

Philosophische Bibliothek · BoD

René Descartes
Gespräch mit Burman

Lateinisch – Deutsch

Meiner





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

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

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 difficultates ex Meditationibus ejus, etc. ab ipso haustae	2
René Descartes' von ihm selbst erteilte Antworten auf einige schwierige Fragen, die sich aus seinen „Meditationen“ und anderen seiner Schriften ergeben	3
<i>Erste Meditation</i>	2
Sinneserfahrung und Wissenserwerb 2 · Die Hypothese des bösen Geistes 4 · Ist das „cogito“ ein syllogistischer Schluß? 4–6 · Verhältnis des Irrtums zu Sein und Nicht-Sein 6 · Gottes Wahrhaftigkeit und Gedächtnis 6–8 · Der kartesische Zirkel 8 · Bewußtsein und Reflexion, Dauer des Denkaktes 8–12 · Denkt die Seele auch im Säugling? 12–14 · Körperliches und intellektuelles Gedächtnis 14–16	
<i>Zweite Meditation</i>	16
Bosheit eines allmächtigen Betrügers 16 · Analyse und Abstraktion im Wachsbeispiel 16–18 · Endlichkeit 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	

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 Unbegrenzt es 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-ge- schlossene 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^o 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, 1974²) 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 Widerspruchslosigkeit.

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 Er widerungen 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 angestregte Klage gegen den Groninger Rektor und Philosophen Martin Schook, bei welcher der hier wirkende Kartesianer Tobias Andreaë 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 den 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 „*Föderaltheologie*“ 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*“ wurde¹. 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 unserem 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“² 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 niederzulassen³. 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-

reise enttäuscht nach Holland zurück, und es vergeht nun kaum mehr als ein Jahr, bis er den Weg nach Stockholm antritt. Das Gespräch mit Burmann vom 16. April 1648 liegt unmittelbar vor Antritt dieser letzten Frankreichreise und nur etwa drei Wochen nach dem verheißungsvollen Angebot, das ihm, wie immer sich die Verhältnisse für ihn in Holland entwickelten, ein ehrenvolles und zuträgliches Unterkommen in Frankreich zu sichern schien.

III.

Der Gesprächspartner von Descartes ist der erst zwanzigjährige Theologiestudent Franz Burman (1628–79), der später, nach neunjähriger Tätigkeit als Prediger in Hanau, ab 1650 dem Rektorat des Theologischen Stiftes in Leiden angehörte. Seit 1662 als Theologieprofessor in Utrecht, versuchte er die im niederländischen Protestantismus einflußreiche, auf dem Gedanken des dreifachen Gottesbundes (Adam, Moses, Christus) beruhende „föederaltheologische“ und heilsgeschichtliche Interpretation der biblischen Schriften, die durch Johannes Coccejus (1603–69) begründet worden war, mit den Grundlagen der kartesischen Philosophie zu verbinden. In Leiden geboren und erzogen, hatte Burman dem Hause des mit Descartes befreundeten reformierten Theologen Abraham Heidanus (van der Heyden, 1597–1678), der wie Burmans Familie aus dem pfälzischen Frankental stammte, im Jahre unseres „Gesprächs“ eine theologische Professur in Leiden erhielt (1648) und als früher Anhänger der kartesischen Lehre diese wie später Burman mit der coccejanischen Theologie zu verbinden suchte⁴, schon als Kind nahegestanden. Das theologische Hauptwerk von Abraham Heidanus, „Corpus Theologiae christianae“, von seinem Enkel Carolus Crusius 1686 posthum herausgegeben und von den Zeitgenossen sogleich als „Corpus Theologiae cartesianae“ bezeichnet, spiegelt in Aufbau und Gehalt seines ersten Teiles (Tomus I) bis ins Einzelne hinein die im „Gespräch mit Burman“ in ihren Hauptpunkten erörterte kartesische Gotteslehre und ihre

philosophischen Grundlagen. Diese Übereinstimmung zeigt sich auch im theologischen Hauptwerke von Burman selbst, der „Synopsis Theologiae et speciatim Oeconomiae Foederum“ (1671). Ein Vergleich mit diesen beiden Werken läßt das vorwiegend auf im weiten Sinne „theologische“ Belange ausgerichtete „Gespräch mit Burman“ als eine die wesentlichen Punkte und ihre philosophischen Bezüge ansprechende Grundlage zu einer kartesischen Theologie verstehen. Die Verbindung mit Heidanus, dessen Schwiegersohn Burman später wurde, motiviert wohl auch den familiären Zugang, den Burman zu dem sich mit wenigen Ausnahmen isolierenden französischen Philosophen fand.

Die uns vorliegende Kopie des „Gesprächs mit Burman“ geht zurück auf die handschriftliche Fixierung dieses Gesprächs durch den Kartesianer Johannes Clauberg (1622–65). Er war es, mit dem Burman vier Tage nach dem Gespräch in Amsterdam „communicavit“. So stellt sich nicht nur die Frage nach seiner Einwirkung auf die endgültige Fassung, sondern auch die nach seinem Anteil an dem von Burman vorgetragenen Fragenkatalog. Wer war der eigentliche „auctor harum objectionum“, von dem Burman spricht (unten S. 12)? War es Burman, Clauberg oder etwa einer, dem Clauberg seine Niederschrift zukommen ließ?

Zumindest war Clauberg, „optimus omnium confessione Cartesii interpres“, als welchen ihn noch Christian Wolff bezeichnet („Ontologia“, 1730, § 7), schon zum Zeitpunkt des Gesprächs in ausgezeichneter Weise mit der kartesischen Theorie und der um sie geführten Polemik vertraut. 1622 in Solingen geboren, war er sechs Jahre älter als der zwanzigjährige Burman. Zusammen mit dem etwas jüngeren Christoph Wittich (geb. 1625) hatte er zunächst in Bremen Philosophie, Theologie und orientalische Philologie (Hebräisch) studiert, der Heimatstadt und ersten Bildungsstätte des Theologen Johannes Coccejus und des späteren Kartesianers Tobias Andreä (1604–76). Andreä war als Professor „Historiarum et Linguae graecae“ nach Groningen gegangen, wo er zugleich der „bibliothecarius“ der Universität war. Mit Descartes hatte er in Briefwechsel gestanden (vgl. AT, IV, 155, 195–99, 214–5, 245–8) anlässlich

dessen Groninger Klage gegen Martin Schook (1645) und auf einen für Descartes eher günstigen Ausgang eingewirkt. Er wurde der freundschaftliche Patron von Clauberg⁵, der ihm mit Wittich hierher zum Studium gefolgt war, er zog Clauberg zur kartesischen Philosophie, war mit Clerselier und Heidanus freundschaftlich verbunden.

Mit einer „Metaphysica de Ente“ hatte Clauberg 1646 sein Studium beendet, für die er auch den Titel „Ontosophia vel Ontologia“ wählte und damit die spätere Verwendung des Ausdrucks „Ontologie“ wesentlich beeinflusste. War diese Arbeit noch nicht von der kartesischen Lehre geprägt, so wandte er sich nun, unter dem Einfluß von Tobias Andreaë, seines „père en Descartes“⁶, vorwiegend der philosophischen Theorie von Descartes zu. In den Jahren 1646–49 finden wir ihn zunächst für längere Zeit in Paris, wo er mit Clerselier, dem Übersetzer der „Einwände und Erwiderungen“ zu Descartes „Meditationen“, dem späteren Verwalter des Nachlasses von Descartes und erstem Herausgeber seiner Briefe, in freundschaftlichen Verkehr tritt⁷. Die von Arnauld, dem Verfasser der vierten Einwände gegen Descartes’ „Meditationen“, im Sommer 1648 in Paris (vgl. AT, V) Descartes brieflich über Clerseliers Vermittlung gemachten, erneuten Einwände finden sich zum überwiegenden Teile schon unter den Fragen, die Burman im Gespräch Descartes stellt. Dasselbe gilt von Clerseliers Beanstandung von Descartes’ Bewegungsgesetzen (vgl. unten S. 156 Anm. 109) und dessen Interesse an einem Beweise der Einzigkeit Gottes (vgl. unten S. 52–54 u. S. 142 Anm. 76). Danach finden wir Clauberg wiederum in den Niederlanden, von wo aus er auch England kurz besucht. Monatelang hält er sich in Leiden auf, wo er nicht nur zu dem Mediziner Hooghelande, dem Freunde Descartes’, der diesen zu beherbergen und seine Post zu vermitteln pflegte, in Verbindung tritt⁸, sondern vor allem sich Jean de Raei anschließt, der als Mediziner an der Universität las und in der Naturphilosophie kartesische Thesen vertrat. Claubergs späteres Interesse an der Naturphilosophie geht vor allem auf diese Verbindung zurück⁹, wie die Widmung seiner durch de Raei angeregten „Physik“ zu erkennen gibt¹⁰.

Mit Clauberg war auch Christoph Wittich, der wie dieser zur Fortführung seines Studiums von Bremen nach Groningen gegangen war und sich hier mehr der Theologie zugewandt hatte – neben Heidanus und Burman stand auch er unter dem Einfluß der Lehre von Joh. Coccejus – nach Leiden gegangen und von Jean de Raci ganz für die kartesische Philosophie gewonnen worden. Mit Clauberg ging er 1649 nach Herborn und später (1652) nach Duisburg, wo er nach Gründung der Universität (1655) unter Claubergs Rektorat eine Professur für Theologie innehatte. Wir finden ihn später in gleicher Funktion in Nimwegen, bis er 1671 auf Heidanus' Einwirkung eine Theologieprofessur in Leiden erhielt¹¹.

Tobias Andrea, Johannes Clauberg und Christoph Wittich traten im Jahrzehnt nach Descartes' Gespräch mit Burman publizistisch als Verteidiger der kartesischen Lehre auf¹². Der Gedanke liegt nahe, daß ihnen vor allem an zusätzlichen Auslassungen Descartes' zu umstrittenen oder wenig geklärten Punkten seiner Lehre gelegen sein mußte. Die thematische Vielfalt der im Gespräch mit Burman angesprochenen Fragen bleibt jedoch nicht begrenzt auf die relativ einseitigen Anfechtungen der theologischen Autoren und Regius' Infragestellung der kartesischen Lösung des Leib-Seele-Problems. Neue Einwände, wie sie Arnauld später selbst vortrug, werden hier ebenso berücksichtigt, wie diejenigen Punkte, welche ausstehende Antworten Descartes' zu den „Instanzen“ Gassendis betreffen, die Sorbière 1644 unter dem Titel „Disquisitio Metaphysica, seu Dubitationes et Instantiae adversus R. Cartesii Metaphysicam et Responsa“ in übersichtlicher Aufgliederung der von Gassendi stammenden 5. Einwände, ihrer Beantwortung durch Descartes in dessen „Erwiderung“, und der daraufhin von Gassendi replizierten „Instanzen“, vorgelegt hatte.

Descartes hatte nicht öffentlich geantwortet, sondern in seinem Brief an Clerselier vom 12. Januar 1646 kurze Antworten lediglich auf die in seinen Augen wichtigsten „Instanzen“ Gassendis geliefert (vgl. AT, IX-1, 202–17). Außerdem hatte er Clerselier ersucht, in dessen Übersetzung der „Einwände und Erwiderungen“ zu den „Meditationen“

die Einwände Gassendis und seine eigene Erwiderung nicht aufzunehmen, da sich dieser über deren Veröffentlichung beklagt habe; verständige Leser, meint er, könnten auf diese neuen Einwände „aisément répondre sans moi“ (vgl. „Avertissement de l’auteur, touchant les 5^e objections“, ib. 199). Clerselier war diesem Ersuchen Descartes’ jedoch nicht nachgekommen, sondern hat in seiner 1647 erschienenen Übersetzung auch die fünften Einwände Gassendis und Descartes’ Erwiderung herausgebracht, wobei dieser Teil seiner Übersetzung von Descartes nicht durchgesehen und autorisiert wurde¹³. Sorbières Ausgabe von Gassendis Instanzen in der „Disquisitio metaphysica“ fand vor allem in Holland starke Beachtung, wie andererseits der mit Clerseliers Übersetzung publizierte Wunsch von Descartes, Gassendis Einwände zu übergehen, in den Augen von Descartes’ Gegnern den Beweis zu liefern schien, daß Gassendis Kritik ihn in Verlegenheit gebracht habe¹⁴.

Eine Reihe von Fragen unseres Gespräches scheinen so mittelbar auf die „Instanzen“ Gassendis zurückzugehen, sofern Descartes eine Beantwortung offengelassen hatte, wie z. B. die Unterscheidung von „concupere“ und „imaginari“ (unten S. 28), die vermeintliche Abstraktion der Substanz des Wachses (S. 16–18) und die klare und deutliche Erkenntnis des Tausendecks (S. 60–62 und S. 145 Anm. 86). Burman konnte auf Grund eigener Lektüre der „Disquisitio“ und von Clerseliers Wiedergabe des auf die „Instanzen“ bezüglichen Briefe von Descartes Kenntnis vom Offenbleiben der von Gassendi eindringlich beanstandeten Punkte haben, mehr aber wohl Clauberg, der mit Clerselier in Paris gerade um die Zeit zusammen war, als diesem Descartes’ briefliche Antwort auf die „Instanzen“ schon vorlag, und sich für ihn die Frage einer Veröffentlichung seiner Übersetzung der Gassendisichen Einwände stellte.

In der veröffentlichten Literatur zur kartesischen Philosophie finden sich, zumal in den Verteidigungsschriften der Kartesianer, kaum Bezugnahmen auf Descartes’ Gespräch mit Burman. Eine weitgehende Durchsicht, der ich die Schriften Claubergs und die oben erwähnten Veröffentlichungen Andreäs, Wittichs und de Ræis unterzogen habe,

hat außer einem Hinweis bei Wittich wörtliche Zitate aus dem „Gespräch“ und klar erkennbare Paraphrasierungen nur in Claubergs philosophischen Schriften erbracht. Dazu gehören die hier im Anmerkungsteile angegebenen Stellen (vgl. unten S. 121 Anm. 4, 6 und S. 123 Anm. 13), die alle in Claubergs „De dubitatione cartesiana“ anzutreffen sind. Eine fast wörtliche Paraphrase von Descartes' Antwort auf die erste Frage zum 3. Buch der „Prinzipien“ sei im Folgenden dem Burmangespräch gegenübergestellt (vgl. Clauberg, „Exercitationes de Cognitione Dei et Nostri“ (1655), Op.omn., II,712):

Clauberg:

An res omnes propter homines solos a Deo creatae? De quo Philosophus hunc in modum locutus fuit ac sensit:

Hoc ita esse vulgo sibi persuadent homines, quia putant se Deo carissimos esse, adeo ut omnia propter se facta sint, ideoque existimant suam habitationem, terram, omnia mundi corpora antecellere, omnia in ea esse, et propter eam facta esse omnia. Sed quid nos scimus, an, quid et quantum Deus extra hanc terram in stellis aut alibi produxerit? Quid scimus annon alias creaturas specie distinctas, alias vitas, alios homines aut certe res homini analogas alibi collocarit? Forsan alibi vivere possunt aliae creaturae, quarum natura nos fugit, et quid scimus annon

Descartes:

(nach dem Manuskript, vgl. unten S. 82)

Et nihilominus haec est usitata consuetudo hominum, qui ipsi putant se Deo carissimos esse, et ideo propter se omnia facta esse: suam habitationem, terram, omnia antecedere, omnia in illa esse et propter illam facta esse. Sed quid nos scimus, quod Deus extra hanc terram in stellis etc. non produxerit? Quid scimus annon alias creaturas specie distinctas, alias vitas, et, ut ita dicam, homines, aut saltem homini analogos, in iis posuerit? Forsan in illis possunt vivere animae separatae aut aliae creaturae, quarum natura nos fugit. Et quid scimus annon Deus infinitas