ein Beleg für sprachliche Weltansichten gelesen werden. Über die kulturvergleichenden Rückschlüsse hinaus ließe sich weiterhin eine These ableiten: Über das Aufpfropfen der westlich-christlichen Bedeutung im Rahmen der Missionierung modifiziert sich nicht nur der sprachliche Feldbegriff, sondern auch die lebensweltliche Entsprechung – kurzum: ›Afrikanische Felder‹ sind nun ›europäische Felder‹. Sprachwandel und Kulturwandel beziehen sich wechselseitig aufeinander. Felder können nun segmentiert und verkauft werden.

Auch wenn sich das Gesagte wohl nicht so umfassend verallgemeinern lässt, wird m.E. unter dem Vorzeichen der Philosophie der symbolischen Formen anschaulich, warum es gewinnbringend sein kann, dieselbe zu operationalisieren: Sprachen sind Ergebnisse einer geistigen Tätigkeit. In Sprachen verkörpern sich gleichsam unterschiedliche Weltansichten, die sich in je spezifischen Welterklärungen Ausdruck verleihen. Sprache, betrachtet als symbolische Form, macht, zusammen mit Mythos, Religion, Kunst und Wissenschaft die menschliche Kulturalität aus, die allen einzelnen Kulturen zugrunde liegt. Das Gewähren einer

39 Diese Beobachtung stützt sich auf eigene Erhebungen des Autors in Gesprächen mit Kleinbauern in der Südprowinz Sambias.

Einsicht in diese grundsätzliche Prägung des Menschen ermöglicht eine Fokussierung des Gemeinsamen zwischen den Kulturen.

Es wäre m.E. möglich, durch eine Operationalisierung der Philosophie der symbolischen Formen jenen Gesamtzusammenhang menschlicher Kultur herzustellen, auf dessen Mangel in den kulturwissenschaftlich-ethnologischen Forschungen Schmied-Kowarzik (wie eingangs erwähnt) hingewiesen hat. Eine kulturphilosophische Anthropologie Cassirerscher Prägung bedarf dabei der Erkenntnisse anderer Wissenschaften. Sie greift auf die Geschichte, die Linguistik, die Soziologie, die Ethnologie und andere Forschungsfelder zurück, um die Struktur menschlicher Kulturalität untersuchen zu können. Auf Grundlage der Erkenntnisse der empirischen Wissenschaften ist es möglich, die subjektiven und objektiven Verstehensleistungen der Menschen sprachlich, mythisch, religiös, künstlerisch usw. zu verorten.⁴⁰ Dabei geht es weder einzig um kulturelle Differenzen noch allein um funktionale Vergleiche, sondern um das Prinzip menschlicher Kulturalität. »Es ist merkwürdig, wie wenig in der heutigen Philosophie diesen Fragen nachgegangen wird.«⁴¹ In der hier vorgeschlagenen Lesart vermag es Cassirers Philosophie, das Denken in Differenzen zu überwinden und die Gemeinsamkeiten im Rahmen der Theorie einer symbolischen Vermitteltheit aller ›Welthabe‹ zu fokussieren.

LITERATUR

- Bösch, Michael: Das Netz der Kultur. Der Systembegriff in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers. Würzburg: Königshausen & Neumann 2004.
- Bohr, Jörn: Die Kollektivität der inneren Sprachform als kulturtheoretische Denkform – bei Ernst Cassirer, Moritz Lazarus u.a. In: Naharaim – Zeitschrift für deutsch-jüdische Literatur und Kulturgeschichte 4 (2010), Nr. 1, S. 120-132.
- Cassirer, Ernst: Philosophie der symbolischen Formen. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt: 1956. [Bd. 1, 1923: Die Sprache; Bd. 2, 1925: Das mythische Denken; Bd. 3, 1929: Phänomenologie der Erkenntnis. Sigle PSF I-III]
- Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt. In: Ders.: Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933. Hg. v. E. W. Orth u. J. M.

40 Vgl. Ernst Tugendhat: Anthropologie statt Metaphysik. München: Beck 2010, S. 45.

41 Ebd.

- Krois unter Mitw. v. J. M. Werle. Hamburg: Meiner 1995, S. 121-151. [Sigle SGW]
- Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften. In: Ders. *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*. Darmstadt: Primus 1997, S. 169-200.
 - Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. Aus dem Engl. übers. v. R. Kaiser. Hamburg: Meiner 1996. [Sigle VM]
- Dammann, Ernst: *Das Christentum in Afrika*. München [u.a.]: Siebenstern Taschenbuch-Vlg. 1968.
- Daniel, Ute: *Kompodium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006.
- Everett, Daniel L.: *Das glücklichste Volk. Sieben Jahre bei den Pirahã-Indianern am Amazonas*. München: Deutsche Verlags-Anstalt 2010.
- Gipper, Helmut: Gibt es ein sprachliches Relativitätsprinzip? Zur Verifizierung der Sapir-Whorf-Hypothese. In: Ders.: *Theorie und Praxis inhaltsbezogener Sprachforschung. Aufsätze und Vorträge 1953-1990. Bd. 2*. Münster: Nodus Publikationen 1992.
- Graeser, Andreas: Ernst Cassirer. München: Beck 1994.
- Humboldt, Wilhelm von: Ueber den Dualis (1827). In: Ders.: *Werke in fünf Bänden. Bd. 3. Hg. v. A. Flitner*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988, S. 113-143.
- Ueber das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung (1820). In: Ders.: *Werke in fünf Bänden. Bd. 3. Hg. v. A. Flitner*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988, S. 1-25.
- Kandt, Richard: *Caput Nili. Eine empfindsame Reise zu den Quellen des Nils*. Reprint der 6. Aufl. Berlin 1921. Konstanz: Selbstverlag des Landesmuseums 1991.
- Kresse, Kai: Symbolischer Relationismus, nach Cassirer. Programmatische Skizzen zu einer Philosophie der Kulturen und zu einer Ethnologie der Philosophie. In: Roger Behrens, Kai Kresse, Ronnie M. Peplow (Hg.): *Symbolisches Flanieren: Kulturphilosophische Streifzüge. Festschrift für Heinz Paetzold zum 60. Hannover: Wehrhahn 2001, S. 236-251*.
- Landmann, Michael: *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdarstellung in Geschichte und Gegenwart. 5., durchges. Aufl.* Berlin u. New York: de Gruyter 1982.
- Lazarus, Moritz: Einige synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie. In: Ders.: *Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft. Hg., mit e. Einl. u. Anm. vers. v. K. Ch. Köhnke*. Hamburg: Meiner 2003, S. 131-238.

- Ozankom, Claude: Christliche Botschaft und afrikanische Kultur. Zur Bedeutung der afrikanischen Tradition in der afrikanischen Theologie am Beispiel des Kongo. Neuried: Ars Una 1999.
- Peplow, Ronnie M.: Ernst Cassirers Kulturphilosophie als Frage nach dem Menschen. Würzburg: Königshausen & Neumann 1998.
- Pontoppidan, Henrik: Der Sensenmann. In: Ders.: Der Eisbär. Erzählungen. Übers. v. U. Birckholz. Leipzig: Reclam 1976, S. 7-19.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich: Philosophische Überlegungen zum Verstehen fremder Kulturen und zu einer Theorie der menschlichen Kultur. In: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik/Justin Stagl (Hg.): Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion. Berlin: Reimer 1993, S. 51-92.
- Tugendhat, Ernst: Anthropologie statt Metaphysik. München: Beck 2010.
- Weber, Max: Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis (1904). In: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Hg. v. Johannes Winckelmann. 3. Aufl. Tübingen: Mohr 1968, S. 146-214.
- Weisgerber, Leo: Sprache als gesellschaftliche Erkenntnisform. Eine Untersuchung über das Wesen der Sprache als Einleitung zu einer Theorie des Sprachwandels. In: Schriften der Brüder-Grimm-Gesellschaft. Bd. 34. Kassel: Brüder Grimm-Gesellschaft e.V. 2008.
- Wendland, Ernst R.: The Cultural Factor in Bible Translation. A Study of Communicating the Word of God in a Central African Cultural Context. London, Stuttgart [u.a.]: United Bible Society 1987.
- Wirz, Albert et al.: Transculturation – Mission and Modernity in Africa. A Manifesto. In: Adam Jones (Hg.): Transculturation: Mission and Modernity in Africa. Leipzig: Institut für Afrikanistik 2003.

