

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 GröÙe, Raum, Zeit und Bewegung. BesäÙe 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 celuy 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'abstienne 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 (*λογισμός 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 *εἰκόνες*, 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 Mathematicae 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.]