

Maximilian Bergengruen

Genius malignus. Descartes, Augustinus und die frühneuzeitliche Dämonologie

- I. Der Befund
- II. Schöne Literatur
- III. Antike Skepsis/Allmächtiger Gott
- IV. Teuflische Dämonen und Genius malignus

Gegenstand dieses Aufsatzes sind die drei aufeinander aufbauenden Gedankenfiguren, die Descartes in den *Meditationes* (und teilweise in der *Recherche de la vérité*) einführt, um seine methodisch zu verstehende Theorie eines globalen Außenweltskeptizismus zu formulieren: Wahnsinn, Traum und Genius malignus.

Ich werde argumentieren, dass einige der in der Forschung hervorgehobenen Bezüge, insbesondere die zur schönen Literatur und zur antiken Skepsis, diese Gedankenfiguren und ihre Verbindung untereinander nicht hinreichend historisch kontextualisieren. Vielversprechender scheint mir ein, ebenfalls in der Forschung vertretener, Erklärungsansatz zu sein, der auf die (spät-)mittelalterliche Debatte über die *Potentia absoluta* Gottes zurückgreift. Mit Bezug auf diese Traditionslinie lässt sich konstatieren, dass Descartes einen Sprung vom allmächtigen (und daher auch grundsätzlich der Täuschung fähigen) Gott des Mittelalters zum bösen Dämon vollzogen hat.

In meinem Beitrag sollen nun dieser Sprung und vor allem der böse Dämon selbst ins Zentrum der Betrachtung gestellt werden. Dafür gilt es, auf die in der Frühen Neuzeit im Zusammenhang der Hexenverfolgung (bei Gegnern wie Verteidigern) diskutierte Dämonologie zurückzugreifen, genauer gesagt: auf einen universalen Topos über die Fähigkeit von Teufeln und Dämonen, mittels Eingriff in Fantasie und Sinne Sachverhalte vorzutäuschen. Berücksichtigt man, dass von diesen dämonischen Betrügereien gesagt wird, sie ähnelten einem Traum und funktionierten bei

Schwachsinnigen am besten, so zeigt sich eine bemerkenswerte Parallele zu Descartes' Argumentation.

I. Der Befund

Descartes' in der ersten der sechs *Meditationes* (ED 1641) vorgeführter methodischer Zweifel wird in der Forschung als ein globaler Außenweltskeptizismus bezeichnet.¹ Dieser Zweifel stellt sich in zwei aufeinander aufbauenden Gedankenfiguren dar: der Vorstellung, dass alles, was wir sinnlich wahrnehmen, nur ein Traum sei („Meinetwegen: wir träumen [somniamus]. Mögen wirklich alle jene Einzelheiten nicht wahr sein, daß wir die Augen öffnen, den Kopf bewegen, die Hände ausstrecken; ja, mögen wir vielleicht gar keine solchen Hände, noch überhaupt solch einen Körper haben [nec forte etiam nos habere tales manus nec tale totum corpus]“; AT VI, 19),² und, als deren Steigerung, dass ein Genius malignus uns bestimmte Wissensinhalte nur vorspiegele: „So will ich denn annehmen, [...] irgendein böser Geist [genium aliquem malignum], der zugleich höchstmächtig [summe potentem]³ und verschlagen [callidum] ist, habe all seinen Fleiß daran gewandt, mich zu täuschen [ut me falleret]“ (AT VII, 22).

Wichtig für meine weiteren Überlegungen ist, dass der Genius malignus als Fort- bzw. Ersetzung dieses Gottes mit anderen Mitteln gedacht wird. Denn zuvor hatte das Ich der Meditationen von einem Gott, „qui potest omnia“, der also allmächtig ist, gesprochen und diskutiert, inwiefern dieser Gott im Rahmen seiner Allmächtigkeit auch mich täuschen könne bzw. zulasse, dass ich mich „bisweilen täusche“ („ut interdum fallar“; AT VII, 21). Das Ergebnis stellt sich so dar, dass die „Unvollkommenheit“ („imperfectio“; AT VII, 21) des Sich-Täuschens auf den Urheber dieser Täuschungen zurückfallen könnte; mit der Konsequenz, dass, sozusagen als

1 Dominik Perler: Wie ist ein globaler Zweifel möglich? Zu den Voraussetzungen des frühneuzeitlichen Außenwelt-Skeptizismus. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 57 (2003), S. 481-582, S. 484. Ähnlich ders.: Was there a ‚Pyrrhonian Crisis‘ in Early Modern Philosophy? A Critical Notice of Richard H. Popkin. In: Archiv für Geschichte der Philosophie 86 (2004), S. 209-220, S. 215f.

2 Ich zitiere den lateinischen und deutschen Text nach René Descartes: Philosophische Schriften in einem Band, hg. von Rainer Specht, übers. von Artur Buchenau et al. Hamburg 1996; Stellenangaben nach Adam/Tannery (Sigle AT).

3 Die Übersetzung von „summe potens“ als „allmächtig“ (Buchenau) würde die Pointe der cartesischen Argumentation unterschlagen (s. u.). Genauer ist hier die Übersetzung in: René Descartes: *Meditationes de Prima Philosophia*. Meditationen über die Erste Philosophie (It.-dt.), übers. von Gerhart Schmidt. Stuttgart 1986: „mächtig“.

Entlastung Gottes bzw. zur Erhaltung seiner *Potentia absoluta*,⁴ der *Genius malignus* eingeführt wird.

Diese Entlastung des allmächtigen Gottes durch den *Genius malignus* markiert Descartes durch eine wichtige terminologische Unterscheidung: Gott, der nicht täuscht, ist *omnipotent* („qui potest omnia“, AT VII, 21; „omnipoten[s]“, AT VII, 40). „Irgendein Gott“ hingegen („aliquem Deum“), der alles daransetzt, dass ich mich täusche („ut [...] deciperer“), hat nur „summa [...] potentia“ (AT VII, 36), so wie der *Genius malignus* (oder eine ähnliche Figur) auch nur „summe pote[ns]“ (AT VII, 22; 25), „quantumvis potens“ (AT VII, 23) oder „potentissimu[s]“ (AT VII, 26), also *sehr* oder *höchst*, aber eben nicht *allmächtig* ist, da seine Funktion als „deceptor“ („Betrüger“, AT VII, 25) nicht mit der Omnipotenz übereinkommt.⁵

Wichtig scheint mir weiterhin, dass der *Genius malignus* in der ersten Meditation als Steigerung des Traum-Argumentes eingeführt wird:⁶ Er kann, so lässt sich der Gedankengang rekonstruieren, an Dingen zweifeln machen, die allein über den Nachttraum nicht bezweifelbar wären: „Ich mag wachen oder schlafen [sive vigilem, sive dormiam], so sind doch stets $2+3=5$, das Quadrat hat nie mehr als vier Seiten, und es scheint unmöglich, daß so augenscheinliche Wahrheiten [perspicuae veritates] in den Verdacht der Falschheit [in suspicionem falsitatis] geraten können“ (AT VII, 20).

Man könnte aus diesem Zitat schließen, dass der Traum für die Täuschung dessen, was man für Sinneseindrücke (bzw. für darauf basierende Erkenntnisse) halten könnte, der *Genius malignus* hingegen für Illusionen in Bezug auf ein rein-abstraktes Wissen, z. B. aus dem Bereich der Arithmetik und Geometrie (das unabhängig davon gilt, ob dessen Gegenstände „in der Wirklichkeit vorhanden“ sind [„sint in rerum natura“]; AT VII, 20), zuständig wäre. Diese strikte Trennung unterläuft Descartes jedoch. Im Folgenden wird nämlich der *Genius malignus* an zwei Stellen mit der Täuschung dessen, was sinnliche Wahrnehmung zu sein scheint, also des Traums, in Verbindung gebracht: Das erste Mal in einer Passage, deren ersten Teil ich bereits zitiert habe: „So will ich denn annehmen, [...] irgendein böser Geist, der zugleich allmächtig und verschlagen ist [genium aliquem malignum [...] summe potentem et callidum], habe all seinen Fleiß darauf angewandt, mich zu täuschen [ut me falleret]; ich will

4 Vgl. hierzu Perler: *Globaler Zweifel* (Anm. 1), S. 501, Anm. 51. Vgl. zur *Potentia absoluta*, der Unterscheidung zur *Potentia ordinata* und ihren politischen Entsprechungen, William J. Courtenay: *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*. Bergamo 1990, S. 87ff.

5 Vgl. hierzu die Debatte zwischen Hiram Caton und Richard Kennington (Richard Kennington: *The Finitude of Descartes' Evil Genius*. In: *Journal of the History of Ideas* 32 [1971], S. 441-446; Hiram Caton: *Kennington on Descartes' Evil Genius*. In: ebd. 34 [1973], S. 639-641; R. K.: *Reply to Caton*. In: ebd., S. 641ff.).

6 Vgl. hierzu z. B. Richard Popkin: *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*. Oxford 2003, S. 156f.

glauben, Himmel, Luft, Erde, Farben, Gestalten, Töne und alle Außendinge [cunctaque externa] seien nichts als das täuschende Spiel von Träumen [ludificationes somniorum]“ (AT VII, 22). Im Lateinischen ist zwischen dem Halbsatz, der den Genius malignus beschreibt, und dem Halbsatz, der den Traum beschreibt, ein Doppelpunkt, der auf der Ebene der Interpunktion unterstreicht, was auch semantisch deutlich wird: Der Genius malignus ist, unbeschadet seiner Fähigkeit, rein-intellektuell zu täuschen, *auch* für die Täuschung dessen, was man für sinnliche Wahrnehmung halten könnte, mithin für den Betrug durch „Träume“ zuständig.

Wenn der Dämon sich aber auch der Träume bedient, um seine Opfer zu betrügen, was garantiert dann die oben genannte weitergehende intellektuelle Täuschung (die ja in den Nachträumen angeblich nicht statthaben kann)? Eine mögliche Antwort findet sich in der zweiten Meditation: Dort spricht das meditierende Ich davon, dass irgend „ein[] Gott [aliquis deus], oder wie ich den sonst nennen mag“ – und damit ist der „deceptor“, also der Genius malignus oder eine ihm ebenbürtige Figur gemeint – „mir diese Vorstellungen einflößt [has ipsas cogitationes immittit]“. Mit „Vorstellungen“ („cogitationes“) sind, wie man hinzufügen muss, durchaus Wahrnehmungen bzw. wahrnehmungsgestützte Erkenntnisse, z. B. über „Körper, Gestalt“ („corpus“, „figura“; AT VII, 24) eines Gegenstandes, gemeint.

Der springende Punkt scheint mir in „immittit“ zu liegen: Aus der Tatsache, dass die Träume des Dämons *von außen eingeflößt sind*, resultiert, so mein Argument, eine höhere Form von Täuschbarkeit, als sie bei Nachträumen gegeben ist, die immer auf der Basis einer nicht zu hintergehenden Realitätserfahrung des träumenden Ich funktionieren („ad similitudinem rerum verarum“; AT VII, 19).

Während also das Traum-Argument nur eine Ununterscheidbarkeit von Nachtraum und Wachen nahelegt („numquam [...] posse distingui“; AT VII, 19), mithin die im Wachen statthabende Wahrnehmung nicht in Frage stellt, lässt sich mit dem Dämon-Argument (und dessen Träumen) die Existenz der Außenwelt als solche bestreiten („ut nulla plane sit terra“ etc.; AT VII, 21). Und dies drückt sich durch die Möglichkeit der Vortäuschung von rein-intellektuellen Wissensinhalten aus. Eine Erklärung für den nicht gerade evidenten Zusammenhang von globaler und intellektueller Täuschung könnte darin liegen, dass Arithmetik und Geometrie „de simplicissimis & maxime generalibus rebus tractant“, d. h. „von den allereinfachsten und allgemeinsten Gegenständen handeln“. Und von diesen „simplicia et universalia“ hatte das meditierende Ich zwischenzeitlich gehofft, dass man sie für wahr halten könne („vera esse fatendum est“; AT VII, 20). Insofern stellt ihre Infragestellung auch die Existenz der Außenwelt als Ganze in Frage.⁷

7 Ich folge hier Harry G. Frankfurt: Demons, Dreamers, and Madmen. The Defense of

In der *Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, einem unveröffentlichten Text Descartes', dessen Entstehungsdatum umstritten ist (zwanziger, frühe dreißiger oder spätere vierziger Jahre des 17. Jahrhunderts),⁸ ist die hier vorgeführte Unterscheidung zweier Traumarten so noch nicht vorgesehen. In der *Recherche* wird der globale Außenweltskeptizismus von Eudoxus lediglich in Form der Traum-Variante vorgetragen: „Comment pouvez-vous être certain que votre vie n'est pas un songe continuel, et que tout ce que vous pensez apprendre par vos sens n'est pas faux“? – „Wie können Sie sicher sein, daß Ihr Leben nicht ein fortgesetzter Traum ist und daß alles, was Sie sinnlich zu erfahren meinen, nicht etwa falsch ist“ (AT X, 511)?

Im Falle der *Recherche* fehlt der Genius malignus, es bleibt also bei der Ununterscheidbarkeit von Traum und Wachen. Dafür wird eine dritte metaphorische Variante zur Beschreibung der skeptischen Annahme herangezogen, dass wir uns in Bezug auf das, was Wahrnehmung der Außenwelt scheint, täuschen: Eudoxus fragt sein philosophisch lernbegieriges Gegenüber Poliander: „Ich [...] möchte wissen, ob Sie jemals Geistesverwirrte [mélancoliques] erlebt haben, welche glauben, daß sie Krüge [cruches] seien oder daß sie einen überdimensionierten Körperteil hätten [quelque partie du corps d'une grandeur énorme]“ (AT X, 511). Diese Argument findet sich auch in den *Méditations*, freilich in einer nicht akzeptierten Form, wieder: „Ich müsste mich denn mit ich weiß nicht welchen Wahnsinnigen vergleichen“ – „nisi me forte comparem nescio quibus insanis“ (AT VII, 19).

Fassen wir zusammen: Descartes bemüht in den *Méditations* (und teilweise auch in der *Recherche*) drei aufeinander aufbauende Varianten einer skeptischen Grundfigur: Es ist nicht auszuschließen, dass wir in Bezug auf das, was wir für eine Wahrnehmung der Außenwelt halten, einer Täuschung unterliegen, so als ob wir wahnsinnig wären, träumten oder von einem bösen Geist zum Narren gehalten würden, wobei hinzuzufügen ist, dass die Träume des bösen Geistes als einzige auch die Täuschung der allgemeinsten und einfachsten Gegenstände implizieren können und damit in der Lage sind, die Außenwelt als Ganze zu ersetzen.

Reason in Descartes' Meditations. Indianapolis, New York 1970, S. 75f.

8 Gerhart Schmitt: Vorbemerkung. In: René Descartes: *La recherche de la vérité par la lumière naturelle* (frz.-lt.-dt.), hg. und übers. von Gerhart Schmitt. Würzburg 1989, S. 7-25, S. 16ff. Nach dieser Ausgabe wird auch zitiert (Stellenangaben nach Adam/Tannery).

II. Schöne Literatur

Es ist in der Forschung des Öfteren behauptet worden, dass Descartes' Gedankenexperiment von der sinnlichen Wahrnehmung als Traum literarische Wurzeln habe. An erster Stelle wird in diesem Zusammenhang Calderóns Drama *La vida es sueño* (ED 1636) genannt.⁹ Stimmt die Spur, dann würde man in Segismundos Monolog am Ende des zweiten Aktes (zweite Fassung, V. 2182-2187) fündig:

„Que es la vida? Un frenesí, | que es la vida? una ilusion, | una sombra, una ficcion,
y el mayor bien es pequeño; | que toda la vida es sueño, y los sueños, sueños son“
– „Was ist Leben? Irrwahn bloß! | Was ist Leben? Eitler Schaum, | Truggebild, ein
Schatten kaum, | Und das größte Glück ist klein; | Denn ein Traum ist alles Sein,
| und die Träume selbst sind Traum“.¹⁰

Wenn ein solcher Bezug Berechtigung hätte, wäre er auf jeden Fall zu eng: Die im Barock topische Metapher vom Leben als Traum ist nicht auf Calderón beschränkt, sondern gesamteuropäisch. Sie findet sich z. B. in Prosperos Rede in Shakespeares *The Tempest* von 1611 („We are such stuff | As dreams are made on; and our little life | Is rounded with a sleep“),¹¹ desgleichen in der barocken Lied- und Lyriktradition in Spanien (auf die Calderón zurückgreift);¹² aber auch in Deutschland, z. B. – zeitgleich mit *La vida es sueño* – in Andreas Gryphius' *Menschlichem Elende*: „Gleich wie ein eitel Traum leicht auß der acht hinfält / | Vnd wie ein Strom verfleust / den keine Macht auffhelt; | So muß auch vnser Nahm / Lob / Ehr vnd Ruhm verschwinden“.¹³

Der barocke Lyrik-Topos hat seinen Ursprung höchstwahrscheinlich in Pindars achter pythischer Ode, V. 95f.: „Tagwesen! Was ist [man]? – was ist man nicht? – Eines Schattens Traum – | Der Mensch!“ („ἐπάμερου· τί δέ

9 Einen Zusammenhang zwischen den beiden Texten sieht z. B. Bernhard Teuber: Pedro Calderón de la Barca. *La vida es sueño* – comedia. In: Volker Roloff et al. (Hg.): *Das spanische Theater vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Düsseldorf 1988, S. 146-162.

10 Pedro Calderón de la Barca: *La segunda versión de 'La vida es sueño'*, hg. von Germán Vega García-Luengos et al. Liverpool 2000, S. 315; ders.: *Das Leben ist ein Traum*, übers. und hg. von Eugen Gürster. Stuttgart 1955, S. 63.

11 William Shakespeare: *The Tempest*, hg. von David Lindley. Cambridge 2002 (*The New Cambridge Shakespeare*), S. 191 (IV.1, V. 156ff.).

12 Vgl. hierzu José M. Ruano de la Haza: *Kommentar*. In: Pedro Calderón de la Barca: *La vida es sueño*, hg. von José M. Ruano de la Haza. Madrid 1994, S. 252; ähnlich Bernard Sesé: *Kommentar*. In: Pedro Calderón de la Barca: *La vie est un songe / La vida es sueño*, hg. von Bernard Sesé. Paris 1976, S. 265, mit Bezug auf Edward M. Wilson, Jack Sage: *Poesías líricas en las obras dramáticas de Calderón. Citas y Glosas*. London 1964, S. 135f. (mit ausführlichem Stellen-Verzeichnis).

13 Andreas Gryphius: *Menschliches Elende*. In: ders.: *Gesamtausgabe der deutschsprachigen Werke*, 9 Bde., 3 Erg.-Bde., hg. von Marian Szyrocki, Hugh Powell. Tübingen 1963-1987, Bd. I, S. 9.

τις; τί δ' οὐ τις; οκιάς ὄναρ | ἄνθρωπος.“¹⁴ Man findet ihn vor der barocken Verwendung prominent in der mittelalterlichen Lyrik, z. B. bei Walter von der Vogelweide („ist mîn leben mir getroumet, oder ist ez wâr?“), aber auch bei anderen Autoren dieser Epoche.¹⁵

Bei all den genannten Realisierungen des Leben-ein-Traum-Topos fällt eine Ähnlichkeit zum Topos vom Leben als einem Theaterstück auf (den Calderón mit *El gran teatro del mundo* [ED 1655] ebenfalls titelgebend aufgreift): Die Abwertung der sinnlich erfahrbaren Welt wird von einer zeitgleichen Aufwertung begleitet, nämlich der eines von Gott geschenkten inneren oder ewigen Lebens. Ja man könnte sogar sagen, dass die Abwertung überhaupt nur zum Zwecke der Aufwertung eingeführt wird.

Die Gedankenfigur einer Verbindung von Verlust und Gewinn zweier Welten wird z. B. bei dem Stoiker Marc Aurel, der ebenfalls mit der Vorstellung vom Leben als Theaterstück arbeitet,¹⁶ besonders deutlich: Zur Feststellung, dass das äußere Leben nur ein Trug sei – „κόσμος ἀλλοίωσις, ὁ βίος ὑπόληψις“ („Die Welt ist Verwandlung, das Leben Einbildung“) –, gehört notwendig die Wendung nach innen: „Es gibt für den Menschen keine geräuschlosere und ungestörtere Zufluchtstätte als seine eigene Seele [τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν]“.¹⁷

Die von mir herausgearbeitete Kombination von abgewertetem äußeren und aufgewertetem inneren Leben wird z. B. bei Gryphius deutlich, wo, um ein anderes bekanntes Gedicht von ihm zu zitieren, der „Selen schatz“¹⁸ zu Ungunsten der vergänglichen, traumhaften äußeren Welt hervorgehoben wird. Und diese Aufrechnung des äußeren Traum-Lebens gegen das innere ewige Leben scheint mir mit der cartesischen Gedankenfigur nicht übereinzustimmen. Die skeptische Annahme, dass das, was wir für eine täuschungsfreie Wiedergabe der Außenwelt durch die Sinne halten, nur ein Trug des Wahnsinns, des Traums oder eines bösen Geistes sei, wird ja gerade nicht durch die beruhigende Vorstellung eines himmlischen oder inneren Lebens aufgefangen.

14 Pindar: Siegesgesänge und Fragmente (gr.-dt.), hg. von Oskar Werner. München 1967, S. 188f.

15 Walther von der Vogelweide: *Owê war sint verschwunden*. In: Ingrid Kasten (Hg.): *Deutsche Lyrik des frühen und hohen Mittelalters*. Frankfurt a. M. 1995, S. 528 (V. 2). Ähnlich Hartmann von Aue, Iwein, hg. und übers. von Manfred Stange. Wiesbaden 2006, S. 208 (V. 3577): „ist mir getroumet mîn leben?“. Vgl. hierzu Wilhelm Wilmanns, *Leben und Dichten Walthers von der Vogelweide*, 2 Bde., überarb. von Victor Michels. Halle 1916-24, Bd. II, S. 414.

16 Vgl. hierzu Lynda G. Christian: *Theatrum mundi. The History of an Idea*. New York, London 1987, S. 21ff.

17 *The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus*, hg., übers. und komm. von Arthur S. L. Farquharson, 2 Bde. Oxford 1944, Bd. I, S. 50; 53 (IV.3); Marcus Aurelius Antoninus: *Selbstbetrachtungen*, übers. und hg. von Albert Wittstock. Stuttgart 1997, S. 42f.

18 Andreas Gryphius: *Threnen des Vatterlandes / Anno 1636*. In: *Gesamtausgabe (Anm. 13)*, Bd. I, S. 48 (V. 14).

Man könnte nun einwenden, dass der in der zweiten Meditation geleistete Rekurs auf das vom Körper unabhängige Denken („cogitatio“; AT VII, 27) bzw. der in der dritten Meditation vorgeführte Beweis „Über das Dasein Gottes“ („De Deo, quod existat“, AT VII, 34) dem zweiten Teil des oben vorgestellten literarischen Leben/Traum-Topos – also dem Verweis auf das innere oder ewige Leben – entspräche. Aber das Argument müsste in diesem Falle seine Richtung geändert haben: Denn durch das Wissen um ein Ich als Ursprung der Zweifel und durch die Existenz Gottes als Garant der Außenwelt wird bei Descartes der globale Zweifel am Nicht-Traumzustand aufgelöst,¹⁹ während er in der literarischen Variante dadurch noch verstärkt wird. In der vierten Meditation erkennt das Ich ja gerade, dass es sich zwar täuschen kann, aber eben nicht global, sondern nur als Einschränkung seiner ursprünglicheren, „von Gott verliehene[n] Fähigkeit, wahr zu urteilen“ – der „*facultas verum iudicandi, quam ab illo [sc. Deo] habeo*“ (AT VII, 54). Daraus erhellt: In Bezug auf das cartesische Traum-Argument scheinen die literarischen Vorbilder nicht relevant und daher auch nicht erklärungsmächtig zu sein.

Wie sieht es nun mit dem *Genius malignus* aus? Auch hier wird in der Forschung argumentiert, dass es ein literarisches Vorbild gäbe: Cervantes' *Sinnreicher Junker Don Quijote de la Mancha* (ED 1605 u. 1615). Dieser besitzt in der Person von Frestón einen Gegner, der als „boshafter Zauberer“ – im spanischen Original „*maligno encantador*“ (Kap. II, 32)²⁰ – bezeichnet wird; ein Zauberer, der in der Lage ist, Don Quijote vorzuspiegeln, dass angreifende Riesen oder Kriegsheere nur Windmühlen (Kap. I.8) oder Schafherden (Kap. I.18) seien.²¹

Der Vorteil, einen solchen Rekurs für die Erklärung des Textes anzunehmen, bestünde darin, dass dieser Rekurs nicht nur den *Genius malignus*, sondern auch eine untergeordnete metaphorische Beschreibungsvariante in Bezug auf die Täuschung des sinnlich Wahrgenommenen abdecken könnte: den Wahnsinn. (Wobei hinzufügen wäre, dass Don Quijotes Wahnsinn, laut Heinrich Heine, auch methodische Züge besitzt, zu verstehen als ein auktoriales Mittel, um in einer Person den Wahnsinn der gesamten Welt spiegelbildlich aufblitzen zu lassen: „Ironie“.)²²

19 Vgl. hierzu Dominik Perler: René Descartes. München 2006, S. 139ff. (Cogito-Argument), S. 187ff. (Gott).

20 Miguel de Cervantes Saavedra: Don Quijote, übers. von Ludwig Braunfels. Düsseldorf 2003, S. 795; ders.: El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha, hg. von Luis Andrés Murillo, 2 Bde. Madrid 1978, Bd. II, S. 289.

21 Vgl. hierzu Steven M. Nadler: Descartes's Demon and the Madness of Don Quixote. In: *Journal of the History of Ideas* 58.1 (1997), S. 41-55.

22 Heinrich Heine: Reisebilder [1826-1831]. In: ders.: Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke, hg. von Manfred Windfuhr. Hamburg 1975ff., Bd. VII/1, S. 199. Vgl. hierzu Vf.: Warum Herodias ‚so kokett zugleich und schmachtend‘ nickt. Die Ironie als Korrektiv der Mimesis im ‚Atta Troll‘. In: Heine-Jahrbuch 36 (1997), S. 70-92.

Darüber hinaus ist auffällig, das Frestón zugleich ein „magligno“ und ein „sabio encantador“, ein böser und ein „weiser Zauberer“ (Kap. I, 7),²³ ist. Das käme mit Descartes' Wechsel vom allmächtigen Gott zum Genius malignus überein, freilich ohne theologische Tiefendimension (denn ein Zauberer ist kein Gott).

Schwerwiegender scheint mir jedoch die partikuläre Beschränktheit des boshaften Zauberers bei Cervantes zu sein. Er kann Don Quijote, seinen eigenen Aussagen zufolge, nur in Bezug auf einige wenige, freilich zentrale, Gegenstände täuschen: Der Ritter von der traurigen Gestalt sieht Schafe oder Windmühlen statt Riesen oder Ritter; die restliche Außenwelt wird fehlerfrei wahrgenommen. Mit Blick auf Descartes ist jedoch keine lokale, sondern eine globale Täuschung gesucht: Der Genius malignus entwirft ein Szenario, das von der ersten bis zur letzten (scheinbaren) Wahrnehmung vorgetäuscht ist. Und diese weiter gehende, globale Kunst scheinen Frestón & Co. nicht zu beherrschen.

III. Antike Skepsis/Allmächtiger Gott

Popkins These, dass Descartes' methodischer Zweifel an der sinnlichen Wahrnehmung der Außenwelt ein Anschluss an den in der Frühen Neuzeit virulenten „nouveau pyrrhonisme“ sei,²⁴ dass also in den *Meditationen* ein antiker Skeptizismus reproduziert würde, wurde in der Forschung, wenn nicht widerlegt, dann doch entscheidend modifiziert. Und zwar aus ähnlichen Gründen wie den eben Frestón gegenüber in Anschlag gebrachten: Der globale Zweifel an dem, was scheinbar durch die Sinne korrekt wiedergegeben wird, so wurde kritisiert, unterscheidet sich deutlich von der antiken Skepsis eines Sextus Empiricus,²⁵ die das, was wahrgenommen wird, lediglich lokal, aber niemals global in Frage stellt und dementsprechend nicht bis zu dessen Existenzabsprechung vordringt.²⁶

23 Cervantes: Don Quijote dt. (Anm. 20), S. 64; ders.: Don Quijote span. (Anm. 20), Bd. I, S. 124.

24 Popkin: History (Anm. 6), S. 143.

25 Vgl. hierzu allgemein Malte Hossenfelder: Die Philosophie der Antike III: Stoa, Epikureismus und Skepsis. München 1985, S. 147-182. Zu den Tropen des Pyrrhonismus, vgl. ders.: Die Tropen der Pyrrhoneer. Gezielte Unordnung. In: Bernd Hüppauf, Klaus Vieweg (Hg.): Skepsis und literarische Imagination. München 2003, S. 29-44.

26 Perler: Globaler Zweifel (Anm. 1), S. 484, ders.: Pyrrhonian Crisis (Anm. 1), S. 215f. Ähnlich auch José Luis Bermúdez: The Originality of Cartesian Scepticism. Did it Have Ancient or Mediaeval Antecedents? In: History of Philosophy Quarterly 17 (2000), S. 333-360, S. 333ff., und Charles Larmore: Art. Scepticism. In: Daniel Garber et al. (Hg.): The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy, 2 Bde. Cambridge, New York 1998, Bd. II, S. 1145-1194, S. 1164ff.

Die Differenz zwischen antiker und neuzeitlicher Skepsis lässt sich schlecht am *Genius malignus*-Argument ablesen, da dieses, wenn man es eng fasst, keine antiken Vorläufer besitzt, besser jedoch am Traum-Argument, wie es z. B. in Ciceros *Lucullus* (45 v. Chr.) vorgeführt wird. In Abs. 47ff. dieses Textes wird die Meinung diskutiert, ob es Zustände gibt, in denen Traum und Wachen identisch sind. Das Argument ist kompliziert geführt. Ausgesprochen wird es von Lucullus, einem Parteigänger von Antiochos. Letzterer steht für eine eher dogmatische und damit der Stoa zuneigende Akzentuierung der Akademie. Lucullus attackiert die (später von Cicero selbst verteidigte) Position von Antiochos' Gegner Philon, welcher wiederum für die skeptische Ausrichtung der Akademie steht.²⁷

Lucullus zitiert in der genannten Passage nun ein – wie er später zeigen wird: nicht haltbares – skeptisches Argument, das sich (um die Sache zu erschweren) wiederum an einer These der Stoiker abarbeitet, die besagt, dass Gott den Menschen in Bezug auf die Wahrheit seiner Vorstellungen täuschen könne, z. B. durch Eingebungen in einem Traum („*visa quaedam mitti a deo velut ea, quae in somnis videantur [...]*“).²⁸ So steht es tatsächlich bei bzw. über Chrysipp, der es durchaus für möglich hält, dass die Gottheit falsche Erscheinungen (*ψευδεῖς [...] φαντασίας*) sendet, die der Mensch dennoch als glaubhaft (*πιθανὰς φαντασίας*) ansieht und sich dementsprechend durch sie zu einem Tun veranlasst sieht, das seine Zustimmung eigentlich nicht erfahren hat (*οὐ οὐγκατατιθεμένων*).²⁹

Dieses Argument steigert nun – laut Lucullus – die akademische Skepsis qua Sorites zu einer möglichen Ununterscheidbarkeit wahrer und falscher Vorstellungen: ‚Wenn sich‘, so die Rekonstruktion (der Rekonstruktion) des skeptisch-akademischen Gedankengangs, ‚Traum und Wachen (falsche und wahre Vorstellungen) ähneln, wie die Stoiker sagen, vielleicht gibt es ja dann auch Zustände, in denen Traum und Wachen (falsche und wahre Vorstellungen) ununterscheidbar sind‘.³⁰ Das Ziel dieser Argumentation besteht darin, einen Widerspruch zur stoisch-akademischen Annahme einer „*perspicuitas*“ herzustellen, also dem Vermögen, „selbst und von sich aus uns das, was ist, so anzuzeigen, wie es ist“ („*ut ipsa per sese ea, quae sint, nobis ita, ut sint, indicet*“).³¹

Wenn Descartes sich auf diese Stelle beziehen sollte, wären drei Rekurs-Arten denkbar: Die erste Möglichkeit, ein Bezug auf die Position Lucullus,

27 Vgl. hierzu Christoph Schäublin, Andreas Graeser: Einleitung. In: Marcus Tullius Cicero: Akademische Abhandlungen – *Lucullus* (lt.-dt.), übers. von Christoph Schäublin, hg. von dems. et al. Hamburg 1995, S. LVIf.; XIII.

28 Cicero: *Lucullus*, ebd., S. 62f.

29 SVF 3, 177.

30 Vgl. hierzu Andreas Bächli, Andreas Graeser: Kommentar. In: Cicero: *Lucullus* (wie Anm. 27), S. 237.

31 Ebd., S. 60f.

der die stoisch gekennzeichnete Position verwirft („Wer nämlich würde Dir zugestehen, daß Gott alles vermag oder daß er dementsprechend handelte, wenn er es vermöchte“ – „Quis enim tibi dederit aut omnia deum posse aut ita facturum esse, si possit?“),³² scheidet zumindest zu diesem Zeitpunkt der *Meditation*, da der globale Zweifel erst aufgebaut wird, aus. Man könnte diskutieren (hier ist aber nicht der Ort dafür), ob diese Position im Rahmen der späteren *Meditationen* wieder aufgegriffen wird.

Descartes könnte zweitens die akademisch-skeptische Position übernehmen, also die qua Sorites erreichte Radikalisierung der stoischen Position. In diesem Falle fände sich die damit hergestellte Verlängerung von ‚ähnlich‘ zu ‚identisch‘ bei Descartes im Sprung wieder, den die Metapher von der sinnlichen Wahrnehmung als Traum ausführt, d. h. wenn die sinnliche Wahrnehmung nicht mit dem Traum verglichen, sondern *als Traum* beschrieben wird. Dafür spräche weiterhin, dass das Traum-Argument bei Descartes, wie in der akademischen Skepsis, lediglich als Aufweis der Ununterscheidbarkeit von traumhaften und nicht-traumhaften Vorstellungen, nicht aber für die Existenzabsprechung der Außenwelt herangezogen wird.

Oder Descartes würde drittens auf die ursprüngliche stoische Position und deren kritische Diskussion jenseits ihrer akademisch-skeptischen Radikalisierung zurückgreifen.³³ Denn in gewissem Sinne führt die skeptische Steigerung der stoischen Variante fort von dem Thema, das für die *Meditationen* eigentlich von Interesse ist, nämlich der Verbindung von Träumen und deren Einflößen durch eine Gottheit. Nur bliebe dann die Frage, ob man dafür den *Lucullus* benötigt oder ob man dieses Argument und seine kritische Diskussion nicht vielmehr direkt in der Theologie des (späten) Mittelalters und ihrer Auseinandersetzung mit dem Problem der *Potentia absoluta* Gottes zu suchen habe.

Genau diese Richtung ist nämlich in der jüngeren Forschung verfolgt worden. Wie oben ausgeführt, machen die *Meditationen* deutlich, dass der *Genius malignus* eine Art von Fort- bzw. Ersetzung des allmächtigen und daher auch (zumindest grundsätzlich) täuschungsfähigen Gottes darstellt. Insofern liegt es nahe, den göttlichen Vorläufer des *Genius malignus* in der in Philosophie und Theologie breit geführten Debatte über die Allmacht bzw. Täuschungsfähigkeit Gottes zu suchen.

In diesem Zusammenhang wurden zwei unterschiedliche Diskussionslinien ausgemacht: Die erste Variante lässt sich als (spät-

32 Ebd., S. 66f.

33 Vgl. zur Ablehnung der Cicero-Stelle als Prototyp der *Genius malignus*-Passage bei Descartes sehr lucide: Bermúdez: *Originality* (Anm. 26), S. 341ff. (in Auseinandersetzung mit Myles Burnyeat: *Idealism and Greek Philosophy. What Descartes Saw and Berkeley Missed*. In: *Philosophical Review* 91 [1982], S. 3-40, S. 37).

)mittelalterliche Kritik an der scholastischen Theorie der *Species intelligibilis* fassen,³⁴ die zweite kann als Weiterführung der nominalistischen Tradition Ockhams verstanden werden.³⁵ In beiden Fällen liegt eine Diskussion über die Möglichkeit und Unmöglichkeit vor, ob uns Gott (in Träumen oder anderen Vorstellungen) im Rahmen seiner Allmacht täuschen kann und darf; zwei Teilgebiete einer Debatte, die für Descartes' Auseinandersetzung mit der Täuschungsfähigkeit Gottes eine wichtige Rolle spielen.

IV. Teuflische Dämonen und *Genius malignus*

Nun ist bei Descartes der Streit um die Fähigkeit Gottes, zu täuschen bzw. zu bewirken, dass der Mensch sich täuscht, wie oben ausgeführt, entschieden: Das „Sich-täuschen und –irren“ des Menschen („*falli et errare*“) ist eine „*imperfectio*“, heißt es in der ersten Meditation (AT VII, 21) – und die darf nicht auf Gott als deren Urheber zurückfallen. Dementsprechend lauten die Ausführungen in Meditation IV:

In jeder Täuschung und jedem Betrug [in omni [...] *fallacia vel deceptione*] liegt etwas Unvollkommenes [*aliquid imperfectionis*]. Und möchte es auch scheinen, als ob ‚täuschen können‘ [*posse fallere*] ein Zeichen von Scharfsinn oder ein Beweis von Macht [*acuminis aut potentiae argumentum*] sei, so bezeugt doch ‚täuschen wollen‘ [*velle fallere*] unzweifelhaft entweder Bosheit oder Schwäche [*vel malitiam vel imbecillitatem*] und trifft demnach auf Gott nicht zu: (AT VII, 539)

Diese Position könnte einer Warnung von Seiten der katholischen Theologie geschuldet sein. So entwirft z. B. der spanische Dominikaner Melchior Cano in seinem aus einer Kommentierung der *Summa Theologiae* hervorgegangenem Werk *De locis theologicis* (ED 1563) eine Theorie, innerhalb deren Gott als *Veritas Prima* fungiert, von welcher der menschliche Glaube seinen Anfang nehmen müsse. In diesem Zusammenhang führt Cano nun unmissverständlich aus, dass man von Gott nicht behaupten dürfe, dass er aus seiner Allmacht heraus täuschen könne: „*Deus etiam ex absolutâ potentiâ nec per se, nec per alium mentiri [alternativ: „fallere“] potest*“ (Gott kann auch aus einer Allmacht heraus, weder durch sich selbst, noch durch einen anderen täuschen).³⁶ Nebenbei gesagt, handelt es sich genau um die Formulierungen, die Descartes (mit Bezug auf Thomas, der ja hier kommentiert wird) in der gleichen Reihenfolge in seinem Brief an

34 Vgl. Perler: *Globaler Zweifel* (Anm. 1), S. 490ff.

35 Vgl. Hans Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit*. Erneuerte Ausgabe. Frankfurt a. M. 1996, S. 205ff.; Bermúdez: *Originality* (Anm. 26), S. 344ff.; weiterhin Courtenay: *Capacity* (Anm. 4), S. 173ff.

36 Melchior Cano: *De locis theologicis*. In: Jacques-Paul Migne (Hg.): *Theologiae cursus completus*, 28 Bde. Paris 1839-45, Bd. I, S. 57-716, S. 68; 70 (II, 3).

Mersenne vom 21.4.1641 aufnimmt: „*Deus mentiri non potest*“, „*Deus nos fallere non potest*“.³⁷

Die Übereinstimmungen gehen jedoch noch weiter: Die Täuschung könne, so Canos Argument, deswegen Gott nicht zugesprochen werden, da sie allein dem Menschen zukomme, der ohne Ausnahme zur Täuschung neige („*omnis autem homo mendax*“);³⁸ auch das ein sehr ähnliches Argument wie das eben angeführte aus der ersten Meditation. Die Konsequenz schließlich, die der spanische Theologe aus seiner Einsicht zieht, ist in Bezug auf Descartes ebenfalls bemerkenswert: Die Behauptung, dass Gott täuschen könne, stelle eine Vermenschlichung Gottes dar und sei damit „haereticum“.³⁹

Eine Warnung wie diese könnte erklären, warum Descartes statt des allmächtigen Gottes, dem es anscheinend unter Androhung von Strafe verboten ist, zu täuschen, eine zweite Figur auf den Spielplan seiner *Meditationes* holt, dem dies erlaubt, ja geradezu vorgeschrieben ist: den Genius malignus. Er entstammt, wie ich im Folgenden zeigen möchte, ebenfalls einem Diskurs über Omnipotenz und Dezeption; in diesem Falle sind damit aber nicht vordringlich die Eigenschaften und Handlungen Gottes gemeint, sondern seiner ärgsten Widersacher: der Teufel und Dämonen.

Dieser zweite Diskurs, den Descartes mit dem über Gottes Allmacht – in der Figur des Genius malignus – überblendet, ist die, im Zusammenhang des Für und Wider der Hexenverfolgung entwickelte, Dämonologie der Frühen Neuzeit. Einer ihrer zentralen Einsatzpunkte sind zwei Argumente Augustinus', die besagen, dass Dämonen bzw. Teufel an die natürlichen Mittel als Einschränkung ihrer Wirkmacht gebunden seien und demzufolge auf ihre Fähigkeit, falsche Vorstellungen im Kopf ihrer Opfer zu introduzieren, auswichen; Letzteres meist im Zusammenhang von Joh 8, 44 thematisiert (der Teufel als Vater der Lügen).⁴⁰

Prominent wird diese Argumentationslinie in Johann Weyers *De praestigijs demonum* von 1563 vorgeführt.⁴¹ Weyer, wie sein Lehrer Agrippa von Nettesheim ein Gegner der Hexenverfolgung, kann mit diesem Buch

37 Descartes: Brief an Mersenne, 21.4.1641. In: ders.: Briefe, übers. von Fritz Baumgart, hg. von Max Bense. Köln, Krefeld 1949, S. 234.

38 Cano: *De locis* (Anm. 36), S. 70.

39 Ebd., S. 69. Vgl. hierzu Bernhard Körner: Melchior Cano, *De locis theologicis*. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre. Graz 1994, S. 177.

40 In eine annähernd ähnliche Richtung scheint mir der Vorschlag von Robert Spaemann zu gehen, der den Genius malignus im Kontext der Mystik des Kardinal de Bérulle vermutet (Robert Spaemann: Art. Genius Malignus, HWP, Bd. III, S. 309f.).

41 Zu Weyers Wirkung und Verbreitung seiner Schriften, vgl. Brian P. Levack: *Hexenjagd. Die Geschichte der Hexenverfolgungen in Europa*, übers. von Ursula Scholz. München 1995, S. 69, sowie Hugh R. Trevor-Roper: *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. In: ders.: *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries and Other Essays*. New York 1969, S. 90-192, S. 146ff.

einen publizistischen Erfolg verbuchen: Für die lateinische Fassung seines Werkes sind zwischen 1563 und 1583 sechs Auflagen zu verzeichnen, hinzu kommen eine unautorisierte französische (1567) und eine unautorisierte deutsche (1565) sowie Weyers eigene Übersetzung aus dem Jahre 1566, nach der ich zitiere. Sein Buch wird sowohl in Deutschland als auch in anderen europäischen Ländern, in denen die Hexenverfolgung bzw. die Debatte darüber virulent ist,⁴² intensiv rezipiert, was nicht zuletzt daran abzulesen ist, dass Jean Bodin, ein energischer Verfechter der Hexenverfolgung, Weyers Buch in seinen berühmt-berüchtigten *De Magorum Daemonomania. Libri IV* für wichtig genug erachtet, um es These für These zu widerlegen.⁴³

Was ist Weyers Position? Zunächst ist zu betonen, dass der Niederländer die Existenz des Teufels nicht leugnet, sondern nur seine Wirkmacht einschränkt. Er arbeitet sich in diesem Zusammenhang hauptsächlich an drei Argumenten Augustinus' (der bekanntlich für die *Meditationen* ebenfalls nicht unwichtig ist)⁴⁴ ab: *Erstens* beantwortet er die in *De civitate dei* 15, 23 offen gelassene Frage („non [...] audeo definire“), ob Dämonen, also z. B. „incub[i]“, trotz Luftkörper („elemento aereo corporati“) den Beischlaf mit Frauen körperlich auszuüben imstande seien („corporaliter coire cum feminis“), mit nein.⁴⁵

Zweitens übernimmt er Augustinus' im gleichen Buch, Kapitel 18, 18, formulierte Behauptung von der (verglichen mit der Omnipotenz Gottes) eingeschränkten Macht der Dämonen: „Firmissime [...] credendum est omnipotentem Deum posse omnia facere quae voluerit, [...] nec daemones aliquid operari secundum naturae suae potentiam [...], nisi quod ille permiserit“. Zu Deutsch: Es ist „ganz fest zu glauben: daß der allmächtige Gott alles machen kann, was er will, [...] und daß Dämonen durch die Macht ihrer Natur [...] nur dann etwas vermögen, wenn jener es zuläßt“. ⁴⁶ Ganz ähnlich in *De trinitate*, 13, 8f.;⁴⁷ hier allerdings mit dem entscheidenden Zusatz,

42 Zur Hexenverfolgung in Frankreich, vgl. LeVack: Hexenjagd (Anm. 41), S. 116, 186ff., sowie Art. France, Witch-Hunting. In: William E. Burns (Hg.): Witch Hunts in Europe and America, Westport, London 2003, S. 98-103; zu den Gegnern der Hexenverfolgung in Frankreich, vgl. Wolfgang Behringer: Hexen. Glaube, Verfolgung, Vermarktung. München 1998, S. 78f.; zur (gemäßigteren) Hexenverfolgung in den Niederlanden und zu ihren Gegnern, vgl. ebd., S. 80f., und Gerhild Scholz Williams: Hexen und Herrschaft. Die Diskurse der Magie und Hexerei im frühneuzeitlichen Frankreich und Deutschland, übers. von Christiane Bohnert. München 2019, S. 182ff.

43 Vgl. hierzu Art. Weyer, Johann. In: Burns (Hg.): Witch-Hunts (Anm. 42), S. 322ff.

44 Vgl. hierzu Stephen Menn: Descartes and Augustine. Cambridge, New York 1998, S. 245ff. Menn hebt auf die so genannte Isolationsstrategie des Neuplatonismus ab, also die Theorie, dass der menschliche Intellekt vom Körper und von der materiellen Welt isoliert und nur noch in seiner Beziehung zum göttlichen Intellekt verstanden wird.

45 Augustinus: Der Gottesstaat – De civitate dei (lt.-dt.), hg. und übers. von Carl Johann Perl, 2 Bde. Paderborn 1979, Bd. II, S. 72ff.

46 Ebd., S. 324f.

47 „Nec ideo putandum est istis transgressoribus angelis ad nutum seruire hanc visibilium

dass den gefallenen Engeln (und ihren menschlichen Helfershelfern) nur die Schöpfung in der Schöpfung bleibe, nämlich die Verwendung der Kräfte, die Gott als wahrer Schöpfer bereits in die Natur gelegt habe: „Adhibere autem forinsecus accedentes causas quae tametsi non sunt naturales tamen secundum naturam [...], [...] mali angeli [...] possunt“ – „Von außen her jedoch auf die Natur durch solche Ursachen einwirken, welche zwar nicht naturnotwendig wirken, aber doch naturgemäß angewendet werden [...]: das können [...] die bösen Engel“.⁴⁸

Drittens übernimmt Weyer, sozusagen als Konsequenz des zweiten Punktes, die ebenfalls in *De civitate dei* 18, 18 formulierte Vorstellung, dass die bösen Engel, wenn sie schon nicht die Formen der Menschen und der Tiere verändern („non [...] crediderim [...] posse converti“), dann doch wenigstens die Einbildungskraft des Menschen („phantasticum hominis“) so manipulieren könnten, dass in dessen Kopf ein Blendwerk („praestigiae“) entstehe⁴⁹ – seinerseits ein Rekurs auf Plotins Theorie der „*ψευδῆ νοήματα*“.⁵⁰

Das erste Argument – also die Unmöglichkeit, dass „die Geistere so keine Leichnam haben von fleisch vnd blut / solten mit fleischlicher lust entzündet werden zu den weiberen“ – stellt Weyer jedoch stärker in den Hintergrund,⁵¹ da es innerhalb des von ihm aufgerufenen neuplatonischen Kontextes (in dessen Rahmen auch der Mikrokosmos Mensch als Teil der emanativen Bewegung von intellegiblen zu materiellen Formen gedacht wird) nicht besonders stark erscheint. Das Argument wird ähnlich unprominent im Diskurs weitergeführt – z. B. in Anton Praetorius *Gründlichem Bericht* von 1598⁵² – und erst im substanzdualistischen Paradigma des ausgehenden 17. Jahrhunderts, insbesondere in Balthasar Bekkers *Bezauberter Welt* von

rerum materiam, sed deo potius a quo haec potestas datur quantum in sublimi et spiritali sede incommutabilis iudicat“ – „Man sollte darum nicht denken, dass diese Materie der sichtbaren Dinge jenen gefallenen Engeln auf Aufforderung diene, sondern vielmehr Gott, der diese Gewalt vergibt – und zwar soviel er, der er unveränderlich auf seinem sublimen und geistigen Richterstuhl sitzt, festlegt“; Augustinus: *De trinitate*, III.8: 13. In: ders.: *Opera*, hg. von W. J. Mountain et al. Turnholti 1954ff. (*Corpus Christianorum, Series Latina XXVII-LVII*), Bd. XVI.1, S. 139.

48 Ebd., S. 143 (III.9: 16); Augustinus: *Über den dreieinigen Gott*, übers. und ausgew. von Michael Schmaus. Leipzig 1936, S. 48.

49 Augustinus: *De civitate dei* (Anm. 45), S. 324-328.

50 Plotin: *Enn.* III.5, 7: 71.

51 Johann Weyer: *De praestigii demonvm. Von ihrem vrsprung / vnderscheid / vermögenheit / vnd rechtmäßiger straff / auch der beleidigten ordenlicher hilff / sechs Bücher*, übers. von dems. Amsterdam 1967 (= ND der Ausgabe 1578), fol. 67r; der Bezug auf Augustinus erfolgt z. B. auf fol. 9^v und 45^r.

52 Anton Praetorius: *Gründlicher Bericht Von Zauberey vnd Zaubern / deren Vrsprung / Vnterscheid / Vermögen vnd Handlungen [...]*. Frankfurt a. M. 41629, S. 38: Die „vnzüchtige Vermischung [...] ist der Natur [...] vnmöglich“, da der Teufel als „Geist[...] ein vnsichtbares / vnempfindlichs Wesen“ ist und „nicht Fleisch vnd Beine“ hat.

1691ff., seine entscheidende Schlagkraft erhalten⁵³ – interessanterweise mit Bezug auf Descartes.

Das zweite und dritte Argument⁵⁴ jedoch sind für Weyer und seine Zeit von zentraler Bedeutung: Der bzw. die Teufel/Dämonen können niemand, so Weyer, eine „neue ware gestalt“ geben, da dies nur in den göttlichen „wunder wercken“ möglich ist. Sie sind lediglich in der Lage, das auszuführen, was ihnen von Gott „verhenckt“ worden ist – und zwar auf „natürliche[e]“ Art und Weise. Eine dieser natürlichen Methoden ist es, „falsche angesichter“ oder Vorspiegelungen dieser Transformationen und der dazugehörigen Handlungen bei ihren Opfern zu evozieren.⁵⁵ Im lateinischen Original (und sogar noch im Titel der deutschen Ausgabe) ist in diesem Zusammenhang, mit wörtlichem Rückgriff auf Augustinus, von „praestigiae“ die Rede: von Gaukelbildern oder Blendwerken.

Dem Teufel bleibt also lediglich der Angriff auf die „Fantasey“ oder „imagination“ (als eine „falsche einbildung“) des Menschen – und zwar mit dem Ziel, dass auf Basis dieser Bilder die Sinnesdaten manipuliert werden: Das Böse des Teufels „kreucht“, so Weyers Erklärung, „durch alle die sinnliche[n] Conducten“ des Menschen, d. h. es „ergibt sich in die bilder / wicklet sich in den farben / vermischt sich in den klang / dringt sich in den geruch / gesusst sich dem geschmach“.⁵⁶

Die Argumentation ist strategisch im Sinne der Logik der Hexenprozesse, sozusagen als eine Imputationslehre *avant la lettre*, zu verstehen: Wenn der Teufel in der Realität der Schöpfung nichts zu schaffen oder zu verändern vermag, sondern nur in der Wahrnehmung oder genauer: in der die Wahrnehmung simulierenden, mithin kranken Fantasie des Menschen (es handelt sich bei den vermeintlichen Hexen in den Augen Weyers um „Melancholicos“),⁵⁷ dann kann man diese Menschen auch nicht in einem Prozess zur Rechenschaft für diese Taten ziehen. Das Argument gilt sogar,

53 Dann nämlich, wenn der niederländische Autor mit Bezug auf den „Cartesium“ und dessen Lehre von der Trennung von *Res cogitans* und *Res extensa* feststellt, dass „der Teuffel / weil er ein Geist ist / ohne Leib auf keinen Leib wircken kann“; Balthasar Bekker: *Die Bezauberte Welt: Oder Eine gründliche Untersuchung des Allgemeinen Aberglaubens* [...]. Amsterdam 1693, Bd. II, S. 8; 236.

54 Vgl. zur Verwendung des gleichen Arguments bei Paracelsus und im Paracelsismus, Vf.: *Nachfolge Christi – Nachahmung der Natur. Himmlische und natürliche Magie bei Paracelsus, im Paracelsismus und in der Barockliteratur* (Scheffler, Zesen, Grimmelshausen). Hamburg 2007, S. 235ff.; ders.: *Der Sündenfall im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Zum Teufel mit dem hermetischen Wissen in Goethes ‚Faust I‘*. In: Hans J. Schrader, Katharine Weder (Hg.): *Von der Pansophie zur Weltweisheit. Goethes analogisch-philosophische Konzepte*. Tübingen 2004, S. 85–112.

55 Weyer: *De praestigis* dt. (Anm. 51), fol. 6^v; 8^r; 5^r.

56 Ebd., fol. 44^r; 43^r; 44^r.

57 Ebd., fol. 42^v-43^r.

wenn die angeblichen Hexen (meist unter Folter) selbst behaupten, sie wären auf einer Hexenversammlung gewesen o. ä.⁵⁸

Weyers Position ist, wie hinzuzufügen nicht vergessen werden sollte, in Bezug auf das Material seiner Argumentation alles andere als neu. Die auf Augustinus gestützte Behauptung, dass der Teufel anstelle realer Veränderungen lediglich die Vorstellungen der Menschen manipulieren könne, wird in der Dämonologie der Zeit – und zwar vor und nach Weyer, unabhängig davon, welcher Konfession der Autor zuneigt und ob er sich für oder gegen die Hexenverfolgung ausspricht – im Sinne eines universalen Topos verwandt. Der Unterschied liegt dabei lediglich in der Art der Verwendung. Während die Gegner der Hexenverfolgung, also Weyer und seine Nachfolger, die genannte argumentative Vorgabe absolut gebrauchen (die Illusions-Evokation als *einziges* Mittel des Teufels), verwenden sie die Befürworter der Verfolgung und Verurteilung von Hexen als *ein* Argument (mithin als *ein* Mittel des Teufels, der Teufel bzw. der Dämonen) unter vielen.⁵⁹

Beginnen wir bei den Gegnern der Hexenverfolgung: Anton Praetorius – um nur einen der deutschen Autoren in der Weyer-Nachfolge zu nennen⁶⁰ – wiederholt in seinem *Gründlichen Bericht* die Argumente aus *De praestigijs* ohne Veränderung, wenn er behauptet, dass es dem Teufel ein Leichtes sei, die vermeintlichen Hexen „im Verstand“ zu „verwirr[en]“, ihnen Trugbilder vorzuspiegeln und sie so zu „Instrumenta“ zu machen, „dardurch er handelt“.⁶¹

Reginald Scot geht bereits einen Schritt weiter. Er hebt in seiner *Discoverie of witchcraft* von 1584, interessanterweise mit Bezug auf die genannte *De Trinitate*-Stelle, statt auf die fehlende Wirkmacht des Teufels auf die der

58 Zur rechtlichen Logik der Argumentation Weyers (Bezug auf das Römische Recht) und seiner Nachfolger, vgl. H. C. Erik Midelfort: Johann Weyer and the Transformation of the Insanity Defense. In: R. Po-Chia Hsia (Hg.): *The German People and the Reformation*. Cornell 1988, S. 234-261; ähnlich Behringer: *Hexen* (Anm. 42), S. 76f.

59 Vgl. hierzu die aufschlussreichen und materialreichen Darlegungen von Stuart Clark: *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford 1997, S. 160ff.; 195ff., denen lediglich hinzufügen ist, dass die vorgeführten Theorien über die natürliche Verfasstheit des Teufels und seine Fähigkeit, Illusionen zu erzeugen, topisch organisiert sind – und dass Augustinus die Auctoritas ist, auf welcher der Topos fußt. Zur Theorie der topischen Verfasstheit frühneuzeitlicher Argumentation, vgl. ausführlich Vf.: *Nachfolge Christi* (Anm. 54), S. 21ff.; ders.: *Der Große Mogol oder der Vater der Lügen des Schelmuffsky. Zur Parodie des Reiseberichts und zur Poetik des Diabolischen bei Christian Reuter*. In: *Zeitschrift für Deutsche Philologie* 126 (2007), S. 161-184 – in beiden Fällen mit Bezug auf die grundlegende Studie von Wolfgang Neuber: *Topik und Intertextualität. Begriffshierarchie und ramistische Wissenschaft in Theodor Zwingers ‚Methodvs Apodemica‘*. In: ders., Wilhelm Kühlmann (Hg.): *Intertextualität in der frühen Neuzeit. Studien zu ihren theoretischen und praktischen Perspektiven*. Frankfurt a. M. et al. 1994, S. 253–278.

60 Vgl. hierzu Vf.: *Nachahmung Christi* (Anm. 54), S. 235ff.

61 Praetorius: *Gründlicher Bericht* (Anm. 52), S. 44; 3.

Hexen ab und erklärt die trügerischen Fantasien der scheinbaren Hexen nur noch aus der Melancholie heraus; und nicht mehr, wie Weyer, aus einer Kombination von teuflischer Interferenz und Melancholie.⁶²

Aber auch die Befürworter der Hexenverfolgung bemühen, wenn auch wie gesagt nicht mit absoluter Akzentuierung, den gleichen Topos. Bei dem Calvinisten Lambert Daneau⁶³ z. B. wird – wiederum mit Bezug auf Augustinus – dem Teufel jegliche Macht zur Veränderung der Schöpfung abgesprochen und die ihm verbleibenden natürlichen Mittel, z. B. die Fähigkeit zur Illusionsbildung im Kopf seiner Opfer, diskutiert.⁶⁴ Analoge Argumentationen finden sich in Spanien⁶⁵ und Deutschland, z. B. bei dem radikalen katholischen Hexenjäger Peter Binsfeld in seinem *Tractatus de confessionibus maleficorum et sagarum* von 1589 (dt. 1590)⁶⁶ oder bei dem eher

62 Reginald Scot: *The Discoverie of Witchcraft*, hg. von Montague Summers. London 1930, geht davon aus, dass alle teuflischen Handlungen der angeblichen Hexen lediglich „fantasies“ bzw. „melancholike imaginations“ seien (S. 31). Mit Bezug auf Augustinus betont er: „We must not thinke that these visible things are at the commandement of the angels that fell, but are obedient to the onelie God“ (S. 2) – damit meint er aber schon die „witches“ selbst (und nicht mehr irgend welche Teufel, die sie beeinflussen). Zur Konstellation Weyer/Bodin/Scot (und zu den medizinischen Quellen für eine weyerische Argumentation: Levinus Lemnius u. a.), vgl. Sydney Anglo: *Melancholia and Witchcraft. The Debate between Wier, Bodin, and Scot*. In: Alois Gerlo (Hg.): *Folie et déraison à la Renaissance. Colloque international tenu en Novembre 1973*. Brüssel 1976, S. 209-228.

63 Vgl. zu Daneau (und seinem Verhältnis zu Bodin und Weyer), Robert Muchembled: *Terres de contrastes: France, Pays-Bas, Provinces-Unies*. In: ders. (Hg.): *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen Age à nos jours*. Paris 1994, S. 99-133, S. 109f.; Wolfgang Behringer: *Hexen und Hexenprozesse in Deutschland*. München 2000, S. 136. Zum Verhältnis Calvinismus/Hexenverfolgung allgemein, vgl. Claudia Honegger: *Die Hexen der Neuzeit. Studien zur Sozialgeschichte eines kulturellen Deutungsmusters*. Frankfurt a. M. 1978, S. 103ff.

64 In Lambert Daneau: *Von Zauberern / Hexen vnd Vnholden*. In: ders., Jakob Vallick, Ulrich Molitor: *Von den Zauberern / Hexen / vnd Vnholden / Drei Christliche verscheidene / vnd zu diesen vnsern vngefährlichen zeiten notwendige Bericht [...]*. Köln 1576, wird die, wahrscheinlich auf Weyer rekurrierende, These, dass die Realitätsvorstellung der Hexen „allein durch jnerliche gedanken des gemüts / vnd des Teuffels betriegerey / wie vns offermals vil dings im schlaff bedüncket [...] / welchs doch in der warheit nit ist“ (S. 88f), erklärt werden können, modifiziert: „So wil ich [...] gern zulassen / dz sie [die Hexen] etwas reden / welchs sie doch nit gethan haben / auch dz sie oft vermeinen bey etlichen zu sein vnd etwas zu thun / so sie doch noch weit von denen seind“. Das heißt aber nicht, dass sie „nimmer“ (S. 95) solche Handlungen begangen haben (Augustinus-Rekurse auf S. 89 u. 92).

65 Martín de Castañega: *A Treatise on Superstition and Witchcraft*, übers. von David D. Darst. In: ders.: *Witchcraft in Spain. The Testimony of Martín de Castañega's Treatise on Superstition and Witchcraft (1529)*. In: *Proceedings of the American Philosophical Society* 123 (1979), S. 299-322, argumentiert z. B. auf diese Weise: „The devil can cause those visible rays to become tied up in such a way that they represent the figures he desires; or he can divert the rays so they don't go straight to the eyes looking at it“ (S. 306).

66 Peter Binsfeld: *Tractat Von Bekantnuß der Zauberer vnd Hexen [...]*. Trier 1590, argumentiert mit Bezug auf Augustinus: *De Trinitate* 3, 8f.: „Darum wenn Gott nicht zuläst / kan der Teuffel mit aller seiner Macht das geringste dem Menschen auff Erden nicht schaden. Es verhänget aber Gott solche Gewalt dem Teuffel vnd seinen Gliedern“

gemäßigten protestantischen Befürworter von Hexenverfolgungen Theodor Thumm (im *Tractatus theologicus* von 1621).⁶⁷

Und auf eine ganz ähnliche Weise gehen auch die französischen Befürworter der Hexenverfolgung des frühen 17. Jahrhunderts vor. So schreibt Henri Boguet im *Discours exécration des Sorciers* von 1602, dass, da die „Demons“ ihre Werke lediglich „naturellement“ verrichten könnten und daher auch ihre „miracles“ bzw. was man dafür halten würde „seulement par illusion“ (lediglich auf der Basis von Illusionen) vollbrächten, genauer: „en troublant, & esblouissant les yeux, ou la fantasie de l'homme“ (indem sie die Augen und die Fantasie des Menschen verwirren bzw. blenden).⁶⁸

Und auch Pierre de Lancre behauptet in seinem *Tableau de l'inconstance* von 1612, ganz ähnlich wie zuvor schon Rémy in der *Daemonolatreia* von 1595,⁶⁹ dass ein „malin Esprit“ Gottes Ordnung der Schöpfung, insbesondere die Konstanz der Arten, nicht verändern könne. Wenn sich aber nun doch eine teuflische, die göttliche Ordnung umstülpende „transformation“ oder „transmutation[]“ ereigne, dann geschähen diese Ereignisse nicht „réellement et essentiellement“, sondern „seulement en apparence, et avec prestige et illusion diabolique“ (nur in der Erscheinung und mit diabolischer Verblendung [prestige ist die frühneuzeitliche französische Entsprechung für *Praestigiae*] und Illusion).⁷⁰ – Auch in diesen letzten beiden Fällen wird also der gleiche augustianische Topos wie bei Weyer, nur eben nicht absolut, sondern als Einzelargument verwandt.

(fol. 4^v). Er fährt fort: Sie haben „natürliche Wissenheit vnd Wirkliche Krafft“ – und zwar „auß natürlicher Ordnung der Ding“ (fol. 8^v-9^v). Er argumentiert gegen Bodin, dass es keine „verenderung deß Menschen / in einen Wolff“ gäbe, sondern nur „verblendung vnd gauckelspiel“ (fol. 47^v; Bezug auf *De civitate* 18, 18: fol. 48^v). Tatsächlich hatte Jean Bodin: *De magorum daemonomania libri IV*. Basel 1581, S. 188, eine solche „transmutatio[]“ für möglich gehalten. Zu Binsfeld, vgl. Midelfort: Johann Weyer (Anm. 58), S. 251f.

67 Bei Theodor Thumm: *Tractatus theologicus de sagarum impietate* [...]. Respondente M. Simone Petro Werlino. Tübingen 1621, wird auf S. 28f. der Teufel der „naturae vi“ zugeordnet. Dies zeigt sich nicht zuletzt daran, dass er u. a. eine „Illusio [...] sensuum externorum“ (Illusion der äußeren Sinne) bei seinen Opfern erzeugen kann, indem er die Flüssigkeit der Augen korrumpiert („humorem oculorum corrumpendo“).

68 Henry Boguet: *Discours exécration des sorciers* [...], hg. von Maxime Préaud. Marseille 1979 (=ND der Ausgabe Rouen 1606), fol. a3^v.

69 Nicolas Rémy bestreitet mit Bezug auf die genannten Augustinus-Stellen, dass ein Mensch in ein tierisches Wesen verwandelt werden kann: „Wie denn solche Verblendung leichtlich kan durch Zauberey und Beschwerung geschehen“ (Nicolas Rémy: *Daemonolatria*, oder: Beschreibung von Zauberern und Zauberinnen [...]. Hamburg 1693, S. 164) – im Original heißt es genauer und für meinen Kontext auch aufschlussreicher: „Quae fraus (vti iam dictum est) facilè oculis incantione, ac praestigiis fieri potest“ („eine Täuschung, die, wie schon gesagt worden ist, leicht in den Augen durch Bezauberung und Blendwerke geschehen kann“); Nicolas Rémy: *Daemonolatreiae libri tres* [...]. Lyon 1595, S. 238f.

70 Pierre de Lancre: *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons où il est amplement traité des sorciers et de la sorcellerie*, hg. von Nicole Jacques-Chaquin. Paris 1982, S. 206f. Zu Lancre und seinen Bezugsgrößen (Bodin, Weyer etc.), vgl. Scholz Williams: *Hexen und Herrschaft* (Anm. 42), S. 104ff.; S. 116ff.

Vor diesem Hintergrund lässt sich festhalten, dass es viele Wege gibt, auf denen Descartes mit diesem Topos in Verbindung gekommen sein könnte. Im gelehrten und zumindest teilweise liberalen Paris des frühen 17. Jahrhunderts – für Descartes (via Mersenne) der wichtigste intellektuelle Kontext⁷¹ – gibt es mehrere Positionen zur Hexenverfolgung: Das Parlament von Paris ist im ausgehenden 16. und frühen 17. Jahrhundert in eine radikalere und eine moderatere Fraktion gespalten, wobei die moderatere ab dem frühen 17. Jahrhundert die Oberhand gewinnt und aus politischen Gründen mehr und mehr die Urteile der untergeordneten, bisweilen fanatisch eingestellten, regionalen Rechtsinstanzen (die sich auf der Linie von Boguet und Lancre bewegen) durch den obersten Gerichtshof kassieren lässt.⁷² Doch egal, welcher Position man sich in dieser Zeit zuwendet, man wird in jedem Fall, direkt oder indirekt, mit dem augustinischen Argument, dass der oder die Teufel respektive Dämonen in der Lage sind, die Sinne des Menschen via manipulierter Fantasie zu täuschen, konfrontiert.

Die Ähnlichkeiten zwischen Descartes' Argumentation und dem genannten Topos gehen bis in die Formulierung hinein: „Malin esprit“ (de Lancre, s. o.), „Spiritus malus“ bzw. „malus daemon“ (Weyer), dazu eine in diesem Kontext nicht unübliche Verwendung des Begriffs „geni[us]“:⁷³ schon allein an der ähnlichen sprachlichen Verwendung lässt sich erkennen, wo der diskursive Ursprung des Begriffs ‚Genius malignus‘ zu verorten ist.

Doch vor allem gibt es inhaltliche Übereinstimmungen: Zuallererst haben Descartes' Genius malignus und der Teufel, Dämon o. ä. der Hexendebatte eine zentrale Eigenschaft miteinander gemein: Sie können durch Täuschung den Menschen eine virtuelle Welt in ihrem Kopf vorspielen – und zwar so, dass diese glauben, diese sinnlich wahrzunehmen. In beiden Fällen ist diese Vorspiegelung global, also nicht lokal. Keine Windmühlen in einer ansonsten korrekt wahrgenommenen Welt, sondern – für einen gewissen Zeitraum – ein von Grund auf neues Szenario: z. B. wenn die angeblichen Hexen glauben, sie seien „hier vnd dort geflogen“, sie hätten „in geselschafften getantz“, „auch bey geschlaffen“ mit dem Teufel.⁷⁴ *Alles reine Vorspiegelung.*

71 Vgl. hierzu Stephen Gaukroger: *Descartes. An Intellectual Biography*. Oxford 1955, S. 136ff.; 146ff.; 195ff.; 316f.

72 Vgl. hierzu Behringer: *Hexen* (Anm. 42), S. 53ff.; Muchembled: *Terres de contrastes* (Anm. 63), S. 116ff.; Gary K. Waite: *Heresy, Magic, and Witchcraft in Early Modern Europe*. Hampshire, New York 2003, S. 171f, alle mit Bezug auf die grundlegenden Studien von Alfred Soman, z. B. insbes. *The Parlement of Paris and the Great Witch Hunt (1565-1640)*. In: ders.: *Sorcellerie et Justice Criminelle (16e-18e siècles)*. Hampshire, Brookfield 1992, S. II.31-II.41.

73 Johann Weyer: *De praestigijs daemonvm, et incantationibus, ac ueneficij libri V*. Basel 1563, S. 76f.

74 Weyer: *De praestigijs dt.* (Anm. 51), fol. 52^r.

Auch die von Descartes hervorgehobene, neben der sinnlichen Täuschung existierende intellektuelle Täuschung ist in der Debatte über die Hexenverfolgung bereits vorgeformt: Bei Thumm wird z. B. in Bezug auf die teuflischen Handlungen nicht nur eine „*Illusio [...] sensuum externorum*“, sondern auch eine „*Illusio mentis*“ diskutiert, „*qua Diabolus mentem decipit, & facit, ut homines de seipsis res, quae fieri nullo modo possunt, verè affirmari arbitrentur*“ (durch die der Teufel den Geist betrügt und dadurch erreicht, dass die Menschen vermeinen, durch sich selbst Dinge, die auf keine Weise geschehen sein können, wahrhaftig bestätigen zu können).⁷⁵ Die Täuschung des Fürwahrhaltens ist natürlich nicht mit dem abstrakten mathematischen Wissen, das Descartes anführt, identisch. Mir scheint es jedoch durchaus bemerkenswert, dass bereits im dämonologischen Diskurs reflektiert wird, dass neben der sinnlichen auch eine Täuschung „selbst in dem“ statthaben kann, „was ich ganz klar mit meinem *geistigen Auge* zu durchschauen glaube“ („*etiam in iis, quae me puto mentis oculis quam evidenter intueri*“; AT VII, 36; Herv. M. B.).

Eine ähnliche Übereinstimmung zwischen Descartes und der Dämonologie lässt sich in Bezug auf den oben für die *Meditationes* herausgearbeiteten Unterschied zwischen Omnipotenz (Gott) und Summapotenz (*Genius malignus*) feststellen, deren Differenzkriterium wie gesagt die Täuschungsfähigkeit darstellt. Denn in der zeitgenössischen Debatte wird den Teufeln und Dämonen durchaus zugestanden, dass die Fähigkeit, Illusionen in den Köpfen der Menschen zu erzeugen, eine nicht zu unterschätzende Form von Macht darstellt – nur eben nicht so hoch wie die Gottes: Der Teufel „*potens quidem est, sed non omnipotens; quod est attributum Dei essentielle incommunicabile*“ (ist zugegebenermaßen mächtig, aber nicht allmächtig; da dies ein essentielles und unübertragbares Attribut Gottes ist), heißt es z. B. bei genanntem Thumm,⁷⁶ auch hier natürlich mit Bezug auf Augustinus, der ebenfalls, trotz aller Abwertung, bei den Dämonen die „*naturae suae potentiam*“ (s. o.) hervorhebt.

Darüber hinaus sind auch die in den *Meditationes* beschriebenen inferioren metaphorischen Varianten, den globalen Außenweltskeptizismus zu formulieren, Wahnsinn und Traum, in der Dämonologie berücksichtigt. Wenn Scot von reinen „*melancholike imaginations*“⁷⁷ spricht, denen die angeblichen Hexen ausgesetzt seien, dann radikalisiert er damit Weyer, der noch davon ausging, dass es der Teufel sei, der sich die mentale Disposition von „*Melancholicos*“ oder „*schwachsinnige[n]*“⁷⁸ zu Nutze mache.⁷⁹ Für

75 Thumm: Tractatus (Anm. 67), S. 28f.

76 Ebd.

77 Scot: Discoverie (Anm. 62), S. 31.

78 Weyer: De praestis dt. (Anm. 51), fol. 42^v-43^r; 45^r.

79 Ebd., fol. 44^v.

welche Position man sich auch entscheidet, für die Theorie der teuflisch manipulierten oder der rein psychogenen Imaginationen, in beiden Fällen hängen die Illusionen des Wahnsinns und die (pseudo-)teuflischen Praestigiae eng miteinander zusammen.

Die Nähe zum Traum schließlich ist bereits bei Augustinus selbst gegeben, der in *De civitate dei* 18, 18 die teuflischen Praestigiae über die imaginativen Leistungen des Geistes in Gedanken oder Träumen („cogitando sive somniando“) erklärt.⁸⁰ Kein Wunder also, dass auch in der Hexendebatte von Praestigiae gesprochen wird, die in „schlaff“ bzw. „treumen“ stattfinden, ja dass beide Formen der Täuschung für „gleich“ erachtet werden.⁸¹

Fassen wir zusammen: Geht man davon aus, dass Descartes‘ *Genius malignus* nicht nur auf die Debatte über die Allmacht Gottes rekurriert, sondern zugleich die Figuration eines, freilich äußerst inventionell realisierten, augustinischen Topos aus der Dämonologie des ausgehenden 16. und frühen 17. Jahrhunderts darstellt, so lässt sich erstens des cartesischen bösen Geistes Fähigkeit zur Vortäuschung der Wahrnehmung von Sachverhalten, zweitens seine in diesem Zusammenhang wichtige Vollkommenheits-/Unvollkommenheitsbeziehung zu Gott und drittens die Verbindung zu den beiden untergeordneten metaphorischen Varianten des Außenweltskeptizismus, Traum und Wahnsinn, historisch kontextualisieren.

Damit sei der Theorie, dass sich Descartes‘ *Genius malignus* aus der *Potentia absoluta*-Diskussion entwickelt habe, ein zweiter, wichtiger Baustein hinzugefügt; ein Baustein, der sich vor allem auf das Maligne im *Genius malignus* bezieht. Die Möglichkeit jedoch, dass Descartes‘ globaler Außenweltzweifel sich vordringlich aus literarischen Beispielen oder dem antiken Skeptizismus speist, sei damit eine Absage erteilt. Das unsichere Wissen über das Wissen der Außenwelt ist vordringlich theologischer Natur – und sei es eine Theologie des Bösen.

80 Augustinus: *De civitate dei* (Anm. 45), S. 324 (Herv. M. B.)

81 Weyer: *De praestigiiis dt.* (Anm. 51), fol. 61^v; 62^r; 44^v.