

Ernst Cassirer

Gesammelte Werke
Hamburger Ausgabe

Band 20

Descartes

Lehre – Persönlichkeit – Wirkung



Meiner

ERNST CASSIRER

DESCARTES

LEHRE – PERSÖNLICHKEIT – WIRKUNG

ERNST CASSIRER

GESAMMELTE WERKE
HAMBURGER AUSGABE

Herausgegeben von Birgit Recki

Band 20

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

ERNST CASSIRER

DESCARTES

LEHRE – PERSÖNLICHKEIT – WIRKUNG

Text und Anmerkungen
bearbeitet von
Tobias Berben

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Diese Ausgabe ist das Ergebnis einer engen Zusammenarbeit des Felix Meiner Verlags mit der Universität Hamburg und der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt. Sie wird gefördert von der ZEIT-Stiftung Ebelin und Gerd Bucerius und der Aby-Warburg-Stiftung. Komplementär erscheint die Ausgabe »Ernst Cassirer, Nachgelassene Manuskripte und Texte« (Hamburg 1995 ff.).

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek

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

ISBN 3-7873-1420-2

Zitiervorschlag: ECW 20

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2005. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platte und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. – Satz: KCS GmbH, Buchholz. Druck und Bindung: Druckhaus »Thomas Müntzer«, Bad Langensalza. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. ∞ *www.meiner.de*

INHALT

Teil I. Grundprobleme des Cartesianismus	1
Descartes' Wahrheitsbegriff	3
Die Idee der »Einheit der Wissenschaft« in der Philosophie Descartes'	26
[1.]	26
2.	38
Teil II. Descartes und sein Jahrhundert	47
Descartes und Corneille	49
1.	49
2.	78
Descartes' »Recherche de la vérité par la lumière naturelle«.....	83
I.	83
II.	103
Descartes und Königin Christina von Schweden. Eine Studie zur Geistesgeschichte des 17. Jahrhunderts.....	128
1. Das Verhältnis von Descartes und Königin Christina als geistesgeschichtliches Problem	128
2. Der »universelle Theismus« und das Problem der natürlichen Religion im 17. Jahrhundert	133
3. Die Renaissance des Stoizismus in der Ethik des 16. und 17. Jahrhunderts	157
4. Descartes' Affektenlehre und ihre geistesgeschichtliche Bedeutung	174
5. Königin Christina und das heroische Ideal des 17. Jahrhunderts.....	184
Editorischer Bericht	205
Abkürzungen	209
Schriftenregister	211
Personenregister	225
Die Hamburger Ausgabe.....	229

TEIL I.
GRUNDPROBLEME
DES CARTESIANISMUS

Descartes' Wahrheitsbegriff

Im Juni des Jahres 1639 sandte Mersenne an Descartes ein Exemplar von Herbert von Cherburys Werk »De veritate«, das soeben in Paris in französischer Übersetzung erschienen war. Man hätte erwarten dürfen, daß Descartes sich von dem Studium dieses Werkes, das er schon ein Jahr zuvor im lateinischen Urtext kennengelernt hatte,¹ auf das stärkste angezogen gefühlt hätte. Denn wenn wir heute die Schrift Herbert von Cherburys betrachten, so erscheint sie uns überall erfüllt und beseelt von echt cartesischem Geist. Sie sucht für die Religion und für die Ethik zu leisten, was der »Discours de la méthode«, mehr als ein Jahrzehnt später, für die Mathematik und die Naturwissenschaft geleistet hat. Sie geht davon aus, daß alle echte religiöse und ethische Erkenntnis, wenn sie ihren Wert beweisen und behaupten wolle, auf sichere und allgemeingültige Prinzipien zurückgeführt werden muß. Und diese Prinzipien können uns nicht von außen her, durch irgendeine Form der Offenbarung, der übernatürlichen »Mitteilung«, gegeben werden. Sie müssen von innen her gefunden und begründet werden. Unsere Vernunft kann nichts als unbedingt gültig und als schlechthin verbindlich anerkennen, was sie nicht aus und durch sich selbst erkannt und als notwendig begriffen hat. So wird Herbert von Cherbury zu einem der ersten Begründer und Vorkämpfer des Prinzips der »Autonomie der Vernunft« im theoretischen, im sittlichen und religiösen Gebiet; er legt das Fundament zu jenem »natürlichen System der Geisteswissenschaften«, das im 17. Jahrhundert entsteht und für die gesamte weitere Entwicklung maß- und richtunggebend bleibt.² |

¹ Vgl. René Descartes' Brief an Marin Mersenne vom 19. Juni 1639, in: Œuvres, hrsg. v. Charles Adam u. Paul Tannery, 12 Bde., Paris 1897–1913, Bd. II, S. 566. – Die französische Ausgabe von Herbert von Cherburys Werk ist unter dem Titel »De la verité entant qu'elle est distincte de la revelation, du vray-semblable, du possible et du faux« im Jahre 1639 erschienen; die erste lateinische Ausgabe erschien 1624 in Paris, die zweite 1633 in London.

² Vgl. hierzu besonders Diltheys Aufsätze über »Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert« und über »Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus nach ihrem Zusammenhang im 17. Jahrhundert«, in: Wilhelm Dilthey, Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie und Religion (Gesammelte Schriften, Bd. II), Leipzig/Berlin 1914, S. 90–245 und S. 246–296. Über den Zusammenhang und

Wenn wir uns diesen ideengeschichtlichen Zusammenhang vergegenwärtigen, so erscheint uns das Urteil, das Descartes über das Werk Herbert von Cherburys fällt, merkwürdig karg und zurückhaltend. Er erklärt, vieles Gute und Verdienstliche («plusieurs choses fort bonnes») in dem Werk gefunden zu haben; aber er betont zugleich, daß sein eigener Weg von dem Herberts weit abweiche. Denn dieser habe sich die Prüfung des Begriffs der Wahrheit zum Ziele gesetzt; eine Aufgabe, die er selbst niemals in Angriff genommen habe. In der Tat besitze man zwar mancherlei Mittel, um eine Waage vor ihrem Gebrauch zu prüfen, aber es gäbe kein Mittel, zu bestimmen, was die Wahrheit ist, wenn man sie nicht von Natur aus kenne. So kann man zwar eine nominelle Erklärung der Wahrheit geben, die den Sprachgebrauch des Wortes festlegt; aber eine logische Definition von ihr, die uns dazu verhelfen könnte, ihr reales Wesen, ihre Natur kennenzulernen, ist unmöglich. Das gleiche gilt von mehreren anderen Grundbegriffen, von Begriffen wie Figur und Größe, Raum, Zeit und Bewegung. Besäße der menschliche Verstand die Kenntnis dieser einfachen Begriffe nicht »von Natur aus«, so wäre sie ihm für immer unzugänglich: Denn jeder Versuch, diese Begriffe mittelbar verständlich zu machen, sie durch etwas anderes zu erklären, kann ihren Sinn, statt ihn aufzuhellen, nur verdunkeln.³

Vergleicht man diese Briefstelle mit den Vorstellungen, die wir alle uns vom Inhalt und Wesen der Cartesischen Philosophie gebildet haben, und mißt man sie mit den traditionellen philosophiegeschichtlichen Maßstäben, so muß sie in vieler Hinsicht als merkwürdig, als schwierig und paradox erscheinen. Denn ist es wirklich der »Skeptiker« und »Kritiker« Descartes, der hier zu uns spricht? Ist es der Begründer der Methode des universellen Zweifels, der hier erklärt, daß der Sinn des Wahrheitsbegriffs nicht zu verfehlen und nicht zu verkennen sei und daß er selbst, angesichts der »transzendentalen« Klarheit der Wahrheitsidee, sich niemals die Aufgabe gestellt habe zu untersuchen, was die Wahrheit ihrer allgemeinen Natur nach bedeutet und ist?⁴ War es denn nicht gerade diese Untersuchung, die Descartes als die Vorbedingung für alle philosophische Erkenntnis ansah?

über den Gegensatz, der zwischen Herbert von Cherburys und Descartes' Lehre vom »lumen naturale« besteht, vgl. Åke Petzäll, Begreppet medfödda idéer i 1600-talets filosofi. Med särskild hänsyn till John Lockes kritik (Göteborgs Högskolas Årsskrift 34 [1928/3]), S. 50 ff.

³ René Descartes, Brief an Marin Mersenne vom 16. Oktober 1639, in: Œuvres, Bd. II, S. 587–599: S. 596 f. [Zitat S. 596].

⁴ Ebd.: »[...] il tient un chemin fort different de celui que j'ay suivi. Il examine ce que c'est que la Verité; et pour moy, je n'en ay jamais douté, me semblant que

Sollte all dies mit einem Schlage vergessen sein, sollte der »sens commun« ohne jede vorangehende Prüfung als die Instanz anerkannt werden, der es zusteht, das Urteil über »Wahr« und »Falsch« zu fällen? Auf alle diese Fragen erhalten wir nur dann eine klare und zulängliche Antwort, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß wir bei jeder Interpretation eines Cartesischen Gedankens mit einem doppelten Sprach- und Denkgebrauch zu rechnen haben. Der eine lehnt sich an die Vergangenheit an; der andere weist in die Zukunft voraus. Der eine spricht und urteilt vom Standpunkt der traditionellen, der Aristotelisch-scholastischen Logik; der andere sucht diese Logik zu überwinden und an ihre Stelle ein neues, fruchtbareres Gedankeninstrument, das Instrument der Cartesischen »Methode« zu setzen. Schon in den »Regulae ad directionem ingenii« wird die fundamentale Differenz deutlich, die zwischen Descartes' Verfahren und den üblichen »dialektischen« Schulregeln besteht.⁵ Beide unterscheiden sich nicht in der Form des Denkens und Schließens, wohl aber in dem Ziel, das sie dem Denken und Schließen setzen. Dem formalen und abstraktiven Erkenntnisideal der Scholastik wird von Descartes | ein anderes, produktives und konstruktives Erkenntnisideal entgegengesetzt. Dort handelte es sich darum, gegebene Wissensinhalte miteinander in Beziehung zu setzen, sie zu klassifizieren und zu subsumieren; hier besteht die Aufgabe darin, neues Wissen zu gewinnen und zu begründen. Der »Discours de la méthode« legt in seiner Kritik der traditionellen Logik allen Nachdruck auf dieses Moment. Er gesteht den Schulregeln lediglich eine didaktische Bedeutung zu, sofern sie dazu dienen, ein Wissen, das man bereits besitzt, anderen zu explizieren. Die echte Methode aber muß mehr sein: Sie muß das belebende Motiv des fortschreitenden Denkens bilden, das, von den einfachsten Gedankenelementen beginnend, zu immer komplexeren Bildungen, zu immer weiteren und umfassenderen Synthesen weitergeht.

Erwägt man, daß der Terminus »Logik« für Descartes das eine Mal einen Rückblick, das andere Mal einen Vorblick bezeichnet und daß er somit gewissermaßen in Hinsicht auf zwei ganz verschiedene Bezugssysteme gebraucht wird, so läßt sich nunmehr erst die Frage beantworten, was die reine »Logik« für eine Bestimmung und Erklärung des Wahrheitsbegriffs zu leisten vermag. Sie bleibt unzu-

c'est une notion si transcendentalement claire, qu'il est impossible de l'ignorer [...]«.

⁵ Vgl. René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii* (Nr.4), in: *Œuvres*, Bd. X, S.349–488: S.371 ff.; ders., *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans le sciences*, in: *Œuvres*, Bd. VI, S.1–78: S.17.

länglich und unfruchtbar, sofern sie sich in den Kreis ihrer traditionellen Begriffe und ihrer gewohnten Methoden einschließt. Denn es ist eine Selbsttäuschung, wenn sie glaubt, durch Anwendung dieser Mittel zu einer wirklichen Analyse des Begriffs der Wahrheit gelangen zu können. Was sie uns als eine scheinbare Lösung des Problems darbietet, das ist nur eine Wiederholung des Problems. Es ist eine Zirkeldefinition, wenn man die Wahrheit als eine »Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein« (adaequatio intellectus et rei) erklärt. | Denn solange kein Kriterium angegeben wird, an dem sich die Adäquatheit oder Inadäquatheit einer Vorstellung erkennen läßt, bleibt eine solche Erklärung leer. Und ebenso läßt uns hier die Schulregel im Stich, die uns anweist, die Definition eines Begriffs dadurch zu geben, daß wir seine »nächst höhere Gattung« aufsuchen und ihr die spezifische Differenz hinzufügen. Denn vergebens sehen wir uns für den Wahrheitsbegriff nach einem solchen »Genus proximum« um. Descartes erklärt in den »Regeln«, daß es sich in seiner Methode nicht um die Herstellung einer ontologischen, sondern vielmehr um die Herstellung einer epistemologischen Ordnung handle. Er will alle Probleme, die der menschliche Verstand sich stellen kann, in bestimmte Klassen ordnen, nicht sofern sie sich auf jene Arten des Seins beziehen, die die Philosophen in ihrer Kategorienlehre unterschieden haben, sondern sofern sie in der Erkenntnis voneinander abhängig sind, sofern die einen aus den anderen verstanden werden können.⁶ Aber kann in dieser Ordnung der Erkenntnis irgend etwas der Wahrheit vorangehen und einen »Oberbegriff« zu ihr bilden? Es ist klar, daß hier die übliche Methode der »Subsumtion« versagt. Denn der Wahrheitsbegriff bedeutet nichts Partikulares, das sich durch eine bestimmte Stelle in unserem Begriffs- und Erkenntnisssystem bezeichnen ließe; er ist vielmehr etwas schlechthin Universales, das das Ganze der Erkenntnis gleichmäßig beherrscht und durchdringt. Über ihn können wir somit nicht hinausgehen oder emporsteigen, ohne den Boden unter den Füßen zu verlieren. Jeder Schritt über die Wahrheit hinaus wäre ein Schritt ins Leere. Die »Wahrheit« ist daher für Descartes keine einzelne Voraussetzung, keine besondere »Hypothese« | mehr, die sich logisch erklären und logisch ableiten ließe; sie ist jenes *ἀνυπόθετον*, jene »natura simplex et absoluta«,⁷ die allen Begriffen und Urteilen zugrunde liegt.

Es ergibt sich hieraus, daß und warum es in Descartes' System keine Definition, keine logische »Erklärung« der Wahrheit geben kann.

⁶ Ders., *Regulae* (Nr. 6), S. 381.

⁷ Zu Descartes' Lehre von den »absoluten« Naturen vgl. bes. a. a. O., S. 381 ff.

Eine solche Erklärung ist immer nur im Wege der Analyse möglich. Die Natur der Wahrheit aber ist einfach und läßt daher keine Zergliederung in einzelne Teile oder Momente zu. An die Stelle der Analyse muß daher hier die Intuition treten: Denn diese ist das eigentliche und das einzig adäquate Mittel für die Erkenntnis der »einfachen Naturen«. Hier gibt es kein »Ableiten« mehr; es gibt nur noch ein einfaches Schauen, ein ursprüngliches und schlechthin einsichtiges Wissen. Aber durch diese Berufung auf das Zeugnis der inneren Erfahrung wird Descartes nicht zum »Empiristen«. Denn wenngleich der Charakter der Wahrheit als solcher nicht definierbar, sondern nur aufzeigbar und intuitiv erfaßbar ist, so bedarf es doch einer streng rationalen Methodik, um zu erkennen, wie dieser Charakter sich über das Ganze des Wissens verteilt und welche besonderen Inhalte, welche Begriffe und Urteile an ihm Anteil und auf ihn Anspruch haben. Was die Wahrheit »ist«, was sie ihrer reinen Wesenheit nach bedeutet, das läßt sich freilich niemand erklären, der ihr Wissen nicht »aus sich selbst« besitzt; das »Sehen« muß hier an die Stelle des syllogistischen »Ableitens« treten.⁸ Aber wenn es keine formal-logische, keine »dialektische« Definition der Wahrheit gibt, so gibt es doch ihre streng methodische Determination. Sie besteht darin, daß wir in eindeutiger Folge das Licht, das uns in den ersten ursprünglichen Gewißheiten gegeben ist, über das Ganze | der möglichen Wissensprobleme und Wissensobjekte ausbreiten. In diesem methodischen Gange, in dieser stetigen und ununterbrochenen Bewegung des Geistes⁹ verliert die erste und unmittelbare Lichtquelle nichts von ihrer ursprünglichen Klarheit. Das Licht als solches wird weder verteilt noch vermindert; es bleibt ein und dasselbe an Stärke und Deutlichkeit. Die Schwächung, die hier notwendig eintreten zu müssen scheint, ist nach Descartes lediglich subjektiver, nicht objektiver Art. Wir können freilich im Laufe der Ableitung insofern dem Irrtum verfallen, als wir unvermittelt von einem Punkte zum anderen überspringen und dadurch eines der notwendigen Zwischenglieder aus dem Auge verlieren. In diesem Falle bricht alle Evidenz plötzlich ab; denn die Erkenntnis der Wahrheit ist nur als Ganzes möglich. Sie muß, von den ersten Anfän-

⁸ Vgl. bes. René Descartes, *La recherche de la verité par la lumiere naturelle*, in: *Ceuvres*, Bd. X, S. 489–532: S. 524: »[...] fieri non posse, ut alia quis ratione, ac per se ipsum [...] addiscat [quid sit dubitatio et cogitatio] neque ut de iis alio modo persuasus sit, quam propria experientia, eaque conscientia, vel interno testimonio, quod in se ipso unusquisque, cum res perpendit, experitur. [...] Hoc nos omne id, quod de eo scire possumus, docet; imo plura, quam vel exactissimae definitiones, explicat.«

⁹ *Discours de la méthode* (Teil 2), S. 18 ff.; *Regulae* (Nr. 5), S. 379 ff.

gen an bis zu den letzten und verwickeltesten Resultaten hin, Schritt für Schritt aufgebaut und alle diese Schritte müssen immer von neuem wiederholt und immer wieder durchmessen werden, wenn unseren Schlüssen wirkliche Überzeugungskraft zukommen soll. Die Gefahr liegt hier nicht in einer Urteilstäuschung, wohl aber in einer Täuschung des Gedächtnisses, das die langen Ketten der Deduktion nicht mit einem Blick übersehen und umfassen kann. Aber die innere Kraft, der objektive Wahrheitswert der »Kette« als solcher, wird durch die Vielheit ihrer Einzelglieder nicht geschwächt. Gelingt es uns, die Deduktion streng und lückenlos durchzuführen, dann steht das, was durch sie erreicht wird, der ursprünglichen Intuition an Sicherheit gleich. Denn alles in der Erkenntnis ist wie mit eisernen und stählernen Banden zusammengehalten. Nichts steht für sich, sondern jegliches einzelne greift | in das Ganze ein; es bestimmt dieses Ganze und wird wechselweise von ihm bestimmt.¹⁰

So behauptet Descartes – über alle scheinbaren Trennungen im objektiven Gehalt des Wissens und über alle konventionellen Teilungen der Forschungsgebiete hinweg – die schlechthin unteilbare, die einfache und »absolute« Natur der Erkenntnis und der Wahrheit. Damit ist, innerhalb der Entwicklung des philosophischen Idealismus, ein neuer und folgenschwerer Schritt getan. Die Rückkehr zum Idealismus war, innerhalb der Philosophie der Renaissance, mit der Rückkehr zu Platon gleichbedeutend. Nicht nur der tiefste spekulative Denker der Renaissance, sondern auch ihre empirischen Forscher knüpfen an Platon an und sind bestrebt, seiner Lehre das gedankliche Rüstzeug zu entnehmen, mit dem sie eine »nuova scienza«, eine exakte Wissenschaft von der Natur aufzubauen versuchen. Nicolaus Cusanus, Kepler und Galilei folgen hier dem gleichen Wege.¹¹ Aber solange die philosophische Orientierung allein auf Platon gerichtet und gewissermaßen auf ihn verpflichtet war, stand der Durchführung des Ideals der exakten Naturerkenntnis ein schweres Hindernis entgegen. Der Platonische »Timaeus« hatte freilich versucht, an die Stelle

¹⁰ Discours de la méthode (Teil 2), S. 19: »[...] toutes les choses, qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes, s'entresuivent en mesme façon, et [...] pourvû seulement qu'on s'abstiene d'en recevoir aucune pour vraye qui ne le soit, et qu'on garde tousjours l'ordre qu'il faut, pour les deduire les unes des autres, il n'y en peut avoir de si esloignées, ausquelles enfin on ne parviene, ny de si cachées qu'on ne découvre.«

¹¹ Näheres über die spekulative und wissenschaftliche Renaissance des Platonismus s. in meiner Schrift: Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, Leipzig 1927 (Studien der Bibliothek Warburg 10), bes. S. 16 ff. u. 177 ff. [ECW 14, S. 1–220: S. 18 ff. u. 194 ff.].

der vorsokratischen Naturphilosophie, an die Stelle einer Wissenschaft, die von »Stoffen« und »Qualitäten« handelte, eine andere, rein mathematische Wissenschaft zu setzen. In der Platonischen Theorie ist nicht mehr von den physischen Elementen, von Feuer und Luft, von Erde oder Wasser und von ihren sinnlich wahrnehmbaren Bestimmungen die Rede; sie sind dargestellt und sie sind ersetzt durch reine Formbestimmungen, durch die »Gestalten« des Tetraeders, des Würfels, des Oktaeders, des Dodekaeders, des Ikosaeders. Aber durch diese Platonische Lehre von den regulären Körpern wird die Materie keineswegs auf den reinen Raum reduziert; wird die Physik nicht in Geometrie verwandelt. Denn eine solche Reduktion würde dem Grundprinzip des Platonismus zuwiderlaufen. Die Welt der sinnlichen Erscheinungen hat an der Welt der reinen Formen Teil; aber sie behauptet ihr gegenüber nichtsdestoweniger ein eignes, irreduzibles und gewissermaßen undurchdringliches Sein. Die Physik Platons scheint auf den ersten Blick der Physik Descartes' ganz nahezustehen, ja in ihrem methodischen Grundgedanken mit ihr völlig eins zu sein; denn auch sie hat kein Mittel, die Materie zu erkennen, als sie in räumliche Gestalten zu verwandeln. Aber der Sinn dieser geistigen »Metamorphose« ist bei Platon und bei Descartes ein völlig anderer. Für den ersteren kann auch durch die Vermittlung des Raumes die scharfe Grenze zwischen der Erscheinungswelt und der Welt der reinen Formen niemals verwischt werden. Der Raum selbst fungiert in diesem Zusammenhang nicht als ein rein ideelles Moment; er ist und bleibt sozusagen ein logisches Zwitterding, ein unebenbürtiger Begriff (*λογισμὸς νόθος*). Und so kann sich denn die Physik des »Timaeus« über die Gewißheitsstufe der »Wahrscheinlichkeit« nicht erheben. Sie ist und bleibt *εἰκασία*, weil sie nur von der Welt der *εἰκόνας*, von der Welt des Abbildlichen, nicht des Urbildlichen handelt.¹² Die Welt des Werdens ist keiner wirklichen Gewißheit fähig; Denn wie könnte sich das Bestimmungslose dem Bestimmten vereinen und versöhnen, wie könnte sich ein fester, ein klarer und distinkter Begriff von dem gewinnen lassen, was keinen Augenblick »sich selbst gleich« ist, was seiner Natur nach in schwan|kender Erscheinung schwebt und von diesem Charakter nicht befreit werden kann, ohne eben damit seine Natur zu verlieren und zu verleugnen?

An diesem Punkt setzt Descartes' entscheidende Leistung ein. Er ist nicht der Schöpfer der modernen Naturwissenschaft: Denn hierin

¹² Näheres in meinem Aufsatz: Eidos und Eidolon. Das Problem des Schönen und der Kunst in Platons Dialogen, in: Vorträge der Bibliothek Warburg, hrsg. v. Fritz Saxl, Bd. II, Leipzig/Berlin 1924, S. 1–27 [ECW 16, S. 135–163].

waren ihm Kepler und Galilei vorausgegangen. Aber er ist zu ihrem ersten und wahrhaften Befreier geworden: Er hat die Frage nach ihrem logischen Fundament, nach ihrem »quid juris« beantwortet. Denn bei ihm vollzieht sich die wirkliche gedankliche Synthese zwischen Mathematik und Natur; was bei Platon bloße »Analogie« war und gemäß dem Grundgedanken des Systems Analogie bleiben mußte, das ist für Descartes zur Identität geworden. Die Materie ist Raum; und die Unterscheidung, die wir zwischen beiden treffen, kann keine andere als eine bloße »distinctio rationis« sein.¹³ Wenn Descartes seine Grundanschauung in die Worte zusammenfaßt: »apud me omnia fiunt Mathematice in Natura«,¹⁴ so müssen wir, um diese Erklärung in ihrem vollen Sinne zu verstehen, den Nachdruck auf das Moment der Allheit legen. Descartes begnügt sich nicht damit, den Kalkül auf einzelne Naturprobleme oder auf ganze Gruppen von Phänomenen anzuwenden; er stellt sich ein weiteres, ein schlechthin universelles Ziel. Die Natur ist mathematisch, nicht in besonderen Erscheinungen, sondern in ihrer Gesamtheit, in ihrer grundlegenden Struktur. Zwischen ihr und der Mathematik gibt es keine Scheidewand mehr: Das Ganze der Natur ist für die mathematische Erkenntnis gewissermaßen »transparent« geworden.

Um diese Schlußfolgerung durchführen zu können und um ihr den Schein der Paradoxie zu nehmen, dazu bedurfte es freilich nichts Geringeres als eine Umbildung des Begriffs der Mathematik selbst. Betrachten wir die Mathematik in der herkömmlichen Weise als eine Lehre von Zahlen und Figuren, so ist nicht einzusehen, wie zwischen ihr und der Natur irgendeine Identität hergestellt werden soll. Die »Materie« scheint in jedem Falle etwas anderes und etwas mehr zu bedeuten als bloße Gestalt und Zahl; sie scheint eine besondere Eigenschaft, eine Qualität für sich besitzen zu müssen. Aber Descartes entgeht dieser Konsequenz, indem er die traditionelle Auffassung der Mathematik als ungenügend und willkürlich erklärt. Diese Auffassung verdeckt nach ihm den universellen und das heißt den wahrhaft philosophischen Sinn der Mathematik. Wenn die antiken Denker die Mathematik als das eigentliche Organon der philosophischen Erkenntnis ansahen, wenn Platon erklärte, daß kein der Geometrie Unkundiger die Schwelle der Akademie überschreiten solle – so kann

¹³ Vgl. bes. *Regulae* (Nr. 14), S. 444; René Descartes, *Principia philosophiae* (Teil 2, Abschn. 8), in: *Œuvres*, Bd. VIII/1, S. 1–329: S. 44: »[...] quantitas a substantia extensa in re non differt, sed tantum ex parte nostri conceptus [...]«.

¹⁴ [René Descartes, Brief an Marin Mersenne vom 11. März 1640, in: *Œuvres*, Bd. III, S. 33–45: S. 36.]

hierbei das Mathematische nicht als eine bloße Technik verstanden sein, die sich auf eine besondere Klasse von Gegenständen, auf Operationen an Zahlen und Figuren bezieht. Die Denker der Antike nahmen den Begriff offenbar in einer höheren und allgemeineren Bedeutung: Und diese Bedeutung gilt es wiederherzustellen, diesen »Ursprung« der Mathematik gilt es von neuem aufzufinden. Die Mathematik ist nicht auf bestimmte Gruppen von Gegenständen eingeschränkt; sie handelt von allem, was auf Ordnung und Maß Bezug hat und was den strengen Gesetzen von Ordnung und Maß untersteht. Hierher gehören nicht nur Zahlen und Figuren, sondern ebenso die Welt der Töne, die Welt des Lichts, die Himmelskörper und ihre Bewegungen. Astronomie, Musik, Optik, Mechanik können daher in demselben Sinne und mit gleichem Recht als Teile der Mathematik bezeichnet werden wie Algebra oder Geometrie.¹⁵ Durch diesen Übergang von der *mathesis vulgaris* zur *mathesis universalis*¹⁶ und durch die großartige Formalisierung, deren die Mathematik hierdurch fähig wird, vermag sie nunmehr alle Teile der Erkenntnis gleichmäßig zu beherrschen und zu durchdringen. Sie handelt nun von keinem besonderen Einzelinhalt mehr, sondern ist die allgemeine Wissenschaft der Beziehungen, soweit dieselben eines exakten Ausdrucks fähig sind. Die Sicherheit der Erfassung dieser Beziehungen hängt nicht davon ab, an welchem Substrat sie sich uns darstellen. Es gibt ein bestimmtes, ein klares und distinktes Wissen von Relationen und Proportionen, das sich gegenüber dem Wechsel des Substrats als invariant erweist. Jetzt braucht das physikalische Wissen nicht mehr im Kreise der bloßen »Wahrscheinlichkeit« (*εἰκασία*) zurückgehalten zu werden; es ist zur vollen Wahrheit gereift. Von der Stufe des Mythos, auf der die Platonische Darstellung im »Timaeus« die Physik festhielt, sieht sie sich zur Stufe des Logos erhoben. Wäre die Physik auf bloße Wahrscheinlichkeit gegründet und auf sie eingeschränkt, so müßten wir ihr den Namen der Wissenschaft versagen. Es ist einer der Grundzüge der Cartesischen Methode, daß sie von Anfang an alle Wahrscheinlichkeiten ausschließt und sich auf das Gebiet der strengen Gewißheit einschränkt.¹⁷ Auch die Tatsache, daß die physikalischen Urteile sich auf Gegenstände der Erfahrung beziehen und der Bestätigung durch die Erfahrung bedürfen, macht für Descartes die Ge-

¹⁵ Vgl. *Regulae* (Nr. 4), S. 374 ff.

¹⁶ »[...] *Mathesim* [...] *valde diversam a vulgari nostrae aetatis* [...]« A. a. O., S. 376.

¹⁷ »*Omnis scientia est cognitio certa et evidens* [...] *per hanc propositionem rejicimus illas omnes probabiles tantum cognitiones, nec nisi perfecte cognititas* [...] *statuimus esse credendum.*« A. a. O. (Nr. 2), S. 362. – Die Möglichkeit, auch die

wißheit dieser Urteile nicht hinfällig. Denn die Erfahrung wird von ihm der reinen Deduktion nicht | entgegengesetzt; sie ist vielmehr die Ergänzung, sie ist das logische »Komplement« der Deduktion. Sie stellt der physikalischen Erkenntnis ihre konkreten Aufgaben; aber die Lösung dieser Aufgaben, die Antwort auf die Probleme, die sie aufwirft, kann in jedem Falle nur durch die Anwendung der gleichen Methoden und der gleichen Begriffsmittel erreicht werden, die für die reine Mathematik gelten.¹⁸

Es ergibt sich hieraus der eigenartige Umstand, daß für Descartes' Methodenlehre jenes Problem wegfällt, das für die spätere Entwicklung der »Erkenntnistheorie« so bedeutsam und entscheidend geworden ist und das das philosophische Denken mehr und mehr in seinen Bann zog. Die Frage, wie eine »Anwendung« der Mathematik auf die Natur möglich ist, hat Descartes nicht explizit gestellt. Er brauchte sie nicht zu stellen: Denn er erkannte zwischen beiden Gebieten keinen Trennungsstrich, kein Platonisches *τμημα*, an. Der Übergang von dem einen zum anderen vollzieht sich nach ihm ohne jede Schwierigkeit; denn er verlangt nur, daß ein und dieselbe Form des Denkens und Schließens an verschiedenen Inhalten ausgeübt wird. Wenn Descartes von der Geometrie und der algebraischen Analysis gesagt hat, daß sie »spontane Früchte« der eingeborenen Prinzipien der Methode seien,¹⁹ so kann er das gleiche auch von der Mechanik, von der Optik und von allen sonstigen physikalischen Spezialwissenschaften behaupten. Und wenn er im »Discours« sein Grundverfahren durch bestimmte Proben und Muster erläutern und bewähren will, so konnte er hierfür ebensowohl seine Entdeckung der analytischen Geometrie wie seine Un-

Wahrscheinlichkeitsurteile einem »Kalkül« zu unterwerfen, hat Descartes' Methodenlehre noch nicht ins Auge gefaßt. Das Problem, das hierin liegt, hat seine erste philosophische Formulierung durch Pascal gefunden, während die Wahrscheinlichkeitsrechnung durch Jakob Bernoullis »Ars coniectandi« begründet wurde (Näheres bei Moritz Cantor, Vorlesungen über Geschichte der Mathematik, Bd. III, Leipzig 1898, S. 327 ff.). Die Forderung einer eigenen logischen Disziplin, die sich mit der Untersuchung der »Grade der Wahrscheinlichkeit« beschäftigt, ist zuerst von Leibniz in voller Strenge und Allgemeinheit gestellt worden; vgl. z. B. »Nouveaux Essais sur l'entendement, par l'auteur du systeme de l'harmonie preestable« (Buch 4, Kap. 2, § 14, Kap. 15 u. 16), in: Gottfried Wilhelm Leibniz, Die philosophischen Schriften, hrsg. v. Carl Immanuel Gerhardt, 7 Bde., Berlin 1875–1890, Bd. V, S. 39–509: S. 352 ff. u. 439 ff.

¹⁸ Über die Beziehung zwischen der »deduktiven« und der »empirischen« Erkenntnisart, zwischen der »intellectus« und »imaginatio«, vgl. bes. die Darlegungen in den »Regulae« (Nr. 12), S. 410 ff.

¹⁹ »[...] spontaneae fruges ex ingenitis hujus methodi principiis natae [...]« A. a. O. (Nr. 4), S. 373.

tersuchungen über optische oder meteorologische Phänomene wählen. Dies | alles steht für ihn prinzipiell auf der gleichen Linie. Auch subjektiv, auch in seiner eigenen Forschungsarbeit, war er sich kaum eines Übergangs bewußt, wenn er von den Problemen der »reinen« Mathematik zu denen der »angewandten« fortschritt, geschweige, daß er diesen Übergang als eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* empfunden hätte. Ein charakteristischer Beleg hierfür findet sich in Descartes' Korrespondenz. Im Jahre 1638, kurz nach dem Erscheinen des »Discours«, hatte Desargues sein Bedauern darüber geäußert, daß Descartes, wie aus einer brieflichen Mitteilung von Mersenne hervorzugehen schien, seine rein geometrischen Studien aufgegeben und sich anderen Problemen zugewandt habe. Descartes erwidert hierauf, daß er lediglich die »abstrakte Geometrie« verlassen habe, um sich mit um so größerer Muße der Pflege einer anderen Art von Geometrie widmen zu können, die sich die Erklärung der Naturphänomene zum Ziele setzt. »[...] s'il [...] plaist [à M. Desargues] de considerer ce que j'ay escrit du sel, de la neige, de l'arc-en-ciel etc., il connoistra bien que toute ma Physique n'est autre chose que Geometrie.«²⁰ Für die methodischen Maßstäbe, die Descartes aufgestellt hatte und die er allein als gültig anerkennt, ist die Physik der Geometrie völlig ebenbürtig geworden. Das Ideal einer mathematischen Naturwissenschaft war in den allgemeinen Umrissen schon von Nicolaus Cusanus und von Leonardo da Vinci klar erfaßt worden, und in Keplers »Astronomia nova« sowie in Galileis Grundlegung der Dynamik hatte es sich mit konkretem empirischem Gehalt erfüllt – aber erst Descartes war es, der diesem Ideal seine universelle Durchführung zu sichern vermochte, indem er ihm seine philosophische Legitimation, seine strenge methodische Begründung gab. |

Das Ergebnis, zu dem wir hier gelangt sind, wird von einer anderen Seite her erleuchtet und bestätigt, wenn wir Descartes' Verhältnis zum mittelalterlichen Weltbild ins Auge fassen. Daß zwischen Descartes' Philosophie und den Systemen der Scholastik enge Beziehungen bestehen, daß der Bruch zwischen beiden keineswegs so schroff ist, wie er in der traditionellen Auffassung und Darstellung seiner Lehre oft erscheint: Das kann nach den grundlegenden Untersuchungen Gilsons nicht bestritten werden.²¹ Aber so viele Berührungspunkte sich zwischen dem mittelalterlichen und dem Cartesischen Denken auch finden lassen, so wandelt sich doch der gesamte Akzent der Er-

²⁰ Ders., Brief an Marin Mersenne vom 27. Juli 1638, in: Œuvres, Bd. II, S. 253–280: S. 268.

²¹ Vgl. Étienne Gilson, Index Scolastico-Cartésien, Diss., Paris 1912, und ders.,

kenntnis, wenn wir von dem einen zum anderen übergehen. Die Scholastik und Descartes können in der Annahme und in der Begründung bestimmter einzelner »Wahrheiten« – wie z. B. im ontologischen Gottesbeweis – völlig übereinstimmen; aber in der Auffassung der Wahrheit, in der Erklärung ihrer »Natur« und ihres eigentlichen Sinnes, besteht ein unaufheblicher, ein radikaler Unterschied. Descartes stand hier vor einer analogen Aufgabe, wie er sie gegenüber dem antiken, dem Platonischen Denken durchzuführen hatte. Der Platonische Gegensatz zwischen »Erscheinungswelt« und »Ideenwelt« wird im mittelalterlichen Denken festgehalten und von ihm vorausgesetzt. Aber er erfährt zugleich einen charakteristischen Bedeutungswandel: Er wird von der logischen und ontologischen Sphäre in die religiöse Sphäre transponiert. Der Scheidung zwischen dem *κόσμος ὄρατος* und dem *κόσμος νόητος* entspricht im mittelalterlichen Denken die Scheidung zwischen dem »regnum naturae« und dem »regnum gratiae«. Und es gilt hierbei, daß das letztere dem ersten nicht erreichbar – daß beide nicht mit ein und demselben Maßstab zu messen sind. Das Reich der Natur kann, wie bei Thomas von Aquin, als »Vorbereitung« auf das Reich der Gnade gefaßt und gedeutet werden. Aber ihrem Wesen und ihrem Erkenntnisprinzip nach sind und bleiben beide streng geschieden. Die Wahrheit des »regnum gratiae« ist durch die Vernunft und ihre relativen Maße nicht zu erschöpfen. Der Glaube, in der Form der »fides implicita«, bildet die einzige Weise, in der sich diese Wahrheit aneignen läßt. Die Wahrheitsfindung und Wahrheitsbegründung ist damit dem individuellen Denken entzogen und stattdessen der Kirche, als universeller Institution, überantwortet. Seit Augustin bildet diese Auffassung ein Kernstück der Dogmatik.²² Descartes hat diese Dogmatik nirgends bekämpft; er hat vielmehr immer erklärt, daß er sich in allen Fragen des Glaubens willig den Entscheidungen der Kirche unterwerfe. Und es besteht kein Grund, an der subjektiven Aufrichtigkeit dieser Erklärung zu zweifeln. Der Gedanke einer natürlichen Religion, einer »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« lag Descartes völlig fern. In dieser Hinsicht stand seine Gesinnung und Denkart zu derjenigen Herbert von Cherburys in striktem Gegensatz.²³ Aber so sehr Descartes bestrebt war, sich dem kirchlichen System anzupassen, so war

Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système Cartésien, Paris 1930 (Études de philosophie médiévale, Bd. 13).

²² Näheres in Adolf Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. III: Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas, 3., verb. u. verm. Aufl., Freiburg i. Br./Leipzig/Tübingen 1897, S. 73 ff.

²³ Vgl. Descartes' Brief an Marin Mersenne vom 27. August 1639, in: Œuvres,

doch, rein sachlich betrachtet, in diesem einen Punkte kein Zurückweichen und kein Kompromiß möglich. Die Lehre von der »fides implicita« konnte er, wenn sie mit dem Anspruch einer philosophischen Lehre auftrat, nicht annehmen, ohne damit die Form seines Systems zu zerbrechen. Denn von den ersten Sätzen seiner Methodik an hatte Descartes mit dieser Lehre gebrochen. Eine philosophische | Wahrheit, die auf die Autorität eines anderen geglaubt und hingenommen werden muß, ist, nach den Grundprinzipien der Methode, ein hölzernes Eisen, eine *Contradictio in adjecto*.

Descartes hatte schon in die Definition seines Wahrheitsbegriffs ein Grundmotiv aufgenommen, das für ihn jede Rückkehr zur mittelalterlichen Anschauung ausschloß. Nach den »Regulae ad directionem ingenii« gibt es nur zwei Quellen der Gewißheit: die Intuition und die Deduktion. Nur das hat Anspruch auf Wahrheit, was unmittelbar einsichtig, was in »gegenwärtiger Evidenz« (*praesens evidentia*) gegeben ist oder was aus evidenten Voraussetzungen nach strengen logischen Regeln gefolgert werden kann. Der Erkenntnis- und Geltungswert der Tradition ist damit ein für allemal beseitigt. Eine Überlieferung, wie gut sie auch bezeugt sein und wie weit sie auch zurückreichen mag, kann niemals zu jener Art der Überzeugung führen, die die notwendige Bedingung und das Kriterium aller Wahrheit ist. Was für das denkende Subjekt Bedeutung und Geltung haben soll, das muß von ihm selbst und mit seinen eigenen Kräften gewonnen und angeeignet werden können. Denn nur auf diesem Wege kann ein Satz, nicht nur in seinem *ὄτι*, sondern auch in seinem *διότι*, nicht nur in seinem »Daß«, sondern auch in seinem »Warum« erfaßt werden: Und dieses »Warum« ist es erst, was ihm den Charakter des Wissens aufprägt. Damit ist auch das Argument des »Consensus omnium« ein für allemal beseitigt:²⁴ Wo es sich um die Gewinnung der Wahrheit handelt, müssen die Stimmen gewogen, nicht gezählt werden. In dieser Mün-

Bd. II, S. 569–574: S. 570f.: »[...] l'ay leu [le livre »De veritate«] cy devant en latin, j'y ay trouvé au commencement plusieurs choses qui m'ont semblé fort bonnes [...] mais pource qu'il me sembloit en suite qu'il mesloit la religion avec la philosophie, et que cela est entierement contre mon sens, je ne le leu pas jusques a la fin [...]«. S. auch das Urteil über Herbert von Cherbury in einem Brief an [Eding?] vom August 1638, in: *Œuvres*, Bd. II, S. 345–348; vgl. a. a. O., S. 647 ff.

²⁴ Ders., *Regulae* (Nr. 3), S. 367: »[...] quamvis etiam omnes inter se consentirent, non tamen sufficeret illorum doctrina: neque enim unquam [...] Philosophi [evademus] si omnia Platonis et Aristotelis argumenta legerimus, de propositis autem rebus stabile iudicium ferre nequeamus: ita enim, non scientias videremur didicisse, sed historias.« Zur Ablehnung des »consentement universel« als Wahrheitskriterium vgl. bes. Descartes' Brief an Mersenne vom 16. Oktober 1639.

digkeitserklärung des »natürlichen Lichtes« bringt Descartes eine Entwicklung zum Abschluß, die für die | gesamte Renaissancephilosophie bezeichnend ist. Von Cusanus' Schrift »De mente«²⁵ zu Descartes' »Recherche de la vérité par la lumière naturelle« läßt sich hier unmittelbar die Brücke schlagen. Aber die Säkularisierung ist jetzt noch einen Schritt weitergegangen. Wo Cusanus den »idiotas«, den »Laien« einführt, da spricht bei Descartes der »honnête homme«, der französische Edelmann des 17. Jahrhunderts.²⁶ Die »Entdeckung des Individuums«, wie sie die Renaissance in der Dichtung, in der bildenden Kunst, im religiösen und politischen Leben erstrebt, hat damit ihren philosophischen Abschluß und ihre philosophische Rechtfertigung erhalten. Dem einzelnen Subjekt ist jetzt der Weg gewiesen, auf welchem es, in eigener und selbständiger Arbeit, zu den echten Schätzen seines Geistes und seiner Seele vordringen und sie wahrhaft erwerben kann.²⁷ Und dieser Individualismus des Wissenserwerbes bedeutet keine Gefährdung des objektiven Gehalts des Wissens. Denn die Vernunft als solche ist keiner Gefahr der Vereinzelung oder Zersplitterung ausgesetzt: Der »bon sens« ist eine gleichmäßig verteilte Gabe, die jeder ganz besitzt und die, recht verwandt, zu schlechthin allgemeingültigen Resultaten führt.

Damit wird auch sofort die allgemeine Funktion deutlich, die der methodische Zweifel im Aufbau des Cartesischen Systems zu erfüllen hat. Um diese Funktion zu verstehen, müssen wir uns den Cartesischen Zweifel nicht nur in seiner rein systematischen, sondern auch in seiner geistesgeschichtlichen Bedeutung vergegenwärtigen. Der Zweifel isoliert das denkende Subjekt, um es kraft dieser Isolierung zu befreien. Diese Befreiung kann nicht gelingen, solange das Subjekt sich noch einer fertiggegebenen Welt gegenüber sieht, mag diese nun als phy|sische oder als geistige Welt verstanden werden. Wir alle werden in eine solche Welt hineingeboren und wachsen in ihr auf – und je weiter wir in unserer Entwicklung fortschreiten, um so enger und unzerreißbarer wird das Band, das uns an sie kettet. Aber einmal im Leben muß jeder, der nach echtem und wahrhaftem Wissen vom Universum strebt, sich von diesem Zwang lösen. Er muß die Ordnung des

²⁵ Über die systematische Bedeutung dieser Schrift und über ihren Einfluß auf die Entwicklung der Renaissance-Philosophie vgl. meine Schrift: Individuum und Kosmos, S. 51 ff. [ECW 14, S. 56 ff.].

²⁶ Vgl. hierzu den vierten Aufsatz: unten, S. 83–127.

²⁷ »[...] je me suis proposé [...] de mettre en evidence les veritables richesses de nos ames, ouvrant à un chacun les moyens de trouver en soy mesme, et sans rien emprunter d'autrui, toute la science qui luy est necessaire [...]« La recherche de la verité par la lumiere naturelle, S. 496.