

ERNST CASSIRER

Descartes

Lehre – Persönlichkeit – Wirkung

Mit einer Einleitung
herausgegeben sowie mit Anmerkungen
und Registern versehen von

Rainer A. Bast

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 475

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod

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 978-3-7873-1367-9
ISBN eBook: 978-3-7873-2597-9

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1995. 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. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

INHALT

Einleitung. Von Rainer A. Bast	VII
Zur vorliegenden Edition	LI

Ernst Cassirer

Descartes

TEIL I: Grundprobleme des Cartesianismus	7
Descartes' Wahrheitsbegriff	9
Die Idee der ‚Einheit der Wissenschaft‘ in der Philosophie Descartes‘	39
TEIL II: Descartes und sein Jahrhundert	69
Descartes und Corneille	71
Descartes‘ ‚Recherche de la Vérité par la lumière naturelle‘ ...	118
Descartes und Königin Christina von Schweden. Eine Studie zur Geistesgeschichte des 17. Jahrhunderts	177
1. Das Verhältnis von Descartes und Königin Christina als geistigesgeschichtliches Problem	177
2. Der ‚universale Theismus‘ und das Problem der natürlichen Religion im 17. Jahrhundert	185
3. Die Renaissance des Stoizismus in der Ethik des 16. und 17. Jahrhunderts	215
4. Descartes‘ Affektenlehre und ihre geistesgeschichtliche Bedeutung	237
5. Königin Christina und das heroische Ideal des 17. Jahrhunderts	251
Anmerkungen	279

Textänderungen gegenüber den deutschsprachigen Erstdrucken	309
Anmerkungen des Herausgebers	317
Literaturverzeichnis	321
Sach- und Begriffsregister	335
Personenregister	337

EINLEITUNG

Der Philosophie und Wissenschaft der Neuzeit galt Cassirers besonderes Interesse. Ihr widmete er seit 1906 ein vierbändiges Werk über den (neuen) Erkenntnisbegriff dieser Epoche, und in zahlreichen größeren und kleineren Arbeiten spürte er „jenem geistigen Gesamtgeschehen“ nach – wie es in der Vorrede seines 1932 erschienenen Buches über ‚Die Philosophie der Aufklärung‘ heißt – „kraft dessen der moderne philosophische Gedanke die Gewißheit von sich selbst, sein spezifisches Selbstgefühl und sein spezifisches Selbstbewußtsein errungen hat.“¹ Hier nennt er auch zwei seiner Werke, in denen er u. a. „Phasen dieser großen Gesamtbewegung [der Ideengeschichte der Neuzeit] darzustellen und in ihrer Bedeutung zu würdigen gesucht“ habe: Das 1927 erschienene Werk ‚Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance‘, mit dem Schwerpunkt auf Nikolaus von Kues, d. h. dem 15. Jahrhundert, und der 1932 publizierten, vor allem dem englischen 17. Jahrhundert gewidmeten Schrift ‚Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge‘. Neben dem Buch ‚Die Philosophie der Aufklärung‘² beschäftigt sich Cassirer auch noch in (es sind nur die größeren Arbeiten genannt) ‚Freiheit und Form‘ (1916), ‚Kants Leben und Lehre‘ (1918), ‚Das Problem Jean-Jacques Rousseau‘ (1932) und ‚Goethe und die geschichtliche Welt‘ (1932) mit dem 18. Jahrhundert. Cassirer möchte mit einer „Betrachtungsweise der Philosophiegeschichte, die nicht bloße Ergebnisse feststellen und be-

¹ Auch die Philosophie des Altertums ist bei Cassirer in zahlreichen Werken, auch eigenen Publikationen, präsent, sogar mit einer 133 Seiten starken Abhandlung über ‚Die Philosophie der Griechen von den Anfängen bis Platon‘ (in: Lehrbuch der Philosophie, hrsg. v. M. Dessoir, [Bd 1:] Die Geschichte der Philosophie, dargestellt von E. v. Aster u. a., Berlin, 1925, S. 7–139). Lediglich der Philosophie des Mittelalters widmete sich Cassirer (publikatorisch) nicht intensiv.

² das mit den beiden vorher genannten „in ihrem sachlichen Ziel und in ihrer methodischen Grundabsicht“ zusammengehöre.

schreiben, sondern statt dessen die gestaltenden Kräfte sichtbar machen will, durch die sie, von innen her, geformt worden sind [...] in der Entwicklung der philosophischen Doktrinen und Systeme zugleich eine ‚Phänomenologie des philosophischen Geistes‘ zu geben suchen; sie will die Klärung und Vertiefung verfolgen, die dieser Geist, in seiner Arbeit an den rein-objektiven Problemen, von sich selbst, von seinem Wesen und von seiner Bestimmung, von seinem Grundcharakter und seiner Mission gewinnt.³ Und Cassirer fügt sogar hinzu: „Daß ein derartiger Überblick, daß eine Zusammenfassung all der bisherigen Vorstudien zu einem Ganzen mir selbst noch gegönnt sein wird: das wage ich heute nicht mehr zu hoffen, geschweige zu versprechen. Einstweilen mögen diese Studien als bloße Bausteine stehen bleiben, als Bruchstücke, deren fragmentarischen Charakter ich nicht verkenne oder leugne, von denen ich aber hoffe, daß sie dereinst gebraucht und in den Bau eines größeren Ganzen eingefügt werden, wenn die Zeit für diesen Bau gekommen sein wird.“⁴

Zu diesem Projekt einer ‚Phänomenologie des philosophischen Geistes‘ gehört zweifelsohne auch das sieben Jahre später erschienene, vorliegende Descartes-Buch, das sich (in seinem zweiten Teil ausdrücklich und ausführlich) Descartes *in seinem Jahrhundert*, seiner ideen- und geistesgeschichtlichen Stellung also, widmet. Eben

³ Schon der dritte Band der ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ (1929) trug den Titel ‚Phänomenologie der Erkenntnis‘ und knüpfte damit – in der Vorrede expressis verbis – an Hegel an.

⁴ Alle vorstehenden Zitate in: Die Philosophie der Aufklärung, 3. Aufl., Tübingen 1973, Vorrede, S. VI f. Cassirer schrieb diese Vorrede im Oktober 1932, und es kann als sicher gelten, daß er die letztzitierten Zeilen nicht (nur) im Hinblick auf sein Alter (Cassirer war zu diesem Zeitpunkt 58 Jahre alt), sondern unter dem Eindruck der politischen Verhältnisse in Deutschland schrieb. Nach außen blieb Cassirer zwar bis zu seiner Emigration am 2. Mai 1933 ruhig (Hitlers Ernennung zum Reichskanzler durch Hindenburg war am 30. Januar 1933 erfolgt); aber schon 1931 wurde (vor allem durch Cassirers Frau Toni) in der Familie von Auswanderung gesprochen (siehe vor allem Toni Cassirer: Mein Leben mit Ernst Cassirer, Hildesheim 1981, bes. S. 186–197; D. Gawronsky in: Ernst Cassirer. Leben und Werk. In: Ernst Cassirer, hrsg. v. P. A. Schilpp, Stuttgart u. a. 1966, S. 20 f.)

dies ist Cassirers Domäne. Zwar ist für ihn, als Philosoph, alle Geistesgeschichte Ideen- und Problemgeschichte (ihr Zusammenhang mit sozialen, ökonomischen und psychischen Faktoren findet kaum oder gar keine Berücksichtigung⁵); doch hat er diese im Laufe seines so fruchtbaren und textreichen Arbeitslebens – von seinem frühen Leibniz-Buch (1902) an – zu einer eigenen Form entwickelt, für die gerade auch das vorliegende Descartes-Buch ein gutes Beispiel bietet. Hier wie anderswo bei Cassirers ideen- und problemgeschichtlichen Darstellungen geht es ihm nicht um individuelle oder gar persönliche Ideen und Sachprobleme, sondern um solche geistesgeschichtlicher, d. h. allgemeiner und wirkmächtiger Art (S. 183/184; 128⁶); es handelt sich nicht um Personen und Ereignisse, um ‚historische Kausalität‘ und geschichtliche Einflüsse, sondern um ideelle Wirkungen von Sach-Problemen, um die „innere Kohärenz und Konsequenz“ von Gedanken und Ideen, „nicht um die Aufweisung einer faktischen, sondern einer ideellen Beziehung – nicht um die Feststellung von historischen Wirkungen, sondern um die Charakteristik dessen, was wir die ‚historische Substanz des Zeitalters‘ nennen können.“⁷

⁵ Auf das Politische geht Cassirer vor allem ein in: Die Idee der Republikanischen Verfassung, Hamburg 1929, und in seinem letzten, posthum 1946 in Englisch erschienenen Werk: Der Mythos des Staates, Frankfurt/Main 1985.

⁶ Im folg. beziehen sich Seitenangaben ohne Fundstellenangabe auf die vorl. Ausgabe. Bei der Angabe von Cassirer-Werken entfällt im folg. die Namensnennung.

⁷ Zitate: hier S. 193, 266; siehe auch S. 128, 183 f., 199, 214 f., 252 f. – Das ist wohl auch der Grund, weshalb Cassirer den geplanten Untertitel des vorliegenden Buches änderte: Ein Jahr vor der Publikation hatte er das Buch mit dem Untertitel angezeigt: „seine Lehre, seine Persönlichkeit, sein geistiger Einfluss“ (Über Bedeutung und Abfassungszeit von Descartes’ ‚Recherche de la Vérité par la lumière naturelle‘. Eine kritische Betrachtung. In: Theoria 4, 1938, S. 193–234; Zitat: S. 198, Anm. 1). Neben der Weglassung der Pronomina ersetzte er die Worte „geistiger Einfluss“ durch „Wirkung“; zu nahe vermutlich schien ihm dieses gefährliche Mißverständnis des Lesers zu liegen. In der schwedischen Fassung des 5. Aufsatzes ist freilich von „Descartes‘ Einfluß auf die religiöse Entwicklung der Königin Christina“ die Rede (siehe hier S. LV).

Bei Descartes wie bei Rousseau, Kant u. a. lehnt Cassirer die Beschäftigung mit dem rein Persönlichen, dem Biographischen im engeren Sinne, ab; eine psychologische Interpretation (namentlich die Descartes' durch Henri Gouhier) scheint ihm „problematisch und [...] in jedem Falle für die philosophische Deutung entbehrliech zu sein.“⁸ Das bedeutet jedoch nicht, bei der ideengeschichtlichen Methode Cassirers handele es sich um die bloße Darstellung verschiedener, zeitlich und sachlich klassifizierbarer philosophischer Systeme, gar noch vor dem Hintergrund einer *philosophia perennis*. Cassirer unterscheidet zwar durchaus zwischen Lehre und Persönlichkeit,⁹ Philosophie und Biographie, aber nicht als zwei getrennte Sphären, sondern als korrelative Aspekte, dessen (in bezug auf die Philosophie:) besondere Beziehung er schon 1918 formuliert als ein „Verhältnis von ‚Lehrform‘ und ‚Lebensform‘“, wobei die ‚Lehrform‘ ebensowenig bloß ein zeitloses philosophisches System meint wie die ‚Lebensform‘ mit dem rein Biographischen im engeren Sinne zu identifizieren ist.¹⁰ Bei großen Denkern ist das Biographische so sehr mit dem Ideellen, das Subjektive so sehr mit dem Objektiven verknüpft, daß es nach Cassirer „die wesentliche Aufgabe jeder Darstellung des Lebens eines großen Denkers“ ist: „zu verfolgen, wie die Individualität immer fester mit ihrem Werk verschmilzt und sich scheinbar ganz in ihm verliert und wie dennoch ihre geistigen Grundzüge im Werke erhalten bleiben und erst durch dasselbe zur Klarheit und Sichtbarkeit gelangen.“ Dies gilt für Kant wie für Rousseau und Descartes.¹¹ 21 Jahre später beginnt Cassirer seinen großen Essay über Descartes und Christina hier: „Descartes gehört zu jenen Denkern, bei denen Leben und Werk in völligem Einklang miteinander stehen. Der Gedanke selbst ist es, der hier das Leben formt und der seinen Inhalt und seine Eigenart bestimmt.“¹²

⁸ Über Bedeutung und Auffassungszeit..., a. a. O., S. 230.

⁹ im vorl. Bd ausdrücklich auf S. 236.

¹⁰ Cassirer spricht eben von Lehrform und Lebensform, nicht von Lehre und Leben. ‚Lebensform‘ ist übrigens ein Goethe-Wort.

¹¹ Zitate: Kants Leben und Lehre, Darmstadt 1974, S. 2; dort (S. 2f.) nennt Cassirer ausdrücklich auch Descartes.

¹² S. 177; vgl. S. 179 oben.

Die Idee der Verschmelzung von Lebens- und Lehrform (bei den großen Denkern) stellt für Cassirer das Organon dar, Leben und Werk eines Denkers in eine neue philosophische Sicht zu bringen, die weder psychologisch, noch systematisch, weder biographisch, noch doxographisch ist. „Lehre, Persönlichkeit, Wirkung“ (der Untertitel des vorliegenden Buches) eines Denkers sollen in ein ausbalanciertes Verhältnis gebracht werden, freilich unter dem Primat des philosophischen (nicht des historischen oder psychologischen) Interesses. So ist es auch kein Widerspruch, wenn Cassirer einerseits vor der Erwartung warnt, „daß Descartes für sich selbst all die Folgerungen zog, die implizit in den Prämissen des Systems beschlossen lagen“ (S. 236), und andererseits ‚trotz‘ Ablehnung der psychologischen Interpretation schreibt, Descartes habe „die eigentlichen Imperative, denen er folgte, [. . .] nicht von aussen, sondern von innen empfangen. Sie stammten aus den Problemen, die ihn beschäftigten, nicht aus den Menschen, mit denen er in Verbindung trat: und *dieser* Zug seines Wesens ist es, der sich in seinen ersten jugendlichen Entwürfen, wie in all dem, was er in reifem Mannesalter geplant und geleistet hat, gleichmässig kundgibt.“¹³ Erst vor dem „universellen geistesgeschichtlichen Hintergrund“¹⁴ kann der Zusammenhang der cartesischen Philosophie mit ihrer Epoche, aber auch ihre Originalität angemessen verstanden werden (S. 251). Nur mit dieser Folie lässt sich auch Descartes‘ „doppelter Sprach- und Denkgebrauch“¹⁵ – als Scharnier zwischen Scholastik und Neuzeit – erkennen, womit dann „ein objektiv-geschichtliches Urteil“ (S. 236) gefällt und geklärt werden kann, was, „mit den traditionellen philosophiegeschicht-

¹³ Über Bedeutung und Abfassungszeit . . . , a. a. O., S. 234.

¹⁴ S. 251; S. 176: „universeller ideengeschichtlicher Zusammenhang“; siehe auch S. 10 oben, 193 mitte.

¹⁵ S. 11. Schon 1899 spricht Cassirer von einer ‚Doppelheit der Gedankenrichtung und des Begriffs‘ bei Descartes und einer „Doppeltendenz des Cartesischen Systems“, später von „zwiefachem Probleminteresse“, von „Gegensatz zweier Betrachtungsweisen“ und „Doppelheit der Betrachtungsweise“. (Leibniz‘ System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen, Marburg 1902, S. 43, 50, 332; Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Bd 1, Darmstadt 1974, S. 500, 506; Bd 2, Darmstadt 1974, S. 660)

lichen Maßstäben“ gemessen, „in vieler Hinsicht als merkwürdig, als schwierig und paradox erscheinen“ muß.¹⁶ Die Funktion z. B., die der methodische Zweifel im Aufbau des Cartesischen Systems erfüllt und ihn von Augustinus unterscheidet, ist nur zu verstehen, wenn man sich „den Cartesischen Zweifel nicht nur in seiner rein-systematischen, sondern auch in seiner geistesgeschichtlichen Bedeutung“ vergegenwärtigt (S. 26–28), wie auch der Bedeutung der Ethik Descartes’ nur gerecht zu werden ist, wenn „die Cartesische Lehre als Ausdruck und Symptom einer *universellen* geistigen Bewegung“ gedeutet wird.¹⁷ Bezogen auf die „historische Substanz des Zeitalters“ (S. 266), die „allgemeine geistige Struktur des siebzehnten Jahrhunderts“ (S. 253 f.) und gemessen „an den ‚immanenten‘ Maßstäben [...], die für ihre eigene Epoche Geltung hatten“ (S. 258),¹⁸ verliert Christinas Glaubenswechsel zwar an romantischem Zauber, gewinnt aber an echt historischem Interesse, ist „das Verhältnis von Descartes und Königin Christina als geistesgeschichtliches Problem“¹⁹ heute noch von Bedeutung, wenn es sich auch vielleicht weniger spektakulär darstellt.²⁰

Erst durch die Beachtung des Cassirerschen Konzeptes: seiner ideengeschichtlichen, die Korrelation von Lebens- und Lehrform berücksichtigenden Methode, vermag man eigentlich zu verstehen,

¹⁶ S. 10. Siehe auch S. 256 in bezug auf Königin Christina.

¹⁷ S. 246; was auch und gerade für Königin Christina gilt (siehe hier den fünften Aufsatz).

¹⁸ Eine Interpretation, die das universelle ideen- und epochengeschichtliche Ambiente nicht berücksichtigt, muß gerade bei Descartes scheitern, – wie auch und vor allem die existenzphilosophische, psychologische von Karl Jaspers 1937 in: ‚Descartes und die Philosophie‘ (siehe Cassirer: Die Philosophie im XVII. und XVIII. Jahrhundert, Paris 1939, S. 13–22).

¹⁹ Der Titel des 1. Abschnittes des 5. Aufsatzes.

²⁰ S. 214 f. Man darf also die „Bindungen“ eines Denkers an seine Epoche (denen kein Denker entgehen kann: S. 184 oben) nicht übersehen, unsere heutigen Maßstäbe anlegen oder gar einen Maßstab an ihn legen, der (ideengeschichtlich) allererst durch diesen Denker selbst entstand (S. 236, 254–256); S. 193 wirft Cassirer die Frage auf, was Descartes (epochen- und ideengeschichtlich gesehen) Christina überhaupt lehren konnte und was nicht, was z. B. C. Maund in ihrem Buch über Hume von 1937 nicht tut (Die Philosophie im XVII. und XVIII. Jahrhundert, S. 73).

was Cassirer meint, wenn er von der „Bedingtheit des Einzelnen durch das Allgemeine“ (S. 184) und davon spricht, „das Problem vom Persönlichen ins Allgemeine zu erheben“ (S. 251) und ein scheinbar bloß-individuelles Problem als universelles und typisches zu sehen, es aus der Sphäre des Individuellen in die des Sachlichen und Systematischen zu versetzen,²¹ ggf. „auch nur auf dem Wege mittelbarer Rückschlüsse“ (S. 197). Im Buch über ‚Die Philosophie der Aufklärung‘ will Cassirer „nicht die Geschichte der einzelnen Denker und ihrer Lehren, sondern eine reine Geschichte der Ideen“ geben.²² Aber auch im vorliegenden Buch zu einem einzelnen Denker, seiner ‚Lehre, Persönlichkeit und Wirkung‘, geht Cassirer über weite Strecken „den Weg der reinen *Ideengeschichte* und der allgemeinen geistesgeschichtlichen Analyse“ (S. 183), denn diese schließt die Lebensform ein, nicht aus; die Erfassung der echten ‚Originalität‘ einer Philosophie ist eher Ergebnis, nicht Voraussetzung der epochal-problemgeschichtlichen Rekonstruktion.

Für Cassirer ist die ideen- und problemgeschichtliche Sicht der dritte, für das Verhältnis Descartes – Christina bisher nicht beschritttene Weg neben dem rein empirisch-faktischen und dem rein psychologischen. (S. 182 f.) Ebenso durchgängig wie zentral ist dabei das Postulat der Kontinuität: Cassirers problemgeschichtliche Rekonstruktion „hat es nicht lediglich mit Personen und Ereignissen, sondern sie hat es mit Gedanken und Ideen zu tun. Und diese stehen nicht isoliert, sondern sie haben eine bestimmte systematische Ordnung; sie haben eine innere Kohärenz und Konsequenz“. (S. 193) Denn es handelt „sich um die Weiterbildung gewisser großer geistiger Grundmotive, die einen so allgemeinen Gehalt in sich tragen, daß sie den Wechsel der Zeiten überdauern. Jede Epoche bildet neue, ihr gemäße Formen für sie aus; aber in all diesen Formen kehrt doch ein bestimmter gleichartiger Gedankeninhalt wieder. Hier gibt es keinen Sprung und keinen plötzlichen Bruch, über die Jahrhunderte hinweg kann sich immer wieder die unmittelbare Gemein-

²¹ S. 128, 183 f., 193 oben. Cassirers Begriffe – wie ‚das Persönliche‘ oder ‚Lehre‘ – sind durchaus nicht terminologisch, sondern operativ, je nach Kontext weit oder eng, positiv oder negativ.

²² A. a. O., S. XI f.

schaft und das unmittelbare Verständnis herstellen“ in einer „Kette des Denkens“.²³

Mit *Descartes* hat sich Cassirer sein ganzes akademisches Leben lang beschäftigt. 1899 promovierte der 25jährige in Marburg bei Hermann Cohen mit der Dissertation ‚*Descartes*‘ Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis‘,²⁴ die als Ein-

²³ S. 228; *Die Philosophie der Aufklärung*, S. 78. Ein bei Cassirer für die Geistesgeschichte wie für den Einzelmenschen zentraler Gedanke. In bezug auf die erstgenannte siehe ‚*Der Mythus des Staates*‘ (S. 172): „In der Geschichte der europäischen Zivilisation gab es nie einen Bruch der Kontinuität. Einen Punkt in dieser Geschichte zu suchen, an welchem das Mittelalter ‚endet‘ und die moderne Welt ‚beginnt‘, ist eine klare Absurdität. Aber das beseitigt die Notwendigkeit nicht, eine geistige Demarkationslinie zwischen den beiden Zeitaltern zu suchen.“ Siehe dazu auch unten und: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, 6. Aufl., Darmstadt 1987, S. 63 unten und – zum Problem der Epocheneinheit ‚*Renaissance*‘ – bes. die Einleitung. – In bezug auf den zweitgenannten vgl. hier S. 178: „Echtes Denken kann sich nicht in Sprüngen vollziehen; es erfordert eine einheitliche und stetige Bewegung“. S. 15 und 47 verweist Cassirer auf *Descartes*‘ „*Ge- setz des kontinuierlichen Fortgangs des Denkens*“, die „stetige und ununterbrochene Bewegung des Geistes“, – ein für das Verständnis des Cartesischen Denkens überhaupt zentrales Motiv (*Die Philosophie im XVII. und XVIII. Jahrhundert*, S. 15). – Die spezifische, bisher kaum gewürdigte philosophie- historiographische Methode Cassirers wird ausführlicher behandelt in R. A. Bast: *Problem u. Geschichte*, Berlin 1995.

²⁴ Die 102 Seiten umfassende Dissertation wurde am 14. 7. 1899 von der Philosophischen Fakultät angenommen (und mit ‚*opus eximium*‘ bewertet), das Examen *rigorosum* bestand Cassirer drei Tage später am 17. 7. 1899, zehn Tage vor seinem 25. Geburtstag. In dem am Schluß der gedruckten Dissertation (mit dem Erscheinungsvermerk: Marburg 1899) beigegebenen Lebenslauf heißt es: „Die vorliegende Dissertation geht ursprünglich auf die Bearbeitung einer Preisaufgabe zurück, die von der Marburger Philosophischen Facultät im Jahre 1898 über Leibniz‘ System der wissenschaftlichen Grundbegriffe gestellt wurde.“ Und auf Bl. 3a der Dissertation heißt es: „Die folgende Abhandlung bildet die Einleitung einer Schrift über Leibniz, die in Kurzem erscheinen wird.“ – Die Philosophische Fakultät der Universität Marburg hatte für 1898/99 eine historische und eine philosophische Preisaufgabe gestellt; die letztere lautete: „Welche Vorarbeit zu einem Systeme der Grundbegriffe und Grundsätze der Wissenschaft ist in den Unter-

leitung in das 1902 (bei N. G. Elwert in Marburg) erschienene, über 550 Seiten starke Werk über ‚Leibniz‘ System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen‘ übernommen wurde.²⁵ In dem (wohl schon 1904 fertiggestellten, 1906 erschienenen) ersten Band seines später auf vier Bände angewachsenen (ursprünglich waren nur zwei

suchungen Leibnizens über die Grundlagen der Mathematik und Mechanik geleistet?“ Die einzige eingereichte Arbeit Cassirers erhielt von der Fakultät den verdoppelten Preis zuerkannt. In der Beurteilung dieser Arbeit heißt es u. a.: „In historischer Hinsicht geht sie über das Verlangte weit hinaus [...]. Besondere Hervorhebung verdient in dieser Hinsicht die originale und aufschlussreiche Einleitung über Descartes [...].“ (Siehe: Chronik der Königlich Preussischen Universität Marburg, Jg. 12, S. 17f.). Diese Marburger Leibniz-Preisaufgabe fehlt in der Leibniz-Bibliographie, die nur die Berliner Preisaufgabe verzeichnet (2. Aufl., Frankfurt/Main 1984, S. 587f., Nr 6320). – Als Promotions-Datum geben sowohl die ‚Chronik der Königlich Preussischen Universität Marburg für das Rechnungsjahr 1899/1900‘, Jg. 13, S. 16, als auch die Promotions-Urkunde den 9. Februar 1900 an.

²⁵ Dies sagt Cassirer dort nicht; in der Vorrede spricht er lediglich davon, seine Studien zum philosophischen Ursprung von Mathematik und Mechanik bei Descartes und Leibniz hätten zunächst ihren vorläufigen Abschluß gefunden in der Bearbeitung einer Preisaufgabe der Marburger Philosophischen Fakultät vom Jahre 1898. Die Überzeugung, daß die ganze Philosophie von Descartes und Leibniz notwendig zusammenhängt mit ihrer Begründung der modernen Wissenschaft, habe er dann eingehender dargelegt und begründet in diesem Leibniz-Buch als Bearbeitung einer 1898 von der Berliner Königlichen Akademie für 1901 gestellten Preisaufgabe zu Leibniz. Cassirer erhielt 1901 den zweiten Preis (das „Accessit“), der erste wurde für 1904 erneut ausgeschrieben. In der Beurteilung durch die Berliner Akademie heißt es, Cassirer verfolge „mit grosser Consequenz, aber auch grosser Einseitigkeit durch alle Gebiete das Ziel, in Leibniz bereits die wesentlichen Anschauungen der Kant'schen Erkenntnisskritik nachzuweisen. [...] das Gesamtbild des Philosophen sowie seiner geschichtlichen Stellung wird durch das Ignoriren wesentlicher Theile seiner Weltanschauung verschoben. Dennoch liegt dieser Arbeit ein ernstes, concentrirtes Denken, volle Kenntniss der gedruckten Quellen und rühmliche Vertrautheit mit der modernen Entwicklung der allgemeinsten mathematischen und physikalischen Probleme zu Grunde. Auf diesen Gebieten erscheinen denn auch des Verfassers Nachweisungen vielfach lehrreich und überzeugend, und im Übrigen werden seine Aufstellungen im Falle der Veröffentlichung wenigstens durch die Discussion, die sie hervorrufen müssen, zu einem tieferen Verständniss Leibnizischer Gedanken hinführen.“ (Sitzungsberichte der König-

Bände geplant) Werkes ‚Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit‘ beginnt das Dritte Buch: ‚Die Grundlegung des Idealismus‘, mit einem 66 Seiten umfassenden Kapitel über Descartes.²⁶ Im selben Jahr rezensiert er Rudolf Keussens Bonner Dissertation (von 1906) über ‚Bewußtsein und Erkenntnis bei Descartes‘.²⁷ 1937–38 publiziert Cassirer vier(!) Aufsätze zu Descartes, von denen drei (mit zwei früher nicht publizierten) in dem vorliegenden, 1939 erschienenen Descartes-Buch enthalten sind (siehe hier S. LII–LIII). Descartes wird behandelt auch z. B. 1910 in ‚Substanzbegriff und Funktionsbegriff‘ zur Geometrie;²⁸ in dem 1923 erschienenen ersten Band der ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ in bezug auf Sprache²⁹ (ein Thema, dem Cassirer sich auch später noch intensiv widmet³⁰); einem 1939 in Paris publizierten, deutschsprachigen Text ‚Die Philosophie im XVII. und XVIII. Jahrhundert‘;³¹ in einem Aufsatz von 1931 und in einer Vorlesung in

lich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 34, 4. 7. 1901, S. 764) – Die Übernahme der Dissertation in das Leibniz-Buch (als ‚Einleitung‘) erfolgte völlig satzidentisch: neben Seiten- und Zeilenspiegel sind auch Paginierung, Kolumnentitel, Bogensignaturen/-normen sowie Druckfehler identisch.

²⁶ Berlin 1906, S. 375–433; 2. durchges. Aufl., ebd. 1911, S. 439–505; Reprint der 3. (unveränd.) Aufl. 1922; Darmstadt 1974. Die 2. Aufl. ist vor allem in den beiden ersten Bänden nicht eigentlich ‚durchgesehen‘, sondern vielmehr bearbeitet (wie die Vorrede zur 2. Aufl. auch mitteilt): sie enthalten zahlreiche Änderungen, auch des Descartes-Kapitels.

²⁷ In: Deutsche Literaturzeitung, Jg. 27, Nr 29 v. 21. 7. 1906, Sp. 1809–1811.

²⁸ Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik, 5. Auflage, Darmstadt 1980; bes. S. 91–96.

²⁹ Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil [=Bd 1]: Die Sprache, 9. Aufl., Darmstadt 1988; S. 55–73: ‚Das Sprachproblem in der Geschichte des philosophischen Idealismus (Platon, Descartes, Leibniz)‘.

³⁰ Vor allem z. B. in: Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie (1927); Der Einfluß der Sprache auf die Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens (1942). Beides in: Cassirer: Geist und Leben, hrsg. v. E. W. Orth, Leipzig 1993, S. 274–285, 287–316.

³¹ Paris 1939. (=Philosophie. Chronique annuelle; 5) (=Actualités scientifiques et industrielles; 841)

DESCARTES' WAHRHEITSBEGRIFF

Im Juni des Jahres 1639 sandte Mersenne an Descartes ein Exemplar von Herbert von Cherbury's 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 kennen gelernt hatte ¹⁾), aufs stärkste angezogen gefühlt hätte. Denn wenn wir heute die Schrift Herbert von Cherbury's betrachten, so erscheint sie uns überall erfüllt und besetzt 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 irgend eine 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⁾.

Wenn wir uns diesen ideengeschichtlichen Zusammenhang vergegenwärtigen, so erscheint uns das Urteil, das Descartes über das Werk Herbert von Cherbury's 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 Herbert's 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 kennte. 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 kennen zu lernen, 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 wirk-

lich 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 verfeheln und nicht zu erkennen sei, und daß er selbst, angesichts der „transzentalen“ Klarheit der Wahrheitsidee, sich niemals die Aufgabe gestellt habe, zu untersuchen, was die Wahrheit ihrer allgemeinen Natur nach bedeutet und ist⁴)? War es denn nicht gerade diese Untersuchung, die Descartes als die Vorbedingung für alle philosophische Erkenntnis ansah? Sollte all dies mit einem Schlag 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 „Regulæ ad directionem ingenii“ wird die fundamentale Differenz deutlich, die zwischen Descartes' Verfahren und den üblichen „dialektischen“ Schulregeln besteht⁵). 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 mit einander 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 unzulänglich und unfruchtbar, sofern sie sich in den Kreis ihrer traditionellen Begriffe und ihrer gewohnten Methoden einschließt. Denn es ist eine Selbstdäuschung, 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 *Adaequatheit* oder *Inadaequatheit* 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 „nächsthöhere 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* von einander 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 „Subsumption“ versagt. Denn der Wahrheitsbegriff bedeutet nichts Partikulares, das sich durch eine bestimmte Stelle in unserem Begriffs- und Erkenntnissystem 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 $\alpha\gamma\upsilon\pi\theta\epsilon\tau\omega$, jene „natura simplex et absoluta“⁷), die allen Begriffen und Urteilen zu Grunde liegt.

Es ergibt sich hieraus, daß und warum es in Descartes' System keine Definition, keine logische „Erklärung“ der Wahrheit geben kann. 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-adaequate 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“ treten⁸). 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 Wissenprobleme und Wissensobjekte ausbreiten. In diesem methodischen Gange, in dieser stetigen und ununterbrochenen Bewegung des Geistes ⁹⁾ 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 Anfängen 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 bestimmt¹⁰⁾.

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. Nikolaus Cusanus, Kepler und Galilei folgen hier dem gleichen Wege¹¹⁾. 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 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 Ok-

taëders, des Dodekaëders, 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 nahe zu stehen, 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. (λογισμός νόθος). * Und so kann sich denn die Physik des Timaeus über die Gewißheitsstufe der „Wahrscheinlichkeit“ nicht erheben. Sie ist und bleibt *eikastia*, weil sie nur von der Welt der *eikones*, 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 hierein 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*“ sein¹⁸). Wenn Descartes seine Grundanschauung in die Worte zusammenfaßt: „*Apud me omnia fiunt mathematicae in natura*“, 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 be-

durfte 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 irgend eine 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 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 ebensowohl die Welt der Töne, die Welt des Lichts, die Himmelskörper und ihre Bewegungen. Astronomie, Musik, Optik, Mechanik, kön-

nen daher in demselben Sinne und mit gleichem Recht als Teile der Mathematik bezeichnet werden, wie Algebra oder Geometrie¹⁴⁾. Durch diesen Übergang von der *Mathesis vulgaris* zur *Mathesis universalis*¹⁵⁾ 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 einschränkt¹⁶⁾. Auch die Tatsache, daß die physikalischen Urteile sich auf Gegenstände der Erfahrung beziehen und der Bestätigung durch die Erfahrung bedürfen, macht für Descartes die Gewißheit 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 gelten¹⁷).

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 $\tau\mu\eta\mu\alpha$, an. Der Übergang von dem einen zum andern 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 seien¹⁸), 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 Untersuchungen über optische oder meteorologische Phaenomene 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 Über-

- *

gang als eine $\muετάβασις εἰς ἄλλο γένος$ 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 Naturphaenomene zum Ziele setzt. „S'il plaît (à Mr. Desargues) de considérer ce que j'ai écrit du sel, de la neige, de l'arc-en-ciel etc., il connaîtra bien que toute ma Physique n'est autre chose que Géométrie¹⁹⁾“. 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 Nikolaus 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.

ANMERKUNGEN DES HERAUSGEBERS

9,1: Siehe hierzu auch: Cassirer: Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs. In: Cassirer: Geist und Leben, hrsg. v. E. W. Orth, Leipzig 1993, S. 193–214; Wahrheitsbegriff und Wahrheitsproblem bei Galilei. In: Scientia 62, 1937, S. 121–130, 185–193; Die Philosophie der Aufklärung, 3. Aufl., Tübingen 1973, S. 125–128; zu Herbert von Cherbury: Das Erkenntnisproblem, Bd 2, Darmstadt 1974, S. 203–207; Wahrheitsbegriff ... bei Galilei, a. a. O., S. 186 f.

14,2: ἀνυπόθετον (anhypotheton): Das Voraussetzunglose, Unbedingte. Am Ende des 6. Buches des ‚Staates‘ kennzeichnet Platon den Unterschied zwischen mathematischer und philosophischer Methode als den zwischen progressivem und regressivem Gedankengang („hinauf“ bzw. „hinab“); letzterer führt zum ‚voraussetzunglosen Anfang/Prinzip‘ (ἀρχὴ ἀνυπόθετον; arche anhypotheton) (Staat VI, 510b, 511b; siehe auch 511a, 511d, 533d). Siehe dazu auch: Cassirer: Goethe und die geschichtliche Welt, hrsg. von R. A. Bast, Hamburg 1995, (=PhB 474), S. 125 f., 133 f.

17,22: λογισμός νόθος (logismos nothos): Platon: Timaios 52b; ‚unebenbürtiger Begriff‘ ist die genaue Übersetzung; O. Apelt übersetzt mit ‚unechte Einsicht‘.

19,18: Über dem Tor der Platonischen Akademie in Athen soll gestanden haben: „Wer von Geometrie nichts versteht, hat hier keinen Zutritt.“ Siehe: Johannes Tzetzes: Historiarum variarum Chiliades. Graece. Textum ad fidem duorum codicum Monacensium recognovit, bevi adnotatione et indicibus instruxit Theophilus Kiesslingius, Leipzig 1826, S. 322 (VIII, 972–975). Vgl. Goethes ‚Maximen und Reflexionen‘ Nr 654–656.

22,6: μετάβασις εἰς ἄλλο γένος (metabasis eis allo genos; Übergang/Hinübergehen in eine andere Gattung). Bei Aristoteles beschrieben als logischer bzw. Argumentations-Fehler der unerlaubten Grenzüberschreitung (Erste Analytiken 1,1,7,75a–b20; De caelo 1,1,268b1 ff.). Man beweist nicht (mehr) das, wonach gesucht war, man wechselt die Themen-/Gegenstands-/Reflexions-Ebene. Cassirer verwendet den Topos von der ‚metabasis eis allo genos‘ sehr häufig und oft auch in durchaus positivem bzw. neutralen Sinn. „[...] daß jede echte Entwick-

lung im Grunde immer eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος ist, die wir zwar aufweisen, aber nicht mehr kausal erklären können.“ (Cassirer: Zur Logik der Kulturwissenschaften, Darmstadt 1980, S. 102)

23,29: Im ‚Staat‘, Buch VI, 509d, unterscheidet Platon in bezug auf den Himmel (οὐρανός; ouranos) das Sichtbare und das Denkbare.

23,31: Siehe dazu Cassirer: Der Mythus des Staates, Frankfurt/Main 1985, bes. S. 141ff.

24,20f.: „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ ist eine 1793 (2. Aufl. 1794) publizierte Schrift Kants.

28,2: γνῶθι σεαυτόν (gnothi seauton; erkenne Dich selbst). Zu den Sprüchen der sieben Weisen gehörend wird dieser dem Chilon zugeschrieben und stand als Inschrift am Apollo-Tempel in Delphi. Der frühestüberlieferte Ausdruck der Selbsterkenntnis des Menschen. Siehe: H. Diels: Die Fragmente der Vorsokratiker, Griech. und Dt., 11. Aufl., hrsg. von W. Kranz, Berlin 1964, S. 63 (Nr 19 [73a]). Platon: Charmides, 164d. Zur Überlieferung dieses Spruchs siehe: E. Leutsch, F. G. Schneidewin: Corpus Paroemiographorum, Bd 1, Göttingen 1839 (Nachdruck: Hildesheim 1958), S. 391 (App. I 80f.). Vgl. auch Goethes ‚Maximen und Reflexionen‘ Nr 657.

28,17: ‚Gehe nicht nach draußen, kehr wieder ein bei dir selbst. Im inneren Menschen wohnt die Wahrheit.‘ Augustinus: De trinitate XIV,7; De vera religione 39(72); De magistro 38f.; De libero arbitrio II,41. Cassirer zitiert dieses berühmte Diktum u. a. auch in: Der Mythus des Staates, a. a. O., S. 111.

35,25: Mit „scientia propter potentiam“ bezieht sich Cassirer auf Bacon, vor allem auf die Aphorismen I,3 und II,4 des ‚Novum Organon‘; die betr. Formulierung gibt es dort – wie auch sonst bei Bacon – nicht. Zu Francis Bacon siehe: Cassirer: Das Erkenntnisproblem, Bd 2, Darmstadt 1974, S. 3–28 und Cassirer: Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge, Leipzig/Berlin 1932, (=Studien der Bibliothek Warburg; 24), S. 31 ff.

37,21f.: Den Unterschied zwischen intellectus archetypus (urbildlichem, unendlichem, göttlichem Verstand) und intellectus ectypus (abildlicher, endlicher, menschlicher Verstand) macht Kant (siehe vor allem: ‚Kritik der Urteilskraft‘, S. 77, und: Kant: Ges. Schriften [Akademie-Ausg.], Bd 3, 112, 116; Bd 5, S. 43, 322). Siehe auch: Cassirer: Kants Leben und Lehre, Darmstadt 1974, S. 375 ff.

39,4: Zu Descartes‘ Einheitsideal siehe auch hier S. 178, 197 und 218.

57,5: Die Annahme einer ‚quinta essentia‘ (fünftes Wesen), eines fünften Elementes neben den vier Elementen Erde, Wasser, Luft und