

Pellegrino Favuzzi

Kulturphilosophie und Politischer Mythos

Ernst Cassirers Kritik der mythisch-politischen Vernunft

1. Einleitung

Die Philosophie der Politik Ernst Cassirers ist noch immer ein umstrittenes Thema in der Forschung,¹ und das gilt insbesondere für seine letzte politische Studie *The Myth of the State*, eine kulturphilosophische Analyse der intellektuellen Voraussetzungen des ›Totalitarismus‹, die wiederholt wegen des »Ausweichens der grundsätzlichen Fragen« Bedenken erweckt hat, sogar als »unangemessene Antwort« und »unschlüssige Diskussion« des modernen politischen Mythos auf heftige Kritik gestoßen ist.²

* Abkürzungen: Ernst Cassirer, *Gesammelte Werke*, hg. v. Birgit Recki, 25 Bde., Hamburg 1998-2008 (=ECW); ders., *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, hg. v. Klaus Christian Köhnke / John Michael Krois / Christian Möckel / Oswald Schwemmer, 18 Bde., Hamburg 1995ff (=ECN); ders., *The Myth of the State*, hg. v. Charles William Hendel, New Haven/London 1946, parallel zitiert auf Englisch nach ECW 25 bzw. auf Deutsch nach ders., *Vom Mythos des Staates*, übers. v. Franz Stoeßl, Zürich 1949 (=MS S./S.).

1 Vgl. David Lipton, *Ernst Cassirer. The Dilemma of a Liberal Intellectual in Germany 1914-1933*, Toronto 1978; Barbara Henry, *Libertà e mito in Cassirer*, Napoli 1986; John Michael Krois, *Ernst Cassirer. Symbolic Forms and History*, New Haven/London 1987; Enno Rudolph / Bernd-Olaf Küppers, (Hg.), *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, Hamburg 1995; Enno Rudolph, (Hg.), *Cassirers Weg zur Philosophie der Politik*, Hamburg 1999; Dirk Lüddecke, *Staat – Mythos – Politik. Überlegungen zum politischen Denken bei Ernst Cassirer*, Würzburg 2003; Christian Möckel, »Ernst Cassirers Philosophie der Politik. Rationalität, Unveräußerlichkeit natürlicher Rechte, ethisches Primat« in: Mirko Wischke, (Hg.), *Erster Jahresband des Deutschsprachigen Forschungszentrums für Philosophie Olomouc*, Olomouc 2005; Roman Parkhomenko, *Cassirers politische Philosophie. Zwischen allgemeiner Kulturtheorie und Totalitarismus-Debatte*, Karlsruhe 2007; Dirk Lüddecke / Felicia Englmann, (Hg.), *Das Staatsverständnis Ernst Cassirers*, Baden Baden 2015. Für eine Rezeptionsgeschichte dieser Aspekte auch außerhalb der Cassirer-Forschung siehe Pellegrino Favuzzi, *Cultura e stato. Fonti e contesto del pensiero politico di Ernst Cassirer – Kultur und Staat. Quellen und Kontext des politischen Denkens Ernst Cassirers*, elektronisch publizierte Dissertation, Padua/Berlin 2013, S. 11-46.

2 Erich Voegelin, »Review of ›The Myth of the State‹ by Ernst Cassirer« in: *Journal of Politics* 9, Nr. 3 (1947), S. 445f (eigene Übersetzung) und Leo Strauss, »The Myth of the State by Ernst Cassirer« in: *Social Research* 14 (1947), S. 127f (eigene Übersetzung). Für bibliographische Angaben zu den wichtigsten Rezensionen zu *The Myth of the State* siehe Walter Eggers / Sigrid Mayer, (Hg.), *Ernst Cassirer. An Annotated Bibliography*, New York/London 1988, S. 358-363. Wieder von einer »müßigen philosophisch-geschichtlichen, statt politisch-geschichtlichen Übung« sprach vor einigen Jahren Jacob Mali, »The Myth of the State Revisited. Ernst Cassirer and Modern Political Theory« in: Jeffrey Andrew Barash, (Hg.), *The Symbolic Construction of Reality. The Legacy of Ernst Cassirer*, Chicago 2008, S. 145f. (eigene Überset-

Zweifellos hat man es mit einem problematischen Werk zu tun: *The Myth of the State* erschien im Oktober 1946 postum, und zwar mehr als ein Jahr nach dem Tod Cassirers, und obwohl es lange Zeit als fertige Arbeit präsentiert und rezipiert wurde, stellt sich infolge der Edition nachgelassener Materialien immer mehr die dringende Frage nach ihrer philologischen Überprüfung.³ Bereits die Gliederung und die Proportionen der einzelnen Teile im Vergleich zueinander erwecken den Eindruck, dass es sich um die ersten wichtigen Schritte innerhalb eines größeren Plans handelt: Die entscheidende Frage nach dem »Mythos des 20. Jahrhunderts« wird entgegen der anspruchsvollen Überschrift des letzten Teils erst im kurzen Schlusskapitel über die »Technik moderner politischer Mythen« erörtert, während die ersten beiden größeren Teile zu Mythos und Staat, auch wegen ihrer anscheinend ideengeschichtlichen Darstellungsweise, eher als eine Einführung in das Grundthema wirken.⁴

zung). Fokussiert auf *The Myth of the State* sind auch die Studien von Fabien Capeillères, »Cassirer penseur politique. 'The Myth of the State' contre 'Der Mythos des 20. Jahrhunderts'« in: *Cahiers de Philosophie politique et juridique* 24 (1994), S. 175-204; Christopher G. Flood, »Case Studies in Mythopoietic Narrative. A Note on Cassirer as Mythmaker« in: ders., *Political Myth. A Theoretical Introduction*, New York 1996, S. 257-275; Chiara Bottici, »Philosophies of Political Myth. A Comparative Look Backwards. Cassirer, Sorel and Spinoza« in: *European Journal of Political Theory* 8 (2009), S. 365-382; Andreas Jürgens, *Humanismus und Kulturkritik. Ernst Cassirers Werk im amerikanischen Exil*, München 2012; Karl Acham, »Die Mythisierung des Staates. Ernst Cassirers Kritik des Totalitarismus«, in: Joanna Giel (Hg.), *Ernst Cassirer zwischen Mythos und Wissenschaft*, Breslau 2015, S. 19-56.

- 3 Gemeint ist vor allem das Manuskript »The Myth of the State. Its Origin and Its Meaning. Third Part. The Myth of the Twentieth Century« [redaktioneller Titel] in: Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Bestand »Ernst Cassirer's Papers«, Signatur GEN MSS 98/ Series II/Box 20/Folder 384-385, publiziert in *ECN* 9, S. 167-225 (der Text wird im Folgenden immer in eigener Übersetzung zitiert). Dieser umfassende Text geht auf die früheste Phase der Ausarbeitung von *The Myth of the State* 1943-1944 zurück und dem Titel zum Trotz enthält inhaltliche und textliche Bezüge auch auf den ersten und den zweiten Teil des Buches. Vgl. »Editorischen Hinweise« in: *ECN* 9, S. 343-347 und Jürgens, *Humanismus und Kulturkritik*, aaO. (FN 2), S. 118ff. Das Problem der Entstehungsgeschichte von *The Myth of the State* hat bisher in der Forschung kaum Interesse erweckt. Ziemlich sicher ist allerdings, dass der dritte Teil des 1946 erschienenen Werkes nach einer intensiven Revision publiziert wurde. Brisant ist in dieser Hinsicht die Streichung von Absätzen, in denen sich Cassirer explizit über die ethisch-politischen Probleme des Nationalsozialismus äußert. Ob und inwieweit die amerikanischen Herausgeber oder der Philosoph selbst aus systematischen oder editorischen Gründen auf diese Teile verzichteten, bleibt immer noch aufzuklären. Zweifellos hat aber diese Umarbeitung dazu beigetragen, die Rezeption des Werkes zu schwächen und die der politischen Philosophie Cassirers lange Zeit zu verhindern, da viele Kommentatoren die scheinbare Unzeitgemäßheit und Unschlüssigkeit seiner Reflexionen über den politischen Mythos betonten. Auf die sich nahezu zwingend stellende Frage, ob angesichts dieser Situation nicht eine partielle oder gar vollständige kritische Edition von *The Myth of the State* anzustreben ist – ein Vorhaben, an dem der Autor des vorliegenden Beitrags zusammen mit dem Herausgeber des Cassirer-Nachlasses Christian Möckel schon lange interessiert ist – kann aber ohne sorgfältige Berücksichtigung der einschlägigen Nachlassmaterialien in New Haven keine endgültige Antwort geben werden.

- 4 Vgl. die kritischen Bemerkungen von Edward Skidelsky, *Ernst Cassirer. The Last Philosopher of Culture*, Princeton 2008, S. 222f.

Mit der Feststellung dieser angeblichen Unstimmigkeiten wird man Cassirers spätem politischen Denken allerdings nicht gerecht. Die scheinbare Unvollkommenheit seiner Auseinandersetzung mit der modernen Politik sollte nicht dazu verleiten, ihm seine systematische Intention abzuerkennen oder sogar als vergeblich anzusehen. Wie bei seiner gesamten Philosophie angesichts ihrer komplexen Rezeptionsgeschichte⁵, so ist eine gewisse Vorsicht umso mehr für sein politisches Denken geboten. Der Ertrag der ›Cassirer-Renaissance‹ und der ›Cassirer-Philologie‹ der vergangenen zwanzig Jahre muss auch hier fruchtbar gemacht werden, um die Betrachtung des politischen Mythos als Problem der Kulturphilosophie zu rekonstruieren und zu interpretieren, wie sie sich in *The Myth of the State* und in einer Vielzahl kleiner Texte der 1940er Jahre darstellt.⁶

In der Tat stellt Cassirers Untersuchung von Anfang an die Beziehungen zwischen den Kulturformen Mythos, Staat und Technik ins Zentrum. Ihr Fokus liegt »historisch und systematisch« auf dem »Prozess der Mythisierung der Politik«, der im technisch-wissenschaftlichen Zeitalter am Anfang des 20. Jahrhunderts »den Höhepunkt erreicht hat« und dessen »praktischen Folgen« immer mehr sichtbar waren.⁷ Sie geht von der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen aus, einer Umbruchphase des politischen und sozialen Lebens, in der die Macht des mythischen Denkens wieder aufkommt, das rationale Denken im Ringen um die Vorherrschaft zusehends in den Hintergrund drängt und zuletzt den Sieg davonträgt.⁸ Diese »Kapitulation« führt zu einem »Niedergang« und »Umsturz der bisherigen ethischen Werte«, den die damaligen mythisch-politischen Theorien exemplarisch widerspiegeln, und zwar ein intellektuelles Milieu, das Cassirer in einer ungewöhnlichen Schärfe in einem Manuskript als »Hexensabbat« und »Orgie des Denkens« bezeichnet.⁹

5 Vgl. Krois, *Symbolic Forms and History*, aaO. (FN 1), S. 2-12; Massimo Ferrari, »La Cassirer-Renaissance in Europa« in: *Studi Kantiani* 7 (1994), S. 111-139.

6 Gemeint sind die publizierten Aufsätze *Judaism and the Modern Political Myths* (1944^A), *The Myth of the State* (1944), *Albert Schweitzer as Critic of Nineteenth-Century Ethics* (1946), nachgedruckt in: *ECW* 24, S. 197-208, 251-266, 321-334, sowie die Manuskripte *Philosophy and Politics* (1944), *Judaism and the Modern Political Myths* (1944^B), *The Technique of Our Modern Political Myths* (1945), *Hegel's Theory of the State* (WS 1941-1942), veröffentlicht zum ersten Mal in: Ernst Cassirer, *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures 1935-1945*, hg. v. Donald Philip Verene, New Haven/London 1979, S. 219-232, 233-241, 242-270, 108-120 (die Texte werden im Folgenden immer in eigener Übersetzung zitiert). Zur kritischen Edition der Abhandlungen *Judaism and the Modern Political Myths* (1944^B) und *Hegel's Theory of the State* siehe *ECN* 9, S. 267-273 und *ECN* 16, S. 178-193.

7 Vgl. den Brief Cassirers an Malte Jacobsson in: *ECN* 18, S. 225. Das Schreiben ist ohne Datum, geht aber wahrscheinlich auf den Zeitraum 1942-1943 zurück.

8 Vgl. *MS*, S. 7/7.

9 *ECN* 9, S. 167. Diese Ausdrücke verweisen grundsätzlich auf Shakespeare und seine Tragödie *Macbeth*, denn Cassirer zitiert zweimal den bekannten Einsatz der Drei Hexen »*fair is foul and foul is fair*«, um die im Nationalsozialismus stattgefundene politische Umwandlung und kulturelle Regression ins Mythische zu charakterisieren: »Deutschland verzichtete auf alle Ideen, die die formgebenden Kräfte seiner Kultur ausgemacht hatten. [...] Es ist ein echter Hexensabbat – eine Wiederbelebung der primitivsten Auffassungen, ein Ausbruch der gewalttätigen Leidenschaften, eine Orgie des Hasses und der Wut« (ebd., S. 193). In diesem Zusam-

Aber »wie war dieser Sieg möglich?«¹⁰ – so lautet die Grundfrage von *The Myth of the State*, die nicht ohne eine gewisse Selbstkritik formuliert wird.¹¹ Methodisch ist diese Art der Problemstellung noch im Sinne einer transzendentalen Philosophie der Kultur zu interpretieren, die nun das Ziel verfolgt, die Möglichkeitsbedingungen des Erfolgs der mythischen Politik in ihrem gegenwärtigen Gegensatz zur rationalen Politik zu beleuchten. Damit bleibt Cassirers systematische Leistung wie stets kulturphilosophisch, und seine Analyse des politischen Mythos erfolgt als eine »Kritik der mythischen Politik«, die immer noch im Sinne der in der *Philosophie der symbolischen Formen* vollzogenen Erweiterung der »Kritik der Vernunft« zu einer »Kritik der Kultur« zu verstehen ist.¹²

Vor diesem Hintergrund lassen sich drei Grundrichtungen dieser kulturphilosophischen Fragestellung erkennen, die mit der dreiteiligen Disposition von *The Myth of the*

menhang zählt Cassirer zu den modernen mythisch-politischen Theorien die von Alfred Rosenberg, Adolf Hitler, Houston Stewart Chamberlain und Leopold Ziegler (vgl. ebd., S. 198, 215).

- 10 *MS*, S. 7/7. In einem Brief an Susanne Langer vom 8. April 1944 fasste Cassirer die Problemstellung seines geplanten Buches »über den Ursprung und Charakter der modernen politischen Mythen« auf diese Weise zusammen: »Wie es möglich war, dass das mythische Denken, das allgemein als »primitiv« oder »prälogisch« angesehen wurde, plötzlich einen so enormen Einfluss auf die Gestaltung unseres politischen und sozialen Lebens gewinnen konnte« (*ECN* 18, S. 232).
- 11 Cassirer selbst wollte sich zu denjenigen zählen, die »dafür verantwortlich« waren, »die Stärke« des Mythos »unterschätzt zu haben« (*MS*, S. 291/388). In diese Richtung vgl. Cassirer, *Symbol, Myth and Culture*, aaO. (FN 6), S. 243f, 235.
- 12 Für diese programmatische Bestimmung vgl. *ECW* 11, S. 9. Cassirer versteht lebenslang seine Kulturphilosophie als eine nach transzendentaler Methode angestellte Reflexion über die unterschiedlichen Modalitäten der geistigen Produktivität, die in ihrer Gesamtheit ein Kultursystem bilden und kraft derer die Grundrelation zwischen Subjektivität und Objektivität je nach Richtung der symbolischen Formung erzeugt wird. Von der Lehre der Marburger Schule ausgehend erblickt er die transzendentalphilosophische Aufgabe daher in der analytisch-rekonstruktiven Feststellung der Möglichkeitsbedingungen bestimmter Kulturphänomene. Siehe dazu Massimo Ferrari, *Ernst Cassirer. Dalla Scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Florenz 1996, S. 289–332 und Pellegrino Favuzzi, »Die Kulturphilosophie in den frühen Schriften Ernst Cassirers« in: Christian Krijnen / Massimo Ferrari / Pierfrancesco Fiorato, (Hg.), *Kulturphilosophie. Probleme und Perspektiven des Neukantianismus*, Würzburg 2014, S. 255–277. Eine alternative Lesart vertritt John Michael Krois, nach dem sich Cassirer deutlich vom Neukantianismus als Subjektphilosophie bzw. von der transzendentalen »Erkenntniskritik« distanziert, um eine neue, semiotische »Kritik der Bedeutung« zu entwickeln. Vgl. Krois, *Symbolic Forms and History*, aaO. (FN 1), S. 44, 56, 63 und ders., »Aufklärung und Metaphysik. Zur Philosophie Cassirers und der Davoser Debatte mit Heidegger« in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1, Nr. 2 (1992), S. 273–290. Für eine differenzierte Interpretation argumentiert Michael Friedman: die transzendente Methode und ihre allgemeine Anwendung auf die verschiedenen Kulturfakten sind zwar für Cassirer von Bedeutung, aber seine Kulturphilosophie stellt insgesamt »einen entscheidenden Bruch mit dem Marburger Neukantianismus« dar. Sie erkennt nämlich drei »primitiven Formen der Weltpräsentation« wie Sprache, Mythos und Technik, die nicht durch eine bloße Erweiterung der Erkenntniskritik, sondern allein durch eine Art von Phänomenologie im Hegelschen Sinne erfasst werden können. Vgl. Michael Friedman, *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Chicago 2000, S. 89ff., 99ff., 132ff. (eigene Übersetzung).

State nahezu übereinstimmen. Um zu erklären, wie eine derart umwälzende Mythisierung der zeitgenössischen politischen Kultur stattfinden konnte, betrachtet Cassirer erstens den Mythos als solchen und zweitens die Geschichte des Staatsbegriffs in der europäischen politischen Philosophie und Wissenschaft. Einerseits klingt in der als Überschrift des ersten Teils fungierenden Frage »Was ist der Mythos?« die alte sokratisch-platonische Suche nach dem Wesen eines Dinges an: Im Gegensatz zu den vielen Erklärungsversuchen des Mythosbegriffs in der damaligen Anthropologie und Religionswissenschaft sieht Cassirer eine erste Aufgabe darin, seine innere Form durch eine »Theorie des Mythos« zu bestimmen.¹³ Andererseits ist die Rede vom jahrhundertealten Kampf zwischen den Mächten der mythischen und der rationalen Politik, deren problemgeschichtliche Rekonstruktion im Mittelpunkt des zweiten voluminösen Teils über den »Streit gegen den Mythos in der Geschichte der politischen Theorie« und der Abschnitte des dritten Teils über Carlyle, Gobineau und Hegel steht: Diese Untersuchung soll insbesondere auf die Frage antworten, warum dieser Konflikt entstand, welche wichtigen Phasen ihn charakterisieren, inwieweit der Sieg des politischen Mythos im 20. Jahrhundert schon lange vorbereitet worden war und von der Überzeugung begleitet wurde, dass im Bereich des politischen Lebens keine feste rationale Normierung möglich ist.¹⁴ Drittens und letztens wird im Schlusskapitel das Problem angegangen, was den Sieg einer scheinbar »primitiven« Kraft wie dem mythischen Denken in der Zeit der großen technisch-wissenschaftlichen Entwicklungen ermöglichte, und zwar was die strukturellen Wesensmerkmale und Erfolgsfaktoren sind, die zuletzt in eine eigenartige, unbekannte Koordination der Kulturformen Mythos, Politik und Technik eingehen.

Im Hinblick auf diese dreiteilige Fragestellung ist nun der kulturphilosophische Einstieg Cassirers in die Struktur des politischen Mythos im Detail zu erörtern. Im Folgenden werden die drei Momente des Mythos, des Staatsproblems und der mythisch-politischen Technik gesondert analysiert und anhand von Cassirers Argumenten rekonstruiert, um sich der systematische Intention seiner späten Philosophie der Politik anzunähern.¹⁵

2. Der Mythos als Kulturform

Obwohl der Mythos seit den frühen 1920er Jahren einen festen Platz im systematischen Programm der Kulturphilosophie Cassirers innehat, bleiben sein Charakter und seine Bewertung problematisch.¹⁶ Einerseits ist der Mythos als Denkform eine Art der

13 *MS*, 8ff/8ff. Dazu vgl. ebd., 37/49f., 39 f./52f. und *ECW* 12, S. 1-8, insb. 15f.

14 Vgl. *MS*, S. 7/7f.

15 In diese Richtung siehe den luziden Beitrag von Thomas Knoppe, »Philosophische Regressionsanalyse. Ernst Cassirers Mythos des Staates« in: Krijnen / Ferrari / Fiorato, (Hg.), *Kulturphilosophie. Probleme und Perspektiven des Neukantianismus*, aaO. (FN 12), S. 239-254.

16 Zur Mythosphilosophie Cassirers siehe Andrea Poma, *Il mito nella filosofia delle forme simboliche di Ernst Cassirer*, Turin 1981; Ivan Strenski, »Ernst Cassirer's Mythical Thought in Weimar Culture« in: *History of European Ideas* 5 (1984), S. 363-383; Esther Oluffa Pedersen,

Begriffsbildung im Sinne der erweiterten Erkenntniskritik¹⁷, eine geistige Ausdrucksfunktion nach Maßgabe der *Philosophie der symbolischen Formen*, und steht unter diesem Gesichtspunkt neben anderen Kulturformen wie Sprache und Wissenschaft, Kunst, Religion und Recht.¹⁸ Andererseits gilt das mythische als das früheste Entwicklungsstadium all dieser Kulturformen: Kann man aus dieser Perspektive von einer mythischen Phase der Sprache oder der Wissenschaft reden, so ist der Mythos der »Mutterboden« der Kultur, und zwar die ursprünglichste Stufe der symbolischen Formen im Sinne ihrer historischen Genesis sowie ihres immanenten Triebes, in diesen undifferenzierten Urzustand zurückzukehren.¹⁹ Ein weiteres Spannungselement tritt insbesondere in den 1940er Jahren in Cassirers erneuter Auseinandersetzung mit der damaligen Anthropologie hervor. Dabei stellt der Philosoph fest, dass der Mythos nicht nur mit der Mythologie bzw. einer Erzählung, sondern ursprünglicher mit einer mythischen Handlungs- und Lebensform zu identifizieren ist, solange sich seine eigentliche Urdimension erst bei der Ausführung von Ritualen zeigt.²⁰ Bereits im zweiten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* war diese praktisch-pragmatische Dimension Teil der Charakterisierung des Mythos. In *The Myth of the State* stellt sich nun erneut das Problem, die beiden Einsichten miteinander zu verbinden, da der Mythos zugleich eine Begriffs- und Denkform bleiben soll und transzendentalphilosophisch immer noch als eine Art der »Einheit in der Vielfalt« zu erfassen ist.²¹

Zur Klärung dieser »Paradoxie« können die Hauptstationen der Cassirerschen Analyse des Mythos im ersten Teil von *The Myth of the State* wieder herangezogen und systematisch geordnet werden.²² Der Wesenszug der mythischen Objektivierungsform wird hier zunächst in seinem einschlägigen eigentümlichen Erfahrungsbegriff erkannt, dessen Inhalt wesentlich aus Gefühl besteht: Zwar ist der Mythos eine Denkform und eine Art der Begriffsbildung, aber seine apriorische Synthesis zielt allein auf die Formung des Fühlens ab. Als »Ausdruck des Gefühls« ist der Mythos »Gefühl in Bild gewandelt«²³, und diese Auffassung bezeugt Cassirers bedeutsames Bemühen, im Rah-

Die Mythosphilosophie Ernst Cassirers. Zur Bedeutung des Mythos in der Auseinandersetzung mit der Kantischen Erkenntnistheorie und in der Sphäre der modernen Politik. Würzburg 2009. Den transzendentalphilosophische Charakter der Betrachtung des Mythos bei Cassirer, sowie die Kontinuität zwischen seinen Reflexionen der 20er und der 40er Jahre betont Ursula Renz, »From philosophy to criticism of myth. Cassirer's concept of myth« in: *Synthese* 179, Nr. 1 (2011), S. 135-152.

- 17 Vgl. ECW 16, S. 3-74, insb. 8-12, 60, wo die Feststellung einer mythischen Art der Begriffsbildung als Prüfstein zum gesamten funktionsbegrifflichen Ansatz dienen soll.
- 18 Vgl. ebd., S. 268-315, insb. 303 und ECW 23, S. 76-118.
- 19 Vgl. ECW 16, S. 227-312, insb. 266. Zum Problem des Nachlebens des Mythos in den anderen Kulturformen siehe Krois, *Symbolic Forms and History*, aaO. (FN 1), S. 185f. Die Ambivalenz des Mythos erörtert Birgit Recki, *Kultur als Praxis. Eine Einführung in die Philosophie Ernst Cassirers*, Berlin 2004, S. 85ff.
- 20 Zum mythischen Ritus als das ursprüngliche »dramatische Element« vgl. MS, S. 31f/41.
- 21 MS, S. 39/53.
- 22 Wiederholt bezieht sich Cassirer auf das Problem des Mythos mit dem Ausdruck »Paradoxie« (MS, S. 17/23, 277/367). In diese Richtung siehe auch ECW 23, S. 80 und ECW 16, S. 8f.
- 23 MS, S. 45/60.

men seiner Kulturphilosophie ein Verständnis für die Emotionalität zu entwickeln, das sich einerseits vom traditionellen intellektualistischen, andererseits vom modernen biologischen Reduktionismus distanzieren soll.²⁴

Cassirer unterscheidet dann zwischen einer »physischen« und einer »symbolischen« Ausdrucksform, um zu beleuchten, wozu die mythische Objektivierung geleistet wird.²⁵ Zwar wird in beiden Ausdrucksweisen eine besondere emotionale Spannung hervorgerufen, doch löst sich diese im Falle der symbolischen Formung des Mythos nicht bloß auf, sondern wird in einer »beharrlichen und dauernden«²⁶ Gestalt kondensiert. Auf diese Weise dient die mythische Objektivierung als Steuerungsfunktion der Emotionen durch ihre »Institutionalisierung« und damit als Schwelle zwischen dem Natürlichen und dem Geistigen, zwischen den emotionalen Wurzeln des Menschen und seiner sich allmählich entfaltenden idealisierenden Tätigkeit. Als solches verbindendes und vermittelndes Element muss der Mythos die Grundaspekte beider Welten teilen, und auf diese doppelte Zugehörigkeit ist unter anderen zurückzuführen, dass es dem mythischen Bewusstsein nicht gelingt, eine feste Bestimmung der Grundrelation zwischen Subjekt und Objekt zu gewinnen, und dass folglich alle mythischen Produkte in einem Schwebezustand zwischen Differenziertheit und Undifferenziertheit verharren.²⁷

Diese Eigenschaft der mythischen Objektivierungsform erklärt außerdem, welches Subjekt beim Mythos betroffen ist,²⁸ denn nicht das Individuum, sondern eine sympathetische »Gemeinschaft des Lebens«²⁹ ist die eigentliche Trägerin der mythischen Gefühlswelt. Deswegen ist der Mythos als ein ursprüngliches Instrument zur institutionalisierenden Steuerung der Emotionen zu verstehen, das in archaischen Gesellschaftsformen die soziale und politische Grundfunktion der Ordnungsherstellung übernimmt. Diese kulturstiftende Leistung wird jedoch von einer bestimmten emotionalen, gewaltigen Grunderfahrung veranlasst, und zwar von der Angst vor dem Tod, vom Bewusstsein der eigenen Sterblichkeit. Eingedenk dessen bezeichnet Cassirer die ursprünglichen Riten und späteren Mythologien als Formen einer ursprünglichen »Metamorphose der Furcht«: Jene soll eine mythisch institutionalisierte Bewältigung der Todesangst in der Gemeinschaft ermöglichen und für deren Stabilisierung insofern sorgen, als der Mensch im Mythos »seine am tiefsten verwurzelten Instinkte, seine Hoffnungen und seine Furcht« organisiert.³⁰ Diese mythische Sublimierung ist als sozialpolitische Theodizee eine erste unersetzbare Kulturentwicklung, aber ihr Preis ist die

24 Vgl. das Kapitel über »den Mythos und die Psychologie der Emotionen« in: ebd., S. 27-38/34-51.

25 Ebd., S. 46/63.

26 Ebd., S. 48/65.

27 Dieser Aspekt wurde bereits in den 1920er Jahren im Hinblick auf die mythischen Raum- und Zeitbegriffe hervorgehoben (vgl. *ECW* 12, S. 42ff, 97, 161) und dann in den 1940er Jahren bestätigt (vgl. *ECW* 23, 89ff).

28 *MS*, 48f/66.

29 Ebd., S. 40/55. Vgl. *ECW* 12, S. 205-257, wo der Ausdruck »Gemeinschaft des Lebendigen« vorkommt.

30 *MS*, S. 49/66.

Behauptung der Gemeinschaft als dem zentralen menschlichen Lebensraum, in dem jede weitere Differenzierung und Individualisierung wegen der für den Mythos charakteristisch nivellierenden Tendenz verhindert wird.³¹

Anhand der ethnologischen Forschungsergebnisse Malinowskis hebt Cassirer letztlich die spezifische Zeitkonjunktur hervor, in der sich diese Funktion des Mythos auswirkt. Denn die in diesen mythischen Strukturen gebundenen Gemeinschaften werden nicht ständig von gewaltigen Emotionen getrieben: Erst wenn das Leben der Gemeinschaft von außerordentlichen Affekten überwältigt wird, erst in Krisenzeiten und Ausnahmezuständen, wenn die emotionalen Spannungen zunehmen und alle »ordentlichen Mittel« versagen, taucht der Mythos wieder auf, um als letzte Instanz die soziale Ordnung wiederherzustellen.³² Ihn charakterisiert Cassirer in diesem Sinne als eine ursprüngliche, soziale Funktion für die Bewältigung von Krisen durch eine gemeinschaftliche Institutionalisierung des Lebensgefühls, um zu erklären, wie eine Rückkehr des Mythos in der Kulturgeschichte immer möglich ist und niemals endgültig abgewehrt werden kann. Die Macht der Emotionen wird nämlich nicht durch die symbolische Objektivierung des Mythos vernichtet, sondern nur im Zaum gehalten und in Kulturwerke umgewandelt, da der Mensch »ein mythischer Tier bleibt« und deshalb der Mythos »ein dauerndes Element in der menschlichen Kultur« ist.³³ Sooft eine Gesellschaft in eine Krise gerät und sie ihre konventionellen Methoden zur Bewältigung der Probleme als zu schwach oder unbrauchbar erachtet, setzt das Risiko einer erneuten Regression in ihre mythische Phase ein.³⁴

Bekanntlich konnte Cassirer deswegen zu dem Schluss kommen, dass man »immer auf vulkanischem Boden« lebt, dass »in allen kritischen Augenblicken des sozialen Lebens« »die rationalen Kräfte ihrer selbst nicht mehr sicher« sind und »die Zeit für den Mythos«³⁵ immer wieder kommen kann. Eine solche Überlegung wirkt dann als Bestätigung einer gewissen Doppeldeutigkeit des Mythosbegriffs im Rahmen der Cassirerschen Kulturphilosophie, die auf seine Gefährlichkeit Bezug nimmt, aber ihn gleichzeitig als die unerschöpfliche, unersetzbare Quelle ansieht, aus der alle Kulturformen ihre Lebenskraft schöpfen. Diese Auffassung des Mythos führt jedenfalls an die zweite Frage zum Staatsproblem heran: Cassirer verknüpft seine vorherigen, auf die Zeit des

31 Zum Problem der politischen Theodizee in Bezug auf den Mythosbegriff siehe Henry, Libertà e mito in Cassirer, aaO. (FN 1), S. 151-177.

32 MS, S. 274ff/361ff. Diesen neuen Aspekt betonte Cassirer anhand der Forschungen von Bronislaw Malinowski, *The Foundations of Faith and Morals. An Anthropological Analysis of Primitive Beliefs and Conduct with Special Reference to the Fundamental Problems of Religion and Ethics*, London 1936.

33 ECN 9, S. 172. Vgl. Cassirer, Symbol, Myth and Culture, aaO. (FN 6), S. 246f: »In allen Gebieten der menschlichen Kultur [...] ist der Mythos immer noch als aufgehobener Moment präsent« (eigene Übersetzung).

34 In seinen unveröffentlichten Überlegungen spricht Cassirer von einem niemals gesicherten, »labilen Gleichgewicht« zwischen den mythischen Elementen und »den neuen konstruktiven Mächten des Denkens, den neuen ethischen Kräften, den neuen kreativen Energien der künstlerischen Einbildungskraft«, die sich im »Organismus der menschlichen Kultur« in seinen späteren Phasen entwickeln (ECN 9, S. 172f).

35 MS, S. 275/364.

Ersten Weltkrieges zurückgehenden Reflexionen zum Staatsbegriff und dessen idealistische Bestimmung³⁶ mit der Brisanz des modernen politischen Mythos, um aufzuzeigen, dass sich das Grundmotiv der gesamten politischen Geschichte in einem dialektischen Kampf zwischen einer mythischen und einer rationalen Form erkennen lässt.

3. *Mythisches und rationales Denken in der Geschichte der Politik*

Anhand seines kulturphilosophisch bestimmten Mythosbegriffs betrachtet Cassirer die politische Geschichte als einen polarisierten dialektischen Prozess: Ihr wohnt einerseits eine Tendenz zur Entmythisierung und Rationalisierung der politischen Begrifflichkeit inne, die sowohl die theoretische Begründung der Politikwissenschaft als auch die praktische Durchsetzung eines Staatsbegriffs als Vernunft- und Kulturform anvisiert, andererseits eine Tendenz zur Mythisierung und Emotionalisierung des politischen Lebens, die sich in allen mythisch-religiösen Auffassungen der Politik widerspiegelt. Unter dieser historisch-systematischen Annahme kann Cassirer die Geschichte des politischen Denkens in Europa von der Antike bis zur Gegenwart rekonstruieren und zugleich ihre unterschiedlichen Entwicklungen als Phasen der Involution oder des Fortschritts in die Richtung einer idealistischen Bestimmung des Staatsbegriffs betrachten.

Die griechische Zivilisation ist die erste, die sich von den früheren, mythischen Gemeinschaftsformen distanziert³⁷, und damit einen Weg kultureller Entmythisierung erlebt, der von Vorsokratikern geebnet wird und den Höhepunkt in der platonischen Philosophie erreicht. Denn obwohl Plato die Rolle des »Mythos« und des »Pathos« niemals unterschätzt, plädiert er im Falle der Politik für eine Ausrottung der mythischen Elemente und eine Rationalisierung des Staatsbegriffs.³⁸ In der *Politeia* zeigt sich insbesondere sein Versuch, »eine ›Theorie‹ des Staates« als »zusammenhängendes System des Denkens«³⁹ zu entwickeln, die auf eine »Idee des Gesetzesstaates« bzw. des »Staates der Gerechtigkeit« fokussiert und in der »kein Raum für die Auffassungen der Mythologie«⁴⁰ bleibt. In diesem Kontext erkennt Cassirer den ersten, symbolischen Kontrast der Geschichte der politischen Kultur, und zwar die Auseinandersetzung Platons mit Dichtern und Sophisten, die trotz ihrer scheinbar gegenteiligen Weltanschauungen einen gemeinsamen Widerstand gegen diese Idee des Vernunftstaates leisten. Die Dichter sind einerseits Vertreter der mythischen Tradition und insofern Gegner der politischen Vernunft, als ihr Polytheismus zum ständigen Konflikt führt und ihre Rechtsauffassung auf einem mythischen Zeitbegriff bzw. auf jener »Macht des ›Ewig Gestrigen‹« basiert, die Plato mit seiner politischen Theorie »zu brechen«⁴¹ beabsich-

36 Vgl. Massimo Ferrari, »Zur politischen Philosophie im Frühwerk Ernst Cassirers« in: Rudolph, Cassirers Weg zur Philosophie der Politik, aaO. (FN 1), S. 43-62 und Favuzzi, *Cultura e Stato*, aaO. (FN 1), S. 115-222.

37 *MS*, S. 53ff/70ff.

38 Zur platonischen Kritik am Mythos vgl. ebd., S. 66f/87f.

39 Ebd., S. 68/91.

40 Ebd., S. 70f/94f.

41 Ebd., S. 71f/96f.

tigt. Die Sophisten sind andererseits Vertreter eines machtpolitischen Staatsbegriffs, der auf dem Boden eines »unerschöpflichen Willens zur Macht« gründet⁴², und zwar der zerstörerischen Emotion der *Pleonexia*, die keine Grenze, keine Mäßigkeit und keine Differenzierung anerkennt und deshalb von Cassirer durch »mythische« Konturen porträtiert wird.⁴³

Gilt Plato in diesem Sinne als Urheber eines rein idealistischen Staatsbegriffs im Altertum, wird das Mittelalter als eine Epoche der Wiederbelebung mythisch-religiöser Politik- und Lebensauffassung dargestellt.⁴⁴ Die mythische Vorstellung des Sündenfalls ist Cassirer zufolge das einzige der mittelalterlichen Kultur zugrunde liegende Faktum, das zu einer Legitimierung des Staates als Ausdruck des göttlichen Willens und Instrument der Erlösung der verfallenen menschlichen Natur führen muss.⁴⁵ Der neue, vom Aquinat eingeschlagene Weg, die Autonomie der natürlichen Welt erneut geltend zu machen, wird aber erst in der Renaissance wieder aufgenommen, um eine Rehabilitation der irdischen Wirklichkeit und der Vernunft in ihrer Selbständigkeit zu erreichen.⁴⁶ Die Gedankenwelt der Moderne geht davon aus, dass die gleichen allgemeingültigen und notwendigen Gesetze überall walten und in ihrer Bestimmung unabhängig von Gott selbst gedacht werden müssen.⁴⁷ Zwar geht es um eine Rationalisierung der Welt, die nun gedanklich durchdrungen werden kann und kein mythisch-religiöses Geheimnis mehr toleriert, aber diese rationalisierende Tendenz im Weberschen Verständnis bleibt ein allmählicher Prozess, bei dem Zwischenphasen und Vermischungen zwischen mythischen und rationalen Denkweisen immer möglich sind.⁴⁸ Cassirer gilt in diesem Sinne Machiavelli einerseits als der Galilei der Politik, und zwar als der Theoretiker, der »die ganze Basis des mittelalterlichen politischen Systems«⁴⁹ und »alle früheren theokratischen Ideen«⁵⁰ aufgibt, um den Grund zu einer rationalen Begründung der politischen Wissenschaft zu legen, welche nicht mehr auf die Macht der Tradition oder mythisch-religiöser Vorstellungen angewiesen ist, sondern den Staat als autonome Kultursphäre begreift.⁵¹ In dieser Lehre sind aber andererseits noch immer mythische Elemente vorhanden, wie die Idee eines nicht zu begrenzenden Machtwil-

42 Cassirer bezieht sich mehrmalig implizit oder explizit auf Nietzsche (vgl. *MS*, S. 43f/57f, 206/271f, 232/306, 265/349).

43 Ebd., S. 74/99. In dieser Hinsicht ist bedeutsam, dass Cassirer auf »andere Impulse« anspielt, deren Überwältigung »notwendig zu Verderbnis und Zerstörung« führt, und nicht ausschließt, dass solche »positiven« Kulturformen und Emotionen eine Ausgleichsfunktion haben und die totalitäre Durchsetzung der »negativen« vermeiden können (vgl. *ECW* 24, S. 264 und den letzten Abschnitt des vorliegenden Aufsatzes).

44 Vgl. *MS*, S. 77-82/104-109.

45 Vgl. ebd., S. 108-112/142-148.

46 Vgl. ebd., S. 113-116/149-153.

47 Vgl. ebd., S. 163ff/213ff.

48 Vgl. Heinz Paetzold, »Mythos und Moderne in der Kulturphilosophie Cassirers« in: Rudolph / Küppers, (Hg.), *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, aaO. (FN 1), S. 159-176, insb. 167ff.

49 *MS*, S. 137/179.

50 Ebd., S. 139/182.

51 Vgl. ebd., S. 134-138/174-182.

lens zur Selbsterhaltung und Selbstbehauptung des Staates, die amphibische Natur der halb menschlichen, halb tierischen Politikwelt, sowie die Rolle der mythischen »Fortuna« in der Gewinnung und Erhaltung der Macht bezeugen.⁵²

Trotz dieser Beschränkungen fängt mit Machiavelli eine neue Entmythisierung der politischen Kultur an, die nach Cassirers Ansicht in der Lehre des Naturrechts und in dessen Kampf gegen den politischen »Absolutismus« kulminiert. Der Ausgangspunkt der naturrechtlichen Theoretiker ist derselbe wie bei Machiavelli: Die Politik ist zwar »ein Leben von Affekten und Leidenschaften«, die das »abstrakte Denken« nicht »beherrschen« zu können scheint, aber die Forderung einer Idealisierung dieser Verhältnisse durch eine rein rationale Begründung des Staatsbegriffs muss auch in dieser Kulturrichtung im Geist der Moderne geltend gemacht werden. Allein in diesem Sinne interpretiert Cassirer den systematischen Versuch von Denkern wie Grotius oder Leibniz, »eine »Mathematik der Politik« zu finden« und »das soziale Leben der Menschen« auf Normen zurückzuführen, die »dieselbe objektive Gültigkeit und dieselbe feste Beweisbarkeit wie jeder mathematische Satz« haben⁵³.

Dies wird insbesondere im Gegensatz zu denjenigen angeblich »heteronomen« Staatstheorien hervorgehoben, die Cassirer in der Hobbesschen Lehre exemplarisch zusammengefasst sieht.⁵⁴ Er erkennt zwar die Verankerung von Hobbes in der modernen naturrechtlichen Tradition, weil er den methodischen Anspruch auf die Rationalisierung der politischen Wissenschaft mit seiner »genetischen« Deduktion und seiner Vertragslehre teilt.⁵⁵ Jedoch wird diese prinzipielle Übereinstimmung von gegenteiligen und unvereinbaren Deutungen derselben Vertragslehre endgültig gebrochen: Spielt der Gedanke der unveräußerlichen Menschenrechte bei Grotius und Leibniz eine unersetzbare Rolle, indem er die politische Macht beschränken und keineswegs von ihr abgeschafft werden können, beschwört der ursprüngliche Staatsvertrag bei Hobbes dagegen einen Leviathan bzw. einen »sterblichen Gott« herauf, dessen »Wille« »unbeschränkt« ist und dessen Macht die individuellen Grundfreiheiten so aufhebt, dass »die Individuen nicht mehr als unabhängige Wesen existieren«. Diese Anspielung auf die Unmöglichkeit, Macht begrenzen und Differenzen zwischen den Individuen sicher bestimmen zu können, verweist, wie schon im Falle der Sophisten, auf den Rückfall der Theorie ins Mythisch-Politische: In seiner Transzendenz wird der hobbessche »absolute Souverän« zum unwiderruflichen und unwiderstehlichen allumfassenden Repräsentanten des Volkes, »der soziale Wille« wird »im Herrscher des Staates verkörpert«, und in dieser Identität zwischen dem Körper des Staates und der Realität der Individuen verschwindet mythisch jede Differenz, die Individualität mit ihren Rechten wird erneut, wie in der mythischen Gemeinschaftsform, aufgehoben.⁵⁶

52 Vgl. ebd., S. 152-161/200-213.

53 Ebd., S. 164f/216f. Diese positive Rolle des »idealistisch« verstandenen Naturrechts betonte Cassirer bereits 1902 in seinem frühen *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* (vgl. ECW 1, S. 403-411).

54 Vgl. MS, S. 165ff/216ff.

55 Ebd. S. 172/227.

56 Ebd., S. 173/229.

Dieser Ideenkampf zwischen Naturrecht und politischer Theologie geht im folgenden Jahrhundert in den Streit zwischen der aufklärerischen und der romantischen politischen Theorie über. Bekanntlich hält Cassirer die Aufklärung für den historisch-intellektuellen Gipfel der modernen Rationalisierung der Kultur und damit der Entmythisierung der Politik, wobei er präzisiert, dass die ethisch-politischen Ideen der Aufklärungszeit nicht neu sind, sondern vielmehr aus der naturrechtlichen Tradition stammen. Die aufklärerischen Intellektuellen haben allerdings versucht, diese Ideen in Wirklichkeit umzusetzen, durch sie der sozial-politischen Praxis eine neue Form zu geben und die mythisch-religiösen Wurzeln der Politik auszurotten.⁵⁷

Die Romantik bringt jedoch eine entscheidende Umwälzung mit sich, denn mit ihr findet eine Rehabilitierung des Mythos in allen Bereichen des Kulturlebens statt, vor allem in den Auffassungen von Geschichte und Politik: Hier wird er nicht mehr als bloße Halluzination eines primitiven Geistes, sondern als Organ der Welterkenntnis und der Wahrheit erfasst.⁵⁸ Auf diese, die politische Kultur wieder mythisierende Gärung sind nicht nur die idealisierenden und poetisierenden Nationalismen von Novalis und Friedrich Schlegel zurückzuführen, sondern auch diejenigen Lehren, die Cassirer im dritten Teil von *The Myth of the State* anspricht: Der Mythos des Führertums bei Carlyle und der Mythos der Rasse als totalitäre, alle anderen vernichtende oder unterdrückende Kulturkraft bei Gobineau⁵⁹; die Rechts- und Staatsphilosophie Hegels als Wiederbelebung der politischen Theologie und schließlich die Rückkehr des Kulturfatalismus in der »Astrologie der Geschichte« Oswald Spenglers sowie in der Existenzialphilosophie der »Geworfenheit« Martin Heideggers.⁶⁰

Als den symbolischen Höhepunkt dieser erneuten Mythisierung des Staatsbegriffs erachtet Cassirer aber das politische Denken Hegels, der ihm als Urheber des modernen »Mythos des Staates« insofern gilt, als seine gesamte Philosophie als Säkularisierung der religiösen Transzendenz und als »christlicher Rationalismus« anzusehen ist.⁶¹ In diesem Zusammenhang kann Hegel vom Staat als Inkarnation Gottes in der Weltgeschichte sprechen, und zwar als das Wesen, in dem alle subjektiven und intersubjektiven Bestimmungen übergreifend erfasst werden und das eine nicht zu begrenzende

57 Vgl. ebd., S. 175f/231f.

58 Vgl. ebd., 178ff/234ff und Cassirer, *Symbol, Myth and Culture*, aaO. (FN 6), S. 224ff. Zur politischen Romantik als historischen Rückfall und systematische Entfernung vom idealistischen Staatsbegriff siehe bereits die Überlegungen von *Freiheit und Form* (1916): ECW 7, S. 373f. Aber dies hindert Cassirer nicht daran, die romantische Philosophie der Mythologie in seine in den 20er Jahren entwickelten kulturphilosophischen Auffassung des Mythos positiv zu integrieren (vgl. ECW 9, S. 352ff und ECW 12, S. 6-18).

59 In seinen unveröffentlichten Reflexionen skizziert Cassirer eine Genealogie des »Rasemythos« »von Gobineau über Houston Stewart Chamberlain bis hin zu Hitler und Rosenberg« (vgl. ECN 9, S. 198). Im kleinen Manuskript *Racen-Mythos* ist die Rede von einem »deutlichen und erschrecklichen Abstieg«, denn Chamberlain und sein Werk *Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts* 1899 haben eine wichtige Rolle gespielt, um die Ideen von einem »echten Historiker« wie Carlyle, sowie das »viel Fantastische« von Gobineau politisch zu instrumentalisieren und zu propagieren (vgl. ECN 9, S. 225-227).

60 Vgl. MS, S. 286ff/381ff.

61 Vgl. ebd., S. 256f/339.

Macht nach innen und außen bzw. in Bezug auf seine Mitglieder und auf andere Staaten besitzt.⁶²

Der Verweis auf diese erneute Kehrtwendung in der modernen Kulturgeschichte ist für Cassirers gesamte Argumentationsstrategie entscheidend, insofern alles, was im 19. Jahrhundert theoretisch erarbeitet wird, im folgenden 20. Jahrhundert in der totalitären Politik aufgenommen, potenziert und instrumentalisiert wird, vor allem »der heftige Angriff gegen die Theorie der natürlichen Rechte«.⁶³ Die ausführliche Rekonstruktion dieser verschiedenen Beiträge gilt daher unmissverständlich als historisch-systematische Genealogie der politischen Mythen des 20. Jahrhunderts. Dennoch endet Cassirers Darstellung überraschend mit einem Freispruch der politischen Romantik⁶⁴, davon ausgehend, dass all diese Autoren und ihre Lehren für die gewaltigen Konsequenzen des Totalitarismus nicht verantwortlich sind.⁶⁵ Wenngleich die Mythisierung der Kultur seit dem 19. Jahrhunderts eine wichtige Komponente zur Erklärung des Grundproblems in *The Myth of the State* ist, wird sie Cassirer zufolge von keiner praktisch-politischen Absicht getragen und ihre »unpolitische« Prägung erfüllt gleichsam eine paradoxe, »immunisierende« Funktion⁶⁶: Aus dieser Perspektive ist der ro-

62 Ebd., S. 264f/348f.

63 Ebd., S. 142/186.

64 Auf die Besonderheit dieser Argumentationsstrategie bezog sich polemisch Hermann Lübbe, »Cassirer und die Mythen des 20. Jahrhunderts« in: ders., *Die Aufdringlichkeit der Geschichte. Herausforderung der Moderne vom Historismus bis zum Nationalsozialismus*, Graz/Wien/Köln 1989, S. 275–285, insb. S. 283f.

65 Vgl. *MS*, S. 183f/239f und *ECN* 9, S. 181. Hierbei polemisiert Cassirer gegen die in der »neueren Literatur« verbreitete These, dass »die Romantik den Begriff des »totalitären Staates« hervorgebracht hat«, und verweist auf Peter Viereck, *Metapolitics. From the Romantics to Hitler*, New York 1941 und Arthur Lovejoy, »The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas« in: *Journal of the History of Ideas* 2 (1941), S. 257–278. In dieselbe Richtung, aber deutlich ausführlicher als in *The Myth of the State*, gehen die Überlegungen im Manuskript über »Den historischen Hintergrund des modernen Staatsmythos. Die deutsche Romantik« (*ECN* 9, S. 180–193), in denen Cassirer seine These in Bezug auf Alfred Rosenberg formuliert: »es ist unmöglich, das Denken der Romantik unmittelbar mit dem »Mythos des 20. Jahrhunderts« zu verknüpfen [...] das politische Ideal der Romantik ist weit entfernt vom Ideal des »totalitären Staates«. Kein Romantiker hätte die Konsequenzen des modernen Totalitarismus akzeptieren können« (ebd., S. 188).

66 In dieser Hinsicht bleibt die Frage offen, ob auch bei Cassirer der politische Mythos »dem Faschismus entrissen« und »humanisiert« werden kann, wie sich Thomas Mann in derselbe Zeit in seiner Roman-Tetralogie *Joseph und seine Brüder* vornahm (vgl. Thomas Mann, »The Theme of the Joseph Novels. Text of an Address Delivered in the Coolidge Auditorium in the Library of Congress on the Evening of November 17, 1942« in: ders., *Thomas Mann's Addresses Delivered at the Library of Congress 1942–1949*, Washington 1963, S. 17, eigene Übersetzung). Im Gegensatz zur Geschichtsschreibung von Ernst Kantorowicz ist der Cassirerschen Kulturphilosophie bisher ein solches Interesse nicht zugeschrieben worden (vgl. Joseph Mali, *Mythistory. The Making of a Modern Historiography*, Chicago 2003, S. 221). Dass aber Cassirer Manns Intention zumindest nicht unbekannt gewesen sein dürfte, bezeugen sein damaliger Briefwechsel mit dem Schriftsteller (vgl. *ECN* 18, S. 208f, 220) und eine kurze Bemerkung in seinem Aufsatz über *Lotte in Weimar* von 1945 (vgl. *ECW* 24, S. 287). Der Philosoph David Baumgardt stellte in einem Brief vom 20. Juli 1944 genau diese Frage an Cassirer: »Ist Mythologie an sich notwendig ethisch wertlos? Gibt es keinen Mythos, kei-

mantische Nationalgedanke ein poetisches Programm der Rehabilitierung der nationalen Differenzen in ihrem Bezug auf eine gemeinsame weltbürgerliche Aufgabe;⁶⁷ die Helden Carlyles sind keine Machiavellisten, sondern Figuren, die hauptsächlich von moralischen und intellektuellen Motiven angetrieben werden, und für die eine Apologie des Betrugers wie beim Hitlerschen Führertum unvorstellbar ist;⁶⁸ sogar Gobineaus Rassentheorie, die scharf kritisiert wird, bleibt ein bloßer reduktionistischer Versuch, Geschichte und menschliche Natur materialistisch zu begründen.⁶⁹

Dem Staatsgedanken Hegels widmet Cassirer eine ähnliche Betrachtung: Obwohl »kein anderes philosophisches System so viel zur Vorbereitung des Faschismus und Imperialismus getan hat« – wegen seiner Idee, dass »es in jeder Epoche der Geschichte eine und nur eine Nation gibt, die die wirkliche Repräsentation des Weltgeistes ist« und »das Recht hat, über alle anderen zu herrschen« –, sind in ihm nichtsdestoweniger wichtige Gegentendenzen nicht-totalitärer Art zu erkennen. Denn wird das Mythische als Tendenz zur Undifferenziertheit und Gleichschaltung der kulturellen und politischen Besonderheiten bestimmt, kann die Philosophie der Differenz Hegels eine totalitäre Abschaffung der Vielfältigkeit überhaupt nicht billigen. Insbesondere diejenigen Kulturkräfte wie Kunst, Religion und Philosophie, die zum absoluten Geist gehören und ihrem eigentlichen Wert nach über jedes historisch-empirische Gebilde hinausragen, dürfen nicht von der Staatsordnung vereinnahmt und für ihre Ziele instrumentalisiert werden, sondern sie sollen ihre spezifische Autonomie und ihre wegweisende Funktion als ethisch-ideelle Normen behalten. Die Ansicht, dass die von der List der Vernunft geleiteten Emotionen und Interessen die Geschichte und die Politik bewegen, mündet nicht in eine Auffassung, der zufolge die Unbegrenzbarkeit dieser Impulse und vor allem die Maßlosigkeit des Machtwillens toleriert oder angenommen werden, weil das Ziel der Weltgeschichte – so schließt Cassirer seine Darstellung – allein ein ethisch-kulturelles Gut bleiben soll.⁷⁰

4. Politischer Mythos und Technik

Aus Cassirers Auseinandersetzung mit dem Staatsproblem und dem Mythosbegriff ergeben sich zwei Grundelemente seiner Diagnose der totalitären Politik. Zum einen wird darauf hingewiesen, dass seit Anfang des 19. Jahrhunderts eine unaufhaltsame Wiederbelebung des Mythischen in allen Kulturrichtungen stattfand, vor allem in der

ne Mystik oder mythische Religiosität, die nur eine besondere Einkleidung und Art der Präsentation unserer –, rein, theoretisch, abstrakt zu formulierenden – ethischen Prinzipien darstellt? Ist aller Mythos notwendig mit gesinnungslosem Ritualismus und nationalistischer Enge verknüpft?« (ECN 18, S. 233).

67 Vgl. MS, S. 183f/241f.

68 Vgl. ebd., S. 215/283 und S. 220/289: »Er verstand den Begriff ›Macht‹ immer mehr in moralischem als in physischem Sinne. Heldenverehrung bedeutete für ihn immer Verehrung einer moralischen Kraft«. Zu Hitler und seiner in *Mein Kampf* angesprochenen Theorie der »Unvermeidbarkeit der politischen Lüge« siehe ECN 9, S. 198f.

69 Vgl. MS, S. 221f/290f, 241ff/318ff.

70 Vgl. ebd., S. 270f/356f.

Politik⁷¹, wie die historisch-systematische Rekonstruktion der Mythisierung der modernen politischen Kultur belegen soll. Zum anderen scheint die Rezeption der von Malinowski eingebrachten Idee der Krisenbewältigungsfunktion des Mythos dafür geeignet, den sozial-politischen und historischen Gang zum Aufbau der europäischen totalitären Staaten zu beleuchten: Weltkriegs- und Nachkriegszeit waren schwere Umbruchszeiten, am Ende der 1920er Jahre stürzte die Welt in eine globale Wirtschafts- und Finanzkrise, die nicht mehr mit »normalen« Mitteln der Politik bewältigbar zu sein schien, und die Wahrnehmung der Unüberwindbarkeit dieser Krisen machte zuletzt einige Völker für mythisch-politische anstelle rational-politischer Lösungen empfänglich.⁷²

Obwohl Cassirers Analyse dieser zwei Voraussetzungen des politischen Mythos im Mittelpunkt von *The Myth of the State* steht, bleibt ein dritter, entscheidender Faktor zu untersuchen, ohne den seine spezifische Form nicht vollständig zu verstehen ist. Zwar hatten sich Prozesse der kulturellen Mythisierung und Krisenzeiten immer wieder ereignet, aber die Gestalt der gegenwärtigen Kultur war »ein absolut neues Phänomen«, »ein noch nie vorgekommenes Faktum«⁷³, weil der Mythos zum allerersten Mal durch eine neuartige Technik⁷⁴ planvoll zu besonderen politischen Zwecken ins Leben gerufen wurde. Das Entscheidende an den politischen Mythen des 20. Jahrhunderts besteht nach Cassirer darin, dass die Regression ins Mythische technisch gefördert wird und in dieser neuartigen virulenten Verbindung zwischen den Kulturformen Mythos, Politik und Technik ein künstlich inszeniertes und simuliertes mythisches Bewusstsein erschaffen wird.⁷⁵

71 In einer kurzen, unveröffentlichten Bemerkung schreibt Cassirer der Politik außerdem eine strategische und zugleich fragile Position im Kultursystem zu: »Ergibt sich das politische Denken dem mythischen Denken, ist die Überlegenheit und Vorherrschaft des Mythos in allen anderen Gebieten entschieden: Die Mythisierung des politischen Lebens bedeutet zugleich die Mythisierung von allen anderen menschlichen Tätigkeiten« (ECN 9, S. 173).

72 Vgl. MS, S. 274f/361f.

73 ECN 9, S. 198ff.

74 Zur Technikphilosophie Cassirers siehe John Michael Krois, »Ernst Cassirers Theorie der Technik und ihre Bedeutung für die Sozialphilosophie« in: Ernst Wolfgang Orth, (Hg.), *Studien zum Problem der Technik*, Freiburg 1983, S. 68–93; Christian Bermes, »Technik als Provokation zur Freiheit. Cassirers Konzeption einer Anthropologie der Technik« in: Birgit Recki, (Hg.), *Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens. Ernst Cassirer im 20. und 21. Jahrhundert*, Hamburg 2012, S. 583–600; Birgit Recki, »Ernst Cassirer über Selbstbewusstsein« in: Stefan Lang / Lars-Thade Ulrichs, (Hg.), *Subjektivität und Autonomie. Praktische Selbstverhältnisse in der klassischen deutschen Philosophie*, Berlin/Boston 2013, S. 365–381.

75 Von einer »Inszenierung mythischer Elemente« spricht Recki, Kultur als Praxis, aaO. (FN 19), S. 106. In der Cassirer-Forschung versuchte man, den Begriff der Pathologie des symbolischen Bewusstseins (vgl. ECW 13, S. 234–323) auf den des politischen Mythos zu übertragen, wie bei Parkhomenko, Cassirers politische Philosophie, aaO. (FN 1), S. 192 ff; Tobias Bevc, *Kulturgenese als Dialektik von Mythos und Vernunft. Ernst Cassirer und die Kritische Theorie*, Würzburg 2005, S. 141ff, 182–210; Deniz Coskun, »The Politics of Myth. Cassirers Pathology of the Totalitarian State« in: ders., *Law as Symbolic Form. Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law*, Dordrecht 2007, S. 135–172. Zu erwähnen ist aber zugleich die kritische Stellungnahme von Lüddecke, Staat – Mythos – Politik, aaO. (FN 1), S. 374ff.

Das im ersten Teil von *The Myth of the State* und früher im zweiten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* untersuchte mythische Denken gilt als spontane, geistige Aktivität der Formung und Institutionalisierung des gemeinschaftlichen Lebensgefühls, deren Fortwirkung auch in späteren Bewusstseins- und Kulturstufen miteinbezogen ist: Es handelt sich demgemäß um die emotionale Basis aller Kulturprodukte und um eine »natürliche Technik« zur Steuerung von gewaltigen Emotionen innerhalb sozialer Gemeinschaften.⁷⁶ Dagegen haben politische Gruppen wie die Nationalsozialisten in Deutschland, die Faschisten in Italien oder die Bolschewisten in Russland⁷⁷ mythische Denk- und Handlungsformen wieder zum Leben erweckt, indem sie neue Mythologien zur politischen Umstrukturierung der Gemeinschaft ausgearbeitet und das Mythische in allen Lebensbereichen für politische Zwecke instrumentalisiert haben. Der moderne technisierte Mythos ist deshalb nicht mit dem ursprünglichen-historischen identisch, weil er nur diejenigen Aspekte des mythischen Bewusstseins reaktiviert, die für die Durchsetzung einer bestimmten totalitären politischen Hegemonie zweckmäßig sind.⁷⁸

Im letzten Kapitel von *The Myth of the State*, sowie eingehend in den zeitgenössischen Manuskripten weist Cassirer auf den paradoxen Charakter dieses »völlig rationalisierten« Mythos hin, den »geschickte und kluge Handwerker« »erfunden und produziert« haben, um ihn wie »alle anderen modernen Waffen« im politischen Kampf zu mobilisieren.⁷⁹ Die politischen Mythen werden in diesem Sinne durch den kalkulierten Einsatz einer spezifischen Technik bewusst benutzt, um die Stimmung einer von harten Zeiten erschütterten Bevölkerung zu erregen und sie in höchste Spannung zu versetzen. Ihre Funktion besteht darin, einen gewaltigen Gefühlsausbruch zu bewirken und einen emotionalen Ausweg für diesen dramatischen Erregungszustand im Sozialwesen zu bieten, um die enthaltenen Kräfte zu kanalisieren und politisch zu nutzen. Auf diese Weise ist diesen neuen politischen Bewegungen kraft ihrer technisch und

76 Vgl. Cassirer, *Symbol, Myth and Culture*, aaO. (FN 6), S. 246f.

77 Cassirer erwähnt diese drei politische Bewegungen im Hegel-Kapitel (vgl. *MS*, S. 245/323).

78 Zu diesem künstlichen, technischen Charakter der modernen politischen Mythen siehe ebd., S. 277f, und dazu vgl. *ECW* 24, S. 198f; Cassirer, *Symbol, Myth and Culture*, aaO. (FN 6), S. 235ff., 253; *ECN* 9, S. 198–203. In diesem Zusammenhang vgl. auch Peter Eli Gordon, *Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos*, Cambridge MA/London 2012, S. 234–245, 300–323, der das Verhältnis zwischen Mythos, Politik und Religion im Rahmen einer ausführlichen Auseinandersetzung mit Heidegger und Cassirer erörtert. Gordon bezeichnet den Cassirerschen Begriff des Mythos als »transzendentes Framework für die menschliche Erfahrung«, dessen Bedeutung allerdings erst im Lichte des »dialektischen Fortschritts des menschlichen Ausdrucks« bis hin zur »modernen Wissenschaft« zu verstehen ist (ebd., S. 301f, eigene Übersetzung). In dieser Hinsicht stellt der moderne politische Mythos »ein zentrales Paradox« insofern dar, als er »eine Regression in eine primitive Gesinnung« und zeitgleich »ein zynischer Mittel der Massenpropaganda« ist. Die Lösung findet Cassirer aber in der strengen Unterscheidung zwischen dem Mythos als »spontanen Ausdruck« des Gemeinschaftsgefühls und dem Mythos als technischen Produkt, welche die Resultate der Philosophie des Mythos der 20er Jahre nicht in Frage stellt, sondern ergänzt (S. 307f, eigene Übersetzung).

79 *ECN* 9, S. 200. Cassirer spricht von einem »kriegerischen Mythos«, der »zum Angriff und zur Aggression« konzipiert wird (ebd., S. 202).

mythisch gesteuerten Politik einerseits gelungen, alle anderen kulturellen Kräfte der Gesellschaft in den Hintergrund zu drängen bzw. sogar zu vernichten, um statt Pluralität eine Gleichschaltung zu bewirken; andererseits sind gewisse primitive Kräfte und ursprüngliche Emotionen potenziert und auf politische Ziele gelenkt worden.⁸⁰

Bekanntlich nennt Cassirer vier Grundelemente dieser raffinierten Technik, derer sich die politischen Gruppierungen bedienten, um den Mythos für ihre machtpolitischen Zwecke einzusetzen. Erstens wurde eine mythisch regredierte Form der Sprache genutzt, um Emotionen wie »Hass, Angst, Wut, Hochmut, Verachtung, Anmaßung und Geringschätzung« anzuheizen.⁸¹ Zweitens wurden kollektive Riten in der Gesellschaft organisiert, um die Regression in eine Form der Gemeinschaft zu fördern, in der das Individuum seinen Sinn für Freiheit als Autonomie und persönliche Verantwortung zugunsten seiner eigenen Instrumentalisierung für das Kollektiv verliert⁸², in der auch »Menschen von Erziehung und Intelligenz« wie »Marionetten in einem Puppenspiel« handeln.⁸³ Drittens war ein Führer unabdingbar, der als Repräsentant der mythisch wiederhergestellten Gemeinschaftsordnung, gewissermaßen als politischer Zauberer und neuer Leviathan, die Wirklichkeit und den Willen der Massen personifiziert, um die emotionale Spannung wirksam kanalisieren und ihre Macht auf einen Punkt fokussieren zu können.⁸⁴ Viertens wurde die Figur eines Todfeindes eingeführt, die jedes Drama, und damit erst recht der Mythos, benötigt, um wirksam zu sein: Im Nationalsozialismus wurde diese Rolle den Juden zugeschrieben,⁸⁵ denn sie galten Cassirer zufolge als die Vertreter der ersten historischen Macht, die in der Religion der Propheten im Sinne Hermann Cohens eine entscheidende Distanzierung von der mythischen Auffassung gefordert und damit das erste Prinzip einer ethischen Persönlichkeit zum Ausdruck gebracht hatte.⁸⁶

80 Vgl. Cassirer, *Symbol, Myth and Culture*, aaO. (FN 6), S. 234–238, 244f, 251ff, sowie *ECN* 9, S. 196–202. Skeptisch in Bezug auf diese Charakterisierung sind die Bemerkungen von Mali, *Mythistory*, aaO. (FN 66), S. 188–191.

81 *MS*, S. 279/370.

82 Vgl. ebd., S. 280/371f, und *ECN* 9, 209f.

83 Ebd., S. 281/373.

84 Vgl. ebd., S. 276/364f., wo sich Cassirer in diesem Zusammenhang auf den Gedanken von »*désir collectif personnifié*« von Edmond Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Algier 1908. Im Manuskript weist Cassirer darauf hin, dass »dieser kollektive Wunsch des deutschen Volkes« lediglich es war, »sich vom Versailler Vertrag zu befreien« (vgl. *ECN* 9, S. 196).

85 Dieses vierte Element bleibt in *The Myth of the State* im Hintergrund, wird aber in zeitgenössischen Aufsätzen angesprochen wie in: *ECW* 24, S. 207ff und Cassirer, *Symbol, Myth and Culture*, aaO. (FN 6), S. 238f. Zu den Verhältnissen zwischen dem Mythos und der idealistischen Kraft der jüdischen Religion siehe auch *ECW* 24, S. 161–174, insb. 170f, und auch früher *ECW* 12, S. 141ff, 200f. Im Manuskript charakterisiert Cassirer eingehend diese technisch vollzogene Mythisierung am Beispiel der Gebiete der Geschichte und des Rechts, der Wissenschaft, der Religion und der Ethik (vgl. *ECN* 9, S. 202–208).

86 Zur Bedeutung dieses »ethischen-politischen Status des Monotheismus« vgl. Gordon, *Continental Divide*, aaO. (FN 78), S. 317–321. Eine Bekenntnis zur deutschen und jüdischen Kultur mit bedeutsamen politisch-biographischen Implikationen enthält der vor kurzem aufgefundene Brief Cassirers an Paul Tillich vom 19. März 1944, publiziert in Friedrich Wilhelm

All diese Merkmale zusammengenommen konstituieren eine technische Form der Manipulation der Emotionen zu politischen Zwecken, die sich zwar des mythischen Bewusstseins als einer Objektivierungsform des Lebensgefühls bedient, welche allerdings nun künstlich und gezielt mobilisiert wird. In den 1920er und 1930er Jahren ging es aber nicht mehr darum, kleine primitive Gemeinschaften zu stabilisieren, sondern vielmehr darum, Millionen von Menschen in sich stürmisch entwickelnden Massengesellschaften zu organisieren. Diese technisierte mythische Politik war deshalb so erfolgreich, weil es den politischen Bewegungen gelang, die Urfunktion des Mythos technisch wiederzubeleben und den Vorteil zu nutzen, dass sich die Technik bereits als die mächtigste Kulturform der Gegenwart gegen alle anderen durchgesetzt hatte.⁸⁷ Cassirer zieht daraus den Schluss, dass ohne technische Unterstützung eine totalitäre politische Mythisierung nicht wirksam gewesen wäre, dass ohne Technik der politische Mythos nicht zu erklären ist. Diese Technik ist demnach der dritte, entscheidende Grundfaktor, der für die totalitäre Politik nach der ideengeschichtlichen Wiederbelebung des Mythos im 19. und 20. Jahrhundert und der Entdeckung seiner Funktion zur Krisenbewältigung und Emotionssteuerung bestimmend wird. Eine mythische Technik und ein technisierter Mythos hängen in einer mythischen Politik zusammen: Das ist die destruktive Seite der dreiteiligen Koordination der Kulturformen Mythos, Technik und Politik, die Cassirer in seinem Entwurf zur Kritik der mythisch-politischen Vernunft erkennt.

5. Epilog

Im Mittelpunkt unserer Rekonstruktion stand das Grundproblem von *The Myth of the State* als ein Konzept Cassirers, das die Form des Totalitarismus als politischen Mythos hinterfragt, um den Ursachen seines Erfolges in den modernen politischen Kämpfen nachzugehen. Dass es sich dabei um ein noch zu entwickelndes Vorhaben handelt, bezeugen die parallel entstandenen Materialien der 1940er Jahre, anhand derer sich das ganze Potenzial des Cassirerschen Programms einer kulturphilosophischen Kritik der mythischen Politik erahnen lässt. Es wäre jedoch unvorsichtig, daraus zu dem Schluss zu kommen, dass dies nur ein ›unschlüssiger‹ Versuch war, denn vielmehr

Graf, »Meine innere Zugehörigkeit zum Judentum«. Ernst Cassirer erläutert seine komplexe deutsch-jüdische Identität« in: *Münchener Beiträge zur Jüdischen Geschichte und Kultur* 6, Nr. 2 (2013), S. 53–68.

- 87 Vgl. Krois, *Symbolic Forms and History*, aaO. (FN 1), S. 198–208. Bereits am Ende der 1920er Jahre will Cassirer, den Sinn des »Primats der Technik« zu untersuchen (vgl. *ECW* 17, S. 139–184, insb. 139ff). Neben diesem Aspekt betont Cassirer, dass die Politik mehr als die anderen Kulturformen riskiert, vom Mythos besiegt zu werden, weil beide ein besonderes, enges Verhältnis haben: Der Mythos ist nämlich »die erste Kraft«, die »die menschliche Gesellschaft formt und organisiert« (*ECN* 9, S. 180). Zu diesem strukturellen Zusammenhang siehe Volker Gerhardt, »Vernunft aus Geschichte. Ernst Cassirers systematischer Beitrag zu einer Philosophie der Politik« in: Hans-Jürg Braun / Helmuth Holzhey / Ernst Wolfgang Orth, (Hg.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Frankfurt a.M. 1988, S. 220–246, insb. 234ff.

lässt sich im Plan von *The Myth of the State* eine eindeutig systematische Absicht erkennen, die die politischen Reflexionen Cassirers in der Mitte des Zweiten Weltkrieges beseelte und sein andauerndes Interesse für politische Fragestellungen bestätigt.

Die Originalität und Relevanz der Analyse Cassirers bestehen nicht in ihren einzelnen Elementen, sondern im systematischen Versuch, die Form der mythischen Politik im Rahmen einer Kulturphilosophie zu beleuchten, und zwar in diesem Einstieg in die politischen Phänomene der Gegenwart durch die Methode einer transzendentalen Kritik der Kultur, die letztlich das Ziel verfolgt, jedes Kulturfaktum auf seine Grundfaktoren bzw. Möglichkeitsbedingungen zurückzuführen.⁸⁸ Damit soll nicht geleugnet werden, dass soziale, politische, wirtschaftliche oder historische Elemente eine wichtige Rolle für eine umfassende Erforschung dieser Probleme spielen können und müssen. In diesem Zusammenhang liegt allerdings die spezifische Leistung der Kulturphilosophie darin, die entscheidenden intellektuellen Voraussetzungen des politischen Mythos und seine eigene Denk- und Handlungsformen in ihrer höchsten Wirksamkeit zu thematisieren.⁸⁹

Trotz einer grundsätzlich real-pessimistischen Einstellung bleibt Cassirer zwischen 1943 und 1945 in seinem methodischen Optimismus ungebrochen. Dies belegen seine philosophische Beurteilung der damaligen Zeit und die Aufforderung seines kulturphilosophischen Engagements, den Kampf um die Kultur trotz der Niederlage des rational-politischen Denkens wieder aufzunehmen und seinerseits einen Ausweg aus der Krise aufzuzeigen. Wie sich aus den letzten Seiten von *The Myth of the State* ergibt, soll die Aufgabe der Philosophie vor allem im Erklären bestehen, und zwar im Antworten auf die Frage nach der Form des politischen Mythos und nach den Voraussetzungen seiner besonderen Kulturgestaltung. Die Kulturphilosophie kann der mythischen Politik nämlich nicht auf der pragmatischen Ebene widersprechen, weil sie selbst keine politische Praxis, sondern vor allem eine Form der Erkenntnis ist. Indem sie jedoch ihre eigentümliche Rolle und ihre Stellung im Kulturganzen versteht, leistet sie

88 Auf die Fruchtbarkeit dieses Ansatzes für die Politikwissenschaft und insbesondere für die Totalitarismus-Forschung verwiesen Barbara Henry, »Der Ort der Politik im Werk Cassirers« in: Rudolph, (Hg.), Cassirers Weg zur Philosophie der Politik, aaO. (FN 1), S. 1-17; Theo Stammen, »Ernst Cassirers Kritik der politischen Romantik« in: Wolfgang Leidhold, (Hg.), *Politik und Politeia. Formen und Probleme politischer Ordnung. Festgabe für Jürgen Gebhardt zum 65. Geburtstag*, Würzburg 2000, S. 219-220; Ingeborg Villinger, *Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen und die Medien des Politischen. Mit einer Studie zum Demonstrationsritual im Herbst 1989*, Würzburg 2005; Parkhomenko, Cassirers politische Philosophie, aaO. (FN 1), S. 117f., 153-169. Cassirer ist zwar ein der ersten Intellektuellen, die sich mit dem Totalitarismus beschäftigen, aber sein Beitrag ist im Vergleich mit Klassikern wie Hannah Arendt, Karl Popper, Franz Neumann, Carl Joachim Friedrich und Zbigniew Brzezinski, Max Horkheimer und Theodor Adorno, wenig rezipiert. Bedeutsam bleiben in dieser Hinsicht sein Festhalten an der frühen Auffassung des Mythos als Form der Kultur, seine differenzierte Interpretation von umstrittenen politischen Klassikern wie Plato, Machiavelli oder Hegel, sowie seine Fokussierung auf den technischen und emotional-manipulativen Charakter des politischen Mythos.

89 In der methodischen Unterschätzung dieses Aspekts erkennt Cassirer das Fehler der »deutschen führenden Staatsmänner« der Weimarer Republik, insbesondere der Sozialdemokraten (ECN 9, S. 201f).

einen entscheidenden Beitrag zum Ausgleich und zur Harmonisierung seiner inneren und äußeren Spannungen. Deshalb liegt eine weitere Aufgabe der Philosophie darin, auf die gesamte Rationalisierung der Kultur einzuwirken und insbesondere im Bereich der Politik eine Bestimmung des Staatsbegriffs als Kulturbegriff zu gewinnen. Das geht aus dem politisch-philosophischen Schaffen Cassirers insgesamt hervor: Die Philosophie soll immer wieder den Weg einer ständigen Ethisierung und Kultivierung der Verhältnisse fördern und zugleich das Befreiungspotenzial aller Kulturformen gegen jede mythische Regressionsversuchung entfalten.⁹⁰

Der Kulturphilosophie ist jedoch bei der Erfüllung dieser Aufgaben keineswegs gleichgültig, von welchen theoretischen Voraussetzungen sie ausgeht und welche praktische Grundhaltung sie einnimmt. In der Tat wollte Cassirer am Beispiel Platons darauf hinweisen, dass der Philosoph seine eigene Pflicht erkennen und ihr nachkommen muss,⁹¹ und bekanntlich verband er dieses Element in der Exilzeit mit einer gewissen Form der Selbstkritik, obwohl er schon lange als engagierter Philosoph im kulturphilosophischen Sinne gewirkt hatte.⁹² Das Leben und das Werk Albert Schweitzers boten ihm nun ein konkretes Vorbild, inwiefern sich die Philosophie zu keinem Verzicht auf eine aktive verantwortliche Beteiligung des Menschen in der kulturellen und politischen Gesellschaftsgestaltung bekennen soll, wie das Bild der »Wache der Kultur« und die Polemik gegen den Fatalismus eines Spenglers oder eines Heideggers exemplifizieren.⁹³

Aber nicht in *The Myth of the State*, sondern in einer kleinen, gleichnamigen Abhandlung von 1944 schließt Cassirer, dass die Philosophie ihren Beitrag zu dieser uner-

90 Vgl. *MS*, S. 293f/389f und Cassirer, *Symbol, Myth and Culture*, aaO. (FN 6), S. 266f. In diese Richtung vgl. auch Donald Philip Verene, »Cassirer's Political Philosophy« in: Rudolph, (Hg.), *Cassirers Weg zur Philosophie der Politik*, aaO. (FN 1), S. 19–41.

91 Vgl. *MS*, S. 63/84.

92 In der Göteborger Antrittsvorlesung von 1935 weist Cassirer auf das Engagement Albert Schweitzers hin und reiht sich selbst unter diejenigen ein, die »um den Schulbegriff der Philosophie bemüht, in seine Schwierigkeit versenkt, in seiner subtilen Problematik wie gefangen [...] ihren wahren Weltbegriff allzu sehr aus den Augen verloren« haben (*ECN* 9, S. 155f). Diese Behauptung wurde als Zeichen einer Zäsur und ethisch-politischen Wende in seiner späteren Philosophie interpretiert, wie bei Verene in Cassirer, *Symbol, Myth and Culture*, aaO. (FN 6), S. 9f oder Jürgens, *Humanismus und Kulturkritik*, aaO. (FN 2), S. 73–77. Dennoch hatte Cassirer bereits in der Zeit des Ersten Weltkrieges eine eindeutige Auffassung des intellektuellen und politischen Engagements der Kulturphilosophie gezeigt. Dazu vgl. *ECW* 7, S. 43 und S. 151 zum frühen, bekannten Bezug auf den »Weltbegriff der Philosophie«, sowie die Anmerkung Nr. 36 im vorliegenden Aufsatz.

93 Vgl. Cassirer, *Symbol, Myth and Culture*, aaO. (FN 6), S. 226–232. Cassirer nimmt auf Spengler und Heidegger Bezug, um am Beispiel ihrer Konzeptionen die heikle Frage des Verhältnisses zwischen Philosophie und Nationalsozialismus anzusprechen: Zwar haben diese Autoren einen intellektuellen Beitrag dazu geleistet, ein Nährboden für jene politische Umwälzung vorzubereiten, aber wie im Falle der deutschen Romantik ist eine »direkte Verbindung« auszuschließen und deshalb sind sie für den Aufbau des totalitären Staates nicht »verantwortlich« (vgl. *MS*, S. 288 und *ECN* 9, S. 219f). In diesem Zusammenhang rezipiert Cassirer besonders: Albert Schweizer, *Kulturphilosophie. Verfall und Wiederaufbau der Kultur. Kultur und Ethik*, München 2007 (Bern 1923¹), S. 22: »In der Stunde der Gefahr schlief der Wächter, der uns wach erhalten sollte. So kam es, dass wir nicht um unsere Kultur rangen«.

müddlichen Rationalisierung und Entmythisierung der Kultur nur dadurch leisten kann, dass sie nicht nur eine umfassende Kenntnis der höheren intellektuellen Kulturkräfte gewinnt, sondern auch ein Verständnis für die basale Macht der Emotionen, und zugleich die positiven Formen gegen die zerstörerischen, im Mythos enthaltenen fördert. Die Paradoxie eines ›Pathos der Vernunft‹ ist zuletzt das, was die Kulturphilosophie in ihrer Auseinandersetzung mit allen Kulturformen, auch und insbesondere mit dem heiklen Phänomen des politischen Mythos, immer wieder motivieren soll: »Eine Emotion kann niemals durch ein rationales Argument überwunden werden. Sie kann erst durch eine mächtigere und gegensätzliche Emotion zerstört werden [...] Erst wenn wir lernen, unsere aktiven Emotionen zu entwickeln, zu kultivieren und zu intensivieren, können wir darauf hoffen, die wilden Triebe unserer passiven Emotionen zu zäumen und unser soziales und kulturelles Leben umzugestalten«. ⁹⁴

Zusammenfassung

Der Artikel verfolgt das Ziel, die Theorie des politischen Mythos Ernst Cassirers im Rahmen seiner Kulturphilosophie systematisch zu rekonstruieren. Im Mittelpunkt dieser Analyse steht sein letztes posthumes Werk *The Myth of the State*, das als Entwurf einer unvollendet gebliebenen ›Kritik der mythisch-politischen Vernunft‹ interpretiert wird. In diesem Zusammenhang wird gezeigt, inwiefern die Kulturformen Mythos, Politik und Technik in eine eigenartige, unbekannte Konfiguration eingehen, die die gedankliche Voraussetzung des politischen und kulturellen Totalitarismus bildet.

Summary

The aim of the present article is to systematically reconstruct Ernst Cassirer's theory of political myth in the context of his philosophy of culture, focusing on his last, posthumous work *The Myth of the State* as the outline of an unfinished ›Critique of Mythic-Political Reason‹. The analysis points out how – according to Cassirer – myth, politics, and technology combine with each other in an unprecedented unity, generating the form of political and cultural totalitarianism.

Pellegrino Favuzzi, Philosophy of Culture and Political Myth. Ernst Cassirer's Critique of mythic-political Reason

94 ECW 24, S. 264f. Vgl. den ähnlichen Abschnitt in ECN 9, S. 223f.