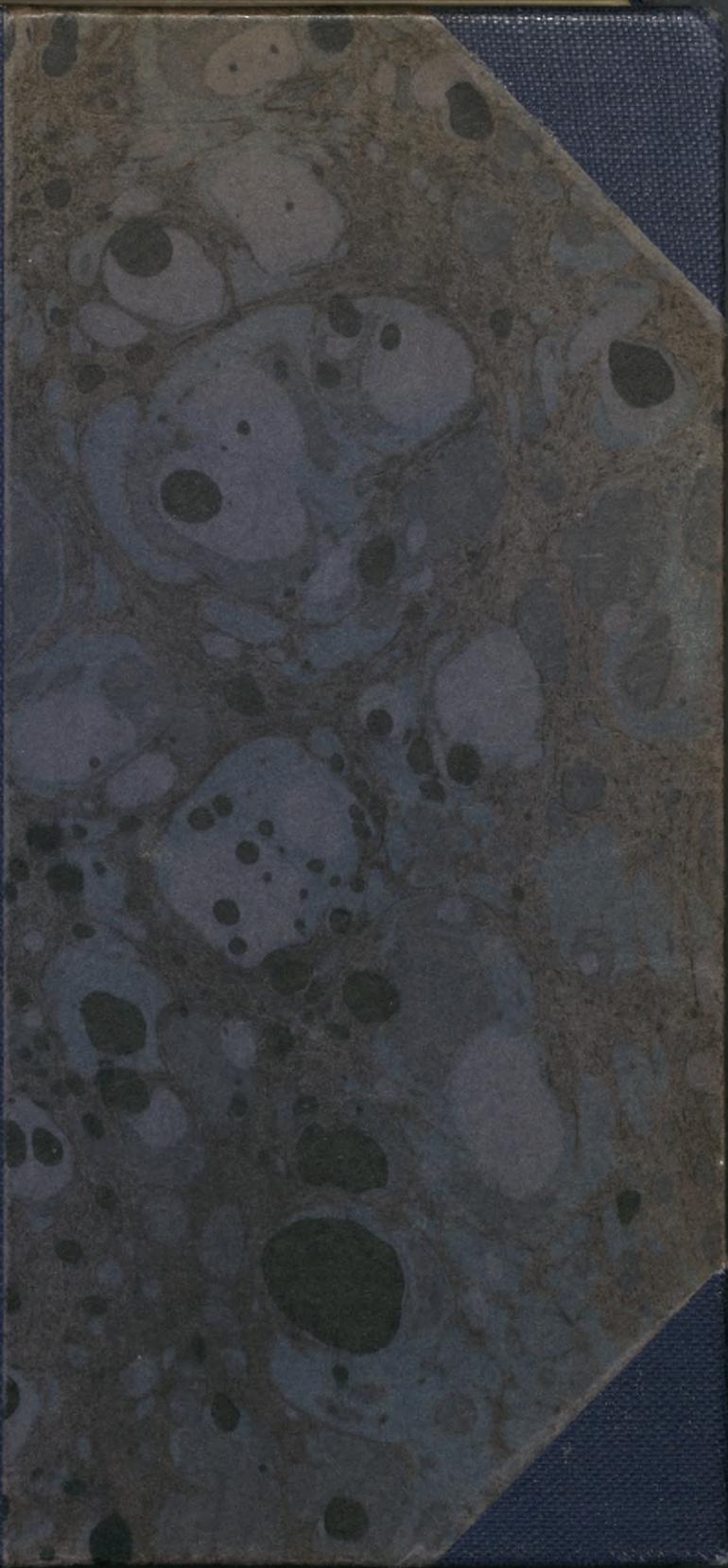


Det här verket har digitaliserats vid Göteborgs universitetsbibliotek.
Alla tryckta texter är OCR-tolkade till maskinläsbar text. Det betyder att du kan söka och kopiera texten från dokumentet. Vissa äldre dokument med dåligt tryck kan vara svåra att OCR-tolka korrekt vilket medför att den OCR-tolkade texten kan innehålla fel och därför bör man visuellt jämföra med verkets bilder för att avgöra vad som är riktigt.

This work has been digitised at Gothenburg University Library.
All printed texts have been OCR-processed and converted to machine readable text.
This means that you can search and copy text from the document. Some early printed books are hard to OCR-process correctly and the text may contain errors, so one should always visually compare it with the images to determine what is correct.



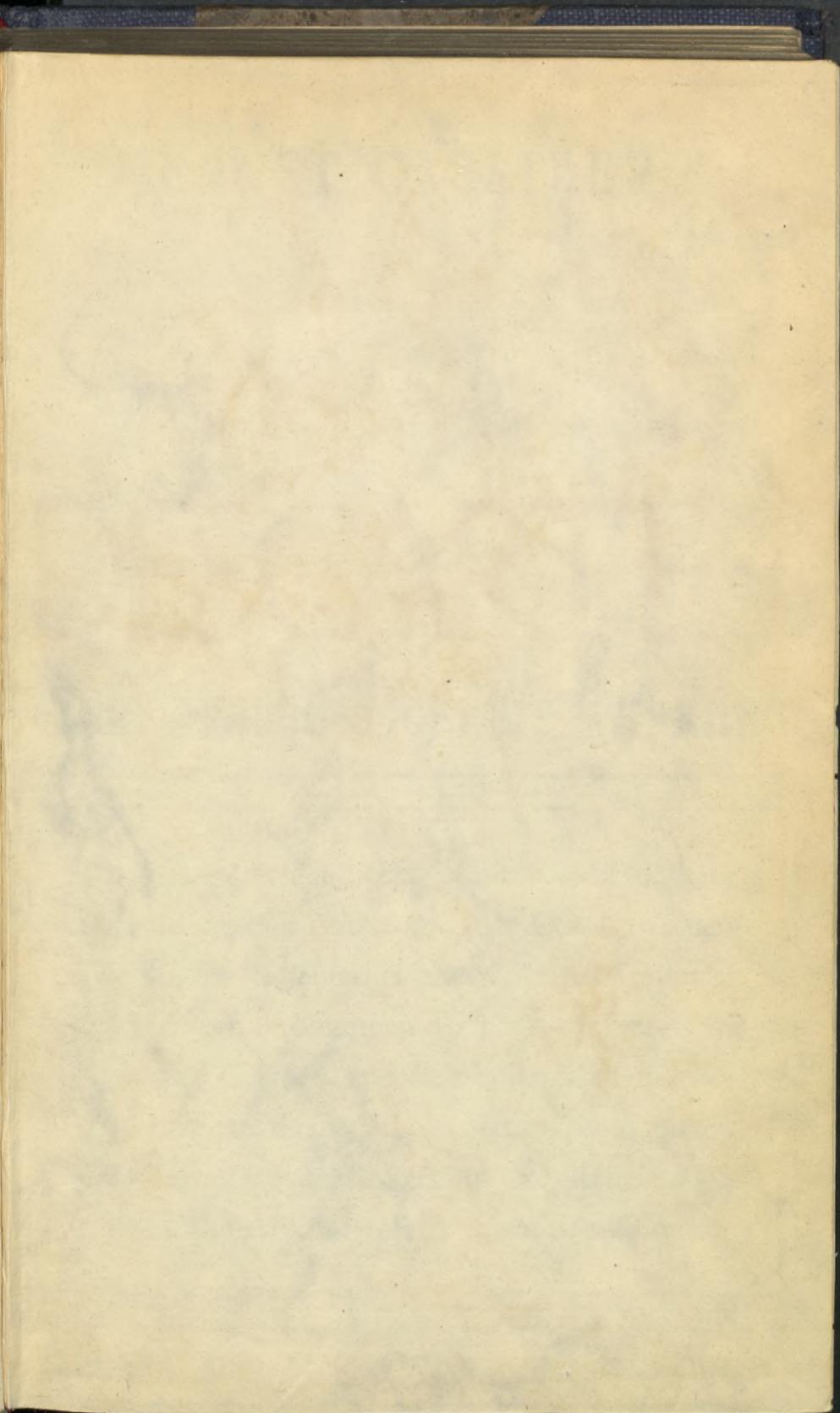
ERR
TES

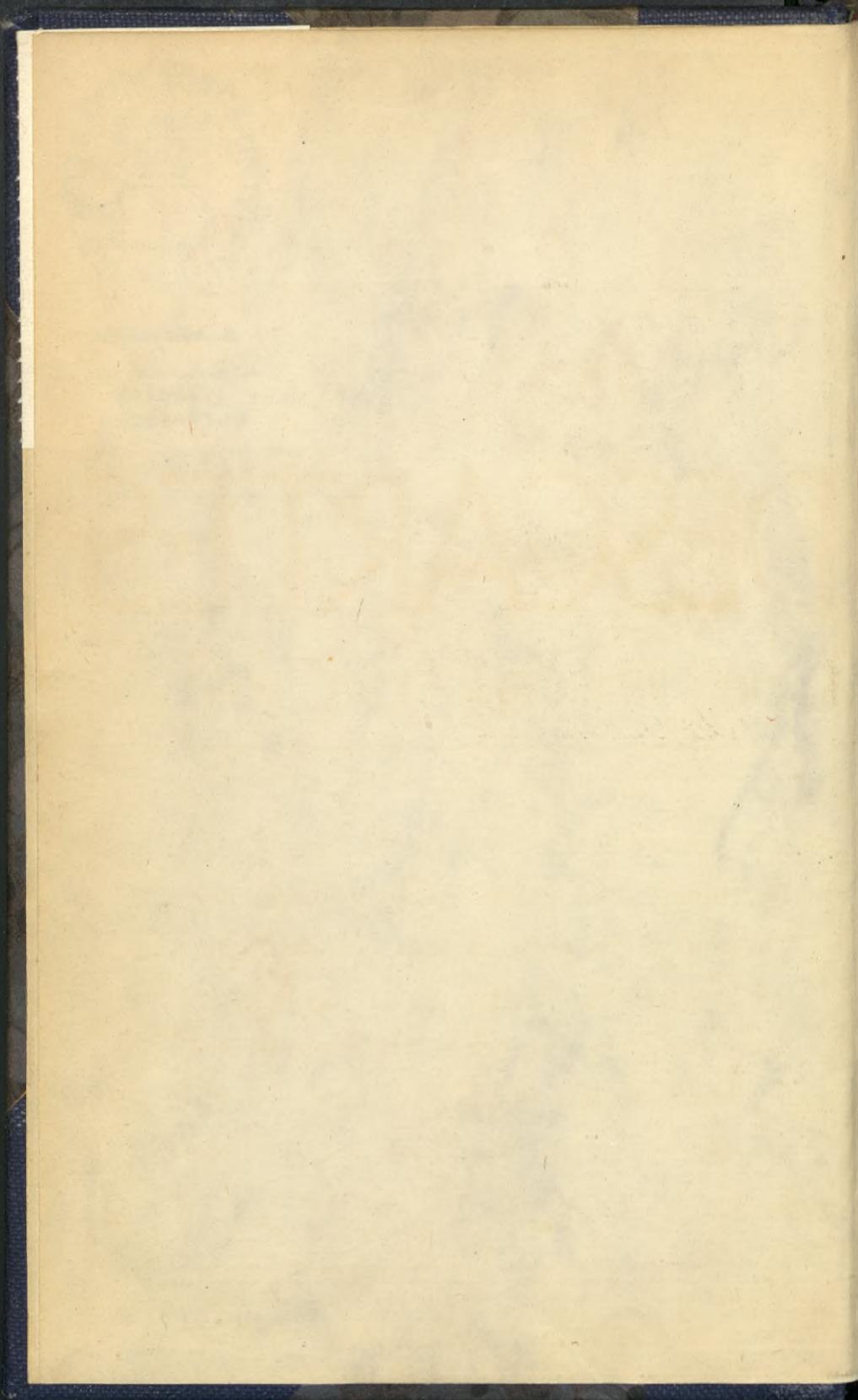




Allmänna Sektionen

Filos.
Descartes





ERNST CASSIRER

Philos.
[Descartes]

DESCARTES

LEHRE · PERSÖNLICHKEIT · WIRKUNG

Ein geistesgeschichtliches Werk von besonderer Bedeutung: Die Darstellung der Descartes'schen Philosophie als entscheidenden Kreuzungspunkt der geistigen Strömungen des 17. Jahrhunderts, in dem «der Geist der neuen Mathematik und der modernen mathematischen Naturwissenschaften den Kampf gegen Mittelalter und Renaissance, gegen Scholastik und Humanismus aufnimmt».

· BERMANN - FISCHER · VERLAG · IN · STOCKHOLM ·

ERNST CASIRER

DESCARTES

ARITHMETICA — METHODOLOGIA — GEOMETRIA



6



ERNST CASSIRER

DESCARTES

LEHRE — PERSÖNLICHKEIT — WIRKUNG

1939

BERMANN-FISCHER VERLAG
STOCKHOLM

ERNST CASSIRER
DESCARTES
LEHRE — PERSÖNLICHKEIT — WIRKUNG

Ausstattung: Hugo Steiner, Prag
Copyright 1939 by Bermann-Fischer Verlag A.-B., Stockholm
Printed in the Netherlands
Druck: N.V. Drukkerij G. J. Thieme, Nijmegen



INHALT

I. TEIL

Grundprobleme des Cartesianismus . . .	7
Descartes' Wahrheitsbegriff	9
Die Idee der „Einheit der Wissenschaft“ in der Philosophie Descartes'	39

II. TEIL

Descartes und sein Jahrhundert	69
Descartes und Corneille	71
Descartes' „Recherche de la Vérité par la lumière naturelle“	118
Descartes und Königin Christina von Schweden. Eine Studie zur Geistesgeschichte des 17. Jahrhun- derts	177
1) Das Verhältnis von Descartes und Königin Christina als geistesgeschichtliches Problem.	177
2) Der „universale Theismus“ und das Problem der natürlichen Religion im 17. Jahrhundert	185
3) Die Renaissance des Stoizismus in der Ethik des 16. und 17. Jahrhunderts	215
4) Descartes' Affektenlehre und ihre geistesge- schichtliche Bedeutung	237
5) Königin Christina und das heroische Ideal des 17. Jahrhunderts	251

INHALT

I. THEIL

Grundprobleme des Cartesianismus 1
Descartes' Weltanschauung 2
Die Idee der „Königk. der Wissenschaften“ in der
Philosophie Descartes' 3

II. THEIL

Descartes' und sein Jahrhundert 4
Descartes' und Genaève 5

Die Zitate aus Descartes' Werken beziehen sich auf die Ausgabe von ADAM und TANNERY, 11 vols, Paris 1897—1910.

Descartes' und König Christian von Schweden. Eine
Skizze zur Geschichtskunde des 17. Jahrhunderts 6

1) Die Verhältnisse von Descartes und Königin
Christina als geschichtswissenschaftliches Problem 7

2) Der „unsterbliche Geist“, und das Problem
der natürlichen Religion im 17. Jahrhundert 8

3) Die Renaissance der Steinmetze in der Ethik
des 16. und 17. Jahrhunderts 9

4) Descartes' „Altkristentum“ und die geistige
ethische Bedeutung 10

5) Königin Christina und das herobische Ideal der
17. Jahrhunderts 11



GRUNDPROBLEME DES CARTESIANISMUS

GRÜNDBRICHTE
DES
KATHOLISCHEN

Das Buch ist Eigentum der
Bibliothek des
Königlichen Museums
in Berlin



DESCARTES' WAHRHEITSBEGRIFF

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

DESCARTES' WAHRHEITSBEGRIFF

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

Vergleicht man diese Briefstelle mit den Vorstellungen, die wir alle uns vom Inhalt und Wesen der Cartesischen Philosophie gebildet haben, und mißt man sie mit den traditionellen philosophiegeschichtlichen Maßstäben, so muß sie in vieler Hinsicht als merkwürdig, als schwierig und paradox erscheinen. Denn ist es wirk-

DESCARTES' WAHRHEITSBEGRIFF

lich der „Skeptiker“ und „Kritiker“ Descartes, der hier zu uns spricht? Ist es der Begründer der Methode des universellen Zweifels, der hier erklärt, daß der Sinn des Wahrheitsbegriffs nicht zu verfehlen und nicht zu verkennen sei, und daß er selbst, angesichts der „transzendentalen“ Klarheit der Wahrheitsidee, sich niemals die Aufgabe gestellt habe, zu untersuchen, was die Wahrheit ihrer allgemeinen Natur nach bedeutet und ist ⁴⁾? War es denn nicht gerade diese Untersuchung, die Descartes als die Vorbedingung für alle philosophische Erkenntnis ansah? Sollte all dies mit einem Schlage vergessen sein, – sollte der „*sens commun*“ ohne jede vorangehende Prüfung als die Instanz anerkannt werden, der es zusteht, das Urteil über „Wahr“ und „Falsch“ zu fällen? Auf alle diese Fragen erhalten wir nur dann eine klare und zulangliche Antwort, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß wir bei jeder Interpretation eines Cartesischen Gedankens mit einem doppelten Sprach- und Denkgebrauch zu rechnen haben. Der eine lehnt sich an die Vergangenheit an; der andere weist in die Zukunft voraus. Der eine spricht und urteilt vom Standpunkt der traditionellen, der Aristotelisch-scholastischen Logik; der andere sucht diese Logik zu überwinden und an ihre Stelle ein neues fruchtbareres Gedankeninstrument, das Instrument der Cartesischen „Methode“ zu setzen. Schon in den „*Regulae ad directionem ingenii*“ wird die fundamentale Differenz deutlich, die zwischen Descartes' Verfahren und den üblichen „dialektischen“ Schulregeln besteht ⁵⁾. Beide unterscheiden sich nicht in der Form des Denkens und Schliessens, wohl aber in dem Ziel, das sie dem Denken und Schließen setzen. Dem formalen und abstraktiven Erkenntnisideal der Scholastik wird von Descartes

ein anderes, produktives und konstruktives Erkenntnisideal entgegengesetzt. Dort handelte es sich darum, *gegebene* Wissensinhalte mit einander in Beziehung zu setzen, sie zu klassifizieren und zu subsumieren; hier besteht die Aufgabe darin, *neues* Wissen zu gewinnen und zu begründen. Der „Discours de la Méthode“ legt in seiner Kritik der traditionellen Logik allen Nachdruck auf dieses Moment. Er gesteht den Schulregeln lediglich eine didaktische Bedeutung zu, sofern sie dazu dienen, ein Wissen, das man bereits besitzt, anderen zu explizieren. Die echte Methode aber muß mehr sein: sie muß das belebende Motiv des *fortschreitenden* Denkens bilden, das, von den einfachsten Gedankenelementen beginnend, zu immer komplexeren Bildungen, zu immer weiteren und umfassenderen Synthesen weitergeht.

Erwägt man, daß der Terminus „Logik“ für Descartes das eine Mal einen Rückblick, das andere Mal einen Vorblick bezeichnet, und daß er somit gewissermaßen in Hinsicht auf zwei ganz verschiedene *Bezugssysteme* gebraucht wird, so läßt sich nunmehr erst die Frage beantworten, was die reine „Logik“ für eine Bestimmung und Erklärung des Wahrheitsbegriffs zu leisten vermag. Sie bleibt unzulänglich und unfruchtbar, sofern sie sich in den Kreis ihrer traditionellen Begriffe und ihrer gewohnten Methoden einschließt. Denn es ist eine Selbsttäuschung, wenn sie glaubt, durch Anwendung dieser Mittel zu einer wirklichen Analyse des Begriffs der Wahrheit gelangen zu können. Was sie uns als eine scheinbare Lösung des Problems darbietet, das ist nur eine Wiederholung des Problems. Es ist eine Zirkeldefinition, wenn man die Wahrheit als eine „Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein“ (*adaequatio intellectus et rei*) erklärt.

Denn solange kein Kriterium angegeben wird, an dem sich die Adaequatheit oder Inadaequatheit einer Vorstellung erkennen läßt, bleibt eine solche Erklärung leer. Und ebenso läßt uns hier die Schulregel im Stich, die uns anweist, die Definition eines Begriffs dadurch zu geben, daß wir seine „nächsthöhere Gattung“ aufsuchen und ihr die spezifische Differenz hinzufügen. Denn vergebens sehen wir uns für den Wahrheitsbegriff nach einem solchen „*genus proximum*“ um. Descartes erklärt in den „Regeln“, daß es sich in seiner Methode nicht um die Herstellung einer ontologischen, sondern vielmehr um die Herstellung einer epistemologischen Ordnung handle. Er will alle Probleme, die der menschliche Verstand sich stellen kann, in bestimmte Klassen ordnen, nicht sofern sie sich auf jene Arten des *Seins* beziehen, die die Philosophen in ihrer Kategorienlehre unterschieden haben, sondern sofern sie in der *Erkenntnis* von einander abhängig sind, sofern die einen aus den anderen *verstanden* werden können⁶⁾. Aber kann in dieser Ordnung der Erkenntnis irgend etwas der Wahrheit vorangehen und einen „Oberbegriff“ zu ihr bilden? Es ist klar, daß hier die übliche Methode der „Subsumption“ versagt. Denn der Wahrheitsbegriff bedeutet nichts Partikulares, das sich durch eine bestimmte Stelle in unserem Begriffs- und Erkenntnisssystem bezeichnen ließe; er ist vielmehr etwas schlechthin Universales, das das *Ganze* der Erkenntnis gleichmäßig beherrscht und durchdringt. Über ihn können wir somit nicht hinausgehen oder emporsteigen, ohne den Boden unter den Füßen zu verlieren. Jeder Schritt über die Wahrheit hinaus wäre ein Schritt ins Leere. Die „Wahrheit“ ist daher für Descartes keine *einzelne* Voraussetzung, keine besondere „Hypothese“

mehr, die sich logisch erklären und logisch ableiten ließe; sie ist jenes ἀνυπόθετον, jene „natura simplex et absoluta“⁷⁾, die allen Begriffen und Urteilen zu Grunde liegt.

Es ergibt sich hieraus, daß und warum es in Descartes' System keine Definition, keine logische „Erklärung“ der Wahrheit geben kann. Eine solche Erklärung ist immer nur im Wege der Analyse möglich. Die Natur der Wahrheit aber ist einfach und läßt daher keine Zergliederung in einzelne Teile oder Momente zu. An die Stelle der Analyse muß daher hier die *Intuition* treten: denn diese ist das eigentliche und das einzig-adaequate Mittel für die Erkenntnis der „einfachen Naturen“. Hier gibt es kein „Ableiten“ mehr; es gibt nur noch ein einfaches Schauen, ein ursprüngliches und schlechthin einsichtiges Wissen. Aber durch diese Berufung auf das Zeugnis der inneren Erfahrung wird Descartes nicht zum „Empiristen“. Denn wenngleich der Charakter der Wahrheit als solcher nicht definierbar, sondern nur aufzeigbar und intuitiv-erfaßbar ist, so bedarf es doch einer streng-rationalen Methodik, um zu erkennen, wie dieser Charakter sich über das Ganze des Wissens verteilt, und welche besonderen Inhalte, welche Begriffe und Urteile an ihm Anteil und auf ihn Anspruch haben. Was die Wahrheit „ist“, was sie ihrer reinen Wesenheit nach *bedeutet*, das läßt sich freilich niemand erklären, der ihr Wissen nicht „aus sich selbst“ besitzt; das „Sehen“ muß hier an die Stelle des syllogistischen „Ableitens“ treten⁸⁾. Aber wenn es keine formal-logische, keine „dialektische“ Definition der Wahrheit gibt, so gibt es doch ihre streng-methodische *Determination*. Sie besteht darin, daß wir in eindeutiger Folge das Licht, das uns in den ersten ursprünglichen Gewißheiten gegeben ist, über das Ganze

der möglichen Wissenprobleme und Wissensobjekte ausbreiten. In diesem methodischen Gange, in dieser stetigen und ununterbrochenen Bewegung des Geistes ⁹⁾ verliert die erste und unmittelbare Lichtquelle nichts von ihrer ursprünglichen Klarheit. Das Licht als solches wird weder verteilt noch vermindert; es bleibt ein und dasselbe an Stärke und Deutlichkeit. Die Schwächung, die hier notwendig eintreten zu müssen scheint, ist nach Descartes lediglich subjektiver, nicht objektiver Art. Wir können freilich im Laufe der Ableitung insofern dem Irrtum verfallen, als wir unvermittelt von einem Punkte zum anderen überspringen und dadurch eines der notwendigen Zwischenglieder aus dem Auge verlieren. In diesem Falle bricht alle Evidenz plötzlich ab; denn die Erkenntnis der Wahrheit ist nur als Ganzes möglich. Sie muß, von den ersten Anfängen an bis zu den letzten und verwickeltesten Resultaten hin, Schritt für Schritt aufgebaut, und alle diese Schritte müssen immer von neuem wiederholt und immer wieder durchmessen werden, wenn unseren Schlüssen wirkliche Überzeugungskraft zukommen soll. Die Gefahr liegt hier nicht in einer Urteils-täuschung, wohl aber in einer Täuschung des Gedächtnisses, das die langen Ketten der Deduktion nicht mit einem Blick übersehen und umfassen kann. Aber die innere Kraft, der objektive Wahrheitswert der „Kette“ als solcher, wird durch die Vielheit ihrer Einzelglieder nicht geschwächt. Gelingt es uns, die Deduktion streng und lückenlos durchzuführen, dann steht das, was durch sie erreicht wird, der ursprünglichen Intuition an Sicherheit gleich. Denn alles in der Erkenntnis ist wie mit eisernen und stählernen Banden zusammengehalten. Nichts steht für sich, sondern jegliches Einzelne greift

in das Ganze ein; es bestimmt dieses Ganze und wird wechselweise von ihm bestimmt ¹⁰⁾.

So behauptet Descartes – über alle scheinbaren Trennungen im objektiven Gehalt des Wissens und über alle konventionellen Teilungen der Forschungsgebiete hinweg – die schlechthin unteilbare, die einfache und „absolute“ Natur der Erkenntnis und der Wahrheit. Damit ist, innerhalb der Entwicklung des philosophischen Idealismus, ein neuer und folgenschwerer Schritt getan. Die Rückkehr zum Idealismus war, innerhalb der Philosophie der Renaissance, mit der Rückkehr zu Platon gleichbedeutend. Nicht nur der tiefste spekulative Denker der Renaissance, sondern auch ihre empirischen Forscher knüpfen an Platon an und sind bestrebt, seiner Lehre das gedankliche Rüstzeug zu entnehmen, mit dem sie eine „nuova scienza“, eine exakte Wissenschaft von der Natur aufzubauen versuchen. Nikolaus Cusanus, Kepler und Galilei folgen hier dem gleichen Wege ¹¹⁾. Aber solange die philosophische Orientierung *allein* auf Platon gerichtet und gewissermaßen auf ihn verpflichtet war, stand der Durchführung des Ideals der exakten Naturerkenntnis ein schweres Hindernis entgegen. Der Platonische Timaeus hatte freilich versucht, an die Stelle der vorsokratischen Naturphilosophie, an die Stelle einer Wissenschaft, die von „Stoffen“ und „Qualitäten“ handelte, eine andere, rein mathematische Wissenschaft zu setzen. In der Platonischen Theorie ist nicht mehr von den physischen Elementen, von Feuer und Luft, von Erde oder Wasser und von ihren sinnlich wahrnehmbaren Bestimmungen die Rede; sie sind dargestellt und sie sind ersetzt durch reine Formbestimmungen, durch die „Gestalten“ des Tetraeders, des Würfels, des Ok-

taeders, des Dodekaeders, des Ikosaeders. Aber durch diese Platonische Lehre von den regulären Körpern wird die Materie keineswegs auf den reinen Raum *reduziert*; wird die Physik nicht in Geometrie verwandelt. Denn eine solche Reduktion würde dem Grundprinzip des Platonismus zuwiderlaufen. Die Welt der sinnlichen Erscheinungen hat an der Welt der reinen Formen Teil; aber sie behauptet ihr gegenüber nichtsdestoweniger ein eignes, irreduzibles und gewissermaßen undurchdringliches Sein. Die Physik Platons scheint auf den ersten Blick der Physik Descartes' ganz nahe zu stehen, ja in ihrem methodischen Grundgedanken mit ihr völlig eins zu sein; denn auch sie hat kein Mittel, die Materie zu *erkennen*, als sie in räumliche Gestalten zu verwandeln. Aber der Sinn dieser geistigen „Metamorphose“ ist bei Platon und bei Descartes ein völlig anderer. Für den ersteren kann auch durch die Vermittlung des Raumes die scharfe Grenze zwischen der Erscheinungswelt und der Welt der reinen Formen niemals verwischt werden. Der Raum selbst fungiert in diesem Zusammenhang nicht als ein rein ideelles Moment; er ist und bleibt sozusagen ein logisches Zwitterding, ein unebenbürtiger Begriff. (λογισμός νόθος). Und so kann sich denn die Physik des Timaeus über die Gewißheitsstufe der „Wahrscheinlichkeit“ nicht erheben. Sie ist und bleibt *εἰκασία*, weil sie nur von der Welt der *εἰκόνας*, von der Welt des Abbildlichen, nicht des Urbildlichen handelt ¹²). Die Welt des Werdens ist keiner wirklichen Gewißheit fähig: denn wie könnte sich das Bestimmungslose dem Bestimmten vereinen und versöhnen, wie könnte sich ein fester, ein klarer und distinkter Begriff von dem gewinnen lassen, was keinen Augenblick „sich selbst gleich“ ist, was seiner Natur nach in schwan-

kender Erscheinung schwebt und von diesem Charakter nicht befreit werden kann, ohne eben damit seine Natur zu verlieren und zu verleugnen?

An diesem Punkt setzt Descartes' entscheidende Leistung ein. Er ist nicht der Schöpfer der modernen Naturwissenschaft: denn hierin waren ihm Kepler und Galilei vorausgegangen. Aber er ist zu ihrem ersten und wahrhaften Befreier geworden: er hat die Frage nach ihrem logischen Fundament, nach ihrem „quid juris“ beantwortet. Denn bei ihm vollzieht sich die wirkliche gedankliche Synthese zwischen Mathematik und Natur; was bei Platon bloße „Analogie“ war und gemäß dem Grundgedanken des Systems Analogie bleiben mußte, das ist für Descartes zur Identität geworden. Die Materie ist Raum; und die Unterscheidung, die wir zwischen beiden treffen, kann keine andere als eine bloße „*distinctio rationis*“ sein¹³). Wenn Descartes seine Grundanschauung in die Worte zusammenfaßt: „Apud me omnia fiunt mathematice in natura“, so müssen wir, um diese Erklärung in ihrem vollen Sinne zu verstehen, den Nachdruck auf das Moment der Allheit legen. Descartes begnügt sich nicht damit, den Kalkül auf einzelne Naturprobleme oder auf ganze Gruppen von Phaenomenen anzuwenden; er stellt sich ein weiteres, ein schlechthin universelles Ziel. Die Natur ist mathematisch, nicht in besonderen Erscheinungen, sondern in ihrer Gesamtheit, in ihrer grundlegenden Struktur. Zwischen ihr und der Mathematik gibt es keine Scheidewand mehr: das Ganze der Natur ist für die mathematische Erkenntnis gewissermaßen „transparent“ geworden.

Um diese Schlußfolgerung durchführen zu können und um ihr den Schein der Paradoxie zu nehmen, dazu be-

DESCARTES' WAHRHEITSBEGRIFF

durfte es freilich nichts Geringeres, als eine Umbildung des Begriffs der Mathematik selbst. Betrachten wir die Mathematik in der herkömmlichen Weise als eine Lehre von Zahlen und Figuren, so ist nicht einzusehen, wie zwischen ihr und der Natur irgend eine Identität hergestellt werden soll. Die „Materie“ scheint in jedem Falle etwas anderes und etwas mehr zu bedeuten, als bloße Gestalt und Zahl; sie scheint eine besondere Eigenschaft, eine Qualität für sich besitzen zu müssen. Aber Descartes entgeht dieser Konsequenz, indem er die traditionelle Auffassung der Mathematik als ungenügend und willkürlich erklärt. Diese Auffassung verdeckt nach ihm den universellen und das heißt den wahrhaft-philosophischen Sinn der Mathematik. Wenn die antiken Denker die Mathematik als das eigentliche Organon der philosophischen Erkenntnis ansahen, wenn Platon erklärte, daß kein der Geometrie Unkundiger die Schwelle der Akademie überschreiten solle – so kann hierbei das Mathematische nicht als eine bloße Technik verstanden sein, die sich auf eine besondere Klasse von Gegenständen, auf Operationen an Zahlen und Figuren bezieht. Die Denker der Antike nahmen den Begriff offenbar in einer höheren und allgemeineren Bedeutung: und diese Bedeutung gilt es wiederherzustellen, diesen „Ursprung“ der Mathematik gilt es von neuem aufzufinden. Die Mathematik ist nicht auf bestimmte Gruppen von Gegenständen eingeschränkt; sie handelt von allem, was auf Ordnung und Maß Bezug hat, und was den strengen Gesetzen von Ordnung und Maß untersteht. Hierher gehören nicht nur Zahlen und Figuren, sondern ebensowohl die Welt der Töne, die Welt des Lichts, die Himmelskörper und ihre Bewegungen. Astronomie, Musik, Optik, Mechanik, kön-

nen daher in demselben Sinne und mit gleichem Recht als Teile der Mathematik bezeichnet werden, wie Algebra oder Geometrie ¹⁴⁾. Durch diesen Übergang von der *Mathesis vulgaris* zur *Mathesis universalis* ¹⁵⁾ und durch die großartige Formalisierung, deren die Mathematik hierdurch fähig wird, vermag sie nunmehr alle Teile der Erkenntnis gleichmäßig zu beherrschen und zu durchdringen. Sie handelt nun von keinem besonderen Einzelinhalt mehr, sondern ist die allgemeine Wissenschaft der Beziehungen, soweit dieselben eines exakten Ausdrucks fähig sind. Die Sicherheit der Erfassung dieser Beziehungen hängt nicht davon ab, an welchem Substrat sie sich uns darstellen. Es gibt ein bestimmtes, ein klares und distinktes Wissen von Relationen und Proportionen, das sich gegenüber dem Wechsel des Substrats als invariant erweist. Jetzt braucht das physikalische Wissen nicht mehr im Kreise der bloßen „Wahrscheinlichkeit“ (*εἰκασία*) zurückgehalten zu werden; es ist zur vollen Wahrheit gereift. Von der Stufe des Mythos, auf der die Platonische Darstellung im *Timaeus* die Physik festhielt, sieht sie sich zur Stufe des Logos erhoben. Wäre die Physik auf bloße Wahrscheinlichkeit gegründet und auf sie eingeschränkt, so müßten wir ihr den Namen der Wissenschaft versagen. Es ist einer der Grundzüge der Cartesischen Methode, daß sie von Anfang an alle Wahrscheinlichkeiten ausschließt und sich auf das Gebiet der strengen Gewißheit einschränkt ¹⁶⁾. Auch die Tatsache, daß die physikalischen Urteile sich auf Gegenstände der Erfahrung beziehen und der Bestätigung durch die Erfahrung bedürfen, macht für Descartes die Gewißheit dieser Urteile nicht hinfällig. Denn die Erfahrung wird von ihm der reinen Deduktion nicht

DESCARTES' WAHRHEITSBEGRIFF

entgegengesetzt; sie ist vielmehr die Ergänzung, sie ist das logische „Komplement“ der Deduktion. Sie stellt der physikalischen Erkenntnis ihre konkreten *Aufgaben*; aber die Lösung dieser Aufgaben, die Antwort auf die Probleme, die sie aufwirft, kann in jedem Falle nur durch die Anwendung der gleichen Methoden und der gleichen Begriffsmittel erreicht werden, die für die reine Mathematik gelten¹⁷⁾.

Es ergibt sich hieraus der eigenartige Umstand, daß für Descartes' Methodenlehre jenes Problem wegfällt, das für die spätere Entwicklung der „Erkenntnistheorie“ so bedeutsam und entscheidend geworden ist, und das das philosophische Denken mehr und mehr in seinen Bann zog. Die Frage, wie eine „Anwendung“ der Mathematik auf die Natur möglich ist, hat Descartes nicht explizit gestellt. Er brauchte sie nicht zu stellen: denn er erkannte zwischen beiden Gebieten keinen Trennungsstrich, kein Platonisches $\tau\mu\eta\mu\alpha$, an. Der Übergang von dem einen zum andern vollzieht sich nach ihm ohne jede Schwierigkeit; denn er verlangt nur, daß ein und dieselbe Form des Denkens und Schließens an verschiedenen Inhalten ausgeübt wird. Wenn Descartes von der Geometrie und der algebraischen Analysis gesagt hat, daß sie „spontane Früchte“ der eingeborenen Prinzipien der Methode seien¹⁸⁾, so kann er das gleiche auch von der Mechanik, von der Optik und von allen sonstigen physikalischen Spezialwissenschaften behaupten. Und wenn er im „Discours“ sein Grundverfahren durch bestimmte Proben und Muster erläutern und bewähren will, so konnte er hierfür ebensowohl seine Entdeckung der analytischen Geometrie wie seine Untersuchungen über optische oder meteorologische Phaenomene wählen. Dies

alles steht für ihn prinzipiell auf der gleichen Linie. Auch subjektiv, auch in seiner eigenen Forschungsarbeit, war er sich kaum eines Übergangs bewußt, wenn er von den Problemen der „reinen“ Mathematik zu denen der „angewandten“ fortschritt, geschweige, daß er diesen Übergang als eine *μετάβασις εις άλλο γένος* empfunden hätte. Ein charakteristischer Beleg hierfür findet sich in Descartes' Korrespondenz. Im Jahre 1638, kurz nach dem Erscheinen des Discours, hatte Desargues sein Bedauern darüber geäußert, daß Descartes, wie aus einer brieflichen Mitteilung von Mersenne hervorzugehen schien, seine rein geometrischen Studien aufgegeben und sich anderen Problemen zugewandt habe. Descartes erwidert hierauf, daß er lediglich die „abstrakte Geometrie“ verlassen habe, um sich mit um so größerer Muße der Pflege einer anderen Art von Geometrie widmen zu können, die sich die Erklärung der Naturphänomene zum Ziele setzt. „S'il plaît (à Mr. Desargues) de considérer ce que j'ai écrit du sel, de la neige, de l'arc-en-ciel etc., il connaîtra bien que toute ma Physique n'est autre chose que Géométrie¹⁹⁾“. Für die methodischen Maßstäbe, die Descartes aufgestellt hatte und die er allein als gültig anerkennt, ist die Physik der Geometrie völlig ebenbürtig geworden. Das Ideal einer mathematischen Naturwissenschaft war in den allgemeinen Umrissen schon von Nikolaus Cusanus und von Leonardo da Vinci klar erfaßt worden, und in Keplers „Astronomia nova“ sowie in Galileis Grundlegung der Dynamik hatte es sich mit konkretem empirischem Gehalt erfüllt – aber erst Descartes war es, der diesem Ideal seine universelle Durchführung zu sichern vermochte, indem er ihm seine philosophische Legitimation, seine strenge methodische Begründung gab.

DESCARTES' WAHRHEITSBEGRIFF

Das Ergebnis, zu dem wir hier gelangt sind, wird von einer anderen Seite her erleuchtet und bestätigt, wenn wir Descartes' Verhältnis zum mittelalterlichen Weltbild ins Auge fassen. Daß zwischen Descartes' Philosophie und den Systemen der Scholastik enge Beziehungen bestehen, daß der Bruch zwischen beiden keineswegs so schroff ist, wie er in der traditionellen Auffassung und Darstellung seiner Lehre oft erscheint: das kann nach den grundlegenden Untersuchungen Gilsons nicht bestritten werden²⁰). Aber so viele Berührungspunkte sich zwischen dem mittelalterlichen und dem Cartesischen Denken auch finden lassen, so wandelt sich doch der gesamte Accent der Erkenntnis, wenn wir von dem einen zum anderen übergehen. Die Scholastik und Descartes können in der Annahme und in der Begründung bestimmter, einzelner „Wahrheiten“ – wie z. B. im ontologischen Gottesbeweis – völlig übereinstimmen; aber in der Auffassung der Wahrheit, in der Erklärung ihrer „Natur“ und ihres eigentlichen Sinnes, besteht ein unaufheblicher, ein radikaler Unterschied. Descartes stand hier vor einer analogen Aufgabe, wie er sie gegenüber dem antiken, dem Platonischen Denken durchzuführen hatte. Der Platonische Gegensatz zwischen „Erscheinungswelt“ und „Ideenwelt“ wird im mittelalterlichen Denken festgehalten und von ihm vorausgesetzt. Aber er erfährt zugleich einen charakteristischen Bedeutungswandel: er wird von der logischen und ontologischen Sphaere in die religiöse Sphaere transponiert. Der Scheidung zwischen dem *κόσμος ὄρατος* und dem *κόσμος νόητος* entspricht im mittelalterlichen Denken die Scheidung zwischen dem „regnum naturae“ und dem „regnum gratiae“. Und es gilt hierbei, daß das letztere dem erste-

DESCARTES' WAHRHEITSBEGRIFF

ren nicht erreichbar; – daß beide nicht mit ein und demselben Maßstab zu messen sind. Das Reich der Natur kann, wie bei Thomas von Aquino, als „Vorbereitung“ auf das Reich der Gnade gefaßt und gedeutet werden. Aber ihrem Wesen und ihrem Erkenntnisprinzip nach sind und bleiben beide streng geschieden. Die Wahrheit des „regnum gratiae“ ist durch die Vernunft und ihre relativen Maße nicht zu erschöpfen. Der Glaube, in der Form der „*fides implicita*“ bildet die einzige Weise, in der sich diese Wahrheit aneignen läßt. Die Wahrheitsfindung und Wahrheitsbegründung ist damit dem individuellen Denken entzogen und statt dessen der Kirche, als universeller Institution, überantwortet. Seit Augustin bildet diese Auffassung ein Kernstück der Dogmatik ²¹⁾. Descartes hat diese Dogmatik nirgends bekämpft; er hat vielmehr immer erklärt, daß er sich in allen Fragen des Glaubens willig den Entscheidungen der Kirche unterwerfe. Und es besteht kein Grund, an der subjektiven Aufrichtigkeit dieser Erklärung zu zweifeln. Der Gedanke einer natürlichen Religion, einer „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ lag Descartes völlig fern. In dieser Hinsicht stand seine Gesinnung und Denkart zu derjenigen Herbert von Cherbury's in striktem Gegensatz ²²⁾. Aber so sehr Descartes bestrebt war, sich dem kirchlichen System anzupassen, so war doch, rein sachlich betrachtet, in diesem einen Punkte kein Zurückweichen und kein Kompromiß möglich. Die Lehre von der „*fides implicita*“ konnte er, wenn sie mit dem Anspruch einer *philosophischen* Lehre auftrat, nicht annehmen, ohne damit die Form seines Systems zu zerbrechen. Denn von den ersten Sätzen seiner Methodik an hatte Descartes mit dieser Lehre gebrochen. Eine philosophische

DESCARTES' WAHRHEITSBEGRIFF

Wahrheit, die auf die Autorität eines anderen geglaubt und hingenommen werden muß, ist, nach den Grundprinzipien der Methode, ein hölzernes Eisen, eine *contradictio in adjecto*.

Descartes hatte schon in die Definition seines Wahrheitsbegriffs ein Grundmotiv aufgenommen, das für ihn jede Rückkehr zur mittelalterlichen Anschauung ausschloß. Nach den „Regulae ad directionem ingenii“ gibt es nur zwei Quellen der Gewißheit: die Intuition und die Deduktion. Nur das hat Anspruch auf Wahrheit, was unmittelbar einsichtig, was in „gegenwärtiger Evidenz“ (*praesens evidentia*) gegeben ist, oder was aus evidenten Voraussetzungen nach strengen logischen Regeln gefolgert werden kann. Der Erkenntnis- und Geltungswert der Tradition ist damit ein für alle Mal beseitigt. Eine Überlieferung, wie gut sie auch bezeugt sein und wie weit sie auch zurückreichen mag, kann niemals zu jener Art der Überzeugung führen, die die notwendige Bedingung und das Kriterium aller Wahrheit ist. Was für das denkende Subjekt Bedeutung und Geltung haben soll, das muß von ihm selbst und mit seinen eigenen Kräften gewonnen und angeeignet werden können. Denn nur auf diesem Wege kann ein Satz, nicht nur in seinem $\delta\tau\iota$, sondern auch in seinem $\delta\iota\omicron\tau\iota$, nicht nur in seinem „Daß“ sondern auch in seinem „Warum“ erfaßt werden: und dieses „Warum“ ist es erst, was ihm den Charakter des Wissens aufprägt. Damit ist auch das Argument des „consensus omnium“ ein für alle Mal beseitigt²³⁾: wo es sich um die Gewinnung der Wahrheit handelt, müssen die Stimmen gewogen, nicht gezählt werden. In dieser Mündigkeitserklärung des „natürlichen Lichtes“ bringt Descartes eine Entwicklung zum Abschluß, die für die

DESCARTES' WAHRHEITSBEGRIFF

gesamte Renaissance-Philosophie bezeichnend ist. Von Cusanus' Schrift „De mente“²⁴⁾ zu Descartes' „Recherche de la vérité par la lumière naturelle“ läßt sich hier unmittelbar die Brücke schlagen. Aber die Säkularisierung ist jetzt noch einen Schritt weiter gegangen. Wo Cusanus den „*idiota*“, den „Laien“ einführt, da spricht bei Descartes der „*honnête homme*“, der französische Edelmann des 17. Jahrhunderts²⁵⁾. Die Entdeckung des Individuums“ wie sie die Renaissance in der Dichtung, in der bildenden Kunst, im religiösen und politischen Leben erstrebt, hat damit ihren philosophischen Abschluß und ihre philosophische Rechtfertigung erhalten. Dem einzelnen Subjekt ist jetzt der Weg gewiesen, auf welchem es, in eigener und selbständiger Arbeit, zu den echten Schätzen seines Geistes und seiner Seele vordringen und sie wahrhaft erwerben kann²⁶⁾. Und dieser Individualismus des Wissenserwerbes bedeutet keine Gefährdung des objektiven Gehalts des Wissens. Denn die Vernunft als solche ist keiner Gefahr der Vereinzelnung oder Zersplitterung ausgesetzt: der „*bon sens*“ ist eine gleichmäßig verteilte Gabe, die jeder ganz besitzt, und die, recht verwandt, zu schlechthin allgemeingültigen Resultaten führt.

Damit wird auch sofort die allgemeine Funktion deutlich, die der methodische Zweifel im Aufbau des Cartesischen Systems zu erfüllen hat. Um diese Funktion zu verstehen, müssen wir uns den Cartesischen Zweifel nicht nur in seiner rein-systematischen, sondern auch in seiner geistesgeschichtlichen Bedeutung vergegenwärtigen. Der Zweifel isoliert das denkende Subjekt, um es kraft dieser Isolierung zu befreien. Diese Befreiung kann nicht gelingen, solange das Subjekt sich noch einer fertigegebenen Welt gegenüber sieht, mag diese nun als phy-

DESCARTES' WAHRHEITSBEGRIFF

sische oder als geistige Welt verstanden werden. Wir alle werden in eine solche Welt hineingeboren und wachsen in ihr auf – und je weiter wir in unserer Entwicklung fortschreiten, um so enger und unzerreißbarer wird das Band, das uns an sie kettet. Aber einmal im Leben muß Jeder, der nach echtem und wahrhaftem Wissen vom Universum strebt, sich von diesem Zwang lösen. Er muß die Ordnung des Kosmos in seinem eigenen Geist aufbauen, wenn er sie mit diesem Geist durchdringen, wenn er sie wahrhaft verstehen will. Für diese Selbstbefreiung ist der Zweifel das unerläßliche, das einzige Mittel. Er zerstört die Welt der Sinne und er negiert die geschichtliche Tradition. Er hebt die Geltung der Natur wie die der Kultur auf. Nichts von dem, was die unmittelbare Wahrnehmung über die Beschaffenheit der Dinge aussagt, und nichts von dem, was uns das gelehrte Wissen an Kenntnissen vermittelt hat, kann vor ihm bestehen. Er wirft das denkende Ich auf sich zurück und er läßt ihm nichts übrig als seine eigene Selbstgewißheit. Damit hat er es zu völliger Einsamkeit verurteilt und gleichsam in eine Wüste gebannt. Aber in dieser Vereinsamung werden ihm nun auch erst all die Kräfte deutlich und verfügbar, die ihm wirklich zugehören, die lediglich aus ihm selbst stammen. Wer wahrhaft gesunden Geistes ist, und wer der Leitung des „natürlichen Lichtes“ vertraut, der kann zur Wahrheit durchdringen, wäre er auch in einer Wüste aufgewachsen. Nur wer sich ganz jenes Bildes von der Welt entäußert, das die Einwirkung der Sinne oder der Einfluß fremder Meinungen in ihm geformt hat, kann zu seinem eigenen Wesen vordringen und aus ihm heraus ein sicheres Wissen von sich selbst und vom objektiven Sein gewinnen ²⁷).

DESCARTES' WAHRHEITSBEGRIFF

In diesem Sinne versteht Descartes die Maxime des γνῶθι σεαυτόν – und in diesem Sinne hat er sie der modernen Philosophie als unverlierbaren Besitz eingepflanzt. Jetzt vermag er jene gewaltige „Reduktion“ zu leisten, durch die er das Vorbild für alle phaenomenologische Selbstbesinnung geschaffen hat ²⁸⁾. Stärker als alle Einzellehren Descartes' hat der neue Impuls gewirkt, den er damit der Philosophie und der allgemeinen Geistesgeschichte gegeben hat. Der Cartesische Zweifel besitzt hierin seinen eminent-positiven Wert; er ist für die gesamte Folgezeit zu einer unentbehrlichen und unzerstörlichen Kraftquelle geworden. Nicht dies ist das Neue bei Descartes, daß er den Zweifel als das Medium benutzt, durch welches allein zur Gewißheit zu gelangen ist. In dieser Hinsicht war ihm Augustin vorausgegangen. Aber Augustins Maxime: „Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas“ hatte eine andere Bedeutung als Descartes' Rückgang auf das „Cogito“. Das Innere, auf das hier verwiesen wird, ist nicht das der reinen Erkenntnis, sondern das des Willens und der religiösen Gewißheit ²⁹⁾. Aber vom Standpunkt der letzteren aus gesehen, muß der Zweifel zuletzt doch immer als ein rein negatives Moment verstanden werden. „Ist zwivel herzen nächgebûr – daz muoz der sêle werden sûr“ – so lauten die Anfangsworte von Wolfram von Eschenbachs Parzival, und in ihnen drückt sich das religiöse Grundthema des Gedichts aus. Der Zweifel bedroht die Seele und ist ihr Feind, weil er ihre eigentliche Grundkraft, die Kraft des Glaubens, mit der sie sich Gott verbindet, abschwächt und untergräbt. Wer ihm nachgibt, der wird in sich unstät und haltlos. Für Descartes dagegen, der keine Belehrung des Geistes von

DESCARTES' WAHRHEITSBEGRIFF

außen her, keine rein-passive „illuminatio“ und „informatio“ kennt und anerkennt, steht es fest, daß gerade der Radikalismus des Zweifels die einzige und echte Quelle der Erkenntnis ist. Er kann daher bisweilen nicht nur das „Cogito“, sondern geradezu das „Dubito“ als den Archimedischen Punkt des Wissens erklären³⁰⁾. Das Prinzip des Zweifels wird für Descartes zum eigentlich synthetischen Aufbauprinzip der Erkenntnis, von dem er erklärt, daß sich aus ihm weit wichtigere und fruchtbarere Wahrheiten gewinnen lassen, als aus dem Grundsatz der formal-dialektischen Logik, dem Satz der Identität und des Widerspruchs³¹⁾. Der Zweifel führt nicht ins Dunkel: er ist vielmehr die Fackel, die der Geist entzünden muß, um den Weg zur Wahrheit zu finden³²⁾. Er ist nicht länger eine Verfehlung oder Verirrung der Seele, sondern er ist zu einer Verpflichtung des denkenden Ich geworden. Das Ich nimmt diese Pflicht auf sich, in dem Vertrauen, sie ohne fremde Hilfe rein aus eigener Kraft erfüllen zu können.

Selbst der Stil des „Discours de la méthode“ legt ein klares Zeugnis von der neuen geistigen Stimmung ab, die das Werk durchdringt. In der Form, die Descartes hier wählt, war nie zuvor ein philosophisches System dargestellt worden. Es ist kein fertiges Lehrgebäude, das hier vor uns hintritt; es ist eine Erzählung, die auf den ersten Blick mehr biographischen als systematischen Charakter zu besitzen scheint. Descartes, der sonst allem bloß-Geschichtlichen so feind ist, scheut nicht davor zurück, den „Discours“ als eine Geschichte, ja als eine Fabel zu bezeichnen³³⁾. Der tiefere Grund für diese Darstellungsform liegt darin, daß sich der objektive Ertrag des Cartesischen Gedankens von dem Finden des Gedan-

kens nicht loslösen läßt. Die Art wie der Gedanke gefunden wird, ist hier nichts Äußerliches und Zufälliges, sondern geht in seine Substanz ein. Das Resultat des Cartesischen Denkens wird erst dann völlig deutlich und völlig überzeugend, wenn wir seinen Gedanken *werden* sehen und ihn in seiner Gestaltung, in allen Stadien des Wachsens und Reifens begleiten. Dies ist es, was die Darstellung des „Discours“ uns vermittelt. Descartes spricht nicht nur von Fragen und Antworten, von Zweifeln und Lösungen; er spricht unwillkürlich von inneren Kämpfen, von Siegen und Niederlagen. „Car c'est véritablement donner des batailles, que de tâcher à vaincre toutes les difficultés et les erreurs qui nous empêchent de parvenir à la connaissance de la vérité, et c'est en perdre une, que de recevoir quelque fausse opinion touchant une matière un peu générale et importante... Pour moi, si j'ai ci-devant trouvé quelques vérités dans les sciences... je puis dire que ce ne sont que des suites et des dépendances de cinq ou six principales difficultés que j'ai surmontées et que je compte pour autant de batailles où j'ai eu l'heur de mon côté“³⁴). Auch in den späteren Hauptschriften Descartes' bleibt dieser Stilcharakter erhalten; erst die „Principia philosophiae“ geben statt der inneren Gedankenbewegung lediglich das fertige Resultat, das aber eben damit etwas Starres und Dogmatisches erhält. Was die „Meditationen“ betrifft, so sind sie in ihrer Form ersichtlich durch Augustins „Soliloquia“ beeinflusst; aber das religiöse Pathos Augustins hat sich bei Descartes in ein rein intellektuelles Pathos gewandelt. Es ist nicht mehr die individuelle Seele, die ihren Weg zu Gott sucht; es ist der Intellekt, der sich selbst erkennen will und der in seiner Allgemeinheit, in seiner „univer-

sitas“ den Schlüssel für die Probleme sucht, die die „universitas“ der Dinge uns aufgibt ³⁵).

Von hier aus fällt zugleich neues Licht auf eines der schwierigsten und meist umstrittenen Probleme von Descartes' Erkenntnislehre: auf seine Lehre vom Irrtum. Die Versuche, in Descartes einen „kritischen“ Denker zu sehen, scheinen an diesem Punkte endgültig zu scheitern. Natorp, der sich in seiner Schrift über „Descartes' Erkenntnistheorie“ (1882), die Aufgabe gestellt hat, seine Verwandtschaft mit der kritischen Philosophie aufzuzeigen und ihm seine Stelle innerhalb der letzteren anzuweisen, kommt zu dem Ergebnis, daß Descartes in seiner Theorie des Irrtums am weitesten von seinen erkenntniskritischen Idealen abgewichen sei. Denn hier herrsche eine unheilvolle Vermengung ganz disparater Gesichtspunkte: Logik, Ethik, Metaphysik, Erkenntnislehre, Moral und Religion gingen unmerklich in einander über, wodurch Descartes unvermeidlich in Widersprüche und Sophismen gerate ³⁶). In der Tat muß Descartes, um auch nur das *Phaenomen* des Irrtums verständlich zu machen, über den Kreis des Intellekts, den er in seinen methodischen Hauptschriften zu umgrenzen sucht, hinausgreifen. Der Irrtum wird nur verständlich, wenn wir erwägen, daß es zwei verschiedene und im Grunde irreduzible Faktoren sind, die unser Bewußtseinsleben bestimmen. Alle Modi des Bewußtseins, die wir in uns vorfinden, lassen sich auf zwei Grundklassen zurückführen: auf perceptio und volitio, auf die Wirksamkeit des Intellekts und auf die des Willens. Der Irrtum entsteht dadurch, daß die Sphaeren beider Tätigkeiten sich nicht decken, sondern die eine über die andere hinausgreift. Wir urteilen falsch, wenn unser

Wille uns dazu antreibt, auch dort ein Urteil zu fällen, wo uns keine echte Urteilsbasis, keine klaren und deutlichen Ideen gegeben sind. Der Intellekt als solcher müßte sich hier jeglichen Urteils enthalten: er müßte im Zustand der reinen ἐποχή verbleiben. Aber der Wille ist es, der ihn auch hier zu irgend einer Entscheidung drängt, die nicht anders als voreilig und fehlerhaft sein kann³⁷⁾. So kann Descartes das Problem des Irrtums nur lösen, indem er es aus der Logik in die Ethik verweist, indem er die Freiheit des Willens dafür verantwortlich macht.

Ist damit nicht ein schlechthin irrationaler Faktor eingeführt, der die Einheit der Cartesischen Methode aufzuheben und das geschlossene System der Erkenntnislehre zu sprengen droht? Dieses Bedenken drängt sich in der Tat auf: aber man kann ihm gegenüber darauf hinweisen, daß der Freiheitsbegriff von Descartes hier keineswegs willkürlich und als eine *ad hoc* erdachte Hypothese eingeführt wird. Er tritt nicht als ein „deus ex machina“ auf, um ein Problem zu lösen, das mit rein logischen Mitteln nicht lösbar ist, er gehört vielmehr dem Ganzen des Cartesischen Systems an und fügt sich ihm als notwendiger Faktor ein. Denn schon der Cartesische Zweifel schließt ein aktives Moment, ein Moment des Willens in sich. Er beruht auf einem freien Entschluß, den einmal im Leben jeder fassen muß, der zur wahrhaften Gewißheit gelangen will. Die richtige innere Verfassung des Geistes, die ihn zur Gewinnung der Wahrheit befähigt, kann nur auf Grund eines solchen Entschlusses gewonnen werden: die „*bona mens*“ beruht auf dieser „*bona voluntas*“³⁸⁾. Das Freiheitsproblem tritt somit nicht erst am Ende der Cartesischen Logik auf, sondern es steht an ihrem Anfang. Insofern kann man

auch bei dem strengen Rationalisten, bei dem Logiker und Methodiker Descartes von einem „Primat des Praktischen“ sprechen. Die Wahrheit kann uns nicht von außen gegeben, sie muß gefunden werden: und sie wird nur von dem gefunden, der sie in der rechten Weise zu suchen versteht. In diesem Suchen liegt die Kraft des reinen Intellekts; aber in dieser Kraft ist zugleich seine *Verantwortung* gegeben. Der Irrtum ist nicht nur ein logischer, sondern auch ein ethischer Mangel; er ist Ver-säumnis und Schuld. Und die strenge Prüfung von all dem, dessen wir bisher gewiß zu sein glaubten, ist nicht nur ein abstraktes methodisches Postulat, sondern auch ein sittlicher Imperativ. Die metaphysische Lösung, die Descartes dem Irrtumsproblem gegeben hat, wird damit erst völlig verständlich. Hier handelte es sich um ein Problem der Theodizee: um die Frage, wie es möglich ist, den Irrtum so zu erklären, daß er nicht Gott zur Last fällt, und daß er auf keiner bloß zufälligen Unvollkommenheit seiner Schöpfung beruht. Die Einführung des Freiheitsbegriffs soll diese Frage lösen. Gott hätte den Irrtum verhüten können, aber er hätte damit dem Menschen zugleich die Freiheit entziehen und ihm damit das verweigern müssen, worauf sein eigentlicher Wert beruht. Er verwarf diese Lösung; er wählte die Freiheit und gab damit dem Menschen selbst die Entscheidung in die Hand. Ohne die Möglichkeit einer solchen Entscheidung wäre der Mensch vom Irrtum frei; aber er wäre damit zugleich zu einem bloßen Automaten, zu einer Marionette in der Hand Gottes geworden³⁹). Der Irrtum läßt sich nicht ausschalten; denn er ist das Kennzeichen, das Stigma unserer endlichen Natur. Worauf es ankommt, ist ihm feste und bestimmte

Grenzen zu setzen. Und dies wird erreicht, wenn wir uns der Leitung einer Methode anvertrauen, die uns mit Sicherheit von einer klaren und deutlichen Idee zur anderen weiterleitet, und die uns allgemein darüber zu entscheiden erlaubt, in welchem Falle ein Urteil erlaubt, in welchem die Zurückhaltung, die *ἐποχή* geboten ist. Auch diese Methode kann uns nicht vor jeder Täuschung schützen, aber sie kann uns die schlimmste, die eigentlich gefährliche Selbsttäuschung ersparen, die darin besteht, daß wir die Grenzen des Geistes verkennen. Diese Grenzen aufzustellen und sie in einem universalen Entwurf des Wissens und seiner Möglichkeiten im voraus festzulegen, kann für den Geist keine unermeßliche Aufgabe sein; und ihre Lösung ist es, an der das gesamte Problem der Erkenntnis hängt ⁴⁰).

Der hier aufgestellten Regel ist Descartes in dem ersten Entwurf seiner Logik, wie er in den „Regulae ad directionem ingenii“ gegeben ist, und in dem ersten Entwurf seiner Physik streng gefolgt. Und der Aufbau der Physik entspricht hierbei dem Aufbau der Logik in jedem Einzelzuge. Denn es ist das gleiche Verfahren, das Verfahren der genetischen Erklärung, das Descartes in dem einen wie in dem anderen Falle anwendet. Es gilt das Zusammengesetzte aus dem Einfachen zu begreifen: und dieser Forderung läßt sich nicht anders genügen als dadurch, daß wir es aus seinen ersten Elementen entwickeln. Der Prozeß des Verstehens ist ein und derselbe, gleichviel ob es sich um den intellektuellen oder um den physischen Kosmos handelt. So läßt denn Descartes in seiner Abhandlung „Le monde“ die Welt vor uns werden, damit wir an diesem Werden die einfachen und allgemeinen Gesetze kennen lernen, von denen alles Natur-

geschehen beherrscht ist. Der Weg zur Entwirrung des Chaos ist derselbe für die Logik und für die Physik; wie es sich dort darum handelt, die Begriffe in einer klaren und bestimmten Ordnung aus einander hervorgehen zu lassen, so hat die Physik das gleiche für die Ordnung der Phaenomene zu leisten. Und wie die Methodik des Zweifels uns die wahren Fundamente der Gewißheit kennen lehrte und uns damit erst zu Herren unsrer selbst gemacht hat, so sollen wir uns durch den Aufbau des Alls aus seinen ersten Elementen und durch die Erkenntnis seiner einfachen Gesetze zu Herren über die Natur machen. Das scheint genau das gleiche Ideal zu sein, wie es Bacon in „*Novum Organon*“ verkündet hatte. Auch Descartes' Methode will das „*regnum hominis*“ auf Erden begründen; auch sie begnügt sich nicht mit einem kontemplativen Wissen, sondern will zu einem aktiven Wissen fortschreiten. An Stelle der spekulativen Philosophie, wie man sie in den Schulen lehrt, soll eine praktische gesetzt werden, die uns, indem sie uns die Wirkungsweise der Elemente und das Verhalten der uns umgebenden Körper kennen lehrt, zu Meistern und Besitzern der Natur (*maîtres et possesseurs de la nature*) machen wird ⁴¹). Aber dieser Besitz wird von Descartes in einem anderen Sinne als bei Bacon verstanden und begründet. Das Wort „*scientia propter potentiam*“ konnte er sich nicht aneignen; denn für ihn steht fest, daß ohne eine selbständige, rein theoretische Begründung des Wissens keine wirkliche Macht über die Natur zu gewinnen ist. Bacon wendet sich gegen die eingewurzelte und verhängnisvolle Gewohnheit, das Wissen mit „abstrakt-theoretischen“ Erörterungen beginnen zu lassen. Er fordert, daß der aktive Teil der Wissenschaft ihren kontemplativen Teil

bestimmt und ihm sein Siegel aufdrückt⁴²⁾. In diesem Sinne des Pragmatismus und Utilitarismus konnte Descartes das Wissen nicht verstehen. Sein Weg ist und bleibt der Weg des „Cogito“. Das denkende Ich muß sich in reiner Kontemplation in sich selbst versenken, damit es von diesem seinem eigenen Zentrum aus den Weg zum Wissen von der Welt und zum Wirken auf die Welt finden kann. Die Ordnung der Natur läßt sich erst erkennen, wenn es gelungen ist, die des Verstandes sicher zu begründen. Denn in der Stufenfolge der Erkenntnis ist der Intellekt das erste und grundlegende Problem: von seiner Erkenntnis hängt alles übrige ab⁴³⁾.

Aber wenn sich für Descartes der Übergang von der Logik zur Physik gleichsam von selbst und ohne jegliche Reibung vollzieht, so scheint sich das Bild völlig zu verändern, wenn wir an die Probleme der Metaphysik herantreten. Denn hier hält das bisherige Zentrum nicht stand. Der Archimedische Punkt der Gewißheit, den Descartes gefunden zu haben glaubte, scheint von seiner Stelle zu rücken, denn es ist die Erkenntnis, es ist die Wahrheit selbst, die nunmehr problematisch wird. Wir können der Wahrheit unserer Ideen und Urteile, auch wenn sie für uns die höchste Klarheit und Evidenz besitzen, nicht eher vertrauen, als wir sie in einem metaphysischen Grund, im Sein Gottes begründet und verankert haben. Die „*veracitas Dei*“ ist der Ursprung und die Bedingung für alle Wahrheit, die auf menschlichem Wege gewußt und erworben werden kann. Aber damit kehren alle bisherigen Maßstäbe sich um. Denn jetzt ist es nicht mehr die Selbstgewißheit des Intellekts, die allem anderen Wissen Halt und Bestand gibt. Der Intellekt ist von einer anderen Macht abhängig geworden, die

DESCARTES' WAHRHEITSBEGRIFF

außerhalb seiner steht und ihn schlechthin transzendiert. Die „Autonomie“ der Vernunft, die Descartes in den Regeln behauptet und durchgeführt hatte, scheint sich damit endgültig in Heteronomie aufgelöst zu haben. Descartes versucht vergeblich, dieser neuen Problematik Herr zu werden. Denn er steht hier vor einer unlösbaren Aufgabe, vor einem logischen Zirkel, der nicht zu vermeiden ist. Das Sein Gottes kann nicht anders als auf Grund der klaren und deutlichen Idee, die wir von ihm besitzen, bewiesen werden; aber auf der anderen Seite steht die Evidenz dieser Idee nicht fest, bevor dieses Sein gefunden und in seiner Beschaffenheit erkannt ist. Diese Paradoxie war mit rein logischen Mitteln nicht zu überwinden; aber Descartes hat sie dadurch abgeschwächt, daß er auch ihr gegenüber an der Grundvoraussetzung seines Systems, an der Definition und allgemeinen Bestimmung des Wahrheitsbegriffs, festhielt. Er will diesen letzteren nicht preisgeben, er will ihn vielmehr endgültig begründen und sicherstellen. Für diese Sicherstellung glaubt er den Schritt vom endlichen zum unendlichen Verstand, vom „*intellectus ectypus*“ zum „*intellectus archetypus*“ vollziehen zu müssen. Denn nur dieser, nicht jener, ist einer absoluten Wahrheit fähig. Eben dies kennzeichnet die Cartesische Lehre, daß, auch nach dem Übergang zur Metaphysik, die Wahrheit ihm das eigentliche Absolutum ist und bleibt. Nur was vor ihr bestehen kann, kann irgend einen ontologischen Bestand für sich in Anspruch nehmen. Daher bleibt das *Prinzip* der Cartesischen Philosophie durchaus in Kraft, auch nachdem er es für notwendig gefunden hat, dieses Prinzip nicht mehr aus sich selbst, sondern aus etwas anderem, aus dem Dasein und der Natur Gottes, zu rechtfertigen. Denn

DESCARTES' WAHRHEITSBEGRIFF

Gott selbst ist kein Sein außer und über der Vernunft; er ist vielmehr der Ausdruck der Vernunft selbst, der „raison universelle“. Wir brauchen somit, wenn wir den Schritt vom endlichen zum unendlichen Verstand vollziehen, das Gebiet der Erkenntnis nur zu erweitern; wir brauchen es nicht *qualitativ* zu verändern. Mit dieser Feststellung glaubt Descartes dem ersten Grundsatz der Methode, dem Grundsatz der Einheit der Erkenntnis, auch als Metaphysiker treu zu bleiben. Diese Einheit gilt ihm nicht als gefährdet, denn das System der Erkenntnis hat dadurch, daß ihm ein metaphysisches Substrat gegeben worden ist, seine reine Form, seine immanente Gesetzlichkeit nicht verloren. Die Legitimation der Wahrheit durch Gott schließt keinerlei Modifikation in sich, sie verändert sie nicht, sondern bestätigt sie vielmehr und drückt ihr das Siegel der Vollendung auf. So tritt Descartes auch hier aus dem Kreis des „*Cogito – Sum*“ nicht prinzipiell heraus. Dieser Kreis kann nicht durchbrochen werden und braucht nicht durchbrochen zu werden. Denn nur für das klar und deutlich Erkannte dürfen wir die metaphysische Bewährung durch den Gottesbegriff in Anspruch nehmen. Der eiserne Ring der Methode war für Descartes auch dort nicht zu sprengen, wo er sich dem schlechthin-transzendenten Sein zuwandte; denn indem er dieses Sein als ein distinkt-erkennbares und als ein streng-beweisbares Sein behauptet, hat er es damit den Bedingungen seines Wahrheitsbegriffs unterstellt.

DIE IDEE DER „EINHEIT DER WISSENSCHAFT“ IN DER PHILOSOPHIE DESCARTES'

Der Gedanke der Einheit der Wissenschaft gehört zu den Grundpostulaten der Cartesischen Philosophie. Descartes hat nirgends versucht, von diesem Postulat eine besondere Begründung zu geben; es gehört vielmehr für ihn zu jenen Sätzen, die von selbst einleuchten, die den Beweis ihrer Wahrheit mit sich führen, weil sie unmittelbar „aus dem Lichte der Vernunft“ (*a sola rationis luce*) entspringen. Nicht nur in systematischer Hinsicht nimmt dieser Gedanke eine schlechthin zentrale Stellung ein; er gehört auch genetisch der Grund- und Urschicht des Cartesischen Denkens an. Gerade die frühesten Schriften Descartes' sind es, die ihn immer von neuem wiederholen und ihn aufs eindringlichste einschärfen. Die Wissenschaft ist Eine – und wenn man, der Gewohnheit und dem Sprachgebrauch folgend, von verschiedenen Wissenschaften spricht, wenn man die wissenschaftliche Erkenntnis nicht als Singular, sondern als Plural nimmt, so hat man sich mit diesem ersten Ansatz bereits den Weg zu der Einsicht in ihr wahres Wesen versperrt. Eine „Teilung der Arbeit“ mag in den Künsten, in den technischen und handwerklichen Fertigkeiten empfehlenswert und notwendig sein; aber dem theoretischen Wissen gegenüber würde sie zu einer Schwächung und zuletzt zu einer Zerstörung dessen führen, worauf seine eigentliche Kraft beruht. Erst die Totalität der Wissenschaft ist der wahre und adaequate Ausdruck jener „menschlichen Weisheit“ (*humana sapientia*) die immer ein und dieselbe bleibt, auf wie viel verschiedene Gegenstände sie auch angewandt werden mag, und die von dem Un-

DIE IDEE DER „EINHEIT DER WISSENSCHAFT“

terschied der Objekte des Wissens so wenig berührt wird, wie das Licht der Sonne dadurch, daß es die mannigfachsten Objekte erleuchtet, eine Änderung seiner eigentlichen Natur erfährt ¹⁾).

Wenn wir dieses Bild festhalten, so gewinnen wir damit bereits einen sicheren Leitfaden, der geeignet ist, uns durch all die verschiedenen Teile der Cartesischen Philosophie hindurchzuführen. Was die Cartesische Methode vor allem zu leisten hat, das ist eben dies: daß sie das Licht der Erkenntnis, gleich einem Brennspeigel, in einem Punkt versammeln will. Die gewöhnliche Form des Wissens gibt nur ein zerstreutes und diffuses Licht. Und der Fehler ist ein und derselbe, gleichviel ob wir den unbelehrten Verstand oder das traditionelle gelehrte Wissen betrachten. Beide greifen nach den mannigfaltigsten und nach völlig disparaten Gegenständen – und sie hoffen durch die Betrachtung dieser Gegenstände und durch die Versenkung in ihre besondere Natur eine immer ausgedehntere und immer zuverlässigere Erkenntnis zu erlangen. Die Art dieser Gegenstände macht ihnen hierbei wenig aus; sie ergreifen sie auf gut Glück, wie sie sich dem menschlichen Geist durch zufällige Umstände darbieten. Das Interesse des Wissens wird stärker erregt durch das Ungewöhnliche als durch das Vertraute und Regelmäßige; es haftet mehr an dem, was aus der allgemeinen Ordnung der Dinge herauszufallen scheint, als an dieser allgemeinen Ordnung selbst. Das Gesetzliche, das immer und gleichmäßig Wiederkehrende genügt der Erkenntnis nicht; sie sucht nach dem Außerordentlichen und Verborgenen. Dieser Trieb, der das Wissen immer wieder auf das Geheimnisvolle, auf das Wunderbare und Sonderbare hinlenkt, läßt sich psycho-

DIE IDEE DER „EINHEIT DER WISSENSCHAFT“

logisch verstehen; aber wenn wir uns ihm schrankenlos hingeben, so geraten wir damit in Gefahr, den logischen Gehalt der Erkenntnis von Grund aus zu zerstören. Denn dieser besteht nicht in dem, was gewußt wird, nicht in dem, wovon wir eine tatsächliche oder angebliche Gewißheit haben, sondern in der Art und dem Charakter sowie in dem Grad dieser Gewißheit selbst. Der gewöhnliche Verstand wie der gelehrte Verstand aber fehlt eben darin, daß ihm diese Gradabstufung des Wissens, und damit seine innere Artikulation, entgeht. Er wendet sich ohne festes Prinzip bald diesem, bald jenem Objekt zu – und es hängt von der Art dieses Objektes ab, wieviel Licht es ihm geben kann. Das erste Ziel der Cartesischen „Methode“ besteht darin, den menschlichen Geist von dieser Abhängigkeit zu befreien. Er soll sich selbst erkennen; nicht in dem reflektierten Licht, das ihm von den Gegenständen zurückgeworfen wird, sondern in dem Licht, das von ihm selbst, als der eigentlichen und ursprünglichen Lichtquelle ausgeht. Nichts ist ungereimter, als über die Geheimnisse der Natur, über den Einfluß des Himmels auf die irdische Welt, über die Vorhersage der Zukunft kühnlich zu streiten, ohne sich auch nur einmal gefragt zu haben, ob die menschliche Vernunft zur Beantwortung derartiger Fragen zureicht. Dagegen kann es keine schwer zu bewältigende Aufgabe sein, die Grenzen eben jenes Verstandes, den wir in uns selbst gewahr werden, festzustellen. Eine solche Aufgabe kann uns niemals ins Unbestimmte, ins Maß- und Schrankenlose führen; sie enthält ihre sichere Begrenzung in sich, da eben diese Bestimmung, diese systematische Einheit und Geschlossenheit, das Wesen des Verstandes – im Unterschied zur unüberseh-

baren Mannigfaltigkeit der Einzeldinge in Raum und Zeit – ausmacht. Haben wir hier einmal Fuß gefaßt, dann breitet sich die Klarheit, die von diesem Punkte ausstrahlt, fortschreitend über alles andere aus. Während für die gewöhnliche Betrachtungsweise Licht und Dunkel fortwährend wechseln, je nach dem besonderen Gegenstand, der gerade im Blickpunkt steht, und während im günstigsten Falle aus diesem Wechsel nur ein unsicheres Zwielficht entspringt, soll es in der neuen Cartesischen Methodik nur ein einziges ungebrochenes und gleichsam farbloses Licht geben, das in dem Wissen der Vernunft von sich selbst entspringt und von hier aus auf alle anderen möglichen Wissensgegenstände ausstrahlt ²⁾).

Aber so charakteristisch und prägnant das hier gewählte Gleichnis ist, es ist und bleibt am Ende doch nur ein Gleichnis. Wir müssen über dasselbe hinausgehen, wenn wir den Forderungen des reinen Denkens gerecht werden wollen: wir müssen es aus der Sprache der „Imagination“ in streng-logische Sprache übersetzen. Dieser Aufgabe genügt ein zweites Bild, das Descartes schon in den ersten Anfängen seiner Philosophie geprägt hat. In den Aufzeichnungen, die sich Leibniz während seines Pariser Aufenthaltes aus den unveröffentlichten Manuskripten Descartes' gemacht hat, findet sich der Satz: „*Larvatae nunc scientiae sunt quae, larvis sublatis, pulcherrimae apparerent; catenam scientiarum pervidenti non difficilius videbitur eas animo retinere quam seriem numerorum*“ ³⁾. Die Wissenschaften tragen Masken; und nur der, dem es gelänge, die letzteren zu entfernen, würde sie in ihrer ganzen Schönheit und in ihrer ganzen Klarheit erblicken. Worin bestehen diese

DIE IDEE DER „EINHEIT DER WISSENSCHAFT“

Masken, und welches ist das Hemmnis, das uns bisher verwehrt hat, dem Wissen gleichsam „Auge in Auge“ gegenüberzustehen? Es lag darin, daß die bisherige Behandlung und Betrachtung den Nachdruck überall auf das Objekt des Wissens legte, statt sich der Funktion des Wissens zuzuwenden und sie als solche zu verstehen und zu erhellen. Der besondere Charakter des jeweilig Gewußten stand im Mittelpunkt und Blickpunkt der Erkenntnis, aber darüber wurde die Frage nach der Bedeutung des Wissens versäumt; nach dem, was das Wissen zum Wissen macht, und nach dem, wodurch es sich von anderen Bewußtseinsarten, von der Einbildungskraft, vom Gedächtnis u. s. f. unterscheidet. Faßt man den Gedanken Descartes' in diesem Sinne, so wird sofort deutlich, worauf der Vergleich mit der Zahlenreihe abzielt. Dieser Vergleich ist mehr als eine bloße Metapher; er drückt eine streng-gedankliche Beziehung aus. Betrachten wir die Glieder der Zahlenreihe, so können wir jedem von ihnen eine bestimmte „Natur“ und eine bestimmte „Individualität“ zuschreiben. Die Zahlenreihe ist nicht in dem Sinne „homogen“, daß ihre Elemente keinerlei Artunterschiede in sich aufweisen. Gegen den Satz Lockes, daß es unter verschiedenen Zahlen keine andere Differenz geben könne, als die des Mehr oder Weniger, wendet Leibniz ein, daß er in dieser Form nicht zutreffe. *„Les nombres sont non seulement différents en grandeur, mais encore dissemblables. Un nombre pair peut être partagé en deux également et non pas un impair. Trois et six sont nombres triangulaires, quatre et neuf sont carrés, huit est Cube etc.“*⁴⁾. So sind auch die einzelnen Zahlen besondere Gegenstände, die sich unter besondere begriffliche Klassen ordnen lassen. Aber was

DIE IDEE DER „EINHEIT DER WISSENSCHAFT“

sie auszeichnet, ist, daß sie eben in dieser Besonderheit ein einheitliches Prinzip erkennen lassen und aus diesem Prinzip vollständig ableitbar sind. Sie bilden kein bloßes Aggregat, sondern ein festgefügtes System. Wir greifen sie nicht im einzelnen auf, um sie nachträglich in irgendeine Ordnung zu bringen, sondern der Gesichtspunkt der Ordnung geht hier voraus. Es gehört zum „Wesen“, zur logischen Natur der Zahl, daß sie sich in der Form einer „geordneten Folge“ darstellt. Und das gleiche finden wir in jedem Wissen wieder, das diesen Namen wirklich verdient. Die rein empirische Form des Wissens sucht in jedem neuen Gegenstand, dem sie sich zuwendet, auch eine neue Weise und einen neuen Gehalt der Erkenntnis. Descartes hingegen forscht nach einer Regel, die all diese Gehalte in sich begreift und sie nach einer einheitlichen Vorschrift hervorzubringen gestattet: ganz ebenso wie die einzelnen Zahlen durch die fortgesetzte Anwendung ein und derselben Grundrelation aus einander hervorgehen. In der traditionellen Auffassung, die Descartes vorfindet, wird die Wahrheit als Übereinstimmung unseres Intellekts mit der Sache (*adaequatio rei et intellectus*) erklärt. Diese Übereinstimmung scheint nicht besser erreicht und gewährleistet werden zu können, als indem der Intellekt sich der Sache in all ihren Einzelheiten anpaßt – indem er also mit der Betrachtung jedes neuen Gegenstands auch selbst eine neue Form annimmt. Dieser Auffassung tritt Descartes entgegen. Der Intellekt ist kein Chamäleon, das in allen Farben schillert, und das mit jeder neuen Umgebung eine neue Farbe annimmt. Er bleibt, was er ist; er bewahrt seine eigene, unveränderliche Natur und er drückt allem, was er ergreift, seine eigene Form auf. Die Prägung des Wissens stammt nicht

DIE IDEE DER „EINHEIT DER WISSENSCHAFT“

von außen; sie ist ein für alle Mal durch seine Eigenart bestimmt und vorgeschrieben ⁵⁾.

Wie vollzieht sich, wenn wir diesen Standpunkt und diese allgemeine Orientierung voraussetzen, die Kritik der Einzelwissenschaften? Inwiefern läßt sich jetzt noch an den gegebenen historischen Bestand der Einzelwissenschaften anknüpfen, und inwiefern muß dieser Bestand einer Umformung unterzogen werden, um dem neuen methodischen Ideal gemäß zu sein? Gilt hier die Devise: „Alles oder Nichts“ – müssen wir mit der bisherigen Form des Wissens auch all seinen Gehalt werfen? Der „Discours de la Méthode“ beantwortet diese Fragen zunächst für drei Grundwissenschaften: für die Logik, für die geometrische Analysis und für die Algebra. In allen dreien wird es sich – wenn wir an dem Bild festhalten, das Descartes in seiner Tagebuchnotiz vom Jahre 1619 geprägt hat – darum handeln, hinter die „Maske“ zu schauen, die bisher ihr Gesicht bedeckt und uns ihr wahres Antlitz verborgen hat. Für die Logik besteht diese Maske darin, daß sie sich als eine eigene, selbständige Disziplin gab, die sich vom Ganzen des Wissens absonderte; die sich außer und über dieses Ganze stellte. Sie entwickelte eine Lehre von den verschiedenartigen Modi des Denkens und Schließens und von der Art, wie sie ineinander eingreifen und miteinander zusammenhängen. Aber sie ergriff und bestimmte dieses Denken nicht dort, wo es eigentlich und unmittelbar am Werke ist; – wo es sich in bestimmten Erkenntnisweisen, in der Erkenntnisweise der Mathematik, der Physik u. s. f. äußert. Dadurch verurteilte sie sich, wenn nicht zur Falschheit, so doch zur sachlichen Unfruchtbarkeit. „Je pris garde“ – so erklärt Descartes – „que,

DIE IDEE DER „EINHEIT DER WISSENSCHAFT“

pour la Logique, ses syllogismes et la plupart de ses autres instructions servent plutôt à expliquer à autrui les choses que l'on sait, ou même, comme l'art de Lulle, à parler, sans jugement, de celles qu'on ignore, qu'à les apprendre". (Discours I; VI, 17) Der Vergleich mit der „Lullischen Kunst" ist hier besonders bezeichnend und belehrend. Denn auch diese hatte eine Art „Universalwissenschaft", eine „Mathesis universalis" im Sinne Descartes' erstrebt. Aber wie hatte sie diese Wissenschaft zu erreichen gesucht? Sie wußte hiezu keinen anderen Weg, als alle Begriffe in bestimmte Klassen zu ordnen und aus der Kombination dieser Klassen das Ganze der Begriffswelt zu gewinnen. Die Kombination selbst und ihre Vollständigkeit wurde dabei durch die Anwendung ganz äußerlicher Hilfsmittel zu erreichen und zu sichern gesucht. Die einzelnen Kategorien werden in sechs Klassen aufgeteilt, deren jede neun Grundbegriffe enthält. Diese verschiedenen Klassen werden auf verschiedenen Kreisen verzeichnet, die sich konzentrisch umeinander legen: die Drehung dieser Kreise ergibt dann die gewünschte vollständige Tafel der möglichen Begriffsverbindungen⁶⁾. So wird jeder Begriff als eine selbständige logische Wesenheit behandelt, die sich beliebig mit allen anderen, gleichviel welcher Gattung sie angehören, verbinden läßt; und aus dieser Art der Aggregation und Permutation soll ein logisches System gewonnen werden. Aber Descartes' Auffassung von der Struktur der Begriffe und von der des logischen Systems ist von einer völlig anderen Art. Er gestattet nicht die beliebige Begriffskombination und er verbietet jeden Sprung von einem Begriff zu einem anderen. Alles was das Denken hervorbringt und was es wahrhaft als sein Werk begrei-

DIE IDEE DER „EINHEIT DER WISSENSCHAFT“

fen soll, muß in einem Zug, in einer einzigen, stetigen und ununterbrochenen Folge hervorgebracht werden. Es genügt nicht, Begriffe, als fertige und gegebene, neben einander zu stellen und sie dann nachträglich miteinander zu verbinden. Wir müssen sie aus einander entwickeln, und das kann nur dadurch erreicht werden, daß wir mit den echten Grundelementen beginnen, um dann, von ihnen fortschreitend, zu immer verwickelteren Bestimmungen fortzuschreiten. Die Art dieses Fortschrittes sollten schon die „Regulae ad directionem ingenii“ weisen: und auf ihm beruht nach Descartes jeder geordnete Denkverlauf. Das Gesetz des kontinuierlichen Fortgangs des Denkens ist nach Descartes der eigentliche und einzige Ariadnefaden, der uns durch das Labyrinth des Wissens hindurchführen kann. (Regulae V; X, 379 f.) Jetzt trennt sich die Logik nicht mehr von den übrigen Wissenschaften als eine besondere Technik, als eine eigene und selbständige Kunst des Denkens ab. Sie durchdringt statt dessen das Ganze der Wissenschaft und wird zu ihrem befruchtenden und belebenden Prinzip. Statt nur zu lehren, was man schon weiß, weist sie uns einen sicheren Weg, Neues zu finden und es in der Art des Findens selbst zu beweisen und zu begründen. Der Logik des Syllogismus tritt damit jene neue Wissenschaft gegenüber, die Leibniz als die „*Logica inventionis*“ bezeichnet. Die Logik ist jetzt kein bloßer Katalog, keine Kodifizierung des gegebenen Wissens, sie hat sich vielmehr zu einem echten Werkzeug, zum Organon des Wissens gestaltet (vgl. Regulae X; X, 406).

Schwerer ist es, den Vorwurf zu verstehen, den Descartes gegen die traditionelle Behandlung der Geometrie richtet. Denn war nicht hier das denkbar strengste

Vernunftideal erreicht und verwirklicht? Gilt uns nicht auch heute, bei aller Erweiterung, die der Inhalt des geometrischen Wissens erfahren hat, die Form, in die Euklid sie gekleidet hat, als ein Muster der „Klarheit und Deutlichkeit“, als ein Vorbild des echten, rationalen Wissens? Aber auch hier bleibt, näher betrachtet, derselbe prinzipielle Grundmangel zurück. Denn es ist nicht der Mangel an Klarheit, sondern der Mangel an Einheit, den Descartes der bisherigen Behandlung der Geometrie zur Last legt. Dieser Mangel hat nach ihm seinen letzten Grund darin, daß die Geometrie sich ganz eng an die Anschauung der Figuren hält und in ihr das wesentliche Mittel sieht, um ihre grundlegenden Eigenschaften und die Beziehungen, die die einzelnen Figuren miteinander verknüpfen, zu erkennen. Dadurch droht sie, zu einem Spiel der Einbildungskraft, statt zu einer Übung des Verstandes, zu werden. (Discours I; VI, 17 f.) Denn diese Übung kann nur darin bestehen, daß das Einzelne nicht mehr als Einzelnes gesehen und als solches anschaulich erfaßt wird, sondern daß es rein begrifflich als Stelle in einem allgemeinen Ordnungszusammenhang bestimmt wird. Dies ist es, was die neue, die Cartesische Geometrie leistet. Was Descartes der Euklidischen Geometrie und allgemein der „synthetischen Geometrie“ der Alten vorwirft, das ist nicht ein Mangel an logischer Strenge. Es ist vielmehr die Art der Trennung und Besonderung der Probleme, die auch in ihr vorherrscht. Indem sie sich der Leitung der Anschauung überläßt, muß sie mit jeder neuen Figur sozusagen ein neues Kapitel beginnen lassen. Die Gerade, der Kreis, die Ellipse, die Parabel werden hier als eigene und selbständige Gebilde behandelt, deren Eigentüm-

DIE IDEE DER „EINHEIT DER WISSENSCHAFT“

lichkeiten und Gesetze im besonderen erforscht werden müssen. Descartes sucht auch hier nach der „*catena scientiarum*“; er will alle diese Gebilde als Glieder Einer Kette verstehen und sie, analog der Folge der Zahlen, Schritt für Schritt aufbauen. Und so gelangt er zu seiner fundamentalen Entdeckung: zur Entdeckung der analytischen Geometrie. Denn die letztere besteht in nichts anderem, als in der Einsicht, daß die Struktur des Geometrischen der reinen Zahlstruktur vollständig entspricht, so daß sich Geometrisches auf Arithmetisches in eindeutiger Weise abbilden läßt. Ist diese Abbildung einmal vollzogen, so ergibt sich die innere Ordnung der geometrischen Probleme von selbst. Denn jetzt können wir jede Klasse dieser Probleme durch je einen bestimmten Grad bezeichnen, und wir können, gemäß den Forderungen der Methode, ohne Lücke und Unterbrechung von einem Grad zum anderen fortschreiten und aufsteigen. Descartes' Geometrie betrachtet und umfaßt, wie bekannt, nur die „algebraischen Kurven“, die sich durch eine Gleichung von der Form $x^n + a_1 x^{n-1} + a_2 x^{n-2} + \dots + a_n = 0$ darstellen lassen. Die „transzendenten“ oder, wie Descartes sie nannte, die „mechanischen“ Kurven, die einer solchen Darstellung nicht fähig sind, werden von ihm, da sie einer streng exakten Erkenntnis nicht zugänglich seien, von seiner Behandlung der Geometrie ausgeschlossen. Daß dieser Ausschluß nicht notwendig, und daß und warum er nicht gerechtfertigt ist, ist kurz darauf von Newton und Leibniz gezeigt worden, und der letztere hat diese Schranke der Cartesischen Geometrie wiederholt hervorgehoben und scharf gerügt. Aber selbst aus diesem Mangel läßt sich noch entnehmen, worin der eigentliche Sinn und die eigentliche Stärke der Cartesi-

DIE IDEE DER „EINHEIT DER WISSENSCHAFT“

schen Analyse bestand. Diese Analyse sucht die Reihe der geometrischen Formen in derselben Weise zu begreifen und zu explizieren, wie die Reihe der Zahlen. Sie erkennt zwischen dem Reich der Formen und dem der Zahlen nirgends einen Schnitt an; sie gestattet uns die Gesamtheit der Kurven einfach zu „numerieren“, um hierdurch den Weg zu einer streng geordneten Darstellung und Auflösung der geometrischen Probleme zu gewinnen. Damit ist die Maske, die auch diese Probleme bisher verdeckt hat, gefallen; und hinter ihr entdecken wir ein Gesicht, das uns bekannt und seit jeher vertraut ist. Hinter der scheinbar irreduciblen Mannigfaltigkeit der geometrischen Gestalten erblicken wir die einfache Natur, die „*natura simplex*“ der Zahl.

Daß das gleiche Verfahren der Reduktion und der fortschreitenden „Rekursion“ das Ganze der Methode Descartes' beherrscht und durchdringt, bedarf keiner eingehenden Darlegung. Derselbe Weg, der von der Arithmetik zur Geometrie führt, führt auch von der Geometrie zur Physik weiter. Denn, in der Tat: was ist jene physikalische „Wirklichkeit“, die wir von der idealen Welt der Zahlen und der geometrischen Gestalten zu unterscheiden, und die wir beiden, als ein völlig Neues und Eigenes, entgegensetzen pflegen? Ist sie jene bunte Welt, von der die Sinne uns Kunde geben, läßt sich die physische Welt in eine Mannigfaltigkeit von Farben und Tönen, von Gerüchen und Geschmücken auflösen? Oder nimmt nicht diese Mannigfaltigkeit alsbald eine völlig andere Gestalt an, sobald wir die entscheidende Frage an sie richten, – sobald der Strahl des Wissens auf sie fällt. Wieder rückt jetzt all das, was uns durch die sinnliche Wahrnehmung als vielfältig, als

DIE IDEE DER „EINHEIT DER WISSENSCHAFT“

verschiedenartig und gebrochen erschien, zu einer Einheit zusammen. Die Schranken, die die Wahrnehmung aufgerichtet hatte, verschwinden mit einem Schlage. Denn das Wissen von den einzelnen sinnlichen Qualitäten läßt sich nicht in derselben Weise als gespalten und getrennt denken, wie diese selbst sich in bestimmte Qualitätenkreise aufteilen. Es behauptet dieser Spaltung gegenüber seine eigene, unveränderliche Form. Es wäre eine oberflächliche Betrachtung, wenn wir darum, weil es eine Welt der Farben und Töne gibt, und weil beide einander unvergleichlich gegenüberstehen, auch die Erkenntnis von Farben und Tönen als je eine besondere, eigenartige und einzigartige dächten. Die optischen und akustischen Phänomene sind als solche von einander radikal verschieden; aber hieraus folgt nicht, daß diese Differenz auch im System der Wissenschaften ihren Ausdruck finden, daß es innerhalb des Ganzen der Physik eine gesonderte Optik und Akustik geben müsse. Die Wissenschaft erkennt vielmehr diese Differenz als eine bloß zufällige. Denn sie begnügt sich nicht mit den Maßstäben, die von der empirischen Organisation des Menschen hergenommen sind. Sie fordert statt dessen eine andere, universelle Norm: eine Norm, die der allgemeinen Natur des Denkens entspricht. Und die Frage, wie eine solche zu finden sei, bedarf nach Descartes keiner besonderen Untersuchung mehr. Die Methode hat hier ihr Urteil bereits gefällt, und es genügt, sich ihre Entscheidung ins Gedächtnis zurückzurufen, um alsbald den rechten Übergang von der Mathematik zur Physik zu finden. Wir brauchen hiezu das Verfahren, das sich uns bisher als der Ariadnefaden im Labyrinth der Wissenschaften erwies, nur noch einmal zu wiederholen.

DIE IDEE DER „EINHEIT DER WISSENSCHAFT“

Die Welt der geometrischen Formen wurde auf die Welt der Zahlen reduziert und durch diese vollständig abgebildet. Gelingt es, eine analoge „Abbildung“ auch für die physische Materie zu gewinnen, so ist damit das Problem gelöst. Dieses Ziel wird erreicht, indem Descartes die Materie der räumlichen Ausdehnung gleichsetzt. Denn jetzt ist jene trennende Schranke, die die sinnliche Auffassung uns vorspiegelte, gefallen. Sie erweist sich als eine Schranke der Imagination, nicht des Intellekts. Der Intellekt begreift, daß alles, was an der physischen Wirklichkeit erkennbar ist, sich auf reine Größenbestimmungen reduziert. Er hat somit zu den bisherigen Größenbestimmungen, zu Zahl und Gestalt, nur eine neue hinzuzufügen, um in ihr und kraft ihrer das Ganze des physischen Seins zu erkennen. Die Einführung des Begriffs der Bewegung leistet diesen Dienst. Sie beseitigt mit einem Schlage den Schein der Heterogenität und löst alle Phänomene der Natur in eine radikale Einheit auf. Descartes' Schrift „*Du Monde*“ zeigt, wie aus dieser Einheit die ganze Fülle der „Sinnenwelt“ in all ihrer Vielfältigkeit und Buntheit sich entwickelt, wie das anfängliche Chaos sich lichtet und alle die bekannten Gestalten der Dinge aus sich hervorgehen läßt. Aus der ersten, noch undifferenzierten Materie entstehen, kraft der Mitwirkung der Bewegung, der Himmel und die Erde, die Berge und Seen, die Quellen und Flüsse, die Metalle, die Pflanzen, kurz alle Gegenstände der täglichen Erfahrung. (Discours V; VI, 41 ff). Für all dies wird keine der „Formen“ und „Qualitäten“ erfordert, von denen die scholastische Philosophie erfüllt ist; es genügt hierfür die Einsicht in jene wenigen, einfachen und allgemeinen Naturen, die wir klar und distinkt als Zahl,

DIE IDEE DER „EINHEIT DER WISSENSCHAFT“

Figur, Bewegung begreifen. Insbesondere ist es auch hier wieder der Begriff der Zahl, auf den sich Descartes als den eigentlichen und notwendigen „terminus medius“ beruft: „Quantitas a substantia extensa in re non differt, sed tantum ex parte nostri conceptus, ut et numerus a re numerata“. (VIII, 44).

Aber noch ist ein weiterer Schritt zu tun; denn mit allem, was bisher geleistet ist, stehen wir erst auf dem Boden der unbelebten Natur. Eine weitere und diesmal unüberwindliche Schranke scheint sich vor uns zu erheben, wenn wir von hier den Zugang zur organischen Natur, zur Welt des Lebens suchen. Denn hier betreten wir ein Gebiet, in welchem der Aristotelische und scholastische Formbegriff seine eigentliche Heimat hat, und aus dem er ursprünglich erwachsen ist. Läßt sich auch die Vielfältigkeit der Lebensformen und Lebenserscheinungen aus jener „Materie“ ableiten, die in sich so einförmig und gleichförmig ist, daß sie sich von der homogenen Ausdehnung der reinen Geometrie in nichts unterscheidet? Oder muß nicht hier doch zuletzt ein eigenes und selbständiges, ein autonomes Prinzip eingeführt werden? Man weiß, welcher Gründe Descartes sich bedient, um die Einführung eines solchen Prinzips zu bestreiten. Hier kommt ihm die Entdeckung des Blutkreislaufes durch Harvey zu Hilfe. Die Art, in der der Discours de la Méthode diese Entdeckung beschreibt und die Ausführlichkeit, mit der er sie behandelt, muß auf den ersten Blick überraschen. Denn hier scheint es sich für den modernen Leser um eine empirische Einzeltatsache zu handeln, von der nicht unmittelbar einzusehen ist, wie sie sich in den Gang von Descartes' rein methodischen Erörterungen einfügt. Aber die Paradoxie löst

DIE IDEE DER „EINHEIT DER WISSENSCHAFT“

sich sofort, wenn wir auf die allgemeine historische Problemlage der Naturwissenschaft im siebzehnten Jahrhundert hinblicken. Descartes rühmt von Harvey, daß er in seiner Lehre vom Kreislauf des Blutes zuerst „das Eis gebrochen“ habe (Discours V; VI, 50). Er sieht in dieser Lehre keine bloß empirische, sondern eine prinzipielle Leistung. Dies wird verständlich, wenn man sich daran erinnert, daß, vom Standpunkt der allgemeinen Biologie und Physiologie der Zeit, das Blut eine ganz besondere Stellung einnahm. Es war „ein ganz besonderer Saft“, denn es galt als der eigentliche Träger der Lebenserscheinungen. Nach Aristoteles wird das Blut im Herzen aus den Stoffen, die diesem durch die Adern zugeführt werden, gekocht, und nachdem es in dieser Weise zubereitet ist, durchströmt es den Körper und führt ihm alles für seine Ernährung Notwendige zu. Gelang es, diesen Prozeß aus rein mechanischen Gründen zu erklären, so schien damit die Herrschaft des Mechanismus, und damit die Herrschaft der Geometrie und Arithmetik, auch über die Gesamtheit der lebenden Natur gesichert. Die Erscheinung des Lebens bildete jetzt keinen „Staat im Staate“ mehr; sie war auf das allgemeine Phänomen der Bewegung zurückgeführt und aus ihm vollständig begriffen. Damit konnte sich die Methode, ebenso wie auf Geometrie und Physik, auch auf Biologie und Medizin erstrecken. Hier lag der wirkliche und entscheidende Gewinn, den Descartes als Logiker der Naturwissenschaften aus Harveys Entdeckung zog. Das Reich der „Mathesis universalis“, das Reich der Wissenschaft, die lediglich die allgemeinsten Beziehungen von Ordnung und Maß behandelt, hatte sich nun eine neue, wichtige Provinz angegliedert. Es erstreckte sich über Belebtes

DIE IDEE DER „EINHEIT DER WISSENSCHAFT“

und Unbelebtes und unterwarf beides den gleichen strengen Gesetzen. Schritt für Schritt ist die Methode von der Zahl zum Raum, vom Raum zur Materie, von der Materie zum Leben vorgedrungen, und überall hat sie dabei ihr eigenes, unveränderliches Wesen bewahrt und bewährt.

Schon die Abhandlung: „*Du Monde*“, Descartes' physikalische Erstlingsschrift, hat dieses Gesamtprogramm seiner Naturlehre vollständig entwickelt. Man weiß, daß Descartes diese Schrift unterdrückte, als er die Kunde von der Verurteilung Galileis erhielt. Aber die Gründe, die er in seinem Briefwechsel mit Mersenne für diese Unterdrückung anführt, sind auf den ersten Blick wenig überzeugend. Er erklärt, daß seine gesamte Physik mit der Kopernikanischen Theorie so eng zusammenhänge, daß auch alle seine anderen naturwissenschaftlichen und philosophischen Grundsätze durch die Verdammung dieser Theorie mitbetroffen würden: „*Je confesse que si (le mouvement de la terre) est faux, tous les fondements de ma philosophie le sont aussi*“ (I, 271). Aber worin besteht und worauf beruht der unlösliche Zusammenhang, den Descartes hier annimmt? Sicherlich ist es uns heute möglich, das Gesamtwerk Descartes' zu beschreiben, es historisch zu rekonstruieren und philosophisch zu analysieren, ohne dabei der Kopernikanischen Hypothese zu gedenken und ihr eine bevorzugte Stelle zu geben. Das Band, das Descartes mit Kopernikus verbindet, und das er in der Tat weder lösen konnte noch wollte, lag indessen an einer anderen Stelle. Was er bestritt, und was er aus seiner methodischen Grundüberzeugung heraus bestreiten mußte, war die Scheidung, die die Peripatetische Physik zwischen einer „oberen“ und einer „niederer“

DIE IDEE DER „EINHEIT DER WISSENSCHAFT“

Sphäre, zwischen der „himmlischen“ und der „sublunaren“ Welt durchgeführt hatte. Zwischen beiden bestand ein strenger Gegensatz; sie waren aus verschiedenen Elementen geformt und gehorchten verschiedenen Bewegungsgesetzen. Die Abhandlung „*Du Monde*“ bricht radikal mit dieser Grundanschauung, und dieser Bruch ist nicht nur, wie bei Galilei oder Kepler, ein faktischer, sondern ein prinzipieller. Er geht nicht allein auf empirische, sondern auf methodische, auf allgemein-erkenntniskritische Gründe zurück. Die Welt kann nicht im Sinne der Peripatetischen Physik gespalten, sie kann nicht in zwei völlig verschiedene Ordnungen aufgeteilt sein, weil diese Spaltung die Einheit der Erkenntnis und damit das oberste Postulat der Cartesischen Philosophie zunichte machen würde. Hier war in der Tat kein Kompromiß möglich: der Wissenschafts-Monismus Descartes' schloß den kosmologischen Dualismus des Mittelalters aus. Zwar waren schon innerhalb der Scholastik selbst Probleme aufgetaucht, die zu einer Revision der Lehre von der absoluten Verschiedenheit der himmlischen und der irdischen Materie hindrängten. Im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert hatten sich die Bedenken, die in dieser Hinsicht geäußert wurden, gemehrt und verschärft ⁷⁾. Aber erst Descartes zieht hier die letzte Konsequenz. War einmal der Körper auf die reine Ausdehnung zurückgeführt, so fiel damit jede Möglichkeit einer qualitativen Verschiedenheit innerhalb der Materie weg: hätte doch diese Verschiedenheit bedeutet, daß es eine verschiedene Geometrie ist, die wir in den irdischen und himmlischen Räumen anzuwenden haben. Erde und Himmel, so erklärt Descartes, müssen aus der gleichen Materie gebildet sein, und selbst, wenn es eine

DIE IDEE DER „EINHEIT DER WISSENSCHAFT“

unendliche Zahl von Welten gäbe, so müßten sie alle aus der gleichen Materie bestehen, weil wir in uns selbst, im Ganzen unserer Erkenntnis, die Idee keiner anderen Materie entdecken können. (Principia II, 22; IX, 2,75). Von der Aristotelisch-scholastischen „*quinta essentia*“ bleibt somit nur ein Wort zurück: ein Wort, dem keine „Idee“, kein klarer und deutlicher Begriff entspricht.

2.

Wir sind bisher dem Gang der Cartesischen Methode gefolgt und wir haben gesehen, wie er uns von den ersten Anfängen, von dem was Descartes die „ersten Samenkörner“ des Wissens nennt, bis zu den komplexesten Bildungen hinführt. In alledem gibt es keine Unterbrechung und keinen plötzlichen Sprung. Wir sehen, wie der Baum der Erkenntnis sich aus diesen ersten Samenkörnern entfaltet und wie er nach bestimmten, überall gleichartigen Gesetzen bis zu seiner vollen Höhe emporwächst. Aber läßt sich derselbe Gang innehalten und weiterverfolgen, wenn wir uns dem Kreis der metaphysischen Probleme zuwenden? Hier hatte die Cartesische Methode ihre eigentliche und schwerste Probe zu bestehen. Sie hatte zu zeigen, daß es sich in ihr nicht nur um ein Verfahren der Logik und Wissenschaftslehre, sondern um eine echte und vollständige Grundlegung der Ontologie, um ein Organon für alle Wirklichkeitserkenntnis handelt. Aber besteht zwischen „Denken“ und „Wirklichkeit“ überhaupt jene Art von notwendiger Verknüpfung, die die Methode für alle Elemente, die sie in ihren kontinuierlichen Fortschritt einbezieht, voraussetzen und fordern muß? Und wie ist diese Verknüpfung, falls sie besteht,

DIE IDEE DER „EINHEIT DER WISSENSCHAFT“

zu beweisen und sicherzustellen? Dringt nicht mit dem, was wir „Wirklichkeit“, im metaphysischen Sinne dieses Wortes, nennen, ein irrationales Element in die Erkenntnis ein, ein Element, das sich vielleicht in gewissem Sinne begreifen, das sich aber nicht aus den ersten Grundlagen der Erkenntnis vollständig ableiten und sich aus ihnen nicht mehr streng deduktiv entwickeln läßt?

Man weiß, in welcher Weise Descartes diesen Fragen und Zweifeln begegnet ist. Um den Weg vom System des Wissens zum System des Seins zu finden, bedarf es nach ihm einer fundamentalen Voraussetzung. Es muß sich zeigen lassen, daß beide Welten, trotz der Verschiedenheit ihres Sinnes, sich nicht nur in einem Punkte berühren, sondern daß sie sich in diesem Punkte wahrhaft durchdringen. Wenn es auch nur Eine Idee gibt, die die Gewißheit der Wirklichkeit des Gegenstandes, auf den sie sich bezieht, unmittelbar in sich selbst trägt, so überträgt sich dieser ihr Gewißheitscharakter auf alle übrigen Inhalte der Erkenntnis. Die scheinbare Kluft zwischen Denken und Sein ist jetzt gefüllt: die Methode kann, ohne sich zu verändern und ohne sich selbst zu verleugnen, vom einen zum anderen hinüberschreiten. Man erkennt hieraus, welche entscheidende Bedeutung der ontologische Gottesbeweis für den Aufbau von Descartes' System besitzt. Er ist keineswegs ein zufällig eingefügtes Stück, das Descartes einfach der Tradition entnimmt. Durch ihn allein kann vielmehr die bedrohte Einheit wiederhergestellt, kann gezeigt werden, daß „Essenz“ und „Existenz“, „Wahrheit“ und „Wirklichkeit“ notwendig und wesentlich miteinander zusammenhängen und eine unteilbare und unauflösbare Einheit bilden.

DIE IDEE DER „EINHEIT DER WISSENSCHAFT“

Aber es wäre ein Irrtum anzunehmen, daß durch den ontologischen Gottesbeweis das Problem des Verhältnisses von Wahrheit und Wirklichkeit für Descartes gelöst ist. Es ist damit vielmehr erst gestellt; denn hinter der Frage nach dem Dasein Gottes erhebt sich eine andere Frage, die Descartes in voller Schärfe stellt, und die nach ihm weit schwerer als die erste zu beantworten ist. Der methodische Zweifel dringt unaufhaltsam weiter vor. Die Realität Gottes kann nach Descartes durch diesen Zweifel nicht ernstlich angetastet werden, sofern wir in den Begriff Gottes nichts anderes aufnehmen, als den Gedanken eines unendlichen Wesens. Denn schon das bloße Selbstbewußtsein gibt uns hierfür ein sicheres und unanfechtbares Zeugnis. Im Akte des Selbstbewußtseins versichern wir uns nicht nur unserer Existenz als solcher, sondern wir werden in ihm auch eine bestimmte Beschaffenheit unseres Ich gewahr. Wir erkennen dieses Ich als ein eingeschränktes, als ein endliches und abhängiges Wesen. Und diese seine Bedingtheit einsehen heißt zugleich, sie in gewissem Sinne überschreiten. Das Problem des „Solipsismus“ ist für Descartes kein ernsthaftes Problem. Indem das Ich sich selbst weiß, erfaßt es damit unmittelbar etwas anderes, ihm selbst Überlegenes, ein Etwas, ohne dessen Mitwirkung es selbst nicht einen Augenblick bestehen könnte, und dessen es in jedem neuen Zeitmoment zu seiner Fortdauer bedarf. So ist bereits im „Cogito“ selbst eine bestimmte „Transzendenz“ angezeigt und sichergestellt. Aber es genügt nicht, diese Transzendenz als solche aufzuzeigen, sondern es handelt sich darum, die Frage nach ihrer Natur zu beantworten. Und hier schlägt der Cartesianismus neue Wege ein. Er wagt es,

DIE IDEE DER „EINHEIT DER WISSENSCHAFT“

Probleme aufzuwerfen, die sich bisher weder die theologische noch die philosophische Gotteslehre gestellt hatte. Bevor die Gottesidee nicht ihre Feuerprobe bestanden hat, bevor sie durch alle Stadien des methodischen Zweifels hindurchgegangen ist, dürfen wir sie, nach Descartes, nicht anders betrachten und behandeln, als alle unsere übrigen Vorstellungen. Wir müssen sie so nehmen, wie die Tradition sie uns gibt. Und was besagt nun diese traditionelle und konventionelle Gottesvorstellung? „Il y a longtemps“ – so sagt Descartes – „que j'ai dans mon esprit une certaine opinion qu'il y a un Dieu qui peut tout et par qui j'ai été créé et produit tel que je suis“ (IX, 1, 16). Gott ist also zunächst nichts anderes als der Schöpfer des Ich, der es mit all dem, was es ist, mit seinen Vorstellungen, seinen Gedanken und Ideen hervorgebracht hat. Dadurch gewinnen alle diese Vorstellungen und Gedanken zwar einen Bezug auf ihn, aber diese Beziehung ist von keiner anderen Art als diejenige, die allgemein die Wirkung mit ihrer Ursache verbindet. Eine solche bloße Kausalbeziehung aber ist von völlig anderer Art als jene logische Norm, die sich in den Begriffen der „Wahrheit“ und „Falschheit“ ausdrückt. Sofern wir in Gott nichts anderes als den Urheber unseres Daseins sehen, können wir daher mit gleichem Rechte annehmen, daß die Vorstellungen und Gedanken, die er in uns hineingelegt hat, wahr oder falsch sind, daß sie der Wirklichkeit entsprechen oder eine bloße Phantasmagorie sind. Denn Gott ist bisher nur als eine dem Menschen überlegene Macht definiert und in dem Begriff einer solchen Macht liegt nichts, was sie auf irgendwelche Wertmaßstäbe, die wir aufstellen, verpflichten könnte. Wir können sie mit gleichem Recht als gut

DIE IDEE DER „EINHEIT DER WISSENSCHAFT“

oder böse, als wahrhaft oder trügerisch betrachten. Wählen wir den letzteren Weg, dann wird damit die Welt und wir selbst nicht zum Werk eines Gottes, sondern zum Werk eines Dämons, und dieser Dämon könnte es bewirken, daß wir auch überall dort irren, wo wir lediglich den klaren und deutlichen Ideen folgen, die sich uns mit unmittelbarer Evidenz aufdrängen. Es ist bekannt, in welcher Weise Descartes den Ausweg aus diesem Dilemma gesucht hat. Im Gedanken der „göttlichen Wahrhaftigkeit“, der „*veracitas divina*“ glaubt er den letzten Stützpunkt für alle menschliche Wahrheit gefunden zu haben. Aber hierzu bedurfte es eines merkwürdigen und höchst paradoxen vermittelnden Gedankens, der das gesamte Verhältnis zwischen Wahrheit und Wirklichkeit, wie es in der bisherigen Philosophie gelehrt worden war, aufzuheben schien und in sein Gegenteil zu verkehren drohte. Descartes lehrt, daß das, was wir „Wahrheit“ nennen, und was wir in unseren klaren und deutlichen Ideen erfassen, nicht als ein für sich Seiendes, Selbständiges, in irgendeinem Sinne „Absolutes“ besteht, sondern daß es nur ein sekundäres Sein und eine abgeleitete Geltung besitzt. Die „ewigen Wahrheiten“, die Grundprinzipien der Logik und die Axiome der Mathematik, sind, was sie sind, nicht vermöge einer eigenen, ihnen innewohnenden, inneren Notwendigkeit. Eine solche Notwendigkeit gilt in Bezug auf den menschlichen Geist, nicht aber in Bezug auf den göttlichen Geist, denn der letztere hat diese Wahrheiten gewählt; und diese Wahl war nicht durch etwas, was in ihnen selbst lag, sondern ausschließlich durch seinen eigenen, schlechthin souveränen Willen bestimmt. Die „ewigen Wahrheiten“ wären anders geworden, wenn es

dem ursprünglichen und absolut freien Schöpfungsakt Gottes, der durch nichts gebunden war, gefallen hätte, sie zu etwas anderem zu machen. Es steht fest, – so schreibt Descartes an Mersenne, – daß Gott ebensowohl der Urheber der Essenz wie der Existenz, der Wahrheit wie der Wirklichkeit ist. Es stand ihm also ebenso frei, zu bewirken, daß es nicht wahr ist, daß alle Linien, die wir in einem Kreis vom Mittelpunkt zur Peripherie ziehen, gleich seien, wie es ihm freistand, die Welt nicht zu erschaffen. (I, 152). Die Allmacht Gottes bezieht sich demnach nicht nur auf das Wirkliche, sondern in genau derselben Weise und ohne jede Einschränkung auf das Mögliche: „Pour les vérités éternelles je dis derechef que sunt verae aut possibiles, quia Deus illas veras aut possibiles cognoscit, non autem contra veras a Deo cognosci quasi independenter ab illo sint verae“. (I, 149). Descartes hat diese Lehre bis in ihre letzten und radikalsten Konsequenzen verfolgt. Für ihn steht es fest, daß Gott auch an den Widerspruchssatz nicht gebunden war, daß er durch ein freies Dekret hätte verordnen können, daß es nicht wahr sei, daß kontradiktorische Urteile einander aufheben, daß zwei mal vier gleich acht, daß die Winkelsumme im Dreieck gleich zwei Rechten sei u.s.f. (IV, 118, VII, 435 ff.).

Was bewog Descartes zur Annahme dieser seltsamen Lehre, die weder in der Scholastik ihresgleichen hat ⁸⁾, noch von irgendeinem späteren Denker in der Form, in der sie sich bei ihm findet, angenommen worden ist? Schon die nächsten Schüler und Anhänger haben Descartes in diesem Punkte die Nachfolge verweigert. Malebranche wird nicht müde, die Cartesische Lehre zu bekämpfen, daß Gott nicht nur das Wirkliche, sondern

DIE IDEE DER „EINHEIT DER WISSENSCHAFT“

auch das Mögliche geschaffen habe, und daß die ewigen Wahrheiten von seinem Willen abhängig seien. Und Leibniz, Bayle, Cudworth sind ihm in dieser Polemik gefolgt. Sie alle erheben den Einwand, daß Descartes mit der Aufstellung dieser Lehre dem Grundprinzip seines Rationalismus untreu geworden sei. Wird nicht – so fragen sie – die Vernunft um ihren Sinn und um ihre ganze Kraft gebracht, wenn es keinen an sich seienden, unabhängigen und unveränderlichen Bestand der Wahrheit gibt, sondern diese auf einen bloßen Willkürsakt zurückgeführt wird, der ebensogut hätte anders ausfallen können? Ist damit das Rationale, das den Schlüssel zu aller faktischen Erkenntnis bilden sollte, nicht selbst wieder von einem bloß-Tatsächlichen abgeleitet, von dem sich kein Grund angeben und für das sich keine Rechtfertigung anführen läßt? Descartes hat diese Folgerung in der Tat nicht gescheut. Aber, um sie in ihrem rechten Sinne zu verstehen und um sie im Geiste seines Systems zu würdigen, muß man den Charakter jenes „Faktums“ ins Auge fassen, das von ihm als Voraussetzung alles Seins und aller Wahrheit eingeführt wird. Mit irgendeiner Form der empirischen Tatsächlichkeit besitzt dieses Faktum keinerlei Analogie. Denn alles empirisch Tatsächliche unterliegt dem Wandel und der Veränderung; es wird, im zeitlichen Verlauf der Dinge, ein anderes und immer wieder anderes. Gehen wir jedoch vom Faktum des göttlichen Willens aus, so schwindet diese Schranke. Dieser Wille ist zwar nicht an irgendeine äußere Bedingung, er ist an keine innere Wesenheit oder „Möglichkeit“ gebunden, die ihm vorausginge; er bestimmt vielmehr eben diese Wesenheit und Möglichkeit selbst. Aber er besitzt in sich selbst die höchste, absolute Ein-

heitlichkeit. Der Wille Gottes schwankt nicht zwischen verschiedenen Entscheidungen hin und her, sondern erschafft, in einem einzigen, unteilbaren und unveränderlichen Akt, die Welt der Ideen und die der Dinge, die Welt der Wahrheit und der Wirklichkeit⁹⁾. Und hieraus erst können wir, nach Descartes, die feste und sichere Überzeugung gewinnen, daß beide Welten in ihrem Wesen und Kern Eins sind. Ehe wir nicht zum Ursprung der Erkenntnis und der Wirklichkeit zurückgedrungen sind und ehe wir nicht erkannt haben, daß beide sich, in diesem ihrem Ursprung, voneinander nicht unterscheiden, sondern daß es ein und derselbe göttliche Schöpfungsakt ist, dem beide ihr Sein verdanken, können wir niemals völlig gewiß sein, daß sie ihrem Inhalt nach wirklich miteinander übereinkommen. Descartes wollte demnach mit seiner Lehre der Abhängigkeit der ewigen Wahrheiten vom Willen Gottes seinen Rationalismus weder verleugnen noch abschwächen. Er wollte ihn vielmehr, in einer freilich höchst paradoxen und eigenartigen Weise, sichern und stützen. Die Wahrheit auf Gott zurückführen hieß für ihn, sie erst in einem letzten, schlechthin unveränderlichen und absolut einheitlichen Sein metaphysisch verankern. Und erst nachdem dieser Ankergrund gefunden war, war nach ihm die unverbrüchliche Beziehung zwischen Wahrheit und Wirklichkeit, zwischen Essenz und Existenz, eingesehen und sichergestellt. Zwischen beiden konnte es jetzt keinen Bruch mehr geben. Denn da sie beide auf Gott als ihre gemeinsame Ursache zurückgeführt waren, so hätte ein solcher Bruch einen Widerstreit in eben dieser letzten Ursache selbst bedeutet, so hätte Gott selber der Inkohärenz und Zwiespältigkeit beschuldigt werden

DIE IDEE DER „EINHEIT DER WISSENSCHAFT“

müssen. Das Postulat der Einheit der Erkenntnis war für Descartes ursprünglich ein rein methodisches Postulat. In den „Regulae ad directionem ingenii“, die uns die Lehre Descartes' vor der Ausbildung seiner Metaphysik darstellen, wird es noch ausschließlich in diesem Sinne verstanden. Durch Descartes' Lehre von der „göttlichen Wahrhaftigkeit“ und durch die Betrachtungen und Schlußfolgerungen, die sich an sie anknüpfen, soll diese methodische Forderung ihre metaphysische Begründung und ihre letzte metaphysische Sanktion erhalten. Es soll gezeigt werden, daß sie nicht nur für die Ordnung unserer Gedanken unerläßlich ist, sondern daß sie auch das Ganze des Seins beherrscht und uns mitten in den Kern dieses Seins hineinführt. Jetzt erst hat sich, nach Descartes, der Ring geschlossen: Wahrheit und Wirklichkeit sind nicht nur durchgängig aufeinander bezogen, sondern sie sind in ihrem Wesen und Ursprung als Eins erkannt.

Ist es Descartes im Aufbau seiner Metaphysik gelungen, diese Grundkonzeption vollständig festzuhalten? Handelt es sich in ihr um ein durchaus geschlossenes Gedankensystem, in welchem es keinerlei „Bruchstellen“ mehr gibt? Man wird diese Frage nicht bejahen können, wenn man sich der Form erinnert, in welcher Descartes das eigentliche Kernstück seiner Metaphysik, die Lehre von den drei Substanzen, entwickelt und begründet hat. Schon die Tatsache dieser Dreiheit muß, vom Standpunkt der Einheitsforderung der Erkenntnis, schwere Bedenken erwecken. Denn wird nicht dadurch das Sein wieder in miteinander unvergleichliche und aufeinander nicht reduzierbare Bestandteile zerspalten? Descartes selbst spricht es aus, daß wenn wir vom Sein Gottes, vom

Sein der denkenden und der ausgedehnten Substanz sprechen, dieses Prädikat keine einheitliche Bestimmung in sich schließt. Es ist, näher betrachtet, keine reelle, sondern nur eine nominelle Einheit, die damit zwischen Gott auf der einen Seite und dem denkenden Bewußtsein und der Materie auf der anderen Seite ausgesagt wird. Hier geht Descartes ausdrücklich wieder auf alte, scholastische Distinktionen zurück. „On a raison dans l'École,“ – so erklärt er in den „Principia philosophiae“ – „de dire que le nom de substance n'est pas ,univoque' au regard de Dieu et des créatures, c'est à dire qu'il n'y a aucune signification de ce mot que nous concevions distinctement, laquelle convienne à lui et à elles“ (IX, 2, 47). Und diese Scheidung soll nicht nur die scharfe Grenze zwischen dem göttlichen und dem „kreatürlichen“ Sein bezeichnen, sondern sie setzt sich auch innerhalb des letzteren fort. Denn auch hier haben wir zuletzt die radikale Distinktion zwischen Seele und Körper, zwischen der denkenden und der ausgedehnten Substanz anzuerkennen. Der methodische Monismus, den Descartes in den Regeln gelehrt hatte, und dem er schon in den Eingangsworten dieser Schrift einen so scharfen Ausdruck gegeben hatte, wird zuletzt durch einen metaphysischen Dualismus verdrängt. Diese innere Dialektik des Cartesischen Systems ist es gewesen, die seine historische Weiterbildung bestimmt hat. Sowohl Malebranche, wie Spinoza und Leibniz setzen an diesem Punkte ein; und sie versuchen, den Widerstreit der hier zurückgeblieben war, in verschiedener Weise aufzulösen.

Aber die eigentliche und entscheidende Fortwirkung des Cartesischen Denkens sehen wir heute an einer ande-

ren Stelle. Nicht die Geschichte der Metaphysik, sondern die Geschichte der Wissenschaft ist es, die das eigentliche und dauernde Erbe Descartes' bewahrt hat. Es schien lange Zeit, als sei hier die Herrschaft der Cartesischen Lehre ein für alle Mal vorüber, als hätte die moderne Naturwissenschaft, die Physik Newtons und seiner Nachfolger, endgültig mit den methodischen Idealen Descartes' gebrochen. Wenn wir heute auf die Entwicklung der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis in den drei Jahrhunderten, die seit dem Erscheinen des Discours de la Méthode vergangen sind, zurückblicken, so werden wir hierüber anders urteilen. Was vergangen ist, sind die einzelnen Erklärungen, die Descartes von besonderen Naturerscheinungen zu geben versucht hat. Sie mußten scheitern; denn wenn auch Descartes die Erfahrung keineswegs übersah oder geringschätzte, so überwog doch der systematische Trieb in ihm bei weitem den rein empirischen. Das Bedürfnis nach einem universellen Überblick und die Forderung eines systematischen Abschlusses setzten sich auch dort durch, wo das empirische Material für einen derartigen Abschluß nicht reif war. Hier war Newtons scharfe Kritik ohne Zweifel berechtigt und hier hatte sie eine schlechthin notwendige Funktion zu erfüllen. Aber wir dürfen über dieser Kritik nicht übersehen, daß auch Newton, als Theoretiker der Naturwissenschaft, auf dem Boden der allgemeinen Cartesischen Prinzipienlehre steht. Wenn Descartes in seinen einzelnen Erklärungen irrte, so hat er doch den Geist der naturwissenschaftlichen Erklärung als solchen nicht verfehlt. Er ist es, der den Begriff der physikalischen Theorie zuerst in voller Allgemeinheit konzipiert und in voller Schärfe begründet hat.

DIE IDEE DER „EINHEIT DER WISSENSCHAFT“

Sein Ideal der „Mathesis universalis“, von der alle Einzelformen des Wissens mehr die Hülle als die Teile sein sollten, hat sich fort und fort bewährt und mit immer reicherm Inhalt erfüllt. Es beherrscht heute nicht nur alle Teile der mathematischen Analysis, sondern es weist auch der theoretischen Physik ihre Ziele und ihre Wege. Ein Gebilde wie die moderne Quantenmechanik hätte sich ohne dieses Ideal nicht aufbauen lassen. Die Hoffnungen, die Descartes auf seine Methode gesetzt hat, haben sich daher in reichem Maße erfüllt. Und der Enthusiasmus, mit dem er sie bei ihrer ersten Entdeckung begrüßte¹⁰⁾, hat ihn nicht betrogen. Nur in einer Hinsicht scheint ihn dieser Enthusiasmus getäuscht zu haben. Aber diese Täuschung ist von der Art, daß sie gerade den reichsten und produktivsten Geistern am leichtesten widerfährt. Descartes glaubte am Ende zu stehen, wo wir einen ersten und entscheidenden Anfang sehen. Er glaubte, in den ersten Samenkörnern der Wahrheit, in den „prima veritatis semina“, die er gefunden hatte, schon die voll ausgereifte Frucht des Wissens zu besitzen und die gesamte künftige Ernte der Wissenschaft vorwegnehmen zu können.

DESCARTES UND SEIN
JAHRHUNDERT

DESCARTES UND CORNEILLE

I.

Descartes' Discours de la Méthode ist in der ersten Hälfte des Jahres 1637 erschienen, unmittelbar nach der ersten Aufführung des Cid in Paris und in der Glanzzeit von Corneilles Ruhm. Der Anfang einer neuen Epoche der französischen Dichtung fällt mit der neuen Grundlegung der Philosophie durch Descartes zusammen. Haben wir hierin nur ein zufälliges zeitliches Zusammenreffen zu sehen, oder gibt es ein geistiges Band, das beide Ereignisse verknüpft? Läßt sich eine Brücke schlagen, die von Descartes' Gedankenwelt zu Corneilles dichterischer Welt hinüberführt? An Versuchen hierzu hat es nicht gefehlt; ja manche Forscher sind so weit gegangen, daß sie in der Philosophie Descartes' den eigentlichen Impuls gesehen haben, der auch die Dichtung neu belebt und die ästhetischen Grundanschauungen des französischen Klassizismus geformt habe¹⁾. Aber diese Auffassung ist nicht haltbar. In einer Abhandlung über den Einfluß der Cartesischen Philosophie auf die französische Literatur weist Gustave Lanson darauf hin, daß schon die einfache Betrachtung der Chronologie hinreicht, um eine derartige These zu widerlegen. Die Wirkung der Cartesischen Philosophie fällt in eine Zeit, in der das klassische Drama in all seinen charakteristischen Grundzügen bereits bestand, und in der es seinen eigentlichen Höhepunkt erreicht hatte. Eine Identität des Cartesischen Geistes und des Geistes der französischen klassischen Literatur kann umso weniger behauptet werden, als beide sich in einem grundsätzlichen Zuge von ein-

ander unterscheiden. Der französische Klassizismus geht, theoretisch und praktisch, auf die antiken Vorbilder zurück, und er kennt keinen höheren Ehrgeiz, als es ihnen gleichzutun. Die Philosophie Descartes' aber hat mit dieser Anschauung gebrochen. Sie verwirft alles, was bloße Nachahmung ist; sie fordert einen radikall- neuen Anfang. Diese Forderung konnte in der Poetik, die im siebzehnten Jahrhundert völlig unter dem Einfluß des Aristoteles stand und von einem wahren Kult des Aristoteles beherrscht wurde, nur langsam und schrittweise Eingang gewinnen. Hier scheiden sich die Wege der französischen Kunsttheorie und der neuen französischen Philosophie. Chapelain, einer der ersten und strengsten „Gesetzgeber“ der klassischen Dichtung, will auch in der Poesie die Herrschaft der Vernunft heraufführen. Aber er bleibt hierbei strenger Traditionalist; „sa raison“ – so hat man gesagt – „ne lui servait qu'à trouver des raisons de penser comme Aristote²⁾“.

Wenngleich indes Lanson die These, die Descartes zum „Vater des Klassizismus“ macht, entschieden bekämpft, so ist er doch weit entfernt, einen inneren Zusammenhang zwischen dem Drama Corneilles und der Philosophie Descartes' zu leugnen. Ja er kommt, nach einer eindringenden Analyse von Descartes' und Corneilles „Psychologie“, zu dem Schluß, daß beide nicht nur äußere Berührungspunkte haben, sondern daß sie in ihrem Kern und in ihrem wesentlichen Ergebnis miteinander völlig übereinstimmen. „Il y a non seulement analogie“, – so sagt er – „mais identité d'esprit, dans le *Traité des passions* et dans la tragédie cornélienne³⁾“. Um diese Identität zu verstehen, müssen wir, nach Lanson, auf die Quelle zurückgehen, aus der sowohl Des-

cartes wie Corneille geschöpft haben. Wir müssen uns gegenwärtig halten, daß sie beide eine sittlich-geistige Realität vor Augen hatten, die ihr Denken und Dichten formte und in eine bestimmte Richtung wies. „Der Philosoph und der tragische Dichter haben nach dem gleichen Modell gearbeitet; nach dem Menschen, den ihnen die französische Gesellschaft zu Beginn des siebzehnten Jahrhunderts vor Augen stellte. Nur eine Wirklichkeit, die sie in sich selbst und außer sich vorfanden, und die ihre Auffassung beherrschte, kann die erstaunliche Identität dieser Auffassung erklären... Wir müssen uns vor unbedingten und vorschnellen Urteilen hüten, wenn wir die psychologische Wahrheit der Charaktere, die ein Dichter schildert, bestreiten, weil sie unserer gewohnten Auffassung widersprechen. In jeder Epoche herrscht in der Literatur ein bestimmter Typus vor, der dem Geschmack und der geistigen und physischen Verfassung des zeitgenössischen Publikums gemäß ist, das hier gleichzeitig Vorbild und Richter ist... Wir kennen heute kaum mehr jenen intellektuellen und aktiven Typus, wie ihn Corneille schildert. Wir leugnen ihn; wir beschuldigen Corneille, ihn erfunden zu haben. Aber Descartes belehrt uns, daß das Drama Corneilles kein Traumbild war. Beide, Descartes wie Corneille, haben eine Festigkeit der Seele beschrieben, wie sie zu ihrer Zeit nichts Ungewöhnliches war, und sie haben das Ideal, nach dem diese Seelenform strebte, vor uns hingestellt 4)“.

Aber sollte es tatsächlich nur die empirische Wirklichkeit, sollte es nur der historische Zeitpunkt sein, was Descartes und Corneille gemeinsam ist und die Verbindung zwischen beiden herstellt? Man wird dies a priori

für wenig wahrscheinlich oder man wird es zum mindesten nicht für das einzige, zureichende Motiv halten, wenn man bedenkt, wie Descartes als Denker und wie Corneille als Künstler zu eben dieser Wirklichkeit stehen. Descartes ist überall der strenge Theoretiker und Systematiker, der jegliche besondere Erscheinung dadurch zu verstehen sucht, daß er sie aus ihren letzten Gründen, aus allgemein gültigen Ursachen ableitet. Sein Ziel ist die reine Deduktion – und wenn diese letztere wahrhaften Erkenntniswert haben soll, so darf sich in sie nichts empirisch-zufälliges einmischen. So ist die Cartesische Psychologie weit davon entfernt, eine bestimmte „Seelenform“, in ihrer Eigentümlichkeit und Besonderheit, vor uns hinzustellen und sie im einzelnen ausmalen zu wollen. Descartes' Schrift über die Leidenschaften der Seele will den Menschen schlechthin schildern – eine Schilderung, die von allen partikulären Zügen und von aller zeitlichen Gebundenheit frei sein soll. Aber auch Corneille versteht das Ziel der „Nachahmung“, das er der Dichtung stellt, nicht in dem Sinne, daß das Dichtwerk ein Bestimmtes, Einzelnes, Zeitgebundenes ausdrücken soll. Er strebt in seiner Kunst gleichfalls nach dem Allgemeinen, eingedenk des Wortes des Aristoteles, daß der Unterschied zwischen Dichtung und Geschichte darin bestehe, daß jene das Allgemeine, diese das Besondere, jene das Mögliche, diese das Wirkliche zum Gegenstand habe. Er will nicht den Menschen einer bestimmten Epoche, sondern die „Menschheit“ schildern. Er will, wie Lanson selbst hervorhebt, seine Helden in ihrer „Humanität“, nicht in der Besonderheit ihres geschichtlichen Daseins und ihrer geschichtlichen Lage darstellen⁵⁾. So unverkennbar es

daher auch ist, daß zwischen Descartes und Corneille eine eigenartige und tiefe Beziehung besteht, so können wir doch bei der Erklärung, die Lanson für diese Beziehung gegeben hat, nicht stehen bleiben, sondern müssen nach einer anderen Interpretation für diesen Zusammenhang suchen.

Sie ließe sich in der einfachsten Weise gewinnen, wenn wir, mit manchen Forschern, die Annahme machen dürften, daß zwar Descartes nicht auf Corneille, wohl aber dieser auf jenen unmittelbar gewirkt habe. Faguet hat in seinen Studien über die Literatur und Philosophie des siebzehnten Jahrhunderts die Auffassung vertreten, daß die Kunst Corneilles auf Descartes einen starken und nachhaltigen Einfluß geübt habe, ja daß sie es gewesen sei, die seine Abhandlung über die Leidenschaften unmittelbar inspiriert habe⁶⁾. Aber auch gegen diese Deutung ergeben sich manche, nicht leicht zu beseitigende Bedenken. Zwar hat sich Descartes dem Reiz der Dichtung keineswegs verschlossen, und er war auch auf diesem Gebiete starker Eindrücke fähig. Die intellektuelle Selbstbiographie des „Discours de la Méthode“ belehrt uns darüber, daß er von seinen Jugend- und Schuljahren an ein „Liebhaber der Dichtung“ gewesen ist. Auch als reifer Denker hat Descartes diese Jugendeindrücke nicht vergessen. Er rühmt im „Discours“ ebensosehr die Kraft und die unvergleichliche Schönheit der Beredsamkeit, wie die „Feinheiten und Süßigkeiten“ der Poesie. Aber nichts spricht dafür, daß er all dem irgendeinen Einfluß auf seine philosophischen und wissenschaftlichen Überzeugungen eingeräumt hätte. Denn die „Methode“ mußte hier eine scharfe Grenzlinie ziehen. Ihr Hauptziel bestand darin, die Wirklichkeit vom Schein, das Wahre

vom Falschen zu trennen. Die Dichtung aber bewegt sich, nach Descartes, grade in dem Mittelgebiet zwischen beiden. Sie hüllt die Wahrheit in das Gewand der Fabel ein und sie weiß der Fabel den Schein der Wahrheit zu geben. So bedeutet sie, so groß ihre Reize und Vorzüge sein mögen, eine ständige Gefahr für die philosophische Erkenntnis, die eine derartige Vermischung nicht zulassen darf, sondern sich allein auf klare und evidente Einsichten stützen muß. In dieser Hinsicht schlägt Descartes, als Philosoph, ihren Wert nicht höher als Platon an. Dies erklärt die Haltung, die er gegenüber der zeitgenössischen Poesie eingenommen hat. Seine Lektüre scheint sich in der Hauptsache auf die antiken Autoren beschränkt zu haben. Hier empfand er denselben Reiz, wie man ihn bei Reisen in ferne Länder empfindet: es war ihm, als wenn er mit den besten Geistern der vergangenen Jahrhunderte unmittelbare Zwiesprache hielte (Vgl. Discours I; VI, 6 f.). Der modernen Dichtung aber scheint Descartes nur geringe Aufmerksamkeit geschenkt zu haben. In seiner Korrespondenz begegnen uns wohl vereinzelte Reminiszenzen an die italienische Renaissance-dichtung⁷⁾; aber gerade der Name des größten Dichters der Zeit, der Name Corneille wird in ihr nirgends genannt. Auch mochte Descartes in seiner holländischen Einsiedelei wohl kaum Gelegenheit haben, das Drama Corneilles kennen zu lernen und starke Wirkungen von ihm zu empfangen, geschweige, daß Corneille ihn in einem solchen Kernstück seiner Lehre, wie es seine Theorie der Affekte ist, entscheidend beeinflußt hätte⁸⁾.

Aber gibt es nicht trotz allem ein rein ideelles Band zwischen der Philosophie Descartes' und der Dichtung Corneilles? Wenn wir – mit Leibniz zu sprechen –

hier von jedem „physischen Einfluß“ absehen müssen, – besteht nicht trotzdem eine Art von „prästablierter Harmonie“ zwischen beiden? Diese Harmonie wird sichtbar, wenn wir erwägen, daß es ein großes, universelles Thema ist, das sie beide, ein jeder auf seine Weise und innerhalb seines geistigen Umkreises, gestalten. Dieses Thema ist kein anderes als dasjenige, das seit den ersten Anfängen der Renaissance, seit dem Heraufkommen einer neuen Denk- und Dichtform, die gesamte moderne Welt bewegt. In der Form der modernen Dichtung, wie in der der modernen Philosophie drückt sich das neue Verhältnis aus, das sich, in den Jahrhunderten des Überganges vom Mittelalter zur Neuzeit, zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Ich und Welt herstellt. In der Auffassung und Darstellung dieser Beziehung begegnen Descartes und Corneille einander – und hier, nicht in den bloß äußeren Verhältnissen ihrer Umwelt, liegt der geistige Quell, aus dem sie beide geschöpft haben.

Wir können diesen Zusammenhang in einer doppelten Richtung, nach der Seite der Psychologie und nach der der Ethik, verfolgen. Um die Eigenart der Cartesischen Psychologie gegenüber der Aristotelischen zu kennzeichnen, muß man auch hier wieder auf die Methode Descartes' zurückgehen. Für Aristoteles baut sich die Lehre von der menschlichen Seele als Teil einer allgemeinen Lebenslehre auf; seine Psychologie bildet nur ein einzelnes Kapitel in seinem Gesamtenwurf einer allgemeinen Biologie. Und das Verfahren, das er befolgt, ist im wesentlichen ein empirisches Verfahren; es ist darauf gerichtet, die Phaenomene des Lebens zu überschauen, sie miteinander zu vergleichen und kraft dieses Vergleiches eine bestimmte aufsteigende Ordnung in ihnen nachzu-

weisen. Indem die Lücken der Beobachtung durch Analogien, durch induktive Schlüsse und theoretische Reflexionen ergänzt werden, ergibt sich auf diese Weise ein Gesamtbild der Formen des Lebens, sowie der besonderen Stellung, die der Mensch innerhalb derselben einnimmt. Von alledem weiß Descartes' Psychologie nichts. Denn die Cartesische Metaphysik hat mit einem scharfen Schnitt das Band zerschnitten, das den Menschen mit der organischen Natur verbindet. Sie kennt nur ein Prädikat, das den Menschen kennzeichnet und auszeichnet: das Prädikat des Selbstbewußtseins. Für dieses gibt es kein Analogon bei irgend einem anderen Naturwesen, und der Erkenntnis desselben können wir somit nicht auf dem Wege der objektiven Beobachtung und der induktiven Vergleichung näher kommen. Was die Seele, nicht in ihren bloßen Wirkungen oder in ihren Beziehungen auf anderes, sondern rein an sich selbst ist, kann uns keine noch so weit erstreckte „Erfahrung“ lehren; es muß durch die begriffliche Analyse, und durch sie allein, entschieden werden. Diese Analyse zeigt uns, daß und warum die peripatetisch-scholastische Lehre von den verschiedenen Arten der Seele, die nach ihren verschiedenen Funktionen gesondert und benannt werden, unhaltbar ist. Es gibt keine ernährende oder empfindende, keine „vegetative“ oder „sensitive“ Seele. Die Seele kann nur eine sein, so wahr das Bewußtsein nur eines ist. Diese unbedingte und unverlierbare Einheit des Bewußtseins aber stellt sich für uns im Akt des reinen Denkens dar. Es ergibt sich hieraus, daß es keine andere Wesensbestimmung des Seelischen geben kann als diejenige, die in diesem Akt enthalten ist. Alles andere ist zufällig oder äußerlich; das Denken allein ist

es, was die wahre Natur der Seele ausmacht und ihre spezifische Form konstituiert.

Was diese Auffassung kennzeichnet, ist die außerordentliche Konzentration der psychologischen Probleme, die durch sie erreicht wird. Alles Seelische ist durchaus einartig und gleichförmig geworden; es ist gewissermaßen in einem Brennpunkt versammelt. Es hat seine Vielfältigkeit und seine innere Gegensätzlichkeit fast verloren; aber statt dessen hat es ein festes und unverrückbares Zentrum gewonnen. Dieser Zug ist auch für Corneilles Psychologie bezeichnend. Auch sie verliert sich nirgends ins Detail, ja sie kennt ein solches Detail kaum. Ihre wesentliche Kraft ist die Kraft der Vereinheitlichung, der gedanklichen Kondensation. Wenn wir von dem Drama Shakespeares zu demjenigen Corneilles hinüberblicken, so scheint es uns, als ob in dem letzteren die Vielfalt des Seelischen verkümmert und sein Farbenreichtum wie erloschen sei. Corneille kennt nicht den unabsehbaren Reichtum der Charaktere, den ständigen Wechsel der Stimmung, die Zartheit der seelischen Nuancen, die Feinheit der Tönung, die den Zauber von Shakespeares Dichtung ausmachen. Bei ihm ist alles wie auf einen Ton gestimmt: und auf der Stärke und Dauer, mit der dieser selbe Ton erklingt, beruht die Kraft seines Dramas. Seine Tragödie ist reich an inneren Spannungen und an heftigen äußeren Bewegungen. Aber alle diese Bewegungen haben etwas Voraussehbares und Berechenbares. Kennen wir die besondere Triebfeder, von der Corneilles Menschen geleitet werden, wissen wir die besondere „Eigenschaft“, die jeder von ihnen im Drama zu verkörpern hat, so ist damit das Ganze ihrer Aktionen und Reaktionen gegeben. Wir blicken in sie hinein, wie

wir in das Innere eines Uhrwerkes blicken; und einmal in Gang gesetzt, läuft dieses Uhrwerk stets in bestimmter gleichförmiger Weise ab. Hier folgt alles den Gesetzen einer Mechanik der Leidenschaften, von denen es keine Ausnahme gibt. Sind die Kräfte bekannt, die den Menschen bewegen, so sind damit auch ihre Auswirkungen gegeben. Die Kunst des Dramas Corneilles besteht eben darin, diese einfachen und großen Kräfte sichtbar werden zu lassen. Sie werden aus dem Gewirr des seelischen Geschehens herausgelöst und in analytischer Klarheit und Reinheit vor uns hingestellt; die Grundqualität, die in den einzelnen Individuen bestimmend und herrschend ist, wird gewissermaßen mit dem Messer des Anatomen herauspräpariert. Gemäß dieser Kunst der „Anatomie der Leidenschaften“ behält die Darstellung auch dort, wo sie die höchste Stärke des Ausdrucks gewinnt, immer etwas eigentümlich-Abstraktes. Denn diese Stärke wird eben dadurch erreicht, daß hier nicht das Ganze des Menschen in seiner inneren Bewegung gezeigt wird, sondern daß aus diesem Ganzen ein bestimmtes Moment herausgelöst und zu einer selbständigen Wesenheit hypostasiert wird. Corneille schildert nicht, wie die Leidenschaften aus dem Inneren des Menschen hervorquellen und allmählich immer stärkere Gewalt über ihn gewinnen, wie sie langsam wachsen und reifen, wie sie aus unscheinbaren Anfängen immer mächtiger anschwellen. An Stelle dieser Dynamik der Leidenschaft, die erst Racine für das französische Drama entdeckt hat, tritt bei ihm eine reine Statik. Jede Leidenschaft „ist“ etwas Bestimmtes; sie hat gewisse bleibende, ihr innewohnende Eigentümlichkeiten und sie übt bestimmte gleichartige Wirkungen aus. Shakespeare stellt Liebende, aber er

stellt nicht „die“ Liebe dar; er stellt Ehrgeizige und Herrschsüchtige, aber nicht „den“ Ehrgeiz und „die“ Herrschsucht dar. Für ihn gewinnt in jeder neuen Persönlichkeit die Leidenschaft gleichsam eine andere Farbe. Der Ehrgeiz in Macbeth, in Coriolan oder Richard III., die Eifersucht in Othello, in Leontes, in Leonatus Posthumus, die Liebe in Julia, Desdemona, Imogen, Rosalinde: dies alles ist nicht „dasselbe“. Es ist keine allgemeine, gleichartig wiederkehrende, psychologische Qualität, die sich in ihrem An-Sich bestimmen und beschreiben ließe; es ist neu und eigentümlich in jeder Einzelseele, weil es ihrem Kern angehört, weil es, um mit Leibniz zu sprechen, aus dem „*fundus animi*“ entspringt. Von solcher anschaulichen Fülle und solcher anschaulichen Verschiedenheit finden wir bei Corneille nichts. Er strebt in der Zeichnung der Charaktere nicht nach Fülle, sondern statt dessen nach Vereinfachung, nach Simplizität.

Diese Simplizität, die Corneille in seinen Charakteren anstrebt, steht freilich in einem scharfen Kontrast zu der Gestaltung der äußeren Handlung und der „Intrige“. In der Darstellung dieser letzteren scheut er die Verwicklung nicht nur nicht, sondern er sucht nach ihr und gefällt sich in ihr. Er liebt es, den tragischen Knoten so vielfältig und so kunstreich zu schürzen, daß er bisweilen fast unlösbar erscheint. In der Vorrede zum „Héraclius“ rühmt Corneille von diesem Werk, es sei so kompliziert gebaut, daß die Entwirrung der Handlung den größten Scharfsinn und die höchste Aufmerksamkeit des Hörers erfordere; im allgemeinen werde diese Entwirrung nur bei wiederholtem Anhören des Dramas gelingen. (Oe. V, 154) Und der „Rodogune“, die in dieser

Komplikation der Intrige einen Höhepunkt bildet, hat Corneille seine besondere Liebe zugewendet und sie für eine seiner besten dramatischen Schöpfungen erklärt. Auf dieses Urteil hat sich Lessing gestützt, um seine Analyse und Kritik des Corneilleschen Dramas, mit der Rodogune als Musterbeispiel, durchzuführen. Die Einwände, die er gegen die Unwahrscheinlichkeit, ja die innere Unmöglichkeit der Handlung der Rodogune richtet, wird jeder als berechtigt anerkennen. Auch hier ist Lessings Urteil, obwohl er im schärfsten Kampf gegen Corneille steht, objektiv und gerecht. Seine Kritik ist treffend; aber sie trifft – ein seltener Fall bei Lessing – nicht ins Schwarze. Denn sie geht nicht auf den eigentlichen Kernpunkt von Corneilles dramatischer Kunst, sondern betrifft nur deren Außenseite. Was Corneille zu seiner komplizierten Gestaltung der äußeren Handlung treibt und was ihn hieran Gefallen finden läßt, ist offenbar nicht das dramatische, sondern das theatralische Interesse. Die Handlung soll als eine Art Rätsel wirken, dessen Lösung der Hörer zu finden hat; sie soll die Spannung aufrecht erhalten und sie zuletzt in überraschender Weise auflösen. Daß der berühmte Schlußakt der Rodogune, diese Wirkung erzielt, wird man nicht leugnen können. Dramen wie Rodogune, wie Héraclius oder Don Sanche d'Aragon zeigen Corneille auf der Höhe seines technischen Könnens und seiner Virtuosität als Bühnendichter; aber seine wirkliche und echte tragische Kunst muß man an anderer Stelle, im Cid, im Cinna, im Horace oder Polyeucte suchen. Diesen Unterschied hat Lessing nicht gemacht, und deshalb treffen die Einwände, die er gegen den Theatraliker Corneille erhebt, den großen Dramatiker nicht, dessen höchste Kunst sich in der

„Simplizität“ der Charaktere bekundet. Gestalten von solchem Reichtum und solch innerer Fülle wie Hamlet, Richard II., Prinz Heinz, kennt Corneille nicht, und hätte er die Kunst ihrer Darstellung besessen, so hätte er sie vermutlich verschmäht, weil derartige Charaktere, gemäß seiner Grundauffassung, der Tragödie nicht angemessen sind. Denn diese kann allein durch Einfachheit wirken und hierin besteht ihre wahre Größe.

Diese Einfachheit wird bei Corneille dadurch erreicht, daß er die einheitliche und gleichförmige Natur jeder einzelnen Leidenschaft herausarbeitet und sichtbar macht. Von der Mischung und von dem Gegensatz dieser einfachen Grundelemente hängt die dramatische Handlung ab. Durch diesen Zug gewinnt die Dichtung Corneilles jene Innerlichkeit, die einen ihrer wesentlichen Vorzüge bildet. Er zuerst hat die große Umwandlung von dem pathetischen Drama des sechzehnten Jahrhunderts zum psychologischen Drama des siebzehnten Jahrhunderts vollzogen ⁹⁾. Die Tragödie erschöpft sich nicht mehr, wie bei den Vorgängern Corneilles, in starker äußerer Aktion, sondern sie wird ganz in das Innere des Menschen verlegt. Hier spielen sich die eigentlichen Kämpfe ab. Die Leidenschaften treten als selbständige Kräfte auf, die gewissermaßen um den Menschen ringen und sich seinen Besitz streitig machen. In dieser Weise streitet in Rodrigo die Ehre gegen die Liebe, in Ämilia, im Cinna, Haß und Rachsucht gegen die Bewunderung, in Polyeucte die Gattenliebe gegen den Glaubenseifer. Der Mensch wird zum Schauplatz dieser widerstreitenden Kräfte; er erlebt diesen Kampf nicht nur, sondern er vermag ihm auch wie von außen zuzusehen. Alle Gestalten Corneilles haben diese Gabe der Selbstbeobachtung und

Selbstobjektivierung. Ihre Leidenschaft reißt sie nicht einfach fort; sie zergliedern und beurteilen sie. Im Guten wie im Bösen sind sie Fanatiker bestimmter Ideen und bestimmter Affekte. Diese treten nicht nur in all ihren Handlungen zu Tage, sondern sie drängen sich ihnen auch immer wieder auf die Lippen; sie wollen sich aussprechen und sich in dieser Aussprache erkennen. Diesem Typus gehören im Drama Corneilles nicht nur die Heiligen, wie Polyeucte, die Helden, wie Nicomède oder der alte Horace, sondern auch die Bösewichter und „Furien“, wie Cleopatra in der „Rodogune“ an. Sie alle bezeugen diese Macht des Urteils und der Reflexion. Wenn es eine Leidenschaft gibt, die dem gesamten Drama Corneilles ihren Stempel aufdrückt, so ist es diese Leidenschaft all seiner Menschen, zur Klarheit über sich zu gelangen und sich selber gewissermaßen durchsichtig zu werden. Kraft dieses Zuges besitzen alle Gestalten Corneilles einen verwandten Zug. Auch wenn sie ganz verschiedene Naturen sind und geradezu entgegengesetzten seelischen oder moralischen Typen angehören, sind sie noch gleichsam durch eine Art physiognomischer Ähnlichkeit miteinander verbunden.

Dieser Auffassung ließe sich freilich entgegenhalten, daß es auch in Corneilles Drama an inneren Peripetien keineswegs fehlt, und daß gerade sie es sind, die oft zu den stärksten dramatischen Wirkungen führen. Corneille liebt es, große Geschehnisse zu schildern, durch die die Menschen, die von ihnen betroffen werden, eine völlige Umkehr ihres Seins erfahren. Der Haß wandelt sich in Liebe, die Rachsucht in Großmut, Eifersucht und Feindschaft in Bewunderung¹⁰⁾. Aber auch diese scheinbaren Ausnahmen erweisen sich

bei näherer Betrachtung als Bestätigungen der Grundregel, die das Drama Corneilles beherrscht. Denn auch in ihnen handelt es sich nicht um ein langsames Werden und Reifen von innen heraus. Auch hier zeigt sich nirgends eine stetige Entwicklung, die neue Züge eines Charakters sichtbar werden läßt; es zeigt sich vielmehr eine plötzliche Umschaffung der gesamten Persönlichkeit, – ein Sprung, der sie ohne jeden Übergang von einem Extrem zum anderen führt. Solche jähen Umbildungen sind eben deshalb möglich, weil die Menschen Corneilles ihren Leidenschaften nicht einfach ausgeliefert sind, sondern ihnen mit einer Gegenkraft, mit der Kraft der Selbstbesinnung und des Urteils, begegnen. Wenn das Urteil ihnen ein anderes Ziel vorhält und wenn ihre Erkenntnis sich wandelt, so folgt auch der Wille diesen Wandlungen; er vermag sich gemäß der neu erreichten Einsicht gewissermaßen umzuschaffen.

Und hierin tritt in der Tat die Verwandtschaft, die zwischen der Psychologie Corneilles und derjenigen Descartes besteht, wieder deutlich hervor. Beide sehen die Reflexion in ihrer zwiefachen Gestalt: als theoretische und moralische Reflexion, als eine Grundkraft der Seele an, als eine Kraft, die zwar durch die Leidenschaft verdunkelt und erschüttert, aber nicht schlechthin vernichtet werden kann. Denn diese Vernichtung würde zugleich die Auslöschung der spezifischen Natur der Seele bedeuten. Das Denken ist das einzige Attribut, das nicht von der Seele abgetrennt werden kann; es ist kein bloßes Akzidens von ihr, sondern macht das Ganze ihres Wesens aus. „Hic invenio: cogitatio est, haec sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo; certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito . . . Sum igitur praecise

tantum res cogitans“ (VII, 27). Aber dieser geistig seelischen Natur des Menschen steht seine körperliche Natur gegenüber. Kraft ihrer ist er den mannigfachsten äußeren Antrieben ausgesetzt, und aus jedem dieser Antriebe erwächst je eine besondere und spezifische Leidenschaft der Seele. Auch für Descartes ist jede solche Leidenschaft ein Wesen für sich; sie besitzt nicht nur eine ihr eigentümliche psychologische, sondern auch eine bestimmte physiologische Qualität. In der Schrift über die Leidenschaften der Seele besteht die Methode Descartes' darin, daß er jede dieser beiden Seiten sorgfältig herausarbeitet. Für jeden einzelnen Affekt, für Liebe und Haß, für Hoffnung und Furcht, für Feigheit und Mut wird nicht nur das psychologische Wesen in einer scharfen Definition bestimmt, sondern auch ihr physiologisches Substrat bezeichnet. Und auch hier sieht das Ich diesem Spiel der Affekte zu, um es auf der einen Seite rein als solches zu erkennen und es andererseits nach seinen eigenen Zwecken zu lenken. Aber diese Richtung der psychologischen Abstraktion und Reflexion ist nicht der einzige Zug, der Descartes und Corneille verbindet. Denn hierin handelt es sich noch um ein generelles Moment, das wir in ganz verschiedenartigen Erscheinungen des französischen Klassizismus wiederfinden. Auch in der ästhetischen Theorie des Klassizismus hat dieses Moment eine entscheidende Rolle gespielt. Boileau hat in seiner „*Art Poétique*“ für die psychologische Typenbildung, wie wir sie im Drama Corneilles und in Descartes' Traktat über die Leidenschaften finden, die explizite Formulierung gegeben. Und er hat geglaubt, in dieser Formel zugleich die künstlerische Rechtfertigung der klassischen Kunst gefunden zu haben.

DESCARTES UND CORNEILLE

*„Quiconque voit bien l'homme et d'un esprit profond,
De tant de cœurs cachés a pénétré le fond;
Qui sait bien ce que c'est qu'un prodigue, un avare,
Un honnête homme, un fat, un jaloux, un bizarre,
Sur une scène heureuse il peut les étaler
Et les faire à nos yeux vivre, agir et parler.“*

Aber hinter dieser Gemeinsamkeit, die für die gesamte Epoche bezeichnend ist, steht noch eine andere von weit stärkerer individueller Prägung. Und erst in ihr erfassen wir den tieferen Zusammenhang zwischen Descartes und Corneille. Es gibt eine Grund- und Kernfrage des menschlichen Daseins, auf die sich sowohl der Metaphysiker wie der tragische Dichter immer wieder hingeführt sieht, und die beide, ein jeder in seiner Sprache, zu beantworten suchen. Goethe hat in seiner Straßburger Rede „Zum Shakespeare-Tag“ gesagt, daß Shakespeares Pläne, nach dem gemeinen Stil zu reden, keine Pläne seien. „Aber seine Stücke drehen sich alle um den geheimen Punkt, den noch kein Philosoph gesehen und bestimmt hat: in dem das Eigentümliche unseres Ichs, die prätendierte Freiheit unseres Wollens mit dem notwendigen Gang des Ganzen zusammenstößt.“ Was hier von Shakespeare gesagt wird, das gilt in irgend einer Form von jedem großen Tragiker. Alle tragische Kunst zielt immer wieder, mittelbar oder unmittelbar, auf diesen „geheimen Punkt“. Und jeder große Künstler hat seine eigene Weise, den Konflikt zwischen Freiheit und Notwendigkeit zu sehen und dichterisch zu gestalten. Corneilles Auffassung und Darstellung bleibt sich, in dieser Hinsicht, in allen seinen großen Dramen gleich. Er ist und bleibt der Dichter der reinen Spontaneität

des Willens. Seine Dramen klingen immer wieder in eine dichterische Verklärung dieser Spontaneität aus. Dies zeigt sich auch dort, wo der Stoff, den Corneille behandelt, einer derartigen Auffassung keineswegs gemäß ist, sondern vielmehr in die entgegengesetzte Richtung weist. Von all den großen tragischen Motiven der Weltliteratur scheint keines so ausschließlich und so unlöslich dem Kreise des Schicksalsdramas anzugehören, als das Oedipus-Motiv. Aber gerade in seinem Oedipus-Drama hat Corneille jene Verse geschrieben, in denen er, so kraftvoll und eindringlich wie nirgends sonst, seine Grundüberzeugung von der menschlichen Freiheit verkündet hat:

*„Quoi? La nécessité des vertus et des vices
D'un astre impérieux doit suivre les caprices,...
L'âme est donc toute esclave: une loi souveraine
Vers le bien ou le mal incessamment l'entraîne,
Et nous ne recevons ni crainte ni désir
De cette liberté qui n'a rien à choisir,...
D'un tel aveuglement daignez me dispenser.
Le ciel, juste à punir, juste à récompenser,
Pour rendre aux actions leur peine ou leur salaire
Doit nous offrir son aide, et puis nous laisser faire.“*

(Oedipe. III, 5).

Aus dieser Grundstimmung und Grundhaltung des Corneilleschen Dramas stammen sowohl seine charakteristischen, ihm eigentümlichen Vorzüge, wie das, was wir heute als einen Mangel desselben empfinden. Von jener alles aufwühlenden Gewalt der Leidenschaft, wie sie bei Sophokles herrscht, und von der tiefen seelischen Erschütterung, die seine Dichtung hinterläßt, spüren wir in Corneilles Oedipus nichts. Bei ihm steht alles in einem

DESCARTES UND CORNEILLE

kalten und klaren Licht und es wirkt in diesem Lichte fast frostig. Aber dies beruht nicht lediglich darauf, daß Corneille in der Epoche, der sein Oedipusdrama angehört, nicht mehr auf der vollen Höhe seiner dichterischen Schaffenskraft steht. Es drückt sich darin zugleich ein absichtlicher Verzicht, ein bestimmter Zug seiner dichterischen Gesinnung und seines dramatischen Interesses aus. Dieses Interesse konzentriert sich auf einen anderen Punkt: es verschmäht bestimmte Wirkungen, um dafür andere, die Corneille höher schätzt, zu gewinnen. Im Oedipus des Sophokles ist es das Schicksal, das den Menschen jählings überfällt und ihn mit seiner Übermacht erdrückt. Den Sinn desselben vermag er sich nicht zu enträtseln; es bleibt ihm eine dunkle, schlechthin irrationale Macht. Von solchen Schauern der Transzendenz weiß Corneilles Drama nichts. Auch im Oedipus darf der tragische Held keinem mythischen Fatum erliegen. Er richtet sich gegen sein Geschick auf, und er stellt sich in der Art, wie er sein Los empfängt und trägt, wieder in der Grundkraft seines Ich her. Das Werk schließt mit einer Verherrlichung des Ich, das sich im Kern seines Wesens, in seinem Denken und Wollen über alle Schicksalsmächte erhaben weiß.

*Parmi de tels malheurs que sa constance est rare!
Il ne s'emporte point contre un sort si barbare;
La surprenante horreur de cet accablement
Ne coûte à sa grande âme aucun égarement;
Et sa haute vertu, toujours inébranlable,
Le soutient au-dessus de tout ce qui l'accable...
Ce trouble se dissipe, et cette âme innocente,
Qui brave impunément la fortune impuissante,*

*Regarde avec dédain ce qu'elle a combattu,
Et se rend toute entière à toute sa vertu.*

(Oedipe V, 7).

Der Untergang des Menschen wird zu seinem letzten Sieg, zu seiner stärksten Selbstbejahung und Selbstbefreiung. Oft sind es im Drama Corneilles gerade diejenigen, die, als Werkzeuge des Schicksals, diesen Untergang mit herbeiführen halfen, welche diesen Umschwung empfinden und aussprechen ¹⁾. In alledem drückt sich, in höchster Kraft und Prägnanz, das spezifisch moderne Pathos, das Pathos der reinen Subjektivität aus. Descartes' Philosophie stellt dasselbe nach seiner theoretischen und ethischen Seite, Corneille stellt es, wie kein Dramatiker vor ihm, nach seiner dichterischen Seite dar. Descartes beginnt mit der Methode des universellen Zweifels, die dazu bestimmt ist, alle angebliche Sicherheit der Erkenntnis zu zerstören. Jeder Halt, den die Erkenntnis zu besitzen glaubte, wird ihr geraubt. Die Gewißheit der Wahrnehmung, die Gewißheit alles überlieferten Wissensstoffes, ja selbst die des mathematischen Denkens schwindet dahin. Aber wenn dies alles vernichtet ist, wenn es keinerlei strenges, objektives Wissen mehr zu geben scheint, findet das Ich in sich den neuen unerschütterlichen und unangreifbaren Ausgangspunkt, den „Archimedischen“ Punkt der Selbstgewißheit. All dies hatte für das 17. Jahrhundert nicht nur abstrakte oder

¹⁾ Eryxe im Drama Sophonisbe (V. 7) über den Tod ihrer Rivalin Sophonisbe.

*„La fortune jalouse et l'amour infidèle
Ne lui laissoient ici que son grand coeur pour elle:
Il a pris le dessus de toutes leurs rigueurs,
Et son dernier soupir fait honte à ses vainqueurs.“*

theoretische Bedeutung. In der Geistesgeschichte dieser Epoche kann man immer wieder verfolgen, wie die Erfahrung, die Descartes hier als Denker beschreibt, und die er in höchster Eindringlichkeit vor uns hinstellt, in allen anderen Gebieten ihren Nachhall und Widerklang findet. Auch das religiöse Leben und die religiöse Spekulation des 17. Jahrhunderts zeigen diese Einwirkungen. Die Religion der reinen Innerlichkeit, wie Fénelon sie vertritt, gewinnt hierdurch ihr eigentümliches Gepräge. Auch Fénelon geht darauf aus, den Menschen rein auf sich selbst zu stellen und ihn in die völlige Einsamkeit seines Ich einzuschließen, um ihm von hier aus den Weg zu weisen, der ihn aus dieser Einsamkeit erlöst und zu Gott hinführt. Aus dieser Isolierung erst kann die echte religiöse Gewißheit entstehen: „étant ainsi comme repoussé par tout ce que j'imagine connaître au dehors de moi, je rentre au dedans et je suis encore étonné dans cette solitude de moi même ¹¹⁾“. Dies ist Augustinisch, aber es trägt zugleich die neue Cartesische Prägung. Corneille drückt als tragischer Dichter die gleiche Grundstimmung aus. Im Verlust aller Güter des Lebens und wenn alles zusammenzubrechen droht, gewinnt das Ich eine neue unverlierbare Sicherheit. Wenn der Mensch nur noch auf seine eigene Hilfe und auf die des Göttlichen angewiesen ist, erfaßt er erst ganz sein tiefstes inneres Sein und sein unwandelbares und unzerstörliches Wesen:

„Je sais ce que je suis, et le serai toujours,

N'eussé-je que le ciel et moi pour mon secours ¹²⁾.“

Das *Freiheitsproblem* nimmt im Denken Descartes' eine zentrale Stellung ein: man hat es nicht mit Unrecht geradezu als die „Seele des Cartesianismus“ bezeichnet ¹³⁾. Aber seine Behandlung weicht von der in fast allen ande-

ren philosophischen Systemen ab. Denn es scheint, als habe Descartes alle die Antinomien, die das philosophische Denken seit jeher im Freiheitsbegriff gefunden hat, kaum gesehen. Für ihn gibt es hier kein Zaudern und Schwanken und keinerlei metaphysisches „Geheimnis“. Er bejaht die menschliche Freiheit auf das einfache Zeugnis der inneren Erfahrung hin und ist überzeugt, daß sie eines anderen und besseren Beweises weder fähig noch bedürftig sei. „La liberté de notre volonté se connaît sans preuves, par la seule expérience que nous en avons ¹⁴⁾“. Die Freiheit zählt für Descartes zu jenen Urbegriffen (*notions premières*), auf denen sich unsere gesamte Erkenntnis aufbaut, und deren wir völlig gewiß sind, weil wir sie klar und deutlich, in einer unmittelbaren Intuition, erfassen ¹⁵⁾. Das Gebot des methodischen Zweifels scheint an diesem Punkt vergessen. Wie das Ich sich, im Akte des Cogito, seines Daseins unmittelbar versichert, so wird es, in eben diesem Grundakt, auch seiner inneren Freiheit, seiner ursprünglichen Spontaneität gewiß (Vgl. V, 159). Und wie diese Freiheit für Descartes in theoretischer Hinsicht als ein unerschütterliches Datum gilt, so gilt sie ihm, im ethischen Sinne, als das Höchste und Edelste, was dem Menschen gegeben ist. An diesem Punkt wagt er es, die Schranke zwischen Gott und Mensch, zwischen dem Schöpfer und dem „kreatürlichen“ Sein ausdrücklich zu verneinen und aufzuheben. „Le libre arbitre“ – so schreibt er in seinem ersten Brief an Königin Christina – „est de soi la chose la plus noble qui puisse être en nous, d'autant qu'il nous rend en quelque façon pareils à Dieu et semble nous exempter de lui être sujets ¹⁶⁾“. Es folgt hieraus, daß der Mensch sich keines echten Wertes versichern kann, solange er diesen

Wert noch an einer anderen Stelle als in sich selber sucht. Schon die „provisorische“ Moral des „Discours de la Méthode“ hatte hier eine feste und bestimmte Entscheidung getroffen. Der Anfang aller sittlichen Erkenntnis besteht nach ihr in der Einsicht, daß die einzige Macht, die der Mensch wirklich auszuüben vermag, die Macht über sich selbst ist. Keines der äußeren Dinge ist in unsrer Gewalt, nur unsere Gedanken sind es, über die wir wahrhaft und völlig Herr sind: „Il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées.“ (VI, 25). Die endgültige „philosophische“ Moral Descartes' geht hier noch einen Schritt weiter. Sie vollzieht, in größerer Klarheit als zuvor, jene Wendung vom Intellektualismus zum „Voluntarismus“, die dem Geist des Cartesischen Systems gemäß ist. Der Schwerpunkt des Ich liegt, wie sie betont, nicht im Denken sondern im Wollen: denn dieses ist das einzige, was uns ganz und unverlierbar zugehört. „Was die Gaben des Körpers und des Glücks betrifft“ – so schreibt Descartes an Königin Christina – „so hängen sie in keiner Weise von uns ab. Die Gaben der Seele lassen sich auf zwei Hauptklassen, auf Erkenntnis und Wille, zurückführen. Aber auch die vollkommene Erkenntnis zu erlangen, übersteigt oft die menschliche Kraft; es bleibt somit einzig und allein unser Wille, über den wir unbedingt verfügen können“ (V, 83). In diese höchste Spitze drängt sich nun gewissermaßen das ganze Wesen des Ich und alle seine Energien zusammen. Seine Wirklichkeit beweist sich nicht nur dadurch, daß es sich denkend erfaßt, sondern dadurch, daß es sich in Wille und Handlung betätigt. Beide Momente sind im Denken Descartes' einander nicht entgegengesetzt, sondern sie entsprechen sich und bedingen ein-

ander. Denn schon das „Cogito“, das den Grund zu aller theoretischen Gewißheit legt, ist uns nicht anders gegeben, als durch den Vollzug eines bestimmten Bewußtseins-Aktes, in dem also das Ich nicht nur als auffassend, sondern zugleich als selbsttätig erscheint.

Faßt man diese Eigenart und diese zentrale Stellung der Cartesischen Willenslehre ins Auge, so ergibt sich aus ihr eine neue bedeutsame Beziehung zwischen Descartes und Corneille. Lanson hat, wie mir scheint, mit vollem Recht darauf hingewiesen, daß es sich zwischen beiden nicht um bloß flüchtige und äußerliche Berührungen handelt. Eben deshalb genügt es nicht, wenn man die Übereinstimmung zwischen ihnen lediglich auf äußere Momente zurückzuführen sucht, wenn wir das, was beide vereint, mit Lanson in ihrer gemeinsamen „Umwelt“ suchen. Es ist vielmehr ihre Stellungnahme zum Ganzen des Daseins, in der sich eine innere Verwandtschaft bekundet. In der Art, wie sie das menschliche Leben sehen und wie sie es auf Grund dieser philosophischen oder dichterischen Intuition bewerten, besteht eine enge Gemeinschaft. Das Thema, das ihnen gemeinsam ist, ist die Welt der menschlichen Leidenschaften. Descartes sucht in diese Welt als Denker einzudringen; er will die „Natur“ der Leidenschaft als solche verstehen und sie auf ihren letzten metaphysischen Grund, auf die Vereinigung zwischen Seele und Körper, zurückführen. Corneille stellt in seinen höchsten dichterischen Gestalten die Leidenschaft in ihrer ganzen Gewalt vor uns hin; er will, daß wir sie nicht nur miterleben, sondern daß wir zugleich in ihre geheimsten Motive, in ihre bewegenden Kräfte hineinblicken sollen. Descartes spricht und urteilt mit der Ruhe und Kühle

des Naturforschers, der sich von allem rhetorischen und moralisierenden Pathos freihält. Eben hierin sieht er seine eigentliche Originalität. „Mon dessin“ – so erklärt er mit Bezug auf seine Schrift: „Les passions de l'âme“ – „n'a pas été d'expliquer les passions en Orateur, ni même en Philosophe moral, mais seulement en Physicien“ (XI, 326). Ohne die Kenntnis des physischen Ursprungs der Leidenschaften wäre die Moral, nach Descartes, zur Unfruchtbarkeit verurteilt; sie bliebe eine reine Utopie, der das wissenschaftliche Fundament fehlte. (Vgl. IV, 441). Dennoch ist unverkennbar, daß hinter dieser streng objektiven Betrachtung und Behandlung eine starke persönliche Überzeugung und eine ethische Zielsetzung steht. Die Leidenschaften sollen in ihrem Bestand und in ihrem Ursprung erkannt werden, weil wir uns nur durch diese Erkenntnis zu Herren über sie machen können. Es gilt nicht lediglich, sie zu beschreiben; es gilt, sie zu messen und ihnen ihren gehörigen Anteil am Aufbau unseres Lebens zu bestimmen. Denn jeder von ihnen wird von Descartes ein echt konstruktiver Sinn zugestanden. Die Affekte sind ihm nicht bloß zerstörende Kräfte, die die Ordnung und Sicherheit des menschlichen Daseins bedrohen und es jeden Augenblick in das Chaos zurückwerfen können. Sie sind vielmehr das unentbehrliche Werkzeug, das Organon für alle Lebensgestaltung. Niemals kann es sich für uns darum handeln, dieses Werkzeug aus der Hand zu geben oder es zu vernichten; es handelt sich ausschließlich darum, seinen Gebrauch zu erkennen und es in der richtigen Weise anzuwenden. Die Leidenschaften sollen nicht ausgerottet, sie sollen vielmehr für das Leben genutzt und fruchtbar gemacht werden. Und dies ist an die Bedingung geknüpft,

daß wir jeder von ihnen, auf Grund unseres Vernunftwillens, die Sphäre ihrer Wirksamkeit zuweisen und ihr ihr natürliches Maß bestimmen. Hier trifft Descartes' ethisches Ideal mit jenem Ideal der „Mathesis universalis“ zusammen, von dem er als Naturforscher und als Kritiker der menschlichen Erkenntnis ausgegangen war. Wie die Physik als Wissenschaft nur begründet werden konnte, indem sie sich in eine reine Größenlehre verwandelte, so muß auch die Ethik zu einer Güterlehre werden, die den Wert all dessen, was Gegenstand des menschlichen Strebens werden kann, nach sicheren Prinzipien abschätzt. Und hier, in dieser Abschätzung, begegnet sich Descartes in merkwürdiger Weise mit Corneille. Die Gedankenwelt des Philosophen und die Gefühls- und Phantasiewelt des Dichters läßt sich freilich nicht unmittelbar vergleichen; es scheint für beide sozusagen an einem „gemeinsamen Maße“ zu fehlen. Und doch treffen sich Corneille und Descartes überall dort, wo es sich für beide um die letzten Entscheidungen über die Güter des Lebens handelt. In ihrem Urteil über das, was im Menschenleben als groß oder klein, als erhaben oder niedrig, als edel oder gemein zu gelten hat, stimmen beide überein. Die Wertskala, die sie für die Bemessung und Abschätzung der einzelnen Affekte aufstellen, ist das, was sie miteinander verbindet, und von ihr müssen wir ausgehen, wenn wir den eigentlichen Punkt der Vereinigung finden wollen.

Aber hier erhebt sich freilich ein Einwand. Kann es – so darf man fragen – eine solche Wertskala im strengen Sinne des Wortes, für Descartes überhaupt geben? Müssen wir nicht, wenn wir seinen eigenen methodischen Grundvoraussetzungen folgen dem, Ideal

der universalen Mathematik den Eingang in die Ethik, in die Lehre vom menschlichen Handeln, verwehren? Der „Discours de la Méthode“ zieht hier eine scharfe Grenze. Er lehrt, daß jene Art der Gewißheit, die wir für die theoretische Erkenntnis fordern müssen, im Praktischen nicht erreichbar ist. Hier gilt ein anderes Maß, das keiner strengen und exakten Bestimmung fähig ist. Im Gebiet der theoretischen Erkenntnis herrscht das Gebot des methodischen Zweifels. Hier dürfen wir keine Entscheidung fällen, bevor wir uns versichert haben, daß wir auf festem und unerschütterlichem Grund stehen. Wo uns unsere klaren und deutlichen Ideen im Stich lassen und wir ihre Leitung entbehren müssen, da dürfen wir uns keinen Schritt vorwagen. Sobald wir nicht alle Bedingungen eines theoretischen Problems vollständig in unserer Hand haben und nicht jede von ihnen mit der gleichen Evidenz erfassen und durchschauen, müssen wir uns des Urteils enthalten. Aber dieses Gebot der Enthaltung, der *ἐποχή*, kann und darf nach Descartes auf das Gebiet des Handelns nicht ausgedehnt werden¹⁷). Denn wenn wir ihm auch hier folgen wollten, so wäre damit unser Handeln um seine eigentliche Kraft gebracht und zur Stagnation verurteilt. Das Erkennen erfordert die höchste kritische Zurückhaltung und das langsame Abwägen aller Gründe und Gegenstände; das Handeln verlangt rasches Zugreifen. In dem einen Falle müssen wir immer bereit sein, ein einmal gefälltes Urteil von neuem nachzuprüfen und es zurückzunehmen; in dem anderen Falle kommt es vor allem darauf an, bei dem Entschluß, den wir gefaßt, auszuharren und ihn mit aller Energie ins Werk zu setzen. Wir müssen unsere Wahl treffen, auch dort wo wir die Umstände, die uns bei

ihr leiten sollten, nur unvollkommen übersehen können. Die Gefahr des Irrtums muß hierbei in Kauf genommen werden; denn im Praktischen ist selbst der Irrtum der rein negativen Haltung, dem Zaudern und Schwanken, vorzuziehen. Der „*Discours de la Méthode*“ hat für diese Grundanschauung ein höchst bezeichnendes und eindrucksvolles Bild geprägt. Ein Wanderer, der sich in einem Walde verirrt sieht, – so erklärt Descartes –, wird niemals den Ausweg finden, wenn er bald diesen, bald jenen Weg versucht. Er muß sich statt eines derartigen planlosen Umherirrens für eine bestimmte Richtung entscheiden und sie unbeirrt festhalten. Denn auf diese Weise wird er zwar vielleicht nicht an das Ziel gelangen, das er sich ursprünglich vorgesetzt hatte, aber er wird nichtsdestoweniger zum Schluß irgendeinen Ort finden, an dem er sich wahrscheinlich besser befinden wird, als in der Mitte eines tiefen Waldes (VI, 24 f.).

Man könnte meinen, daß diese Forderung Descartes' nur für die „provisorische“ Moral des *Discours* Geltung besitzt, daß sie dagegen durch die philosophische Moral, die Descartes in der letzten Epoche seines Lebens entwickelt und begründet hat, außer Kraft gesetzt worden sei. Aber das Gegenteil ist der Fall. Die Maxime des *Discours*, die die Festigkeit und Entschlossenheit des Handelns als oberstes Gebot hinstellt, wird in Descartes' Briefen an die Pfalzgräfin Elisabeth, die die systematische Grundlegung seiner Moralphilosophie vollziehen, ausdrücklich bestätigt und von neuem eingeschärft. Der schwache Mensch, der haltlos zwischen verschiedenen Entscheidungen hin und her schwankt, – so wird hier erklärt – ist weder im objektiven Sinne der „Tugend“ fähig, noch kann ihm jemals im subjektiven Sinne das

höchste Gut, die innere Befriedigung mit sich selbst, zuteil werden. „La béatitude ne consiste qu'au contentement de l'esprit... mais... pour avoir un contentement qui soit solide, il est besoin de suivre la vertu, c'est à dire d'avoir une volonté ferme et constante d'exécuter tout ce que nous jugerons être le meilleur et d'employer toute la force de notre entendement à en bien juger“ (IV, 277).

Hieraus ergibt sich eine weitere Konsequenz, die zu den charakteristischen und auszeichnenden Zügen der Cartesischen Ethik gehört. Indem Descartes die Forderung der Festigkeit und Entschlossenheit des Willens an die Spitze stellt, gewinnt beides für ihn einen spezifischen Wert: einen Wert, der nicht mit dem zusammenfällt, was wir herkömmlich als „moralische“ Qualität des Willens zu bezeichnen pflegen. Der starke Wille ist nicht notwendig ein „guter Wille“, wengleich der letztere niemals ohne den ersteren bestehen und sich ohne ihn nicht gegen innere und äußere Widerstände behaupten kann. Es gibt eine Festigkeit des Wollens, die in sich selbst ihren Wert hat und um ihrer selbst willen unsere Bewunderung verdient, auch dort, wo wir die Ziele, die der Wille sich setzt, nicht gutheißen können und sie, an den höchsten ethischen Maßstäben gemessen, als unzulänglich oder verfehlt erkennen müssen. So gibt es in Descartes' Moralphilosophie ein relatives und ein absolutes ethisches Ideal. Das absolute Ideal stellt Descartes in seiner Abhandlung über die Leidenschaften im Bilde des „*Homme généreux*“ vor uns hin. In ihm verbindet sich die höchste Energie des Wollens mit der vollkommensten Einsicht. Die wahrhaft edle und große Natur weiß, daß der eigentliche und echte Wert, der ihr zukommt, aus ihr selbst stammt. Sie schätzt demnach nur

das, was aus ihrem eigenen und tiefsten Wesensgrunde stammt, was der Ausdruck der Persönlichkeit und ihrer inneren Freiheit ist. Aus diesem Grundgefühl heraus gewinnt sie die Norm für alle Lebensgüter. Sie entzieht sich ihnen nicht und sie achtet sie nicht gering; aber sie räumt keinem von ihnen einen unbedingten Wert ein. Kants berühmtes Wort, daß nichts in der Welt, ja auch außerhalb der Welt zu denken möglich sei, was ohne Einschränkung für gut gelten könne, als allein ein guter Wille, ist zuerst von Descartes, in seiner Schrift über die Leidenschaften der Seele, gesprochen worden. Er benutzt es dazu, um zu erklären, was er unter seiner Grundtugend, der Tugend der „*générosité*“ versteht. „*La vraie générosité qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer, consiste seulement, partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doit être loué ou blâmé, si non pour ce qu'il en use bien ou mal; et partie en ce qu'il sent en soi-même une ferme et constante résolution d'en bien user... Ceux qui ont cette connaissance et ce sentiment d'eux-mêmes... ne pensent point être de beaucoup inférieurs à ceux qui ont plus de biens, ou d'honneurs, ou même qui ont plus d'esprit, plus de savoir, plus de beauté ou généralement qui les surpassent en quelques autres perfections: aussi ne s'estiment ils point beaucoup au dessus de ceux qu'ils surpassent, à cause que toutes ces choses leur semblent être fort peu considérables, à comparaison de la bonne volonté pour laquelle seule ils s'estiment et laquelle ils supposent aussi être, ou du moins pouvoir être en chacun des autres hommes*“ (XI, 445 ff.).

Diese Form des Selbstbewußtseins, in der sich ein

kraftvoller und selbständiger Wille mit der höchsten Einsicht verbindet, ist für Descartes die Klimax des Ethischen. Wer hierzu gelangt ist, der hat in sich selbst den unverrückbaren Mittelpunkt gewonnen und besitzt den sicheren Maßstab, kraft dessen er alle äußeren, peripheren Güter des Lebens nach ihrem wahren Wert abschätzen kann. Aber Descartes kennt daneben noch ein anderes Ideal, das dem ersteren nicht gleichzustellen ist, dem wir aber nichtsdestoweniger einen bedingten Wert und ein bedingtes Recht nicht absprechen können. Auch der nicht vollkommene Wille, der sich ein Scheingut zum Ziel setzt, und der seine ganze Kraft anspannt, um es zu erreichen, ist noch darin groß und nachahmenswert, daß er überhaupt einer solchen Anspannung und eines derartigen Einsatzes fähig ist. Er wird und er muß fehlen; aber diese Verfehlungen eines starken, energischen, in sich geschlossenen Willens stehen nach Descartes mit jenen Verfehlungen, die aus bloßer Schwäche entspringen, nicht auf einer Stufe. Der Mangel an Einsicht hindert den Willen, das höchste Ziel, das Ziel des „*summum bonum*“ zu erreichen; aber er nimmt ihm nichts von seinem eigentümlichen, spezifischen Wert. Es ist nicht notwendig, – so schreibt Descartes an die Pfalzgräfin Elisabeth – daß unsere Vernunft über alle Täuschung erhaben ist; „es genügt, daß unser Gewissen uns bezeugt, daß wir es niemals an kraftvoller Entschliebung haben fehlen lassen, um das zu rechtfertigen, was wir als das Beste erkannt haben“ (IV, 226).

Wenden wir uns von hier wieder Corneille zu, so begegnen wir auch bei ihm überall der gleichen Grundstimmung. Auch Corneille ist so wenig bloßer und einseitiger „Moralist“, wie Descartes es ist. Man hat ihn freilich oft

dafür gehalten und ihm sein falsches moralisches Pathos zum Vorwurf gemacht. Aber er selbst läßt keinen Zweifel darüber, daß er die sittliche Belehrung als solche nicht als die Aufgabe des tragischen Kunstwerkes ansieht. In seinen theoretischen Schriften hat er eine solche Zielsetzung ausdrücklich abgelehnt. Die dramatische Poesie – so erklärt er hier – soll gefallen, aber sie soll nicht belehren. Sie muß sich daher auch der allgemeinen Sentenzen und der abstrakten, moralischen Maximen enthalten oder dieselben doch nur insoweit einflechten, als der eigentliche Zweck der Tragödie, der in der Schilderung menschlicher Charaktere und Leidenschaften besteht, es erlaubt¹⁸⁾. Dieser Zug ist umso bedeutender, als Corneille mit ihm in seiner eigenen Epoche und in seiner unmittelbaren Umgebung fast allein steht. Er bekundet hier eine hohe Selbständigkeit. Denn so schmiegsam er sonst gegen alle Anforderungen ist, die die „Regeln“ an ihn stellen, und so willig er ihnen nachgibt, so hat er sich doch das Interesse an der rein künstlerischen Gestaltung durch den herrschenden „Moralismus“ nicht verkümmern lassen. Das siebzehnte Jahrhundert wird in seiner Poetik noch ganz von der Anschauung beherrscht, daß eines der wesentlichen Ziele der Dichtung in der unmittelbaren Belehrung bestehen müsse. Nur der sittliche Endzweck kann die Kunst wahrhaft rechtfertigen und vor dem Forum der Vernunft ihr Daseinsrecht beweisen. Corneille aber weist diese Auffassung bestimmt zurück. Wie Descartes, als Psychologe, die Welt der Leidenschaften einfach in ihrem empirischen Sein und So-Sein beschreiben will, ohne über sie zu Gericht zu sitzen, so erklärt Corneille, daß der tragische Dichter sich des unmittelbaren moralischen Urteils über

die Charaktere und Handlungen enthalten müsse. Er hat genug getan und er hat das Ziel der dramatischen Kunst erreicht, wenn es ihm gelungen ist, jeden Charakter in seiner eigentümlichen Gestalt sichtbar werden zu lassen und den Zuschauer in sein Inneres blicken zu lassen. Die Gegner Corneilles haben nicht versäumt, ihn hierfür scharf zur Rede zu stellen. Sie sehen in seiner Auffassung eine moralische Indifferenz, vor der der Dichter sich zu hüten habe¹⁹⁾. Schon der „Cid“ war solchen Angriffen ausgesetzt: Scudéry verwarf ihn, weil das Verhalten Chimènes den Geboten der Moral und der Schicklichkeit widerspreche²⁰⁾. Selbst gegen jene mittelbare moralische Wirkung, die die Tragödie durch die „Reinigung der Affekte“ ausüben soll, hat Corneille sich skeptisch geäußert. Er hat eine bestimmte Interpretation der Aristotelischen Sätze über die Katharsis versucht, aber er fügt hinzu, daß er daran zweifle, ob das Drama die Wirkung, die ihm hier zugewiesen werde, jemals wirklich erreicht habe und erreichen könne²¹⁾. Corneilles Drama wendet sich daher zwar mit Vorliebe den vollkommenen Charakteren zu, die mit höchster Leidenschaft ein großes, allgemeines, objektiv-gültiges Ziel ergreifen und alles an seine Verwirklichung setzen. Aber derartige Naturen, wie Rodrigo im Cid oder Polyeucte, sind nicht die einzigen, die sein Drama vor uns hinstellt, und Corneilles dichterische Gestaltungskraft ist nicht auf diesen Kreis beschränkt. Die Phantasie Corneilles läßt sich weder an Weite noch an Tiefe mit derjenigen Dantes oder Shakespeares vergleichen. Aber auch Corneille geht, wie jeder echte Künstler, von einer großen Gesamtintuition aus; er trägt in sich ein Gesamtbild des menschlichen Daseins und der menschlichen Leidenschaften. Die Leidenschaft-

ten sind ihm ein Kosmos, den er ganz zu durchdringen, den er in seinen Höhen und Tiefen auszumessen strebt. So bleibt seine Gabe der dichterischen Einfühlung nicht bei dem stehen, was er gemäß seinen ethischen Idealen bejaht. Auch für ihn ist, wie für Descartes, jede echte Größe an die Bedingung der höchsten Energie des Willens geknüpft, und diese reine Intensität des Willens besitzt für ihn einen selbständigen Wert, der von der moralischen Qualität des Wollens unabhängig ist. Der echten Tragödie muß nach Corneille alles Kleine und Kleinliche fernbleiben; sie darf sich nur im Kreis großer Seelen und großer Geschehnisse bewegen. Aber die Größe der Seele kann sich ebensowohl im Guten wie im Bösen zeigen. Von seiner Kleopatra, in der Rodogune, sagt Corneille, daß sie, obschon Verbrecherin, ihre Verbrechen doch mit einer solchen Seelengröße verbinde, daß man zwar ihre Taten verabscheuen, aber die Quelle, aus der sie entspringen, bewundern müsse. „Denn“ – so schreibt Corneille an anderer Stelle – „man soll nicht darauf sehen, ob die Handlungen und Sitten, die man darstellt, tugendhaft sind, sondern ob sie den Charakteren, die man schildern will, gemäß sind. Die Dichtung muß mit gleicher Unparteilichkeit die guten wie die bösen Handlungen darstellen, ohne die letzteren als Beispiele hinzustellen“²²).

Diese Grundhaltung, die sowohl Descartes wie Corneille gegenüber den Leidenschaften einnehmen, hat auch ihrem Stoizismus eine eigene charakteristische Wendung gegeben. Das sechzehnte und siebzehnte Jahrhundert wird im Gebiet der Moralphilosophie durch die Renaissance des Stoizismus bezeichnet²³). Nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der Dichtung,

der Religion, der Rechts- und Staatslehre macht sich diese Bewegung geltend. Descartes hat schon von früher Jugend an unter ihrem Einfluß gestanden. Es scheint, daß ihm die Hauptwerke des Neu-Stoizismus, die Schriften von du Vair und Justus Lipsius, schon von der Schule her vertraut waren. Die frühesten Aufzeichnungen Descartes' lassen überall die Einwirkung dieser Schriften erkennen, und noch im „*Discours de la Méthode*“ hat Gilson eine Fülle von Reminiszenzen an sie nachweisen können²⁴). Für die Zeitgenossen und die unmittelbaren Nachfolger Descartes' war diese Berührung seiner Moralphilosophie mit der Stoa so auffallend und unverkennbar, daß es ihnen schwer fiel, zwischen beiden überhaupt eine scharfe Grenze zu ziehen. Selbst Leibniz, der ein so sicheres Gefühl für alle systematischen und alle individuellen Differenzen hatte, erklärt, daß die Cartesische Moral mit der Stoischen der Sache nach völlig zusammenfalle²⁵). Auch das französische klassische Drama hat sich, so wenig wie irgend eine andere geistige Bewegung der Zeit, dem Einfluß der stoischen Ideen und Ideale entziehen können. Für Corneille war dieser Einfluß um so stärker, als Seneca auf ihn auch als Dichter gewirkt hat. Die erste große Tragödie Corneilles, die „*Medea*“, steht vielfach im Zeichen Senecas, und viele Verse in ihr enthalten wörtliche Anklänge an sein *Medea*-Drama.

Aber gerade wenn man all diesen Parallelen, bei Descartes sowohl wie bei Corneille, nachgeht, spürt man, daß auch der Stoizismus beider keine einfache Wiederholung überlieferter Lehren ist, sondern daß er eine eigentümliche und neue Prägung besitzt. Denn wenn auch die Theorie oft bis ins einzelne den antiken Vorbildern

folgt, so hat sich doch die Schätzung der Leidenschaften prinzipiell gewandelt; und auf Grund dieser Wandlung erhält jetzt die Theorie selbst gewissermaßen ein anderes Vorzeichen ²⁶). Die Grundlehre der antiken Stoa läßt sich in die Maxime: ‚*Sustine et abstine*‘, Halte aus und enthalte dich! zusammenfassen. Die Welt ist voll von physischen und moralischen Übeln; aber es steht dem Weisen frei, sich der Berührung mit diesen Übeln zu entziehen. Indem er sich in sich selbst versenkt, findet er jene wahrhafte Autarkie, die ihn sowohl von den Mängeln und Unvollkommenheiten des Daseins, wie von seinen angeblichen Gütern befreit. Denn alles, was gemeinhin als Gut des Lebens gepriesen wird, ist, sittlich betrachtet, ein Nichts. Was von den Menschen gesucht wird, und was ihnen als das eigentliche Ziel des Strebens erscheint, zergeht vor der philosophischen Reflexion. Für sie gibt es in dieser Sphäre auch kein Mehr oder Weniger, kein Besseres oder Schlechteres. Alles wird vielmehr zu einer einzigen, indifferenten Masse. Unter diese Masse des „Gleichgültigen“, des ἀδιάφορον, fällt alles, was die Menge unter die höchsten Güter rechnet. Weder Gesundheit, noch Reichtum, noch Ehre sind ein Gut; so wenig Krankheit, Armut, ja auch Schmach und Tod, ein Übel sind. Hierin liegt der asketische Zug der stoischen Ethik. Sie kennt keinen anderen Weg, des Übels Herr zu werden, als den Verzicht; und dieser Verzicht droht das Leben selbst in seiner Bewegung, in all seinen unmittelbaren Impulsen, stillzustellen. Das höchste Gut wird im Grunde rein negativ bestimmt: von Unruhe frei zu sein erklärt Seneca als das wesentliche Ziel und als den spezifischen Vorzug des Weisen.

Dieses Ideal der „*tranquillitas animi*“ hat Descartes

verworfen, so nahe er der Stoischen Tradition, in der er aufgewachsen war, auch stand. Im *Discours de la Méthode* vergleicht er die ethischen Lehrgebäude der Alten mit stolzen und prunkvollen Palästen, die aber auf Sand gebaut seien (VI, 7 f.). Diese Wandlung der ethischen Orientierung beruht im Grunde darauf, daß Descartes von einem neuen Naturbegriff ausgeht. Die Forderung der „Naturgemäßheit“ steht auch im Mittelpunkt der Stoischen Ethik; das $\delta\mu\lambda\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\varsigma$ τῆ φύσει ζῆν bildet eines ihrer obersten Gebote. Aber Descartes zeigt, daß, eben an dieser Forderung gemessen, die Ideale der Stoa in Nichts vergehen. Denn die Ethik soll für den Menschen gelten, und der Mensch ist nicht nur ein vernünftiges, sondern auch ein sinnliches Wesen. Sein Leben beruht auf dem Zusammensein und dem Zusammenwirken von Seele und Körper. Die Stoa aber hat, statt dieses Zusammenwirken zu begreifen und es in seiner Notwendigkeit anzuerkennen, das eine Glied des Gegensatzes preisgegeben und zerstört. Der Haupteinwand, den Descartes gegen sie erhebt, besteht darin, daß sie im Grunde eine Sittenlehre für körperlose Wesen aufgestellt habe. Descartes kann als Ethiker nicht in die Anklagen gegen die Leidenschaften einstimmen und sie nicht in ihrer Gesamtheit verwerfen, weil der Physiker Descartes gezeigt zu haben glaubt, daß sie einfache Folgen aus unserer psychophysischen Organisation sind und den Gesetzen derselben unterstehen. Die Forderung der Leidenschaftslosigkeit, der Stoischen Apathie, würde demnach der Forderung der Körperlosigkeit gleichkommen, womit sie, nicht als ein Ideal, sondern als eine Chimäre erwiesen ist.

Den gleichen prinzipiellen Einwand mußte Descartes

auch gegen die moderne Fortbildung des Stoizismus erheben, die sich im sechzehnten Jahrhundert vollzogen hatte. Zwar handelte es sich in ihr nicht um eine einfache Wiederaufnahme und Reproduktion antiken Gedankenguts, sondern um eine selbständige Weiterführung, die auf neue Ziele gerichtet war. Das Hauptziel bestand darin, die völlige Vereinbarkeit der stoischen und der christlichen Sittenlehre zu erweisen und damit einen „christlichen Stoizismus“ zu begründen. Aber eben damit mußten die negativen und asketischen Züge der stoischen Moral um so deutlicher in Erscheinung treten. Auch du Vair, der bedeutendste und einflußreichste Vertreter des französischen Neu-Stoizismus, sieht in den Leidenschaften nichts anderes als eine Unordnung, einen inneren Aufruhr der Seele, eine Verkennung und Mißachtung der Gesetze der Natur²⁷). Aber nach Descartes' Naturbegriff kann es nicht länger etwas geben, was schlechthin aus dem Kreise der Natur herausfiel. Er glaubt das geheime Triebwerk der Leidenschaften, ihren Mechanismus und Automatismus, aufgedeckt zu haben, und er sieht sie, auf Grund dieser Entdeckung, als ein eigenartiges, in sich geschlossenes Ganzes von Ursachen und Wirkungen an. Dem Willen des Menschen liegt es ob, dieses Ganze, das er in seiner reinen Gegebenheit nicht ändern kann, so zu gestalten, daß es seinen eigenen Zielsetzungen nicht widerspricht, sondern ihnen vielmehr dienstbar wird. Mit dieser Bejahung des physischen Daseins des Menschen geht eine neue Lebensbejahung Hand in Hand. Die stoische Ethik vermochte trotz ihrer Lehre von der Autarkie und Selbstherrlichkeit des Willens im Grunde dem Kreise der Passivität nicht zu enttrinnen. Sie lehrte, wie der Weise das Leben ertragen

könne, indem er das Leben überwinden lernt. Der moderne Stoizismus hatte diese Grundstimmung noch verstärkt. Die Ausdauer im Leid gilt ihm als die höchste Tugend. Sowohl du Vair wie Justus Lipsius sehen es als ihr Hauptziel an, diese Grundtugend der Beharrlichkeit darzustellen und zu lehren. Justus Lipsius' Schrift: „*De Constantia*“ (1585) und du Vairs Schrift: „*De la constance et consolation ès calamitez publiques*“ (1594) gehören zu den eindrucksvollsten und einflußreichsten Werken der neuen stoischen Literatur. Aber Descartes verlangt etwas anderes und er verlangt mehr. Selbst als Naturforscher wollte er sich nicht nur passiv betrachtend verhalten; er wollte vielmehr den Menschen zum Herrscher und Besitzer der Natur machen (*maître et possesseur de la Nature*). Dem traditionellen Ideal einer rein spekulativen Philosophie stellte er das Ideal einer aktiven Philosophie gegenüber (vgl. S. 35). Das gleiche muß, in noch stärkerem Maße, für die Menschenwelt gelten. Die Philosophie muß den Menschen nicht nur lehren, wie er das Leben ertragen, sondern wie er es gestalten soll. Die Tugend der *générosité*, von der Descartes sagt, daß sie der Schlüssel zu allen anderen Tugenden sei, verlangt eine durchaus aktive Haltung, eine tätige Hingabe an alle großen Ziele, die der Mensch sich stellen kann. „*Ceux qui sont généreux*“ – sagt Descartes – „*sont naturellement portés a faire de grandes choses*“ (XI, 447). Und wenn der Mensch diese Kraft der Lebensgestaltung in sich entdeckt und ausgebildet hat, dann wird ihm auch erst der rechte Lebensgenuß zuteil werden. Er braucht diesem Genuß nicht zu entsagen; er darf sich ihm frei und unbefangen hingeben. Descartes ist kein Hedonist, aber er lehrt, daß auch das höchste geistige Glück, dessen der

Mensch fähig ist, das Glück der Persönlichkeit, nicht zur vollen Ausbildung gelangen kann, wenn wir die sinnliche Seite unserer Natur verkümmern lassen. In dieser Hinsicht, tritt er, in der Lehre vom „höchsten Gut“, ausdrücklich auf die Seite Epikurs. Die Lust wird als ein wesentliches Moment in die Bestimmung des Begriffs der „Glückseligkeit“, der Eudaimonie, aufgenommen. „Epikur hat nicht unrecht gehabt“ – so schreibt Descartes an die Pfalzgräfin Elisabeth, – „in seiner Bestimmung des Wesens der Glückseligkeit und in Bezug auf den Beweggrund und das Ziel unserer Handlungen zu erklären, daß dieses Ziel in der Lust, d.h. in der Befriedigung des Geistes besteht. Denn obwohl uns die bloße Erkenntnis unserer Pflicht dazu nötigen könnte, gute Handlungen zu tun, so würde doch hieraus keine Glückseligkeit (*béatitude*) für uns entspringen, wenn diese Handlungen nicht auch von Lust begleitet wären. Die Stoa hingegen hat ein so strenges und aller Lust so feindliches Tugendideal aufgestellt, daß sich zu ihr nur Melancholiker oder Geister, die völlig vom Körper losgelöst sind, bekennen können“ (IV, 276).

So wird Descartes, der strenge „Spiritualist“, auf der anderen Seite zum Verteidiger der physischen Natur des Menschen, die er gegen falsche Anklagen in Schutz nimmt. Die Verkennung und Verleugnung dieser Natur sieht er nicht als das Zeichen echter Geistigkeit, sondern im Gegenteil als einen Beweis von Barbarei an. „Die Philosophie, die ich vertrete, – so schreibt er an Chanut – ist nicht so barbarisch und wild, daß sie den Gebrauch der Leidenschaften verwirft; vielmehr besteht nach mir die ganze Süßigkeit und Glückseligkeit des Lebens in eben diesem Gebrauch“ (V, 135). Der Briefwechsel Des-

cartes' mit vertrauten Freunden, der uns den deutlichsten Einblick in seine Lebenshaltung und Lebensstimmung gestattet, ist an derartigen Äußerungen reich. Sie treten bisweilen so unbefangen hervor, daß der erste Herausgeber dieses Briefwechsels, Clerselier, dem es vor allem darum zu tun war, die Frömmigkeit Descartes' ins rechte Licht zu setzen, an dieser Unbefangenheit Anstoß genommen und einzelne Wendungen unterdrückt oder abgeändert hat. Wenn Descartes z.B. in einem Brief an Constantin Huygens vom 10. Oktober 1642 davon spricht, daß er den Tod nicht scheue, obgleich er zu denen gehöre, die von der stärksten Liebe zum Leben erfüllt seien, so hat Clerselier diese Äußerung abgeschwächt. Statt der charakteristischen Worte: „*Je suis du nombre de ceux, qui aiment le plus la vie*“ setzt er den farblosen Ausdruck: „*J'estime assez la vie*“²⁸⁾. Auch dieser an sich unscheinbare Zug kann als Symptom dafür gelten, daß mit Descartes' Moralphilosophie nicht nur ein neues ethisches Lehrgebäude an die Seite der alten trat, sondern daß hier eine neue Lebensstimmung und eine neue Bewertung des Lebens sich geltend machte. Und die gleiche Grundstimmung spricht sich in der Dichtung bei Corneille aus. Auch er ist Stoiker; aber er vertritt einen durchaus aktiven Stoizismus, in dem die negativen Ideale der Stoa durch ein positives Ideal ersetzt sind. Der Heroismus der Weltgestaltung siegt auch bei ihm über jede Art der Weltverneinung, und die Kraft, mit der diese Forderung sich durchsetzt, beseelt und durchdringt die ersten großen Tragödien Corneilles und gibt ihnen, in poetischer wie in gedanklicher Hinsicht, ihr eigentümliches Gepräge.

Eine andere Frage, die wir noch kurz berühren müssen, besteht darin, ob und inwiefern sich eine Verwandtschaft zwischen Descartes' und Corneilles theoretischen Anschauungen über das Wesen der tragischen Kunst feststellen läßt. Hier scheint ein Einfluß Descartes' auf Corneille nicht nur möglich zu sein, sondern man müßte ihn fast erwarten. Denn Corneilles theoretische Hauptschriften sind 1660 erschienen; sie gehören also einer Zeit an, in der die Philosophie Descartes' abgeschlossen vorlag, und in der sie bereits begonnen hatte, eine starke Einwirkung auf das französische Geistesleben auszuüben. Dennoch weist nichts in Corneilles „*Discours de l'utilité et des parties du poème dramatique*“ auf eine solche Wirkung hin. In der Tat konnte Corneille für die Grundgedanken, die er hier entwickelt, in der Lehre Descartes' keinerlei direkte Stütze finden. Die auffälligste Lücke in dem so umfassenden und so geschlossenen System des Cartesianismus besteht darin, daß es in ihm keine selbständige Ästhetik gibt. Weder in Descartes' Briefwechsel noch in seinen philosophischen Hauptschriften findet sich eine systematische Behandlung von Fragen der Kunsttheorie²⁹⁾. Zudem brauchte Corneille in seiner Poetik keine Anlehnung an die moderne Philosophie zu suchen; ja er mußte eine solche ausdrücklich verschmähen. Denn er ist, ebenso wie das gesamte 17. Jahrhundert, davon überzeugt, daß die Antike die wahre, die „absolute“ Form des Dramas geschaffen, und daß Aristoteles als Theoretiker die Form dieses Dramas erkannt und seine Regeln für alle Zeit sichergestellt habe. Ein Zweifel hieran gilt ihm nicht für erlaubt; er betrachtet

Aristoteles in Sachen der Dichtung noch immer als den höchsten, ja den einzigen Lehrer. „*Notre unique docteur Aristote*“, so hat er ihn in der Vorrede zu einem seiner Dramen genannt ³⁰). Betrachtet man freilich die theoretischen Grund- und Hauptideen Corneilles im einzelnen und geht man ihrer Begründung nach, so zeigt sich sofort, wie wenig die von ihm erstrebte Übereinstimmung mit Aristoteles wirklich erreicht ist. Die Unterwerfung unter die Aristotelischen Regeln ist nur eine scheinbare: Corneille hat die Aristotelische Dichtkunst nicht sowohl kommentiert, als er ihr vielmehr seine eigenen Ideen und seine eigenen dichterischen Ideale untergelegt hat. Es ist Lessing gewesen, der mit seinem scharfen kritischen Blick dieses Verhältnis durchschaut, und der mit unerbittlicher Strenge die Widersprüche zwischen Corneille und Aristoteles aufgedeckt hat. Seither liegen für uns diese Widersprüche deutlich zu Tage. Aber wir können aus ihnen nicht mehr dieselben Folgerungen wie Lessing ziehen, der selbst noch nach einem absoluten Kanon der dramatischen Kunst strebte und ihn bei Aristoteles gefunden zu haben glaubte. Gerade in der Abweichung von den Aristotelischen Forderungen, die Corneille gewissermaßen wider Willen vollzogen hat, treten für uns die am meisten charakteristischen und originalen Züge seiner Dichtung hervor. Die Lehre, daß die Tragödie durch die Erregung von Mitleid und Furcht die Katharsis in der Seele des Hörers bewirken solle, hat Corneille angenommen und wiederholt ³¹). Dennoch schlägt er dort, wo er ganz er selbst ist, wo er sich lediglich seinem Gefühl überläßt und seiner dichterischen Inspiration vertraut, eine andere Richtung ein. Denn hier folgt er der Grundauffassung der stoischen Ethik, die das Mitleid verwirft, weil

es ihr als ein Zeichen der Schwäche gilt. Wahrhaft dramatisch ist nach ihm das, was die Kraft der Seele erhöht, statt sie, wie das Mitleid es tut, zu mindern und herabzusetzen. Corneilles Drama zeigt jene eigentümliche Idealität, wie sie Schiller in seinem Gedicht „Das Ideal und das Leben“ gezeichnet hat:

„Hier darf Schmerz die Seele nicht durchschneiden,
Keine Träne fließt hier mehr dem Leiden,
Nur des Geistes tapferer Gegenwehr.“

Corneille will so wenig durch bloße Rührung wirken, daß er ihre Mithilfe oft bewußt verschmäht: im *Nicomède* hat er ein Drama geschaffen, das auf die Erweckung von Mitleid und Rührung ausdrücklich verzichtet. In der Vorrede zu diesem Drama wagt er es, sich offen gegen die Aristotelische Definition der Tragödie, die er als zu eng empfindet, aufzulehnen und eine Erklärung zu fordern, die statt Mitleid und Furcht einen anderen Affekt in den Mittelpunkt rückt. „Dieser Held“ – so sagt er von *Nicomède* – „fällt aus den Regeln der Tragödie einigermaßen heraus, sofern er nicht durch das Übermaß seines Leidens Mitleid erregt. Aber der Erfolg hat gezeigt, daß die Festigkeit der großen Seelen, die in der Seele des Zuschauers nur Bewunderung erregt, oft ebenso gefallen kann wie das Mitleid, das wir, nach den Regeln unserer Kunst, für ihr Unglück erbetteln sollen. In der Bewunderung, die man für seine Tugend hegt, finde ich eine Art, die Leidenschaften zu reinigen, von der Aristoteles nicht gesprochen hat, die jedoch möglicherweise sicherer ist als diejenige, die er für die Tragödie auf Grund der Erregung von Mitleid und Furcht verlangt³²⁾“. Corneille sieht die wahre Aufgabe und die wahre Größe der Tragödie nicht

DESCARTES UND CORNEILLE

darin, daß sie das Leid in seiner ganzen Wucht und Furchtbarkeit vor uns hinstellt. Shakespeare geht in der Darstellung des Leidens bis an die Grenze des Menschlichen; ja in seinen höchsten Schöpfungen, wie im Lear, scheint er noch über diese Grenze hinauszugehen. Solche Tiefe des Schmerzes ist dem Drama Corneilles versagt. Aber es sucht statt dessen etwas anderes; es will die Seele des Hörers nicht durch den Anblick des Furchtbaren erschüttern, sondern es will ihn zur Bewunderung hinreißen. Der Wille, der dem Leid standhält und sich damit über dasselbe erhebt, macht den Inhalt und das Thema von Corneilles dramatischer Kunst aus. Hierauf beruht das eigentliche Pathos seiner Tragödie. Corneille schildert seine Helden niemals als niedergedrückt von der Last und dem Übermaß des Leidens, noch schildert er sie in wilder, leidenschaftlicher Auflehnung gegen dasselbe. Das eigentliche Haupt- und Grundthema seiner Tragödie ist die Darstellung des inneren, seelischen Widerstandes gegen das Leid. Denn hierin erst erfaßt das Ich sich selbst in seinem tiefsten Kern und bewährt und behauptet sich in ihm. Hierin liegt auch einer der charakteristischen Züge, in dem sich Corneille von Racine unterscheidet. In dieser Hinsicht spürt man von den ersten Werken Racines an einen Wandel in der tragischen Stimmung und Atmosphäre.

*„Puisque' après tant d'efforts ma résistance est vaine
Je me livre en aveugle au destin qui m'entraîne“*

sagt Orest in Racines „Andromeda“ (*Andromède*, Act 1, Scène 1). Eine solche Hingabe an die Leidenschaft und eine solche Preisgabe des Ich gibt es bei Corneilles Helden nicht. Beides würde ihm als eine Art Sakrileg gegen

die Würde der tragischen Kunst erscheinen. Auch die Form von Corneilles Drama ist durch diesen seinen Inhalt bestimmt. Er strebt nach höchster Intensität des Ausdrucks; aber er sucht dieselbe nicht durch bloße Naturwahrheit zu erreichen. Der Ausdruck soll uns nicht durch seine Naturwahrheit erschüttern und fortreißen; er soll vielmehr gerade durch die Schranke, die er sich setzt, durch seine Gehaltenheit und Gemessenheit, unsere Bewunderung erwecken. Diese Bewunderung gilt der freien Persönlichkeit, die allein derartige Schranken gegenüber dem bloßen Affekt zu errichten vermag, und die sich hierin in ihrer Autarkie, in ihrer inneren Freiheit und Selbstherrlichkeit erweist. Und hier stehen wir in der Tat an einem Punkt, an dem die innere Übereinstimmung zwischen Descartes und Corneille wieder deutlich zu Tage tritt. Denn auch bei jenem nimmt die Bewunderung eine Ausnahmestellung ein. Sie ist von allen bloß passiven Erregungen, insbesondere von Mitleid und Furcht unterschieden und ausdrücklich über sie erhoben. In der systematischen Aufzählung und Anordnung der Affekte, die die Abhandlung über die Leidenschaften der Seele gibt, steht sie an erster Stelle; sie ist „*la première de toutes les passions*“³³⁾. Diese ihre primäre Bedeutung verdankt sie dem Umstand, daß sie im Grunde ein reintheoretischer Affekt ist. „Der Affekt der Bewunderung“ – so erklärt Descartes – „hat das Besondere an sich, daß man bei ihm, im Gegensatz zu allen anderen Affekten, keine Veränderung bemerkt, die im Herzen oder im Blut eintritt. Der Grund hierfür liegt darin, daß die Bewunderung weder das Gute noch das Böse zum Gegenstand hat, sondern daß es lediglich die Erkenntnis des Gegenstandes ist, was uns zur Bewunderung antreibt; sie steht

DESCARTES UND CORNEILLE

also nicht mit dem Blut und dem Herzen in Zusammenhang, sondern lediglich mit dem Gehirn, in dem sich die Organe befinden, die zu dieser Erkenntnis dienen." Die Bewunderung ist also der einzige Affekt, der, weil er zu keiner körperlichen Erregung führt, mit der Freiheit der Seele nicht streiten und ihr sicheres Urteil nicht trüben kann. Sie ist und bleibt, obwohl ihre Natur als Leidenschaft unverkennbar ist, eine aktive, eine ‚rationale‘ Leidenschaft. Die Erregung solcher Leidenschaften, nicht die Erregung bloß irrationaler Triebe, war auch das Ziel und der Ehrgeiz der Tragödie Corneilles; und hierin ist der Geist des französischen Klassizismus dem Geist der Cartesischen Philosophie nahe verwandt.

DESCARTES' „RECHERCHE DE LA
VÉRITÉ PAR LA LUMIÈRE NATURELLE“

I.

Als Descartes, am 11. Februar 1650, in Stockholm starb, fand sich unter seinen hinterlassenen Schriften, von denen unmittelbar nach seinem Tode ein genaues Verzeichnis aufgenommen wurde, auch ein Dialog-Fragment, das den Titel trug:

LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ
PAR
LA LUMIÈRE NATURELLE,

*qui toute pure, et sans emprunter le secours de
la Religion ni de la Philosophie, determine les
opinions que doit avoir un honeste homme, touchant
toutes les choses qui peuvent occuper sa pensée,
et pénétre jusque dans les secrets des plus
curieuses sciences.*

Dieses Fragment ist erst ein halbes Jahrhundert nach Descartes' Tod in der Ausgabe von Descartes' „Opuscula Posthuma, Physica et Mathematica“ veröffentlicht worden, die im Jahre 1701 in Amsterdam erschien. Aber was hier gegeben ist, ist nicht das französische Original, sondern eine lateinische Übersetzung. Das Original scheint verloren zu sein; aber ein glücklicher Zufall hat es gefügt, daß wenigstens ein großer Teil desselben uns in einer Abschrift erhalten ist. Bei seinem Pariser Aufenthalt im Jahre 1676 besuchte Leibniz, der das lebhafteste Interesse an Descartes' philosophischem Nachlaß nahm, ge-

meinsam mit seinem Freund Tschirnhaus das Haus Cler-seliers, des Schwagers Chanuts, dem dieser den gesamten Nachlaß zur Obhut anvertraut hatte. Tschirnhaus fertigte für sich eine Abschrift des französischen Textes der „Recherche“ an, die er Leibniz später, als dieser Paris wieder verlassen hatte, in einem Brief vom 16. November 1676 zusandte. Diese Copie ist in dem Leibnizschen Nachlaß in Hannover wiedergefunden worden, und auf ihr beruht die Ausgabe des Dialogs, die Charles Adam, im zehnten Bande seiner großen Descartes-Ausgabe, veranstaltet hat; nur der Schlußteil der Schrift, der in Tschirnhaus' Abschrift nicht enthalten ist, mußte in der lateinischen Übersetzung gegeben werden. Die „Recherche de la vérité“ nimmt im Ganzen von Descartes' Schriften eine wichtige Stelle ein. Sie enthält keinen Gedanken, der uns nicht aus den Hauptschriften Descartes', insbesondere aus den „Meditationen“ oder den „Principia philosophiae“ bekannt und vertraut wäre; aber sie gibt dies alles in einer neuen Form, die sich durch Kürze, durch Prägnanz und Klarheit auszeichnet. Durch diese Form der Darstellung tritt die Gesamtstruktur des Cartesischen Systems und sein architektonischer Aufbau deutlich hervor; es gibt vielleicht keine zweite Schrift – selbst den „Discours de la Méthode“ nicht ausgenommen, – die so sehr wie diese geeignet wäre, uns einen Einblick und eine erste Einführung in die Gedankenwelt Descartes' zu verschaffen.

Es wäre daher für unsere Auffassung der Entstehung und Entwicklung von Descartes' Lehre von Wichtigkeit, wenn wir genau die Stelle bezeichnen könnten, die der Dialog im Ganzen dieser Entwicklung einnimmt. Aber hier läßt uns die Schrift selbst im Stich. Wir können ihr

auf den ersten Blick nichts entnehmen, was auf den Zeitpunkt ihrer Entstehung und auf ihren Zusammenhang mit den anderen Schriften Descartes' schließen ließe. Alle bisherigen Versuche, sie diesem Zusammenhang einzureihen, haben nur unbefriedigende und unsichere Ergebnisse gehabt. Charles Adam, der für seine große Ausgabe der Werke Descartes' und seines Briefwechsels alles verfügbare Material gesammelt und es in mustergültiger Weise gesichtet und kritisch durchforscht hat, ist auch der Frage nach der Entstehung der „Recherche de la vérité“ nachgegangen. Aber er kommt zu dem Resultat, daß sich hierüber nur Vermutungen anstellen lassen – und wie fragwürdig ihm alle diese Vermutungen erscheinen, ergibt sich aus der Tatsache, daß er uns statt *einer* Hypothese deren zwei darbietet, die sich gegenseitig ausschließen. Auf der *einen* Seite neigt er dazu, das Werk der Frühzeit und der Vorbereitungszeit Descartes' zuzuweisen. „Oserai-je hasarder une conjecture“ – so schreibt er – „dont je me méfie cependant le premier, dans la crainte d'être abusé par une trop séduisante symmétrie? On aurait une première série d'ouvrages, les Regulae, ce Dialogue, le Monde, première ébauche toute naïve, premier jet d'un esprit qui pousse hardiment sa pointe en toute liberté, et nous livre ses pensées au naturel; puis... Descartes se reprend, et désormais s'observe et se surveille: d'où cette seconde série, qui reproduit la première, presque dans le même ordre, mais avec un tout autre caractère, Discours de la Méthode, Meditations de prima philosophia, et Principia Philosophiae.“ Aber da Adam der Sicherheit seiner Vermutung selbst mißtraut, so versucht er noch eine andere, die sich auf gewisse stilistische Beobachtungen stützt. Er glaubt in dem Dialog Descartes'

einzelne Stellen aufweisen zu können, die dafür sprechen, daß Descartes, zur Zeit da er ihn schrieb, Frankreich bereits verlassen hatte; er will daher den Dialog nach Holland, und zwar in das Schloß von Endegeest, in die Nähe von Leiden, verlegen. Trifft dies zu, so neigt er zu der Annahme, daß die Schrift Descartes' im Sommer 1641 entstanden ist, den Descartes in Endegeest zubrachte (X, 531). Es ist schwer, und es mag gewagt erscheinen, in einer derartigen Detailfrage einem so ausgezeichneten Kenner, wie Adam es ist, zu widersprechen. In der Tat scheint mir alles, was Adam über den stilistischen Charakter des Dialogs bemerkt hat, nicht nur richtig, sondern es scheint mir – wie ich alsbald im einzelnen darlegen will – auch höchst aufschlußreich zu sein. Aber den *Schlüssen*, die er hieraus gezogen hat, vermag ich nicht beizustimmen; und sie scheinen mir der näheren Prüfung nicht standzuhalten. Wenn Adam den natürlichen und leichten Ton des Dialogs hervorhebt und wenn er ihn dem schwereren und strengeren Stil der „Meditationen“ und „Prinzipien“ gegenüberstellt, so hat er damit zweifellos Recht. Aber folgt daraus, daß wir es hier mit einem Jugendwerk Descartes' zu tun haben oder bestehen nicht auch zwischen dem Stil des Dialogs und anderen Werken, die wir mit Sicherheit Descartes' Jugend zuweisen dürfen, sehr gewichtige, ja unaufhebliche Differenzen? Die „*Regulae ad directionem ingenii*“ verlegt Adam, – wie mir scheint, mit guten Gründen – in das Jahr 1628/29; aber in *diesem* Werk, das in der vollen Strenge und Geschlossenheit der Cartesischen Methodik vor uns hintritt, und das gewissermaßen den eisernen Panzer dieser Methodik trägt, herrscht ein ganz anderer Ton als in unserem Dialog. Und weiterhin: würde die holländische

Lokalfarbe unseres Dialogs, wenn sie sich wirklich aufweisen ließe, einen Schluß auf den Ort und die Zeit seiner *Abfassung* zulassen? Ich gestehe, daß ich den Bemerkungen, die Adam hier anführt, keinerlei Beweiskraft beimessen kann. Denn der Ort, an dem Descartes sein Gespräch stattfinden läßt, ist nirgends im einzelnen ausgemalt, sondern nur ganz vage und skizzenhaft angedeutet. Das Gespräch ist in ein Landhaus verlegt, in das Eudoxe, der als Vertreter der Cartesischen Philosophie auftritt, sich seit einiger Zeit zurückgezogen hat, um hier seinen Meditationen und Studien zu leben. Aber dieses Landhaus könnte überall stehen; es dient nur als ein gleichgültiger Hintergrund. Und selbst wenn hier manches auf ein holländisches „Milieu“ hindeuten sollte – muß der *Schauplatz*, in den Descartes das Gespräch verlegt, auch der Ort sein, in dem es abgefaßt und niedergeschrieben ist? Oder stand es Descartes nicht frei, wo immer er sich auch befinden mochte, einen solchen Schauplatz entweder in freier Phantasie auszumalen oder in der Erinnerung auf ihn zurückzugreifen?

Wir müssen also die Frage anders stellen und sie nach anderen Kriterien zu entscheiden suchen. Und derartige Kriterien bietet uns in der Tat der Dialog dar. Wir besitzen zwar nicht das Ganze des Werkes, sondern nur einen Bruchteil desselben; aber dieses Fragment reicht aus, um den Gesamtplan zu rekonstruieren, dem es folgen sollte. Descartes will, um eine bestimmte Ordnung des Gespräches innezuhalten, zunächst die Gegenstände des Wissens in ihrer Natur und ihrer objektiven Beschaffenheit betrachten, und sodann zu der Frage übergehen, was diese Gegenstände in Bezug auf uns, in Bezug auf das denkende und wollende Ich bedeuten. Er fragt

DESCARTES' „RECHERCHE DE LA VÉRITÉ“

also nach den Prinzipien, gemäß denen wir die Urteile über die Gegenstände als wahr oder falsch, und gemäß denen wir unsere Handlungen als gut oder böse bezeichnen können. Hierfür erklärt er, von der vernünftigen Seele, als dem Subjekt, in dem alle unsere Erkenntnis ihren Sitz hat, beginnen und von ihr zu Gott, als ihrem Urheber, aufsteigen zu wollen. Dann soll die Betrachtung sich den Kunstwerken der Menschen und all dem, was der menschliche Erfindungsgeist hervorzubringen vermag, zuwenden, um schließlich das Naturgeschehen zu betrachten und nach einfachen Gesetzen verständlich zu machen. „Nachdem wir auf diese Weise unseren Verstand darauf vorbereitet haben, vollkommen über die Wahrheit zu urteilen, müssen wir auch lernen, unseren Willen zu regeln, indem wir das Gute deutlich vom Bösen unterscheiden und den wahren Unterschied zwischen Tugend und Laster kenntlich machen.“ (X, S. 505 f.) Man sieht: was Descartes in dem Dialog darbieten wollte, war nichts anderes und nichts geringeres, als ein Grundriß seines gesamten philosophischen Systems; – ein Überblick über dieses System, der die Metaphysik und die Erkenntnislehre, die Naturphilosophie und die Ethik umfassen, wenn auch nicht im einzelnen darstellen sollte. Schon dieser Zug macht die Annahme, daß der Dialog der *Jugend* Descartes' angehört, höchst unwahrscheinlich, zumal auch das wenige, was wir von ihm besitzen, überall die Hand des Meisters zeigt ²⁾. In solcher Freiheit des Überblicks und in solcher Klarheit der Darstellung konnte Descartes seine Grundgedanken nur entwickeln, nachdem sie für ihn selbst feststanden und nachdem er ihnen die strenge systematische Begründung gegeben hatte. Und wenn hier in Bezug auf die Physik

und Metaphysik noch ein Zweifel zurückbleiben könnte, so müßte uns die *Ethik* eines Besseren belehren. Denn sie bildet denjenigen Teil des Systems, der in Descartes' Geist nur ganz allmählich gereift ist, und der seinen eigentlichen Abschluß erst in seinen letzten Lebensjahren gefunden hat. Im „*Discours de la Méthode*“ stehen die Grundgedanken von Descartes' Geometrie, sowie diese seiner Physik und Metaphysik abgeschlossen vor uns; aber es fehlt hier noch an jeder Spur einer philosophischen Ethik. In Bezug auf die Moral steht Descartes noch ganz im Umkreis und im Bann der Konvention und Tradition – eben jener Konvention und Tradition, die er im Gebiet des Wissens so entschieden verwirft. Er kennt hier noch nichts anderes und nichts Höheres als jene „provisorische Moral“, die dem Menschen gebietet, sich in seinem Handeln den Gebräuchen des Landes und den hergebrachten Ordnungen zu fügen. Es vergeht fast ein Jahrzehnt, ehe hierin eine Wandlung eintritt. Die volle Bedeutung und das volle Gewicht des ethischen Problems hat Descartes erst in den Jahren erfaßt, in denen er, in den Briefen an die Pfalzgräfin Elisabeth, seine Lehre vom „höchsten Gut“ entwickelt und begründet. Diese Briefe beginnen im Jahre 1645 – und dieses Jahr bezeichnet einen wichtigen Wendepunkt in Descartes' geistiger Entwicklung. Jetzt erst hat seine ‚Weltweisheit‘, seine Physik und Metaphysik, ihren Abschluß erreicht; sie ist zur wirklichen Lebensweisheit geworden. Und einen Entwurf dieser Lebensweisheit sollte auch der Dialog Descartes' enthalten, wie wir der Skizzierung seines Inhalts entnehmen können. Damit ist uns, wie mir scheint, ein erster Anhaltspunkt und ein erster Ausgangspunkt gegeben. Wir können den Dialog nicht über

DESCARTES' „RECHERCHE DE LA VÉRITÉ“

das Jahr 1646 zurückrücken, da dieses gewissermaßen das Geburtsjahr der Cartesischen Ethik bildet. Wir haben einen terminus post quem gewonnen – und wir müssen uns nunmehr fragen, ob dieser Ansatz sich schärfer fassen und genauer bestimmen läßt³⁾.

Hier bietet sich indessen zunächst eine neue Schwierigkeit dar. Die Möglichkeit, daß die „Recherche“ den letzten Lebensjahren Descartes' angehören könne, also in die Zeit von 1646–1650 zu setzen sei, hat auch Adam erwogen. Aber er wendet dagegen ein, daß der *Briefwechsel* Descartes', der für uns sonst immer der sicherste Wegweiser in allen Fragen der Entstehung seiner einzelnen Werke zu sein pflegt, keinerlei Hinweis auf den Dialog enthält. „Die letzten Lebensjahre Descartes' waren mit anderen Beschäftigungen erfüllt, die wir fast in jedem Monat, ja fast in jeder Woche an der Hand seiner Briefe verfolgen können; man sieht nicht recht, welche Zeit ihm für ein anderes Werk übrig geblieben wäre, von dem er selbst nirgends spricht: keine Spur davon ist in seiner Korrespondenz aufzufinden.“ (X, 529 f.) Das ist in der Tat ein gewichtiges Argument – ein Argument, das es auch uns schwer macht, den Dialog dem letzten holländischen Aufenthalt Descartes' zuzuweisen. Aber lassen wir uns durch diese Schwierigkeit nicht schrecken, sondern verfolgen wir unseren Weg weiter. Gibt es für uns keinen anderen Leitfadern, als den Briefwechsel Descartes' – können wir nicht der Schrift selbst bestimmte Angaben entnehmen, die uns über die besonderen Bedingungen belehren, unter denen sie entstanden ist? Was ist das Neue, das die „Recherche de la Vérité“ uns darbietet – und worin besteht die Ausnahmestellung, die sie im Ganzen von Descartes' Werk einnimmt? Daß der *Stil*

Descartes' hier eine andere Wendung nimmt und daß er gewissermaßen eine spezifische „Tönung“ besitzt, haben wir bereits hervorgehoben. Können wir etwas über die *Gründe* dieses neuen Stils aussagen – können wir feststellen, welche neue sachliche *Aufgabe* es war, die diese Wendung veranlaßte und gewissermaßen erzwang? Wir wollen die Antwort auf diese Frage nicht vorwegnehmen, sondern uns statt dessen rein in das Studium des Werkes versetzen und dieses Werk für sich selbst sprechen lassen. Und hier springt uns zunächst *ein* wichtiger Unterschied ins Auge, der unseren Dialog kennzeichnet. In keiner anderen Schrift hat Descartes so rein und ausschließlich die Sprache des *Lehrers* gesprochen, als es hier der Fall ist. Hier steht nicht mehr der Denker des „Discours de la Méthode“ und ebensowenig der Denker der „Meditationen“ vor uns. Der „Discours de la Méthode“ ist gewissermaßen Descartes' intellektuelle Selbstbiographie; die „Meditationen“ sind ein fortlaufendes, weit-ausgesponnenes Selbstgespräch. Aber erst die „Recherche de la Vérité“ besitzt einen wirklich *pädagogischen* Charakter. Im „Discours“ will Descartes nicht unmittelbar auf andere einwirken; er will nur die Methode darlegen, der er selbst in seiner eigenen Entwicklung gefolgt ist, und er will berichten, wie sie ihn, kraft der ihr innewohnenden Konsequenz, von einem Ergebnis zum anderen geführt hat. Diesem Akt der *Selbstbelehrung* sollen wir zusehen, – aber Descartes tritt noch nicht mit dem Bewußtsein auf, daß, was für ihn gilt, auch in der gleichen Weise für andere gelten müsse ⁴⁾. Auch in den „Meditationen“ hat sich das Bild noch nicht wesentlich geändert. Noch immer sehen wir hier Descartes mit sich allein und ganz auf seine eigenen Gedanken konzentriert. Wir sehen

DESCARTES' „RECHERCHE DE LA VÉRITÉ“

ihn an einem strengen Wintertag in völliger Abgeschlossenheit vor seinem Herdfeuer sitzend – in der Betrachtung versunken und dem Zuge dieser Betrachtung hingegeben. Eine andere Darstellungsart finden wir in den „Prinzipien der Philosophie“. Denn hier tritt uns der Gedanke nicht mehr in seinem Werden entgegen. Er hat ein bestimmtes Resultat erreicht und dieses Resultat soll expliziert, soll erläutert und begründet werden. Die Philosophie Descartes' tritt jetzt als fertige, in sich geschlossene Doktrin auf. Aber auch indem er diese Doktrin entwickelt, will Descartes nicht im eigentlichen Sinne Lehrer sein. Denn was ihn fesselt, ist der strenge systematische Zusammenhang der einzelnen Sätze und die Art, wie sie aus einander folgen. Er will eine logische Folge von Urteilen, von „Wahrheiten an sich“ aufzeigen; aber er ist nicht für die Art der *Aneignung* dieser Urteile, er ist nicht an einem spezifisch-*didaktischen* Problem interessiert. Die „Principia“ sind von Descartes als Schulbuch des Cartesianismus gedacht und eine Zeit lang scheint er den Ehrgeiz besessen zu haben, hier mit den großen Zusammenfassungen des scholastischen Wissens in Wettbewerb zu treten: er wollte das Buch anfangs geradezu eine „Summa Philosophiae“ nennen ⁵⁾. Aber auch hier wendet sich Descartes an ein großes anonymes Publikum, für das er den Inhalt seiner Gedanken darstellen will. Er ist nicht an einem einzelnen Schüler und nicht an spezifisch-*didaktischen* Problemen interessiert. Dieses spezifische Interesse konnte in ihm immer nur dann erweckt werden, wenn es eine individuelle Aufgabe zu lösen galt, wenn er persönlich den Unterricht eines Schülers zu leiten hatte. Erst durch seine Freundschaft für die Pfalzgräfin Elisabeth ist Descartes zum Meister

nicht nur in der Kunst des Denkens, sondern auch in der des Lehrens geworden. Hier hat er in sich nicht nur den Beruf, sondern auch die Leidenschaft des Lehrers entdeckt. Und von der gleichen Leidenschaft ist auch die „Recherche de la Vérité“ durchdrungen. Descartes' Gedanke ist in all seinen Hauptwerken echt dialektisch; aber er war nirgends dialogisch. Ist es ein Zufall, daß die „Recherche de la Vérité“ diesen Rahmen durchbricht, daß sie der einzige *Dialog* ist, den wir von Descartes besitzen – oder läßt sich hierfür ein bestimmter sachlicher Grund und ein historischer Anlaß angeben?

Daß diese Frage noch etwas anderes und noch etwas mehr in sich schließt, als ein bloß-individuelles Problem, das kann man sich deutlich machen, wenn man erwägt, welche allgemeine *Mission* die Cartesische Lehre in der Entwicklungsgeschichte des philosophischen Denkens zu erfüllen hatte. Descartes' Philosophie bildete keinen vollständigen Bruch mit der Gedankenwelt des Mittelalters. Mit ihr verbinden ihn noch immer wichtige Probleme und wichtige Ergebnisse: man braucht nur an die Rolle zu denken, die der ontologische Gottesbeweis im Ganzen von Descartes' System spielt, um diese Verbindung gewahr zu werden. Aber was sich grundlegend gewandelt hat, ist die *Form* der Lehre als solche. Im Mittelalter pflanzt sich die Philosophie durch eine ständige, gesicherte Tradition fort. Ein autoritativer Lehrer folgt dem anderen; und jeder will das Erbgut des anderen fest bewahren und weitergeben. Das System der Wahrheit ruht auf den unerschütterlichen Grundlagen des Glaubens, und eine Generation nach der anderen empfängt diese unwandelbare Wahrheit aus der Hand der großen „doctores scholastici“. Man kann die individuellen Züge die-

ser großen Lehrer unterscheiden; und die Bewunderung der Mit- und Nachwelt hat jedem von ihnen ein besonderes „epitheton ornans“ gegeben. Albert der Große erscheint als der „doctor universalis“; Thomas von Aquino heißt der „doctor angelicus“, Duns Scotus der „doctor subtilis“. Aber Descartes wagt es, diese „goldene Kette“ der scholastischen Tradition zu sprengen. Er will nicht länger ein Glied in dieser Kette sein; er fordert einen radikal-neuen Anfang und er vollzieht diesen Anfang. Er spricht nicht als autoritativer Lehrer der Kirche; und ebensowenig spricht er als Vertreter eines weltlichen, eines staatlichen Amtes. Als Lehrer auf dem Katheder vermögen wir uns ihn kaum vorzustellen; ja, es hat lange Zeit gebraucht, ehe er sich entschlossen hat, den Prozeß der Selbstbelehrung zu unterbrechen und als philosophischer Schriftsteller aufzutreten. Den „Discours de la Méthode“ mußte ihm Mersenne in hartnäckiger Arbeit förmlich abringen – und er hat ihn zuletzt zur Herausgabe des Werkes fast durch einen Kunstgriff zwingen müssen, indem er, wider den Willen Descartes', dem Publikum sein baldiges Erscheinen ankündigte ⁶⁾. Es hat, wie bekannt, einen Moment in Descartes' Leben gegeben, in welchem er dem Plan, als Lehrer der Philosophie aufzutreten, ein für allemal entsagen wollte. Er bricht die Arbeit an seiner Schrift „Le monde“ ab, als er von der Verurteilung Galileis hört, er erklärt Mersenne, daß es ihn nach literarischem Ruhm nicht gelüste und daß er auf die „Buchmacherei“ gern Verzicht leisten wolle. Statt sich von der bloßen Eitelkeit verführen zu lassen, wolle er seinem alten Grundsatz „*Bene vixit qui bene latuit*“ treu bleiben ⁷⁾. Daß die Scheu vor Konflikten, in die ihn seine Schriften verwickeln könnten, insbesondere vor Zu-

sammenstößen mit Theologie und Kirche, bei diesem Verzicht ausschlaggebend war, ist fraglos; aber eine solche Scheu pflegt diejenigen nicht zurückzuhalten, die den wahrhaften inneren Beruf zum Lehrer in sich spüren, die den Drang fühlen, „die Welt zu bessern und zu bekehren.“ Der Hang, vor allem der eigenen Selbstbelehrung zu leben und sie weit höher zu stellen als die Belehrung anderer, bildet einen Grundzug in Descartes' Wesen. Er ist so durchgehend und unveränderlich, daß wir ihn, an der Hand des Briefwechsels, durch das ganze Leben Descartes' verfolgen können. Noch auf der Höhe seines Ruhmes und als viel gelesener und gefeierter Schriftsteller fragt er sich immer wieder, ob es nicht besser sei, der Autorschaft zu entsagen und sich ganz dem Zug der eigenen Gedanken und der eigenen Forschungsarbeit hinzugeben ⁸⁾.

Denken wir an dies alles zurück und wenden wir uns von hier aus dem Studium von Descartes' „Recherche de la Vérité“ zu – so fühlen wir uns gleichsam in eine neue Welt versetzt. Die Szene hat sich mit einem Schlage gewandelt: denn hier steht Descartes nicht nur als Lehrer, sondern auch als Kämpfer vor uns. Er schildert sich nicht im einfachen Zwiegespräch mit seinem Zögling, und es sind nicht rein-theoretische Untersuchungen, die er gemeinsam mit ihm führen will. Denn der Dialog enthält *drei* Rollen: neben dem Lernenden, Philandre, und neben Descartes, der in der Rolle des Eudoxe auftritt, ist noch ein anderer gegenwärtig: Epistemon, der die Sache der scholastischen Philosophie und die Sache der Gelehrsamkeit vertritt. Und zwischen beiden, zwischen Descartes und seinem Gegner, entspinnt sich ein Streit: jeder spricht sein eigenes Wissensideal aus und

DESCARTES' „RECHERCHE DE LA VÉRITÉ“

sucht es zu begründen. Es findet gleichsam ein Kampf um die Seele des Schülers statt, der in diesem Gegensatz Stellung nehmen und sich für die Sache der Wahrheit entscheiden soll. Die ruhige Form der Belehrung ist damit verlassen; an ihre Stelle ist ein Drama getreten, in dem Descartes die Rolle des Vorkämpfers, des eigentlichen Protagonisten zufällt. An einzelnen Stellen des Dialogs scheint die Gegenwart des Schülers fast vergessen zu sein; die beiden Widersacher stehen sich Auge in Auge gegenüber und bekämpfen einander⁹⁾. In dieser Weise war Descartes weder im Discours, noch in den Meditationen, noch in den Prinzipien aufgetreten. Und auch dort, wo er, – wie z. B. in den Antworten, die er auf die gegen die Meditationen gerichteten Einwände gibt, – zur Polemik genötigt war, pflegte er sich mehr auf die Abwehr zu beschränken, als zum Angriff überzugehen. Hier aber überwiegt der Angriff und die schärfste Kritik: Descartes scheint zu fühlen, daß seine Unterweisung unfruchtbar bleiben muß und daß sie ihr Ziel nicht erreichen kann, wenn er nicht zuvor seinen Gegner überwunden und dessen Wissensideal als irrig und trügerisch erwiesen hat.

Aber wenden wir uns jetzt von den beiden Lehrern, die im Dialog auftreten, dem *Schüler* zu, der hier geschildert wird. Was ist dieser Schüler und welche Voraussetzungen sollen für ihn gelten? Schon der *Titel* des Dialogs belehrt uns hierüber: er wird als „honnête homme“ eingeführt. Aber was dieser Begriff im siebzehnten Jahrhundert besagt, das ist freilich durch eine einfache Übersetzung nicht wiederzugeben. Die lateinische Übersetzung der „Recherche de la Vérité“ hat sich hier mit einer wörtlichen Wiedergabe begnügt; sie umschreibt den „honnête

homme“ des Originals mit „*probus vir*“. Aber mit dieser Wiedergabe wird eine wesentliche Nuance verfehlt. Denn das Ideal des „*honnête homme*“ ist keineswegs ein rein *moralisches* Ideal, und es ist mit dem des „*rechtschaffenen Mannes*“ nicht gleichbedeutend. Beide fallen so wenig zusammen, daß in manchen Schriften des 17ten Jahrhunderts sogar der Zweifel auftaucht, ob und inwieweit sie miteinander vereinbar sind. St. Evremond zitiert in einer seiner Schriften einen Ausspruch, der besagt, daß die Begriffe: „*honnête homme*“ und „*bons moeurs*“ mit einander unvereinbar seien. Das mag eine paradoxe Übertreibung sein; aber es besagt jedenfalls, daß, nach der Denkweise und dem Sprachgebrauch der Zeit, beide Begriffe einander nicht decken; daß die Rechtschaffenheit zwar ein *Moment* im Begriff des „*honnête homme*“, aber nicht das Ganze seiner Bedeutung ausmacht. Es ist weit mehr ein bestimmtes Bildungsideal als ein ethisches Ideal, das sich in dieser Bezeichnung ausspricht, und dieses Bildungsideal ist zunächst eher negativ als positiv orientiert. Es bezeichnet mehr eine Vorschrift dessen, was man in der echten Bildung zu meiden, als das, was man in ihr zu suchen hat. Was unter allen Umständen zu meiden ist, ist die Partikularisierung, die Beschränkung auf ein bestimmtes Fachwissen, gleichviel welchem Gebiet dasselbe angehören mag. Die Träger des neuen Ideals sind die Angehörigen einer neuen Gesellschaftsschicht, die im siebzehnten Jahrhundert zum ersten Mal eine führende Rolle in der Literatur, in der Wissenschaft, in der geistigen Bildung zu spielen beginnt. Es handelt sich um Männer, die keine Gelehrten sind oder sein wollen. Sie sind Weltleute; aber eben als solche fühlen sie den Wunsch und die Pflicht, nicht länger abseits zu ste-

hen, sondern sich am Aufbau einer neuen Kultur, einer neuen Wissensform, eines neuen Geschmacks zu beteiligen. Diese Beteiligung darf nicht im Sinne eines festen, ihnen vorgeschriebenen Berufs, sondern sie muß im Sinne freier Wahl verstanden werden. Nichts würde dieser Freiheit mehr widerstreiten, als jene professionelle Gebundenheit, die den bloßen Gelehrten kennzeichnet. Wer den „honnête homme“ mit Schätzen der Gelehrsamkeit belasten und ihn in *ihrem* Kreise festhalten will, der mißversteht daher seinen Begriff. All dies muß ihm notwendig fremd bleiben, weil es der Forderung einer wahrhaft-universellen, einer rein „humanen“ Bildung widerspricht. Dieses Ideal des „honnête homme“ ist im 17ten Jahrhundert insbesondere in den Schriften des *Chevalier de Méré* aufgestellt und in den verschiedensten Wendungen immer wieder eingeschärft worden ¹⁰⁾. Die Verbindung, in der der *Chevalier de Méré* mit *Pascal* stand, ist bekannt – und man weiß, daß er seine *Maxime* so weit getrieben hat, daß er von *Pascal* sogar das Opfer der mathematischen Bildung verlangte, weil sie allzu sehr nach der Schule schmecke. Bis in *Pascals* „*Pensées*“ hinein wirkt diese Grundanschauung. „L'homme est plein de besoins“ – so heißt es hier – „il n'aime que ceux qui peuvent les remplir tous. C'est un bon mathématicien, dit-on. Mais je n'ai que faire de mathématiques; il me prendrait pour une proposition. C'est un bon guerrier. Il me prendrait pour une place assiégée. Il faut donc un honnête homme qui puisse s'accomoder à tous mes besoins généralement“ ¹¹⁾.

Damit ist zugleich die *Methode* bezeichnet, die im Unterricht des „honnête homme“ allein möglich und zulässig ist. Die Form des Unterrichts muß der Art des

Schülers entsprechen; und die Eigentümlichkeit des Schülers besteht in diesem Falle eben darin, daß wir in ihm nur allgemeine, nicht aber partikulare Eigenschaften voraussetzen dürfen. Welches aber ist die allgemeinste Eigenschaft des menschlichen Geistes, und worin sind alle Individuen, welchem Stand und welchem Beruf sie auch angehören mögen, einander gleich? Die Antwort auf diese Frage hatten schon die ersten Sätze des „Discours de la Méthode“ gegeben. Die Gabe, die unter den Menschen am besten und gleichmäßigsten verteilt ist, ist die des „bon sens“; denn jeder hat an ihr Anteil. Wenden wir uns also allein an sie und setzen wir für das Wissen, das wir vermitteln wollen, nichts anderes als sie voraus. Lassen wir nur den Verstand und die Urteilskraft des Schülers sprechen und stellen wir ihm keine Aufgaben, die er nicht durch den rechten Gebrauch beider Kräfte zu lösen vermag. Dann verengt sich sofort das Gebiet des Wissens; es scheiden aus ihm ganze Bezirke aus, die die traditionelle Auffassung als seinen Hauptinhalt anzusehen pflegt. Der Lehrer des „honnête homme“ hat vor allem darauf zu achten, daß er niemals zum Schulmeister wird; denn alle bloße Schulweisheit ist Zwang, während das Ziel der Bildung eines „honnête homme“ darin bestehen muß, seinen Geist in Freiheit zu setzen. Und zwei Formen des Schulzwanges sind es, die Descartes' Dialog vornehmlich bekämpft. Von zwei Fesseln will er den Geist seines Schülers befreien: von der Fessel der traditionellen Logik und von der der Fachgelehrsamkeit. Es scheint, daß Descartes als Pädagoge bisweilen bewußt an jene pädagogischen Ideale anknüpft, die *Montaigne* in seinen „Essais“, besonders in dem Essai „Du pédantisme“ verfochten hatte. Er führt seinen Kampf gewisser-

maßen gegen zwei Fronten: er streitet wider das logische und wider das gelehrte Pedantentum. Das logische Pedantentum besteht darin, daß man dem Verstand verwehrt, irgend einen Schritt zu tun, ohne ihn zuvor in die „spanischen Stiefel“ der Logik, der Aristotelischen Syllogistik eingeschnürt zu haben. Man verlangt von ihm, daß er keinen Begriff gebraucht, den er nicht zuvor definiert und daß er keinen Satz aufstellt, den er nicht, nach den logischen Schulregeln, bewiesen habe. Descartes will in der „Recherche de la Vérité“ seinem Schüler zeigen, daß und warum dieses scholastische Ideal unerfüllbar und unfruchtbar ist; er verspricht ihm statt dessen eine andere Form des Wissens, die sich ebensowohl durch ihre Klarheit wie durch ihre Einfachheit auszeichnet.

Der *zweite* Schritt der Selbstbefreiung muß nach Descartes darin bestehen, daß wir uns, ebenso wie der logischen, so auch unserer philologischen Vorurteile entschlagen – jener Vorurteile, die uns immer wieder dazu verleiten, die Wörter an Stelle der Sachen zu setzen. Die Verkehrtheit dieses Ideals aufzuweisen und immer wieder einzuschärfen, ist die nächste Aufgabe, die Descartes' Dialog sich stellt. Und es fällt ihm nicht schwer, seinen Beweis zu führen; denn es bedarf hierfür nichts anderes als die einfache Besinnung auf das, was der Schüler, der hier vorausgesetzt wird, was der „honnête homme“ ist, und was er allein sein kann. Ein solcher – so *beginnt* Descartes seine Darlegungen – ist nicht verpflichtet, alle Bücher gelesen und alles sorgsam gelernt zu haben, was man in den Schulen zu lehren pflegt. Eine derartige Bildung, die die ganze Breite des Wissens umfassen wollte, wäre bei ihm kein Vorzug, sondern vielmehr ein Fehler.

DESCARTES' „RECHERCHE DE LA VÉRITÉ“

Sein Leben darf nicht im bloßen Wissen aufgehen; es ist aufs Tun gestellt. Was er bedarf, sind nicht die Schätze der Gelehrsamkeit, sondern die Ausbildung und Übung seiner Vernunft. Für diese aber ist eher eine negative als eine positive Arbeit erforderlich: man muß dem Schüler nicht neues Wissen zuführen, sondern man muß ihn von all dem Ballast befreien, den er durch seinen bisherigen Unterricht, durch Lektüre und Studium in sich aufgenommen hat. (X, S. 495 f).

Damit steht die allgemeine Disposition von Descartes' Dialog klar vor uns. Wir sehen, daß er sich ein ganz bestimmtes didaktisches Ziel setzt; wir sehen, daß ihm ein ganz bestimmtes Bild von dem Schüler, an den er sich wenden will, vor Augen steht und wir sehen schließlich, daß er, ehe er mit seinem Unterricht beginnen kann, bestimmte Widerstände und Vorurteile zu besiegen hat – daß er sich einem *Gegner* gegenüber sieht, dessen Wirksamkeit er bekämpfen oder zum mindesten einschränken muß. Und nun können wir zu unserer anfänglichen Frage zurückkehren; zu der Frage, welcher *Epoche* von Descartes' Leben die „Recherche de la Vérité“ angehört? Dass die Schrift einer Zeit zuzuweisen ist, in der Descartes bereits im Besitz seines vollständigen Systems, insbesondere im Besitz seiner *Moralphilosophie* ist, haben wir gesehen. Und jetzt bedarf es nur noch einer ergänzenden Erwägung. Halten wir all das zusammen, was sich uns aus der inhaltlichen Analyse des Dialogs ergeben hat, so gewinnen wir damit nicht nur die Anschauung einer bestimmten *Lehre*, die Descartes vertritt, sondern zugleich mit ihr steigt vor uns auch das Bild einer konkreten *Situation* auf. Denn wann und wo sah sich Descartes vor die Aufgabe gestellt, unmittelbar als philosophischer

Lehrer zu wirken – wann sah er sich einem *Schüler* gegenüber, wie er in dem Dialog geschildert wird – und wann endlich mußte er mit bestimmten *Gegnern* rechnen, die er zu besiegen hatte, ehe sein Unterricht sich wirklich fruchtbar gestalten konnte?

Wir kennen nur *eine* Periode in Descartes' Leben, für die alle diese drei Voraussetzungen gleichmäßig zutreffen. Im Jahre 1648 war an Descartes die Einladung nach Stockholm an den Hof der Königin Christina ergangen. Als er sich nach langem Bedenken entschließt, dieser Einladung Folge zu leisten und als er, Ende September 1649, in Stockholm eintrifft, ist die erste Aufgabe, die ihn dort erwartet, den Unterricht Christinas zu übernehmen und sie in die Grundprinzipien seiner Philosophie einzuführen. Wird er dieser Aufgabe gerecht werden können – und ist die Königin für jene Art des Unterrichts, die er als die einzig-fruchtbare ansieht, und von der allein er sich eine wirkliche Erkenntnis verspricht, innerlich vorbereitet? Schon vor seiner Ankunft in Schweden hatten sich hierüber Zweifel in Descartes zu regen begonnen. In den Briefen an Chanut hat er diesen Zweifeln nur einen sehr vorsichtigen Ausdruck gegeben; aber sie klingen, trotz aller Zurückhaltung, immer wieder deutlich durch. Was Descartes befürchten mußte, war, daß die Einladung, die an ihn ergangen war, nur auf eine Art intellektueller Neugierde der Königin zurückzuführen sei. Er kannte Christina aus den Schilderungen Chanuts als eine geistig hochbegabte und als eine ungewöhnlich vielseitige Frau. Aber er sah gerade in der Beweglichkeit und Vielseitigkeit ihres Geistes eine Gefahr für seinen Unterricht. Denn für ihn galt das „*Non multa, sed multum*“ als die Grundmaxime, der er als Denker und

als Lehrer treu bleiben wollte. Sein Bestreben ging nicht auf Vielfältigkeit der Kenntnisse, sondern auf die Einfachheit und Einheit der Erkenntnis. Und er glaubte nicht, daß eine solche „Einfalt“ der Königin genügen würde; er meinte, daß sie, nach der Art ihres Geistes, auf sie eher abschreckend als anziehend wirken könne. „Die Erfahrung hat mich gelehrt“, – so schreibt er in einem Brief an Chanut vom 31. März 1649 – „daß selbst unter den Menschen, die hohe Geistesgaben und eine große Wißbegierde besitzen, nur sehr wenige die nötige Muße haben, um auf meine Gedanken einzugehen. Wie könnte ich dies also von einer Königin erhoffen, die sich mit so unendlich vielen anderen Dingen zu beschäftigen hat? Die Erfahrung hat mich ferner gelehrt, daß meine Lehren zwar auf den ersten Blick überraschend wirken, weil sie sich von der hergebrachten Auffassung sehr weit entfernen, daß man sie aber, nachdem man sie einmal erfaßt hat, so einfach und dem allgemeinen Menschenverstand so entsprechend findet, daß man ganz aufhört, sie zu bewundern, ja sogar sie hochzuschätzen; denn die Menschen sind nun einmal so geartet, daß sie nur das schätzen, was in ihnen irgend eine Bewunderung erregt und was sie noch nicht vollständig besitzen.“ (V, S. 327).

Der erste Eindruck, den Descartes bei seiner Ankunft in Stockholm von Christina selbst, von der Art ihrer geistigen Interessen und ihres gelehrten Studiums erhielt, war nicht geeignet, diese Zweifel in ihm zu zerstreuen. Denn er mußte sich sofort sagen, daß er von Christina jene völlige *Konzentration* auf das Studium der Philosophie, die er voraussetzen und fordern mußte, nicht erwarten könne. Er sah sich mit einem Male *anderen* Lehrern gegenüber, die ganz andere gelehrte Interessen

und ganz andere pädagogische Ideale vertraten. Diese anderen Interessen konnte er, von seinem Standpunkt aus, nur als wissenschaftliche Neugierde betrachten; und er fürchtete, daß bei Christina die Neugierde über die reine Wißbegierde siegen werde. „Die Königin“ – so schreibt Descartes unmittelbar nach seiner Ankunft in Stockholm an die Pfalzgräfin Elisabeth – „ist von einer außerordentlichen Neigung für gelehrte Studien erfüllt, aber da sie noch keine Kenntnis der Philosophie besitzt, so kann ich noch nicht darüber urteilen, ob sie an ihr Geschmack finden wird, ob sie die nötige Zeit auf sie verwenden kann und ob es mir möglich sein wird, ihr genugzutun und ihr irgendwie von Nutzen zu sein. Der große Eifer, den sie für gelehrte Studien fühlt, hat sie jetzt auch veranlaßt, die griechische Sprache zu erlernen und viele Bücher der alten Literatur zu sammeln; aber dies wird vielleicht vorübergehen.“ (V, S. 430).

Man sieht, aus diesem ersten Brief Descartes' aus Stockholm spricht zweifellos eine gewisse Enttäuschung – und diese kann auch durch all die entschiedenen Gunstbezeugungen, mit denen die Königin ihn aufgenommen hat, und durch die persönliche Bewunderung, die er für ihre hohen intellektuellen Gaben fühlt ¹²⁾, nicht völlig zurückgedrängt werden. Denn ihm ist es nicht um eine rein persönliche Beziehung zu Christina zu tun, sondern ihm liegt vor allem seine sachliche Aufgabe am Herzen. Und es drängen sich ihm Bedenken auf, ob er diese Aufgabe, so wie sie vor ihm steht und wie er sie nach seinen philosophischen Grundsätzen auffassen muß, wirklich erfüllen kann; ob es ihm gelingen wird, all die Widerstände, die er vor sich sieht, zu besiegen. Wir wissen, daß Descartes, allen derartigen Bedenken zum Trotz, die

Aufgabe in Angriff genommen, daß er begonnen hat, die Königin in die Grundgedanken seiner Philosophie einzuführen. Dürfen wir nicht annehmen, daß die „Recherche de la Vérité“ als Einführungsschrift für Christina bestimmt war, die den persönlichen Unterricht ergänzen oder den Plan für eben diesen Unterricht skizzieren sollte? Machen wir diese Annahme, dann rückt der gesamte Inhalt der Schrift in ein ganz neues Licht – und dann begreifen wir auch, daß und warum sie sich in ihrer Gesamthaltung, wie in vielen Einzelheiten, von allen anderen Schriften Descartes' unterscheidet. Wir begreifen, daß Descartes hier nicht nur als Philosoph, sondern als Pädagoge spricht; daß er nicht in erster Linie als Forscher, sondern als Lehrer wirken will. Und wir verstehen, warum er sich mit einer oft überraschenden Heftigkeit, mit einem wirklichen polemischen Eifer gegen andere Auffassungen und andere Zielsetzungen des Wissens zur Wehr setzt. Das „natürliche Licht“, das Licht der Vernunft allein, sollte Christina als Führer in der Erforschung der Wahrheit dienen, aber hierfür mußte erst alles entfernt werden, was Descartes nur als ein künstliches und trügerisches Licht anzusehen vermochte.

Entschließen wir uns zu dieser Erklärung, so schwindet damit eine Reihe von Schwierigkeiten, die wir sonst, bei der Lektüre von Descartes' Dialog, notwendig empfinden müssen: der Dialog reiht sich für uns ohne Mühe in das Ganze von Descartes' literarischem Schaffen ein. Wir können hier zunächst auf ein äußeres Moment hinweisen, das in diesem Zusammenhang seine Erklärung finden würde. Baillet bezeugt, daß Descartes nicht bei dem mündlichen philosophischen Unterricht Christinas stehen geblieben sei, sondern daß er ihn durch schrift-

liche Aufzeichnungen ergänzt habe, die er für die Königin verfaßt hat. Er spricht von „geheimen Denkschriften“ (*'certains petits mémoires secrets'*), die Descartes für Christina aufgesetzt habe „pour lui apprendre la manière de vivre heureuse devant Dieu et devant les hommes“. Charles Adam knüpft hieran die Frage, ob diese Denkschriften für uns endgültig verloren seien? ¹³⁾ Trifft unsere Annahme zu, so ließe sich diese Frage beantworten: in der „Recherche de la Vérité“ hätten wir dann eben diese für die Königin bestimmten Ausarbeitungen vor uns – wobei wir natürlich mit der Möglichkeit rechnen müßten, daß das Fragment, das sich in Descartes' Nachlaß vorgefunden hat, nur einen Teil, nicht das Ganze von ihnen bildet. Auf den ersten Blick scheint freilich die von Baillet gegebene Charakteristik wenig auf unseren Dialog zu passen; denn diese Charakteristik deutet eher auf eine religiöse oder moralische Erbauungsschrift hin als auf ein eigentlich-philosophisches Werk. Aber daß wir von Descartes etwas derartiges nicht erwarten können, liegt auf der Hand. Baillets Ausdrucksweise ist hier offensichtlich durch dieselbe Tendenz beeinflußt, die seine ganze Darstellung beherrscht. Er schreibt als frommer Katholik, und sein Hauptbestreben geht dahin, Descartes' Frömmigkeit und Rechtgläubigkeit überall ins hellste Licht zu stellen. Nicht mit Unrecht hat man von Baillets Biographie gesagt, daß er in ihr eher das Leben eines Frommen, als das eines Philosophen geschildert habe. Berücksichtigen wir diesen Umstand, so trifft in der Tat alles, was Baillet von den für Christina bestimmten Memoiren sagt, auf die „Recherche de la Vérité“ zu, wobei man sich freilich vergegenwärtigen muß, daß das uns erhaltene Fragment nur einen unvollkommenen Einblick

in das Ganze gewähren kann. Dieses Ganze enthielt in der Tat, wie wir uns erinnern, den Plan eines vollständigen philosophischen Unterrichts, der auch den Beweis der ethischen Grundwahrheiten in sich schließen sollte. (Vgl. ob. S. 122 f.) Der Erkenntnislehre sollte ausdrücklich eine *Sittenlehre* zur Seite treten. Nicht nur Wahrheit und Irrtum, sondern auch Tugend und Laster sollten scharf von einander geschieden werden, und diese Sonderung sollte nicht auf Grund bloßer Meinungen oder auf Grund der überlieferten Morallehren erfolgen, sondern auf der Einsicht in die Notwendigkeit bestimmter sittlicher Grundprinzipien beruhen. Damit soll der Zögling erst seine innere Ruhe finden; ja, es wird ihm versprochen, daß alsdann auch sein Wissensdurst sich nicht mehr so heftig und leidenschaftlich äußern werde, wie vorher; er werde lernen, auch hierin das rechte Maß zu bewahren und die schlichte Weisheit der vielfältigen Wissenschaft vorzuziehen (X, S. 506). Man sieht, der Unterricht, den Descartes verspricht, ist keineswegs einseitig theoretisch oder intellektualistisch orientiert. Er beginnt mit bestimmten theoretischen Grundwahrheiten; aber er hält das Ziel, zu einer Erkenntnis des „höchsten Gutes“ zu gelangen und damit einen sicheren Maßstab der *Lebensführung* zu gewinnen, fest und unbeirrbar im Auge¹⁴). Und dieser Betrachtung, die sich auf den *Inhalt* des Dialogs bezieht, können wir eine *stilistische* Beobachtung an die Seite stellen. Diese Beobachtung ist schon von Ch. Adam gemacht worden. Er findet mit Recht, daß in der „Recherche de la Vérité“ ein auffallend leichter und natürlicher, ein bisweilen sogar spielerischer Ton herrscht: ein Ton, der nichts von einem Pedanten an sich hat, sondern eher an einen Vornehmen oder Hofmann

erinnert. Er neigt infolgedessen zu der Annahme, daß der Dialog der Jugend Descartes' angehört. Aber ist diese Folgerung zwingend? Man wird zugestehen, daß die früheren Werke Descartes', daß der „*Traité du Monde*“ oder der „*Discours de la Méthode*“ in einem leichten und natürlichen Stil geschrieben sind – aber können wir in ihnen einen spielerischen Ton (*ton naturel, aisé, enjoué même à l'occasion*)¹⁵⁾ gewahr werden und führt Descartes in ihnen jemals die Sprache des Hofmannes? Welcher Anlaß und welcher Grund hätte für ihn bestehen können, eine solche Sprache zu führen? Stellen wir uns jedoch vor, daß die „*Recherche de la Vérité*“ in Stockholm verfaßt ist und daß sie für Christina bestimmt war, so versteht man sofort diesen Anlaß; ja man versteht sogar die Notwendigkeit für Descartes, hier in einem anderen Ton als in dem seiner systematischen Hauptschriften zu sprechen. Er mußte sich einen „*honnête homme*“ als Hörer denken, und wir haben am Beispiel des Chevalier de Méré und am Beispiel Pascals gesehen, daß dieser Begriff für das 17te Jahrhundert dem Begriff des „*homme de métier*“ direkt zuwiderlief und ihn geradezu ausschloß. „*C'est un malheur aux honnêtes gens*“ – so heißt es einmal bei de Méré – „*d'être pris à leur mine pour des gens de métier; et quand on a cette disgrâce, il s'en faut défaire à quelque prix que ce soit*“. Die Sprache des Gelehrten oder des Philosophen „vom Fach“ durfte also Descartes der Königin gegenüber nicht annehmen; er hätte damit nicht nur der höfischen Sitte, sondern auch seiner eigenen konkreten Aufgabe und dem pädagogischen Ideal, das er vertrat, zuwiderhandeln müssen.

Und noch eine andere Schwierigkeit, die Adam erhob, läßt sich, vom Standpunkt unserer An-

nahme aus, beheben. Er findet es schwer vorstellbar, daß die „Recherche de la Vérité“ der Zeit nach 1646 angehöre, daß sie um diese Zeit, in der sich so viele andere Arbeiten Descartes' zusammendrängen, in Holland niedergeschrieben worden sei. Als einen Hauptgrund gegen diese Annahme macht er mit Recht geltend, daß sich in den Briefen Descartes', die aus Holland geschrieben sind, keinerlei Hindeutung auf den Dialog findet. Hat Descartes aber mit der Ausarbeitung des Dialogs erst in Stockholm begonnen, und war er von ihm in erster Linie für die private Unterweisung der Königin bestimmt, so erklärt sich dieses Schweigen sofort. Denn aus dieser Zeit haben wir nur ganz wenige Briefe Descartes' – und diese sind nicht an jene vertrauten Freunde gerichtet, denen er über seine literarischen Arbeiten und Pläne zu berichten pflegte. Das „argumentum e silentio“ spricht daher gegen die Abfassung des Dialogs in Holland; aber es steht seiner Niederschrift in Stockholm nicht entgegen, sondern kann eher dazu dienen, sie zu bestätigen.¹⁶⁾ Auch eine andere Frage, die sich uns bei der Lektüre des Dialogs aufdrängt, ließe sich jetzt beantworten. Warum hat Descartes jenen umfassenden Entwurf, den der Anfang des Dialogs enthält, nicht ausgeführt – warum ist er nicht von einer Darstellung seiner Erkenntnislehre und Metaphysik zur Darstellung seiner Naturphilosophie und Ethik weitergeschritten? Trifft unsere Annahme zu, so wissen wir den Grund dafür: sein vorzeitiger Tod verhinderte die Vollendung des Werkes. Bei alledem verhehlen wir uns natürlich nicht, daß sich ein zwingender dokumentarischer *Beweis* für die Abfassung der Schrift in den letzten Monaten von Descartes' Leben, der Natur der Sache nach, nicht führen läßt.

Aber wenn wir all die angeführten Momente zusammenhalten, so werden wir sagen dürfen, daß mit ihnen ein mittelbarer Beweis gegeben ist, und daß nicht nur der Stil der „Recherche de la Vérité“, sondern gewissermaßen auch die ganze geistige Atmosphäre, die wir in ihr spüren, für unsere Annahme spricht.

2.

Stellen wir uns nun auf den Boden dieser Annahme, so rückt damit der Dialog Descartes' in ein neues Licht. Wir besitzen in diesem Falle an ihm nicht nur ein systematisches, sondern auch ein wichtiges *biographisches Dokument*. In rein systematischer Hinsicht lehrt uns der Dialog, so deutlich ihm der Stempel des Cartesischen Geistes aufgeprägt und so klar in ihm die Grundgedanken der Cartesischen Philosophie entwickelt sind, nichts prinzipiell-Neues. Der Beweisgang schließt sich eng an den der „Meditationen“ und der „Prinzipien“ an, und wir finden in ihm nichts, was uns nicht aus diesen Schriften bekannt und vertraut wäre. Aber als biographisches Zeugnis betrachtet würde der Dialog eine ganz andere Bedeutung für uns gewinnen, und in dieser Hinsicht müßten wir ihm einen weit größeren Erkenntniswert beimessen. Denn er könnte uns dann zur Aufhellung der letzten Periode von Descartes' Leben dienen, über die wir nur spärliche und ungenügende Zeugnisse besitzen. Die folgenden Betrachtungen wollen versuchen, diese Zeugnisse mit bestimmten Zügen, die uns in der „Recherche de la Vérité“ entgegentreten, zu vergleichen, um zu sehen, ob sie dadurch eine Bestätigung oder eine Ergänzung erhalten können.

Als Descartes Ende September 1649 in Stockholm eintrifft, da sieht er sich sofort in einen gefährlichen Kampf verwickelt. Er hat diesen Kampf gewissermaßen gegen zwei Fronten zu führen und er findet sich einer doppelten Phalanx von Gegnern gegenüber. Die einen sind diejenigen, die in allen wissenschaftlichen Grundfragen die Methode der scholastischen Begriffsbildung als höchste Autorität anerkennen und jedes andere Verfahren als unwissenschaftlich, als „dilettantisch“ verdächtigen. Es sind weniger die Theologen und Physiker als die *Ärzte* gewesen, die in dieser Hinsicht die Cartesische Philosophie als gefährliche Neuerung ansahen, die es mit allen Mitteln zu bestreiten galt. Wie sehr die Medizin des 17ten Jahrhunderts noch mit scholastischen Begriffen durchsetzt war, und wie diese letzteren sowohl der Forschungsart wie der Lehrart das Gepräge gaben, – dies kann man sich an Molières „Malade imaginaire“ vergegenwärtigen. So grotesk uns heute das Bild erscheinen mag, das Molière hier entworfen hat, so ist es doch keineswegs eine bloße Karikatur; es ist unmittelbar nach der Wirklichkeit gezeichnet. Descartes ist auf seinem Wege wiederholt gelehrten Männern begegnet, die seine Lehre mit eben jenen Argumenten bestritten, die Molière in der berühmten Schlußzene des „Malade imaginaire“ seine *Ärzte* vorbringen läßt. Der Arzt Fromondus, der gegen Descartes für das Recht der scholastischen Medizin eintrat, nimmt als Ursache des Schmerzes eine eigene „qualitas dolorifica“ an, und Plempius hat in den „Fundamenta Medicinae“, die er im Jahre 1638 herausgab, der Lehre vom Blutkreislauf zwar zugestimmt, aber zugleich betont, daß eine Erklärung des Phänomens ohne Annahme einer „vis pulsifica“ nicht möglich sei¹⁷⁾. Es ist

verständlich, daß die Ärzte, die dieser Gedankenrichtung anhängen, in Descartes' Lehre nichts anderes als den Umsturz der gesamten medizinischen Wissenschaft sehen und daß sie ihn selber fast als einen Charlatan verdächtigen mußten: hatte doch schon der „Discours de la Méthode“ die Hoffnung ausgesprochen, daß es mit Hilfe der neuen Philosophie gelingen werde, die Medizin aus einer rein spekulativen Lehre zu einer praktischen Lehre zu machen, die den Menschen zum Herrscher über die Natur erheben, eine Fülle von Krankheiten verhindern, ja auch die Grenze des Lebens weit hinausschieben werde (VI, 61 ff.). Und wir wissen zufällig, daß Descartes, ebenso wie er sich nicht scheute, seine Abneigung gegen die philologischen Lehrer Königin Christinas unverhohlen zu zeigen, so auch mit seinen Sarkasmen gegen die traditionelle ärztliche Kunst vor ihr nicht zurückhielt. Er liebte es, das Wort des Kaiser Tiberius zu zitieren, daß, wer ein Alter von 30 Jahren erreicht habe, genügend Erfahrung besitze, um sein eigener Arzt zu sein. Er erklärte dieser Ansicht völlig beizustimmen; ein Mensch von einigem Geist und einiger Beobachtungsgabe wisse besser, was für seine Gesundheit zuträglich sei, als der gelehrteste Arzt (IV, S. 329 f.). Derselbe Ausspruch des Tiberius und dieselbe Nutzenanwendung findet sich in den „Maximen“, die Königin Christina am Ende ihres Lebens aufgezeichnet hat¹⁸). Den Ärzten, die in Stockholm am Hofe der Königin Christina wirkten, stand all dies lebhaft vor Augen – und zwischen ihnen und Descartes kam es alsbald zu einem heftigen Kampf. Einer der erbittertesten Gegner war der Leibarzt der Königin, Johann van Wullen, der sich durch Descartes' Geringschätzung der traditionellen medizinischen Wissenschaft aufs schwerste

beleidigt fühlte. Er hatte die Berufung Descartes' nach Stockholm um jeden Preis zu hintertreiben gesucht, da er befürchtete, daß dessen Lehre das Ansehen der medizinischen Wissenschaft schädigen und seinem eigenen Rufe Eintrag tun werde. In der letzten schweren Krankheit Descartes' sandte ihm die Königin, die um seinen Zustand in Sorge war, van Wullen zur Behandlung. Aber noch am Krankenbett selbst brach der Zwist aus: Descartes weigerte sich, sich der Behandlung van Wullens zu unterwerfen, und dieser verließ ihn in heftigem Zorn ¹⁹⁾.

In welchen Formen dieser Kampf der zünftigen Medizin gegen Descartes geführt wurde und in wie rücksichtsloser und schonungsloser Weise er sich nicht nur gegen seine Lehre, sondern auch gegen seine Person richtete, dafür läßt sich noch eine andere charakteristische Tatsache als Beispiel anführen. Kurz nach dem Tode Descartes' hat Hermann Conring eine satirische Grabschrift verfaßt, in welcher Descartes wegen seiner angeblichen Kunst, das menschliche Leben zu verlängern, verspottet wird. Am Schluß dieser Grabschrift wird gesagt, man müsse Descartes um seines frühen Todes willen glücklich preisen; sei er doch dadurch dem Schicksal entgangen, seinen Ruhm zu überleben und den völligen Ruin seiner Lehre mit ansehen zu müssen ²⁰⁾. Einer Äußerung dieser Art brauchte man keinerlei ideengeschichtliche Bedeutung beizulegen, wenn man in ihr lediglich einen Ausdruck des Unverständnisses oder des persönlichen Neides sehen dürfte. Aber Conring gehört keineswegs zu jenen beschränkten Geistern, die ängstlich am Alt-Überlieferten festhalten, weil es ihnen selbst an wissenschaftlicher Originalität und an selbständigen Ideen gebricht. Das

Gegenteil ist vielmehr der Fall. Er war einer der angesehensten Mediziner seiner Zeit und wurde im Jahre 1650 von Königin Christina zu einem ihrer Räte und zu ihrem Leibarzt ernannt ²¹⁾. Auch um die theoretische Entwicklung der Heilkunde hat er sich entschiedene Verdienste erworben; er war einer der ersten, der die Bedeutung von Harveys Entdeckung des Blutkreislaufs erkannte und durch eine Schrift, in der er eine Darstellung und Erläuterung dieser Entdeckung gab, wesentlich dazu beitrug, ihr Eingang zu verschaffen ²²⁾. Aber die Medizin ist nur eines, und kaum das wichtigste, der Gebiete, in denen Conring sich betätigt hat. Er hat eine große Zahl von Arbeiten philosophischen, theologischen, historischen und juristischen Inhalts verfaßt. Seine wissenschaftlichen Interessen und seine Kenntnisse waren von wahrhaft enzyklopädischer Natur: er erinnert in dieser Hinsicht geradezu an Leibniz, dessen Vorgänger man ihn oft genannt hat ²³⁾. Seine Leistungen auf dem Gebiet der deutschen Rechtsgeschichte und auf dem der Staatswissenschaft haben neue Wege erschlossen und gelten noch heute als bahnbrechend ²⁴⁾. Bei alledem aber blieb Conring strenger Aristoteliker. Die neuere Philosophie hat er immer energisch abgelehnt. „Nova quæque habent facilem imperiti vulgi assensum“ – so schrieb er noch im Jahre 1671 an Leibniz – „sed brevi iterum evanescent et a veteris Philosophiæ gnaris statim in ipsa janua rejiciuntur, interdum cum risu et quadam ignominia“ ²⁵⁾. Als eine solche schnell vorübergehende Modeerscheinung hat Conring auch den Cartesianismus betrachtet. Und noch nach mehreren Jahrzehnten hatte der Kampf gegen diesen letzteren nichts von seiner Schärfe verloren. In Uppsala entbrannte, nach einer ersten Fehde während der

DESCARTES' „RECHERCHE DE LA VÉRITÉ“

Jahre 1662–1668, ein neuer, heftiger Streit zwischen der theologischen und philosophischen Fakultät über die Lehre Descartes', der von 1686 bis 1689 dauerte. Eine Versammlung von Vertretern der schwedischen Geistlichkeit, die während eines Reichstags in Stockholm zusammentrat, griff in die Fehde ein und forderte, in einer Eingabe an den König, das völlige Verbot der Cartesischen Philosophie auf den schwedischen Universitäten. Karl XI. setzte eine Kommission ein, die die Frage prüfen und entscheiden sollte. Das Urteil dieser Kommission wurde im Jahre 1689 gefällt; es lautete dahin, daß der Philosophie „ein freier Lauf verstattet werden solle, die Wahrheit mit guten Gründen und Experimenten zu erforschen und zu bestreiten, wie auch alle löblichen Wissenschaften zu verbessern“, nur solle sie keine Freiheit haben, etwas zu lehren, was dem christlichen Glauben oder der heiligen Schrift widerstreite; auch solle nichts, wovon in der Bibel gehandelt wird, der philosophischen Kritik unterzogen werden ²⁶).

Mit welcher Intensität der Streit zwischen der scholastisch-Aristotelischen und der Cartesischen Physik noch am Ende des 17ten Jahrhunderts fortbestand und wie lebhaft er die Gemüter beschäftigte, geht aus einer seltenen Schrift hervor, die im Jahre 1695 erschienen ist. Ich will ihren Inhalt hier kurz skizzieren, da die Schrift ein kaum bekanntes, aber in ideengeschichtlicher Hinsicht höchst merkwürdiges und interessantes Dokument ist. Sie führt den Titel „Histoire de la Conjuratation faite a Stokolm (sic) contre Mr. Descartes“ ²⁷) und schildert zu Beginn, wie Descartes', der auf Grund seines wissenschaftlichen Genies und des hohen Ruhmes, den er sich erworben, von Königin Christina nach Schweden berufen

worden ist, dort ruhig und friedlich lebt, als eines Tages eine sehr gefährliche Verschwörung wider ihn ausbricht. An ihrer Spitze stehen gewisse Naturqualitäten, die es Descartes nicht verzeihen können, daß er in seinem neuen „Roman der Natur“ ihren Wert gröblich verkannt habe. Die Wärme vor allem übernimmt die Führung, und auf ihren Vorschlag wird eine allgemeine Versammlung der substantiellen Formen, der „Accidenzen“ und der „okkulten Qualitäten“ einberufen. Sie alle erheben stürmische Klagen gegen Descartes, der in seinem Hochmut und seiner Verblendung so weit gegangen sei, daß er alle in der Versammlung anwesenden Wesenheiten aus der Natur verbannt und sie aus der Zahl der Kategorien gestrichen hätte. Man müsse ihm beweisen, daß diese von ihm geleugneten Wesen nicht nur existierten, sondern auch die Kraft besäßen, ihn zu Grunde zu richten. Die Kälte, als erklärte Feindin der Wärme, erhebt hiergegen zunächst Widerspruch. Sie führt aus, daß Descartes keineswegs die Existenz der Qualitäten leugnen wollte, sondern nur versucht habe, sie in einfacherer und befriedigenderer Weise als bisher zu erklären. Aber diese Verteidigung erweckt von neuem einen Sturm der Entrüstung. Was solle daraus werden, wenn man den Qualitäten das wesentliche Privileg nähme, das ihnen bisher alle Philosophen zugestanden hätten: das Privileg, ihrem Wesen nach dunkel und unbekannt zu sein? Würden sie nicht um all die Bewunderung, die sie früher bei den Menschen genossen hätten, gebracht werden, wenn Descartes die einfachen mechanischen Ursachen, die ihnen zu Grunde liegen, aufdeckte und damit ihr Verständnis einem jeden zugänglich machte? Noch energischer sprechen sich die Pflanzen und Tierseelen, die „âmes végéta-

tives“ und die „âmes sensibles“ gegen Descartes aus. Sie erklären es als töricht und vermessen, daß er es gewagt habe, alles Leben aus der Natur zu entfernen und diese in einen seelenlosen Mechanismus zu verwandeln. Noch einmal erhebt sich die Bewegung als Fürsprecherin Descartes'. Sie ist stolz darauf, daß Descartes sie als die einzige Ursache alles Naturgeschehens erklärt hat und sie tritt auf der anderen Seite für den wissenschaftlichen Fortschritt ein. Was solle daraus werden, wenn der Geist des Menschen zum Stillstand verurteilt wäre, wenn es ihm nicht erlaubt sein sollte, über die Meinungen der Alten hinauszugehen? Aber auch diese Verteidigung wird abgewiesen. Die Gegner Descartes' weisen die Bewegung darauf hin, daß auch sie von ihm nicht besser als die anderen behandelt worden sei: habe er sie doch keineswegs als ein selbständiges für sich bestehendes Wesen anerkannt, sondern sie als eine bloß zufällige Bestimmung, als einen einfachen „Modus“ der Materie erklärt. So ist die Übereinstimmung erreicht, und es wird zur Abstimmung geschritten, in der Descartes einmütig des Todes schuldig befunden wird. Es erhebt sich noch ein kurzer Wettstreit, wer von den Anwesenden das Urteil vollstrecken solle. Die Wärme siegt – und sie tötet Descartes durch das Fieber. „Il vaut mieux“, – so lautet die Lehre, die sich aus alledem ergibt – „marcher sûrement dans le chemin que les Anciens nous ont tracé que de s'exposer à mille périls en suivant des routes nouvelles“. Dies alles ist natürlich nicht nur Satire, sondern es ist burleske Übertreibung; aber es zeigt, wie lange die Erinnerung an die Kämpfe zwischen Descartes und der scholastischen Medizin noch weiterwirkte.

Halten wir uns dies gegenwärtig und nehmen wir nun

wieder Descartes' „Recherche de la Vérité“ zur Hand, so glauben wir in dieser Schrift oft deutlich den Nachhall dieser Streitigkeiten zu spüren. Zwar lassen sich die Kämpfe, die Descartes wider die Scholastik und wider die Bewunderer der Alten zu führen hatte, nicht auf eine bestimmte Epoche seines Lebens begrenzen. Sie durchziehen sein ganzes Leben und sie werden um so schärfer, je weiter der Ruhm von Descartes' Lehre sich ausbreitet. Aber der *Ton* der Polemik ist ein ganz anderer in der „Recherche de la Vérité“ als in allen sonstigen Schriften Descartes'. Wenn er sonst auf dem Gebiet der Physik oder der Medizin seinen scholastischen Gegnern begegnete, so nahm er nicht nur ruhig und gelassen alle ihre Einwände auf ²⁸⁾, sondern er liebte es bisweilen, sich ihrer Art der Argumentation anzubequemen und sie mit denselben Waffen zu bestreiten, die sie wider ihn anwandten. In seiner Auseinandersetzung mit dem Physiker und Astronomen Jean Baptiste Morin, die er im Jahre 1637 geführt hat, geht Descartes völlig auf dessen Denkart ein. Morin selbst und Mersenne äußern ihr Erstaunen darüber, wie gewandt Descartes die Regeln der scholastischen Logik zu handhaben wußte. Morin verlangte, daß jeder Terminus, der in der Diskussion gebraucht wurde, nach „Genus“ und „Differenz“ definiert, und daß jede Schlußfolgerung in strenger Weise als ein „argumentum in forma“ bewiesen werde. Descartes widerstreitet beiden Forderungen keineswegs, ja er scheint Morin an scholastischer Spitzfindigkeit noch überbieten zu wollen ²⁹⁾. Den offenen Kampf gegen die Scholastik hat Descartes schon deshalb gescheut, weil er allen Streitigkeiten mit der herrschenden Theologie sorgsam aus dem Wege ging. In einem Brief vom Jahre 1645 erklärt er

ausdrücklich, daß und warum er bisher keinen offenen Angriff gegen die Schulphilosophie unternommen habe. Er wollte insbesondere die Empfindlichkeit der Jesuiten schonen, durch deren Vermittlung er seiner eigenen Lehre Eingang im philosophischen Unterricht zu verschaffen hoffte ³⁰). Auch in pädagogischer Hinsicht war Descartes kein Verächter und kein abgesagter Feind der Scholastik. Er hat den Unterricht in der scholastischen Philosophie, den er selbst in seinen Jugendjahren erhalten hatte, nicht vergessen und auch später noch zur ersten Einführung empfohlen. Als sich, im Jahre 1638, ein Vater von ihm Ratschläge bezüglich der Erziehung seines Sohnes erbat, schrieb Descartes ihm, daß er zwar nicht alles, was die Schulphilosophie lehre, für ein Evangelium ansehe, daß er es aber für sehr nützlich halte, den ganzen Kursus derselben, so wie er im Jesuitencollegium von La Flèche gelehrt werde, durchzumachen. Später freilich müsse man sich über die „Pedanterie“ erheben, um sich zum Gelehrten echten Schlages (*savant de la bonne sorte*) zu machen ³¹). So hat es denn Descartes auch nicht verschmäht, gelegentlich das Ganze seiner Philosophie in streng schulmäßiger Form darzustellen ³²) In der „Recherche de la Vérité“ aber ist von einer derartigen Nachgiebigkeit keine Spur zu bemerken. Descartes wird nicht müde, die traditionelle logische Schullehre zu bekämpfen. Gegen das Cartesische „Cogito ergo sum“ wendet Epistemon im Dialog ein, daß der in ihm enthaltene Syllogismus nicht schlüssig sei, solange man keine strenge Erklärung, eine Erklärung *per genus proximum et differentiam specificam* von dem, was das „Denken“, und von dem, was das „Sein“ ist, gegeben habe. Aber Descartes weist eine solche Forderung als absurd

ab. Auf diesem Wege läßt sich kein Ende absehen; wenn wir, um einen bestimmten Begriff zu verstehen, die ganze Stufenleiter der übergeordneten Begriffe hinaufsteigen müßten, wenn wir alle jene Verzweigungen von ihm kennen müßten, wie sie sich in der berühmten „arbor Porphyrii“ darstellen – so wäre die Aufgabe unvollendbar und in sich widerspruchsvoll. Aber all das wird von Descartes gewissermaßen mit einem einzigen Federstrich ausgelöscht, indem er an die Stelle dieser logisch-diskursiven Klarheit die intuitive Klarheit, die Gewißheit auf Grund der klaren und deutlichen Ideen setzt. Die logische Schulweisheit führt auf einen unendlichen Regreß. Was hilft es uns, den Menschen als „vernünftiges Tier“ zu definieren, so lange wir nicht die Bedeutung der Begriffe „Vernunft“ und „Tier“ kennen? Und um uns dieser Bedeutung zu versichern, müßten wir, wenn wir der hier gegebenen Vorschrift treu bleiben wollten, das Tier als „corpus animatum“, den Körper als „substantia corporea“ u. s. f. erklären. Damit würden wir endlos in der Zergliederung bloßer Begriffe umhergetrieben, ohne jemals auf einen festen Grund der Gewißheit zu stossen. Aber all dem entgehen wir mit einem Schlage, sobald wir vor der echten Evidenz und der Grundquelle dieser Evidenz stehen. Denn hier „sehen“ wir die Wahrheit und sind von ihrem Licht durchdrungen. Niemand, mag er noch so beschränkten Geistes sein, braucht darüber belehrt zu werden, was der Zweifel und was das Denken sei; er braucht nur den *Akt* des Zweifels und den des Denkens in sich zu vollziehen, um darüber eine Klarheit zu gewinnen, die durch keine noch so gelehrte Definition und keine noch so subtile Begriffsunterscheidung überboten werden kann ³³).

Die andere Gruppe von Gegnern, der Descartes sich gegenüber sah, und deren Ansturm er zu bestehen hatte, waren die Männer, die die Königin als ihre Lehrer im Griechischen berufen hatte. Und hier handelte es sich nicht nur um einen Streit zwischen Personen, sondern um eine wichtige und wesentliche prinzipielle Entscheidung. Der Kampf mußte gewissermaßen in das eigene Innere Christinas verlegt und von dieser selbständig entschieden werden. Denn die Bildung, die Christina sich vor ihrer Begegnung mit Descartes angeeignet hatte, war nicht nur *geteilt* zwischen philosophischen und philologischen Interessen, sondern sie kannte auch rein begrifflich den Unterschied kaum, der zwischen beiden besteht. Eine „moderne“ Philosophie – eine Philosophie, die die Autorität der Antike verwirft, die sich auf eigene Füße stellen und ganz von vorn beginnen will – war der Königin bisher nicht begegnet. Der *Begriff* der Philosophie selbst war für sie an die Namen Platon und Aristoteles, und ebensowohl an die Namen Seneca, Epiktet, Marc Aurel geknüpft. Wenn sie griechische Studien trieb, so waren es sicherlich nicht rein gelehrte oder antiquarische Interessen, die sie dazu antrieben. Sie wünschte, ihre Lieblingsautoren im Urtext zu lesen und wollte insbesondere die Klassiker der Stoischen Philosophie aus den Quellen selbst kennen lernen. Aber wenn sie sich der Führung Descartes' anvertraute, so mußte sie diesem Wunsch entsagen. Für Descartes gab es hier kein Kompromiß; denn für ihn bedeutete das Festhalten an der philosophischen Tradition nur eines jener „Vorurteile“, die uns von Jugend an durch eine falsche Erziehung eingepflanzt worden sind, und mit denen wir brechen müssen.

Daß Descartes der Königin gegenüber aus dieser Anschauung keinen Hehl machte, ist uns durch mehrfache Zeugnisse bekannt. Nach zeitgenössischen Berichten hat Descartes an Königin Christina die Frage gerichtet, ob sie sich nicht schäme, ihre Zeit mit derlei Nichtigkeiten zuzubringen, wie es die Erlernung der griechischen Sprache sei. Er selbst habe während seiner Schulzeit ebenfalls derartige Studien betrieben, aber er habe sich später, im reifen Mannesalter, dazu beglückwünscht, ihnen entwachsen zu sein. Ob das Wort wirklich in solcher Schärfe gesprochen worden ist, wie es hier wiedergegeben wird ³⁴⁾, wird man bezweifeln dürfen. Aber aus seiner Gegnerschaft gegen ihren bisherigen Bildungsgang hat Descartes der Königin sicherlich keinen Hehl gemacht. Denn seine erste unerläßliche Aufgabe bestand nach seiner Auffassung eben darin, mit einem scharfen Schnitt das Band zu zerschneiden, das bisher für Christina das Studium der Philosophie mit dem der Antike verknüpft hatte. Und dieser Versuch mußte dem heftigsten Widerspruch von seiten der Männer begegnen, die die humanistischen Studien Christinas geleitet hatten. In der Tat wissen wir, daß diese Männer, insbesondere Isaac Vossius, Descartes diese Haltung niemals verziehen haben. Sie sahen in ihr nichts anderes als den Ausdruck persönlicher Feindschaft und bemühten sich mit allen Kräften, die Königin von seiner Lehre fernzuhalten und sie auf ihre Seite hinüberzuziehen ³⁵⁾. Es entwickelte sich ein förmlicher Krieg zwischen dem Philosophen und den „Grammatikern“ – ein Krieg, der von seiten der letzteren mit solcher Heftigkeit geführt wurde, daß später beim Tode Descartes' das absurde Gerücht aufkommen konnte, die Grammatiker, die „Griechen“ hätten

ihn vergiftet³⁶). Die Spannung zeigte sich jedenfalls vom ersten Tage an – und es ist kein Zweifel, daß sie Descartes' Wirksamkeit als philosophischer Lehrer wesentlich erschweren mußte.

Wenn wir dies alles im Auge behalten und wenn wir nun abermals Descartes' „Recherche de la Vérité“ aufschlagen, so scheint es, als ob wir in dieser Schrift wieder deutlich den Nachhall auch dieser Kämpfe spürten. Denn mit äußerster Schärfe werden hier zwei Formen des Wissens geschieden, die mit einander nicht vereinbar sind. Die eine begnügt sich mit der bloßen Aufhäufung von Kenntnissen, die andere strebt nach echter Erkenntnis. Die eine stützt sich auf historische Zeugnisse, die immer zweifelhaft bleiben müssen, oder denen doch im besten Falle nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit zukommen kann; die andere gründet sich auf sichere und unanfechtbare Beweise. Die eine bleibt bei zusammenhanglosen Einzelheiten stehen, die andere strebt zum System und findet das System. Zwischen beiden Wegen hat der menschliche Geist zu wählen – und die Wahl kann ihm nicht schwer werden. Denn was gewinnt er und was hat er zu erwarten, wenn er sich der bloßen Neugier überläßt, wenn er Fakten auf Fakten häuft? Eine wirkliche Befriedigung kann ihm hieraus niemals erwachsen; denn auf eine Tatsache, die man weiß, kommen Tausende und Abertausende, die man nicht weiß. Die Vollendung des Wissens kann nicht in seiner schrankenlosen Ausbreitung, sondern nur in seiner Begrenzung gefunden werden, und diese Begrenzung bedeutet seine Rückführung auf allgemeine und sichere Prinzipien. Bei ihnen und nur bei ihnen kann der menschliche Geist sich beruhigen. Wer hingegen seinen Wissensdurst dadurch zu stillen sucht,

daß er immer größeren Wissensstoff anhäuft, der gleicht den Danaiden; er schöpft aus leckem Faß. Auf der andern Seite aber kann die Natur das Streben nach Erkenntnis nicht in uns gelegt und uns zugleich jeden Zugang zur Wahrheit verschlossen haben. „Was mich anlangt“ – so sagt Eudoxe im Dialog – „so bin ich davon überzeugt, daß, wie es in jedem Lande genügend Früchte und genügend Bäche und Quellen gibt, um jedermanns Hunger und Durst zu stillen, es auch genug Wahrheiten in jedem Gebiet gibt, um den Wissensdrang der gesunden Seelen zu befriedigen. Und mir scheint, daß der Geist derer, die unablässig von einer unstillbaren Neugierde gepeinigt werden, sich in keinem besseren Zustande befindet, als der Körper der Wassersüchtigen. Ich wenigstens verspüre keinerlei Leidenschaft in mir, ständig etwas Neues zu lernen und bin mit der geringen Erkenntnis, die ich besitze, so zufrieden, wie Diogenes es in seinem Faß war, ohne daß ich hierfür seiner Philosophie bedürfte. Mein Geist verfügt nach seinem Gefallen über alle Wahrheiten, die er auf seinem Wege findet; aber er denkt nicht daran, daß es außerhalb desselben noch andere Wahrheiten zu entdecken gibt. Er genießt in sich dieselbe Ruhe, die der König eines Landes genießen würde, das dermaßen von allen anderen getrennt wäre, daß er sich einbilden könnte, außerhalb seines Gebiets gäbe es nichts anderes mehr als unfruchtbare Wüste und unbewohnbares Gebirge.“ (X, 501).

Das Gebiet, in dem Descartes' Geist sich heimisch fühlt und in dem er seine Ruhe gefunden hat, ist das Gebiet der „ewigen Wahrheiten“ – der Wahrheiten der Mathematik und Metaphysik, die auf den klaren und deutlichen Ideen unseres Verstandes und auf seinen allgemeingül-

tigen und notwendigen Urteilen beruhen. Er fühlt keine Versuchung, diesen Kreis zu verlassen und sich in der unbegrenzten Menge der „zufälligen Wahrheiten“, der bloßen Tatsachenwahrheiten zu verlieren. „Damit Ihr wißt, welcher Art die Lehre sein wird, die ich Euch verspreche“ – so sagt Eudoxe im Dialog zu seinem Schüler Poliandre – „so wünsche ich, daß Ihr auf den Unterschied achtet, der zwischen den Wissenschaften auf der einen Seite und all jenen bloßen Kenntnissen besteht, die ohne jede vernünftige Schlußfolgerung gewonnen werden können. Von letzterer Art sind die Sprachen, die Geschichte, die Geographie und überhaupt alles, was nur von der Erfahrung abhängt. Ich gebe völlig zu, daß das Leben keines Menschen hinreichen würde, um die Kenntnis aller Dinge, die es auf der Welt gibt, zu gewinnen; aber ebensowenig bin ich auch davon überzeugt, daß es Torheit wäre, etwas Derartiges zu wünschen.“ Für die wahre Bildung eines „honnête homme“ ist es daher ebensowenig erforderlich, das Griechische oder Lateinische zu beherrschen, wie irgend einen einzelnen Dialekt, etwa die Mundart des bas breton zu kennen; er braucht ebensowenig die Geschichte des deutschen Kaiserreichs wie die des kleinsten Staats in Europa zu kennen; er soll lediglich darauf achten, seine Muße auf edle und nützliche Gegenstände zu verwenden und sein Gedächtnis nicht mehr als unbedingt notwendig zu belasten. „Ich aber werde glauben, mein Versprechen erfüllt zu haben, wenn ich Euch die Wahrheiten darlege, die sich aus dem, was jedermann bekannt ist und was einem jeden zur Verfügung steht, ableiten lassen, und Euch dadurch in den Stand setze, alle die anderen selbst zu finden, wenn Ihr Euch die Mühe nehmen wollt, sie zu suchen“ (X, S. 500 ff.)

Welchen neuen Sinn gewinnen diese Worte und welchen neuen Klang nehmen sie an, wenn wir sie uns zu Königin Christina gesprochen denken! Sie erscheinen jetzt als ein vollständiges Programm des Unterrichts, den Descartes ihr gewähren will: sie enthalten eine feste Bestimmung dessen, was er ihr zu geben hat und eine Bestimmung dessen, was sie nicht von ihm erwarten und erhoffen darf. Die Abgrenzung, die Descartes hier vornimmt, ist sicherlich kein neuer Zug in seiner Philosophie. Die Unterscheidung zwischen zwei Grundformen des Wissens, dem rationalen und dem historischen Wissen, und die unbedingte Überordnung des ersteren über das letztere, bildet einen der Grundpfeiler der Cartesischen Lehre. Sie wird in voller Klarheit schon in der ersten methodischen Hauptschrift Descartes', in den „Regulae ad directionem ingenii“ durchgeführt. (X, 366 ff.). Aber nirgends sonst hat Descartes dem Gegensatz eine solche persönliche Schärfe und eine solche Zuspitzung gegeben wie hier. Er mußte die Philologie und Gelehrsamkeit aus dem Kreise der reinen Philosophie verbannen; aber er hat beiden nirgends so offen den Krieg erklärt, als es hier geschieht; er hat sie nicht als etwas Ungesundes und Unvernünftiges hingestellt. Mit vielen hervorragenden Gelehrten der Zeit stand Descartes in freundschaftlicher Verbindung; und auch sie haben ihm ihre Bewunderung nicht versagt. Waren aber die Worte Descartes' an Christina gerichtet, so begreifen wir, daß er den Trennungsstrich zwischen Philosophie und Philologie nicht scharf genug ziehen konnte. Wir haben früher auf den Brief Descartes' verwiesen, den er unmittelbar nach seiner Ankunft in Stockholm an die Pfalzgräfin Elisabeth gerichtet hat und in dem er der Hoffnung Aus-

druck gibt, es werde ihm mit der Zeit gelingen, die Königin von den gelehrten Studien, denen sie sich mit Vorliebe hingeebe, auf seine Seite, auf die Seite der reinen Philosophie, hinüberzuziehen. „Aber gleichviel, ob diese Hoffnung sich erfüllt oder nicht“ – so fährt Descartes in diesem Briefe fort, – „so würde mich die Achtung, die ich für diese Fürstin empfinde doch immer dazu verpflichten, ihren eigenen Nutzen dem Wunsche, ihr zu gefallen, vorzuziehen. Nichts wird mich also daran hindern, ihr offen meine Meinung zu sagen, und sollte ihr dieses nicht angenehm sein – was ich jedoch nicht glaube – so werde ich damit doch wenigstens meine Pflicht erfüllt haben.“ Wenn unsere Auffassung und unsere Datierung der „Recherche de la Vérité“ zutrifft, dann ist es *diese* Schrift gewesen, mit der Descartes der Verpflichtung nachkommen wollte, die er als Christinas Lehrer übernommen hatte. Und er hätte geglaubt, dem, was er sich selbst und was er der Königin schuldig war, nicht genügt zu haben, wenn er hierbei irgendeine andere Rücksicht hätte walten lassen, wenn er Christina nicht vor ein bestimmtes Entweder-Oder gestellt hätte.

Auch in anderer Hinsicht kann man sich klar machen, daß es sich in der Grundthese, die die „Recherche de la Vérité“ vertritt, und die sie so energisch und eindringlich zur Geltung bringt, nicht einfach um eine sachliche Abgrenzung verschiedener Wissensgebiete handelt, sondern daß hier eine persönliche Absicht und eine persönliche Tendenz mitspricht. Keine andere Schrift Descartes' hat das rationalistische Ideal, das seiner Philosophie zu Grunde liegt, in so schroffer und in so einseitiger Form vertreten, wie es hier geschieht. Denn hier wird *alles*, was von der Erfahrung abhängt, als diesem Ideal zuwider-

laufend und ihm feindlich angesehen. Außerhalb des Gebiets der rationalen Schlußfolgerung und der strengen Deduktion soll es nur unzugängliches Gebirgsland und unfruchtbare Wüste geben. Es scheint also, als solle das Zeugnis der Erfahrung schlechthin verworfen und als solle die empirische Forschung in Bausch und Bogen verdammt werden. Aber Descartes hat in seiner Methodenlehre und in seiner Erkenntnislehre diese Forschung keineswegs ausgeschlossen. Er hat die Empirie nicht abgelehnt, sondern er wollte sie auf einer neuen Grundlage aufbauen. Schon von seinen ersten Schriften an steht ihm diese Forderung ständig vor Augen. Die „Regulae ad directionem ingenii“ entwickeln eine neue Auffassung der „Mathesis universalis“, die zum Fundament aller Wissenschaften gemacht werden soll. Aber diese universelle Mathematik ist keineswegs abstrakte Mathematik. Sie umfaßt nicht nur die Algebra und die Geometrie, sondern sie erstreckt sich ebensosehr auf die Optik und Astronomie. Und erst hierdurch, erst durch den steten Hinblick auf ihre *Anwendungen* hört die Mathematik nach Descartes auf, ein leeres Gedankenspiel zu sein. Sie wäre nichtig, wenn sie sich bloß mit der Zergliederung abstrakter Begriffe beschäftigte und sich ausschließlich in ihrem Kreise bewegte; wenn sie es nur mit den Zahlen der Arithmetik oder mit den reinen „Formen“ der Geometrie zu tun hätte. „Ich würde diesen Regeln keine große Bedeutung beimessen, wenn sie nur zur Auflösung jener nichtigen Probleme dienten, mit denen sich die Rechenkünstler oder die Geometer zu beschäftigen pflegen. Denn dann würde ich glauben, nicht mehr geleistet zu haben, als daß ich vielleicht ein spitzfindigeres Spiel triebe als andere. So viel ich daher auch von Figuren

und Zahlen sprechen werde, so muß man doch im Auge behalten, daß ich hier nicht an die gewöhnliche Mathematik denke, sondern eine andere Lehre entwickeln will, von der die Wissenschaften, die man dort zu behandeln pflegt, eher eine bloße Hülle sind, als daß sie Teile von ihr bildeten.“ (X, 373 f.). Und je weiter Descartes auf seinem Wege fortschritt, um so mehr gewann für ihn dieses Ideal einer „konkreten“ Mathematik an Bedeutung und um so mehr rückte es in den eigentlichen Mittelpunkt seiner Philosophie. Die *erste* Schrift, mit der er hervorzutreten gedachte, war keine mathematische oder metaphysische, sondern eine physikalische Schrift. Und sie sollte sich nicht damit begnügen, gewisse allgemeine Grundsätze der Naturphilosophie aufzustellen, sondern sie sollte überall ins Einzelne gehen; sie sollte die Erklärung des sichtbaren Kosmos und aller seiner Haupt- und Grundphänomene enthalten. Die Schrift „Le Monde“ sollte von Himmel und Erde, von Bergen und Seen, von Quellen und Flüssen, von Metallen und Pflanzen, von der Bildung der Tiere und Menschen, kurz von allen Gegenständen der täglichen Erfahrung handeln (VI, 41 ff.). Später hat Descartes, als er von der Verurteilung Galileis hörte, auf diesen umfassenden Plan einer empirischen Naturlehre verzichtet. Aber als er die erste umfassende Darstellung seiner Methode im „Discours“ gab, begnügte er sich auch hier nicht damit, die Geometrie als ein typisches Beispiel derselben zu geben; er stellte ihr die „Dioptrik“ und die Schrift über die „Meteore“ zur Seite, und er glaubte erst dadurch dem Leser eine Anschauung von ihrer eigentlichen Bedeutung und Fruchtbarkeit geben zu können. Und auch im Aufbau seiner Ethik ist Descartes keineswegs rein-abstrakt verfahren. Auch hier

stützt er sich auf ganz bestimmte empirische Beobachtungen und auch hier beruft er sich ständig auf konkrete Erfahrungstatsachen. Diese Konkretion ist vielleicht der merkwürdigste und der am meisten charakteristische Zug von Descartes' Ethik. In Descartes' Schrift über die Leidenschaften der Seele spricht keineswegs der bloße Moralist, der mit allgemeinen Grundsätzen über „Gut“ und „Böse“ beginnt. Was hier zunächst gegeben wird, ist eine reine Beschreibung der Leidenschaften; ist ihre Physik und Physiologie. Für jede einzelne von ihnen sollen die besonderen empirischen Bedingungen, unter denen sie entsteht, festgestellt werden; von jeder einzelnen soll gezeigt werden, mit welchen körperlichen Veränderungen sie einhergeht, und in welcher Weise sie auf das Blut und die „Lebensgeister“ einwirkt. Hatte Descartes dies alles vergessen, als er die „Recherche de la Vérité“ schrieb, und als er in dieser Schrift einen so heftigen Angriff gegen alles Erfahrungswissen richtete? Sollte hier wirklich alles Tatsachenwissen für überflüssig und unzulänglich erklärt werden? Dies ist unmöglich – denn damit hätte Descartes auch seiner eigenen Naturphilosophie, seiner Psychologie und seiner Ethik den Boden abgegraben. Aber der Widerspruch löst sich, wenn wir die „Recherche de la Vérité“ nicht als eine rein-theoretische und eine rein-systematische Schrift, sondern als eine didaktische und pädagogische Schrift auffassen. Als solche enthält sie eine Kampfansage, – und im Eifer des Kampfes mochte es geschehen, daß Descartes zu Wendungen griff, die, in rein systematischer Hinsicht, seinem Gedanken kaum adäquat waren. In der „Recherche“ spricht nicht der nüchterne Methodiker Descartes, der sorgfältig die einzelnen

Erkenntnisquellen prüft und ihre Grenzen zu bestimmen sucht, sondern hier spricht der Polemiker, der ein Ideal des Wissens, das er als ungenügend oder schädlich ansieht, von sich selbst und von seinem Schüler abwehren muß. In dieser Abwehr wird Descartes über sein eigentliches Ziel oft weit hinausgeführt. Was er bekämpfen wollte, war nicht die Empirie als solche, sondern jene unmethodische Empirie, die sich mit einer bloßen Anhäufung von Tatsachen begnügt, ohne nach ihrer Ordnung und ihrem systematischen Zusammenhang zu fragen. Sie ist nach seiner Grundauffassung nicht nur unfruchtbar, sondern sie ist gefährlich und verderblich, weil sie in demjenigen, der sich ihr hingibt, den Sinn für diese Ordnung, für die strenge Verknüpfung der Einzelerkenntnisse, zerstört – weil sie die Einheit und Ganzheit des Wissens verkennt und statt dessen nur die „disjecta membra“ übrig läßt. Descartes verwirft also jene Erfahrung, die nichts anderes sein will, als eine Anhäufung von Einzeltatsachen, – eine „Rhapsodie von Wahrnehmungen“, wie Kant es genannt hat. Er verlangt statt eines extensiven Maßstabes einen intensiven Maßstab; statt eines bloßen Aggregats von Einzelbeobachtungen ein System in sich zusammenhängender Erkenntnisse und Urteile. Und aus eben diesem Grunde muß er die bloß „gelehrte“ Erfahrung verwerfen, weil diese, seiner Überzeugung nach, immer nur Sandkorn auf Sandkorn häuft und niemals zu einem festen und tragfähigen Fundament des Wissens gelangt.

Diese Grundansicht würde für uns auch in der „Recherche de la Vérité“ deutlicher sichtbar sein, wenn wir die Schrift, statt als Fragment, in der Form besäßen, in der Descartes sie auszuführen beabsichtigte. Denn die

DESCARTES' „RECHERCHE DE LA VÉRITÉ“

Schrift sollte ihrem Entwurf gemäß auch eine empirische Naturlehre in sich enthalten, in der die Ursache der in der Natur vor sich gehenden Veränderungen, die Verschiedenheit ihrer Elemente und Qualitäten, kurz die „gesamte Architektur der Sinnenwelt“ behandelt werden sollte. (X, 506 f.) Wie wäre dies möglich gewesen, ohne ständig auf die Erfahrung zurückzugreifen? Wenn man Descartes' Naturtheorie einen Vorwurf machen kann, so ist es nicht der, daß sie das Zeugnis der Sinneswahrnehmung verworfen, sondern fast der umgekehrte, daß sie ihm noch zu viel vertraut habe. Descartes bleibt im Aufbau seiner Theorie oft noch allzu nahe bei der unmittelbaren Beobachtung stehen. Die Kunst des physikalischen Experiments, wie Galilei sie geschaffen und geübt hat, ist ihm fremd; er begnügt sich meist mit den Daten, die die direkte Beobachtung und Beschreibung ihm liefern kann. Aber alle seine Hauptschriften und sein gesamter Briefwechsel zeigen uns, daß er diese Daten nicht nur nicht geringgeachtet, sondern daß er sie eifrig gesucht hat. Er wird, insbesondere in seinen Briefen an Mersenne, nicht müde, diesen zu bitten, ihn von allem, was auf diesem Gebiet geleistet wurde, zu unterrichten, und er kehrt immer wieder von der Erörterung der allgemeinen Prinzipien zu den einzelnen Phänomenen zurück. Als wahrhafter Meister der Naturbeobachtung hat er sich insbesondere auf dem Gebiete der Anatomie bewährt, und an Stelle der scholastischen und autoritativen Medizin hat er immer wieder eine rein empirische Medizin gefordert. Er hat bestimmte anatomische Experimente so exakt durchgeführt und so genau beschrieben, daß man von dieser Beschreibung gesagt hat, daß sie an die vorzüglichsten modernen Muster, z. B. an Claude

Bernard, erinnere ³⁷⁾. Durch diese Anerkennung und Wertschätzung der empirischen Beobachtung hat sich Descartes freilich von seinem erkenntnistheoretischen Ideal des strengen Rationalismus nicht abwendig machen lassen. Denn für ihn stand fest, daß die echte, daß die allein-wissenschaftliche Empirie keineswegs allein eine Sache der Sinne, sondern daß sie ebensosehr eine Sache des Verstandes und der Urteilskraft sei. Auch die Beobachtung bedarf, ebensosehr wie das Denken, der Disziplin, und ihr Erkenntniswert beruht wesentlich auf dieser. Sie darf nicht haltlos hin und her schwanken, sondern muß auf bestimmte Ziele gelenkt werden, und sie darf nicht willkürlich von einem Gegenstand zum andern abspringen, sondern muß einen bestimmten und stetigen Gang innehalten. Ohne methodische Erziehung und ohne ständige methodische Übung kann es daher ebensowenig eine geordnete Wahrnehmung wie ein geordnetes Denken geben. Und ein Grund- und Hauptprinzip dieser Erziehung besteht darin, daß wir lernen müssen, mit eigenen Augen zu sehen, wie mit eigenem Verstande zu urteilen. Beides gehört für Descartes unbedingt zusammen: die Autonomie des Denkens und die Autopsie des Sehens fordern und ergänzen sich wechselseitig ³⁸⁾. Den Weg zu dieser Autonomie und Autopsie mußte Descartes überall dort, wo er als philosophischer Lehrer sprach, vor allem frei zu machen suchen – und hierfür war es notwendig, mit der äußersten Schärfe gegen alles zu protestieren, was den Zögling in der Bahn der Tradition und des Autoritätsglaubens festzuhalten drohte.

Und nicht nur im Angriff, sondern auch in der Verteidigung führt die „Recherche de la Vérité“ eine neue und uns ungewohnte Sprache. Der Vorwurf, dem Descartes

sich Zeit seines Lebens ausgesetzt sah und den er beständig abzuwehren hatte, bestand darin, daß seine Lehre die Grundlagen des Wissens und des Glaubens gefährde, indem sie den Zweifel wider beide wachrufe und ihn unbeschränkt walten lasse. Diesem Einwand war Descartes immer wieder begegnet; er mußte auf ihn gefaßt und gegen ihn gerüstet sein. Selbst ein so eifriger Anhänger und Verehrer der Cartesischen Philosophie, wie Antoine Arnauld hat in den Einwendungen, die er gegen die „Meditationen“ gerichtet hat, dieses Bedenken nicht ganz unterdrücken können. Er fürchtet, daß wenn man den Zweifel einmal so weit treibt, wie Descartes es empfiehlt, der Rückweg für viele Geister, die sich den positiven Inhalt der Cartesischen Lehre nicht anzueignen und die ihn nicht völlig zu durchdringen vermögen, schwer zu finden sein werde: es bestehe Gefahr, daß sie sich im Labyrinth des Zweifels verirren und aus ihm keinen Ausweg mehr sehen. Descartes nimmt derartige Einwände nicht nur ruhig und gelassen hin, sondern er erkennt sie auch in gewissem Sinne als berechtigt an: er versucht Einschränkungen und Berichtigungen, die einem „hyperbolischen Zweifel“ vorbeugen sollen (VII, 247). Descartes war keine eigentliche Kämpfernote, und jene polemische Leidenschaft, wie wir sie etwa bei Bayle, bei Voltaire oder Lessing finden, war ihm fremd. Er hat den Kampf nicht als solchen geliebt und gesucht. Er ist freilich reizbar und heftig; und wenn er sich mißverstanden oder angegriffen fühlt, pflegt er diejenigen, die er für seine Gegner hält, nicht zu schonen; aber er fordert seine Gegner nicht heraus. Aber die Haltung, die er gegen derartige Vorwürfe in der „Recherche de la Vérité“ einnimmt, ist eine völlig andere; sie ist nicht defensiv, son-

dem ausgesprochen aggressiv. Hier will er nicht nur die Zulässigkeit des Zweifels, sondern seine unbedingte Notwendigkeit beweisen. Er bezeichnet den universellen Zweifel als den festen und unbeweglichen Punkt und er verspricht dem Schüler, auf ihn gestützt, die Erkenntnis Gottes, die Erkenntnis seiner selbst und die aller anderen Dinge herzuleiten. (X, S. 515). Und er bleibt nicht bei einer theoretischen Rechtfertigung des Zweifels stehen, sondern er gibt eine moralische Rechtfertigung desselben; ja er verwandelt ihn geradezu in eine moralische Forderung. Der Zweifel wird für ihn nicht nur zum Ausgangspunkt, sondern zum Imperativ des Wissens. Es ist Schwäche, sich ihm entziehen zu wollen, und es ist Feigheit, vor ihm zurückzuschrecken. Die ängstlichen Gemüter, die sich ihm zu entziehen trachten, werden die Wahrheit niemals finden; denn zur Wahrheit bedarf es nicht nur der Klarheit des Denkens, sondern auch der Entschlossenheit, der Energie des Willens. Denken wir uns diese Mahnung an Christina gerichtet, so können wir feststellen, daß sie in ihrem Geiste Frucht getragen und dauernde Spuren hinterlassen hat. Noch unter den Maximen, die Königin Christina am Schluß ihres Lebens aufgezeichnet hat, findet sich ein Satz, in welchem sich der echte Sinn und Geist des Cartesischen Zweifels ausspricht: „On ne doit croire qu'après avoir osé douter“³⁹). Epistemon, der „Philologe“ und der gelehrte Gegner Descartes', warnt in der „Recherche de la Vérité“ den Schüler vor dem Weg, den dieser ihn führen wolle. Es sei höchst gefährlich, sich auf diesen Weg zu begeben: denn er führe unmittelbar in das Sokratische Nichtwissen und in die Pyrrhonische Ungewißheit hinein. Der Zweifel sei ein tiefes Wasser, in dem niemand Fuß fassen könne. Aber

DESCARTES' „RECHERCHE DE LA VÉRITÉ“

Eudoxe weist derartige Befürchtungen ab. „Ich gestehe, daß es für die, die die Furt, die durch dieses tiefe Wasser führt, nicht kennen, gefährlich sein würde, sich ihm ohne Führung anzuvertrauen, und daß viele in ihm umgekommen sind; aber Ihr braucht Euch nicht davor zu fürchten, es nach mir zu durchschreiten. Denn eben diese Ängstlichkeit ist es gewesen, die die meisten Gelehrten daran gehindert hat, sich eine Kenntnis zu erwerben, die fest und sicher genug ist, um den Namen: ‚Wissenschaft‘ zu verdienen. So haben sie auf Sand gebaut, statt tiefer zu graben und auf Fels und Schieferstein zu stossen... Aber damit Ihr Euch nicht weigert, mir mit mehr Mut zu folgen, so will ich Euch sagen, daß diese Zweifel, die Euch zuerst Furcht eingeflößt haben, gleich Phantomen und leeren Trugbildern sind, die dem Wanderer in der Nacht bei einer schwachen und unsicheren Beleuchtung erscheinen. Wenn Ihr sie flieht, so werdet Ihr der Furcht vor ihnen nicht entgehen; aber wenn Ihr auf sie zugeht, um sie zu betasten, so werdet Ihr finden, daß sie nichts als Luftgebilde und Schatten sind, und Ihr werdet Euch in Zukunft vor ihnen sicher fühlen“ (X., S. 512 f.).

Man sieht: auch hier spricht nicht nur der Logiker und Methodiker Descartes, sondern auch der Pädagoge und Ethiker. Der Logiker und Methodiker hatte im „Discours de la Méthode“ eine ruhigere und gelassenere Sprache geführt. Er wollte von dem Weg, den er selbst gegangen, berichten, und er gab der Hoffnung Ausdruck, daß mancher diesen Weg gleichfalls gangbar finde. Aber er schritt seine Straße für sich allein weiter, ohne sich danach umzusehen, ob andere ihm folgen mochten und könnten. Im „Discours“ will Descartes in ruhiger und sachlicher Weise von dem, was seine Metho-

de ihn gelehrt, berichten; in der „Recherche de la Vérité“ will er warnen und mahnen. Dort will er, wie er sagt, die Fabel seines geistigen Lebens erzählen: „ne proposant cet écrit que comme une histoire, ou, si vous l'aimez mieux, que comme une fable,... j'espère qu'il sera utile à quelques uns, sans être nuisible à personne...“ (VI, S. 4). Aber in der „Recherche de la Vérité“ tritt Descartes aus dieser Zurückhaltung heraus. Jetzt stellt er den Zögling, den er vor Augen hat, vor bestimmte Entscheidungen, zwischen denen er zu wählen hat. Er will auch hier nicht rein autoritativ auf ihn einwirken, er läßt ihm den Weg frei. Aber eben damit er diesen Weg finden kann muß er sich zuvor jeder *anderen* Autorität entschlagen, muß er sich all dessen entäußern, was früherer Unterricht an Vorurteilen und Irrtümern in ihn gelegt hat. Und hierfür ist ihm die Führung eines „Weisen“ unerlässlich. Der Weise verlangt von dem Schüler keine Unterwerfung, und er erwartet nicht, daß er seine Lehre auf Treu und Glauben hinnehmen werde; er will ihm nur die Schätze erschließen, die in seinem eigenen Geist verschlossen liegen. „Un honnête homme... a besoin... d'un tres grand naturel, ou bien des instructions de quelque sage, tant pour se défaire des mauvaises doctrines dont il est préoccupé, que pour jeter les premiers fondements d'une science solide, et découvrir toutes les voies par où il puisse élever sa connoissance jusqu'au plus haut degré qu'elle puisse atteindre“⁴⁰). Hier begnügt sich also Descartes nicht mehr damit, die „Fabel“ seiner eigenen philosophischen Entwicklung zu erzählen; er fügt ihr unmittelbar das „*fabula docet*“, er fügt ihr die ethische Nutzenanwendung hinzu. Und diese Nutzenanwendung hat, wenn wir uns Descartes' Werk an

Christina gerichtet denken, einen sehr ernsten Sinn. Er hält ihr damit eine neue Aufgabe vor Augen; er fordert sie auf, den Weg der Gelehrsamkeit zu verlassen und statt dessen den der Weisheit einzuschlagen. Falls wir berechtigt sind, den Dialog Descartes' in *dieser* Weise zu verstehen, so würde er damit für uns einen besonderen Wert und einen besonderen Reiz gewinnen; er würde uns damit nicht nur ein wichtiges philosophisches Denkmal, sondern auch ein wahrhaft-edles und großartiges menschliches Dokument bedeuten.

Aber noch eine andere Aufklärung können wir der „Recherche de la Vérité“ entnehmen, wenn wir die Schrift der Stockholmer Zeit zurechnen dürfen. Sie würde uns dann nicht nur in biographischer Hinsicht, sondern auch im Hinblick auf die *allgemeine Ideengeschichte* einen wichtigen Fingerzeig liefern und uns eine andere und neue Orientierung gestatten. Baillet hat in seiner Descartes-Biographie versucht, die Kämpfe, in welche Descartes gleich nach seiner Ankunft in Stockholm verwickelt wurde, objektiv und unparteiisch zu schildern. Die Gerüchte, daß die Gelehrten, die an Königin Christinas Hof wirkten, an Descartes' Tode mitschuldig gewesen seien, weist er als unbegründet und unsinnig zurück. Er erklärt, daß die Gegnerschaft dieser Männer nur der Philosophie Descartes', nicht seiner Person gegolten habe. Aber auf der anderen Seite wird er nicht müde, die „Grammatiker“ der Königin, die „*çavantasses du Palais*“, wie er sie nennt, als kleine und beschränkte Geister hinzustellen, die zu ihrem Verhalten lediglich durch Eifersucht und Neid bestimmt wurden. Insbesondere Isaak Vossius wird von Baillet einfach als ein Schulmeister behandelt, der sich in törichter Selbstüberschätzung einem

Descartes gleichgestellt habe ⁴¹⁾. Aber wir können dem Streit eine ganz andere Bedeutung beimessen, und wir können ihn vom Kleinlich-Persönlichen ins Überpersönliche und Allgemeine erheben, wenn wir auf die Daten achten, die uns die „Recherche de la Vérité“ an die Hand gibt. Hat Descartes in Stockholm so gesprochen, wie er in dieser Schrift spricht, so rückt der Konflikt zwischen ihm und den Hofgelehrten in ein neues Licht. Erinnern wir uns, wer die Männer waren, die Königin Christina als Lehrer des Griechischen zu sich gerufen hatte, und welche geistigen Interessen sie zu vertreten hatten. Isaak Vossius und Nicolaus Heinsius waren keineswegs bloße „Pedanten“. Sie waren nicht nur selbst angesehene Gelehrte, sondern sie entstammten auch einem Bildungskreis, der in der Geistesgeschichte des 17ten Jahrhunderts eine höchst bedeutende Rolle gespielt hat. Königin Christina stand zu diesem Kreis in nahen Beziehungen, und es war kein Zufall, daß sie als ihre Lehrer die Söhne von Männern erwählt hatte, die in ihm eine führende Stellung einnahmen. Johann Gerard Vossius, der Vater von Isaak Vossius, und Daniel Heinsius, der Vater von Nicolaus Heinsius, gehören zu den Begründern jener holländischen Philologenschule, die im 17ten Jahrhundert die Aufgabe aufnahm und weiterführte, die Erasmus im 16ten Jahrhundert der europäischen Bildung gestellt hatte. Hier lebte noch der echte Geist des Humanismus fort und hier beschränkte er sich keineswegs auf gelehrte oder antiquarische Interessen. Was man in den klassischen Autoren suchte, war vielmehr ein philosophisches und ethisches Ideal der Lebensführung. Vor allem war es die Wiedererweckung und die lebendige Aneignung der stoischen Lehre, die diesem Ideal den Boden bereiten

sollte ⁴²⁾. Wenn Descartes all diese Arbeit für nutzlos oder verfehlt erklärte, so kann es nicht Wunder nehmen, daß eine solche Auffassung Männern, die mit den klassischen Idealen genährt und in ihnen von früher Jugend an aufgezogen worden waren, nicht nur unverständlich sein, sondern daß sie ihnen geradezu als ein Rückfall in die „Barbarei“ erscheinen mußte. Durch eine solche Lehre sahen sie nicht nur ihre persönliche Stellung, sondern auch ihre geistige Mission bedroht. Denn war es nicht eben der Humanismus, war es nicht die Wiedergeburt des klassischen Altertums gewesen, die sich auch für die Selbstbefreiung des modernen Geistes als unentbehrliches Moment erwiesen hatte? Sollte dies mühsam eroberte Gut wieder verschwinden und der Vernichtung anheimfallen? Descartes schien es in der Tat zu fordern, wenn er in der „Recherche de la Vérité“ erklärte, die Erlernung des Griechischen oder Lateinischen besitze keinen höheren Bildungswert, als die Kenntnis des Bas-Breton oder irgend eines sonstigen Dialekts. Dies alles mußte für Männer wie Vossius oder Heinsius als der Tod jeder echten und wahrhaften Bildung erscheinen. Was diese Humanisten freilich nicht sahen, und was sie nach ihrer Veranlagung und Vorbildung nicht sehen konnten, war die Tatsache, daß es sich für Descartes nicht in erster Linie um Zerstörung, sondern um einen neuen Aufbau handelte. Wenn er sich gegen den Humanismus wendet, so geschieht es, weil er den Weg frei machen will für jenes andere Erkenntnisideal, das er in sich verkörpert, und dem er zuerst die feste philosophische Begründung gegeben hat: für das Ideal der „Mathesis universalis“. Der Geist der neuen Mathematik und der modernen mathematischen Naturwissenschaft nimmt hier den

DESCARTES' „RECHERCHE DE LA VÉRITÉ“

Kampf gegen Mittelalter und Renaissance, gegen Scholastik und Humanismus auf. Erst wenn wir die „Recherche de la Vérité“ in diesen universellen ideengeschichtlichen Zusammenhang einstellen, können wir, wie mir scheint, der Bedeutung des Dialogs ganz gerecht werden.

DESCARTES UND KÖNIGIN CHRISTINA VON SCHWEDEN.

EINE STUDIE ZUR GEISTESGESCHICHTE DES SIEBZEHNTEHnten JAHRHUNDERTS

I.

Das Verhältnis von Descartes und Königin Christina als geistesgeschichtliches Problem.

Descartes gehört zu jenen Denkern, bei denen Leben und Werk in völligem Einklang miteinander stehen. Der Gedanke selbst ist es, der hier das Leben formt und der seinen Inhalt und seine Eigenart bestimmt. Denn der methodische Geist, aus dem heraus bei Descartes eine neue Form der Philosophie und der wissenschaftlichen Erkenntnis erwächst, beherrscht und durchdringt auch das Ganze seiner Lebensführung. Nichts in ihr wird der Willkür und dem Zufall preisgegeben. Das Leben baut sich nach einem festen einheitlichen Plane auf, den Descartes schon in frühester Jugend gefaßt und seither streng und beharrlich festgehalten hat. Dieser Plan ist derselbe, wie derjenige, der seine philosophische Forschung und seine Arbeit im Gebiet der Mathematik und Physik leitet. Es gilt, die Macht der „dunklen Vorstellungen“ und der dumpfen Affekte zu brechen und die Herrschaft der klaren und deutlichen Ideen im Gebiet der Erkenntnis wie im Gebiet des Willens zur Geltung zu bringen. Wie es, nach Descartes, für den Gedanken keine größere Gefahr und keine schlimmere Verführung geben kann, als wenn er sich dazu verleiten läßt, bald dieses, bald jenes Problem anzugreifen und von einer Aufgabe zur

anderen überzuspringen, so darf auch das Leben nicht in eine Reihe einzelner Entschlüsse zerfallen, die von äußeren Umständen, von dem, was die augenblickliche Neigung und das jeweilige Bedürfnis heischt, bestimmt werden. Echtes Denken kann sich nicht in Sprüngen vollziehen; es erfordert eine einheitliche und stetige Bewegung. Und dieselbe Stetigkeit, dieselbe unbeirr- bare Sicherheit wird auch für die Ausbildung des Charakters und der sittlichen Persönlichkeit erfordert. So ist es ein und derselbe geistige Entschluß, ein und dieselbe Tat des Intellekts und des Willens, die der Forschung Descartes' und seiner Lebensführung ihre Bahn vorschreibt. Das philosophisch-wissenschaftliche Tagebuch seiner Jugendjahre zeigt uns, wie beide Aufgaben für ihn eine untrennbare Einheit bilden; sie stehen gleichzeitig vor ihm und fordern eine gemeinsame Lösung. Wir wissen aus diesem Tagebuch, daß es die Wintermonate 1619/20 waren, in denen Descartes zur Grundlegung einer neuen „wunderbaren Wissenschaft“ gelangt ist. Aber gleichzeitig wird hier von einem Traum berichtet, in dem ihm aus einem Buche, das er las – es waren die Gedichte des Ausonius – die Worte: *Quod vitae sectabor iter?*... entgegentraten¹⁾. Die Herrschaft des Zweifels ist damit, in theoretischer und in praktischer Hinsicht, gebrochen; der Zweifel selbst ist es, der eine neue Gewißheit begründet, und Leben und Wissen in ein und demselben „Archimedischen Punkt“ verankert.

Hält man an der allgemeinen Orientierung fest, die hierdurch gegeben ist, so stellt uns weder die Betrachtung der Biographie Descartes' noch die seines wissenschaftlichen und philosophischen Systems vor irgendwelche unlösbare Fragen. Beide liegen offen und klar vor

uns. So reich an Problemen sie, in theoretischer wie in menschlicher Hinsicht, sind, so führt doch die Entwicklung dieser Probleme nirgends auf unlösliche Widersprüche – auf eigentliche Antinomien oder Irrationalitäten. Nur an einem Punkte droht sich dieses klare Bild für uns plötzlich zu verdunkeln. Im Leben und in der Lehre Descartes', die sich beide von früh an so folgerichtig entwickelt und die sich aneinander gebildet hatten, scheint, in den letzten Lebensjahren, mit einem Male ein Bruch zu erfolgen. Müßten wir ihn als solchen betrachten und zugeben, so wäre damit nicht nur unsere Vorstellung von der Einheit seiner Lehre, sondern auch unsere Vorstellung von der Einheit seines sittlichen Charakters erschüttert. Jene Selbständigkeit und Selbstgenügsamkeit, jene Autarkie des Denkens und Wollens, die Descartes überall als Grundprinzip seiner Logik und Ethik aufgestellt und die er in sich selbst verkörpert hat, scheint zu nichte zu werden, wenn wir das Verhältnis zu seiner fürstlichen Schülerin, Christina von Schweden, ins Auge fassen. Was Christina von Descartes verlangte, ist aus dem Briefwechsel zwischen Descartes und Chanut, der der Berufung nach Stockholm vorausging, unmittelbar ersichtlich²⁾. Sie sah in ihm nicht lediglich den Begründer einer neuen theoretischen Forschungsrichtung. Er erschien ihr zugleich als ein Weiser, der tiefer als andere in den eigentlichen Sinn des Lebens eingedrungen war. Die erste Frage, die Christina an Descartes stellen ließ, war die Frage nach der Natur des „höchsten Gutes“ – und als sie seine Antwort gelesen, äußerte sie zu Chanut, daß Descartes, soweit sie ihn aus dieser Schrift zu beurteilen vermöge, „der glücklichste aller Menschen“ und daß sein Leben beneidenswert sein müsse. Von Descar-

tes erwartete und erhoffte Christina somit eine philosophische Sittenlehre: eine Ethik, die in ihrer inneren Sicherheit und Geschlossenheit den Vergleich mit der von ihm neu begründeten Logik und Mathematik nicht zu scheuen brauchte.

Aber diese Hoffnung hat Descartes, wenn wir der herrschenden Auffassung seines Verhältnisses zu Christina folgen, schwer enttäuscht. Was er ihr gegeben hat, wäre etwas völlig anderes gewesen. Er, der überall sonst auf eine völlig freie und selbständige Untersuchung drängte, der erklärte, daß man, einmal im Leben, die Kraft haben müsse, auf alle Vor-Meinungen und Vor-Urteile zu verzichten, wäre in diesem einen Falle selbst als autoritativer Lehrer aufgetreten – und nicht als Lehrer einer Philosophie, sondern als Lehrer eines religiösen Dogmas. Es ist wahr, daß Descartes die Geltung dieses Dogmas innerhalb des ihm zugewiesenen Kreises, des Kreises der „übernatürlichen“ Wahrheit, nirgends ausdrücklich bestritten hat. Er hat keine seiner philosophischen Hauptschriften hinausgehen lassen, ohne ihr die Versicherung seiner völligen Ergebenheit gegenüber der katholischen Kirche hinzuzufügen. Aber diese Unterwerfung unter eine bestimmte, faktisch-gegebene Autorität ist etwas völlig anderes, als wenn er selbst, in Sachen des Glaubens, eine dogmatische Entscheidung getroffen hätte. Denn hierzu hätte er einen Schritt tun müssen, den er immer und überall auf das entschiedenste abgelehnt und von sich gewiesen hat. Er hätte auf theologische Grundfragen eingehen und mit theologischen Argumenten streiten müssen. Hat Descartes dies getan, so erscheint sein Verhalten auf jeden Fall in einem merkwürdigen und zweideutigen Licht. Und keine geschichtliche

DESCARTES UND KÖNIGIN CHRISTINA VON SCHWEDEN

Untersuchung hat ihn bisher, soviel ich sehe, ganz von dem Vorwurf dieser Zweideutigkeit befreien können. Daß die Zeitgenossen ihn, je nach ihrer eignen Stellung zu den Glaubensfragen, ganz verschieden beurteilt haben, daß ihm auf der einen Seite das höchste Lob gezollt wurde, während von der anderen Seite der schwerste und bitterste Tadel auf ihn gehäuft wurde, erscheint verständlich. Arckenholtz, – der erste, der alles Material, das sich auf Descartes' Verhältnis zu Christina bezieht, systematisch gesammelt hat – muß Descartes noch gegen den Vorwurf in Schutz nehmen, er sei nichts als ein verkappter Jesuit gewesen, der, unter der Maske des Edelmannes, des Soldaten, des Gelehrten und Philosophen nicht nur Christina, sondern auch andere Männer und Frauen von hohem Rang, wie die Pfalzgräfin Elisabeth und den Prinzen Philipp von England, verführt habe ³⁾. Solche Urteile erscheinen uns heute als phantastische und absurde Erfindungen; sie lösen sich für jeden, der auch nur eine Zeile von Descartes' Werk gelesen, sofort in nichts auf. Aber damit sind unsere Zweifel nicht beschwichtigt. Denn auch wenn wir alle Äußerungen des bloßen Parteigeistes fernhalten und uns rein mit den Daten begnügen, die die objektive Geschichtsforschung uns zur Verfügung stellt, gelangen wir zu keiner klaren Entscheidung. Während Baillet, der Biograph Descartes', und Brucker, der erste Verfasser einer ‚kritischen Geschichte der Philosophie‘, die Mitwirkung Descartes' am Glaubenswechsel Christinas als ein gesichertes Faktum behandeln ⁴⁾, wird sie von modernen Autoren vielfach aufs schärfste bestritten. Kuno Fischer z.B. weigert sich, dem Zeugnis Christinas in dieser Hinsicht irgend welchen Wert beizumessen; er geht so weit, zu erklären, daß dieses Zeugnis

unrichtig sei und daß es nur „aus frivoler Gefälligkeit“ gegeben wurde⁵⁾). Die Ehrenrettung Descartes', die damit versucht wird, scheint sich also nur dadurch vollziehen zu lassen, daß man gegen Christina all die Vorwürfe richtet, von denen man ihn entlasten will.

Der Historiker gerät daher, diesem Problem gegenüber, von Anfang an in eine schwierige und mißliche Lage. Er scheint werten zu müssen, noch bevor er völlig verstanden hat; er muß sich zu einem bestimmten moralischen Urteil über die Charaktere entschließen, das die Lücken seiner Erkenntnis ausfüllen soll. Aber ein solches Vorgehen entspricht nicht dem Gebot der historischen Objektivität. Der Geschichtsschreiber wird sich freilich niemals sein Recht auf eine persönliche Auffassung und Beurteilung bestreiten oder verkümmern lassen; aber er kann dieses Recht erst ausüben, wenn die völlige Klärung des Tatbestandes und seine Interpretation, nach der faktischen wie nach der psychologischen Seite hin, gelungen ist. Für eine solche wirklich-überzeugende und eindeutige Interpretation scheint hingegen die Analyse der historischen Quellen keine genügende Handhabe zu bieten. Das Material, das zuerst von Arckenholtz gesammelt und später ergänzt und bereichert worden ist, lehrt uns zwar die Vorgeschichte von Christinens Glaubenswechsel und von ihrer Thronentsagung in allen Einzelheiten kennen. Aber die Frage der Motivation, die Frage nach den seelisch-geistigen Zusammenhängen, die hierbei wirksam und entscheidend waren, wird damit nicht beantwortet. Die moderne historische Forschung, wie sie durch Curt Weibulls Buch ‚Drottning Christina‘ vertreten wird, urteilt hier weit vorsichtiger und zurückhaltender, als es in früheren Darstellungen der Fall war. Grauert

sieht in seiner Monographie über Christina die Mitwirkung Descartes' bei ihrem Übertritt zur katholischen Kirche im wesentlichen als erwiesen an. Er erklärt, daß Descartes wohl freilich nicht auf Bekehrung ausgegangen sei; aber gewiß habe er der Königin auf ihr eifriges Forschen die Lehre seiner Kirche so überzeugend dargestellt, wie er es vermochte ⁶⁾. Weibull hingegen sieht den entscheidenden Einfluß Descartes' nicht im Dogmatischen, sondern im Moralischen. Er weist mit vollem Recht darauf hin, wie sehr die moralischen Gedanken und Maximen, in denen Christina, am Schluß ihres Lebens, ihre Grundauffassung der sittlichen und religiösen Probleme dargelegt hat, die Einwirkung des Cartesischen Geistes auf ihre geistige Bildung und auf die Bildung ihres Charakters bekunden. „Chanut und Descartes“ – so schließt er hieraus – „haben Christina über die katholische Lehre aufgeklärt. Die lutherische Lehre hörte sie täglich und stündlich von einer orthodoxen Priesterschaft verkünden; die katholische trat ihr, in Chanut und Descartes, in ihrer edelsten Form entgegen“ ⁷⁾.

Die empirische Forschung wird, sofern sich ihr nicht neue, bisher unbekannte Quellen erschließen – und die Aussicht hierauf scheint nach der eindringenden Arbeit, die auf die Frage gewandt worden ist, nur gering zu sein – über dieses Ergebnis kaum hinausgehen können. Aber es gibt noch einen anderen, bisher nicht beschrittenen Weg, der uns hier vielleicht weiter führen kann: der Weg der reinen Ideengeschichte und der allgemeinen geistesgeschichtlichen Analyse. Denn für diese stellt sich das Problem von Anfang an von einer anderen Seite dar und rückt unter einen allgemeineren Gesichtspunkt. Es hört auf ein bloß-individuelles Problem zu sein; es ge-

winnt universelle und typische Bedeutung. Was in dieser Art der Betrachtung das eigentliche Interesse des Historikers auf sich lenkt: – das ist nicht mehr ein Einzelschicksal, sondern gewissermaßen das Schicksal der geistigen Kultur im 17. Jahrhundert. Kein Individuum, so sehr es durch Geburt und Rang oder durch Gaben des Geistes, durch ursprüngliche geniale Anlage vor anderen ausgezeichnet erscheint, kann sich diesem Schicksal entziehen. Es bleibt in eigentümlicher Weise mit ihm verwoben, auch dort, wo es seine eigenen Gedanken denkt und seine eigenen Willensentscheidungen trifft. Diese Bedingtheit des Einzelnen durch das Allgemeine wollen die folgenden Betrachtungen am Problem: Descartes – Christina aufzuweisen versuchen. Die Begegnung zwischen beiden war noch etwas anderes und etwas mehr als ein bloß-persönliches Erlebnis. Sie war nicht nur das Zusammentreffen einer Fürstin mit einem der tiefsten Denker und Gelehrten der Zeit; sie war eine Begegnung der Geister, deren Wirkung sich nur aus der allgemeinen geistigen Konstellation verstehen läßt, die im 17. Jahrhundert herrschte. Diese Konstellation wollen wir im Folgenden darzustellen versuchen, um damit die Schicksalswende zu kennzeichnen, die sich, nicht in Christina allein, sondern in ihrer gesamten Epoche vollzog. Wir lassen somit das politische Geschehen und das individuell-persönliche Geschehen zurücktreten, um statt dessen die allgemeine Bewegung der Ideen zu studieren, von der beide uns mittelbar Kunde geben. Wenn es uns gelingen sollte, diesen geistigen Hintergrund als solchen sichtbar zu machen, so dürfen wir hoffen, daß sich von ihm die Einzelgestalten und Einzelcharaktere umso schärfer abheben, und daß

wir damit eine neue Einsicht in das Verhältnis zwischen Descartes und Christina gewinnen werden.

2.

Der „universelle Theismus“ und das Problem
der natürlichen Religion im
17. Jahrhundert

Als Descartes in Stockholm eintrifft, findet er in der dreiundzwanzigjährigen Christina keine Schülerin vor, die er in die ersten Anfangsgründe der Wissenschaften und der Philosophie einzuführen hätte. Sie ist über diese Anfangsgründe weit hinaus; sie hat sich trotz ihrer Jugend nicht nur eine umfassende Bildung erworben, sondern sie steht auch dem Wissen ihrer Zeit mit selbständigem Urteil gegenüber. Was den Umfang ihres eigenen Wissens betrifft, so ist Descartes fast erschreckt über die bunte Mannigfaltigkeit der Gegenstände, in deren Kreis sich Christina mit vollkommener Sicherheit bewegt. Er macht keinen Hehl daraus, daß er in dieser Vielseitigkeit eher eine Gefahr für seinen eigenen philosophischen Unterricht, als eine Vorbereitung auf ihn sieht. Christinas enzyklopädische Geistesart, die das Verschiedenartigste ergriff und ständig nach neuem Wissensstoff strebte, erweckt in ihm ernste Bedenken. Diese fast unbeschränkte Rezeptivität entsprach nicht der Cartesischen Forderung der Spontaneität. Aber er hofft, daß es ihm gelingen werde, das Studium der Königin allmählich in andere, mehr „philosophische“ Bahnen zu lenken⁸⁾.

Die Bedenken, die Descartes hier äußert, erscheinen

durchaus begründet, wenn man die Art von Christinas Bildungsgang betrachtet. Sie hatte von früher Jugend an einen außerordentlichen Lerneifer bewiesen, und sie scheint mit einer fast unbegrenzten Lernfähigkeit ausgestattet gewesen zu sein. Es gibt fast kein Gebiet des Wissens, das sie im Verlauf ihrer Studien nicht irgendeinmal berührt hat; und in vielem, besonders in der Kenntnis und im Gebrauch fremder Sprachen, hat sie es zu einer wahren Meisterschaft gebracht. „Ihr Geist“ – so urteilt Gabriel Naudé in einem Brief an Gassendi vom 19. Oktober 1652 – „ist schlechthin außerordentlich; ich schmeichle nicht, wenn ich sage, daß sie alles gesehen, alles gelesen hat, daß sie alles weiß“⁹⁾. In dieser bunten Fülle des Wissensstoffes eine innere Form und eine verbindende Einheit finden zu wollen, mag zunächst als ein fast hoffnungsloses Beginnen erscheinen. Und doch ging Christinas Bildung nicht lediglich in die Breite. Ihr Geist strebte auch dort, wo er nicht in die eigentliche Tiefe der Probleme einzudringen vermochte, zum mindesten nach Ordnung und systematischem Zusammenhang. Ohne diesen Zug zur Systematik und Methodik hätte sich Christina schwerlich Descartes zu ihrem philosophischen Lehrer erwählt. Aber das Zentrum ihrer geistigen Interessen lag freilich an anderer Stelle als bei diesem. Sie sucht den „Archimedischen Punkt“ des Wissens nicht im Gebiet der theoretischen, sondern der praktischen Erkenntnis. Descartes ist der Philosoph des reinen Denkens, und im Prinzip des ‚Cogito, ergo sum‘ hat er den Ausgangspunkt für seine Lehre gefunden. Aber Christina ist in diesem Kreise niemals stehen geblieben. Die Forschung als solche ist ihr nirgends reiner Selbstzweck. Sie soll ein Mittel sein für die

Beantwortung anderer Fragen, die ihr vor allem am Herzen liegen; sie soll ihr den Weg zu dem eigentlich-Erstrebenswerten, zu dem *summum bonum*, weisen. „La plus grande de toutes les sciences“ – so sagt Christina in ihren Reflexionen – „est celle de savoir bien vivre et bien mourir; toutes les autres sont inutiles, si elles n’y contribuent pas“¹⁰⁾. Dieser Ausspruch stammt aus ihren letzten Lebensjahren, aber die Maxime als solche stand ihr sicherlich schon von früher Jugend an vor Augen. All die vielfältigen und scheinbar so divergenten Bemühungen Christinas im Reiche des theoretischen Wissens gehen auf ein bestimmtes gemeinsames Ziel aus. Sie bewegen sich gewissermaßen um zwei Brennpunkte: um den Brennpunkt des ethischen und des religiösen Interesses. Auch ihre sprachlichen und literarischen Studien sind auf diese Punkte hin gerichtet und durch sie orientiert. Denn es ist nicht bloße intellektuelle Neugier, die sie von früh an zu einer fast unersättlichen Leserin gemacht hat. In ihren ‚Maximen‘ hat sie immer wieder betont, daß die Lektüre einen anderen und höheren Zweck zu erfüllen hat; daß sie keine bloße Zerstreuung, sondern eine Pflicht ist. „La lecture est une espèce de miroir, qui fait connaître les vertus et les défauts“¹¹⁾. Die erste Frage, die wir uns zu stellen haben, wenn wir Christinas geistige Entwicklung verstehen wollen, ist daher die, wie der Spiegel geartet war, den sie sich in ihrer philosophischen, in ihrer wissenschaftlichen und in ihrer poetischen Lektüre vorgehalten, und was sie in ihm erblickt hat.

Beginnen wir hier mit dem Problem der Religion, so zeigt sich sofort, daß Christina aufs stärkste ergriffen ist von jener geistigen Bewegung, die zuerst um die Mitte

des fünfzehnten Jahrhunderts einsetzte, um sich sodann immer weiter zu verbreiten. Diese Bewegung nimmt ihren Anfang mit dem Werk des Nikolaus Cusanus: *De pace fidei* (1454), und sie hat in ihm bereits ihre wahrhaft-klassische Ausprägung gefunden. Das Thema dieses Werkes ist das Suchen nach einem Fundament der religiösen Gewißheit, das allen Glaubenslehren, wie immer sie sich in Dogma und Ritus unterscheiden mögen, gemeinsam ist. Nicht Dogma und Ritus sind es, die den eigentlichen Kern der Religion bilden und über ihren sittlichen Wert entscheiden. Dieser Wert wird durch etwas anderes bestimmt: er hängt allein und ausschließlich von der Reinheit und Tiefe der Gottesidee ab. Es gibt keine noch so unvollkommene und primitive Religion, die dieser Idee gänzlich entbehrt; aber auf der anderen Seite gibt es keine noch so hohe Religion, die sie, in ihrer ‚absoluten‘ Bedeutung, in ihrer völligen Reinheit auszusprechen vermöchte. Der Mensch ist einer solchen absoluten Erkenntnis des Göttlichen nicht fähig; er muß sich mit Gleichnis und Bild begnügen. So ist ein Rest von Anthropomorphismus das Schicksal jeglicher Religion. Wir können ihn nicht ausmerzen; aber wir können und sollen einsehen, daß er nicht zum Wesen der Religion gehört, sondern ein bloß zufälliges Moment an ihr bildet. Aus dieser Einsicht erwächst für Cusanus eine großartige Universalität und eine großartige Toleranz. Er spricht als Gläubiger und als Vorkämpfer für die Eine allumfassende ‚katholische‘ Kirche; aber er will in diese Kirche alles aufnehmen, was sich zu Gott bekennt und in der Liebe zu ihm vereinigt. Nicht das Bekenntnis zu einzelnen Glaubenssätzen oder der Vollzug bestimmter Riten und Zeremonien, sondern die Kraft und Tiefe

DESCARTES UND KÖNIGIN CHRISTINA VON SCHWEDEN

des ‚amor Dei‘ ist es, was für ihn das Kriterium der Wahrheit einer Religion ausmacht. Und deshalb nimmt er an der Vielfältigkeit und dem Widerstreit der Glaubensmeinungen keinen Anstoß. Er duldet nicht nur diese Vielfältigkeit, sondern er fordert sie. Die Vielfalt gehört den Zeichen an, die sich, als sinnliche Zeichen, nicht anders als verschieden gestalten können; aber bleiben wir nicht bei den äußeren Zeichen stehen, sondern erfassen wir statt dessen ihren Sinn und ihre Bedeutung, so stellt sich die Einheit wieder her. „Non turbabunt varietates illae rituum, nam ut signa sensibilia veritatis fidei sunt instituta et recepta: signa autem mutationem capiunt, non signatum“¹²⁾.

Mit dieser Anschauung hat Nikolaus Cusanus den Grund zu einer neuen „Philosophie der Religion“ gelegt, er hat ihr den Weg bereitet und das Ziel bezeichnet. Aber für die folgenden beiden Jahrhunderte, für die Epoche um 1450–1650, gewannen seine Sätze noch eine andere als eine rein-spekulative Bedeutung. In dieser Zeit der Glaubenskämpfe bedeutete die ‚pax fidei‘ mehr als ein theoretisches Problem; sie wurde zur dringendsten praktischen Forderung. Gelang es nicht, dieser Forderung in irgend einer Weise gerecht zu werden, so war alle sittlich-soziale Ordnung bedroht und erschüttert. Das philosophische Thema wandelte sich damit zu einem eminent-politischen Thema. In diesem Sinne wird es von der Staatslehre des sechzehnten Jahrhunderts aufgenommen. Jean Bodin, einer der bedeutendsten Staatsrechtslehrer seiner Zeit, ist zugleich der Verfasser des „Colloquium heptaplomeres“, das eine neue Phase in der Entwicklung des ‚universalen Theismus‘ darstellt. Es ist die Zeit der Hugenottenkriege und die Erfahrung der Bar-

tholomäusnacht, aus der dieses Werk erwachsen ist. Das „Colloquium heptaplomeres“ stellt ein Gespräch dar, in dem, neben dem Katholiken, nicht nur ein Lutheraner und ein Reformierter, sondern auch ein Jude und der Vertreter einer rein ‚natürlichen‘ Religion zu Worte kommt. Eine dogmatische Entscheidung zwischen ihnen wird nicht herbeigeführt; statt dessen klingt das Gespräch in die Forderung aus, daß die Bekenner aller Religionen sich in menschlicher Gesinnung und in den Werken der Frömmigkeit verbinden und hierin miteinander wetteifern sollen. „Was hindert – so sagt Senamus am Schluß des Gesprächs – daß wir alle zugleich und auf einmal mit feurigem Herzen dies von dem unsterblichen Gott erbitten, daß wir auf dem rechten Wege fortfahren ...Denn alle Menschen, so viel ich meinesteils glaube, erkennen Gott, den Vater aller Götter, an, und obschon die meisten durch Mitteilung der Ehren die Geschöpfe mit dem Schöpfer verbinden, so rufen sie doch den Fürsten (principem) an, welchen Porphyrius und Platon τῶν θεῶν πατέρα καὶ παντοκράτερα nennen... Ich aber, um nirgends anzustoßen, will lieber alle Religionen aller billigen als diejenige, welche vielleicht die wahre ist, ausschließen... Ich betrete die Tempel der Christen, der Ismaëlitzen und Juden, wo immer es angeht, und auch die der Lutheraner und Zwinglianer, um bei Keinem als Atheist Anstoß zu erregen oder den Schein zu haben, als wollte ich die öffentliche Ruhe stören. Von den Göttern aber rechne ich alles dem Allmächtigen und Ersten an! Warum also sollten wir nicht jenen gemeinschaftlichen Urheber und Vater der ganzen Natur durch gemeinschaftliche Bitten bewegen, daß er uns Alle zur Kenntnis der wahren Religion führe?“¹³⁾

Das Werk Bodins ist erst im 19. Jahrhundert gedruckt worden; aber es wurde handschriftlich verbreitet und hat die stärkste Wirkung geübt. Christina, die sich nichts entgehen ließ, was sich auf die Frage der „wahren Religion“ und ihrer philosophischen Begründung bezog, zeigte das lebhafteste Interesse für das Werk. Sie beauftragte einen französischen Gelehrten, Sarreau, mit dem sie im Briefwechsel stand, für sie ein Exemplar des Manuskripts aus der Bibliothek des Präsidenten des Pariser Parlaments, de Mesme, zu erstehen, und als dieser es nicht auffinden konnte, setzte sie ihre Bemühungen durch Isaac Vossius fort. Es scheint, als ob sie sich anfangs nur das erste Buch des ‚Colloquium‘ verschaffen konnte, später aber in den Besitz des Ganzen gekommen sei¹⁴⁾. Wie dem aber auch sein mag: das eine steht fest, daß die geistige Bewegung, die hier ihren Ausdruck findet, einen bedeutsamen Einfluß auf die Bildung ihrer religiösen Grundanschauungen geübt hat. Diese Bewegung war auch im 17. Jahrhundert nicht erloschen; sie griff vielmehr stetig weiter und erstreckte sich über alle Nationen und alle Glaubenslehren. In seinen Studien über „das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert“ hat Wilh. Dilthey eingehend gezeigt, welche Bedeutung dem Gedanken des religiösen Universalismus im Ganzen dieses Systems zukommt¹⁵⁾. Und Christina war sowohl durch ihre eigene persönliche Anlage wie durch ihre religiöse Erziehung auf diesen Gedanken vorbereitet und für ihn empfänglich. Diese Erziehung lag in den Händen von Johannes Matthiae, der aus seinem Unterricht alle dogmatischen Streitigkeiten fern zu halten suchte und ihn statt dessen lediglich auf das Studium und die Auslegung der Bibel

stützte. Der Eindruck, den Matthiaes erste Unterweisung auf Christina machte, scheint in ihr niemals erloschen zu sein; noch im Alter erinnerte sie sich seiner nicht als bloßen Lehrers, sondern als eines Freundes und Vertrauten¹⁶⁾. So hat sie denn auch mit großem Eifer und mit stärkster Sympathie alle Pläne verfolgt, die auf eine Union der verschiedenen christlichen Bekenntnisse gingen. Aber ihre Teilnahme beschränkte sich nicht auf diese Versuche innerhalb des Christentums. Im dem ‚Portrait‘, das er von ihr entworfen hat, betont Chanut ausdrücklich, daß sie sich nicht nur mit den Streitpunkten zwischen Evangelischen und Katholischen beschäftigte, sondern noch eifriger bemüht schien, alle Einwände der Philosophen, der Juden und der Heiden kennen zu lernen¹⁷⁾. Diese Geistesrichtung mußte sie oft in die unmittelbare Nähe einer rein ‚natürlichen‘ Religion führen. Dem dogmatischen Inhalt des protestantischen Glaubens, wie er ihr in Lehre und Predigt entgegentrat, scheint sie immer fern geblieben zu sein; gegen die Vorstellungen des jüngsten Gerichts hat sie schon als Kind eine heftige Abneigung gefaßt, die ihr auch alle anderen dogmatischen Lehren, die sich daran knüpften, verdächtig machten¹⁸⁾. Selbst nach ihrem Übertritt zum Katholizismus hat sie ihre Hinneigung zu einer solchen natürlichen Religion niemals völlig verleugnen können. In einem Gespräch, das sie unmittelbar nach ihrer Thronentsagung und vor ihrer Abreise von Schweden mit ihrer Mutter führt, erregt sie bei dieser den schwersten Anstoß, indem sie plötzlich die Frage an sie richtet, was die Mutter dazu sagen würde, wenn sie die Behauptung aufstellte, daß alle Welt selig werden könne, der Heide so gut wie der Christ¹⁹⁾.

Erst nach diesen vorbereitenden Erwägungen sind wir imstande, an unser eigentliches Problem heranzutreten. Denn nun können wir der Frage eine neue und allgemeinere Wendung geben: wir können sie aus der Sphäre des Persönlichen in die des Sachlichen und Systematischen versetzen. In welcher Richtung sich der Einfluß von Descartes auf Christina bewegt hat – das wird erst deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, wie er selbst innerlich zu der Grundfrage stand, die sie bisher beschäftigt und bewegt hatte. Über den philosophischen Unterricht, den Descartes Christina erteilt hat, sind wir im einzelnen nicht unterrichtet – und dem Historiker steht es nicht frei, die Lücken seiner Quellen durch bloße Vermutungen zu ergänzen. Aber die Philosophiegeschichte und die allgemeine Geistesgeschichte ist hier in einer anderen und günstigeren Lage, als die rein politische Geschichte. Sie hat es nicht lediglich mit Personen und Ereignissen, sondern sie hat es mit Gedanken und Ideen zu tun. Und diese stehen nicht isoliert, sondern sie haben eine bestimmte systematische Ordnung; sie haben eine innere Kohärenz und Konsequenz. Was Descartes Christina gelehrt, können wir freilich im einzelnen nicht feststellen; aber wir können die nicht minder wichtige Frage beantworten, was er sie lehren konnte und nicht lehren konnte. Daß eine der ersten Fragen, die Christina ihm vorlegte, seine Stellung zur Religion betraf, dürfen wir als gewiß annehmen. Denn alle zeitgenössischen Berichte, die wir über Christina besitzen, stimmen darin überein, daß sie immer wieder diese Frage gestellt und daß sie alle Gelehrten, die an ihrem Hof verkehrten, in Diskussionen über religiöse Probleme verwickelt hat. Die Schilderungen von Chanut, von Freinsheim, von Macedo, von Ma-

lines und Casati lauten in dieser Hinsicht einmütig. Was aber vermochte Descartes Christina zu entgegnen, wenn er in voller Offenheit sprechen und wenn er dem Geist seines eigenen Systems treu bleiben wollte? In ihrer Richtung auf die „natürliche Religion“ und auf den univereellen Theismus konnte er Christina nicht bestärken. Denn der geistigen Bewegung, die sich hier vollzog und die im Lauf des 17. Jahrhunderts immer mehr an Kraft und Ausbreitung gewann, stand er von Anfang an fremd gegenüber. Das Grundwerk Herbert von Cherbursys ‚De Veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso‘, ein Werk, das dreizehn Jahre vor dem ‚Discours de la Méthode‘ erschienen war, lag ihm, seiner Fragestellung und seiner philosophischen Gesinnung nach, fern. Er hat Herbert von Cherbury seine Achtung nicht versagt; aber er sieht seinen Grundfehler darin, daß er keinen scharfen Trennungsstrich zwischen ‚Glauben‘ und ‚Wissen‘ gemacht und die offenbarte Wahrheit mit den Erkenntnissen vermengt habe, die sich durch natürliche Schlußfolgerung (*par le raisonnement naturel*) erwerben lassen ²⁰). Für Descartes ist und bleibt der Idealbegriff der natürlichen Religion, den Herbert entworfen hatte, ein hölzernes Eisen, ein methodisches Zwitterding. Die Existenz Gottes und die wesentlichen Prädikate der göttlichen Natur, die radikale Trennung der Seele vom Körper, ihre Einfachheit und Immaterialität: das alles ist nach ihm eines strengen rationalen Beweises fähig. Was hingegen darüber hinausgeht, bleibt der menschlichen Vernunft verschlossen. Es ist müßig, darüber zu grübeln, oder irgendwelche ‚rationale‘ Hypothesen aufstellen zu wollen – die Offenbarung allein kann über die ‚Mysterien‘ des Glaubens das letzte Wort

sprechen. Dem menschlichen Verstand ist das Urteil versagt: denn er kann und soll nur auf Grund ‚klarer und deutlicher‘ Ideen urteilen. Wo diese Ideen fehlen, da gilt für ihn nur ein Gebot: das Gebot der Urteilsenthaltung, der unbedingten ἐποχή. Und es ist, nach Descartes, Sache des Willens, darüber zu wachen, daß der Verstand sich aus dieser Haltung nicht herausdrängen läßt. Freilich besitzt der Verstand eine natürliche Neigung, auch dort zu urteilen, wo ihm die Grundlage, die feste Stütze der klaren und distinkten Ideen fehlt. Aber wenn er diesem Drange nachgibt, so gerät er dadurch nicht nur in Irrtum, sondern auch in Schuld. Wo die Daten, die uns zur Verfügung stehen, nicht ausreichen, um auf sie ein evidentes und sicheres Urteil zu gründen, da ist es Pflicht, auf jedes Urteil zu verzichten; denn besser ist es, dem Wissen zu entsagen, als uns in Trug und Schein zu verstricken ²¹⁾).

Aber wenn nun dem Geist Christinas eine derartige Antwort nicht genügte, wenn sie sich nicht in den Grenzen dieser kritischen Vorsicht und Zurückhaltung festhalten ließ, sondern die Frage stellte, welche unter den vorhandenen positiven Religionen die beste und die der Vernunft gemäßeste sei – was vermochte Descartes ihr zu antworten? Als Philosoph, als strenger Denker mußte er ihr die Antwort hierauf schuldig bleiben. Aber es gab freilich noch einen anderen Gesichtspunkt, von dem aus sich das Problem erwägen ließ – und er lag Descartes von Anfang an nicht fern. Denn für ihn gehörte die Religion nicht nur dem Kreise der metaphysischen Fragestellung an, sondern sie besaß eine eminent-praktische Bedeutung. Sie bezog sich auf die ethische und politische Ordnung der Dinge und war für deren Aufrechterhaltung un-

entbehrlich. Sie in dieser Funktion zu bezweifeln oder anzutasten: dies hat Descartes nie versucht. Er war kein Revolutionär in Glaubensdingen oder in politisch-sozialen Dingen. Die Reform, nach der er allein strebte, war eine rein-intellektuelle und eine rein-private Reform. „Je ne saurais aucunement approuver“ – so erklärt er im ‚Discours de la méthode‘ – „ces humeurs brouillonnes et inquiètes, qui, n’étant appelées ni par leur naissance, ni par leur fortune, au maniement des affaires publiques, ne laissent pas d’y faire toujours, en idée, quelque nouvelle réformation... Jamais mon dessin ne s’est étendu plus avant que de tâcher à réformer mes propres pensées, et de bâtir dans un fonds qui est tout à moi“²²). Aber eine derartige Beschränkung auf das eigene Ich und auf den Kreis, der ihm angehört, konnte und durfte es für Christina nicht geben. Nach Temperament und Charakter, nach Stellung und Beruf war sie für etwas anderes bestimmt. Descartes zog sich, sobald er den Plan der Reform der Wissenschaft gefaßt, in seine „holländische Einsiedelei“ zurück; er erklärte, daß er fortan in all den Schauspielen, die sich auf der Bühne des Lebens abspielen, nicht Mitspieler, sondern nur noch Zuschauer sein wolle²³). Aber Christina war durch Geburt und Rang zum Tun, nicht zum Betrachten, zum aktiven, nicht zum kontemplativen Leben bestimmt. Alles, was sie angriff, mußte sich ihr in ein politisches Problem verwandeln. Eine Trennung des privaten vom öffentlichen Leben konnte es für sie nicht geben – und ebenso wenig konnte sie die Religion lediglich nach der Seite ihrer reinen Innerlichkeit betrachten, sondern sie mußte zugleich ihre sichtbare Erscheinung, ihr äußeres Dasein und ihre äußere Organisation ins Auge fassen.

Und wenn nun Christina in dieser Hinsicht die Gedanken Descartes' weiter dachte – zu welchem Resultat mußte sie gelangen? Den Zugang zur „natürlichen Religion“ hatte ihr die Lehre Descartes' versperrt. Sie hatte sie davon überzeugt, daß es eine Form der positiven, der offenbarten Religion nicht nur geben könne, sondern geben müsse. Aber welches war nun die echte Offenbarung, und gab es irgend ein Mittel, durch das wir sie erkennen und von religiösen Irrlehren unterscheiden können? Hier setzt ein neuer Gedankengang ein, den wir abermals, wenn auch nur auf dem Wege mittelbarer Rückschlüsse, deutlich rekonstruieren können. Ein Merkmal und ein grundlegendes Kriterium, nicht nur für die Wahrheit der Religion, sondern für alle Wahrheit schlechthin hatte der Cartesianismus aufgestellt. Nichts ist irriger – so erklärt Descartes – als die Annahme, daß es Teile der Wahrheit gibt. Die Wahrheit ist ein Ganzes, und sie kann nur als solches bestehen. Man nehme aus dem Gebäude der Erkenntnis einen einzigen Stein heraus, und das ganze Gebäude muß zusammenstürzen. Denn alles hält und stützt sich hier gegenseitig. Wo es anders ist, wo statt des strengen systematischen Zusammenhangs und der durchgängigen Einheit die Vielheit und die Zersplitterung herrscht: da dürfen wir sicher sein, daß wir uns nicht im Gebiet der Wahrheit, sondern in Irrtum und Täuschung bewegen. Dieses Einheitsideal bildet die Norm und gewissermaßen den Leitstern für Descartes' gesamte Erkenntnislehre²⁴). Aber können wir es nicht noch weiter erstrecken; können wir es nicht auch auf die Religion anwenden? Wir haben gesehen, warum Descartes sich als theoretischer Philosoph eine derartige Anwendung verbot. Hier galt für ihn das Gebot der Selbst-

bescheidung und Urteilsenthaltung, das ihn an der Schwelle der Religion Halt machen ließ. Aber wie gestaltet sich nun das Problem, wenn wir die Frage vom Boden der Philosophie auf den der Theologie versetzen? Verliert das Kriterium der Einheit damit plötzlich seine Kraft, oder können wir es nicht auch hier in bestimmtem Sinne behaupten und aufrechterhalten?

Wenn wir diese Frage beantworten wollen, so brauchen wir uns hierbei nicht auf rein theoretische Konstruktionen zu stützen. Wir können die Antwort der Geschichte entnehmen; denn die Geschichte der Theologie hat in der Tat, im Laufe des 17. Jahrhunderts, die hier gesuchte Synthese vollzogen. Bossuet gehört zu jener Generation von Theologen, die vom Geiste des Cartesianismus erfüllt sind. Man kann ihn freilich nicht ohne Einschränkung als Cartesianer bezeichnen; aber die Methode Descartes' hat unverkennbar auf ihn gewirkt. Ihr und der Cartesischen Metaphysik sucht er die Waffen zu entnehmen, mit denen er seinen Kampf für das Dogma und für die Eine, wahrhaft universelle Kirche führt²⁵⁾. Dies ist der Punkt, an dem sein Angriff gegen den Protestantismus einsetzt; und hier glaubt er die eigentliche Schwäche des Gegners gefunden zu haben. Wenn wir, mit Descartes, die Einheit zum Kriterium der Wahrheit machen: wo findet sich diese Einheit in den evangelischen Glaubensbekenntnissen? Stehen sie nicht alle miteinander in Streit, und bekämpfen sie sich nicht aufs leidenschaftlichste? Das ist das wichtigste Argument, das Bossuet gegen den Protestantismus ins Feld führt. Der Darstellung und dem Ausbau dieses Arguments ist eine seiner Hauptschriften, die „Histoire des Variations des Églises Protestantes“ gewidmet. Die Berufung auf Bossuet

scheint freilich im Zusammenhang unseres Problems einen Anachronismus zu bedeuten. Denn Christinas Übertritt ist im Jahre 1652 erfolgt, während Bossuets Werk dem Ende des Jahrhunderts angehört; es ist erst 1688 erschienen. Aber dieser Zeitunterschied braucht uns nicht zu beirren, wenn es sich nicht um die Feststellung konkreter geschichtlicher Einflüsse, sondern um die Erkenntnis allgemeiner ideeller Zusammenhänge handelt. In der Tat sprechen außerordentlich viele Momente dafür, daß sich in Christinas Geist ein ähnlicher Denk- und Schlußprozeß vollzogen hat, wie er uns später in expliziter und in logisch-gefestigter Form bei Bossuet entgegentritt. Christina hatte sich im Kreise der strengen Orthodoxie niemals heimisch gefühlt. In den dogmatischen Unterschieden der einzelnen Kirchen sah sie Menschenwerk, nicht Gotteswerk. Lange Zeit hatte sie gehofft, daß dieser Verschiedenheit ein Ende gemacht werden könne; daß es schließlich doch gelingen werde, ein gemeinsames Glaubensbekenntnis für alle evangelischen Kirchen zu finden. Diese Hoffnung hatte schon ihr erster religiöser Lehrer, Johannes Matthaei, in sie eingepflanzt. Er war sein Leben lang in diesem Sinne tätig, und sein Werk „*Idea boni ordinis*“ ist in diesem Geiste verfaßt. Aber gerade das Schicksal dieses ihres alten Lehrers mußte Christina darüber belehren, daß bei dem damaligen Stande der Dinge alle Reunionsbestrebungen innerhalb des Protestantismus zum Scheitern verurteilt seien. Johannes Matthaei wurde von der schwedischen Orthodoxie in einen gefährlichen Prozeß verwickelt, der mit seiner Verurteilung schloß. Die Königin vermochte diese Verurteilung nicht zu verhindern; sie konnte nur durch ihr persönliches Eingreifen die schwersten Folgen von

ihrem Lehrer abwenden²⁶). Erfahrungen dieser Art mußten sie in der Überzeugung bestärken, daß der Zwiespalt zwischen den einzelnen protestantischen Bekenntnissen unheilbar sei. Aber der Forderung der Einheit konnte und mochte sie nicht entsagen. Sie vermochte dies umso weniger, nachdem sie sich mit den Grundgedanken des Cartesianismus vertraut gemacht hatte, nach denen die Einheit als das eigentliche Kriterium der Wahrheit gilt. Auf diesem Wege konnte sie sehr wohl zu der gleichen Schlußfolgerung wie Bossuet geführt werden: zu der Überzeugung, daß das Heil nur noch in der Rückkehr zu der Einen Kirche, zu der in sich geschlossenen Organisation und Tradition des Katholizismus gefunden werden könne.

Auch das politische Denken Christinas mußte sie immer wieder in die gleiche Richtung drängen. Es gibt ein bestimmtes politisches Ideal, das Christina von früh an beherrscht hat. Was sie erstrebte und was sie seit ihrem Regierungsantritt mit aller Kraft durchzusetzen suchte, war die Begründung und Sicherung der absoluten Königsmacht. Alle ihre Handlungen zielen auf diesen einen großen Hauptzweck ab. Ihr Verhältnis zum Adel und zu den nicht-adligen Ständen, ihr Kampf um die Sicherung der Thronfolge für Karl Gustav, ihre gesammte innere Politik ist durch dieses Ziel bestimmt²⁷). Aber wenn sie nun, mit diesem Ziel vor Augen, den Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholizismus erwog – zu welchem Urteil mußte sie gelangen? Welches waren die herrschenden politischen Tendenzen im Protestantismus, und wie hatte dieser auf die politische Gestaltung Europas gewirkt? Die deutsche Kaisermacht war durch den 30jährigen Krieg geschwächt, und Deutschland selbst

bot das Bild der völligen Zerrissenheit dar. Die Dezentralisation hatte im staatlichen wie im kirchlichen Leben den höchsten Grad erreicht; selbst innerhalb der einzelnen Bekenntniskirchen gab es noch mannigfache landeskirchliche Unterschiede. In England hatte im 16. Jahrhundert eine starke Königsmacht bestanden, aber eben die Glaubenskämpfe waren es gewesen, an denen diese Macht gescheitert war. Die englische Revolution hatte sie endgültig weggefegt: der Geist des Puritanismus hatte über den monarchischen Gedanken gesiegt. Mußte sich unter diesen Umständen Christinas Blick nicht vor allem auf Frankreich richten und mußte sie nicht hier den letzten Schutz des von allen Seiten angegriffenen und bedrohten absoluten Königtums sehen? Zwar stand auch hier noch die Königsmacht in schweren Kämpfen. Sie hatte, im Zeitalter der Fronde, den gleichzeitigen Ansturm des Hochadels, des Parlaments und des Bürgertums zu bestehen. Aber obwohl der Streit noch nicht entschieden war, so war doch hier der Grund der absoluten Monarchie in langwieriger und hartnäckiger Arbeit gelegt worden. Das Werk Richelieus war von Mazarin aufgenommen und weitergeführt worden. Beide aber waren Kardinäle der katholischen Kirche, und sie verdankten dieser Stellung einen großen Teil ihrer Autorität und ihres politischen Einflusses. „Die durchgreifende Gewaltsamkeit Richelieus, die verschlagene Gewandtheit Mazarins“ – so sagt Ranke in seiner Französischen Geschichte – „wurde durch das Ansehen, welches ihnen der römische Purpur gab, wesentlich unterstützt. Sie übertrugen beide einen gewissen geistlichen Eifer auf die Verwaltung des Staates. Richelieu verfocht die Lehre von den der Krone zustehenden Rechten mit einer Folge-

richtigkeit, die bisher nur den geistlichen Ideen gewidmet worden war. Er schuf gleichsam eine Religion des Königtums: Mazarin bekannte sich zu ihr. Um diese Fahne sammelten sich ihre Anhänger.“²⁸⁾ Von dem Gedanken einer solchen Religion des Königtums scheint auch Christina lebhaft ergriffen und bewegt worden zu sein. In ihren späteren theoretischen Aufzeichnungen verfißt sie überall den Gedanken, daß die These der königlichen Souveränität zu ihrer wirklichen Durchführung und Begründung der Ergänzung durch die These einer absoluten geistigen Gewalt bedürfe. Sie lehnt, im Weltlichen wie im Geistigen, jeden Kompromiß ab; sie verlangt auf beiden Gebieten eine streng-monarchische Ordnung²⁹⁾. Es ist keineswegs unwahrscheinlich, daß sich in Christinas Geist diese Synthese schon früh vollzogen und daß sie eines der Motive für ihren Übertritt zum Katholizismus gebildet hat. Wenn es Gedankenprozesse dieser Art waren, die zu dem Glaubenswechsel Christinas geführt haben, so erkennt man, daß der Cartesianismus hierbei zwar nicht ohne Einfluß war, daß er aber nur eine durchaus mittelbare Rolle spielte. Eine solche mittelbare Wirkung spüren wir z. B. in einer späteren Äußerung Christinas, die von Pallavicini berichtet wird. Unter den verschiedenen Religionen – so hätte sie danach gesagt – müsse eine jedenfalls die wahre sein; denn Gott wäre ein Tyrann, wenn er das religiöse Bedürfnis in das Gemüt des Menschen gelegt, ihm aber die wirkliche Befriedigung versagt hätte³⁰⁾. Hier tritt uns, wenngleich in etwas veränderter Gestalt, ein Grundgedanke und ein Grundargument Descartes' entgegen. Descartes' Logik und Mathematik wie seine Metaphysik ruhen auf der Selbstgewißheit, die den klaren und deutlichen Ideen zu-

kommt. Ihrer brauchen wir uns nicht durch Schlußfolgerung zu versichern; wir erkennen sie durch eine unmittelbare Anschauung, die aus dem „reinen Lichte der Vernunft“ erwächst. Das ist der Standpunkt, den Descartes in seiner ersten methodischen Schrift den „Regulae ad directionem ingenii“ vertritt ³¹). Aber im Fortgang seines Denkens wagt sich freilich der universelle Zweifel auch an diese letzte Grundlage allen Wissens. Wäre es nicht möglich, daß jene Evidenz, die wir den klaren und deutlichen Ideen zusprechen und die wir ihnen, unserer geistigen Anlage nach, notwendig beilegen müssen, doch nur eine subjektive, statt einer objektiven Gewißheit, gewährte? Könnte nicht jenes „reine Licht der Vernunft“, das sich über unsere logische, unsere mathematische und über bestimmte Teile unserer metaphysischen Erkenntnis ausbreitet, selbst verdunkelt und verfälscht sein? Wie – wenn Gott dem Menschen die Wahrheit verschließen und verweigern wollte, und wenn er ihn daher dazu verurteilt hätte, auch dort zu irren, wo er nicht den Sinnen und der Einbildungskraft, sondern der reinen intellektuellen Anschauung, dem *intuitus purus* vertraut? Diesem Bedenken entgeht Descartes dadurch, daß er eine neue Instanz anruft; daß er sich statt auf das göttliche Sein, auf die göttliche Vollkommenheit stützt. Den Willen zur Täuschung dürfen wir Gott nicht zuschreiben: denn in diesem Falle wäre er selbst nicht mehr ein Gott der Wahrheit, sondern ein Gott des Truges. Seine Natur wäre keine vollkommene und göttliche, sondern eine beschränkte und dämonische Natur. Um dieser Absurdität zu entgehen, müssen wir das ‚Licht der reinen Vernunft‘ wieder in sein Recht einsetzen; ihm mißtrauen, hieße Gott selbst mißtrauen. Christina hat

dieses Cartesische Argument der *veracitas Dei* vom Theoretischen ins Praktische gewandt. Wie Descartes die Vorstellung eines betrügerischen Gottes, eines *Deus deceptor*, von sich weist, so weist sie den Gedanken eines tyrannischen Gottes ab. Und Gott würde zum Tyrannen, wenn er dem Menschen den Drang zur Religion und die Sehnsucht nach ihr eingepflanzt, ihm aber jeden Weg versperrt hätte, der zur Erfüllung dieser Sehnsucht führen kann. Man sieht, wie sich allmählich in Christinas scharfem dialektischen Geist das Problem der Religion mehr und mehr zugespitzt hat, und wie es gebieterisch nach einer Entscheidung verlangt. Es gab eine Zeit, in der sie zu einer Skepsis hinneigte, die jedenfalls jeder positiven Religion den Anspruch auf Gewißheit nahm. „Tout le respect, l'admiration et l'amour que j'ai eu toute ma vie pour vous, Seigneur,“ – so schreibt sie später einmal – „ne m'empêchait pas d'être très-incrédule et peu dévote. Je ne croyais rien de la Religion dans laquelle je fus nourrie. Tout ce qu'on m'en disait me semblait peu digne de vous. Je crus que les hommes vous faisaient parler à leur mode et qu'ils me voulaient tromper et me faire peur pour me gouverner à la leur“³²). Aber allmählich war das Problem der wahren Religion für Christina zu einem Problem der Theodizee geworden. Nicht alle Glaubenformen können bloße Erfindung sein; denn die Schuld an einer solchen Erfindung könnte nicht dem Menschen allein, sondern sie müßte Gott selbst zur Last gelegt werden. Ein Wort aus Ciceros Schrift „*De natura Deorum*“, daß nicht all die verschiedenen und untereinander streitenden Glaubensformen wahr sein, daß aber freilich alle falsch sein könnten, hatte starken Eindruck auf Christina ge-

macht³⁸⁾. Aber auch die letztere Alternative verschloß sich ihr mehr und mehr, je weiter sie auf ihrem Weg der philosophischen Erkenntnis der Religion fortschritt. Denn je tiefer sie in den Geist des Cartesischen Systems eindrang, umso weniger konnte sie an der Existenz Gottes und an seiner Vollkommenheit zweifeln. Descartes' System erhob den Anspruch, diese Sätze aus bloßen Glaubenswahrheiten in reine Vernunftwahrheiten verwandelt zu haben; es war überzeugt, sie durch feste und unumstößliche metaphysische Beweise gesichert zu haben. Wenn also die Vollkommenheit und die Güte Gottes feststand und wenn, gemäß diesen Prämissen, eine Religion die wahre sein mußte – so blieb nur übrig, unter den vorhandenen Glaubensformen zu wählen. Aber eine Natur wie Christina konnte zu einer solchen Wahl nicht von außen her, durch rein autoritative Lehre und Einwirkung, bestimmt werden, sie mußte der eignen Vernunft vertrauen und ihr gemäß die Entscheidung treffen können.

Der Weg, den ihre ersten Lehrmeister, die Jesuiten Malines und Casati, beschritten, entspricht durchaus dieser Voraussetzung. Sie versuchten, mit dem gewöhnlichen katechetischen Unterricht zu beginnen, mußten sich aber bald davon überzeugen, daß, dieser Schülerin gegenüber, eine solche Unterweisung nicht zum Ziele führen könne. Zu ihrem Erstaunen fanden sie in Christina eine fertige „Philosophin“ vor; sie schien ihnen „mit dem eigentlichen Mark der Moralphilosophie genährt.“ Der Unterricht mußte sich also von vornherein in philosophischen, das hieß also in diesem Falle: in scholastischen Bahnen bewegen. Was die Jesuiten vor allem zu beweisen suchten, war die These, daß die Grundwahr-

heiten des katholischen Glaubens zwar über die Vernunft erhaben, aber ihr nicht zuwider seien ³⁴). Dies ist die strenge und korrekte Thomistische Auffassung; aber um sie anzunehmen, brauchte Christina ihre bisherigen philosophischen Überzeugungen nicht zu verleugnen – brauchte sie ihrem Lehrer Descartes nicht untreu zu werden. Denn hier lag einer der Punkte vor, in dem Descartes die Scholastik nicht bestritten, sondern vielmehr bestätigt hatte. Ein Neuerer konnte und wollte er nur im Gebiete der Wissenschaft und der Metaphysik sein, während er sich im Gebiet des Offenbarungsglaubens jeden Versuch der Neuerung ja selbst der Prüfung verbot ³⁵). Der ‚Discours‘ betont, daß die religiösen Wahrheiten dem methodischen Zweifel entzogen seien; daß sie, als etwas Unantastbares, „bei Seite gesetzt“ werden müßten ³⁶). Nach Descartes wird durch ein solches ‚bei Seite setzen‘ die Kraft der Vernunft nicht gebrochen; sie wird nur auf das ihr eigentümliche Gebiet eingeschränkt ³⁷). Christina ist, von ihren jesuitischen Lehrern geleitet, auf diesem Wege weiter gegangen. Wenn Descartes ihr den Impuls hierzu nicht gegeben hat und nicht geben konnte, so enthielt doch andererseits seine Philosophie kein Mittel, um ihn zu verhindern; denn hier lag eines der Probleme vor, das Descartes aus der Sphäre des Intellekts in die des Willens verlegt und damit der persönlichen Entscheidung freigegeben hatte.

Blicken wir jetzt noch einmal auf das Ganze unserer Betrachtungen zurück, so ergibt sich uns, wie mir scheint, ein klareres und zugleich ein befriedigenderes Bild von Christinas religiöser Entwicklung und von der Rolle, die Descartes in ihr gespielt hat. In der Selbstdarstellung,

die Christina von dieser Entwicklung gegeben hat, findet sich auch der Satz, sie habe sich, unbefriedigt von der lutherischen Lehre, in der sie aufgewachsen sei, eine eigene Religion geschaffen: „quand je me trouvais un peu aggrandie, je me formais une espèce de Religion à ma mode“³⁸). Man wird diese Äußerung *cum grano salis* verstehen müssen und sie nicht in streng-wörtlichem Sinne nehmen können. Christina war eine sehr selbstbewußte und selbstsichere Natur; aber ihre Selbständigkeit war nicht von der Art, daß sie eine neue philosophische Lehre aufgestellt oder eine neue Religion ‚geschaffen‘ hätte. Sie dachte nicht gegen ihre Zeit, sondern mitten in ihr; und ihr Wissenstrieb war so vielseitig, daß er sich kaum irgendeiner Anregung, die in der Zeit lag, ganz verschloß. „J’avais un désir insatiable de tout savoir, j’étais capable de tout; j’entendais tout sans peine“ – so hat sie von sich selbst in ihrer selbstbiographischen Skizze gesagt³⁹). So können wir ihren Bildungsgang als einen Spiegel brauchen, in dem nacheinander das Bild der wichtigsten geistigen Bewegungen erscheint, die das 17. Jahrhundert beherrschen. Ihr Geist gleicht sozusagen einem höchst-empfindlichen Instrument, das die feinsten Schwingungen der Atmosphäre um sie her auffängt und alle ihre Erschütterungen verzeichnet. Die allgemeine Bewegung der philosophischen Gedanken im 17. Jahrhundert, seine moralischen und religiösen Tendenzen, seine ästhetischen Ideen und Ideale, die neue Richtung, die die wissenschaftlichen und die humanistischen Studien nehmen, das alles hat unverkennbar auf Christina gewirkt. In diesem vielverschlungenen Gewebe bildet der Cartesianismus nur einen einzelnen Faden, der sich erst auf Grund einer sorg-

fältigen Analyse herauslösen läßt. Eine solche Analyse zeigt, daß Descartes' Unterricht, trotz seiner Kürze, tiefe Spuren in Christina hinterlassen hat, die bis in ihr Alter angehalten haben ⁴⁰⁾. Aber sie zeigt zugleich, daß der Einfluß Descartes' auf ihre religiösen Anschauungen ein durchaus-mittelbarer gewesen ist. Und auch die äußeren Zeugnisse, die wir über Christinas Übertritt zum Katholizismus haben, widerstreiten dieser Auffassung in keiner Weise. Denn auf der einen Seite können wir ihnen entnehmen, daß sie den letzten entscheidenden Schritt erst einige Jahre nach dem Tode Descartes' und unberührt von seinem persönlichen Einfluß getan hat. Auf der anderen Seite aber besagt auch ihr späteres Zeugnis über den Anteil, den Descartes an ihrem Glaubenswechsel gehabt habe, keineswegs das, was man vielfach in dasselbe hineingelesen hat. Von einem Bekehrungsversuch Descartes' ist auch hier nirgends die Rede; es wird nur gesagt, daß Descartes zu ihrer Bekehrung ‚viel beigetragen habe‘, und daß sie ihm das ‚erste Licht‘ (*les premières lumières*) verdanke ⁴¹⁾. Noch klarer und unzweideutiger hat sich die Königin später im privaten Gespräch über die Rolle geäußert, die Descartes bei ihrem Übertritt gespielt hat. Denn hier hat sie nichts anderes gesagt, als daß der philosophische Unterricht Descartes' für sie manche der Schwierigkeiten aus dem Wege geräumt habe, die sie früher daran gehindert hätten, die katholische Religion anzunehmen ⁴²⁾. Welche Schwierigkeiten dies gewesen, und in welcher Richtung Descartes' Einfluß sich bewegte, haben wir zu zeigen versucht. Aber unsere Betrachtung hat zugleich gezeigt, daß es durchaus selbständige Gedankengänge waren, die Christina an die Anregungen anknüpfte, die sie von Des-

cartes erhalten hatte, und daß eben diese, aus ihr selbst stammenden Folgerungen ihren endgültigen Übergang zum Katholizismus entschieden haben. Und noch ein anderer Punkt ist es, auf den sich hier unsere Aufmerksamkeit lenken muß. Es könnte auf den ersten Blick auffallen, daß wir von „Gedankengängen“ Christinas sprechen, die für ihren Religionswechsel verantwortlich zu machen seien. Denn eine eigentliche religiöse Bekehrung pflegt man anders aufzufassen. Man sieht in ihr kein bloßes Resultat von Denk- und Schlußprozessen; man erwartet und verlangt, daß die ganze Persönlichkeit mit all ihren Gemütskräften, mit ihrer Empfindung, ihrem Gefühl, ihrem Willen, ihrer Phantasie an ihr beteiligt sei. Von alledem spürt man bei Christina wenig oder nichts. Man muß ihre Bekehrungsgeschichte der der großen und tiefen religiösen Naturen gegenüberstellen, um den ganzen Unterschied, der hier herrscht, gewahr zu werden. Nichts weist darauf hin, daß sie eine jener schweren inneren Krisen durchlebt hat, wie wir sie bei Augustin, bei Luther, bei Pascal finden. Alles scheint sich in ihr völlig ruhig und streng folgerecht, ohne heftige seelische Erschütterung, vollzogen zu haben. Nur so war es möglich, daß sie diese ganze Entwicklung so völlig in sich selbst zu verschließen vermochte, daß kein Zeichen von ihr nach außen drang. Ihre unmittelbare Umgebung und selbst ihre nächsten Freunde und Vertrauten wußten und spürten nichts von schweren seelischen Kämpfen in ihr, und die Regierungsgeschäfte hat sie in dieser ganzen Zeit mit der gleichen Sicherheit und Ruhe wie bisher geführt. Dies konnte nur geschehen, weil es sich hier um eine religiöse Entwicklung handelte, die nicht auf dunklen irrationalen Antrieben und nicht auf einer mystischen Seh-

sucht beruhte, sondern sich im klaren Licht der „Vernunft“ selbst und unter ihrer Führung und Kontrolle vollzog. Christina hat den Katholizismus nicht plötzlich als den einzigen Weg zur Seligkeit „erlebt“; sie hat ihn gewissermaßen „gefolgert“. Er resultiert bei ihr zuletzt als der einzig-mögliche logische Schlußsatz aus einem Ganzen von sehr verwickelten gedanklichen und geistigen Voraussetzungen. Viele dieser Voraussetzungen gehören, wie sich gezeigt hat, ganz ihr selbst, nicht der Cartesischen Philosophie an. Auch in alledem, was wir über Christinas religiösen Unterricht durch die Jesuiten Malines und Casati wissen, fällt ihre geistige Selbständigkeit auf. Für eine Bekehrung durch bloß äußere Einwirkungen war sie nicht empfänglich, ja ihr hätte sie heftig widerstrebt. Nichts war ihrem Wesen fremder, als sich der Leitung anderer blind zu überlassen. Von früher Jugend an war ihr die Predigt verhaßt, und die Abneigung gegen sie scheint nicht wenig dazu beigetragen zu haben, sie dem lutherischen Glauben zu entfremden⁴³). Einem lutherischen Geistlichen, der sie später einmal nach den Gründen ihres Übertritts gefragt hat, hat sie schroff geantwortet, seine Predigten seien es gewesen, die sie vertrieben und abwendig gemacht hätten⁴⁴). Auch einer rein autoritativen Leitung und Führung in geistigen Dingen vermochte sie sich niemals bedingungslos anzuvertrauen. Noch nach ihrem Übertritt hat sie scharfe Worte gegen den Anspruch der Priester und Beichtväter auf unbedingte Leitung gerichtet⁴⁵). Einen „*Directeur*“ im eigentlichen Sinne hat sie immer abgelehnt; schon den Namen eines solchen empfand sie als unziemlich⁴⁶). Einer solchen Natur konnte Descartes nicht als „Bekehrer“ entgegentreten, auch wenn er sich selbst hierzu

für geschickt und für berufen gehalten hätte⁴⁷). Daß er Christina hingegen bestimmte Lehren darbot, die sie sich aneignete und die sie auf die Probleme, die sie unablässig beschäftigten, auf das Problem des höchsten Gutes und der religiösen Wahrheit, anwandte, das werden wir nicht nur für möglich, sondern fast für notwendig halten: wie hätte es bei einem solchen Lehrer und bei einer solchen Schülerin anders sein können? Descartes hat ihr also nicht die fertige Konklusion gegeben und aufgedrängt – wohl aber konnte er ihr einzelne Prämissen geben, die sie weiter verarbeitet und aus denen sie selbständig und selbstverantwortlich ihre Schlußfolgerungen gezogen hat. Und noch eine andere Überzeugung vermochte die Lehre Descartes' in Christina zu erwecken. Es war die Überzeugung, daß der intellektuelle Kampf, den sie führte, kein vergeblicher und hoffnungsloser sein könnte, – daß es ihr zuletzt gelingen müsse, einen Ausweg aus ihm zu finden und zu einer sicheren Entscheidung zu gelangen. Sie brauchte sich, wenn sie Descartes' Bahnen folgte, keiner skeptischen Resignation zu überlassen. Denn Descartes' Philosophie ist skeptisch nur in ihrer Methode, während sie in ihrem Resultat streng rationalistisch ist. Sie beginnt mit dem radikalen Zweifel, um mit dem Triumph der Vernunft und des reinen Denkens zu enden. Dieser Triumph kann freilich, nach Descartes, nicht unmittelbar auf die religiöse Wahrheit erstreckt werden; denn zwischen den Sätzen, die aus reiner Vernunft eingesehen werden können, und dem Inhalt des Offenbarungsglaubens besteht eine scharfe Trennung. Aber doch liegt zwischen beiden kein unübersteiglicher Abgrund. Denn die eigentümliche Lehre von der „*veracitas Dei*“ verhindert jeden Rückfall in die Lehre von

einer doppelten Wahrheit. Die Wahrheit stellt sich zwar für den Menschen in zwei verschiedenen Formen dar und sie stammt aus verschiedenen Quellen; aber sie ist nichtsdestoweniger ihrem Gehalt nach in sich geschlossen und einheitlich. Dieser ihrer Geschlossenheit können wir uns ebensowohl im Kreise der philosophischen und wissenschaftlichen Erkenntnis, wie in dem der religiösen Erkenntnis versichern. Offenbarung und Vernunft stehen in keinem kontradiktorischen Verhältnis: es ist vielmehr die Vernunft selbst, die göttlicher Art und göttlichen Ursprungs ist. Auf diese Weise konnte ein Geist, wie der Christinas, nicht mittels „mystischer“ Erfahrungen, sondern auf dem Wege der strengen Überlegung, der logischen Deduktion zum Offenbarungsglauben gelangen und schließlich die Überzeugung gewinnen, daß dieser sich am reinsten und klarsten im katholischen Dogma ausdrückt. Dies mag freilich als ein seltsamer und als ein eigentümlich-verwickelter Weg erscheinen; aber bei einer so merkwürdigen und komplizierten Natur, wie Christina es war, hat er nichts Befremdendes oder Unwahrscheinliches. Bei ihr können wir eine Entwicklung, die sich in gewöhnlichen Bahnen vollzieht, kaum voraussetzen, besonders wenn wir die außerordentlich vielfältigen, miteinander konkurrierenden Bildungsmächte berücksichtigen, die auf Christina seit früher Jugend eingewirkt haben.

Dazu kommt ein anderes Moment, das diese Entwicklung weit weniger befremdlich macht, als sie vielleicht auf den ersten Blick erscheinen mag. Wir haben soeben den Namen Pascal genannt – und Pascal bedeutet sicherlich in jeder Hinsicht den Gegenpol zu Christinas Denkart und zu ihrer Auffassung der Religion, Er hat sich mit äußerster Entschiedenheit gegen den

Cartesischen Intellektualismus gewandt; er lehnt jeden Versuch ab, die Grundwahrheiten der Religion zum Gegenstand von metaphysischen Beweisen zu machen. Diese Wahrheiten können nach ihm weder bewiesen, noch können sie begriffen, sie können lediglich „ergriffen“ werden, und das Instrument für dieses Ergreifen ist nicht der menschliche Verstand, sondern das Herz des Menschen. Aus diesem Grunde gibt es keinen gemeinsamen Maßstab für die religiöse und für die wissenschaftliche oder metaphysische Wahrheit. „Le cœur a son ordre; l'esprit a le sien, qui est par principe et démonstration; le cœur en a un autre. C'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi: Dieu sensible au cœur.“ Der Plan von Pascals „Pensées“ besteht darin, die Vernunft in ihrer Schwäche und Ohnmacht zu erweisen, ihren Stolz zu brechen und sie unter den Willen Gottes zu beugen. „Humiliez vous, raison impuissante... et entendez de vôtre maître vôtre condition véritable, que vous ignorez. Écoutez Dieu.“ Und doch gehört selbst Pascal, in all seinem „Pyrrhonismus“ und „Irrationalismus“, seiner Epoche, gehört er jenem 17. Jahrhundert an, das die „Autonomie des Denkens“ entdeckt hat und das die Wissenschaft, die Philosophie, ja selbst die Dichtung und Religion zum Ausdruck dieser Autonomie gestalten wollte. Auch für ihn steht fest, daß der eigentliche und auszeichnende Charakter des Menschen im Denken besteht, und daß hierin seine Würde und seine Größe zu sehen ist. „Der Mensch ist nur ein Rohr, das schwächste der Natur, aber er ist ein denkendes Rohr. Es ist nicht nötig, daß das ganze Universum sich gegen ihn waffnet, um ihn zu zermalmen. Ein Hauch, ein Wassertropfen genügt, ihn zu

töten. Aber wenn selbst das Universum ihn vernichtete, so bliebe der Mensch doch noch immer edler als das, was seinen Tod herbeiführt, weil er weiß, daß er stirbt, und weil er die Macht, die das Universum auf ihn ausübt, kennt. Das Universum weiß davon nichts.“ Dies ergibt auch für Pascal eine Moral, die das Denken zu Ehren bringt und aus ihm die höchste Kraft ziehen will: „Toute notre dignité consiste donc en la pensée... Travaillons donc à bien penser: voilà le principe de la morale“⁴⁸). Descartes war im 17. Jahrhundert der große Lehrer dieser Moral, der sich selbst eine Natur wie Pascal nicht entziehen konnte. Ihr fühlte sich auch Christina zugehörig und innerlich verpflichtet – und man wird ihr zustehen müssen, daß sie ihr auch in ihrer religiösen Entwicklung nicht untreu geworden ist.

Erwägt man dies alles, so können wir, wie mir scheint, zu einer objektiven Darstellung und zu einem objektiven Verständnis gelangen. Wir brauchen nicht, um die Lücken der psychologischen Erklärung auszufüllen, zu schweren Beschuldigungen gegen Descartes' oder Christinas persönlichem Charakter zu greifen. Wir brauchen nicht anzunehmen, daß Descartes die Aufgabe, die ihm gestellt war, so sehr verkannt habe, daß er aus ihrem philosophischen Lehrer zum Missionar des Katholizismus wurde – und ebensowenig brauchen wir Christina zuzutrauen, daß sie, aus Leichtfertigkeit und ‚frivoler Gefälligkeit‘, ein falsches Zeugnis ausgestellt habe. Dies alles fällt in sich zusammen, sobald es uns gelingt, uns in den Kern der Problematik zu versetzen, von der Christina innerlich bewegt war; eine Problematik, die freilich von unserem modernen Denken weit abliegt, und die nur dann zu fassen ist, wenn man sich die besonderen

kulturellen Bedingungen vor Augen hält, aus denen sie sich entwickelt hat. Wir verhehlen uns freilich nicht, daß, wenn man unsere Erklärung annimmt, das Problem viel von jenem romantischen Reiz verliert, der es immer umgeben hat. Christina hat seit jeher als ein „lebendes Rätsel“ gegolten⁴⁹⁾. Ein Zeitgenosse, der eine Darstellung ihrer Bekehrungsgeschichte gegeben hat, sagt von dieser Geschichte, sie sei von so kunstreicher Fügung, daß sie spannender und interessanter wirke als jeder Roman⁵⁰⁾. Dieses Interesse schwindet bei näherer Betrachtung und Analyse; denn die Logik ist nicht romantisch. Aber der innere Prozeß, der zu Christinas Glaubenswechsel geführt hat, wird nicht weniger bedeutsam, sondern er gewinnt vielmehr an Bedeutung, wenn man sich seine psychologische und logische Motivierung im einzelnen vor Augen hält. Was er durch eine solche Betrachtung an romantischem Zauber verliert, das gewinnt er an historischem Interesse; denn dieses letztere besteht darin, daß die Entwicklung, die sich hier vollzieht, nicht nur für die Persönlichkeit Christinas, sondern auch für die Denkart und Gesinnung ihrer gesamten Epoche ein charakteristisches Zeugnis ablegt.

3.

Die Renaissance des Stoizismus in der Ethik
des 16. und 17. Jahrhunderts.

Wenn uns schon die Darstellung von Christinas intellektueller Eigenart und von ihrem Bildungsgang vor schwierige Aufgaben stellt, so wachsen diese Schwierig-

keiten noch erheblich, wenn man nach ihrer Persönlichkeit und nach ihrem Charakter fragt. Hier stehen sich die Urteile schroff und unvermittelt gegenüber. Die Differenzen und Divergenzen, die sich aus der politischen und religiösen Parteistellung ergeben, haben seit jeher das Urteil beeinflußt. Die moderne Geschichtsforschung hat viele der Hemmnisse und Vorurteile, die hier zu überwinden waren, beseitigt⁵¹⁾, aber zu einer einmütigen Auffassung scheint auch sie nicht gelangt zu sein. Manche Urteile aus der polemischen Literatur des 17. Jahrhunderts, die an Entstellungen und haltlosen Verdächtigungen reich ist, haben sich bis heute behauptet und sind auch in die Darstellungen der Geschichte der Philosophie eingedrungen. In seiner Darstellung des Verhältnisses von Descartes und Christina spricht Kuno Fischer von den „bizarren Neigungen, dem launenhaften und wetterwendischen Naturell, der falschen und theatralischen Größensucht“ der Königin, der sie leichtsinnig und verblendet ihr erhabenes Los geopfert habe. Das ist zweifellos falsch und einseitig gesehen – es widerspricht nicht nur den zuverlässigsten zeitgenössischen Zeugnissen über Christinas Charakter, sondern dem unmittelbaren Eindruck, den wir aus ihren eigenen Schriften gewinnen. Christina mag in vieler Hinsicht als „bizarr“ erscheinen; aber ihr Naturell läßt sich nicht einfach als launenhaft und wetterwendisch bezeichnen. Sie denkt und handelt selten aus einem bloß augenblicklichen Impuls heraus. Sie ist eine reflexive Natur, die sich von ihrem Tun und Lassen Rechenschaft abzulegen sucht und es nach bestimmten Maximen regeln will. Um einer solchen Persönlichkeit gerecht zu werden, müssen wir sie nicht lediglich nach ihren Handlungen, sondern nach

eben diesen Maximen beurteilen. Es steht dem Historiker frei, die ethischen Ideale und Imperative, von denen sich Christina leiten ließ, als falsch und irrig zu verwerfen; aber er muß sie zuvor als solche erkannt und in ihrem eigentlichen Sinne verstanden haben. Alle die ethischen Reflexionen, die Christina sich gebildet und die sie am Schluß ihres Lebens aufgezeichnet hat, zeigen einen bestimmten inneren Zusammenhang. Das „*Sapere aude*“ bleibt ihr eigentlicher Wahlspruch. Sie verlangt die Übereinstimmung zwischen Denken und Handeln, die Vereinigung von klarer Einsicht und sittlichem Mut⁵²). Eine solche Natur kann in intellektueller wie in sittlicher Hinsicht irren, aber sie schwankt nicht haltlos hin und her; sie verfolgt ihren Weg bis zu Ende.

Descartes' Ethik ist auf den „Idealismus der Freiheit“ gegründet. Der theoretische Idealismus, der sich im ‚Cogito ergo sum‘ ausspricht, findet in ihr seinen Widerhall, und er gelangt durch sie zu seiner inneren Vollen- dung. Die Kraft der Vernunft, die sich im Aufbau der reinen Erkenntnis im Gebiet der Logik, der Mathematik und der Metaphysik erweist, bleibt nicht innerhalb dieses Kreises beschlossen. Sie findet einen neuen Ausdruck dort, wo die Vernunft dazu übergeht, den Willen des Menschen auf diejenigen Ziele zu lenken, die sie als die wahren und echten, die allein-wesentlichen erkannt hat. Damit erst ist der harmonische Abschluß des Cartesischen Systems erreicht. Aus einer rein gedanklichen Macht ist es jetzt zu einer wirklichen Lebensmacht geworden. Die Vernunft wird nicht nur im Reich des Erkennens, sondern auch im Reich des Handelns als souverän erklärt. „Descartes“ – so sagt Dilthey – „ist die

Verkörperung der auf Klarheit des Denkens gegründeten Autonomie des Geistes. In ihm lebt eine originale Verbindung von Freiheitsbewußtsein mit dem Machtgefühl des rationalen Denkens. Und hierin liegt wohl die äußerste Steigerung des Souveränitätsbewußtseins, zu der sich je ein Mensch erhoben hat“⁵³). Das sittliche Bewußtsein in seinem Wesen und in seinem eigentlichen Ursprung zu erkennen, bedeutet für Descartes dasselbe, als es völlig auf sich selbst zu stellen. Die sittliche Vernunft sieht sich freilich mitten in die Welt gestellt und sie kann sich der Welt nicht entziehen; sie kann und soll nicht den Weg der Askese gehen. Aber sie ist dazu berufen, sich von den Gütern dieser Welt nicht beirren und sich durch ihren Glanz nicht blenden zu lassen. Von der bloßen Vorstellung dringt sie zum Wissen vom Guten durch: an die Stelle der konventionellen Scheingüter und Scheinwerte setzt sie die wesenhaften Werte. Und wie sich für Descartes alles theoretische Wissen zuletzt auf einen obersten Grundsatz zurückführen läßt, so ist auch alles praktische Wissen im Grunde nur eines. Es besagt, daß dem Menschen sein Glück und sein Wert nicht von außen zu fallen kann, sondern daß er selbst beides hervorzubringen hat. Aber nur die edle Natur, nur der ‚homme généreux‘ ist dieser Hervorbringung fähig. Denn ihm allein gelingt die völlige Konzentration auf das eigene Bewußtsein, die ihn vor aller äußeren Abhängigkeit von den Gütern der Welt und von ihren Meinungen und Vorurteilen bewahrt. Dieses Ideal hat Descartes schon in seinem berühmten Brief an Christina vom Jahre 1647 gezeichnet – und in seiner Schrift ‚Les passions de l’âme‘, die kurz darauf vollendet und der Königin im Manuskript überreicht wurde, hat er es systematisch begründet und

durchgeführt. Das höchste Gut besteht in dem festen Willen, das Rechte zu tun und in der inneren Selbstbefriedigung, die aus diesem Willen entspringt. Dieses Gut ist das einzige, das völlig in unserer Gewalt ist; und alles, was sonst als ‚Tugend‘ oder als Glück gepriesen wird, hängt völlig von ihm ab ⁵⁴).

Wie stark diese Grundanschauung auf Christina gewirkt hat, zeigt fast jede Zeile ihrer eigenen philosophischen Aufzeichnungen. Dem Ideal des ‚homme généreux‘, der sich frei aus sich selbst bestimmt, und der, gegenüber diesem inneren Vorzug, alles andere für gering achtet, sucht sie vor allem nachzustreben. Der Wert der Handlungen stammt aus dem Wert her, den die Person, sich selbst zu geben weiß ⁵⁵). Von hier aus muß jeder sich seine eigene Bahn wählen und bestimmen, „il faut avoir en soi-même de quoi glorieusement commencer et finir sa carrière“ ⁵⁶). Was wir geschichtliche Größe und geschichtlichen Ruhm nennen, ist eitel, wenn es nicht vor diesem Maßstabe besteht. Die wahren Heroen der Weltgeschichte sind nicht diejenigen, welche die größten Taten verrichtet, sondern jene, die die größte innere Kraft der Selbstbeherrschung besessen und bewiesen haben. Denn die wirkliche Größe besteht nicht darin, daß man alles tut, was man will, sondern daß der Wille sich die rechten Ziele setzt und sie gegen alle Widerstände durchsetzt ⁵⁷). Hierfür kommt es wenig darauf an, in welchem Stande man geboren ist und unter welchen besonderen Bedingungen das Leben steht ⁵⁸). Man kann im Sklavenstand frei sein – und man ist, auf der anderen Seite, auch auf einem Thron nur König, wenn man ein königliches Herz und einen königlichen Geist besitzt. Cyrus, Alexander, Caesar waren groß, aber sie wa-

ren es nicht durch die Güter, die ihnen das Glück verliehen hatte, sondern durch die Größe und Stärke ihrer Seelen; „leurs âmes étaient encore plus grandes que leur grande fortune“⁵⁹). Freilich erklärt Christina – und auch dies ist ein echt-Cartesischer Zug – daß die Seelengröße eine ursprüngliche Anlage des Geistes ist; man muß sie erringen, aber man erringt sie nur, wenn man in irgend einem Sinne mit ihr geboren ist. Descartes wollte diese Tugend, die er für die höchste erklärt, nicht mit dem üblichen Namen der „magnanimité“, sondern mit dem der „générosité“ bezeichnen, um damit anzudeuten, daß sie einer ursprünglichen Richtung des Willens angehört, die ihm von Geburt an eigen ist⁶⁰). Die Menschen, die mit dieser Anlage geboren sind, erkennen einander und wissen sich eins trotz aller Verschiedenheiten des Standes, der Nation oder der Zeit, der sie angehören; sie tragen gewissermaßen einen gemeinsamen Orden⁶¹). Der Ehrgeiz Christinas bestand von früh an darin, dieser Gemeinde der „großen Seelen“, die sich über alle Länder und über alle Epochen erstreckt, anzugehören. Dies war das Verdienst, nach dem sie strebte, und das sie höher stellte, als alle die Rechte, die die Geburt ihr verliehen hatte; „le mérite personnel“ – so schreibt sie am Schluß ihres Lebens – „met la différence entre les rois, et non pas leurs Etats“⁶²). Bis ins Einzelne, bis in die konkrete Tugendlehre läßt sich diese ihre Gesinnung verfolgen. Und auch hier tritt überall die Verwandtschaft mit Descartes hervor. Descartes bezeichnet das Gefühl der Rachsucht als einer heroischen Seele unwürdig. Eine wirklich-große Seele denkt nicht auf Rache – nicht deshalb, weil sie die Beleidigung, die ihr angetan wurde, verzeiht, sondern weil sie sie nicht als solche empfindet. Denn sie

weiß, daß nichts ihr Schaden oder Unrecht tun kann, als sie selbst, daß sie gegen jede Verletzung, die von außen kommt, gesichert ist. So braucht sie auf eine solche nicht mit Haß oder Rache zu antworten, sondern kann ihr mit Verachtung begegnen⁶³). Auch diese Anschauung kehrt in den ethischen Gedanken und Maximen Christinas immer wieder⁶⁴), die einzige Rache, die einer ‚heroischen Seele‘ geziemt – so erklärt sie einmal – ist die Rache durch Wohltaten⁶⁵).

Wir mußten auf diese Übereinstimmung zwischen den ‚Maximen‘ Christinas und den Grundprinzipien der Cartesischen Ethik im einzelnen eingehen; aber ehe wir hieraus weitere Folgerungen für unser Problem ziehen können, müssen wir einen Augenblick innehalten. Es wäre ein voreiliger Schluß, wenn wir auf Grund der bisherigen Ergebnisse annähmen, daß es Descartes und sein Unterricht war, denen Christina ihre Moralphilosophie verdankt. Denn nicht Descartes war es, der die ersten festen Grundsätze sittlichen Handelns in Christina gepflanzt und ihr eine ‚Philosophie‘ der Moral dargeboten hat. Christina trat, bei ihrem Zusammentreffen mit Descartes, diesem nicht als bloße Schülerin entgegen, sondern sie hatte, trotz ihrer 23 Jahre, ein langes und eindringendes Studium ethischer Grundprobleme hinter sich. Die Frage nach der Natur des ‚höchsten Gutes‘ hatte sie von früher Jugend an beschäftigt. Chanuts berühmtes ‚Portrait‘ von Christina stammt aus dem Jahre 1648, ist also vor dem Eintreffen Descartes‘ in Stockholm verfaßt. „Sie gefällt sich bisweilen“, – so heißt es hier – „in der Weise der Stoiker von jener Hoheit und Erhabenheit der Tugend zu sprechen, die unser höchstes Lebensgut ausmache... Es ist ein außerordentlicher Genuß, wenn man sieht, wie sie

ihre Krone sich zu Füßen legt, wenn man sie sagen hört, die Tugend sei das einzige Gut, dem alle Menschen nachstreben müßten, ohne hierbei aus Geburt und Stand Vorteil ziehen zu können“⁶⁶). Wir ersehen aus dieser Darstellung, daß, früher als die Cartesische Ethik, die Stoische Ethik auf Christina gewirkt hat. Sie war es, die von früh an ihrem Denken eine bestimmte Richtung und ihrem Willen eine bestimmte Prägung gegeben hat. Mit all den Klassikern des antiken Stoizismus war sie innig vertraut – und einige von ihnen, vor allem Seneca und Epiktet, haben zu ihren Lieblingsautoren gehört. Das Studium Epiktets ist uns durch Chanut bezeugt⁶⁷), und Isaac Vossius schreibt im Jahre 1649 an Nikolaus Heinsius, die Königin erwarte mit Sehnsucht die Ausgabe des Seneca durch Gronovius⁶⁸). Von besonderer Liebe und Verehrung aber mußte Christina für Marc Aurel erfüllt sein. Denn in diesem „Stoiker auf dem Kaiserthron“ zeigte sich ihr an einem großen und denkwürdigen Beispiel all das, was sie für sich selbst und von sich selbst verlangte. Als Freinsheim, im Oktober 1648, im Namen der Königin die Einladung an Isaac Vossius richtet, nach Stockholm zu kommen, da fügt er hinzu, er solle nicht versäumen, drei Exemplare von Marc Aurels Selbstbetrachtungen, die damals in der Edition von Casaubonus in London erschienen waren, mitzubringen. Ein schöneres und erwünschteres Geschenk könne er der Königin nicht machen, da dieser edelste aller Fürsten ihr bewundertes Vorbild bilde⁶⁹). Joachim Gerdes, der von Rostock nach Stockholm berufen wurde, um die Königin in griechischer Literatur zu unterrichten, berichtet, daß sie es in diesen Studien zu einer großen Fertigkeit gebracht habe; vor allen anderen

Schriften habe sie das Neue Testament, Mark Aurel und Epiktet geliebt, die zu ihrer täglichen geistigen Nahrung gehört hätten ⁷⁰⁾. Das Mittelglied, das sich hier ergibt, darf man nicht aus den Augen verlieren, wenn man über die Art der geistigen ‚Begegnung‘, die sich zwischen Descartes und Christina im Gebiet der Moralphilosophie vollzog, ins klare kommen will. Man muß sich die Frage stellen, was Descartes ihr, der Schülerin der Stoa an neuen Einsichten auf diesem Gebiet zu geben vermochte. Daß eben diese Einsichten es waren, die Christina von Descartes erhoffte, ist uns ausdrücklich bezeugt. Die Einladung Descartes' nach Stockholm geht darauf zurück, daß die Königin im Jahre 1647 einer Disputation von Freinsheim über das ‚höchste Gut‘ beiwohnte, und daß sie, unzufrieden mit dem Ergebnis dieser Disputation, Chanut veranlaßte, die Frage Descartes vorzulegen, der sie gründlicher behandeln und bis in ihre letzte Tiefe verfolgen werde ⁷¹⁾. Was Christina also vor allem wünschte, und was sie bei keinem anderen Denker der Zeit als bei Descartes finden zu können glaubte: das war nicht sowohl eine inhaltlich-neue Morallehre als vielmehr eine neue methodische und prinzipielle Grundlegung. Um jedoch zu verstehen, was Descartes, und nur er allein, ihr in dieser Hinsicht zu geben vermochte, müssen wir weit zurückgreifen und uns die allgemeinen Bedingungen und den geistesgeschichtlichen Hintergrund der Moralphilosophie des 17. Jahrhunderts im einzelnen vergegenwärtigen.

Von der Renaissance an war die Stoische Lehre in ständigem Vordringen gewesen. Die gesamte ‚Lehre vom Menschen‘ nimmt unter dem Einfluß der Stoischen Ideen und Ideale eine neue Gestalt an. In seinen

Studien zur Geistesgeschichte des 17. Jahrhunderts hat Dilthey im einzelnen gezeigt, wie sich jetzt, auf Grund dieser Ideen, die Form einer neuen „Anthropologie“ ausbildet, – wie Menschenkunde und Theorie der Lebensführung ihre eigentümliche Gestalt annehmen, in der sie sich von der Scholastik und der mittelalterlichen Weltansicht scheiden. ⁷²⁾ Diese Bewegung setzt in Italien und in Spanien ein, wo sie durch Namen wie Telesio, Cardano, Lodovico Vives bezeichnet ist. Aber all dies bildet nur ein Vorspiel der eigentlichen Stoischen Renaissance. Erst im Frankreich des 16. Jahrhunderts, erst in Montaignes Essais hat diese Renaissance ihren Höhepunkt erreicht und hat sie sich die ihr gemäße, spezifisch moderne Form geschaffen. Jetzt handelt es sich nicht mehr um die bloße Wiederaufnahme antiken Erbguts, aber ebensowenig soll hier eine Neuschöpfung in streng theoretischem Sinne versucht werden. Denn Montaigne ist auch als ethischer Denker seinem Wahlspruch: „Que sais-je?“ treu geblieben. Er will keine ethischen Dogmen aufstellen; und er weicht auch jeder Darstellung einer zusammenfassenden ethischen Doktrin aus. Ebensowenig ist es ein rein gelehrtes Interesse, das ihn zu den Quellen der stoischen Weisheit zurückleitet. Die Zitate aus der klassischen Literatur sind freilich über sein gesamtes Werk zerstreut, und von seinem Lieblingsautor Seneca hat er gesagt, daß er, wie die Danaiden, unablässig aus ihm geschöpft habe ⁷³⁾. Aber all dies ist von bloßer Nachahmung weit entfernt; und es geht weit über die älteren Formen der humanistischen Rezeption antiker Lehren hinaus, die Montaigne, in einem berühmten Kapitel seiner Essais, als „Pedantismus“ gekennzeichnet und abgelehnt hat. „Que nous sert il d'avoir la panse pleine de

viande, si elle ne se digere, si elle ne se transforme en nous, si elle ne nous augmente et fortifie?... Nous nous laissons si fort aller sur les bras d'aultruy, que nous aneantissons nos forces... Je n'ayme point cette suffisance relative et mendiée: quand bien nous pourrions estre sçavants du sçavoir d'aultruy, au moins sages ne pouvons nous estre que de nostre propre sagesse" 74). In diesen Worten stellt sich die entscheidende Wendung dar, die Montaigne vollzieht. Man könnte sagen, daß bei ihm, an die Stelle der bisherigen humanistischen Interpretation der Stoa, zum ersten Mal eine rein „humane“ Interpretation getreten ist. Denn alles steht bei ihm im Zeichen einer durchaus persönlichen Auffassung, einer individuellen Aneignung und Deutung. Er will keine allgemein verbindlichen Regeln aufstellen; er will nur sich selbst erzählen und sich selbst verstehen: „de l'experience que j'ay de moy je treuve assez de quoy me faire sage“ 75). Im Sinne des Wissens verstanden scheint diese Beschränkung auf das eigene Selbst einen skeptischen Verzicht zu bedeuten; aber im ethischen Sinne enthüllt gerade dieser Verzicht erst die eigentliche Grundkraft des Ich. Denn indem es sich in seiner rein persönlichen Eigenart darstellt, prägt sich in eben dieser Besonderung zugleich die allgemeine „Form“ des Menschlichen aus. Diese Durchdringung des Individuellen, ja des ganz Partikulären und Zufälligen mit dem Allgemeinen hat Montaigne selbst als dasjenige angesehen, was seinen auszeichnenden Charakter, als Denker und als Schriftsteller, ausmacht. „Les aucteurs se communiquent au peuple par quelque marque speciale et estrangiere; moy, le premier, par mon estre universel; comme Michel de Montaigne, non comme grammairien, ou poëte, ou iuriconsulte“ 76)

Einen Schritt weiter ist Pierre Charron, der Freund Montaignes und sein nächster Schüler gegangen. Charrons Schrift „*De la Sagesse*“ folgt überall den Spuren Montaignes, und Reminiszenzen aus den „*Essais*“ finden sich fast auf jeder Seite seines Werkes. Aber sowohl die Form der Darstellung wie der Plan, dem er folgt, ist ein anderer geworden. Denn Charron strebt, so sehr auch er die skeptische Haltung beibehält, so unablässig er die Schwäche und Unsicherheit alles menschlichen Wissens betont, weit mehr als Montaigne nach einer inneren Systematik dieses Wissens. Er will eine in sich zusammenhängende Güter- und Affektenlehre geben. Und im Aufbau dieser letzteren spürt man neben den Stoischen Einflüssen das Aufkommen eines neuen theoretischen Geistes. Hier liegen die ersten Anfänge jener Entwicklung, die ihren Abschluß in Descartes' Schrift über die Leidenschaften der Seele gefunden hat. Vor allem ist es das Verhältnis von Intellekt und Wille, das bei Charron bereits in echt Cartesischer Art aufgefaßt wird. Denn auf der einen Seite wird davon ausgegangen, daß von allem, was der Mensch zu eigen hat, lediglich sein Wille ihm wirklich und unbedingt angehört. Alles was er sonst besitzt: Verstand, Gedächtnis, Einbildungskraft kann ihm genommen oder es kann durch tausend äußere Umstände gestört werden. Im Willen dagegen offenbart sich das eigentliche und unzerstörbare Selbst, und von ihm hängt der spezifische Wert des Menschen ab⁷⁷). Aber auf der anderen Seite steht für Charron fest, daß der Wille sich selbst nicht zu verwirklichen, daß er sich nicht in die Tat umzusetzen vermag, wenn er sich hierbei nicht der Leitung des Intellekts anvertraut. Das Urteil des Verstandes muß dem Willen voranleuchten und ihn in allen seinen Schritten

leiten. Der Wille darf seine Entscheidung nicht eher treffen, als er gelernt hat, zwischen den verschiedenen Inhalten, auf die er sich richten kann, eine klare und sichere Unterscheidung zu treffen. Diese Unterscheidung, diese Abwägung nach Wert und Unwert, kann nur die Urteilskraft (*le discours*) vollziehen. Soll die wahre Freiheit des Willens gewährleistet sein, so müssen wir daher erst in Bezug auf diese letztere die volle Freiheit gewonnen haben. Wir müssen auf uns selbst stehen; wir müssen uns all dessen, was Konvention und Gewohnheit in uns eingepflanzt haben, ent schlagen und mit eigenen Augen zu sehen und mit eigenem Verstande zu richten wagen. Es wird freilich viele Fälle geben, in denen uns nicht alle Bedingungen bekannt sind, und in denen wir daher, in dem Für und Wider der einzelnen Motive, nicht zu einer völlig klaren Entscheidung kommen können. Aber auch dann können wir dem Irrtum entgehen, indem wir dort, wo die Voraussetzungen zu einem sicheren Urteil fehlen, die Entscheidung in der Schwebelassen. Denn besser ist es, sich ihrer ganz zu enthalten, als sie auf Grund unklarer Vorstellungen und dumpfer Triebe zu treffen. In dieser seiner Lehre, die er eingehend darstellt und begründet ⁷⁸⁾, glaubt Charron nichts anderes als die alte skeptische Forderung der Urteilsenthaltung zu erneuern; aber wenn man die Art seiner Begründung näher ins Auge faßt, so erkennt man, daß hier bereits ein Weg eingeschlagen ist, der von Montaignes Pyrrhonismus weiterführen und in Descartes' Rationalismus einmünden sollte. Denn in Charrons Abwägung der einzelnen Kräfte des menschlichen Geistes ist es der Verstand (*entendement*), der als der eigentliche Souverän erklärt wird: von seinem rechten Gebrauch hängt die Freiheit des Geistes

ab, die die Bedingung jeder wahren Glückseligkeit ist ⁷⁹⁾.

In alledem handelt es sich um die Weiterbildung gewisser großer geistiger Grundmotive, die einen so allgemeinen Gehalt in sich tragen, daß sie den Wechsel der Zeiten überdauern. Jede Epoche bildet neue, ihr gemäße Formen für sie aus; aber in all diesen Formen kehrt doch ein bestimmter gleichartiger Gedankeninhalt wieder. Hier gibt es keinen Sprung und keinen plötzlichen Bruch, über die Jahrhunderte hinweg kann sich immer wieder die unmittelbare Gemeinschaft und das unmittelbare Verständnis herstellen. Aus diesem Umstand erklärt es sich, daß die Rezeption des Stoizismus sich im Laufe des 16. und 17. Jahrhunderts so ruhig und stetig vollzogen hat. Von inneren Kämpfen ist zunächst kaum etwas zu spüren; die Bewegung, die hier einsetzt, breitet sich nach allen Seiten aus und verläuft gewissermaßen ohne innere Reibung. Und doch verbirgt sich hinter dieser scheinbar so geradlinigen und gleichförmigen Entwicklung ein schwieriges Problem. Denn wenn die neuere Philosophie, wenn die moderne Psychologie und Ethik mühelos an die Stoa anknüpfen konnte, so mußte sich doch von Standpunkt der Theologie ein schwerer Konflikt ergeben. Die Glaubenslehre konnte sich den Gehalt der stoischen Ethik nicht assimilieren, ohne damit die Grundlagen des dogmatisch-mittelalterlichen Systems zu erschüttern. Dieses System ruhte auf der Augustinischen Gnadenlehre, die zu dem stoischen Ideal der Souveränität und der unbedingten „Autarkie“ des Willens in schroffstem Gegensatz steht. Den ersten Erneuerern und Vorkämpfern des Stoizismus ist freilich dieser Gegensatz noch kaum als solcher zum Bewußtsein gekommen, oder er ist doch von ihnen nicht in seiner ganzen

Stärke empfunden worden. Sie sind selbst größtenteils Theologen; sie sind Geistliche oder hohe kirchliche Würdenträger. Charron war Priester; du Vair, an dessen moralische Schriften er anknüpfte und der durch diese Schriften und seine Übersetzung Epiktets am meisten zur Verbreitung stoischer Ideen in Frankreich beigetragen hat, war Bischof. Eine polemische Tendenz gegen die Kirchenlehre liegt beiden fern; sie glauben vielmehr an die Möglichkeit einer völligen Harmonisierung und wollen für sie den Weg bereiten⁸⁰⁾. Dennoch bricht, im weiteren Fortgang von Charrons Werk, der latente Konflikt, der hier zu Grunde lag, unwillkürlich auf. Denn wo Charron sein eigenes Ideal entwickelt, da kann er nicht umhin, gewahr zu werden, wie sehr dasselbe zum mindesten bestimmten konventionellen und traditionellen Vorstellungen der theologischen Moral widerstreitet. Diese Moral muß alle Gebote der Sittlichkeit auf den Willen Gottes gründen: das Gute ist nur insofern gut, als es von Gott gewollt und durch ihn sanktioniert ist. Gegen diese Auffassung aber erhebt Charron den schärfsten Einspruch. Für ihn fällt die echte Weisheit mit der inneren Freiheit zusammen, und diese ist nur dort gegeben und verbürgt, wo Einsicht und Wille sich selbst das Gesetz geben, statt es von außen zu empfangen. In dem Kampf zwischen religiöser „Heteronomie“ und ethischer Autonomie steht Charron unbedingt auf Seiten der letzteren. Eine Moral, die einer transzendenten Begründung bedürfte, ja die auch nur, um sich aufrecht zu halten, auf eine Stütze durch das Dogma angewiesen wäre, erklärt er für ein bloßes Schattenbild. „Die wahre Rechtschaffenheit (*preud'homme*), die ich von dem Weisen verlange, ist frei und offen, männlich und stark, heiter und froh,

fest und gleichförmig. Sie schreitet sicheren Schrittes stolz und selbstbewußt dahin, indem sie, ohne zur Seite oder hinter sich zu sehen, ihrem eigenen Wege folgt. Sie läßt sich nicht durch Wind und Wetter, nicht durch den Wechsel der Umstände beirren. Denn Urteil und Wille gehören der Seele an, und diese ist der Ort und der eigentliche Sitz der Sittlichkeit. Ihre Triebfeder ist das Gesetz der Natur, d.h. das Gesetz der Billigkeit und der allgemeinen Vernunft, das in jedem von uns leuchtet... Warum suchst Du anderswo Gesetz und Regel? Was könnte man Dir sagen und was ließe sich anführen, das Du nicht bei Dir selbst und im eigenen Inneren finden könntest, wenn Du Dich abtasten und auf Dich hören wolltest? Alle Gesetzestafeln, das mosaische Gesetz, die 12 Tafeln, alle guten Gesetze der Welt sind nur Nachbildungen und Auszüge von einem verborgenen Original, das Du in Dir selbst trägst... Das ist die wesentliche, radikale und fundamentale Sittlichkeit, die aus ihren eigenen Wurzeln empor wächst, kraft des Samens der allgemeinen Vernunft, der in der Seele liegt, wie die Triebfeder und die Unruhe in einer Uhr... Diejenigen die wollen, daß die Rechtlichkeit der Religion folge und daß sie ihr diene, die kein anderes Tun als sittlich anerkennen als dasjenige, das aus religiösen Antrieben stammt, kennen weder die wahre Religion, noch die wahre Sittlichkeit. Ich will, daß man ohne Himmel und Hölle ein rechtschaffener Mann sei, und die Worte: „wenn ich nicht Christ wäre, wenn ich nicht Gott und die ewige Verdammnis fürchtete, würde ich dieses oder jenes tun“, diese Worte sind mir furchtbar und abscheulich. O Du Armseliger und Elender, welchen Dank soll man Dir wissen für all das, was Du tust? Du bist nicht böse – denn

Du wagst es nicht aus Furcht vor Strafe. Ich will, daß Du es wagst, aber nicht willst . . . Du spielst den Rechtschaffenen, damit man Dich dafür bezahlt und Dir Dank sagt; ich will, daß Du es bist, weil Natur und Vernunft (und das heißt Gott) es heischen, weil die Ordnung und die allgemeine Verfassung der Welt, von der Du ein Teil bist, es so verlangt... Ich will eine Religion und eine Frömmigkeit, die die Sittlichkeit nicht macht, bewirkt, erzeugt, sondern die sie, als etwas von der Natur in uns Gepflanztes, gutheißt, bestätigt, krönt. Die Religion folgt der Sittlichkeit; die Sittlichkeit sollte die Religion in uns bewirken und erzeugen, denn sie ist das Erste, sie ist älter und natürlicher. Es heißt die echte Ordnung der Dinge verkehren, wenn man die Rechtlichkeit der Religion folgen oder wenn man sie ihr dienen läßt ⁸¹⁾“.

Charrons Werk „*de la Sagesse*“ steht an der Schwelle des 17. Jahrhunderts; seine erste Ausgabe ist in Bordeaux im Jahre 1601 erschienen. In ihm prägt sich echter französischer Renaissance-Geist aus, und es wirkt zugleich als ein Vorbote und ein Wegbereiter der Cartesischen Philosophie. Durch diese Vorbereitung, die nicht nur aus dem Kreise der philosophischen, sondern auch aus dem der religiösen und theologischen Spekulation stammt, erklärt sich die außerordentliche Wirkung, die der Cartesianismus von seinen ersten Anfängen an auf das Ganze der französischen geistigen Bildung zu üben vermochte. Alle Angriffe von Seiten der Orthodoxie konnten diese Wirkung nicht abschwächen; die neue Lehre fand Vertreter und Verbündete innerhalb der Theologie und Kirche selbst. Jetzt erwächst eine neue Generation von Theologen, die den Cartesianismus nicht

bestreitet, sondern die vielmehr der Logik und Metaphysik Descartes' die Waffen für die Bekämpfung des Unglaubens zu entnehmen sucht. Und doch ruht diese Verbindung zwischen Philosophie und Theologie von Anfang an auf einem unsichern Grunde. Denn sie forderte eine Anerkennung der Selbständigkeit und Selbstherrlichkeit der Vernunft, die nicht zugestanden werden konnte, ohne die zentrale religiöse Doktrin, die Doktrin der Gnade, in ihren wesentlichen Grundbestimmungen anzutasten. Die Gnadenlehre Augustins hatte schon im Mittelpunkt all der Kämpfe gestanden, die im 16. Jahrhundert zwischen Renaissance und Reformation, zwischen humanistischer und religiöser Ethik geführt wurden. Die große Auseinandersetzung zwischen Luther und Erasmus über das Thema des „freien Willens“ ist hierfür das typische Beispiel. Innerhalb des Katholizismus war dieser Gegensatz zunächst noch verdeckt; man strebte nach einem Ausgleich und Kompromiß. Aber alle diese Lösungsversuche erwiesen sich als undurchführbar, als man das Problem wieder in seiner vollen Schärfe zu sehen begann. Indem Jansenius in seinem großen Werke über Augustin (1640) die Augustinische Gnadenlehre wieder herstellt und sie in ihrer radikalsten Gestalt als Grunddogma erklärt, hat er damit die Brücken zwischen Philosophie und Theologie abgebrochen. Von jetzt ab drängt alles zur schärfsten Entgegensetzung und zu einer letzten großen Auseinandersetzung zwischen Vernunft und Offenbarung, zwischen Wissen und Glauben, zwischen Natur und Gnade. Von der Stellung, die man innerhalb dieser Gegensätze einnahm, mußte nicht nur das theoretische, sondern auch das praktische und politische Denken, nicht nur die

Religion als solche, sondern auch die gesamte Lebensform beeinflußt und bestimmt werden.

Als Descartes im Jahre 1649 in Stockholm eintraf, standen diese Kämpfe noch in ihren Anfängen. Die Schärfe der Gegensätze war von beiden Seiten noch nicht voll erkannt. Descartes selbst stand zu den Männern, die zu den ersten Lehrern und Vorkämpfern des Jansenismus wurden, in nahen Beziehungen. Antoine Arnauld gehörte zu denjenigen Gelehrten, denen Descartes seine ‚Meditationen‘ vor ihrem Erscheinen vorlegte und deren Einwürfe er dem Werk selbst beifügte. Und die Diskussion über diese Einwürfe bewegt sich in sachlich-ruhigen und persönlich-freundschaftlichen Formen. Später konnte die ‚Logique de Port-Royal‘, wie sie von Arnauld entworfen und von Nicole weiter ausgeführt wurde, zu einem Schulbuch des Cartesianismus werden. Gegen Angriffe, die von Seiten der Orthodoxie wider die Cartesische Lehre gerichtet wurden, hat Arnauld Descartes ausdrücklich in Schutz genommen und seine Rechtgläubigkeit verteidigt⁸²). Und doch war es ein unnatürliches Bündnis, das hier zwischen zwei ganz verschiedenen Geistesmächten eingegangen worden war – ein Bündnis, das auf die Dauer keinen Bestand haben konnte. Was Arnauld und Nicole noch zu vereinigen versucht hatten, das wird von Pascal kurz darauf mit einem scharfen Schnitt getrennt. Pascal ist Logiker und Mathematiker und als solcher Cartesianer; aber er sieht zugleich den Abgrund, der nicht nur den Cartesianismus, sondern jede ‚Philosophie‘, jede reine Vernunftlehre überhaupt, von der Gnadenlehre Augustins und des Jansenismus trennt. Zwischen dieser Lehre und der These von der Souveränität und Selbstgenügsamkeit der menschlichen

Vernunft gibt es keine Vermittlung. In seiner Unterhaltung mit M. de Saci hat Pascal die Kluft zwischen beiden Lehren, die man bisher noch irgendwie zu überbrücken suchte, derart aufgerissen, daß sie nicht mehr zu schließen war; er hat die Moralphilosophie und die Religionsphilosophie vor eine bestimmte Entscheidung, vor ein Entweder-Oder gestellt, dem nicht auszuweichen war⁸³).

Wie wäre die Entscheidung Descartes', wie wäre diejenige Christinas ausgefallen, wenn das Problem in dieser Form vor sie hingetreten wäre? Die Antwort auf diese Frage kann mit Bezug auf Descartes nicht zweifelhaft sein. Was den Gehalt seiner Philosophie betrifft, so war Descartes, um einem Konflikt mit der Kirche auszuweichen, zu manchem Zugeständnis bereit. Aber in den Fragen der Methodenlehre und der Prinzipienlehre der Erkenntnis gab es für ihn kein Zurück. Beide stehen im schärfsten Kontrast und bilden einen durchgängigen Protest gegen jene Prämisse, auf die Pascal alle seine philosophischen und theologischen Deduktionen stützt: gegen die Annahme der *'raison corrompue'*. Descartes' System steht und fällt mit der Annahme, daß die Vernunft dort, wo sie sich in den ihr zugewiesenen Schranken hält, wo sie sich rein und ausschließlich auf ihre klaren und deutlichen Ideen stützt, der absoluten Wahrheit fähig ist und sie aus eigener Kraft zu erreichen vermag. Und die gleiche unbedingte Selbständigkeit wird dem sittlichen Willen zuerkannt⁸⁴). Diese Lehre hatte Descartes Christina schon in dem ersten Brief, den er an sie richtete, vorgetragen, und sie war es, die sie sofort mit Enthusiasmus annahm. Denn hier stand sie von vornherein auf dem gleichen Boden wie Des-

cartes. Dem theologischen Dogma vom unfreien Willen hatte sie sich nie zu beugen vermocht. Den Jansenismus hat sie später immer abgelehnt und auch gegen die kalvinistische Lehre von der Praedestination fühlte sie eine heftige innere Abneigung⁸⁵). Aber in derjenigen Form des Katholizismus, die sie zunächst kennen lernte, fand sie dieses Dogma nicht vor. Alle ihre Lehrmeister waren Jesuiten; sie gehörten also derjenigen religiösen Richtung an, die damals und später mit aller Kraft den Kampf gegen die Lehre vom unfreien Willen aufnahm. So sah sie an diesem Punkt keinen Bruch mit ihren antik-stoischen Idealen. Dazu kam, daß Rom das Problem, das es hier zu lösen galt, von Anfang an klar und scharf erkannt hatte. In der Instruktion, die Malines und Casati für den Unterricht Christinas erhielten, ist ausdrücklich gesagt, daß die Königin das stärkste Interesse an griechischer Literatur und antiker Philosophie besitze; die beiden Väter sollten sich daher während ihrer Reise eingehend mit griechischen Studien beschäftigen, um sich für ihre besondere Mission vorzubereiten⁸⁶). Den Unterschied zwischen stoischer und christlicher Ethik hat daher Christina kaum empfunden; ja sie glaubte ihr bewundertes Vorbild Marc Aurel eben darin noch übertreffen zu können, daß sie seine moralphilosophischen Lehren mit dem Christentum verband⁸⁷).

Wir empfinden heute freilich, daß sowohl Descartes wie Christina, wenn sie an eine solche Harmonie zwischen den Forderungen der Vernunft und denen der dogmatischen Kirchenlehre glaubten, das Problem zu einfach sahen, daß sie sich hier einer Selbsttäuschung hingaben, die bei einem so scharfen und kritischen Denker wie Descartes auf den ersten Blick höchst überraschend

wirkt. Aber auch dies klärt sich, wenn wir die besonderen Bedingungen in Betracht ziehen, die die geistesgeschichtliche Situation in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts darbot. Zu einer scharfen Trennung der beiden Fronten, die sich künftig in dieser Frage gegenüberstehen sollten, war es noch nirgends gekommen. Nicht Descartes, sondern Bayle bildet hier die eigentliche Grenzscheide der Geister; nicht der ‚Discours de la méthode‘, sondern erst der ‚Dictionnaire historique et critique‘ hat, in einer viel strengeren und radikaleren Weise, Wissen und Glauben von einander geschieden. So konnte es zu jenem paradoxen Ergebnis kommen, daß Descartes, um einen Ausweg aus seinen Zweifeln zu gewinnen, die Wallfahrt nach Loreto gelobte und sie, nachdem er sich seines neuen Weges versichert hatte, tatsächlich ausführte. Man hat ihm dies oft zum schweren Vorwurf gemacht; man hat ihn der intellektuellen Unredlichkeit oder zum mindesten der Halbheit beschuldigt. Aber ein solches Urteil ist, historisch und psychologisch betrachtet, nicht gerecht; es legt an Descartes einen Maßstab an, der sich aus seiner Philosophie entwickelt hat, der aber für ihn selbst noch nicht bestand, Wir müssen hier zwischen Persönlichkeit und Lehre unterscheiden; wir dürfen nicht erwarten, daß Descartes für sich selbst all die Folgerungen zog, die implizit in den Prämissen des Systems beschlossen lagen⁸⁸). Wenn wir Descartes innerhalb seiner eigenen Epoche sehen wollen, so dürfen wir über die Bindungen nicht hinwegsehen, die für diese Epoche galten und die Art dieser Bindungen müssen wir kennen und verstehen lernen, wenn wir ein objektiv-geschichtliches Urteil fällen wollen.

Descartes' Affektenlehre und ihre geistes-
geschichtliche Bedeutung.

Auch als Ethiker will Descartes einen ganz neuen Weg weisen. Er will sich auch auf diesem Gebiet nicht länger irgend einer Autorität anvertrauen, und die Brücken zur antiken und mittelalterlichen Philosophie glaubte er endgültig hinter sich abgebrochen zu haben. „Es gibt nichts, was besser zeigen könnte, wie mangelhaft die Wissenschaft ist, die das Altertum uns überliefert hat,“ – so beginnt er die Schrift ‚Les passions de l'âme‘ – „als das, was die Alten über die Leidenschaften geschrieben haben. Denn obwohl dies ein Gegenstand ist, um dessen Kenntnis man sich stets eifrig bemüht hat..., so ist doch all das, was die Alten hierüber gelehrt haben, so geringfügig und meist so wenig glaubwürdig, daß ich nur dann hoffen kann, die Wahrheit zu erreichen, wenn ich mich von den Wegen, die sie eingeschlagen haben, entferne. Deshalb werde ich gezwungen sein, so zu schreiben, als spräche ich von einem Thema, das keiner vor mir behandelt hat⁸⁹⁾“. Aber worauf beruht dieser Glaube Descartes' an die absolute Originalität seiner Ethik? Er kann nicht auf ihrem Inhalt beruhen; denn hier ist der enge Anschluß an die Stoa überall unverkennbar. Was das eigentlich-Neue bildet und worauf er entscheidenden Wert legt, ist nicht der Gehalt der einzelnen Sätze, sondern die Art ihrer Begründung. Hier schlägt er in der Tat neue Wege ein; denn diese Begründung beruht auf bestimmten naturphilosophischen und metaphysischen Voraussetzungen, die der Stoa fremd waren. Descartes konnte sich der

stoischen Tradition um so weniger entziehen, als sie im 17. Jahrhundert wieder zu einer ganz neuen Stärke angewachsen war. Sie umgab ihn von allen Seiten und bestimmte von früh an die geistig-sittliche Atmosphäre, in der er lebte und aufwuchs. Sein holländischer Aufenthalt konnte diese Jugendeindrücke nur verstärken und vertiefen. Denn Holland war das Land, in dem gerade damals der Stoizismus zu einer neuen humanistischen Nachblüte gelangt war. Der großen holländischen Philologenschule des 17. Jahrhunderts fiel hier eine auch in philosophischer Hinsicht bedeutende Rolle zu. Justus Lipsius, Gerard Vossius, Scioppius und Heinsius sind die führenden Männer dieser Schule. Durch sie wird das stoische Erbgut gewissermaßen umgemünzt; es wird so gefaßt, daß es unmittelbar in die allgemeine Bildung eingehen und eine neue, spezifisch-moderne Prägung annehmen konnte. Justus Lipsius' Schrift *De constantia* (1585), seine *Manuductio ad Stoicam philosophiam*, seine *Physiologia Stoicorum* haben in dieser Weise gewirkt; an sie reihen sich die Schrift *De theologia gentili* von Gerard Vossius und die *Elementa philosophiae Stoicae moralis* von Scioppius an. „Die moralischen Ideen“ – so sagt Dilthey – „erhielten durch diese Bewegung eine außerordentliche Macht. Es entstand das Streben nach einer allgemeingültigen Begründung derselben. Das ‚Licht der Natur‘, das die römische Philosophie verehrte, ward in den Lehren der Stoa, im christlichen Idealismus, ja in allen großen Philosophien als ein einmütiges und genugsames gefunden. So fand nun auch hier... eine neue Vertiefung des Menschen in sich selbst, in die letzte Innerlichkeit seines Wesens statt ⁹⁰⁾“.

Damit aber haben wir ein neues und wichtiges Mittelglied zwischen Descartes' Gedankenwelt und derjenigen Christinas gefunden. Denn auch Christina stand in nächster Verbindung mit dem Kreise der holländischen Philologen und Humanisten, die eine sittliche und philosophische Erneuerung auf dem Wege der Rekonstruktion der römischen Stoa suchten. Was Justus Lipsius betrifft, so ist sie mit seinen Werken sozusagen aufgewachsen. Die ‚Politik‘ des Lipsius, die an der Hand der antiken Geschichtsschreiber die Maximen der echten Regierungskunst darzulegen suchte, gehörte im 17. Jahrhundert zu den am weitesten verbreiteten Lese- und Lehrbüchern. Dieses Buch wurde Christina von ihrem Lehrer Johannes Matthiae schon im Jahre 1641, also in ihrem fünfzehnten Lebensjahr, vorgelegt ⁹¹). Eine neue Ausgabe des Werkes ist im gleichen Jahre von Joh. Freinsheim besorgt worden – also von demjenigen Gelehrten, der seit 1642 als Professor in Uppsala wirkte und der mit der Königin, die ihn als ihren Bibliothekar berief, in ständigem Verkehr stand ⁹²). Was Gerard Vossius betrifft, so hat Christina seine Rhetorik ebenfalls schon bei ihrem Unterricht durch Joh. Matthiae kennen gelernt ⁹³). Mit ihm stand sie später auch in brieflichem Verkehr ⁹⁴). Alle diese Einzelheiten würden an sich wenig besagen; aber es ergibt sich aus ihnen immer wieder, wie eng im 17. Jahrhundert die sachlichen und persönlichen Bande waren, die die einander verwandten Geister gegenseitig verknüpften. Es zeigt sich hierin ein für die ganze Epoche bezeichnender Zug. Diese Epoche ist, wie wenige andere, von den leidenschaftlichsten Gegensätzen bewegt. Im politischen und religiösen Leben herrschen überall die stärksten Spannungen. Die Einheit der

Religion ist seit der Reformation unwiederbringlich dahin, – und der Kampf findet nicht nur zwischen Katholiken und Protestanten statt, sondern auch im protestantischen Kreise selbst befehden die einzelnen Bekenntnisse einander auf das schärfste. Die Nationen sind durch Bürgerkriege zerrissen und stehen einander in nicht enden wollendem Kampfe gegenüber. Aber all das scheint aufzuhören, wenn wir uns im Reich des theoretischen Denkens bewegen. Auch hier handelt es sich für das 17. Jahrhundert überall um letzte prinzipielle Kämpfe und Entscheidungen. Aber es ist die Vernunft und die objektive Erkenntnis, der diese Entscheidungen zugewiesen werden. In ihrem Kreise und unter ihrem Schutz soll sich die verlorene Einheit wiederherstellen. Über all der Zerrissenheit der politischen, der sozialen, der religiösen Zustände wölbt sich der reine Äther des Gedankens. Die Menschen, die den Willen und die Kraft besitzen, sich in diese Sphäre zu erheben, sind einander innerlich verbunden und empfinden diese Verbundenheit als ein echtes und unverlierbares Gut ⁹⁵). Sie besitzen in ihr die echte ‚*humanitas*‘, die zur Grundlage ihrer gesamten sittlich-geistigen Haltung wird und ihnen jene innere Freiheit gibt, die ihnen als das höchste Gut erscheint. Daher gibt es für die geistigen Bewegungen hier keine nationalen, keine ständischen oder konfessionellen Schranken ⁹⁶). Sie werden, wo immer sie entstanden sein mögen, bereitwillig aufgenommen und können sich in allen Richtungen, zwar unter steten Kämpfen, aber ohne innere Reibungen ausbreiten. Dies war die Atmosphäre, in der Christina aufwuchs und erzogen wurde – und dank ihr vermochte sie, die protestantische Fürstin, mit dem größten katholischen Denker der

Zeit in eine Beziehung zu treten, die nicht lediglich dem Augenblick entsprang, sondern für die sie innerlich vorbereitet war.

Wir können hierbei den Punkt genau bezeichnen, an welchem der Einfluß der Cartesischen Lehre einsetzte, und wir können verstehen, inwiefern diese Lehre für Christina von entscheidender Bedeutung werden mußte. Sie stand, wie wir gesehen, dem Stoizismus von Jugend an nahe, und an seinen Fundamenten hat sie auch später nicht rütteln lassen. Aber es war eine wichtige Umbildung, eine prinzipielle Modifikation des Stoizismus, die ihr in Descartes' Auffassung entgegentrat. Descartes' Theorie der Affekte und seine Bewertung der Affekte ist nicht die gleiche, wie die des klassischen Stoizismus. Was dieser verlangte und zum Ideal erhob, war die Verachtung der Affekte. Die Unerschütterlichkeit, die echte ‚Ataraxie‘ kann nur aus der völligen ‚Apathie‘ entstehen. Aber Descartes erscheint eine solche Forderung als Chimäre, – als ein phantastisches und unerreichbares Ziel. Denn er betrachtet die Leidenschaften nicht nur mit den Augen des Moralisten, sondern vor allem mit denen des Naturforschers. Sie sind ihm einfache Naturgeschehnisse, die als solche dem Gesetz der mechanischen Notwendigkeit unterstehen. Sie entspringen aus dem Zusammenwirken von Seele und Körper und sie müssen daher, wenn wir die psycho-physische Organisation des Menschen einmal als gegeben voraussetzen, ihrem faktischen Bestand nach als unveränderlich hingenommen werden. So spricht Descartes zunächst durchaus nicht als Lehrer einer bestimmten Moral; er spricht vielmehr als Physiker und Physiologe. Er fragt nach den allgemeinen und besonderen Bedingungen für die Entstehung der Af-

fekte; er untersucht ihre körperlichen und seelischen Grundlagen. Die Leidenschaften sind bestimmte Bewegungen, die im Körper entstehen und durch die Nerven zu jenem Teil des Gehirns weiter geleitet werden, in dem die Seele ihren Sitz hat. Sich diesen Bewegungen widersetzen zu wollen, wäre, nach Descartes, nicht besser, als wollten wir uns der Atmung, dem Herzschlag, dem Kreislauf des Blutes widersetzen. Bei alledem können wir nach einem Sollen nicht fragen; wir haben uns mit dem einfachen Müssen zu begnügen. Ein solches Muß, eine strenge mechanische Notwendigkeit, sucht Descartes für jede besondere Leidenschaft nachzuweisen. Jede körperliche Einwirkung erregt das Blut in bestimmter Weise und pflanzt sich von hier auf die ‚Lebensgeister‘ fort; und jedes derartige Geschehen muß von der Seele in einer Art beantwortet werden, über die sie selbst keine Macht hat. Die Leidenschaften sind Lebensphänomene, und ihre Unterdrückung käme daher einer Auslöschung des Lebens gleich ⁹⁷).

Aus diesen Voraussetzungen der Cartesischen Lehre ergibt sich unmittelbar, warum Descartes der stoischen Forderung der Apathie widersprochen hat. Die Moral kann uns, nach ihm, keinen Weg zeigen, den Leidenschaften zu entgehen; wohl aber kann sie uns lehren, wie wir sie gebrauchen und wie wir sie regeln und lenken sollen, um sie den Zielen der sittlichen Vernunft dienstbar zu machen. Dies kann nur dadurch geschehen, daß die Vernunft sich das Spiel der Affekte selbst zunutze macht, indem sie den einen Affekt wider den anderen aufruft. „Unsere Leidenschaften können nicht direkt durch die Tätigkeit unseres Willens erregt oder aufgehoben werden; aber dies kann auf mittelbare Weise ge-

schehen, indem wir bestimmte Vorstellungen in uns hervorrufen, die mit den Leidenschaften, die wir zu haben wünschen, verbunden zu sein pflegen und denen widerstreiten, die wir von uns fernhalten wollen. So ist für den, der die Furcht zu bannen und die Kühnheit zu erwerben wünscht, der bloße Wille hierzu nicht genug. Er muß sich vielmehr die Gründe und die Beispiele dafür vergegenwärtigen, die ihn davon überzeugen können, daß die Gefahr nicht groß sei; er muß sich klar machen, daß die Verteidigung immer einen größeren Schutz als die Flucht gewährt, daß ihm Ruhm und Freude aus dem Sieg erwachsen werde, während er von der Flucht nur Reue und Schande erwarten kann. So hat die vernünftige Einsicht die Kraft, die Affekte aus Widersachern der Seele in Waffen der Seele zu verwandeln. Die Seelen sind schwach oder stark, je nachdem sie von diesen Waffen Gebrauch zu machen wissen. Aber neben diesen Waffen, die der Affekt selbst uns darbietet, gibt es freilich noch andere, die wir die eigentlichen Waffen der Seele selbst nennen dürfen. Es sind die festen und bestimmten Urteile über die wahre Natur des Guten und Bösen, über das, was wahrhaft erstrebenswert und das, was zu fliehen ist. Wer einmal zu solchen Urteilen gelangt ist und sie fest und sicher bewahrt, wird zwar den Leidenschaften nicht entgehen; aber er braucht sie nicht länger zu fürchten; er weiß, daß sie seine Einsicht und seinen Willen nicht zu erschüttern vermögen ⁸⁸⁾“.

Es läßt sich leicht ermessen, welchen Eindruck eine derartige Lehre auf eine Natur wie Christina machen mußte. Durch sie sah sie sich von einem Zwiespalt befreit, der unlösbar scheinen mußte, so lange sie noch auf dem Boden des strengen Stoizismus stand. Christina strebte

dem Ideal des stoischen Weisen nach. Aber dies Ideal blieb für sie schlechthin unerreichbar, so lange es an die Bedingung der ‚Apathie‘ geknüpft war. Sie war eine leidenschaftliche, von starken inneren Gegensätzen bewegte Natur, und diese Grundanlage konnte und mochte sie nicht verleugnen. Sie strebte nach Herrschaft über sich selbst, aber sie wollte ihr Triebleben nicht unterdrücken oder aufopfern. Durch die Cartesische Auffassung von dem Sinn und der Natur der Affekte sah sie sich dieser Forderung überhoben. Descartes lehrt ausdrücklich, daß die Leidenschaften als solche weder gut noch böse seien, sondern daß lediglich der Gebrauch, den man von ihnen macht, über ihren Wert entscheidet. Stehen sie im Dienst eines klaren Intellekts und eines starken Willens, so sind sie nicht nur unschädlich, sondern bedeutsam und wertvoll⁹⁹⁾. „Die Menschen, die der stärksten Erregungen fähig sind, sind auch am meisten dazu geschaffen, die Süßigkeit des Lebens zu genießen. Freilich können sie in diesen Erregungen die größte Bitterkeit finden, wenn sie sie nicht recht zu gebrauchen wissen. Aber eben hierin liegt der wesentliche Nutzen der Weisheit, daß sie uns lehrt, uns derart zum Herrn über die Leidenschaften zu machen und sie mit solcher Geschicklichkeit zu leiten, daß die Übel, die sie verursachen, sehr erträglich sind, ja daß sie alle uns zu einer Quelle der Freude werden.“¹⁰⁰⁾ Dies ist auch die Auffassung Christinas, die uns in ihren Maximen überall entgegentritt. Es findet sich in diesen Maximen ein höchst bezeichnender und prägnanter Satz, der ihre Grundanschauung beleuchtet. Wir erinnern uns, daß Epiktets ‚Enchiridion‘ seit früher Jugend zu den Lieblingsbüchern Christinas gehörte, und die Bewunderung für den Charakter Epiktets hat sie ihr Leben lang unver-

ändert und unvermindert bewahrt. Epiktet, der als Sklave geboren war – so erklärt sie – hat sich in diesem Stand so betragen und einen solchen Ruhm gewonnen, daß er seine Fesseln glorreicher gemacht hat, als viele Könige ihre Krone. Aber nun folgt ein charakteristischer Nachsatz. „Toutefois on ne peut pardonner à ce philosophe esclave la patience qu'il eut avec son brutal de maître, qui pour se divertir lui rompit une jambe. Pour moi, je lui aurais cassé la tête à la barbe de la philosophie“¹⁰¹). Hier finden wir die offene Auflehnung eines leidenschaftlichen und heftigen Temperaments gegen bestimmte Schullehren, die ihm zu eng werden, und deren doktrinären Zwang es von sich abzustreifen sucht. Die Leidenschaften – so erklärt Christina – sind nicht nur in sich selbst natürlich und unschuldig; sie sind auch das Salz des Lebens, das ohne sie unschmackhaft würde. Die Forderung, sich jeder starken Erregung zu enthalten und sich ihrer völlig zu entäußern, ist daher kein echtes Ideal, sie ist eine Selbsttäuschung, eine ‚schöne Chimäre‘¹⁰²). Aber durch Descartes hatte Christina eine andere Form des ethischen Idealismus kennen gelernt, der ihrer eigenen realistischen Natur nicht widerstrebte. Dieser Idealismus erlaubte ihr, mitten im Leben stehen zu bleiben und sich allen seinen Antrieben frei hinzugeben, zugleich aber diese Impulse durch die Kraft eines einheitlichen ‚Vernunftwillens‘ zu beherrschen. Das Wort ‚*Libero io nacqui e vissi e morro sciolto*‘ gehörte zu den Lieblingsworten Christinas¹⁰³): und es entspricht ganz dem Sinne Descartes', der das Ideal der inneren Freiheit über alles andere stellte und sein Leben und seine Philosophie nach ihm gestaltet hat.

Aber auch hier müssen wir, um der Bedeutung der

Ethik Descartes' gerecht zu werden, die Cartesische Lehre als Ausdruck und Symptom einer universellen geistigen Bewegung deuten. Welche Wendung ist es, die Descartes' Philosophie in der Entwicklung des modernen Geistes darstellt? Es ist nicht genug, wenn man sie als eine Neugestaltung der Welt- und Lebensauffassung gegenüber dem Mittelalter darstellt; sie bedeutet auch der Renaissance gegenüber eine solche Neugestaltung, ja sie bedeutet in vieler Hinsicht einen entschiedenen Bruch mit den Grundanschauungen und Grundbestrebungen der Renaissance. Dies zeigt sich nach der Seite der Naturphilosophie, wie es sich nach der Seite der Ethik zeigt. In ersterer Hinsicht spürt man sofort, daß das Wort: „Natur“ für Descartes einen ganz anderen Klang gewonnen und einen anderen Sinn angenommen hat, als es für die Naturphilosophie des 16. Jahrhunderts besaß. Von jener enthusiastischen Versenkung in die Natur, von jener hingebenden Liebe für sie, wie sie für die Renaissance charakteristisch ist, und wie sie ihren philosophischen Ausdruck in Giordano Brunos Dialogen gefunden hat, spüren wir bei ihm nichts. Er verliert sich nicht in die Fülle der Natur und er berauscht sich nicht an ihrer Unendlichkeit. Denn ihm ist die Natur nicht, wie für Bruno, der ewige und unversiegbare Quell des Lebens. Das Leben ist aus der Natur gewichen, um sich ganz auf den Menschen zurückzuziehen. Alles pflanzliche und tierische Leben ist ein seelenloser Automat, dessen Bewegungen rein mechanischen Gesetzen unterstehen. Daher verdient die Natur als solche weder Liebe noch Bewunderung. Sie ist nichts als die Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe: und wie ließe sich die bloße Ausdehnung bewundern und lieben? Was wahr-

haft bewunderungswürdig ist, ist nicht die Natur als Gegenstand der Erkenntnis, sondern die Erkenntnis selbst und die ihr innewohnende Kraft, das Universum mathematisch zu begreifen. Etwas Analoges gilt, wenn man die ethische Natur des Menschen ins Auge faßt. Die Renaissance hatte sich gegen die christlich-mittelalterliche Disziplin der sinnlichen Natur des Menschen aufgebäumt. Sie wollte die Sinne von dem Zwange dieser Disziplin erlösen; sie wollte die Leidenschaften frei ausströmen lassen, und sie sah in dieser Emanzipation der Leidenschaften eine neue Lebensauffassung und ein neues Lebensglück für den Menschen erstehen. In Frankreich ist diese Renaissance-Stimmung in der Philosophie durch Montaigne, in der Dichtung durch Rabelais verkörpert. Beide wollen die Natur von all den Anklagen, die die mittelalterlich-theologische Auffassung gegen sie erhoben hatte, entlasten, und sie sprechen sie von jedem Vorwurf der Sündhaftigkeit frei. Sie ist ihnen nicht länger die Wurzel alles Übels; sie erklären sie vielmehr als den Urquell aller Schönheit und Vollkommenheit¹⁰⁴). Und sie folgern hieraus, daß der Mensch sich all seinen natürlichen Antrieben frei und unbefangen überlassen dürfe und solle. Was er zu fürchten hat, sind nicht diese Antriebe selbst, sind nicht seine Instinkte und Leidenschaften, sondern die Verfälschung dieser seiner ursprünglichen Anlage durch Künstelei und Konvention. Sie beide sind es, die die Schuld an allen Mängeln der Menschenwelt tragen. Beseitigen wir ihre Macht, kehren wir weder zur Einfalt und „Naivität“ der Natur zurück, so wird sich die echte Ordnung und Harmonie wieder herstellen. Als Lehrer dieser Einfalt und Harmonie wird Sokrates von Montaigne verehrt. Von ihm rühmt er, er

habe der menschlichen Natur den großen Dienst geleistet, ihr zu zeigen, wie viel sie aus sich selbst vermag. Aber zwischen seiner eigenen Moral und der des Sokrates macht Montaigne noch einmal einen scharfen Trennungsstrich. Denn er lehnt nicht nur den Zwang des theologischen Dogmas, sondern auch den Zwang der Vernunft ab; er fordert das freie und ungebundene „laissez aller“. „Ich habe nicht, wie Sokrates, meine natürlichen Anlagen durch die Kraft der Vernunft verbessert und ich habe meine Neigung nirgends durch Kunst gestört. Ich lasse mich gehen, wie ich gekommen bin; ich bekämpfe nichts; die beiden Hauptstücke in mir leben in Frieden und gutem Einvernehmen miteinander, die Milch meiner Amme ist Gottlob ziemlich gesund und wohl temperiert gewesen“¹⁰⁵). So wird für Montaigne, wie für Rabelais der Wahlspruch der Thelemiten, das „*Fay ce que voudras*“ zur Maxime der Sittlichkeit¹⁰⁶). Descartes nimmt die Voraussetzung beider an; aber er zieht aus ihr nicht den gleichen Schlußsatz. Auch er fordert keinerlei Abkehr von der Sinnenwelt und keine gewaltsame Unterdrückung der Leidenschaft. Er verwirft jede Art der Askese; er lehrt und empfiehlt einen unbefangenen Lebensgenuß. Aber das höchste Gut liegt ihm nicht in diesem Genuß des Lebens, sondern in der Kraft der Vernunft und in ihrem rechten Gebrauch. Denn erst hierin erreicht nach ihm der Mensch seine eigentliche, seine wahrhafte Natur. Descartes ist Optimist; aber er ist nicht Optimist der Natur, sondern Optimist der Vernunft. Für ihn besteht die wahre Freiheit und das wahre Glück nicht in der Emanzipation der Sinne, sondern in ihrer Beherrschung durch den selbstbewußten und selbstverantwortlichen Willen. So ver-

langt er eine Disziplin, die an sich selbst nicht weniger streng als die des Mittelalters ist, wenngleich sie auf anderen theoretischen und ethischen Voraussetzungen beruht. Nicht der Offenbarungsglaube oder die Kirche, sondern der Mensch selbst soll diese Disziplin ausüben. Descartes vertraut nicht nur der rationalen, sondern auch der sinnlichen Natur des Menschen; er sieht in ihr nichts schlechthin Böses mehr. Die Sinnlichkeit ist ihm keineswegs etwas Verächtliches, etwas, dessen der Mensch sich zu schämen hätte. Sie ist etwas Notwendiges – aber das sittliche Problem und die sittliche Aufgabe besteht darin, diese ihre Notwendigkeit in Freiheit zu verwandeln. So wendet sich Descartes' Traktat ebensosehr gegen die dogmatisch-mittelalterliche, wie gegen die antik-stoische Auffassung. Für die erstere Auffassung war die Leidenschaft Sünde; sie war der Ausdruck und die Folge des Abfalls des Menschen von seinem göttlichen Ursprung. Für den Stoizismus sind die Leidenschaften Krankheiten; sie sind eine Aufhebung der Vernunft, die fast dem Wahnsinn gleichkommt. Descartes' Ethik lehnt beide Extreme ab. Er sieht die Leidenschaften nicht als selbstständige Zwecke und Güter, sondern als bloße Mittel an. Als Naturanlagen und Naturgeschehnisse gelten sie ihm als unverdächtig und unverwerflich. An jeder von ihnen, selbst an der scheinbar gefährlichsten, weiß er noch irgend eine gute Seite aufzuspüren. In Descartes' Abhandlung wird diese Legitimation der Leidenschaften Schritt für Schritt und mit gewohnter methodischer Schärfe durchgeführt. Gibt es wirklich einen Affekt – so fragt er sich –, den man schlechthin und ohne jede Einschränkung als „böse“ bezeichnen könnte? Und er verneint diese Frage. „Jetzt nachdem wir alle Leidenschaf-

ten kennen gelernt“ – so beschließt Descartes seinen Traktat – „haben wir weit weniger Grund sie zu fürchten als zuvor. Denn wir erkennen numehr, daß sie alle von Natur gut sind, und daß wir nur ihren falschen Gebrauch oder ihr Übermaß zu meiden haben: und hierfür genügen die von mir angegebenen Mittel, wenn man sie in der rechten Weise anzuwenden versteht ¹⁰⁷⁾“. Mit diesen Mitteln ausgerüstet braucht der Mensch den Leidenschaften nicht aus dem Wege zu gehen und sich nicht in einem Kampf wider sie zu verzehren, der doch vergeblich bleiben müßte. Er empfindet sie jetzt vielmehr als das Glück seines Lebens, aber er muß sich dieses Glückes würdig machen, indem er sie in der rechten Weise gebraucht. Damit ist eine neue Art von Selbst- und Weltbejahung gefunden. Der Befreiungsprozeß des menschlichen Geistes, der mit der Renaissance einsetzt, ist in ein neues entscheidendes Stadium eingetreten. Das heroische Ideal wirkt noch in seiner vollen Stärke: der Mensch vertraut seinem eigenen Wesen und will es gegen alle Widerstände und gegen alle bloß äußerlichen Einschränkungen behaupten. Aber der Sturm der Leidenschaften ist beschwichtigt; ihr Toben ist gemäßigt und ihr heftiger Ausbruch ist verwehrt. Von jenem Unge-stüm der Leidenschaft, das in der Renaissance selbst die Philosophie ergriff und sich in Brunos Dialog: „*Degli eroici furori*“ Bahn bricht, spüren wir nichts mehr. Die Philosophie ist wieder Herrin ihrer selbst geworden; sie mahnt zur Selbstbesinnung und sie wird zum wichtigsten Organon der Selbstbesinnung. Sie fürchtet die Leidenschaften nicht und sie vergöttert sie nicht; sie will sie verstehen. Der wilde Überschwang der Renaissance lenkt jetzt in die reine Formenwelt des Klassizismus ein, in der

das Ich sein Maß und seine innere Ruhe findet. Auch Christina ist tief von diesem neuen Ideal ergriffen. Sie hat sich auch nach ihrer Bekehrung nicht zur mittelalterlich-theologischen Ethik zurückgewandt, und auch dem antik-stoischen Ideal, das ihr eine Zeit lang als theoretisch unwiderleglich gegolten hatte, hat sie entsagt. Sie tritt auf den Boden der neuen Cartesischen Ethik hinüber und glaubt in ihr das Mittel gefunden zu haben, „Sinnenglück“ und „Seelenfrieden“ zu vereinen.

5

Königin Christina und das heroische Ideal des 17. Jahrhunderts.

Um das Verhältnis zwischen Descartes und Christina in seiner eigentlichen Bedeutung zu erfassen, haben wir die Fragestellung erweitern müssen. Wir haben versucht, das Problem vom Persönlichen ins Allgemeine zu erheben, indem wir seinen universellen geistesgeschichtlichen Hintergrund aufzuweisen suchten. Descartes' Lehre erscheint in dieser Betrachtungsweise, so original und selbständig sie ist, doch nur als Moment eines größeren Ganzen – und dieses Ganze war es, das uns den Maßstab der Vergleichung liefern sollte. Aber noch fehlt in dem Bilde der geistigen Kultur des 17. Jahrhunderts, das wir in seinen Grundzügen zu skizzieren versuchten, ein wesentlicher Zug. Diese Zeichnung bleibt unvollständig, so lange wir nur die philosophische und religiöse, die politische und ethische Ideenwelt ins Auge fassen. Daß es diese Ideenwelt ist, die den Grundcharak-

ter des 17. Jahrhunderts bestimmt, steht außer Zweifel. Aber seine eigentliche konkrete Bestimmtheit und seine volle anschauliche Deutlichkeit gewinnt das Bild des 17. Jahrhunderts doch erst dann, wenn wir, über den Kreis der theoretischen und der praktischen Probleme hinausgehend, die künstlerischen Tendenzen und die künstlerischen Ideale der Epoche ins Auge fassen. Als Voltaire sein „Siècle de Louis XIV“ schrieb, ein Werk, das das erste klassische Beispiel für eine universelle geistesgeschichtliche Betrachtung ist, da ging er, am Schluß des Ganzen, auf die Kunst des 17. Jahrhunderts ein. Und hier, nicht in der Philosophie, sah er die höchste Leistung der französischen Kultur. „La saine philosophie“ – so schreibt er – „ne fit pas en France d’aussi grands progrès qu’en Angleterre... Mais dans l’éloquence, dans la poésie, dans la littérature, dans les livres de morale et d’agrément, les Français furent les législateurs de l’Europe.“ Und all dies faßt sich für ihn zuletzt in einen einzigen Namen; in dem Namen des „grand Corneille“ zusammen: „il y a grande apparence que, sans Pierre Corneille, le génie des prosateurs ne se serait pas développée.“¹⁰⁸⁾

Läßt sich auch zwischen diesem Grundmoment der Kultur des 17ten Jahrhunderts und Königin Christina eine Verbindung herstellen? Besteht nicht nur zwischen ihr und Descartes sondern, auch zwischen ihr und Corneille ein ideeller Zusammenhang? Ehe wir eine bestimmte Antwort auf diese Frage geben können, müssen wir versuchen, ihren Sinn schärfer zu umgrenzen. Es kann und soll sich auch hier nicht darum handeln, lediglich den Einflüssen nachzugehen, die Corneilles tragische Kunst etwa auf Christinas geistige und sittliche Bildung geübt

hat. Faßt man das Problem in diesem Sinne, so wird man es nur mit einem *non liquet* beantworten können. Denn die Quellen, über die wir verfügen, enthalten, so viel ich sehe, hierüber keine näheren Angaben. Man wird freilich annehmen dürfen, daß es sich hier nur um eine zufällige Lücke der Überlieferung handelt. Denn alles, was wir von Christinas Bildungsgang wissen, spricht dafür, daß sie nicht an der Dichtung Corneilles vorbeigegangen sein kann. Sie las und schrieb das Französische wie ihre Muttersprache und sie war aufgewachsen in der Bewunderung für die französische Kultur. Sie besaß von früh an das lebhafteste Interesse für Poesie, ein Interesse, das sich nicht auf die antike Literatur beschränkte. In der Schilderung, die der Jesuit Mannerschied im Jahre 1653 von ihr gegeben hat, heißt es, daß sie alle antiken Dichter gelesen habe, aber daß sie auch die neuere Dichtung, die französische so gut wie die italienische, auswendig zu kennen scheine¹⁰⁹). Die großen Tragödien Corneilles: Horace, Cinna, Polyeucte, Pompée gehören der Zeit von 1639–41 an. Es war die Jugend Christinas, die Zeit, in der sich für ihren frühreifen Geist zuerst die Welt der Gelehrsamkeit, der Philosophie und der Dichtung aufzuschließen begann, und in der sie, in einem stürmischen Impuls, alles, was sich ihr darbot, an sich zu ziehen versuchte. Daß ihr unter diesen Umständen der größte tragische Dichter der Zeit fern bleiben konnte, läßt sich nicht annehmen. Aber für uns handelt es sich nicht um die Entscheidung dieser Frage, die der Literaturgeschichte vorbehalten bleiben muß. Das Problem, das wir vor Augen haben, geht nicht die historische Kausalität an, sondern es betrifft gewissermaßen die historische Substanz; es betrifft die allgemeine gei-

stige Struktur des siebzehnten Jahrhunderts. Und im Hinblick hierauf erscheint es uns als kein zufälliger Zug, daß Christina den Reflexionen, die sie am Ende ihres Lebens aufgezeichnet hat, den Titel ‚*Les Sentiments Héroïques*‘¹¹⁰⁾ gegeben hat. Was hier dargestellt wird, ist ein bestimmtes heroisches Ideal – und dieses ist den Idealen der klassischen Tragödie aufs nächste verwandt. Bis ins Einzelne hinein, bis in die besonderen sprachlichen und stilistischen Wendungen spürt man diese Seelen- und Geistesverwandtschaft. Die Worte *vertu*, *gloire*, *honneur*, *devoir*, *grandeur*, *mérite* treten uns immer wieder entgegen: und sie sind die Imperative, unter die sie ihr eigenes Leben und Handeln zu stellen sucht.

Nichts berechtigt uns, wie mir scheint, zu der Annahme, daß das starke Pathos, das Christina in diese Worte zu legen pflegt, ein bloß-rhetorisches Pathos sei. Sie liebt persönlich die große Geste – und sie kann auch hierin das Zeitalter, dem sie angehört, das Zeitalter des ‚Barock‘ nicht verleugnen. Und auch für sie scheidet sich, so wenig wie für Corneille, das Erhabene des Ausdrucks vom Prunkhaften und Pomphaften. So hat Vieles von dem, was sie sagt und tut, einen entschiedenen Zug zum Theatralischen¹¹¹⁾. Aber schon ihr Stolz hätte ihr verboten, eine bestimmte Haltung einfach zu affektieren, um nach außen hin zu scheinen, was sie nicht war. So besagt der Zusammenhang, auf den wir hier geführt werden, wiederum nichts anderes, als daß Christina eben jener ‚Realität‘ angehörte, von der das klassische französische Drama ein ideelles Spiegelbild ist. Manches in diesem Drama erscheint uns heute leer und konventionell, wenn wir mit unseren Maßen messen. Aber auch

Corneille hat in seiner Weise jene allgemeine Forderung erfüllt, die Hamlet an die dramatische Kunst stellt. Auch er sieht die Aufgabe des Schauspiels darin, der Natur gleichsam den Spiegel vorzuhalten ‚to show virtue her own feature, scorn her own image, and the very age and body of the time his form and pressure‘. Allerdings sollte seine Tragödie mehr sein als die Darstellung einzelner, zeitlich bedingter Sitten und Zustände; sie wollte etwas Allgemein-Verbindliches und Allgemein-Menschliches vor uns hinstellen. Diese Illusion hat die spätere Kritik, insbesondere die Kritik Lessings, für uns zerstört. Lessing hat die Künstlichkeit der französischen Tragödie aufgedeckt, und er hat sie der wahrhaft großen Kunst, der Kunst Shakespeares, entgegengestellt. „Wenn Pomp und Etiquette“ – so erklärt er in der „Hamburgischen Dramaturgie“ – „aus Menschen Maschinen macht, so ist es das Werk des Dichters, aus diesen Maschinen wieder Menschen zu machen.“ Aber wenn wir Corneille und der Epoche, die ihn als den größten tragischen Dichter bewunderte, gerecht werden wollen, so dürfen wir nicht vergessen, daß ihre Absicht gleichfalls auf ‚Naturwahrheit‘ ging – wenngleich sie nicht die durchschnittliche, sondern eine heroisierte Natur schildern wollten. In diesem Sinne hielt Corneille, der uns heute als Musterbild eines reflektierenden und ‚sentimentalischen‘ Dichters erscheint, sich selbst für einen ‚naiven‘ Dichter – und in seinen theoretischen Schriften über das Drama hat er die ‚Naivität‘ der Sittenschilderung ausdrücklich als Forderung aufgestellt ¹¹²). Wir Heutigen sehen freilich, wo Corneille die Natur und gleichsam die Essenz des Menschen, frei von allen Schlacken und Zufälligkeiten, zu zeichnen meinte, nur noch einen be-

stimmten Menschentypus und eine bestimmte Kultur, eine besondere Gesellschaftsklasse mit den Eigenheiten ihrer Denkweise, ihrer Empfindungsweise, ihrer Ausdrucksweise, ja mit all ihren ‚Idiosynkrasien‘, mit den Einzelheiten des Kostüms, der Sprache, des äußeren Gebahrens. Aber was Corneilles Drama damit an Allgemeingültigkeit verloren hat, das hat es auf der anderen Seite für uns an historischer Bedeutsamkeit gewonnen. Wir können ihm keinen Kanon des Sittlichen, so wenig wie einen Kanon des Poetischen überhaupt entnehmen; aber statt dessen wird es für uns zum unvergleichlichen und unvergänglichen Zeugen für seine eigene Zeit und für die einzelnen Persönlichkeiten, die dieser Zeit das Gepräge gegeben haben.

In diesem Sinne wollen wir hier das Drama Corneilles betrachten und es gewissermaßen als ein Organon der historischen Erkenntnis benutzen. Wir wollen es als Folie brauchen, durch die wir bestimmte Züge im Charakterbild Christinas, die uns auf den ersten Blick fremd und unverständlich erscheinen, erläutern und aufhellen können. Legen wir unsere eigenen heutigen Maßstäbe zu Grunde, so muß uns vieles, wo nicht das meiste, in Christinas Denkweise und Handlungsweise als seltsam und widerspruchsvoll, als bizarr und exzentrisch erscheinen. Auch die neuere historische Forschung hat oft so geurteilt. Bildt, der neues Quellenmaterial zur Geschichte ihres Lebens erschlossen und der ihre Briefe an den Kardinal Azzolino, sowie ihre „Pensées“ herausgegeben hat, nennt sie eine „neuropathische Egoistin“. Er erklärt die Widersprüche in ihrer Natur aus einer neurotischen Anlage, die durch die verkehrte Erziehung, die sie empfangen, noch gesteigert worden sei. Eine solche Auffas-

sung mag geeignet sein, manches Rätsel zu lösen, das aus Christinas Verhalten aufgibt, „doch manches Rätsel knüpft sich auch“. Denn Launenhaftigkeit und Schwäche sind Züge, die keineswegs in das Charakterbild Christinas passen. In ihrer kurzen Regierungszeit hat sie nicht nur Beweise ihrer ungewöhnlichen intellektuellen Begabung, sondern auch Beweise für einen starken und selbstbewußten Willen gegeben, der das Ziel, das er sich einmal vorgesetzt hatte, fest im Auge behielt und unbeirrbar verfolgte. Die fremden Gesandten am Hofe von Stockholm waren erstaunt darüber, mit welcher Energie die Königin die Regierungsgeschäfte in die Hand nahm und mit welcher Selbständigkeit sie sie leitete ¹¹³). Das erste Ziel, das sie sich stellte, scheint die Erreichung des Friedens gewesen zu sein; und ihr ist es vor allem zu danken, daß der Friede, allen Widerständen zum Trotz, die sie in ihrer nächsten Umgebung fand, schließlich zustande kam. Auch in der Sicherung der Thronfolge für Carl Gustav ist sie mit höchster Umsicht und Klugheit zu Werke gegangen. So schwer durchschaubar ihr Verhalten oft war, so findet sich in ihm doch nichts von Laune und Willkür. Jeder Schritt entsprang und entsprach einem sorgsam vorbedachten und hartnäckig durchgeführten Plan ¹¹⁴). Christina ist sicherlich eine unausgegliche, eine von starken inneren Widersprüchen bewegte Natur – aber es fehlt weder ihrem Geist an Konsequenz, noch ihrem Willen an Kohärenz. Aber um dies beides zu erfassen, muß man freilich nicht mit modernen Maßstäben an sie herantreten. Sie erscheint in anderem und klarerem Licht, wenn wir die Lichtquelle an eine andere Stelle verlegen. Die folgenden Betrachtungen wollen versuchen das Drama Corneilles als eine solche Lichtquelle zu be-

nutzen. Es soll damit nicht im geringsten angedeutet werden, daß Christina ihm etwa die Vorschriften und Imperative ihres Handelns entnahm, daß sie sich bewußt nach ihm ‚gemodelt‘ habe. Nur dies soll damit erreicht werden, daß wir ihr Tun an den ‚immanenten‘ Maßstäben messen, die für ihre eigene Epoche Geltung hatten. Die Menschen des siebzehnten Jahrhunderts, die das klassische Drama Corneilles schildert – so sagt G. Lanson – geben sich keinen Träumereien hin und sie sind von jeder Empfindsamkeit frei. „Ihre Leidenschaften sind heftige Triebe, die sich auf ganz bestimmte Ziele richten. Sie genießen nicht die Leidenschaften als solche, sie brauchen sie vielmehr, um aus ihnen Kräfte für das Handeln zu gewinnen... Sie bewundern nichts so sehr wie die Vernunft, die die Leidenschaften im Zaum hält, sie frei läßt oder zurückhält und die Umstände klug zu benutzen oder ihnen auszuweichen weiß. Die völlige Meisterschaft über sich selbst ist das Ideal, das diese Menschen in ihrem Leben zu verwirklichen trachten. Alle großen Menschen dieser Epoche, oder fast alle, sind Willensmenschen: ein Richelieu, der sich in einem Alter, wo man sonst nur von Nichtigkeiten oder Vergnügungen träumt, das Ministerium zum Ziel setzt, und der zwölf oder fünfzehn Jahre lang beharrlich auf dieses Ziel losgeht – ein Retz, der später das gleiche Ziel verfolgt, es aber verfehlt: ein Politiker, der sich niemals durch eine Leidenschaft hat hinreißen oder aus seiner Bahn bringen lassen, der in allen Lebens- und Schicksalslagen mit einer erstaunlichen Leichtigkeit über seine Seele verfügte“¹¹⁵). Dem Kreise dieser Menschen gehört auch Christina an. Auch für sie ist das Politische das eigentliche Element, in dem sie lebt

und webt. Und auch sie ist eine durchaus männliche Natur. Sie hat Zeit ihres Lebens unter dem Widerstreit gelitten, den sie zwischen ihrer eigentlichen und ursprünglichen Anlage und dem Schicksal, das sie als Frau geboren werden ließ, empfand. Aber sie tröstete sich mit der Erwägung, daß es in Bezug auf die eigentlichen seelischen Grundeigenschaften, die den Kern der Persönlichkeit ausmachen, keinen Geschlechtsunterschied gebe: ‚L'âme n'a point de sexe‘ ¹¹⁶). So hat sie denn auch den Glauben an ihre eigene politische Begabung und Bestimmung niemals aufgegeben; denn sie schrieb sich einen durchaus männlichen Geist zu ¹¹⁷). Sie konnte zwar dem Thron, aber niemals der Politik entsagen; sie lebte in diplomatischen Interessen und Verwicklungen, und die Kunst der politischen Intrige hat sie bis ins Letzte beherrscht. Aber noch höher als das Glück des Befehlens und Herrschens stand ihr die eigene Unabhängigkeit: „Niemandem gehorchen zu müssen“ – so sagt sie – „ist ein größeres Glück, als der ganzen Erde zu gebieten ¹¹⁸)“. Aus diesem Gefühl heraus hat sie auch den Gedanken an die Ehe immer abgelehnt. In ihrer Lebensbeschreibung sagt sie, sie hätte sich ohne Zweifel verheiratet, wenn sie in sich die geringste Schwäche gespürt hätte ¹¹⁹). Die Ehe stellte sich ihr immer nur unter dem Bilde eines drückenden Zwanges dar, dem sie sich nicht zu fügen vermochte ¹²⁰).

Mit all dem steht Christina, so fremdartig uns diese ihre Haltung oft erscheinen mag, fest auf dem Boden jener Wirklichkeit, die Corneille in seinem Drama gezeichnet und die er dichterisch verklärt hat. Corneille ist kein Dichter der Liebe, sondern er will ein Dichter der großen Politik sein. Die Liebe um ihrer selbst willen hat

er nie dargestellt und verherrlicht. Er wäre freilich kein Künstler, und insbesondere kein großer Dramatiker, wenn er nicht ihre Macht gekannt hätte – aber er beugt sich dieser Macht nicht. Er kennt die Tiefe und Kraft der ‚Sympathie‘, die zwischen Liebenden herrscht; und er, der große Analytiker und Rationalist, muß eingestehen, daß in dieser Sympathie etwas Unberechenbares und Unergründliches, ein ‚je ne sais quoi‘, liegt *). Aber er fordert, daß der echte Held, bei dem die Vernunft über die Leidenschaft herrschen soll, sich in seinen Handlungen von diesem ‚irrationalen‘ Gefühl nicht leiten läßt. Deshalb ist die Liebe im Drama Corneilles niemals das eigentliche dichterische Thema; sie ist nur ein Motiv, das für die dramatische Spannung unerläßlich ist, und eine der Triebfedern, die die Handlung in Gang hält und zu dem tragischen Konflikt hintreibt. Unter den Kritikern und Interpreten von Corneilles Kunst findet sich freilich einer, der dieser Auffassung widersprochen hat. Kein Geringerer als Voltaire hat erklärt, daß Corneille, nicht Racine, der eigentliche Dichter der Liebe sei ¹²¹). Aber dem widerspricht nicht nur der unmittelbare Eindruck, den man von dem Drama Corneilles erhält, sondern auch die Erklärungen des Dichters selbst. „Die Würde der Tragödie,“ – so sagt er – „verlangt ein großes Staatsinteresse oder eine Leidenschaft, die edler und männlicher

*) Rodogune I, 5:

*Il est des nœuds secrets, il est des sympathies,
Dont par le doux rapport les âmes assorties
S'attachent l'une à l'autre, et se laissent piquer
Par ces je ne sais quoi qu'on ne peut expliquer.'*

Medée II, 5:

*Souvent je ne sais quoi qu'on ne peut exprimer
Nous surprend, nous emporte, et nous force d'aimer.*

als die Liebe ist, wie z.B. den Ehrgeiz oder die Rache... Es ziemt sich wohl, die Liebe in sie einzuflechten, weil dies immer großen Reiz besitzt, und weil sie als Grundlage für jene anderen Interessen und Leidenschaften dienen kann, aber sie muß sich in der Dichtung mit dem zweiten Rang begnügen und diesen Leidenschaften den ersten Rang lassen" ¹²²). Dieses Urteil der Poetik Corneilles stammt im Grunde aus seiner Ethik und steht mit ihr in völligem Einklang. Die Dichtung kann der Liebe keinen anderen und höheren Wert beimessen, weil sie auch im Leben keinen höheren Rang beanspruchen darf – zum mindesten in demjenigen Lebenskreise, der den allein würdigen Gegenstand der Tragödie bildet. Hier in der Welt der großen politischen Interessen sind es andere und stärkere Kräfte, die die Handlung beherrschen und den Zuschauer bewegen und fortreißen sollen *). Als Schmuck und Zier also, – als *agrément*, wie Corneille sagt – wird die Liebe im Drama gebraucht; aber sie kann niemals seinen wesentlichen Inhalt ausmachen. Wo die Liebe mit dem Gebot des Staatswohls oder dem der Ehre in Konflikt gerät, da kann es für die Helden und Heldinnen Corneilles kein Schwanken geben. Als Rodrigo im Cid über den Ver-

*) Vgl. z. B. das Gespräch des Laelius mit Massinissa (Sophonisbe IV, 3):

*Vous parlez tant d'amour, qu'il faut que je confesse,
Que j'ai honte pour vous de voir tant de foiblesse
...Mais, quand à cette ardeur un Monarque défère
Il s'en fait un plaisir, et non pas une affaire,
Il repousse l'amour comme un lâche attentat,
Dès qu'il veut prévaloir sur la raison d'État.
Et son cœur, au-dessus de ces basses amorces
Laisse à cette raison toujours toutes ses forces.*

lust der Geliebten klagt, da entgegnet ihm sein Vater, Don Diego:

„*D'un cœur magnanime éloigne ces foiblesses,
Nous n'avons qu'un honneur, il est tant de maîtresses.
L'amour n'est qu'un plaisir, l'honneur est un devoir* *).“

Es gibt, so viel ich sehe, im Drama Corneilles nur eine Gestalt, die dieser Regel widerstrebt, die sich rein und ausschließlich ihrem Gefühl überläßt und sich wider den starren Ehrbegriff aufbäumt. Camille im ‚Horace‘ erklärt, daß sie auf die römische Tugend Verzicht leiste, wenn diese von ihr das Unmögliche und Unmenschliche fordere **). Aber der tragische Dichter entscheidet gegen sie; sie muß dieses Gefühl mit dem Tode büßen, und die Dichtung verherrlicht nicht sie, sondern ihren Bruder Horace, der den Urteilspruch an ihr vollstreckt.

*) Le Cid III, 6.

Ebenso sagt der alte Horace zu Camille, die über den Tod des Geliebten klagt:

„*Ma fille, il n'est plus temps de répandre des pleurs,
Il sied mal d'en verser où l'on voit tant d'honneurs;
On pleure injustement des pertes domestiques
Quand on en voit sortir des victoires publiques.
Rome triomphe d'Albe, et c'est assez pour nous;
Tous nos maux à ce prix doivent nous être doux.
En la mort d'un amant vous ne perdez qu'un homme,
Dont la perte est aisée à réparer dans Rome* ¹²³)“.

Horace, Acte IV, Sc. 3.

**) Horace IV, 4.

„*Leur brutale vertu veut qu'on s'estime heureux,
Et si l'on n'est barbare, on n'est point généreux.
Dégénérons, mon cœur, d'un si vertueux père;
Soyons indigne sœur d'un si généreux frère:
C'est gloire de passer pour un cœur abattu,
Quand la brutalité fait la haute vertu.*“

Und nicht nur vor einem großen politischen Interesse, sondern auch vor dem, was die Standesrücksicht verlangt, muß die Liebe zurückstehen. Wenn die fürstlichen Frauen Corneilles sich weigern, eine Ehe einzugehen, die unter ihrem Stande ist, so glauben sie darin nicht einer Konvention zu folgen, sondern sie sind überzeugt, ihrer Pflicht gemäß zu handeln und ein objektives Gebot der Moral zu befolgen. Es ist Leichtfertigkeit und Schuld, wenn man gegen dieses Gebot verstößt. Nicht aus sozialen sondern aus ethischen Gründen wird hier die ‚Mesalliance‘ verworfen; eine Frau aus königlichem Blut ‚schuldet‘ sich einen König zum Gatten. Vor solchen Forderungen des Willens muß alles, was nur aus den Sinnen und der Empfindung stammt, verstummen *). „Es gibt Niemand – so sagt Corneille **) – der nicht, wenn er aus einer Vorstellung des Cid kommt, den Wunsch hätte, daß er, ebenso wie Rodrigo, den Vater seiner Geliebten getötet hätte, wie es keine Frau gibt, die nicht wünscht, daß ihr Geliebter ihren Vater getötet hätte, damit sie ihn zugleich lieben und ihn für seine Tat verfolgen könne. Das Glück der idyllischen Liebe (*les tendresses de l'amour content*) ist von einer anderen Art;

*) Vgl. die Infantin im *Cid* I, 2:

„J'épandrai mon sang
 Avant que je m'abaisse à démentir mon rang.
 ...Et je me dis toujours qu'étant fille de roi
 Tout autre qu'un monarque est indigne de moi.“

Rodogune IV, 1:

„Prince, en votre faveur je ne puis davantage:
 L'orgueil de ma naissance enste encore mon courage,
 Et quelque grand pouvoir que l'amour ait sur moi,
 Je n'oublierai jamais que je me dois un roi.“

**) Attila (1667), Préface, Œuvr. VII, 106 f.

und dies zwingt mich, es in meiner Dichtung zu meiden.“

In dem Drama ‚Pulcheria‘ liebt die Heldin Léon und wünscht, sich mit ihm zu vermählen. Aber sie gibt diesen Wunsch sofort auf, als der Senat sie zur Kaiserin wählt. Fortan kann sie nicht mehr die liebende Frau, sie kann und will nur noch die Herrscherin sein; denn sie steht von jetzt ab unter einem anderen unerbittlichen Gebot, unter dem Gebot des ‚Ruhmes‘. Was Pulcheria versprochen hatte, kann die Kaiserin nicht halten; was jene ersehnt hatte, muß einem anderen höheren Ziele weichen*). Denn der Beruf der Herrscherin läßt sich mit dem der liebenden Frau nicht vereinen. Jener verlangt völlige innere und äußere Unabhängigkeit, dieser erfordert Unterwürfigkeit. Und Pulcheria leistet nicht nur selbst Verzicht; sie verlangt, daß Léon diesen Verzicht anerkennen und seine Liebe einer anderen zuwenden solle. Als er in leidenschaftliche Klagen ausbricht, als er sie mit Zärtlichkeit bestürmt, weist sie dies streng zurück:

„*Ne vous abaissez-pas à la honte des larmes:
Contre un devoir si fort, ce sont de foibles armes,*

*) Pulchérie III, 1:

Martian:

Mais vous avez promis, et la foi qui vous lie...

Pulchérie:

*Je suis impératrice, et j'étois Pulchérie
De ce trône, ennemi de mes plus doux souhaits,
Je regarde l'Amour comme un de mes sujets.
Je veux que le respect qu'il doit à ma couronne,
Repousse l'attentat qu'il fait sur ma personne.
Je veux qu'il m'obéisse au lieu de me trahir
Je veux qu'il donne à tous l'exemple d'obéir
Et jalouse déjà de mon pouvoir suprême
Pour l'affermir sur tous je le prends sur moi même.*

*Et si de tels secours vous couronnoient ailleurs,
J'aurois pitié d'un sceptre acheté par des pleurs *)*.

Es ist seltsam, wie sehr diese Szene einer Begebenheit entspricht, die sich in Christinas eigenem Leben abspielt und in ihm eine bedeutsame Rolle gespielt hat. Ihre frühe Verlobung mit Karl Gustav hatte sie gelöst und in einer Unterredung mit ihm hatte sie versucht, Karl Gustav ihren Schritt zu erklären; sie versicherte, daß sie nie seine Gattin werden könne. Als Karl Gustav wieder und wieder seine Liebe zu ihr beteuerte und erklärte, er werde Schweden auf immer verlassen, wenn er sein höchstes Ziel, das Ziel der Vermählung mit ihr, nicht erreiche, wandte sie sich unwillig von ihm ab; sie erklärte, das alles seien ‚Fanfaronaden‘ und Wendungen aus einem Roman. Er sei keine bloße Privatperson, die Gott dazu bestimmt habe, zu Hause auf seinen väterlichen Gütern zu sitzen; Gott habe ihn zu etwas Höherem ausersehen, und er solle seinem Willen nicht widerstreben **). Das Gespräch zwischen Christina und Karl Gustav hat 1648 stattgefunden; Corneilles Drama ‚Pulchérie‘ ist ein Vierteljahrhundert später, im Jahre 1673,

*) Pulchérie III, 3.

**) Vgl. das Gespräch zwischen Léon und Pulcheria (Pulchérie V. 6).

L: *Mais ne vous aimer plus! Vous voler tous mes vœux!*

P: *Aimez-moi, j'y consens; je dis plus, je le veux.*

Mais comme impératrice, et non plus comme amante

Que la passion cesse et que le zèle augmente

.....

Et laissez-vous conduire à qui sait mieux que vous

Les chemins de vous faire un sort illustre et doux.'

Über den Inhalt des Gesprächs zwischen Christina und Carl Gustav s. C. WEIBULL, Drottning Christiana S. 34 f.

verfaßt. Hier irgendeinen, wenn auch noch so mittelbaren realen Zusammenhang annehmen zu wollen, ist offenbar unmöglich. Aber je weniger ein solcher vorliegen kann, um so mehr gewinnt die Übereinstimmung, die hier besteht, an symbolischem Wert. Denn es handelt sich für uns, wie bereits bemerkt wurde, nicht um die Aufweisung einer faktischen, sondern einer ideellen Beziehung – nicht um die Feststellung von historischen Wirkungen, sondern um die Charakteristik dessen, was wir die ‚historische Substanz des Zeitalters‘ nennen können. In dem wirklichen Gespräch Christinas mit Carl Gustav und in dem poetischen Gespräch bei Corneille herrscht die gleiche geistig-sittliche Atmosphäre. Was sich uns in beiden Fällen aufdrängt, ist eine bestimmte Gesinnung, die Christina ebensowenig von Corneille entlehnt, wie dieser sie irgendwelchen realen Vorbildern nachgebildet hat; es bedurfte dessen nicht, weil sich in ihr nur ein und dasselbe Ideal der Lebensführung, das ‚heroische‘ Ideal des siebzehnten Jahrhunderts, ausspricht.

Und wir brauchen bei diesem einen Zuge nicht stehen zu bleiben; wir können ihm andere nicht minder bezeichnende Parallelen an die Seite stellen. Was die Helden und Heldinnen bei Corneille auszeichnet, das ist die Vorherrschaft der Reflexion über die Leidenschaft. Sie alle besitzen und üben die Kunst, die Descartes in seiner Schrift „*Les passions de l'âme*“ als die höchste gepriesen hat – die Kunst, die „eigenen Waffen der Seele“ gegen die Leidenschaften aufzurufen. Und diese Waffen sind auch hier die „klaren und deutlichen Vorstellungen“ und die Urteile, die aus ihnen entspringen. Solche Urteile sind unerschütterlich; die Entscheidung, die auf Grund ihrer

gefallen ist, braucht nicht wieder zurückgenommen zu werden. Descartes erklärt, es bestehe ein großer Unterschied zwischen den EntschlieBungen, die auf irgend einer falschen Meinung beruhen, und denen, die sich auf die Erkenntnis der Wahrheit gründen. Folgt man den letzteren, so ist man sicher, niemals Bedauern oder Reue empfinden zu müssen, während man es immer bereuen muß, den ersteren gefolgt zu sein, sobald man den Irrtum entdeckt ¹²⁴). Dies ist auch die Art der Helden Corneilles. Sie folgen niemals dem bloßen Impuls, der flüchtigen Aufwallung. Sie fassen nach reiflicher Erwägung, die den Gegenstand nach allen Seiten hin wendet, ihren Entschluß und sie halten an ihm fest, gleichviel welche Folgen sich aus ihm ergeben mögen. Sie weichen auch vor dem Äußersten und Schlimmsten nicht zurück – sie versichern gegenüber allem, was sie bedroht, immer wieder, daß sie von ihrem ersten Urteil nichts zurückzunehmen haben. Diese Gesinnung ist im Drama Corneilles so durchgehend, daß sie sich selbst im Ausdruck gleich bleibt. Dem Wort *„Je le ferais encore, si j'avois à le faire“* begegnen wir ebenso im Cid wie im Polyeucte ¹²⁵). Auch für Christina ist diese „unbesieglige Beharrlichkeit“, die vor nichts zurückschreckt, ein unbedingtes ethisches Ideal – und auch sie verwirft, nachdem die Entscheidung gefallen ist, jedes Zurückweichen. Reue erscheint ihr in jedem Falle nur als Zeichen der Schwäche: *„les scrupules sont des faiblesses de l'âme dont il se faut guérir“* ¹²⁶).

Und Christina bleibt hier nicht bei Worten stehen, sondern sie hat in den schwersten Krisen ihres Lebens nach dieser Maxime gehandelt. Im Ganzen ihres Lebens gibt es vielleicht keinen unbegreiflicheren Zug, als ihr

Verhalten gegen Monaldesco. Ihre eigene Zeit wie die Nachwelt haben hierüber in gleicher Weise geurteilt; sie fanden dies Verhalten barbarisch und grausam. Sie tritt zugleich als Anklägerin und Richterin auf und sie vollzieht den Richtspruch, unmittelbar nachdem sie ihn gefällt. Kein Flehen um Gnade, kein Bitten des Priesters kann sie erschüttern; auch die Rücksicht darauf, daß sie sich in einem fremden Land und als Gast in einem Schloß des Königs von Frankreich befindet, bewegt sie nicht. Als der Priester, der Monaldesco zum Tode bereitet hat, sie nochmals aufsucht, um für ihn zu bitten, findet er, wie er berichtet hat, die Königin völlig ruhig, als wäre ihr nichts begegnet, vor. Sie hört ihn mit größter Geduld an, aber sie widersteht all seinen Bitten. Sie setzt ihnen ein entschiedenes Nein entgegen und läßt das Urteil vollstrecken. Und auch als sich die Folgen dieser Tat zeigen, als Mazarin sie ihr, durch Vermittlung Chanut, eindringlich vor Augen stellt, weicht sie nicht einen Schritt breit zurück. „Je vous prie d'assurer Mr. le Cardinal“ – so schreibt sie an Chanut – „que je suis capable de tout faire pour lui et pour le roi son maître hormis de craindre et de repentir.“ In dem Briefe an Mazarin selbst drückt sie sich noch stärker aus: „Pour l'action que j'ai fait avec Monaldeschi“ – so sagt sie – „je vous dis que si je ne l'avois fait que je ne me coucherois pas ce soir sans la faire, et je n'ai nulle raison de m'en repentir, mais que j'en ai plus de cent milles d'en être ravie“¹²⁷). Das wird nur verständlich, wenn man sich gegenwärtig hält, daß sie nicht nur ihre königliche Macht und Würde, sondern auch ihre Überzeugung von dem, was sie für Recht und Unrecht hielt, verteidigte. Daß sie auch nach ihrer Abdankung das unbedingte Souveränitätsrecht über diejenigen, die ihrem

Hofe angehörten, besaß, war ihr nicht einen Augenblick zweifelhaft; sie hatte sich dieses Recht in der Abdankungsurkunde ausdrücklich vorbehalten¹²⁸⁾. Und als ebenso unerschütterlich galt ihr der Grundsatz, daß der absolute Herrscher Niemandem auf Erden, sondern nur sich selbst und Gott verantwortlich sei¹²⁹⁾. In dieser Hinsicht gab es für sie kein Schwanken, so wenig es ein solches Schwanken für Corneille und seine Helden gibt. Auch für Corneille steht fest, daß der absolute Monarch zwar irren kann, daß aber seine Entscheidung in jedem Falle unanfechtbar ist *). Aber auch darin herrscht zwischen beiden volle Übereinstimmung, daß sie die Forderung stellen, daß die absolute Macht, die dem Herrscher verliehen ist, sich nicht nur nach außen, sondern auch nach innen richten muß. Sein Recht zur Herrschaft über andere muß durch strenge Selbstbeherrschung erkauft werden **). Nur wenn beides sich vereint, kann das Königtum nicht nur als politisches, sondern als moralisches Ideal behauptet werden: ja in dieser Form wird es zum Vorbild und zur Richtschnur des sittlichen Verhaltens überhaupt ***). Von

*) Le Cid I, 3:

*„Mais on doit ce respect au pouvoir absolu,
De n'examiner rien quand un roi l'a voulu.“*

**) Agésilas V, 6.

*„Mais enfin il est beau de triompher de soi
Quand on peut hautement donner à tous la loi*

Un roi né pour l'éclat des grandes actions

Dompte jusqu'à ses passions

Et ne se croit point roi, s'il ne fait sur lui-même

Le plus illustre essai de son pouvoir suprême.“

***) Der stärkste Ausdruck für diese Grundanschauung von Corneilles Drama findet sich, so viel ich sehe, in den Worten des alten Horace (Horace, V, 3):

dieser Maxime ist Christina auch in ihrem Verhalten gegen Monaldesco nicht abgewichen. Denn wie streng man sie hierin beurteilen und wie unbedingt man ihre Entscheidung verwerfen mag, so war doch ihr Tun auch hier nicht von blinder Leidenschaft diktiert. Sie handelte nicht in einer jähren Aufwallung des Zornes, sondern sie prüfte und richtete sachlich und ruhig. Sie hörte Monaldescos Verteidigung, sie nötigte ihn zum Eingeständnis seiner Schuld; ja sie hatte es schon vorher dahin gebracht, daß er sich selbst sein Urteil gesprochen hatte¹³⁰). Daß für sie als Frau andere und mildere Maßstäbe gelten könnten, vermochte sie nicht zuzugestehen: sie hätte ein solches Zugeständnis nur als Beweis der Schwäche angesehen. Man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß der Ausdruck ‚*vertu*‘ wie er in der französischen klassischen Tragödie gebraucht wird, in einem anderen und viel prägnanteren Sinn zu verstehen ist, als in demjenigen, den wir heute mit dem Wort ‚Tugend‘ zu verbinden pflegen. Er steht weit mehr der lateinischen ‚*virtus*‘, der italienischen ‚*virtù*‘ nahe, die schon in ihrem etymologischen Grundsinn auf ein bestimmtes Ideal der „Männlichkeit“ hinweisen. Diese männliche Empfindungsweise und die Forderungen, die aus ihr entspringen, beherrschen und durchdringen das Drama Corneilles. Auch seine Frauengestalten zeichnen sich nicht nur durch ihre Willensstärke aus; sie handeln bisweilen gerade zu in einer Art von Willensrausch. Sie nehmen sich, wie Kleopatra in der Rodogune oder Marulle in der „Théodore“, das scheinbar Unmögliche vor,

*„C'est aux rois, c'est aux grands, c'est aux esprit bien faits
 À voir la vertu pleine en ses moindres effets;
 C'est d'eux seuls qu'on reçoit la véritable gloire;
 Eux seuls des vrais héros assurent la mémoire.“*

um sich selbst zu beweisen, daß es für sie nichts wirklich-Unmögliches gibt, daß sie jeden Widerstand zu brechen vermögen. Dieses Ideal der Frau ist nicht nur der klassischen französischen Tragödie eigen; es durchdringt auch die sonstige Literatur. Georges Scudéry hat eine Schrift „Les Femmes illustres ou les Harangues Héroïques“¹³¹⁾ verfaßt, in der er, im Geschmack der Zeit, die großen Frauen des Altertums: Kleopatra, Portia, Lucretia, Calpurnia, u.a. – auftreten und in einem schweren Unglück oder einem der großen Wechselfälle ihres Lebens, ihre heroische Gesinnung aussprechen läßt. Auch der französische Roman nimmt um diese Zeit bei La Calprenède und bei Mlle. de Scudéry immer mehr die Wendung zum Historisch-Heroischen¹³²⁾. Was Corneille betrifft, so erklärt er ausdrücklich, daß er den Vorwurf, er habe seine Frauengestalten allzu heroisch geschildert, gern auf sich nehmen wolle. Ein solcher Einwand brauche den tragischen Dichter nicht zu schrecken – was er befürchten müsse, sei der entgegengesetzte Vorwurf, daß er seinen Helden zu weiche und weibliche Züge gegeben habe¹³³⁾. Diese Frauengestalten liefern den Schlüssel zu Christinas Charakter; an ihnen wird man unmittelbar gewahr, daß sie bei all ihrer ‚Bizarrerie‘, in ihrer eigenen Epoche nicht abseits steht, sondern sich einem bestimmten Ideal dieser Epoche innerlich zugehörig fühlt.

Und eine analoge Betrachtung kann uns vielleicht dazu verhelfen, eine der schwierigsten und dunkelsten Fragen in Christinas Leben vorurteilslos zu betrachten und ihr historisch gerecht zu werden. Es ist das Schicksal Christinas gewesen, daß diejenige Tat, die sie selbst für die größte und heroischste ihres Lebens ansah, bei Mit- und Nachwelt der schärfsten Verurteilung verfiel. Der

Akt der Thronentsagung erschien schon den Zeitgenossen, wo nicht absolut-verwerflich, so doch zum mindesten unbegreiflich und zweideutig. Eine solche Tat konnte, wie man meinte, nur aus Leichtfertigkeit und Eitelkeit entsprungen sein. „Die erste Fürstin des Nordens, die sie durch ihre politische und persönliche Bedeutung war und bleiben konnte“ – so hat man gesagt – „wurde sie freiwillig eine fahrende und abenteuernde Frau, die alles tat, ihres Vaters unwürdig zu werden“¹³⁴). Aber wir gewinnen, wie mir scheint, sowohl in psychologischer wie in moralischer Hinsicht, eine klarere und befriedigendere Antwort, wenn wir auch hier das Problem vom bloß-Individuellen ins Allgemeine übersetzen. Und wieder kann uns für diese Umsetzung das Drama Corneilles als Vergleichspunkt dienen; denn für die Psychologie des 17ten Jahrhunderts, insbesondere für seine politische Psychologie, bildet dasselbe eine fast unerschöpfliche Fundgrube. Kein anderer Autor ist so erfinderisch wie er in der Darstellung politischer Verwicklungen, und keiner läßt uns so wie er in das geheime Netzwerk politischer Leidenschaften hineinblicken. In seinem späteren Drama hat dieses alles beherrschende Interesse so stark gewirkt, daß das Kunstwerk darüber fast zum Kunststück geworden ist. In der Tragödie Othon' z.B. wirken die einzelnen Gestalten der Dichtung, wie Othon, Vinius, Galba, Camille, Plautine kaum mehr als bestimmte Persönlichkeiten, als Charaktere mit festen Eigenschaften; sie werden vom Dichter nur noch als Schachsteine in dem großen Intrigenspiel, das er uns vorführt, benutzt, und, je nachdem es das Spiel erfordert, hin und her geschoben. So macht Corneille den Ehrgeiz zum Grund- und Hauptthema seines Dramas. Aber in

der großen Tragödie seiner Jugend herrscht noch eine andere Triebfeder, die dem Ehrgeiz nicht nur das Gleichgewicht hält, sondern ihn umwenden und in sein Gegenteil verkehren kann. Die Menschen, die Corneille hier darstellt, streben nach Macht, aber es ist weit mehr der Erwerb der Macht, als ihr bloßer Genuß, was sie antreibt. Sie sind Willensmenschen, nicht Genußmenschen; und als solche wollen sie die Mühe, nicht die Frucht. So kann es geschehen, daß die Macht, einmal erworben, ihnen schal und leer zu werden beginnt. Das größte und berühmteste Beispiel hierfür ist Augustus im ‚Cinna‘. Er hat kein Mittel unversucht gelassen, die unumschränkte Macht an sich zu reißen, aber er empfindet nun, daß sie sein Streben nicht zu stillen vermag. Im Besitz der höchsten Herrschergewalt beschließt er ihr zu entsagen. Plötzlich steht es klar vor ihm, daß er, um wahrhaft frei zu werden, eine andere und entgegengesetzte Richtung einschlagen muß. Dem Weg nach oben muß der Weg nach unten folgen:

*„Cet empire absolu sur la terre et sur l'onde,
Ce pouvoir souverain que j'ai sur tout le monde*

*N'est que de ces beautés dont l'éclat éblouit
Et qu'on cesse d'aimer sitôt qu'on en jouit.
L'ambition déplaît quand elle est assouvie
D'une contraire ardeur son ardeur est suivie;
Et comme notre esprit, jusqu'au dernier soupir,
Toujours vers quelque objet pousse quelque désir,
Il se ramène en soi, n'ayant plus où se prendre
Et monté sur le faite, il aspire à descendre”* ¹³⁵⁾

Wieder erblicken wir hier, im Spiegel der tragischen

Dichtung, Christinas Schicksal und Christinas Denkart vor uns. Auch sie glaubte, als sie dem Thron entsagte, einen Sieg über sich zu gewinnen; und sie war stolz darauf, daß sie eines solchen Sieges fähig, daß sie imstande war, sich die Krone, die andere Herrscher sich aufs Haupt setzen, vor die Füße zu legen¹³⁶). Denn die Krone galt ihr nichts, wenn sie nicht mit dem „königlichen Herzen“ verbunden war¹³⁷); und dieses muß nicht nur des Erwerbs und der Mehrung der Macht, es muß auch des Verzichts auf sie fähig sein¹³⁸). War es eine Übersteigerung oder eine krankhafte Überspannung des Stoisch-Cartesischen ‚Idealismus der Freiheit‘, wenn Christina so dachte und empfand? Wir müssen uns vor solchen Urteilen hüten; wir müssen erwägen, daß auch andere, durch und durch ‚realistische‘ Naturen des 17ten Jahrhunderts der gleichen Empfindung fähig waren. Unter den Männern aus der Generation Corneilles – jener Generation, die, nach Lansons Urteil, das Vorbild für seine Dichtung gebildet hat – hat Lanson auch den Kardinal Retz genannt. Er gehört in den Kreis jener Ehrgeizigen, deren ganzes Leben im Dienst des politischen Machtkampfes stand. Aber seine Laufbahn findet einen merkwürdigen Abschluß. Im Jahre 1675 faßte er plötzlich den Entschluß, sich des Purpurs zu entkleiden und der Welt zu entsagen. Vergebens stellten ihm seine Freunde vor, daß er, um ein religiöses Leben zu führen, auf die Würde des Kardinals nicht zu verzichten brauche; er sandte seinen Kardinalshut dem Papst zurück. Retz' Zeitgenossen haben über diesen Schritt sehr verschieden geurteilt. Einige sahen in dieser feierlichen Abdankung nichts als eine große Geste, die nur dem Wunsche entsprungen sei, um jeden Preis von sich reden zu machen.

La Rochefoucauld schrieb an Madame de Sévigné, daß der Rückzug von Retz die auffallendste und die falschste Handlung seines Lebens sei. „Es ist ein Opfer, das er, unter dem Vorwand der Frömmigkeit, seinem Stolze bringt, er verläßt den Hof, an dem er seine Stellung nicht behaupten kann und entfernt sich von der Welt, die sich von ihm entfernt.“ Aber Madame de Sévigné nahm Retz gegen derartige Vorwürfe in Schutz. „Seine Seele“ – so schreibt sie an ihre Tochter – „ist von so überlegener Art, daß man von ihm kein gewöhnliches Ende erwarten konnte. Wenn man es sich zur Regel gemacht hat, stets das Größte und das am meisten Heroische zu tun, so tritt man seinen Rückzug zur rechten Zeit an und läßt seine Freunde klagen“¹⁸⁹). Die Urteile der Mad. de Sévigné sind fast stets besonders bezeichnend und aufschlußreich für die Gesinnung und Denkart ihrer Zeit. So können wir auch diesem Urteil entnehmen, daß das 17te Jahrhundert den „Heroismus“ in einem anderen Sinne verstand, als wir es heute meist zu tun pflegen. Dieses Jahrhundert hatte in der Kunst ein strenges Ideal der Form aufgerichtet und in der Ethik galt für dasselbe vor allem ein Ideal des Maßes. Gemäß diesem ethisch-ästhetischen Imperativ sah diese Epoche die wahre menschliche Größe nicht in der schrankenlosen Übersteigerung des menschlichen Strebens und Tuns. Sie forderte die Fähigkeit und den Mut, an einem bestimmten Punkte stille zu stehen und inne zu halten. Sie verehrte nicht die bloße Äußerung und den hemmungslosen Ausbruch der Kraft, sondern sie verlangte von der echten Kraft die Selbstbegrenzung und Selbstbescheidung. Hier gab es daher nicht nur einen Heroismus des Tuns, sondern auch einen Heroismus der Entsagung. Beispiele für

diese Gesinnung finden sich auch auf rein geistigem Gebiet. Auch hier gibt es Männer, die auf der Höhe ihres Ruhmes mit einem raschen Entschluß dem Ruhm den Rücken kehren. Wie Christina ihrem Thron und wie der Cardinal de Retz seinem Purpur entsagt hat, so hat Racine auf der Höhe seines künstlerischen Schaffens, nach der „Iphigénie“ und „Phaedra“, dem dichterischen Lorbeer entsagt und auf die Bühne Verzicht geleistet. Solche Phänomene muß man sich gegenwärtig halten, wenn man den rechten Maßstab für Christinas Gesinnung und Tun finden will. Christina gehört durchaus ihrer Epoche an; sie hat aus ihr ihre gesamte intellektuelle und sittliche Bildung geschöpft und kann sie nirgends verleugnen. Betrachtet man das Ganze ihrer theoretisch-sittlichen Überzeugungen und die Art, wie sie sich in ihr entwickelt haben, faßt man ihr Verhältnis zur Stoa und zu Descartes ins Auge und vertieft man sich in das Studium ihrer eigenen Schriften, so findet man in alledem nichts, was auf bloße Leichtfertigkeit oder auf ‚falsche und theatrale Größensucht‘ schließen ließe. Alles trägt hier vielmehr den Charakter der Aufrichtigkeit und des echten Wahrheitsstrebens. Das tragische Schicksal Christinas bestand darin, daß sie Wollen und Vollbringen, Erkenntnis und Leben niemals in wirklichen Einklang zu bringen vermochte. Das Ideal der inneren Freiheit, das sie aus der Stoa geschöpft hatte, zog sie unwiderstehlich an. Aber jene „Selbstgenügsamkeit“, die in dem Verzicht auf die äußeren Güter des Lebens bestanden hätte, vermochte sie nicht zu erringen. Ihr ganzes Leben war von Anfang an auf Glanz und äußere Prachtentfaltung gestellt, denen sie nicht entsagen konnte und wollte. Sie war eine zu klarblickende und wahrheitsliebende Natur,

um sich diesen Zwiespalt verhehlen zu können, und sie war andererseits eine zu energische und leidenschaftliche Natur, um sich mit einem bloßen Kompromiß begnügen zu können. Das Wort des Angelus Silesius:

*„Vor jedem steht ein Bild des, was er werden soll,
So lang er das nicht ist, ist nicht sein Glücke voll“*

kann uns für Christinas Charakter und Lebensgang den Schlüssel liefern. Das heroische Ideal, das sie sich von früh an gebildet und das sie durch das Studium der antiken Philosophie und durch die Lehre Descartes' in sich befestigt hatte, konnte sie weder aufgeben, noch vermochte sie es ganz zu erfüllen. Sie klagte hierfür die weibliche Schwäche an, von der sie sich keineswegs frei wußte und von der sie sich nicht ausnehmen wollte¹⁴⁰). Daß diese Erklärung nicht ausreicht, ist ersichtlich. Es waren andere und tiefere Gründe, die Christina zu jener Unrast und Ruhelosigkeit verurteilten, die ihr äußeres wie ihr inneres Leben kennzeichnen. Sie gehört zu jenen „problematischen Naturen“, von denen Goethe sagt, daß sie keiner Lage gewachsen sind, in der sie sich befinden, und denen keine genug tut¹⁴¹). Es fehlt Christinas Charakter keineswegs an Beständigkeit, und in vielen Krisen ihres Lebens hat sie jenen Mut und jene „unbesieglie Beharrlichkeit“ bewiesen, die sie so hoch stellte¹⁴²). Und doch haftet ihr bei aller Hartnäckigkeit, mit der sie ein einmal erfaßtes Ziel zu verfolgen wußte, etwas Unstütes an, dessen sie niemals Herr zu werden vermochte. Ihr geistiges Leben, das unter so glücklichen und vielverheißenden Auspizien begonnen hatte, zersplitterte sich; ihre energische politische Tätigkeit endete zuletzt in bloßer Geschäftigkeit.¹⁴³) So wurde es für sie immer

DESCARTES UND KÖNIGIN CHRISTINA VON SCHWEDEN

schwerer, ihrem Leben nach außen wie nach innen eine feste Gestalt zu geben. Sie bleibt nichtsdestoweniger eine nicht nur interessante, sondern auch bedeutende Persönlichkeit, interessant und bedeutsam nicht nur um ihrer selbst willen, sondern auch deshalb, weil sie alle die großen Ideale des Jahrhunderts, dem sie angehört, getreu, wenn auch oft in seltsamer Brechung, widerspiegelt.

ANMERKUNGEN

DESCARTES' WAHRHEITSBEGRIFF.

¹⁾ Vgl. Descartes' Brief an Mersenne vom 19 Juni 1639; Correspondance, éd. Adam-Tannery, II, 566. – Die französische Ausgabe von Herbert von Cherbury's Werk ist unter dem Titel: „De la vérité, en tant qu'elle est distincte de la Révélation, du Vraysemblable, du Possible et du Faux“ im Jahre 1639 erschienen; die erste lateinische Ausgabe erschien 1624 in Paris, die zweite 1633 in London.

²⁾ Vgl. hierzu besonders DILTHEYS Aufsätze über das „natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert“ und über die „Autonomie des Denkens und den konstruktiven Rationalismus“. (Ges. Schriften, Bd. II, 90 ff; 246 ff.) Über den Zusammenhang und über den Gegensatz, der zwischen Herbert von Cherbury und Descartes' Lehre vom „lumen naturale“ besteht, vgl. ÅKE PETZÄLL, Begreppet medfödda idéer i 1600-talets filosofi (Göteborgs Högskolas Årsskrift XXXIV, 1928: 3) S. 50 ff.

³⁾ Brief an Mersenne vom 16. Oktober 1639; II 596 f.

⁴⁾ „Il tient un chemin fort différent de celui que j'ai suivi. Il examine ce que c'est que la vérité; et pour moi, je n'en ai jamais douté, me semblant que c'est une notion si transcendentement claire, qu'il est impossible de l'ignorer.“

⁵⁾ Cf. Regulae IV, (X, 371 ff.). Discours I, (VI, 17).

⁶⁾ Regulae VI, (X, 381).

⁷⁾ Zu Descartes' Lehre von den „absoluten“ Naturen vgl. bes. Regulae VI, (X, 381 ff.).

⁸⁾ Vgl. bes. Recherche de la Vérité X, 524: „Fieri non potest ut alia quis ratione ac per se ipsum addiscat (quid sit dubitatio et cogitatio) neque ut de iis alio modo persuasus sit, quam propria experientia eaque conscientia vel interno testimonio, quod in se ipso unusquisque, cum res perpendit, experitur... Hoc nos omne id, quod de eo scire possumus, docet; imo plura, quam vel exactissimae definitiones, explicat.“

⁹⁾ Discours II, (VI 18 ff), Reg. V, (X, 379 ff).

¹⁰⁾ Discours II, (VI, 19) „Toutes les choses, qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes, s'entresuivent en même

ANMERKUNGEN

façon et, pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut, pour les déduire les unes des autres, il n'y en peut avoir si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre."

¹¹⁾ Näheres über die spekulative und wissenschaftliche Renaissance des Platonismus s. in meiner Schrift: „*Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance.*“ (Studien der Bibl. Warburg X, Lpz. 1927, bes. S. 16 ff., 177 ff.)

¹²⁾ Näheres in meinem Aufsatz: Eidos und Eidolon, Das Problem des Schönen und der Kunst in Platons Dialogen, Vorträge der Bibl. Warburg, II, 1922, S. 1 ff.

¹³⁾ Vgl. bes. Reg. XIV, (X, 444). Principia Philosophiae II, 8; VIII, 44, „Quantitas a substantia extensa in re non differt, sed tantum ex parte nostri conceptus.“

¹⁴⁾ Vgl. Reg. IV, (X, 374 ff.).

¹⁵⁾ „Mathesis valde diversa a vulgari nostrae aetatis“ (X, 376).

¹⁶⁾ „Omnis scientia est cognitio certa et evidens... Per hanc propositionem rejicimus illas omnes probabiles tantum cognitiones, nec nisi perfecte cognitae statuimus esse credendum“. Reg. II, (X, 362). – Die Möglichkeit, auch die Wahrscheinlichkeitsurteile einem „Calcul“ zu unterwerfen, hat Descartes' Methodenlehre noch nicht ins Auge gefaßt. Das Problem, das hierin liegt, hat seine erste philosophische Formulierung durch Pascal gefunden, während die Wahrscheinlichkeitsrechnung durch JAKOB BERNOULLIS „*Ars conjectandi*“ begründet wurde. (Näheres bei CANTOR, *Vorles. zur Geschichte der Mathematik*, Bd. III. Lpz. 1898, S. 327 ff.). Die Forderung einer eigenen logischen Disziplin, die sich mit der Untersuchung der „Grade der Wahrscheinlichkeit“ beschäftigt, ist zuerst von LEIBNIZ in voller Strenge und Allgemeinheit gestellt worden; vgl. z. B. *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, L. IV, Chap. 2, § 14 und Chap. 15 und 16.

¹⁷⁾ Über die Beziehung zwischen der „deduktiven“ und der „empirischen“ Erkenntnisart, zwischen „Intellectus“ und „Imaginatio“, vgl. bes. die Darlegungen in den *Regulae*, Reg. XII, (X, 410 ff.).

ANMERKUNGEN

¹⁸⁾ „Spontaneae fruges ex ingenitis hujus methodi principiis natae“ Reg. IV, (X, 373).

¹⁹⁾ Brief an Mersenne vom 27 Juli 1638, (II, 268).

²⁰⁾ Vgl. GILSON, *Index Scolastico-Cartésien*, Paris 1913, u. *Étude sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris 1930.

²¹⁾ Näheres in Harnacks Lehrbuch der Dogmengeschichte, Dritte Auflage, Freib. 1897, (III 73 ff.).

²²⁾ Vgl. Descartes' Brief an Mersenne vom 27 August 1639, (II, 570): „J'ai lu (le livre „*De veritate*“) ci-devant en latin et j'y ai trouvé au commencement plusieurs choses qui m'ont semblé fort bonnes: ...Mais parceque il me semblait en suite qu'il mêlait la religion avec la philosophie et que cela est entièrement contre mon sens, je ne le lus pas jusqu' à la fin.“ S. auch das Urteil über Herbert von Cherbury in einem Brief vom August 1638. (II, 346 ff.; vgl. II, 647-49).

²³⁾ Reg. III, (Oe. X, 367) „Quamvis etiam omnes inter se consentirent, non tamen sufficeret illorum doctrina: neque enim unquam... Philosophi evademus si omnia Platonis et Aristotelis argumenta legerimus, de propositis autem rebus stabile iudicium ferre nequeamus: ita enim non scientias videremur didicisse sed historias.“ Zur Ablehnung des „*consentement universel*“ als Wahrheitskriterium vgl. bes. Descartes' Brief an Mersenne vom 16 Oktober 1639 (II, 597 f.).

²⁴⁾ Über die systematische Bedeutung dieser Schrift und über ihren Einfluß auf die Entwicklung der Renaissance-Philosophie vgl. meine Schrift „*Individuum und Kosmos*.“ (S. 51 ff.).

²⁵⁾ Vgl. hrz. den vierten Aufsatz: ob. S. 118 ff.

²⁶⁾ „Je me suis proposé de mettre en évidence les véritables richesses de nos âmes, ouvrant à un chacun les moyens de trouver en soi-même, et sans rien emprunter d'autrui, toute la science qui lui est nécessaire.“ Recherche, (X, 496).

²⁷⁾ Recherche de la vérité, (X, 506 ff.).

²⁸⁾ Wie dieses Vorbild in der Philosophie der Gegenwart weiterwirkt, läßt sich insbesondere aus HUSSERLS „*Méditations Cartésiennes*“ (Paris 1931) ersehen, die in jedem Zuge an Descartes anknüpfen und aus ihm das vollständige systematische Programm der Phaenomenologie entwickeln; vgl. jetzt auch

ANMERKUNGEN

HUSSERLS Aufsatz: „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“. *Philosophia*, hg. von Arthur Liebert, vol. I, (S. 77 ff).

²⁹⁾ vgl. ÅKE PETZÄLL, *Etikens Sekularisering*, (Göteborgs Högskolas Årsskrift XLI, 1935: 2, S. 27 ff.).

³⁰⁾ „Hac enim universali ex dubitatione, veluti e fixo immobili puncto, Dei, tui ipsiusmet omniumque, quae in mundo dantur, rerum cognitionem derivare statui“. *Rech.* (X, 515).

³¹⁾ *Recherche*, (X, 522).

³²⁾ *ibid.* (X, 518).

³³⁾ *Discours I*, (VI, 4).

³⁴⁾ *Discours*, VI, (VI 67).

³⁵⁾ Vgl. *bes. Reg. VIII*, (X, 398).

³⁶⁾ NATORP a. a. O. S. 73 f., 174.

³⁷⁾ *Meditat. IV u. V*, (VII, 56 ff.); *Principia philos. I*, 30 ff., (VIII, 16 ff.).

³⁸⁾ Vgl. *Reg. VIII*, (X, 395): „Si quis pro quaestione sibi proponat examinare veritates omnes, ad quarum cognitionem humana ratio sufficiat (quod mihi videtur semel in vita faciendum esse ab iis omnibus, qui serio student ad bonam mentem pervenire) etc.“

³⁹⁾ *Meditat. IV*, (VI, 56 ff.) – Man kann diese Ausführungen Descartes' über die „logische“ Freiheit vielleicht am besten erläutern, wenn man ihnen die Begründung der ethischen Freiheit bei Kant gegenüberstellt. Wir könnten uns — so erklärt Kant — rein theoretisch eine Welt denken, in der der Gegensatz zwischen Pflicht und Neigung wegfiel; in der also die Übertretung des sittlichen Gesetzes vermieden, das Gebotene getan werden würde. Aber damit würde das Verhalten der Menschen in einen bloßen Mechanismus verwandelt werden, „wo, wie im Marionettenspiel, alles gut *gestikulieren*, aber in den Figuren doch *kein Leben* anzutreffen sein würde.“ *Krit. d. prakt. Vern.*, Werke (Auszg. Cassirer) V, 159.

⁴⁰⁾ *Reg. VIII*, (X, 398).

⁴¹⁾ *Discours VI*, (VI, 60 f.).

⁴²⁾ Vgl. Bacon, *Novum Organon. Lib. II, Aph. 4.*

⁴³⁾ *Reg. VIII*, (X, 395): „Nihil prius cognosci potest quam intellectus, cum ab hoc caeterorum omnium cognitio depen-

ANMERKUNGEN

deat, et non contra.“ – Besonders charakteristisch für den Unterschied zwischen dem Cartesischen und dem Baconischen Erkenntnisideal ist auch der Beginn von Descartes „Regulae“, wo ausdrücklich eingeschärft wird, daß wir die Frage nach dem Nutzen des Wissens nicht zu früh stellen dürfen: „hos enim scientiarum fructus legitimos possumus quidem exspectare, sed si de illis inter studendum cogitemus, saepe efficiunt, ut multa, quae ad aliarum rerum cognitionem necessaria sunt, vel quia prima fronte parum utilia, vel quia parum curiosa videbuntur, omittamus.“ (X, 361).

DIE IDEE DER „EINHEIT DER WISSENSCHAFT“ IN DER PHILOSOPHIE DESCARTES’.

¹⁾ Regulae ad dir. ingen. I, (X, 360).

²⁾ Vgl. Reg. IV, (X, 371 ff.); Reg. VIII, (X, 397 f.).

³⁾ Aufzeichnungen Descartes’ vom Januar 1619; vgl. Oeuvres inédites de D.; publ. par FOUCHER DE CAREIL, Paris 1859, S. 4; (X, 215).

⁴⁾ LEIBNIZ, Nouveaux Essais, L. II. Ch. 16; Philos. Schriften (ed. Gerhardt) V, 143.

⁵⁾ Wie sehr diese Auffassung von der „Einheit des Wissens“ unser ganzes modernes Wissenschaftsideal beherrscht, dafür sei nur ein einziges, charakteristisches Beispiel angeführt. Es sind keineswegs nur die strengen „Rationalisten“ – es sind auch die empiristischen Denker, die in dieser Hinsicht die Forderung Descartes’ aufgenommen und weitergeführt haben. ERNST MACH darf hier als ein unverdächtiger Zeuge aufgeführt werden: denn seine Erkenntnislehre, die als die einzigen Elemente der Wirklichkeit die einfachen sinnlichen Empfindungen gelten läßt, bildet, inhaltlich betrachtet, den strikten Gegenpol zu Descartes’ Erkenntnis- und Wahrheitsbegriff. Aber was MACH zur Begründung dieser Erkenntnislehre anführt, das ist durchaus eine Bewährung und Bestätigung von Descartes’ Grundansicht. „Ich mache keinen Anspruch auf den Namen eines Philosophen“ – so hat MACH einmal gesagt – „ich wünsche nur in der Physik einen Standpunkt einzunehmen, den man

ANMERKUNGEN

nicht sofort verlassen muß, wenn man in das Gebiet einer anderen Wissenschaft hinüberblickt, da schließlich doch alle ein Ganzes bilden sollen". (MACH, Analyse der Empfindungen, 2. Auflage; Jena 1900, S. 21 Anm.) Das ist, in kaum veränderter Fassung, das Cartesische Grundpostulat der Einheit der Methode, das dem Wissen einen festen und unverrückbaren „Standort“, einen „Archimedischen Punkt“ anweisen soll.

⁶⁾ Über die „Ars magna“ des Raymundus Lullus s. Näheres z. B. bei COUTURAT, La Logique de Leibniz, Paris 1901, Note II, S. 541 ff.

⁷⁾ Näheres s. bei P. DUHEM, Études sur Léonard de Vinci, 2e serie, Paris 1909 und in meiner Schrift: Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, Leipzig 1927, S. 183 ff.

⁸⁾ Daß Descartes in seiner Lehre von der „göttlichen Wahlfreiheit“ auch über die Scholastik weit hinausgeht, und daß, im Kreise der Scholastik, selbst entschiedene „Voluntaristen“, wie DUNS SCOTUS nicht behauptet haben, daß Gott an den Widerspruchssatz nicht gebunden sei, hat I. LAPORTE in einem Aufsatz: „La liberté selon Descartes,“ Revue de Métaphysique et de Morale, 44e année, 1937, S. 108 ff. gezeigt. Ebenso erklärt z. B. ANSELM, daß selbst Gott dem Willen des vernünftigen Geschöpfes die *rectitudo* nicht nehmen, daß er Wahres nicht in Falsches verwandeln, Geschehenes nicht ungeschehen machen könne: Sätze, die Descartes ausdrücklich bestreitet (Vgl. V, 160; V, 273) Vgl. hierüber R. ALLERS, „Bemerkungen zur Anthropologie und Willenslehre des Descartes“ Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, Vol. XXIX, Supplem. Speciale, Milano 1937, S. 1 ff. – Der Zusammenhang, der zwischen Descartes' Lehre von der Schöpfung der ewigen Wahrheiten und seiner Lehre vom „*malin génie*“ besteht, ist in sehr klarer und überzeugender Weise von ÉMILE BRÉHIER in einem Aufsatz: „La création des vérités éternelles dans le système de Descartes,“ Revue Philosophique, 62e année, 1937, S. 15 ff. nachgewiesen worden. Ferner sei auf die eingehende Untersuchung von ROMANO AMERIO in seinem Aufsatz: „Arbitrarismo divino, libertà umana e implicanze teologiche nella dottrina di Cartesio“ verwiesen (Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, Suppl. spec. al Vol. XXIX, Milano 1937, S. 13 ff.).

ANMERKUNGEN

⁹⁾ Vgl. besonders Descartes' Brief an Mersenne vom 15. April 1630, (I, 145 f.). *Meditationes, Quintae Responiones*, VII, 380 u. ö.

¹⁰⁾ Vgl. Descartes' Tagebuchnotiz vom 10. November 1619: „Cum plenus forem enthusiasmo et mirabilis scientiae fundamenta reperirem“ (X, 179).

DESCARTES UND CORNEILLE.

(Die Zitate aus Corneilles Werken beziehen sich auf die Ausgabe von MARTY-LAVAL, *Les Grands Écrivains de la France*, Paris 1862.)

¹⁾ G. KRANTZ, *Essai sur L'Esthétique du Descartes*, Paris 1882.

²⁾ RENÉ BRAY, *La formation de la doctrine classique en France*, Paris 1926, S. 125. Charakteristische Belege für den „Aristoteles -Kult“ in der Poetik des 17. Jahrhunderts s. *ibid.* S. 49 ff.

³⁾ G. LANSON, *L'influence de la philosophie Cartésienne sur la littérature française*, *Revue de Métaphysique et de Morale* 1896, (wieder abgedruckt in *Études d'Histoire Littéraire*, Paris 1930, S. 58 ff.); vergl. LANSON, *Le Héros Cornélien et le „Généreux“ de Descartes*. (*Revue d'Histoire littéraire de la France* 1894); wieder abgedruckt in „*Homme et Livres*“ Paris 1895. Die gleiche Anschauung über das Verhältnis des französischen Klassizismus zu Descartes wird auch von MORNET, *Histoire de la clarté française*, Paris 1929, S. 60 f. vertreten.

⁴⁾ LANSON, *Hommes et Livres*, S. 132 f.

⁵⁾ Vgl. LANSON, *Corneille*, 4e éd., Paris 1913, S. 179.

⁶⁾ Vgl. FAGUET, *Dix-septième siècle, Etudes Littéraires*. Paris o. J. S. 175.

⁷⁾ Vgl. Brief an Fermat vom 27. Juli 1638, II, 280.

⁸⁾ Daß die Natur Descartes „fast zum Poeten gemacht“ habe und daß sich seine dichterische Phantasie auch im Aufbau seiner Philosophie nicht verleugnen konnte, ist freilich von Voltaire behauptet worden. (s. *Lettres sur les Anglais*, *Lettre XIV: Sur Descartes et Newton*). Aber dieses Urteil wird man nicht allzu ernst nehmen dürfen, denn der ironische Unterton in ihm ist unver-

ANMERKUNGEN

kennbar. Hier spricht nicht der Psychologe Voltaire, sondern der Polemiker, dem es darauf ankommt, den Cartesischen „Roman der Natur“ der nüchternen und strengen Denkart Newtons entgegenzustellen.

⁹⁾ Näheres hierzu s. bei G. LANSON, Corneille, S. 40 ff.

¹⁰⁾ z. B. Auguste und Emilie im *Cinna*, Akt. 5, Sc. 3; Grimoald in *Pertharite* (V, 5) Arsinoë (*Nicomède* V, 9).

¹¹⁾ FÉNELON, *Traité de l'existence de Dieu*, Seconde Partie, chap. 2.

¹²⁾ Viriate in *Sertorius* V/3.

¹³⁾ Vgl. J. LAPORTE, *La Liberté chez Descartes*, *Revue de Métaphysique et de Morale* Vol. 44, 1937, S. 164.

¹⁴⁾ Vgl. *Principes de Philosophie* I, 39 (IX, 2, 41).

¹⁵⁾ An Mersenne, Dezember 1640 (III, 259): *Vous avez raison de dire que nous sommes aussi assurés de notre libre arbitre que d'aucune autre notion première: car c'en est véritablement une.*“

¹⁶⁾ Vgl. Descartes an Königin Christina, 20. November 1647 (V, 85); vgl. bes. *Meditationes* IV (VII, 57).

¹⁷⁾ Dieser Unterschied zwischen Theorie und Praxis ist von Descartes besonders scharf in der Antwort auf die gegen die „Meditationen“ gerichteten Einwände betont worden. Vgl. *Meditat., Secundae Responsiones*, VII, 149.

¹⁸⁾ Corneille, *Discours*, *Œuvres* I, 16 ff.

¹⁹⁾ Vgl. hierzu den Angriff, den Aubignac gegen die Sophonisbe, den Sertorius und den Oedipus Corneilles gerichtet hat; näheres bei BRAY, *la formation de la doctrine classique*, S. 72.

²⁰⁾ Vgl. BRAY, a.a. O. S. 219.

²¹⁾ *Discours de l'utilité et des partis du poème dramatique* II; *Œuvres* I, 52 ff.

²²⁾ Zueignungsbrief zur Medea, *Œuvres*, II, 332.

²³⁾ Über die „Renaissance des Stoizismus“ vgl. den letzten Aufsatz: Descartes und Königin Christina von Schweden, ob. S. 177 ff. – Für das 16. Jahrhundert vgl. die Schrift von LÉONTINE ZANTA, *La Renaissance du Stoicisme au XVIe siècle*, Paris 1914.

²⁴⁾ Vgl. Gilsons Kommentar zu Descartes' *Discours de la Méthode*, Paris 1925, bes. S. 248 ff. Zu der Bedeutung, die der Neu-Stoizismus auf die erste Entwicklung von Descartes' ethischen Grundanschauungen gehabt hat, vgl. MESNARD,

ANMERKUNGEN

Essai sur la Morale de Descartes, Paris 1936, S. 9 ff.

²⁵⁾ Cartesiana et Stoica philosophia „in re morali eadem est.“ Leibniz, Philosophische Schriften (ed. Gerhardt) IV, 275. – Daß dieses Urteil nicht zutrifft, habe ich in dem Aufsatz über Descartes und Königin Christina von Schweden zu zeigen versucht; vgl. oben S. 241 ff.

²⁶⁾ Näheres hierüber in dem Aufsatz über Descartes und Königin Christina, vgl. S. 248 ff.

²⁷⁾ Über du Vairs Schriften und seine Stellung in der Geistesgeschichte des 16. Jahrhunderts s. RADOUANT, Guillaume du Vair, Paris 1909 und P. MESNARD, du Vair et le Néo-Stoicisme, Revue d'Histoire et de Philosophie, II (1928), S. 142 ff.

²⁸⁾ Der Originalbrief Descartes' findet sich nicht in der großen Ausgabe von Adam-Tannery, da er bei ihrem Erscheinen dem Herausgeber der Korrespondenz, Charles Adam, noch nicht vorlag. Er wurde erst später aufgefunden und von LEON ROTH in seiner Ausgabe des Descartes-Huygens'schen Briefwechsels veröffentlicht. S. Correspondence of Descartes and Constantin Huygens, 1635–1647, ed. by LEON ROTH, Oxford (Clarendon Press) 1926, S. 180 ff.

²⁹⁾ Auch das „*Compendium musicae*“, das Descartes im Jahre 1618, als 22 jähriger, für Beeckmann verfaßt hat, läßt sich kaum, wie VICTOR BASCH versucht, als Zeugnis für seine künstlerischen Interessen verwenden. (Vgl. VICTOR BASCH, Y a-t-il une esthétique cartésienne? Travaux du IXe Congrès Internationale de Philosophie, Paris 1937, II, 67 ff.) Denn hier spricht nicht der Liebhaber der Kunst, sondern der Theoretiker; der Denker, der an die Musik als Mathematiker und Physiker, als Physiolog und Psycholog herantritt. Descartes hat selbst erklärt, daß es keine musikalische Anlage gewesen sei, die ihn zur Beschäftigung mit Problemen der Musiktheorie getrieben habe. In einem Brief an Constantin Huygens sagt er, bei der Behandlung einer musikalischen Frage, es werde Huygens vielleicht Vergnügen machen, zu sehen, wie ein Mann, der niemals gelernt habe, eine Tonleiter richtig zu singen oder zu beurteilen, ob ein anderer sie richtig singe, nichtsdestoweniger imstande gewesen sei, sich über einen Gegenstand zu äußern, der rein vom Urteil des Ohres abhängt. (Correspondence of Descartes and Huygens, 1635–1647, Ed. L.

ANMERKUNGEN

Roth, Oxford 1926, S. 248). – Über Descartes' Verhältnis zur Dichtkunst s. ob. S. 75 f. Nur an einer Stelle von Descartes' Briefwechsel findet sich eine Bemerkung, die, konsequent weiterverfolgt, zu einer Theorie der Tragödie hätte führen können. In einem Brief an die Pfalzgräfin Elisabeth erklärt er, der Grund des Gefallens an tragischen Gegenständen liege darin, daß alle Affekte, auch die traurigen, für die Seele insofern lustvoll seien, als die Seele sich ihrer Empfindung nicht einfach hingebende, sondern sich zugleich ihrer eignen Kraft bewußt werde, ihre Leidenschaften zu beherrschen. (IV, 309). Ebenso erklärt Descartes in den „Passions de l'âme“ die Lust, die wir an tragischen Darstellungen empfinden, für eine rein „intellektuelle Freude“, die ebensowohl aus der Traurigkeit wie aus allen anderen Affekten entstehen könne. (XI, 441). Hier klingt bereits ein Grundmotiv der späteren Ästhetik, das Motiv der „reinen Betrachtung“, an.

³⁰⁾ Vorrede zum Héraclius, Œuvres V, 146.

³¹⁾ Discours de la Tragédie, Œ. I, 52 ff.; Vorrede zu Don Sanche d'Aragon (Œ. V, 406) u. ö.

³²⁾ Vorrede zum Nicomède (Œ. V, 504, 508).

³³⁾ DESCARTES, Les passions de l'âme, Art. 53, XI. 373.

DESCARTES' „RECHERCHE DE LA VÉRITÉ PAR LA LUMIÈRE NATURELLE“

¹⁾ Der vorliegende Aufsatz ist zuerst im *Lychnos*, Lärdomshistoriska Samfundets Årsbok, Uppsala u. Stockholm 1938, S. 139 ff. erschienen. Dem Herausgeber des „Lychnos“, Prof. JOHAN NORDSTRÖM habe ich für eine Reihe sachlicher und bibliographischer Hinweise zu danken.

²⁾ Auch G. CANTECOR hat in einem Aufsatz: „À quelle date Descartes a-t-il écrit la „Recherche de la Verité““ (Revue d'Histoire de la Philosophie, Vol. II, 1928, S. 254 ff.) das Werk der Frühzeit Descartes' zuweisen wollen. Daß jedoch die hierfür angeführten Argumente der kritischen Nachprüfung nicht standhalten, habe ich in einem Aufsatz in der „Theoria“ (Göteborg) IV, 1938, S. 193-234 dargelegt.

ANMERKUNGEN

³⁾ Die Ausbildung einer selbständigen philosophischen Ethik bildet einen wichtigen und charakteristischen Einschnitt in der Entwicklung des Cartesischen Denkens: von nun ab erhält das System als Ganzes ein neues Gesicht. Die Wendung, die hierdurch eingeleitet wird, kann man sich besonders deutlich machen wenn man die lateinische Ausgabe der „*Principia Philosophiae*“ mit der französischen Ausgabe desselben Werkes vergleicht. Die lateinische Ausgabe ist 1644 erschienen, die französische Ausgabe ist 3 Jahre später herausgegeben; zwischen beiden liegt die Grundlegung der Moralphilosophie, wie Descartes sie in seinen Briefen an die Pfalzgräfin Elisabeth vollzogen hat. Die erste Ausgabe der Prinzipien beschränkt sich auf eine Grundlegung der Erkenntnislehre, der Metaphysik und der Naturphilosophie; von der Moralphilosophie als einem selbständigen Glied des Systems ist noch nirgends die Rede. In der französischen Ausgabe des Werkes hat Descartes von wesentlichen Veränderungen oder Ergänzungen des Inhalts abgesehen; dagegen hat er durch die Vorrede, die er dem Werk hinzufügte, dafür gesorgt, die neue Gesamtorientierung seiner Philosophie, die sich inzwischen vollzogen hatte, deutlich hervortreten zu lassen. In dieser Vorrede wird die Moralphilosophie, als ein notwendiges und integrierendes Glied, dem System eingefügt. Jetzt genügt es nach Descartes keineswegs mehr, sich in der Lebensführung den Sitten und Gebräuchen zu überlassen, die man um sich her in Geltung sieht. Man muß sich hierfür auf allgemeingültige rationale Prinzipien stützen: und diese sind für die rechte Lebensführung noch notwendiger, als es der Gebrauch unserer Augen ist, um den rechten Weg zu finden. (IX, (2), S. 3 f.) „Die ganze Philosophie ist einem Baume zu vergleichen, dessen Wurzeln die Metaphysik und dessen Stamm die Physik bildet. Den Zweigen dieses Baumes gleichen die anderen Wissenschaften, die sich in der Hauptsache auf drei: auf die Medizin, die Mechanik und die Moral zurückführen lassen, – ich verstehe darunter jene höchste und vollkommenste Moral, die den obersten Grad der Weisheit bildet.“ (IX, (2), S. 14). Betrachtet man den Gesamtplan, den Descartes der „*Recherche de la Vérité*“ zu Grunde gelegt und den er zu Beginn des Werkes im einzelnen entwickelt hat, so sieht man, daß er in allen Stücken der hier gegebenen

ANMERKUNGEN

Gliederung der Philosophie entspricht, und dieser Umstand allein würde genügen, um das Fragment mit Sicherheit der letzten Periode Descartes' zuzuweisen.

⁴⁾ „Mon dessein n'est pas d'enseigner ici la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne.“ Disc. I, (VI, S. 4).

⁵⁾ Brief an Mersenne vom 31. Jan. 1642 (III, S. 523, vgl. III, S. 465).

⁶⁾ Näheres bei CH. ADAM, *Vie et Œuvres de Descartes*, (XII, S. 181.)

⁷⁾ Briefe Descartes' an Mersenne vom November 1633 und April 1634. I, S. 270 ff. u. S. 285 f.

⁸⁾ Vgl. außer den im Text angeführten Stellen die Briefe vom 15. April 1630 (I, S. 137), Februar 1634 (I, S. 282), 12. Oktober 1646 (IV, S. 527), 1. November 1646 (IV, S. 537). – Bezeichnend ist auch, daß Descartes, wie er im März 1637 an Mersenne schreibt, den Titel: „Discours de la Méthode“ absichtlich gewählt und nicht von einem „Traité de la Méthode“ gesprochen hat, um schon durch diesen Titel anzudeuten, daß er seine Methode nicht lehren, sondern nur von ihr berichten wolle. (I, S. 349). Und noch in der Vorrede der franz. Ausgabe der Prinzipien (IX, 2, S. 17) schreibt Descartes: „Je crois devoir dorénavant me contenter d'étudier pour mon instruction particulière, et que la posterité m'excusera si je manque à travailler désormais pour elle.“

⁹⁾ Vgl. z. B., X, S. 519 f.

¹⁰⁾ Über die Bedeutung, die die Schriften des Chevalier de Méré für die Entwicklung des Ideals des „honnête homme“ besitzen vgl. einen Aufsatz SAINTE-BEUVES, *Le Chevalier de Méré, ou de l'Honnête Homme au XVIIe siècle, Portraits Littéraires*, Vol. III, Nouv. éd., Paris 1878, S. 85 ff. Siehe auch KURT WILHELM, *Chevalier de Méré und sein Verhältnis zu Blaise Pascal* (Roman. Stud. 39), Berlin 1936.

¹¹⁾ PASCAL, *Pensées*, ed. BRUNSCHVICG, Sect. I, No. 36 (Œuvres de P., *Les Grands Écrivains de la France*, Paris 1904, XII, 46.)

¹²⁾ Diese Bewunderung spricht aus allen Briefen Descartes'

ANMERKUNGEN

aus der Stockholmer Zeit; vgl. V. S. 429 ff., V, S. 434.

¹³⁾ Baillet, *La Vie de Mr. Descartes*, Paris 1691. II, S. 432; Ad.-T., XII, S. 603 f.

¹⁴⁾ „...je me suis proposé d'enseigner en cet ouvrage, et de mettre en évidence les véritables richesses de nos âmes, ouvrant à un chacun les moyens de trouver en soi même, et sans rien emprunter d'autrui, toute la science qui lui est nécessaire à la conduite de sa vie.“ (X, S. 496).

¹⁵⁾ Vgl. X, S. 530.

¹⁶⁾ In *Bailllets Descartes-Biographie* (1691, T. II, S. 406) findet sich die Angabe, daß die „Recherche de la Vérité“ unter den Papieren gefunden worden sei, die Descartes nach Schweden mitgebracht habe; aber dieser *Fundort* spricht natürlich in keiner Weise dagegen, daß die Schrift erst in Stockholm verfaßt wurde.

¹⁷⁾ Über Descartes' Verhältnis zu Fromondus und Plempius vgl. CH. ADAM, *Vie et Œuvres de Descartes*, (XII, S. 240 ff.)

¹⁸⁾ *Pensées de Christine Reine de Suède* ed. *Bildt*, Stockholm (1906), Sentiments Nr. 261. Vgl. SCHUL, *Un Souvenir Cartésien dans les Pensées de la Reine Christine* (*Revue Philosophique*, Bd. 62, 1937), S. 368 f.

¹⁹⁾ Sehr charakteristische Einzelheiten hierüber finden sich in BAILLETS *Vie de Descartes* II, S. 417 ff. (V, S. 486 ff.) und in VAN WULLENS eigenem Bericht über Descartes' letzte Krankheit in einem Briefe an den Leydener Arzt Willem Piso; V, S. 477 ff.

²⁰⁾ Den Text dieser Grabschrift, früher von ARCKENHOLTZ, *Mém. de Christine*, I (1751), S. 230 mitgeteilt, gebe ich hier vollständig wieder, da er ein interessantes und für die Gelehrten-geschichte des 17. Jahrhunderts wichtiges Dokument ist; vgl. H. CONRING, *Opera*, Braunschweig 1730 ff., VI, S. 591: *Epitaphium Cartesii | Cineribus Sacrum: | RENATO DESCARTES | Mathematico Clariss. | Veteris doctrinæ omnis, quamvis sibi ignotæ, Hosti acerrimo, | Physices Novæ, et nunquam (Heu) adolescen-dæ | Magistro infelici, | Quem | Animæ suæ male metuentem | At Corpori annorum centurias pollicentem | Mors indignabunda | Subito rapuit. | In hoc uno tantum benigna, | Quod novæ illum Physicæ supervivere | Non sit passâ: | Novitatum quarumvis |*

ANMERKUNGEN

Admiratores | Collatio ære | Flebile hoc Monumentum | F. F. F. | HERMANNUS CONRINGIUS | Lusi Holmiæ Suecon. 1650. Mens. Aug.

²¹⁾ Über Conrings Stellung am Schwedischen Hof s. die Angaben bei ARCKENHOLTZ, Mémoires de Christine, I, S. 297.

Zu einem persönlichen Zusammentreffen zwischen Conring und Descartes am schwedischen Hof ist es nicht gekommen, da Conring erst am 20sten Mai 1650, also nach Descartes' Tode, nach Stockholm abgereist ist. (S. die Lebensbeschreibung Conrings in der Vorrede zu seinen Werken: Opera, Braunschweig 1730, T. I. S. 2 verso). Die Tatsache, daß Conring unmittelbar nach seiner Ankunft in Schweden eine so scharfe Invektive gegen Descartes richtete, ist aber bezeichnend dafür, welche Animosität gegen diesen in Stockholmer Hofkreisen, und insbesondere im Kreis der Ärzte, als deren Vertreter sich Conring fühlte, geherrscht haben muß.

²²⁾ Dissertatio de sanguinis generatione et motu naturali, Leiden 1643. – Auch die „Hermetische“ Medizin und den „Paracelsismus“ hat C. bekämpft; vgl. seine Schrift De Hermetica Ægyptiorum vetere et nova Paracelsiorum medicina, Helmstedt 1648. – Über C. als Arzt s. auch K. F. H. MARX, Zur Erinnerung der ärztlichen Wirksamkeit H. Conring's (Abh. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, 18. Bd. 1873).

²³⁾ Vgl. C. I. GERHARDT in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Briefwechsels zwischen Leibniz und Conring, Die philosophischen Schriften von G. W. LEIBNIZ, hsg. v. C. I. Gerhardt, Bd. I, (Berlin 1875), S. 155.

²⁴⁾ Vgl. O. STOBBE, H. Conring, der Begründer der deutschen Rechtsgeschichte, Berlin 1870; LENZ, C. und die deutsche Staatslehre des 17ten Jahrhd. (Zeitschrift f. d. gesamte Staatswissenschaft, 1924); R. ZEHRFELD, H. Conrings Staatenkunde, Berlin 1926.

²⁵⁾ Conring an Leibniz 16/26 Februar 1671, s. G. W. LEIBNIZ, Philosophischer Briefwechsel, hsg. v. der Preuss. Akad. d. Wiss., I (Darmst. 1926), S. 87; vgl. auch C. an Leibniz 8/18 Sept. 1677 (ibid. I, S. 378) und 26 Febr./8 Mars 1678 (ib. I, S. 395).

²⁶⁾ Näheres über diese philosophischen Fehden bei C. ANNERSTEDT, Upsala Universitets historia, II, 1 (Upps. 1908), S.

ANMERKUNGEN

91-101, 255-287, 294-302, II, 2 (Upps. 1909), S. 310-317; interessantes dokumentarisches Material in SVEN BRING (Lagerbring), *Samling af åtskilliga Handlingar ... i Swenska Historien*, II (Lund 1754), S. 31-136 (die hier mitgeteilten Akten waren früher in deutscher Übersetzung publiziert von CHR. NETTELBLADT, *Schwedische Bibliothec*, II (Stockholm u. Leipzig 1728), S. 52-118) und in dem zu der oben angeführten Arbeit von ANNERSTEDT gehörigen Bihang (Supplementband) II (Upps. 1910).

²⁷⁾ Der Verfasser der anonym erschienenen und, wie es scheint, sehr seltenen Schrift ist nach BARBIER, *Dictionnaire des Ouvrages Anonymes*, 3e édit., Paris 1882, S. 694, GERVAISE DE MONTPELLIER; erschienen ist sie bei Jean Boudot in Paris.

²⁸⁾ Vgl. die sehr ausführlichen Briefe, die Descartes an Fromondus und an Plempius gerichtet hat; I, S. 412 ff., I, S. 521 ff., II, S. 62 ff.

²⁹⁾ S. den Briefwechsel zwischen Descartes und Morin, 22. Februar, 13. Juli, 12. August und 12. September u. Oktober 1638; I, S. 536; II, S. 196 ff., 288 ff., 362 ff., 408 ff., vgl. ADAM, a. a. O., XII, S. 246 ff.

³⁰⁾ IV, S. 225; vgl. CH. ADAM, *Vie et Œuvres de Descartes*, (XII, S. 237 ff., 328 ff.).

³¹⁾ Brief vom 12ten Sept. 1638; II, S. 378.

³²⁾ *Meditationes, Secundae responsiones*, VII, S. 160 ff.

³³⁾ *Recherche de la Vérité*, X, S. 515 ff., 524 ff.

³⁴⁾ Die Berichte über diesen Ausspruch stammen von Sorbière und Philibert de la Mare und gehen allem Anschein nach auf Saumaise zurück; näheres bei BAILLET, *Vie de Descartes* II, S. 395 f. und bei Ad.-T., V, S. 460 f.

³⁵⁾ Vgl. BAILLET, *Vie de Descartes*, II, S. 395 f., 415; cf. V, S. 459 f., 486 ff. S. auch H. WIESELGREN, *Drottning Kristinas bibliotek och bibliotekarier (Vitterhets, Historie och Antiquitetsakademiens handlingar, Bd. 33, Stockholm 1901)*, S. 23 ff.

³⁶⁾ Dieses Gerücht wird von Sorbière verzeichnet, der es aber selbst als völlig unglaubwürdig bezeichnet. Vgl. *Lettres et Discours de M. de Sorbière*, Paris 1660, p. 692 f. (V. S. 485).

³⁷⁾ Vgl. Descartes' Brief an Plempius vom 15. Februar 1638; I, S. 521 ff. - Der Vergleich mit Claude Bernard findet sich bei LIARD, *Descartes*, Paris 1882, S. 114.

ANMERKUNGEN

³⁸⁾ Vgl. hierzu die bekannte Erzählung von SORBIÈRE (*Lettres et Discours de S. sur diverses matières curieuses*, Paris 1660, p. 689) s. III, S. 353: „...Il y eût vn peu de vanité en ce qu'il respondit à vn de mes amis qui fut le visiter à Egmond. Ce gentilhomme le pria de luy dire quels estoient les Liures de Physique dont il faisoit le plus d'estat, et desquels il auoit fait sa plus ordinaire lecture. Je vous les monstreray, luy respondit-il, s'il vous plaist de me suiure, et le menant dans vn basse court sur le derriere de son logis, il luy monstra vn veau, à la dissection duquel il dit qu'il se deuoit occuper le lendemain.“

³⁹⁾ *Pensées de Christine*, ed. Bildt, Stockholm 1906, *Ouvrage du Loisir*, Nr. 271.

⁴⁰⁾ X., S. 495 f. – Auch *diese* Stelle schließt, wie mir scheint, die Möglichkeit aus, daß es sich in der „*Recherche de la Vérité*“ um eine frühe Schrift Descartes' handeln könne – um eine Schrift, die einer Epoche angehört, die allen seinen philosophischen Hauptwerken voranliegt. Denn in dieser Epoche hätte Descartes schwerlich von sich selbst als einem „Weisen“ sprechen können, dessen Führung man sich anvertrauen solle.

⁴¹⁾ BAILLET, *Vie de Descartes*, II, S. 388, 386, 408 f.

⁴²⁾ Die Bedeutung der niederländischen Philologenschule für die Geistesgeschichte und für die Moralphilosophie des 17ten Jahrhunderts ist insbesondere von DILTHEY hervorgehoben worden; vgl. seine Abhandlung: „Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts.“ (*Ges. Schriften*, II, 1914, S. 443 ff.)

DESCARTES UND KÖNIGIN CHRISTINA VON SCHWEDEN.

¹⁾ Descartes' Tagebuch 1619/20 in der Leibnizischen Abschrift, hg. von FOUCHER DE CAREIL, *Oeuvres inédites de D.*, Paris 1859, S. 8; vgl. X, 216 f.

²⁾ Vgl. Descartes' Briefe an Christina und Chanut vom 20. November 1647 (V, 81 ff., 86 ff.).

³⁾ GUIDEON HARVEY, *Vanities of Philosophy and Physics* cf. ARCKENHOLTZ, *Mémoires concernant Christine, reine de Suède*, (4 Bände, Amsterd. u. Lpz. 1751–60) I, p. 226.

ANMERKUNGEN

4) BAILLET, Vie de Descartes, p. 389 ff., BRUCKER, Historia Crit. Philos., T. IV, pars 2, p. 243.

5) K. FISCHER, Descartes' Leben, Werke u. Lehre (Gesch. der neueren Philos., 4. Aufl., Heidelberg 1897), Bd. I., S. 266.

6) W. H. GRAUERT, Christina Königin von Schweden und ihr Hof, 2 B., Bonn 1837-42, Bd. II, S. 38 f.

7) CURT WEIBULL, Drottning Christina, Studier och Forskningar, Andra upplagan, Stockholm 1934, S. III.

8) Vgl. Descartes' Brief an die Pfalzgräfin Elisabeth, 9. Oktober 1649, V, 430 (s. ob. S. 138 f.).

9) Appendix Epistol. Naudaei ad Gassendum, p. 336 f. (cf. Arckenholtz T. II, Append. des pièces justificatives, No. XVIII.)

10) Pensées de Christine Reine de Suède ed. de BILDT, Stockholm (1906); Sentiments No. 430; vgl. Ouvrage du Loisir: „Tout ce qui ne rend pas l'homme plus sage et plus heureux est inutile en matière des sciences.“ (Bildt, No. 90).

11) Ouvrage du Loisir, (Bildt 155) – vgl. ibid. 152. „*La lecture est une partie du devoir de l'honnête homme.*“

12) CUSANUS, De pace fidei, Cap. 15. – Näheres s. in meiner Schrift: Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance (Stud. der Bibl. Warburg X), Lpz. 1927, S. 29 ff.

13) S. Das Heptaplomeres des Jean Bodin, übers. u. herausg. von G. E. GUHRAUER, Berlin 1841, S. 156 f.

14) Vgl. die Angaben bei GUHRAUER, a. a. O., Vorrede, S. LXXV f.

15) DILTHEY, Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17ten Jahrhundert, Gesammelte Schriften II, Lpz. 1914, S. 90 ff.

16) Vgl. Christinas eigene Lebensbeschreibung, Chap. VIII; Mon précepteur était mon Confident (Arckenh. III, 55); näheres über Johannes Matthiaes Einfluß auf Christinas Bildung und ihre religiöse Entwicklung bei CURT WEIBULL, Drottning Christina, S. 86 ff.

17) S. Chanut's Portrait bei MARTIN WEIBULL, Om Mémoires de Chanut, *Historisk Tidskrift*, VII, 1887, S. 69.

18) Vgl. Christinas eigenen Bericht über ihre religiöse Entwicklung bei BILDT, Christine de Suède et le Cardinal Azzolino, Paris 1899, S. 12 ff.

ANMERKUNGEN

¹⁹⁾ Über den Inhalt dieses Gesprächs s. CHANUT, Mémoires III, 358 ff., vgl. auch GRAUERT, Christina I, 574 u. II 56 f.

²⁰⁾ S. den Brief an Eding (August 1638), II, 346, Brief an Mersenne vom 27. August 1639 (II, 570), (vgl. auch II, 647 ff.); näheres über das Verhältnis Descartes' zu Herbert von Cherbury s. ob. S. 9 ff.

²¹⁾ Vgl. DESCARTES, Meditat. IV, V; Principia philosophiae, Lib. I, sect. 30 ff. u. ö.

²²⁾ Discours de la méth., Seconde partie, VI, 14 f.

²³⁾ Discours, Troisième partie, VI, 28.

²⁴⁾ Vergl. oben S. 39 ff.

²⁵⁾ Die Ablehnung einzelner Grundthesen des Cartesianismus tritt bei Bossuet vor allem in seiner Kritik der Lehre Malebranches, in einem Brief vom 21ten Mai 1687, zu Tage, während der positive Einfluß Descartes' in seinem „*Traité de la connaissance de Dieu*“ deutlich hervortritt.

²⁶⁾ Näheres über den Prozeß gegen Johannes Matthaei s. bei CURT WEIBULL, Drottning Kristina, S. 96 f.

²⁷⁾ Vergl. hrz. die Darstellung CURT WEIBULLS, a. a. O. S. 11 f.

²⁸⁾ RANKE, Französische Geschichte, Buch XII, Cap. 1.; 3te Aufl., Stuttgart 1877, III, 186.

²⁹⁾ Vgl. *Sentiments* (Bildt), No. 11 u. ö.

³⁰⁾ PALLAVICINI, Vita Alexandri VII, Anhang; zitiert nach RANKE, Digression über Königin Christina von Schweden (Die römischen Päpste, elfte Aufl., Lpz. 1907, III, 59).

³¹⁾ Regulae III (X, 368).

³²⁾ Christinas Lebensbeschreibung, ch. X; bei BILDT, Christine de Suède et le Cardinal Azzolino, Paris 1899, S. 23.

³³⁾ Bericht Sforza Pallavicinis in seiner Biographie Alexanders des Siebenten; (vgl. RANKE, Die römischen Päpste III, 59).

³⁴⁾ S. hierüber Casatis Bericht an Papst Alexander VII; bei RANKE, a. a. O., III, 61 f.

³⁵⁾ Daß Descartes in dieser Hinsicht Thomist geblieben ist, hat er selbst oft betont; vgl. z. B. III, 215 f., 274. S. auch das Gespräch mit Burman: „*Possumus quidem et debemus demonstrare Theologicas veritates non repugnare Philosophicis, sed non debemus eas ullo modo examinare* (V, 176)“.

³⁶⁾ Discours de la méth., 3e partie, VI, 28: „Après m'être ainsi

ANMERKUNGEN

assuré de ces maximes et les avoir mises à part, avec les vérités de la foi... je jugeai que, pour tout le reste de mes opinions, je pouvais librement entreprendre de m'en défaire."

³⁷⁾ Die Trennung zwischen zwei verschiedenen Klassen religiöser Wahrheiten, von denen die einen – wie die Existenz Gottes und die Unterscheidung der Seele vom Körper – streng beweisbar sind, während die anderen – wie die Inkarnation oder die Trinität – in keiner Weise widervernünftig sind, aber durch die Vernunft allein niemals gefunden und niemals vollkommen begriffen werden können, sondern einer besonderen Offenbarung bedürfen, hat Descartes immer festgehalten. Am schärfsten findet sich diese Scheidung, so viel ich sehe, in der Streitschrift gegen Regius ausgesprochen. Vgl. VIII (2), 353 ff.

³⁸⁾ Mitgeteilt von GALDENBLAD, s. Arckenholtz III, 210 n.

³⁹⁾ La Vie de la Reine Christine faite par elle-même, Arckenholtz III, 55.

⁴⁰⁾ Vgl. hierüber Abschn. III und IV. (S. 215 ff.)

⁴¹⁾ S. den Wortlaut des Zeugnisses bei Arckenholtz IV, S. 19, n. (vgl. XII, 600 f.)

⁴²⁾ „La facilité avec laquelle elle s'était rendue à plusieurs difficultés qui l'éloignoient auparavant de la Religion des Catholiques, – so lautet diese zweite Äußerung Christinas – étoit due à certaine chose qu'elle avait oui dire à Mr. Descartes“. (Poisson Rélat. Ms. de son entretien avec la Reine de Suède à Rome, en 1677; cf. BAILLET, Vie de Descartes II, 433).

Daß diese Äußerung in ihrem Wortlaut mit der früheren Erklärung nicht übereinstimmt, und daß die zweite weit weniger als die erste besagt, ist ersichtlich. Damit erhebt sich für die geschichtliche Forschung die Frage, welcher von beiden wir die größere Bedeutung beilegen und die stärkere objektive Beweiskraft zusprechen sollen. Diese Frage ist bisher in ganz verschiedener Weise beantwortet worden, und die Art der Antwort war fast ausschließlich durch die persönliche Einstellung der einzelnen Autoren bestimmt. KUNO FISCHER, dem es darauf ankam, Descartes von jeder Mitwirkung an Christinas Glaubenswechsel zu entlasten, nimmt die Differenz im Wortlaut der beiden Erklärungen zum Anlaß, das Zeugnis Christinas überhaupt zu verwerfen. „Das Zeugnis der Königin“ – so schreibt er – „war un-

ANMERKUNGEN

richtig und aus frivoler Gefälligkeit gegeben; auch hat sie darüber privatim sich aufrichtig genug geäußert.“ (Geschichte der neueren Philosophie I 266; vgl. oben S. 181 f.). Ganz anders BAILLET; denn er schreibt als frommer Katholik, und seine Absicht geht dahin, alles zu betonen, was die Frömmigkeit und Rechtgläubigkeit Descartes' ins rechte Licht setzen kann. Er erklärt, daß die Zurückhaltung, die sich Christina in ihrer privaten Äußerung auferlegt habe, ihren Grund darin hatte, daß die Königin, besonders seit sie ihren ständigen Aufenthalt in Italien genommen hatte, mit einer auffallenden Kühle von denen zu sprechen pflegte, die sie am meisten hochschätzte. (*Elle affectoit de parler toujours très froidement de ceux qu'elle estimoit le plus, surtout depuis qu'elle eut fixé sa demeure en Italie.* BAILLET, a. a. O., II 433). Diese Worte lauten recht dunkel; denn was hätte die Königin zu einer solchen „Affektation“ veranlassen sollen? Wollte Baillet andeuten, daß Christina, um die nationalen Vorurteile der Italiener zu schonen, Descartes, als einem Franzosen, den Ruhm nicht zugestehen wollte, eine entscheidende Rolle bei ihrer Bekehrung gespielt zu haben? Aber dies wäre nicht nur an sich ungläubwürdig, sondern es wird noch unwahrscheinlicher, wenn man bedenkt, daß die Äußerung, um die es sich handelt, im Gespräch mit dem P. Poisson, einem französischen Oratorianer, gefallen ist. In Wahrheit lassen sich beide Äußerungen Christinas – die offizielle und die private – sehr wohl miteinander in Einklang bringen, wenn man sich die besonderen Umstände gegenwärtig hält, unter denen sie getan worden sind. Das offizielle Zeugnis war keineswegs unaufrichtig, aber es verfolgte einen bestimmten Zweck: es war für die kirchlichen Behörden bestimmt und sollte diesen als Beweis für die Rechtgläubigkeit Descartes' dienen. (Näheres s. XII, 594 ff.) Die private Erklärung war dagegen von jeder solchen Nebenabsicht frei. Sie richtete sich gewissermaßen unmittelbar an die Nachwelt: denn sie wurde im Gespräch mit dem P. Poisson gegeben, einem Manne, den sich Königin Christina als den künftigen Biographen Descartes' denken durfte, da sie selbst ihm den lebhaften Wunsch zu erkennen gegeben hatte, daß er eine Lebensbeschreibung Descartes' verfassen möge. (Vgl. BAILLET a. a. O., Préface, S. XII f.) Unter diesen Umständen

ANMERKUNGEN

ist an dem rein objektiven Charakter der privaten Aussage nicht zu zweifeln, und man wird ihren historischen Wert besonders hoch anschlagen müssen.

⁴³⁾ S. Galdenblads Note zu Christinas Lebensbeschreibung bei Arckenholtz III, 209.

⁴⁴⁾ Vergl. CURT WEIBULL, a. a. O., S. 93.

⁴⁵⁾ Man vergl. *Sentiments*, Bildt 264 u. 265; *Ouvr. du loisir*, Bildt 1057, 1058.

⁴⁶⁾ „Le nom de Directeur doit être insupportable à un homme d'esprit“.

⁴⁷⁾ Wie wenig Descartes, seiner Sinnes- und Denkart nach, als „Bekehrer“ wirken konnte und wollte, zeigt dasjenige Dokument, das für die Beurteilung seines persönlichen Charakters vielleicht das wichtigste und aufschlußreichste ist: sein Briefwechsel mit der Pfalzgräfin Elisabeth. Mit ihr verbinden ihn viel engere Beziehungen, als er sie jemals zu Christina besessen hat. Er hat ihre Erziehung geleitet und auf ihren geistigen Bildungsgang einen entscheidenden Einfluß geübt. Wie nahe er ihr persönlich stand und wie hoch er sie schätzte, zeigt der Ton seiner Briefe an sie und die Widmung seines Hauptwerkes, der „*Principia philosophiae*“. Aber nirgends findet sich bei Descartes der geringste Versuch, Elisabeth von ihrem reformierten Glauben, dem sie treu anhing, abwendig zu machen.

⁴⁸⁾ PASCAL, *Pensées*, ed. L. BRUNSCHVICG, Sect. VI, No. 347.

⁴⁹⁾ „Elle a traversé l'Europe comme une énigme vivante, errant quelquefois d'un pays à l'autre sans but apparent, agissant sans faire deviner le motif de ses actions et ne laissant après elle que le souvenir d'une apparition excentrique et mystérieuse.“ Bildt in der Vorrede zu seiner Ausgabe von Christinas Briefwechsel mit dem Cardinal Azzolino. Paris 1899. — Als literarhistorisches Kuriosum mag hier noch erwähnt werden, daß die erste Prosaschrift, die wir von ERNEST RENAN besitzen, sich mit dem „Rätsel“ der Königin Christina beschäftigt. Vgl. RENAN, *Valentine de Milan, Christine de Suède. Deux Énigmes Historiques*. Éd. originale avec une préf. de Jean Psicharie (*Les Amis d'Edouard*, No. 48).

⁵⁰⁾ Eine Äußerung Pallavicini's; vgl. GRAUERT, *Christina*, II, 57.

ANMERKUNGEN

⁵¹⁾ Vgl. insbes. die Darstellung von CURT WEIBULL, S. 79 ff.

⁵²⁾ Ouvrage du Loisir (Bildt 538, 462). „Le bon sens ne subsiste pas sans le courage“; „Il faut vouloir fortement tout ce qu'on veut“.

⁵³⁾ DILTHEY, Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus etc. s. Ges. Schriften II, 349.

⁵⁴⁾ Les passions de l'âme, Art. 154, XI, 446.

⁵⁵⁾ Ouvr. du Loisir (Bildt 37) „Le mérite de la personne donne le prix à ses actions“.

⁵⁶⁾ Ouvr. du Lois., bei Arckenholtz, Première Centurie, No. 42

⁵⁷⁾ „La véritable grandeur consiste non pas à faire tout ce que l'on veut, mais à ne vouloir que ce qu'on doit.“ Sentiments (Bildt 130). Ebenso Ouvr. du Loisir, Bildt 147.

⁵⁸⁾ „Il importe peu en quel état ou de quelle manière l'on passe cette vie. Elle ne vaut pas ni la peine ni les soins qu'on s'en donne, si on la considère simplement en elle-même.“ (Sentiments, Bildt 30).

⁵⁹⁾ Sentiments, Bildt 34.

⁶⁰⁾ Cf. Les passions de l'âme, Art. 161, XI, 453. Vgl. Christina, Ouvr. d. Lois. Bildt 17. „Le mérite naît avec les hommes; heureux ceux avec lesquels il meurt.“ Ibid. (Bildt 15), „on ne sauroit donner du mérite à ceux qui n'en ont pas“; „le mérite vaut mieux que les trônes.“ (Bildt 2).

⁶¹⁾ „Il y a une étoile qui unit les âmes du premier ordre, malgré les lieux et les siècles qui les séparent.“ (Ouvr. du L., Bildt 157).

⁶²⁾ Sentiments, Bildt 117.

⁶³⁾ Descartes, Les passions de l'âme, art. 156, 203 u. ö. (XI, 447 f.).

⁶⁴⁾ DESCARTES, Passions de l'âme, Art. 203 (XI, 481). „Comme il n'y a rien qui rende (l'émotion) plus excessive que l'orgueil, ainsi je crois que la générosité est le meilleur remède contre ses excès: pour ce que, faisant qu'on estime fort peu tous les biens qui peuvent être ôtés, et qu'au contraire on estime beaucoup la liberté et l'empire absolu sur soi-même, qu'on cesse d'avoir lorsqu'on peut être offensé par quelqu'un, elle fait qu'on n'a que du mépris ou tout au plus de l'indignation pour les injures dont les autres ont coutume de s'offenser.“ – Vgl. hiermit Christina, Sentiments, (Bildt 227). „Rien ne peut nous offenser que nous-

ANMERKUNGEN

mêmes, nous sommes en sûreté de tout ce qui nous vient du dehors." Ouvr. du Lois. 24, „Les mépris vengent noblement les grands coeurs; ibid. 26, „Le plaisir de la vengeance n'est pas fait pour les grands coeurs.“

⁶⁵⁾ Sentiments (Bildt 75).

⁶⁶⁾ Chanuts Portrait; vgl. MARTIN WEIBULL, Mémoires de Chanut, Historisk Tidskrift, III, 1887, S. 70.

⁶⁷⁾ Vgl. Chanuts Brief an Mazarin vom 12 Oktober 1648 (XII, 530).

⁶⁸⁾ Vgl. GRAUERT, a. a. O., I, 374.

⁶⁹⁾ Brief von Freinsheim an Is. Vossius vom Oktober 1648 (bei Arckenholtz IV, 236).

⁷⁰⁾ „Eam in Graecis exercitatissimam fuisse atque in deliciis praecipuum habuisse Novum Testamentum, M. Antoninum et Epictetum, ut libri isti fuerint quotidie mensae ejus ornameto.“ (Nach PLANTIN, bei Arckenholtz I, 345).

⁷¹⁾ „Après avoir oui cette harangue, (la reine) avoit dit que ces gens-là ne faisaient qu'effleurer les matières, et qu'il en faudroit savoir mon opinion.“ Descartes' Brief an die Pfalzgräfin Elisabeth vom 20. Nov. 1647; V, 89.

⁷²⁾ Näheres bei DILTHEY, Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16ten und 17ten Jahrhunderts. (Ges. Schriften II, 416 ff.).

⁷³⁾ De l'institution des enfants, Essais, L. I., chap. 25.

⁷⁴⁾ Du Pedantisme, Essais, L. I, ch. 24.

⁷⁵⁾ De l'Experience, Essais, L. III, Chap. 13.

⁷⁶⁾ Du Repentir, Essais, L. III, Chap. 2.

⁷⁷⁾ CHARRON, De la Sagesse, Liv. I, chap. 19 (Ausg. Paris 1783, I, 147 ff.).

⁷⁸⁾ Vgl. bes. De la Sagesse, L. II, Ch. 2.

⁷⁹⁾ „Ainsy en l'homme l'entendement est le souverain, qui a sous soy une puissance estimatifve et imaginatifve comme un magistrat pour cognoistre et juger par le rapport des sens de toutes choses qui se presenteront et mouvoir nos affections pour l'exécution. Pour sa conduite et reiglement en l'exercice de sa charge la loy et lumiere de la nature luy a esté donnée: et puis il a moyen en tout doubte de recourir au conseil de son superieur et souverain, l'entendement: voylà l'ordre de son estre heureux.“

ANMERKUNGEN

De la Sagesse, L. I, ch. 20. Vgl. hierzu DU VAIR, Philosophie Morale des Stoïques, S. 282 f.

⁸⁰⁾ Innerhalb des Kreises der theologischen Orthodoxie wurden freilich alle derartigen Harmonisierungsversuche aufs schärfste bekämpft, und ihnen galt fortan Charron's „De la Sagesse“ als ein gefährliches „atheistisches und libertinistisches“ Werk. Charakteristisch hierfür sind nicht nur die wilden Invektiven, die der P. GARASSE in seiner Schrift: „La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps“ (Paris 1623), wider dasselbe gerichtet hat, sondern auch die Schrift MERSENNES: „Impiété des déistes et des athées“ (Paris 1624), die schon in ihrem Titel Charron auf eine Stufe mit Cardanus, Giordano Bruno und der Lehre der „Deisten“ stellt.

⁸¹⁾ DE LA SAGESSE, L. II, Chap. 3. u. 5.: die Stelle stützt sich im wesentlichen auf MONTAIGNE, Essais III, 12: De la Physionomie. Beide, Montaigne wie Charron, stehen in ihrer Grundauffassung unter dem Einfluß PIETRO POMPONAZZI's, der in der modernen Welt zuerst das Postulat einer „autonomen“ Sittlichkeit aufzustellen wagt. Vgl. hrz. meine Schrift über das Erkenntnisproblem, 3 Aufl., I, 114 ff. und HENRI BUSSON, Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française, Paris 1922.

⁸²⁾ Vgl. ARNAULDS Schrift „Examen d'un Ecrit qui a pour Titre: Traité de l'essence des Corps“. (1680).

⁸³⁾ S. PASCAL, Entretien avec M. de Saci (1654/55). Pensées de Pascal, ed. ERNEST HAVET, 5. éd., Paris 1897, T. I, p. CXXI ff. Zu der geistesgeschichtlichen Wendung, die sich in diesem Gespräch ausdrückt, vgl. SAINTE-BEUVE, Port Royal, L. III, ch. 1 (5e édit., Paris 1888, II, 379 ff.).

⁸⁴⁾ Descartes an Christina, 20. November 1647, V, 85; – Was die theologische Frage der Vereinbarkeit der menschlichen Willensfreiheit mit dem göttlichen Vorauswissen betrifft, so hat Descartes, getreu seiner Maxime, alle rein theologischen Probleme auszuschalten, es vermieden, sich in seinen philosophischen Hauptwerken zu ihr zu äußern. Zur Rekonstruktion seiner Ansicht in diesem Punkte sind wir hier daher rein auf biographische Dokumente, auf seine Korrespondenz und auf Äußerungen in Gesprächen, angewiesen. Aus ihnen er-

ANMERKUNGEN

gibt sich, wie E. GILSON in seiner Schrift, „*La liberté chez Descartes et la théologie*“, Paris 1913, gezeigt hat, kein einheitliches Bild. Es handelt sich hierbei um Gelegenheitsäußerungen, die durch den jeweiligen besonderen Anlaß und durch persönliche Rücksichten bestimmt sind. Neuerdings ist diese Auffassung Gilsons von I. LAPORTE in einem Aufsatz: „*La liberté chez Descartes*“, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1937, S. 101–164 bestritten, aber, wie mir scheint, nicht ernstlich erschüttert worden. Daß Descartes in dieser Frage eine einheitliche Auffassung besessen und festgehalten hat, und daß seine Lehre in einem strengen „antimolinistischen“ Sinne orientiert sei, kann ich auch den von Laporte angeführten Texten nicht entnehmen. Näheres zu diesem Punkte s. bei ROMANO ALMERIO, *Arbitrarismo divino, Libertà umana e implicanze teologiche nella dottrina di Cartesio*, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Suppl. Spec. al Vol. XXIX, Milano 1937, besonders S. 33 ff.

⁸⁵⁾ Vgl. hrz. Chanuts Portrait (bei MARTIN WEIBULL, a. a. O., p. 69).

⁸⁶⁾ Instruzione ai due Padri da mandarsi nella Svezia; cit. nach C. WEIBULL, a. a. O., S. 116.

⁸⁷⁾ Vgl. den oben zitierten Brief von FREINSHEIM vom Oktober 1648 (Arckenholtz IV, 236): „*Sic illa amat Principem omnium praestantissimum, ut studeat aemulari: sic aemulatur, ut studeat supergredi, quod a se postulari posse ait, quum Christiana sit.*“

⁸⁸⁾ Auf die Notwendigkeit, in diesem Sinne zwischen Descartes und dem „Cartesianismus“ zu unterscheiden, hat insbesondere HENRI GOUHIER hingewiesen; vgl. seine Schrift: „*La Pensée Religieuse de Descartes*“ Paris 1924 und „*Descartes et la Religion*“, *Rivista di Filos. Neo-Scolastica*, Suppl. al Vol. XXIX, Milano 1937, S. 417 ff.

⁸⁹⁾ *Les passions de l'âme*, Art. I, XI, 327 f.

⁹⁰⁾ DILTHEY a. a. O., S. 449 f.

⁹¹⁾ Vgl. den Bericht JOH. MATTHIAES über den Unterricht Christinas bei Arckenholtz, IV, 196.

⁹²⁾ *Justi Lipsi Politicorum libri sex*, ed. J. FREINSHEIM, Argentorati 1641.

ANMERKUNGEN

⁹³⁾ Der Bericht Matthiaes verzeichnet, ‚Ger. Jo. Vossii Elementa Rhetorica oratoris ejusdem partitionibus accomodata.‘

⁹⁴⁾ GERH. VOSSIUS beabsichtigte Christina sein Werk: ‚*De historicis Graecis*‘ zu widmen und wurde nur durch seinen Tod an der Ausführung dieses Planes gehindert; vgl. GRAUERT a. a. O., (Nachtrag); Bd. II, 433.

⁹⁵⁾ Christina, Ouvr. du Loisir, Bildt 157; s. ob. S. 220.

⁹⁶⁾ Für Christina vgl. hier besonders den Bericht des P. MANNERSCHIED aus d. J. 1653 (bei Arckenholtz I, 427 ff.). „Elle dit que le monde n'est composé que de deux Nations, l'une celle des honnêtes gens, l'autre celle des méchants; qu'elle aime la première en détestant l'autre, sans avoir aucun égard aux différents noms, par lesquels on distingue autrement les divers peuples, dont la terre est habitée.“

⁹⁷⁾ Vgl. hierzu den Aufsatz über „Descartes und Corneille“ S. 105 ff.

⁹⁸⁾ Descartes, Les passions de l'âme, Art. 45-50, (XI, 362 ff.) Vgl. bes. Descartes an Chanut, IV, 538.

⁹⁹⁾ Les passions de l'âme, Art. 161, (XI, 454).

¹⁰⁰⁾ *ibid.* Art. 212 (XI, 488).

¹⁰¹⁾ Sentiments (Bildt) No. 437.

¹⁰²⁾ Ouvr. du Lois. (Bildt) 360-362: Les passions sont en elles-mêmes innocentes et naturelles. – Les passions sont le sel de la vie, qui est insipide sans elles – Cette tranquillité tant vantée des philosophes est un état fade et insipide. (Vgl. Sentiments (Bildt 180/181): ‚Les passions sont le sel de la vie; on n'est heureux ni malheureux qu'à proportion qu'on les a violentes.‘ ‚Les passions ne sont ni injustes ni criminelles, mais les objets qu'on leur donne, les rendent ou coupables ou légitimes.‘ Echt Cartesisch ist auch der Ausspruch: ‚Les passions triomphent les unes des autres Ouvr. du Lois, (Bildt 400); vgl. DESCARTES, Les passions de l'âme Art. 45; (XI, 362 f.).

¹⁰³⁾ Eine Münze mit diesem Wahlspruch, die sie prägen ließ, ist bei Arckenholtz, II, 309, abgebildet.

¹⁰⁴⁾ RABELAIS, Pantagruel L. IV ch. 32: ‚Physis c'est Nature, en sa première portée enfanta Beaulté et Harmonie.‘

¹⁰⁵⁾ MONTAIGNE, Essais III, 12: De la Physionomie.

¹⁰⁶⁾ Vgl. RABELAIS, Gargantua Chap. 57.

ANMERKUNGEN

¹⁰⁷⁾ Les passions de l'âme, art. 211, 212, (XI, 485 f., 488).

¹⁰⁸⁾ VOLTAIRE, Siècle de Louis XIV, Chap. XXXII.

¹⁰⁹⁾ „Poetas omnes veteres legit et callet; novos sive Italicos sive Gallicos videtur posse de memoria“. MANNERSCHIED, bei Arckenholtz, T. II, Appendice, No. XLVIII., S. 96.

¹¹⁰⁾ Vgl. BILDT, Ausgabe der „Pensées“, Préface S. 8.

¹¹¹⁾ Die Liebe zum Theater hat immer eine der starken Leidenschaften in Christinas Leben gebildet, und an ihrer Hofhaltung in Rom hat sie regelmäßige Aufführungen veranstalten lassen. Auch in ihren ‚Maximen‘ hat sie den moralischen Wert des Theaters verteidigt (vgl. Ouvr. du Loisir, Bildt 564; ‚Peu de plaisirs sont plus utiles qu'une bonne comédie‘ ibid. 566, ‚Les spectacles sont nécessaires et utiles dans les Cours.‘ Wie lebhaft sie von den Vorgängen auf der Bühne ergriffen und mitgerissen werden konnte, zeigt ein interessanter zeitgenössischer Bericht der Mad. de Motteville, der ihr Verhalten während theatralischer Aufführungen schildert (bei Arckenholtz I, 545).

¹¹²⁾ ‚L'utilité du poème dramatique‘ – so sagt er im ‚Discours de l'utilité et des parties du poème dramatique‘ – ‚se rencontre en la naïve peinture des vices et des vertus, qui ne manque jamais à faire son effet, quand elle est bien achevée et que les traits en sont si reconnaissables, qu'on ne les peut confondre l'un dans l'autre et prendre le vice pour vertu.‘ Oeuvres I, 20.

¹¹³⁾ Vgl. bes. Chanuts ‚Portrait‘ von 1648: „Il est incroyable comment elle est puissante dans son Conseil; car elle ajoute à la qualité de reine la grâce, le crédit, les bienfaits et la force de persuader.“ MARTIN WEIBULL. Om Mémoires de Chanut, S. 72.

¹¹⁴⁾ Ich verweise hierfür auf die eingehende Darstellung und auf das Urteil C. WEIBULLS, a.a.O., S. 29 ff.

¹¹⁵⁾ G. LANSON, Corneille, S. 174 f., vgl. Hommes et livres, S. 131 ff.

¹¹⁶⁾ Ouvr. du Loisir, Bildt 636.

¹¹⁷⁾ ‚Vous m'avez fait la grâce, Seigneur, de n'avoir fait passer aucune foiblesse de mon Sexe jusque dans mon âme, qui vous avez rendue par votre grâce toute virile, aussi bien que le reste de mon corps.‘ Vie de Christine, Arckenh. III, 23.

¹¹⁸⁾ Ouvr. du Loisir (Bildt, 469).

ANMERKUNGEN

¹¹⁹⁾ Vie de Christine faite par elle même, Arckenh. III, 57.

¹²⁰⁾ In einer Erklärung, die Christina in der Frage der polnischen Königswahl (1668) abgegeben hat, sagt sie, daß sie die Wahl unbedingt ablehnen müsse, wenn sie an die Bedingung der Ehe geknüpft sei. „Mein Naturell ist ein so tödlicher Feind dieses unerträglichen Joches, daß ich mich ihm nicht fügen könnte, wenn ich damit auch die Herrschaft über die ganze Welt gewinnen könnte.“ (Arckenh. III. 361 f.). Daß Christina auch hierin einen Frauentypus und ein Frauenideal vertritt, die dem 17ten Jahrhundert wohl vertraut waren und in der Literatur verteidigt, ja gepriesen wurden, lehrt ein Blick auf die gleichzeitige Romanliteratur. Im roten Bande ihres großen Romans „*Le Grand Cyrus*“ hat Mlle. de Scudéry sich selbst, in der Gestalt der Dichterin Sappho, portraitiert. (Näheres bei Victor COUSIN, *La Société française au dix-septième siècle d'après le Grand Cyrus de Mlle de Scudéry*, Paris 1858.) Hier findet sich auch ein Gespräch, das Sappho mit einem ihrer Bewunderer und Anbeter über die Ehe führt. „Il faut sans doute, lui dit-il, que vous ne regardiez pas le mariage comme un bien. Il est vrai, répondit Sappho, que je le regarde comme un long esclavage. – Vous regardez donc tous les hommes comme des tyrans? – Je les regarde du moins comme le pouvant devenir... Dès que je les regarde comme maris, je les regarde comme des maîtres, et comme des maîtres si propres à devenir tyrans, qu'il n'est pas possible que je ne les laisse dans cet instant-là et que je ne rende grâce aux dieux de m'avoir donné une inclination fort opposée au mariage.“

¹²¹⁾ Vgl. VOLTAIRE, Commentaires sur Corneille, zu Rodogune, Acte I, Sc. V (Œuvres de Voltaire, Paris 1842, T. 49, p. 18).

¹²²⁾ Corneille, Discours du poème dramatique. Œuvr. I, 24.

¹²³⁾ Die Gesinnung, die sich in diesen Versen ausspricht, durchdringt das ganze Drama Corneilles. Sie bildet in ihm ein immer wiederkehrendes Thema, das Corneilles Schaffen von Anfang bis zum Ende begleitet. Man vergleiche etwa neben den im Text angeführten Stellen des „*Cid*“ und der „*Sophonisbe*“: *Médée*, I, 1 (Vers. 29 ff.); *Othon* I, 2, (V. 189 ff.); *Agésilas* III, 4 (V. 1253 ff.); *Tite et Bérénice* V, 1 (V. 1435 ff.); *Pulchérie* IV, 1 (V. 1330 ff.); *Suréna* III, 3 (V. 1025 ff.).

ANMERKUNGEN

¹²⁴⁾ Descartes, les passions de l'âme, Art. 49, XI, 368. (vgl. ob. S. 97 ff.) – Vgl. bes. Descartes' Brief an die Pfalzgräfin Elisabeth vom 6 Oktober 1645 (IV, 307).

¹²⁵⁾ Le Cid III, 4; Polyeucte V, 3.

¹²⁶⁾ Sentiments (Bildt No. 269), vgl. Ouvre. du Lois. (Bildt 148): „Quand une bonne action rendrait malheureux pour le reste de la vie, on ne doit ni s'en abstenir, ni s'en repentir jamais."

¹²⁷⁾ Vgl. das Aktenmaterial zum Tod Monaldescos, das von CURT WEIBULL, Monaldescos Död, Aktstycken och Berättelser, Göteborgs Högskolas Årsskrift XLIII 1937: 4 publiziert worden ist.

¹²⁸⁾ Über diesen Punkt vgl. C. WEIBULL, Drottning Christina och Monaldesco, Stockholm 1936, S. 89 ff.

¹²⁹⁾ „Non vi affaticate di giustificare le mie azioni appresso nessuno" – so schreibt Christina am 17. November 1657 von Fontainebleau an Santinelli. „Io non pretendo darne conto ad altro che a Dio solo, il quale mi avrebbere punito lui, s'io avessi perdonato il traditore il suo enorme dilitto" (Bei WEIBULL, Monaldescos död, S. 10, vgl. den Bericht des Paters Le Bel, *ibid.*, S. 21).

¹³⁰⁾ S. Christinas eigenen Bericht über Monaldescos Tod; bei WEIBULL, Monaldescos Död, p. 10 ff.

¹³¹⁾ Paris 1661.

¹³²⁾ Näheres hierüber bei F. BRUNETIÈRE, Le Roman français au 17e siècle (Études critiques sur l'histoire de la littérature française, 4ème série, Paris 1891, S. 27 ff.)

¹³³⁾ Vorrede zur ‚Sophonisbe‘, Œuvre. VI, 469. Es verdient in diesem Zusammenhang Erwähnung, daß Christina mit jenem literarischen Kreis, der damals das neue „heroische" Ideal innerhalb der französischen Literatur vertrat, in naher persönlicher Verbindung stand. Georges Scudéry hat ihr seine epische Dichtung „Alaric" (1654) gewidmet, und seine Schwester Madeleine de Scudéry, hat ihrem Werk „Le Grand Cyrus", das in der Form des historischen Romans eine große Zahl portraitähnlicher Schilderungen von Männern und Frauen des französischen Hofes und der Pariser Gesellschaft gibt, auch ein Portrait Christinas eingefügt. (Näheres in dem Werk von VICTOR COUSIN, La Société française au 17e siècle, I 210 ff.)

¹³⁴⁾ KUNO FISCHER, Descartes, S. 253.

ANMERKUNGEN

¹³⁵⁾ Cinna II, 1.

¹³⁶⁾ Eigenhändige Randbemerkung Christinas zu Chanut's „Portrait“ von 1648: „Ausi faite elle gloire d'avoir mis sous ses pies ce qui le reste (des) rois porte sur leur testes, vgl. M. WEIBULL, Mémoires de Chanut, Hist. Tidskrift 1887, S. 70.

¹³⁷⁾ Ouvr. du Lois. (Bildt 901), „Quand le cœur n'est pas royal, on n'est jamais roi.“

¹³⁸⁾ Vgl. *Antiochus* in *Rodogune* I, 3:

„Un grand cœur cède un trône, et le cède avec gloire,
Cet effort de vertu couronne sa mémoire.“

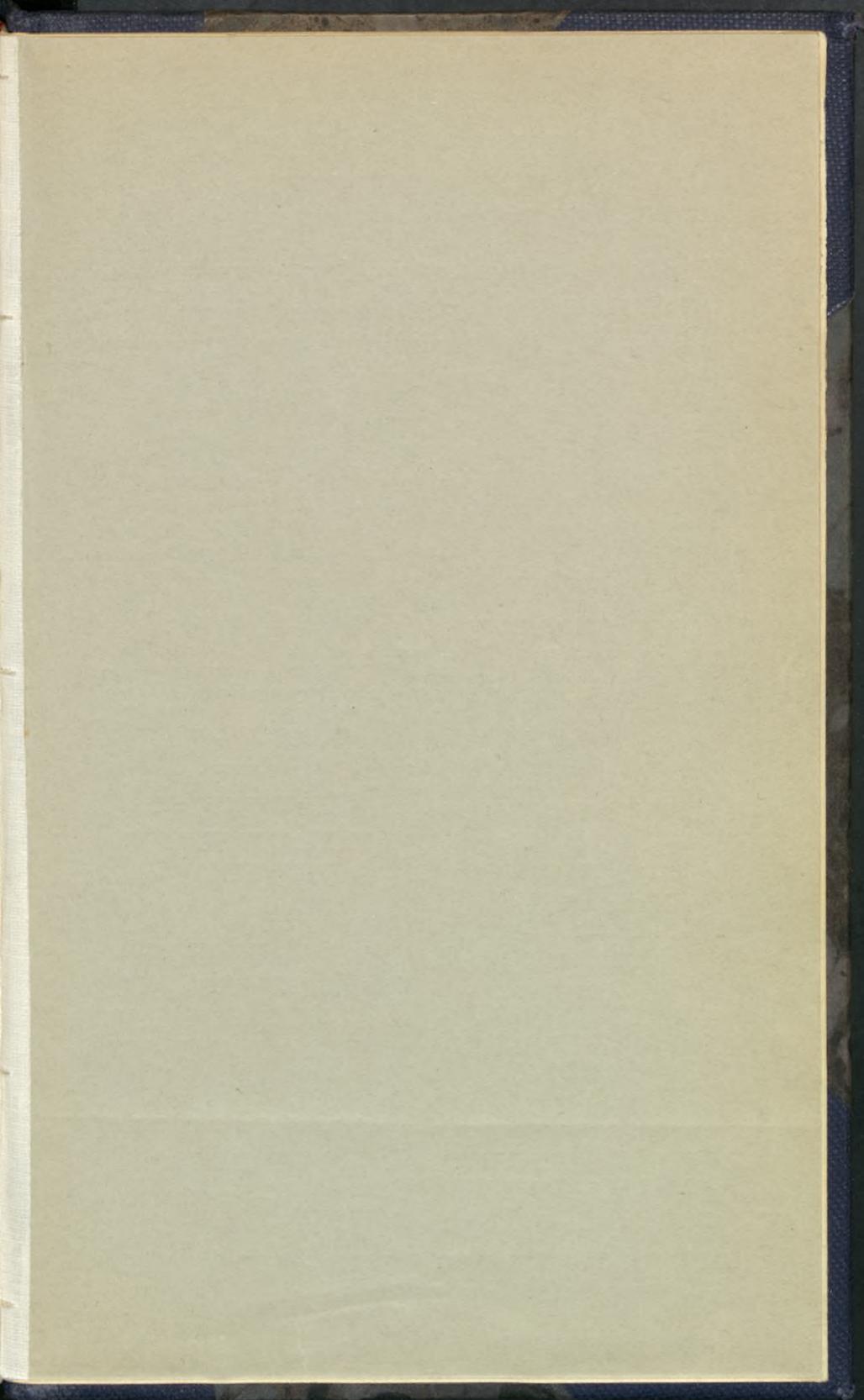
¹³⁹⁾ Mad. de Sévigné an ihre Tochter, 5 Juni 1675. – Die obigen Daten über de Retz' Rücktritt sind einer Abhandlung: „Le Cardinal de Retz et les Jansénistes“ entnommen, die von DE CHANTELAUZE stammt und von SAINTE-BEUVE als Anhang zum V. Bande seines Werkes über Port-Royal veröffentlicht worden ist; Port-Royal, 5e édit., Paris 1888, V, 526–605. Über die Beziehungen Christinas zum Kardinal de Retz s. CHANTELAUZE, *Le Cardinal de Retz*, Paris 1879, p. 416 ff.

¹⁴⁰⁾ Vgl. Christinas Selbstbiographie, bei Arckenholtz, III 68.

¹⁴¹⁾ Goethe, *Maximen und Reflexionen*, Ausg. MAX HECKER, Weimar 1907. No. 134.

¹⁴²⁾ Vgl. Ouvr. du Lois. (Bildt 125): „L'invincible courage ne s'étonne de rien“.

¹⁴³⁾ Diesen Eindruck gewinnt man vor allem aus dem von BILDT herausgegebenen Briefwechsel Christinas mit dem Kardinal Azzolino aus d. J. 1666–68.



SCHRIFTENREIHE
»AUSBLICKE«

Unter diesem Sammeltitle erscheinen in zwangloser Folge Aufsätze hervorragender Schriftsteller, Ausschnitte aus dem Geistesleben der Gegenwart und ihrem Bemühen um Klarheit und Menschlichkeit.

Preis

Einzelband: SFr. 250, Hfl. 1.10

Doppelband: SFr. 350, Hfl. 150

Im Frühjahr 1939 erscheinen:

FRITZ HEINEMANN
ODYSSEUS
ODER DIE ZUKUNFT DER
PHILOSOPHIE
DOPPELBAND

—
ALDOUS HUXLEY
UNSER GLAUBE

—
R. M. LONSBACH
NIETZSCHE
UND DIE JUDEN
DOPPELBAND

—
ARTHUR SCHNITZLER
**ÜBER KRIEG UND
FRIEDEN**

—
ERICH VOEGELIN
**DIE POLITISCHEN
RELIGIONEN**

Im Herbst 1938 sind
erschienen:

THOMAS MANN
SCHOPENHAUER
DOPPELBAND

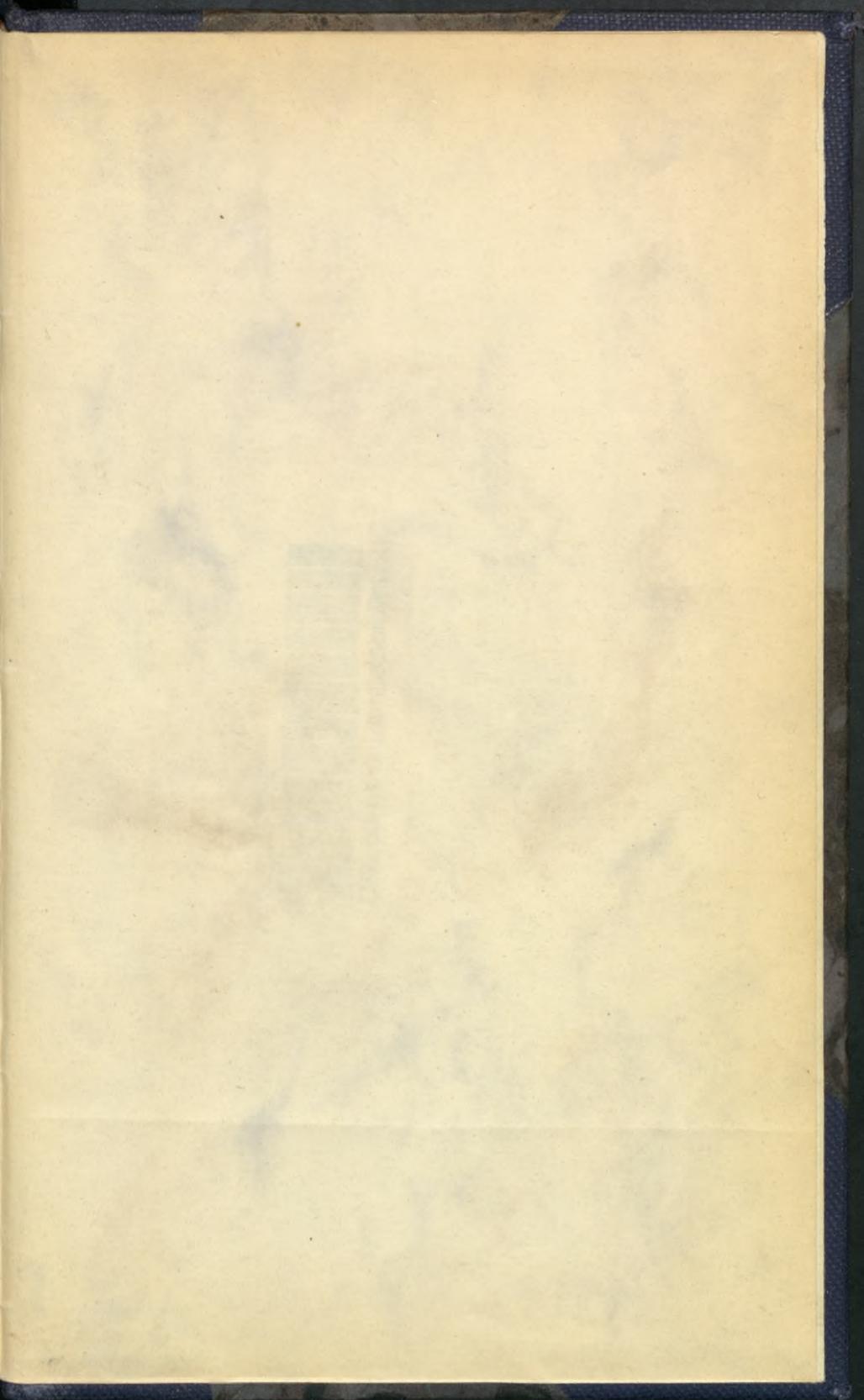
—
JOHANN HUIZINGA
**DER MENSCH UND
DIE KULTUR**

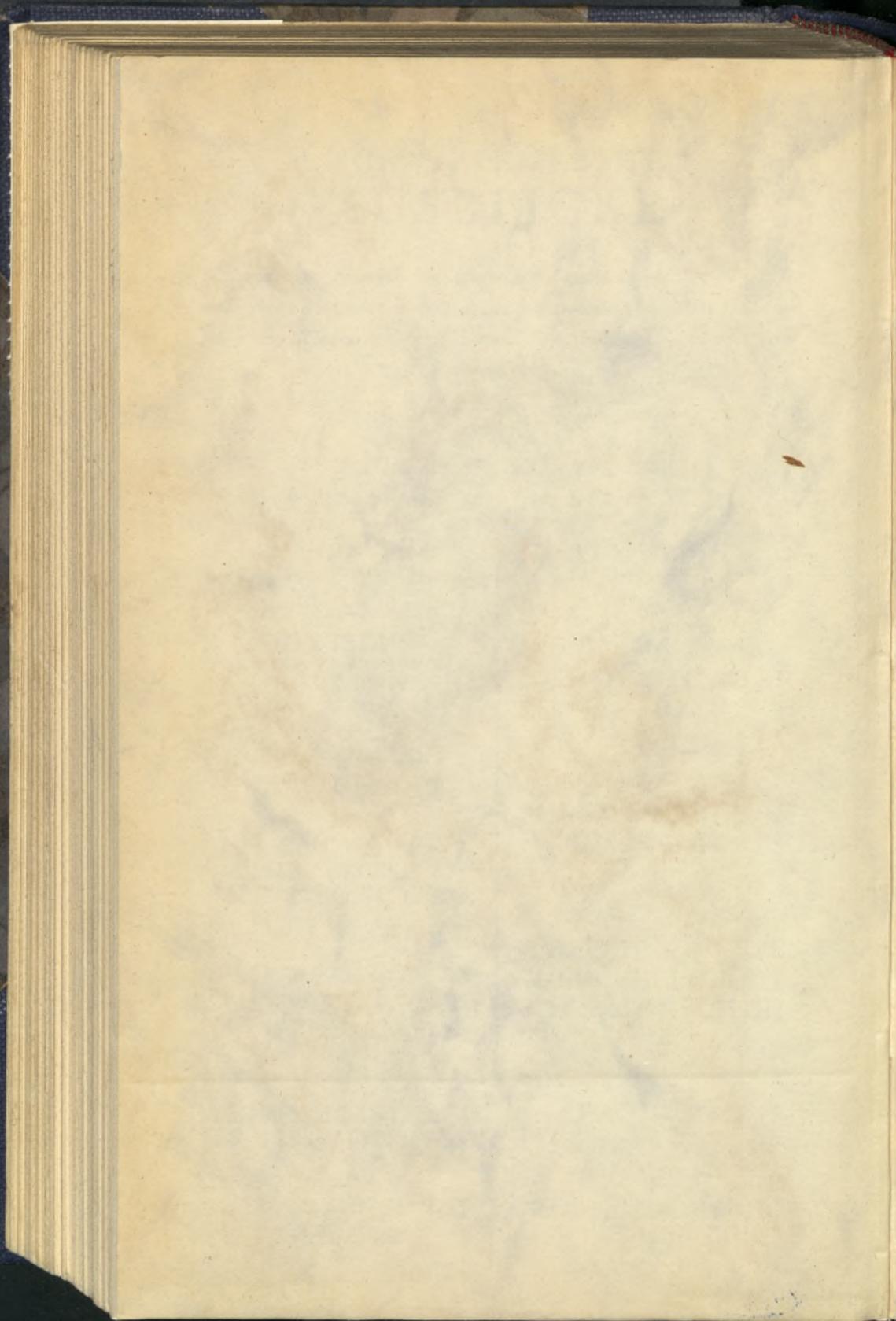
—
FRANZ WERFEL
**VON DER REINSTEN
GLÜCKSELIGKEIT
DES MENSCHEN**

—
CARL ZUCKMAYER
PRO DOMO
ESSAY — DOPPELBAND

BERMANN-FISCHER VERLAG/STOCKHOLM

65





6000173209



Göteborgs universitetsbibliotek

2.65



