

Philosophische Bibliothek · BoD

Ernst Cassirer

Descartes

Lehre – Persönlichkeit –

Wirkung



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 geistesgeschichtliches 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 entbehrlich zu sein.“⁸ Das bedeutet jedoch nicht, bei der ideengeschichtlichen Methode Cassirers handle 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 Abfassungszeit . . . , 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 „zweifachem 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 beschrittene Weg neben dem rein empirisch-faktischen und dem rein psychologischen. (S. 182f.) 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, 183f., 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 Mythos 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’ „Gesetz 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 philosophiehistoriographische 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 Fakultät 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 System 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 einzig 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-Preisauflage fehlt in der Leibniz-Bibliographie, die nur die Berliner Preisauflage 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 Preisauflage 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 Königlich Akademie für 1901 gestellten Preisauflage 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 Erkenntniskritik 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)

Yale University von 1941/42.³² Daneben geht Cassirer in zahlreichen weiteren Texten auf Descartes ein, von seinem frühen Leibniz-Buch über ‚Die Philosophie der Aufklärung‘ von 1932³³ bis zu seinem letzten Werk ‚Der Mythos des Staates‘.

Nicht unwichtig beim vorliegenden Descartes-Buch Cassirers ist seine Form wie seine Entstehungszeit. Es handelt sich nicht um eine Monographie im engeren Sinne, sondern – wie schon früher bei den Büchern ‚Idee und Gestalt‘ (1921) und ‚Goethe und die geschichtliche Welt‘ (1932) – um eine Sammlung teils früher schon erschiener Aufsätze, die – wie der Untertitel des Buches ankündigt – „Lehre, Persönlichkeit, Wirkung“ Descartes’ beleuchten wollen, darin vergleichbar vor allem mit dem Goethe-Büchlein: Hier wie dort wird die Lehre der Denker auf ein Thema (Goethe: Geschichte; Descartes: Wahrheit), einen anderen Denker (Goethe und Platon; Descartes und Corneille) und ihre jeweilige Epoche hin (Goethe: 18. Jh.; Descartes: 17. Jh.) betrachtet, d. h. sachlich-synchron wie historisch-diachron.

Zu bedenken ist auch die Entstehungszeit dieses Buches. Dessen fünf Aufsätze schrieb der reife, 62- bis 64jährige Cassirer nach rund vierzigjähriger philosophischer und ideengeschichtlicher Forschung und ebenso langem intensivem Descartes-Studium; sie entstanden 1936 bis 1938 in seinem schwedischen (Göteborg) Exil, in das nach zweijährigem englischen Exil das Schicksal den 1933 aus Nazi-Deutschland geflohenen Cassirer verschlagen hatte. Wie sehr das nicht nur den (privaten) Menschen Cassirer, sondern auch seine (Einstellung zur) Philosophie beeinflusste, ist einer persönlichen Bemerkung zu entnehmen, die – der durchaus nicht zu persönlichen (schon gar nicht zu öffentlichen) Voten neigende – Cassirer im Erscheinungsjahr des Descartes-Buches in der Vorrede zu einer monographischen Abhandlung über einen schwedischen Philosophen

³² Deutschland und Westeuropa im Spiegel der Geistesgeschichte (1931). In: Geist und Leben, S. 218–232; Descartes, Leibniz, and Vico (1941/42). In: Cassirer: Symbol, Myth, and Culture, ed. by D.Ph. Verene, New Haven/London 1979, S. 95–107.

³³ Dieses, das 18. Jahrhundert behandelnde Buch geht außer auf Descartes auch öfters auf die Renaissance, das 17. Jahrhundert und auf den französischen Klassizismus ein.

sich erlaubt. Nach der Feststellung, daß die Philosophie stärker als andere Wissenschafts- und Kulturbereiche durch die jeweilige nationale Kultur, ihre geschichtliche Tradition sowie ihre Art und Form des akademischen Unterrichts geprägt ist, fährt Cassirer fort: „Dem philosophischen Forscher, der sich in einen neuen Wirkungskreis und in eine veränderte geistige Umgebung versetzt sieht, erwächst somit eine neue Aufgabe, die sich nur allmählich und schrittweise bewältigen läßt. Er wird Vieles zulernen; aber er wird sich auch entschliessen müssen, in Manchem, was ihm bisher als sicheres Besitztum galt, noch einmal ‚umzulernen‘. Vieles von dem, was ihm bisher feststand, beginnt für ihn wieder problematisch zu werden; und auch dort, wo er an früheren Ergebnissen festhält, wird er das Bedürfnis einer Neuorientierung und einer Neubegründung fühlen. Seit ich, vor nunmehr drei Jahren, mein Amt in Göteborg antrat, hat sich dieses Bedürfnis in mir immer stärker geltend gemacht.“³⁴ Das bedeutet freilich durchaus nicht, daß Cassirer seine Meinungen schlicht geändert oder gar seinen philosophischen Standpunkt verlassen habe; dazu war er in seinen, durch umfassende Bildung und stupende Gelehrtheit gewachsenen und gestützten Überzeugungen zu stabil.³⁵ Aber es zeigt doch, wie sehr auch und gerade der ‚stabile‘

³⁴ Axel Hägerström, Göteborg 1939, S. 3 f. Früher schon hatte sich Cassirer zum Problem der nationalen Kultur und Philosophie geäußert, vor allem in: *Freiheit und Form* (1916), 4. Aufl., Darmstadt 1975 (siehe bes. das Vorwort); *Deutschland und Westeuropa im Spiegel der Geistesgeschichte*, a. a. O. Dem widerspricht durchaus nicht die Bemerkung in: *Individuum und Kosmos*, S. 51 oben.

³⁵ Drei Jahre früher hatte Cassirer in Göteborg in der Vorrede zu der zunächst nicht zur Veröffentlichung vorgesehenen Schrift ‚Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik‘ bekannt: „Immer dringender fühlte ich während der letzten Zeit den Wunsch und die Verpflichtung, die Fragen wieder aufzunehmen, von denen meine philosophische Arbeit ursprünglich ausgegangen war“, – das Problem der mathematischen und naturwissenschaftlichen Begriffsbildung im Rahmen einer allgemeinen Erkenntnistheorie nämlich in dem Buch ‚Substanzbegriff und Funktionsbegriff‘ von 1910. Seine darin geäußerte Grundposition und Haupttendenz glaube er auch heute (1936) noch „in den eigentlich wesentlichen Zügen“ aufrecht erhalten zu können, auch wenn er vieles heute nicht mehr in gleichem Sinne behaupten würde und nun schärfer formulieren und besser begründen

Cassirer äußeren Einflüssen und sachlichen Wirkungen unterworfen war, – sich ihnen jedoch auch stellte.

Die äußeren Umstände der Entstehung des vorliegenden Buches sind wohl auch der Grund dafür, daß es bisher wenig Rezeption erfahren hat. 1939, zu Beginn des furchtbaren Zweiten Weltkrieges, in Schweden in einem deutschen Exilverlag (siehe dazu hier S. LI f.) in deutscher Sprache von einem deutsch-jüdischen Philosophen³⁶ veröffentlicht,³⁷ der im September 1935 aus Oxford nach Göteborg gekommen war und von dort im Mai 1941 in die USA weiter emigrierte; eine französische und eine schwedische Teilübersetzung während des Krieges sowie ein Reprint von 1978 (siehe S. LIV f.): Die äußeren Voraussetzungen für eine gute Rezeption waren denkbar schlecht; die Cassirer-Bibliographie verzeichnet lediglich zwei Kurzrezensionen und eine etwas längere, sehr positive von Emile Bréhier.³⁸

Wie beurteilt Cassirer *Descartes' geistesgeschichtliche Stellung*? 1899 bedeutet für den 25jährigen Cassirer Descartes' System „für die Geschichte des modernen Geistes in doppelter Beziehung den Anfang und Ursprung einer eigentümlichen Entwicklung. Für die *Philosophie* stellt es den Beginn ihrer Renaissance dar, indem es sich zum ersten Male von der Befangenheit in der scholastischen und mittelalterlichen Tradition loslöst und den Gesamtentwurf einer neuen Welterklärung wagt. [...] Die eigentliche Originalität der

zu können meint. (Zur modernen Physik, 5. Aufl., Darmstadt 1980, S. 129–132) Das hier für die Erkenntnistheorie Gesagte gilt sicherlich auch für die anderen philosophischen Bereiche.

³⁶ Cassirer nahm am 2. Juni 1939 die schwedische Staatsbürgerschaft an.

³⁷ Im selben Jahr 1939 (im selben Monat September, in dem der Krieg begann, starb S. Freud in seinem Londoner Exil) erschien im selben Verlag auch Thomas Manns ‚Lotte in Weimar‘; einer der letzterschienenen Aufsätze Cassirers gilt diesem Text: Thomas Manns Goethe-Bild. Eine Studie über ‚Lotte in Weimar‘ (1945). In: Geist und Leben, S. 123–160.

³⁸ Walter Eggers, Sigrid Mayer: Ernst Cassirer. An Annotated Bibliography, New York/London 1988; Nrn I367-I369, S. 342. Nicht verzeichnet ist dort der Abdruck der Bréhier-Rezension in: Theoria 6, 1940, S. 164–167.

Descartesschen Lehre ist jedoch hierdurch noch nicht genügend bestimmt und umschrieben. Sie ergibt sich erst aus der anderen Grundleistung Descartes', in der er die *Wissenschaft* der neueren Zeit vorbereitet. Durch die Entdeckung der analytischen Geometrie begründet Descartes die moderne wissenschaftliche Denkart, die in der Infinitesimalrechnung ihren reifen Ausdruck findet.³⁹ Beides sind freilich nicht Teile, sondern Momente, Aspekte *eines* Denkens. Die „unlösliche gegenseitige Beziehung philosophischen und wissenschaftlichen Denkens in Descartes“ sieht Cassirer darin, „dass Descartes der Begründer der neueren Philosophie nicht durch die Erneuerung des Augustinischen Satzes von der Selbstgewissheit des denkenden Ich geworden ist, sondern durch die Vertiefung, die er der mathematischen Naturwissenschaft und ihren Prinzipien und Methoden gegeben“ und damit zur „Umgestaltung des Problems der Philosophie“ beigetragen hat.⁴⁰ Descartes' ‚Erneuerung des Erkenntnisproblems‘⁴¹ markiert für den frühen Cassirer einen signifikanten zeitgeschichtlichen Wendepunkt und eine zentrale Station des Idealismus, auf Platon zurückweisend, auf Leibniz und Kant vorausweisend. Schon 1882 hatte Cassirers späterer Lehrer Natorp in seinem Buch über ‚Descartes' Erkenntnistheorie‘ Descartes' Gesamt-Lehre unter dem Gesichtspunkt der Erkenntnistheorie, d. h. von Kant her und als ‚Vorgeschichte des Kriticismus‘ interpretiert und „die Verwandtschaft Descartes' mit der kritischen Philosophie in der Grundidee und die Unvollkommenheit in der Durchführung dieser Idee“ nachzuweisen gesucht.⁴² Auch Cassirers Dissertation von 1899 wie das Descartes-Kapitel im ersten Band des ‚Erkenntnisproblems‘ von 1906 behandeln Descartes in neukantianischer Sicht vor allem von Leibniz und Kant her.

Die Einschätzung von Descartes' ideengeschichtlicher Stellung in der Dissertation (in dem oben gegebenen Zitat) differenziert sich

³⁹ Leibniz' System, S. 1. Das Zitat entstammt der Einleitung, die mit der Dissertation identisch ist; siehe hier Anm. 25.

⁴⁰ Leibniz' System, S. 3, 44.

⁴¹ A. a. O., S. 1, 44.

⁴² Paul Natorp: Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus. Marburg 1882. Reprint: Hildesheim 1978; S. III.

später jedoch, – nicht durch Verabschiedung der erkenntnistheoretischen und wissenschaftshistorisch an den exakten Wissenschaften orientierten Sicht,⁴³ sondern durch Erweiterung ihrer selbst wie geistesgeschichtlich über sie hinaus, letzteres vor allem durch Cassirers starkes Interesse an der ‚Epoche‘ zwischen Mittelalter und dem 16./17. Jahrhundert: der Renaissance. Die Epochenschwelle zur Neuzeit ist für Cassirer später nicht durch Descartes markiert, sondern durch den 200 Jahre früher geborenen Nikolaus von Kues (1401–1464) und Leonardo da Vinci (1452–1519). Mit dem Cusaner als dem „Begründer und Vorkämpfer der *neueren* Philosophie“ beginnt das große Werk über ‚Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit‘.⁴⁴ Als dem „ersten modernen Denker“⁴⁵ – Windelband hatte ihn 1904 ein „Janushaupt“ und „den echten Typus des Übergangszeitalters [Renaissance] vom mittelalterlichen zum modernen Denken“ genannt⁴⁶ – widmet sich auch das Buch ‚Individuum und Kosmos‘ von 1927 vor allem ihm, der „wie kaum ein Zweiter das Wissensideal der Renaissance in seiner Totalität und in seiner inneren dialektischen Spannung verkörpert“,⁴⁷ in dessen Philosophie sich die allumfassende geistige Neuorientierung mit einem neuen Rang und einer neuen Würde der Erkenntnis sowie einem neuen Ideal des Laienwissens ausspricht⁴⁸ und sich „die beiden getrennten Ströme der humanistischen und der mathematisch-naturwissenschaftlichen Bildung“ begegnen.⁴⁹ Für Cassirer hebt die Bil-

⁴³ freilich verliert sich die allzu starke, einseitige Orientierung des Descartes-Verständnisses auf Leibniz und Kant hin nach der 2. Aufl. des ‚Erkenntnisproblems‘.

⁴⁴ Zitat in Bd. 1, a. a. O., S. 21; siehe dazu auch dort S. 61. Nikolaus von Kues als Vorläufer Descartes‘ sieht auch Cassirers Lehrer Cohen in ‚Kants Theorie der Erfahrung‘. (Cohen: Werke, Bd 1.1, Hildesheim u. a. 1987,

⁴⁵ Individuum und Kosmos, S. 10. [S. 40f.)

⁴⁶ W. Windelband: Die Geschichte der neueren Philosophie, Bd 1, 3. Aufl., Leipzig 1904, S. 45.

⁴⁷ Geist und Leben, S. 227f., 279.

⁴⁸ Individuum und Kosmos, bes. S. 46f., 52, 180–183, Zitat S. 10; Wahrheitsbegriff und Wahrheitsproblem bei Galilei. In: Scientia, Bd 62, Jahr 31, 1937, S. 121–130, 185–193; hier: S. 129.

⁴⁹ Geist und Leben, S. 279. Von einer humanistischen und einer naturwissenschaftlichen Periode der Philosophie der Renaissance hatte W. Windel-

dung und das Denken der neueren Zeit durchaus nicht – wie Hegel formuliert⁵⁰ – mit Descartes an. Das Kontinuitätspostulat von Cassirers ideengeschichtlicher Methode bindet Descartes geistesgeschichtlich ein: nicht nur als wichtige Station des (philosophischen) Idealismus; sondern auch – schon 1906 – im wissenschaftsgeschichtlichen Fortschritt vom Substanzbegriff zum Funktionsbegriff,⁵¹ in der Mathematik von Formen zu Prinzipien (Platon – Descartes – Leibniz)⁵² sowie auf dem Wege des symbolischen Denkens, greifbar in der Überwindung (mit Kepler) der Astrologie durch die moderne (Natur-) Wissenschaft⁵³ und in der eigentlichen methodischen Begründung einer mechanischen Naturanschauung.⁵⁴

band 1892 gesprochen (Geschichte der Philosophie, Freiburg 1892; ebenso in den folg. Aufl. als ‚Lehrbuch der Geschichte der Philosophie‘). An anderer Stelle schreibt Windelband 1904: Das „Einströmen der mathematischen und der naturwissenschaftlichen Probleme und Entdeckungen ist ein charakteristischer Zug in der Entwicklung der neueren Philosophie. Ja man darf sagen, es ist derjenige, welcher ihr das wesentliche Gepräge aufdrückt.“ (Die Geschichte der neueren Philosophie, Bd 1, Leipzig 1878, S. 42; 3. Aufl. 1904, S. 45)

⁵⁰ Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Hegel: Werke [Theorie-Werkausgabe], Bd 20, Frankfurt/Main 1971, S. 120.

⁵¹ Das Erkenntnisproblem, Bd 1, S. 402, 504. Cassirer formulierte dies vier Jahre vor Erscheinen seines Werkes ‚Substanzbegriff und Funktionsbegriff‘ (zu Descartes: S. 91 ff.). Das Motiv ist schon in der Dissertation und im Leibniz-Buch vorhanden (Leibniz’ System, [in bezug auf Descartes:] S. 71, 148 f.). In der Leibniz-Edition von 1904/1906 sieht er diese Entwicklung zum Funktionsbegriff schon mit Kepler grundgelegt: Bei Kepler „vollzieht sich die entscheidende und endgültige Wendung, die von dem metaphysischen Formbegriff zum Funktionsbegriff der mathematischen Naturwissenschaften hinüberführt.“ Der Funktionsbegriff wird jedoch, „während er zuvor nur in eingeschränktem Sinne verwandt wurde, von Leibniz zuerst in seiner universellen und selbständigen Bedeutung hervorgehoben“. (Leibniz: Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, übersetzt von A. Buchenau, hrsg. von E. Cassirer, 3. Aufl., Hamburg 1966, [= PhB 107, 108], Bd 1: S. 10; Bd 2: S. 7). Letzteres stellte schon das Leibniz-Buch 1902 fest.

⁵² Philosophie der symbolischen Formen, Bd 1, S. 184.

⁵³ Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, 7. Aufl., Darmstadt 1983, S. 54 f.; Versuch über den Menschen, Frankfurt/Main 1990, S. 82 f.

⁵⁴ Leibniz’ System, S. 28; Zur modernen Physik, S. 12, 305 ff.

Der *erste Durchbruch* eines neuen Ideals der universellen Mathematik erfolgte, als die Renaissance „aus der Form der humanistischen in die der mathematischen und mathematisch-naturwissenschaftlichen Renaissance übergang“: in Nikolaus von Kues und Leonardo da Vinci. Dieses neue Wissensideal greift einhundert Jahre später Galilei wieder auf, um sich in Descartes endgültig durchzusetzen (und sich bei Spinoza auf weitere Gebiete auszudehnen und in Leibniz auf eine höhere Stufe zu erheben).⁵⁵ „Historisch gesehen kann es für uns niemals ein schlechthin Unvermitteltes geben“, schreibt Cassirer 1940; es gibt so wenig einen Bruch und eine scharfe Grenze zwischen Mittelalter und Renaissance, wie es feststeht, daß die moderne Physik eine scholastische Vorgeschichte hat. Natürlich hat sich Stellung und Leistung der Mathematik in der Renaissance gegenüber dem Mittelalter gewandelt; aber das ist „systematisch viel komplexer und es ist historisch viel schwerer zu fassen, als es auf den ersten Blick den Anschein hat.“⁵⁶ In der Renaissance formuliert Leonardo das neue Problem der ‚Naturnotwendigkeit‘ und befreit vorhandene Tendenzen durch ein neues Wissenschaftsprinzip: der Wert des Wissens hängt nicht von seinem Gegenstand, sondern allein von Charakter und Grad seiner Gewißheit ab.⁵⁷

„Die entscheidende Begegnung zwischen der Jahrhunderte alten Tradition der mathematischen Mystik und dem modernen naturwissenschaftlichen Denken“ findet aber erst knapp ein Jahrhundert später in Johannes Keplers (1571–1630) Erstlingsschrift von 1596,

⁵⁵ Geist und Leben, S. 197–199 (Zitat S. 197); siehe auch hier S. 22 unten, und: Das Erkenntnisproblem, Bd 1, S. 320; Bd 2, S. 92. In ‚Wahrheitsbegriff und Wahrheitsproblem bei Galilei‘ (a. a. O., S. 122–124) sieht Cassirer die auf das neue Erkenntnisideal der Renaissance hinführende geistige Bewegung in „drei großen gedanklichen Hauptströmen“ formiert: Nikolaus von Kues, Leonardo und Galilei. Zehn Jahre früher schon hatte Cassirer diese drei zusammengestellt in: Individuum und Kosmos, S. 181 f.

⁵⁶ Mathematische Mystik und mathematische Naturwissenschaft. Betrachtungen zur Entstehungsgeschichte der exakten Wissenschaft. In: Lychnos 1940, S. 249 f., 258 f.

⁵⁷ Individuum und Kosmos, S. 161 ff.; Mathematische Mystik..., a. a. O., S. 259 f.; Geist und Leben, S. 198.

dem ‚Mysterium Cosmographicum‘, statt.⁵⁸ Auch gegenüber Kopernikus (sein Werk ‚De revolutionibus orbium coelestium‘ war 1543 erschienen) kann seine geistesgeschichtliche Vermittlerrolle kaum hoch genug veranschlagt werden. Durch einen Wandel in der gesamten wissenschaftlichen und philosophischen Gesinnung ist Kepler der Erste gewesen, „der in jener Einheitsbildung, die den Kern und Sinn aller wissenschaftlichen Betrachtung ausmacht, den Schritt von der Einheit der *Gestalt* zur Einheit des *Gesetzes* gewagt hat.“ Erst aus seinem platonischen Idealismus heraus konnte der Realismus der modernen Naturwissenschaft erwachsen.⁵⁹ Doch trägt Keplers Physik noch ein Janusgesicht; weit weniger als die Wissenschaft Galileis hat sie mit der Vergangenheit gebrochen. Kepler mußte „nicht nur gegen seine Zeit, sondern auch gegen sich selbst kämpfen“; er riß sich niemals vollständig von astrologischen Vorstellungen los, hat die Neigung zu mystischen oder ‚metamathematischen‘ Spekulationen in sich niemals ganz besiegt, aber er hat sie in bestimmte Grenzen eingeschlossen und logisch diszipliniert. Wie in der epochalen Ideengeschichte ringen sich auch bei Kepler die neuen Denkformen erst allmählich empor und machen ihn zum Begründer der neuen Astronomie. „Der Weg, auf dem er sich endlich befreite, ist eines der wichtigsten und faszinierendsten Kapitel in der Geschichte der modernen Wissenschaft.“⁶⁰

Eine neue Stufe ist mit Galilei (1564–1642) erreicht, für Cassirer polhaft sowohl einer der größten Repräsentanten des ‚gegenständlichen Denkens‘ neben Goethe, als auch der erste wahrhafte Theoretiker der Physik. Ihm erst gelingt die endgültige Überwindung der antiken, nur am *Sein* orientierten Wissenschaftsform zur modernen, strengen, exakten Wissenschaft: durch einen neuen Begriff von physischem *Werden* und physischer Veränderung ist die Bewegung selbst zur Idee geworden und ‚das Reich des Werdens‘ für Gesetze

⁵⁸ Mathematische Mystik . . . , a. a. O., S. 262.

⁵⁹ Keplers Stellung in der europäischen Geistesgeschichte. In: Verhandlungen des naturwissenschaftlichen Vereins in Hamburg, Folge 4, Bd 4, 1930, S. 137f., 145.

⁶⁰ Mathematische Mystik . . . , a. a. O., S. 262–264; Der Mythos des Staates, S. 384.

erschlossen.⁶¹ In Galileis neuem Wahrheitsbegriff als einem neuen fruchtbaren Wissensideal⁶² wie in seiner gesamten wissenschaftlichen Gesinnung „tritt nicht nur ein neuer Denktypus, sondern auch ein neuer Lebensstypus hervor: ein Typus, für den ‚Theorie‘ und ‚Praxis‘, Leben und Denken nicht mehr getrennte Gebiete sind, sondern für den sie unmittelbar ineinander eingreifen und sich aneinander bewähren.“⁶³ Beim Verhältnis Descartes‘ zu Galilei gelangt Cassirer „zu einem auf den ersten Blick höchst überraschenden Ergebnis, – zu einem Ergebnis, das der traditionellen Auffassung direkt entgegengesetzt ist. Denn es steht keineswegs so, daß Galilei als der reine Empiriker vorgegangen ist, während Descartes sich dem Zuge seines spekulativen Denkens überlassen und dadurch die Lösung des Problems verfehlt hat. Descartes hat den Ansatz Galileis bestritten, nicht weil er ihn zu konkret, sondern weil er ihn zu abstrakt fand.“⁶⁴

Die entscheidenden wissenschaftstheoretischen Leistungen im zeitgenössischen Vorfeld Descartes‘ stammen also von Kepler und Galilei, von jenem als ‚Logiker der Hypothese‘, von diesem als ‚Logiker des Experiments‘.⁶⁵ So ist Descartes zwar „nicht der Schöpfer

⁶¹ Individuum und Kosmos, S. 182; Zur Logik der Kulturwissenschaften, 4. Aufl., Darmstadt 1980, S. 89; Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge, Leipzig/Berlin 1932, S. 94 f. In der Dissertation war dies noch Descartes vorbehalten (Leibniz‘ System, S. 12 ff., 29).

⁶² Siehe: Wahrheitsbegriff und Wahrheitsproblem bei Galilei, a. a. O.; auch: Geist und Leben, S. 317.

⁶³ Mathematische Mystik . . . , a. a. O., S. 253 ff., 261. In ‚Der Mythos des Staates‘ (S. 172) zieht Cassirer eine motivgeschichtliche Parallele zwischen Galilei und Machiavelli: „Genau so wie Galileos Dynamik die Begründung unserer modernen Naturwissenschaft wurde, so bahnte Machiavelli einen neuen Weg zur politischen Wissenschaft.“

⁶⁴ Die Philosophie im XVII. und XVIII. Jahrhundert, S. 38–42, Zitat S. 40. Auf das Verhältnis Descartes – Galilei war schon die Dissertation und 1906 ‚Das Erkenntnisproblem‘ (Bd 1, S. 491–483) eingegangen.

⁶⁵ Keplers Stellung in der europäischen Geistesgeschichte, a. a. O., S. 141. Zu Kepler – Galilei – Newton siehe: Das Erkenntnisproblem, Bd 4, Darmstadt 1973, S. 88. Dilthey bindet diese drei zusammen auch für eine epochale Wende der Religiosität: Alle drei werfen aufgrund der erweiterten Anschauung des Universums die antik-christliche anthropozentrische

der modernen Naturwissenschaft: denn hierin waren ihm Kepler und Galilei vorausgegangen. Aber er ist zu ihrem ersten und wahrhaften *Befreier* geworden“.⁶⁶ Kepler und Galilei *begründen* (in ihrem Kampf gegen Aristoteles) das neue Erkenntnisideal der mathematischen Naturwissenschaft; durch die These von der Einheit, der Unteilbarkeit des Wissens und den Übergang von der *Mathesis vulgaris* zur *Mathesis universalis* hat Descartes ein neues (später von Leibniz aufgegriffenes) wissenschaftstheoretisches Konzept formuliert; erst „in Descartes' Begriff der *Mathesis universalis* hat dieser Grundgedanke der modernen Forschung seine durchgreifende philosophische Legitimation gefunden.“⁶⁷ „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“ (S. 22) und ihn zum Neubegründer der Philosophie der Mathematik macht.⁶⁸ Auch Newton steht noch, „als *Theoretiker* der Naturwis-

Teleologie. In der bei allen dreien gleichmäßig auftretenden Ansicht, es sei töricht anzunehmen, im Menschen liege das Ziel des Universums, „vollzieht sich eine vollständige Umwandlung der Interpretation der Welt. Indem diese Denker zu einer immanenten Teleologie hingedrängt werden, deren Ausdruck die Harmonie und Schönheit des Universums ist, ändert sich der Charakter der bisherigen christlichen Religiosität.“ (Dilthey: Ges. Schriften, Bd 2, 10. Aufl., Stuttgart/Göttingen 1977, S. 353)

⁶⁶ S. 18; zur Entstehung der exakten Wissenschaft bei Leonardo, Kepler und Galilei siehe „Das Erkenntnisproblem“, Bd 1, Buch 2, Kap. 2; zu Galilei auch Bd 1, S. 8, 180 und Bd 4, S. 88; Galilei und Descartes stellt Cassirer nebeneinander in: *Der Mythos des Staates*, S. 214 f.

⁶⁷ Siehe neben dem 1. Aufsatz im vorl. Bd auch z. B.: Leibniz' System, S. 3 ff.; Philosophie der symbolischen Formen, Bd 3, S. 8 Aufl., Darmstadt 1982, S. 409; Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, S. 54 f.; Individuum und Kosmos, S. 194; Zur modernen Physik, S. 306 f.; Thorilds Stellung in der Geistesgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts, Stockholm 1941, S. 110; Zitat: Zur Logik der Kulturwissenschaften, S. 7.

⁶⁸ Philosophie der symbolischen Formen, Bd 3, S. 452.

senschaft, auf dem Boden der allgemeinen Cartesischen Prinzipienlehre [...]. Wenn Descartes in seinen einzelnen Erklärungen irrte, so hat er doch den Geist der naturwissenschaftlichen Erklärung als solchen nicht verfehlt. Er ist es, der den Begriff der physikalischen *Theorie* zuerst in voller Allgemeinheit konzipiert und in voller Schärfe begründet hat. Sein Ideal der ‚Mathesis universalis‘, von der alle Einzelformen des Wissens mehr die Hülle als die Teile sein sollten, hat sich fort und fort bewährt und mit immer reicheren Inhalt erfüllt.“⁶⁹ Cassirer zeichnet so eine (an Cohen anschließende⁷⁰) ideengeschichtliche Kontinuitätslinie des Ideals der an der Mathematik orientierten exakten Wissenschaft: In Nikolaus von Kues und Leonardo da Vinci gelingt diesem Ideal der *erste Durchbruch*, findet seine *allmähliche Begründung* in Kepler und Galilei, erreicht seine *endgültige Befreiung* und *völlige Ausbildung* in Descartes und erlebt seine *Fortentwicklung auf höherer Stufe* in bezug auf die Mathema-

⁶⁹ S. 67f. H. Scholz schreibt 1951: „Die Galileische Physik ist noch auf isolierte Theoreme beschränkt. Der Descartes’schen Physik liegt die neue Idee eines axiomatisch-deduktiven Systems zugrunde. Durch diese ihm eigene Forderung ist Descartes der Vorläufer Newtons geworden.“ Daß Kepler und Galilei als Naturforscher Descartes weit überlegen sind, gleichwohl aber nicht die Wirkung auf ihr Zeitalter hatten wie Descartes, sieht Scholz darin begründet, daß „keiner von beiden den ganzen Menschen so zu erreichen vermocht hat wie Descartes mit seinem neuen Welt- und Lebensgefühl.“ (H. Scholz, A. Kratzer, J. Hofmann: Descartes. Drei Vorträge, Münster 1951, S. 5, 15) Den Unterschied zwischen Descartes und Newton sieht Cassirer 1932 im Übergang vom konstruktiven und deduktiven zum analytischen und induktiven Ideal der Naturwissenschaft. (Die Philosophie der Aufklärung, S. 71 f., 83 f.)

⁷⁰ Cohen zog eine Linie von Platon über Nikolaus von Kues, Kepler, Galilei, Descartes, Leibniz, Newton zu Kant. „Sie alle wirken zusammen in der Begründung der mathematischen Naturwissenschaft.“ „Der Geist, der Platon über Cusa, Galilei, Descartes, Newton und Leibniz mit Kant verbindet, dieser Geist der Philosophie ist der Geist der wissenschaftlichen Philosophie, der Geist derjenigen Philosophie, welche zum Unterschiede von allem, was sonst mit Unfug als Philosophie sich aufspielt, durch die Verbindung mit der Wissenschaft definiert wird.“ Siehe z. B. Cohen: Werke, Bd 1.1, S. XXIII (Zitat); Bd 6, Hildesheim/New York 1977, S. 6, 11, 595 (Zitat).

tik bei Leibniz, in bezug auf die Physik bei Newton.⁷¹ Die historiographische *Darstellung* dieser Kontinuität verläuft freilich auch bei Cassirer nicht immer stetig; man muß hier, wie Husserl formuliert, „im ‚Zickzack‘ vor- und zurückgehen; im Wechselspiel muß eins dem andern helfen.“⁷²

Auch bei Descartes' *Philosophie* (die freilich nicht einfachhin von seiner Physik und Mathematik zu trennen ist) setzt der spätere Cassirer der einfachen Formel, mit ihm die Neuzeit der Philosophie beginnen zu lassen – eine Formel, die der frühe Cassirer selbst verwendet hatte⁷³ –, eine komplexere Sicht entgegen, wie uns u. a. das vorliegende Buch zeigt. Auch hier ist Descartes – als die wirkmächtige Verkörperung des französischen Geistes⁷⁴ – eingebettet in die

⁷¹ Der Nachweis dieser ideen- und wissenschaftshistorischen Kontinuität hindert Cassirer freilich nicht daran, auch deren Brechungen oder ‚Schleifen‘ zu sehen. Neben dem Mathematiker Blaise Pascal und dem Jansenismus stellte sich auch die Schule von Cambridge gegen Descartes, die ihm (durch Henry More) einen „morbus mathematicus“ attestierte. „Der Weg, der allein über Descartes hinausführen konnte, aber führte nicht von der Mathematik weg, sondern mitten durch sie hindurch. Diesen Weg ist Leibniz gegangen – und durch ihn hat er auch dem Spiritualismus eine festere Stütze gegeben, als die Schule von Cambridge es vermochte. Leibniz' Spiritualismus konnte niemals zum Widersacher der Mathematik werden; denn er ruht auf dem Fundament der Mathematik und hat in ihr seine sicherste Stütze.“ Nach Cassirer „liegt eine eigentümliche Ironie der Geschichte darin, daß eben dieses Ergebnis, mit dem die Schule von Cambridge den Gang der exakten physikalischen Erkenntnis aufhalten zu können meinte, das einzige geblieben ist, dem ein Fortleben und eine bedeutsame Wirkung in der Weiterentwicklung der physikalischen Prinzipienlehre beschieden war. Denn Henry Mores spiritualistische Raumlehre war es, die die Raumlehre Newtons entscheidend beeinflusst und die Newtons Lehre vom ‚absoluten Raum‘ vorbereitet und ermöglicht hat.“ (Die Platonische Renaissance in England . . . , S. 94, 103) – Zur Physik Descartes' siehe: Die Philosophie im XVII. und XVIII. Jahrhundert, S. 37–42.

⁷² Husserl: Ges. Werke, Bd 6, 2. Aufl., Haag 1976, S. 59.

⁷³ Leibniz' System, S. 1 (Zitat oben), 3, 44; Das Erkenntnisproblem, Bd 1, S. 504.

⁷⁴ Die Philosophie der Aufklärung, S. 36, 107; Geist und Leben, S. 219–225. Siehe auch Hugo Friedrich: Descartes und der französische Geist, Leipzig 1937, mit Cassirers Urteil dazu (Die Philosophie im XVII. und XVIII. Jahrhundert, S. 26f.).

„geistige Gesamtbewegung“⁷⁵ der Neuzeit. Die „neue Grundlegung der Philosophie durch Descartes“ (S. 71) ist nicht identisch mit der Grundlegung der neueren Philosophie überhaupt.⁷⁶ So ist es nach Cassirer für die „Wendung [. . .], die Descartes' Philosophie in der Entwicklung des modernen Geistes darstellt [. . .], nicht genug, wenn man sie als eine Neugestaltung der Welt- und Lebensauffassung gegenüber dem Mittelalter darstellt; sie bedeutet auch der Renaissance gegenüber eine solche Neugestaltung, ja sie bedeutet in vieler Hinsicht einen entschiedenen Bruch mit den Grundanschauungen und Grundbestrebungen der Renaissance“:⁷⁷ sein Naturbegriff z. B. unterscheidet sich deutlich von dem Giordano Brunos, Montaignes oder Rabelais', zumal er sich mit dem neuen Ideal einer Herrschaft über die Natur – dessen „Herold“ Bacon ist – verbindet;⁷⁸ auch ist seine Erneuerung des Idealismus hier nicht – wie noch in der Renaissance – gleichbedeutend mit dem Rückgang auf Platon.⁷⁹ „Der Befreiungsprozeß des menschlichen Geistes, der mit der Renaissance einsetzt, ist [mit Descartes] in ein neues entscheidendes Stadium eingetreten“ (S. 250); er wird durch die Aufklärung des 18. Jahrhunderts vollendet.⁸⁰ Die Lehre Descartes' ist, „ihm selber un-

⁷⁵ Individuum und Kosmos, S. 6; ein von Cassirer häufig (auch in Abwandlungen) verwendeter Ausdruck.

⁷⁶ 1927 sieht Cassirer die traditionelle Sicht, mit Descartes die neuere Philosophie beginnen zu lassen, darin, daß sich die ‚moderne‘ philosophische Denkart bei Descartes zum ersten Mal in einem geschlossenen System verkörpert. (Geist und Leben, S. 274)

⁷⁷ S. 246; siehe auch S. 16.

⁷⁸ Siehe: Das Erkenntnisproblem, Bd 4, S. 191; Bd 2, S. 23. Spricht Cassirer in der erstgenannten Stelle sogar vom „Baconisch-Cartesischen Erkenntnisideal“, so differenziert er dies im vorl. Buch S. 109; das muß – recht verstanden – kein Widerspruch sein. Zum Verhältnis des Erkenntnisideals von Bacon und Descartes nach René Hubert siehe: Die Philosophie im XVII. und XVIII. Jahrhundert, S. 82f.

⁷⁹ S. 16, 246–248. In ‚Axel Hägerström‘ (S. 17f.) sieht Cassirer Descartes' „Grund- und Uranschauung“ in der „neuen Auffassung der ‚Natur‘ als eines reinen Grössen-Kosmos, als einer Kette von Ursachen und Wirkungen, die unter strengen mathematischen Gesetzen steht.“ Vgl. dazu hier S. 246 unten.

⁸⁰ Die Philosophie der Aufklärung, S. 65 oben.

bewußt, wie durch unsichtbare Fäden mit der Vergangenheit verknüpft. Denn eben die Selbstgewißheit des reinen Denkens, die Autonomie der Vernunft, die, systematisch betrachtet, am Anfang der Cartesischen Philosophie steht, bildet, geschichtlich gesehen, ein spätes und vermitteltes Resultat. Die Forderung dieser Autonomie hätte nicht durchgeführt, sie hätte nicht einmal gestellt werden können ohne jenen großen geistigen Befreiungskampf, der um die Wende des 15. Jahrhunderts einsetzt und der fast zwei Jahrhunderte braucht, ehe er in Descartes gewissermaßen sich selbst erkennt und sich in seiner tiefsten und eigensten gedanklichen Tendenz begreift.⁸¹ Bei Descartes hat mit der ‚Mündigkeitserklärung des *lumen naturale*‘ die ‚Entdeckung des Individuums‘ in der Renaissance „ihren philosophischen Abschluß und ihre philosophische Rechtfertigung“, hat das „neue Wissensideal der Renaissance die universelle philosophische Begründung“ erhalten:⁸² In der Vollendung der Renaissance überwindet Descartes sie. Wenn Cassirer „den modernen Geist“ mit dem Geist Descartes’ gleichzusetzen scheint,⁸³ so meint dies also: „In Descartes’ Philosophie wurde der moderne Geist großjährig; er behauptete seinen Platz und verteidigte sein Recht gegen alle traditionellen Auffassungen und äußeren Autoritäten.“⁸⁴ Nur die Radikalität von Descartes’ Denken (darin ein Sohn des 17. Jahrhunderts⁸⁵) und sein Antihistorismus⁸⁶ vermochte sich – bei allen Einzelfäden zur Scholastik – von der Tradition zu lösen: „Erst Descartes gelingt [...], gerade wegen seiner unhistorischen Gesinnung, die befreiende historische Tat.“⁸⁷

Diese Sicht versperrt Cassirer jedoch nicht den Blick auch für die Grenzen von Descartes’ Denken und seines partiellen Scheiterns. Vor allem die Metaphysik Descartes’ erfährt im Hinblick auf seine Physik Cassirers Kritik von seiner Dissertation an. Mit Descartes

⁸¹ Geist und Leben, S. 274.

⁸² S. 25 f.; Philosophie der symbolischen Formen, Bd 1, S. 67/68.

⁸³ Versuch über den Menschen, S. 28.

⁸⁴ Der Mythos des Staates, S. 215.

⁸⁵ A. a. O., S. 220.

⁸⁶ S. 161; Symbol, Myth, and Culture, S. 96–98.

⁸⁷ Das Erkenntnisproblem, Bd 4, S. 21.

„war ein neuer methodisch tiefer und fruchtbarer Ansatz der Physik gegeben, dem sich aber die konkrete Durchführung von Descartes' Physik nirgends gewachsen zeigte“;⁸⁸ der „grandiose Entwurf der Cartesischen Physik hatte die empirische Probe nicht bestanden“, er blieb „ein Flickwerk willkürlicher Annahmen“.⁸⁹ Denn „die metaphysischen Grundlehren Descartes' widerstreiten [...] dem Ideal der *Methode*, das er selbst entworfen hat.“⁹⁰ Die Begriffe des Unendlichen und der eingeborenen Ideen, die Zwei-Substanzen-Lehre und Gott als die absolute (dritte) Substanz führen zu einem Schisma zwischen Physik und Metaphysik,⁹¹ manifest für Cassirer vor allem in Descartes' Theorie von der Erschaffung der ewigen Wahrheiten durch Gott, die Cassirer – noch vor Bréhier⁹² – mit der Theorie der Wahrhaftigkeit Gottes (*veracitas Dei*) verknüpft.⁹³ 1902 nennt er diese Theorie eine „paradoxe Entscheidung“,⁹⁴ 1916 gar „schlechthin absurd“.⁹⁵ Durchgängig sieht er darin „einen merkwürdigen und höchst paradoxen vermittelnden Gedanken“, eine „seltsame Lehre“ (S. 61 f.) und einen logischen Zirkel.⁹⁶ Aber schrieb er 1906

⁸⁸ Zur modernen Physik, S. 53; ähnlich formuliert schon in ‚Leibniz' System‘, S. 28 unten; siehe dort auch S. 47 oben; Das Erkenntnisproblem, Bd 1, S. 480f.: „Das Fundament der Cartesischen Physik ist fest gegründet: wenn das Gebäude dennoch wankend wurde, so ist die Schuld darin zu suchen, daß seine Einzelteile nicht durchweg nach dem ursprünglichen gedanklichen Schema und Bauplan ineinander gefügt waren.“

⁸⁹ Die Philosophie der Aufklärung, S. 67; Versuch über den Menschen, S. 325.

⁹⁰ Das Erkenntnisproblem, Bd 2, S. 97.

⁹¹ Siehe z. B.: Leibniz' System, S. 47f., 59–61, 81 ff.; Das Erkenntnisproblem, Bd 1, S. 498–504; Zur Logik der Kulturwissenschaften, S. 7f.; Philosophie der symbolischen Formen, Bd 3, S. 149.

⁹² Emile Bréhier: La création des vérités éternelles dans le système de Descartes. In: Revue Philosophique, 62e année, Vol. 123, 1937, S. 15*–29*.

⁹³ Cassirer in: Leibniz: Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, Bd 2, (1. Aufl. 1906), S. 114; siehe im vorl. Buch zu dieser Theorie: S. 36–38, 60–65.

⁹⁴ Leibniz' System, S. 428; vgl. dort S. 82 f.

⁹⁵ Freiheit und Form, S. 27.

⁹⁶ Das Erkenntnisproblem, Bd 1, (1. Aufl.) Berlin 1906, S. 427; hier S. 37.

noch: „Das Grundprinzip des Rationalismus ist damit aufgeopfert“, Descartes habe damit „nicht nur seine Erkenntnislehre, sondern selbst seine Metaphysik entwurzelt“,⁹⁷ so interpretiert er im vorliegenden Buch diese Theorie systemimmanent aus Descartes selbst heraus: Descartes wollte „mit seiner Lehre der Abhängigkeit der ewigen Wahrheiten vom Willen Gottes seinen Rationalismus weder verleugnen noch abschwächen. Er wollte ihn vielmehr, in einer freilich höchst paradoxen und eigenartigen Weise, sichern und stützen“;⁹⁸ das *Prinzip* der Cartesischen Philosophie bleibe durchaus in Kraft (S. 37). In historisch-inhaltlicher Perspektive bleibt dies für Cassirer die Grenze des Cartesischen Denkens, ein Rückschritt über die Renaissance hinweg zur Scholastik, wie auch die Zwei-Substanzen-Lehre: „Der methodische Monismus [...] wird zuletzt durch einen metaphysischen Dualismus verdrängt.“⁹⁹ Indem Des-

⁹⁷ Das Erkenntnisproblem, Bd 1, S. 496 f. Diesen Satz hat Cassirer auch in die folg. Aufl. des Werkes übernommen; nicht dagegen folg. Stelle: Durch die „völlige Umkehrung des Verhältnisses zwischen Denken und Sein“ ist die Erkenntnis „sich selber nicht mehr der gültige und echte Ursprung; sie muss durch einen metaphysischen Daseinsgrund bestätigt und gestützt werden. [...] Wir sahen, dass Descartes in der Physik nur deshalb zu vorschnellen Annahmen gedrängt wurde, weil ihm der schlichte Gehalt der mathematischen Voraussetzungen nicht genügte; wir finden jetzt, dass er, indem er nach einem Seinsgrund für die Gesetze der Erkenntnis fragt, sich nur zu willkürlichen metaphysischen Hypothesen geführt sieht. Ueberall, wo das Denken seinen eigenen Mittelpunkt und seine eigene, selbstgenügsame Rechenschaftsablegung aufgibt, verfällt es damit äusseren, seiner Wesenheit fremden Mächten, gleichviel, ob man diese als ‚göttlich‘ oder ‚dämonisch‘ bezeichnen mag.“ (1. Aufl.: S. 426 f.)

⁹⁸ S. 64. Die Philosophie im XVII. und XVIII. Jahrhundert, S. 48: „Indem die Wahrheit auf Gott allein zurückgeführt wird, ist sie damit, im Sinne Descartes', nicht ihrem eigentlichen Wesen entfremdet, sondern sie erscheint jetzt erst wahrhaft in der Vernunft verankert: denn Gott ist nichts anderes als die Vernunft selbst; er ist die ‚Wahrheit an sich‘, fern von jeder Möglichkeit des Irrtums und der Täuschung.“

⁹⁹ S. 66; vgl. Zur Logik der Kulturwissenschaften, S. 7 f. An anderer Stelle führt nach Cassirer Descartes' methodisches Ideal der logisch-mathematischen Deduktion dazu, die Körperwelt (res extensa) nur in der Ausdehnung zu sehen und in rein geometrischer Sprache zu beschreiben. Die Zwei-Substanzen-Lehre „ist nur ein Korollar und eine notwendige Folge

cartes seinem methodischen Postulat der Einheit der Erkenntnis „ihre metaphysische Begründung und ihre letzte metaphysische Sanktion“ verschaffen will (S. 65), führt gerade seine gegen die Scholastik gerichtete Methode wieder zu ihr zurück. Dennoch hält es Cassirer für „nicht berechtigt, wenn man die Irrtümer, die Descartes als *Forscher* begangen hat, schlechthin seiner *Philosophie* zur Last legt; denn die letztere enthielt in sich, wie der Fortgang der Wissenschaft gezeigt hat, zugleich die Heilmittel gegen diese Irrtümer.“¹⁰⁰ Gleichwohl bleibt es auch 1939 bei der schon 1899 geäußerten Ansicht: „Nicht die Geschichte der Metaphysik, sondern die Geschichte der Wissenschaft ist es, die das eigentliche und dauernde Erbe Descartes' bewahrt hat“ (S. 67), – ein Urteil, das W. Röd in dieser Formulierung für übertrieben hält.¹⁰¹

Liest man Cassirers Descartes-Dissertation von 1899 und das vorliegende, 40 Jahre später erschienene Descartes-Buch, so vermag man nur schwer sowohl Descartes wie Cassirer als dieselben zu erkennen. Die Dissertation sieht Descartes' Denken ideengeschichtlich fast rein negativ. Gemäß Cohens Maxime: „die Männer des 17. Jahrhunderts [. . .] lassen sich ohne Kant, als ihren Vollender, nicht begreifen“,¹⁰² führt für Cassirer die „Erkenntnis der tieferen geschichtlichen Funktion“ des Cartesischen Systems zur Betrachtung nur desjenigen Zusammenhangs, „der zwischen der Begründ-

dieser Grundanschauung. [. . .] Gerade die Einheit der Methode war es somit, die für Descartes gebieterisch die Zweiheit der Substanzen forderte, die ihn zwang, geistiges und körperliches Sein zwei verschiedenen Welten zuzuweisen.“ (Die Platonische Renaissance in England . . . , S. 100f.)

¹⁰⁰ Die Philosophie im XVII. und XVIII. Jahrhundert, S. 13. Schon 40 Jahre früher hatte Cassirer formuliert, „dass die empirischen Mängel der Cartesischen Physik nicht aus dem Ueberwiegen der rationalen Faktoren entspringen, sondern umgekehrt aus der mangelnden prinzipiellen Klarheit über diese Faktoren.“ „Nicht das Uebergreifen der Philosophie erklärt, – wie man behauptet hat – die Mängel von Descartes' Physik; diese stammen vielmehr daher, dass die philosophischen Grundtendenzen in der Gestaltung der Physik nicht durchgreifend genug zur Geltung gekommen sind.“ (Leibniz' System, S. 50, 75)

¹⁰¹ Wolfgang Röd: Descartes, 2. Aufl., München 1982, S. 205f.; vgl.: ders.: Descartes, München/Basel 1964, S. 212.

¹⁰² Cohen: Werke, Bd 1.1, S. 35.

dung des erkenntniskritischen Idealismus in Descartes und seiner Fortführung und Durchbildung in Leibniz und Kant besteht.¹⁰³ So vermag sich denn für Cassirer 1899 nichts anderes zu erweisen als „die elementare Unreife Descartes“ (Cohen¹⁰⁴): „Weder in den philosophischen noch in den spezialwissenschaftlichen Problemen ist Descartes zu einem Ergebnis gelangt, wie es hier als Endglied einer kritischen Fortentwicklung seiner Grundgedanken zu konstruieren versucht wurde.“¹⁰⁵ Wie sonst, bei solcher *petitio principii!* Ganz anders das vorliegende Buch. Mit Kenntnis der gesamten, auch neueren, zeitgenössischen Literatur dazu¹⁰⁶ wird Descartes in einem eigentlichen geschichtlichen Verständnis aus seinem System und seiner Zeit heraus interpretiert. Descartes ist für den 65jährigen Cassirer durchaus nicht einfachhin „jener einseitige ‚Apriorist‘ oder ‚Rationalist‘ [. . .], als der er in der traditionellen Auffassung vieler Handbücher der Philosophiegeschichte noch immer erscheint. Daß man in *dieser* Weise den Schnitt zwischen ‚Erfahrung‘ und ‚Denken‘ nicht führen kann: dafür ist gerade das Werk Descartes‘ ein einziger fortlaufender Beleg.“¹⁰⁷ Für die Zeit der ‚Regulae‘ mag man – wie Olgiati – noch einen ‚rationalistischen Phänomenalismus‘ feststellen, nicht aber für den späteren Descartes.¹⁰⁸

Descartes ist für Cassirer „keine leicht zu durchschauende Natur. Aber der ‚Philosoph mit der Maske‘, als den man ihn oft hingestellt hat, ist er niemals gewesen“; er war vielmehr „ein durchaus ‚konkreter‘ Denker“.¹⁰⁹ Auch 1939 meint Cassirer, „daß in rein *systematischer* Hinsicht alle Keime einer idealistischen Erkenntnislehre und einer idealistischen Seinslehre in Descartes‘ Lehre enthalten sind“; anders aber als noch 1899 oder 1906 will er nun „den historischen *Bestand* dieser Lehre [. . .] von dem, was sie an notwendigen *Folge-*

¹⁰³ Leibniz‘ System, S. 2.

¹⁰⁴ Cohen: Werke, Bd 6, S. 418.

¹⁰⁵ Leibniz‘ System, S. 48.

¹⁰⁶ Dies zeigt eindrucksvoll der Literaturbericht: Die Philosophie im XVII. und XVIII. Jahrhundert.

¹⁰⁷ Die Philosophie im XVII. und XVIII. Jahrhundert, S. 12.

¹⁰⁸ Francesco Olgiati: La Filosofia di Descartes, Milano 1937. Siehe: Die Philosophie im XVII. und XVIII. Jahrhundert, S. 29–33.

¹⁰⁹ Die Philosophie im XVII. und XVIII. Jahrhundert, S. 18f., 52.

rungen in sich zu bergen scheint, bestimmt unterschieden“ haben.¹¹⁰ Daß mehrere Jahrzehnte philosophischer Arbeit Cassirers Sicht von Descartes geändert haben, ist natürlich. So sprach er 1906 davon, es fehle „der Lehre Descartes' an einer selbständigen und eigentümlichen Grundlegung der Ethik“, im Buch über die Leidenschaften der Seele spreche er mehr als Physiologe denn als Ethiker;¹¹¹ 1916 formuliert er, die scholastische Lehre von der ‚doppelten Wahrheit‘ habe bei Descartes nur eine andere Wendung genommen;¹¹² und noch 1932 spricht er verkürzend von der „Cartesischen Lehre, nach der die Leidenschaften nichts anderes als Störungen der Seele [...] sein sollen“,¹¹³ – Sachverhalte, die Cassirer Ende der dreißiger Jahre wesentlich komplexer sieht.¹¹⁴ Auch für den späteren Cassirer ist die Vernunft Descartes' „vor allem die *theoretische* Vernunft, deren großes Vorbild die Mathematik ist.“¹¹⁵ Im vorliegenden Buch jedoch betont Cassirer – im Anschluß an Léon Brunschvicg, der den Voluntarismus Descartes' als gemeinsames Grundelement seiner Methodenlehre und seiner Ethik sieht¹¹⁶ – die *praktische* Vernunft Descartes', seine Ethik, die mit seiner Logik die Einheit *einer* Philosophie bildet.¹¹⁷ Durch Descartes' spätere Wendung vom Intellektualismus zu einem seiner Philosophie entsprechenden ‚Voluntarismus‘ hält Cassirer es sogar für berechtigt,

¹¹⁰ A. a. O., S. 33.

¹¹¹ Das Erkenntnisproblem, Bd 1, S. 525.

¹¹² Freiheit und Form, S. 29.

¹¹³ Die Philosophie der Aufklärung, S. 475; vgl. dort auch S. 140.

¹¹⁴ Schon die (editorisch einbezogene) Aufdeckung der Textänderungen der 2. Aufl. der beiden ersten Bände des ‚Erkenntnisproblems‘ würde vieles deutlich machen, bes. beim 1. Bd, – bis in die Kolummentitel hinein: Lautete z. B. der Kolummentitel der 1. Aufl. auf S. 311 noch: „Substantielle und funktionelle Weltansicht“, so ist er auf der entsprechenden S. 403 der 2. (und 3.) Aufl. geändert zu: „Substantielle und phänomenale Erkenntnis“.

¹¹⁵ Die Philosophie im XVII. und XVIII. Jahrhundert, S. 79; Wiederabdruck in: Cassirer: Rousseau, Kant, Goethe, hrsg. von R. A. Bast, Hamburg 1991, (= PhB 440), S. 109.

¹¹⁶ Léon Brunschvicg: Descartes, Paris 1937. Siehe dazu: Die Philosophie im XVII. und XVIII. Jahrhundert, S. 27–29.

¹¹⁷ Die Philosophie im XVII. und XVIII. Jahrhundert, S. 29, 49 mitte. Siehe auch hier S. 96.

bei Descartes von einem ‚Primat des Praktischen‘ zu sprechen.¹¹⁸ Descartes wird hier weniger wissenschaftstheoretisch oder wissenschaftshistorisch als vielmehr allgemein geistesgeschichtlich gesehen.

In *Teil I* macht Cassirer an zwei Problemen: dem Wahrheitsbegriff und der Einheit des Wissens, den systematischen Rang und die historische Stellung der Cartesischen Philosophie, ihre große prospektive Leistung wie ihre zeitbedingte Grenze deutlich. In der Gegenüberstellung zu Herbert von Cherbury¹¹⁹ zeigt Cassirer Descartes' neuen, einheitlichen, umfassenden und an mathematischer Naturwissenschaft und strenger Gewißheit orientierten Wahrheitsbegriff, der in Descartes' Methode und dem Primat der Intuition vor der Deduktion¹²⁰ eingebettet ist. Wie Dilthey vor ihm und Sartre nach ihm (wenngleich in anderer Ausrichtung)¹²¹ ist auch für Cassirer der Freiheitsbegriff das Descartes als Philosophen der Neuzeit kennzeichnende Moment (hier schon in der Cartesischen Irrtumstheorie: S. 31 ff.), dem die ‚Einheit des Wissens‘, gestützt durch die Methode als *Prinzip* für eine nicht mehr ontologische, sondern epistemologische Ordnung, sowie die mit Descartes einsetzende „kühne, ja überschwengliche Steigerung des Sinnes der Universalität“ (Husserl¹²²) korrespondiert.

Teil II handelt von Descartes' Stellung in seinem Jahrhundert, die zunächst – im *dritten Aufsatz* – anhand des Verhältnisses von Descartes und Pierre Corneille (1606–1684), dem Vollender des klassi-

¹¹⁸ S. 33, 93. Unter diesem Aspekt wird Descartes auch gesehen von Wolfgang Röd: Descartes, 2. Aufl., München 1982.

¹¹⁹ Siehe die Hrsg.-Anm. zu S. 9 auf S. 317.

¹²⁰ „Im Aufbau seiner Erkenntnislehre hat Descartes niemals der Deduktion die erste Stelle eingeräumt; er hat sie jederzeit der Intuition untergeordnet. Dieser Primat der Intuition bildet einen der Züge, der für die Cartesische Erkenntnislehre am meisten charakteristisch ist.“ (Die Philosophie im XVII. und XVIII. Jahrhundert, S. 43)

¹²¹ Zu Dilthey siehe diese Einleitung Anm. 166; zu Sartre siehe: Das Sein und das Nichts, Reinbek 1991, S. 84 oben, und: Die cartesianische Freiheit. In: Sartre: Situationen, Reinbek 1965, S. 157–171.

¹²² Husserl: Ges. Werke, Bd 6, S. 6.

schen französischen Dramas, dargestellt wird. Gegen É. Krantz sieht Cassirer in Descartes nicht den Vater des französischen Klassizismus;¹²³ Cassirer lehnt – gegen G. Lanson – die *Identität* des Cartesischen Geistes mit dem der französischen klassischen Literatur ab, anerkennt aber zentrale Parallelen, die jedoch – gegen Lanson und Faguet – nicht auf äußere Wirkungen Descartes' auf Corneille bzw. umgekehrt oder auf die bloß äußeren Verhältnisse ihrer Umwelt zurückzuführen sind (S. 75, 77, 94), sondern – gerade in ihrer kreativen Dimension – nur auf der *ideengeschichtlichen* Folie ihres Jahrhunderts zu sehen sind. In Corneilles Dramen wie in Descartes' Philosophie stellt sich ein historisch neues Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt, Ich und Welt dar. Beide drücken „das spezifisch moderne Pathos, das Pathos der reinen Subjektivität“ aus, Descartes nach der theoretischen und ethischen, Corneille nach der dichterischen Seite hin (S. 90). Und wie Descartes' Psychologie sich gegen die (die Poetik des 17. Jahrhunderts beherrschende) Aristotelische Psychologie wendet, so weichen die Charaktere in Corneilles Dramen von denen in Shakespeares Dramen ab; Corneilles Dramen behaupten ihre Eigenständigkeit gegenüber der Poetik des 17. Jahrhunderts: ihre Unterwerfung unter die Aristotelischen Regeln ist nur eine scheinbare (S. 113), und der moralischen Belehrung und Wirkung durch die ‚Reinigung der Affekte‘ steht Corneille skeptisch gegenüber (S. 102f.). Das Gemeinsame in der Psychologie Descartes' und Corneilles ist die „Kraft der Vereinheitlichung, der gedanklichen Kondensation“ (S. 79), die Anerkennung der zwei Seiten der Reflexion: „als theoretische und moralische Reflexion, als eine Grundkraft der Seele [. . .], als eine Kraft, die zwar durch die Leidenschaft verdunkelt und erschüttert, aber nicht schlechthin vernichtet werden kann“, und – als ein für den französischen Klassizismus typisches Moment – der „psychologischen Abstraktion und Reflexion“ auf das Physiologische hin (S. 85f.). Was Descartes und Corneille *ideell*, nicht bloß äußerlich, verbindet, ist ihre „Stellungnahme zum Ganzen des Daseins“ (S. 94), ihre „gleiche Grundstimmung“ (S. 101, 111) und ihre „Wertskala“ (S. 96), in denen die

¹²³ Expressis verbis sagt dies Cassirer auch in: Thorilds Stellung in der Geistesgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts, Stockholm 1941, S. 110f.

Affekte weder ausgerottet, noch sich selbst überlassen bleiben, sondern als „Organon für alle Lebensgestaltung“ (S. 95) dienen sollen. Auch der fünfte Aufsatz beschäftigt sich in seinem fünften Kapitel mit Corneille als zeitgeschichtlicher Folie,¹²⁴ nun vor allem in bezug auf Königin Christina, die Cassirer (ideengeschichtlich) als „ideelles Spiegelbild“¹²⁵ von Corneilles Dramen interpretiert, deren Frauengestalten ihm „den Schlüssel zu Christinas Charakter“, auch zum Verständnis ihrer Thronentsagung, liefern (S. 271 f.).

Der *vierte Aufsatz* – dessen Einordnung in den zweiten Teil des Buches nicht zwingend erscheint – widmet sich der Entstehungszeit eines in Descartes' Nachlaß aufgefundenen und erst 1701 publizierten Textfragmentes, dem Dialog ‚La recherche de la vérité par la lumière naturelle‘.¹²⁶ Baillet sprach 1691 die bloße Vermutung aus, der Dialog falle in die letzten Lebensjahre Descartes'; Buchenau plädierte 1906 für die Jahre zwischen 1644 und 1647 als Entstehungszeit, der Ch. Adam 1908 in Band 10 der großen Descartes-Ausgabe sowohl für Descartes' Frühzeit als auch für den Sommer 1641 Wahrscheinlichkeit zuschreibt. K. Jungmann vertritt im selben Jahr die These der frühen Entstehungszeit (vermutlich Herbst 1629).¹²⁷ G. Cantecor vertrat in zwei Aufsätzen von 1923 und 1928 eine frühe Datierung,¹²⁸ während H. Gouhier 1924 und 1929 meint, der Dialog sei 1647 entstanden.¹²⁹ E. Gilson schloß sich dieser Auf-

¹²⁴ S. 256 mitte, 257 unten.

¹²⁵ S. 254; siehe auch S. 259.

¹²⁶ Nach der Ausg. von A. Buchenau 1906 in der ‚Philos. Bibliothek‘ (Leipzig: Dürr'sche Buchhandlung; PhB 26a) legte G. Schmidt 1989 eine dreisprachige Neuedition vor (Würzburg: Königshausen & Neumann; Elementa-Texte 3).

¹²⁷ A. Baillet: *La Vie de Mr. Descartes*, Bd 2, Paris 1691, S. 406 f., 475; Buchenau in der Vorrede seiner Edition, S. XVI; Descartes: *Oeuvres*, publ. par Ch. Adam et P. Tannery, Bd 10, Paris 1908, (Reprint 1966), S. 208, 493, 531; K. Jungmann: *René Descartes*, Leipzig 1908.

¹²⁸ *La vocation de Descartes*. In: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 96, 1923, S. 393–400; *A quelle date Descartes a-t-il écrit la ‚Recherche de la Vérité‘?*. In: *Revue d'Histoire de la Philosophie* 2, 1928, S. 254–289.

¹²⁹ *La Pensée Religieuse de Descartes*, Paris 1924; *Sur la date de ‚La Recherche de la Vérité‘ de Descartes*. In: ders.: *Études d'histoire de la philoso-*

fassung 1925 an.¹³⁰ F. Alquié plädiert (wegen des Dialog-Rahmens) für den Sommer 1641.¹³¹ 1981 schließlich kehrt A. Bortolotti gegen Gouhier und Cassirer zur These der frühen Entstehungszeit zurück;¹³² G. Schmidt legt sich in seiner neuen Edition nicht fest. Cassirer griff 1938 mit dem im vorliegenden Buch (an vierter Stelle) wiederabgedruckten Aufsatz in die Debatte mit der – bis dahin neuen – These ein, der Dialog sei erst in Stockholm entstanden. In einem weiteren, ein Jahr später erschienenen Aufsatz beschäftigt sich Cassirer erneut mit dieser Frage; er gesteht „bestimmte Lücken meiner Kenntnisse, die ich erst nach der Niederschrift meines Aufsatzes ausfüllen konnte“, vor allem durch Cantecors zweiten Aufsatz von 1928, den er bei Abfassung des ersten Aufsatzes noch nicht kannte. Mit ihm setzt sich Cassirer in diesem neuen Aufsatz als „Ergänzung“ zu seinem ersten ausführlich auseinander und bekräftigt seine frühere These.¹³³ Das scheint ein nur für die Kenner und Spezialisten der Descartes-Forschung wichtiges Problem, zumal auch nach Cassirer selbst die Schrift *inhaltlich-systematisch* keine Rätsel aufgibt: sie enthält gegenüber den anderen Texten Descartes' nichts prinzipiell Neues.¹³⁴ Aber auch hier will Cassirer zeigen, wie wichtig diese Frage letztlich ist, biographisch wie ideengeschichtlich (S. 145, 173, 176); es ist eben kein „bloß-individuelles Problem“ (S. 128). Immerhin ist nach Cassirer kein anderer Text Descartes' so geeignet, eine erste Einführung in dessen Gedankenwelt zu geben (S. 119).

phie française, Hildesheim/New York 1976, S. 32–55 (Erstveröffentlichung 1929).

¹³⁰ La pensée religieuse de Descartes. In: Revue de Métaphysique et de Morale 32, 1925, S. 535 f.

¹³¹ Descartes: Oeuvres philosophiques. Textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié, Bd 2, Paris 1967, S. 1102, 1103/1104.

¹³² Sulla datazione della ‚Recherche de la vérité‘ di Descartes. In: Rivista critica di storia della filosofia 36, 1981, S. 343–378.

¹³³ Über Bedeutung und Abfassungszeit..., a. a. O., S. 198. Cassirer nahm nur den früheren Aufsatz in das vorl. Buch auf; er ist kürzer und allgemeiner, ideengeschichtlicher gehalten als der spätere, detaillierte Forschungsaufsatz.

¹³⁴ S. 145; Cassirer: Über Bedeutung und Abfassungszeit..., a. a. O., S. 194.

Cassirers These: Der Dialog ist Descartes' spätestes Werk; er ist in Stockholm, d. h. nach September 1649 entstanden, und zwar als Einführungsschrift und Grundriß seiner Philosophie für den persönlichen Unterricht Königin Christinas; er gehört zu den von Descartes für Christina verfaßten geheimen Denkschriften, den „certains petits mémoires secrets“, von denen Baillet 1691 berichtet;¹³⁵ der Text blieb Fragment, weil Descartes' Tod seine Vollen- dung verhinderte.¹³⁶ Mit dieser These entfallen nach Cassirer eine große Zahl von Rätseln und Schwierigkeiten dieses Dialogfrag- ments; sie erklärt auch die stilistische und methodische Ausnahme- stellung dieses nicht zur Publikation bestimmten Textes, für dessen Datierung nur inhaltliche und werkimmanente Kriterien zur Verfü- gung stehen. Vor allem im späteren Aufsatz geht es Cassirer darum, „die Unterschiede, die er [der Dialog] zweifellos gegenüber anderen Werken dieser Epoche darbietet, aus den Bedingungen seiner Ent- stehung zu erklären: aus der Absicht, in welcher er verfasst und aus der besonderen Situation, in der er entstanden ist.“¹³⁷ Bei diesem Text handelt es sich weder um eine biographisch orientierte Refle- xion (wie im ‚Discours‘), noch um eine systematische Problement- wicklung (wie in den ‚Meditationen‘), auch nicht um eine ergebnis- und summenhafte Darstellung (wie in den ‚Prinzipien‘), sondern um ein dialogisches Drama; Descartes spricht weder die Sprache des systematischen Philosophen, noch die des nur sich selbst belehren- den Forschers, sondern die des sich in schwieriger Lehrsituation befindenden Pädagogen, zu der er erst durch den Briefwechsel mit der Pfalzgräfin Elisabeth herangereift war.¹³⁸ In einem ebenso leicht- en wie souveränen Ton will hier ein zurückgezogen lebender, allem Ruhm und aller Öffentlichkeit entsagender Denker den Grundriß seiner angefeindeten Philosophie einer Schülerin nahebringen, de- ren gesellschaftliche Stellung, Interessen und bisheriger Bildungs-

¹³⁵ Diese Thesen sind *expressis verbis* ausgesprochen: S. 137, 140f., 143f., 162, 173; Über Bedeutung und Abfassungszeit . . . , a. a. O., S. 196.

¹³⁶ S. 144; Über Bedeutung und Abfassungszeit . . . , a. a. O., S. 197.

¹³⁷ Über Bedeutung und Abfassungszeit . . . , a. a. O., S. 215.

¹³⁸ Dies sagt Cassirer auch in: Die Philosophie im XVII. und XVIII. Jahrhundert, S. 52 mitte.