

DANIEL NEUMANN

Denkende Körper

Philosophische Untersuchungen

56

Mohr Siebeck

Philosophische Untersuchungen

herausgegeben von

Günter Figal und Birgit Recki

56



Daniel Neumann

Denkende Körper

Die metaphysische Unteilbarkeit des Menschen von
Descartes und Spinoza bis La Mettrie

Mohr Siebeck

Daniel Neumann, geboren 1988; 2015 Magister in Philosophie und Kunstwissenschaft an der Hochschule für Gestaltung, Karlsruhe; 2019 Dissertation (Humboldt-Universität zu Berlin); 2019–2022 Universitätsassistent am Institut für Philosophie der Universität Klagenfurt, Österreich; seit 2022 wissenschaftlicher Mitarbeiter und Habilitand mit einem Forschungsprojekt zur „Wesenswissenschaft“ in der frühen Phänomenologie am Center for the History of Women Philosophers and Scientists, Universität Paderborn.
orcid.org/0000-0001-5562-7490

Veröffentlicht mit Unterstützung der Fakultät für Kulturwissenschaften der Alpen-Adria Universität Klagenfurt und der Kultur-, Sozial- und Bildungswissenschaftlichen Fakultät der Humboldt-Universität Berlin.



Zugleich Dissertation an der Kultur-, Sozial- und Bildungswissenschaftlichen Fakultät, Humboldt-Universität zu Berlin.

ISBN 978-3-16-161521-4 / eISBN 978-3-16-161522-1
DOI 10.1628/978-3-16-161522-1

ISSN 1434-2650 / eISSN 2568-7360 (Philosophische Untersuchungen)

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

© 2022 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Gomariningen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

Printed in Germany.

Für Julia

Danksagung

Mein Dank gilt den Betreuern der Dissertation Iris Därmann und Cornelius Borck, die mit ihren hilfreichen und kritischen Rückmeldungen dieser Untersuchung entscheidende Impulse gegeben haben. Ebenso danken möchte ich Nina Franz, Philipp Felsch und Andreas Gehrlach für ihre Mitarbeit in der Promotionskommission.

Außerdem möchte ich Till Breyer, David Howohlt, Kim-young Kim, Jan Knobloch, Jasmin Mersman, Jan Mollenhauer, Adam Rafinski, Philippe Roepstorff-Robiano, Sophie Schwarzmaier, Katharina Weinstock, Charles Wolfe und Deniz Yenimazman dafür danken, mich in persönlichen Gesprächen und kritischen Lektürenotizen ermuntert zu haben, meine Ideen auszufeilen und weiter zu durchdenken.

Ganz besonders bedanke ich mich bei meiner Frau Julia Emmler, die mir in kritischen Momenten intellektuell und emotional zur Seite stand, und ohne welche die Arbeit niemals fertiggestellt worden wäre.

Inhaltsverzeichnis

Danksagung	VII
Einleitung	1
1 Descartes' <i>denkender Körper</i>	9
1.1 <i>Die Maschine vorstellen</i>	14
1.2 <i>Physiologische Serien</i>	19
1.3 <i>Die unmögliche Verkörperung</i>	28
1.4 <i>Subjekt des Denkens</i>	33
2 Spinozas <i>denkende Körper</i>	41
2.1 <i>Nichts als die Idee des Körpers</i>	44
2.2 <i>Der automa spirituale</i>	47
2.3 <i>Der unausgedehnte Körper</i>	54
2.4 <i>Ewige oder menschliche Ideen?</i>	61
3 Automaten im Gespräch	69
3.1 <i>Henricus Regius oder Cornelius van Hogelande: Treue und untreue Adepten</i>	72
3.1.1 <i>Die organische Seele</i>	73
3.1.2 <i>Gefangene des Blutes</i>	81
3.2 <i>Louis de La Forge und Gérard de Cordemoy: Die Figuration des tierischen Engels</i>	85
3.2.1 <i>Das kinetische Theater</i>	87
3.2.2 <i>Verkleidete Ideen</i>	92
3.3 <i>Theodor Craanen nach Franciscus Sylvius: Schäumende Körper und porale Muster</i>	99
3.3.1 <i>Stoffe im Wechsel</i>	104

3.3.2 Heilsame Auflösung	109
3.4 <i>Ruard Andala gegen Johannes Regius: Von geistigen und gottlosen Automaten</i>	115
3.4.1 Übersetzung und Übertretung	116
3.4.2 Duell in Franeker	123
4 Empfindende Körper	133
4.1 <i>Boerhaave und das Hinabsteigen der Seele in die Nerven</i>	134
4.2 <i>Die Materie erblüht</i>	146
4.3 <i>La Mettries organisches Glück</i>	158
Schluss	181
Literaturverzeichnis	185
Namensregister	199
Sachregister	203

Einleitung

Mit dem Wort „Dualismus“ verbindet sich in der Philosophie des Geistes die Vorstellung, dass Materie und Denken zwei unterschiedliche Sphären bilden. Als *locus classicus* gilt Descartes' metaphysische Unterscheidung von Körper und Seele als zweier verschiedener Substanzen. Von den immensen Konsequenzen dieser Differenz, die in Descartes' Dualismus eine philosophisch wirkmächtige Spielart gefunden hat und überall in der Gegenwart zu finden ist, möchte ich in dieser Studie eine bestimmte kritisch und historisch neu befragen: Die dualistische Annahme nämlich, dass sich die Fähigkeit zu Denken als körperloses *cogito* artikulieren kann. Diese Konsequenz erlaubt es uns heutigen Lesern, in Descartes' *Meditationes de prima philosophia* den Schluss „ich denke, ich existiere“ nachzuvollziehen als wäre unser Geist und derjenige von Descartes selbst hinsichtlich der Wahrheit des *cogito* austauschbar. Indem sie Wahrheiten unmittelbar einsichtig macht, hat die Denktätigkeit des *cogito* scheinbar nur sich selbst zur Voraussetzung, während der Körper, bzw. die notwendige Verkörperung eines sich selbst verstehenden Intellekts, unterschlagen, oder im Fall von Descartes als metaphysisch unabhängige Instanz begriffen wird. Der so entstehende Dualismus macht jeden von uns gleichsam zur philosophischen Autorität, welche nur auf die eigene, unmittelbar einsichtige Vernunft zu hören braucht. Gleichzeitig wird der Körper zu einem Gebilde, mit dem wir zwar auf engste Weise verbunden, jedoch nicht identisch sind. Wesentlich dafür ist die Vorstellung des menschlichen Körpers als einer Maschine, die durch Gott beseelt wird, ohne Seele jedoch als gedankenloser Automat vorzustellen ist.

Obwohl dieses Bild philosophisch auch heute noch eine Rolle spielt, etwa bei Diskussionen um die (Nicht)Reduzierbarkeit des Bewusstseins auf das Gehirn, ist dieser rigide Dualismus auch von der Descartes-Forschung in jüngerer Vergangenheit infrage gestellt worden. Weder seine völlige Gefühllosigkeit, noch die gänzlich zwecklosen, rein mechanischen Abläufe des Körpers lassen sich widerspruchlos durchhalten. Wie überzeugend gezeigt wurde, holt der Körper das *cogito* ein, etwa als phänomenologisches *a priori*, das kein Denken ohne Wahrnehmung zulässt¹, oder als dynamisches Kon-

¹ Vgl. Alison Simmons, „Sensible Ends. Latent Teleology in Descartes' Account of Sensation“, *Journal of the History of Philosophy* 39, Nr. 1 (2001), S. 49–75.

strukt, dessen ständige neurologische Neuerschaltung für die Erfahrung des *cogito* wesentlich ist². Mein Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass in Descartes' früher Philosophie Körper und Geist längst nicht so streng getrennt sind, wie es später in den *Meditationes* ausbuchstabiert wird. Vielmehr haben wir es zunächst mit einem *denkenden Körper* zu tun. Das Denkvermögen selbst steht damit nicht als körperloses *cogito* quer zur Physik des Körpers, sondern ist als körperliche *Denkmechanik* mit diesem verbunden. Diesen engen Zusammenhang werde ich mittels der Isomorphie von intellektuellen und physiologischen Prozessen in Descartes' früher Philosophie erläutern. Die erste Aufgabe besteht somit darin, eine prä-dualistische Vorstellung von Körper und Geist zu schaffen, also einen denkenden Körper als epistemisches Objekt zu etablieren. Wie etwa von Charles Wolfe festgestellt wurde, reduziert die *machine de corps* Prozesse des Lebens nicht einfach auf das mechanische Wirken unbelebter Materie.³ Vielmehr erlaubt die technische Metaphorologie der Maschine, den Körper für philosophische Fragen zu öffnen. So schreibt auch Hans Blumenberg über Descartes' Gebrauch der Maschinenmetapher:

[...] einer Maschine tritt man forschend gegenüber, um sich ihren Effekt prinzipiell zuzueignen; dazu genügt aber durchaus jede konstruktive Lösung, die *auch* diesen Effekt erzeugt, ja, falls die hypothetische Lösung die der realen gegenüber ökonomischere seine sollte (was unentscheidbar bleibt), wäre sie die „richtigere“ im Sinne des waltenden Erkenntnisinteresses.⁴

Was das Vorgehen von Descartes hier so interessant macht, ist der Eklektizismus, welcher in Form der Maschine einerseits zeitgenössische Physiologie als mechanischen Ablauf beschreibt und andererseits ein regelgeleitetes Denken vorstellt, dessen richtige Anwendung verspricht, den Verstand zum Wahrdenken zu programmieren. In Descartes' früher Philosophie entsteht so eine Vorstellung, in welcher sich Körper und Denken ergänzen, anstatt sich metaphysisch auszuschließen.

Während Descartes selbst den dadurch eröffneten Denkraum mittels seiner dualistischen Auffassung wieder schließt, werde ich zeigen, wie die Idee eines *denkenden Körpers*, ausgehend von Descartes' wirkmächtigen Schriften und weitreichenden Korrespondenzen, im 17. und frühen 18. Jahrhundert zu Neuinterpretationen, Widerlegungen und Kontroversen geführt hat. Den Fluchtpunkt bildet hier der Arzt Julien Offray de La Mettrie, in dessen

² Vgl. John Sutton, *Philosophy and Memory Traces. Descartes to Connectionism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

³ Vgl. Charles Wolfe, „La réduction médicale de la morale chez La Mettrie“, in: *Matérialistes français du XVIIIe siècle. La Mettrie, Helvétius, d'Holbach*, Hg. Sophie Audié (Paris: Presses universitaires de France, 2006), S. 45–60.

⁴ Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998), S. 101.

L'homme machine eine ethische Perspektive sichtbar wird, die im Gedanken der Untrennbarkeit von Körper und Geist bereits angelegt ist: Wir können uns dem Appetit, dem Verlangen und schließlich auch dem Denken unseres Körpers nicht erwehren, weil *wir selbst* unser Körper sind. Die für meine Untersuchung zentralen Momente ereignen sich also stets da, wo Geist und Körper ununterscheidbar werden.

Ein weiterer wichtiger Akteur ist deshalb Spinoza, dessen *automa spirituale*, bzw. geistiger Automat, ich als Ergebnis einer Neuverbindung von Denken und Ausdehnung verstehe. In der Nachfolge von Descartes nimmt Spinoza zunächst einen Dualismus (oder mit Leibniz gesprochen einen „Parallelismus“) von Geist und Körper an, um diesen dann in eine ethische und politische Kollektivierung des Denkens zu überführen. Hier verläuft ein Umweg über die Affektionen des Körpers, die Spinozas *Ethica* bestrebt ist, vom Denken zu lösen. Der Dualismus von Körper und Geist wird aufgebrochen, indem die physiologischen, affektiven und gedanklichen Entsprechungen von Körper und Geist durch ethische Übung entkoppelt werden. Das Denken des geistigen Automaten ist in letzter Instanz weder auf den eigenen Körper zurückzuführen, noch einfach von diesem verschieden, sondern Teilnehmer an einem Ideen-Netzwerk, das von den Körpern aller Denkenden gebildet wird.

Einerseits vollendet sich die Idee eines denkenden Körpers damit in einer Identifikation von Körper und Geist, andererseits eröffnet sich die Perspektive einer politischen Handlungsmacht, welche den Einzelinteressen weniger, reich verzierter Körper das kollektive Denken einer Vielzahl entgegensetzt. Angesichts dieser beiden Extrempunkte werde ich die wissenschaftlichen und politischen Kontroversen um die denkenden Körper beleuchten, die in Descartes' Ideen ihren Anfang nehmen. Neben der philosophischen Frage nach dem Verhältnis von Körper und Denken treten in der historischen Untersuchung die medizingeschichtlichen und wissenssoziologischen Dimensionen dieses Problems zutage. Während Ärzte, Chemiker und Physiologen an der *machine de corps* interessiert sind, soweit sie ein brauchbares wissenschaftliches Modell abgibt, das obendrein noch auf eine bestimmte Art beseelt ist, eröffnet sich für politische Agitatoren, Reformatoren und klandestine Schriftsteller ein widerständiges Denken, das nicht auf die Autorität einer Obrigkeit, sondern auf den eigenen und andere Körper angewiesen ist.

In einer rezeptionsgeschichtlichen Auseinandersetzung, die im Zeitraum von ca. 1650 bis 1750 mehrere Kampfplätze cartesianischer Ideen in den Niederlanden und Frankreich umfasst, werde ich zeigen, dass es bei den verschiedenen Formen, denkende Körper zu begreifen, nicht einfach um die Alternative von Rationalismus und Materialismus geht. Weder akzeptieren Spinoza, La Mettrie und weitere zu besprechende Autoren wie Henricus Regius die vollständige Trennung von Körper und Seele, noch würden sie die Identifikation beider als Reduktion des Geistes auf unbelebte Materie be-

trachten. Vielmehr eröffnet die Untersuchung ein diskursives Gefüge medizinischer, philosophischer, theologischer und politischer Interessen, als dessen Kern ich ein cartesianisches Problem ausmache, dessen metaphysische Form uns bis heute geläufig ist: inwiefern bin *ich* nichts anderes als mein Körper?

Mit dieser Fragerichtung skizziere ich philosophiehistorisch einen Nebenweg zur klassischen Subjektphilosophie, welche von der Position des *cogito* ihren Ausgang nimmt. Während hier also nicht ein Subjekt, etwa als sich selbst durchsichtiges Bewusstsein, den Diskurs bestimmt, werden nichtsdestotrotz Subjektivierungen zu beobachten sein. Mit Deleuze und Guattari könnte man von verschiedenen Formen eines Maschine-Werdens sprechen, etwa in epistemologischer Hinsicht als performativer Denkprozess, der die Mechanik des Körpers spiegelt, oder als ein automatenhaftes Erkennen göttlicher und kollektiver Ideen. Mit Betrachtung der klandestinen Lesezirkel, Inhaftierungen und Exilierungen kommen auch die politischen Subjektivierungen in den Blick, welche einige der kontroversen Positionen und Ansätze nach sich ziehen. So steht neben der wissenschaftlichen stets auch eine wissenschaftspolitische Komponente auf dem Spiel, wie am Beispiel der Politik universitärer Berufungen, Degradierungen und Ausschlüsse von cartesianischen Gelehrten in den Niederlanden deutlich wird. Die Formation eines *denkenden Körpers* als gleichzeitig epistemisches Subjekt und Objekt betrifft also nicht nur die Schwierigkeit der gegenseitigen Bestimmung von Körper und Denken, sondern provoziert auch die Auseinandersetzung mit den Diskursregeln „korporativ organisierter Gelehrsamkeit“⁵. Einer Neubestimmung dessen, was Denken und Körper, nicht zuletzt im Kontext des christlichen Menschenbildes, sind, wird im Zweifelsfall deutliche Grenzen gesetzt, wie etwa der Streit zwischen Henricus Regius und Gisbert Voetius in Utrecht zeigen wird.

Indem ich nach den historischen Formen eines prä- und post-dualistischen Zusammenhangs von Denken und Körper frage, reagiere ich außerdem auf ein bereits angedeutetes Problem, nämlich die auch im cartesianischen Kontext unlängst festgestellte Heimsuchung des Geistes durch den Körper. Ob als kognitive Verlängerung seelischer Leistung oder durch das Produzieren psycho-physischer Affekte, der rein mechanische Körper macht es durch seine Wirkungsweise fraglich, dass eine Seele jemals unabhängig von ihm agieren könnte. So ist es nicht verwunderlich, dass insbesondere die zu besprechenden Ärzte wie La Mettrie und Herman Boerhaave das Denken aus der Empfindung entstehen lassen. Im Gegensatz zum dualistischen Descar-

⁵ Anita Traninger, „Libertas philosophandi“, in: *Neue Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit: Ein Handbuch*, Hg. Herbert Jaumann, Gideon Stiening (Berlin: De Gruyter, 2016), S. 269–318, hier S. 313.

tes, für den der Körper durch den Affekt zur Bezeichnung einer Handlungsanweisung wird, begreift La Mettrie Leben und Denken notwendigerweise als Affirmation des Körpers.⁶ In der Bejahung einer freudvollen, sinnlichen Existenz wird nicht nur ein zugleich medizinischer und ethischer Epikureismus deutlich, sondern auch die Untrennbarkeit von Seele und Körper.

Meine Untersuchung findet Resonanz in der (post)modernen Idee eines „organlosen Körpers“, wie er von Deleuze und Guattari in „Kapitalismus und Schizophrenie“ dargelegt wird.⁷ So wie der organlose Körper nicht durch eine konkrete Physiologie festgelegt und damit zum automatischen Funktionieren verdammt ist, sondern ein Experimentierfeld darstellt, das ungeahnte Effekte in dem Maße zulässt, als der Körper unbestimmt bleibt, so stehen auch die *denkenden Körper*, um die es mir hier gehen wird, an philosophischen und politischen Scheidepunkten, die jeweils zum Dualismus von Maschine und Seele oder zu Hirn und Bewusstsein führen, als auch zu Geheimzirkeln und Verhaftungen, die aber ebenso im unbestimmten Bereich verbleiben, wo ich keinen Körper habe, sondern einer bin, wo ich mein Denken als einen *Denkmechanismus* bejahe, der mich nicht zum Subjekt des Denkens macht, sondern mich, entsprechend der Mechanik des Körpers, in stets neue Subjektvierungsprozesse verstrickt. Es ist die philosophische Erfahrung *des* denkenden Körpers, im subjektiven und objektiven Sinne zugleich, die den Gegenstand der folgenden Kapitel bildet.

Das erste Kapitel skizziert in Descartes' Werk eine Philosophie des Körpers vor und nach den *Meditationes* und dem darin beschriebenen *cogito*. Die Neukonfiguration des mechanischen Körpers durch diese substantiell verschiedene Instanz, die ihn nun bewohnt, wird durch den Kontrast zum *Denkmechanismus* sichtbar, welchen ich anhand von Descartes' früher Schrift der *Regulae ad directionem ingenii* untersuche. Der richtige Gebrauch des *ingeniums*, bzw. der Verstandeskraft, wird hier mittels fester Denkregeln bestimmt. Wendet man dieses regelgeleitete Denken auf physiologische Fragen an, so lässt sich Descartes' *machine de corps* als Ergebnis genau dieses Denkprogramms verstehen. Somit weise ich nach, dass es einen kohärenten, wenn auch von Descartes später verworfenen Denkmodus gibt, den das *cogito* schließlich ablöst. Wichtiger aber noch ist für mich die Implikation, welche diese *Denkmechanik* für den Zusammenhang von Körper und Geist hat. Beide sind hier nämlich keinesfalls zu trennen. Das Denkvermögen ist nicht einfach auf eine körperliche Grundlage gestellt – hierfür setzt Descartes schließlich die Zirbeldrüse an mit all den Problemen, welche diese Bestimmung nach sich ziehen wird – sondern Prozesse des Denkens und des Körpers

⁶ Vgl. René Descartes, *Die Passionen der Seele*, Übers. Christian Wohlers (Hamburg: Meiner, 2014 [1649]), S. 27.

⁷ Vgl. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille Plateaux. Capitalisme et schizoprenie* (Paris : Les Éditions de Minuit, 1980), S. 185–204.

sind aufs engste miteinander verschaltet: Das *ingenium* ist ebenso Teil der Mechanik des Körpers, wie dessen Funktionsweise durch die richtige Anwendung des *ingeniums* erklärt wird. Mit anderen Worten liegt hier eine Isomorphie von Körper und Denken vor. Entgegen diesem *denkenden Körper* begreife ich das *cogito* als eine Instanz, die diesen Zusammenhang zerreißt und sich in eine körperlose, souveräne Position begibt, deren Aporien ich mit den kritischen Interpretationen von Martin Heidegger und Jean-Luc Nancy nachgehen werde.

Anhand von Spinozas *Ethica* diskutiere ich im zweiten Kapitel, wie sich Gedanken von einem Körper lösen können und die Frage nach einem verkörperten Denken von einer physiologischen auf eine politische Grundlage gestellt wird. Im Zentrum steht dabei der Begriff des *automa spirituale*, der laut Spinoza Ideen nach seinen eigenen Gesetzen verknüpft. Mit einer Neuinterpretation der Reflexionstheorie der *Ethica* (die Theorie der „Ideen der Ideen“) zeige ich, dass diese Gesetze keineswegs dem Dualismus von Körper und Geist entsprechen. Das zentrale Anliegen der *Ethica* verstehe ich dahingehend, dass es diesen strengen Dualismus zunächst voraussetzt, um ihn dann Schritt für Schritt aufzulösen. Dazu ist es zunächst nötig zu zeigen, dass die Erfahrung des Denkens nicht auf das Subjekt als *cogito* oder dessen Körper zurückweist, sondern auf ein Ideennetzwerk, an dem der Verstand denkend teilhat und das in der Metaphysik der *Ethica* als göttliches und menschliches Denken zugleich firmiert. In einem nächsten Schritt, den Spinoza als Befreiung von der Knechtschaft durch Affekte versteht, untersuche ich, wie sich der Verstand gemäß dieses partizipativen Denkens schrittweise von den Affektionen des eigenen Körpers entfremdet, um seine Erfahrung in die eines „unausgedehnten Körpers“ zu überführen. Anknüpfend an die postmarxistische Spinoza-Rezeption zeige ich anschließend, dass dieses ethische Motiv ins Politische gewendet werden kann. Die Loslösung von den Affektionen des Körpers wird zur Grundlage einer Artikulation von Interessen, die in dem Maße gemeinsam sind, als sie nicht auf einen einzelnen, sondern nur auf mehrere Körper zugleich bezogen werden. Das Ideen-Netzwerk, an dem der geistige Automat teilnimmt, besteht damit aus notwendigerweise geteilten Gedanken, die Spinoza *Gemeinbegriffe* nennt. Im Gegensatz zu Hobbes, bei dem der „kollektive Körper“ eine Metapher ist, hinter welcher sich die Aufhebung individueller Rechte verbirgt, kommt es bei Spinoza nicht zur vertragsmäßigen Verschmelzung in einer „Staatsmaschine“, sondern zur stets erneuerten intellektuellen Konkordanz der geistigen Automaten, welche sich mittels der *Gemeinbegriffe* nicht metaphorisch auf einen kollektiven Körper, noch dualistisch auf einen partikularen Körper, sondern auf mehrere singuläre Körper zugleich bezieht. In Spinozas Philosophie existieren denkende Körper nur im Plural.

Die physiologisch-eklektische und politische Spielart denkender Körper, in den ersten beiden Kapitel auf systematische Weise vorgestellt, wird im

dritten Kapitel durch die punktuelle Untersuchung cartesianischer und schließlich auch spinozistischer Kampfplätze verkompliziert und historisch kontextualisiert. In den Niederlanden und in Frankreich der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts verfolge ich rezeptionsgeschichtlich anhand von Flugschriften, Briefwechseln, Disputationen und Traktaten, welche Formen das Verhältnis von Geist und Körper ausgehend von Descartes annahm. Gerade weil sich dessen technische Metapher der Maschine als Instrument erwiesen hat, den Bestand physiologischen Wissens auf philosophische Fragen der Verbindung von Körper und Geist zu öffnen, ist es erhellend, die Diversität der Reaktionen von Laien und Fachpublikum, von Sympathisanten und Widersachern im einzelnen zu beleuchten. Die Vieldeutigkeit eines *denkenden Körpers* wird zum Katalysator schwelender Konflikte ebenso wie zum Ausgangspunkt theologisch-politischer Neuinterpretationen.

In der bereits gründlich erforschten Geschichte des Cartesianismus stellt meine Fragerichtung insofern eine Neuerung dar, als sie nicht den systematischen Ertrag einer cartesianischen Idee auszuloten versucht, da der *denkende Körper* selbst hierfür zu vieldeutig bleibt und Descartes' Idee deshalb nur bedingt wirkungsgeschichtlich als naturphilosophischer Beitrag zu betrachten ist. In meiner Lesart spielt Descartes weniger die Rolle eines wissenschaftshistorischen Begründers, als die eines Störers akademischer Wissenschaftspraktiken. Denn wie das Kapitel zeigt, wird der cartesianischen Philosophie zwar ein großes Interesse entgegengebracht, jedoch kaum eine ihrer Vorschläge als konsistente Position übernommen. Wo dies doch passiert kommt es, wie im Beispiel von Theodor Craanen, zumeist zum intellektuellen Stillstand. Um dagegen die produktiven Irritationen sichtbar zu machen, welche von Descartes' Metaphysik und Physiologie ausgehen, nehme ich erstens die medizinische Rezeption in den Blick, die etwa zwischen den Ärzten Henricus Regius und Cornelius van Hogelande die Frage nach einer materiellen Seele provoziert. Nicht davon zu trennen ist zweitens die wissenschaftspolitische Dimension, in welcher mittels Sprech- und Unterrichtsverbot, ebenso wie mit der Einrichtung und Abschaffung cartesianischer Lehrstühle die Frage nach der Verbindung von Seele und mechanischem Körper ermöglicht oder verhindert wird, was langfristig einen Katalysator zur Ausdifferenzierung theologischer, philosophischer und physiologischer Kompetenzen bildet. Drittens sind die metaphysischen Diskussionen von Interesse, in welchen der *denkende Körper* etwa von Johannes Regius als gott- und gedankenloser Automat verstanden wird und in denen die mechanistischen Wirkursachen, unter der Feder von Louis de La Forge und Gerard de Cordemoy, als Gelegenheitsursachen absolutistische Züge annehmen, der Mechanismus also zum göttlichen Dekret erklärt wird. In der Unterschiedlichkeit der Rezeption erweist sich die philosophische Verbindung von Körper und Geist als instabiles Ideen-Gefüge, welches entsprechend der Wissenshorizonte und Interessen der zeitgenössischen Akteure zum philosophisch-physiologischen Kippbild wird.

Das vierte und letzte Kapitel stellt die Frage, in welcher Form sich das Projekt einer metaphysischen Physiologie ausgehend von Descartes vollendet. Zunächst zeige ich anhand des Leidener Arztes Herman Boerhaave, dass eine mechanistische Physiologie reüssieren kann, wenn sie die Frage nach der Beseelung des Körpers explizit ausblendet. Der Erfolg dieses „medizinischen Materialismus“ wird damit zum Zeichen einer deutlicheren Aufgabenteilung zwischen Medizin und Philosophie, die in den vorangegangenen Jahrzehnten insbesondere durch Cartesianer so umkämpft war. Vor diesem Hintergrund ist La Mettries Position von Interesse, der sich selbst *médecin-philosoph* nennt, nach eigenen Angaben bei Boerhaave studiert hat und dessen Behauptung lautet, der Mensch sei eine Maschine. Um diese Provokation einzuordnen, werfe ich einen wissenssoziologischen Blick auf die klandestinen Diskurse von Reformatoren und selbsternannten Häretikern, denen in vielen Fällen Spinozas politische Philosophie als Stichwortgeber diene. Dessen Ideen tauchen auch, bedingt durch Zensur und Verbot, in abgeänderter Form in La Mettries *L'Histoire Naturelle de l'Âme* auf, welches ein Florilegium klandestiner Literatur darstellt. Mit dem Gedankengut des frühaufklärerischen Materialismus verbindet sich eine von antiken Atomisten wie Epikur herkommende und spinozistisch gefärbte ethische Schlagrichtung, welche auch in La Mettries Aneignung der Maschinenmetapher Eingang findet. Dass der Mensch eine Maschine ist, bedeutet so weniger die Verheißung, dessen Funktionieren ökonomisch und lückenlos erklären zu können. Vielmehr entdeckt der ärztliche Blick in den Leidenschaften und Bedürfnissen des Körpers ein natürliches, quasi mechanisches und damit letztendlich entschuldbares Geschehen jenseits von Gut und Böse. Doch anstatt den Menschen auf Materie zu reduzieren, weist La Mettrie in Übereinstimmung mit Diderot darauf hin, dass Empfindung und in zweiter Konsequenz auch Denken nur aus Materie entstehen kann. Zwar haben sich in dem untersuchten Zeitraum von ca. 100 Jahren somit die epistemologischen Vorzeichen gegenüber Descartes' Anwendung der Maschinenmetapher denkbar gewandelt, doch stellt ein nicht-dualistisches Verständnis von Körper und Geist im Zeichen der Maschine auch in La Mettries Fall noch immer die Frage nach einem denkenden Körper.

1 Descartes' denkender Körper

Die Grotte im Lustgarten von Saint Germain-en-Laye ist auch heute wieder mit Schaulustigen gefüllt. Die erstaunten Damen und Herren vergnügen sich an den mythologischen Gestalten, die den Besuchern beim Betreten bestimmter Bodenfliesen wie Diana davonlaufen oder sie jagen, wie Neptun. Unter den Anwesenden ist ein angehender Philosoph, der sichtlich am Spektakel erfreut ist. Sein Lächeln verrät aber noch ein anders gelagertes Interesse. Ihm eröffnet sich im Tanz der musizierenden und sprechenden Gestalten mehr als eine nachmittägliche Unterhaltung. In diesen hydraulischen Spielen sieht er eine Welt, die vollkommen durch das Zusammenwirken mechanischer Ursachen erklärbar ist und keiner unsichtbaren und substanziellen Fundamente bedarf. Jeder Teil wird sichtbar vom anderen geschoben, gedrückt und in Aktion gesetzt, mittels einer nachvollziehbaren Disposition. Könnte nicht der menschliche Körper auf eine diesen Androiden analoge Weise verstanden werden? Und vermag nicht gerade das effektvolle Spiel der Mechanismen seine Evidenz auf den Körper zu übertragen? Der Besucher, der in seinen Schriften immer wieder das Spiel der Automaten als Inspiration zu seinen Ideen aufrufen wird, ist René Descartes.¹ Was die kunstvollen Figuren von Tommaso Francini, dessen Brunnen- und Grottenspiele der französische Philosoph sah², und die Ingenieurskunst eines Salomon de Caus, mit dessen Werk über hydraulische Gartenkunst er vertraut war³, philosophisch nützlich macht, ist nicht so sehr die darin waltende μηχανή als menschliche List und Überwindung natürlicher Schranken⁴, sondern die Mechanik als Sichtbarkeit und Ökonomisierbarkeit der in ihr waltenden Ursachen.

¹ Vgl. René Descartes, „Der Mensch“, in: *Die Welt*, Übers. Christian Wohlers (Hamburg: Meiner 2015 [1664]), S. 189 f.

² Vgl. Scott Maisano, „Infinite Gesture. Automata and the Emotions in Descartes and Shakespeare“, in: *Genesis Redux. Essays in the History and Philosophy of Artificial Life*, Hg. Jessica Riskin (Chicago: The University of Chicago Press, 2007), S. 63–84, hier S. 73. Francinis Konstruktionen sind nur noch in den Kupferstichen von Abraham Bosse erhalten, der ebenfalls das Frontispiz für Hobbes *Leviathan* anfertigte. Vgl. Silvio A. Bedini, „The Role of Automata in the History of Technology“, in: *Technology and Culture* 5, Nr. 1 (1964), S. 24–42, hier S. 28.

³ Vgl. Stephen Gaukroger, „Resources of a Mechanist Physiology and the Problem of Goal-directed Processes“, in: *Descartes' Natural Philosophy*, Hg. Stephen Gaukroger, John Schuster, John Sutton (New York: Routledge, 2000), S. 383–400, hier S. 399.

⁴ Vgl. Herbert Heckmann, *Die andere Schöpfung. Geschichte der frühen Automaten in*

Die Analogie zwischen menschlichem Körper und beweglicher Statue taucht zum ersten Mal im ca. 1633 entstandenen, aber nicht vollendeten *Traité de l'homme* (nachfolgend *L'homme*) auf. In dieser Schrift über den menschlichen Körper (die ursprünglich vom ganzen Menschen handeln sollte, wobei Descartes den geplanten Teil über die Seele nicht geschrieben hat) entsteht ein „surreales Mischbild zeitgenössischer Anatomie und Technologie“⁵. Das „Mechanische“ eröffnet bei Descartes einen Spielraum zur Neuordnung überlieferten Wissens, die in einen maschinenförmigen Körper mündet. Hinter der Unvollendetheit der *machine de corps* steht das Problem der Möglichkeit eines Diskurses über den Körper. Descartes ist der Philosoph, der alle Gewissheit in dem Begriff eines denkenden „Ichs“ vereint. Andererseits ist der maschinelle Körper ohne Verbindung mit der Seele nur ein Gegenstand unter anderen in der mechanisierenden Naturphilosophie. Er ist ein Teil der Wissensobjekte der cartesianischen Physik, die Phänomene durch einfache Gesetze des Drucks und Stoßes erklärt. Dem Körper liegt eine Materie zugrunde, die über keine intrinsischen Kräfte verfügt.⁶ Der Dualismus, der Körper und Seele substanziell trennt, ist jedoch bei der Abfassung von *L'homme* noch nicht ausgebildet. Um zu verstehen, *wer* diesen Körper *wie* denkt, klammere ich, in Umkehrung des Verfahrens der späteren *Meditationes*, das *cogito* als das denkende „Ich“ ein, damit der denkende Körper als Subjekt und Objekt des Wissens erscheinen kann.

Im Folgenden untersuche ich, wie in den frühen Schriften *Regulae ad directionem ingenii* und *Traité de l'homme* der Körper und seine Maschinenhaftigkeit untrennbar mit Denkprozessen verbunden ist. Worauf basiert die Idee einer Maschine des Körpers, deren feste und flüssige Teile wie durch die Hand eines Ingenieurs so aufeinander abgestimmt sind, dass sie allein durch die Kräfte von Druck und Stoß alle vitalen Regungen, inklusive eines körperlichen Gedächtnisses und der Assoziation, hervorrufen können? Warum wurde das Traktat über den maschinellen Körper genau da abgebrochen, wo die Rede auf die vernünftige Seele fallen sollte? Schließlich, denkt dieser Körper selbst und wenn ja, wie? In seiner Untersuchung über Descartes' Dualismus wendet Martin Schneider die physiologischen Erklärungen in *L'homme* auf die Erkenntnistheorie der *Regulae* an, um die Nicht-Mechanisierbarkeit eines reinen Intellekts zu kennzeichnen.⁷ In einer früheren Unter-

Wirklichkeit und Dichtung (Frankfurt a.M.: Umschau, 1982), S. 18. Die antike Definition der Mechanik als List wird im 15./16. Jahrhundert wiederentdeckt und lässt sich auf die Grottenspiele beziehen. Vgl. Jan Lazardzig, *Theatermaschine und Festungsbau. Paradoxien der Wissensproduktion im 17. Jahrhundert* (Berlin: Akademie-Verlag, 2007), S. 49.

⁵ Alex Sutter, *Göttliche Maschinen. Die Automaten für Lebendiges bei Descartes, Leibniz, La Mettrie und Kant* (Frankfurt a.M.: Athenäum, 1988), S. 62.

⁶ Vgl. Gaukroger, „Resources“, S. 386.

⁷ Vg. Martin Schneider, *Das mechanistische Denken in der Kontroverse. Descartes' Beitrag zum Geist-Maschine Problem* (Stuttgart: Steiner, 1993), S. 174 f.

Namensregister

- Aalstius, Joannes 118
Alquié, Ferdinand 59
Andala, Ruard 71, 115, 121, 123–131, 182
Andrault, Raphaële 18
Aristoteles 19, 42
Augustinus 86
- Bacon, Francis 19
Baglivi, Giorgio 171
Baillet, Adrien 73
Balibar, Étienne 62, 66
Bartuschat, Wolfgang 48
Bauhin, Caspar 11, 22
Bayle, Pierre 117, 151, 153, 155, 159
Beekman, Isaac 18, 22
Bekker, Balthasar 118–120
Bergerac, Cyrano de 153
Besse, Jean 150
Blégnny, Nicolas de 150
Blumenberg, Hans 2
Bodin, Jean 99
Boerhaave, Hermann 4, 8, 124, 134–147, 149, 159, 162, 166, 171
Borck, Cornelius 16
Borelli, Giovanni Alfonso 135, 147
Bosse, Abraham 9
Boulainvilliers, Henry de 155
Boureau-Deslandes, André-François 159
Boyle, Robert 41
Brunet, Claude 150
Buffon, Georges-Louis Leclerc de 172
Burckhardt, Martin 12
Burman, Francis 117
- Canguilhem, Georges 16
Castro, Isaac Orobio de 118
Caus, Salomon de 9
Clerselier, Claude 27, 85–86, 92
Coccejus, Johannes 100–101, 111, 118
Condillac, Étienne Bonnot de 167
Cordemoy, Gérard de 7, 70, 85–99
Craanen, Theodor 7, 71, 103–115, 125, 134
Cremonini, Cesare 73
Crousaz, Jean-Pierre 161
- De Vos, Jan 163–164, 177
Deleuze, Gilles 5, 48, 59
Des Chene, Denis 13
Descartes, René 1–3, 5, 7–39, 41–42, 44–46, 70, 72–114, 117–119, 121, 123–130, 136–137, 139, 141–142, 148–150, 157, 162, 167, 181–183
Desgabets, Robert 87
Deurhoff, Willem 120
Diderot, Denis 8, 155, 157–158, 172
Drelincourt, Charles 134
Duncan, Daniel 150
- Epikur 147, 151, 155
Fénelon, François 154–155
Fernel, Jean 11
Foucault, Michel 24, 25, 176
Francini, Tommaso 9
- Gäbe, Lüder 19
Galen 21, 109
Gassendi, Pierre 36, 148, 150, 152–153
Gaub, Hieronymus 171
Gaukroger, Stephen 140
Gaultier, Abraham 155
Geulincx, Arnold 97, 100, 111, 124
Glazemaker, Jan Hendriksz 42, 119
Glisson, Francis 171
Gorlaeus, David 73, 76
Gousset, Jacques 92

- Graaf, Reinier de 102, 107
 Graevius, Georgius 117
 Gravesande, Willem 's 136
 Guattari, Félix 5
 Gueroult, Martial 36, 50

 Hajo, Taco 121
 Haller, Albrecht von 135, 162, 171–172
 Harvey, William 74, 81, 101
 Hassel, David 118
 Hattem, Pontiaan van 120–121, 124
 Heereboord, Adrian 81, 101
 Heidanus, Abraham 100, 103
 Heidegger, Martin 34–36
 Hobbes, Thomas 6, 65
 Hogelande, Cornelius van 70, 72–73,
 81–85, 106, 182

 Israel, Jonathan 118

 Jauch, Ursula 158

 Knoeff, Rina 139
 Koerbaagh, Adriaan 119

 La Forge, Louis, 7, 70, 85–99, 130, 142,
 144, 151
 La Mettrie, Julien Offray de 2–3, 5, 7,
 71, 133, 146, 158–180, 182
 Lamy, François 154
 Lamy, Guillaume 147–148, 151–152,
 160, 165
 Le Sage, Georges-Louis 147, 150
 Leenhof, Frederik van 121
 Leeuwenhoek, Antoni van 107, 138
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 44, 88
 Lennon, Thomas 98
 Lindeboom, Gerrit 139
 Lower, Richard 171
 Lucchese, Filippo Del 63, 64
 Lukrez 151–152, 155
 Luyendijk-Elshout, Antonie 103

 Malebranche, Nicolas 86, 150–151, 162
 Malpighi, Marcello 135, 139, 147
 Marion, Jean-Luc 37
 Matheron, Alexandre 59
 Maubec, Antoine 149, 152
 Maupertuis, Pierre-Louis de 156–157

 Meijer, Lodewijk 116
 Melchior, Johannes 117
 Mensching, Günther 177
 Mersenne, Marin 11, 17
 Meyer, Louis 42
 Montag, Warren 63
 Montmort, Henri de 85
 Musschenbroek, Pieter van 136

 Nadler, Steven 41, 59
 Nancy, Jean-Luc 34, 35, 36, 37
 Neercassel, Johannes van 118
 Negri, Antonio 63
 Newton, Isaac 123, 135–136
 Nieuwentyt, Bernard 123
 Nuck, Anton 134

 Oldenburg, Henry von 41
 Ott, Walter 98

 Pereira, Gomez 11
 Pfalz, Elisabeth von der 72, 83
 Pflug, Günther 172
 Pitcaire, Archibald 134

 Quintili, Paolo 149

 Raey, Johannes de 74, 100, 102
 Régis, Pierre-Sylvain 88, 154
 Regius, Henricus 3, 7, 70, 72–81, 84, 93,
 103, 110, 130–131, 140, 179, 182
 Regius, Johannes 7, 71, 115, 123–131,
 182
 Reiss, Timothy 38
 Riskin, Jessica 12
 Rivaud, Albert 11
 Romano, Claude 111
 Rouhault, Jacques 85
 Ruysch, Frederik 135, 138

 Saint-Hyacinthe, Thémiseul de 159
 Sanctorius, Sanctorius 73
 Schneider, Martin 10
 Schuller, G.H. 52
 Schuster, John 19
 Schuyt, Florentius 83, 85, 102
 Sepper, Denis 30
 Shapiro, Lisa 141
 Spanheim, Friedrich 103

- Spink, John 153
Spinoza, Baruch de 3, 6, 38, 41–67, 88,
90, 98, 115–123, 153–161, 181–183
Sutton, John 26
Swammerdam, Jan 102, 107
Sylvius de la Boë, Franciscus 71, 101–
115
- Telesio, Bernardino 21
Tertullian 151
Thomson, Ann 148
Tuinman, Carolus 121, 124
Tulpius, Nicolas 169
- Vallan, Jacob 104
Vaucanson, Jacques de 167
Vesalius, Andreas 11
Voetius, Gisbert 81
Volder, Burchard de 124, 136
- Voltaire 156, 158
Vries, Gerard de 103
- Walaeus, Antonius 74
Walten, Eric 119
Wassenaer, Petrus 78
Wellman, Kathleen 166
Wielema, Michiel 122
Willis, Thomas 169
Wilson, Catherine 77
Witt, Johann de 100–101
Wolfe, Charles 2, 178
Wolfson, Harry 54
Wright, John P. 143
Wyermars, Hendrik 119–120
- Zittel, Claus 27

Sachregister

- Affekt 6, 54–61, 143
– Hass 55–56, 143
– Liebe 55–56, 143
– Neutralisierung der Affekte 55–56, 58, 60
Affektion des Körpers 3, 54–62, 173–176, 178
Agnostizismus 135, 142, 163
Anatomie 20–21, 107, 147, 152, 169
– Theater, anatomisches 102
Anekdote 171, 179
Aporie 6, 38, 131, 163, 165, 180
Arzt 8, 70, 78, 81, 101, 104, 110, 133–142, 146, 148–150, 154, 157, 175, 177
Atheismus 115, 117, 121–122, 129, 156, 168
Atomismus 73, 76, 83, 88, 147–148, 157
Attentio, *siehe auch* Aufmerksamkeit
Attribut 36, 48, 54
– Attribut Ausdehnung 45, 125–126
– Attribut Denken 45, 50, 125–126
Aufmerksamkeit 145, 162–164, 170, *siehe auch* Attentio
Automa Spirituale, *siehe auch* Automat, geistiger
Automat 173, 178
– Automat, geistiger 3, 6, 42, 46–54, 59, 66, 92, 127, 143, *siehe auch* automa spirituale
Axiom 88

Beseelung 73, 76, 114, 130, 141, 146, 153
Bewegung des Körpers 87–92
Beweis 78, 88–90, 92, 99, 118, 128, 139–140, 149, 171–172, 174, 179
Bewusstsein 13, 29, 41, 43, 94, 130, 165–166, 176
– Selbstbewusstsein 45, 150, 159
Blutkreislauf 74, 81, 83, 110, 113, 130, 170
Briefwechsel 72, 76, 81

Calvinismus 81, 83, 121
Cartesianismus 6, 70, 72, 85–87, 99–104, 115, 117, 122, 133, 136, 146–153, 168
Chemie 82–83, 101, 107
Cogito 1, 5, 6, 10, 12, 20, 21, 34, 37–38, 42–47, 66, 76, 78, 87, 95, 127–130, 133, 146, 149–151, 157, 165, 174, 177–178

Deduktion 19–20, 23–25, 28, 33, 136
Denken 29, 149, 159–160, 170
– Denken, passives 98, 128–130
– Denken, reines 31, 80, 144
– Denkmechanik 2, 5, 12–13, 20–21, 25, 28–29, 34, 38, 87, 135, 181
– Denkprozess 4, 10, 29, 61, 125–130, 146, 152, 159, 163
– Ich, denkendes 30, 33–38, 43, 142, 162
Determinismus 84, 125, 129, 181
Disposition 18, 21–25, 33, 37, 78, 98, 127, 167, 169
Disputation 74–75, 100, 114
Dualismus 1, 3–6, 10, 18, 31, 41, 44–45, 66, 69, 99, 115, 135, 153, 157, 166, 179

Effervescenz 104–106, 109–111
Einbildungskraft 18, 30–33, 37, 61, 95, 144–145, 168–170, 174
Eklektizismus 6, 99, 130, 135, 137

- Empfindung 159–160, 162–163, 165, 170, 172–173, 177–179, 182, *siehe auch* Sensation
- Empirismus 71, 74, 102, 104, 124, 149–150, 168
- Epikureismus 5, 133, 165
- Epilepsie 78, 140
- Epistemologie 25, 29, 46, 48, 62, 94, 129, 155, 163, *siehe auch* Erkenntnistheorie
- Erfahrung 54, 59, 64, 150, 176
- Erinnerung, *siehe auch* Gedächtnis
- Erkenntnistheorie, *siehe auch* Epistemologie
- Essenz des Geistes 57–60
- Essenz des Körpers 57–61, 63, 65–66
- Experiment 101, 107, 134, 136, 171–173
- Fermentation 105–106, 111
- Fieber 109–113
- Fiktion 17, 51, 139
- Freiheit 52, 84, 90–96, 128, 163, 164
– Willensfreiheit 75, 126–127, 162
- Gedächtnis 19, 21, 30, 95, 158, 175, *siehe auch* Erinnerung
– Gedächtnis, körperliches 10, 22–24, 30, 95, 165–166
– Gedächtnis, unfreiwilliges 25
- Gehirn 21–22, 26, 31, 149, 152, 173
- Geist 55, 57, 97
– Essenz des Geistes 57–60
– Geist verbunden mit Körper 7–8, 10, 31, 44, 54, 82–85, 92–93, 135, 180
– Geist, menschlicher 45, 47–49, 58, 60, 88, 90, 155
- Gemeinbegriffe 6, 47, 61–67, 181, *siehe auch* Notiones communes
- Geometrie 90, 101, 116, 138–139, 142, 156
- Gesetz 42, 44, 57
– Gesetz, mechanisches 10, 76, 82, 84, 173
- Gewissheit 10, 28, 33–34, 37, 42, 46, 75, 94, 96, 149, 161–162
- Gott 37, 48, 50, 58–59, 78, 89–90, 127, 148, 154, 157, 163–164
– Gottesliebe, intellektuelle 58, 64, 66
- Halluzination 140, 144–145
- Hedonismus 170, 175, 179
Herz 81, 110, 138, 171
- Hirnpore 18, 22–24, 139
- Homme machine, *siehe auch* Maschinenmensch
- Hydraulik 9, 18, 114
- Iatrochemie 104–109, 114
- Iatromechanik 102, 106, 109, 134–140, 163
- Ich, denkendes 30, 33–38, 43, 142, 162
- Idealismus 35, 54
- Idee 45, 91–92, 128–129, 160, 163
– Idee der Idee 42, 49–52
– Idee des Affekts 54, 55
– Idee des Körpers 45, 47, 49, 50, 57
– Idee, sinnliche 91–92, 94, 142–144, 160
– Idee, verkleidete 92–98
– Idee, wahre 50–54
– Ideen, geteilte 41, 61–67
– Ideennetzwerk 6, 66
– Ordnung der Ideen 47, 57
- Individuum 43, 45, 61–62, 64
– Transindividualität 61, 66
- Ingenium 5–6, 13, 20–25, 28–33, 38, *siehe auch* Verstandeskraft
- Intellekt 1, 75–76, 126, 161–162
- Intuition 19–20, 25, 28, 32, 64
- Jansenismus 86
- Kognition 4, 72, 140, 142, 170
- Körper 17–18, 27, 57
– Affektion des Körpers 3, 6, 46, 54–62, 173–176, 178
– Bewegung des Körpers 87–92
– Essenz des Körpers 57–61, 63, 65, 66
– Körper verbunden mit Geist 7–8, 10, 31, 44, 54, 82–85, 92–93, 135, 180
– Körper, denkender 2–7, 11, 27, 30–32, 38, 44, 69, 115, 130, 133, 181–182
– Körper, menschlicher 9–10, 12, 14, 16, 19, 47
– Körper, unausgedehnter 6, 54–61, 64, 181

- Maschine des Körpers 1, 3, 10, 13, 17, 21, 69, 73, 79–80, 87, 101, 109, 112, 134, 140, 148, 151, 153, 159, 169, *siehe auch* machine de corps
- Mechanik des Körpers 4, 6, 13, 24, 75–77, 97, 125, 137, 141–142, 145, 167, 173
- Trennung von Körper und Seele 3, 17, 31, 56, 78–80, 150, 174
- Verkörperung 28–31, 133
- Korpuskel 12, 140
- Krankheit 109–113, 118, 139, 141, 168
- Lebensgeister 14–15, 18, 20–22, 26, 32, 160, *siehe auch* Spiritus animales
- Licht, natürliches 7, 12–13, 122–123, 149, 157, 162, *siehe auch* Lumen naturale
- Lumen naturale, *siehe auch* Natürliches Licht
- Lust 173–176, 178
- Machine de corps, *siehe auch* Maschine des Körpers
- Maschine
 - Maschinenmensch 134, 149–151, 159, 169, 175, 178, *siehe auch* Homme machine
 - Maschinenmetapher 8, 169–170
- Maschine des Körpers 1, 3, 10, 13, 17, 21, 69, 73, 79–80, 87, 101, 109, 112, 134, 140, 148, 151, 153, 159, 169, *siehe auch* machine de corps
- Materialismus 3, 76, 80, 129, 140, 142, 149, 154–157, 164, 166, 168, 171–174, 178
 - Materialismus, medizinischer 8, 75
- Materie 10, 83, 108, 133, 152, 156–157, 171–172
 - Materie, subtile 82–83, 106–107, 111–113, 140, 153
- Mathematik 12, 19, 51, 52
- Mechanik des Körpers 4, 6, 13, 24, 75–77, 97, 125, 137, 141–142, 145, 167, 173
- Mechanismus 16, 150, 169
- Medizin 24, 69–70, 75, 79, 101, 130, 134, 135, 140, 148
 - Iatrochemie 104–109, 114
 - Iatromechanik 102, 106, 109, 134–140, 163
- Metaphysik 1, 53, 80, 97, 99, 140, 154, 156–157, 178
- Methode 19, 28, 37, 38, 85, 99, 111, 135, 150, 172
- Mikroskop 107–108, 135, 138
- Monismus 43, 172
- Multitudo 63, 64–66
- Muskel 23, 143, 146, 171–172
- Natur 136, 150, 157, 172
 - Licht, natürliches 7, 12–13, 122–123, 149, 157, 162, *siehe auch* Lumen naturale
 - Natura naturans 153, 172
 - Natura naturata 153
 - Naturalismus 119–120
 - Naturphilosophie 10, 69, 87
- Nerven 21, 23, 146, 149, 165
- Neutralisierung der Affekte 55–58, 60
- Nezessitarismus, *siehe auch* Notwendigkeit
- Nominalismus 88
- Notiones communes, *siehe auch* Gemeinbegriffe
- Notwendigkeit 47, 52–53, 55, 120, 123, 127–128, *siehe auch* Nezessitarismus
- Okkasionalismus 87–92, 143, 147, 150
- Ökonomisierung der Ursachen 18, 24, 89–90
- Ontologie 47, 65, 108, 154, 156, 167
- Oratorier 86
- Ordnung der Ideen 47, 57
- Organ 21, 24, 44, 71, 74, 106, 140, 142, 147–148, 151–152, 158–160, 165, 172–173
 - Organisation 115, 167, 169, 170, 173–175, 178
 - Organismus 109, 164, 171
- Pantheismus 152, 154
- Parallelismus 44–45, 59, 65, 95, 157
- Partikel 74, 80–81, 83, 103–104, 111, 113, 138–139
- Philosophie 1–8, 18, 29, 31, 41–42, 59, 69–72, 81, 84–85, 99–100, 103, 115–116, 118, 122, 124–125, 129–131,

- 147–148, 153–154, 156, 159, 181, 183
- Physik 10, 85–89, 157
- Physiologie 10–11, 15, 17–19, 24, 69, 74, 80–82, 99, 108, 112, 130, 135, 140, 143, 152, 160
- Polemik 71–72, 123, 166–167, 169–170, 172
- Pore 15, 20, 106, 108, 111, 113, 138
- Hirnpore 18, 22–24, 139
- Rationalismus 3, 18, 80, 109, 116, 129, 137, 179
- Reduktionismus 3, 107, 111, 129, 151, 163, 170, 176
- Reflexion 163–164, 175, 179
- Reue 175–176
- Rezeption 69, 130, 133, 155
- Rhetorik 117, 160, 161, 166, 178
- Scholastik 69, 98, 128
- Seele 3, 150, 158–159, 165, 168, 177
- Beseelung 73, 76, 114, 130, 141, 146, 153
- Seele, organische 80, 92–93, 101, 114, 130
- Trennung von Körper 3, 17, 31, 56, 78–80, 91, 150, 174
- Weltseele 151, 153, 171
- Seele, organische 80, 92, 93, 101, 114, 130
- Sein
- Sein, formales 45, 48–49, 53, 66
- Sein, objektives 45, 48–49
- Selbstbewusstsein 45, 150, 159
- Sensation, *siehe auch* Empfindung
- Sensorium commune 143, 145, 163, 165
- Sensualismus 159, 166–167, 182
- Skeptizismus 52, 70, 110, 124, 150–151, 167
- Solipsismus 61
- Spinozismus 70, 104–109, 115–123, 153–158
- Spiritus animales, *siehe auch* Lebensgeister
- Stoa 151, 174
- Stoffwechsel 74
- Subjekt 13, 29, 34–37, 47, 125, 155, 163
- Subjektivität 34, 46
- Substanz 18, 36, 48, 53, 77, 126, 153, 154–156, 159, 165
- Syllogismus 28, 157
- Theater, anatomisches 102
- Theologie 69, 79, 82, 100, 116, 122, 148, 153, 156, 168
- Thermometer 139–140
- Transindividualität 61, 66
- Trennung von Körper und Seele 3, 17, 31, 56, 78–80, 150, 174
- Triebfeder 143, 173, 177
- Universalwissenschaft 12, 25
- Ursache 17–18, 84, 88–90, 128, 154, 164
- Ökonomisierung der Ursachen 18, 24, 89–90
- Ursache, äußere 55, 97
- Wirkursache 17, 90, 92–93, 96, 128, 149
- Zweckursache 16–17, 96
- Urteil 75, 79–80, 143, 149, 162
- Verkörperung 28–31, 133
- Verstand 6, 12, 48–49, 51, 94, 98, 125–126, 128–129, 161
- Verstand, unendlicher 48–49, 58, 83
- Verstandeskraft, *siehe auch* Ingenium
- Vorstellung 34–36, 56
- Wahrheit 28, 77–78, 161
- Wahrnehmung 76, 79–80, 144, 148, 151–152, 158
- Weltseele 151, 153, 171
- Wille 44, 52, 53, 76, 91, 93–95, 128, 142–143
- Willensfreiheit 75, 126–127, 162
- Wirkursache 17, 90, 92–93, 96, 128, 149
- Zirbeldrüse 5, 21, 26, 29, 31–32, 38, 44, 77, 90, 92, 114
- Zweckursache 16–17, 96