

THOMAS KNOPPE (Dormagen)

Philosophische Regressionsanalyse: Ernst Cassirers *Mythos des Staates*

I

Der *Myth of the State* ist vom ersten Satz an ein in vielfacher Hinsicht irritierendes, zu Missverständnissen förmlich einladendes Buch: „In den letzten dreißig Jahren, in der Periode zwischen dem ersten und dem zweiten Weltkrieg, sind wir nicht nur durch eine ernste Krise unseres politischen und sozialen Lebens gegangen, sondern wurden auch vor relativ neue theoretische Probleme gestellt“ (*MoS*, S. 7/7).¹ Gewiss bezieht der *Myth of the State* seine Motivation aus dem Scheitern der *Idee der republikanischen Verfassung* in und an der Weimarer Republik, aber er beschreibt dieses Scheitern nicht, sondern setzt es als *fait accompli* voraus. Cassirer verfolgt keine historischen und sei es zeitdiagnostischen, sondern fundamentaltheoretische, eben philosophische Absichten, für die der Selbstauflösungsprozess der Weimarer Republik lediglich von symptomatischer Bedeutung ist. Denn um philosophisch bedeutsam zu sein, muss er Grundsätzlicheres zu erkennen geben. Und so ist es auch. Cassirer geht es um den „radical change in the forms of political thought“, der „in einigen unserer modernen politischen Systeme[n]“ (*MoS*, S. 7/7) festzustellen ist. Die deutsche Übersetzung spricht hier vom „radikalen Wechsel in den Formen des politischen Denkens“ (*MoS*, S. 7/7). Das ist nicht falsch, aber irreführend. Thematisch nämlich sind die Formprinzipien des Gedankens des Politischen, die Politik als symbolische Form, nicht das Denken innerhalb dieser Form. Das ist ein feiner, aber konsequenzenreicher Unterschied: Der *Myth of the State* fällt weder in die Rubrik Politische Philosophie, noch erhebt er irgendwelche politikwissenschaftliche Ansprüche.

1 Cassirer, E., *The Myth of the State* (ECW Bd. XXV). Deutschsprachige Zitate folgen weitgehend der deutschen Übersetzung, *Der Mythos des Staates*. Die Seitenangabe bezieht sich an erster Stelle auf die englischsprachige Ausgabe innerhalb der *ECW*, an zweiter Stelle auf die deutsche Übersetzung.

Stattdessen ist er das merkwürdige Lehrstück innerhalb der *Philosophie der symbolischen Formen*, dem es nicht um irgendwelche Prinzipien faktischer Bestimmtheit, sondern um deren Fehlen geht:

„Politik ist noch weit davon entfernt, eine positive Wissenschaft zu sein, geschweige denn eine exakte Wissenschaft. [...] In der Politik haben wir noch keinen festen und zuverlässigen Boden gefunden. Hier scheint keine klar verankerte kosmische Ordnung zu bestehen; wir sind immer vom Rückfall in das alte Chaos bedroht. Wir bauen hohe und stolze Gebäude; aber wir vergessen ihre Fundamente sicher zu machen.“ (*MoS*, S. 289/387)

Der *Myth of the State* liefert keine Erkenntniskritik des Politischen, sondern kritisiert alle Versuche, die lebenspraktische Bedeutung wissenschaftlicher Erkenntnis auf Grund des „dumpfen Gefühls“ (*PsF* II, S. 239) zu leugnen, das, was im Theoretischen ewige Aufgabe ist, bedeute im Praktischen das eigentliche Verhängnis. In der Lebensphilosophie gibt sich dieses Gefühl seine philosophische Gestalt: Sie konzidiert dem rationalen Gedanken, täglich neue und beispiellose Siege auf dem Feld wissenschaftlicher Erkenntnis und technischer Naturbeherrschung davonzutragen. Im praktischen und sozialen Leben aber bedeuten ihr diese Siege Muster ohne Wert. Hier müsse der Mensch alles vergessen, was er im Laufe seiner intellektuellen Entwicklung gelernt hat, und „auf die ersten rudimentären Stufen seiner Kultur zurückgehen“ (*MoS*, S. 7/8). Sein Heil liege nicht in fortschreitender Erkenntnis, sondern in der Regression in die *Urdummheit*, in die *sancta simplicitas* des menschlichen Geschlechts (*MoS*, S. 8/9). Soll der seit dem Ende des Ersten Weltkrieges immer wieder beschworene Befund einer in sich zerrissenen Kultur daher nicht das Eingeständnis der vollständigen und unwiderruflichen Kapitulation Denkens nach sich ziehen, so gilt es für dieses Denken, den Ball im Feld seines „gefährlichsten Feindes“ (*MoS*, S. 7/8) aufzunehmen und sich der Frage nach seinem „ersten Anfang“ (*MoS*, S. 8/8), d.h. nach seinem Ursprung *im* Mythos zuzuwenden. Damit verschiebt sich die Bedeutung des Mythos von einem *terminus ad quem* zu einem *terminus a quo*; aus der kulturtherapeutischen Empfehlung des Rückgangs in den Mythos wird die Aufgabe, seine Ursprungsfunktion aufzuklären. Statt die die moderne Kultur kennzeichnenden Gegensätze in einer romantischen Ursprungseinheit ineinander übergehen zu lassen und in sie aufzulösen, gilt es, die kritisch-transzendente Begriffseinheit zu suchen, die auf ihre Erhaltung, ihre Bestimmung und

Begrenzung als Sonderformen eben jener Kultur der Moderne hinzielt.² Es geht hier nicht um irgendeine verborgene Einheit ihres Grundes, sondern um die Einheit ihrer Funktion. Dieser Funktion kann sich das Denken freilich nicht dadurch versichern, dass es den Härten dieser Kultur ausweicht, sondern indem es sie hinsichtlich der Bedingungen ihrer Möglichkeit bestimmt. Es besteht also Aufklärungsbedarf. Und wo Aufklärungsbedarf besteht, kann es mit der Triftigkeit der Annahme des lebensphilosophischen Antirationalismus, „der Mythos [sei] im Grunde ein sehr einfaches Phänomen, für das wir kaum einer komplizierten psychologischen oder philosophischen Erklärung bedürfen“ (*MoS*, S. 8/9), nicht allzu weit her sein.

Soweit der erste von zwei Argumentationsschritten Cassirers. Der zweite nimmt seinen Ausgang von dem Hinweis, die These von der *uranfänglichen Stupidität* (*MoS*, S. 8/9) am Ursprung des Mythos halte der faktischen Vielfalt und Inhomogenität der Forschungsdaten nicht stand. Dieser Hinweis ist in der Tat entscheidend: Denn wenn rationales Denken im Mythos verwurzelt ist – und es muss im Mythos verwurzelt sein, wenn es denn in ihn zurückgehen können soll – so muss es zu einer konsistenten Theorie seines Ursprungs im Mythos fähig sein. Doch gerade diese Fähigkeit wird durch die philosophische, ethnologische, anthropologische, psychologische und soziologische Mythenforschung in Frage gestellt. Der Eindruck, die Krise der Kultur spiegele sich in der Zerrissenheit der Mythenforschung, ist nicht abzuweisen: „Jede Schule gibt eine andere Antwort, und manche dieser Antworten stehen in offenkundigem Widerspruch zueinander.“³ Eine philosophische Theorie des Mythos muss an diesem Punkte beginnen“ (*MoS*, S. 8/9). Cassirers Argument ist klar: Die Krise der Kultur stellt nicht nur die Kulturfunktion rationalen Denkens, sondern auch und nicht in geringerem Maße die Kulturbedeutung und -funktion des Mythos zur Disposition. Wer von einer Krise der Kultur sprechen will, darf von der Funktion des Mythos im kulturellen, politischen und sozialen Leben des Menschen nicht schweigen.

2 Vgl. *PsF* II, S. 30; Cassirer, E., *Zur ‚Philosophie der Mythologie‘* (ECW XVI), S. 191.

3 Der Zauber des Rekurses auf den Mythos „wurde nie vollständig gebrochen. Jeder Gelehrte fand immer noch im Mythos diejenigen Objekte, mit denen er am vertrautesten war. Im Grunde sahen die verschiedenen Schulen im magischen Spiegel des Mythos nur ihr eigenes Antlitz. Der Linguist fand in ihm eine Welt von Worten und Namen – der Philosoph fand eine ‚primitive Philosophie‘ – der Psychiater ein höchst verwickeltes und interessantes neurotisches Phänomen“ (*MoS*, S. 10/11f.).

II

Die Kulturbedeutung des Mythos thematisiert Cassirer im *Myth of the State* erstmalig gegen Ende des Kapitels über *Mythos und Sprache*. Der Mythos sei „eine der ältesten und größten Mächte der menschlichen Zivilisation [...]: Er ist eng verbunden mit allen anderen menschlichen Tätigkeiten [...], untrennbar von Sprache und Dichtung, Kunst und von frühem historischen Denken. Sogar die Wissenschaft hatte durch ihr mythisches Zeitalter zu gehen, bevor sie ihr logisches Zeitalter erreichen konnte“ (*MoS*, S. 24f./33f.). So unverfänglich die These der substantiellen Verbundenheit des Mythos mit sämtlichen Systemen symbolischer Formung zunächst scheint, so folgenreich ist sie. Immerhin schließt sie die Möglichkeit aus, den Mythos als eine symbolische Form unter vielen zu thematisieren. Was der Mythos ist, lässt sich nur *an* den symbolischen Formen als das demonstrieren, was sie *in sich* distanzieren. Der Versuch, den Mythos unabhängig von dieser Demonstration in dem zu erfassen, was er an und für sich ist, erreicht allenfalls seine „oberflächliche Bedeutung“: den problematischen Gedanke einer in sich undifferenzierten Einheit sämtlicher symbolischer Formen „als ein konfuse Gewebe, gesponnen aus den unvereinbarsten Fäden“ (*MoS*, S. 39/52).

Diese oberflächliche Bedeutung der symbolischen Form ‚Mythos‘ *ist* die Unbestimmtheit, mit der sich in ihr der chronologische mit dem logischen Ursprung zu einem „ersten Anfang“ (*MoS*, S. 8/8) verschränkt: „We must begin with the beginning“ (*MoS*, S. 8). Der Mythos selbst „kennt keine andere Erklärungsweise als den Rückgriff auf eine ferne Vergangenheit und die Ableitung des gegenwärtigen Weltzustandes aus diesem uranfänglichen Zustand.“ Und da, wie Cassirer an gleicher Stelle unmittelbar fortfährt, „die gleiche Tendenz im philosophischen Denken noch immer dominiert“, kann er den ‚Einstieg‘ in den Mythos als den Einsatz des Denkens als Bestimmung der Beliebigkeit seiner ebenso bedeutungslosen wie nichtssagenden Anfänge gestalten. Tatsächlich, so Cassirer, entspringe der Mythos dem Ritus. Der prämythische Mensch, der eigentliche Wilde, wenn man so will, sei kein „primitiver Philosoph“; sein Leben stehe nicht im Zeichen von Spekulation und Kontemplation, sondern von Affekten (*MoS*, S. 27 f./35f.), die „biologisch gesprochen [...] zu einer viel früheren und ursprünglicheren Schicht gehör[en] als alle erkenntnishaften psychischen

Zustände“ (*MoS*, S. 31/40): Seine „Riten sind [...] motorische Manifestationen psychischen Lebens. Sie offenbaren gewisse fundamentale Strebungen, Begierden, Bedürfnisse, Wünsche“ (*MoS*, S. 31/41) Mythen erklären die Bedeutung dieser Strebungen, Begierden und Bedürfnisse nicht, sondern interpretieren sie. Ihre Funktionalität als Interpretation dessen, was in Riten unmittelbar gesehen und getan wird, disponiert sie als die ersten Ansätze der Vergewisserung des Denkens seiner selbst als Denken des Ursprungs.

Die Richtung des „radikalen Wechsels in den Formen des politischen Denkens“ (*MoS*, S. 7/7), mit deren Feststellung der *Myth of the State* beginnt, ist damit zum zweiten Male umgekehrt: Das Denken muss seinen Ursprung im Mythos nehmen; Cassirer stimmt Schelling in diesem Punkt ausdrücklich zu: „Eine Philosophie, die diesen Ursprung übersieht oder vernachlässigt, wird für seicht und unzureichend erklärt“ (*MoS*, S. 182/240). Aber das Denken darf den Mythos nicht zur Haupttriebfeder menschlicher Kultur verklären, sondern muss als kulturweltgeschichtliche Macht eigenen Rechts an der Vielfalt seiner Formen prägnant werden. Seine Erzeugung ist das Erzeugnis, und dieses Erzeugnis das „Selbstbewusstsein der neuen Zeit.“⁴

Beide Thesen, sowohl die These vom Ursprung des Mythos im Ritus, wie auch die These vom Ursprung des Denkens im Mythos als Erzeugnis des Denkens, zieht Cassirer zusammen zur Einheit des Mythos als Denk- und Lebensform.⁵ Im Mythos gehen beide Formen ständig ineinander über. Die Frage, welche der beiden die ursprünglichere ist, ist daher unentscheidbar. Gerade deshalb aber ist der Mythos „überspannt und übermäßig in seiner eigensten Natur und seinem Wesen“; und eben weil er „von allen Dingen auf der Welt [...] das ungezügeltste und unmäßigste“ (*MoS*, S. 76/103) ist, scheint er denn auch nur „ein konfuses Gewebe, gesponnen aus den unvereinbarsten Fäden“ (*MoS*, S. 39/52) zu sein, das niemals ‚ist‘,

4 Vgl. Cohen, H., *Logik der reinen Erkenntnis*, S. 29, 36; vgl. *MoS*, S. 54, 72: In allen mythischen Kosmogonien bedeutet der Ursprung einen anfänglichen Zustand, der zur fernen, nicht mehr der Erinnerung zugänglichen mythischen Vergangenheit gehört. Er ist verschwunden; er ist ersetzt und überschichtet durch andere Dinge. Die ersten griechischen Naturphilosophen verstehen und definieren den Anfang in einem ganz anderen Sinne. Was sie suchen, ist nicht eine zufällige Tatsache, sondern eine substanzielle Ursache. Der Anfang ist nicht einfach ein Beginn in der Zeit, sondern ein ‚erstes Prinzip‘; er ist eher logisch als chronologisch.“

5 Im zweiten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* analysiert Cassirer den Mythos zusätzlich als Anschauungsform.

sondern immer und immer wieder von neuem ‚wird‘ und daher „von Moment zu Moment als ein anderes erscheint.“⁶ Dem mythischen Menschen können daher die Bilder, in denen er lebt, nicht als Bilder bekannt sein. Er kann sie nicht als Symbole wissen, sondern muss sie passiv als Realitäten hinnehmen (*MoS*, S. 48f./66). Dass er aus ihnen immerhin ein Gewebe spinnt, widerspricht dem subjektiven Eindruck der Unvereinbarkeit seiner Fäden. Mit der Erkenntnis dieses Widerspruchs ist der erste Schritt zur Erschließung des Mythos getan: Nicht die Unvereinbarkeit seiner Fäden, sondern die Unkenntlichkeit ihres Gespinnstes ist der für Cassirer entscheidende Punkt. Was oberflächlich uranfängliche Dummheit und reine Konfusion zu sein scheint, muss sich als Konfundierung, als die sich wechselseitig stützende und erklärende Abhängigkeit seiner unterschiedlichsten, aufeinander irreduziblen Bestandteile voneinander aufklären lassen (*MoS*, S. 31/41). Nicht der Mythos als solcher also ist kulturbedeutend, sondern das ihm eigene, in ihm gleichsam schlummernde Prinzip der Selbstkritik seiner Erscheinungsformen.

Zur Grundlegung des *Myth of the State* fehlt jetzt nur noch ein Schritt: Cassirer muss mit dem ‚Mythos‘ die Systemstelle der ‚Einheit des Bewusstseins‘ als das Cohensche Lehrstück „*vom Menschen in der Einheit seines Kulturbewusstseins*“⁷ besetzen und so die Lücke zwischen Psychologie und Anthropologie schließen (*MoS*, S. 31/40 f.). Denn nun nimmt das, was in dem ständigen Ineinanderverfließen von Denk- und Lebensform „bisher dunkel und undeutlich gefühlt wurde, [...] eine bestimmte Gestalt an“ (*MoS*, S. 45/60): die Gestalt Platons. Platon *ist* Cassirers Paradigma für den kulturgeschichtlichen Bruch mit der Unmittelbarkeit des mythischen Gefühls. Er bringt die Besonderheit dieses Fühlens zum Ausdruck, ohne ihm länger zu unterliegen: „was ein passiver Zustand war, wird [in ihm, mit ihm und durch ihn –tk] ein aktiver Prozess“ (*MoS*, S. 45/60). Sein Werk ist aus einem Guss; die Spezialisierungen, die durch spätere Denker eingeführt wurden und in denen sich – so wird man in Cassirers Sinne ergänzen dürfen: die ganze Zerrissenheit der modernen Kultur spiegelt, sind seiner philosophischen Lehre fremd: „Dialektik, Erkenntnistheorie, Psychologie, Ethik, Politik, all das war in ein zusammenhängendes und unteilbares Ganzes gegossen. Es trägt den Stempel von Platons philosophischem Genius und von seiner Persönlichkeit“ (*MoS*, S. 75f./102).

6 Cassirer, E., *Zur ‚Philosophie der Mythologie‘*, S. 167.

7 Cohen, H., *Einleitung mit kritischem Nachtrag*, S. 11.

Dass Werke philosophischen Ranges von der Persönlichkeit ihres Verfassers geprägt sein sollen, mag keine sonderlich aufregende These sein. Doch zumindest in Cassirers Fall täuscht das: Immerhin geht es um das zusammenhängende und unteilbare Ganze von Dialektik, Erkenntnistheorie, Psychologie, Politik sowie Religion und Kunst – wenn man die Aufzählung Cassirers um die Themenschwerpunkte seines Platon-Kapitels im *Myth of the State* ergänzt – und damit um genau das, dessen angeblicher Verlust die Klagen über die Zerrissenheit der modernen Kultur motiviert.⁸ Cassirer bezieht sich daher auf Platons Genius als die die vielen Themen seines Werkes zu dem zusammenhängenden und unteilbaren Ganzen prägende Kraft und auf Platons Persönlichkeit als den Menschen in der Einheit seines Kulturbewusstseins. Während die Schöpferkraft seines Genies ein unbefragbares Geheimnis bleiben muss, weil es, wie jedes Genie, ein Talent zur Kunst und nicht zur Wissenschaft ist, „in welcher deutlich gekannte Regeln vorangehen und das Verfahren in derselben bestimmen müssen“ (*KU* §50, S. 317)⁹, führt die Frage nach seiner Persönlichkeit auf die Grundannahme der *Politeia*: die Parallelisierung von individueller Seele und Staat (*MoS*, S. 62/82; 75/101; 76/103). Was die Persönlichkeit des Genies ausmacht, erschließt sich in seiner Bedeutung nicht in der Beschränkung auf ihre Biographie; seine „menschliche Natur enthüllt sich nicht in diesem engen Bereich. Was in ‚kleinen Schriftzeichen‘ in der indi-

- 8 Vgl. in diesem Zusammenhang Cassirers Darstellung der sokratischen Sophistenkritik: „Sie bewegten sich unaufhörlich an der Peripherie; sie drangen nie zum Mittelpunkt menschlicher Natur und Verhaltensweisen vor. Sie erkannten nicht einmal, dass ein solcher Mittelpunkt existierte, und dass er durch philosophisches Denken bestimmt werden konnte. Hier beginnt die sokratische Frage. Nach Sokrates sahen die Sophisten nur die *verstreuten Überreste* der menschlichen Natur. [...] Sie hatten Abhandlungen über mathematische und wissenschaftliche Probleme, über Geschichte und Ökonomie, Rhetorik und Musik, Sprachwissenschaft, Grammatik und Etymologie geschrieben. All dieses enzyklopädische Wissen wird von Sokrates beiseite gesetzt und annulliert. Was diese verschiedenen Zweige des Wissens betrifft, gesteht er seine vollständige Unkenntnis. Er kennt nur eine Kunst; die Kunst, eine menschliche Seele zu formen, an einen Menschen heranzutreten und ihn zu überzeugen, dass er nicht weiß, was Leben ist und bedeutet; ihn die Wahrheit sehen zu lassen und ihm zu helfen, sie zu erreichen.“ (*MoS*, S. 57f./76f.)
- 9 Das Genie lässt sich „im freien Gebrauche seiner Erkenntnisvermögen“ daher nur bestaunen, nicht aber nachahmen. Seine paradigmatische Bedeutung besteht in seiner Unnachahmlichkeit: es ist „ein Beispiel nicht der Nachahmung (denn da würde das, was daran Genie ist und den Geist des Werks ausmacht, verloren gehen), sondern der Nachfolge für ein anderes Genie, welches dadurch zum Gefühl seiner eigenen Originalität aufgeweckt wird“ (*KU* §49, S. 318).

viduellen Seele geschrieben ist und daher fast unleserlich bleibt, wird nur klar und verständlich, wenn wir es in den größeren Buchstaben des sozialen und politischen Lebens des Menschen lesen. Dieser Grundsatz ist der Ausgangspunkt von Platons Staat“ (*MoS*, S. 61/81) und – wie zu ergänzen ist – von Cassirers *Myth of the State*: Die Einheit von Genie und Persönlichkeit, wie sie im Werk Platons beispielhaft anschaulich wird, ist „das ganze Problem des Menschen“ (*MoS*, S. 61/81), dessen Sinn sich ihm in der Politik und nur dort erschließt.¹⁰

III

Gerechtigkeit ist der zur Linie ausgezogene Punkt, mit Bezug auf den Cassirers Platon die Interdependenz (*MoS*, S. 62/83) von individueller Seele und Staat, privatem und öffentlichem Leben zur Darstellung bringt. Sie ist nicht Substanz, sondern Funktion dessen, was nur in seiner wechselseitigen Abhängigkeit voneinander rationaler Darstellung zugänglich wird. Es geht mithin weder um die Frage, ob der Staat oder die individuelle Seele gerecht ist, noch darum, was überhaupt Gerechtigkeit ist, sondern um das, was ihre Idee leistet: nämlich die dynamische Vermittlung von individueller Seele und Staat, privatem und öffentlichem Leben. Im Staat nimmt diese Vermittlung ihren Ausgang und sie findet ihr Ziel in individueller Selbsterkenntnis. Die Bestimmung des Staates ist individuelle Selbsterkenntnis. Was auch immer man daher geneigt sein mag, sich unter Gerechtigkeit vorzustellen, muss sich folglich daran messen lassen, ob und inwiefern es diese Bestimmung zur Darstellung bringt. Denn Gerechtigkeit ist nicht nur das ganze Problem des Menschen, sondern auch dessen vollständige Lösung. Wie ist das zu verstehen?

Allem Anschein nach widerspricht der platonische Text seiner teleologischen Auslegung durch Cassirer: Auf die Frage, wie bei der Bestimmung der Gerechtigkeit vorzugehen sei, lautet die Auskunft Platons: „Wenn ihr also wollt, so untersuchen wir *zuerst* an den Staaten, was [die Gerechtigkeit] wohl ist, und *dann* wollen wir sie so auch an den einzelnen

10 Auch hier gilt es, Cohen als den Stichwortgeber Cassirers im Hinterkopf zu behalten. An der angegebenen Stelle heißt es bei Cassirer, die Politik liefere den Schlüssel zur Psychologie. Die Psychologie aber ist Cohen zufolge die Lehre vom Menschen in der Einheit seines Kulturbewusstseins.

betrachten, indem wir an der Gestalt des Kleineren die *Ähnlichkeit* mit dem Größeren aufsuchen.“¹¹ Was Cassirer als Parallelität von Staat und individueller Seele exponiert, meint bei Platon nicht Spiegelbildlichkeit, sondern ‚Ähnlichkeit‘ und somit eine formale Differenz, die im vorliegenden Fall ein Bestimmtheitsdefizit der Seele gegenüber dem Staat aussagt. Das gibt für Cassirer den Ausschlag: Da jede Erkenntnis in der Idee vollständiger Bestimmtheit ihr Ziel, ihren Sinn und ihren Zweck hat, kann die gegenüber dem Staat vergleichsweise defizitär bestimmte individuelle Seele sich ihrer Bestimmung nur in ihm vergewissern. Deshalb auch kann, wenn das öffentliche Leben schlecht und korrupt ist, das private sich nicht entwickeln und sein Ziel nicht erreichen (*MoS*, S. 62/83). Der Staat ist eben nicht das Ziel der Selbsterkenntnis, sondern deren Material, dessen Bestimmung die Selbsterkenntnis der individuellen Seele in der Selbstbestimmung ihrer Beziehung auf es bzw. auf ihn ist.

Dass dies eine kantianisierende Platon-Interpretation ist, ist ebenso klar, wie die dahinter stehende Absicht Cassirers. Gerechtigkeit ist die Seele des Staates, weil sie die Bestimmung des Menschen als seine Selbstbestimmung zum Bürger denkbar macht. Durch sie wird die Politik zum Betätigungsfeld bürgerlicher Tugenden und zum Prüfstein menschlicher Vorzüglichkeit. Wer andere regieren will, muss vor allem lernen, sich selbst zu beherrschen. Denn der Staat und seine Bürger sind nicht nur einander verpflichtet, sondern stehen in der Wechselseitigkeit ihrer Verpflichtung aufeinander in der gleichen Pflicht: die Politik nicht als ihr gemeinsames Schicksal einfach hinzunehmen, sondern aus sich heraus besser zu machen, und das eben heißt: selbstbestimmt zu gestalten.

Natürlich weiß Cassirer, dass „das große und revolutionäre Prinzip von Platons Staat“ (*MoS*, S. 75/101) ein ethisches Prinzip ist. Aber nicht das ist für ihn zunächst entscheidend, sondern Platons Erkenntnis, dass die Realisierung dieses Prinzips

„nicht durch Entfaltung rein physischer Macht erreicht werden kann. Es war der grundsätzliche Irrtum der Leiter der athenischen Politik, dass sie vollständig verfehlten, diesen Punkt zu sehen. Sie identifizierten das Wohlbefinden des Staates mit physischer Wohlfahrt. Selbst die größten und vornehmsten Seelen, Männer wie Miltiades und Perikles waren diesem Irrtum unterworfen. Sie waren der wahren Aufgabe der Staatskunst und politischen Führerschaft nicht gewachsen; sie verfehlten das Ziel, weil es

11 *Politeia* 368d-369a; meine Hervorhebung.

ihnen nie gelang, „die Seelen der Bürger besser zu machen“ (*MoS*, S. 75/101).

Und als ob Cassirer 1944/45 in die Unmissverständlichkeit seiner Ausführungen kein Vertrauen haben könnte, präzisiert er für die möglicherweise immer noch Begriffsstutzigen:

„Die Wohlfahrt eines Staates ist nicht sein Wachsen an physischer Macht. Der Wunsch, immer mehr zu haben, ist im Leben des Staates ebenso verhängnisvoll, wie im Leben des Einzelnen. Wenn der Staat diesem Wunsche nachgibt, so bedeutet das den Anfang seines Endes. Die Vergrößerung seines Territoriums, die Übermacht über seine Nachbarn, der Fortschritt in seiner militärischen oder wirtschaftlichen Macht, all dies kann den Zusammenbruch des Staates nicht abwenden, sondern beschleunigt ihn eher. Die Selbsterhaltung des Staates kann nicht durch seine materielle Prosperität gesichert, noch durch die Erhaltung gewisser Verfassungsgesetze gewährleistet werden. Geschriebene Verfassungen oder gesetzliche Urkunden haben keine wirklich bindende Kraft, wenn sie nicht der Ausdruck einer Verfassung sind, die in den Seelen der Bürger geschrieben ist. Ohne diesen moralischen Halt wird gerade die Stärke eines Staates seine ihm anhaftende Gefahr.“ (*MoS*, S. 75/101f.)

So offensichtlich die Anspielungen auf das Kriegsgeschehen 1944/45 sind, so unübersehbar ist, dass es Cassirer um dieses Geschehen nicht zu tun ist. Er ist von der Stichhaltigkeit der antiken Pleonexiekritik überzeugt und sich daher sicher, dass die Machtansprüche des Dritten Reiches an ihrer Unmäßigkeit scheitern werden, weil sie an ihr scheitern müssen. Darauf kommt es für ihn nicht an. Etwas anderes ist ihm wichtig: Es geht ihm primär nicht um den Machtstaat, sondern um dessen Abgrenzung gegen den totalen Staat. Zugespitzt formuliert: Dass seine Kritik des Machtstaates an die antike Pleonexiekritik anknüpft, stellt diesen gewissermaßen außerhalb der Problematik des *Myth of the State*: Damit Macht Recht ist, muss Macht glaubhaft sein. Glaubhaft aber kann sie nur in dem Maße sein, wie es ihr gelingt, mit „scharfem Messer“ alle Fäden zu zerschneiden, die den Staat ehemals mit dem „organischen Ganzen der menschlichen Existenz“, d.h. mit „allen anderen Formen des ethischen und kulturellen Lebens der Menschen“ verband (*MoS*, S. 141/184). Ist die politische Welt erst einmal in einen leeren Raum gestellt, lassen sich die Diskussionen über den besten Staat für eitel und überflüssig erklären und damit beenden (*MoS*, S. 73/98).

Die Diskussionen über den besten Staat zu beenden, ist der eigentliche Zweck des Machtstaates. An ihm richten sich alle Methoden des Zwangs

und der Unterdrückung aus. In aller Regel jedoch erstreben diese Methoden nur materielle Ergebnisse; sie wollen den Menschen zu bestimmten Handlungen oder deren Unterlassung zwingen, aber den Innenraum des Handelns, die Gefühle, Urteile und Gedanken lassen sie frei (*MoS*, S. 281/374), so dass selbst unter dem härtesten politischen Druck die Menschen nicht zwangsläufig aufhören, ihr eigenes Leben zu leben. Immer bleibt ihnen „eine Sphäre persönlicher Freiheit übrig, die diesem Druck widersteht.“ Und diese Sphäre persönlicher Freiheit hat in der Unabhängigkeit des Weisen ihr Symbol und in der Autonomie des Willens ihre Idee (*MoS*, S. 281f./374).

Cassirers Bezugnahme ist eindeutig, wenngleich nicht explizit. Was er als historische Erkenntnis präsentiert, findet seine prinzipientheoretische Bestimmung in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre* Kants: grundsätzlich kann jeder jederzeit zu einem Gegenstand der Willkür herabgesetzt und zu Handlungen gezwungen werden, die als Mittel *auf einen Zweck gerichtet sind*; aber niemand kann jemals von anderen gezwungen werden, *einen (bestimmten) Zweck zu haben*¹²: „Der Grenzgott der Moral weicht nicht dem Jupiter (dem Grenzgott der Gewalt).“¹³ Die Macht des Staates ist begrenzt, weil sie „gar nichts mit dem Zwecke, den alle Menschen natürlicher Weise haben (der Absicht auf Glückseligkeit), und der Vorschrift der Mittel dazu zu gelangen, zu tun“ hat. Deshalb, so Kants Schlussfolgerung, *müsse* der Staat sich in die Gesetze der Zweckbildung „schlechterdings nicht als Bestimmungsgrund derselben mischen.“¹⁴ Wie ist dieses ‚Nicht-Müssen‘ zu verstehen?

Die harmloseste Lesart ist, dass wenn der Mensch grundsätzlich als dazu vermögend gedacht wird, seinen Willen und damit die Zwecke seines Handelns *vollständig* zu bestimmen, er des Staates nicht bedarf. Dieser Schluss ist nicht falsch, verkennt aber das Wesentliche. Der springende Punkt liegt für Kant anderswo, nämlich in der Einsicht, dass kein Mensch handelt, wenn er nicht die Zwecke seines Handelns und sich selbst zum Handeln bestimmt. Denn damit findet die Macht des Staates an der unvermeidlichen Selbstbestimmung des Menschen zum Handeln überhaupt ihre gleichsam natürliche Grenze: Das ‚Nicht-Können‘: niemand kann *mich* zwingen einen bestimmten Zweck zu haben – wird zum idealen

12 Vgl. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, S. 381.

13 Kant, *Zum ewigen Frieden*, S. 370.

14 Kant, *Gemeinspruch*, S. 289; meine Hervorhebung.

„Nicht-Brauchen“: sofern *mein* Wille nur heilig genug ist¹⁵ – und dieses zum kategorischen „Nicht-Dürfen“ *des Staates* gesteigert.

Dass in dieser Klimax vom Nicht-Können über das Nicht-Brauchen zum Nicht-Dürfen das adressierte Subjekt wechselt, ist aufgrund der platonischen Parallelisierung von individueller Seele und Staat unproblematisch. Im Gegenteil spezifiziert dieser Subjektwechsel die die Bürger und den Staat gleichermaßen bindende Pflicht, die Politik als ihr gemeinsames Schicksal aus sich heraus besser zu machen, als Pflicht zur Selbstbeherrschung. Selbstbeherrschung ist sowohl die Voraussetzung wie auch das Zeichen funktionierender Staatlichkeit. In ihr ist die bürgerliche Persönlichkeit mitsamt ihrer gegenüber staatlichem Zwang und staatlichen Unterdrückungsmethoden resistenten Sphäre persönlicher Freiheit grundgelegt, die der Staat als Zeichen seiner Selbstbeherrschung, also pflichtschuldig in seinen Gesetzen zum Ausdruck zu bringen hat. Denn, so heißt es wiederum bei Kant, wo „es keine Freiheit und darauf gegründetes moralisches Gesetz gibt, sondern alles, was geschieht oder geschehen kann, bloßer Mechanismus der Natur ist, [...] ist Politik (als Kunst, diesen zur Regierung der Menschen zu benutzen) die ganze praktische Weisheit und der Rechtsbegriff ein sachleerer Gedanke.“¹⁶

IV

Wenn Selbstbestimmung durch Selbstbeherrschung die das Sittengesetz mit dem reinen Rechtsgesetz zur Idee einer republikanischen Verfassung verbindende Idee ist, so ist der totale Staat der Versuch der vollständigen Negation ihrer Geltung. Cassirers Überzeugung, dass dieser Versuch auf dem Feld der internationalen Politik scheitern wird, weil er an seiner ihm eigenen Maßlosigkeit scheitern muss, ist, wie ausgeführt, das eine. Das andere ist das Thema des *Myth of the State*, nämlich die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit, diese Negation Wirklichkeit werden zu lassen.

Eine erste Antwort auf diese Frage ist mit der These der Überbietung des Machtstaates zum totalen Staat bereits gegeben. Aber das ist im Grunde keine Antwort, sondern lediglich eine Verschiebung der Fragestellung.

15 Vgl. *KpV*, S. 87, dazu vom Verf. *Das Glück der endlichen Vernunft*, S. 165ff.

16 Kant, *Zum ewigen Frieden*, S. 372.

Zu fragen bleibt: was eine solche Steigerung ermöglicht. Auf diese Frage freilich liegt die Antwort bereits vor: mit machtsstaatlichen Mitteln ist kein totaler Staat zu machen, da die Sphäre persönlicher Freiheit jeglichem Druck widersteht. Folglich muss der totale Staat anders vorgehen. Er darf nicht mit der Forderung bzw. dem Verbot bestimmter Handlungen beginnen, sondern muss den Menschen wandeln. Er muss die Bestimmungen seines Willens unter seine Kontrolle bringen, indem er versucht, wie eine Schlange zu handeln: „ihre Opfer zu lähmen, bevor sie sie angreift.“ (*MoS*, S. 281/374). Gelingt ihm das, fallen ihm die Menschen annähernd widerstandslos zum Opfer; sie sind besiegt und unterworfen, bevor sie sich klar machen können, was eigentlich geschieht.

Was hier als die Ermöglichungsbedingungen des totalen Staates abstrakt beschrieben ist, ist für Cassirer, wie eingangs erwähnt, ausgemachte Tatsache. Richtig lautet das letzte Zitat denn auch: „Die politischen Mythen handelten auf dieselbe Weise wie eine Schlange, die versucht, ihre Opfer zu lähmen, bevor sie sie angreift. Die Menschen fielen ihnen zum Opfer ohne jeden ernststen Widerstand. Sie wurden besiegt und unterworfen, bevor sie sich klar gemacht hatten, was eigentlich geschah“ (*MoS*, S. 281/373f). Ihr Erfolg bestätigt auf nahezu unvorstellbar zynische Art und Weise die Richtigkeit der These, dass der *Mythos des zwanzigsten Jahrhunderts* das Erzeugnis und als dieses Erzeugnis das Selbstbewusstsein der neuen Zeit ist. Die Erzeugung beginnt am „Eingang der modernen Welt“ (*MoS*, S. 141/184) mit der Depotenzierung der Religion als Grundlage des sozialen Lebens zu einem „bloße[n] Werkzeug in der Hand der politischen Lenker“ durch Machiavelli, wodurch sie zur „mächtige[n] Waffe in politischen Kämpfen“ (*MoS*, S. 140/183) wird; setzt sich über Carlyles Heldenverehrung und Gobineaus romantische Verklärung der Rasse fort und endet – man ist versucht zu sagen: folgerichtig – mit Spenglers *Untergang des Abendlandes* als der Voraussetzung für Heideggers Existenzial ‚Geworfenheit‘ (*MoS*, S. 288/383f.). Das sind für Cassirer die „modernen politischen Mythen“, die die Idee jeglicher Kultur, wie sie in der Idee der Aufklärung als Selbstbestimmung aus Freiheit grundgelegt ist, und sämtliche ihrer Ideale zerstört haben. Opposition ist von dieser Seite nicht länger zu fürchten (*MoS*, S. 282/374).

Wie bestürzend diese Erkenntnis für Cassirer gewesen sein muss, lässt eine Anekdote aus den Erinnerungen Toni Cassirers erahnen: Als er kurz vor seinem Tod, d.h. während der Arbeit am *Myth of the State* aufgefordert wurde, Männer in Deutschland zu benennen, für deren Integrität er sich

verbürgen könne, sagt er zu seiner Gattin: „Ich kann für niemanden einstehen, der diesem Druck jahrelang ausgesetzt war – nicht einmal für Hoffmann.“ Die Rede ist von Ernst Hoffmann dem, wie Toni Cassirer schreibt, „bewußt gradlinige[n], fast einseitige[n], strenge[n] Gelehrten“, Platon-Spezialisten und Lehrer Raymond Klibanskys, dem sich beide Cassirers in tiefer Freundschaft verbunden wussten. Toni „sah Ernst erschrocken an. – ‚Nicht einmal für Hoffmann!‘“¹⁷ Der *Myth of the State* erklärt: warum.

Aber man sollte Toni Cassirer zu Ende erzählen lassen: „Im Jahre 1946 kam ich mit Hoffmann und seiner Frau wieder in briefliche Verbindung und fand die alten, treuen, unveränderten Freunde wieder, die wir verlassen hatten.“¹⁸ Wenn Cassirer den ideengeschichtlichen Hintergrund zur Erklärung des Mythos des totalen Staates liefert, so unterstreicht Toni Cassirers lakonische Schlussbemerkung das Recht und die Größe jener unbeirrbaren Zuversicht humaner Selbstbehauptung, die es braucht, um nicht nur der Tragödie, in die er jede Kultur stürzt, sondern auch jenen düsteren Stimmungen und konfusen Ideen zu trotzen, die den Zusammenbruch der Kultur begleiten. Im Drama der Kultur, in der kein Sieg und keine Niederlage endgültig sind,¹⁹ lässt sich das höchste Ziel, philosophische und ethische Freiheit, nur durch Seelenstärke und Großmut (*fortitude and generosity*) bewahren:

„Diese Freiheit bedeutet mehr als die Freiheit von ungestümen und gewalttätigen Begierden und Emotionen. Sie ist nicht minder die Freiheit von falschen Begriffen, inadäquaten Ideen und allen Arten von Vorurteilen und Aberglauben. Um all diese Behinderungen wahrer Freiheit loszuwerden, bedarf es hohen Mutes. Dieser Mut ist kein rein physischer Mut. Seine wahre Bedeutung liegt in dem Wort: *Sapere aude!*“²⁰

17 Cassirer, T., *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, S. 112 f.

18 Ebd., S. 113.

19 Cassirer, E., *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, S. 482.

20 Cassirer, E., *The Myth of the State* (1944), S. 264f.

Literatur

- Cassirer, E.: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe, hg. von B. Recki. (*ECW*).
- Zur „*Philosophie der Mythologie*“, in: *ECW* 16: Aufsätze und kleine Schriften. 1922–1926. Hamburg 2003, S. 165–196.
 - *The Myth of State* (1944). In: *ECW* 24: Aufsätze und kleine Schriften 1941–1946. Hamburg 2007. S. 251–265.
 - *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, in: *ECW* 24: Aufsätze und kleine Schriften 1941–1946. Hamburg 2007. S. 355–490.
 - *The Myth of State*, *ECW* 25. Hamburg 2007 (*MoS*)
 - *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*, Reprint der 2. Aufl. 1964, Darmstadt 1977 (*PsF* II).
 - *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*, 2. Aufl. Zürich, München 1978.
- Cassirer, T., *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Hildesheim 1981.
- Cohen, H., *Einleitung mit kritischem Nachtrag* zur neunten Auflage der Geschichte des Materialismus von Friedrich Albert Lange in dritter Auflage, Hildesheim, Zürich, New York 1984 (Werke V).
- *Logik der reinen Erkenntnis*, 4. Aufl. mit einer Einleitung von H. Holzhey. Hildesheim, New York 1977 (Werke VI: *LrE*)
- Kant, I., Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. (*AA*)
- (*KpV*), Kritik der praktischen Vernunft, in: *AA* V
 - (*KU*), Kritik der Urteilskraft, in: *AA* V
 - Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, in: *AA* 6.
 - Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, in: *AA* VIII, S. 273–313.
 - Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, in: *AA* VIII, S. 341–386.
- Knoppe, T., *Das Glück der endlichen Vernunft. Die Orientierungsprobleme in den menschlichen Angelegenheiten*, Würzburg 2013.