

Die Neuzeit als Wurzel der Gegenwart. Unterschiedliche Bewertungen der Epoche bei Cassirer und Heidegger.

Matthias Flatscher

I. Hinführung zur Fragestellung

Der Titel dieses Beitrags mag zunächst befremdlich klingen. Mit der Nennung des Namenpaares „Ernst Cassirer und Martin Heidegger“ wird in erster Linie ihre öffentliche Auseinandersetzung in Davos von 1929 assoziiert. Diese Disputation wurde im nachhinein von der Philosophiegeschichtsschreibung als Kampf zwischen zwei völlig ungleichen Persönlichkeiten – da der antiquiert wirkende, großbürgerliche Professor aus der Metropole, dort der seine ländliche Herkunft nicht verbergende, dynamisch-unorthodoxe Denker aus dem Schwarzwald –, die zudem die damals vorherrschenden philosophischen Schulen repräsentierten, hochstilisiert.¹ Über das Biographisch-Anekdotische dieser philosophieinternen Debatte zwischen dem „Neukantianismus“ Cassirers und der „Phänomenologie“ bzw. dem „Existenzialismus“ Heideggers hinaus bekam dieses Treffen durch die politischen Ereignisse in der Folgezeit, die damit zusammenhängende Flucht des Juden und überzeugten Demokraten Cassirer aus Nazi-Deutschland und Heideggers hochschulpolitische Kollaboration mit den faschistischen Machthabern eine weitere Verschärfung, sodass abseits der Kantexegese weitere sachliche Berührungspunkte zwischen den beiden Denkern zumeist aus dem Blickfeld gerieten.

Inhaltliche Ungleichheiten und Gemeinsamkeiten zwischen Cassirer und Heidegger sollen im folgenden jedoch nicht hinsichtlich der divergierenden Kantlektüren herausgestrichen, sondern durch die unterschiedliche Bezugnahme auf ein anderes Themengebiet betrachtet werden. Sowohl Cassirer als auch Heidegger haben sich eingehend mit der frühen Neuzeit rund um René Descartes beschäftigt. So lässt sich Cassirers Auseinandersetzung mit dieser Epoche bzw. mit ihrem philosophischen Hauptvertreter ausgehend von seinen Büchern *Descartes. Lehre – Persönlichkeit – Wirkung* (1939, zit. als D) und *Individuum und Kosmos* (1927, zit. als IK) über das vierbändige Werk *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (1906) bis hin zu seinen philosophischen Anfängen – Cassirer promovierte 1899 bei Hermann Cohen mit der Arbeit *Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis* – zurückverfolgen. Daher kommt Rainer A. Bast zum naheliegenden Schluss: „Mit *Descartes* hat sich Cassirer sein ganzes akademisches Leben lang beschäftigt.“ (Bast 1995, XIV) Nicht ganz unähnlich verhält es sich bei Heidegger; auch er hat sich über Jahre intensiv mit dem cartesianischen Denken auseinandergesetzt. Bereits in seiner ersten Marburger Vorlesung *Einführung in die phänomenologische Forschung* vom Wintersemester 1923/24 ging er auf die Methodenproblematik der cartesianischen Philosophie ein,² worauf er Mitte der 30er und Anfang der 40er Jahre in mehreren Anläufen zurückkehren sollte.³

Aufgrund dieser extensiven Beschäftigung beider mit Descartes stellt sich zwangsläufig die Frage, warum sie sich gerade der Neuzeit so ausführlich gewidmet haben, was sie sich vom

¹ Einen guten Überblick über die inhaltlichen Abweichungen der Kantlektüre bieten Paetzold (1995, 86-105), Kaegi / Rudolph (2002) und Friedman (2004).

² GA 17, 195ff. (Heidegger wird im folgenden, wenn nicht anders angemerkt, nach der Gesamtausgabe (GA) zitiert); vgl. Vetter 2000.

³ Heidegger setzt sich im oben angeführten Zeitraum v.a. in folgenden Abhandlungen und Vorlesungen mit Descartes auseinander: *Die Grundfrage der Philosophie* (GA 36/37, bes. 28ff. [1933]), *Die Frage nach dem Ding* (GA 41, bes. 65ff. [1935/36]), *Die Zeit des Weltbildes* (GA 5, 75ff. [1938]) und *Der europäische Nihilismus* (N II, 127ff. [1940] Vgl. GA 48).

Rückgriff auf diesen Zeitraum für ihr eigenes Denken versprochen und wie sie sich jeweils einen Zugang zu den dort angelegten Problemfeldern und Themengebieten gebahnt haben. Ich hoffe zeigen zu können, inwiefern sich gerade durch die unterschiedlichen Herangehensweisen an diese Thematik weitreichende methodische Unterschiede zwischen Cassirer und Heidegger ablesen lassen. Dabei möchte ich mich bei Cassirer vornehmlich auf seine nach der *Philosophie der symbolischen Formen* (1923ff.) erschienenen Werke *Individuum und Kosmos* (1927) und *Descartes. Lehre – Persönlichkeit – Wirkung* (1939) stützen. Bei Heidegger sollen vorwiegend die beiden Vorlesungen *Die Frage nach dem Ding* (1935/36) und *Der europäische Nihilismus* (1940) aus der mittleren Periode seines Schaffens für die Descartes-Interpretation berücksichtigt werden. Denn erst in diesen späteren Werken treten auf eine paradigmatische Art und Weise die divergierenden Zugänge zu Tage.

Bevor die unterschiedlichen Sichtweisen auf die Neuzeit expliziert werden können, müssen die auffallend häufigen Bezugnahmen auf die Geschichte der Philosophie geklärt werden. Weder bei Cassirer noch bei Heidegger erschöpft sich dieser Rückgriff in einer rein deskriptiven Analyse von Vergangenen. In seiner *Philosophie der Aufklärung* (zit. als PhA) rechtfertigt Cassirer seine Zuwendung zu den diversen geschichtlichen Epochen: „Keine Behandlung der echten Philosophiegeschichte kann bloß-historisch gemeint und bloß-historisch orientiert sein. Denn der Rückgang auf die philosophische Vergangenheit will und muß stets zugleich ein Akt der eigenen philosophischen Selbstbesinnung und Selbstkritik sein.“ (PhA, XV) Cassirer distanziert sich folglich sehr deutlich von jeder Beschäftigung mit der Tradition, die keine Konsequenzen für das eigene, gegenwärtige Denken zieht. In der Auseinandersetzung mit der philosophischen Überlieferung muss sich eine Reflexion auf die eigene geschichtliche Situiertheit vollziehen, die nach Cassirer auch in eine Selbstkritik münden kann. Fernab von jedem gelehrigen Selbstzweck einer positivistischen Geschichtsschreibung erhalten diese Aussagen durch Cassirers eigenen zeithistorischen Kontext eine besondere Brisanz: so stehen die Epochen der Renaissance, Neuzeit und Aufklärung unter dem Leitgedanken der Individualität und Freiheit, Rationalität und Wissenschaftlichkeit und damit im krassen Gegensatz zum Ungeist des Nationalsozialismus. Mit deutlichem Rückbezug auf die damals momentane Lage hält Cassirer fest: „Das Jahrhundert, das in Vernunft und Wissenschaft ‚des Menschen allerhöchste Kraft‘ gesehen und verehrt hat, kann und darf auch für uns nicht schlechthin vergangen und verloren sein [...].“ (PhA, XVI) Unmittelbar daran anschließend verleiht er der Hoffnung Ausdruck, dass sich aus der intensiven Beschäftigung mit diesen Epochen auch wegweisende Alternativen für das gegenwärtige und zukünftige Denken ergeben können: „[W]ir müssen einen Weg finden, es [das Jahrhundert der Aufklärung, M. F.] nicht nur in seiner eigenen Gestalt zu sehen, sondern auch die ursprünglichen Kräfte wieder frei zu machen, die diese Gestalt hervorgebracht und gebildet haben.“ (PhA, XVI)

Ebenso geht es Heidegger bei seiner Auseinandersetzung mit der Tradition nicht um eine Rekonstruktion klassischer Texte oder um eine gelehrige Kritik an überkommenen Auffassungen. Eine so geartete Auflistung und Analyse von Fakten ohne Auswirkungen für das gegenwärtige Denken nennt er einen rein *historischen* Zugang, den er grundlegend von einer *geschichtlichen* Besinnung unterscheidet, die auf unser jetziges Denken rückwirkt und für ein kommendes leitend werden soll (vgl. GA 45, 33-41). Eine geschichtliche Auseinandersetzung mit der Tradition erschöpft sich auch für Heidegger nicht in einem bloßen Selbstzweck, sondern vermag in erster Linie unser gegenwärtiges Philosophieren in Frage zu stellen, da sie auf die geschichtliche Herkunft derzeitiger Vorstellungen hinweist und uns die Augen dafür öffnet, „was *heute* eigentlich geschieht“ (GA 34, 10). In der bewusst gesuchten Konfrontation mit den klassischen Positionen ist es Heidegger folglich nicht darum zu tun, die denkerischen Einsichten der Tradition als historischen Ballast zu verwerfen, sondern er möchte im Gegenzug auf unausgesprochene Vorannahmen hinweisen, um von dort aus auf Einschränkungen und Unterlassungen der tradierten Fragestellungen und deren

Fortentwicklungen bis in das 20. Jahrhundert aufmerksam machen. Die Auseinandersetzungen werden zwar weitgehend auf historischem Boden geführt, aber dies geschieht stets in Hinblick auf Engführungen in gegenwärtigen Denkgewohnheiten. Diese intensive Beschäftigung mit überkommenen philosophischen Einsichten, die nach Heidegger maßgeblich, wenn auch oft implizit, unser eigenes Denken bestimmt, erfordert den Mut, „die Wahrheit der eigenen Voraussetzungen und den Raum der eigenen Ziele zum Fragwürdigsten zu machen.“ (GA 5, 75). Ein Denken, das seine eigenen Voraussetzungen prinzipiell in Frage zu stellen gedenkt, evoziert zwangsläufig einen Bruch mit der Tradition. Aus ihr möchte sich Heidegger zwar Alternativen für Kommendes vorgeben lassen, aber nicht in der Weise, dass er auf überlieferte Werte zurückgreift, wie es Cassirer nahe legt, sondern aus den Fehlentwicklungen lernt und sich bewusst davon abzusetzen gedenkt.

Paradigmatisch soll diese Art einer radikalen Hinterfragung unserer Denkgewohnheiten anhand einer Gegenüberstellung mit der Position Descartes aufgezeigt werden, der sowohl für Cassirer als auch für Heidegger mit der Grundlegung eines sich selbst gewissen Subjekts oder auch mit seinem Verständnis des Mathematischen und der daraus resultierenden modernen Naturwissenschaft das gegenwärtige Wirklichkeitsverständnis maßgeblich geprägt hat.

II. Cassirers ideen- und problemgeschichtlicher Zugang zu Descartes

Im Unterschied zu herkömmlichen philosophiehistorischen Zugängen, die sich der Exegese einzelner Denker zuwenden und deren Philosophie isoliert behandeln, plädiert Cassirer für eine *ideen- und problemgeschichtliche* Betrachtungsweise. In Abgrenzung zu einer positivistischen oder rein an Einzelpersonen orientierten Geschichtsschreibung formuliert er seine eigene Methodik: „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 gewinnt universelle und typische Bedeutung.“ (D, 183f.) In Bezug auf Descartes beinhaltet diese Herangehensweise – bei all den genuin eigenständigen Errungenschaften, die Cassirer natürlich Descartes zugesteht – eine breite Kontextualisierung dieses Denkens; nicht das Einzelschicksal des Philosophen steht dabei im Focus seiner Aufmerksamkeit, sondern die mannigfachen Bezüge, die das cartesianische Denken mitbestimmen und so in gewisser Weise auch ermöglicht haben. „Aber der Wert und die Bedeutung dieser Revolution [Descartes’ Prinzip des Cogito, M. F.] wird nicht geschmälert, wenn man das Werden und das stetige Anwachsen der intellektuellen und der allgemein-geistigen Kräfte verfolgt, aus denen sie zuletzt hervorbricht.“ (IK, 130) Bei einer ideengeschichtlichen Annäherung an Descartes muss dabei sowohl die geschichtliche Genese der Gedanken als auch der gesamte geistige Kontext berücksichtigt werden. Neben einem diachronen Längsschnitt durch die Geistesgeschichte versucht Cassirer somit in einem synchronen Querschnitt allen maßgeblichen ideengeschichtlichen Errungenschaften dieser Periode Rechnung zu tragen. Bevor nun mit Cassirer der Hintergrund der geistigen Kultur des 17. Jahrhunderts näher erläutert wird (Abschnitt c), soll zuerst die problemgeschichtliche Entwicklung des cartesianischen Denkens entfaltet werden (Abschnitt a und b).⁴

⁴ Dieser Aufweis einer problemgeschichtlichen Entwicklung darf aber nicht als linearer Fortschritt missverstanden werden; gegen diese Art einer teleologischen Geschichtsphilosophie verwehrt sich Cassirer deutlich: „Diese Stetigkeit ist freilich nicht so zu verstehen, daß hier die zeitliche Abfolge der Gedanken zugleich ihre *systematische* Abfolge repräsentiert und wiedergibt. Nirgends handelt es sich um einen kontinuierlichen zeitlichen ‚Fortschritt‘, der in gerader Linie zu einem bestimmten Ziel führt. Altes und Neues geht nicht nur auf lange Zeitstrecken nebeneinander her, sondern beides fließt ständig ineinander über. Von einer ‚Entwicklung‘ kann daher hier nur in dem Sinne gesprochen werden, daß sich die einzelnen Gedankenmotive, in eben diesem fluktuirenden Hin und Her, allmählich immer schärfer gegen einander absondern, daß sie in bestimmten, *typischen* Gestaltungen heraustreten.“ (IK, 108)

a) Der Ausgangspunkt der Neuzeit bei Nikolaus von Kues

Das genuin „Neue“ der Neuzeit wird zumeist an zwei Grundbegriffen festzumachen versucht: zum einen zeichnet sich das menschliche Selbstverständnis dadurch aus, dass sich der Mensch fortan als ein sich selbst gewisses und souveränes Subjekt versteht; damit einhergehend hält zum anderen das mathematisch-naturwissenschaftliche Wissen Einzug, das eine objektive und allgemein gültige Erkenntnis von der Gegenstandswelt garantiert. Den Ausgangspunkt dieser Entwicklung sieht Cassirer bei Nikolaus von Kues: „An dieser neu erwachenden objektiven Betrachtung, wie an dieser Vertiefung der Subjektivität hat Cusanus seinen vollen Anteil.“ (IK, 37) Dieser Rückgriff auf Cusanus mag zunächst befremdlich erscheinen, da man ihn gemeinhin der mittelalterlichen Mystik zurechnet, doch für Cassirer zeigt sich in dieser Schwellengestalt nicht nur die Unhaltbarkeit von strikten Epocheneinteilungen,⁵ sondern Cusanus erweist sich auch als exemplarisch-typische Persönlichkeit, bei der sich scholastische und mystische Denkbewegungen des Mittelalters ebenso überkreuzen wie humanistische Inhalte und das Gedankengut der Renaissance.

Den Ausgangspunkt der Problemlage bildet der Gegensatz zwischen Absolutem und Kontingentem, zwischen Gott und der Welt. Cusanus antwortet dabei auf die unterschiedlichen und für ihn unbefriedigenden Ausformungen dieser Thematik in der Tradition: so vertritt die mittelalterliche Platonrezeption eine strikte und unüberwindbare Trennung zwischen Sinnlichem und Intellegiblem, während die Aristoteles verpflichteten Interpreten auf die Einheit der Welt beharren und somit den Bereich einer reinen, unerreichbaren Transzendenz negieren. Im Gegensatz dazu versucht laut Cassirer der Neoplatonismus beide Tendenzen dahingehend zu vereinigen, dass er eine stufenweise Emanation des absoluten Über-Seienden zum Nicht-Seienden annimmt. Für Cusanus waren diese drei Lösungsansätze jedoch nicht zureichend. Er konnte weder der platonischen Abwertung des Endlichen, noch der aristotelischen Zurückweisung des schlechthin Absoluten noch der vom Platonismus forcierten schrittweisen Annäherung an das Unendliche aus dem Bereich des Endlichen zustimmen. Der Gegensatz zwischen Gott und Welt muss für ihn aufrecht erhalten bleiben, aber nicht so, dass es zwischen der festzuhaltenden Inhomogenität überhaupt keine Vermittlung mehr gibt. Welche Form der Koinzidenz der Gegensätze ist dabei für Cusanus denkbar? Für ihn muss die Vermittlung der absoluten Alterität zwischen Endlichem und Unendlichem von der Bedingung des menschlichen Wissens her verstanden werden; dadurch wird die Frage nach der Erkenntnis Gottes mit der Frage nach der Bedingung der Möglichkeit des *menschlichen* Wissens um dieses Absolute zusammengebracht. „Vom Gegensatz zwischen dem Sein des Absoluten und des Empirisch-Bedingten, des Unendlichen und des Endlichen wird auch hier ausgegangen. Aber dieser Gegensatz wird nun nicht mehr schlechthin dogmatisch gesetzt, sondern er soll in seiner letzten Tiefe erfasst, er soll aus den Bedingungen der menschlichen Erkenntnis begriffen werden. Diese Stellung zum *Erkenntnisproblem* charakterisiert Cusanus als den ersten modernen Denker. Sein erster Schritt besteht darin, dass er nicht sowohl nach Gott, als nach der Möglichkeit des Wissens von Gott fragt.“ (IK, 10) Die Vermittlung der Gegensätze ereignet sich in einer *visio intellectualis*, die Cassirer als „Selbstbewegung des [menschlichen, M. F.] Geistes“ (IK, 15) versteht.

Für Cassirer geht die Rehabilitierung des Endlichen bei Cusanus und letztlich der Individualität aber noch weiter. Nachdem jede graduelle Abstufung im Bereich des Weltlichen abgelehnt wird, gibt es keinen ausgezeichneten Ort und kein irdisches Zentrum

⁵ „Was zu fordern ist, ist die Allgemeinheit eines systematischen Gesichtspunktes und einer systematischen Orientierung, die jedoch mit jener Allgemeinheit bloß empirischer Gattungsbegriffe, wie sie zur Periodisierung der Geschichte und zur bequemen Abgrenzung ihrer einzelnen Epochen gebraucht werden, in keiner Weise zusammenfällt.“ (IK, 5f.)

mehr, denn alle Punkte sind gleich weit oder nah vom göttlichen Zentrum entfernt.⁶ Ein hierarchischer Aufbau des Kosmos, wie er noch in den Vorstellungen des Mittelalters zu finden war, weicht bei Cusanus der Idee einer durchgängigen Homogenität. Analog zum Wissen von der endlichen Welt gibt es bei ihm auch keine Privilegierung des Wissens um das Absolute; die hier zum Vorschein kommende Individualität des geistigen Seins bildet keine Grenze zum göttlichen Absoluten, sondern eröffnet allererst einen Zugang zu Gott und ermöglicht so eine Teilhabe am Göttlichen: „Jedes geistige Sein ist in sich zentriert: aber gerade in dieser Zentrierung, in dieser seiner unaufheblichen Individualität hat es seinen Anteil am Göttlichen. Die Individualität bildet keine bloße *Schranke*, sondern sie stellt einen eigentümlichen Wert dar, der nicht nivelliert und nicht ausgelöscht werden darf, weil nur *durch* ihn das Eine, das ‚jenseits des Seins‘ ist, für uns erfaßbar wird.“ (IK, 30)

Dadurch wird nicht nur jede platonistische Abwertung des Irdischen zurückgewiesen, sondern der Eigenwert des Individuums, der für Cassirer ja den Grundbegriff der Neuzeit ausmacht, nachhaltig herausgestrichen: „[D]as Individuum bildet, religiös gesehen, keinen Gegensatz zum Allgemeinen, sondern vielmehr erst dessen wahrhafte Erfüllung.“ (IK, 32) Das Absolute ist nicht an sich, sondern nur durch den individuellen Zugang offenbar. Es ist folglich von einer wechselseitigen Durchdringung von Allgemeinem und Besonderem auszugehen,⁷ wobei „das göttliche Sein nicht anders als in den unendlich-mannigfaltigen individuellen Blickpunkten erfaßt und gesehen werden kann.“ (IK, 38) Aber keiner dieser einzelnen Zugänge oder Blickpunkte kann einen Vorrang vor den anderen beanspruchen.

In Cusanus sieht Cassirer folglich den Ausgangspunkt für mehrere für die Folgezeit entscheidende Entwicklungsstränge: entgegen jeder mittelalterlichen Weltflucht ereignet sich eine fundamentale Aufwertung des Empirischen, sodass die Renaissance als „Kultur‘ des Sinnlichen“ (IK, 140) etikettiert werden kann. Grund dafür ist, dass dem konkreten Individuum eine neue Funktion zugestanden wird. In und durch es wird Göttliches erst offenbar. Mit der Gleichberechtigung aller Zugänge zu diesem Göttlichen einhergehend hebt Cassirer den bei Cusanus aufkommenden Toleranzgedanken deutlich hervor: jedem Individuum und jeder Form von Religiosität wird ihr Eigenrecht zugestanden, da „es nur *eine* Religion in der Mannigfaltigkeit der Riten gibt“ (Cusanus, *De pace fidei*, Cap I, fol. 862f.; zit. n. IK, 30). Cassirer folgert daraus: „alle Einrichtungen und Gebräuche sind nur sinnliche Zeichen für die Wahrheit des Glaubens, und nur diese Zeichen, nicht das Bezeichnete, unterliegt dem Wechsel der Veränderung.“ (IK, 32)⁸

Die Ausprägung der eigenständigen Individualität des Menschen, bei dem als Mikrokosmos auch die Linien des Makrokosmos gebündelt werden, impliziert, dass fortan ein „*konkretes* Subjekt als Mittelpunkt und Ausgangspunkt aller wahrhaft schöpferischen Tätigkeit“ (IK, 43) gesehen wird. Diese gottähnliche, aber nicht gottgleiche, schöpferische Funktion des Subjekts – Cassirer legt hierbei den Akzent auf den akthaften Vollzug (vgl. IK, 72) – betont mit aller Vehemenz die Freiheit und Autonomie des Individuums. Für Cassirer fungiert der neuzeitliche Mensch als wertsetzende Instanz, die systematisch allem weltlichen Seienden das jeweilige Maß, nicht zuletzt durch die Einführung der mathematischen Methode (vgl. IK, 15

⁶ Cassirer betont, „daß es in der Ordnung des Kosmos kein absolutes Oben oder Unten gibt, daß kein Körper dem göttlichen Urquell des Seins ferner oder näher steht, sondern daß jeder ‚unmittelbar zu Gott‘ ist“ (IK, 29)

⁷ „Jeder vermag sich nur in Gott, aber Gott nur in sich zu sehen.“ (IK, 33)

⁸ In diesem Toleranzverdikt wird Cassirers Gegenwartsbezug, der den Anfängen jedes religiösen oder rassistischen Fundamentalismus wehren sollte, förmlich greifbar. Es geht in dieser Ausprägung des Christentums nicht um die Ausgrenzung oder Eliminierung von Andersgläubigen, sondern um die Tolerierung *jeder* Gottesbeziehung, die nicht mit einer Indifferenz, sondern mit einer wahrhaften Akzeptanz gleichzusetzen ist: „Das echte Christentum verlangt nicht, daß die Gegner des Glaubens vertilgt, sondern daß sie durch die Vernunft überzeugt, durch Unterricht bekehrt oder aber ruhig geduldet werden. Denn die göttliche Vorsehung läßt es nicht zu, daß es zu irgendeiner Zeit irgendein Gebiet der Erde gibt, dem jede Form der Gottesverehrung fremd ist.“ (IK, 76)

und 56ff.), vorgibt.⁹ Mit der zunehmenden Eigenständigkeit des Subjekts ist auch ein säkularer Emanzipationsprozess eingeläutet, der bei Cassirer herausgearbeitet und letztlich affirmiert wird. Bei Heidegger wird diese Form des Anthropomorphismus als Kehrseite der Medaille interpretiert und einer scharfen Kritik unterzogen, da er hierin den Ausgangspunkt für zukünftige Herrschaftsverhältnisse über alles Objekthafte festzumachen sucht.

b) Differente Ausprägungen des Kues'schen Gedankenguts bei Leonardo und Galilei

Obwohl Cassirer beinahe allen, mitunter voneinander sehr divergierenden Ausprägungen des von Nikolaus von Kues entwickelten Grundgedankens in der Renaissance nachzugehen sucht – von Ficino über Pico della Mirandola bis hin zu Valla, von einer sensualistischen Naturlehre über Begründungsversuche einer empirischen Magie bis hin zum mathematischen Idealismus –, sollen hier exemplarisch nur die Ausformungen des spekulativ-philosophischen Ansatzes in der technisch-mathematischen Variante bei Galilei und in der künstlerischen Interpretation bei Leonardo da Vinci zu Wort kommen. Die hier vorgenommene kurze Andeutung einer breiten Palette von verschiedensten Tendenzen ist gerade in Abgrenzung zur Auslegung von Heidegger, der in die Philosophie der Neuzeit eine sukzessive Ausweitung der subjektiven Machtssphäre hineinliest, nicht unerheblich. Von hier aus ergibt sich die unterschiedliche Bewertung der Epoche und des cartesianischen Ansatzes.

Dass die Etablierung der mathematischen Methode als universales Erkenntnismittel, die sich gegen die im Mittelalter vorherrschende aristotelische Logik durchsetzte, zu einer neuen Form des Begreifens der Natur in Form einer unbezweifelbaren Gewissheit führte, wird von Cassirer (IK, 56ff.) als ein Grundmerkmal des neuzeitlichen Denkens herausgestrichen. Diese Reduktion der Wirklichkeitsauffassung auf quantifizierbare Größen – wie sie beispielsweise Galilei verfolgte¹⁰ – konstatiert Cassirer in erster Linie und kritisiert sie nicht, wie es u. a. Husserl¹¹ und Heidegger getan haben. Die Methode des Mathematischen legt bei Galilei die Kriterien für zukünftige Naturerfahrung fest. Entscheidend ist hierbei, dass die Natur nicht bloß mathematisch interpretiert wird (und somit auch noch in einer anderen Weise gesehen werden könnte), sondern in ihr walten ausschließlich mathematische Gesetzmäßigkeiten, da sie durch und durch nach diesen Prinzipien strukturiert ist. Die Natur *ist* mathematisch.

Die Ausprägung der mathematischen Zugangsart bedeutet für ihn noch nicht einen vollkommenen Bruch mit der Gotteserkenntnis, sondern in ihr manifestiert sich die Einheit zwischen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit und der Schöpfung Gottes.¹² Doch stellt

⁹ „Und wenn der Mensch sein *Sein* völlig von Gott zu Lehen trägt, so gibt es nichtsdestoweniger *eine* Sphäre, in der er als freier Schöpfer wirkt, in der er autonom schaltet. Diese Sphäre ist die des *Wertes*. Ohne die menschliche Natur gäbe es nichts wie einen Wert, gäbe es kein Prinzip der Schätzung der Dinge nach ihrer größeren oder geringeren Vollkommenheit. [...] Gott ist freilich der Münzmeister, der die Münze schlägt; aber der menschliche Geist erst bestimmt, wie viel sie gilt.“ (IK, 46)

¹⁰ Der Glaube an eine restlos systematische Erkenntnis der Natur mittels der mathematisch-naturwissenschaftlichen Methode tut sich v. a. in dem berühmten Zitat Galileis kund: „Die Philosophie steht in jenem großen Buch geschrieben, das uns ständig offen vor Augen liegt (ich spreche vom Universum). Aber dieses Buch ist nicht zu verstehen, ehe man nicht gelernt hat, die Sprache zu verstehen, und die Buchstaben kennt, in denen es geschrieben ist. Es ist in der Sprache der Mathematik geschrieben, und die Buchstaben sind Dreiecke, Kreise und andere geometrische Figuren. Ohne diese Mittel ist es dem Menschen unmöglich, ein einziges Wort davon zu verstehen; ohne sie ist es ein vergebliches Umherirren in einem dunklen Labyrinth.“ (Galilei 1980, 631f.)

¹¹ Besonders in der *Krisis* problematisiert Husserl das Ineinandergehen eines idealen mathematischen Vorentwurfs und seiner Anwendung auf die Wirklichkeit, da die Fülle von Erfahrungsmöglichkeiten auf ein bestimmtes Methodenideal reduziert und so ihrer Eigenständigkeit beraubt werden, indem sich „die ganze konkrete Welt [...] sich als mathematisierbar-objektive erweisen“ muss (Husserl 1954, 37)

¹² „Denn hier sage ich, daß der menschliche Geist einiges so vollkommen versteht, und von ihm eine so absolute Gewißheit besitzt wie die Natur selbst: und von dieser Art sind die reinen mathematischen Wissenschaften. Zwar erkennt der göttliche Intellekt die mathematischen Wahrheit in unendlich größerer Fülle als der unsere (denn er weiß sie alle); aber von den wenigen, die der menschliche Intellekt erfaßt, glaube ich, daß ihre Erkenntnis an objektiver Gewißheit der göttlichen gleichkommt, da der Mensch dazu gelangt, ihre *Notwendigkeit* einzusehen,

Cassirer einen entscheidenden Paradigmenwechsel in dieser Zeitspanne fest. Bildete bis dahin die Gegenüberstellung von Natur und Geist aufgrund einer *substantiell-dinglichen* Auffassung einen festen Gegensatz, so wird fortan dieser Dualismus als *funktionales* Verhältnis interpretiert. „Der ‚Gegenstand‘ ist jetzt etwas anderes als der bloße Gegensatz und gleichsam der Gegenwurf zum Ich – er ist das, worauf alle produktiven, alle eigentlich-bildenden Kräfte des Ich gerichtet sind und worin sie erst ihre eigentliche konkrete Bewährung finden. In der Notwendigkeit des Gegenstands erkennt das Ich sich selbst, erkennt es die Kraft und Richtung seiner Spontaneität.“ (IK, 151) Alles nicht-subjekthafte Seiende existiert nun nicht als eigene, externe Entität, sondern weist in einer fundamentalen Weise einen Bezug zum Subjekt auf. Kraft der schöpferischen Funktion des Ichs *ist* das Objekt erst. Das Naturhafte gilt fortan nicht mehr als das Dämonisch-Ominöse, hat aber auch jeden Eigengehalt verloren. Es besteht nur mehr in Hinblick auf ein Verhältnis zum Ich. Paradigmatisch lässt sich dieses neue Verhältnis zur Natur für Cassirer auch in Petrarca's Landschaftsgedichten ablesen. Die Natur bildet hierin lediglich den Spiegel für eine subjektive Selbstreflexion, ohne einen selbständigen Wert beigemessen zu bekommen. Umgekehrt bedeutet das allerdings auch für den Ich-Pol, dass sich die Subjektivität der Menschen in deren Selbständigkeit und schöpferischen Funktion im neuen Umgang mit der Natur bewähren muss: „Hier stellt sich eine neue Synthese innerhalb der Welt des Geistes und mit ihr zugleich eine neue Korrelation von ‚Subjekt‘ und ‚Objekt‘ her: die Reflexion auf die Freiheit des Menschen, auf seine ursprüngliche Schöpferkraft, verlangt den Begriff der immanenten ‚Notwendigkeit‘ des Naturgegenstandes und als ihre Ergänzung und als ihre Bestätigung.“ (IK, 161) Die Korrelation zwischen Subjekt und Objekt fand aber auch in der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise ihren Niederschlag. So interpretiert Cassirer den Wechsel von der Kreisform zur Ellipse in den astronomischen Modellen Keplers als grundlegende Wende der wissenschaftlichen und philosophischen Denkweise. Die idealtypische und statische Einheit der Gestalt (Kreis) wurde zugunsten der dynamischen und hypothetischen Einheit von Gesetzen (Ellipse) verlassen.¹³ In diesem nicht mehr an die Anschauung gebundenen Begriff des (Natur-) Gesetzes, das streng und allgemein sein muss, wird der Grundstein für eine neue physikalische Theoriebildung gelegt, die den subjektrelativen Konstruktionscharakter der Wirklichkeit hervorhebt. Cassirer zieht aus dieser inneren Notwendigkeit des Zusammenstandes von Subjekt und Objekt keine grundlegenden Konsequenzen, wie es Heidegger tun wird.

Cassirer zeigt im Gegensatz dazu auf, wie sich das Mathematische in einer anderen Weise in anderen Wissensgebieten durchgesetzt, dort aber nicht ausschließlich eine strikte naturwissenschaftliche Ausprägung erhalten hat. Er versteht es trefflich, entgegen jeder Einengung dieser Epoche auch andere Stimmen vernehmbar zu machen und die Renaissance als einen polyphonen und dadurch überaus kreativen Zeitabschnitt zu charakterisieren. Selbst in der Kunst schaffte das mathematische Methodenideal einen Durchbruch. Laut Leonardo durfte keine Herangehensweise, auch nicht die künstlerische, Wissenschaftlichkeit und damit einen Erkenntniswert beanspruchen, wenn sie sich nicht der mathematischen Beweiskraft verpflichtete (vgl. IK, 162). Dies bedeutete aber nicht eine Einschränkung der Kunst. Leonardo kennt die in der Moderne selbstverständlich gewordene Subjektivierung der ästhetischen Grundbegriffe nicht; für ihn existiert die Trennung zwischen objektiv-wissenschaftlicher Naturerkenntnis und einer bloß subjektiv-künstlerischen Fiktion nicht. Kunst bezieht hier durchaus einen eigenen Erkenntniswert: „[D]ie Kunst [...] bleibt ihm ein echtes und unentbehrliches Organ der Wirklichkeitsauffassung selbst. Ihr immanenter

über welche hinaus es keinen höheren Grad von Sicherheit geben kann.“ (Galilei, Galileo: *Dialogo sopra i due massimi sistemi del Mondo*. Vol. 1. Ed. naz. VII, 129; zit. n. IK 171f.)

¹³ „Zuerst entwerfen wir uns in Hypothesen ein Bild von der Natur der Dinge; dann führen wir, auf diesen Hypothesen gestützt, eine Rechnung durch und zeigen die aus ihr sich ergebenden Bewegungen auf; und diese Folgerungen des Kalküls werden sodann wieder mit den beobachtbaren Tatsachen zusammengehalten und an ihnen geprüft.“ (Kepler, *Apologia Tychoonis*, 244, zit. n. ECW 17, 391)

Wahrheitswert steht dem der Wissenschaft nicht nach.“ (IK, 166) Worin liegt aber dieser genuin eigene Wahrheitsanspruch der Kunst? Im Gegensatz zur Naturwissenschaft verweilt sie nicht in abstrakten Gesetzmäßigkeiten, sondern die künstlerische Vision vermag die Wahrheit – sei es die freie, schöpferische Kraft des Menschen in seinen Gestaltungsmöglichkeiten, sei es die inhaltliche Fülle des Wahrnehmbaren – anschaulich zu Tage treten zu lassen. Die Mathematik in der Renaissance hat folglich nicht bloß die Funktion, die Natur berechenbar zu machen und ihre Gesetzmäßigkeiten zu eruieren, sondern in ihr steckt auch ein eminent kreatives Potenzial, das weit über eine deskriptive Rolle hinausgeht. Diese schöpferische und erfinderische Seite des Mathematischen wird in der Kunst offenkundig. Über weite Strecken gehen somit Kunsttheorie und Wissenschaftsauffassung Hand in Hand und stehen sich nicht komplementär gegenüber. Das eine muss das andere nicht ausschließen, wie es der Siegeszug der modernen Naturwissenschaft seit dem 17. Jahrhundert und die ausschließlich am naturwissenschaftlichen Erkenntnisideal orientierte Wirklichkeitsauffassung suggerieren möchten. Diese Alternative sieht Cassirer bei Leonardo (ähnlich wie bei Goethe) angelegt.

c) Cassirers Herangehensweise an Descartes

Cassirers *Descartes-Buch* setzt sich aus mehreren Einzeluntersuchungen zusammen, in denen sich grundsätzlich zwei verschiedene Tendenzen ausmachen lassen. Zum einen verfolgt Cassirer sein Projekt der Ideengeschichte verstärkt in einer *synchronen* Betrachtungsweise, indem er den geistesgeschichtlichen Kontext des 17. Jahrhunderts sowohl hinsichtlich philosophischer, religiöser, politischer und ethischer Ideenwelten als auch hinsichtlich künstlerischer Aspekte – insbesondere die Wechselwirkung zwischen Descartes' Philosophie und Corneilles heroischem Ideal – ins Auge zu fassen versucht.¹⁴ Zum anderen widmet er sich werkimmanenten, methodologischen Fragestellungen des cartesianischen Denkens. Beide Annäherungsweisen, die für Cassirer nicht zu trennen sind, sollen hier kurz skizziert werden. In seiner Konzeption einer Ideengeschichte ist es für Cassirer nicht nur ausschlaggebend, die geistigen Gläubiger Descartes' zu eruieren, sondern ebenso aufzuzeigen, in welchem allgemeinen geistigen Klima sich dieses Denken befunden hat. Besonders eindringlich schildert Cassirer das geistesgeschichtliche Umfeld Descartes' am schwedischen Königshof. In seinem umfangreichsten Artikel der Aufsatzsammlung über Descartes geht er dem vielschichtigen Lehrer- Schüler-Verhältnis zu Königin Christina nach und beschäftigt sich mit den letzten Lebensjahren des Philosophen, dem es zu dieser Zeit um die didaktische Vermittlung und die praktische Umsetzung seiner Einsichten ging (vgl. D, 177-278). In der Figur Descartes' sieht Cassirer geradezu eine idealtypische Bündelung der Auseinandersetzung zwischen einer neuen Betrachtungsweise, die um eine grundlegende Fundierung aller Wissensbereiche mittels der Vernunft rang, und überkommenen Denkgewohnheiten, die sich gegen die Auswirkungen des Rationalismus noch zu Wehr setzen wollten. Cassirer ist es nicht darum zu tun, ausschließlich die unmittelbaren Wirkungen dieses Denkens zu berücksichtigen, sondern die wesentlichen von Descartes ausgehenden Impulse festzuhalten.¹⁵ Dabei entwirft Cassirer ein detailliertes Gesamtbild einer Epoche, in dessen Brennpunkt Descartes' Denken steht. Den materialreichen Studien kann hier nicht im Detail nachgegangen werden, es soll aber der cassirerische Interpretationsgestus herausgearbeitet werden.

¹⁴ „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.“ (D, 251) Dabei vernachlässigt es Cassirer jedoch, ökonomische und soziale Implikationen in seine Überlegungen miteinzubeziehen.

¹⁵ „[W]ir dürfen nicht erwarten, daß Descartes sich selbst all die Folgerungen zog, die implizit in den Prämissen des Systems beschlossen lagen.“ (D, 236)

Das grundsätzlich Neue am cartesianischen Denken bildete laut Cassirer weniger der Inhalt bestimmter Sätze, sondern die „Art ihrer Begründung“ (D, 237), die nicht nur im theoretischen Bereich ihre Wirkung zeigt. Insbesondere Fragen nach der praktischen Umsetzung der rationalistischen Grundlegung in Religion und Ethik wird dabei nachgegangen und kraft des cartesianischen Denkens in der Folgezeit unter anderen Vorzeichen betrachtet. Ausschlaggebend für eine adäquate Beantwortung von moralischen oder theologischen Fragestellungen waren nicht mehr der Rückgriff auf traditionelle Lösungsversuche, wie sie von der Scholastik oder dem Stoizismus verfolgt wurden, sondern die Rückführung aller Problemstellungen auf Vernunftgründe. Erst hierin erblickt Descartes ein allgemeingültige Fundament, das eine wahrhafte Erkenntnis garantieren kann.

So kann ausgehend von den Grundeinsichten Descartes' die natürliche Religion oder der universelle Theismus, eine Position die der damals populäre Herbert von Cherbury vertreten hat, einer grundlegenden Kritik unterzogen werden, da hierbei nicht streng zwischen Glauben und Wissen geschieden wird. Nur das, was rational erkennbar ist, lässt sich laut Descartes begründen; für ihn gehören zu diesem Wissen der Beweis der Existenz Gottes und die vernunftmäßigen Einsichten in die ihm zugeschriebenen Attribute. Was im Gegensatz dazu über diesen Bereich hinausgeht, etwa eine mystische Gottesschau, ist der menschlichen Vernunft nicht zugänglich. Über diesen der Rationalität verschlossenen Bereich können auch keine wissenschaftlichen Aussagen getätigt werden. Ebenso wirksam war das cartesianische Methodenideal in weiteren Fragen der Religion, die im geschichtlichen Umfeld des Dreißigjährigen Krieges nicht nur eine theoretische, sondern stets auch eminent praktische Dringlichkeit aufwies. Durch Descartes' Aufweis der Vollkommenheit Gottes – da ein betrügerischer Gott diese nicht beanspruchen könnte und somit begrenzt wäre – erhält der ontologische Gottesbeweis auch in Fragen Erkenntniskritik eine neue Relevanz. Ein vollkommener Gott handelt für Descartes nach rationalen Prinzipien und garantiert auch dem Menschen eine Einsicht in die Vernunftgründe: dem „Licht der Vernunft“ [...] mißtrauen, hieße Gott selbst zu mißtrauen. (D, 203) Davon ausgehend lassen sich von Descartes' Lehre von der Einheit der Wahrheit, die nur als Ganzes und nicht bloß in partikularer Weise ist, Rückschlüsse auf die Frage ziehen, ob eine Vielzahl von Konfessionen Wahrheit für sich beanspruchen könne oder ob doch nur eine einzige wahrhafte Religion existiert. Wie es nur die *eine* Vernunft und die *eine* Wahrheit gibt, kann es folgerichtig auch nur die *eine* wahrhafte Religion geben: „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.“ (D, 205) Diese Art der Schlussfolgerungen hat Descartes zwar nicht selbst gezogen, wie Cassirer nachhaltig unterstreicht, doch lag diese Konklusion bei einer folgerichtigen Auslegung des cartesianischen Denkens gleichsam auf der Hand. In dieser Hinsicht interpretiert Cassirer auch Königin Christinas Ringen um den eigenen Glauben und ihren späten Übertritt zum Katholizismus.

Neben der Religion hatte das cartesianische Denken ebenfalls Auswirkungen auf dem Feld der Ethik. Auch hier galt als oberste Prämisse, sich ausschließlich von den Einsichten der Vernunft und nicht von überkommenen Autoritäten leiten zu lassen. Cassirer weist darauf hin, dass es zwar weitgehend inhaltliche Parallelen mit ethischen Grundsätzen der Stoa bzw. des im 17. Jahrhundert vorherrschenden Stoizismus gab, dass sich aber Descartes' Beschäftigung mit moralischen Fragestellungen durch eine völlig anders gelagerte formale Begründung auszeichnete. Ähnlich wie in der Stoa ging es auch Descartes um eine Zurückweisung der Affekte, doch betrachtet er die Leidenschaften nicht unter moralischen Gesichtspunkten, sondern mit den Augen eines Naturforschers. Rationalistisch analysiert sind nämlich Affekte lediglich bestimmte physiologische Prozesse, die auf das Seelenleben Auswirkungen tätigen, aber zur menschlichen Konstitution ebenso dazugehören wie der Blutkreislauf oder die Atmung. Sich den Leidenschaften als physio-psychischen Abläufen des Organismus entgegenstellen zu wollen, wie es die Stoa fordert, verkennt die menschliche Natur und ist

damit unsinnig. Damit einhergehend wird aber auch die Sinnlichkeit – oder besser – die Körperlichkeit nicht *per se* unter moralischen Gesichtspunkten betrachtet und als sündhaft abgestempelt, sondern lediglich der falsche oder übermäßige Gebrauch der Affekte. Um mit den Leidenschaften umgehen zu können, ist aber die herkömmliche Moral mit ihrer Verdammung der Emotionen nicht hilfreich, sondern allein die gezielte Verwendung der Vernunft. Diese vermag es nämlich, bestimmten Affekten andere entgegenzusetzen. So kann laut Descartes beispielsweise die Einsicht in die Gründe der Furcht, einen unkontrollierten Umgang mit ihr bannen. Bei Descartes vollzieht sich folglich weder eine Flucht noch eine Glorifizierung der menschlichen Passionen und Triebe, sondern ein vernünftiges Verstehen der physiologischen Prozesse und ein rationaler Umgang mit ihnen. Cassirer kommt daher zum – beinahe emphatischen – Schluss: „Der Befreiungsprozeß des menschlichen Geistes, der mit der Renaissance einsetzt, ist in ein neues entscheidendes Stadium getreten [...]: der Mensch vertraut seinem eigenen Wesen und will es gegen alle Widerstände und gegen alle bloß äußerlichen Einschränkungen behaupten.“ (D, 250)

Bei seinen Überlegungen zu den werkimmanenten Grundprinzipien der cartesianischen Philosophie hebt Cassirer im wesentlichen zwei Punkte hervor. Das Kernstück im Denken Descartes' bilden für ihn die methodologischen Reflexionen über eine mathematische Naturwissenschaft und die Rückführung aller Erkenntnisse auf ein selbstgewisses Subjekt: „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 empirischen 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.“ (D, 22) Für Cassirer bereitet erst Descartes das philosophisch-logische Fundament für eine moderne Naturwissenschaft, indem er für eine Synthese zwischen mathematischer Methode und Natur plädiert. Die naturhafte Welt wird fortan auf eine reine Größenbestimmung reduziert und folglich nur mehr in Hinblick auf ihre räumliche Ausdehnung verstanden. Diese Einschränkung, alle Dinge einzig und allein hinsichtlich ihrer Quantität ins Visier zu nehmen, erlaubt es Descartes, alles Seiende ausschließlich durch ein mathematisches Raster zu betrachten und so alle Naturerscheinungen messbar zu machen. „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.“ (D, 18)

Die mathematische Ordnung der Natur lässt sich aber erst zureichend begründen, wenn die Erkenntnisfähigkeit des Subjekts und somit ein sicheres Fundament für jede Epistemologie gewährleistet ist. Durch den methodischen Zweifel Descartes' sieht Cassirer das Fundament für ein wahrhaftes Wissen erreicht. Das Subjekt erlangt erst dadurch Unabhängigkeit von jeder Dependenz der Tradition, der Erfahrung, der physischen und geistigen Welt: „Der Zweifel isoliert das denkende Subjekt, um es kraft dieser Isolierung zu befreien. [...] Für diese Selbstbefreiung ist der Zweifel das unerlässliche, das einzige Mittel. [...] Er wirft das denkende Ich auf sich zurück und er läßt ihm nichts übrig als seine eigene Selbstgewissheit.“ (D, 26f.)

Zusammenfassend lässt sich für Cassirers Descartesinterpretation sagen, dass sich die Miteinbeziehung mannigfacher Implikationen dieses Denkens in einer ideengeschichtlichen Herangehensweise als faszinierend und gewinnbringend für jeden Leser erweist. Durch die umfassende Kontextualisierung erfährt die cartesianische Philosophie eine wesentlich buntere Färbung als es bei anderen philosophiegeschichtlichen Darstellungen der Fall ist. Die wesentliche Grundeinsicht des cartesianischen Denkens bildet für Cassirer die Fundierung des

autonomen Subjekts, das in der Folgezeit den Ausgangspunkt und einheitliches Ordnungsprinzip für alle erkenntnistheoretischen Überlegungen bilden sollte. Auffallend ist, wie emphatisch Cassirer diesen Selbstbefreiungsprozess des Menschen beschreibt. Für ihn stellt die Herausarbeitung der Individualität und der dazugehörigen Freiheit von allen äußerlichen Abhängigkeiten einen Meilenstein in der abendländischen Geschichte dar. Es fällt jedoch auf, dass er in einer rundum affirmativen Deskription des cartesianischen Denkens verharrt und nicht nach den Grenzen und der Reichweite des Rationalismus fragt. Sämtliche Konsequenzen, die sich aus der rationalistischen Subjektivitätsphilosophie ergeben, werden von Cassirers Warte aus nicht noch einmal kritisch beleuchtet. Die Reduktion auf ein Erkenntnisideal, nämlich das der mathematischen Beweisbarkeit, schließt ja andere Herangehensweise – beispielsweise die der Kunst – aus, die er selbst noch etwa in seinen Ausführungen zu Leonardo eingehend gewürdigt hat. Diese geistesgeschichtliche Tradition und die reichhaltige sinnliche Erfahrungswelt wird von Descartes aus dem wissenschaftlichen Diskurs verbannt. Selbst folgende Sätze veranlassen Cassirer nicht, das cartesianische Wissenschaftsverständnis grundlegend zu überdenken: „[S]o 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.“ (Rech. AT X, 500f.; zit. n. D, 160) Cassirer erwähnt zwar die cartesianische Unterscheidung von historisch-empirischen und rationalen Wissensformen (vgl. D, 161), deklariert aber die Überprivilegierung der rein aus den Vernunftgründen herrührenden Erkenntnis nicht als Ausschlussverfahren.¹⁶ Das ist mehr als verwunderlich, da er mit seinem Entwurf einer *Philosophie der symbolischen Formen* stets für das Ineinandergehen von Sinn und Sinnlichkeit plädiert und gerade einer Überprivilegierung des Idealen entgegenarbeitet. Trotz seines ideengeschichtlichen Programms bietet er einer geistesgeschichtlich feindlichen Haltung, wie sie Descartes nun einmal vertritt, nicht genügend die Stirn. Gegen diese Einschränkungen des rationalistischen Erkenntnisanspruchs wird Heidegger mit Vehemenz zu Felde ziehen.

III. Heideggers Auseinandersetzung mit Descartes

Für Heidegger ist die Ausbildung der neuzeitlichen Metaphysik maßgeblich am Denken René Descartes' orientiert. So streicht er in seiner Abhandlung *Die Zeit des Weltbildes* hervor: „Die gesamte neuzeitliche Metaphysik, Nietzsche miteingeschlossen, hält sich in der von Descartes angebahnten Auslegung des Seienden und der Wahrheit.“ (GA 5, 87) Obwohl Heidegger Wissenschaftler wie Kopernikus, Galilei oder Newton und deren Entdeckungen ebenso berücksichtigt,¹⁷ räumt er Descartes *die* philosophische Schlüsselposition innerhalb der Neuzeit ein; seine Wirkung bestimmte weit über den binnenphilosophischen Diskurs oder eine rein philosophiehistorische Relevanz hinaus die heute dominierende szientistische Weltauffassung und führte somit nachhaltig einen fundamentalen Wandel der Grundstellung zum Seienden im Ganzen herbei.

Auch wenn sich die folgende Darstellung von Heideggers Auffassung des neuzeitlichen Denkens an der „Einzelperson“ Descartes hält, bedeutet das keineswegs, dass sich Heideggers Geschichtsverständnis ausschließlich an philosophischen Persönlichkeiten orientiert. Für ihn ist jedes subjektive Denken immer schon in das, was er „Seinsgeschichte“ nennt, eingebettet. Es ist nicht möglich das schwer zu erläuternde Konzept der Seinsgeschichte hier in wenigen Strichen nachzuzeichnen, sehr wohl kann aber festgehalten werden, dass neben der Kontextualisierung der einzelnen Denker für Heidegger das Seinsverständnis nicht

¹⁶ „Er [Descartes, M. F.] zerstört die Welt der Sinne und er negiert die geschichtliche Tradition.“ (D, 27)

¹⁷ Vgl. GA 41, 65ff.

überzeitlich gleichbleibend, sondern vielmehr selbst *geschichtlich* verstanden werden muss.¹⁸ Damit versucht er die unterschiedlichen epochalen Ausprägungen der Ent- (und der damit implizierten Ver-) Bergung des Seins Rechenschaft zu tragen, auf dessen vorgängigen Anspruch das menschliche Denken zu antworten hat: „Daß das Sein selber und wie das Sein selbst hier ein Denken angeht, steht nie zuerst und nie allein beim Denken. Daß und wie das Sein selbst ein Denken trifft, bringt dieses auf den Sprung, dadurch es dem Sein selbst entspringt, um so dem Sein als solchem zu entsprechen.“ (GA 9, 368) Das Denken in einer Epoche ist somit nicht primär von subjektiven Errungenschaften bestimmt, sondern dem jeweiligen Zuspruch des Seins nachgeordnet. Eine bestimmte Form der Selbstgestaltung des Seins hat in der neuzeitlichen Metaphysik ihre Ausprägung erfahren; paradigmatisch lässt sich dieses Seinsverständnis am Denken Descartes' ablesen. Hier kann aber auch schon festgehalten werden, dass der Entwurf einer Seinsgeschichte dem in der Neuzeit propagierten Subjektivismus entgegenläuft, da das jeweilige Subjekt nicht über den geschichtlichen Wandel verfügen kann.¹⁹

Im Gegensatz zu Cassirer liest Heidegger nur das philosophische Werk von Descartes und berücksichtigt dessen Auswirkungen hinsichtlich der Ausformung der neuzeitlichen Subjektmetaphysik. Der gesamte geistesgeschichtliche Kontext wird dabei ebenso vollkommen vernachlässigt wie die historische Genese des cartesianischen Denkens. Gemäß der Selbstinterpretation Descartes', der Heidegger unkritisch folgt, beinhaltet diese Philosophie einen radikalen Neuanfang und nicht einen, wenn auch herausragenden Punkt eines Prozesses, der laut Cassirer etwa zwei Jahrhunderte vorher mit Cusanus begonnen hat. Descartes' philosophische Einsichten haben laut Heidegger in erster Linie dazu beigetragen, dass es zum Bruch mit den bisherigen mittelalterlichen Denkschemata kam und ein fundamental neues Wirklichkeitsverständnis zur Ausprägung gelangte. Der Mensch ist seinem Selbstverständnis nach nicht mehr auf einen Lichtungsspielraum der Unverborgenheit, einem Gegebensein von Außen, angewiesen. Die Entscheidung des *Was* und *Wie* des Anwesens von einem jeweiligen Seienden liegt nunmehr in seiner Verfügungsgewalt. Das Subjekt wird zur *Bezugsmitte* für jegliches Seiende und fungiert fortan als alleiniger Drehpunkt, der über das Erscheinen von Seiendem verfügt – und nicht wie in der Antike die Unentscheidbarkeit des An- und Abwesens von Seiendem anerkennen muss oder sich wie im Mittelalter in der Abhängigkeit von einem Schöpfergott versteht. Dieser Bruch mit den mittelalterlichen Denkschemata wird nicht nur von Heidegger markiert, sondern schon von Descartes selbst in der vehementen Ablehnung der scholastischen Tradition konstatiert und auch in der Philosophiegeschichtsschreibung – etwa bei Hegel²⁰ – wahrgenommen.

¹⁸ „Er-eignis ist die ursprüngliche Geschichte selbst, womit angedeutet sein könnte, daß hier überhaupt das Wesen des Seyns ‚geschichtlich‘ begriffen wird.“ (GA 65, 32)

¹⁹ Hierbei kann ich Cassirers Kritik an Heidegger nicht zustimmen; er verortet nämlich bei Heidegger in *Sein und Zeit* – im Gegensatz zu seiner eignen Denkweise – eine noch substantialistische und zeitenthobene Seinsauffassung: „Das Neue in dieser Wendung scheint mir darin zu liegen, daß es jetzt nicht mehr eine einzige solcher Seinsstrukturen gibt, sondern daß wir ganz verschiedene Seinsstrukturen haben. [...] Das Sein der alten Metaphysik war die Substanz, das eine Zugrundeliegende. Das Sein in der neuen Metaphysik ist in meiner Sprache nicht mehr das Sein einer Substanz, sondern das Sein, das von einer Mannigfaltigkeit von funktionellen Bestimmungen und Bedeutungen ausgeht. Und hier scheint mir der wesentliche Punkt der Unterscheidung meiner Position gegenüber Heidegger zu liegen.“ (GA 3, 294)

²⁰ „Mit ihm [Descartes, M. F.] treten wir eigentlich in eine selbständige Philosophie ein, welche weiß, daß sie selbständig aus der Vernunft kommt und daß das Selbstbewußtsein wesentliches Moment des Wahren ist. Hier, können wir sagen, sind wir zu Hause und können, wie der Schiffer nach langer Umherfahrt auf der ungestümen See »Land« rufen; [...] mit Cartesius hebt in der Tat die Bildung, das Denken der neueren Zeit an.“ (Hegel 1993, 120) Wie ein Einzelstellenkommentar zu dieser affirmativen Auffassung Hegels liest sich folgende, polemische Passage von Heidegger: „Dieser angebliche Neuanfang der neuzeitlichen Philosophie mit Descartes besteht nicht nur nicht, sondern ist in Wahrheit der Beginn eines weiteren Verfalls der Philosophie. Descartes bringt die Philosophie nicht zu sich selbst zurück und auf ihren Grund und Boden, sondern drängt sie noch weiter vom Fragen ihrer Grundfrage ab.“ (GA 36/37, 39)

Wodurch ist jedoch nach Heidegger diese einschneidende Ruptur zwischen Mittelalter und Neuzeit gekennzeichnet? Wie kam es zum Vorrang des Menschen innerhalb des Seienden? Allzu vorschnell wird für Heidegger die neuzeitliche Herangehensweise – im Gegensatz zur Antike und zum Mittelalter – durch die Charakteristika Tatsachenwissenschaft, Experiment und messendes Verfahren gekennzeichnet (vgl. GA 41, 66-69). Doch auch *vor* der Neuzeit wurden, wenn auch in einer fundamental anderen Weise, Tatsachenwissenschaft, prüfende Beobachtungen des Behaupteten und Mathematik betrieben. Der eklatante Unterschied zu der antiken oder mittelalterlichen Auslegung von Wissenschaft besteht für Heidegger in der „Art des Vorgriffs auf die Dinge“ (GA 41, 68). In diesem Vorgriff gründet nämlich der Umgang mit dem Seienden, das Konzept der Gegenständlichkeit der Gegenstände sowie das Selbstverständnis des Menschen als Subjekt. Für Heidegger beruht das neuzeitliche Subjektsverständnis und die damit implizierte Auslegung alles anderen Seienden als Objekt auf Descartes' Verständnis der *mathematischen Methode*. Was heißt aber bei Descartes „mathematisch“ und was bedeutet bei ihm „Methode“? Bewusst soll hier nicht in den Chor derer eingestimmt werden, die Heideggers pauschale Ablehnung der Wissenschaft und in weiterer Folge der Technik heraufbeschwören. Vielmehr soll anhand einer Relektüre der cartesianischen Texte und der Interpretation Heideggers gezeigt werden, was und wie sich Entscheidendes durch die cartesianische Philosophie vollzieht und warum Heidegger gegen diese ganz bestimmte Auslegung der Wirklichkeit und des Menschen anzuschreiben versucht.

a) Descartes' Verständnis von Methode als *Mathesis universalis*

Descartes misst in seinem gesamten Œuvre den methodologischen Überlegungen eine zentrale Bedeutung bei, was nicht nur allein aus den Titeln einiger seiner Werke – wie z. B. *Regulae ad directionem ingenii*, *Discours de la Méthode* oder *La Recherche de la vérité* – ersichtlich wird, sondern sich vor allem in den ausführlichen Reflexionen über das methodische Vorgehen bekundet. Exemplarisch soll nun im Folgendem anhand der *Regulae* – ein Fragment gebliebenes Frühwerk Descartes' – sein Anliegen in Bezug auf die Methodenproblematik und die darin explizierte Thematik einer *Mathesis universalis* erläutert werden.

Bei der Suche nach Wahrheit im Sinne gesicherter Erkenntnis hält Descartes es für unumgänglich, sich der Methodenfrage zu widmen. Die vierte Regel, die für das hier zu erläuternde Problemfeld eine zentrale Stellung einnimmt, ist wie folgt überschrieben: „*Necessaria est methodus ad rerum veritatem investigandam. Die Methode ist zur Erforschung der Wahrheit der Dinge notwendig.*“ (Reg. AT X, 371)²¹ Ausdrücklich hebt Descartes seine Vorstellung von einem Vorgehen ab, das bloß zufällig zu Erfolgen kommt, denn seine Methode soll sich von einem „*feliciter errare*“ (Reg. AT X, 371), einem glücklichen Irren, deutlich unterscheiden und eine umfassende Systematik im wissenschaftlichen Vorgehen garantieren, das sämtliche Bereiche der Forschung umfasst: „*Es muß das Ziel der wissenschaftlichen Studien sein, die Erkenntniskraft darauf auszurichten, daß sie über alles, was vorkommt, unerschütterliche und wahre Urteile herausbringt.*“ (Reg. AT X, 359) Die menschliche Rationalität soll nach Descartes in der Lage sein, über jeden Gegenstand sichere Erkenntnisse zu gewinnen. Dabei deklamiert er den Zusammenschluss aller Gegenstandsbereiche zu einer Einheitswissenschaft, da alle Teilgebiete der Forschung doch stets auf die universale Vernunft des Subjekts, die *sapientia universalis* (Reg. AT X, 360), bezogen bleiben. Das gewonnene Wissen soll nicht zu einer beliebigen Zusammenstellung von diversen Kenntnissen geraten, sondern muss als eine geordnete Einheit, die auf festen Prinzipien fußt, verstanden werden. Die geforderte sichere und evidente

²¹ Die Übersetzung wurde modifiziert, da in der von Springmeyer, Zekl und Gäbe besorgten zweisprachigen Ausgabe des Meiner-Verlags unverständlichlicherweise der Wahrheitsaspekt und der Objektbezug sowohl im lateinischen als auch im deutschen Text fehlen; dort steht lediglich: „*Necessaria est methodus ad veritatem investigandam / Zur wissenschaftlichen Forschung ist Methode notwendig.*“ Vgl. Gerten 2001, 70.

Erkenntnis findet sich jedoch laut Descartes nur in den mathematischen Disziplinen der Arithmetik und Geometrie (vgl. Reg. AT X, 363).

Was sind nach Descartes die Argumente, die für die mathematische Disziplinen sprechen? Aufgrund ihrer Einfachheit und Reinheit bewegen sie sich nicht bloß im Bereich des Wahrscheinlichen, sondern liefern, nachdem sie nicht auf die empirisch vermittelten Einsichten oder überkommenen Lehrmeinungen angewiesen sind, objektiv nachvollziehbare und gleichbleibende Ergebnisse. Sie beruhen nach Descartes ganz allein auf „vernünftigen Deduktionen von Folgerungen“ (Reg. AT X, 365) und sind somit auf keine externen Faktoren wie beispielsweise Erfahrung oder Tradition angewiesen. Diese Voraussetzungslosigkeit und Einfachheit zeichnet die mathematische Herangehensweise vor allen anderen Zugängen als den methodischen Königsweg zu einer in sich gesicherten Wissenschaftlichkeit aus. Alle Descartes sonst bekannten Wissenschaften können diese angestrebte Evidenz nicht gewährleisten.

Der Schluss liegt beinahe auf der Hand, das von Descartes geforderte Vorgehen mit dem uns geläufigen Verständnis von Mathematik gleichzusetzen, zumal er die mathematischen Teildisziplinen Geometrie und Arithmetik als Beispiele für die angestrebte gesicherte Methode selbst anführt. Umso erstaunlicher mutet die von ihm getätigte schroffe Abgrenzung zwischen der „*Mathematica vulgari*“ (Reg. AT X, 374), der Vulgärmathematik, und seinem anvisierten Methodenideal an. Descartes scheint die herkömmliche (angewandte) Mathematik erstens zu eingeschränkt zu sein, da sie nur spezielle Forschungsbereiche umfasst und nicht dem universalen Anspruch Genüge leistet; so schreibt er: „Denn ich würde diesen Regeln keinen großen Wert beimessen, wenn sie nur hinreichten, jene nichtigen Probleme aufzulösen, mit denen müßige Rechner oder Geometer zu spielen gewohnt sind.“ (Reg. AT X, 373). In den *Regulae* finden sich auch weitere abschätzige Bemerkungen hinsichtlich der gängigen Mathematik: „Denn in der Tat ist nichts hohler, als mit nackten Zahlen und bildhaft vorgestellten Figuren so umzugehen, daß wir den Anschein erwecken als wollten wir uns bei der Kenntnis solcher Possen beruhigen [...]“ (Reg. AT X, 375). Zweitens können die Mathematiker laut Descartes ihre Ergebnisse nicht ausreichend begründen, „warum sich das so verhält und wie es gefunden wurde, schienen sie mir dem Verstande nicht hinreichend zu zeigen“ (Reg. AT X, 375). Die herkömmliche Mathematik eignet sich somit nicht für die gesuchte universale Methode.

Descartes plädiert folglich nicht für eine einfache Gleichsetzung seiner methodischen Bestrebungen mit der ihm bekannten angewandten Mathematik, sondern für „*certitudinem Arithmetice et Geometricis demonstrationibus aequalem*“ (Reg. AT X, 366) – für eine den arithmetischen und geometrischen Beweisen gleiche (gleich hinsichtlich der Evidenz sowie der Erfahrungs- und Traditions-Unabhängigkeit, aber nicht einfachhin gleichzusetzende) Gewissheit. Mit anderen Worten: Durch die Orientierung an den mathematischen Disziplinen folgt für Descartes nicht, dass fortan nur mehr Mathematik betrieben werden solle, sondern lediglich, dass sich alles wissenschaftliche Vorgehen an der Voraussetzungslosigkeit und Eindeutigkeit der Geometrie und Arithmetik zu orientieren habe.

Diese angestrebte Universalmethode als Prinzipienwissenschaft nennt Descartes – in Abgrenzung zur herkömmlichen Mathematik – *Mathesis universalis* (Reg. AT X, 378). Nachdem Descartes diesen Terminus – zumindest so weit ich sehe – lediglich zwei Mal in den *Regulae* verwendet, nämlich im Appendix zur vierten Regel (Reg. AT X, 378f.), muss sich folgende Auslegung auf die spärlichen Textzeugnisse stützen. Die Interpretation ist einerseits stark Heidegger verpflichtet, der auf den Unterschied zwischen *Mathesis universalis* – er nennt sie das Mathematische – und der bekannten Mathematik hinweist²²; andererseits wird auch die erhellende Abhandlung „Descartes’ *Mathesis Universalis*“ des amerikanischen

²² „Das Mathematische muß hier in einem weiteren, grundsätzlicheren Sinne verstanden werden, nicht als gesonderte Methodik irgendeines besonderen mathematischen Gebietes.“ (GA 36/37, 30) „[D]enn die Mathematik ist selbst nur eine bestimmte Ausformung des Mathematischen.“ (GA 41, 69)

Descartes-Interpreten van de Pitte, auf die auch in der neueren Descartes-Rezeption zurückgegriffen wird, zu Rate gezogen.

Was besagt eigentlich der griechische Terminus *Mathesis*? *Mathesis*, so Heideggers als auch van de Pittes Begriffserklärung, heißt einerseits so viel wie der prozesshafte Erwerb von Wissen (Vollzug) oder in die Lehre gehen, in der das Lernbare zur Kenntnis genommen wird, und andererseits soviel wie das Gelernte, die Lehre oder Wissenschaft. Um dem näher zu kommen, warum die Mathematik etwas Mathematisches (i. S. der *Mathesis universalis*) ist, verweist Heidegger in Hinblick auf die erste Wortbedeutung darauf, dass im Vollzug des (mathematischen) Lernens das Lernbare (gr. *ta mathemata*) zur Kenntnis genommen wird – und zwar als das, was als *im vorhinein* schon Bekanntes vorausgesetzt werden kann: „Die *mathemata*, das sind die Dinge, sofern wir sie in die Kenntnis nehmen, als das in die Kenntnis, als was wir sie eigentlich im voraus schon kennen, den Körper als das Körperhafte, an der Pflanze das Pflanzliche, am Tier das Tierische, am Ding die Dingheit usw.“ (GA 41, 73) Bei drei Äpfeln, so ein weiteres Beispiel von Heidegger, ist uns die Dreiheit im voraus schon bekannt. Wir können nur diese drei Äpfel als *drei* Äpfel zählen, da wir im vorhinein schon verstehen, was „drei“ bedeutet. Die Dreiheit der Äpfel lässt sich nun nicht an den Dingen als Eigenschaft ausweisen, sondern ist implizit schon vorausgesetzt. Das Mathematische ist gleichsam ein Kennenlernen dessen, was schon (im vorhinein) bekannt ist. Am augenscheinlichsten und in besonders markanter Weise kommt dieses „Immer-schon-Bekannte“ (GA 5, 78) bei den Zahlen zum Vorschein und dies ist laut Heidegger der Grund, warum die Mathematik mit dem Hantieren mit Zahlen gleichgesetzt wurde. Folglich ist nicht das Mathematische etwas Zahlenhaftes, sondern vielmehr umgekehrt: das Zahlenhafte ist etwas Mathematisches – und zwar in einer ausgezeichneten, aber nicht in der einzigen Weise. Das Mathematische qua *Mathesis* ist folglich das am Seienden, was wir eigentlich schon kennen. Heidegger folgert daraus: „Das Mathematische ist jenes Offenbare an den Dingen, darin wir uns immer schon bewegen, demgemäß wir sie überhaupt als Dinge und als solche Dinge erfahren.“ (GA 41, 76) Oder noch prägnanter formuliert: Das Mathematische ist die „Grundvoraussetzung alles Wissens“ (GA 41, 76). Es muss nun gezeigt werden, inwiefern das neuzeitliche Wissenschaftsverständnis in diesem Sinne mathematisch ist und auf einem bestimmten Vorgriff eines Immer-schon-Bekanntes fußt.²³

Auch van de Pitte betont, dass die *Mathesis universalis* weder eine Teildisziplin der Mathematik noch eine generelle Mathematik, die von sämtlichen Quantitäten handelt, noch die (interne) Prinzipienwissenschaft der Mathematik – das wäre für van de Pitte nur die *Mathesis* – darstellt. Vielmehr handelt es sich dabei um die Fundierung alles Wissens in einer universalen Prinzipienwissenschaft, die die Wissenschaftlichkeit als solche grundlegt und erklärt, was überhaupt den Status einer Wissenschaftlichkeit beanspruchen kann und folglich alle anderen Wissenschaften legitimiert.²⁴ Wodurch ist die Wissenschaftlichkeit als solche

²³ Heidegger unterscheidet nicht mehr zwischen *Mathesis* und *Mathesis universalis*. Van de Pitte hingegen versucht noch einmal eine Differenzierung zwischen beiden Termini vorzunehmen, in der Descartes' Anliegen und der evozierte Bruch mit traditionellen Konzepten einer generellen Mathematik erst voll zum Tragen kommen: „From *mathesis* (as the principles of mathematics), therefore, Descartes has now expanded the perspective to a universal *mathesis* – which includes the principles of all other sciences, in addition to those of mathematics. [...] If *mathesis* is understood in the narrower, technical sense of ‘the principles internal to mathematics’ (or simply ‘mathematics’), then no universalization of the concept could extend it beyond the limits of a science of quantification. Moreover, since such principles would already be all-pervasive within these limits, the addition ‘universalis’ would be redundant. But if *mathesis* is understood in its broader sense, ‘the principles of learning,’ then the addition of the term ‘*universalis*’ is not only meaningful, but extremely important.“ (van de Pitte 1979, 166f.)

²⁴ Vgl. Heidegger: „Die allgemeinste Grundwissenschaft bezeichnet Descartes mit dem Namen *mathesis universalis*. [...] Die Grund- und Universalwissenschaft aber stellt zugleich das *Vorbild aller Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit* dar. [...] Das Mathematische ist also diese erfahrungsfreie Begründungsordnung von Grund- und Folgesätzen.“ (GA 36/37, 35). Zu diesem Schluss kommt auch van de Pitte: „But although these principles provide the essential foundation which permits mathematics to claim the status of science, they are

laut Descartes gekennzeichnet? Er führt folgende Bestimmung als Charakterisierung der *Mathesis universalis* an: „Als mich diese Gedanken von den arithmetischen und geometrischen Spezialstudien auf eine allgemeine Untersuchung der *Mathesis* [Übers. mod., M. F.] zurückgeführt hatten, fragte ich vor allem, was denn eigentlich jedermann unter diesem Namen [*Mathesis*, M. F.] versteht und warum nicht nur die bereits genannten [Arithmetik und Geometrie, M. F.], sondern auch Astronomie, Musiktheorie, Optik, Mechanik und mehrere andere, Zweige der Mathematik genannt werden. [...] [Es] wurde mir schließlich deutlich, daß nur all das, worin Ordnung und Maß untersucht wird, zur *Mathesis* [Übers. mod., M. F.] gehört, und es nicht darauf ankommt, ob ein solches Maß in Zahlen, Figuren, Sternen, Tönen oder einem anderen beliebigen Gegenstand zu suchen ist, und daß es demnach eine allgemeine Wissenschaft geben müsse, die all das entwickelt, was bezüglich Ordnung und Maß, noch ohne einem besondern Gegenstand zugesprochen zu sein [herv. v. M. F.], zum Problem gemacht werden kann, und daß sie mit einem gar nicht weit hergeholt, sondern schon gewohnten und in Gebrauch befindlichen Namen als ‚*Mathesis Universalis*‘ bezeichnet wird, weil in ihr alles das enthalten ist, um dessen willen andere Wissenschaften und die Mathematik [mathematicae, Übers. mod., M. F.] Zweige genannt werden.“ (Reg. AT X, 377f.)²⁵

Die gesuchte universale Prinzipienwissenschaften der *Mathesis universalis* zeichnet sich dadurch aus, dass sie noch vor jedem konkreten Objektbezug die Wissenschaftlichkeit der Einzeldisziplinen sichert, indem sie diesen die Ordnung und das Maß vorgibt. Im mathematischen Entwurf, in dem das Immer-schon-Bekannte ausdrücklich gemacht werden soll, wird eine universale Taxonomie entworfen. Descartes verfolgt in methodologischer Hinsicht das Programm, dass alle wissenschaftlichen Sätze auf eine unmittelbare Einsicht in die Grundsätze (*intuitus*) fußen und sich lückenlos aus diesen Prinzipien herleiten lassen müssen (*deductio*) (vgl. Reg. AT X 372).

Wie dieses System der *Mathesis universalis* näherhin aussieht, wodurch Ordnung und Maß hergestellt werden, was dieses Struktur ganze zusammenhält und welche Folgewirkungen sich aus dem mathematischen Entwurf ergeben, führt Descartes in den *Regulae* explizit nicht weiter aus, sodass zumeist von den Interpreten enttäuscht konstatiert wird, dass uns Descartes die Explikation seines Projekts einer *Mathesis universalis* schuldig geblieben ist. Stellvertretend kann hier van de Pitte angeführt werden: „But, unfortunately, in the *Regulae* we find only a presentation of some of the procedures which these principles entail, rather than a statement of the principles themselves.“ (van de Pitte 1979, 174) In dieselbe Kerbe schlägt Mittelstraß: „Diese Ordnung der Cartesischen Methodologie sollte jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß bei Descartes noch keine Mathematisierung bzw. Logisierung der Methodenkonzeption vorliegt.“ (Mittelstraß 1978, 192)

b) Heideggers Deutung der Konsequenzen des mathematischen Entwurfs

Um Heideggers Interpretation der *Mathesis universalis* und ihrer Konsequenzen zu einer These zuzuspitzen, kann gesagt werden, dass sich der methodische Vorentwurf des Mathematischen für die Konstitution von Subjekt und Objekt im genuin neuzeitlichen Sinne verantwortlich zeichnet. Diese Auslegung muss vor dem Hintergrund des Zusammenlesens von Descartes’ „wissenschaftstheoretischer“ Frühschrift mit seinen metaphysischen Werken – in erster Linie der *Meditationes* – und der Deutung des *cogito*-Satzes verstanden werden.²⁶

nonetheless *not unique* to mathematics. Rather, as the basis of inference itself, they are common to all disciplines. By focusing on these principles, therefore, Descartes is able to take the crucial step from the restrictions of purely mathematical discipline to a potentially unlimited field of inquiry, i. e., to a *universal science as such*.“ (van de Pitte 1979, 159f.)

²⁵ Die Modifizierungen der Übersetzung von Gäbe beruhen auf den Einsichten van de Pittes (vgl. van de Pitte 1979, 162ff.)

²⁶ Diese Lektüre Heideggers ist in der Descartes-Forschung umstritten. Für eine strikte Trennung zwischen einem praxisbezogenen, mathematischen Frühwerk und einem metaphysisch-theologischen Spätwerk tritt neben

Heidegger spricht in diesem Zusammenhang auch davon, dass sowohl die neuzeitliche Naturwissenschaft als auch die neuzeitliche Metaphysik „aus derselben Wurzel des Mathematischen im weiteren Sinne entsprungen“ (GA 41, 98) sind. Heidegger fragt sich nämlich nach den inhärenten Implikationen dieses nach Ordnung und Maß konstituierten Systems. Was und wie hält dieses Strukturganze zusammen? Wer garantiert den systematischen Zusammenstand der Prinzipienwissenschaft und wer fungiert hierbei als axiomatischer Bezugspunkt? Heideggers Antwort darauf lautet: das menschliche Subjekt – und zwar allein in seiner spezifisch neuzeitlichen Ausprägung. Heidegger schreibt: „Wo der Wurf des mathematischen Entwurfs gewagt wird, stellt sich der Werfer dieses Wurfes auf einen Boden, der allererst im Entwurf erworfen wird. [...] Im mathematischen Entwurf vollzieht sich die Bindung an die in ihm selbst geforderten Grundsätze.“ (GA 41, 97) Im Oeuvre Descartes' wird nicht aufgezeigt, dass sich der Mensch nachträglich der Mathematik als messendes Verfahren bedient, sondern umgekehrt: der Mensch in seinem Selbstverständnis eines neuzeitlichen *Subjekts* muss als systeminhärenter (Grund-) Bestandteil des Entwurfs der *mathesis universalis* verstanden werden.

Doch was versteht Heidegger unter dem Werfer qua Subjekt? Der Terminus *Subjekt*, vom lateinischen *subiectum*, ist eine Übertragung des griechischen *hypokeimenon* und besagt im buchstäblichen Wortsinn genommen so viel wie „das Unter- und Zugrunde-liegende, das von sich aus Vor-liegende“ (N II, 141). Traditionell bezeichnet der Begriff in seiner ontologischen Bedeutung den Träger von diversen Bestimmungen, d. h. es wird damit die den Akzidenzien voraus- und zugrundegelegte Substanz angezeigt. Das, was von sich aus vorliegt, ist die Kennzeichnung für das Seiende schlechthin; jegliches Seiende kann somit in dieser Hinsicht Subjekthaftigkeit beanspruchen und bedeutet demnach das, was wir aus heutiger Sicht dem Objekthaften zuschreiben.²⁷ Ein in diesem Sinne verstandenes „Subjekt“ kann jedes von sich aus Vorliegende sein, „Steine, Pflanzen, Tiere nicht minder als Menschen“ (N II, 142). Heidegger hebt dabei hervor: „Diese metaphysische Bedeutung des Subjektbegriffs hat zunächst keinen betonten Bezug zum Menschen und vollends nicht zum Ich.“ (GA 5, 88). Die eindeutige Identifikation des Menschen als alleiniges Subjekt – das allem anderen zu Grunde Gelegte – war somit nicht immer gegeben und vollzieht sich in der uns heute geläufigen Verwendung des Begriffes erst seit der Neuzeit im cartesianischen Entwurf des Mathematischen.

Die cartesianische Herangehensweise ist nach Heidegger zunächst dadurch gekennzeichnet, „daß der Mensch von sich aus jederzeit sich dessen versichern konnte, was allem menschlichen Vorhaben und Vorstellen das Vorgehen sichert“ (N II, 148). Heidegger legt folglich bei seiner Interpretation des neuzeitlichen Ichs den Akzent auf die *Selbstsicherung* eben dieses Subjekts. Es wird zum Maßstab, Mittelpunkt und Träger – im Sinne der metaphysischen Substantialität – für jegliches Seiende, das die im Aufriss der *Mathesis universalis* geforderte Ordnung gewährleistet.

Röd (1995) auch Gäbe ein: „Descartes' Physik nach 1629 wird begründet durch einen Rückgriff auf die metaphysische Theologie. Die Methodologie davon vor 1629 enthält Tendenzen, die eine solche Begründung der Naturlehre ausschließen.“ (Gäbe 1972, 1; vgl. 85). Meiner Ansicht nach lässt sich die These Gäbes nur aufrecht erhalten, indem er Metaphysik mit der cartesianischen Inanspruchnahme der Theologie im Sinne eines ontologischen Gottesbeweises gleichsetzt und nicht die methodologischen Implikationen für das von Descartes angestrebte *fundamentum inconcussum veritatis* sieht. Für ein Zusammendenken der mathematischen Methode und der metaphysischen Rückführung auf einen Grundsatz plädiert Marion: „[W]e should recognize that metaphysics is itself embedded in the theory of method, in the *Regulae* [...]“ (Marion 1992, 120).

²⁷ So schreibt Aristoteles: „*Hypokeimenon* / Subjekt aber ist dasjenige, von dem das übrige ausgesagt wird, während es selbst von keinem anderen ausgesagt wird [...]“ (Met. 1028b; Übers. mod.).

Diese in sich gekoppelte Sicherung alles Objekthaften durch und für das Subjekt und die dadurch inhärente Selbstsicherung des Subjekts versucht Heidegger anhand der minutiösen Deutung des cartesianischen Grundsatzes „*ego cogito, ergo sum*“²⁸ aufzuweisen.

In einem ersten Schritt fragt Heidegger danach, wie das *cogito* bzw. *cogitare* gedeutet werden könne. Er verweist darauf, dass das Verb nicht einfachhin mit „denken“ ins Deutsche zu übertragen sei, um einen ausschließlich epistemologisch-rationalistischen Anstrich zu vermeiden. Das *cogitare* umfasst vielmehr alle Tätigkeiten des Subjekts; alle Verrichtungen des menschlichen Ego sind gleichsam nur Modifikationen des *cogitare*. Um dies zu unterstreichen, gibt Heidegger zudem den Hinweis, dass Descartes an zentralen Stellen für *cogitare* auch das Verb *percipere*²⁹ verwendet, das unter Berücksichtigung des dem *capere* innewohnenden possessiven Zugs nicht bloß mit „empfangen“ oder „wahrnehmen“ übersetzt werden kann, sondern im Sinne von „etwas in Besitz nehmen“ oder „sich einer Sache bemächtigen“ zu verstehen sei.³⁰ Heidegger überträgt das *cogitare* als *percipere* in diesem Kontext als Sich-zu-stellen im Sinne des Vor-sich-stellens, als „Vor-stellen“ (vgl. N II, 151). Unter „Vor-stellen“ versteht Heidegger folglich weder ein „Einbilden“ oder „Vergegenwärtigen“ noch ein „Kennenlernen“, sondern betont – auch gekennzeichnet durch den trennenden Bindestrich zwischen Präfix und Wortstamm – das wortwörtliche vor sich hin und zu sich her Stellen einer Sache für ein Subjekt. Das „Vorsichbringen“ als „Habhaftwerden“ ist nicht irgendein Feststellen des anvisierten Dings, sondern bedeutet so viel wie die zweifelsfreie Sicherstellung eines Objekts innerhalb der Verfügungsgewalt des Subjekts. Das Vor-stellen ist folglich kein beliebiges Hinstellen, sondern ein ganz bestimmtes Zustellen in die Reichweite oder in das Blickfeld der subjektiven Disponibilität.

In einem zweiten Schritt betont Heidegger, dass das Vorstellen an sich einerseits den Akt des Vor-sich-stellens (*percipere / cogitare*) und andererseits als das „Vorstellen von etwas“ immer auch einen Objektbezug beinhaltet und somit auf das verweist, was vorgestellt wird (*perceptum / coagitatum*). Der Vollzug des *cogitare* als *percipere* ist somit an ein Vorgestelltes gekoppelt; dieser doppelte Aspekt des Verwiesenseins deutet sich auch in der deutschen Endung „-ung“ an: „Vorstellung“ beinhaltet immer „vorstellen von etwas“ und „vorstellen für jemanden“.

In diesem Sinne hebt Heidegger in einem dritten Schritt den Aspekt hervor, dass jedes *cogito* – und hierin wird der Bezug des „Vorstellens für...“ ausdrücklich gemacht – immer schon ein „*cogito me cogitare*“ (N II, 153) ist: „jedes »ich stelle etwas vor« stellt zugleich »mich« vor, mich den Vorstellenden (vor mich, in meinem Vor-stellen).“ (N II, 153) Um jedes Missverständnis von Anfang an zu vermeiden, weist Heidegger darauf hin, dass weder das

²⁸ Den genauen Wortlaut verwendet Descartes in den *Principia Philosophiae*: „Ac proinde haec cognitio, *ego cogito, ergo sum*, est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurat.“ (Princ. I, 7 / AT VIII, 7) Ähnliche Formulierungen finden sich im *Discours*: „*je pense, donc je suis*“ (Disc. IV, 1 / AT VI, 32) und in den *Meditationes*: „*Ego sum, ego existo*“ (Med. II, 3 und II, 6 / AT VII, 25 und 27). Erste Spuren des *cogito*-Arguments lassen sich auch in den *Regulae* ausmachen: „Ita unusquisque animo potest intueri se existere, se cogitare [...]“ (Reg. AT X, 368) „[S]i Socrates dicit se dubitare de omnibus, hinc necessario sequitur: ergo hoc saltem intelligi, quod dubitat [...]“ (Reg. AT X, 421)

²⁹ Wörtlich genommen kann *percipere*, das sich aus der Präposition *per* und dem Verb *capere* zusammensetzt, mit „nach etwas schnappen“, „nach etwas greifen“ oder „etwas fangen“ übersetzt werden.

³⁰ Heidegger führt in diesem Zusammenhang leider keine der „wichtigen Stellen“ an (vgl. N II, 151), die die synonymen Verwendungen von *cogitare* und *percipere* im Oeuvre Descartes' bestätigen; das Verb *percipere* wird von Descartes an zahlreichen Stellen hinsichtlich einer völlig zweifelsfreien Erkenntnis gebraucht (z. B. „clare et distincte percipimus“; Princ. I, 33 / AT VIII, 17). In den *Principia* bestimmt Descartes jedoch das *percipere* als Oberbegriff aller rationalen und sinnlichen Vollzüge im Gegensatz zu Willensäußerungen: „Nam sentire, imaginari, et pure intelligere, sunt tantum diversi modi percipiendi [...]“ (Princ. I, 32 / AT VIII, 17) In den *Meditationes* betont er den bewusstseinsimmanenten Vollzugscharakter, indem er alle sinnlichen Elemente aus dem *percipere* eliminiert (z. B. sehen *qua* wahrnehmen): „a solo intellectu percipi“ und „nihil facilius aut evidentius mea mente posse a me percipi“ (Med. II, 16 / AT VII, 34). Von diesem Zusammenhang ausgehend wäre die heideggerische Synonymsetzung von *cogitare* und *percipere* zu rechtfertigen.

Subjekt implizit im Objektbezug, indem beispielsweise der Gegenstand des Vorstellens zwischen Objekt- und Subjektseite changiert, noch dass es sich selbst explizit im Vorstellen zum Objekt macht. Das „Sichmitvorstellen“ darf auch nicht dahin gehend missverstanden werden, dass sich das Subjekt in einer beiläufigen Weise, quasi in einem additiven Akt mitgegeben ist, sondern im „Sichmitvorstellen“ ist das Subjekt der leitende Bezugspunkt der Vorstellung, worauf alles Objekthafte maßgeblich hingestellt wird: „Das vorstellende Ich ist vielmehr in jedem »ich stelle vor« weit *wesentlicher* und notwendiger *mitvorgestellt*, nämlich als dasjenige, auf das zu und auf das zurück und *vor* das jedes Vor-gestellte hingestellt wird.“ (N II, 154)³¹

Der tragende Grund des Vorstellens ist demnach dadurch charakterisiert, dass jedes Vorgestellte immer schon auf das Ego hingestellt und dieses in einer fundamentalen Weise immer mitvorgestellt ist; es bildet als zentrale Instanz die Grundvoraussetzung des Vorstellens, auf die hin alles *im voraus* ausgerichtet ist. Das menschliche Ego wird in dieser Hinsicht zum *sub-iectum* im eigentlichen Sinne: es ist das Voraus- und Zugrundeliegende, die tragende „Substanz“, auf die alles hingebunden ist. „Der Mensch ist der ausgezeichnete, allem Vorstellen von Seiendem und seiner Wahrheit zu-Grunde-liegende Grund, auf den alles Vorstellen und dessen Vor-gestelltes gestellt wird und gestellt sein muß, wenn es einen Stand und Bestand haben soll. Der Mensch ist *subiectum* in diesem ausgezeichneten Sinne.“ (N II, 168)

Das menschliche Subjekt ist damit als das unerschütterliche Fundament festgelegt, von dem her alles erkannt und auf das alles hin verstanden wird. Die Stelle der Letztinstanz innerhalb des Ordnungsgefüges der *Mathesis universalis* hat somit die menschliche Subjektivität übernommen: „»Grund« und »principium« ist jetzt das *subiectum* im Sinne des sich vorstellenden Vorstellens.“ (N II, 167) Das Subjekt bildet somit den voraussetzungslosen obersten Grundsatz für das Sein des Seienden überhaupt. Vom und durch das Subjekt, so Heideggers Schlussfolgerungen, wird künftighin alles Erscheinen für es, d. h. in seine Verfügungsgewalt, gestellt. Heidegger zieht folgenden Schluss: „Das Ich ist nicht nur *subiectum* schlechthin, sondern eben deshalb ist das *subiectum* ursprünglich »Ich«. Subjekt wird fortan der Name für das Ich. [...] Und wir verstehen jetzt: es ist kein harmloser Name, sondern dahinter steht die ganze Auswirkung des Vorrangs der mathematischen Methode in der Philosophie.“ (GA 36/37, 44)

In der cartesianischen Definition des Ego als *subiectum* wird nicht nur die Seinsweise des Menschen neu bestimmt, sondern auch das Sein des nicht-menschlich Seienden erfährt eine durchgreifende Neuinterpretation, da es auf fundamentale Weise vom Subjekt als Grund allen Seins abhängig ist. In seiner Descartes-Interpretation wird Heidegger nicht müde, die Verzahnung der sich einander bedingenden Sicherung von Subjekt und Gegenstand im mathematischen Entwurf herauszustrichen: die Selbstsicherung des Subjekts vollzieht sich *als* Bestandssicherung des vorgestellten Seienden. Dieser innere Zusammenstand zeichnet nach Heidegger die Seinsauffassung der Neuzeit aus und beinhaltet gravierende Auswirkungen auf die Seinsauslegung alles Seienden.

Die neuzeitliche Seinsauffassung ist von diesem Glauben an die Omnipräsenz des Subjekts getragen. Prinzip und Ursprung alles Erscheinens wird durch den mathematischen Entwurf in das Subjekt verlegt. Das Angewiesensein auf einen eröffnenden Lichtungsspielraum kann somit von einem sich selbstkonstituierenden Subjekt nicht mehr thematisiert werden. Das nicht-menschlich Seiende wird zum Gegenstand, der stets in seinem Erscheinenkönnen lediglich auf sein Gegenüber – auf das Subjekt – bezogen ist und auf es angewiesen bleibt; das gegenständlich Seiende (*res extensa*) wird somit zum *ob-iectum* im wörtlichen Sinne (vgl. GA 7, 45). Das *Was* und *Wie* der Anwesenheit von nicht menschlich Seiendem hängt zur

³¹ In diesem Sinne lässt sich auch folgende Aussage Descartes' interpretieren: „Denn, wenn ich urteile, daß das Wachstück existiert, weil ich es sehe, so folgt sicherlich noch viel klarer auch mein eigenes Dasein genau daraus, daß ich das Wachs sehe.“ (Med. II, 15 / AT VII, 33)

Gänze vom menschlichen Subjekt ab. Heidegger formuliert pointiert: „Seiendheit besagt jetzt Vor-gestelltheit des vor-stellenden Subjekts.“ (N II, 169) Indem Seiendes von einem Subjekt vorgestellt und auf es hingestellt, somit in seiner Gegenständlichkeit gegeben ist, kann es als Objekt und in weiterer Folge als überhaupt seiend bezeichnet werden. Das Sein jedes Seienden in seiner Objektivität erschöpft sich folglich darin, für ein Subjekt (verfügbar) zu sein: „Der Mensch gibt dem Seienden das Maß, indem er von sich her und auf sich zu bestimmt, was als seiend soll gelten dürfen.“ (N II, 171) Alles außerhalb des (prinzipiellen) Verfügungsbereichs des Subjekts, was nicht von ihm auf es hin zugestellt ist, ist schlichtweg inexistent. Der Mensch als Subjekt gibt nunmehr vor, wie das Objekt zu sein hat: „Nur was dergestalt Gegenstand wird, *ist*, gilt als seiend.“ (GA 5, 87)

Heidegger problematisiert diesen „über die Dinge gleichsam hinwegspringenden *Entwurf* ihrer Dingheit“ (GA 41, 92) dahingehend, dass fortan Seiendes nur mehr in dem von der *Mathesis universalis* vorgegebenen Raster erscheinen kann. Im mathematischen Aufriss wird die Gegenständlichkeit so umrissen, dass die Gegenstände selbst sich nur mehr unter einer ganz bestimmten Hinsicht zeigen können, nämlich hinsichtlich der Verfüg- und Verwertbarkeit für das Subjekt. Die Zugangsart zu allem Objektivem ist hierbei das mathematische Bestimmen und Berechenbare als Disziplin: „Daß eine Mathematik, und zwar eine solche besonderen Schlages, ins Spiel kommen konnte und mußte, ist die *Folge* des mathematischen Entwurfs.“ (GA 41, 94) Die naturwissenschaftlich-mathematische Methode ist folglich dadurch charakterisiert, dass das Ineinandergehen des Vorentwurfs von mathematischen Idealitäten und ihrer Anwendung auf die Wirklichkeit zu einer durchgehenden und exakten Quantifizierbarkeit aller Qualitäten führen soll. Die Mathematik erlaubt es dem Subjekt nunmehr objektive, d. h. allgemeingültige und jederzeit nachprüfbar Aussagen zu tätigen. Das mathematische Ideal der Exaktheit im Voraus- und Nachberechnen wird nun zum Paradigma für jede wissenschaftliche Forschung. Dieses Vorbestimmtsein des eröffneten Bezirks macht sich die neuzeitliche Wissenschaft, insbesondere ihre Paradedisziplin, die mathematische Physik, zu Nutze: „Durch sie [die mathematische Physik, M.F.] und für sie wird in einer betonten Weise etwas als das Schon-Bekannte im vorhinein ausgemacht.“ (GA 5, 78)

c) Heideggers Kritik am cartesianischen Methodenideal

Die Methodik der mathematischen Physik gibt den Entwurfbereich und in der Zugangsart das allgemeingültige *Wie* des Erscheinenkönnens von Seiendem vor: „Das Mathematisch-Logische betrifft nicht so sehr das Seiende in seinem *Was* als *in seinem Wie* [...]“ (GA 36/37, 69) Alles außerhalb des vom Mathematischen eröffneten Bezirks, das sich nicht den Gesetzmäßigkeiten und Regelmäßigkeiten des Mathematischen unterordnet, fällt aus dem Bereich der Forschung heraus. Was nicht in das mathematische Raster passt, darf von nun an keine Wissenschaftlichkeit mehr beanspruchen. Descartes vermerkt hierzu in den *Regulae*: „Nur mit solchen Gegenständen darf man umgehen, zu deren zuverlässiger und unzweifelhafter Erkenntnis unsere Erkenntniskraft offenbar ausreicht.“ (Reg. AT X, 362) Die Universalität der Wissenschaftlichkeit wird insofern eingeschränkt, dass nur mehr jene Objekte erforscht werden dürfen, von denen man überhaupt zweifelsfreie Gewissheit erhalten kann und die ohne Einschränkung von einem Subjekt beherrscht werden können.

In dieser methodischen Reglementierung vonseiten des universal-mathesischen Prinzipienwissens für alle Arten der wissenschaftlichen Erkenntnis von Objekten, wird folglich ein Gegenstandsgebiet dahingehend abgewandelt, dass es als Gegenstand wissenschaftlicher Forschung in den vorgegebenen Rahmen passt. Sollte dies nicht machbar sein, fällt es als möglicher Gegenstand aus dem wissenschaftlichen Diskurs heraus.

Der proklamierte Methodenuniversalismus führt folglich implizit zu einem Ausschlussverfahren, da aufgrund dieser Methodenreduktion die Phänomene nicht in ihren mannigfachen Erscheinungsmöglichkeiten berücksichtigt werden. Die Verallgemeinerung der

mathematischen Erkenntnis wurde laut Heidegger seit Descartes dahingehend radikalisiert, dass sich jedes Phänomen gemäß der mathematischen Methodologie einordnen lassen muss und ausschließlich innerhalb dieser methodischen Inblicknahme mehr erscheinen kann: Nicht die Phänomene erfordern je nach ihrem (diversen) Erscheinen verschiedene methodische Zugänge, sondern die Methode bestimmt umgekehrt das Wie des Erscheinens der Gegenstände. Der Philosophiehistoriker Stephan Otto (1984) weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass beispielsweise die Geschichtswissenschaften oder die Sprachbetrachtung zusehends aus dem wissenschaftlichen Diskurs der Neuzeit verdrängt wurden, da sie die methodischen Anforderungen von ihrem Gegenstandsgebiet her nicht mehr erfüllen konnten. Weder die Geschichte noch die Sprache – aber nicht nur sie, sondern auch das, was die Neuzeit als sekundäre Qualitäten bezeichnet hat, sowie Kunst, Religion etc. – lassen sich als Phänomen in das Korsett mathematischer Quantifizierung drängen, ohne dass ihre gegenstandsspezifischen Eigenheiten verloren gehen. Heidegger wies immer wieder darauf hin, dass in dieser Art der Verobjektivierung jegliches Seienden dieses nicht immer adäquat erfasst werden kann. Wird die Wissenschaftlichkeit lediglich in Hinsicht auf ihre Messbarkeit im mathematischen Sinne definiert, werden im vorhinein nicht nur andere Zugänge, sondern damit einhergehend ganze Gegenstandsbereiche und Seinsweisen ausgeschlossen. Die scheinbar vorurteilslose Vernunft des Rationalismus, die sich vom Ballast der Tradition und Empirie befreien wollte, evoziert aufgrund des strikten Vorentwurfs ein Exklusionsverfahren. So hatte sich die Phänomenologie von Anfang an bemüht – und in dieser Hinsicht blieb Heidegger Zeit seines Lebens Phänomenologe – dieser Reduktion etwas entgegenzusetzen, indem sie versuchte, sich ohne theoretische Vorentwürfe auf die Sachen selbst einzulassen, sich die jeweilige Zugangsart vom Phänomen selbst her aufgeben zu lassen.

Heideggers Skepsis gegenüber der mathematischen Methode und ihrer vielfältigen Reduktion beschränkt sich jedoch nicht nur auf den Zugang zu nicht-menschlich Seiendem, sondern er hält auch das neuzeitliche Selbstverständnis des menschlichen Subjekts als absolute Bezugsmittel für verfehlt. Es werden dort nicht die mannigfachen Bedingtheiten der menschlichen Existenz in Betracht gezogen, beispielsweise die Endlichkeit oder die Geschichtlichkeit unseres Daseins. Das immer schon Angewiesensein auf einen vorgegebenen Lichtungsspielraum wird in der Neuzeit vollkommen ausgeblendet. Heidegger möchte jedoch, gerade in seinem Spätwerk, auf diesen alles eröffnenden Zuspruch des Seins, auf den der Mensch antwortet, aufmerksam machen.

IV. Resümee und Ausblick

Abschließend gilt es, nochmals auf Berührungspunkte und Unterschiede zwischen Cassirer und Heidegger, die sich aus der jeweiligen Descartes-Interpretation ergeben, hinzuweisen. Beiden Denkern ist eine intensive Beschäftigung mit der Geschichte gemeinsam. Davon ausgehend versuchen sowohl Cassirer als auch Heidegger die bestehenden Verhältnisse zu hinterfragen. Die Einsicht in die geschichtliche Varianz, dass es nicht immer so war und folglich auch anders kommen könnte, sperrt sich nämlich gegen das Festhalten an einer unveränderbaren Gegenwart. Dieser durch die geschichtliche Besinnung eröffnete Perspektivenwechsel kann mitunter einen pluralistischen Zugang zu anderen Interpretationshorizonten eröffnen und eine Veränderung der eigenen Paradigmen herbeiführen.

Beide Interpreten stimmen auch darin überein, dass das cartesianische Denken sowohl für unser heutiges Selbstverständnis, in dem der Mensch als autonomes Subjekt fungiert, als auch für die gegenwärtige Wirklichkeitsauffassung, in der das Seiende mittels der modernen Naturwissenschaften analysiert wird, grundlegend wirkte. Die Beziehung zwischen dem Menschen und der Gegenstandswelt ist durch ein statisches Gegenüber nicht ausreichend beschrieben, sondern muss als funktionales Verhältnis interpretiert werden. Alles Objektivität lässt sich nur mehr ausgehend von seinem Bezug zu einem Subjekt verstehen.

Die Unterschiede im Denken der beiden Philosophen manifestieren sich jedoch in der voneinander stark abweichenden Auslegung dieses neuen Menschen- und Weltbildes. Während Heidegger im Aufstand des Menschen als Subjekt die Wurzel für die bestehenden Herrschaftsverhältnisse, wie sie sich im Zeitalter der Technik am ausgeprägtesten zeigen, festzumachen sucht, legt Cassirer im Gegensatz dazu den Akzent auf die Ausbildung der Individualität und Autonomie der menschlichen Vernunft. In der sukzessiven Selbstbefreiung des Subjekts erblickt er das Grundprinzip der anthropologischen Ideale. Seit Descartes und insbesondere seit der Aufklärung gilt der Mensch als Selbstzweck, der mündig über sein Tun bestimmen kann, aber auch für dieses Verantwortung übernehmen muss. Diese epistemologischen und ethischen Grundsätze bilden für Cassirer das eigentliche Fundament unserer Kultur. Für ihn mündet der moderne Fortschritt nicht zwangsläufig in einen herrschaftlichen Subjektivismus, denn für die Fehlentwicklungen im 20. Jahrhundert sind nicht die überkommenen Modelle von Mensch und Wirklichkeit zur Verantwortung zu ziehen, sondern die Missachtung der modernen Grundsätze wie Individualität, Freiheit und Rationalität.³² Sein unerschütterlicher Glauben in die Tragfähigkeit dieser traditionellen Prinzipien und in die daran anschließenden Werte und unveräußerlichen Menschenrechte, erlaubt es Cassirer, an den aufkommenden totalitären und irrationalen Gesellschaftsformen von philosophischer Seite her Kritik zu üben. So schreibt er in seinem *Aufklärungsbuch* im Herbst 1932: „Mehr als jemals zuvor scheint es mir wieder an der Zeit zu sein, daß unsere Gegenwart eine solche Selbstkritik an sich vollzieht, – daß sie sich wieder den hellen und klaren Spiegel vorhält, den die Aufklärungsepoche geschaffen hat.“ (PhA, XV f.)

Im krassen Unterschied dazu steht für mein Dafürhalten Heideggers Denken. Er hat den Glauben an die Tragfähigkeit der Tradition verloren. Für ihn gibt es keine überzeitlichen Wahrheiten oder anthropologischen Konstanten mehr, denn humanistische und ethische Ideale können, wie für ihn die Geschichte zeigt, keine universale Geltung beanspruchen. Nicht nur in Davos (vgl. GA 3, 277f.), sondern auch in seinem posthum erschienenen Werk *The Myth of the State* (zit. MS) warf Cassirer Heidegger vor, auf absolute Wahrheiten zu verzichten: „Er [Heidegger, M. F.] gibt nicht zu, dass es irgendetwas wie eine ‚ewige‘ Wahrheit, ein platonisches ‚Reich der Ideen‘ oder eine streng logische Methode des philosophischen Denkens gebe. All dies wird für trügerisch erklärt.“ (MS, 383) Das Entscheidende ist nicht, ob Cassirer nun Heidegger korrekt interpretiert – Cassirers Feststellung ist zutreffend, denn Heidegger verzichtet auf jeden Absolutheitsanspruch im Sinn der Tradition –, sondern welche Beunruhigung für ihn von einem Denken ausgeht, das den Boden überzeitlicher Ideale verlässt und dadurch – zumindest für Cassirer – geradewegs auf einen historischen Relativismus zusteuert. Der Rückgriff auf vermeintlich gesicherte Werte – selbst wenn sie hehre Ziele verfolgen – ist laut Heidegger nur eine bestimmte Ausprägung des (neuzeitlichen) Anthropozentrismus: „Alles Werten ist, auch wo es positiv wertet, eine Subjektivierung. Es läßt das Seiende nicht: sein, sondern das Werten läßt das Seiende lediglich als das Objekt seines Tuns – gelten.“ (GA 9, 349) Die überlieferten Ausprägungen der Anthropologie – und für Heidegger ist Cassirer dieser Geisteshaltung zuzurechnen³³ – sind mit dem Etikett der Metaphysik und den darin implizierten Machtbestrebungen belegt.³⁴

³² Rudolph (2002, 43f.) weist in diesem Zusammenhang auch auf die Korrekturen hin, die Cassirer an Kant und dem Deutschen Idealismus anbrachte. So steht für Cassirer erstens nicht mehr die Gattung, sondern das vernunftbegabte Individuum im Mittelpunkt; zweitens wird die Kantische Subordination des jeweiligen Subjekts unter das moral-konstituierende Vernunftwesen umgedreht und drittens verweist Cassirer auf die Geschichtlichkeit des Kulturbegriffs.

³³ Inwiefern Cassirers Umdeutung des Menschen als *animal rationale* hin zum *animal symbolicum* sich dem Metaphysik-Verdacht entzieht bzw. inwieweit sein Konzept des Symbolischen auf der (metaphysischen) Trennung von Sinn und Sinnlichkeit beruht, kann hier nicht beantwortet werden.

³⁴ „Jede Bestimmung des Wesens des Menschen, die schon die Auslegung des Seienden ohne die Frage der Wahrheit des Seins voraussetzt, sei es mit dem Wissen, sei es ohne Wissen, ist metaphysisch. [...] Demgemäß bleibt jeder Humanismus metaphysisch.“ (GA 9, 321)

Aus diesen philosophischen Überlegungen heraus wird bei Heidegger auch der Ruf nach geschichtlichen Veränderungen laut, wenngleich er darauf hinweist, dass „sie [die Philosophie, M. F.] gerade *nicht unmittelbar* Geschichte zu gründen“ (GA 65, 37) vermag. Hierin kann auch ein Beweggrund für Heideggers (anfängliche?) Affinität zum Nationalsozialismus gesehen werden, in dem er in erster Linie die treibende Kraft für einen Bruch mit konservativen Werten sah, obwohl im selben Atemzug auch darauf hingewiesen werden muss, dass sich Heidegger 1936 in den *Beiträgen* von der „totalen‘ Weltanschauung“ (GA 65, 40) als gesteigerte Fortführung der neuzeitlichen Metaphysik und Seinsvergessenheit klar distanzierte.³⁵ Als einzig wahrhaft ethische Haltung bleibt dem Menschen laut Heidegger dem Anspruch des Seins zu entsprechen, das Seiende, so wie es sich von sich selbst her zeigt, sein zu lassen und nicht über es verfügen zu wollen. Unter Ethik wird in diesem Zusammenhang nicht mehr die Normierung von Handlungsanweisungen und gesicherten Werten verstanden, vielmehr wird sie im Sinne des Ethos als Ort des Wohnens interpretiert, an dem der Mensch seinen Aufenthalt finden kann, insofern er dem Sein entspricht (vgl. GA 9, 354ff.).

Diese Art der Responsivität, die sich immer an der Grenze des Fatalismus bewegt, erschöpft sich für Cassirer in einer unzureichenden Passivität. Die Selbsteinschränkung der menschlichen Subjektivität, wie sie Heidegger schon in *Sein und Zeit* und bei der Davoser Auseinandersetzung mit den Begriffen *Endlichkeit* und *Geworfenheit* einklagte und wie sie im Spätwerk mit der Konzeption der *Seinsgeschichte* noch deutlicher zu Tage tritt, lässt für Cassirer keine Anweisungen für ein konkretes Handeln mehr erwarten, das nicht nur reagiert, sondern auch autonom agiert. So stellt er in Hinblick auf Heideggers Denken resignierend fest: „Eine Geschichtsphilosophie, die in düsteren Prophezeiungen über den Niedergang und die unvermeidliche Zerstörung unserer Zivilisation besteht, und eine Theorie, die in der Geworfenheit des Menschen eines seiner hauptsächlichsten Charaktermerkmale sieht, haben alle Hoffnungen auf einen aktiven Anteil am Aufbau und Wiederaufbau des Kulturlebens des Menschen aufgegeben. Eine solche Philosophie verzichtet auf ihre eigenen grundsätzlichen und ethischen Ideale.“ (MS, 384) Nicht zuletzt aus dem zeitgeschichtlichen Kontext heraus weist Cassirer mit aller Deutlichkeit auf die verborgenen Gefahren der von Heidegger ausgeführten radikalen Vernunft- und Subjektkritik hin. Mit großem Unbehagen muss er dieser Philosophie eine unzureichende Handlungsfähigkeit in Hinblick auf politische (Fehl-)Entwicklungen konstatieren. Ob aus der Geschichte des Seins immer auch das Rettende wächst, muss zumindest von Cassirers Warte aus mit einem Fragezeichen versehen werden.

³⁵ In diesem Sinne (d. h. im Sinne einer gesteigerten Fortführung der neuzeitlichen Metaphysik und Seinsvergessenheit – und in keinem anderen!) übt Heidegger Mitte/Ende der 30er Jahre auch an anderen, allerdings erst posthum veröffentlichten Stellen, Kritik am Nationalsozialismus bzw. an Hitler, z. B. in GA 66, 122f.; GA 69, 70ff.

Literatur³⁶

- Bast, Rainer A. (1995): „Einleitung“, in: D, VII-IL.
- Cassirer, Ernst: *Aufsätze und kleine Schriften (1927-1931)*. Text und Anmerkungen bearbeitet von Tobias Berben. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004 [ECW 17].
- Cassirer, Ernst: *Descartes. Lehre – Persönlichkeit – Wirkung*. Hg. v. Rainer A. Bast. Hamburg: Meiner 1995 [D].
- Cassirer, Ernst: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft ⁷1994 [IK].
- Cassirer, Ernst: *Philosophie der Aufklärung*. Hg. v. Gerald Hartung. Hamburg: Meiner 1998 [PhA].
- Cassirer, Ernst: *Vom Mythos des Staates*. Hamburg: Meiner 2002 (Nachdr. d. Ausg. Zürich: Artemis 1949) [MS].
- Cottingham, John (Hg.) (1992): *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: CUP.
- Descartes, René: *Discours de la méthode. Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung*. Übers. und hg. von Lüder Gäbe. Hamburg: Meiner 1969 [ND 1960] [Disc.].
- Descartes, René: *Die Prinzipien der Philosophie*. Übers. und erl. von Artur Buchenau. Hamburg: Meiner ⁷1965 [ND ⁴1922] [Princ.].
- Descartes, René: *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*. Hg. und übers. in franz. und lat. Fassung. von Gerhart Schmidt. Würzburg: Königshausen & Neumann 1989 [Rech.].
- Descartes, René: *Meditationes de Prima Philosophia. Meditationen über die Erste Philosophie*. Lateinisch / Deutsch. Übers. und hg. v. Gerhart Schmidt. Stuttgart: Reclam 1986 [Med.].
- Descartes, René: *Œuvres de Descartes*. Nouvelle éd. Hg. v. Charles Adam / Paul Tannery. 13 Bde. Paris: Vrin 1996. [AT].
- Descartes, René: *Regulae ad directionem ingenii. Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft*. Kritisch rev., übers. und hg. von Heinrich Springmeyer, Hans Günter Zekel und Lüder Gäbe. Hamburg: Meiner 1973 [Reg.].
- Friedman, Michael (2004): *Carnap, Cassirer, Heidegger. Geteilte Wege*. Übers. von der Arbeitsgruppe „Analytische Philosophie“ am Institut für Philosophie an der Universität Wien. Frankfurt am Main: Fischer.
- Gäbe, Lüder (1972): *Descartes' Selbstkritik. Untersuchungen zur Philosophie des jungen Descartes*. Hamburg: Meiner.
- Galilei, Galileo (1980): *Il Saggiatore*, in: *Opere di Galileo Galilei*. Vol. 1. A cura di Franz Brunetti. Torino: Utet.
- Gerten, Michael (2001): *Wahrheit und Methode bei Descartes. Eine systematische Einführung in die cartesische Philosophie*. Hamburg: Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (²1993): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. Werke Bd. 20. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Hg. v. Friedrich Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann ³2003 [GA 65].
- Heidegger, Martin: *Besinnung*. Hg. v. Friedrich Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann 1997 [GA 66].
- Heidegger, Martin: *Die Frage nach dem Ding. Grundfragen der Metaphysik*. Hg. v. Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Klostermann 1984 [GA 41].
- Heidegger, Martin: *Die Geschichte des Seyns 1. Die Geschichte des Seyns (1938/40). 2. Koinon. Aus der Geschichte des Seyns (1939/40)*. Hg. v. Peter Trawny. Frankfurt am Main: Klostermann 1998 [GA 69].
- Heidegger, Martin: *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Hg. v. Friedrich Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann 1994 [GA 17].
- Heidegger, Martin: *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“*. Hg. v. Friedrich Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann ²1993 [GA 45].
- Heidegger, Martin: *Holzwege*. Hg. v. Friedrich Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann ²2003 [GA 5].
- Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Hg. v. Friedrich Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann 1990 [GA 3].
- Heidegger, Martin: *Nietzsche. Band 2*. Stuttgart: Klett-Cotta. 6., erw. Aufl. 1998 [N II].

³⁶ Die in diesem Beitrag verwendeten Siglen sind in eckigen Klammern angeführt.

- Heidegger, Martin: *Nietzsche. Der europäische Nihilismus*. Hg. v. Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Klostermann 1986 [GA 48].
- Heidegger, Martin: *Sein und Wahrheit. 1. Die Grundfrage der Philosophie. 2. Vom Wesen der Wahrheit*. Hg. v. Hartmut Tietjen. Frankfurt am Main: Klostermann 2001 [GA 36/37].
- Heidegger, Martin: *Vorträge und Aufsätze*. Hg. v. Friedrich Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann 2000 [GA 7].
- Heidegger, Martin: *Wegmarken*. Hg. v. Friedrich Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann 1996 [GA 9].
- Husserl, Edmund (1954): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hg. v. Walter Biemel. Den Haag: Nijhoff [Husserliana VI].
- Kaegi, Dominic / Rudolph, Enno (Hg.) (2002): *Davoser Disputation. Cassirer – Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation*. Hamburg: Meiner (Cassirer-Forschungen 9).
- Marion, Jean-Luc (1992): „Cartesian metaphysics and the role of the simple natures“, in: Cottingham, 115-139.
- Mittelstrass, Jürgen (1978): „Die Idee einer *Mathesis Universalis* bei Descartes“, in: *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch*, 4 (1978), 177-192.
- Otto, Stephan (1984): „Einleitung und Grundlegung“, in: Otto, Stephan (Hg.): *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung 3. Renaissance und frühe Neuzeit*. Stuttgart: Reclam, 9-85.
- Paetzold, Heinz (1995): *Ernst Cassirer. Von Marburg nach New York. Eine philosophische Biographie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Röd, Wolfgang (1995): *Descartes. Die Genese des cartesianischen Rationalismus*. 3. erw. Aufl. München: Beck.
- Rudolph, Enno (2002): „Freiheit oder Schicksal? Cassirer und Heidegger in Davos“, in: Kaegi / Rudolph 2002, 36-47.
- Van de Pitte, Frederick P. (1979): „Descartes' *Mathesis Universalis*“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*. Bd. 61., 154-174.
- Vetter, Helmuth (2000): „Heideggers Descartes-Kritik in der ersten Marburger Vorlesung“, in: Trinks, Jürgen (Hg.): *Bewußtsein und Unbewußtes*. Wien: Turia & Kant, 179-195.