

La crítica d'E.W. von Tschirnhaus a la identificació cartesiana de consciència i coneixement

PABLO MONTOSA MOLINERO

Universitat de Barcelona
montosa@ub.edu

GUILLEM SALES VILALTA

Universitat de Barcelona
guillem.sales@ub.edu

Resum: L'objectiu vertebrador d'aquesta investigació passa per analitzar la crítica a Descartes que E.W. von Tschirnhaus insereix a la tercera part de l'obra titulada *Medicina Mentis* (1687). Per fer-ho, començarem dilucidant l'objecció que Tschirnhaus adreça a Descartes en el marc del *Medicina Mentis*; presentarem alguns elements rellevants de les discussions intel·lectuals coetànies per entendre tot seguit la solució tschirnhausiana al pretès problema de Descartes; i, finalment, resseguirem l'influx de la lògica tschirnhausiana sobre un dels pensadors més reputats de l'Europa il·lustrada, a saber, C. Wolff.

Paraules clau: E. W. von Tschirnhaus, R. Descartes, *ars inveniendi*, consciència, concebible.

Tschirnhaus' critique of the Cartesian identity of consciousness and thought

Abstract: The purpose of this essay is to examine E. W. Tschirnhaus' critique to Descartes as formulated in the work *Medicina Mentis* (1687). To do so, we will focus on the objection addressed to Descartes; then, we will give some relevant tenets concerning the intellectual context so as to grasp afterwards Tschirnhaus' solution to the cartesian problem; finally, we will consider the influence that Tschirnhaus' logic had on C. Wolff, a widely acclaimed philosopher within Enlightened Europe.

Keywords: E. W. von Tschirnhaus, R. Descartes, *ars inveniendi*, conscience, conceivable.

1/ Introducció

Ehrenfried Walther von Tschirnhaus és un autor amb escassa anomenada dins la història del pensament, i el paper més important que li ha atorgat la historiografia tradicional és el d'interlocutor privilegiat d'alguns dels filòsofs més reconeguts i reputats de l'època. La seva obra més coneguda és el tractat intitulat *Medicina Mentis*, publicat per primer cop a Amsterdam el 1687 i, per segon cop, el 1695 a Leipzig.¹ A primera vista, no sembla aportar grans novetats respecte d'altres tractats del mètode de l'època, com les *Regulae ad directionem ingenii* (1629) o el *Discours de la methode* (1637) de Descartes o el *Tractatus de intellectus emmenadtione* (1677) de Spinoza, dels quals beu a bastament. Amb tot, només cal fullejar les primeres pàgines per detectar-hi trets força idiosincràtics i inusitats.²

2/ La crítica a Descartes

El paràgraf en què Tschirnhaus formula la seva crítica de forma més explícita és el següent:

Sobretot cal remarcar que, de fet, no afirmo ni nego que aquest coneixement meu, aquest ser-me palès, aquest ser-me conscient o, com en diu el senyor Descartes, aquest pensar, sigui quelcom que conec *a priori*. Pel que fa a aquestes i altres coses similars no determino res, ans únicament estableixo amb certesa que: *aquest coneixement que tinc, aquest ser-me conscient o, si es prefereix, aquest pensar, antecedeix tots els nostres pensaments i és aquella cosa de la qual coneixem en nosaltres mateixos l'existència* (no dic la natura, ja que, en realitat, aquestes coses són molt diferents) *mitjançant l'experiència més evident*. (MM, 290-292)

El nucli de la crítica de Tschirnhaus rau en la confusió entre (i) el fet de tenir consciència de quelcom i (ii) el fet de conèixer la seva natura, coses completament diferents des del punt de vista tschirnhausià (cf. MM, 41, 74). Lluny de ser original, aquesta crítica ja pot rastrejar-se en un escrit del mateix Descartes que, de ben segur, Tschirnhaus coneixia (Descartes 1967: 1101-1102); ens referim al diàleg a tres veus conegut com *La Recherche de la Vérité*.³ Després que Poliandre, exposant les doctrines del seu mestre Èudox,

1. El nostre estudi pren com a font de referència la segona edició d'E. W. von Tschirnhaus, *Medicina Mentis* (Leipzig, 1695; d'ara endavant, MM). Totes les traduccions al català dels diversos fragments citats a l'article són nostres.
2. Val a dir que el text que comentarem, el de la segona edició de 1695, consta d'una dedicatòria, un prefaci i tres parts.
3. La primera part, redactada en francès, s'ha conservat gràcies a una còpia que el mateix Tschirnhaus va fer pel seu amic Leibniz.

hi hagi presentat el *cogito* com el nou principi que substituirà el principi de no contradicció en la jerarquia del coneixement (Descartes 1967: 1113), Epistemó li objecta que, si el dubte és allò que confereix certesa al coneixement de la pròpia existència (sabem que existim perquè dubtem), no fora imprescindible poder definir amb precisió el dubte per fiançar sòlidament aquesta certesa? (Descartes 1967: 1134). La resposta subsegüent d'Èudox-Descartes a l'objecció remet al concepte de *natura simple* (Descartes 1998: 85-91): pretesament, el *cogito* és una natura simple, tal com ho són la figura, l'extensió i el moviment respecte a les coses materials, o el dubte, la ignorància i la volició respecte a les coses espirituals (Descartes 1998: 124). Explicar què és el *cogito* o el fet d'adonar-nos que pensem, així doncs, és com maldar per explicar el color blanc a un cec: pel fet de ser simple, la seva naturalesa ens és palesa de manera immediata i intuïtiva, i tota temptativa de clarificar-la i explicar-la implica trencar aquesta seva simplicitat constitutiva i reduir-la a uns elements més simples que li són aliens.

Segons Tschirnhaus, val a dir, és precisament aquí on es concreta l'error: si bé el *cogito* pot ser considerat una naturalesa simple, la seva certesa roman interna a la consciència mateixa, és a dir, al seu contingut intencional, sense que això permeti en cap cas afirmar res sobre la naturalesa del seu objecte. En efecte, Tschirnhaus admet de bon grat que «no podem fer saber amb paraules als cecs de naixement, que no perceben els colors ni cap altre objecte visual, com percebem els colors, ni a què ens referim quan parlem del color vermell, de la llum o de les tenebres» (MM, 46). De la mateixa manera, no dubta a admetre que hi ha nocions simples, de les quals no és possible oferir cap explicació, com, per exemple, «la grandesa, la figura, la posició» que «poden ser concebudes per cadascú de nosaltres» (MM, 293). Baldament això, no tots els continguts de consciència poden prendre's com a nocions simples, intel·ligibles *per se*, en tant que molts d'ells no són fruit de l'enteniment, ans efectes de la imaginació, facultat que, tschirnhausianament, no és igual en tots els homes (MM, 62).

Des de l'òptica de Tschirnhaus, de fet, «la imaginació es representa les coses com si fossin externes, tal com se les representen els espectadors d'una comèdia, en tant que les coses imaginades són *percebudes*, però no *concebudes*» (MM, 41). Per tant, el *cogito*, talment la sensació de dolor o la percepció del color blanc, no constituïria ni tan sols un concepte *stricto sensu*. En tot cas, la certesa dels continguts conceptuals de la consciència haurà d'ésser fonamentada mitjançant la potència de l'enteniment; el problema (i heus ací el punt culminant de la crítica) és que els conceptes de l'enteniment, fins i tot els que cataloguem com a natures simples, no són coses, sinó «*actes* de consciència» (MM, 67). Per tot plegat, en la mesura que la consciència no és una cosa, sinó un acte, el *cogito* no pot servir per fonamentar una cosa (el *jo*) ni molt menys el cos de l'individu singular que el pensa (el qual, no oblidem, Descartes reïx a rescatar tot apel·lant a la noció d'infinít i, un pas més enllà,

la d'un Déu infinit, absolutament bondadós). La crítica de Tschirnhaus, en suma, no elimina pas el *cogito*, però li sostreu el paper de fonament del coneixement. A fi de compensar-ne la pèrdua, Tschirnhaus enarborarà dos nous criteris com a garants de certesa en tant que correctius dels biaixos epistemològics de la imaginació. Abans d'explicar la seva proposta i a fi de copsar el seu sentit més pregon, haurem de fer un breu esment al context intel·lectual que la va fer possible.

3/ El context històric de l'*ars inveniendi* tschirnhausià

Abans d'inscriure's a la Universitat de Leiden, quan tenia 17 anys, als Països Baixos, Tschirnhaus és enviat al *Gymnasium* de Görlitz, on roman entre 1666 i 1668. Ben probablement, aquests dos anys van resultar crucials per a la formació del jove. En aquell moment, el *Gymnasium* constituïa un dels focus centrals del paracelsisme alemany del segle XVII (Lemper 1970: 349). La peculiar imatge de Paracels que es va forjar a Görlitz no només és imprescindible per comprendre la popularitat que autors com Valentin Weigel van assolir entre els anomenats entusiastes o *Schwärmer* (Lemper 1970: 360). El pes de les doctrines dels *Schwärmer* en la gestació del pensament cartesià devers el 1619-1620 ha estat minuciosament evidenciat per Édouard Mehl en la seva monografia sobre Descartes (Mehl 2001); creiem, però, que els seus resultats poden extrapolar-se al pensament de Tschirnhaus. Fonamentalment, els entusiastes parteixen de l'axioma weigelià conforme al qual «el coneixement no prové de l'objecte conegut, ans del fet de conèixer» (Mehl 2001: 68). La conseqüència directa de l'assumpció d'aquest principi és el rebuig de la concepció clàssica de la veritat com a representació o, dit altrament, com a adequació de la idea a la cosa de què és idea. Més enllà de l'acceptació de l'axioma susdit, el rebuig de la veritat com a adequació condicionarà que, tal com suggeríem i mostrarem, Tschirnhaus adopti un criteri distint.

Un altre aspecte contextual que cal tenir en compte és la profunda petja del pensament de l'obra de Nicolau de Cusa sobre l'Alemanya coetània. La doctrina del cardenal que va causar més polèmica en l'època va ser el refús del principi de no-contradició com a fonament de tot coneixement (Gandillac 2001: 15). Per contrast amb l'escolàstica tomista tradicional, segons la qual Déu pot fer qualsevol cosa a excepció d'allò que depassi el principi de no-contradició, el Cusà sosté que la vigència del principi de contradició, circumscrita únicament a l'àmbit de la racionalitat humana, no serveix per copsar l'essència de la divinitat: des de la perspectiva de Déu, allò que trobem és una coincidència dels oposats, del màxim i el mínim absoluts, de l'infinit i el finit; una línia prolongada indefinidament esdevé un cercle, i Déu mateix pot entendre's com una esfera infinita el centre de la qual és pertot i la seva circumferència, enlloc. El terreny on la coincidència dels oposats es fa més

palesa és el de la matemàtica dinàmica desenvolupada pel Cusà, en virtut de la qual un triangle o un quadrat girant molt ràpidament en torn el seu centre esdevenen un cercle i, així, permeten el pas d'una superfície poligonal (conformada per rectes i angles), a una superfície corba suposadament anti-tètica. Com il·lustrarem més endavant, tant el rebuig de la prioritat epistemològica del principi de no-contradicció (que deixarà vacant la seva plaça en la jerarquia del coneixement en pro d'un nou candidat) com el recurs a una matemàtica dinàmica amb finalitats ontològiques, s'erigiran com dos factors determinants en l'elaboració del mètode tschirnhausià.

En última instància, creiem que pot resultar interessant d'esclarir per què, abans de la seva publicació, el *Medicina Mentis* era conegut com a *Lògica* (Reinhardt 1911: 21-22, 29). Desconeixem les raons que van menar l'autor a decidir-se pel títol final. Tanmateix, l'autor afirma de manera oberta que, si s'hagués de triar un mot per caracteritzar la seva filosofia, resultaria més avinent optar per «lògica» que no pas per «metafísica» o «filosofia primera» (MM, xvii-xviii). El fet és que, als albors del segle XVII, la lògica rep una accepció que ultrapassa la disciplina dedicada a les regles del pensament formal i els raonaments sil·logístics i s'erigeix en el veritable mètode per accedir al descobriment efectiu de noves veritats no necessàriament contingudes a les premisses (Risse 1964). El mateix Tschirnhaus consigna en el prefaci del *Medicina Mentis* la seva adscripció a l'escola de pensadors que han dut a terme una empresa similar (MM, xv). De fet, el deute de Tschirnhaus amb aquesta concepció de la lògica esdevé particularment manifest a l'obra del teòleg calvinista i filòsof alemany Bartholomeus Keckermann, qui, en el seu *Systema logicae*, (1600) caracteritza la lògica com l'art poètic de fer desvetllar la veritat amb independència del seu objecte (cf. Keckermann 1614: 550 E-F). Com podrem comprovar a continuació, el caràcter productiu i «poiètic», en el sentit que la paraula tenia per als antics grecs, definirà un dels trets més rellevants i originals de la proposta de Tschirnhaus.

4/ La proposta de Tschirnhaus

El mètode esgrimit per Tschirnhaus amb ànim de descobrir la veritat, és a dir, la constitució interna de les coses, és integrat per tres grans etapes (MM, 74-77):

- i) Comencem partint de les impressions internes i externes que constitueixen la nostra consciència i que pertanyen a l'àmbit de la imaginació, les quals, considerades en elles mateixes i sense referir-les a cap realitat exterior, sempre són vàlides, és a dir: partim de les veritats de fet que copsem *a posteriori* (MM, 74-75).
- ii) Tot seguit, apliquem el primer correctiu, consistent a trobar la causa eficient que permet definir el nostre objecte intencional (MM, 67-71). Així doncs, si allò que hem percebut de la realitat és una circumferència, haurem

de trobar la definició de *circumferència* que ens permeti generar el cercle tot d'una en el nostre enteniment, com, per exemple, «una recta girant al voltant d'un dels seus extrems» (MM, 90, 118-119). Arribats a aquest punt, el paper de la matemàtica dinàmica al·ludida anteriorment esdevé fonamental. Si, tal com és fa habitualment, definíssim la circumferència com la línia tots els punts de la qual són equidistants respecte a un mateix centre, tindríem un problema, ja que per escatir si l'objecte de la nostra consciència (el cercle que percebem per la imaginació) és efectivament una circumferència, hauríem de comprovar que tots i cadascun dels punts que el constitueixen són, de fet, equidistants respecte del seu centre, tasca quimèrica i impossible en el benentès que els punts de la circumferència són, per definició, infinits.

D'aquesta manera, la definició genètica de *circumferència* serà necessàriament *a priori* i, en aquest sentit, per esclarir si la nostra definició de *circumferència* és o no vertadera, no caldrà comprovar si la idea s'adequa efectivament a la cosa, sinó tan sols revisar que la idea que hem definit sigui *possible*; si és possible, en fi, la idea tindrà caràcter vertader (MM, 71). Pel que hem dit, endemés, sembla clar que determinar la possibilitat o impossibilitat de quelcom no exigeix pas depassar el reialme de l'enteniment, amb la qual cosa les definicions ateses, no dependents de la imaginació relativa a cap individu particular, seran compartides universalment. Amb això atenyem el primer correctiu que hem d'aplicar a les nostres idees per garantir llur certesa: el de possibilitat o impossibilitat (MM, 34-41). El principi de no-contradició, per tant, apareix com a un principi derivat de la possibilitat o impossibilitat quant a l'afirmació de la cosa, ja que, si quelcom és possible, la seva negació serà contradictòria, i viceversa, si és impossible, ho serà la seva negació (MM, 36-37).

iii) Malgrat tot, és de notar que les definicions genètiques, pel fet de pertànyer a l'àmbit de la possibilitat, són infinites: podríem definir una circumferència com una recta girant al voltant d'un dels seus extrems, però també com un triangle o àdhuc un quadrat girant al voltant del seu centre. La definició genètica, tal com s'ha formulat, ens permet determinar la possibilitat o impossibilitat de la cosa, però no la seva realitat efectiva dedins el món físic (MM, 76-77). Per aquest motiu, cal encara realitzar un darrer pas i comprovar la possibilitat de produir o de reproduir físicament allò que abans hem definit mitjançant el sol enteniment. I aquesta comprovació, com no pot ésser altrament, haurà de ser *a posteriori*; en el cas de la circumferència, posem per cas, diríem que la nostra definició és correcta en la mesura que ens habilités a construir un mecanisme que, «tot reproduint els moviments del nostre enteniment», permetés traçar efectivament una circumferència en el món físic (MM, 185-186). Tal com observa Tschirnhaus, podria semblar que el mètode adduït cau en una mena de cercle viciós, atès que es parteix de l'experiència *a posteriori* per concloure-hi de bell nou (MM, 290). La clau de volta per defugir l'objecció estriba en el paper que té l'enteniment a l'hora de

corregir les percepcions de la imaginació i confrontar-les posteriorment amb la realitat física. Quan això s'esdevé, podem afirmar que estem concebant l'objecte amb el nostre «intel·lecte pur», en tant que hem copsat el *primer mode de formació* o de *producció* de la cosa, la seva íntima estructura interna (allò que la fa sorgir i perseverar en l'existència) i que, per causa d'aquest fet, som capaços de reproduir-la (MM, 77, 84-85).

5/ La petja de Tschirnhaus: repercussions del mètode tschirnhausià en C. Wolff

La lectura i ús del *Medicina Mentis* per part de Christian Wolff justifiquen la creença que la connexió entre totes dues figures es troba fonamentada textualment i històrica. D'entre totes les tesis i elements compartits per l'un i l'altre, destacarem tot seguit llur coincidència quant a (i) la definició d'allò concebible i l'establiment de la consciència com a punt de partida inexorable de la reflexió epistemològica i (ii) el vincle que lliga l'*ars inveniendi* amb la producció artesanal.

5.1/ «Concebibilitat» i consciència

Tot recolzant en el primer dels dos principis [*Sätze*] considerats indefectiblement operatius en el coneixement humà, el principi de contradicció [*Widerspruche*],⁴ Wolff desgrana tota una sèrie de conceptes ontològics primordials en el segon capítol de la *Metafísica alemanya* (1719): el més important i prioritari de tots ells és el concepte de *possibilitat*. Possible [*möglich*] és allò que conté diversos trets no contradictoris entre si; pròpiament, doncs, es diu que és una cosa concebible d'allò possible que no enclou contradicció (allò impossible, contradictori, no pot arribar a ésser, puix que seria i no seria ensems i resultaria inconcebible). Tot i invertir l'ordre del raonament tschirnhausià –Wolff explica allò concebible tot partint d'allò contradictori; Tschirnhaus defineix allò contradictori en base amb allò concebible (MM, 34-38)– Wolff també conclou que, *stricto sensu*, només és cognoscible allò que és pensable o no contradictori i entronca, així, amb el principi tschirnhausià pel qual «quaedam a me posse concipi seu cogitatione apprehendi, quaedam autem a me nullo modo posse concipi, seu repugnare quaedam, et respectu mei incognitabilia esse» (Wolff 2003: iv).⁵

4. Pel principi de contradicció, és impossible afirmar A i no-A al mateix temps (Wolff 1983: 19). Quant a aquesta qüestió, doncs, Wolff es mostra marcadament aristotèlic i consegüentment allunyat de Tschirnhaus.
5. Les anotacions biogràfiques de J. C. Gottsched quant a la lectura del *Medicina mentis* per part de Wolff corroboren sòlidament la connexió entre ambdós autors pel que fa a aquest punt.

Si tot seguit parem esment a la descripció introspectiva dels processos anímics que Wolff ofereix en el capítol tercer de la *Metafísica alemanya*,⁶ el principi tschirnhausià pel qual «me variorum rerum consciuum esse» també es mostra central. Wolffianament, la primera cosa que constatem és que som conscients de molts objectes externs: per Wolff, s'és conscient d'una cosa A quan A se'ns apareix com a totalitat única i diferenciada d'altres coses coexistents. De manera anàloga, la consciència [*Bewusstsein*] també pot dirigir-se a cert tipus d'«objectes interns» que es donen i se succeeixen dedins l'ànima: «anomenem *pensaments* als canvis de l'ànima de què [l'ànima mateixa] és conscient» (Wolff 1983: 104). Tantost fem atenció a allò que ocorre en l'ànima, doncs, ens adonem que, en el seu si, es produeixen una mena de canvis peculiars anomenats *pensaments*. Caracteritzar els pensaments com a processos esdevinguts dins l'ànima [*ins uns*] és justificat: donada aquesta capacitat per tenir consciència «la col·loquem dins nostre quan ens adonem que [la consciència] es allò per mitjà de què coneixem [totes les altres coses]» (Wolff 1983: 100).

5.2. La importància de les arts en la descoberta de noves veritats

Procedim ara a dilucidar el vincle que, tal com s'esdevenia amb Tschirnhaus, l'*ars inveniendi* i la producció artesanal mantenen dedins el *corpus* filosòfic wolffià. Remetem-nos a la caracterització del coneixement [*cognitio*]⁷ que Wolff emprèn en el marc de la *Lògica llatina* de 1728 (Wolff 1987). Si atenem l'ordre conforme al qual els individus humans es representen la realitat i n'adquireixen coneixement o cognició, el coneixement històric apareix com la primera classe de cognició a què hom té accés. D'una banda, els sentits [*sensuum*]⁸ ens permeten constatar o tenir notícia dels canvis que s'esdevenen en el món material. D'altra banda, l'ànima [*anima*]⁹ és capaç de prendre consciència [*menssibiconscia*] i constatar al seu torn els canvis i processos que li ocorren. Quan s'usen els sentits o l'ànima en aquests termes, s'obté coneixement històric de la realitat: «El coneixement d'aquelles coses que són o es produeixen, sia en el món material, sia en les substàncies immaterials, l'anomenem *històric*» (Wolff 1987: 12). D'aquesta manera, se sap històricament que el Sol surt i es pon cada dia, que les gemmes dels arbres brosten durant la primavera, etc. (Wolff 1987: 11-12).

Dedins el domini del coneixement històric sensible, val a dir, poden distingir-se dues grans subcategories: el coneixement històric comú [*communis*],

6. L'exercici de donar raó dels processos glossats, corresponent al «moment» de la psicologia racional, es troba contingut en el capítol cinquè.
7. El terme alemany equivalent és *Erkenntnis*.
8. El terme alemany equivalent és *Sinne*.
9. El terme alemany equivalent és *Seele*.

que abraça fets o fenòmens de la naturalesa constatables de manera explícita i espontània, i el coneixement històric amagat [*arcanae*], que comprèn tots aquells fets o fenòmens de la naturalesa que requereixen un escriure d'atenció per desvelar-los. És pel que fa al coneixement històric amagat que Wolff assenyala la importància de les arts [*artes*]. La pràctica de les arts genera artificialment experiències insòlites gràcies a les quals fets generalment recòndits esdevenen patents i perceptibles: els treballs en foneria, posem per cas, posen de relleu que el carbó, capaç de preservar la calor durant molt de temps, va perdre massa a mesura que se l'usa per conservar l'escalfor (Wolff 1987: 20). Els exemples relatius a labors de caire artesanal, prou freqüents dins el conjunt del «Discursus praeliminaris» amb què s'enceta la *Lógica llatina*, traspuen un afany marcat per menar la reflexió epistemològica al domini de la vida quotidiana i dotar-la, en fi, d'utilitat pràctica. Tal volta sense ésser-ne conscient, l'artesà que realitza amb diligència tasques de foneria està traient a la llum exemplarment veritats ignotes fins al moment: d'aquesta manera, Wolff també participa de l'esperit de Tschirnhaus per deselititzar el monopoli de la veritat i mostrar com, comptat i debatut, les persones allunyades més substantivament dels tediosos quefers intel·lectuals poden tenir un paper en l'eixamplament del coneixement humà més rellevant que el de qui treballa en els afers susdits. Remetem-nos, sinó, a les línies inicials del «Discursus praeliminaris»:

Planyo els vicis del [nostre] segle que, tan fecund pel que fa a la invenció de coses noves, no permet als inventors [d'aquestes coses noves] d'accedir a les Escoles: en efecte, tots aquells que filosofen amb lleugeresa, que ho examinen tot, no pas atenen el comportament de la naturalesa, ans atenen llur pròpia voluntat, ocupen les cadires de les Escoles llargament ençà, infonen falsedats en els esperits humans i ho recobreixen tot amb tals vacuïtats, que indueixen [en aquests esperits] un son particularment profund. (Wolff 1983: 12)

Bibliografia

- DESCARTES, R. (1967) *Oeuvres philosophiques (1638-1642). Tome II* (ed. F. Alquié). París: Ed. Garnier Frères.
- (1998) *Regles per a la direcció de l'enginy*. Trad. S. Turró. Barcelona: Ed. 62.
- GANDILLAC, M. de (2001) *Nicolas de Cues*. París: Ellipses.
- KECKERMANN, B. (1614) *Systema logicae (1600). Opera omnia*. Ginebra: I, P. Aubert.
- LEMPER, E.-H. (1970) «Görlitz und Paracelsismus». *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 18/3: 347-360.
- MEHL, É. (2001) *Descartes en Allemagne, 1619-1620*. Estrasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg.
- REINHARDT, C. (1911) *Briefe an Ehrenfried Walther von Tschirnhaus von Pieter van Gent*. Friburg: Gerlach.
- RISSE, W. (1964) *Die Logik der Neuzeit*, 2 vols. Stuttgart: Frommann.

- TSCHIRNHAUS, E. W. von (1695) *Medicina Mentis, sive Artis Inveniendi Praecepta Generalia. Medicina Corporis, seu Cogitationes admodum Probabiles de Conservanda sanitate*. Leipzig: J. Thomas Fritsch.
- WOLFF, Ch. (1983) *Gesammelte Werke (I Abt, Bd. 2). Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele*. Hildesheim: Olms.
- (1987) *Gesammelte Werke. II Abteilung, Band 1.1 (Philosophia rationalis sive logica, pars 1)*. Hildesheim: Olms.
- (2003) *Gesammelte Werke. Abteilung III, Band 77. Logic, or rational thoughts*. Hildesheim: Olms.