

RENÉ DESCARTES

## Gespräch mit Burman

Übersetzt und herausgegeben von  
HANS WERNER ARNDT

LATEINISCH-DEUTSCH

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

## PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 325

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: [www.meiner.de/bod](http://www.meiner.de/bod)

### Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-0501-8

ISBN eBook: 978-3-7873-2600-6

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1982. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

[www.meiner.de](http://www.meiner.de)

## INHALT

Einleitung. Von Hans Werner Arndt . . . . .	IX
---	----

### René Descartes Gespräch mit Burman

Das analytische Inhaltsverzeichnis ist auf den  
lateinischen Text bezogen. Der deutsche Text  
steht dazu parallel auf rechten Seiten.

Responsiones Renati Des Cartes ad quasdam difficul- tates ex Meditationibus ejus, etc. ab ipso haustae . . . .	2
René Descartes' von ihm selbst erteilte Antworten auf einige schwierige Fragen, die sich aus seinen „Medita- tionen“ und anderen seiner Schriften ergeben . . . . .	3
<i>Erste Meditation</i> . . . . .	2
Sinneserfahrung und Wissenserwerb 2 · Die Hypo- these des bösen Geistes 4 · Ist das „cogito“ ein syl- logistischer Schluß? 4–6 · Verhältnis des Irrtums zu Sein und Nicht-Sein 6 · Gottes Wahrhaftigkeit und Gedächtnis 6–8 · Der kartesische Zirkel 8 · Bewußt- sein und Reflexion, Dauer des Denkaktes 8–12 · Denkt die Seele auch im Säugling? 12–14 · Körper- liches und intellektuelles Gedächtnis 14–16	
<i>Zweite Meditation</i> . . . . .	16
Bosheit eines allmächtigen Betrügers 16 · Analyse und Abstraktion im Wachsbeispiel 16–18 · Endlich- keit und adäquate Erkenntnis 18–20	
<i>Dritte Meditation</i> . . . . .	20
Materielle Falschheit der Ideen 20–22 · Herkunft von Ideen außer mir befindlicher Dinge 22–24 · Verhältnis der Gottesbeweise 24 · Was repräsentie-	

ren Ideen? 24 · Vorrang der Gotteserkenntnis 26 · Erkenntnis und Erwerb von Vollkommenheit 28 · Unterschied von intelligere, concipere und imaginari 28–30 · Verhältnis der Substanz zu den Attributen 30 · Ist die Schöpfung von Ewigkeit her? 32 · Dauer und Ewigkeit 32–34 · Kausalität und Ähnlichkeit von Ursache und Wirkung 34–36 · Verhältnis des Hauptattributs zur Substanz 36 · Gottesidee und Götzenbild 38 · Mathematische und göttliche Unendlichkeit 38 · Idee und Natur der Engel 40	
<i>Vierte Meditation</i> . . . . .	42
Kritik der teleologischen Erklärung 42 · Die Idee höchster Vollkommenheit 42–44 · Defizienz des Erkennens–Vollkommenheit des Wollens 44–46 · Urteilsenthaltung auch im Moralischen und Übersinnlichen? 46–48 · Abhängigkeit der Wesenheiten von Gottes Wille 48–50	
<i>Fünfte Meditation</i> . . . . .	50
Realitätsgehalt des Fiktiven – die Idee der Chimäre 50 · Einzigkeit Gottes 52–54 · Wesen und Existenz 54 · Widersprüchlichkeit nur bei Ideen 56 · Klarheit und Deutlichkeit äquivalent mit Widerspruchslosigkeit 56 · Darstellung des vollkommenen durch das unvollkommene Dreieck 58	
<i>Sechste Meditation</i> . . . . .	58
Einbildungskraft und Vorstellung des Körperlichen 58–60 · Intellectio und inspectio mentis 60 · Reale Unterschiedenheit von Seele und Körper 62–64; ihre unio substantialis 64 · Die natürliche Täuschung im Krankheitsfalle – der Leib als Maschine 64–66 · Kartesische und aristotelische Definition von Begrenzungsflächen 66–68 · Warnung vor Übermaß an Metaphysik 68–70	
„ <i>Notae in Programma</i> “ . . . . .	70
Die Idee der Dreifaltigkeit: innata oder adventitia? 70–72	

Inhalt	VII
Principia philosophiae .....	72
Die „Prinzipien der Philosophie“ .....	73
<i>Buch I</i> .....	72
Einheit von göttlichem intelligere, velle und operari	
72 · Göttliche Unwandelbarkeit und menschliche	
Fürbitte 72–76 · Unendliches und Unbegrenztes 76	
bis 78 · Ewige und kontingente Wahrheiten 78	
<i>Buch II</i> .....	78
Die Existenz der materiellen Dinge 78 · Gleicher	
Aufwand bei Herstellung von Bewegung und Ruhe	
80 · Zusammengesetztheit von Bewegungsvorgängen	
80 · Erklärungsbedürftigkeit der Bewegungsgesetze	
80	
<i>Buch III</i> .....	82
Der Mensch Endzweck der Schöpfung? 82 · Welt-	
entstehung und Metaphorik der „Genesis“ 82–84 ·	
Die Bewegungsvorgänge in der Natur als zirkular-	
geschlossene 84 · Ursprüngliche Form und Bewegung	
der Materie 86 · Deduktive Fruchtbarkeit der karte-	
sischen Physik 88 · Materiegehalt, Oberfläche und	
Dichte der Körper 90 · Theorie kosmischer Wirbel	
90–92 · Erklärung des Lichtes 92 · Kosmisches	
Gleichgewicht 94 · Beharren der Körper in der Be-	
wegung 96–98 · Die Erdumdrehung 98	
<i>Buch IV</i> .....	98
Schwere und Dichte der Körper 98–100 · Gleich-	
gewichtszustand der Himmelmaterie 102 · Unter-	
scheidbarkeit von Materie nach ihrer Gestalt 102 ·	
Entstehung des Glases 102–104	
Ex dissertatione de methodo .....	106
Zu den „Ausführungen über die Methode“ .....	107
Die Gleichverteilung der „bona mens“ 106 · Dialek-	
tik und Logik 106–108 · Philosophie und Offenba-	
rungstheologie 108–110 · Propädeutischer Nutzen	
der Mathematik für die Wissenschaft 110–112 · De-	

monstrative Gewißheit und Wahrscheinlichkeit 112  
bis 114 · Descartes' „provisorische“ Moral 114 ·  
Göttliche Wahrhaftigkeit und Erinnerung 114–116  
Medizin und Verlängerung des menschlichen Lebens  
116–118

Anmerkungen zur Übersetzung .....	120
Verzeichnis lateinischer Termini und ihre Übersetzungen .....	169
Begriffsindex .....	173
Bibliographie .....	186

## EINLEITUNG

### I.

Descartes „Gespräch mit Burman“ ist erstmals von Charles Adam in der „Revue bourguignonne de l'Enseignement supérieur (1896; S. 1–56) veröffentlicht worden. Der Text geht zurück auf ein in der Göttinger Universitätsbibliothek befindliches anonymes Manuskript, das dem Nachlaß des 1751 verstorbenen Göttinger Theologen Magnus Crusius entstammt und in nur teilweise beschriebener Kladde zwischen theologisch-philologischen Miscellanea steht (Sign. 8<sup>o</sup> Phil 264). Ch. Adam hat es mit gegenüberstehender französischer Übersetzung 1937 (Boivin, Paris; Neuaufl., Vrin, Paris 1975) erneut veröffentlicht (Abk.: A), wie es andererseits, mit einzelnen kritischen Textvarianten versehen, im Band V (S. 144–179) der Ausgabe der „Œuvres de Descartes“ von Ch. Adam/P. Tannery (1903, 1974<sup>2</sup>) Aufnahme fand (Abk.: AT). Für den Descartes-Band der Ausgabe der „Pleiade“ (1953) lieferte André Bridoux eine neue französische Übersetzung. Seit 1976 liegt auch eine erste kommentierte englische Übersetzung durch John Cottingham vor (Clarendon, Oxford), der den lateinischen Text nicht mit aufnimmt, aber eine Reihe kritischer Anmerkungen zur Verbesserung der lateinischen Textgestalt (Abk.: C) macht (vgl. Rez. durch G. Rodis-Lewis in der „Revue Philosophique de la France et de l'Étranger“, 1977/3, S. 366–70, sowie durch J.-L. Marion im „Bulletin cartésien“ der „Archives de Philosophie“, 1978, S. 16–18). Nach der Drucklegung der vorliegenden Ausgabe erschien im letzten Quartal 1981 eine auf gründlicher Durchsicht des Manuskriptes beruhende, mit zahlreichen kartesischen Parallelstellen zum Text, sowie einer ausführlichen Würdigung der Hauptpunkte des „Gesprächs“ versehene lat.-frz. Ausgabe von J.-M. Beyssade, deren lateinischer Text während der Fah-

nenkorrektur noch verglichen werden konnte (Abk.: B). Der nunmehr vorliegenden ersten lat.-deutschen Ausgabe lag ein eingehendes Studium des Göttinger Manuskriptes unter Beachtung der gegenüber Ch. Adams ursprünglicher Ausgabe inzwischen beanstandeten Lesarten zugrunde.

Das Manuskript des Gesprächs trägt mit gleicher Handschrift den Marginal-Vermerk: „per Burmannum, qui 20 Aprilis Mense communicavit Amstelodami cum Claubergio, ex cuius Msto ipsemet descripsi, Dordraci dd. 13 et 14 Julii“. Unter dem Titel „Responsiones Renati des Cartes . . .“ findet sich das Datum: „Egmondæ April. 16. 1648“, das offenbar den Tag bezeichnet, an dem das Gespräch stattgefunden hat. Die am Ende des Manuskriptes angebrachte Datierung: „Amstelodami, April. 20, anno 1648“ dürfte somit die der handschriftlichen Fassung durch Johannes Clauberg sein, welche dem uns erhaltenen Text zugrunde lag.

Der Wert gerade dieses Textes für unser Verständnis der philosophischen Lehre Descartes' ist seit langem anerkannt. Die thematische Reichweite der hier anzutreffenden Erörterungen umgreift alle Teile der kartesischen Philosophie und ist besonders dicht hinsichtlich der Begrifflichkeit und Argumentation von Descartes' „Meditationen“. Gegenüber anderen Texten Descartes' mit eigenständiger Thematik zeichnet sich dieser dadurch aus, daß hier das Hauptgewicht liegt auf der genauen Bestimmung der philosophischen Grundbegriffe, ihrer Unterscheidung voneinander und Beziehung zueinander. Dem dient u. a. die Erörterung des Verhältnisses von Bewußtheit und Selbstbewußtheit, intellektuellem und körperlichem Gedächtnis, Unbegrenztem und Unendlichen, Substanz und Attribut, bildhafter Vorstellung, begrifflichem Erfassen und intellektueller Einsicht, formaler und materialer Falschheit, „mens“ und „ingenium“, Philosophie und Theologie, mathematischer und physikalischer Erkenntnis.

Zum anderen werden Tragweite und Funktion einzelner Argumentationen näher beleuchtet, wie die der Hypothese eines allmächtigen, bösen Geistes, die Analyse des Wachses zur Bestimmung der körperlichen Substanz, die Funktion des Gottesbegriffes der dritten Meditation für den Existenzbeweis der fünften, die Bestimmung des Begriffs der Be-



grenzungsfläche zur Lösung des Widerspruches mit der Transsubstantiationslehre, die Funktion von Klarheit und Deutlichkeit für den Erweis der Widerspruchlosigkeit.

Schließlich werden die großen kontroversen Themata angesprochen, die immer wieder zu Einwänden gegen die kartesische Philosophie geführt hatten und zum Teil noch führen, wie der dem kartesischen „cogito“ zu Grunde liegende Folgerungsbegriff, die Rolle der Wahrhaftigkeit Gottes bei der Sicherung des klar und deutlich Erkannten, das Verhältnis von Willensfreiheit und göttlicher Vorbestimmung, der kartesische Innatismus und die „*unio substantialis*“ von Geist und Körper des Menschen.

Die Frage, welcher Gesichtspunkt für die Auswahl der hier Descartes vorgetragenen Fragen leitend gewesen ist und die Thematik des „Gesprächs“ weitgehend bestimmt, kann jedoch nicht nur mit dem Hinweis beantwortet werden, daß es sich bei den hier verhandelten Punkten ganz vorwiegend um solche handelt, die schon zu Lebzeiten Descartes' in Form von Erläuterungswünschen, Einwänden und polemischen Angriffen die um die kartesische Lehre geführte Diskussion bestimmten, so daß der hier vorgetragene Fragenkatalog lediglich auf Informationsbedürfnis und kritischen Scharfsinn, eine eingehende Kenntnis der kartesischen Lehre und gegen sie schon gemachter Einwände zurückzuführen sei. Der Gang der Untersuchung, der äußerlich bestimmt ist durch das Herausgreifen einzelner Punkte aus den hier herangezogenen, schon veröffentlichten Schriften Descartes', läßt sich vielmehr auf einen systematischen Hintergrund eigener Art beziehen, der bei der Abfassung dieses Fragenkatalogs den leitenden Gesichtspunkt bildete. Dieser besteht in den heute kaum mehr beachteten Versuchen, eine protestantische Theologie unter Wahrung der von Descartes gesetzten methodischen Ansprüche auf kartesische Begriffsbestimmungen zu gründen, wie sie von Franz Burman selbst, Abraham Heidanus und Christoph Wittich unternommen worden sind. Ein Vergleich von Begrifflichkeit und Thematik ihrer theologischen Schriften mit den im „Gespräch“ verhandelten Punkten, wie er hier weiter unten unternommen wird, kann im Hinblick auf vie-

le von ihnen zur Einsicht in ihre oft nicht unmittelbar erkennbare Relevanz für den Aufbau einer, der eigentlichen Offenbarungstheologie vorangehenden kartesischen Gotteslehre dienen, die methodisch und thematisch den Übergang von der natürlichen Vernunftkenntnis zur „*Theologia revelata*“ bildet.

Der systematische Ort dieses „Gesprächs“ innerhalb der kartesischen Literatur läßt sich sowohl von der Eigenart des hier Descartes vorgelegten Fragenkataloges als von der Ausrichtung seiner Beantwortung her am ehesten bestimmen als der Versuch, die kartesische Lehre für eine Reform der rationalen Grundlagen der Theologie verfügbar zu machen, unter ihrer gleichzeitigen Absicherung gegenüber polemischen Angriffen, die von theologischer Seite gegen die kartesische Lehre vorgetragen wurden oder werden könnten. Descartes' schon früher in diese Richtung gehenden Erwägungen gewannen für ihn an Aktualität, je mehr er sich genötigt sah, seinen holländischen Widersachern mit einem eigenen theologischen Lager gegenüberzutreten. Zwar kommt es in diesem „Gespräch“ noch nicht zur systematischen Ausbildung einer „*Theologia cartesiana*“, doch wird der begriffliche Apparat für eine solche präzisiert und bereitgestellt. Es lag in der Sache, daß dabei auch diejenigen Einwände angesprochen wurden, die gegen thematisch weit gestreute Punkte der Lehre Descartes' trotz seiner bisherigen Erwiderungen weiter zu bestehen schienen, auf denen speziell Arnauld und Gassendi insistierten, und die z. T. auch schon gegen Descartes von gegnerischen Theologen ins Feld geführt wurden. Zur Situierung unseres Gesprächs empfiehlt es sich jedoch, zunächst einen Blick auf die gleichzeitigen Lebensumstände von Descartes zu werfen.

## II.

Nach den langen Auseinandersetzungen, die um die kartesische Lehre in der ersten Hälfte der vierziger Jahre an der Utrechter Universität geführt worden waren, bei denen Gisbertus Voetius (vgl. unten S. 163, Anm. 136) als Hauptgeg-

ner der kartesischen Lehre aufgetreten war, und in deren Verlaufe sich Descartes persönlicher Verfolgung nur durch den Einfluß des französischen Gesandten und das Dazwischentreten des Prinzen von Oranien entziehen konnte, war auch die folgende Zeit von Anfeindungen nicht frei. Descartes' methodischer Zweifel war als eine Infragestellung nicht nur der Glaubenswahrheiten, sondern der etablierten, von der Scholastik geprägten Wissenschaft und Lehre empfunden worden, die Hypothese eines „genius malignus“ wurde ihm als Blasphemie ausgelegt, seine Konzeption eines seiner Natur nach indifferenten Willens schien in der Beziehung auf die göttliche Unwandelbarkeit der Prädestination zu widersprechen und trug ihm den Vorwurf des „Pelagianismus“ (vgl. unten S. 152, Anm. 99) ein. Descartes' 1645 angestrengte Klage gegen den Groninger Rektor und Philosophen Martin Schook, bei welcher der hier wirkende Kartesianer Tobias Andreä einer Verurteilung der kartesischen Lehre entgegentrat, bot keinen dauerhaften Schutz gegen feindliche Unterstellungen.

Kaum war die erste Welle der von Utrecht ausgehenden Angriffe im Verebben, als der Streit zu Beginn des Jahres 1647 auch auf die Leidener Universität überzugreifen begann, an der er weit über Descartes' Lebenszeit hinaus andauern sollte. Wie der kartesischen Sache durch das provokatorische Auftreten von Henri Regius in Utrecht wenig gedient gewesen war, so forderte hier Adrian Heerboord, indem er die Lehre von Descartes mit der aristotelischen Tradition konfrontierte, die konservativ ausgerichteten Lehrer vor allem unter den Theologen heraus. Als Vorstand des theologischen Stiftes hatte Jacobus Revius Thesen gegen Descartes verteidigen lassen; auch hatte ihn der Theologieprofessor Jacobus Triglandius offen blasphemischer Positionen verdächtigt. Schließlich war von den zuständigen Universitätsbehörden den Mitgliedern der theologischen und philosophischen Fakultäten jede Stellungnahme für oder gegen die kartesische Lehre untersagt und Descartes selbst aufgefordert worden, sich jeder weiteren öffentlichen Erörterung der angefochtenen Punkte zu enthalten.

Gegen Ende 1647 erschienen zwei weitere Schriften, die

sich pamphletartig gegen die kartesische Lehre wandten bzw. diese in Mißkredit zu bringen versuchten. Die „*Methodi Cartesianae Consideratio theologica*“ hatte wiederum Revius zum Verfasser. Die andere, welche zunächst separat unter Regius' Namen veröffentlicht, dann anonym als „*Programma*“ ausgehängt worden war, trug den Titel: „*Explicatio Mentis humanae, sive Animae rationalis, ubi explicatur quid sit, et quid esse possit*“. Noch im Dezember 1647 redigierte Descartes rasch eine scharfe Zurückweisung der in der letzteren Schrift proklamierten Thesen, in denen Regius unter Verwendung kartesischer Begrifflichkeit eine empiristisch-materialistische Position vertreten hatte. Diese „*Notae in Programma quoddam*“ (vgl. AT, VIII-2, 335–69) waren, ohne daß Descartes Gelegenheit zu nochmaliger Durchsicht gefunden hätte, bereits im Januar 1648 erschienen. Sie bilden den jüngsterschienenen Text, auf den im „*Gespräch mit Burman*“ Bezug genommen wird.

Descartes hatte mit seinen fortgesetzten Versuchen, sich bei den Universitätskuratorien und Behörden Recht gegen zum großen Teil plumpe Unterstellungen zu verschaffen, aufs Ganze gesehen wenig Erfolg gehabt. Ihm sowohl als den seiner Lehre Wohlgesonnenen mußte vor allem daran gelegen sein, sich im theologischen Bereiche selbst ein eigenes Lager aufzubauen, wie dies später dann auch in der Verbindung der „*Föederaltheologie*“ des Johannes Coccejus mit den Grundlagen der kartesischen Philosophie u. a. durch A. Heidanus, Fr. Burman und Ch. Wittich geschah und die Bezeichnung „*Coccejaner*“ fast Synonym von „*Cartesianer*“ wurde<sup>1</sup>. Der Vorrang, der in diesem Zusammenhang im „*Gespräch mit Descartes*“ theologisch relevanten Fragen zukommt, wird von daher verständlich.

Trotz dieser neuen Angriffe auf seine Lehre, deren Gefährlichkeit zumindest für sein Verbleiben in den Niederlanden ihm wohl bewußt war, zeigt sich Descartes in unserm Gespräch zuversichtlich und gutgelaunt. Er konnte auf Erfreuliches zurückblicken, das ihm die letzten Monate gebracht hatten. Von seiner mehrmonatigen Frankreichreise im Sommer 1647 – der zweiten, die er seit seinem

holländischen „Exil“, zur Regelung von Erbschaftsangelegenheiten, unternommen hatte – war er in Begleitung seines Pariser Gastgebers, des Abbé Picot, dessen Übersetzung der „Principa“ Descartes' ins Französische 1647 erschienen war, nach Holland in sein entlegenes Egmond (in der Nähe Alkmaars) zurückgekehrt und hatte dort den größten Teil des Winters mit Picot „dans les douceurs d'une tranquillité, pour ne pas dire d'une oisiveté tout a fait philosophique“<sup>2</sup> verbracht.

Durch Vermittlung des französischen Gesandten in Stockholm, Chanut, waren neue Kontakte zur schwedischen Königin zustande gekommen, der er speziell von ihr gewünschte Ausführungen über die Liebe (Febr. 1647) und das höchste Gut (Nov. 1647) hatte zukommen lassen. Wie das „Gespräch mit Burman“ bestätigt, arbeitete er im Winter 1647/48 an der „Description du Corps humain. De la Formation de l'Animal“ (vgl. unten S. 88 und S. 158 Anm. 118), woran er großen Gefallen fand. Im Brief an die Prinzessin Elisabeth vom 31. Jan. 1648 schreibt er: „Je considère ce qui me reste de cet hiver, comme le temps le plus tranquille que j'aurai peut-être de ma vie“ (AT, V, 112–13). Schon im September 1647 war ihm in Paris durch Vermittlung einflußreicher Gönner vom französischen Hof eine Pension gewährt und erstmals ausbezahlt worden. Mit noch größeren Versprechungen und der Überreichung von Urkunden erhielt er von dieser Seite Ende März 1648 die Aufforderung, sich in ehrenvoller und wohldotierter Stellung in einer für seine wissenschaftliche Arbeit zuträglichen Umgebung definitiv in Frankreich niederzulassen<sup>3</sup>. Die eröffneten Aussichten sollten anlässlich seines baldigen Erscheinens in Paris konkretisiert werden.

Man weiß, daß sich die Versprechungen bei Descartes' Ankunft in Paris („qui m'avait été commandé comme de la part du roi“, Brief an Chanut v. 31. März 1649) in nichts auflösten, er auch auf Grund der inzwischen ausgebrochenen Unruhen zwischen Mazarin und dem Parlament, die zum Aufstand der „Fronde“ führten, auf die Fortzahlung seiner Pension nicht rechnen konnte. Anfang September kehrt Descartes von dieser dritten und letzten Frankreich-

RENÉ DESCARTES

## Gespräch mit Burman

### *Zum Apparat der Lesarten zum lateinischen Text:*

Auf Ch. Adams Ausgabe 1937, <sup>2</sup>1975 wird verwiesen durch „A“;  
Auf den mit kritischen Anmerkungen versehenen Text im Bd. V der  
„Oeuvres de Descartes“, ed. Ch. Adam / P. Tannery, Ausg. 1974,  
durch „AT“, auf Cottingham (1976) mit „C“, auf Beyssade (1981)  
mit „B“. „MS“ = Manuskript.

### *Zu den „Anmerkungen der Übersetzung“*

Die Anmerkungen sind zusammengefaßt abgedruckt im Anschluß  
an die Übersetzung. Die im Kolumnentitel innen angebrachten Sei-  
tenzahlen beziehen sich auf die Seiten der Übersetzung.

RESPONSIONES RENATI DES CARTES  
AD QUASDAM DIFFICULTATES  
EX MEDITATIONIBUS EJUS, ETC.  
AB IPSO HAUSTAE

MEDITATIO I

... *quidquid hactenus ut maxime verum admisi, | vel a sensibus, vel per sensus | accepi.*

VII,18

*A sensibus*, id est<sup>1</sup> visu, quo colores, figuras et similia omnia percepi; praeter illum autem accepi reliqua *per sensus*, vel<sup>2</sup> per auditum, quia ita a parentibus, praeceptoribus aliisque hominibus accepi et hausi ea quae scio.

Non potest hic objici, omitti hic principia communia et ideas Dei et nostri, quae in sensibus nunquam fuere (MET. p.34)<sup>3</sup>

Nam 1. eas etiam sic accepi *per sensus*, scilicet auditum.

2. Considerat hic auctor hominem qui primo philosophari incipit, quique ad ea tantum attendit quae scit se nosse. Nam, quantum ad principia communia et axiomata, exempli gratia, impossibile est idem esse et non esse, attinet, ea homines sensuales, ut omnes ante philosophiam sumus, non considerant, nec ad ea attendunt; sed quia tam clare sibi innata sunt, et quia ea in semetipsis experiuntur, omittunt, et non nisi confuse considerant, nunquam vero in abstracto et separata a materia et singularibus. Si enim ita considerarent, nemo de iis dubitaret; et si id fecissent

<sup>1</sup> MS: (Kürzel) id est; A und AT: videlicet; nach B ungewiß

<sup>2</sup> MS: (Kürzel) vel; A und AT: scilicet, (id)

<sup>3</sup> MS: verweist auf die lat. Ausg. des Discours (1644), S. 34 (VI, 561: „ideas Dei et animae rationalis (in sensu) nunquam fuisse“)

*RENE DESCARTES' VON IHM SELBST ERTEILTE  
ANTWORTEN AUF EINIGE SCHWIERIGE FRAGEN,  
DIE SICH AUS SEINEN „MEDITATIONEN“ UND  
ANDEREN SEINER SCHRIFTEN ERGEBEN*

ERSTE MEDITATION

*Alles, was ich bislang am ehesten für wahr gehalten habe, verdanke ich entweder den Sinnen oder der Vermittlung der Sinne<sup>1</sup>.*

VIII,18

„Den Sinnen“, nämlich dem Gesicht, mit dem ich die Farben, die Gestalten und all dergleichen wahrgenommen habe. Davon aber abgesehen, entstammt das übrige einer „Vermittlung der Sinne“ bzw. dem Gehör, durch das ich ja aufgenommen habe, was mir von meinen Eltern, Lehrern und anderen Menschen als Wissen zuteil wurde<sup>2</sup>.

Hiergegen läßt sich nicht einwenden, daß dabei die allgemeinen Grundsätze und die Ideen, die wir von Gott und uns selbst haben, unbeachtet bleiben, weil sie ja niemals sinnlich gegeben sind. Denn 1. sind sie mir gleichfalls durch eine Vermittlung der Sinne zuteilgeworden, nämlich durch das Gehör. — 2. zieht der Autor hier einen Menschen in Betracht, der erst zu philosophieren beginnt, und der seine Aufmerksamkeit nur auf dasjenige richtet, womit er schon Bekanntschaft gemacht zu haben meint. Denn was die allgemeinen Prinzipien und Axiome betrifft, z. B. „es ist unmöglich, daß dasselbe ist und nicht ist“, so schenken die auf Sinneserfahrung eingeschränkten Menschen — wie wir es alle sind, bevor wir philosophieren — ihnen keine Beachtung und werden nicht auf sie aufmerksam. Vielmehr, weil diese ihnen so fraglos angeboren sind und jedermann sie in sich selbst erfährt, nimmt man darauf nicht Bezug, und macht sie sich nicht deutlich; nie aber betrachtet man sie im Abstrakten, indem man sie von der Materie und dem Einzelnen trennt<sup>3</sup>. Würde man sie nämlich so betrachten, dann würde niemand an ihnen zweifeln, und wenn die



Sceptici, nemo unquam Scepticus fuisset, quoniam ea ab eo, qui attente ad illa animadvertit, negari non possunt.

3. Hic praecipue de re existente agitur, an ea sit.

*Supponam igitur | non optimum Deum, fontem veritatis, sed genium aliquem malignum, eundemque | summe potentem | et callidum, omnem suam industriam in eo posuisse, ut me falleret.*

VII,22

Reddit hic auctor hominem tam dubium, et in tantas dubitationes conjicit ac potest; ideoque non solum objicit illa quae objici solent a Scepticis, sed etiam omnia illa quae objici possunt, ut ita plane omnes dubitationes tollat; et in eum finem genium hic introducit, quem forsant<sup>4</sup> dari aliquis objicere potest.

... *Summe potentem*. Loquitur hic auctor contradictoria, quia cum summa potentia malignitas consistere non potest.

*Cum autem advertimus nos esse res cogitantes, prima quaedam notio est quae | ex nullo syllogismo | concluditur; neque etiam cum quis dicit, „ego cogito, ergo sum, sive existo“, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit...*

VII,140

[O.] Sed annon contrarium ponitur, PRINC., I,10.

<sup>4</sup> MS: sursum, offenbar Fehler des Kopisten; forsant scheint gesichert durch Claubergs Wiedergabe („Op. omn.“, Sp. 1200): quem forsant dari quis objiceret, von Descartes für „vielleicht“ oft gebraucht; A: seorsum (Konjektur; AT auch: insulsum) scheint kaum zum Sinn zu passen, Descartes verwendet „seorsim“, vgl. z. B. unten S. 56; B: seorsum

Skeptiker so verfahren wären, so wäre niemals jemand Skeptiker gewesen; denn wer aufmerksam auf sie Acht hat, der kann sie nicht leugnen. — 3. geht es hier hauptsächlich um existierende Dinge, die als solche in Frage stehen<sup>4</sup>.

*So will ich denn annehmen, nicht der allgütige Gott als die Quelle der Wahrheit, sondern irgendein böser Geist, der zugleich äußerst mächtig und verschlagen ist, habe all seinen Fleiß daran gewandt, mich zu täuschen.*

VII,22

Hier macht der Autor in allem nur denkbaren Ausmaße den Menschen zum Zweifler und versetzt ihn in alle nur möglichen Bedenken. Darum macht er nicht nur von den gewöhnlichen Einwänden der Skeptiker Gebrauch, sondern von allem, was sich irgend einwenden läßt, damit er so gänzlich jeden Zweifel beheben könne; und zu diesem Zwecke führt er hier den (bösen) Geist ein, den als existierend (gegeben) anzunehmen ihm vielleicht jemand zum Vorwurf machen könnte<sup>5</sup>.

Wenn er ihn „im höchsten Maße mächtig“ nennt, so drückt der Autor hier Widersprüchliches aus, da ja die Bosheit mit der höchsten Macht nicht zusammen bestehen kann<sup>6</sup>.

*Wenn wir aber gewahr werden, daß wir denkende Dinge sind, so ist das jedenfalls ein unmittelbar Erfasstes, das aus keinem Syllogismus erschlossen wird. Ebenso wenn jemand sagt, „ich denke, also bin ich oder existiere“, so leitet er nicht durch einen Syllogismus die Existenz aus dem Denken her, sondern erkennt sie in einer einfachen Anschauung des Geistes als für sich einleuchtend.*

VII,140

[O.] Aber wird nicht das Gegenteil behauptet in den „Prinzipien“ I,10<sup>7</sup>?

R. Ante hanc conclusionem : cogito, ergo sum, sciri potest illa major : quicquid cogitat, est, quia reipsa prior est mea conclusione, et mea conclusio illa nititur.

Et sic in PRINCIP. dicit auctor eam praecedere, quia scilicet implicite semper praesupponitur et praecedit; sed non ideo semper expresse et explicite cognosco illam praecedere et scio ante meam conclusionem, quia scilicet ad id tantum attendo quod in me experior, ut cogito ergo sum, non autem ita attendo ad generalem illam notionem quicquid cogitat est; nam, ut ante monitum, non separamus illas propositiones a singularibus, sed eas in illis consideramus; et hoc sensu verba haec hic<sup>4a</sup> citata intelligi debent.

*Quod autem repugnet homines a Deo decipi, clare demonstratur, ex eo quod forma deceptionis sit non-ens, | in quod non potest ferri summum ens |.*

VII,428

Nos, cum simus compositi partim ex nihilo partim ex ente, ferimur etiam partim in ens partim in nihil. Deus autem, cum sit summum et merum ens, non potest ferri in nihil. Et haec meditatio<sup>5</sup> metaphysica est et valde clara iis, qui ad eam attendunt. Et hinc Deus deberet ferri in nihil, si mea facultas percipiendi, quatenus ipsam a Deo habeo vel quatenus recte ea utor, non assentiens nisi clare percipitis, me deciperet et falleret : sic enim ipse Deus me deciperet, et in non-ens tenderet.

[O.] Sed<sup>6</sup> dicat aliquis, postquam demonstravi Deum

<sup>4a</sup> MS verweist auf S. 155 der Meditationen (2. Ausg. 1642, VII, 140)

<sup>5</sup> MS: (Abkürzung) md; A und AT: meditatio

<sup>6</sup> wie B u. C(ottingham, engl. Üb., S. 5, vgl. S. 56) spreche ich den vorangehenden Text Descartes zu, den A und AT Burman zurechnen. Das für Burmans Einwände typische „Sed“ erscheint erst jetzt, abgesehen vom Inhaltlichen.

R. Vor dieser Folgerung „ich denke, also bin ich“ kann man jenen Obersatz kennen, „alles, was denkt, ist“, da er ja der Sache nach meiner Folgerung vorgängig ist und diese sich auf jenen stützt.

So sagt auch der Autor in den „Prinzipien“, daß jener voranginge, da er nämlich implizit immer vorausgesetzt wird und vorangeht. Doch erkenne ich deshalb nicht immer ausdrücklich und explizit<sup>8</sup>, daß jener vorangeht und weiß ihn vor meiner Folgerung, da ich ja nur auf das Acht habe, was ich in mir erfahre, also auf die Einsicht „ich denke, also bin ich“. So habe ich aber nicht Acht auf jene allgemeine Einsicht „alles, was denkt, ist“; denn wie schon vorhin bemerkt, trennen wir jene Behauptungen nicht von den besonderen Fällen, sondern betrachten jene in diesen. In diesem Sinne müssen die hier zitierten Worte verstanden werden<sup>9</sup>.

*Daß es aber unverträglich ist, daß die Menschen von Gott getäuscht werden, wird klar daraus erwiesen, daß die Täuschung ihrer formalen Beschaffenheit<sup>10</sup> nach ein Nicht-Seiendes ist, dem das höchste Sein nicht zuneigen kann.*

VII,428

Da wir selbst teils aus dem Nichts, teils aus dem Sein zusammengesetzt sind, neigen wir teils dem Sein, teils dem Nichts zu. Gott aber, der ja das höchste und reine Sein ist, kann nicht dem Nichts zuneigen. Das ist eine metaphysische Überlegung, die jedem, der sie aufmerksam anstellt, durchaus klar ist. Und von daher müßte Gott dem Nichts zuneigen, wenn meine Wahrnehmungsfähigkeit, insofern ich sie von Gott habe und recht gebrauche, wenn ich nur klar Erkanntem zustimme, mich täuschte und irreführte. Denn so würde Gott selbst mich täuschen und dem Nicht-Sein zuneigen<sup>11</sup>.

[O.] Doch könnte jemand sagen: Nachdem ich bewiesen habe, daß Gott existiert und kein Betrüger ist, kann ich

esse, et non esse fallacem, possum dicere : non me quidem fallit ingenium, quia illud a Deo rectum accepi, sed fallit memoria, quia videor recordari aliquid, quod in re vera non recordor, quia ipsa imbecillis est.

R. De memoria nihil dicere possum; nam hoc quisque apud se experiri debet an bene recordetur<sup>7</sup>; et si de eo dubitat, opus est scriptione et similibus, quae ipsum juvent.

*| Denique quod circulum | non commiserim, cum dixi non aliter nobis constare, quae clare et distincte percipiuntur vera esse, quam quia Deus est; et nobis non constare Deum esse, nisi quia id clare percipitur . . .*

VII,245-6

[O.] Videtur; nam in tertia Meditatione probat auctor<sup>7a</sup> Deum esse per axiomata, cum sibi necdum constet se in iis non falli.

R. Probat, et scit se in iis non falli, quoniam ad ea attendit; quamdiu autem id<sup>8</sup> facit, certus est se non falli, et cogitur illis assentiri.

[O.] Sed mens nostra non potest simul nisi unam rem concipere. Demonstratio autem illa longior est, et constat ex pluribus axiomatis. Tum omnis cogitatio fit in instanti, et sic<sup>9</sup> menti in illa demonstratione multae suboriuntur cogitationes. Et sic ad illa axiomata attendere non poterit, cum una cogitatio impediat aliam.

R. 1. Quod mens non possit nisi unam rem simul concipere, verum non est; non potest quidem simul multa

<sup>7</sup> MS: nam hoc quisque apud se experiri debet; A, AT und B: cum hoc . . . debeat (AT: debet)

<sup>7a</sup> MS: auctor wieder gestrichen      <sup>8</sup> MS: id; A: hoc (AT: id)

<sup>9</sup> MS: et sic menti; A: et menti, AT hält „sic“ für irrtümliche Antizipation des Kopisten gegenüber dem nächsten Satz.

trotzdem behaupten, daß mich zwar mein Geist nicht täuscht, den ich ja von Gott fehlerfrei empfangen habe, daß mich aber mein Gedächtnis täuscht, weil ich mich an etwas zu erinnern scheine, woran ich mich in Wahrheit nicht erinnere. Denn das Gedächtnis seinerseits hat Schwächen<sup>12</sup>.

R. Über das Gedächtnis kann ich nichts sagen. Jeder muß selbst erproben, ob er sich gut erinnert. Und wenn er daran zweifelt, bedarf er einer Aufzeichnung oder eines ähnlichen Hilfsmittels.

*Schließlich, daß ich keinen Zirkel begangen habe, als ich sagte, es stehe für uns nur deshalb fest, daß das klar und deutlich Erkannte wahr sei, weil Gott existiert; und daß für uns nur deshalb feststehe, daß Gott existiert, weil wir dies klar erkennen.*

VII,245-6

[O.] Offenbar besteht doch ein Zirkel. Denn in der 3. Meditation erweist der Verfasser die Existenz Gottes mit Hilfe von Axiomen, obwohl für ihn noch nicht feststeht, ob er sich in ihnen nicht täusche<sup>13</sup>.

R. Er erweist sie und weiß, daß er sich in jenen nicht täuscht, weil er ja seine Aufmerksamkeit auf sie richtet; solange er aber dies tut, ist er sicher, daß er sich nicht täuscht, und gezwungen, ihnen zuzustimmen.

[O.] Doch kann unser Geist auf einmal nur *eine* Sache begreifen<sup>14</sup>. Jener Beweis ist aber ziemlich lang und umfaßt mehrere Axiome. Weiterhin erfolgt jeder Denkakt in einem Moment ohne Dauer<sup>15</sup>. In jenem Beweise dagegen folgen viele Denkakte aufeinander. Und so wird der Geist auf jene Axiome seine Aufmerksamkeit nicht richten können, weil ein Denkakt den anderen hindert.

R. 1. Daß der Geist jeweils nur eine Sache gleichzeitig begreifen kann, ist nicht wahr. Zwar kann er nicht gleichzeitig vieles begreifen, aber dennoch mehr als eines: z. B.

concupere, sed potest tamen plura quam unum<sup>10</sup>: e. g. jam ego concipio et cogito simul me loqui et me edere. — Tum 2. quod cogitatio etiam fiat in instanti, falsum est, cum omnis actio mea<sup>10a</sup> fiat in tempore, et ego possum<sup>11</sup> dici in eadem cogitatione continuare et perseverare per aliquod tempus.

[O.] Sed sic cogitatio nostra erit extensa et divisibilis.

R. Nihil minus. Erit quidem extensa et divisibilis quoad durationem, quia ejus duratio potest dividi in partes; sed non tamen est extensa et divisibilis quoad suam naturam, quoniam ea manet inextensa: eodem modo ut durationem Dei possumus dividere in infinitas partes, cum tamen ideo Deus non sit divisibilis.

[O.] Sed aeternitas est simul et semel.

R. Hoc concipi non potest. Est quidem simul et semel, quatenus Dei naturae nunquam quid additur aut ab ea quid detrahitur. Sed non est simul et semel, quatenus simul existit; nam cum possimus in ea distinguere partes jam *post* mundi creationem, quidni illud etiam possemus facere *ante* eam, cum eadem duratio sit? Ea autem jam creaturis, e. g. per quinque annorum millia coextensa fuit et cum iis duravit, et sic etiam potuisset fuisse, si ante mundi creationem mensuram habuissemus. Cum igitur cogitatio nostra ita plura quam unum complecti queat, et in instanti non fiat<sup>12</sup>, manifestum est nos demonstrationem de Deo integram complecti posse, quod dum facimus, certi sumus non nos falli, et sic omnis difficultas tollitur.

| *Quod autem nihil in mente* |, quatenus est res cogitans, esse possit cujus non sit conscia, per se notum mihi videtur.

VII, 246

<sup>10</sup> Am Rande des MS Verweis auf Descartes „Dioptrik“ (lat. Aug. 1644), S. 148 (vgl. AT, VI, 163).

<sup>10a</sup> MS: über mea in Kleinschrift nra mit Abbreviationszeichen (nostra); B: actio mea natura fiat

<sup>11</sup> MS: possum; A und AT: possim

begreife und denke ich jetzt gleichzeitig, daß ich spreche und esse. — Sodann ist 2. auch falsch, daß ein Denkakt<sup>16</sup> in einem Moment ohne Dauer<sup>17</sup> erfolgt; denn jede meiner Handlungen geschieht in der Zeit, und man kann sagen, daß ich für eine gewisse Zeit in dem Denkakte fortfahre und verharre.

[O.] Aber so wird unser Denkakt ausgedehnt und teilbar sein.

R. Keineswegs. Zwar wird er ausgedehnt und teilbar sein im Hinblick auf seine Dauer, da diese in Teile geteilt werden kann. Aber dennoch ist er nicht ausgedehnt und teilbar hinsichtlich seiner Natur, da diese unausgedehnt bleibt. Auf die gleiche Art wie wir die Dauer Gottes in unendlich viele Teile teilen können, obwohl dennoch Gott eben deshalb nicht teilbar ist<sup>18</sup>.

[O.] Doch ist die Ewigkeit zugleich und auf einmal<sup>19</sup>.

R. Dies zu begreifen ist unmöglich. Zwar ist sie zugleich und auf einmal, insofern der göttlichen Natur niemals etwas hinzugefügt oder von ihr weggenommen werden kann. Aber sie ist nicht zugleich und auf einmal, insofern sie zugleich existiert: Denn wenn wir schon in ihr Teile unterscheiden können nach Erschaffung der Welt, warum könnten wir dieses nicht auch tun vor dieser, da die Dauer dieselbe ist? Diese aber ist den Geschöpfen schon koextensiv seit sagen wir 5000 Jahren und hat mit ihnen gedauert; und so hätte es auch gewesen sein können, wenn wir vor Erschaffung der Welt einen Maßstab gehabt hätten. Da also unser Denkakt in dieser Weise mehr als eines umfassen kann und nicht in einem Moment ohne Dauer erfolgt, ist es offenbar, daß wir den ganzen Beweis von Gott umfassen können<sup>20</sup>. Während wir dies tun, sind wir sicher, daß wir uns nicht täuschen, und so bleibt keine Schwierigkeit mehr.

*Daß aber in unserm Geiste, insofern er etwas ist, was denkt, nichts sein kann, dessen er nicht bewußt ist, scheint sich mir von selbst zu verstehen.*



[O.] Sed quomodo conscius esse potest<sup>13</sup>, cum conscius esse sit cogitare? Ut autem id cogites, te conscius esse, jam transis ad aliam cogitationem, et sic non amplius de ea re de qua prius cogitabas<sup>14</sup>, et sic non es conscius te cogitare, sed te cogitasse.

R. Consciens esse est quidem cogitare et reflectere supra suam cogitationem; sed quod id non possit fieri manente priori cogitatione, falsum est, cum, ut jam vidimus, anima plura simul cogitare et in sua cogitatione perseverare queat, et quotiescumque ipsi libuerit ad cogitationes suas reflectere, et sic cogitationis suae conscia esse.

*. . . quia nihil in illa sic spectata esse intelligimus quod non sit cogitatio, vel | a cogitatione dependens |.*

VII,246

Ut, exempli gratia, motus brachii.

*| Quamobrem non dubito | quin mens, statim atque infantis corpori infusa est, incipiat cogitare, simulque sibi suae cogitationis conscia sit . . .*

VII,246

[O.] Conjiciebat harum objectionum auctor, mentem ergo etiam in infantibus semper debere cogitare.

R<espondet> auctor concedendo.

[O.] Sed cum habeamus innatam Dei et nostri ideam, an mens igitur infantis non haberet actuale ideam Dei?

R. Hoc affirmare esset temerarium, cum nulla habeamus ad eam rem facientia argumenta. Tum probabile non videtur : nam mens in infantia ita corpori immersa est, ut nullas habeat cogitationes, nisi quas ab affectione corporis haurit.

<sup>13</sup> MS: conscius esse potest; AT: conscius, A: conscius esse potes

<sup>14</sup> Text wie im MS; A ergänzt: non amplius de ea re cogitas, de qua prius cogitabas; AT: non amplius de ea re, de qua prius, cogitas

[O.] Aber wie kann es bewußt sein, wenn doch Bewußt-sein dasselbe ist wie denken? Um nämlich zu denken, daß du bewußt bist, schreitest du schon zu einem neuen Gedanken fort und denkst so nicht mehr an das, was du vorher dachtest. So ist dir nicht bewußt, daß du denkst, sondern daß du gedacht hast.

R. Bewußt-sein ist zwar denken und über seine Gedanken reflektieren<sup>21</sup>: Aber es ist falsch, daß dies nicht geschehen könne, solange der vorangegangene Gedanke besteht. Denn wie wir schon gesehen haben, kann die Seele gleichzeitig mehreres denken und eben dabei, so oft es ihr beliebt, über ihre Gedanken reflektieren und so ihres Denkens bewußt sein<sup>22</sup>.

*Da wir in ihm (unserem Geist), wenn wir ihn so betrachten, nichts erkennen, was nicht ein Gedanke wäre oder von einem Gedanken abhinge.*

VII,246

Wie z. B. die Bewegung eines Armes.

*Weshalb ich nicht zweifle, daß der Geist, sobald er dem Körper eines Kindes eingegeben ist, zu denken beginnt und sich zugleich seines Denkens bewußt ist . . .*

VII,246

[O.] Daraus entnahm der diese Einwände Erhebende (auctor), daß der Geist auch in Kindern immer denken müsse.

Der Autor antwortet zustimmend.

[O.] Aber da wir ja von Gott und uns selbst eine angeborene Idee haben, müßte doch wohl der Geist eines Kindes eine aktuelle Idee von Gott haben?

R. Es wäre verwegen, das zu behaupten, denn dafür haben wir keine hinreichenden Argumente. Zudem erscheint dies nicht wahrscheinlich: Denn der Geist ist in der Kindheit so dem Körper eingebettet, daß er keine anderen Gedanken hat als diejenigen, die der Empfindung des Körpers entstammen<sup>23</sup>.

## ANMERKUNGEN ZUR ÜBERSETZUNG

*Zur 1. Meditation*

1. In der uns durch die „sensus externi“ (unter denen wir unmittelbar die Sinnesorgane zu verstehen haben, vgl. Gilson, Komm. z. Discours, 367) vermittelten Erkenntnis wirkt die „vis cognoscens“ unter dem Einfluß des Körpers. Das Vertrauen in die Sinne ist uns natürlich auf Grund unseres Verbundenseins mit einem Leibe, „cum sciam omnes sensus circa ea, quae ad corporis commodum spectant, multo frequentius verum indicare quam falsum“ (6. Medit., VII, 89). So gilt, daß „totius vitae nostrae regimen a sensibus pendet“, unter denen der „visus. . nobilissimus et latissime patens“ ist (Desc., Dioptrik 1,1; VI,584).

2. Vgl. dazu Claubergs Erklärung auf Grund seiner Kopie des Gesprächs (De Dubit. Cart., Op., II,1182): „Ex mente Authoris haec ita sunt exponenda: a sensibus, id est, a visu, quo primo quidem lucem, ac deinde lucis beneficio colores, figuras, magnitudines et similia omnia percepi; per sensus, id est, per auditum, in vocibus humanis percipiendis. Nempe praeter ea quae vidi, reliqua accepi per sensus, quia sic a parentibus, praeceptoribus aliisve hominibus hausi ea quae credidi esse vera“. Clauberg verweist darauf (ebd.), daß in der aristotelischen Schultradition (Pacius) „sensus inventionis visum, sensum disciplinae auditum vocari“.

3. Vgl. Descartes, Erw. auf 2. Einw., VII,140/1: „Ea enim est natura nostrae mentis, ut generales propositiones ex particularium cognitione efformet“. Zum Begriff der „notio communis“, bzw. des „axioma“ vgl. Desc., Regulae, 12.Reg., X,419, wo sie charakterisiert werden als „vincula quaedam ad alias naturas simplices inter se coniungendas et quarum evidentia nititur quidquid rationcinando concludimus“. Der Ausdruck „communis“ steht bei Descartes im Gegensatz zu „intellectualis“ und „materialis“ und übergreift die Bereiche beider, insofern er auf die „res simplices“ als die letzten einer Analyse zugänglichen kognitiven Gehalte unseres Denkens Anwendung findet (ebd.). Von der „res communis“ (z. B. existentia, duratio, unitas) ist die „notio communis“ zu unterscheiden, als eine unmittelbar Evidenz fähige Zuordnungsregel unseres Denkens. Als solche ist sie „veritas quaedam aeterna, quae in mente nostra sedem habet“ (VIII-1,23, Principia I,49). Als Beispiele nennt Descartes (ebd.): „Ex nihilo nihil fit“, „Impossibile est idem simul esse et non esse“ oder (12.Reg. a.a.O.) „quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se“. Sie können (ebd.) „vel ab intellectu puro cognosci, vel ab eodem

imagines rerum materialium intuentem“. Sie können nicht als Urteile gelten, weil ihre Evidenz aller Bejahung und Verneinung kognitiver Bestimmungen vorausliegt. So spricht Descartes von ihnen auch als „*principia communia*“ (vgl. z. B. Brief an Plempius vom 20. Dez. 1637, I,476).

4. Vgl. Claubergs fast wörtliche Wiedergabe aus der ihm zur Verfügung stehenden Kopie: „2. Consideratur hic homo qui primo incipit philosophari, quique ad ea tantum attendit, quae credit se novisse. Quantum vero ad communes eiusmodi notiones attinet, eas homines sensuales, quales omnes ante philosophiam sumus, non considerant, neque ad eas attendunt; (verba ipsius philosophi hic refero) sed quia tam clare ipsis innatae sunt, et quia eas in semetipsis experiantur, ideo illas committunt, et non nisi confuse considerant, nunquam vero in abstracto et separatas a materia et singularibus: si enim ita considerarent, nemo de iis dubitaret, et si id fecissent Sceptici, nemo unquam Scepticus fuisset, quoniam ab eo qui attente ad illas notiones animadvertit negari non possunt. 3. Hic praecipue de re existente agitur et quaeritur, an ea sit, ut sensus nuntiant.“ (De Dubit., Cart., Op. II,1183).

5. Descartes unterscheidet „*duas maxime generales dubitandi causas*“, nämlich das Traumargument und das des bösen Geistes, die er (6. Medit., VII, 89) als „*hyperbolicas . . . dubitationes*“ bezeichnet, entsprechend der rhetorischen Figur der Hyperbel, die ein Mehr oder Weniger gegenüber der tatsächlichen Beschaffenheit eines Gegenstandes diesem zuspricht.

6. Vgl. Clauberg, a.a.O., 1202: „Sed summe potentem appellando malignum Genium contradictoria Cartesius loquitur, quoniam cum summa potentia malignitas consistere nequit.“

7. Die Stelle aus den *Principia* I,10 (VIII-1,8) lautet: „Atque ubi dixi hanc propositionem, ego cogito, ergo sum, esse omnium primam et certissimam, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat, non ideo negavi quin ante ipsam scire oporteat, quid sit cogitatio, quid existentia, quid certitudo; item, quod fieri non possit, ut id quod cogitet non existat, et talia; sed quia hae sunt simplicissimae notiones, et quae solae nullius rei existentis notitiam praebent, idcirco non censi esse numerandas“. Vgl. Desc., Réponse aux Instances, IX-1,205.

8. Die Ausdrücke „*implicite*“ und „*explicite*“, die dem scholastischen Sprachgebrauch entstammen, verwendet Descartes u.a. auch im Brief an Mersenne v. 16. Juni 1641, wo er gerade als „*modus demonstrandi omnium perfectissimus*“ denjenigen bezeichnet, bei dem „*ex idea innata aliquid eruam, quod quidem in ea implicite continebatur, sed tamen prius in ipsa non advertebam*“. Wenn ich dagegen „*ex idea facta concluderem id quod ipsam faciendo explicite posui, esset manifesta petitio principii*“ (III,383).

9. Als eine „*notio communis*“ (vgl. oben Anm. 3) hatte Descartes

in den *Principia* (I,49; VIII-1,24) die Einsicht bezeichnet, daß „*is qui cogitat, non potest non existere dum cogitat*“ (in der frz. Fassung, IX-2,46: „*que celui qui pense ne peut manquer d'être*). Sie erscheint hier im Text in der Fassung „*quicquid cogitat, est*“, die sich irrtümlich in der Form „*illud omne, quod cogitat, est sive existit*“ als Obersatz eines Syllogismus auffassen läßt, aus dem sich die Gewißheit meiner Existenz folgern ließe. Die Einsicht in die Geltung des Satzes, daß „*quicquid cogitat, est*“, ist aber fundiert in einer nur im singularen Denkkakt zu erfahrenden Denknötwendigkeit, wie sie sich erst im „*cogito, ergo sum*“ artikuliert. Andererseits muß ich die „*necessaria conjunctio*“ zwischen Denken und Existenz (vgl. Desc., *Regulae*, 12. Reg., X,421) als von meinem singularen Denkkakt unabhängig betrachten, so daß sie „*reipsa*“ vom Vollzug meiner Selbstgewißheit im Denken vorausgesetzt wird. Zur Diskussion der hiermit verbundenen Fragen vgl. Laporte, J., *Le rationalisme de Descartes*, S. 95 f. u. Guérout, M., *Descartes selon l'ordre des raisons*, Appendice 1, Bd. 2, S. 307-12.

10. Descartes' Sprachgebrauch von „*forma*“ (bzw. „*realitas formalis*“) rückt diesen Terminus in einem allgemeinen Sinne in die Nähe von „*essentia*“ und „*natura*“ (vgl. 5. Med., VII,64; „*determinata quaedam eius natura, sive essentia, sive forma*“). Sein Auftreten in „*realitas formalis*“ hebt speziell auf den Grad an Seinsbestimmtheit bzw. Vollkommenheit ab (auf die „*degrés d'être ou de perfection*“, vgl. frz. Übers. der 3. Med., IX-1,32), die den Objekten unseres Denkens als solchen zukommt. Die „*realitas objectiva*“ geht auf die Vorstellung des Erkenntnisobjektes bzw. „*Idee*“ (vgl. Brief an Mersenne v. 16. Juni 1641, III,383: „*Par le mot idea, j'entends tout ce qui peut être en notre pensée*“; ebenso die Randnotiz in der lat. Ausgabe des *Discours*, VI,559, daß in Descartes' Verwendung „*nomen Ideae generaliter sumi pro omni re cogitata, quatenus habet tantum esse quoddam objectivum in intellectu*“), insofern diese eine „*realitas formalis*“ zum Ausdruck bringt. Demgegenüber ist die „*realitas materialis*“ eine bloße Modifikation meines Denkens (vgl. Desc., *Medit.*, *Praefatio*, VII,8: das Wort „*Idee*“ „*sumi. . potest vel materialiter, pro operatione intellectus . . . vel objective, pro re per istam operationem repraesentata*“; vgl. auch Descartes Erw. auf die 2. Einw., *Definit.* 3 u. 4, VII,161).

11. Zu Descartes' Antwort vgl. seine Äußerung in der 4. Med., VII,54, wonach der Mensch „*tanquam medium quid inter Deum et nihil, sive inter summum ens et non ens . . . esse constitutum*“. Für Descartes gilt, daß „*omnem enim fraudem et deceptionem a defectu aliquo pendere*“ und „*in omni . . . fallacia vel deceptione aliquid imperfectionis reperitur*“ (3/4. Med., VII,52/53). Entsprechend heißt es im Brief an Clerselier v. 23. April 1649: „*ens in quo nulla est imperfectio, non potest tendere in non-ens, . . . falsitatemque esse aliquid non verum, et ex consequenti non ens et non bonum*“ (V,357).

12. Das Gedächtnis ist Teil meiner „vis cognoscendi“, welche Descartes in die vier „facultates“ von „intellectus, imaginatio, sensus, et memoria“ gliedert (Regulae, 12. Reg., X,411 und 8. Reg., X,398). Burmans Frage hebt auf den scheinbaren Widerspruch ab zwischen Descartes' Feststellung (Principia I,44; VIII-1,21) daß uns unser Gedächtnis oft täuscht, indem wir uns fälschlich an vermeintlich Erkanntes erinnern, und Descartes' These, daß wir unserer Erinnerung an das früher von uns als wahr Erkannte auf Grund der göttlichen Wahrhaftigkeit gewiß sein können (vgl. Erwid. auf die 4. Einwände Arnaulds, VII,246: „sufficit ut recordemur aliquam rem clare percepisse, ut ipsam veram esse simus certi; quod non sufficeret, nisi Deum esse et non fallere sciremus“; vgl. 5. Med., VII,70: „quae clare et distincte percipio, necessario esse vera, etiamsi non attendam amplius ad rationes propter quas istud verum esse iudicavi“). Der Widerspruch löst sich dadurch, daß mich die göttliche Wahrhaftigkeit lediglich der objektiven Bedingung richtigen Erinnerns versichert, indem sie die von meinem Erkennen unabhängige Geltung des von mir zu bestimmter Zeit als wahr Erkannten sichert. Die subjektiven Schwächen des Gedächtnisses, auf die sich Descartes' Antwort bezieht, bleiben davon unberührt. — Die Verwendung des Ausdrucks „ingenium“ durch Burman im Sinne von Descartes' „lumen naturale“ als der mir von Gott verliehenen Fähigkeit zu klarer und deutlicher Erkenntnis ist unkartesisch, insofern Descartes „ingenium“ auf den subjektiv und situativ bestimmten Einsichtsgrad relativiert und ihm in allgemeinster Bedeutung die gesamte „vis cognoscendi“ zuordnet (vgl. z. B. Ausdrücke wie „ignorare ingenii defectu“, Regulae, 8. Reg., X,400, oder „caligantis ingenii mei acies“, 3. Med., VII,52, sowie Gilson, Komm. zum Discours, S. 86).

13. Burman zieht im Zusammenhang mit seinem vorangegangenen Einwand diese Stelle aus Descartes' Erwiderung auf Arnaulds Einwände heran. Zunächst wird hier allgemein der vermeintliche Zirkel angesprochen, der insofern zu bestehen scheint, als erst die Wahrhaftigkeit Gottes die (bewußtseins- und insofern zeitunabhängige) Geltung der Axiome verbürgt, andererseits aber die Einsicht in die Denknöwendigkeit der göttlichen Existenz durch dieselben Axiome vermittelt wird. Das hier vor allem in Frage stehende Axiom ist die für die kartesische Philosophie fundamentale Festsetzung, daß der objektiven Realität der Idee (vgl. oben Anm. 10) ein absoluter Seinsgrund von mindestens demselben Vollkommenheitsgrad entsprechen muß; vgl. 3. Med., VII,40: „lumine naturali manifestum est tantumdem ad minimum esse debere in causa efficiente et totali, quantum in eiusdem causae effectu“. Der Einwand war von Arnauld mit den Worten formuliert worden (VII,214): „At nobis constare non potest Deum esse, nisi quia id a nobis clare et evidenter percipitur; ergo, priusquam nobis constet Deum esse, nobis constare debet, verum esse quodcunque a nobis clare et evidenter percipitur“.