Claus Zittel

Theatrum philosophicum

Descartes und die Rolle ästhetischer Formen in der Wissenschaft

WISSENSKULTUR UND GESELLSCHAFTLICHER WANDEL

Herausgegeben vom Forschungskolleg 435
der Deutschen Forschungsgemeinschaft
»Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel«

Band 22

Claus Zittel

Theatrum philosophicum

Descartes und die Rolle ästhetischer Formen in der Wissenschaft

Akademie Verlag

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft,
des Landes Hessen und der Max Planck Research Group: »Das wissende Bild«, Florenz.

Abbildung auf dem Einband: Darstellung des Herzens aus: Renatus Des Cartes de homine, figvris et latinitate donatus a Florentio Schuyl, Leiden 1662.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

ISBN 978-3-05-004050-9

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2009

Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieses Buches darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikroverfilmung oder irgendein anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

Satz: Sina Nikolajew, Berlin
Druck und Bindung: Druckhaus »Thomas Müntzer«, Bad Langensalza
Einbandgestaltung: Dorén + Köster, Berlin

Printed in the Federal Republic of Germany

Für Sylwia Sylwiarum

„Der Scribent ist bemühet, die Phantasie der Leser mit Gedancken anzufüllen, das heißt in der Sprache des Hrn. Descartes, er will ihnen Bilder von den Dingen in das Gehirne mahlen. Die Phantasie des Lesers ist das Tuch, auf welchem er seine Gemählde aufträgt.“[1]

1 Johann Jacob Bodmer, *Critische Betrachtungen über die Poetischen Gemählde der Dichter*, Zürich 1741, S. 39.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 13
Danksagung 25

I. Teil – Mirabilis Scientiæ Fundamenta – Von der wunderbaren Wissenschaft zur Wissenschaft der Wunder (1619-1628) 27

1) Die Philosophie des jungen Descartes 29
2) Eine Ur-Szene der Moderne 35
3) Von den Träumen der Vernunft. Traum, Einbildungskraft und Erkenntnis beim jungen Descartes 36
3.1) Kurzer Exkurs zur *admiratio* 43
3.2) Traum, Prophetie und die Rhetorik der Konversion 45
4) *Scientia mirabilis*: *mathesis* oder *sapientia universalis*? 46
4.1) *„Saltem per imitationem"* 51
4.2) „A cracked brain man, an Enthusiast" 59
5) Figuren der Ähnlichkeit 66
6) Methode und Gedächtnis: „clavis totius mysterii" 73
7) Das Ordnen als *ars* zur Vorbereitung der intuitiven Erkenntnis 79
7.1) „In der Phantasie gemalte Bilder" 80
7.2) Aufmerksamkeit 83
7.3) *Ingenium* und *phantasia* 84
7.4) Die Falten des Gedächtnisses 87
8) Wissenschaft der Wunder 90
8.1) Automaten und andere kunstfertige Trugwerke 96
8.2) Zeichenmaschinen 99
8.3) *„Ex imitatione cabbala germanorum"*. Descartes im Zeichen des Rosenkreuzes 104

II. Teil – Descartes' Artistenphilosophie – (Übergänge und Transformationen des ästhetischen Frühwerks) 111

Einleitung 113

1) Darstellungsformen. 116

1.1) Theatrum philosophicum 116

1.2) Das Leben als Gemälde, die Philosophie als Roman 119

1.3) Der Diskurs als Form 129

1.4) Der Verstand als Maler 132

2) Schlußformen. 136

2.1) Intuition – Deduktion / Disposition – Deduktion 136

2.1.1) Denken und Sticken. Die Ausbildung des ‚Spürsinns' 139

2.1.2) Indirekte Kausalitäten 140

2.1.3) Apriori-Deduktionen? 143

2.2) Maschinen, Monster und Mörder: Zur Reichweite mechanistischer Erklärungen bei Descartes 146

2.2.1) Artefacta und Ficta 150

2.3) Weisen der Welterzeugung (1): Perspektivenwechsel, Projektion, Analogie und Deduktion 156

2.3.1) Himmels-Körper und menschliche Körper im Fluß. Analogien zwischen Kosmogonie und Embryologie 160

2.3.2) Liaisons dangereuses et harmoniques 168

2.3.3) Cur ergo aliquando fiunt monstra? „Warum also entstehen manchmal Monster?" 169

2.3.4) Mechanistische Magie 173

2.3.5) Resumé 178

3) Descartes' Experimentalphilosophie 179

3.1) Descartes und der Mpemba-Effekt 179

3.2) Erfahrung bei Descartes 182

3.3) Primat der Praxis 184

3.4) Experimente 187

3.5) Zum Zusammenspiel von Beobachtung, bildlicher Konzeption und wissenschaftlicher Erklärung in Descartes' *Die Meteore* 189

3.5.1) Parhelia 189

3.5.2) Die Ausgangslage 193

3.5.3) Descartes' „Konkrete Geometrie" oder: Descartes als *Bricoleur* . 195

3.5.4) Die Zusammenarbeit mit Künstlern 206

3.5.5) Descartes' Wetter-Porträts 208

3.5.6) Die Form des Wassers. 209

3.5.7) Catch the wind 213
3.5.8) Wolkenmalerei 215
3.5.9) Gespenster am Himmel 217
3.5.10) Schnee-Bilder 219
3.5.11) Zwischenresultat 226

III. Teil – Abbilden und überzeugen bei Descartes 229

1) Bilder des ‚Rationalismus'? 231

2) Zur Epistemologie des Bildes:
Einige begriffliche Vorklärungen und Fallbeispiele 241
2.1) Illustrative Funktion 242
2.2) Wissensorganisation 243
2.3) Bild-Beweise 244
2.4) Bilder und empirische Evidenz 248
2.5) Vesalius' Idealismus 251
2.6) Fabricius' Bilderserien: Empirische Evidenz
als Harmonie der Täuschungen 258
2.7) Harveys Bilderfeindschaft 261
2.8) Demonstrationes ad oculos 266
2.9) Evidenz der Bilder? 273

3) Bilder-Denk-‚Modelle'? Die Bilder der *Dioptrik* 280
3.1) Das Camera-Obscura-Problem 288
3.2) Abbilden und Leserlenkung 299

4) Maschinenbilder / Menschenbilder?
Der Bilderstreit um den *Traité de l'homme* 306
4.1) Explanatorische Bilder? 306
4.2) Habent sua fata libelli 308
4.3) Facta und Ficta 316
4.4) Intelligible Mechanismen? 318
4.4.1) Reflexionen zum Reflex 321
4.4.2) Traumtheater 326
4.5) Virtuelle Anatomie 330
4.5.1) Reise ins Herz des Textes 331
4.5.2) Hauch / *spiritus* 335
4.6) Transparente Illusionen 336

5) Weisen der Welterzeugung (2): Planetenschiffe (Zu den Bildern aus *Le Monde* und den *Principia*) 348
5.1) Wer erfand die Bilder zu *Le Monde*? 348
5.2) Imaginationen von Bild-Analogien 352
5.3) Imaginative Analogien und imaginative Deduktionen 357
5.4) Quid sit perceptio clara, quid distincta 361
5.5) Ein Beispiel: Planetengeburten, – ‚vernünftig imaginiert' 364
5.6) Visus 367
5.7) Cartesische Figurationen und die *Kunst* der Deduktion 369
5.8) Die Verwandlungen von Phänomenen in Gründe resp. Demonstrationen . 372
5.9) Descartes' Material 376
5.10) Descartes' Formenlehre 378
5.11) Bild-Attraktionen. Descartes' ästhetische Deduktion des Magnetismus . 382
5.12) Wissen im Entwurf: Be-Greifen und Zeichnen 391
6) Beschluß: Die Chimären der Vernunft 395

Abbildungsverzeichnis 399

Literaturverzeichnis 403

Personenindex 429

Einleitung

„A l'occasion de quoi je suis bien aise de prier ici nos neveux, de ne croire jamais que le choses qu'on leur dira viennent de moi, lorsque je ne les aurai point-même divulgées." (Descartes, *Discours de la méthode*, AT VI, S. 70)[2]

Descartes' Nachruhm ist gewaltig, keine Auseinandersetzung mit der Kultur der frühen Neuzeit, keine Selbstverständigung über die geistigen Grundlagen der Moderne und schon gar kein Studium der Philosophie- und frühneuzeitlichen Wissenschaftsgeschichte kommt an ihm vorbei. Wie immer, wenn ein einzelner Denker von den nachfolgenden Generationen in den Rang eines Giganten erhoben wird, stellen sich jedoch Mythen, Legenden und Gewißheiten so sehr vor das Werk, daß dieses oft nur noch zur Bestätigung einverleibter Vorurteile herangezogen wird. Wer jedoch Descartes' Philosophie in ihren Grundzügen zu kennen glaubt, dessen Lektüre droht erfahrungsarm und repetetiv zu werden. So kreist die Descartesforschung auffällig immer wieder um die gleichen Textstellen, um die stets gleichen und ziemlich seltsam anmutenden Themen wie die Cogito-Gewißheit, dem Außenwelt-Skeptizismus, und das Leib-Seele-Problem zu diskutieren.[3] Die großen Leitlinien der Des-

---

2 Die Schriften und Briefe Descartes' werden zitiert nach: *R. Descartes, Œuvres de Descartes*, hrsg. v. Ch. Adam– P. Tannery, 11 Bde., 2. Aufl. Paris 1971-75, zit. als: AT und nach den folgenden Übersetzungen: *Regulae ad directionem ingenii* (lat./dt.), hrsg. u. übers. v. L. Gäbe, Hamburg 1973 (wird zit. unter Angabe der Regel mit Seitenzahl sowie der Seitenzahl von AT X); *Leitfaden der Musik*, übers. v. J. Brockt, Darmstadt 1992; *Discours de la Méthode / Bericht über die Methode* (frz./dt.), übers. v. H. Ostwald, Stuttgart 2001; *Meditationes de Prima Philosophia / Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, hrsg. u. übers. v. G. Schmidt, Stuttgart: 2001; *Briefe*, hrsg. v. M. Bense, übers. v. F. Baumgart, Köln 1949; *Die Welt oder Abhandlung über das Licht* (frz./dt.), hrsg. u. übers. v. G. M. Tripp, Weinheim 1989; *Die Prinzipien der Philosophie*, hrsg. u. übers. v. A. Buchenau, Hamburg 1955; *Die Prinzipien der Philosophie* (lat./dt.), hrsg. u. übers. v. Chr. Wohlers, Hamburg 2005; *Dioptrik*, übers. v. G. Leisegang, Meisenheim am Glan 1954; *Über den Menschen* (1632) sowie *Beschreibung des menschlichen Körpers* (1648), übers. v. K. Rothschuh, Heidelberg 1969; *Die Leidenschaften der Seele / Les passions de l'ame* (frz./dt.), hrsg. u. übers. v. K. Hammacher, Hamburg 1996; *Les Météores / Die Meteore* (frz./dt.), hrsg., übers. u. komm. v. C. Zittel, Frankfurt 2006 sowie *René Descartes: Tutte le lettere*, 1619-1650 (frz./lat./holl.), hrsg. v. Giulia Belgioioso, Mailand 2005. Für die Zitierweise gilt: Um jeweils klarzustellen, ob aus der Übersetzung oder nach dem Original zitiert wird, gebe ich beim Zitieren von Descartes' Schriften jeweils den Kurztitel an. Die Sekundärliteratur wird in erster Nennung mit vollem Titel, dann mit Autor und Angabe des Publikationsdatums des betreffenden Textes genannt.

3 Vgl. dazu: John Cottingham, Why do History of Philosophy? in: T. Sorell – G.A. Rogers, *Analytic Philosophy and History of Philosophy*, Oxford 2005, S. 83-128.

Die Descartes-Forschung ist indes so umfangreich und je nach Gegenstandsbereich und philosophischer

cartes-Interpretation bleiben dabei unangetastet: Descartes' Wende zur Subjekt-Philosophie sowie seine am Vorbild der Mathematik orientierte Durchformalisierung der Erkenntnistheorie gilt für viele Philosophen weithin selbstverständlich als Wasserscheide zur Moderne. Descartes allein habe eine Ein-Mann-Revolution in den Wissenschaften und der Philosophie durchgeführt, das mentalistische Paradigma eingeläutet und in der Selbstvergewisserung der Vernunft dem Wissen ein neues, sicheres Fundament gegeben. In philosophischen Lehrbüchern und Lexika figuriert Descartes entsprechend als Begründer des Rationalismus,[4] als Bewußtseinsphilosoph, als Aufklärer', Kritiker der Sinne, als Vater der modernen Philosophie und Wissenschaft.[5] Kaum ein Philosoph, dem, wenn er sich Descartes' Werk zuwendet, nicht Hegels Ruf im Ohr klingt, mit Descartes sehe er endlich Land.[6]

Seltsamerweise neigen jedoch viele Philosophiehistoriker dazu, dieses gelobte Land in seiner Weite und Vielgestaltigkeit zu ignorieren und nur ein vergleichsweise winziges Terrain zu vermessen. Denn primär stützt man sich auf Descartes' *Discours de la méthode* und seine *Meditationes*, die dadurch zu Gründungstexten der Moderne avancierten. Aus den anderen Schriften Descartes' werden meist nur einzelne Stellen herausgepickt, die zum kanonischen Descartes-Bild passen. Über 90 Prozent von Descartes' Werk, vor allem seine naturphilosophischen Schriften in ihren materialen Teilen und das umfangreiche Briefkorpus, werden überwiegend ausgeblendet. Der bekannteste Philosoph der frühen Neuzeit ist zugleich einer der Unbekanntesten.[7]

Schule heterogen, daß hier in der Einleitung kein spezifischer Forschungsstand resümiert werden kann. Die Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur erfolgt daher permanent, wobei in den einleitenden Kapiteln zu den jeweiligen Hauptteilen sowie an thematisch passenden Stellen in den Fußnoten themenspezifische Überblicke gegeben werden.

4 Vgl. z.B.: J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Paris 1988; L. Loeb, *From Descartes to Hume. Continental metaphysics and the development of modern philosophy*, Ithaca 1981; L. Newman, Descartes' Rationalist Epistemology, in: Alan Nelson (Hrsg.), *A Companion to Rationalism*, Blackwell 2005; D. Pereboom, *The rationalists: critical essays on Descartes, Spinoza, and Leibniz*, Lanham 1999, G. Rodis-Lewis, *Descartes et le rationalisme*, Paris 1996.

5 Zu den Descartes-Legenden vgl.: Hans-Peter Schütt, *Die Adoption des ‚Vaters der modernen Philosophie'. Studien zu einem Gemeinplatz der Ideengeschichte*, Frankfurt a.M. 1998.

6 „Wir kommen eigentlich jetzt erst zur Philosophie der neuen Welt und fangen diese mit Cartesius an. Mit ihm treten wir eigentlich in eine selbständige Philosophie ein, welche weiß, daß sie selbständig aus der Vernunft kommt und daß das Selbstbewußtsein wesentliches Moment des Wahren ist. Hier können wir sagen, sind wir zu Hause und können wie der Schiffer nach langer Umherfahrt auf der ungestümen See ‚Land' rufen. Cartesius ist einer der Menschen, die wieder mit allem von vorn angefangen haben; und mit ihm hebt die Bildung, das Denken der neuen Zeit an." Hegel, *Geschichte der Philosophie*, Werke in 20 Bänden, Frankfurt 1971, Bd. 20, S. 120.

7 Dieser Befund spiegelt sich auch in der Editionslage. Viele Schriften Descartes' liegen in keiner verläßlichen Ausgabe vor, die französische Standardausgabe seiner Schriften (AT) ist editionswissenschaftlich überholt und gibt, wie auch neuere Einzelausgaben, noch nicht einmal die von Descartes selbst veröffentlichten Texte in der Gestalt der Erstdrucke wieder. Die deutsche Descartes-Forschung hat ein noch größeres Editionsproblem: Von wichtigen Schriften Descartes' gibt es keine Übersetzungen (z.B. von den meisten Briefen, den embryologischen Schriften, dem Frühwerk). Einige Ausgaben nehmen schwerwiegende Eingriffe in die Textgestalt bis hin zu unausgewiesenen Kürzungen vor (*Briefe, Dioptrik, Prinzipien, Leidenschaften der Seele)*. Auch Duktus und Terminologie werden verändert (*Über den Menschen*), und in allen Ausgaben werden Abbildungen verändert oder gestrichen. Ähnliches gilt für die englischsprachigen Editionen (im Einzelnen werde ich auf die Schwächen der jeweiligen Ausgaben noch an passender Stelle hinweisen).

Erfolgreich wurde so ein Descartes-Bild etabliert, das in den der Philosophie benachbarten Disziplinen ungeprüft übernommen und mit anderer Wertung versehen werden konnte. Auch hier liest man viele Texte Descartes' nicht, scheint doch Descartes ohnehin bereits als Schurke ausgemacht, der für alle verhängnisvollen Entwicklungen in der Kulturgeschichte haftbar zu machen ist. Descartes wird zum Antihelden stilisiert, er erscheint insbesondere in kulturhistorischer Perspektive als der Bilderfeind der frühen Neuzeit, der Verfechter eines mathematischen Fundamentalismus und einer strikt mechanistischen Erklärung der Natur, zudem als ein metaphysischer Dualist, der wundersame Interaktionen von Körper und Geist durch die Zirbeldrüse behauptet. Kurzum, wie Pierre Guenancia unlängst notierte: „L'esprit cartésien n'a pas très bonne image aujourd'hui. Il est souvent synomyme d'un rationalisme autoritaire et réducteur."[8]

Durchgesetzt hat sich diese Sicht auf Descartes nicht zuletzt durch die tätige Mithilfe Michel Foucaults. Mit dem „cartesischen Zeitalter der Vernunft" beginne, so Foucault, die „Große Gefangenschaft."[9] Anhand der Erfahrung des Traumes und des Schlafes habe Descartes „nun jene Hypothese" entwickelt, „die sämtliche sinnlichen Grundlagen der Erkenntnis zugrunde richten und nur die intellektuellen Grundlagen der Gewißheit freilegen wird."[10] Manch heutiger Foucault-Verehrer sieht sich mittlerweile gar veranlaßt, Weckrufe auszustoßen: „Es wird Zeit, daß wir aus dem Cartesischen Traum von dem einen Weg, dem Diskurs der Methode aufwachen, der von der Seinsvergewisserung des denkenden Ich seinen Ausgang nimmt und sich im Lesen des ‚großen Buchs der Welt' erfüllt."[11]

Es ist der Zweck der vorliegenden Untersuchung, dieses von der Forschung in Zirkulation gebrachte Descartes-Bild zu revidieren, indem sie konsequent Descartes' Texte einer ‚ästhetischen' Lektüre unterzieht. Es soll aufgewiesen werden, daß in allen Phasen von Descartes' Denken ästhetische Formen seine Philosophie prägen. Die Leitthese hierbei ist, daß diese ästhetischen Formen nicht allein in der bloßen Repräsentation, Vermittlung oder äußerlichen Einkleidung von Wissen zum Tragen kommen, sondern elementar bei der Generierung und Validierung von Wissen beteiligt sind. Im Zentrum meiner Analysen stehen daher nicht rhetorische oder didaktische Aspekte des Wissens, sondern die Frage, wann und wie literarische Darstellungsformen, Bilder und Metaphern in Descartes' Argumentationen, Deduktionen und seiner empirischen Forschungspraxis integriert werden und diese dadurch tiefgreifend prägen, also wie diese ästhetischen Modi Descartes zufolge daran beteiligt sind, Wissen zu erzeugen und zu rechtfertigen. Zugleich verbindet sich mit dieser ästhetischen Revision des Descartesbildes eine historiographische Pointe, denn wenn gezeigt werden kann, daß die Philosophie des Erzvaters des Rationalismus eine ästhetische, und oft gar

---

8 Pierre Guenancia, *Descartes – Bien conduire sa Raison*, Paris 1996, S. 7.

9 Michel Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft: eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt 1973, S. 68ff.

10 Michel Foucault, Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer, in: *Schriften II*, Frankfurt a.M. (1972) 2002, S. 300-331, hier: S. 301.

11 Hans-Jörg Rheinberger, *Iterationen*, Berlin 2005, S. 27. Aber auch Vertretern orthodoxer Wissenschaftstheorie dient Descartes heute meist nur als willkommener Pappkamerad, dem man pauschal unsinnige Positionen zuschreiben und so leicht abschießen kann: Z.B.: Antonio R. Damasio, *Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*, München 2001; Keith Devlin, *Goodbye, Descartes: The End of Logic and the Search for a New Cosmology of the Mind*, New Jersey 1997.

visuelle Dimension besitzt, dann verliert die zentrale Führungsachse der traditionellen Philosophiegeschichtsschreibung ihren fix geglaubten Angelpunkt.

Das klassische Descartes-Bild soll hierbei von drei Seiten aus verändert werden.

1. Durch eine genetische Analyse, indem das ästhetische Frühwerk miteinbezogen und aus seinem wissenskulturellen Kontext heraus gedeutet wird.
2. Durch die systematische Untersuchung von Descartes' epistemischen Praktiken
3. Durch die systematische Analyse der in diesen epistemischen Praktiken zum Einsatz kommenden Bilder sowie der sie in Anschlag bringenden Vermögen der Phantasie und Imagination.

Mit diesem Vorhaben verbinde ich auch zwei weitere Hoffnungen. Zum einen hoffe ich, so die philosophische Ästhetik aus ihrem Schattendasein holen zu können, in das sie sich häufig durch die Beschränkung auf die Exegese einschlägiger Texte aus der Geschichte philosophischer Ästhetik manövriert. Am Fallbeispiel ‚Descartes' soll statt dessen verdeutlicht werden, daß die Disziplin der Ästhetik fruchtbar zu einer Wissenschaft ästhetischer Konzepte ausgeweitet werden kann, deren Aufgabe es wäre, sowohl die Rolle von Phantasie, Imagination und Kunst in allen philosophischen Themenbereichen zu bestimmen[12] als auch die philosophischen Implikationen der jeweiligen Darstellungsformen von Wissen zu untersuchen. Zum andern hoffe ich, aus der Philosophie heraus einen Beitrag dazu leisten zu können, die wohletablierte Abgrenzung der Philosophiegeschichtsschreibung zur Wissenschaftsgeschichte aufzulockern.

Denn diese Grenzlinien sind mit Blick auf die Frühe Neuzeit besonders unsinnig. Philosophen und Wissenschaftshistoriker, die sich der frühen Neuzeit widmen, befassen sich nicht nur mit derselben Periode, sondern auch oft mit denselben Personen und manchmal auch sogar mit den gleichen Texten. Dies liegt bekanntlich in der Natur der Sache, denn zu jener Zeit gab es die moderne Trennung von Philosophie und Wissenschaft nicht. Eine Konsequenz, die Philosophiehistoriker aus dieser Einsicht ziehen müßten, wäre daher, auch die nicht-kanonischen Themen der kanonischen Philosophen mit in ihre Betrachtung einzubeziehen, also etwa Hobbes' naturwissenschaftliche Traktate zu lesen oder Francis Bacons Hauptwerk *Sylva Sylvarum* zu befragen. Dies geschieht allerdings sehr selten. Christoph Lüthy resümierte die Lage jüngst treffend:

> „Despite the growing willingness to work in an interdisciplinary manner, it is still true that historians of philosophy tend to leave much of natural philosophy to historians of science, while the latter deliberately ignore the philosophical embedding of their ‚science' and even a good part of what the seventeenth century called ‚scientia', notably theology."[13]

---

12 So war es einst von Baumgarten bei der Gründung der Ästhetik als philosophischer Disziplin noch vorgesehen: „Die Wissenschaft des imaginativen Denkens und der Darlegung des so Gedachten ist die ÄSTHETIK DER PHANTASIE." „Scientia imaginando cogitandi et ita cogitata proponendi est AESTHETICA PHANTASIAE." Alexander Gottlieb Baumgarten, Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus. Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichtes (1735), in: ders., *Texte zur Grundlegung der Ästhetik*, übers. u. hrsg. von Hans Rudolf Schweizer, Hamburg 1983, § 570.

13 Christoph Lüthy, What to Do with Seventeenth-Century Natural Philosophy? A Taxonomic Problem, in: *Perspectives on Science* 8 (2000), S. 164-195, hier: S. 167. Vgl. auch: Margaret J. Osler, The canonical

Die Folge ist: Es gibt ein gemeinsames Forschungsgebiet von Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte, jedoch mit künstlich separierten Forschungsgegenständen und auf diesen gründend, zwei unterschiedliche Geschichtsschreibungen mit jeweils weiteren unterschiedlichen Binnendiskussionen. Zwar legen beiden Disziplinen ihre Gründungsmythen in den gleichen Zeitraum, doch die Unterschiede sind frappant:

1. Im Unterschied zu den Tabula-rasa-Konstruktionen in der Philosophiegeschichte gibt es seit Jahrzehnten in der Wissenschaftsgeschichte eine sehr komplexe Diskussion darüber, ob es überhaupt eine wissenschaftliche Revolution gab und wenn, dann in welcher Disziplin und in welchem Sinne.[14] Physiologie, Embryologie, Kosmogonie, und weite Bereiche der Naturgeschichte, so wurde seither klar, fügen sich keineswegs nahtlos in die wissenschaftliche Revolutionsgeschichte ein.
2. Die Abgrenzungen zwischen Wissenschaft und Pseudowissenschaft sind angesichts von Newtons, Gilberts, Boyles, Harveys, Keplers, Leibniz', aber auch Bacons Tummeln in Bereichen der Alchemie und Magie oder des Animismus flüssig geworden,[15] in der Philosophie indes sind sie weitgehend intakt. Insbesondere Descartes' rationalistische Weste blieb in den Augen der meisten Philosophiehistoriker blütenweiß.
3. In der Wissenschaftsgeschichtsschreibung wurden durch das Einbeziehen sozialer und kulturelle Einflüsse, Patronagesituationen, Praktiken, Experimente, Instrumente etc, und ihrer konsequenten Historisierung die alten Diskussionen zwischen internalistischer und externalistischer Betrachtung der Wissenschaftsentwicklung verabschiedet, zugunsten lokaler Studien und Untersuchungen von spezifischen epistemischen Konfigurationen.[16] Veränderungsprozesse kennen in der neueren Wissenschaftsgeschichte viele Akteure. Kaum etwas davon findet sich in der Historiographie der Philosophie wieder. Die Philosophiegeschichtsschreibung bleibt weitgehend internalistisch und fortschrittsorientiert und zudem auf wenige ‚große Denker' ausgerichtet. Die Leitlinien werden primär an der Wirkungsgeschichte von Wissenschaft gewonnen, nicht an deren Entstehungsgeschichte, – man zieht sie je nach Tradition von Descartes zu Kant oder von Descartes zu Locke, wobei man meist einem anachronistischen Empirismus-Rationalismus-Schema folgt.[17]

Imperative: Rethinking the Scientific Revolution, in: dies. (Hrsg.), *Rethinking the Scientific Revolution*, Cambridge 2000, S. 3-24, und Eric P. Lewis, Cartesianism Revisited, *Perspectives on Science* 15.4 (2007), S. 493-522.

14 Vgl. dazu allgemein: Stephen Shapin, *Die wissenschaftliche Revolution,* Frankfurt a.M. 1998.

15 Vgl. z.B. John Henry, *The Scientific Revolution and the Origins of Modern Science*, New York 2002; Stephen Pumfrey, No Science, Therefore No Scientific Revolution?, in: Dominique Pestre (Hrsg.), *L'étude sociale des sciences*, Paris 1992, S. 61-86; C. Zittel, Konstruktionsprobleme des Sozialkonstruktivismus, in: ders. (Hrsg.), *Wissen und soziale Konstruktion*, Berlin 2002, S. 87-108; Barbara Bauer, Nicht-teleologische Geschichte der Wissenschaften und ihre Vermittlung in den Medien und Künsten. Ein Forschungsbericht, in *Wolfenbütteler Barock-Nachrichten* 25 (1998), S. 3-35; Christoph Meinel, Okkulte und exakte Wissenschaften, in: August Buck (Hrsg.), *Die okkulten Wissenschaften in der Renaissance*, Wiesbaden 1992, S. 21-43.

16 Vgl. Lorraine Daston, Early Modern History meets the History of the Scientific Revolution. Thoughts towards a Rapprochement, in H. Puff – Chr. Wild (Hrsg.), *Zwischen den Disziplinen. Perspektiven der Frühneuzeitforschung,* Göttingen 2003, S. 37-53; Andrew Cunningham – Perry Williams, De-centring the ‚big picture': The origins of „modern science" and the „modern origins" of science, in: *British Journal for the History of Science* 26 (1993), S. 387-483.

17 Vgl. z.B. stellvertretend: Gunnar Skirbekk – Nils Gilje, *Geschichte der Philosophie*, Frankfurt a.M. 1993, Bd. 1, S. 317f.; Lothar Kreimendahl, *Philosophen des 17. Jahrhunderts*, Darmstadt 1999, S. 17; G.E. Par-

Philosophische ‚Texte' der Frühen Neuzeit erscheinen indes aus heutiger Sicht häufig sehr heterogen. In ein und demselben Traktat konnten metaphysische neben praktischen Fragen verhandelt werden, Berichte über Natur-Beobachtungen neben theoretischen Erklärungen stehen, autobiographische Exkurse neben trockenen Deduktionen, Tabellen neben kühnen Metaphern, und eindrucksvollen Abbildungen. Descartes handelt z.B. innerhalb einer Schrift, der *Dioptrik*, von Brechungsgesetzen, von Sinnesphysiologie und Anatomie, von Instrumentenbau und Linsenschleiferei. Die *Dioptrik* ist selbst der Form nach ein Essay, dieser besteht aus Diskursen, in denen die Leser angesprochen werden und die Argumentation wird von zahlreichen Abbildungen begleitet. Entsprechend ist das ganze Material, das ein Descartes-Interpret vorfindet überaus heterogen und komplex, und nötigt ihn, sich in ganz unterschiedliche Wissensbereiche einzuarbeiten, von der Meteorologie bis zur Embryologie, von der Kunst- zur Literaturgeschichte, von den Erklärungen des Magnetismus, der Geologie oder des Regenbogens bis zu philosophischen und theologischen Grundsatzfragen. Kurzum, man trifft nur selten auf einen ‚reinen' philosophischen Text heutigen Sinne.[18]

Wie interpretiert man solche Texte, was wählt man aus, um es in welche Kontexte und welche Entwicklungslinien zu stellen? Gefordert wäre eine Betrachtung, die der unübersichtlichen Komplexität ihres Gegenstands insofern Rechnung trägt, als sie diese mit in ihre eigene Methodologie aufnimmt, und ihrerseits wissenschaftshistorische, philosophische, soziologische, kunsthistorische, kultur- und literaturwissenschaftliche, Perspektiven verbindet.

Mit der vorliegenden Arbeit versuche ich dem bunten Charakter solcher Texte Rechnung zu tragen, indem ich meine Untersuchung just auf die Schnittstellen zwischen Philosophie, Wissenschaft, Literatur und Kunst richte. Methodisch werde ich mir dabei, das forschungsstrategische Konzept von ‚Wissenskultur' zunutze machen, wie es in den vergangenen Jahren in den philosophischen Teilprojekten des Frankfurter Sonderforschungsbereich *Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel* gemeinsam ausgearbeitet wurde. Dort haben wir vorgeschlagen, die klassische Arbeitsteilung von Erkenntnistheorie und Historie aufzugeben und eher die Kämpfe um die Etablierung neuer Standards für Wissen in den dazugehörigen

---

kinson (Hrsg.), *Routledge History of Philosophy, IV, Renaissance and 17th Century Rationalism*, 1993. D. Garber – M. Ayers (Hrsg.), *Die Cambridge History of 17th Century Philosophy*, Cambridge 1998, verbleibt, trotz hochkarätiger Einzelbeiträge, dem angelsächsischen Kanon von Descartes zu Locke verpflichtet und entsprechend geographisch lokal eingeengt; der Neue Überweg bietet hingegen ein viel weiter gefächertes Spektrum an Einzeldarstellungen, 320 Viten z.B., und bezieht Süd-und Osteuropa ein. Viele Beiträge hierin verzichten jedoch ausdrücklich auf die philosophische Situierung ihrer Darstellungen. Vgl. auch dazu die vorzügliche Analyse von Lüthy (2000) sowie: Dominik Perler, Ein historisch geschärfter Blick auf die Philosophie der frühen Neuzeit, in: *Philosophische Rundschau* 46 (1999), S. 43-55.

18 Mit Recht hat daher Dominik Perler den in der Philosophiegeschichtsschreibung meist fraglos zugrunde gelegten Textbegriff anhand der literarischen Form von Descartes' *Meditationes* kritisiert und zugleich grundsätzlich das allgegenwärtige historiographische Empirismus-Rationalismus-Schema in Frage gestellt. Vgl. D. Perler, Was ist ein frühneuzeitlicher philosophischer Text? Kritische Überlegungen zum Rationalismus/Empirismus-Schema, in: H. Puff – Ch. Wild (Hrsg.), *Zwischen den Disziplinen? Perspektiven der Frühneuzeitforschung*, Göttingen 2003, S. 55-80. Was für die *Meditationes* gilt, gilt, wie man in der Folge noch sehen wird, weit mehr für die anderen Schriften Descartes'. Zur Kritik des historiographischen Empirismus-Rationalismus-Modell vgl. man insbesondere auch: H.-J. Engfer, *Empirismus versus Rationalismus? Kritik eines philosophie-historischen Schemas*, Paderborn 1996.

wissenskulturellen Kontexten in den Blick zu nehmen, als die Theorien des Wissens selber. Die zentrale Idee dabei ist, Wissenskulturen als epistemische Praktiken zu bestimmen, also als Praktiken des Erzeugens, Erwerbens, Prüfens, Ordnens, Darstellens, Etablierens und Tradierens von Wissen. ‚Wissenskultur' fungiert somit als Vermittlungskonzept zwischen traditionell epistemischen Untersuchungen zum Wissen und rein kulturwissenschaftlichen oder soziologisch-gesellschaftlichen Deutungen.[19] Durch das Einbeziehen von epistemischen Praktiken sowie durch die damit einhergehende Berücksichtigung auch nichtpropositionaler Formen des Wissens wie z.B. Bilder, geht dieses Konzept auch über die in den vergangenen Jahren in der Philosophie etablierte ‚Konstellationsforschung' hinaus, da es sich nicht nur auf historische Untersuchung von Konstellationen zwischen Begriffen bzw. Denkräumen beschränkt.[20]

Das Verfahren, Wissenskulturen als epistemische Praktiken zu beschreiben, habe ich mit Blick auf Descartes daher auf zweierlei Weise an die Eigentümlichkeit seines Philosophierens anzupassen versucht. Erstens habe ich mir vorgenommen, mich nicht an den bloßen Begriffs- und Methodendefinitionen Descartes' zu orientieren, sondern zu rekonstruieren, wie Descartes seine Begriffe und Methoden konkret einsetzt, aus welchen Forschungskontexten heraus er sie entwickelt, in welche Metaphern er sie kleidet, und was sie de facto leisten. Es ist eine bekannte Einsicht Wittgensteins, daß die Bedeutung eines Begriffs sich über seine Verwendung in der Sprache erschließt.[21] In der Descartes-Forschung jedoch gibt es z.B. den merkwürdigen Brauch, daß der *Discours de la méthode*, der drei Essays einleitete, welche die in ihm skizzierte Methode in praktischer Anwendung vorführen sollten, fast immer nur isoliert interpretiert wird. Der Naturphilosophie Descartes' wird z.B. häufig auf diesem Weg pauschal ein mathematisch-deduktiver Grundzug bescheinigt, obgleich in den dazugehörigen einzelwissenschaftlichen Proben der Methode es alles andere als mathematisch-deduktiv (im heutigen Sinne) zugeht. Entsprechend ist es nicht nur möglich, sondern üblich, daß umfangreiche Abhandlungen über Descartes' ‚Naturbegriff' verfaßt werden, ohne daß auch nur eine Zeile aus denjenigen seiner Schriften zitiert wird, die sich eingehend der Erklärung von Naturphänomenen widmen.[22]

Ein gänzlich anderes Descartes-Bild ergibt sich jedoch, wie ich im Einzelnen vorführen werde (Teil II: Descartes' Experimentalphilosophie), wenn Descartes' epistemische Praktiken, seine Methoden der Wissensgenerierung und praktischer Rechtfertigung in den Vordergrund der Betrachtung rücken und wenn man diese Praktiken mit denen Harveys, Bacons

---

19 Vgl. dazu: Wolfgang Detel, Wissenskulturen und epistemische Praktiken, in: J. Fried (Hrsg.), *Wissenskulturen. Beiträge zu einem forschungsstrategischen Konzept*, Berlin 2004, S. 119-132 sowie die Sammelbände: W. Detel – A. Becker (Hrsg.), *Wissensideal und Wissenskultur bei Platon*, Stuttgart 2002; W. Detel – C. Zittel (Hrsg.), *Wissensideale und Wissenskulturen in der frühen Neuzeit*, Berlin 2002; Zittel (2002); M. Lutz-Bachmann – A. Fidora – P. Antolic (Hrsg.), *Erkenntnis und Wissenschaft / Knowledge and Science. Probleme der Epistemologie in der Philosophie des Mittelalters*, Berlin 2004.

20 Über die von Dieter Henrich angeregte ‚Konstellationsforschung' informiert der Sammelband: Martin Mulsow – Marcelo Stamm (Hrsg.), *Konstellationsforschung*, Frankfurt a.M. 2005.

21 Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt 2001, § 1 u. 108.

22 Z.B. Gregor Schiemann, *Natur, Technik, Geist: Kontexte der Natur nach Aristoteles und Descartes in lebensweltlicher und subjektiver Erfahrung*, Berlin 2005. Zu den Problemen analytisch orientierter Philosophen mit der Philosophiegeschichte siehe allgemein: Tom Sorell, On Saying No to History of Philosophy, in: G.A.J. Rogers – Tom Sorell (Hrsg.), *Analytic Philosophy and History of Philosophy*, Oxford 2005, S. 43-60.

oder Gilberts vergleicht. Descartes erscheint dann so, wie er auch von seinen Zeitgenossen und noch lange im 18. Jahrhundert gesehen wurde, also nicht primär als Vertreter einer Subjektphilosophie, sondern als Autor naturphilosophischer Schriften und praktizierender Naturforscher, der mit radikalen Thesen und einer phantastischen Wirbeltheorie aufwartet und diese mit kühnen Bildern[23] und Metaphern veranschaulicht. Man nahm Descartes im 17. Jahrhundert aus guten Gründen weithin als Baconianer, Romancier und enthusiastischen Schwärmer wahr.

Mit diesen epistemischen Praktiken eng verwoben sind die bereits erwähnten ästhetischen Faktoren des Imaginierens, literarischen Gestaltens und Abbildens sowie das Stiften von bildhaften Analogien und deiktischer Bezüge, durch welche Descartes seine Philosophie organisiert. Oft verwendet dabei Descartes in seinen Texten visuelle Analogien und anschauliche Metaphern, über die Brücken zu den Abbildungen und von dort aus wieder zurück geschlagen werden. Auch diese ästhetischen Faktoren gilt es, das ist meine zweite methodische Vorgabe, nicht abstrakt zu definieren, sondern konkret in ihren jeweiligen Kontexten zu beschreiben, um erst aus der Beschreibung etwa der Bildverwendung sowie den Text-Bild-Interaktionen heraus ihre Funktion zu erhellen. Wie zu zeigen sein wird, gibt es bei Descartes auf der sprachlichen und visuellen Ebene ein wohlkalkuliertes und *expressis verbis* gefordertes Zusammenspiel von Imagination und Vernunft.

Die sich hierbei hauptsächlich ergebenden Problemstellungen sind: Schaut man nicht mit dem üblichen Tunnelblick allein in die wenigen Texte, auf denen das klassische Descartes-Bild basiert (also den *Diskurs über die Methode* und die *Meditationen*), stellt man nicht nur mit Verwunderung fest, daß die meisten seiner Texte voller Bilder sind, sondern auch, daß die Texte über weite Strecken aus Bildbeschreibungen bestehen. Man mache sich nur einmal kurz bewußt, in wie vielen Texten Descartes' sich Bilder finden. Man trifft auf sie sowohl in zahlreichen Briefen und kleineren nachgelassen Texten als auch in den Schriften: *Musicae Compendium*, *Regulae*, *La Dioptrique*, *Les Météores*, *La Géométrie*, *Le Monde*, *De l'homme*, *Principia*, *Primae Cogitationes circa animalium*, *De Mechanica*.

Descartes hat sogar weit mehr als jeder andere Philosoph der frühen Neuzeit Bilder zur Unterstützung seiner Argumentationen eingesetzt. Diese Bilder sind sonderbarerweise weitgehend unbekannt.[24] Warum also bebildert ein als Bilderfeind ebenso verehrter wie verschrieener Philosoph seine Texte? Und warum verschwindet in der Folge in der Philosophiegeschichtsschreibung die visuelle Dimension seines Denkens nahezu vollständig? Wie konnte man die seitenlangen Bildbeschreibungen übersehen oder übergehen? Was ist deren Funktion?

Offenkundig ist Descartes' intensive Beschäftigung mit Bildern für die traditionelle Descartes-Auslegung ein Ärgernis, denn die Abbildungen wurden in den meisten Editionen in

---

23 Unter Bildern kann man sowohl Metaphern als auch Abbildungen verstehen. Wenn ich von ‚Bildern' spreche, dann meine ich Abbildungen.

24 Bislang wurden in der Descartes-Forschung die Abbildungen sehr selten thematisiert, und mit Ausnahme eines klugen Aufsatzes von Lüthy ging die Beschäftigung nie soweit, daß konkret die Argumentationen, in denen die Abbildungen vorkommen rekonstruiert und die Bilder in ihren Kontext gedeutet worden wären. Vgl.Chr. Lüthy, Where Logical Necessity Becomes Visual Persuasion: Descartes' Clear and Distinct Illustrations, in: Ian Maclean – Sachiko Kusukawa (Hrsg.), *Transmitting Knowledge: Words, Images and Instruments in Early Modern Europe*, Oxford 2006, S. 97-133.

ihrer Anzahl reduziert, verändert oder ganz unterdrückt und in fast allen Interpretationen übergangen. Dabei handelt es sich bei diesen Bildern nicht wie zumeist bei seinen Zeitgenossen um programmatische Titelkupfer oder um einfache Diagramme, sondern Descartes versieht seine naturphilosophischen Schriften durchgehend mit raffinierten Abbildungen, die häufig sowohl diagrammatische wie mimetische Elemente zugleich aufweisen und er nimmt auf diese im Text durchweg Bezug. Die Bilder stehen bei ihm somit stets in explikatorischen Zusammenhängen, wobei sie weit über das bloße Illustrieren oder didaktische Vermitteln eines Arguments hinausgehen.

Welche Funktionen die Bilder im Einzelnen übernehmen, ist jedoch bis heute weitgehend ungeklärt und wird in dieser Arbeit erstmals und spezifisch für die jeweilige Schrift herausgearbeitet. Dabei werde ich auch versuchen zu klären, wie sich Descartes' Bildbeschreibungen zu seinen Naturbeobachtungen verhalten. Seine Bilder sind meist nicht mimetisch, dennoch werden oft sie und nicht die äußere Natur beschrieben. Auf welche Weise schieben sich die Bilder bei Descartes also zwischen die beobachtete und die erklärte Natur? Wie vermitteln sie zwischen sichtbarer, imaginierter und theoretisch explizierter Welt? Wie verhalten sich die Abbildungen zu den sprachlichen Bildern und literarischen Darstellungsformen?

Im Unterschied zu den Abbildungen bei Galilei, Hobbes, oder Leibniz, deren epistemisches Potential Horst Bredekamp[25] in den letzten Jahren erstmals erschlossen hat, kann man aufgrund der großen Anzahl der Bilder und der unterschiedlichen intensiven Text-Bild-Interaktionen bei Descartes die Bildfunktionen noch differenzierter bestimmen. Ausgerechnet Descartes' als bilderfeindlich verfemte Schriften sind daher Musterbeispiele, an denen sich die epistemologischen Funktionen von wissenschaftlichen Bildern studieren lassen. Da ich für mein Vorhaben auf keine Vorbilder zurückgreifen konnte, war daher auch ein deskriptiver Apparat für die Beschreibung der einzelnen Bildfunktionen zu entwickeln.

Descartes legt unter anderem seine Schriften als eine Schule des Sehens an. Er versucht, die Imagination des Lesers zu kontrollieren und zugleich Naturphänomene bildhaft zu konzeptualisieren, insbesondere dann, wenn er Hypothesen über die unsichtbaren Mikrostrukturen der Welt veranschaulichen will. Die Modi der Naturbeobachtung, Erfahrung und die Weisen der Erklärung werden durch die Bilder erweitert und neu konzipiert, wie genau dies vonstatten geht, werde ich anhand von Fallanalysen zu erklären versuchen. Wie sich zeigen wird, verändert und erweitert Descartes durch die Inanspruchnahme ästhetischer Modi nicht zuletzt auch sein Verständnis von Deduktion und Methode. In manchen Fällen läßt sich sogar vorführen, daß die Abbildungen die Argumentationen Descartes' nicht nur unterstützen, sondern sogar erst ermöglichen. Dadurch soll offenbar werden, auf welch krassem Reduktionismus die klassischen Descartes-Lesarten fußen. Ich verbinde damit die Hoffnung, daß auch wenn man sich über meine Interpretationen der Bildfunktionen im Einzelnen streiten wird, selbst halsstarrige Leser zukünftig nicht mehr umhin können werden, Descartes' Schriften mit anderen Augen zu betrachten.

---

25 Horst Bredekamp, *Die Fenster der Monade - Gottfried Wilhelm Leibniz' Theater der Natur und Kunst*, Berlin 2004; ders., *Galilei der Künstler - Der Mond, die Sonne, die Hand*, Berlin 2007; ders., *Thomas Hobbes' Visuelle Strategien*, Berlin 2002. Es ist bezeichnend, daß der Impuls, auch die visuelle Dimension des Philosophierens von Hobbes, Leibniz und Galilei wahrzunehmen, nicht aus der Philosophie, sondern aus der Kunstgeschichte kommt.

In einer früheren Vorstudie habe ich versucht, die Bildfunktionen bei Descartes systematisch zu typologisieren.[26] Mittlerweile bin ich zur Einsicht gekommen, daß dies letztlich nicht recht gelingen kann, da die von Descartes eingesetzten Abbildungen zu eng mit ihren jeweiligen Kontexten verwoben sind. Als ich begann, diese Bildkontexte genauer zu befragen, zeigte sich unter anderem, daß sich je nach Gegenstandsbereich der Status und die Funktion der Abbildungen ändert, also z.B. chaotische Phänomene wie die Meteore anders im Bild eingefangen werden müssen als etwa berechenbare optische Erscheinungen und daß innerhalb einer Schrift die Abbildungen auf je besondere Weise miteinander verknüpft werden. Gerade die Differenzen in der Bildverwendung erwiesen sich als signifikant. Dies erforderte eine Änderung in der Darstellungsweise, da nun die Schriften, in denen Abbildungen vorkommen, für sich betrachtet werden mußten. Im Zuge der Arbeit an dieser Untersuchung war daher auch eine von Descartes' Hauptschriften, *Les Météores*, in die Descartes-Forschung ‚einzuführen'. Diese Schrift war bislang nicht ins Deutsche übersetzt und wurde kaum je interpretiert, ist aber nun zentraler Bezugspunkt meiner Ausführungen.[27]

Die vorliegende Arbeit ist insgesamt so angelegt, daß zwar im Großen und Ganzen eine nach Periode und Themengebiet spezifizierter Durchgang durch Descartes' Schriften unter ästhetischen Vorzeichen vorgenommen wird, doch das schließt nicht aus, daß manche Fragestellung in neuem Kontext wiederauftaucht und dort aber genauer oder mit anderer Facette expliziert wird. Dadurch gibt es immer wieder Rückverweise und es kommt zu nachträglichen Differenzierungen. Was also anhand einer Einzelanalyse noch befremdlich anmuten mag, soll, wenn man am Ende alle Text- und Bilduntersuchungen zusammennimmt, durch deren wechselseitige Bestätigung und Kommentierung klar und deutlich einsichtig geworden sein. Mir ist bewußt, daß sich manche Philosophiehistorikerinnen und Philosophiehistoriker von meiner Descartes-Lesart vor den Kopf gestoßen fühlen werden, weshalb deren Absicherung durch Belegzitate massiver erfolgen mußte, als gemeinhin üblich.

Ausgehend von Descartes' ästhetischer Frühphilosophie, insbesondere von seiner Gründungslegende der neuen Wissenschaft in seinem berühmten Traumbericht, werden zunächst die rhetorischen Muster und kognitiven Ansprüche von Descartes' Metaphern und seiner frühen Traumerzählung analysiert (Teil I). Herausgearbeitet wird hierbei die zentrale Rolle der Imagination als Erkenntnisvermögen beim jungen Descartes'. Vor diesem Hintergrund können dann die Entwicklungen und Transformationen ästhetischer Konzepte in ihrer jeweiligen Funktion für die Naturphilosophie des mittleren und späten Descartes' aufgezeigt werden (Teil II). In diesem Zusammenhang wird auch das Verhältnis von Descartes' Darstellungsformen, Metaphern und Abbildungen zu seinen Erklärungen befragt und dabei dargelegt, inwiefern Descartes weiterhin an der Einbildungskraft als zentraler Erkenntnis-Kategorie festhält. Hierbei wird auch Descartes als Pionier empirischer Naturbeobachtung vorgestellt (Kap.: Schnee-Bilder). Durch einen Vergleich von Descartes' Abbildungen mit denen seiner Konkurrenten und Vorläufer (Teil III: Überlegungen zur Epistemologie des Bildes) will ich zudem zeigen, daß Descartes' Bilder innovativ sind und daß er in vielen Fällen sogar eine ganz eigene Bildsprache entwickelt, mit deren Hilfe er in die Lage versetzt wird, komplexe Naturphänomene zu erklären.

---

26 Vgl. C. Zittel, Abbilden und Überzeugen bei Descartes, in: K. Enenkel – W. Neuber (Hrsg.), *Cognition and the Book. Intersections. Yearbook for Early Modern Studies,* Leiden – Boston 2004, S. 535-601.
27 Descartes, *Les Météores / Die Meteore.*

In einem Fall wird dieser Aufbau unterbrochen: Da in Teil II, wenn ich Descartes' Experimentalphilosophie darstelle, diese sich als mit Bildern intim verschränkt erweist, gebot der sachliche Zusammenhang, die formale Ordnung der Arbeit zu verletzen und die sonst für den III. Teil reservierten Bildanalysen bereits anhand von Descartes' Schrift: *Les Météores* im Vorgriff durchzuführen.

Die Descartesforschung ist hochspezialisiert geworden und hat sich von Fragen und Problemstellungen, wie sie von der Frühneuzeitforschung in den Nachbardisziplinen diskutiert werden, weitgehend isoliert. In den Kulturwissenschaften ausgerufene ‚turns' wie cultural turn, pictorial oder iconic turn, experimental turn etc. werden in der Philosophiegeschichtsschreibung zumeist ignoriert – worüber sich die meisten Philosophen eher freuen. Die Konzentration auf Spezialfragen ist jedoch nicht nur forschungsstrategisch gefährlich, da sie den Austausch mit anderen Fächern und Forschungsansätzen erschwert, sie blockiert auch innerhalb der Philosophiegeschichtsschreibung dringend nötige Änderungen, insbesondere die Öffnung zur Wissenschaftsgeschichte und zur Bildwissenschaft, durch die sich auch die Philosophie als Teil einer allgemeiner gefaßten Wissensgeschichte begreifen lernen könnte.

Danksagung

Die vorliegende Arbeit entstand während der Zeit meiner langjährigen Mitarbeit im Frankfurter Sonderforschungsbereich 435 ‚Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel', dessen Mitgliedern ich für nahezu 10 Jahre konstruktiver Zusammenarbeit herzlich danke. Abgeschlossen wurde das Manuskript am Max-Planck-Institut in Florenz, ein besonderer Dank gilt daher auch den Mitstreitern unserer Florentiner Forschergruppe: ‚Das Wissende Bild' für den kritischen kunsthistorischen Blick, den sie auf meine Überlegungen zum wissenschaftlichen Bild geworfen haben.

Allen, die in den letzten Jahren mit mir meine Überlegungen zu Descartes diskutiert haben, möchte ich herzlich für ihre Kritik und Anregungen danken, namentlich: Alexander Becker, Mario Biagioli, Beate Ceranski, Heiko Damm, Wolfgang Detel, Karl Enenkel, Moritz Epple, Willem van Horn, Dana Jalobeanou, Ursula Kocher, Thomas Leinkauf, Karin Leonhard, Helmut Lethen, Christoph Lüthy, Craig Martin, Falk Müller, Kathrin Müller, Wolfgang Neuber, Alessandro Nova, Dominik Perler, Thomas Rahn, Hans-Gert Roloff, Ralph Rhenius, Hole Rössler, Brigitte Scheer, Volker Scherliess, Friedrich Steinle, Nicola Suthor, Michael Thimann, Jörg Trempler, Iris Wenderholm, Rebecca M. Wilkin, Catherine Wilson, Jean-Claude Wolf und Sina Nikolajew für das sorgfältige Einrichten des Manuskripts, vor allem aber: Sylwia Werner.

I. Teil

Mirabilis Scientiæ Fundamenta

Von der wunderbaren Wissenschaft zur Wissenschaft der Wunder (1619-1628)

1) Die Philosophie des jungen Descartes

Wie in der Einleitung skizziert, ist mit dem Namen Descartes' die Grundlegung der neuzeitlichen Wissenschaft – sei es affirmativ oder kritisch – untrennbar verknüpft. Für die einen gilt er als Wegbereiter exakter Wissenschaft, für die andern ist er der Ausgangspunkt einer einseitig szientistischen (Herrschafts-)Rationalität, welche die sinnlich-qualitative Naturanschauung der Renaissance zugunsten einer am Ideal der Mathematik orientierten Durchformalisierung der Erkenntnistheorie liquidierte. Der Siegeszug des Cartesianismus war von so durchschlagendem Erfolg, daß er bis heute das Bild der Neuzeit maßgeblich prägt. Die zumeist unter diesem Auspizium durchgeführten philosophiegeschichtlichen Rekonstruktionen beschreiben entsprechend den Anfang dieser Epoche als einen sich im Zeichen des Cartesianischen Rationalismus vollziehenden Wechsel vom ontologischen zum mentalistischen Paradigma.

So nützlich derartige Makromodelle für das Abfassen von Philosophiegeschichten sein mögen, für eine differenzierte Betrachtung der vielfach verwickelten und vielschichtigen Entwicklungsvorgänge zur Zeit der Epochenschwelle sind sie ungeeignet,[28] denn sie führen zu einer normativ am späteren Ideal orientierten und entsprechend selektierenden Darstellung,[29] durch deren groben Rost nicht nur das Frühwerk Descartes', sondern die meisten seiner Texte fallen. Der historiographische Kahlschlag, zu dem sich meist philologische Unbekümmertheit gesellt, übertüncht mit dem gewaltsamen Ausblenden historischer und begrifflicher Zusammenhänge die systematische Schwäche nicht weniger Philosophiehistoriker, sich nicht auf andere Wissenskonzeptionen einlassen zu können, die Alternativen zu den eigenen sein könnten und die eigenen Positionen relativieren würden. Anstelle einer Bereitschaft zu Fremdheitserfahrungen, die vor allem eine philosophiehistorische Forschung motivieren und rechtfertigen können, da durch sie die eigenen Mechanismen der Traditionskonstruktion durchschaubar werden, regiert die Selbstbestätigung durch Projektion des ei-

---

28 Daran ändern auch solche Differenzierungsversuche nicht, wie sie Herbert Schnädelbach in: Zum Verhältnis von Diskurswandel und Paradigmenwechsel in der Geschichte der Philosophie, in: ders., *Zur Rehabilitation des animal rationale*, Frankfurt 1992, S. 395, vorschlägt, der den Cartesianismus als „durch einen metaphysischen Diskurs im mentalistischen Paradigma" gekennzeichnet sieht. Vgl. auch seine allgemeine, nach dem Vorbild Thomas Kuhns entworfene Darstellung der Abfolge von Paradigmen in der Philosophiegeschichte in: Ekkehard Martens – ders. (Hrsg.), *Philosophie. Ein Grundkurs*, Reinbek 1985 (Artikel „Philosophie", Kap. 3.1), die Grobeinteilung der Philosophiegeschichte nach dem Schema: ontologisches-mentalistisches-linguistisches Paradigma hat sich fatalerweise weithin im philosophischen Sprachgebrauch eingebürgert. Vgl. auch Schnädelbach, Descartes und das Projekt der Aufklärung, in: W. Niebel – A. Horn – H. Schnädelbach (Hrsg.), *Descartes im Diskurs der Neuzeit*, Frankfurt 2000, S. 186-206, sowie K.-O. Apel, Das cartesianische Paradigma der Ersten Philosophie: Eine kritische Würdigung aus der Perspektive eines anderen (des nächsten?) Paradigmas, ebd., S. 207-229.

29 Zur Kritik an der fast ausschließlich an Descartes orientierten Wissenschaftsgeschichtsschreibung, wie sie etwa von Jürgen Mittelstraß gepflegt wird, vgl. Thomas Leinkauf, *Mundus combinatus. Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ (1602-1680)*, Berlin 1993, S. 11, Anm. 1; S. 64, Anm. 55; S. 151, Anm. 54.; vgl. auch: Paolo Rossi, *Clavis Universalis: Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milano 1960, Anm. 62, S. 175: „Ad una perfetta conoscenza dei testi cartesiani non corrisponde, cosi nel caso del Beck come in quello del Gouhier, una altretanto perfetta conoscenza dei testi filosofici e non filosofici circolanti nella cultura francese ed europea del primo Seicento."

genen Standpunktes in das historische Material. Unter umgekehrten Vorzeichen gilt dies auch für diejenigen Deutungsrichtungen, die dem Cartesianischen Vernunftkonzept die Gegenrechnung aufmachen und den verdrängten Theorien wieder zu ihrem Recht verhelfen wollen, da sie nur *ex negativo* das Cartesianische Modell und sich selbst in ihrer vermeintlich subversiven Position bestätigen. In ihren Augen figuriert Descartes als der große Antipode, gegen dessen „mathematischen Fundamentalismus" eine „cognitio sensitiva" als das „historisch und epistemisch Ursprünglichere" aufgewertet und eingeklagt werden muß.[30]

In den späteren Abschnitten meiner Arbeit werde ich versuchen zu zeigen, daß je nach wissenschaftlichem Gegenstandsbereich Descartes seine Methode je anders ausbuchstabiert und auch dort die schlichten Oppositionen nicht greifen. Angesichts der späteren Schriften ist vor allem der Anachronismus einer gesonderten Betrachtung von vermeintlich philosophischen und wissenschaftlichen Anteilen in Descartes' Werk der Grund für verzerrende Rekonstruktionen seines Denkens. Im Gegenzug wird es in meiner Arbeit unter anderem darum gehen, den Zusammenhang zwischen Wissenschaftspraxis und Philosophie bei Descartes aufzuzeigen. Für Descartes' Frühwerk jedoch ist vor allem dessen Verschlingung mit Überlieferungssträngen aus der magischen, mnemonischen und rhetorischen Tradition relevant. Diese besondere epistemische Konfiguration gilt es im ersten Teil dieser Arbeit herauszuarbeiten und auszudifferenzieren, damit in den späteren Teilen deutlich gemacht werden kann, wie diese Konfiguration dann durch Descartes' Experimentalpraxis und dem Einsatz von Bildern sich zu einer ästhetischen Wissenschaft entwickelt.

Im Unterschied zu undialektischen Fortschreibungen der „Dialektik der Aufklärung" kam Frances Yates im Zuge ihrer Forschungen zu den verdrängten Strängen der philosophischen Tradition zur Überzeugung, es

> „dürfte selbst der mathematische und mechanische Fortschritt, der die Weiterentwicklung des 17. Jahrhunderts ermöglichte, von hermetischen Einflüssen in der früheren Bewegung gefördert worden sein. Das Aufkommen moderner Wissenschaft sollte vielleicht als ein zweiphasiger Prozeß betrachtet werden; den ersten Abschnitt bildet die hermetische oder magische Phase der Renaissance mit ihrer Basis in einer animistischen Philosophie, den zweiten die Entwicklung der ersten oder klassischen Periode moderner Wissenschaft im siebzehnten Jahrhundert. Beide Bewegungen sollten, schlage ich vor, aufeinander bezogen untersucht werden."[31]

Yates verweist in diesem Zusammenhang auf Rossis exemplarische Arbeit: *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*[32] und versucht am Übergang von Giorgis Zahlenmystik zu Mersennes Mathematikkonzeption diesen Entwicklungsgang zu verdeutlichen. Gleichwohl bleibt Descartes für sie, wie auch für viele andere verdienstvolle Apologeten unterdrückter Traditionen,[33] der Fluchtpunkt jenes radikalen Umgestaltungs- und Vereinheitli-

---

30 Wolfram Hogrebe, *Metaphysik und Mantik. Die Deutungsnatur des Menschen*, Frankfurt 1992, S. 62f. oder auch Manfred Pohlen – Margarethe Bautz-Holzherr, *Eine andere Aufklärung*, Frankfurt 1991, S. 404-496: „Ein psychohistorischer Exkurs zur Moderne. Die Schöpfung der modernen Mentalität. Descartes' Instaurierung des Diskurses der Moderne".

31 Frances A. Yates, *Giordano Bruno in der englischen Renaissance*, Berlin 1989, S. 99f.

32 Paolo Rossi, *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, Bari 1957.

33 Vgl. Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt 1974, S. 82-91; Leinkauf (1993), S. 133-136; Ernesto Grassi, *Macht des Bildes: Ohnmacht der rationalen Sprache*, Köln 1970, S. 194-196; Wilhelm

chungsprozesses der Wissensformen, an dessen Ende auch die letzten Spuren der Renaissancephilosophien getilgt sind.

Yates' wie Rossis Konzeptionen sind indes noch insofern traditionalistischen ideengeschichtlichen Fortschrittsvorstellungen verhaftet, als sie Magie und Wissenschaft nach heutigen Differenzierungskriterien historisch separieren und weiterhin eine Entwicklungsgeschichte von der Magie zur Wissenschaft unterstellen. Demgegenüber möchte ich just anhand von Descartes zeigen, daß solche Gegenüberstellungen von Magie und Wissenschaft, von *imaginatio* und *ordo*, von Sinnlichkeit und Rationalität keine adäquaten Beschreibungsmuster darstellen, um Descartes' Frühwerk differenziert zu erfassen. Notorisch werden in Rekonstruktionen von Descartes' Denken die ‚rationalen' Elemente der *Imaginatio* sowie die imaginativen Anteile der Ratio unterschätzt oder aus der Erkenntniskonzeption jeweils ganz herausgekürzt. Es wird sich jedoch bei näherer Betrachtung herausstellen, daß von Descartes in allen Phasen seines Denkens Mischformen jener kognitiven und imaginativ-konstruktiven Verfahren der Wissensgenerierung und -ordung entwickelt und eingesetzt wurden, die Yates noch fein säuberlich mal der Magie mal der Wissenschaft zuschlägt. Yates' methodischer Vorschlag, wenn man ihn im gerade erwähnten Sinne modifiziert und die Interaktionsformen von Imagination und Verstand in Blick nimmt, läßt sich nicht nur auf die Übergangsphase bis hin zu Descartes anwenden, sondern auch für die Entwicklung von Descartes' Denken selbst fruchtbar aufgreifen. Anders als im vergleichbaren Falle Bacons, sieht man sich bei Descartes allerdings der Schwierigkeit ausgesetzt, daß sein Frühwerk größtenteils verloren und das verbliebene Material zumeist entweder nur fragmentarisch oder indirekt überliefert ist. Gleichwohl kommt man, wenn man die unter teilweise so rätselhaften Titeln wie *Olympica, Parnassus, Studium bonae mentis, Physico-mathematica, Thaumantis regia* überlieferten Texte, von denen einige durch die Herausgeber unter der Bezeichnung *Cogitationes privatae* ediert wurden, zusammennimmt – und noch den Briefwechsel mit Beeckmann sowie das *Musicae compendium* hinzurechnet – auf ein ansehnliches Textkorpus.

Dennoch werden diese sehr heterogenen Texte von der Descartesforschung, gemessen jedenfalls an der gewaltigen Fülle von Interpretationen anderer seiner Werke, überaus selten herangezogen, zu wenig wollen sie sich, wie schon die Titel zeigen, in das offizielle Descartes-Bild fügen. Berühmt sind zwar die als *Olympica* überlieferten Träume Descartes', doch, wenn überhaupt,[34] werden selten mehr als einzelne Sätze daraus zitiert und diese dann meist biographisch kommentiert. Noch seltener geschieht es, daß ein Interpret angesichts ihrer wenigstens sein Befremden äußert:

Schmidt-Biggemann, *Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft,* Hamburg 1983, S. 293-297; Walter Busch, Archaische Mentalität und kollektives Gedächtnis in Vicos Nuova Scienza, in: Jörg Jochen Berns – Wolfgang Neuber (Hrsg.), *Ars memorativa*, Tübingen 1993, S. 250-273, hier: S. 264 u. 272.

34 Einen durchaus üblichen Umgang mit dem Traumproblem pflegt z.B. Tom Rockmore, der hier nur seines Namens wegen anstelle anderer zitiert sei: „1619 hatte Descartes 3 Träume, die die Philosophie der Neuzeit bestimmen werden. Hier brauchen wir nicht diese Träume einzeln zu diskutieren. Es ist genug, zu beachten, daß alle drei um einen einzigen aber sehr wichtigen Traum kreisen: derjenige der perfekten Erkenntnis. Das ist der Traum, der die philosophische Debatte der Neuzeit lange bestimmt hat und meistens noch bestimmt." Tom Rockmore, Fichte, die subjektive Wende und der kartesische Traum, in: *Fichte-Studien* 9 (1997), S. 115-126, hier: S. 115.

„Descartes wählt, bestärkt durch ein mystisches Erlebnis, den Weg des theoretischen und praktischen Rationalismus [...] Der Zusammenhang zwischen einer irrationalen, nämlich auf den Wunsch nach letzter Sicherheit beruhenden Motivation und der Entscheidung für den Rationalismus [...] mutet paradox an. Er muß aber als Tatsache zur Kenntnis genommen werden."[35]

Röd beläßt es bei dem Konstatieren der Paradoxie, die ihm und seiner Rekonstruktion nicht weiter zum Problem, sondern gleich darauf heruntergespielt wird. Er sei daher stellvertretend für jene oben angesprochene, retrospektiv-normative Betrachtungsweise angeführt, die immer schon weiß, worauf die Deutung hinauszulaufen hat und dabei einem Denken verpflichtet bleibt, das das Verhältnis von Rationalismus und Irrationalismus nur als simple Alternative beschreiben kann.

Ich möchte mir bei meiner Untersuchung indes die Fülle an irritierenden Faktoren zunutze machen, die seitens der Frühen-Neuzeit-Forschung in den letzten Jahrzehnten zutage gefördert wurden. Denn das Aufdecken solcher Faktoren, die nicht in das sogenannte mentalistische Paradigma passen, führt nicht nur zu einem veränderten Bild der Frühen Neuzeit insgesamt, sondern erlaubt nun auch eine andere Untersuchung der Genese des Cartesianismus sowie des Denkweges Descartes', da man nun die Texte seiner Jugendzeit in ihrem wissenskulturellem Kontext verorten und neu deuten kann. Eine solche Untersuchung bietet die Chance einer Neubewertung der Texte des frühen Descartes, sie läßt diese Phase seines Denkens nun als philosophisch faßbare Position hervortreten und erlaubt, mögliche Kontinuitäten und Transformationen von Methodenkonzepten und Motiven für die späteren Werke in den Blick zu bekommen. Damit möchte sie dazu verhelfen, die Herauspräparierung der Cartesianischen Methode(n) aus denjenigen Denktraditionen transparenter zu machen, die der spätere Cartesianismus lächerlich zu machen nicht müde wurde und deren Bedeutung für die eigene Entwicklung Descartes in seiner Gründungslegende des mentalistischen Paradigmas in den ersten vier Teilen des *Discours* scheinbar verleugnete und verfälschte.

Zunächst sei ein vorläufiger Überblick und eine allgemeine Charakteristik der frühen Texte gegeben: In seinen frühen Texten unterscheidet sich Descartes, was die Gegenstände seiner Beschäftigung anbetrifft, wenig von denen der von ihm später verfemten magisch-okkulten Schriftsteller: Er hat Traumvisionen, favorisiert den Enthusiasmus und die Einbildungskraft als Erkenntnisvermögen[36] und vertritt eine kosmische Einheits- und Harmonie-Lehre[37] auf der Grundlage der antiken Elemententheorie. Zudem versucht er sich im Konstruieren von Automaten,[38] interessiert sich für illusionistische Gartenanlagen[39] und opti-

35 Wolfgang Röd, *Die Genese des Cartesianischen Rationalismus*. 3. Aufl. München 1995, S. 22. Röd versucht daraufhin den befremdlichen Eindruck der frühen Texte zu mildern, indem er darstellt, daß Descartes sich in ihnen letztlich praktischen, und somit wiederum vernünftigen Zielvorstellungen verpflichtet zeige. Daß es diese praktische Ausrichtung beim frühen Descartes gibt, ist nicht zu bestreiten, wohl aber der ihr von Röd zugesprochene primäre Status. Vgl. ähnlich auch Anthony Grafton, Descartes the Dreamer, in: ders., *Bring Out Your Dead: The Past as Revelation,* Harvard 2004, S. 246: „Paradoxically, Descartes, the preeminent modern rationalist, took dreams as the basis for his confidence in his new philosophy."

36 AT X, S. 184, 217f.

37 AT X, S. 218.

38 AT X, S. 230-232 u. S. 241f.

39 AT X, S. 215f.

schen Illusionismus per Spiegelarrangements.[40] Er beschäftigt sich mit Agrippas Lullus-Kommentar,[41] liest in Mnemonik-Traktaten,[42] huldigt den Rosenkreuzern und verficht den Standpunkt, Wissenschaft sei hermetisch anzulegen,[43] Dabei verfolgt er traditionelle enzyklopädische Ziele[44] und stellt im Sinne der damaligen Morallehren und der zeitgenössischen Medizin psychologische Selbstbetrachtungen an.[45]

All dies sind irritierende Faktoren für eine Rekonstruktion des Frühwerks, die sich einseitig an jener später von der Philosophiehistorie propagierten „rationalistischen Wissenschaftskonzeption"[46] orientieren will, die Descartes vermeintlich nach dem Vorbild einer mathematisch-geometrischen Axiomatik entworfen habe. Aus diesen Irritationen sich ergebende Fragen wie etwa nach dem Grund, weshalb Descartes seine Entdeckung einer neuen Wissenschaft als Traumerzählung präsentiert und ob dies nicht gerade mit der herausragenden Rolle, die in den Parallelfragmenten der *imaginatio* zuerkannt wird, zusammenhängen könnte, ließen sich nach der üblichen Verfahrensweise bislang nicht sinnvoll stellen.

Die Vielfalt und Disparatheit der Beschäftigungen des jungen Descartes muß aber keineswegs Ausdruck eines ‚sorglosen Drauflosphilosophierens' sein[47] und die große Anzahl auch an explizit erwähnten und identifizierbaren Lektüren nicht Zeichen eines kruden Eklektizismus. Sie kennzeichnet, da man in der Frühen Neuzeit einen grundlegend anderen Quellenbegriff als heute hatte, ein für die Zeit typisches kontextuelles Argumentieren, dem man entsprechend nur beikommt, wenn man die zugehörigen Zusammenhänge, in die sich Descartes schon allein mit der jeweiligen Wahl seiner Termini selbstverständlich integriert, mit in den Blick nimmt:

> „Die Texte der Frühen Neuzeit sind als intentionale Bündel bekannter Diskurse zu verstehen, ihre jeweilige novitas und ihr jeweiliges ingenium sind theoretisch abgesichert durch poetologische und – bei Texten der Sachliteratur – teils auch epistemologische Anstrengungen. In der Hauptsache ist frühneuzeitliches Schreiben darüber hinaus kombinatorisch, indem es [...] absichtsvoll das aus den Schreib- und Denktraditionen herausgreift, was der eigenen Argumentation dienlich ist."[48]

---

40 AT X, S. 216.

41 AT X, S. 165, Edouard Mehl, *Descartes en Allemagne. 1619-1620; le contexte allemand de l'élaboration de la science cartésienne,* Strasburg 2001.

42 AT X, S. 237.

43 AT X, S. 214f.

44 AT X, S. 184 u. 361.

45 AT X, S. 215 u. 217, z.B. „Es ist sowohl nützlich von seinen Freunden getadelt zu werden, als von seinen Feinden gelobt zu werden. Den Fremden wünschen wir Lob, den Freunden die Wahrheit."

46 Wolfgang Röd, Die Philosophie der Neuzeit 1. Von Francis Bacon bis Spinoza (= *Geschichte der Philosophie* Bd. VII, hrsg. v. W. Röd.), München 1978, S. 53. Nicht einmal Descartes' *Geometrie* verfuhr indes axiomatisch, sein mathematisches Projekt führte ihn gerade weg von der Axiomatik zu einer modernen Geometrie, bei der es auf die Methode ankommt.

47 John A. Schuster, Descartes' *Mathesis universalis*, 1619-28, in: Stephen Gaukroger (Hrsg.), *Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*, Sussex 1980, S. 41-96, hier: S. 52.

48 Wolfgang Neuber, Topik und Intertextualität. Begriffshierarchie und ramistische Wissenschaft in Theodor Zwingers ‚Methodus Apodemica', in: Wilhelm Kühlmann – Wolfgang Neuber (Hrsg.), *Intertextualität in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt 1994, S. 253-278, hier: S. 254.

Mir wird es folglich weder darum gehen, die Heterogenität von Descartes' frühen Texten nachträglich zu bereinigen noch darum, neue ‚Einflüsse' oder ‚Quellen' zu benennen. Vielmehr werde ich in intertextueller Analyse zu klären versuchen, ob die von Descartes verwendeten Begriffe sich wechselseitig erhellen können und dabei fragen, wie er sich mit ihnen in den zeitgenössischen Problemkonstellationen positionierte. Ich verspreche mir davon, so die Funktion von einigen der ansonsten dunkel, vage oder schillernd bleibenden Termini Descartes' klären zu können, wie etwa: Enthusiasmus, Illumination, Intuition, *imaginatio, inventio, ordo, dispositio*, Memoria, Analogik und Methode, die dann größtenteils auch noch durch sein späteres Werk geistern. Außerdem möchte ich so einige bei ihm auftauchende Grundmotive barocker Kosmologie präziser fassen können, wie: *catena rerum, catena scientarum, ordo locorum*. Transparenter werden sollen auf diese Weise insbesondere auch die wechselseitigen Bezüge und jeweiligen Differenzen zwischen der *scientia mirabilis*, der *sapientia universalis*, der *mathesis universalis*, der *ars memorativa* und der lingua universalis sowie der Status und die Funktion der Fiktionalitätsmodi, denen der junge Descartes ausgiebig seine Aufmerksamkeit geschenkt hatte, wie die des Traumes, der Fabel, der Maske und des Theaters, der katoptrischen Anamorphosen und der künstlichen Gedächtnisbilder.

Methodisch ist daher ein Perspektivenwechsel vorzunehmen. Entgegen der üblichen Vorgehensweise, das Frühwerk Descartes' retrospektiv nach Stellen zu durchforsten, die bereits Späteres ankündigen[49] und alle anderen Gedankenkreise als Fehler auf dem Weg zur richtigen Methode anzusehen, werden die weithin unbekannten Texte des frühen Descartes auf ihren möglichen Zusammenhang hin befragt, die sich so ergebende Position dargestellt und von dieser ausgehend, die späteren Schriften in den Blick genommen. Was aus der späteren Perspektive als Fehler erscheinen mag, kann sich im Lichte anderer Zielvorstellungen als ideale Lösung ausnehmen. Darüber hinaus können so, von gleichsam neuer Lichtquelle aus, Schlaglichter auf so manche Stellen fallen, die in der traditionellen Perspektive nur als dunkle Flecken wahrgenommen werden.

---

49 Die Ausnahmen sind: Paolo Rossi, *Clavis Universalis: Arti Della Memoria E Logica Combinatoria Da Lullo a Leibniz*, Bologna 1983; William Shea, *The Magic of Numbers and Motion: The Scientific Career of René Descartes*, Nantucket, MA, 1991; Dennis L. Sepper, Descartes and the Eclipse of Imagination. 1618-30, in: *Journal of the History of Philosophy* 27 (1989), S. 379-403; ders., *Descartes's Imagination. Proportion, Images, and the Activity of Thinking*, Berkeley 1996; ders., Descartes's Imagination: Proportion, Images, and the Activity of Thinking, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 78 (1996), S. 334f.; ders., Ingenium, Memory Art, and the Unity of Imaginative Knowing in the Early Descartes, in: Stephen Voss (Hrsg.), *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, New York; Oxford 1993, S. 142-61; ders., Figuring Things Out: Figurate Problem-Solving in the Early Descartes, in: Schuster – Gaukroger – Sutton (Hrsg.), *Descartes' Natural Philosophy*, Routledge 2000, S. 228-248. Sepper bleibt aber letztlich der einseitig mathematikhistorischen Sicht verpflichtet.

2) Eine Ur-Szene der Moderne[50]

„la gentilesse des fables réveille l'esprit"[51]

Große Philosophen, meint Anthony Grafton, haben nicht nur Ideen, Studenten und Kritiker, sondern auch „primal scenes."[52] Descartes entwirft in einem Rückblick auf sein früheres Leben nicht nur für seine Philosophie, sondern gleich für die ganze Moderne eine solche Ur-Szene: In Deutschland, im Winter, eingeschlossen in einer warmen Stube (enfermé dans un poêle) während draußen Krieg herrscht, allein auf sich selbst gestellt, erkennt Descartes, daß die alten Fundamente der Wissenschaft nicht verbessert werden sollen, da so nur weiteres Stückwerk angebaut werde, sondern das auf ihnen errichtete Gebäude zum Einsturz gebracht werden müsse, damit ein neuer Entwurf, klar und einheitlich, weil aus einer einzigen Hand, an dessen Stelle rücken könne.[53] Die cartesische Methode wird geboren, der richtige Gebrauch der Vernunft gegen die trügerische Erkenntnis der Sinne in Stellung gebracht, die subjektive Evidenz der Cogito-Gewissheit gefunden und die Moderne eingeläutet:

> „Endlich bemerkte ich, daß dieselben Gedanken, die wir im Wachen haben, uns auch kommen können, wenn wir schlafen, ohne daß einer davon dann wahr wäre, entschloß ich mich, mir vorzutäuschen, daß alle Dinge, die jemals in meinen Geist gekommen waren, nicht wahrer waren, als die Illusionen meiner Träume. Aber gleich darauf bemerkte ich, daß, während ich auf diese Weise denken wollte, alles sei falsch, doch notwendig ich selbst, der dies dachte, etwas sein müsse. Und ich fand, daß die Wahrheit: ‚*Ich denke, also*

---

50 Da ich die Bekanntschaft mit den frühen Texten Descartes' nicht voraussetzen kann, die im Band X der Ausgabe Adams und Tannerys (AT) nur in lateinischer oder zu geringem Anteil auch in französischer Sprache vorliegen, werde ich sie in Übersetzung ausgiebig im Zitat vorstellen. Eine französische Teil-Übersetzung der lateinischen Texte liegt mit tendenziös szientistischer Kommentierung vor in der Ausgabe: René Descartes, *Œuvres philosophiques*, hrsg. von Ferdinand Alquié, Bd. 1. Paris 1963. Es gibt auch eine englische, phantasievoll kommentierte Edition: Gregor Sebba – Richard A. Watson (Hrsg.), *The dream of Descartes*, Carbondale 1987. Textkritisch verfährt hingegen Fernand Hallyn in seiner Edition, *Les olympiques des Descartes. Études et textes*, Genève 1995, S. 29-44. In diesem Band finden sich nützliche Informationen zur Intertextualität, Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte der *Olympica* und zwar sowohl in Hallyns Einleitung (S. 11-29) als auch in den Essays: Fernand Hallyn, Une ‚feintise', ebd., S. 91-111; Gerard Simon, Les ‚Olympica' dans le premier dix-septième siècle, ebd., S. 141-158 und Annie Bitbol-Hespériès, Les ‚Olympica' et la vocation scientifique de Descartes, ebd., S. 47-72.
Abgesehen von der in der Einleitung monierten beschränkten retrospektiven Optik in der Descartesforschung, mag es ein banaler weiterer Grund für die eklatante Unkenntnis der Texte des frühen Descartes in der deutschen Descartesforschung sein, daß es von ihnen keine brauchbare Übersetzung ins Deutsche gibt. Daran ändert auch die neue Baillet-Übersetzung Frank Schweizers nichts, denn diese verfährt erstens kriterienlos selektiv und zweitens gegenüber Descartes' Terminologie haarsträubend anachronistisch, etwa wenn in ihr bei der Beschreibung der vorhergehenden geistigen Verfassung des Träumenden statt von „Enthusiasmus" von ‚Trance' und statt von Träumen von ‚Halluzinationen' die Rede ist: Vgl. Adrien Baillet, *Das Leben des René Descartes*, übers. v. F. Schweizer, Klagenfurt 2006, S. 31.
51 *Discours*, AT VI, S. 6.
52 Grafton (2004), S. 244.
53 *Discours*, AT VI, S. 12ff. u. 30f. Eine neuere Rekonstruktion des Cartesischen Frühwerks als radikalen Neuanfang ist: Michael Gerten, *Wahrheit und Methode. Eine systematische Einführung in die cartesische Philosophie*, Hamburg 2001.

bin ich', so fest und so gesichert ist, daß die ausgefallensten Annahmen der Skeptiker sie nicht erschüttern können."[54]

Traum und absichtsvolle Täuschung sind merkwürdigerweise hier notwendige Durchgangs-Stationen auf dem Weg zur Selbstvergewisserung der Vernunft. Descartes' Einsicht ist das Resultat kontrollierter Selbsttäuschung, an deren Ende Traumwelt und Vernunft geschieden sind. Als Descartes 1637 die Umstände erzählt, die ihn seine neue Methode haben finden lassen, liegt das von ihm geschilderte Ereignis 18 Jahre zurück. Grafton vertraut (wie viele andere) der Schilderung aus dem *Discours de la méthode,* die zu den meist zitierten Gründungslegenden der neuzeitlichen Philosophie gehört. . Doch warum verschweigt Descartes, was genau er geträumt hatte? Entsprachen überhaupt die Einsichten, die er im *discours* darstellt, jenen, zu denen er anläßlich der Träume in seiner Jugend gelangte? Und falls nicht, warum verleugnet und verfälscht er die Anfänge seines Denkens? Oder umgekehrt gefragt: Wie wird sich unsere Lektüre der späteren Texte Descartes' verändern, wenn wir sie im Lichte der ästhetischen Frühphilosophie interpretieren können?

3) Von den Träumen der Vernunft. Traum, Einbildungskraft und Erkenntnis beim jungen Descartes

„Aber jetzt endlich wollte er auf Erklärungen zurückgreifen, die er der Philosophie entnahm, und indem er die Augen öffnete und schloß und die Dinge die sich ihm darboten auf ihre Beschaffenheit hin beobachtete, zog er für seine Erkenntnis günstige Schlüsse."

„Mais en cette dernière occasion il voulut recourir à des raisons prises de la philosophie: et il en tira des conclusions favorables pour son esprit, après avoir observé en ouvrant, puis en fermant les yeux alternativement, la qualité des espèces qui lui étoient représentées." (Descartes, *Olympica*).

Die prägnanteste Version, mit welcher der junge Descartes jenes für ihn so bedeutsame Ereignis seiner Träume kommentierte, das ihm in der Nacht nach dem Tage, als er die Fundamente einer „wunderbaren Wissenschaft" zu entdecken begonnen hatte, widerfahren war, lautet so:

„Am 10. November 1619, als ich voll von Enthusiasmus war, und im Begriff war, die Fundamente einer wunderbaren Wissenschaft zu entdecken."

„X. Novembris 1619, cum plenus forem enthusiasmo, & mirabilis scientiae fundamenta reperirem."[55]

---

54 *Discours*, AT VI, S. 32. „Et enfin, considérant que toutes les mêmes pensées, que nous avons étant éveillés, nous peuvent aussi venir, quand nous dormons, sans qu'il y en ait aucune, pour lors, qui soit vraie, je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes. Mais, aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité: *je pense, donc je suis,* était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie que je cherchais."

Viel Scharfsinn wurde seither aufgewendet, um zu klären, was unter dieser „wunderbaren Wissenschaft" zu verstehen sei; gemeinhin geht man davon aus, Descartes sei hier eine erste Idee einer Universalmathematik gekommen. Demgegenüber soll im folgenden gezeigt werden, daß die *scientia mirabilis* zusammen mit der *sapientia universalis* der *Regulae* auszulegen ist, da sich diese beiden Philosopheme wechselseitig zu erläutern vermögen. Zugleich treten dabei mannigfache Verbindungen zu den damals zeitgleich vorherrschenden Wissensformen- und Idealen, insbesondere zu den Traumlehren, der Magie und den Konzeptionen der *ars memorativa*, zutage, die die ästhetische Dimension der frühen Wissenskonzeptionen Descartes' sichtbar werden lassen. Zunächst aber muß der Traumtext selbst betrachtet werden. Dessen lateinisches Original lag Baillet noch vor, der den Inhalt von Descartes' *Olympica* auf französisch wiedergibt, teils indirekt, teils offenbar wörtlich zitierend. Baillet[56] berichtet:

> „Er [Descartes] wurde so müde, daß das Feuer sein Gehirn ergriff und er in eine Art Enthusiasmus fiel, der seinen schon ermatteten Geist auf diese Weise in eine Verfassung brachte [disposa], die ihn dazu befähigte, die Eindrücke der Träume und der Visionen zu empfangen.[57]
>
> Er läßt uns wissen, daß, als er sich am 10. Nov. 1619, noch ganz erfüllt von seinem Enthusiasmus [tout rempli de son enthousiasme], schlafen legte und ganz mit dem Gedanken beschäftigt war, an diesem Tag die Fundamente einer wunderbaren Wissenschaft [les fondemens de la science admirable] gefunden zu haben, er in dieser einen Nacht drei aufeinanderfolgende Träume hatte, von denen er sich vorstellte [s'imagina], daß sie ihm nicht anders als von oben gekommen sein konnten.
>
> Nachdem er eingeschlafen war, fühlte er seine Einbildungsgkraft durch das Erscheinen einiger Phantome, die sich ihm zeigten, in Schrecken versetzt [son imagination se sentit frappée de la représentation de quelques fantômes qui se présentèrent à lui], und die ihn in der Weise entsetzten, daß er, während er durch die Straßen zu gehen glaubte, gezwungen war, sich auf die linke Seite niederzubeugen, um an den Ort zu gelangen, wohin er zu gehen beabsichtigte, denn er fühlte an der rechten Seite eine große Schwäche und konnte sich nicht aufrecht halten. Beschämt, auf diese Weise gehen zu müssen, machte er eine Anstrengung, um sich aufzurichten, doch da fühlte er einen heftigen Wind. Wie ein Wirbelsturm packte ihn der Wind, so daß er sich drei-viermal auf seinem linken Fuß im Kreise herumdrehte. Das war es eigentlich noch nicht, was ihn erschreckte. So schwierig war es vorwärtszukommen, daß er bei jedem Schritt glaubte hinzufallen. Endlich bemerkte er auf seinem Weg ein Collegium [collège], das offen stand, und er trat ein, um dort Zuflucht und Abhilfe für sein Übel zu finden. Er versuchte die Kirche des Collegiums zu erreichen, und sein erster Gedanke war, ein Gebet zu verrichten, aber er bemerkte, daß er an einem Bekannten vorbeigegangen war, ohne ihn zu grüßen, und wollte wieder umkehren, um sich gegen ihn höflich zu zeigen. Doch er wurde von dem Wind, der in die Richtung, wo sich die Kirche befand, wehte, mit Gewalt zurückgestoßen. Im selben Augen-

55 AT X, S. 179.

56 Zu Deutungsproblemen, die aufgrund Baillets indirekter Überlieferung und seiner Übersetzung entstehen, siehe: Gabriel Moyal, La traduction et ses interpretations: les songes de Descartes, *Texte* 4 (1985), S. 161-176.

57 „Il le fatigua de telle sorte que le feu lui prît au cerveau, et qu'il tomba dans une espéce d'enthousiasme, qui disposa de telle maniére son esprit déja abatu, qu'il le mit en état de reçevoir les impressions des songes et des visions."

blick sah er inmitten des Schulhofes wiederum einen anderen Mann, dieser rief Descartes höflich und zuvorkommend beim Namen und sagte ihm, daß wenn er Herrn N. aufsuchen wolle, er ihm etwas mitzugeben hätte. Descartes glaubte, daß es eine Melone war, die man aus irgendeinem exotischen Land gebracht hatte. Doch wie groß war sein Erstaunen, als er sah, daß die Leute, die sich mit diesem Mann um ihn versammelt hatten, um miteinander zu plaudern, aufrecht und fest auf ihren Füßen stehen konnten, mußte er doch an demselben Ort immer gekrümmt und schwankend gehen, obgleich der Wind, der ihn schon mehrmals umzuwerfen drohte, sehr nachgelassen hatte.

Er erwachte bei dieser Vorstellung [imagination] und fühlte im selben Augenblick einen wirklichen Schmerz und befürchtete, dies könnte das Werk einiger böser Geister [mauvais génie] gewesen sein, die ihn verführen wollten. Sogleich drehte er sich auf die rechte Seite, denn auf der linken Seite war er eingeschlafen und hatte jenen Traum gehabt. Er betete zu Gott und flehte, er solle ihn vor den bösen Wirkungen seines Traumes schützen und ihn vor allem Unglück, das ihm als Strafe für seine Sünden drohen könnte, bewahren. Er sah ein, daß seine Sünden schwer genug waren, um den Blitz des Himmels auf sein Haupt zu ziehen, obgleich er bis jetzt in den Augen der Menschen ein makelloses Leben geführt hatte.

In dieser Situation schlief er, nachdem er zwei Stunden lang über das Gute und Böse dieser Welt mancherlei Gedanken gehabt hatte, wieder ein. Alsbald kam ihm ein neuer Traum, in welchem er einen durchdringenden, krachenden Lärm zu hören glaubte, den er für einen Donnerschlag hielt. Der Schrecken, den er davon bekam, weckte ihn im selben Augenblick; und als er die Augen öffnete, bemerkte er im Zimmer viele Feuerfunken. Schon öfters war ihm dies zu anderen Zeiten widerfahren, und es war für ihn nichts Außergewöhnliches, mitten in der Nacht zu erwachen und Sehkraft genug im Auge zu haben, um die nächsten Gegenstände wahrzunehmen. Aber jetzt endlich wollte er auf Erklärungen zurückgreifen, die er der Philosophie entnahm, und indem er die Augen öffnete und schloß und die Dinge, die sich ihm darboten, auf ihre Beschaffenheit hin betrachtete, zog er für seine Erkenntnis günstige Schlüsse. So schwand sein Schrecken, und ganz beruhigt schlief er wieder ein.

Bald darauf hatte er einen dritten Traum, der nicht so schrecklich wie die beiden anderen war. In diesem Traum fand er auf seinem Tisch ein Buch, ohne zu wissen, wer es dorthin gelegt hatte. Er schlug es auf, und als er sah, daß es ein *Lexikon* [Dictionnaire] war, war er darüber hocherfreut; denn er hoffte, daß es ihm sehr nützlich sein könnte. Im selben Augenblick fand sich ein anderes Buch unter seiner Hand, und auch dies war ihm unbekannt, und er wußte nicht, woher er es hatte. Er sah, daß es eine Sammlung von Gedichten verschiedener Autoren war, betitelt *Corpus poetarum & c.,* [am Rand: eingeteilt in 5 Bücher, gedruckt in Lyon und Genf usw.]. Er war neugierig [il eut la curiosité] einiges in diesem Buch zu lesen, und beim Öffnen des Buches fiel sein Blick auf den Vers:

Quod vitae sectabor iter? & c.

Im selben Augenblick bemerkte er einen Mann, den er nicht kannte und der ihm ein Gedicht überreichte, das mit *Est et Non* anfing, und ihm dieses als ein ausgezeichnetes Stück rühmte. Descartes sagte ihm, daß er das Gedicht kenne, es sei eine der Idyllen des Ausonius, und diese Idylle sei in der großen Gedichtsammlung enthalten (*sic*), die auf seinem Tische liege. Er wollte sie selbst dem Mann zeigen und fing an, in dem Buch zu blättern, dessen Ordnung und Einteilung [l'ordre & oeconomie] er genau zu kennen sich rühmte. Während er die Stelle suchte, fragte ihn der Mann, woher er das Buch habe, und Descartes antwortete ihm, daß er ihm nicht sagen könne, auf welche Weise er es bekommen habe; aber einen Augenblick vorher hätte er noch ein anderes Buch in der Hand ge-

habt, daß soeben verschwunden sei, ohne daß er wüßte, wer es ihm gebracht, noch wer es ihm genommen habe. Er hatte noch nicht zu Ende gesprochen, da sah er am anderen Ende des Tisches das Buch wieder zum Vorschein kommen. Aber er stellte fest, daß dieses *Lexikon* [dictionnaire] nicht mehr vollständig war, wie er es vorher gesehen hatte. Inzwischen fand er die Gedichte des Ausonius in der Dichteranthologie, die er durchblätterte, doch das Gedicht, das mit *Est et Non* anfängt, konnte er nicht finden, und er sagte zu dem Mann, daß er ein viel schöneres Gedicht als dieses von demselben Dichter kenne, welches mit *Quod vitae sectabor iter* anfange. Der Mann bat ihn, ihm dieses Gedicht zu zeigen, und Descartes machte sich daran, es zu suchen, da fand er in dem Buch verschiedene kleine in Kupfer gestochene Porträts [divers petits portraits gravez en taille douce]. Daraufhin sagte er, daß dieses Buch sehr schön sei, doch es sei nicht derselbe Druck, den er kenne. Er war noch bei dieser Beschäftigung, als die Bücher und der Mann verschwanden und in seiner Vorstellung [imagination] erloschen, ohne daß er deshalb erwachte. Bemerkenswert muß es erscheinen, daß, während er noch im Zweifel war, ob das, was er soeben gesehen hatte, Traum oder Vision [songe ou vision] sei, er nicht nur im Schlaf entschied, daß es ein Traum war, sondern noch ehe der Schlaf ihn verließ, die Auslegung [interprétation] des Traums vornahm. Er urteilte [jugea], das *Lexikon* hätte nichts anderes zu bedeuten als den Zusammenhang aller Wissenschaften [les Sciences ramassées ensemble], und daß die Gedichtsammlung, die Corpus poetarum betitelt war, insbesondere und auf deutlichere Weise [d'une manière plus distincte] die innige Verbindung der Philosophie mit der Weisheit bezeichnete. Denn er glaubte, daß man nicht darüber erstaunt sein solle, wenn man bei Dichtern und selbst bei solchen, die nur Albernheiten treiben, viel ernstere, vernünftigere und besser ausgedrückte Gedanken findet, als in den Schriften der Philosophen. Er schrieb dieses Wunder der Göttlichkeit des Enthusiasmus und der Kraft der Imagination zu, die die Samen der Weisheit [les semences de la sagesse] (die sich im Geist eines jeden Menschen finden wie die Feuerfunken in Kieselsteinen) sehr viel leichter und sehr viel leuchtender hervortreten lassen, als es die Vernunft der Philosophen vermag [avec beaucoup plus de facilité et beaucoup plus de brillant même, que ne peut faire la raison dans les philosophes]. Während Descartes fortfuhr, seinen Traum im Schlaf auszulegen, nahm er an, daß das Gedicht über die Ungewißheit, welche Art zu leben man wählen solle, das mit den Worten *Quod vitae sectabor iter* anfängt, den guten Rat einer weisen Person oder die Moraltheologie selbst bedeute.

Noch ungewiß, ob er träume oder meditiere, erwachte er ohne jede Emotion und setzte mit geöffneten Augen die Auslegung seines Traumes und Gedankenganges fort. Die in der Gedichtsammlung vereinten Dichter verstand er als die Offenbarung [Révelation] und den Enthusiasmus, durch welche er nicht ohne Hoffnung war, sich selbst ausgezeichnet zu sehen. Das Stück *Est et Non*, welches das *Ja und Nein* des Pythagoras ist, begriff er als die Wahrheit und den Irrtum der menschlichen Kenntnisse und profanen Wissenschaften. Als er sah, daß die Anwendung all dieser Dinge so gut nach seinem Wunsch gelang, wagte er sich dazu zu überzeugen, daß es der Geist der Wahrheit gewesen sei, der ihm die Schatzkammern [trésors] aller Wissenschaften durch diesen Traum öffnen wollte. Und da er nur noch die kleinen Kupferstichporträts erklären mußte, die er in im zweiten Buch gefunden hatte, suchte er deren Erklärung nicht mehr, nachdem ihn am darauffolgenden Tag ein italienischer Maler besucht hatte.

Dieser letzte Traum, der nichts als Süßes und Angenehmes enthielt, bezeichnete ihm zufolge die Zukunft und daß für den Rest seines Lebens nichts anderes auf ihn zukommen werde. Aber die ersten beiden Träume nahm er als bedrohliche Warnungen, die sich auf

sein bisheriges Leben bezögen, in welchem er auch nicht unschuldig vor Gott und den Menschen gewesen war. Und er glaubte, daß dies der Grund dafür war, daß Schrecken und Furcht diese zwei Träume begleiteten. Die Melone, die man ihm im ersten Traum schenken wollte, bedeute, sagte er, die Zauber der Einsamkeit, aber dargeboten (présentez) von den rein menschlichen Bemühungen (sollicitations). Der Wind, der ihn gegen die Kirche des Collegiums wehte, als er eine Schwäche an der rechten Seite fühlte, war nichts anderes als der böse Geist [le mauvais Génie], welcher ihn mit Gewalt an einen Ort zu werfen versuchte, wohin freiwillig zu gehen seine Absicht gewesen war. [am Rand: Vom bösen Geist wurde ich gegen die Kirche getrieben] Darum ließ es Gott nicht zu, daß er länger vorrückte und daß er sich, ausgerechnet an einem heiligen Ort, von einem Geist mitnehmen ließ, den er [Gott] nicht geschickt hatte: obgleich er [Descartes] zutiefst überzeugt gewesen war, daß es der göttliche Geist war, der ihn die ersten Schritte in Richtung dieser Kirche hatte machen lassen. Der Schrecken, der ihm im zweiten Traum versetzt wurde, zeigte ihm zufolge seine Gewissensbisse an, das heißt seine Gewissensbisse rührten an den Sünden, die er sich im Verlauf seines bisherigen Lebens hatte zuschulden kommen lassen. Der Donner, dessen Schlag er hörte, war das Zeichen [signal] des Geistes der Wahrheit, der auf ihn herabkam, um von ihm Besitz zu ergreifen.

Diese letzte Imagination [imagination] verdankte sicherlich einiges dem Enthusiasmus, und sie bringt uns dahin, bereitwillig zu glauben, daß M. Descartes bevor er zu Bett ging, getrunken hatte. Tatsächlich war gerade Sankt-Martins-Nacht, ein Abend, an dem es an dem Ort, wo er sich aufhielt, wie in Frankreich Brauch ist, Ausschweifungen zu begehen. Aber er hat uns versichert, er habe den Abend und den ganzen Tag zuvor in einer großen Nüchternheit [sobriété] verbracht und daß er drei volle Monate keinen Wein mehr getrunken habe. Er fügte hinzu, daß der [nicht- menschliche] Geist [Génie], der seinen Enthusiasmus erregt hatte, als er sein erhitztes Gehirn fühlte, ihm schon seit einigen Tagen vor dem Schlafengehen diese Träume angekündigt hatte, und daß der menschliche Geist [esprit] daran keinen Anteil habe.

Wie dem auch sei, der Eindruck, der ihm von diesen Aufregungen verblieb, veranlaßte ihn am Tag darauf zu verschiedenen Betrachtungen darüber, welchen Weg er nehmen werde. Die peinliche Lage, in der er sich wiedergefunden hatte, hatte ihn zu einer Rückkehr zu Gott gebracht, durch das Beten wurde er von Ihm mit seinem Willen bekannt gemacht, daß Er ihn aufklären [éclairer] und in der Suche nach Wahrheit führen wolle. Er wendete sich sogleich an die heilige Jungfrau, um ihr diese Sache nahezulegen, welche er für die Bedeutendste seines Lebens ansah. Und um das Wohlwollen der Gottesmutter schneller zu erhalten, nutzte er die Gelegenheit eines für in wenigen Tagen vorgesehenen Italienaufenthaltes, und gelobte eine Pilgerfahrt zur Madonna von Loreto. Sein Eifer ging noch weiter, und er versprach, daß wenn er in Venedig sein werde, er von da den Landweg nehmen werde, um die Pilgerreise zu Fuß bis nach Loreto zu machen. Für den Fall, daß seine Kräfte für diese Mühen nicht ausreichten, würde er wenigstens von den frömmsten und bescheidensten äußerlichen Hilfsmitteln Gebrauch machen, die ihm möglich seien, um sein Gelübde zu erfüllen.

Sein Enthusiasmus verließ ihn wenige Tage darauf, und obwohl sein Geist seine gewöhnliche Ausgeglichenheit wiedererlangte und er zu seiner früheren Ruhe zurückfand, wurde er nicht entschiedener bei den Entschlüssen, die er zu treffen hatte [...]".[58]

58 *Olympica*, AT X, S. 180-187. Adrien Baillet, *La Vie de Monsieur Descartes*, Paris 1691, Bd. 1, S. 81-86.

Es ist unwichtig zu wissen, ob Descartes diese Träume wirklich hatte oder ob sie fiktiv sind. Für die hier verfolgte Fragestellung ist nur entscheidend, ob sich zum einen feststellen läßt, daß Descartes bei ihrer Niederschrift Darstellungs- und Ordnungsprinzipien beachtete, die seine Vertrautheit mit der Traumliteratur der Tradition belegen können, denn daraufhin ließe sich auch nach der Funktion dieser Prinzipien fragen. Zum andern gilt es die Rolle der Einbildungskraft bei der Ausbildung von Descartes' ersten philosophischen Konzeptionen zu

---

Für die Übersetzung der 3 Träume konsultierte ich: Ignaz Jezower, *Das Buch der Träume*, Berlin 1928, S. 90-94. Jezowers Übertragung ins Deutsche folge ich sehr frei, sie war teilweise erheblich zu korrigieren und um die Einleitungspassage und den ganzen Schlußteil zu ergänzen.
Weitere Literatur zu den Träumen Descartes': Georges Poulet, Le songe de Descartes, in: ders., *Études sur les temps humain*, Paris 1950, Bd. 1, S. 16-47; Paul Arnold, Les „songes" de Descartes, in: *Cahiers du sud* 39 (1952), S. 274-291; Jacques Barchilon, Les songes de Descartes du 10 novembre 1619, et leurs interpretations, in: *Papers on French 17th century literature* 11 (1984). S. 99-113; Jean-Marie Wagner, Esquisse du cadre divinatoire des songes de Descartes, in: *Baroque: revue internationale* 6 (1976), S. 81-95. Alice Browne, Descartes' Dreams, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* XL (1977), S. 256-273; Jean Luc Marion, Les trois songes ou l'éveil du philosophe, in: Jean-Luc Marion (Hrsg.), *La passion de la raison. Hommage à Ferdinand Alquié*, Paris 1982, S. 55-78. Sehr zurückhaltend äußert sich Sigmund Freud, Brief an Maxime Leroy über einen Traum des Cartesius, in: Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, hrsg. von Anna Freud, 4. Aufl., Frankfurt 1968, Band XIV, S. 558-560, der die Träume aber immerhin als „Träume von oben" charakterisiert; um so hemmungsloser aus freudianischer Perspektive verfahren dann: Stephen A. Schönberger, A Dream of Descartes. Reflections on the Unconscious Determinants of the science, in: *The International Journal of Psychoanalysis,* Bd. 20 (1939), S. 43-57 und J.O. Wisdom, Three dreams of Descartes, in: *The International Journal of Psychoanalysis* Vol. 28 (1947), Teil I, S. 11-18. Aus der Schule C.G. Jungs gingen hervor die Deutungen von Marie-Luise von Franz, Der Traum des Descartes, in: *Zeitlose Dokumente der Seele. Studien aus dem C. G. Jung-Institut.* Zürich 1952, S. 51-119 (auch darin die Übersetzung Jezowers sowie zusätzlich die Übertragung der Ausonius-Idyllen) und J. Rittmeister, Die mystische Krise des jungen Descartes, in: *Zeitschrift für psychosomatische Medizin und Psychoanalyse* XV (1969). Ausschließlich auf Descartes' erst später entwickelte Theorie der Ätherwirbel hin interpretiert auf eklatant anachronistische Weise die Träume: Heinrich Quiring, Der Traum des Descartes. Eine Verschlüsselung seiner Kosmologie, seiner Methodik und der Grundlage seiner Philosophie, in: *Kantstudien* 46 (1954/55), S. 135f. Sophie Jama hingegen schlägt eine ethnologische Deutung vor und verortet Descartes' Traumerzählung im Kontext von traumorientierten Initiationsriten, wodurch Descartes im Lichte des „wilden Denkens" interpretiert wird und eine Position zwischen Volks- und Gelehrtenkultur zugewiesen bekommt. Vgl. Sophie Jama, *La nuit de songes de René Descartes*, Paris, 1998. Die ausführlichste Darstellung und Kritik bisheriger Deutungen liefert die gleichwohl ihrerseits aufgrund ihres Biographismus unbefriedigende Studie (alle Traumgehalte werden auf Descartes' Beziehung zu Beekman bezogen) von John R. Cole, *The Olympian Dreams and Youthfull Rebellion of René Descartes*, Illinois 1992. Offener für die Zeitkontexte ist das kenntnisreiche Buch von Shea (1991). Auf den wichtigen theatralischen Grundzug von Descartes' Träumen geht in mehreren Anläufen Jean-Pierre Cavaillé ein, zuletzt mit seinem Aufsatz: „Veillé-je ou si je dors?", une question sceptique, entre théâtre et philosophie, in: N. Dauvois – J.-P. Grosperrin (Hrsg.), *Songes et songeurs (XIIIe-XVIIIe)*, Paris 2003, S. 113-128. Darauf komme ich noch zurück. Genannt, aber zugleich heruntergespielt werden insbesondere die möglichen Parallelen zur Traumliteratur der Rosenkreuzer im Standardwerk zu Descartes von Stephen Gaukroger, *Descartes. An intellectual biography,* Oxford 1995, S. 104-111. Als exemplarisch in seinen Bemühungen zur Verniedlichung der Träume kann auch der Aufsatz gelten von Michael Keevak, Descartes's Dreams and Their Address for Philosophy, in: *Journal of the History of Ideas* (1992), S. 373-396. Keevak interessiert sich primär dafür, unter welchen biographischen Umständen Descartes träumte und was die Melone im Traum bedeutet. Groteskerweise fokussiert sich ein Großteil der Literatur zu Descartes Traum auf diese Melone, als ob man mit einfacher Symboldeutung den Gehalt einer durchkomponierten Traumerzählung erfassen könnte. Richard Kennington, Descartes's ‚Olympica', in: *Social Research* 28 (1961), S. 171–204 interpretiert z.B. die Melone, weil sie dem durstigen Descartes erscheine, als Gegenmittel gegen die galensche Medizin der Passionen.

taxieren. Diese allgemeineren Zusammenhänge sollen zunächst nur skizziert und in den späteren Kapiteln durch die Betrachtung einzelner inhaltlicher und methodischer Bezüge im Kontext des Frühwerks systematischer ausgeführt werden. Bei der Klassifizierung der Träume stütze ich mich auf die einschlägigen Arbeiten Haubrichs' und Rahns,[59] einzelne Bezüge zu Traumbüchern fand ich aufgeführt in der Untersuchung Alice Brownes.

Traditionellerweise wurden Träume und Visionen gleichermaßen einem *excessus mentis* grundlegend zugeordnet. Deutlich erkennbar wird so zu Beginn der Traumerzählung auch Descartes' Zustand charakterisiert. Im späteren Verlauf nimmt Descartes selbst eine weitere Klassifizierung vor, als er entscheidet, daß er gegenwärtig nicht Visionen, sondern Träume empfängt. Wenn er sich danach sogleich an deren Auslegung macht, handelt er ganz konsequent, denn er zeigt auf diese Weise an, daß er hiermit der traditionellen Unterscheidung zwischen allegorisch verschlüsselten, der Interpretation bedürfendem Traum und klarer Vision Rechnung trägt.[60] Diese Träume sind nach Haubrich so zu definieren: „die eigentlichen somnia, das sind Symbolträume, welche die Wirklichkeit in Figuren verhüllen und ihre Deutung nur der kundigen Interpretation preisgeben."[61]
Dem entsprechen Descartes Träume' schon auf den ersten Blick, die nähere Betrachtung wird dies später weiter bekräftigen. In Übereinstimmung mit den Traumlehren wird bei Descartes die *imaginatio* als Realisierungsort der jeweiligen Trauminszenierungen genannt. Die *imaginatio* unterliegt jedoch vielerlei Einflüssen, so daß eine genaue Scheidung zwischen den jeweils in Frage kommenden Verursachern entscheidend für die Qualifizierung des Traumes ist. Je nachdem, auf welche Ursachen der Traum zurückgeführt werden konnte, unterschied man funktional zwischen natürlichen, d.h. körperlich oder psychisch hervorgerufenen, weissagenden, teuflischen und göttlichen Träumen. Descartes hat in seinen Traumtext eine Fülle von Hinweisen eingefügt, die jeweils indizieren, um welches der Traumgenera es sich handeln soll. Natürliche Stimulantien vermutet er als Ursache für den ersten schrecklichen Traum und schließt diese für die folgenden Träume aus, indem er die Schlafposition wechselt; überdies versichert er nachträglich, er habe sich in der Zeit zuvor einer asketischen Lebensweise befleißigt, womit er den Forderungen der Mantik nachkommt, möglichst auf diese Weise ein Übergewicht körperlich verursachter Bilder auszuschließen, bzw. die Gefahr einer Vermischung der Bilder zu verringern.[62] Im ersten Traum wird die Anfechtung durch Dämonen geschildert und später explizit auch so gedeutet, er ist somit ein teuflischer Traum, der zur Warnung dient. Er schließt nicht nur *ex negativo* für den letzten Traum die teuflische Ursache aus, er fungiert auch als erste Bewährungsprobe, die mit dem Begreifen der Warnung und der Hinwendung zu Gott bestanden ist und eine wohl kompo-

---

59 Wolfgang Haubrichs, Offenbarung und Allegorese. Formen und Funktionen von Vision und Traum in frühen Legenden, in: Walter Haug (Hrsg.), *Formen und Funktionen der Allegorie*, Stuttgart 1979, S. 243-264; Thomas Rahn, Traum und Gedächtnis. Memoriale Affizierungspotentiale und Ordnungsgrade der Traumgenera in der Frühen Neuzeit, in: Berns – Neuber (Hrsg.), *Ars memorativa*, S. 331-350.
60 Vgl. Browne (1977), S. 267: „Since the response to deciding it is a *songe* is not to devalue it in any way, but to interpret it, these words should be read as technical terms." Im Gegensatz dazu befindet Marion (1983), S. 264: „Descartes ravale d'abord ses rêves du rang de visions au rang de songes."
61 Haubrichs (1979), S. 245: „Die Wirklichkeit in Figuren verhüllen" ist eine glückliche Formulierung. Ich werde später zeigen, daß Descartes' naturphilosophisches Programm darin bestehen wird, die Wirklichkeit nicht mehr in Figuren zu verhüllen, sondern in Figuren zu zerlegen und dann zu erklären.
62 Vgl. Rahn (1993), S. 336.

nierte Steigerung einleitet, welche die Bedeutung des dritten Traumes weiter herausstreicht. Zudem läßt sich bei der Abfolge der Träume deutlich erkennen, daß einhergehend mit ihrer wachsenden Bedeutung auch ihr Ordnungsgrad sukzessiv zunimmt, was wiederum das Achtergewicht verstärkt. Bedeutsamkeit und Ordnungsgrad stehen bei den Träumen zueinander in proportionalem Verhältnis. Träume mit Ordnungsstruktur sind entweder von göttlicher oder mantischer Art, teuflische und natürliche Träume verursachen ungeordnete Bildfolgen. Dies ist auch für das Verständnis der besonderen Vermittlungsleistungen des Mediums Traum von Belang. So hat Thomas Rahn darauf aufmerksam gemacht, daß es zwischen den Ordnungsprinzipien der Träume und der Mnemonik Zusammenhänge gibt.[63] Die Träume bedienen sich einprägungsfördernder Ordnungsmomente. Auch bei Descartes' Träumen fällt auf, daß sie jeweils in sich und untereinander sowohl inhaltlich als auch sinnbildlich kohärent sind. Die Motive und Handlungssequenzen werden deutlich aneinandergereiht und ihr Zusammenhang gewahrt; simultane Überblendungen kommen nicht vor. Die einzelnen Träume werden klar voneinander durch eingeschaltete Wachzustände abgesetzt und dadurch leicht faßbar gemacht. Die Ordnung innerhalb des Traumes zeigt somit keineswegs den Einbruch der neuzeitlichen rationalistischen Herrschaftskonzeption an, sondern dient gerade der Auszeichnung und optimalen Vermittlung mantischer Botschaften. Als mnemotechnisch relevant kann daneben der Einsatz von außergewöhnlichen Bilderfindungen mit hohem Affizierungspotential auch für Descartes' Träume beobachtet werden. Rahn erläutert diese Gedächtnistechnik bezeichnenderweise unter Rekurs auf den beim späteren Descartes prominenten Terminus der *admiratio*.[64]

3.1) Kurzer Exkurs zur *admiratio*

Der Begriff der *admiratio* ist Terminus bei Descartes, er bezeichnet sowohl das Erstaunen als auch das Verwundern und ist dabei durchaus ambivalent: Zum einen, da wie z.B. *in Les Météores*, das Erstaunen negativ bewertet wird, weil es eine Ignoranz gegenüber den wahren Ursachen eines Phänomens zum Ausdruck bringt, zum anderen aber auch positiv, da der Zustand der Verwunderung auch erkenntnisfördernd sein kann, insofern die Aufmerksamkeit (*attentio*) wachgerufen wird. Man vergleiche z.B. die Definition der „admiration" aus dem Art. 70. der *Leidenschaften der Seele*. Diese sei:

> „eine plötzliche Überraschung der Seele, die bewirkt, daß sie sich dazu gebracht sieht, mit Aufmerksamkeit die Objekte zu betrachten, die ihr als selten und außerordentlich erscheinen. So wird sie zunächst verursacht von einem Eindruck im Gehirn, der das Objekt als selten und folglich der besonderen Betrachtung würdig darstellt."[65]

---

63 Vgl. ebd., S. 344-350.

64 Vgl. ebd., S. 339-341. Rahn geht jedoch nicht auf Descartes' Träume ein.

65 *Leidenschaften*, Art. 70. S. 109. Zur *admiratio* bei Descartes, zu ihrer kulturellen Matrix und allgemein zum Diskurs des Wunderbaren in der frühen Neuzeit vgl.: Lorraine Daston – Katharine Park, *Wunder und die Ordnung der Natur 1150-1750*, Frankfurt 2002; Lorraine Daston, *Wunder, Beweise und Tatsachen: Zur Geschichte der Rationalität*, Frankfurt am Main 2003, S. 77-97; ferner auch Stephen Greenblatt, *Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker*, Darmstadt 1994, hier: S. 34-43 u. 127f.

Sowohl am Ende des 8. Diskurses von *Les Météores*[66] als auch ganz am Ende dieser Schrift greift Descartes das Motiv des Erstaunens wieder auf. Simon Werrett [67] erkennt insbesondere hierin Descartes' Verbundenheit mit der materiellen Kultur seiner Zeit, da sich Descartes vor allem durch die allgemeine Bewunderung auslösenden Wasserspiele und Automaten in Gartenanlagen habe dazu anregen lassen, seine eigene „science of miracles" zu konzipieren. Dieser Wissenschaft ging es indes nicht, wie Werrett richtig präzisiert, um das Wegerklären der Wunder, sondern eher darum, sie transparent zu machen. Werrett konzentriert sich jedoch zu eng auf die optischen Illusionen im Diskurs über den Regenbogen. Im 6. Diskurs von *Les Météores* will Descartes darüber hinaus z.B. auch erklären, warum Manna vom Himmel regnen kann, und hier verläßt er das sichere Terrain optischer Demonstrationen, ohne den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit preiszugeben.

Alquié wiederum sieht durch das Thema der *admiratio* eine Verbindung mit religiösen Fragen, da himmlische Phänomene oft für göttliche gehalten worden seien und wahre Bewunderung der göttlichen Sphäre vorzubehalten sei.[68] Für diese Lesart gibt es im Verlauf des *Meteore*-Textes jedoch keine weiteren bestätigenden Hinweise, dafür könnte man die oben zitierten Passagen des jungen Descartes so deuten. Bei den späteren Texten hätte man vielmehr gerade umgekehrt zu argumentieren: In der antiken Tradition zählten die Meteore zu den *admiranda.* Blitz und Donner waren mit Götterfurcht verbunden, und ihre Erklärung diente dazu, den Mythos zurückzudrängen. In dieser Absicht befaßt sich etwa das 6. Buch von Lukrez' *De rerum natura* ausgiebig mit den Meteoren als Beispielen für erstaunliche Naturereignisse zwischen Himmel und Erde. Descartes stellt sich angesichts der Wunder der Natur eher in die Tradition des antiken Verständnisses.

Die *admiratio* wird beim späten Descartes physiologisch erklärt, aber weiterhin wird ihr als körperlich affektiver Voraussetzung eine wichtige Rolle für die Erkenntnis eingeräumt. Diese physiologische Wirkkomponente ist beim frühen Descartes noch nicht vorherrschend, da er zu dieser Zeit noch nicht seine ontologische Trennung von *res extensa* und *res cogitans* vorgenommen hatte. Wenn Descartes seine „wunderbare Wissenschaft" in entsprechend verwundernder Weise präsentiert, dazu beispielsweise kleine handlungsallegorische Szenen entwirft, etwa wenn er beschreibt, wie er nicht gegen den Wind ankommen kann, oder heftigen Schrecken auslösende Situationen, Blitz-und Donnerschlag einsetzt, so sind diese einprägsamen Bilderfindungen auf eine spezifisch ästhetische Erkenntnisweise ausgerichtet, welche sich gerade dadurch auszeichnet, den sinnlichen und geistigen Bereich miteinander vermitteln zu können. Davon wird später ausführlich die Rede sein. Festzuhalten ist an dieser Stelle, daß Descartes' Träume sich über das Ordnen von merk-würdigen Bildern organisieren.

---

66 *Meteore*, AT VI, S. 344.

67 Simon Werrett, Wonders never cease: Descartes's Météores and the rainbow fountain, in: *BJHS* 34 (2001), S. 129-147.

68 Vgl. F. Alquié, in: *Descartes: Œuvres philosophiques* I, S. 718, Fn 1.