

Enno Rudolph (Hg.)

# Cassirers Weg zur Philosophie der Politik



**Meiner**

CASSIRER-FORSCHUNGEN

Band 5

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Enno Rudolph (Hg.)

Cassirers Weg  
zur  
Philosophie der Politik

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <<http://portal.dnb.de>> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1456-0

ISBN eBook: 978-3-7873-2357-9

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 1999. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. [www.meiner.de](http://www.meiner.de)

## Vorwort

Es ist das letzte Werk Ernst Cassirers – *The Myth of the State* –, das die Hypothese legitimiert, Cassirers Philosophie der Kultur enthalte eine Theorie der Politik, die er selbst erst spät zu entfalten begann. Wie eine Philosophie der Kultur, die sich selbst als „Kritik der Kultur“ vorstellt, zu denken wäre, die nicht auch die politischen Bedingungen der Kultur mit in die kritische Analyse einbezöge, ist ohnehin schwer zu sehen. Cassirers später Text scheint aber nicht nur die Antwort auf diese Frage gleichsam nachzureichen. Der Text scheint darüber hinaus mit Selbstverständlichkeit zu belegen, daß die im Rahmen seiner „Philosophie der symbolischen Formen“ entwickelte „Kritik der Kultur“ den Rahmen für eine Theorie des Politischen absteckt und dazu nötigt, auf anthropologischer Ebene die Einheit von „animal symbolicum“ und „zoon politikon“ zu denken.

Die Versuche, Cassirer unter dieser methodologischen und werkbio-graphischen Retrospektive neu zu lesen, mehren sich. Sie gehen höchst unterschiedliche Wege und kommen zu unterschiedlichen Resultaten. Einige spüren das Verhältnis von Kultur und Politik in Cassirers Werk immanent im Rahmen der im engeren Sinne kulturphilosophischen Schriften auf. Andere gehen am Leitfaden früherer durchaus politikbezogener Texte vor – etwa anhand der Rede zur Verfassungsfeier an der Universität Hamburg im Jahre 1928 oder der rechtsphilosophischen Abhandlung „Vom Wesen und Werden des Naturrechts“ aus dem Jahre 1932 – und finden Indizien einer frühen, aber kontinuierlich durchgehaltenen teilweise impliziten, teilweise expliziten politischen Philosophie Ernst Cassirers (cf. die Beiträge von B. Henry, M. Ferrari oder R. Mehring in diesem Band).

Die hier vorgestellten Arbeiten verdanken sich dabei nur zum Teil einem Diskurs, der ausdrücklich dieser Fragestellung verpflichtet war. Andere – vornehmlich die im zweiten Teil versammelten ( siehe Beiträge S. Poggi, G. Cacciatore und P. Rossi) – entstammen einem Arbeitszusammenhang, der sich um die Rekonstruktion der Bedeutung des Kulturparadigmas des Renaissance-Humanismus für Cassirers Kulturkritik bemühte. Beide Diskurse fanden an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten, gleichwohl aber in Orientierung an der genannten gemeinsamen Fragestellung statt: der eine im Warburg-Haus Hamburg vom 30. April bis 2. Mai 1996, der andere im Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento in Florenz vom 25. bis 27. April 1997. Die gemeinsame Fragestellung wurde in die Formulierung gebracht: „*Die Renaissance – eine erste Aufklärung?*“

Ein Teil der auf der Florentiner Tagung vorgelegten Beiträge wurde zusammen mit anderen desselben Projektes in der *dreibändigen Serie „Die Renaissance als erste Aufklärung“* im Verlag Mohr (Siebeck) Tübingen vor kurzem veröffentlicht. Autoren und Herausgeber haben sich darauf verständigt, diejenigen Projektergebnisse, die sich zur Diskussion dieser Frage ausschließlich auf das Werk Cassirers und nicht auf die Philosophie der Renaissance im Lichte der Cassirerischen Interpretation konzentrieren, gesondert in diesem Band zu versammeln. Eine besondere Rolle in der Verbindung der systematischen Frage nach dem Verhältnis von Kultur und Politik in Cassirers Philosophie und derjenigen nach der Bedeutung des Renaissance-Humanismus für seine Kulturkritik spielt dabei die in „The Myth of the State“ vorgetragene Machiavelli-Interpretation. Auf sie mußte deshalb in mehreren Diskussionszusammenhängen Bezug genommen werden, und sie verbindet die dreibändige Serie mit dem vorliegenden Band. Auf die Beiträge von Wolfgang Kersting und Giuliano Procacci zum Thema „Machiavelli“ (Band III der Serie *„Die Renaissance als erste Aufklärung: Die Renaissance und ihr Bild in der Geschichte“*) sei deshalb besonders hingewiesen.

### *Dank*

Zu danken ist der ALFRIED KRUPP VON BOHLEN UND HALBACH-STIFTUNG IN ESSEN für die großzügige Unterstützung der Durchführung des gesamten Tagungs- und Forschungsvorhabens „Die Renaissance als erste Aufklärung. Die Aktualität der Philosophie der europäischen Renaissance nach Ernst Cassirer“.

Zu danken ist ferner der *Frankfurter Stiftung für deutsch-italienische Studien* für die freundliche Mitbeteiligung an den Herstellungs- und Übersetzungskosten für die Publikation der Serie.

Dem Wissenschaftlichen Kuratorium der FEST gebührt Dank für kompetente und kritische Begleitung des Projekts, insbesondere den Herren Proff. Pierre Aubenque, Gottfried Boehm, Albrecht Dihle und Gottfried Schramm.

Zu danken ist den Direktoren des „Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento“ (Florenz), Prof. Michele Ciliberto und des Warburg-Hauses (Hamburg), Prof. Dr. Martin Warnke für die großzügige Einladung, jeweils einmal in den Räumen ihrer Institutionen ein Forschungskolloquium durchführen zu dürfen.

Für die Bearbeitung der Manuskripte hat Herr Redaktionsassistent Thomas Meyer M.A. (München) gesorgt. Die technische Herstellung der Druckvorlagen besorgte Frau Eveline Busch-Ratsch (Heidelberg).

Beiden gebührt großer Dank für kompetente, unermüdliche und verlässliche Arbeit, ohne die die Fertigstellung des Bandes nicht möglich gewesen wäre.

Heidelberg, im Juni 1999

Enno Rudolph

## Inhalt

<i>Barbara Henry</i> Der Ort der Politik im Werk Cassirers .....	1
<i>Donald Phillip Verene</i> Cassirer's Political Philosophy .....	19
<i>Massimo Ferrari</i> Zur politischen Philosophie im Frühwerk Ernst Cassirers .....	43
<i>Reinhard Mehring</i> Pathos der »Zusammenschau«: Annäherungen an Cassirers Philosophiebegriff .....	63
<i>Enno Rudolph</i> Cassirers Machiavelli .....	79
<i>Stefano Poggi</i> Die Renaissance Cassirers und das Mittelalter Heideggers .....	93
<i>Guiseppe Cacciatore</i> Dilthey und Cassirer über die Renaissance .....	113
<i>Paolo Rossi</i> Die magische Welt: Cassirer zwischen Hegel und Freud .....	133



*Barbara Henry (Pisa)*

## Der Ort der Politik im Werk Cassirers

Das Thema, das ich zumindest in ausgewählten Aspekten behandeln möchte, betrifft den Ort, den Ernst Cassirer in seinen Arbeiten der Politik zuweist. Um diese Frage angehen zu können, habe ich mich mit folgender Hypothese auseinandergesetzt: der Kultur und den Kulturwissenschaften einen phänomenologischen Grundriß zu geben, heißt für Cassirer, der philosophischen Anthropologie beziehungsweise der *anthropological philosophy*<sup>1</sup> angemessene theoretische und methodologische Instrumente zur Verfügung zu stellen. Das wiederum hat den Zweck, diese philosophische Disziplin, welche sich mit den fundamentalen Charakteristika des Menschen befaßt, in den Stand zu setzen, etwas zur Bewältigung der moralischen und politischen Krise der westlichen Zivilisation im 20. Jahrhundert beitragen zu können.

Mein Beitrag gliedert sich in drei Teile. Zunächst werde ich die Leitlinien meiner Darlegungen skizzieren und durch einige Anmerkungen zur Entwicklung und zum inneren Zusammenhang von Cassirers Werk kommentieren. Im zweiten Teil möchte ich auf ausgewählte systematische Aspekte von Cassirers politischer Philosophie eingehen. Schließlich sollen in dritten Teil Anmerkungen zu Cassirers Methodologie der Kulturwissenschaften mit den bis dahin vorgetragenen Betrachtungen sowie seinen politischen Analysen des Totalitarismus verbunden werden.

### *I. Leitlinien der Analyse*

Der Kern meiner Argumentation läßt sich in zwei Aussagen zusammenfassen. 1. Die Kulturphänomenologie Cassirers ist, insoweit es sich dabei um eine methodologische Vertiefung der Philosophie des Symbols handelt, der Zugangsweg zum politischen Mythos und zu dessen Analyse. 2. Der politische Mythos bildet die erste Form von Theodizee der Spezies *animal symbolicum*. Diese beiden Behauptungen erfordern freilich gleich einige Präzisierungen und Erläuterungen, um ihr heuristisches Potential entfalten zu können.

*Zum ersten* ist der Zugang zum politischen Mythos durch die Phänomenologie keineswegs exklusiv. Cassirer selbst stellt in dem Moment, in

<sup>1</sup> Dies ist die geläufige Diktion in: E. Cassirer (1951), 10.

dem er gleichzeitig die symbolische Dimension und das politische Phänomen betrachtet, der Phänomenologie die politische Geschichtsschreibung zur Seite.

Zum zweiten ist der gemeinsame Boden für das Aufeinandertreffen der Phänomenologie und der politischen Geschichtsschreibung bereits durch die anthropologische Philosophie bereitet worden. Ich habe dies durch die obige Verwendung des Begriffs *animal symbolicum* schon angezeigt. Dieser Bezug zur Anthropologie erinnert uns daran, daß der Mythos zwar ein ursprüngliches symbolisches Phänomen ist, gleichzeitig aber auch ein originäres politisches Phänomen, das als solches eine kathartische Funktion hinsichtlich der Angst vor dem Tode besitzt. Bei Cassirer bedeutet *Theodizee*, ein gutes Stück über den etymologischen Ursprung dieses Worts hinausgehend, die *kollektive* beziehungsweise *politische* Rechtfertigung des unausweichlichen Endes jedes einzelnen Mitglieds eines menschlichen Gemeinwesens. Für die Gestaltung und die sozialen Effekte dieser Art von Theodizee, die für den Mythos charakteristisch ist, liefern alle menschlichen Gemeinwesen in jenen Momenten Beispiele, in welchen sie sich im mythischen Stadium der Entwicklung des symbolischen Bewußtseins befinden oder dorthin zurückkehren. Ohne den Beitrag der anthropologischen Philosophie zur Analyse des Politischen, wie er im ersten und dritten Teil aus dem *Myth of the State* besonders deutlich ist, wäre die Beziehung zwischen Symbol und politischem Mythos beziehungsweise Theodizee im Werk Cassirers vielleicht nicht so klar hervorgetreten. An dieser Behauptung kann man festhalten, auch wenn man die Ankündigung dieses Gedankens in wichtigen Arbeiten vor der sogenannten amerikanischen Periode, dem letzten Abschnitt in der intellektuellen Biographie des Philosophen<sup>2</sup>, berücksichtigt. Wie dem auch sei, so muß man keineswegs eine Zäsur im Werk Cassirers diagnostizieren, selbst wenn man diese letzte Periode für besonders wichtig erachtet. Die hier vertretene Auffassung legt es vielmehr nahe, Cassirers schrittweise Erweiterung seiner Interessen hervorzuheben.

Ich denke, daß es eine gewisse innere Kontinuität gibt, die von der *Philosophie der symbolischen Formen* über die aus den 30er und 40er Jahren stammenden Aufsätze zur Technik und zu modernen politischen

<sup>2</sup> Wie bekannt, kann man, wenn man die Jahre der Ausbildung zwischen 1896 und 1902 ausläßt, nach Donald Philip Verene fünf Perioden in der geistigen Biographie Cassirers unterscheiden, die mit den Lehrorten des Philosophen oder mit den Aufenthaltsorten seines Exils zusammenfallen, zu dem er und ein großer Teil seiner Familie nach der Machtergreifung Hitlers gezwungen waren. Wir haben demnach die Berliner Periode (1903-1919), die Hamburger Periode (1919-1933), die Oxford Periode (1933-1935), die schwedische Periode (1935-1941) und die amerikanische Periode (1941-1945).

Mythen bis hin zum *Myth of the State* reicht. Was die Arbeiten zur Technik betrifft, beziehe ich mich nicht nur auf die posthum erschienenen Schriften, die von Donald Philip Verene in *Symbol, Myth and Culture* gesammelt wurden<sup>3</sup>, sondern auch auf die in einem Band von Ernst Wolfgang Orth und John Michael Krois im Jahre 1985 unter dem Titel *Symbol, Technik, Sprache* wieder aufgelegten Arbeiten.<sup>4</sup> Von besonderer Bedeutung ist dabei sicherlich die erstmals 1930 erschienene Publikation *Form und Technik*<sup>5</sup>, in der das Interesse Cassirers für die zeitgenössische Philosophie der Technik und im besonderen für die anthropologischen Reflexionen über den Ursprung und die Funktion der Technik deutlich wird, Reflexionen, die einst in der These der ›Organprojektion‹ von Ernst Kapp ihren Niederschlag gefunden hatten. Abgesehen von Du Bois-Raymond ist es bekanntlich dieser Philosoph des 19. Jahrhunderts, von dem die gesamte weitere deutsche Tradition philosophischer Studien über die Technik ihren Ausgang nimmt.<sup>6</sup> Auch Cassirer steht eindeutig in der Schuld Kapps, wie man an der Cassirerschen Deutung der Magie erkennen kann, nach der der magische Ritus eine projektive und damit technische Form *sui generis* ist, deren sich das mythische Bewußtsein bedient, um die eigene Welt nach dem holistischen Prinzip der Einheit des Lebens zu konstruieren. Erst in den Arbeiten der 40er Jahre jedoch werden der Mythos, die Magie und die Technik dann explizit als Schlüssel zur Deutung der Politik und besonders ihrer degenerativen Erscheinungsform, des Totalitarismus, verstanden. In dieser letzten Version, in der das Konzept des Mythos den Zugang zum Verständnis des Totalitarismus eröffnet, erweist sich der Mythos schließlich als Feind der Zivilisation.

Ich ziehe nun ein paar Schlüsse aus dem bisher Dargelegten. Obwohl einige wichtige Kategorien von Cassirers politischer Philosophie sich schon in den Aufsätzen aus dem im Jahre 1916 publizierten Band *Freiheit und Form* abzeichneten, meine ich, daß die Idee der Existenz vielfältiger Verbindungen zwischen Symbol, politischem Phänomen und Mythos im Denken Cassirers erst seit 1925 bzw. 1928/29 und sodann in den 30er Jahren Gestalt annimmt. In dieser Zeit werden die begrifflichen Grundlagen dafür gelegt, die es Cassirer später ermöglichen, den Mythos in der Perspektive der politischen Theodizee zu lesen.<sup>7</sup> Die Zusammenhänge zwischen Symbol, politischem Phänomen und Mythos werden mit der

<sup>3</sup> E. Cassirer (1979).

<sup>4</sup> E. Cassirer (1985), 39-91.

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> Dazu B. Henry (1993), 325-383.

<sup>7</sup> E. Cassirer (1994), IX-XI, 212, 220-222, 253 f., 257, 267. Außerdem: E. Cassirer (1994a), 85-93, 125, 135, 149, 156.

Zeit immer deutlicher ausgearbeitet, wobei es vor allem um folgende drei Beziehungen geht, die ich zunächst nur benenne und sodann genauer behandle:

1. Die Beziehung zwischen Symbol und politischem Phänomen wird in der Festrede zur Feier der Weimarer Verfassung klar herausgestellt, die Cassirer 1928 in Hamburg anlässlich des zehnjährigen Jubiläums ihrer Proklamation unter dem Titel *Die Idee der republikanischen Verfassung* gehalten hat.

2. Die Beziehung zwischen Mythos und Technik wird 1925 in der *Philosophie der symbolischen Formen* und in *Sprache und Mythos* behandelt und unter dem Gesichtspunkt der sozialen Funktion der Technik ab 1930 vertieft.

3. Die Beziehung zwischen Mythos und politischer Theodizee zeichnet sich in gewisser Weise erstmals in der Abhandlung *Das Problem Jean Jacques Rousseau* aus dem Jahre 1932 ab. Sie wird jedoch, wie gesagt, erst im Laufe der 40er Jahre genauer ausgearbeitet.

## II. Ausgewählte systematische Aspekte der politischen Philosophie

Im einzelnen läßt sich zu den soeben angeführten drei Punkten in der gebotenen Kürze folgendes sagen:

Ad 1: Die erste Verbindung, nämlich diejenige zwischen Symbol und politischem Phänomen, betrachtet Cassirer als etwas, das in Erscheinung tritt und ist, ohne daß es dabei noch irgendetwas zu erklären gäbe. Cassirer spricht diesbezüglich mit einem von Goethe übernommenen Ausdruck häufig von einem ›Urphänomen‹. Dieser Begriff wird ausführlich in der *Logik der Kulturwissenschaften* behandelt. Schon zuvor hatte Cassirer den Begriff des ›Urphänomens‹ unter Bezugnahme auf Goethes Morphologie benutzt<sup>8</sup>, und auf dieses Paradigma verweist Cassirer auch, wenn er seinen Begriff des Symbols auf die historisch-politische Dimension menschlicher Erfahrung ausdehnt. Ich denke an das Beispiel der Kanonade von Valmy, das in der bereits erwähnten Festrede, der *Idee der republikanischen Verfassung*, angeführt wird.<sup>9</sup> In diesem Fall bezieht sich Cassirer ausdrücklich auf die eigene Theorie des Symbols, wenn er behauptet, daß das Symbol die Synthese zwischen dem Besonderen (dem anschaulichen Zeichen) und dem Allgemeinen (der nicht-anschaulichen Bedeutung) in der Einheit der Lebensäußerungen herstellt. Wichtig ist

<sup>8</sup> E. Cassirer (1985), 1-38.

<sup>9</sup> Dieser Text ist kürzlich in Deutschland (E. Cassirer [1995] 13-30), wieder publiziert worden, 66 Jahre nach dem ersten Erscheinen (Hamburg 1929).

auch Cassirers Zusatz in diesem Zusammenhang, daß nämlich etwas Analoges in den entscheidenden Momenten der Geschichte geschieht, wenn ein Ereignis mit einer ethischen Bedeutung in Verbindung gebracht wird, die es kraft der eigenen *symbolischen Prägnanz* in sich trägt.<sup>10</sup> Dies meint, daß das betreffende Ereignis als »prägnanter Punkt« im historischen Geschehen einen so offenkundigen Bedeutungsgehalt besitzt, daß es sowohl von den Zeitgenossen als auch von den späteren Generationen in gleicher Weise erkannt werden kann.

Ad 2: Betrachten wir nun die zweite Beziehung, also diejenige zwischen Mythos und Technik, so kann man sagen, daß der Mythos als eine in erster Linie magisch-rituelle Technik ein Urphänomen sowohl der politischen als auch der symbolischen Sphäre ist. Die wesentlichen theoretischen Aspekte der Beziehung zwischen Mythos und Technik sind dabei: der genetisch-evolutive Charakter der symbolischen Form; die Rolle des Mythos als Ursprung und Unterbau dieser Entwicklung; schließlich der Bezug auf Ernst Kapps Begriff der ›Organprojektion‹ und damit auf einen großen Teil der Philosophie der Technik der Weimarer Zeit. Im Zuge der Vertiefung seiner Analyse dieser drei Aspekte und ihrer inneren Affinitäten kommt Cassirer letztlich dazu, den Ritus und besonders das rituelle Opfer als ursprüngliche technische Form der Vermittlung zu verstehen, oder anders gesagt, als expressive Transfiguration des unmittelbaren Gefühls der Angst vor dem Tode. Die Magie als Technik würde damit im weitesten Sinne nach dem Kappschen Modell der Organprojektion wirksam sein, indem sie in zweckdienlicher Funktion, nämlich zur Verteidigung und zum Schutz der bedrohten Gemeinschaft, symbolisch zwischen den ursprünglichen Formen der Wahrnehmung und den physiologischen Ausdrucksformen der Emotionen vermittelt. Die erste menschliche Technik, der magische Ritus, hätte demnach eine sozial und politisch emanzipative Funktion, zumindest im Vergleich mit historisch früheren Lebensformen. Diese Einsicht wird Cassirer möglich, indem er die Analyse der ursprünglichen ›operativen‹ Merkmale des Mythos im Hinblick auf die äußerste Drohung des Todes vorantreibt. Mit anderen Worten, der Mythos entfaltet seine Wirksamkeit in der Welt, indem er die Kohäsion und den Zusammenhalt der Gemeinschaft befördert, und dies vollbringt er mittels ritueller Instrumente und Verfahren zur Vermittlung von Emotionen. Damit komme ich zur dritten Beziehung, der Verbindung zwischen Mythos und politischer Theodizee.

Ad 3: Wie ich andernorts ausgeführt habe<sup>11</sup>, interessierte sich Cassirer über einen längeren Zeitraum hinweg für die kollektive Dimension des

<sup>10</sup> Ebd., 24.

<sup>11</sup> Vgl. dazu B. Henry (1996), 1-45; außerdem: B. Henry (1986).

symbolischen Handelns. So hatte er sich schon vor der Machtergreifung Hitlers mit politischen Themen beschäftigt, und zwar unter Akzentsetzungen und Blickwinkeln, die sich auch in seinen reiferen politischen Schriften identifizieren lassen. So kann man in verschiedenen Arbeiten seit 1916 die Themen der Freiheit als Selbstgesetzgebung und der Verantwortlichkeit wiederfinden, weiterhin die Frage nach den historischen Verflechtungen zwischen philosophischen Ideen, kulturellen Objektivationen und politischer Freiheit.<sup>12</sup> Trotz der ersten Überlegungen zu diesen Themen in *Freiheit und Form*, *Idee und Gestalt* und der Abhandlung über die *Idee der republikanischen Verfassung* wird das Problem der Theodizee als Form der Legitimation politischer Gemeinwesen, wie angedeutet, ausführlich erst im Aufsatz über Rousseau aus dem Jahre 1932 behandelt. In dieser Arbeit liefert Cassirer auch das Kriterium, um diejenigen Fälle, in denen das politische Konzept der Theodizee mit den Prinzipien der Vernunft übereinstimmt und daher ›positive‹ Effekte entfaltet, von solchen zu unterscheiden, in denen dies nicht so ist und deswegen mit negativen Folgen für ein freiheitliches und rechtsstaatliches Gemeinwesen gerechnet werden muß. Im Kern kann man darin schon grundlegende Bausteine für die spätere Kritik am totalitären Mythos des 20. Jahrhunderts finden, den Cassirer als eine Art ›falsche‹ Theodizee begreift. Damit will ich nicht behaupten, daß Cassirer schon im Bewußtsein der kommenden Ereignisse und namentlich der Machtergreifung Hitlers schrieb, was zu unterstellen in der Tat abwegig wäre, sondern nur, daß der Philosoph schon vor Hitlers Herrschaft eine klare Vorstellung davon hatte, wie eine in seinen Augen richtige und überzeugende Form der Legitimation politischer Macht beschaffen sein müsse, und damit (implizit) auch, welche Kennzeichen eine ›falsche‹ Form charakterisieren. Cassirer wendet sich daher zum ersten Mal unter Bezugnahme auf die Lösung Rousseaus, die für den Neukantianer einen vorbildlichen Rang hat, dem Thema zu, wie man dem Übel, mit dem die Menschheit seit jeher zu schaffen hat, nämlich dem individuellen Tod und dem drohenden Ende eines Gemeinwesens, begegnen kann.

Das Spezifische der von Rousseau erkannten und von Cassirer ausgeführten Lösung, besteht in der Hervorhebung der irdischen, unablässig rettenden Aspekte der auf einem gemeinsamen Willen basierenden politischen Gemeinschaft. Der von Cassirer gesetzte Akzent verweist bereits auf die in den nachkommenden Interpretationen der moralischen und politischen Werke Rousseaus bemerkenswert erfolgreiche Aufgabe, wie sie auch in einem kürzlich erschienenen Buch resümiert wird: »Die

<sup>12</sup> E. Cassirer (1916), 3 ff., 36-45, 57 f., 145-155, 303-360; E. Cassirer (1995), 16-23, 24 f.

Frage, was eigentlich das Böse sei und wo es seinen Ursprung hat, begleitet die gesamte westliche Philosophie und erfährt in der Sicht Cassirers erst seit Rousseau eine den eigentlichen Sinn grundsätzlich betreffende Wandlung. Erst hier ist die Verantwortlichkeit für das Böse eigens thematisiert und wurde dort verortet, wo es nie gesucht worden war; nämlich nicht im einzelnen Menschen, sondern in der Gesellschaft.«<sup>13</sup> Von dieser Deutung ausgehend liegen folgende Schlüsse nahe:

- daß das geschichtlich wirksame Böse, zumindest in Cassirers Lesart Rousseaus, eliminiert werden kann, wenn an genau den gesellschaftlichen Bedingungen gearbeitet wird, die es ermöglichen;

- wird der Politik die Aufgabe überantwortet mit tiefenscharfer Anstrengung an dieser Befreiung der Menschheit zu arbeiten. Doch befürwortet Cassirer keine konstruktivistische Lektüre des Rousseauschen Projektes; weder verfolgt er die Konstruktion eines neuen Menschen, noch die Errichtung eines perfekten, irdischen Gemeinwesens. Vielmehr beschränkt er sich darauf, die Motive und Elemente der Gemeinschaft zu isolieren, die das Leid und den Tod der Individuen erträglich und gerechtfertigt erscheinen lassen. Das wichtigste Element ist das von kollektiven Willen gesetzte Ziel. Das gemeinsame Ziel, das in der Lage ist, den unvermeidbaren Tod des Einzelnen zu rechtfertigen oder zumindest erträglich zu machen, wird von Rousseau als umfassender Respekt gegenüber dem Gesetz bestimmt. Es muß so formuliert und angewendet werden, daß es jedem die gleiche juristische und politische Freiheit garantiert. Cassirer stimmt dem nicht nur zu, er betrachtet Rousseau sogar als Vorläufer der Kantischen Auffassung von Gesetz. Sagt er dies, so beabsichtigt er darüberhinaus den Genfer von der Beschuldigung freizusprechen, die jakobinische Diktatur *ante literam* theoretisch begründet zu haben.<sup>14</sup> Mir scheint jedoch, daß Cassirer Rousseau im Rahmen seiner Verteidigungsstrategie Schwerpunkte zuschreibt, die sich ganz eindeutig nur in der Hegelschen Auffassung von einer bürgerlichen Gesellschaft finden. Plausibel wird diese – um nichts weniger kühne – Anlehnung, sobald man berücksichtigt, daß Cassirer sich bereits 1916 in einer grundlegenden Untersuchung dem Begriff der Form gewidmet hatte. Dort sah er Form mit dem Gesetz oder der allgemeingültigen Regel der objektiven Kulturwelten verbunden. Somit ist bei Cassirer Form in der Hegelschen Bedeutung zu verstehen. So in § 181 der *Rechtsphilosophie* Hegel, die Form als gleichsam unterirdische, aber mächtige Verbindung definiert, die die einzelnen Individuen einer bürgerlichen Gesellschaft zusammen-

<sup>13</sup> R. Gatti (1996).

<sup>14</sup> E. Cassirer (1932), 177-213 und 479-513. Siehe besonders 194, 196 ff. und 488 ff.

hält und so als Gemeinschaft von Menschen ausweist, die mit administrativen und zwanghaften Strukturen ausgestattet ist. Die Form, von der bei Hegel die Rede ist, repräsentiert eine nicht unmittelbar sichtbare, doch um nichts weniger konstitutive Allgemeingültigkeit. Ist sie für Hegel nur grundlegend für die soziale und juristische Verbindung, so ist sie für Cassirer auch politisch besetzt. Andere Passagen des gleichen Werkes, *Freiheit und Form*, dürften Anlaß geben, die eben vorgetragene Deutung zurückzuweisen. Es sind die Seiten, auf denen Cassirer sich ausdrücklich von Hegels Staatstheorie distanziert und die dabei Tenor und Argumente der später in *Myth of the State* ausgeführten Hegel-Kritik vorwegnehmen. Solche auf einer soliden Textbasis beruhenden Einwände können jedoch nicht die Einflüsse Hegels tilgen, die sich als ziemlich präzise bestimmbare theoretische Aspekte in Cassirers Begriff der Form verborgen haben, überdies kritisiert Cassirer nie die allgemeine Struktur der darüber hinaus aus Kant hervorgehenden bürgerlichen Gesellschaft Hegels.

Auch wenn Cassirers Urteil über die Stellung Hegels in der westlichen politischen Philosophie alles andere als positiv ausfällt, ist die Rolle, die Hegel im Teil von *Myth of the State* spielt, ebenso groß wie grundsätzlich. Der von Cassirer übrigens nicht in die Nachfolge Rousseaus gestellte Hegel, gerät zu einem mit schweren Beschuldigungen belasteten Objekt der Anklage; und das hilft einmal mehr, Rousseau zu entlasten. Cassirer beschuldigt Hegel, den totalitären Staat theoretisch vorbereitet zu haben. In seiner Analyse der vermeintlichen Verantwortlichkeit Hegels rückt Cassirer den Begriff der Theodizee ins Zentrum, wechselt aber in diesem Fall die Optik und gelangt zu einer ganz anderen, kritischen Perspektive, die sich überdies konträr zur eigenen, noch in den dreißiger Jahren vertretenen Sicht verhält. Hatte unter einem ganz spezifischen Aspekt Cassirer vielleicht im Lauf der Jahre auch seine Bewertung von Rousseau geändert? Das läßt sich schwer in drei Sätzen sagen. Sobald man allerdings an dem Kriterium festhält, daß der Rousseau Cassirers eine gute Form der Theodizee befürwortet, läßt sich die Frage beantworten. Er unterscheidet diese positive Form, die auf der Autonomie der Individuen und der bedingungslosen Macht des Gesetzes gründet, von einer negativen Form, die auf der Vorherrschaft der politischen Totalität gegenüber den Individuen basiert. Überdies erschließt sich mir nirgends, daß Cassirer seine Interpretation des politischen Rousseaus in der letzten Phase seines eigenen Lebens modifiziert hätte.

Blickt man auf die bisherigen Ausführungen zurück, so läßt sich festhalten: die emanzipative und erlösende Rolle der mythisch-magischen Ritualität sowie die politische Theodizee bilden in den 30er Jahren die Bruchstücke oder Komponenten einer Konzeption, der Cassirer erst in den 40er Jahren präzise Umrisse und ein klares Ziel verleiht. Dieses Ziel



ist das methodische Studium der kulturellen Phänomene, ohne dabei jedoch den Kontakt mit der moralischen und politischen Realität der Gegenwart zu verlieren. Wie sich zeigen läßt, sind weitere Ausweitungen des Bedeutungsspektrums der oben behandelten Konzepte eine Folge davon, daß sich Cassirer aufgefordert sieht, auf die Herausforderungen der damaligen historisch-politischen Situation zu reagieren. Ich komme zum dritten Teil meiner Überlegungen.

### *III. Methodologie, politische Philosophie und Totalitarismus*

Alle bislang erwähnten Arbeiten führten Cassirer nicht zuletzt zu Überlegungen zur Methodologie und Epistemologie der Kulturwissenschaften, wie sie vor allem in den fünf im Jahre 1942 veröffentlichten, aber schon 1940 in Schweden fertiggestellten Aufsätzen *Zur Logik der Kulturwissenschaften* und zuvor bereits in der Schrift *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*<sup>15</sup> Ausdruck finden. Ich werde mich nicht allzu sehr mit den Ergebnissen der durch Cassirer angestrebten logisch-methodologischen Systematisierung der Kulturwissenschaften befassen. Meine wenigen Bemerkungen stützen sich auf allseits bekannte Rekonstruktionen dieses Versuchs. Danach hat Cassirer insbesondere in der Logik eine Methode der Analyse des symbolischen Bewußtseins und seiner Objektivationen begründet, die sich aus vier Schritten zusammensetzt: der sogenannten Werden-Analyse, der Werk-Analyse, der Form-Analyse und der Akt-Analyse. Mit Giulio Raio<sup>16</sup> kann man festhalten, daß

(a) die Werden-Analyse die Geschichte der symbolischen Formen, also die Geschichte des Mythos, der Sprache, der Kunst und der Wissenschaft umfaßt. Man kann keine Wissenschaft der Sprache, der Kunst etc. entwickeln, ohne sich auf die Resultate der Sprachgeschichte, der Kunstgeschichte etc. zu stützen;

(b) die Werk-Analyse ist eine hermeneutische Tätigkeit, die danach trachtet, die Bedeutung jedes einzelnen Kulturprodukts zu erhellen;

(c) die Form-Analyse entspricht der *Philosophie der symbolischen Formen*, d.h. der Suche nach den wesentlichen Charakteristika des Mythos, der Sprache, der Kunst und der Wissenschaft;

(d) die Akt-Analyse ist die Phänomenologie des symbolischen Bewußtseins. Hier stehen nicht die Werke der Kultur in Frage und auch nicht die allgemeinen Formen, in denen diese sich dem Betrachter dar-

<sup>15</sup> E. Cassirer (1939).

<sup>16</sup> G. Raio (1993).