

turen«, doch scheint mir seine »Ortspolygamie« (»mit mehreren Orten verheiratet zu sein«) doch eher ein Upperclass-Phänomen.<sup>11</sup> Wir müssen aber in vielen modernen Gesellschaften nicht mehr weit reisen, um anderen Kulturen zu begegnen; man kann daher keineswegs mehr vom überholten Konzept einer »Container-Kultur« ausgehen, nach dem man Kulturen als aufruhend auf einem bestimmten zugrunde liegenden Volksgeist oder an bestimmten ethnischen Merkmalen festmacht und also als in sich geschlossen versteht.<sup>12</sup> Sie sind auch nicht inkommensurabel, bloß weil sie andersartig sein können, mit jeweils in ihnen implizierten spezifischen Werten und andersartigen Realitätsvorstellungen.<sup>13</sup> All dies kann sich mit den jeweiligen – auch gemeinsamen – Lebensformen ändern, und es gilt, die Gewordenheit des Andersartigen zu verstehen.

## 1.2 Dynamische Kulturbegriffe

Kulturen wandeln sich. Bereits Nietzsche hatte deutlich gemacht, dass statische Begriffe insgesamt prinzipiell inadäquat sein müssen zur Beschreibung einer sich verändernden, in Entwicklung befindlichen Lebenswelt<sup>14</sup>, eine Kritik, die u.a. von Whitehead in seinen Überlegungen zu *Prozess und Realität* aufgenommen wird.

Erhellend ist hier auch der Vergleich von »Kultur«begriffen in verschiedenen Sprachen (Im Französischen und Englischen spricht man oft eher von *civilisations*.<sup>15</sup>):

Wird »Kultur« heute oft als Gegenbegriff zu »Natur« verstanden und als Inbegriff menschlicher Gestaltungsleistungen gesehen, so wurde das lateinische »*cultura*« zunächst konkret als Pflege und Bearbeitung von Äckern verstanden und erst durch Cicero auf die Kultivierung der Seele, des Selbst übertragen, was noch in Kants und Herders Bildungsbegriff aufgenommen wurde.<sup>16</sup>

<sup>11</sup> Welsch, *Transkulturalität. Lebensformen nach dem Ende der Kulturen*, S. 8 ff.

<sup>12</sup> Beck, *Was ist Globalisierung?*, S. 49 ff.

<sup>13</sup> Göller, Sind Kulturen inkommensurabel?, in: Jammal (Hg.), *Kultur und Interkulturalität*, S. 43 ff.

<sup>14</sup> Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*, SS III, S. 309 ff.

<sup>15</sup> Die deutsche Debatte um »Zivilisation« und »Kultur« zwischen Politik und Geist beschreibt gut Geyer, *Einführung in die Philosophie der Kultur*, S. 17 ff.

<sup>16</sup> Elberfeld, *Sprache und Sprachen*, S. 280 ff zeichnet die Entwicklung der Semantik dieses Wortfelds in der deutschen und englischen Sprache nach.

Als »Kultur« gilt aber heute auch die Gesamtheit menschlicher Erzeugnisse, die Weltdeutung beinhalten und als ihre Reflexion zu gelten haben.

In Asien hingegen gelten andere Vorstellungen, z. B. ist im Japanischen der entsprechende Ausdruck mit »Wind« ganz anders gelagert.<sup>17</sup> (Zum besseren Verständnis sei angemerkt, dass das chinesische Wort für Wind, »feng«, auch »musikalisch-dichterische Liedweise« bedeutet und sich gleich auf zwei Sinne bezieht, nämlich Gehör und Geruchssinn. Hören / Riechen wird mit dem gleichen Wort »wén« bezeichnet. »Wind« kann also den Sinn eines atmosphärischen Eindrucks, einer Aura annehmen.<sup>18</sup>) Kulturbegriffe sind also kulturell verschieden. Zudem sind sie, wie Geyer nach seiner Auffächerung unterschiedlichster (»westlicher«) Kulturbegriffe formuliert, nicht nur plural, sondern auch interessengeleitet, und das gilt natürlich auch für den hier präferierten Kulturbegriff Cassirers.

Die Humboldtsche Unterscheidung zwischen *ergon* und *energeia*, zwischen Werk und wirkender Kraft in der Sprache, greift auch Cassirer für seine *Philosophie der symbolischen Formen* auf und kritisiert damit den klassischen Substanzbegriff.<sup>19</sup>

Seine Kulturphilosophie ist zugleich philosophische Anthropologie<sup>20</sup> und keineswegs reduktionistisch wie die von ihm erweiterte klassische Definition des Menschen als *animal rationale*. Denn Cassirer geht auf Uexkülls Beschreibung von Umwelten der Tiere zurück, die dieser relativ zu ihrer organischen Ausstattung durch Merkwelt und Wirkwelt je anders in Funktionskreise gliedert.<sup>21</sup>

Cassirer stellt sich die Frage, ob man dieses Konzept nicht auch auf Menschen übertragen könne. Er geht dabei von der Lebenswelt des Menschen aus und stellt fest, dass sich hier, anders als bei Tieren, zwischen Merkwelt und Wirkwelt noch eine neue Dimension auftut, die er als »Symbolnetz« oder »Symbolsystem« bezeichnet.<sup>22</sup>

Daher kann der Mensch – »wenn es überhaupt eine Definition

---

<sup>17</sup> Ohashi, Der Wind als Kulturbegriff in Japan, in: Paul (Hg.), *Kultur: Begriff und Wort in China und Japan*, S. 79–93.

<sup>18</sup> Vgl. Obert, *Welt als Bild*, S. 98.

<sup>19</sup> Grundlegend ist hier Cassirers Untersuchung zu Substanzbegriff und Funktionsbegriff, etwa S. 3–34 sowie S. 359–409.

<sup>20</sup> Recki, *Ernst Cassirer*, S. 50.

<sup>21</sup> vgl. Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, S. 219; s. auch Cassirer, Versuch über den Menschen (VM), S. 47.

<sup>22</sup> Cassirer, VM, S. 49.

des Wesens oder der Natur des Menschen gibt« – nur funktional, nicht aber über eine ihm eigene Substanz definiert werden: »Das Eigentümliche des Menschen, das, was ihn wirklich auszeichnet, ist nicht seine metaphysische oder physische Natur, sondern sein Wirken.«<sup>23</sup>

Das führt Cassirer dazu, den Menschen als *animal symbolicum* zu bezeichnen, denn wenn man eine empirische Darstellung von der Natur des Menschen geben wolle, so reiche das Merkmal Rationalität nicht aus. Die Beschreibung der Sprache als Quelle von Rationalität z. B. sei nur ein Teilaspekt, neben dem man die emotionale Sprache und die der poetischen Phantasie nicht vergessen dürfe: »Zuallererst drückt die Sprache nicht Gedanken oder Ideen aus, sondern Gefühle und Affekte.«<sup>24</sup>

Unter »symbolischer Form« versteht Cassirer »jede Energie des Geistes [...], durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird.«<sup>25</sup>

Solche Symbolisierung ist schon in der Welterfassung vorbegrifflich als produktives Gestalten am Werk, wenn z. B. Erklärung und Deutung von Naturphänomenen in mythischen Bildern<sup>26</sup> eine erste »Fernstellung der Umwelt zur Welt«<sup>27</sup> bewirkt und anstelle tierischer Reaktion menschliche Antworten<sup>28</sup> ermöglicht. Doch müssen solche Bilder und Welterklärungen sprachlich vermittelt werden,

<sup>23</sup> Cassirer, VM, S. 110.

<sup>24</sup> a. a. O., S. 51 und 50.

<sup>25</sup> Cassirer, Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften, S. 79.

<sup>26</sup> vgl. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. II (»Mythos«).

<sup>27</sup> Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, S. 38 ff.

<sup>28</sup> Cassirer, VM, S. 52. Während Cassirer in der *Philosophie der symbolischen Formen* noch »Zeichen« und »Symbol« synonym benutzt, unterscheidet er diese in VM 57 streng: »Dass es im tierischen Verhalten ziemlich komplexe Zeichen- und Signalsysteme gibt, scheint eine gesicherte Tatsache zu sein« (wie die komplexen Tänze der Bienen, die die Richtung einer Futterquelle durch Abweichung von der Schwerkraft andeuten, die im dunklen Bienenstock für die Abweichung von der Sonne steht). »Wir können sogar sagen, dass einige Tiere, vor allem Haustiere, außerordentlich empfänglich für Zeichen sind. Ein Hund reagiert auf die geringfügigsten Veränderungen im Verhalten seines Herrn; er kann sogar den Gesichtsausdruck des Menschen oder Modulationen der menschlichen Stimme differenzierend wahrnehmen« (ich ergänze: und eigene Befindlichkeiten mit den ihm zur Verfügung stehenden Mitteln ausdrücken). »Aber diese Phänomene sind vom Verstehen der Symbolsprache des Menschen noch sehr weit entfernt.«

weshalb Cassirer im ersten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* zunächst die Sprache als weltbewältigendes Medium abhandelt. Es wird aber an diesem Beispiel deutlich, dass die von Cassirer gewählte Reihenfolge seiner Abhandlung eine bloß analytische Trennung darstellt und in der Praxis ein Ineinander verschiedener symbolischen Formen sich zu dem bereits erwähnten Symbolnetz verdichtet; und erst durch die Vielfalt der Symbolsysteme wird relationales Denken möglich.<sup>29</sup>

Es entstehen durch die Verknüpfung oder »Relationierung« von Symbolprozessen Verweisungszusammenhänge, die dadurch – sich stabilisierend – zunehmend »Kohärenz und Konnotativität« erhalten, und Dinge, die zueinander passen oder sich voneinander abgrenzen, in Beziehung zueinander setzen<sup>30</sup>.

Das gilt insbesondere auch für das Symbolschaffen in der Kunst, speziell der bildenden Kunst:

Cassirers Beschäftigung mit der Renaissance<sup>31</sup> (da in ihr sich – zusammen mit der Zentralperspektive, die den Menschen in den Mittelpunkt des Sehens stellte – der für unsere Kultur so wichtige Gedanke der Individualität entwickelt habe) zielt auf die besondere Art des künstlerischen Sehens. Auch in ihm sind bereits Gestaltungsleistungen am Werk:

»Bei dieser künstlerischen Vision geht es nicht nur um ein Aufnehmen von Eindrücken, die auf uns einströmen. Es geht vielmehr auch und vorab um das Sehen von Gestaltungsmöglichkeiten in dieser Welt der auf uns einströmenden Eindrücke, und damit um eine Gestaltung schon im Sehen selbst. Wo der bloß aufnehmende Blick die zerstreuten Sichten registriert, die die Welt uns bietet, gestaltet der künstlerische Blick diese Sichten zu einer Sicht, die sich in einem Bilde oder einer Plastik, einer Erzählung oder einer musikalischen Komposition, kurz: in einem Kunstwerk verdichtet.«<sup>32</sup>

Diese schöpferische Vision als Quelle individuellen Ausdrucks bereitet späteren Abstraktionsleistungen den Weg. Denn solch gestalten des Sehen (später wird Wittgenstein von »etwas *als etwas* sehen« sprechen) schafft die sinnliche Fundierung aller späteren begrifflichen Leistungen, und indem es zu einem individuellen eigenständigen

<sup>29</sup> Cassirer, VM, S. 66.

<sup>30</sup> Schwemmer, a. a. O., S. 93 f.

<sup>31</sup> z. B. in: *Individuum und Kosmos in der Renaissance*, oder in der »Logik der Kulturwissenschaften«.

<sup>32</sup> Schwemmer, a. a. O., S. 230.

gen und unabhängigen Werk geworden ist, ist damit eine eigene neue Wirklichkeit geschaffen.<sup>33</sup>

Cassirer fasziniert an der Renaissance – und z. B. auch an Leonardo da Vinci –, dass hier Kunst und Wissenschaft, z. B. in Architektur, Mathematik, Musik und Malerei, eine Synthese eingingen.

Es handelt sich dabei jeweils – auch in der Wissenschaft – um Ausdrucksphänomene; und damit trägt Cassirer der Husserl'schen Kritik am Ausblenden der Lebenswelt und des Wissenschaft treibenden Subjekts Rechnung. (Nur so kann es zum »objektivistischen Schein« der Wissenschaften kommen und zum Vergessen der auch in ihnen zentralen menschlichen Gestaltungsleistungen in Symbolprozessen.) Alle symbolischen Phänomene sind für Cassirer durch die Grundfunktionen des Ausdrucks, der Darstellung in einer Repräsentation und der damit intendierten Bedeutung, z. B. einer wissenschaftlichen Theorie, definiert.<sup>34</sup>

Wenn überpersonale Kräfte wie das Wirken eines »Volksgeistes« oder einer »Kulturseele« zur Erklärung des Ursprungs von Sprache, Religion und Gesellschaft bemüht werden, so ist dies für Cassirer »nichts anderes als ein Verzicht auf wissenschaftliche Erklärung und ein Rückfall in den Mythos«.<sup>35</sup>

»Die Welt der Kultur wird dabei als eine Art von Überwelt erklärt, die in die physikalische Welt und das Dasein der Menschen hineinwirkt. Eine kritische Kulturphilosophie kann sich keiner der beiden Erklärungsarten gefangen geben. Sie muss eben sowohl die Scylla des Naturalismus als auch die Charybdis der Metaphysik vermeiden.«<sup>36</sup>

Das gelingt dadurch, dass man sich klar macht, dass Subjekt und Objektwelt, Ich und Du, nicht fertig sind, sondern sich miteinander im Austausch entwickeln. Sie sind keine zwei substantiell getrennte Wesenheiten, sondern sind im Sprechen, künstlerischem Bilden, im Denken und Forschen miteinander aktiv, um sich in dieser Aktivität zu finden und sich gleichzeitig voneinander zu unterscheiden<sup>37</sup> und gemeinsam im Medium der Kultur in Wechselwirkung zu treten.

Cassirer will also die Bedingungen der Möglichkeit von Kultur überhaupt in den Blick nehmen. Er geht nicht von verschiedenen zu

<sup>33</sup> a. a. O., S. 231 f.

<sup>34</sup> Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* 1, S. 19.

<sup>35</sup> a. a. O., S. 50.

<sup>36</sup> ebd.

<sup>37</sup> a. a. O., S. 51.

bewertenden kulturellen Inhalten aus, verliert sich also nicht in Diversifikationen, sondern sucht Einheit in der Arbeit des Erzeugens von Kultur. Solche Kulturphilosophie muss wohl Strukturanalyse betreiben, sucht aber auch nach einer Zusammenschau, die alle Einzelformen umfasst, und muss ihren Blick daher auf den Kultur generierenden Prozess lenken. Sie ist hier »nicht Morphologie der Kultur und ebenso wenig Kritik der einzelnen Kulturerscheinungen (und auch nicht ihre Kommentierung), sondern transzendente Anthropologie.«<sup>38</sup> Dieser integrative Ansatz »ist nicht nur Kultur-, sondern Fundamentalphilosophie. Es geht Cassirer um das Ganze der geistigen Formen von Weltauffassung und -gestaltung.«<sup>39</sup>

Damit ergibt sich ein geradezu logisches Interesse, über die eigenen habitualisierten Kategorien hinaus andere Möglichkeiten von Welterfassung und -deutung kennen zu lernen, denn die eigenen Prämissen werden in ihrer Eigenart und Funktion um so klarer, je besser wir sie von anderen Kategorien, Weltzugriffen und Denkmodalitäten unterscheiden können. Gemäß Whorfs Beschreibung des »Hintergrundsphänomens«<sup>40</sup> kann man nämlich auch die eigene Kultur als ein solches identifizieren: Jeder Mensch wird durch die Kultur, in der er aufwächst, entscheidend geprägt. Allerdings weiß er im normalen Alltag davon nichts, wenn er nicht mit anderen Prägungen konfrontiert wird. So sind seine eigenen kulturspezifischen Eigenarten für ihn selbstverständlich, und da für die anderen Menschen seiner Umgebung die gleichen Selbstverständlichkeiten gelten, gibt es keinen Anlass darüber nachzudenken oder diesen Hintergrund als besonders wahrzunehmen. Es ist die eigene Standpunkthaftigkeit, die unserem Bewusstsein wie der »blinde Fleck« in unserem Auge unbewusst bleibt. (Waldenfels spricht treffend von einem »Selbstentzug im Fremdbezug«.<sup>41</sup>)

Erst auf einem nicht ausgeblendeten Hintergrund aber erhalten alle kulturellen Phänomene ihre Kontrastierung und Bedeutung bzw. werden in ihrer Eigenart erst wahrnehmbar: Kulturelle »Prägungen zum Sein« werden erst dann in ihrer Besonderheit richtig verständ-

---

<sup>38</sup> Geyer, a. a. O., S. 48

<sup>39</sup> ebd.

<sup>40</sup> Whorf, *Sprache, Denken, Wirklichkeit*, S. 9–13 beschreibt einen Stamm, der aufgrund besonderer physiologischer Beschaffenheit nur die Farbe Blau sehen kann. Kann er einen Begriff von Farbe haben? Oder eine Vorstellung von »Blau«?

<sup>41</sup> Waldenfels, *Sinnesschwellen*, S. 127.

lich, wenn wir andere Möglichkeiten solcher Weltschöpfung danebenhalten. Nur so gelangen wir zu einem vertieften Verständnis nicht nur des anderen, sondern auch des eigenen symbolischen Gestaltens und zugleich nicht nur zu einer Synopse, sondern auch zu einem Verstehen allgemein menschlicher Weisen von Welterzeugung.<sup>42</sup>

Schwemmer kritisiert aber zu Recht, dass Cassirer »die Materialität dieser Symbolismen und die Rolle, die die mit dieser Materialität gegebene Eigenstruktur auch für die Bedeutung dieser Symbolismen spielt« eher weniger gesehen<sup>43</sup> und damit vernachlässigt hat. Die Funktion muss nämlich die Eigenart einer symbolischen Form bestimmen und nicht ihre materiale Struktur, was Cassirer das »Prinzip des Primats der Funktion vor dem Gegenstand« nennt und sogar als »Grundprinzip des kritischen Denkens« sieht.<sup>44</sup>

Man könnte zwar auch dem prozessualen Kulturbegriff von Sartre den Vorzug geben, der z. B. von Zimmermann »im Ausgang von der empirischen Phänomenologie« – unter Einbeziehung von Lacan – zugrunde gelegt wird. Doch auch hier sind in der Auseinandersetzung mit Marx und Kierkegaard ontologische Prämissen am Werk, und daher kritisiert Zimmermann Sartres europäische Perspektive<sup>45</sup> und fordert Differenzierungen im Kulturbegriff.

Doch wegen des Aspektreichtums des Cassirer'schen Ansatzes, der eine »Vielheit von Einheiten« auch kulturell ermöglicht, und der Relevanz der symbolischen Formen gerade auch für das Bilden in der Kunst ziehe ich es vor, aus interkultureller Perspektive in die Richtung weiterzudenken, wie sie sich z. B. in Steinecks *Kritik der symbolischen Formen* artikuliert. (Damit sind sowohl *genitivus subjectivus* als auch *objectivus* gemeint, und Steineck entfaltet entsprechend diese Kritik der *Philosophie der symbolischen Formen* und des sich daraus ergebenden Kulturbegriffs am herkömmlichen Substanzdenken, schildert darüber hinaus dieses Denken als noch zu europäisch und will »allfällige blinde Flecken« – gerade auch im Hinblick auf und in Beschäftigung mit japanischer Kultur – reflektieren.<sup>46</sup> Schließlich

<sup>42</sup> Recki, a. a. O., S. 30

<sup>43</sup> Schwemmer, *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*, S. 49

<sup>44</sup> Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* 1, S. 11

<sup>45</sup> Zimmermann, *Kritik der interkulturellen Vernunft*, S. 70f sowie S. 101–123.

<sup>46</sup> Steineck, *Kritik der symbolischen Formen* I, S. 1, 3. (Letzteres geschieht in den Folgebänden.)