

Artikel

Ist der Cid ein Kartesianer? Von Psychologie und Ethik in Descartes' „Traité des passions“ und Corneilles *Le Cid*

Simon Schöpf (Paris)

HeLix 4 (2011), S. 83-101.

Abstract

The parallels between the works of René Descartes and Pierre Corneille have provoked vivid discussion for over a century. This article represents a twofold contribution to this tradition. First, it examines the question of whether Corneille's hero Rodrigue in “Le Cid” is compatible with Descartes' theory of the human passions and with the ethical ideal of the *homme généreux* that Descartes puts forward in his “Traité des passions.” Second, it summarizes the debate stemming from Lanson's famous thesis of the “identité d'esprit” between Descartes' “Traité des passions” and Corneille's tragedies in 1894.

All rights reserved. Dieser Artikel ist urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte vorbehalten. Die Weiterverwendung des hier bereitgestellten Artikels ist ohne die ausdrückliche Genehmigung von HeLix (und/oder des Verfassers) nicht gestattet.

Ist der Cid ein Kartesianer?

Von Psychologie und Ethik in Descartes' „*Traité des passions*“ und
Corneilles *Le Cid*

Simon Schöpf (Paris)

Als der berühmte französische Literaturhistoriker Gustave Lanson im Jahre 1894 einen kurzen Aufsatz mit dem Titel „*Le héros cornélien et le généreux selon Descartes*“ veröffentlichte, legte er damit den Grundstein für eine Debatte, die ihn selbst überleben und bis zum heutigen Tage andauern sollte. Lanson vertritt in diesem Aufsatz die These, es gebe zwischen Descartes' 1649 veröffentlichtem Werk „*Les passions de l'âme*“ und der corneilleschen Tragödie „*non seulement analogie, mais identité d'esprit*“. Da über eine Korrespondenz zwischen dem Philosophen Descartes (1596-1650) und dem zehn Jahre jüngeren Dramatiker Corneille (1606-1684) nichts bekannt ist und auch keiner der beiden darüber berichtet, vom anderen beeinflusst worden zu sein,¹ muss sich jede Diskussion über deren Gemeinsamkeiten auf eine vergleichende Betrachtung der beiden Werke beschränken. Während Lanson sich aufschwingt, in seinem Aufsatz die Allgemeinheit der „*rappports de la psychologie de Corneille et de la psychologie de Descartes*“² zu durchleuchten, sollen der vorliegenden Untersuchung bescheidenere Ziele gesteckt sein. Nach einer generellen Vorstellung von Descartes' Lehre der Leidenschaften soll nur noch auf die spezielle Leidenschaft der *générosité* (Edelmut)³ genauer eingegangen werden. Diese nimmt im Werk eine Schlüsselstellung ein, da Descartes sie als Generaltugend und als das Ziel allen sittlichen und persönlichen Strebens versteht. Daraufhin soll dieser *générosité* mitsamt ihren Erfordernissen und Implikationen in Corneilles 1637 uraufgeführten Tragikomödie *Le Cid* nachgespürt werden. Es gilt dabei herauszufinden, inwiefern sich Corneilles Charaktere, insbesondere Rodrigue, einem der kartesischen *générosité* vergleichbaren Ideal

¹ Belege dafür, dass es zwischen den beiden keinerlei Kontakt gab, liefern CASSIRER, *Descartes*, S. 75f. und STEGMANN, *L'héroïsme*, S. 262f.

² LANSON, „*Le héros cornélien*“, S. 397.

³ Die Übersetzungen der kartesischen Terminologie liefert Hammacher in seiner zweisprachigen Ausgabe, siehe Literaturverzeichnis.

verschreiben, beziehungsweise auf die Art und Weise mit ihren Leidenschaften umgehen, wie Descartes es in seiner Psychologie fordert. Profitiert wird hier von einer reichhaltigen und über hundert Jahre alten Forschungsdebatte, im Laufe derer die Thesen Lansons bald als *a priori* hingenommen, bald als fataler Irrtum abgewiesen wurden. In Rekurs darauf soll auch diese kurze Untersuchung einen Antwortversuch bereitstellen zu der heiklen Frage, ob es denn nun angebracht ist, Descartes' Abhandlung von den Leidenschaften und Corneilles Dramen eine „identité d'esprit“ nachzusagen.

Die Leidenschaften im Allgemeinen

Die „Passions de l'âme“ (auch genannt „Traité des passions“) sind eine naturkundliche⁴ Abhandlung, die den physischen und psychischen Apparat des Menschen zu erklären versuchen. Das Werk unterteilt sich in drei große Abschnitte, die wiederum in insgesamt 212 kurze Artikel zerfallen. Am Ende eines jeden Abschnitts entwickelt Descartes eine auf den vorangegangenen Erkenntnissen basierende Ethik. Leerstellen und Uneindeutigkeiten können oft durch seinen Briefwechsel mit der Pfalzgräfin Elisabeth gefüllt werden. Bevor wir jedoch näher auf die Leidenschaften der Seele eingehen, sei der Klarheit halber ein Hinweis auf die Ontologie, die Descartes seinen Werken zugrunde legt, vorangestellt. Ihr zufolge sind Körper und Seele zwei grundverschiedene Daseinsformen, die im Menschen zusammenkommen und interagieren. Die körperliche Substanz bezeichnet Descartes als *res extensa*, die geistige als *res cogitans*. Tiere zum Beispiel bestehen lediglich aus der *res extensa* und funktionieren einzig nach dem Prinzip von Ursache und Wirkung. Descartes spricht von ihnen, so wie von allen seelenlosen Körpern, als ‚Automaten‘. Auf dieser strikten Trennung der beiden Sphären, dem kartesischen Dualismus, gründet sich ein großer Teil seines Denkens und auch die Lehre von den Leidenschaften wäre ohne sie nicht möglich.

Die „Passions de l'âme“ handeln also im weitesten Sinne von den Wechselwirkungen zwischen diesen beiden Substanzen, wie sie im Menschen von statten gehen. Der Seele kommen hierbei zwei Funktionen oder Tätigkeiten zu: Das Tun und das Leiden. Mit dem Tun meint Descartes vor allem den Willensakt, auf welchen

⁴ So schreibt Descartes in seinem zweiten Brief an Picot: „Mon dessin n'a pas été d'expliquer les passions en orateur, ni même en philosophe moral, mais seulement en physicien.“ (nach CASSIRER, *Descartes*, S. 95)

wir später noch ausführlich zu sprechen kommen. Unter dem Leiden hingegen versteht er alle Wahrnehmungen, alle Tätigkeiten der Seele, bei denen sie nur passiv Dinge aufnimmt. Diese Wahrnehmungen können sich auf die Außenwelt, den eigenen Körper und auf die Seele selbst beziehen. Letztere sind für uns von großer Bedeutung. Die Seele kann wahrnehmen, wie sich in ihr selbst emotionale Regungen vollziehen. Diese Regungen wiederum werden durch rein körperliche Prozesse hervorgerufen. Descartes zufolge sind es die sogenannten *esprits animaux* (Lebensgeister: die kleinsten Teilchen des Bluts, der *res extensa* angehörend),⁵ die durch ihre Bewegung im Blut eine körperliche Erregung entstehen lassen, welche durch eine spezielle Drüse im Gehirn der Seele kommuniziert wird. Diese Drüse ist also als eine Schaltstelle zu betrachten, in der körperliche Erregungen in seelische Emotionen übersetzt werden. Diese seelischen Emotionen, hervorgerufen durch die rein körperliche (also ‚automatenhafte‘) Bewegung der Lebensgeister, sind es, die Descartes als die Leidenschaften der Seele bezeichnet. Es sind „*émotions de l’âme, qu’on rapporte particulièrement à elle et qui sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits.*“⁶ Hierbei ist es von enormer Wichtigkeit festzustellen, dass die Seele keinen direkten Einfluss auf die Leidenschaften ausüben kann, sondern fürs Erste gezwungen ist, sie hinzunehmen. Welche Möglichkeiten sie dennoch hat, ihr Handeln selbst zu bestimmen, wird in der Folge erläutert werden.

Die Leidenschaften regen die Seele dazu an, das zu wollen, wodurch sie sich vom Körper veranlasst sieht. Als Beispiel hierfür dient das Gefühl der Angst, das die Seele dazu anregt, fliehen zu wollen. Damit sind wir von der wahrnehmenden, leidenden Funktion der Seele bei ihrer aktiven Funktion angelangt: dem Willensakt. Dieser ist diejenige Tätigkeit der Seele, die ganz in ihrer Macht steht. Gemäß Descartes ist der Wille vollkommen frei: „*La volonté est tellement libre de sa nature, qu’elle ne peut jamais être contrainte.*“⁷ Diese Erkenntnis bedarf für ihn keines weiteren Beweises, da sie sich aus der eigenen Erfahrung zu Genüge erschließt.⁸ Der freie Wille kann sozusagen durch richtiges Bedienen der Hirndrüse Einfluss auf das ‚automatenhafte‘

⁵ Vgl. DESCARTES, *Les passions de l’âme*, Art. 10 (von nun an nur noch LPA).

⁶ LPA, Art. 27.

⁷ LPA, Art. 41 Wie Henshaw belegt, ist diese Idee keineswegs neu, sondern bereits tief im jesuitischen Denken und Lehren verankert. So haben schon Thomas von Aquin und Molina über das *liberum arbitrium* (Descartes wird diesen Terminus übernehmen) abgehandelt. HENSHAW, „Descartes“, S. 45-56.

⁸ So schreibt Descartes in den „*Principes de philosophie*“: „*La liberté de notre volonté se connaît sans preuves, par la seule expérience que nous avons.*“ (DESCARTES, *Œuvres*, S. 588)

Funktionieren des Körpers nehmen. Im viel zitierten Artikel 25 beschreibt Descartes die Macht, welche die Seele in Bezug auf die Leidenschaften innehat:

Nos passions ne peuvent pas aussi directement être excitées ni ôtées par l'action de notre volonté, mais elles peuvent l'être indirectement par la représentation des choses qui ont coutume d'être jointes avec les passions que nous voulons avoir, et qui sont contraires à celles que nous voulons rejeter. Ainsi, pour exciter en soi la hardiesse et ôter la peur, il ne suffit pas d'en avoir la volonté, mais il faut s'appliquer à considérer les raisons, les objets ou les exemples qui persuadent que le péril n'est pas grand; qu'il y a toujours plus de sûreté en la défense qu'en la fuite; qu'on aura de la gloire et de la joie d'avoir vaincu, au lieu qu'on ne peut attendre que du regret et de la honte d'avoir fuit, et choses semblables.⁹

Durch rationales Nachdenken darüber, was in letzter Konsequenz zuträglich und was schädlich ist, kann man seinen freien Willen auch gegen eine akute und ihm widersprechende Leidenschaft durchsetzen. Dies ist oft jedoch erst möglich, nachdem die erste Erregung des Affekts sich gelegt hat, da die Seele davor noch kaum Einfluss nehmen kann. Über die Möglichkeiten, die der Wille während einer starken Erregung hat, referiert Descartes wie folgt:

Le plus que la volonté puisse faire, pendant que cette émotion est en sa vigueur, c'est de ne pas consentir à ses effets, et de retenir plusieurs des mouvements auxquels elle dispose le corps. Par exemple, si la colère fait lever la main pour frapper, la volonté peut ordinairement la retenir [...].¹⁰

Aus eben diesem Kampf zwischen dem Willen und den ihm entgegenstehenden Leidenschaften lässt sich nun die Stärke oder Schwäche einer Seele erkennen. Je leichter der Kampf ist, desto stärker die Seele. Die Waffe, welche die Seele hierbei einsetzen kann, sind die „jugements fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal, suivant lesquels elle [l'âme] a résolu de conduire les actions de sa vie.“¹¹ Die schwächsten Seelen sind hingegen diejenigen, deren Wille so schwach ist, dass sie sich ihr Handeln von ihren Leidenschaften diktieren lassen, die oft auch noch widersprüchlich sind.¹² Diese Gedanken fasst Descartes noch einmal kurz zusammen:

Les âmes sont plus fort ou plus faible, à raison de ce qu'elles peuvent plus ou moins suivre ces jugements, et résister aux passions présentes qui leur sont

⁹ LPA, Art. 25.

¹⁰ LPA, Art. 46.

¹¹ LPA, Art. 49.

¹² Vgl. LPA, Art. 48/49.

contraires.¹³

Was aber wenn die Urteile, auf die eine scheinbar starke Seele ihre Entscheidungen gründet, in Wirklichkeit falsch sind? Diese Urteile sind immer noch als die der Seele eigenen Waffen zu betrachten, jedoch wird man Reue empfinden, wenn man seines Irrtums gewahr wird. Daher muss die Erkenntnis der Wahrheit noch zur Seelenkraft hinzukommen, damit man vor der Reue sicher ist. Die Existenz der ‚Wahrheit‘ ist für Descartes hierbei ebenso offensichtlich wie die des freien Willens. Zum Abschluss dieser generellen Betrachtung der Leidenschaften stellt Descartes noch fest „qu’il n’y a point d’ame si faible qu’elle ne puisse, étant bien conduite, acquérir un pouvoir absolu sur ses passions“.¹⁴ Dieser Gedanke bezeugt ein relativ optimistisches Menschenbild und deutet bereits auf die Ethik der menschlichen Vervollkommnung hin, die im Weiteren entwickelt wird.

Die Leidenschaft der ‚générosité‘ als Generaltugend

Die Definition der höchsten Tugend des Edelmut gibt Descartes zusammen mit einer Betrachtung zur Achtung des eigenen Selbst. Er sagt, man könne sich nur für den Gebrauch des freien Willens und die Herrschaft über sein eigenes Wollen selbst achten. Den Edelmut charakterisiert er in Artikel 153:

Ainsi je crois que la vraie générosité, qui fait qu’un homme s’estime au plus haut point qu’il se peut légitimement estimer, consiste seulement partie en ce qu’il connaît qu’il n’y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doive être loué ou blâmé sinon pour ce qu’il en use bien ou mal, et partie en ce qu’il sent en soi même une ferme résolution d’en bien user, c’est à dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu’il jugera être les meilleures; ce qui est suivre parfaitement la vertu.¹⁵

Der Edelmut besteht also in einer ‚angemessenen Selbstachtung‘, was das eigene Wollen betrifft, und in der steten Entschlossenheit seinen Urteilen über das Zuträgliche und Schädliche gemäß zu handeln. An diesem Punkt lässt Descartes eine Leerstelle, die in der Forschung verschieden interpretiert wurde. Da Descartes hier vom *homme généreux* fordert, „[d’]exécuter toutes les choses qu’il jugera être les meilleures“, nicht

¹³ LPA, Art. 49.

¹⁴ LPA, Art. 50.

¹⁵ LPA, Art. 153.

aber erwähnt, dass diese Dinge auch in Wahrheit die moralisch richtigen sein müssen, konstatiert Grewe hier (wie auch Cassirer) ein absolutes und ein relatives ethisches Ideal.¹⁶ Das absolute, so bestätigt Descartes auch in seinem Briefwechsel, ist schwer zu erreichen, da „die letzte Klarheit [über das moralisch richtige] nicht immer erlangt werden kann“.¹⁷ In diesem Falle genügt es

que nous n'avons jamais manqué de résolution et de vertu, pour exécuter toutes les choses que nous avons jugées être les meilleures, et ainsi la vertu seule est suffisante pour nous rendre contents en cette vie.¹⁸

Die Tugend (*vertu*) ist also „der kraftvolle Wille zu moralisch richtigem Handeln [und] ein Wert an sich, auch wenn die Handlungsinhalte, objektiv gesehen, falsch sind.“¹⁹ Cassirer macht hier noch einen kleinen Unterschied. Ihm zufolge ist „der starke Wille nicht notwendig ein guter Wille, wenngleich der letztere niemals ohne den ersteren bestehen [...] kann.“²⁰ Ferner gebe es „eine Festigkeit des Wollens, die in sich selbst ihren Wert hat und um ihrer Selbst willen unsere Bewunderung verdient“.²¹ Das ändert jedoch nichts daran, dass die „Form des Selbstbewusstseins, in der sich ein kraftvoller und selbstständiger Wille mit der höchsten Einsicht verbindet, [...] für Descartes die Klimax des Ethischen [ist].“²²

Werfen wir noch einen ausführlicheren Blick auf den Edelmut, denn Descartes' Vorstellung vom *homme généreux* ist hier noch lange nicht erschöpft. Er erkennt ferner, dass „les plus généreux ont coùtume d'être les plus humbles“,²³ und dass die tugendhafte Demut in der Einsicht in unsere Fehler besteht, die nicht geringer sind als die Fehler der anderen. Des Weiteren verachtet der Edelmütige niemanden, da der freie Wille und die Möglichkeit zur Tugend jedem gegeben sind. Er betrachtet sich weder als besonders überlegen noch unterlegen, denn er weiß, dass er außer seinem Wollen und seiner Tugend nichts hat, das ihn zufrieden machen könnte. Auch die Nächstenliebe und der höfliche soziale Umgang kommen in ihm auf natürliche Weise zusammen:

Ceux qui sont généreux de cette façon, sont naturellement portés à faire de

¹⁶ GREWE, *Vertu im Sprachgebrauch*, S. 209.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ DESCARTES, *Œuvres et lettres*, S. 1194.

¹⁹ GREWE, *Vertu im Sprachgebrauch*, S. 209.

²⁰ CASSIRER, *Descartes*, S. 99.

²¹ Ebd.

²² Ebd., S. 101.

²³ LPA, Art. 155.

grandes choses, et toutefois à ne rien entreprendre dont ils ne se sentent capables. Et parce qu'ils n'estiment rien de plus grand que faire du bien aux autres hommes, et de mépriser son propre intérêt pour ce sujet, ils sont toujours parfaitement courtois, affables et officieux.²⁴

Edelmütige sind *maîtres de leurs passions*, sie beherrschen ihre Begierden, ihre Eifersucht und ihren Neid und empfinden kaum Leidenschaften wie Hass, Zorn oder Furcht. Kurz gesagt sind sie starke aber dennoch der Wahrheit einsichtige, reflektierte, in sich ruhende und von Liebe erfüllte Seelen. Die Veranlagung zum Edelmut ist zwar von Geburt an mehr oder weniger stark, dennoch ist es „certain [...] que la bonne institution sert beaucoup pour corriger les défauts de la naissance.“²⁵ Der Edelmut ist also im Prinzip allen zugänglich, hängt er doch vor allem von der Einsicht in den freien Willen ab, zu der die Seele jederzeit fähig ist.

Im Gegensatz zu den Stoikern²⁶ vertritt Descartes keineswegs eine lust- oder leidenschaftsfeindliche Position, sondern er erkennt die Leidenschaften alle als im Grunde gut an. Nur ihr schlechter Gebrauch und ihr Übermaß sind zu vermeiden. Tatsächlich hängt alles Glück und Unglück des Menschenlebens von ihnen ab:

Les hommes qu'elles [=les passions] peuvent le plus émouvoir, sont capables de goûter le plus de douceur en cette vie [mais] ils y peuvent aussi trouver le plus d'amertume lorsqu'ils ne les savent pas bien employer ou que la fortune leur est contraire.²⁷

Dieser letzte Teilsatz überrascht, denn eigentlich ist der *homme généreux*, der ja mittels seines Willens mit seinen Leidenschaften umgehen kann, der Herrscher über dieselben. Hier räumt Descartes jedoch ein, dass es Schicksalsschläge gibt, die auch durch das Wirken des freien Willens nicht kompensiert werden können.

Da für den folgenden Vergleich mit Corneille noch zwei weitere Leidenschaften von großer Bedeutung sind, seien diese hier noch kurz angefügt. Den Ruhm (*gloire*) beschreibt Descartes als eine Art von Freude an der Liebe zu sich selbst. Diese Freude basiert jedoch auf der Meinung und dem Lob Anderer, und ist deshalb unterschieden von der Selbstzufriedenheit, die man empfindet, wenn man eine Tat getan hat, welche man selbst für gut befindet. Dennoch findet man in der Anerkennung Anderer einen Grund, sich selbst zu schätzen. Die Scham (*honte*) hingegen ist eine Traurigkeit und

²⁴ LPA, Art. 156.

²⁵ LPA, Art. 161.

²⁶ Zur Abgrenzung Descartes' von der Stoa siehe CASSIRER, *Descartes*, S.107-111.

²⁷ LPA, Art. 212.

auch ein Misstrauen gegen sich selbst.

Car lorsqu'on s'estime si fort, qu'on ne se peut imaginer d'être méprisé par personne, on ne peut pas aisément être honteux.²⁸

Große Scham kann also durchaus mit geringer Selbstschätzung einhergehen. Durch Hoffnung bzw. Furcht können diese Leidenschaften aber zur Tugend anregen. Es ist in diesem Zuge unbedingt notwendig, sich klare Urteile darüber zu bilden, was wahrhaft des Ruhmes und der Scham würdig ist. Sich ganz dieser Leidenschaften zu entledigen ist wenig sinnvoll, denn es ist wichtig, die Meinungen der Anderen zu kennen und zu berücksichtigen. Descartes räumt dem Ruhm und der Scham also durchaus einen Wert im Gesamtgefüge der Leidenschaften ein. Er stellt aber auch ihre Gefahren dar und sie nehmen im System seiner Ethik keinen dem Edelmut annähernd vergleichbaren Stellenwert ein.

Die These Lansons

Kommen wir nun zurück zu Lanson, der eine „identité d'esprit“ zwischen Descartes' „Passions de l'âme“ und den Dramen Corneilles annimmt. Auf dem Hintergrund des soeben erarbeiteten Materials überrascht seine Charakterisierung des *héros cornélien* wenig:

[Corneille] nous décrit surtout des âmes fortes qui suivent avec constance des jugements clairs. Il se peut que ces âmes fortes soient passionnées aussi, mais elles raisonnent, elles en déterminent l'objet comme absolument bon et désirable; et ainsi à l'impulsion elles substituent des jugements, des maximes nettes et réfléchies, qui seront désormais les vrais principes de leurs actions.²⁹

Es braucht kaum erläutert werden, dass diese Merkmale des corneilleschen Helden exakt der Forderung Descartes' nach Introspektion und Herrschaft des Willens und Urteilens über die Leidenschaften entsprechen. Das Prinzip der Psychologie Corneilles ist Lanson zufolge „la force [et] la toute-puissance de la volonté.“³⁰ Den Grund für diese frappante Übereinstimmung zwischen Descartes und Corneille sieht er in einer „communauté d'inspiration“:³¹

²⁸ LPA, Art. 205.

²⁹ LANSON, „Le héros cornélien“, S. 402.

³⁰ Ebd. S. 398.

³¹ Ebd. S. 410.

Ils [=Descartes et Corneille] ont décrit l'un et l'autre une forme d'âme commune en leur temps, et l'idéal où cette forme d'âme tendait.³²

In seiner *Histoire de la littérature française* bringt er diesen Gedanken nochmals auf den Punkt. Er spricht von einem „type vigoureux dont Corneille nous donne le portrait, et Descartes la définition.“³³ Kurz gesagt scheinen Corneilles Charaktere genau den willensstarken Typ Mensch zu verkörpern, den Descartes beschreibt. Sie sind Herrscher über ihre Leidenschaften und handeln nur gemäß ihren in aller Klarheit gefassten Werturteilen. Hier drängt sich die Frage auf, ob das genügt, um sie im kartesischen Sinne edelmütig zu machen, ob sie nicht nur willensstark und reflektiert sind, sondern auch moralisch richtig handeln und der Wahrheit einsichtig sind. Lanson gemäß folgen die *héros cornéliens* immer mindestens dem, was Cassirer und Grewe als das relative ethische Ideal bezeichnen, das heißt sie haben Willensstärke, aber nicht zwangsläufig eine weise Einsicht in die absoluten Werte ihres Handelns:

[L'héroïsme cornélien] n'a pas nécessairement un caractère moral. Il exprime la force et non la bonté de l'âme. [...] Aucune affirmation essentielle de la moralité des actes n'y est impliquée.³⁴

Halten wir also vorerst fest, dass Lanson zwar eine „identité d'esprit“ veranschlagt, aber dennoch eingestehen muss, dass der *héros cornélien* keineswegs dazu verpflichtet ist, die ‚ethische Klimax‘ eines kartesischen *homme généreux* zu erreichen.

Le Cid

Wenden wir uns nun *Le Cid* zu, um zu überprüfen, inwiefern wir dort die Gedanken Lansons bestätigt finden. In der berühmten sechsten Szene des ersten Akts steht der *héros* Rodrigue vor einem *dilemme cornélien par excellence*. Er muss sich entscheiden, ob er den Vater seiner Geliebten Chimène im Duell ermorden soll, um so die Ehre seiner Familie und damit auch seine eigene zu retten. Chimènes Vater hat zuvor den Vater Rodrigues durch eine Ohrfeige gedemütigt. Während der sechs Strophen, die Rodrigues Monolog umfasst, ringt er mit seinen Leidenschaften und sucht nach einem Ausweg aus seinem Dilemma. In der ersten Strophe ist er zur Handlung noch vollkommen unfähig. Er beklagt mit einem gewissen Staunen sein Unglück, ist niedergeschlagen, verzweifelt.

³² Ebd. S. 411.

³³ LANSON, *Histoire*, S. 399.

³⁴ Ebd. S. 438.

Eine „atteinte imprévue“³⁵ hat ihn überwältigt. Die Strophe ist expressiv und lyrisch:

Et malheureux objet d'une injuste rigueur
 Je demeure immobile, et mon âme abattue
 Cède au coup qui me tue [...]
 Ô Dieu, l'étrange peine!³⁶

In der zweiten Strophe lässt er das ausschließlich Expressive hinter sich und führt sich seinen inneren Konflikt sowie sein Zögern vor Augen. Er fasst das Dilemma in Worte, befragt sich selbst nach der Lösung, muss aber herausfinden, dass beide Möglichkeiten, die Rache zu wählen oder um der Liebe willen seine Ehre zu verlieren, für ihn unsagbares Leid bedeuten.

Contre mon propre honneur mon amour s'intéresse [...]
 Réduit au triste choix ou de trahir ma flamme
 Ou de vivre en infâme
 Des deux côtés mon mal est infini.³⁷

In der dritten Strophe geht die Selbstbefragung weiter. Rodrigue kann nach wie vor keine Entscheidung treffen und sieht sich hin und her gerissen zwischen den beiden Werten *honneur* und *amour*. Vor allem in dieser Strophe bedient sich Corneille der antithetischen Gegenüberstellung dieser beiden Werte. Der schnelle Rhythmus der Aufzählung sich widersprechender Elemente am Strophenanfang ist Ausdruck der Dringlichkeit und der Verwirrung, die Rodrigue empfindet.

Père, maîtresse, honneur, amour,
 Illustre tyrannie, adorable contrainte,
 Par qui de ma raison la lumière est éteinte.³⁸

Daraufhin drängt sich eine dritte Möglichkeit in Rodrigues Bewusstsein. In der vierten Strophe wird er sich darüber klar, dass er Chimène in jedem Falle verlieren muss, da er, sollte er auf die Rache verzichten, seine Ehre verlöre und somit ihrer unwürdig würde. So entschließt er sich zum Selbstmord. Eine erste Entscheidung ist getroffen.

Allons, mon âme; et puisqu'il faut mourir,
 Mourons du moins sans offenser Chimène.³⁹

³⁵ CORNEILLE, *Le Cid*, v. 294 (von nun an CC).

³⁶ CC, v. 296-300.

³⁷ CC, v. 304-308.

³⁸ CC, v. 313-315.

³⁹ CC, v. 331f.

Der Versuchung, sich in den Freitod zu flüchten, erliegt er jedoch nicht. Er wird sich in der fünften Strophe seines wahren Willens inne und erkennt, dass Ruhm und Ehre an erster Stelle stehen sollten. Die ersten sechs Zeilen sind nichts als ein Sich-Entrüsten ob der Idee, Ehre und posthumes Andenken zu verunglimpfen für eine Liebe, deren Verlust das Schicksal schon besiegelt hat. Sein Urteil über das, was getan werden muss, ist nun gefällt. Die *gloire* muss bewahrt werden, auch wenn sie Entsagung oder gar den Tod fordert.

Mourir sans tirer ma raison! [...]
 Endurer que l'Espagne impute à ma mémoire
 D'avoir mal soutenu l'honneur de ma maison!⁴⁰

In der letzten Strophe verhärtet sich diese Entscheidung zu einer beinahe wilden Entschlossenheit. Rodrigue schämt sich gar seines Irrtums und dessen, so lange gezögert zu haben. Dies markiert die Überwindung des Dilemmas. Am Anfang wurde er umhergepeitscht von sich widersprechenden Affekten, war ratlos und verzweifelt, wollte sich gar selbst umbringen, um alldem zu entkommen. Diesen Zustand hat er jedoch ausgehalten und sich vor dem Selbstmord bewahrt, indem er sich die Schande vor Augen führte, in der sein Andenken dann stünde. Auch vor dem Verzicht auf die Rache hat er sich bewahrt, indem er erkannte, dass er Chimène ja schon verloren hat und dass die Ehre ohnehin wichtiger ist. Die emotionale Erregung, beziehungsweise Verwirrung, in der er sich befand, hat sich im Laufe der letzten beiden Strophen wieder gelegt, sodass er fähig war, ein klares Urteil darüber zu fällen, was er für richtig hält. In der letzten Strophe zeigen sich dann endgültig seine Willensstärke und sein Drang, die getroffene Entscheidung in die Tat umzusetzen.

Oui, mon esprit s'était déçu [...]
 Je rendrai mon sang pur comme je l'ai reçu [...]
 Courons à la vengeance;
 Et tout honteux d'avoir tant balancé,
 Ne soyons plus en peine [...]⁴¹

Rufen wir uns den Inhalt der Artikel 25, 46 und 49 der „Passions de l'âme“, die wir weiter oben zitiert haben, in Erinnerung. Es bedarf kaum noch einer Erklärung, dass Rodrigue genau so verfährt, wie Descartes es von einer starken Seele annimmt. Er

⁴⁰ CC, v. 333-336.

⁴¹ CC, v. 343-350.

beherrscht seine Affekte, kommt durch Abwägen und Introspektion zu klaren Werturteilen und setzt diese mittels seiner Willenskraft durch, woran man eine starke Seele erkennt. Er hat also mit den ureigenen Waffen des Willens gegen das akute Chaos seiner Leidenschaften angekämpft und einen klaren Sieg davon getragen. Auch in der bisherigen Forschung ist dieser Standpunkt stark vertreten. So schreibt Grewe etwa:

[Descartes] indirekte Steuerung, die sich das Spiel der Leidenschaften selbst zunutze macht, wird auf der corneilleschen Bühne z.B. im Entscheidungsmonolog des Helden vorgeführt. So durchlebt Rodrigue in seiner berühmten „délibération“ exemplarisch alle Stadien des plötzlich hereinbrechenden Affekts und seiner allmählichen Beherrschung, wie Descartes sie beschreibt.⁴²

Unsere Analyse dieses kurzen aber prägnanten Abschnittes scheint also die Gedanken Lansons vorerst zu bestätigen. Was die Handhabung seiner Leidenschaften betrifft, kann man Rodrigue ohne Zögern als kartesisch bezeichnen. Aber wie steht es mit dem relativen beziehungsweise absoluten ethischen Ideal? Ist Rodrigue wirklich ein *homme généreux*? Ein intellektuell unabhängiger, die Wahrheit erkennender und tatsächlich moralischer Geist? Oder wendet er vielmehr die kartesische Methode der Affektregulierung an, ohne aber in letzter Konsequenz dem dazugehörenden Moralideal zu entsprechen? Und wenn er selbigem nicht entspricht, sind wir dann gezwungen von Lansons Idee der „identité d’esprit“ abzurücken?

Was tun mit der „identité d’esprit“?

In seinem Aufsatz „Corneille et le Traité des passions“ widerspricht Robert Champigny vehement den Thesen Lansons. Champigny hält Rodrigue zwar für einen „raisonneur“,⁴³ spricht ihm aber jegliche „conscience lucide“⁴⁴ ab: „Rodrigue accepte, les yeux fermés, l’autorité de la tradition, les préjugés de sa caste.“⁴⁵ Er erinnert im Weiteren daran, dass am Anfang der Methode Descartes’ der radikale Zweifel steht, demzufolge alles althergebrachte Wissen, alle angebliche Erkenntnis in Frage gestellt werden muss. Das moralische Problem bestehe doch eigentlich in der Frage, ob eine Ohrfeige einen Mord rechtfertigt und nicht, ob Rodrigue die Liebe oder die Ehre

⁴² GREWE, *Vertu im Sprachgebrauch*, S. 202.

⁴³ CHAMPIGNY, „Corneille et le Traité“, S. 115. Die Zweideutigkeit dieses Begriffs löst er absichtlich nicht auf.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Ebd., S. 116.

wichtiger ist. Solch eine Frage würde man von jemandem erwarten, der die kartesischen Prinzipien verinnerlicht hat. Rodrigue aber ist „bien trop inconscient pour avoir jamais songé à mettre les principes en doute, à savoir la valeur du code de l’honneur.“⁴⁶ Auf diesem Hintergrund muss auch die Dialektik in seiner „délibération“ zu einer „rhétorique de théâtre“⁴⁷ herabgewertet werden, da sie sich auf ein Scheinproblem bezieht, das einer wahren Dialektik gar nicht bedarf. Champigny zufolge schwankt Rodrigue lediglich zwischen zwei Affekten: seiner Liebe zu Chimène und seiner Liebe zu Ruhm und Ehre. Mit dem freien Willen habe das nichts zu tun. Das sei nicht als Kritik an Corneille zu verstehen, denn, wenn man Rodrigue durch einen luziden Philosophen ersetze, wäre das ein dramaturgischer Fehlgriff. Vielmehr ist es eine Kritik an der „théorie selon laquelle le culte cornélien de la volonté annonce la psychologie et la morale du *Traité des passions*.“⁴⁸

Diese Argumentation weist Grewe mit dem Urteil zurück, dass Champigny hier die Frage nach den Inhalten mit der Frage nach der Methode vermische. In letzterer liege zwischen beiden Autoren nämlich die grundlegende Übereinstimmung. Außerdem sei auch Descartes anhand seiner Korrespondenz ein gewisses Maß an sozialem Konformismus leicht nachzuweisen.⁴⁹ Man erinnere sich hier an den Auszug aus Descartes’ Brief an die Pfalzgräfin Elisabeth, aus dem wir weiter oben zitiert haben.⁵⁰ Dort sprach Descartes sich nochmals für das relative ethische Ideal aus. Muss man denn hier nicht anmerken, dass Grewe ihrerseits den Menschen Descartes mit seiner Philosophie vermischt? Rufen wir uns ins Gedächtnis, was in der Debatte oft vergessen wurde: die Trennung zwischen dem Vergleich zweier Werke und dem Vergleich zweier Biographien. Für uns reicht es also, an dieser Stelle festzuhalten, dass Rodrigue zwar, was sein freies und unabhängiges Urteilsvermögen dem Ehrenkodex gegenüber betrifft, dem absoluten ethischen Ideal des *homme généreux* nicht gerecht wird, aber dennoch mit der kartesischen Psychologie in der (methodischen) Weise übereinstimmt, die wir oben erläutert haben.

Vergessen wir unter keinen Umständen, dass Descartes dem Ruhm zwar einen gewissen Wert zuspricht, ihn aber keineswegs ins Zentrum allen Strebens stellt, so wie

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ebd., S. 115.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ GREWE, *Vertu im Sprachgebrauch*, S. 198.

⁵⁰ Vgl. S. 6.

der Cid es tut. Zum Thema *gloire* im *héroïsme cornélien* hat Schneider eine interessante und wichtige Betrachtung geliefert, in der er die *gloire* bei Corneille als unverrückbaren Fixpunkt und höchste Pflicht allen Handelns charakterisiert. Die *gloire* sei eine Art geheimes, aber allgegenwärtiges Gesetz. Was genau sie fordert, könne nicht ermessen werden, in jedem Falle sei sie aber der Rationalität nicht zu unterwerfen, womit er sie (ohne aber selbst darauf hinzuweisen) von der kartesischen Gedankenwelt wegführt. Des Weiteren bemerkt Schneider vollkommen richtig, dem *héros cornélien* fehle es an Demut (die Descartes ja vom Edelmütigen fordert); ja er sei geprägt von einer „überheblichen Selbstherrlichkeit des [eigenen] Willens.“⁵¹

Wie Bénichou und später Stegmann erkennen, hat man sich in der Debatte oft insofern missverstanden, als man zentrale Begriffe des corneilleschen und kartesischen Tugendsystems nicht mit dem Bedeutungsgehalt gefüllt hat, den sie zur damaligen Zeit innehatten.⁵² In dieselbe Richtung geht Nadal in seiner Arbeit über das Gefühl der Liebe im Werk Corneilles. Nach einer ideologischen Untersuchung der Begriffe *mérite*, *estime*, *devoir vertu*, *générosité* und *gloire*, wie Corneille sie gebraucht, kommt er zu folgendem Schluss:

En donnant à ces mots l'expression qu'ils ont communément dans notre langage actuel, on a très souvent trahi les images et les idées qu'ils représentent dans ce théâtre.⁵³

Demzufolge läuft der moderne Leser Gefahr, die corneillesche Ideenwelt schlichtweg misszuverstehen. Für unsere Zwecke soll nur auf zwei dieser Begrifflichkeiten eingegangen werden: die *générosité* und die *gloire*. Die *générosité* Corneilles bezieht sich gemäß Nadal auf die adlige Geburt einer Person, und eine dementsprechende edle, stolze und vor allem tapfere Haltung. Die Bedeutung des Begriffs ist also weder so klar definiert wie bei Descartes noch steht dahinter ein Tugendsystem, in dem auch die Demut eine wichtige Rolle spielt – für zwei Zeitgenossen ein doch nicht ganz unbeträchtlicher semantischer Unterschied. An zentraler Stelle im Werk Corneilles sieht auch Nadal die *gloire*. Sie sei „la valeur la plus haute, le principe“,⁵⁴ und somit gelte ihr das höchste Streben des corneilleschen Helden.

⁵¹ SCHNEIDER, *Corneilles Ethos*, S. 50.

⁵² Vgl. BÉNICHOU, *Morales*, S. 33 und STEGMANN, *L'héroïsme*, S. 260-268.

⁵³ NADAL, *Le sentiment*, S. 305.

⁵⁴ Ebd.

Dans ce théâtre qui, dans son ensemble, ignore le christianisme et, dans une même mesure, la morale laïque, il n'est faite ni remords qui troublent l'âme du héros. [...] Seule la gloire est le principe et la fin, la loi et la foi de cette morale particulière.⁵⁵

Ganz im Sinne Schneiders klassifiziert Nadal die *gloire* bei Corneille als etwas Mystisches, „qui touche au sacré“.⁵⁶ Er nennt des Weiteren drei Eckpfeiler, zwischen denen sie sich bewegen kann:

La gloire, chez Corneille, peut être la gloire mondaine, chevaleresque et héroïque que nous ne confondons pas avec la gloire tirée de la puissance et du pouvoir, enfin la gloire secrète, qui répond à une exigence profonde de l'homme cornélien [...].⁵⁷

Vor allem letztere, die *gloire secrète*, ist entscheidend. Sie sei ein intimes und höchst individuelles Gesetz, und es gelte sie um jeden Preis zu bewahren. Da überrascht es nicht, dass Nadal vehement den Thesen Lansons widerspricht, indem er darauf hinweist, dass die *gloire* des corneilleschen Helden nun wirklich nicht mit der *générosité* Descartes gleichgesetzt werden könne, da sie sowohl irrational sei als auch zu Taten führe, die weder mit der christlichen noch mit der kartesischen Moral zu vereinbaren seien. Dieser These haben sich ohne größere Veränderungen Rodis-Lewis⁵⁸ und Doubrovsky⁵⁹ angeschlossen.

Wenn auch die Tugendsysteme des *héros cornélien* und des *homme généreux* durchaus Gemeinsamkeiten haben können, so kann man auf dem Hintergrund des von Nadal erarbeiteten Materials nun nicht mehr von einer „identité d'esprit“ sprechen. In Bezug auf seine Moral und vor allem auf sein höchstes Gut der *gloire* wird der *héros cornélien* nicht dem absoluten ethischen Ideal des *homme généreux* gerecht. Wenn wir nun das relative ethische Ideal Descartes' als die Kombination aus einem freien, starken Willen, aus klaren Werturteilen und dem Streben nach Edelmut definieren, so wird er auch dieser nicht gerecht, da er wiederum seine Werturteile über das, was er für richtig hält, im Hinblick auf die *gloire* und nicht auf die kartesische *générosité* fällt. Dies entspricht teilweise dem von Champigny angeführten Mangel an einer „conscience lucide“.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Ebd., S. 310.

⁵⁷ Ebd., S. 307.

⁵⁸ Vgl. RODIS-LEWIS, *La morale*, S. 92f.

⁵⁹ DOUBROVSKY, *Corneille et la dialectique*, S. 526f.

Wie Cassirer feststellt, enthält sich Corneille indessen absichtlich einer moralischen Beurteilung seiner Charaktere, denn dieser sehe die „sittliche Belehrung als solche nicht als die Aufgabe des tragischen Kunstwerks.“⁶⁰ Corneille zufolge müsse sich der Dichter gar „des unmittelbaren moralischen Urteils über die Charaktere und Handlungen enthalten.“⁶¹ Die Leidenschaften seien für Corneille

ein Kosmos, den er ganz zu durchdringen, den er in seinen Höhen und Tiefen auszumessen strebt. So bleibt seine Gabe der dichterischen Einfühlung nicht bei dem stehen, was er gemäß seinen ethischen Idealen bejaht.⁶²

So schreibt Corneille in seinem Zueignungsbrief zu *Médée*:

Dans la Poésie il ne faut pas considérer si les mœurs sont vertueuses, mais si elles sont pareilles à celles de la personne qu'elle introduit. Aussi nous décrit-elle [=la poésie] indifféremment les bonnes et les mauvaises actions sans nous proposer les dernières pour exemple.⁶³

Auch das erklärt natürlich, warum Corneilles Charaktere selten bis nie die moralische Höhe eines perfekt kartesischen *homme généreux* erlangen (eine Ausnahme wäre vielleicht Auguste in *Cinna*). Cassirer beurteilt dennoch die Gemeinsamkeiten zwischen Descartes und Corneille sehr ähnlich wie Lanson. Er fügt gar bei der Begründung dieser Gemeinsamkeit den geschichts- und sozialwissenschaftlichen Ansätzen Lansons einen geistesgeschichtlichen hinzu, indem er feststellt, dass der Philosoph Descartes sowie der Dichter Corneille beide auf ihre Weise dasselbe große, universelle Thema gestalten. Dieses Thema ist kein anderes als dasjenige, das seit den ersten Anfängen der Renaissance, seit dem Heraufkommen einer neuen Denk- und Dichtform, die gesamte moderne Welt bewegt. In der Form der modernen Dichtung, wie in der der modernen Philosophie, drückt sich das neue Verhältnis aus, das sich, in den Jahrhunderten des Überganges vom Mittelalter zur Neuzeit, zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Ich und Welt herstellt. In der Auffassung und Darstellung dieser Beziehung begegnen Descartes und Corneille einander – und hier, nicht in den bloß äußeren Verhältnissen ihrer Umwelt, liegt der geistige Quell, aus dem sie beide geschöpft haben.⁶⁴

Aus diesem komplexen Prozess von Änderungen in der menschlichen Mentalität speise sich also in letzter Konsequenz das „spezifisch moderne Pathos der reinen

⁶⁰ CASSIRER, *Descartes*, S. 102.

⁶¹ Ebd., S. 102f.

⁶² Ebd., S. 104.

⁶³ CORNEILLE, *Œuvres*, S. 535.

⁶⁴ CASSIRER, *Descartes*, S. 77.

Subjektivität“⁶⁵ bei Corneille und die rationalistische Ethik Descartes.

Hier sei noch auf vier weitere Forschungsbeiträge verwiesen, die ihren Platz in meiner Argumentation bis jetzt noch nicht finden konnten. Alle vier gehen von einer Parallele zwischen Descartes und Corneille aus und suchen nach einer Erklärung dafür, wie diese ohne jeglichen persönlichen Kontakt zustande kommen konnte. Das besondere dieser Beiträge ist, dass sie sich bemühen, die Idee der „communauté d’inspiration“ durch konkrete Texte zu ersetzen. Serrurier führt an, beide seien von Saint François de Sales beeinflusst worden, wohingegen Droz seinerseits von einem Einfluss Honoré d’Urfés ausgeht.⁶⁶ Rivaille bringt sie daraufhin alle zusammen, indem er behauptet, alle vier hätten ihre Gemeinsamkeiten ihrer jesuitischen Schulausbildung zu verdanken.⁶⁷ Dieser Denkanstoß ist schließlich Grundlage für Henshaws sehr innovativen Artikel, in dem sie klare Parallelen zwischen Texten des jesuitischen Bildungskanons (von Thomas von Aquin bis Molina), Descartes und Corneille aufzeigt.⁶⁸

Fassen wir zusammen: Es hat sich gezeigt, dass Descartes die Leidenschaften als körperliche Prozesse betrachtet, auf die die Seele nur indirekt Einfluss nehmen kann. Durch die Anwendung des freien Willens kann sie jedoch über ihre Affekte regieren. Mit einem starken Willen immer diejenigen Handlungen zu vollziehen, die man durch Erkenntnis der Wahrheit für die richtigen hält, bedeutet für Descartes die höchste Tugend. Edelmütige zeichnen sich jedoch auch durch ihre Bescheidenheit, Liebe und Rücksicht aus. Eine Analyse von Rodrigues berühmter „délibération“ aus Corneilles *Le Cid* hat dazu eine klare Parallele aufgezeigt. Rodrigues Umgang mit seinen Leidenschaften entspricht genau der Methode, die Descartes in seiner Schrift für die beste hält. Die Einigkeit zwischen Descartes’ *homme généreux* und Corneilles Helden betrifft also, wie unsere Untersuchungen gezeigt haben, den Umgang mit den Leidenschaften und die Souveränität der Willenskraft. Da sie jedoch in Bezug auf ihr höchstes Gut (*gloire* versus *générosité*) auseinandergehen, kann keine moralische Deckungsgleichheit zwischen Corneilles Charakteren und Descartes’ Leidenschaftslehre

⁶⁵ Ebd., S. 90.

⁶⁶ Vgl. SERRURIER, „Saint François“, S. 89-99 und DROZ, „Corneille“, S. 161-203, 361-387.

⁶⁷ Vgl. RIVAILLE, *Les débuts*, S. 461-469, Über Serrurier, Droz, und Rivaille hat bereits Henshaw referiert in HENSHAW, „Descartes“, S. 45.

⁶⁸ Vgl. HENSHAW, „Descartes“, S. 45-56.

veranschlagt werden. Nichtsdestotrotz ist das geistige Band, das das Werk Descartes mit dem von Corneille verbindet, nicht von der Hand zu weisen.

Die Schwierigkeiten, die ein direkter Vergleich bereithält, beschreibt Cassirer treffend, indem er sagt, „die Gedankenwelt des Philosophen und die Gefühls- und Phantasiewelt des Dichters lassen sich freilich nicht unmittelbar vergleichen; es scheint für beide sozusagen an einem ‚gemeinsamen Maße‘ zu fehlen“.⁶⁹ Anders ausgedrückt: Die Textsorten des Einen und des Anderen sind sich in ihren Zielsetzungen zu verschieden. Descartes sieht sich als Wissenschaftler, will aufklären, erklären, ohne Umwege Klarheit und Wahrheit herbeiführen, während der Dramatiker Corneille zwar auch instruieren, aber vor allem unterhalten und große Gefühle hervorrufen will. Auf die Frage nach der „identité d’esprit“ kann und soll es keine definitive Antwort geben. Sie ist ja lediglich eine Hypothese oder Diskussionsvorlage, die die Beschäftigung mit den beiden Werken bereichern kann.

Weitere Nachforschungen wären in zwei Bereichen anzustellen. Zum einen ist der Terminus der „communauté d’inspiration“ vor allem auf dem Hintergrund des jesuitischen Bildungskanons (in Anknüpfung an Henshaw) weiter zu präzisieren. Zum anderen stellt sich die Frage, inwiefern die kartesische Ethik eine normative Konstruktion des Allgemein-Menschlichen darstellt und somit eine atavistische Adels- und Standesnorm überwindet, welcher der *héroïsme cornélien* noch verhaftet ist. Diese Frage gewinnt vor allem im Hinblick auf die Gleichheitsidee der Aufklärung an Bedeutung.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

CORNEILLE, PIERRE: *Œuvres complètes*, Bd. 1, hg. v. GEORGES COUTON, Paris: Gallimard 1980.

DESCARTES, RENE: *Œuvres et lettres*, hg. v. ANDRE BRIDOUX, Paris: Gallimard 1958.

DESCARTES, RENÉ: *Die Leidenschaften der Seele*, hg. v. KLAUS HAMMACHER, Hamburg: Meiner 1984 (= Philosophische Bibliothek, 345).

⁶⁹ CASSIRER, *Descartes*, S. 96

Sekundärliteratur

- BÉNICHOU, PAUL: *Morales du grand siècle*, Paris: Gallimard 1948.
- CASSIRER, ERNST: *Descartes. Lehre – Persönlichkeit – Wirkung*, Hamburg: Meiner 1995 (=Philosophische Bibliothek, 475).
- CHAMPIGNY, ROBERT: „Corneille et le Traité des passions“, in: *The French Review* 26.2 (1952), S. 112-220.
- DROZ, IDOUARD: „Corneille et l’Astrée“, in: *Revue d’histoire littéraire de la France* 28 (1921), S. 161-203, 361-387.
- DOUBROVSKY, SERGE: *Corneille et la dialectique du héros*, Paris: Gallimard 1963.
- GREWE, ASTRID: *Vertu im Sprachgebrauch Corneilles und seiner Zeit. Ein Beitrag zur Geistes- und Sozialgeschichte des französischen 17. Jahrhunderts*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter 1999.
- HENSHAW, AMY: „Descartes and Corneille: A Re-examination“, in: *Neophilologus* 86 (2002), S. 45-56.
- LANSON, GUSTAVE: „Le héros cornélien et le *généreux* selon Descartes. Études sur les rapports de la psychologie de Corneille et de la psychologie de Descartes“, in: *Revue d’Histoire littéraire de la France* 1 (1894), S. 379-411.
- *Histoire de la littérature française*, Paris: Hachette 1894.
- NADAL, OCTAVE: *Le sentiment de l’amour dans l’œuvre de Pierre Corneille*, Paris: Gallimard 1948.
- RIVAILLE, LOUIS: *Les débuts de Pierre Corneille*, Paris: Boivin 1936.
- RODIS-LEWIS, GENEVIEVE: *La morale de Descartes*, Paris: Presses universitaires de France 1957.
- SCHNEIDER, REINHOLD: *Corneilles Ethos in der Ära Ludwigs XIV. Eine Studie*, Baden Baden: Bühler 1948.
- SERRURIER, CORNELIA: „Saint François de Sales - Descartes - Corneille“, in: *Neophilologus* 3 (1918), S. 89-99.
- STEGMANN, ANDRE: *L’Europe intellectuel et le théâtre 1580-1650. Signification de l’héroïsme cornélien*, Bd. 2, Paris: Armand Colin 1968.