

Poser, Hans

Zur geistigen Situation Europas in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts

Organon 16 17, 81-92

1980 1981

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



Hans Poser (Bundesrepublik Deutschland)

ZUR GEISTIGEN SITUATION EUROPAS
IN DER ZWEITEN HÄLFTE DES 17. JAHRHUNDERTS *

Als *Crise de la Conscience Européenne* sah Paul Hazard das letzte Viertel des 17. Jahrhunderts.¹ Die jene Situation bestimmenden gravierenden geistigen Umorientierungen soll der vorliegende Beitrag nachzeichnen, weil sie es sind, auf deren Hintergrund das Wirken Adam Kochańskis gesehen werden muß: In ihm, dem Bibliothekar, Wissenschaftler und Hofmann mit technischen und künstlerischen Interessen, kann man geradezu einen typischen Vertreter seiner Zeit sehen.

Äußerlich erscheinen jene Jahre als Periode des Neu- und Wiederaufbaus nach Hunger, Pest und Verwüstungen des Dreißigjährigen Krieges. Doch dieser Neuaufbau konnte nicht in einer Restauration mittelalterlicher Denkgefüge und Ordnungsstrukturen bestehen, denn das geschlossene Welt- und Menschenbild weder der Scholastik noch der Renaissance erschien weiterhin tragfähig. Die zentralen Gründe hierfür, der Verlust der religiösen Einheit und die Zerstörung des alten Welt- und Menschenbildes als Gründe für die geistige Krise, sollen deshalb zunächst dargestellt werden, um im Anschluß daran die sich ausbildenden Ansätze zur Überwindung der Orientierungskrise auf drei verschiedenen Ebenen herausarbeiten zu können; dies werden die formale Lösung durch die Monadenlehre, die Wissenschaft als neue Einheit und die Kunst als vermittelndes Element von Mensch und Welt sein.

* Beitrag zum Kochański-Symposium der Polnischen Akademie der Wissenschaften im Rahmen der 300-Jahr-Feier von Wilanów.

¹ P. Hazard, *La Crise de la Conscience Européenne 1680-1715*; dt. Übers.: *Die Krise des europäischen Geistes*, Hamburg 1939.

1. ZUM BEGRIFF DER GEISTIGEN KRISE

Die Kennzeichnung des in Frage stehenden Zeitraums durch eine Krise des Bewußtseins, wie Hazard es tat, ist nicht selbstverständlich. So hat Koselleck gezeigt, daß die betreffende Periode weder durch das Bewußtsein einer Krise gekennzeichnet ist noch auch als politische Krisenzeit erscheint: Wie er ausführt, verwendet erst Rousseau den Begriff *Krise* zur Kennzeichnung seiner Zeit; und in politischer Hinsicht sei der Absolutismus — beruhend auf einem Unterwerfungsvertrag im Hobbesschen Sinne — als die angemessene Staatsform zur Überwindung der unsäglichen Leiden religiöser Bürgerkriege erschienen.² Dennoch ist es angemessen, im Hinblick auf den hier behandelten Zeitraum von einer *geistigen Krise* als einer Orientierungskrise zu sprechen. In ihrer Überwindung muß man geradezu die Voraussetzung für jene in der Französischen Revolution kulminierende *politische Krise* sehen, die Koselleck im Auge hat. Der Begriff der Krise wird hier also nicht so sehr in Anlehnung an den sozialwissenschaftlichen Krisenbegriff verwendet, wonach ein zentrales Kriterium darin bestünde, daß ein soziales System mit den ihm zur Verfügung stehenden Steuerungsmechanismen nicht mehr stabilisiert werden kann; dies wäre eine für unsere Überlegungen zu äußerliche Kennzeichnung. Vielmehr ist eine Parallele zum Begriff der Grundlagenkrise einer Wissenschaft zu sehen; letztere wird gekennzeichnet durch begründete Zweifel an den methodischen und inhaltlichen Grundvoraussetzungen einer Wissenschaft.³ Entsprechend soll hier der Begriff der geistigen Krise zur Kennzeichnung eines geistigen Zustandes verwendet werden, in dem durch begründete Zweifel an den Grundlagen des bisherigen Welt- und Selbstverständnisses die bis dahin akzeptierten Anschauungen aufgegeben und — im Ausweg aus der Krise — durch andersartige oder anders fundierte ersetzt werden müssen.

2. DER VERLUST DER RELIGIÖSEN EINHEIT

Das Ende des Dreißigjährigen Krieges besiegelte zugleich das Ende einer einheitlichen, von Rom geführten Kirche. An die Stelle des einen christlichen Glaubens waren im Abendland mehrere Konfessionen getre-

² R. Koselleck, *Krise und Kritik. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg 1959, 2. Aufl. Frankfurt/M. 1973, S. 132 bzw. S. 18 ff. Vgl. auch R. Koselleck, *Krise*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, Basel/Darmstadt 1976, Sp. 1236.

³ Ch. Thiel, *Grundlagenkrise und Grundlagenstreit. Studie über das normative Fundament der Wissenschaften am Beispiel von Mathematik und Sozialwissenschaft*, Meisenheim 1972, S. 6.

ten, ohne daß es die Möglichkeit einer Entscheidung zwischen ihnen — weder durch Argumente noch gewaltsam — gegeben hätte. Damit war die religiöse Einheit aufgegeben. Zwar hatte die protestantische Theologie an die Stelle der einheitsstiftenden katholischen Tradition, wie sie das Tridentinum festschrieb, die neue Einheit einer widerspruchsfreien hermeneutisch-methodischen Bibelinterpretation setzen wollen; doch wies vor allem Spinoza 1670 in seinem *Tractatus theologico-politicus* die historische Bedingtheit der Schrift nach.

Nun waren Lehrmeinungen in der christlichen Kirche immer schon aufeinander geprallt, sei es im Streit mit den Pelagianern, sei es im Nominalismusstreit; stets aber hatte es in der grundsätzlichen Berufung auf Überlieferung und Autoritäten eine gemeinsame Basis für solche Auseinandersetzungen gegeben. Hierauf beruhten letztlich auch die Verfahren, eine einheitliche Lehrmeinung durchzusetzen. Diese Grundlage war mit der Ablehnung der Tradition in den protestantischen Kirchen zerstört. Doch auch deren Sola-scriptura-Prinzip konnte nicht geeignet sein, eine neue, einheitliche Berufungsinstanz zu schaffen, weil die vorausgesetzte Einheitlichkeit der Bibel philologisch begründet bezweifelt werden mußte. In dem Augenblick aber, in dem dies auch von katholischer Seite — etwa von Bossuet in seiner Auseinandersetzung mit Spinozas Argumenten — zugestanden wurde, mußte das Prinzip von der ergänzenden Autorität der Tradition ebenfalls der hermeneutischen Kritik und der historischen Relativierung anheimfallen.

Die eben genannten Kritikpunkte lassen sich in ihrem Ursprung bis in die Renaissance zurückverfolgen; man könnte also geneigt sein, in ihnen weniger ein Charakteristikum des ausgehenden 17. als vielmehr des 16. Jahrhunderts zu sehen. Dies ist sicher zutreffend, was die zeitlichen Wurzeln anlangt, nicht aber, was ihre Bedeutung als Grundlagenkrise ausmacht. Denn während im 16. Jahrhundert die Frage lautete, welche der einheitsstiftenden Grundlagen die angemessene sei, mußte jetzt klarwerden, daß beide Ansätze einem Begründungsanspruch nicht gerecht werden konnten. Hierin hat die Toleranzforderung Lockes ebenso ihre Wurzeln wie die Toleranzpolitik der Oranier in den Niederlanden, welche die Niederlande zum Asyl für so viele Refugiés werden ließ.

Wurde bisher die Krise als immanente Problematik einer Begründung des Glaubens behandelt, so müssen wir uns jetzt der Kritik von außen zuwenden, die entscheidend dazu beitrug, den Universalitätsanspruch des christlichen Glaubens zu relativieren. Hier ist vor allem daran zu denken, daß sich der Horizont in wenigen Jahrzehnten ungeheuer geweitet hatte. Seit der Renaissance vollzog sich eine Entwick-

lung, welche die bekannte Welt weit über Europa hinausreichen und die Stellung Europas (und mit ihm die der Vertreter des christlichen Glaubens) nicht mehr so singular erscheinen ließ. An die Stelle von Abenteuerberichten traten fundierte Nachrichten aus den entferntesten Teilen der Erde: glaubwürdige Berichte über völlig andersgeartete Kulturen, die man nicht einfach als »unkultiviert« abtun konnte und die — wie beispielsweise die chinesische — eine hochentwickelte Ethik besaßen, ohne doch einen dem christlichen auch nur annähernd ähnlichen Glauben zu kennen. Dies mußte zu einer entscheidenden Schwächung eines sich auf die Religion stützenden universellen Prinzips führen, denn die bisher behauptete Implikation der Ethik durch den christlichen Glauben erschien damit widerlegt; Anfang des 18. Jahrhunderts wird Christian Wolff in den Berichten über die *Sittenlehre der Sinesen* geradezu den Beleg für die logische Unabhängigkeit von Ethik und christlichem Glauben sehen: Die Ethik gründet sich vielmehr auf Vernunft, und das christliche Dogma widerspricht ihr nicht, soweit es selbst vernünftig ist.

Die Reunionsbemühungen der christlichen Kirchen könnten auf diesem Hintergrund als ein letzter Versuch gedeutet werden, den Universalitätsanspruch des christlichen Glaubens durch eine neue einheitliche Grundlage zu sichern. Durch sie wird jedoch der Verlust der Einheit des Glaubens nicht aufgehoben; sie müssen vielmehr als Folge der Einsicht gesehen werden, daß die Differenz der christlichen Bekenntnisse untereinander gegenüber den nichtchristlichen Religionen, die man zum ersten Male in Einzelheiten genauer kennenlernte, klein erscheinen mußte. Weiter bedeuteten die Reunionsbemühungen in ihrem Rückzug auf Deismus und natürliche Religion gerade die Aufgabe des bisherigen einheitsstiftenden Prinzips zugunsten der Vernunft⁴ als alleiniger Richtschnur, eine Vernunft, die (von Descartes in skeptischer Absicht gebraucht, um nach dem methodischen Zweifel neue Sicherheit zu erreichen) wie eine ätzende Säure auch noch die Reste des alten Ordnungsgefüges zerstören sollte. Zugleich aber enthält die Kritik, die die Einheit auflöste, mit der Betonung der Vernunft ein Element zur Überwindung der Krise, das noch herauszuarbeiten sein wird.

3. DIE ZERSTÖRUNG DES TRADIERTEN WELT- UND MENSCHENBILDES

Mit der Zerstörung der Einheit des Glaubens war auch die Einheit des christlichen Weltbildes zerschlagen. Dies gilt es im folgenden zu verdeutlichen.

⁴ Vgl. R. W. Meyer, *Leibniz und die europäische Ordnungskrise*, Hamburg 1948, Kap. IV: Die Krise der christlichen Überlieferung, S. 105 ff.

War nach mittelalterlicher Vorstellung die Erde Mittelpunkt der Welt, so hatten Kopernikus und Kepler sie dieser zentralen Stellung beraubt. Mehr noch: Nicht nur Leibnizsche *mögliche Welten* als nicht-existent Welten anderer Beschaffenheit schienen denkbar, sondern auch die Existenz von Planetensystemen, die dem unseren verwandt sind, — eine faktische Pluralität der Welt also, wie sie Newtons *Principia mathematica philosophiae naturalis* von 1687 zuließen und wie Fontenelle sie ein Jahr zuvor in seinen *Entretiens sur la pluralité des mondes* beschrieben hatte. Schließlich erschienen im Mikroskop Leuwenhoecks *Welten in der Welt*, wie sich Leibniz ausdrückt, Formen des Lebens, die im alten Weltbild keinen Platz hatten. Die Erde, bislang als Schöpfung Gottes gesehen und verstanden, war damit zu einer peripheren kontingenten Erscheinung zwischen unendlichem Universum und unendlich Kleinem geworden. Um dies aber sagen zu können und die eben genannten Resultate als Kritik am bisherigen Weltbild begreifen zu können, war eine entscheidende Umgewichtung der Argumente notwendig: um mit Kepler gegen Ptolemaeus für eine geänderte Welt-sicht eintreten zu können, war es notwendig, nicht mehr nur die Heilige Schrift und ihre Auslegungstradition als alleinige Berufungsinstanz für verbindliche Aussagen über die Welt zuzulassen, sondern der Natur als Berufungsinstanz ein solches Gewicht zuzugestehen, daß Aussagen über sie zur Kritik an christlichen Dogmen herangezogen werden konnten. Dies hängt mit dem oben betonten Rekurs auf eine autonome Vernunft unmittelbar zusammen; denn während eine dem Dogma widersprechende empirische Aussage im scholastischen Denken vermittels der Lehre von der doppelten Wahrheit dem Dogma jederzeit nebengeordnet werden konnte, mußten diese und verwandte Lösungen mit der Forderung nach der Vernünftigkeit der Religion ausscheiden.

Nun gab es neben der radikalen Tertullianschen Lösung des Verhältnisses empirischer Aussagen zum christlichen Dogma auch die der Uminterpretierung empirischer Aussagen. Hiervon hatte schon Thomas Gebrauch gemacht, um die Lehre von der doppelten Wahrheit ablehnen und die christliche Lehre als vernünftig behaupten zu können, und hiervon machte die Inquisition Gebrauch, wenn sie von Galilei verlangte, die Kopernikanische Lehre nur als mathematische Darstellung von astronomisch-hypothetischem Charakter zu vertreten (womit sie sich im Status nicht von der des Ptolemaeus unterschieden hätte). Daß dieser Ausweg im ausgehenden 17. Jahrhundert trotz Gegenreformation verbaut ist, ist für uns der Grund, die Krise hier anzusetzen. Dies ist im übrigen kein Widerspruch zur Darstellung Blumenbergs, der, den *Prozeß der theoretischen Neugierde* beschreibend, die entscheidende Wende

bei Giordano Bruno und Galilei sieht,⁵ um dann die Zeit zwischen Descartes und Voltaire so gut wie gänzlich zu überspringen. Anders als Blumenberg geht es uns um den Prozeß, in dem diese theoretische Neugierde zu einer Orientierungskrise führt und die Konstituierung eines neuen einheitlichen Bezugs und Begründungszusammenhangs erfordert. Dies aber konnte erst geschehen, nachdem Vernunft und Natur zu unwidersprochenen Instanzen einer methodischen Kritik geworden waren: So hatte sich das tradierte Dogma äußerlich noch gegen Bruno und Galilei durchsetzen lassen, nicht mehr aber gegen die Denker des ausgehenden 17. Jahrhunderts.

Von der Zerstörung des Weltbildes wurde auch das Menschenbild betroffen; denn war die Erde ihrer zentralen Stellung beraubt, — wie sollte der Mensch als Krone der Schöpfung auf diesem an die Peripherie gerückten Planeten gedacht werden? Hinzu trat der sich schon in der Renaissance ausprägende Gedanke von der Individualität des Einzelnen, die Entwicklung zum Selbstbewußtsein bei einem Bürgertum, das in der Hanse und in den freien Reichsstädten in Handel und Gewerbe gelernt hatte, selbstverantwortlich zu entscheiden. Zwar hatte die protestantische Theologie dem entsprochen, wenn sie die Mittlerrolle der Kirche im Verhältnis der Gläubigen zu Gott zugunsten des direkten Gebetes ausgeschaltet hatte, — doch man erinnere sich des Disputes zwischen Bossuet und Claude von 1683, um zu erkennen, wie unannehmbar dies für die hierarchisch gegliederte (und damit die Begründungsinstanzen der *auctoritas* spiegelnde) katholische Kirche sein mußte. Angesichts der Zerstörung der Einheit des Glaubens war deshalb an eine einheitliche Neubestimmung der Stellung des Menschen als eines selbstbewußten Individuums auf der Grundlage des Glaubens nicht zu denken.

Auch die einsetzende naturwissenschaftliche Forschung konnte hier keinerlei Hilfe leisten; sie behandelte — in cartesischen Kategorien gesprochen — eine *res extensa*, nicht aber den Menschen als Individuum. Den Naturwissenschaften folgend hätte man den Menschen — wie es später La Mettrie tat — als Maschine auffassen müssen. Ebenso wenig half ein Rekurs auf die cartesische *res cogitans*: Sie sicherte ja gerade die vom jeweiligen Individuum unabhängige und nicht durch ein Individuationsprinzip eingeschränkte Vernunft! Gesucht war mithin eine Lösung, die über das formale *sum cogitans* des Descartes hinausging und die der Individualität und Sonderstellung des Einzelnen ebenso gerecht wurde wie der Erfahrung der Vereinzelnung im Kosmos.

⁵ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt 1969, Teil III; selb-
ständige Ausgabe unter dem Titel: *Der Prozeß der theoretischen Neugierde*. Er-
weiterte und überarbeitete Neuausgabe von *Die Legitimität der Neuzeit*, 3. Teil,
Frankfurt/M. 1973, S. 184 ff.

Tragen wir die zur Orientierungskrise führenden Aspekte noch einmal zusammen. Der Verlust einer unangefochtenen, einheitsstiftenden Glaubensautorität — sei es in Gestalt der Bibel, sei es in Verbindung mit einer kanonischen Auslegungstradition — mußte das Zugeständnis eines Eigenwertes einer auf reine Vernunft wie auf Empirie sich gründenden Argumentation nach sich ziehen. Dies führte zu einer Anerkennung der kritischen Einwendungen gegen religiöse Dogmen sowohl unter Berufung auf die Natur als auch auf die menschliche Vernunft (als Teil der menschlichen Natur). Das wiederum ließ die Frage nach der zutreffenden Begründung des christlichen Dogmas zu einer Frage nach der Richtigkeit und Angemessenheit eines christlichen Dogmas überhaupt werden. Parallel hierzu verlief die in der Renaissance beginnende Entwicklung des Bewußtseins von der Individualität des Einzelnen, die ihrerseits weder mit der katholischen Weltanschauung noch mit den sich entfaltenden Wissenschaften verträglich war. Die Grundlage des tradierten Ordnungsverhältnisses von Mensch und Welt einschließlich der Sinngebung menschlichen Lebens war damit begründet von innen und außen in Zweifel gezogen.

4. DIE THEORETISCHE LÖSUNG EINER NEUEN EINHEIT

Die eben genannten Aspekte der Orientierungskrise verlangten nach einer neuen einheitsstiftenden Instanz und nach einer Neubestimmung des Menschenbildes. Dies konnte sich angesichts der zur Krise führenden Gründe nur dann erfüllen lassen, wenn zugleich mit der Schaffung eines neuen einheitlichen Bezugs zur Deutung der Welt die Erfahrung von der Individualität des Einzelnen ins Zentrum gestellt würde. Die Lösung, die Schaffung also einer neuen Einheit des Welt- und Menschenbildes, setzte in der Umbruchphase, um die es uns hier geht, auf drei Ebenen an: Erstens auf der theoretisch-formalen Ebene des Gesamtzusammenhanges durch die Leibnizsche Monadenlehre, zweitens auf der Ebene des einheitlichen Weltbildes durch die Entwicklung der Wissenschaften mit der Natur als unbestrittener Bezugsgröße und der Vernunft als unbezweifelbarem Werkzeug; und schließlich drittens auf der Ebene des praktischen Bezugs von Mensch und Welt durch die Kunst. Wenden wir uns nun dem ersten Punkt zu, um die folgenden in den nächsten beiden Abschnitten zu erörtern.

Die theoretisch-formale Lösung, wie sie Leibniz in der Monadenlehre finden sollte und wie sie sich ab 1686 in seinem Begriff des *vollständigen Begriffs einer individuellen Substanz* einer *series rerum* abzuzeichnen beginnt, konstituiert zugleich mit den individuellen Monaden die Welt. Beide sind Einheiten, doch so aufeinander bezogen, daß die Individualität

nicht möglich wäre ohne die Kompossibilität und Kontingenz der Welt. Die Welt wiederum ist die Gesamtheit der sie konstituierenden und nur in ihr möglichen Individuen. Welt und Individuum konstituieren sich also wechselseitig. Damit ist sowohl die Welt als einheitlich zu denken als auch die Monade als nicht wiederholbares Individuum.

Die theoretische Lösung enthält einen Kern, der fortan nicht mehr aufgegeben wird: Leibniz setzt die Vernünftigkeit der Welt und damit die vernunftgemäße Beschreibbarkeit der Welt voraus. Die menschliche Vernunft, die mit angemessenen Zeichensystemen hierzu in der Lage ist, unterscheidet sich nur dem Umfang nach von der göttlichen Vernunft. Doch diese göttliche Vernunft ist insofern dem Attribut des Göttlichen entzogen, als sie der göttlichen Omnipotenz nicht mehr zu Gebote steht: Während für Descartes eine mathematische Aussage nur deshalb wahr ist, weil Gott es so will (und etwas nur deshalb gut ist, weil Gott es so will), ist die Vernunft eines Leibnizschen Gottes ebenso an die Mathematik und Logik gebunden wie die menschliche Vernunft; das aber besagt nichts weniger als die Autonomie der Vernunft.

Aus der Sicht unserer Analyse bedeutet dies folgendes: Der Vernunft war, wie wir gesehen hatten, in der Auseinandersetzung um die Begründung der religiösen Dogmen die Rolle einer Berufungsinstanz zugefallen. Hierin ist in der Krise der erste Hinweis auf einen Ausweg aus der Krise zu sehen, weil jede Kritik nur dann als begründet gelten kann, wenn ihre Grundlagen wiederum unzweifelhaft erscheinen. Leibniz' Monadenlehre konnte nur deshalb als tragfähige theoretische Lösung erscheinen, weil sie der Vernunft genau jenen unabhängigen Platz einräumt, der sie zum Werkzeug der Kritik hatte werden lassen.

Nun mag die Monadenlehre als theoretische Lösung gelten, doch abgesehen davon, daß sie erst Anfang des 18. Jahrhunderts ausformuliert vorliegt, wäre es die Vermessenheit des Philosophen zu meinen, Leibniz habe damit das Problem insgesamt gelöst. Hierzu ist sein Konzept deshalb nicht geeignet, weil es zu abstrakt bleibt und ohne Weiterungen gar nicht auf irgendein Individuum, auf irgendeine historische Situation, auf die Welt, wie sie ist, bezogen werden kann. Wie aber kann die Welt als Einheit, wie die Beziehung des Individuums zu ihr erfahren und begründet werden?

5. WISSENSCHAFT ALS NEUE EINHEIT

Ähnlich dem Rekurs auf Vernunft im Falle der Kritik am religiösen Dogma läßt sich der oben skizzierten Kritik am Weltbild diejenige Berufungsinstanz entnehmen, die mit der Kritik auch die Überwindung der Krise trägt. Wir sahen, daß die Kritik des Weltverständnisses sich anstelle der verlorenen *auctoritas* auf die *Natur* berief. Gegen frag-

würdig gewordene Überlieferung wird deshalb die als einheitlich verstandene Natur zur Berufungsinstanz. Deutlich ist dies in der Medizin des 17. Jahrhunderts, wo eine Theorie oder Therapie nicht mehr mit Berufung auf die Klassiker, sondern mit Berufung auf die Natur belegt wird: sie garantiert die Richtigkeit einer Theorie. Zwar lassen sich auch hier Wurzeln in der Entwicklung an der Universität Padua des 16. Jahrhunderts aufzeigen, doch sie sind letztlich Varianten eines spekulativen Denkens, das im Grunde von der (aristotelischen-scholastischen) Tradition nicht fortkommt.⁶ Dasselbe wiederholt sich in allen anderen Wissenschaften, wo die Natur als Berufungsinstanz — gepaart mit der Vernunft — es erlaubt, eine neue, alle Nationalitäten und Religionen überwindende Einheit der Weltsicht in Gestalt der Wissenschaften zu schaffen. Auch bleibt der Ansatz keineswegs auf die Naturwissenschaften beschränkt, denn Christian Wolff beispielsweise vertritt die Auffassung, ob etwas gut oder schlecht sei, sei unabhängig von Gott in der *Natur der Sache* begründet.

Da das Buch der Natur, wie Galilei gesagt hatte, in Zahlen geschrieben ist, wird die Mathematik zum konstitutiven Bestandteil des sich ausbildenden neuen einheitlichen Weltbildes. Da überdies die Resultate der Mathematik (von Descartes' *deus malignus* einmal abgesehen) nie bezweifelt wurden, erscheint die Mathematik zugleich als das die Sicherheit und Vernünftigkeit der neuen Weltsicht garantierende Element.⁷

Wie tiefgreifend dieser Prozeß der Neuorientierung ist, der die Natur zur Berufungsinstanz und die Wissenschaften zur alles übergreifenden Grundlage der Weltsicht macht, läßt sich ablesen an der Identifikation von Wissenschaft und Fortschritt, wie sie seit der Aufklärung bestimmend wurde. Hierauf ruht Comtes Wissenschaftsreligion ebenso wie die Wissenschaftsgläubigkeit bis in unsere Zeit; und es ist sicherlich symptomatisch, daß ein Vokabular des religiösen Bereiches zur Charakterisierung herangezogen wird.

Ist die Natur Berufungsinstanz, so kommt es darauf an, möglichst viel über sie zu sammeln, sei es in Raritätenkabinetten, sei es in Form von Nachrichten, die in Briefen vermittelt, in Büchern dargestellt, in Bibliotheken aufbewahrt werden. Ist die so erfaßte und vernunftgemäß verarbeitete Welt die neue Einheit, so kommt es darauf an, diese Einheit durch Austausch der Berichte, Nachrichten und Resultate zu konsolidieren. Darum ist es nicht verwunderlich, wenn eine die Länder und

⁶ J. Mittelstrass, *Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie*, Berlin/New York 1970, S. 180.

⁷ Vgl. hierzu H. W. Arndt: *Methodo scientifica pertractatum. Mos geometricus und Kalkülbegriff in der philosophischen Theorienbildung des 17. u. 18. Jahrhunderts*, Berlin/New York 1971.

Konfessionen übergreifende Gelehrtenrepublik entsteht, zu deren wichtiger Aufgabe die Bildung von Akademien als die Schaffung von Kristallisationspunkten wird. So entstehen die *Royal Society* 1660, die *Académie des Sciences* 1666, die nur 10 Jahre bestehende *Akademie der Medici* in Florenz 1657, die *Königlich-preußische Akademie der Wissenschaften* 1700 und die *Kaiserliche Akademie in St. Petersburg* 1725, zu schweigen von all jenen nicht verwirklichten Plänen zur Begründung weiterer Akademien. Hier ist auch der enge briefliche und persönliche Kontakt zwischen Gelehrten verschiedenster Nationen und Konfessionen zu nennen, Bemühungen wie die des Paters Mersenne um die Vermittlung weiterer Kontakte und die Weitergabe von Briefen an Dritte, Briefe die schon zu dem Zweck geschrieben sind, ausgetauscht zu werden. Bis nach China reicht Leibniz' wie Kochańskis Briefwechsel, um Fakten über chinesische Sprache, Schrift und Sitten in Erfahrung zu bringen, beider weitgestreuter Briefwechsel findet hier seine systematische Begründung. Trotz der großen Beschwerden finden wir alle Wissenschaftler jener Zeit auf Reisen: Leibniz in Paris, London, Den Haag, Wien, Rom; Tschirnhaus in Paris, London, Den Haag; Kochański in Süddeutschland, Florenz, Prag, Breslau und Danzig (um nur drei Vertreter herauszugreifen, deren Bedeutung für Osteuropa unstrittig ist). Hinzu treten die Kavaliers- und Studienreisen der jungen Generation, die dazu dienen sollen, ihr — mit Th. S. Kuhn zu sprechen — das neue Paradigma der Einheit zu vermitteln.

Auf ganz ungewollte Weise tat die Gegenreformation das ihre, das neue einheitliche Weltbild zu stützen. Denn nicht nur, daß Jesuiten zu den wichtigsten Missionaren gehörten, die mit Nachrichten über fremde Länder, Sprachen und Kulturen wesentlich zur Sammlung der Berufungsinstanzen beitrugen, nicht nur, daß Jesuiten aktiv an der Ausarbeitung der neuen Naturwissenschaften mitarbeiten, von entscheidender Bedeutung war auch das Faktum, daß Ludwig XIV. 1685 das Edikt von Nantes aufhob. Dies hatte zur Folge, daß Flüchtlinge als Mittler des Cartesianismus überall in Europa auftraten und wiederum für die Verbreitung etwa der englischen Philosophie durch die Erstellung französischer Übersetzungen sorgten. Jene Flüchtlinge haben wesentlich dazu beigetragen, daß Französisch neben das Latein als internationale Wissenschaftssprache trat. Ihre starke Kolonie in den Niederlanden wurde zum Ausgangspunkt einer nie gekannten Bücherproduktion, zu der außer den drei schon vorhandenen internationalen Zeitschriften, dem *Journal des Savantes*, den *Philosophical Transactions* und den *Acta Eruditorum* ab 1684 drei weitere hinzutraten, die *Nouvelles de la République des Lettres*, die *Bibliothèque Universelle* und die *Histoire des Ouvrages des savantes*. All diese Zeitschriften und Bücher

wurden gekauft, ausgetauscht, diskutiert, gesammelt. Männer wie Leibniz und Kochański bauten als herzogliche bzw. königliche Hofbibliothekare moderne Bibliotheken auf: Die neue Einheit war nicht nur konzipiert, sondern sie hatte sich konsolidiert.

6. DER BEZUG VON MENSCH UND WELT: KUNST ALS VERMITTELNDES ELEMENT

Kommt den Wissenschaften die neue einheitsstiftende Funktion zu, so ist damit zwar der Betonung der Vernunft (mit der Betonung eines an der geometrischen Methode orientierten Wissenschaftsideals) Rechnung getragen; unberücksichtigt hingegen bleibt das vorhin hervorgehobene und für Teile der Krise verantwortliche erwachte Bewußtsein von der Individualität. Wie kann diese von den Wissenschaften gerade unabhängig vom Standpunkt des Beobachters zu erfassende Welt auf das Subjekt bezogen werden? Das verbindende Element stellt m. E. die Kunst dar, und zwar im Doppelsinne des damaligen Wortgebrauchs. Beginnen wir mit der Kunst als Kunstfertigkeit. In ihr wurde das Ingenium des Einzelnen sichtbar, wenn er naturwissenschaftliche Beobachtungen — etwa über den Magnetismus — verwendete für die Konzipierung einer magnetisch gesteuerten Uhr, wie dies Kochański tat. Eine solche Uhr gab es in der Natur nie und nirgends. Der Mensch, der geniale Einzelmensch erweist sich damit nicht nur als Beherrscher der Natur, sondern als Schöpfer. Indem er sich dessen bewußt wird und eine solche Schöpfung als seine eigene begreift, als Teil seiner Selbstverwirklichung, muß er sich gegen Plagiatoren wenden und ein Erstgeburtsrecht für seine Ideen beanspruchen. Da diese Feststellung im übrigen auch für denjenigen gilt, der etwas Neues im Wissenschaftsbereich gefunden hat, kann man sagen, daß für den wissenschaftlich Arbeitenden die neue Einheit der Wissenschaft als Bezugspunkt vereinbar wird mit dem Anspruch auf Individualität, wenn er Entdeckungen als seine Entdeckungen in der Gelehrtenrepublik bekanntmachen kann. Dies ist die Wurzel der Prioritäten- und Plagiatsstreite, die im 17. Jahrhundert beginnen und die wir bis heute kennen.

Das Element des Schöpferischen gestattet uns nun den Übergang von der Kunst als einer Kunstfertigkeit zu den schönen Künsten (von denen wir hier allerdings nur auf die bildenden Künste — und selbst dort nur in Teilbereichen — eingehen können). Am offensichtlichsten ist die Übereinstimmung mit dem eben behandelten Fall bei der Konzipierung von Architektur- und Gartenanlagen. Sie vereinen in sich schöpferisches Ingenium und vernunftgemäße Beherrschung der Natur, sei es in der Landschaftsgestaltung, die Berge versetzt, sei es in

der Anlage von Ehrenhöfen, die dem Ankommenden die Bedeutung des Schloßherrn verdeutlichen sollen. Architektur und Gartenkunst gestatten damit eine Vermittlung von wissenschaftlicher Weltansicht als rationaler Weltgestaltung und Betonung des Individuums, wobei sich beide Anteile wechselseitig stützen. Überhöht wird dies noch durch die Verwendung allegorischer Darstellungsmittel, vor allem in Malerei und Plastik. Da die Natur sich im vernünftigen Zugriff der Theorien gar nicht mehr direkt fassen läßt — Galileis oder gar Newtons *natürliche Bewegung* ist gerade etwas, was in der Natur nicht vorkommt — müssen Aussagen über die Natur im Bild ebenso umgesetzt werden, wie dies in den Theorien geschieht. Soll also nicht die oberflächlich sichtbare, platte Beobachtung geschildert werden, bedarf es einer Bildsprache, die ebenso zusammenfaßt und auf der neuen Ebene Bezüge herstellt, wie dies die Theorien tun. Das Schöpferische findet sich hier im Zuordnen ikonographischer Zeichen zueinander, zum Teil zur Verdeutlichung gegebener Sachbezüge, vor allem aber zum Sichtbarmachen oder gar Etablieren von Bezügen auf einer Ebene, die weit darüber liegt. Hierin liegt die besondere Vorliebe der Renaissance und des Barocks für Allegorien begründet. Für unseren Kontext ist wichtig, daß die Allegorie die künstlerischen Gestaltungsmittel um die Möglichkeit bereichert, über eine wie immer geartete natürliche Wiedergabe hinaus allgemeine Aussagen zu machen. So kann ein naturalistisches Portrait seinen Sinn, die Herstellung des Bezugs zur neugefundenen Einheit der Welt, erst dann erhalten, wenn es allegorisch gewendet wird. Dann aber ist es eine Einheit von Individuellem und Allgemeinem, wie sie Leibniz als theoretische Lösung in der Monadologie konzipiert hatte.⁸

Fassen wir zusammen. An die Stelle eines aus einem einheitlichen Glauben gestützten Weltbildes ist ein in den Wissenschaften sich manifestierendes, auf Vernunft und Beobachtung gegründetes neues Weltbild getreten. Das Menschenbild, das hiermit nicht verträglich ist, wird auf der Grundlage des erwachenden Selbstbewußtseins neu gedeutet und findet seine Synthese mit dem neuen Weltbild in der Kunst als Technik wie auch als schöne Kunst. Dies ist das Spannungsfeld, in dem Kochański zu sehen ist — ein Spannungsfeld überdies, in dem wir in mannigfacher Hinsicht heute noch stehen.

⁸ Es muß betont werden, daß die hier gemachten Bemerkungen keinesfalls ausreichen, die Tendenzen der Kunst des ausgehenden 17. Jahrhunderts zu umreißen. Vielmehr machen sich gerade in dieser Zeit Spannungen bemerkbar, die zur Verselbständigung der Kunst führen sollten, zur Konzipierung einer eigenen Ausdrucksform. So sieht B. Suchodolski (*Die Wissenschaft und die Kunst des 17. Jahrhunderts und die Auffassung des Menschen*, in: *Ost und West in der Geschichte des Denkens und der kulturellen Beziehungen*, Festschrift für E. Winter, Berlin 1966) den adäquaten Ausdruck des erwachenden Selbstbewußtseins in der Darstellung der Interieurs in der holländischen Malerei.