

Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft

Begründet von
Heinrich Lützeler

Herausgegeben von
Josef Früchtl
und
Maria Moog-Grünewald

Heft 49/2 · Jg. 2004

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

DIE SEELE IST FLEISCH:
PHYSIOLOGIE UND ÄSTHETIK DER FASER
IN DIDEROTS »LE RÊVE DE D'ALEMBERT«

Von Johannes F. Lehmann

»En physiologie la fibre est ce que la ligne est en mathématiques.«¹ Denis Diderot beginnt den Abschnitt »Fibre« in seinen *Éléments de physiologie* mit einem Zitat aus Albrecht von Hallers *Elementa physiologiae*²: »Fibra enim physiologo id est, quod linea geometrae.« Die Analogie zwischen Physiologie und Geometrie betrifft zuallererst die Form³: »Elle est molle, élastique, pultacée, longue sans presque de largeur, ou large sans presque d'étendue; elle fait un.« Im Artikel »Fibre« der *Encyclopédie* heißt es entsprechend⁴: »On conçoit qu'elles [les fibres, J.L.] sont comme un assemblage de particules élémentaires, unies l'une à l'autre selon la direction d'une ligne.« Und die Analogie betrifft ihre Funktion im Aufbau des Körpers. So wie die Linie in der Geometrie ein Grundbaustein ist, aus dem die geometrischen Figuren gebildet werden, so ist auch die Faser der Grundbaustein des Zellgewebes und somit der Organe⁵: »La fibre est la matière du faisceau qu'on appelle organe; elle est la matière du tissu cellulaire qui lie et enveloppe l'organe.« Und so wie die Linie aus Punkten zusammengesetzt ist⁶, so besteht die Faser aus unendlich vielen Fibrillen bzw. aus Molekülen⁷: »Division sans fin de la fibre en fibrilles.«

Mit der anzitierten Analogie von Mathematik und Physiologie ist allerdings für Diderot zugleich der prinzipielle Gegensatz einer mathematisch-mechanistischen Erklärung des Lebens auf der einen und einer biologisch-materialistischen auf der anderen Seite impliziert. Mit der Faser als Grundbaustein des Lebens geht es Diderot – in der Nachfolge des vitalistischen Arztes aus der Schule MontPELLIERS, Théophile Bordeu – gerade um eine Überwindung der Mathematik als Erklärungs-

¹ Denis Diderot: *Éléments de physiologie*, in: *Œuvres complètes I-XXV*, publ. par Herbert Dieckmann, Jacques Proust et Jean Varloot, Paris 1975-1986 [im folgenden zitiert unter der Sigle DPV], hier XVII, 261-574, Zitat 338.

² Zit. nach ebd. Haller wiederum bezieht sich mit diesem Vergleich auf Francis Glisson (1597-1677), siehe hierzu Alexander Berg: *Die Lehre von der Faser als Form- und Funktionselement des Organismus*, in: *Virchows Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie und für klinische Medizin* 309 (1942), 333-460, hier 387 f.

³ Diderot: *Éléments* [Anm. 1], 338.

⁴ Vgl. Artikel »Fibre«, in: *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* VI, publ. par Diderot et d'Alembert, Paris 1756, 662-675, hier 663.

⁵ Diderot: *Éléments* [Anm. 1], 341.

⁶ Im Artikel »Fibre« [Anm. 4], 664, heißt es: »Formation de fibres. Un élément séparé peut être considéré comme un point mathématique, qui n'a ni longueur, ni largeur, ni profondeur; mais dès qu'il est uni à d'autres, selon la direction d'une ligne.«

⁷ Diderot: *Éléments* [Anm. 1], 339.

paradigma für Leben und Bewegung. »Die Herrschaft der Mathematik«, so schreibt Diderot in einem Brief an Voltaire, »ist vorüber«⁸. Und in seinem naturphilosophischen Hauptwerk, *Le Rêve de d'Alembert*, entwickelt Diderot – im ersten Entretien – seine Ideen über den Übergang von unbelebter zu belebter Materie gerade in der Auseinandersetzung mit dem großen Mathematiker, der an der grundlegenden Bedeutung der mathematisch-mechanischen Bewegungsgesetze für die Erklärung der Natur festhält.⁹

Bezüglich der zentralen Frage nach der Erklärung des organischen Lebens und der Phänomene des Seelischen im Verhältnis zum Körper, die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts den Diskurs über den Menschen zunehmend bestimmt, spielen Medizin und Physiologie¹⁰ (und in ihr die Faser) eine entscheidende Rolle. Der Begriff der Faser ist – gerade im Versuch der materialistischen Philosophie und Wissenschaft, den Menschen ohne Seele zu denken – deshalb so zentral, weil er die physiologische Verbindung stiftet zwischen der unspezifischen Eigenschaft der Sensibilität bzw. Irritabilität alles Lebendigen und dem spezifisch menschlichen Phänomen des Bewußtseins. »Verbindung« ist dabei ganz wörtlich zu nehmen: Die Faser verbindet, insofern sie selbst Klebstoff (Gluten) ist¹¹ und Gewebe, Organe und das Gehirn bildet¹²; die Faser bildet, als Verbindung, die sich mit andern Faserverbindungen verknüpft, das *Fleisch*¹³: »Tous les éléments que l'on trouve par l'analyse dans la fibre, forment la chair; cette espèce de chair ainsi ordonnée forme la fibre, et la fibre est organisée fibre par conséquence [...]«. Die Faser verbindet auch insofern, als sie Informationen bzw. Bewegungen weiterleitet, nämlich als Nerven- oder Muskelfaser¹⁴: »Les médecins ont observé que la fibre avait une action et un mouvement d'une de ses extrémités à l'autre, et de celle-ci à celle-là; ou du dedans en dehors, et du dehors en dedans.« Paul Thiry d'Holbach etwa beschreibt entsprechend das Leben des aus Fasern bestehenden Körpers als internes Kommunikationsgeschehen, das permanent zwischen Innen und Außen vermittelt. Zentral ist dabei – als Ver-

⁸ Zit. nach Jean Starobinski: *Aktion und Reaktion – Leben und Abenteuer eines Begriffspaars*, übers. von Horst Günther, München/Wien 2001, 59.

⁹ Starobinski: *Aktion* [Anm. 8.], 64, begreift die imaginäre Auseinandersetzung mit d'Alembert, dem »Geometer par excellence«, daher als einen »Kampf mit der denkbar stärksten Seite«.

¹⁰ Manfred Riedel: *Anthropologie und Literatur in der deutschen Spätaufklärung – Skizze einer Forschungslandschaft*, in: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der Literatur*, 6. Sonderheft: *Forschungsreferate*, 3. Folge, Tübingen 1994, 93–157, hier 107: »Der Aufschwung, den die Medizin im 18. Jahrhundert erlebt, betrifft die Physiologie.«

¹¹ Die Faser besteht, hier folgt Diderot Haller, aus fester Kalkerde (*terre calcaire*) und flüssigem Leim (*gluten*). Vgl. Diderot: *Éléments* [Anm. 1], 338. Zu Haller siehe Karl Eduard Rotschuh: *Geschichte der Physiologie*, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1953, 77.

¹² Ebd., 339: »Tous les solides du corps humain sont faits de fibres plus ou moins pressés (il en est de même de la plante) sans en excepter le cerveau.«

¹³ Ebd., 340.

¹⁴ Ebd.

bindungsmedium zwischen Peripherie und Zentrum – die Faser¹⁵: »In einem Körper, der nur eine Anhäufung von Fibern und Nerven ist, die, in einem gemeinsamen Zentrum vereinigt, eng aneinandergrenzen und stets bereit sind, bewegt zu werden; in einem aus flüssigen und festen Elementen zusammengesetzten Ganzen, dessen Teile sich sozusagen im Gleichgewicht befinden, dessen kleinste Moleküle einander berühren, die in ihren Bewegungen schnell und wirksam sind und die sich die Eindrücke, die schwingenden, die Stöße, die sie erhalten, gegenseitig und unmittelbar mitteilen: in einer solchen Zusammensetzung, sage ich, ist es nicht verwunderlich, daß sich die geringste Bewegung rasch fortpflanzt und daß die in den äußersten Teilen erregten Erschütterungen sehr schnell im Gehirn empfunden werden, das durch sein feines Gewebe fähig ist, selbst sehr leicht modifiziert zu werden.«

Wenn der Körper nur eine Anhäufung von Fibern und Nerven ist und wenn diese Fibern und Nerven Berührungen und Bewegungen weiterleiten, dann besteht eine direkte Verbindung zwischen der Sensibilität der Faser und den intellektuellen Bewußtseinsleistungen des Gehirns. Die Fasern vermitteln das Bild der Welt ins Gehirn¹⁶: »Jede *Empfindung* ist also nur eine unseren Organen mitgeteilte Erschütterung; jede *Wahrnehmung* ist Fortsetzung dieser Erschütterung bis zum Gehirn; jede *Idee* ist das Bild des Gegenstandes, von dem die Empfindung und die Wahrnehmung ausgehen.«

Vor diesem Hintergrund behauptet Holbach sodann, daß sich alle intellektuellen Fähigkeiten »auf die Fähigkeit des Empfindens gründen«¹⁷ und nicht etwa auf die Seele. Indem er nun alle vermeintlichen Leistungen der Seele ins Gehirn verlegt, hält er aber daran fest, daß diese Leistungen eine Einheit bilden und daher auch ein körperliches Zentrum haben. In diesem Sinne zitiert er zustimmend Borelli, der das Gehirn »den Sitz der Seele« nennt.¹⁸ Der Versuch, diesen unterschiedlichen Funktionen des Gehirns jeweils eine spezifische Hirnfaser zuzuordnen, wie ihn Charles Bonnet unternimmt, mündet dann allerdings doch wieder in der Annahme einer übergeordneten immateriellen Seele, da Bonnet die Einheit des Bewußtseins nicht aufs Spiel setzen will.¹⁹

Bei Diderot geht es ebenfalls um die Frage nach der physischen *sensibilité* und der Einheit des Bewußtseins. Anstatt eines Organs der Seele, das diese Einheit auch

¹⁵ Paul Thiry d'Holbach: *System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt*, übers. von Fritz-Georg Voigt, Frankfurt/M. 1978, 93 f. (frz. zuerst 1770).

¹⁶ Ebd., 96.

¹⁷ Ebd., 92. Die Überschrift des Kapitels lautet: »Von den intellektuellen Fähigkeiten, die sich alle auf die Fähigkeit des Empfindens gründen.«

¹⁸ Holbach: *System* [Anm. 15], 625, bezieht sich auf Giovanni Alfonso Borelli: *De motu animalium* (1680).

¹⁹ Vgl. zum Problem der »Diversifizierung des Seelischen in zahllose Fasern« bei Charles Bonnet Michael Hagner: *Homo cerebrialis – Der Wandel vom Seelenorgan zum Gehirn*, Frankfurt/M. / Leipzig 1997, 47.

physiologisch garantieren sollte, betont Diderot ein autonomes Wechselspiel aus sensiblen Fasern und Organen und ein daraus emergierendes Bewußtsein, das Diderot rein funktionell als *Beobachter* konzipiert: Das Bewußtsein registriert und lokalisiert den Schmerz, aber »es sieht nicht, hört nicht, leidet nicht«²⁰. Während die Fasern bei Holbach die Bilder der Außenwelt über mechanische Kausalität ins Gehirn transportieren, denkt Diderot Gehirn und Organkörper als zwei operativ geschlossene Systeme, die strukturell gekoppelt sind. Die Fasern sind für Diderot auch nicht Träger von in Erschütterungen codierten Bildern, sondern eher Energiebahnungen bzw. -schaltungen für die Operationen des jeweiligen Systems. Man kann Diderots spezifische Position im Feld der materialistischen Denker des 18. Jahrhunderts nicht ausmachen, indem man darauf hinweist, daß er dieselben Metaphern oder Bilder braucht wie etwa Holbach.²¹ Man muß schon deren Gebrauch und deren Vernetzung genau analysieren. Diderots Spezifität in diesem Feld, so werde ich im folgenden argumentieren, liegt darin, daß er physiologische und ästhetische Unterscheidungen ständig aufeinander bezieht und ineinander kopiert. Und indem Diderot die Relation zwischen unsensiblen Bewußtsein und sensibler Faser auf ästhetische Wahrnehmungsrelationen bezieht und diese wiederum auf die Physiologie des Bewußtseins projiziert, entdeckt er in beiden Feldern die Kategorie der Beobachtung und ihre Potenzierung: Er entdeckt – als Physiologe, Theaterreformer, Kunstkritiker und Schauspieltheoretiker –, daß nicht die Welt, sondern nur die Beobachtung beobachtbar ist.

I. Zur Geschichte des Begriffs der Faser in der Physiologie

Schon vor der Erfindung und Ausbreitung der Mikroskopie im 17. Jahrhundert galt die Faser als morphologischer Grundbaustein des Körpers²² und zunehmend auch als grundlegendes Funktionselement. Aus Fasern können stabile Gewebe im Sinne von Flechtwerken gebildet werden²³: »Tertius usus fibrarum est ratione texturae.«

²⁰ Denis Diderot: *Le Rêve de d'Alembert*, in: DPV XVII, 89-209, hier 109. Die Zitate aus diesem Text werden mit Seitenangabe in Klammern direkt nach dem Zitat nachgewiesen. Der Text entstand 1769/70 und wurde 1830 erstmals publiziert.

²¹ Dies gegen Hagner: *Homo cerebrialis* [Anm. 19], 47, der Diderots Position mit der Holbachs und Lamettries aufgrund des bei allen drei gebrauchten Vergleichs zwischen Gehirn und Spinne identifiziert. Zu diesem Vergleich siehe ausführlich weiter unten.

²² Hans-Jürgen Möller: *Die Begriffe Reizbarkeit und Reiz – Konstanz und Wandel ihres Bedeutungsgehaltes sowie die Problematik ihrer exakten Definition*, Stuttgart 1975, 6. Die existierenden antiken Vorläufer des Begriffs der Faser als Grundbaustein des Körpers können hier übergangen werden. Es informiert Berg: *Lehre* [Anm. 2], 337-347. Im *Encyclopédie*-Artikel *Fibre* [Anm. 4], 662, wird auch kurz auf die antike Begriffsverwendung eingegangen, dann aber klargestellt: »Ils étoient par conséquent bien éloignés d'employer le raisonnement analytique pour parvenir à se faire une idée des parties élémentaires du corps humain qu'on appelle fibres.«

²³ Fallopio, zit. nach Berg: *Lehre* [Anm. 2], 354, Anm. 3.

Gabriele Fallopio (1523–1562) beschreibt als erster neben der Längsfaserung auch die Querfaserung des Muskels und verwendet dabei die Weberfachausdrücke Kette und Schuß.²⁴ Die Faser ist jedoch nicht nur Grundbaustein beim Aufbau von Geweben und Organen, sondern zugleich als Funktionselement zentral beteiligt an der Erklärung der Lebens-, vor allem der Muskelbewegung. Man kann im 17. und 18. Jahrhundert innerhalb der mechanistischen Deutungen der Muskel- und Organbewegung zwei Erklärungsaspekte unterscheiden: Auf der einen Seite steht die Faserstruktur des Muskels im Mittelpunkt der Theorien; Niels Stensen (1638–1686) etwa stellt die Faserstruktur des Muskels nach geometrischen Prinzipien dar und begründet aus der Anordnung der Fasertextur in Parallelogramme, daß die Seele den Muskel bewegen kann.²⁵ Auf der anderen Seite geht es um die Frage, wie genau die Seele das macht: Um das zu erklären, werden die Fasern, etwa von René Descartes oder Giovanni Alfonso Borelli, als hohl konzipiert, so daß sie durch »zufließenden Nervenspiritus ausgedehnt werden«²⁶. So entspringt die Bewegung entweder der Struktur des Textes (Gewebes) oder der durch sie vermittelten Botschaft (Nervenspiritus), die freilich mechanisch durch Druck übermittelt wird.

Auch in vitalistischen Theorien spielt die Faser eine gleichermaßen wichtige, ja eine noch fundamentalere Rolle. Georg Ernst Stahl (1660–1734) widerlegt die cartesianische Theorie der *esprits animaux*, d.h. er zeigt, daß die Lebensbewegung auf mathematisch-mechanistischem Wege nicht begründet werden kann. Er schlägt so gewissermaßen eine Erklärungslücke ins mechanistische Denken, indem er die Analogie von Mechanismus und Organismus bestreitet²⁷: »Die Analogien sind doch närrisch, nach denen die Automatici, das sind die Mathematiker, sämtliche Kriterien, die sie an dieser oder jener Maschine finden, nun auch mit aller Gewalt auf die Vitalbewegung übertragen wollen.« Stahl selbst füllt die Lücke mit der Annahme einer immateriellen Seele (Anima), die den Körper bewegt, und zwar – ganz wie bei den Iatromechnikern²⁸ – wiederum mit Hilfe der »natürlichen Faserelastizität«²⁹ und dem hydraulischem Druck durch Flüssigkeit. Später rückt dann in der Kritik an

²⁴ Hier wie im weiteren folge ich der Darstellung von Alexander Berg: *Lehre* [Anm. 2], 356.

²⁵ Ebd., 361 ff., so Fallopio. Für die Iatromechaniker liegt die Bewegungskraft der Faser in der Elastizität, in ihrer Federkraft.

²⁶ Ebd., 366. Dahinter steht die von Glisson 1677 experimentell geklärte Frage danach, ob die Muskelkontraktion mit einer Volumenvergrößerung (*inflatio fibrarum*) einhergeht oder nicht. Borelli nimmt diese Vergrößerung an, während sie von Stensen im Anschluß an Swammerdam (1637–1680) verneint wird. Siehe hierzu auch Jörg Jantzen: *Physiologische Theorien*, in: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Historisch-kritische Ausgabe*, hg. von Hans Michael Baumgartner et. al, Ergänzungsband zu *Werke* V–IX, 375–668, hier 381, und zum klassischen Experiment von Glisson, 384, Anm. 48.

²⁷ Georg Ernst Stahl: *Über den Unterschied zwischen Organismus und Mechanismus* (1714), Leipzig 1961.

²⁸ Mirko Drazen Grmek: *La Notion de fibre vivante chez les médecins de l'école iatrophysique*, in: *Clio Medica* 5 (1970), 297–318.

²⁹ Jantzen: *Physiologische Theorien* [Anm. 26], 401.

den Erklärungslücken der mechanistischen Modelle und in der Kritik ihrer bloßen Ausfüllung durch Stahls Anima die Faser als *materielles Substrat einer (Lebens-)Kraft* immer mehr ins Zentrum. Am Beginn der vitalistischen Theorien der Faser, in deren Tradition auch Bordeu und Diderot gehören, steht Francis Glisson (1597-1677), der als Erfinder des Begriffs der »Irritabilität« in die Medizingeschichte eingegangen ist.³⁰ Er schreibt nicht nur den Muskelfasern, sondern grundsätzlich allen Fasern die Eigenschaft der Irritabilität zu. Bei Glisson übernehmen die Fasern erstmals Qualitäten des Seelischen, insofern er ihnen Wahrnehmung und Begehren zuspricht.³¹ Und die Fasern sind erstmals Grundbausteine des Lebendigen.³² So rücken Glisson und andere mit ihrer Annahme einer in den Fasern liegenden Kraft bereits vor Haller ab von der iatromechanischen Erklärung der Lebensbewegung. Man braucht nun nicht nur eine Ursache, sondern auch eine Faser- bzw. Gewebestruktur, die die Ursache rezipieren kann (*perceptio naturalis*) und, je nach Gewebe, spezifisch reagieren kann: die Irritabilität. Der Blick richtet sich nun auf die Struktur und das Eigenvermögen der Faser. Was bei Glisson spekulierende Naturphilosophie war und zu einem fast schon vitalistischen Begriff der Irritabilität führte³³, wird bei Albrecht von Haller (1708-1777) experimentell weiterentwickelt. Hallers entscheidende Leistung im Hinblick auf die Physiologie der Faser besteht in der Unterscheidung dreier grundlegender Fasertypen, der Zellgewebsfasern, der Muskel- und der Nervenfasern³⁴, die jeweils unterschiedliche vitale Eigenarten und damit auch unterschiedliche Funktionen aufweisen. Die biologisch-dynamischen Kräfte kommen nun allerdings nicht mehr von der Seele, sondern von den Fasern selbst.³⁵ So begünstigte Haller, obwohl er sich selbst eher seinem mechanistisch argumentierenden Lehrer Herrmann Boerhaave zugetan fühlte und »konsequenter Mechanist«³⁶ blieb, vitalistisch-materialistische Theorien von Bordeu über Diderot bis hin zu Johann Christian Reil³⁷ und François Xavier Bichat³⁸.

³⁰ Haller selbst hat sich diesbezüglich auf Glisson berufen. Siehe zum spärlichen Wortgebrauch davor Jantzen: *Physiologische Theorien* [Anm. 26], 391, Anm. 76.

³¹ Vgl. hierzu ebd., 394.

³² Berg: *Lehre* [Anm. 2], 335

³³ Berg sieht in der »Irritabilitätslehre überhaupt die Vorbereitung der späteren Theorien des Vitalismus«, vgl. ebd., 390.

³⁴ Ebd., 421, und Karl Eduard Rothschuh: *Geschichte der Physiologie*, Heidelberg 1953, 77.

³⁵ Vgl. Berg: *Lehre* [Anm. 2], 424.

³⁶ Vgl. hierzu Richard Toellner: *Mechanismus – Vitalismus: ein Paradigmenwechsel? Testfall Haller*, in: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen und die Geschichte der Wissenschaften – Symposium der Gesellschaft für Wissenschaftsgeschichte anlässlich ihres zehnjährigen Bestehens 8.-10. Mai 1975 in Münster*, hg. von Alwin Diemer, Meisenheim am Glan 1977, 61-72.

³⁷ Vgl. Johann Christian Reil: *Von der Lebenskraft* (1795), hg. von Karl Sudhoff, Leipzig 1910, 45: »Der Haupttypus der Kristallisation tierischer Materie scheint die Faser, das erste und einfachste Elementar-Organ der tierischen Kristallisation, eine der Länge nach aneinander gereihete tierische Materie, zu sein.«

³⁸ Zu Bichat siehe Berg: *Lehre* [Anm. 2], 444 ff.

Bordeus Theorie der Faser, die für Diderot grundlegend ist, entsteht in kritischer Auseinandersetzung sowohl mit dem Animismus Stahls als auch mit der Synthese der mechanistischen Medizin von Hallers Lehrer Boerhaave³⁹: »It is in fact with Bordeu that a genuinely new concept of the science of man begins to take shape.« Für Bordeu wird im Gegensatz zu Hallers Unterscheidung die Sensibilität der Fasern zum grundlegenden Lebensprinzip⁴⁰: »[...] les fonctions de la vie, qui se tiennent les unes aux autres d'une manière admirable et qui dépendent toutes de l'influence ou de l'action de la fibre animale ou sensible [...]«. In Bordeus umfassendem Begriff der Sensibilität geht die Differenz zur Irritabilität wieder verloren. Das war auch der weiteren physiologischen Forschung und der Kritik an Haller geschuldet, in der – etwa bei Unzer und Whytt – »Vermittlungen von Irritabilität und Sensibilität«⁴¹ gesucht und gefunden wurden. Bordeu versucht an Hand verschiedener Organtätigkeiten zu beweisen, daß die mechanistische Erklärung der Lebensbewegung nicht ausreicht, und lenkt dabei die Aufmerksamkeit auf die Struktur und die Eigentätigkeit der Organe. So weist er die Eigentätigkeit der Drüsen nach.⁴² Jede Drüse reagiert auf ihre Weise – mit ihrem individuellen »tact« – auf »ihre« spezifischen Reize. Unabhängig von einem steuernden Zentrum oder einer mechanistischen Wirkursache bilden die Organe untereinander ein kunstvolles Spiel wechselseitiger Bezüge (»rapports«), die man nicht nachahmen kann⁴³: »Il règne dans les lois de l'économie animale un art merveilleux qu'on n'imitera jamais. [...] à plus forte raison ne connoîtront-ils [le chimiste et le mécanicien, J.F.L.] jamais les rapports qui font l'harmonie des organes: la nature est plus profonde que le plus sublime mathématicien, physicien ou chimiste.«

Schon Bordeu selbst entwickelt hier ein ästhetisches Modell des Körpers, insofern dieser als wundervolles Kunstwerk im Grunde nicht nachgeahmt werden kann. Und das, was den Körper zum Kunstwerk macht, sind die »rapports« der Organe untereinander, die nach Bordeu ihren je eigenen »tact«⁴⁴, ja ihr eigenes »génie«⁴⁵ haben.

³⁹ Sergio Moravia: *From Homme Machine to Homme Sensible – Changing Eighteenth-Century Models of Man's Image*, in: *Journal of the History of Ideas* 39 (1978), 52.

⁴⁰ Zit. nach Herbert Dieckmann: *Théophile Bordeu und Diderots »Rêve de d'Alembert«*, in: *Romanische Forschungen* 52 (1938), 55–122, 81.

⁴¹ Jantzen: *Physiologische Theorien* [Anm. 26], 438. Vgl. zu Unzer ebd. ff, zu Whytt, ebd., 454 ff.

⁴² Bordeus *Recherches anatomiques sur la position des glandes et leur action* von 1751 markiert einen Paradigmenwechsel im medizinischen Denken über die Drüsen, die gerade für mechanistische Theorien immer das Paradebeispiel waren: Es handelt sich, so Roselyne Rey: *La Théorie de la sécrétion chez Bordeu, modèle de la physiologie et la pathologie vitalistes*, in: *Dix-huitième-siècle* 23 (1991), 45–58, hier 45, um »un tournant décisif dans la critique du mécanisme régnant en médecine«.

⁴³ Dieckmann, *Bordeu* [Anm. 40], 76 f. Das Bienengleichnis hatten bereits Leibniz und Maupertuis gebraucht. Siehe Anne Beate Maurseth: *La Règle de trois: l'analogie dans »Le Rêve de d'Alembert«*, in: *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* 34 (2003), 165–183, hier 176 f.

⁴⁴ Bordeu, zit. nach Dieckmann: *Bordeu* [Anm. 40], 85.

⁴⁵ Ebd., 77.

Entsprechend der Betonung des Eigenlebens der Organe unterscheidet Bordeu das Gesamtleben (»sensibilité générale«, »vie générale« bzw. »vie simple«⁴⁶) von der »action particulière de chaque partie«⁴⁷. Bordeu entwickelt so ein dezentrales Bild vom lebendigen Körpergeschehen. Es sind die Organe, die er als »animal in animal«⁴⁸ bezeichnet, deren Beziehungen (»les rapports des ces actions«⁴⁹) untereinander Gesundheit und Krankheit bedingen. Zur Veranschaulichung dieses Systems aus autonomen Organen entwirft Bordeu dann jenes Bienengleichnis, das zentral bei Diderot in *Le Rêve de d'Alembert* wieder auftaucht⁵⁰: »Nous comparons le corps vivant, pour bien sentir l'action particulière de chaque partie, à un essaim d'abeilles qui se ramassent en pelotons, et qui se suspendent à un arbre en manière de grappe; [...] chaque partie est, pour ainsi dire, non pas sans doute un animal, mais une espèce de machine à part qui concourt, à sa façon, à la vie générale du corps.«

Mit diesem Modell des Körpers und seiner durch die vitale Faser bedingten inneren Kommunikation aus autonomen Organen wird die Steuerungsfunktion des Gehirns (als Sitz der Seele) zumindest abgeschwächt. Der Vitalismus der Faser, wie er bei Bordeu entwickelt wird, problematisiert und relativiert die klare – und auch für den Diskurs der Moral und der Ästhetik relevante – Hierarchie einer steuernden Seele und eines von ihr beherrschten Körpers⁵¹: »Der Begriff der Seele löst sich für Bordeu völlig in der omnipräsenten Sensibilität der belebten Materie auf.« An die Stelle der einen Steuerungsinstanz stellt Bordeu drei autonome Zentren: Gehirn, Herz und Magen (»estomac« bzw. »diaphragme«), wobei er sich ausführlich nur mit Gehirn und Magen beschäftigt, so daß er »zuweilen auch nur von zwei Zentren«⁵² spricht.

Aus der grundlegenden Annahme einer allgemeinen sensiblen Faser resultiert so bei Bordeu ein spezifisches Eigenleben der Organe und daher ein weit größerer Anteil des Organismus an der Steuerung des organischen Lebens. Zwar ist auch für Bordeu das Gehirn der Ausgangspunkt von Aktionen, aber der übrige Körper wird demgegenüber nicht einfach passiv gedacht. Vielmehr gibt es nun vor allem zwei Zentren der Sensibilität, nämlich das Gehirn und das »sympathische Nervensystem«⁵³. Diese Gegenüberstellung zweier Aktionszentren nimmt Diderot auf und nutzt sie zur Beschreibung und Erklärung von psychischen und physischen Grenzphänomenen (sexuelle Erregung, Schlaf, Traum, Wahnsinn, Selbstmord, Monstren,

⁴⁶ Ebd., 85.

⁴⁷ Ebd., 87.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Ebd., 87.

⁵¹ Frank Baasner: *Der Begriff der sensibilité im 18. Jahrhundert – Aufstieg und Niedergang eines Ideals*, Heidelberg 1988, 251.

⁵² Dieckmann: *Bordeu* [Anm. 40], 89.

⁵³ Ebd., 94.

Phantomschmerz), die nun – insbesondere bei Diderot – ins Zentrum des Interesses gelangen.⁵⁴

Der physiologische Grundbegriff der Faser, so kann man zusammenfassen, umgreift mechanistische, animistische und vitalistisch-materialistische Erklärungsansätze des Lebendigen: Immer geht es um ein Doppeltes: Die Faser wird zum einen konzipiert als Bauelement, als Stoff, aus dem Gewebe, Muskeln, Nerven und Organe gebildet werden, und zum anderen leistet die Faser die Verbindung und die interne Kommunikation des Körpers, indem sie Botschaften und Bewegungen weiterleitet. Unterschiede bestehen hinsichtlich der Frage, welche Rolle die Faser bei der Entstehung der Bewegung und der Steuerung der Lebensprozesse spielt. Ist sie lediglich Medium für mechanische Kausalität oder aber selbst Trägerin der Lebenskraft? So geht es bei der Physiologie der Faser letztlich um die Frage nach der Seele bzw. nach dem Organ der Seele. Die Seele – das ist zumindest die Annahme der materialistischen Philosophen und der empirisch arbeitenden Mediziner (wie Bordeu und Haller) – steckt in den Fasern des Körpers. So ist nach Diderot »die Wirkung der Seele auf den Körper nichts weiter als die Wirkung des einen Teils des Körpers auf den anderen«⁵⁵.

II. »Le Rêve de d'Alembert«

Die Grundfrage von *Le Rêve de d'Alembert* kreist elliptisch um zwei Brennpunkte: Erstens: Wie kann, ausgehend von der Prämisse einer Übergängigkeit von unbelebter zu belebter Materie, die Entstehung und Entwicklung des Lebens überhaupt erklärt werden? Diese Frage steht im Zentrum der Unterhaltung zwischen Diderot bzw. Bordeu und d'Alembert: Sie betrifft die Evolution, das Urmeer der Materie und die Zeit (Jahrmillionen) der Entwicklung, die präexistenten Keime, die Arten und die Monstren. Und wie kann, das ist die zweite Frage, die vor allem zwischen den Figuren Bordeu und Mlle de Lespinasse erörtert wird, ontogenetisch die Entwicklung des Menschen von Molekül und Keimfaser (»brin«) zur Einheit des Bewußtseins des Menschen plausibel erklärt werden: Das betrifft die Frage nach dem Gedächtnis und dem Selbstbewußtsein, nach dem Schmerzempfinden und die

⁵⁴ Auf deutscher Seite besteht eine große Nähe zu Johann Christian Reil und dessen *Rhapsodien über die Anwendung der psychischen Curmethode auf Geisteszerrüttungen*, Halle 1803. Reil beschreibt (ebd., 368) – ähnlich wie Diderot – die Faser als von der zentralen Steuerung unabhängigen Energieträger und erklärt so physiologisch psychische Grenzphänomene wie die »Raserei«: »Im Seelenorgan und im ganzen Nervensystem tobt ein wilder Orgasmus, der zum Handeln zwingt, um sich seiner überspannten Kraft, die in jeder Faser zittert, zu entladen.«

⁵⁵ Denis Diderot: *Elemente der Physiologie*, in: ders., *Über die Natur*, hg. und mit einem Essay von Jochen Köhler, Frankfurt/M. 1989, 206. (Vgl. »l'action de l'âme sur le corps est l'action d'une portion du corps sur l'autre.«, in: ders., *Éléments de physiologie*, in: ders., *Œuvres complètes*, publ. par J. Assézat, Paris 1875 [Reprint: Nendeln 1966], 378.)

Frage nach dem Verhältnis der beiden Zentren der *sensibilité* (von Gehirn und »diaphragme«). Es geht darum, jeweils ohne Dualismen zu argumentieren, d.h. ohne immaterielle Seele, bzw. darum, diese Seele – Bordeu folgend – ganz in die Immanenz des Fleisches zu verlegen.⁵⁶ Auf der Grundlage dieser materialistischen Prämisse von der Seele im Fleisch überblendet Diderot, das ist die These, die im folgenden zu entfalten sein wird, physiologische Erregungsverhältnisse der Fasern mit ästhetischen Wahrnehmungsrelationen. Für die überall bei Diderot begegnende Kopplung von ästhetischer und physiologischer Argumentation⁵⁷ spielen die Physiologie der Faser und die Bilder und Analogien, zu denen das physiologische Wissen über die Faser Diderot inspiriert, eine Schlüsselrolle. Und das gilt zuallererst für das ästhetische Arrangement des Textes selbst. Der Begriff der Faser bezeichnet so nicht nur ein physiologisches Bauelement des Körpers, sondern zugleich ein Grundelement im metaphorischen Gewebe der Rede über den Menschen.

A. Text aus Fleisch

Ähnlich wie schon in *Lettre sur les aveugles*⁵⁸ oder *Essais sur la peinture*⁵⁹ ist auch in *Le Rêve de d'Alembert* der Körper und seine Erkenntnisweise nicht nur Gegenstand der Überlegungen, sondern zugleich Subjekt der Aussage: So ist es im titelgebenden Mittelstück, dem Traum d'Alemberts, eben dessen vom Körper gesteuerte Traumrede, die – kommentiert und unterstützt von Theophile Bordeu und Mlle de Lespinasse – die entscheidenden Aussagen über Materie, Leben und Evolution enthält. Der Mathematiker d'Alembert, der im ersten Gespräch des Textes (mit der Figur Diderots) noch für die cartesianische Substanz der *res cogitans* argumentiert hat und die Bewegung des Lebens mathematisch-mechanistisch erklären, mithin Diderots Annahme einer belebten Materie nicht anerkennen wollte, wird nun im Traum zum Sprachrohr der Diderotschen Auffassung der belebten Materie. Der Text reflektiert so durch seine Struktur einer *ménage à trois* und durch das Handlungssetting einer mitgeschriebenen und kommentierten Traumrede die Frage seiner Poiesis und die nach seinem sinnvollen Zusammenhang und der Einheit der Gedanken. Während Mlle de Lespinasse die mitprotokollierte Traumrede d'Alemberts wie das zusammenhanglose Gerede eines Verrückten vorkommt, sieht Bordeu in ihr die

⁵⁶ Vgl. Moravia: *Homme Machine* [Anm. 39], 58, über Bordeu: »It [the living individual, J.F.L.] is an organic being made up of flesh, nerves and muscles; possessing dynamic forces and impulses.«

⁵⁷ In *Le Rêve de d'Alembert*, das wird weiter unten ausführlich zu entfalten sein, werden jene zentralen Argumentationen entwickelt, die Diderot auch in den ästhetischen Reflexionen im *Salon de 1767* und u.a. im *Paradoxe sur le comédien* entwickelt.

⁵⁸ Vgl. hierzu Vf.: *Der Blick durch die Wand – Zur Geschichte des Theaterzuschauers und des Visuellen bei Diderot und Lessing*, Freiburg/Br. 2000, 78 f.

⁵⁹ Vgl. Vf.: *Auf Leben und Tod – Goethe contra Diderots »Essais sur la peinture«*, erscheint in: *Schiller-Jahrbuch* 2004.

vernünftigste Gedankenfolge, so daß er sogar in der Lage ist, den weiteren Gedankengang des Träumenden zu erraten. Diese Gedanken entspringen nicht einer metaphysischen Instanz, wie Geist oder Seele, sondern sie sind das Produkt der Eigenenergie und der Speicherung des Faserkörpers (Diderot spricht von »réseau«), der im Traum das Bewußtsein (»origine du faisceau«) dominiert.⁶⁰ Entsprechend stehen die Gedanken in enger Wechselbeziehung zu jenem Körper, von dem sie ausgehen: So führt beispielsweise d'Alemberts geträumter Gedanke, daß es angesichts der Vergänglichkeit des Menschen eigentlich nur Trinken, Essen, Leben, Lieben und Schlafen gibt⁶¹, dazu, daß er unter der Bettdecke onaniert, und die Onanie wiederum führt ihn – unwillkürlich – auf das Thema der Samenflüssigkeit und die Experimente Needhams. Traum, philosophisches Denken und sexuelles Begehren bilden hier nicht einen Gegensatz von Geist und Körper, sondern sie berühren sich, ja gehen auseinander hervor.⁶² Der Körper der Protokollantin reagiert – ebenfalls unwillkürlich – auf die beobachtete Szene: »Ich betrachtete ihn aufmerksam und war tief bewegt, ohne zu wissen warum; mein Herz klopfte heftig, aber nicht aus Angst.« (92) Die körperliche Erregung d'Alemberts überträgt sich auf den Körper von Mlle de Lespinasse. So geschieht im Text genau das, was im Organismus auch geschieht: Die Fasern und Organe bilden – wie auch die Gedanken des Textes und die Körper der Textfiguren – untereinander »rapports«. Diderot bringt zur Veranschaulichung dieses jenseits zentraler Steuerung funktionierenden Kommunikationsgeschehens im Körper wieder ein Bild, das auf die Faser zurückgeht. Er sei darauf gekommen, »quelquefois comparer les fibres de nos organes à des cordes vibrantes sensibles« (101). Diese vibrierenden Seiten haben zudem die Eigentümlichkeit, »d'en faire frémir d'autres; et c'est ainsi qu'une première idée en rappelle une seconde, ces deux-là une troisième, toutes les trois une quatrième, et ainsi ensuite. [...] Si le phénomène s'observe entre des cordes sonores, inertes et séparées, comment n'aurait-il pas lieu entre des points vivants et liés, entre des fibres continues et sensibles?« (101 f.)

⁶⁰ Diese Unterscheidung zwischen Wachen und Träumen begegnet auch im *Salon de 1767*: »Notre vie se partage ainsi en deux manières diverses de veiller et de sommeiller. Il y a la veille de la tête pendant laquelle les intestins obéissent, sont passif. Il y a la veille des intestins où la tête est passive, obéissante, commandée. Ou l'action descend de la tête aux viscères, aux nerfs, aux intestins; et c'est ce que nous appelons veiller; ou l'action remonte des viscères, des nerfs, des intestins à la tête, et c'est ce que nous appelons rêver.« Vgl. Denis Diderot: *Salon de 1767*, in: DPV XVI, 55–525, hier 232.

⁶¹ Diderot: *Rêve* [Anm. 20], 129: »Il n'y a rien de solide que de boire, manger, vivre, aimer et dormir.«

⁶² In d'Alemberts naturphilosophischen Traum-Spekulationen kommt sein ihn quälendes sexuelles Begehren als physiologischer Grund seiner naturphilosophischen Gedanken immer wieder vor (z.B. ebd., 136). Im dritten Entretien (zwischen Bordeu und Mlle de Lespinasse) ist dann die Onanie und ihre moralische und medizinische Rechtfertigung explizit Thema. Diderot plädiert hier dafür, sich nicht »un instant nécessaire et délicieux« (199) zu versagen.

Der physiologische Begriff der Faser legt hier durch seine Form den Vergleich mit der schwingenden Saite nahe.⁶³ Und die akustischen Eigenschaften der Saite werden dann – wieder durch das Verfahren der Analogie – rückübertragen auf die Faser. Damit wiederum tut die hier benutzte (und im Text auch explizit reflektierte) Analogie⁶⁴ genau das, was die Saiten und Fasern auch tun, nämlich Verbindungen stiften⁶⁵: »L'expression *faire vibrer les cordes* met en relief, au sens propre, l'analogie par excellence selon Diderot, qui consiste justement à faire vibrer les idées comme des cordes et des fibres dans l'instrument sensible.«

So wie die Faser im Körper für dezentrale Verbindungen sorgt, so geschieht es auch im Text. Mitunter gibt es auch hier, wie zwischen den Saiten, erstaunliche Sprünge (»sauts étonnants«) zwischen den Gedanken, und mitunter sind sie auch hier zwar harmonisch verbunden, aber doch durch ein unfaßbares Intervall (»intervalles incompréhensibles«) voneinander getrennt. So gibt Diderot einerseits dem Diskurs einen Körper. Denn alles, was in diesem Text ausgesagt wird, ist vermittelt über den Bezug auf den je eigenen Körper bzw. auf den Gesamtkörper, den die drei Stimmen bilden und aus dem der eine Text hervorgeht.⁶⁶ Andererseits funktioniert der Text selbst wie ein Körper bzw. wie ein Organismus, der aus autonomen Teilen (Einfällen, Beispielen, Geschichten, Bildern, Unterbrechungen, Abschweifungen, Sprüngen) besteht. Der Organismus als Modell für den Text hat daher nicht nur Implikationen für seine Hervorbringung bzw. Zeugung, sondern auch für die Ästhetik seiner Rezeption. Die Sensibilität der Faser wird erklärt mit der Analogie der vibrierenden Saite, und zugleich funktioniert die Sensibilität der Faser selbst wie die Analogie – und wie die musikalische Harmonie, indem sie Verbindungen zu anderen Fasern schlägt. Die Bedingung der Möglichkeit – mittels Analogien etwas über die sensiblen Fasern auszusagen – setzt selbst wiederum ein ästhetisches Verhältnis zum Gegenstand voraus, nämlich die »perception des rapports«⁶⁷ im Text. So unter-

⁶³ Vgl. Jean-Christophe Rebejkow: *Matérialisme et musique – Quelques réflexions à propos du »Rêve de d'Alembert«*, in: *Zeitschrift für Sprache und Literatur* 107 (1997), 302–316. Rebejkow geht zwar ausführlich auf das Bild der schwingenden Saite ein, er unterschlägt aber jeglichen Bezug auf Medizin und Physiologie. Zur Erläuterung der Funktion des Gehirns findet sich der Vergleich mit der Saite bereits bei Lamettrie: *L'Homme machine – Die Maschine Mensch*, übers. und hg. von Claudia Becker, Hamburg 1990, 56.

⁶⁴ Diderot: *Rêve* [Anm. 20], 110: »L'analogie, dans les cas les plus composés, n'est qu'une règle de trois qui s'exécute dans l'instrument sensible.«

⁶⁵ So Maurseth: *La Règle* [Anm. 43], 170. Im Rückgang auf Diderots mathematische Definition des Begriffs Analogie (als Dreisatz) legt Maurseth überzeugend dar, daß Diderots Bilder (Spinne, Bienentraube, Klavier) Analogien sind und nicht Metaphern. Anders Herbert Dieckmann: *The Metaphoric Structure of the »Rêve de d'Alembert«*, in: *Diderot-Studies* 17 (1973), 15–24.

⁶⁶ Treffend hierzu noch einmal Maurseth: *La Règle* [Anm. 43], 172: »Il y a une espèce d'univocité entre les trois personnages, une sorte de congénialité, ou mieux encore, et avec encore une référence à la musique: il y a un accord, un concert, et même une con-cordance entre les différents voix que Diderot fait parler dans le *Rêve de d'Alembert*.«

⁶⁷ Die »perception des rapports« ist der Zentralbegriff in Diderots *Encyclopédie*-Artikel »Beau«: »Placez la beauté dans la perception des rapports.« Denis Diderot: *Œuvres esthétiques*, publ. par Paul

halten z.B. die drei großen Analogien des Textes, das sensible Klavier, die Bienentraube und die Spinne im Netz, implizite und explizite *rappports*.

Die Bezüge zwischen der Physiologie der Faser, der aus ihr entspringenden Analogie der schwingenden Saiten und der Ästhetik werden am Ende des zweiten Teils explizit wieder aufgegriffen: Der Organismus, denkt man sich ihn zusammengesetzt aus schwingenden Saiten, als, wie es heißt, wahrnehmendes Klavier, ist buchstäblich ein je individuell gestimmter Resonanzkörper für Wahrnehmungen: »Le spectacle d'une scène, d'un objet monte nécessairement l'instrument sensible d'une certaine manière.« (189) Und wenn dieser Resonanzkörper seine Wahrnehmungen kommuniziert, dann ist die Wiedergabe verzerrt: »Mais son récit exagère, omet des circonstances, en ajoute, défigure le fait ou l'embellit, et les instruments sensibles adjacents conçoivent des impressions qui sont bien celles de l'instrument qui résonne, mais non celle de la chose qui s'est passée.« (190) Entsprechend vergleicht Bordeu die Dichtung mit dem Gesang und kommt so noch einmal auf den Begriff der Saite und der Intervalle zurück.

Die Tatsache, daß sich das Bewußtsein nicht unmittelbar auf die Außenwelt bezieht, sondern diese über den Selbstbezug auf den eigenen Körper allererst herstellt, gilt aber nicht nur für den Dichter. So kommt Diderot in *Le Rêve de d'Alembert* von der Physiologie der sensiblen Faser über die Analogie mit der schwingenden Saite zu allgemeinen kommunikationstheoretischen Fragen nach dem Verhältnis von Eindruck und Ausdruck. Zwischen Eindruck und Ausdruck stehen nicht transparente sprachliche Zeichen, die den Geist bzw. dessen Repräsentation des »ordre naturel« klar und deutlich kommunizieren⁶⁸, sondern die Faserstruktur des Körpers, das je spezifisch begehrende, von der Erfahrung und der Gewohnheit strukturierte und wiederklingende »Fleisch«, das die Wahrnehmung und die Wiedergabe je individuell stimmt. Die Verlegung der Seele ins Fleisch auf der Grundlage einer vitalistischen Physiologie der Faser hat daher auch unmittelbare Konsequenzen für das Denken der Kommunikation. Und so endet das zweite Gespräch mit einer metatheoretischen Reflexion über das Gespräch und die Möglichkeiten der Verständigung zwischen derartigen Resonanzkörpern: »et par la raison seule qu'aucun homme ne ressemble parfaitement à un autre, nous n'entendons jamais précisément, nous ne sommes jamais précisément entendus« (193).

Vernière, Paris 1968, 427. Vgl. hierzu Xenia Baumeister: *Zum Verständnis des Artikels »Beau«*, in: *Diderot und die Aufklärung*, hg. von Herbert Dieckmann, München 1980, 87-98.

⁶⁸ Die Frage nach dem sprachlichen Ausdruck als Repräsentation des *ordre naturel* hatte Diderot schon in *Lettre sur les sourds et les muets* behandelt und verneint. Vgl. hierzu Vf.: *Blick durch die Wand* [Anm. 58], 58-66.

B. Die Seele ist Fleisch

Wie aber begründet Diderot nun überhaupt seine Prämisse der Übergängigkeit von unbelebter zu belebter Materie, wie erklärt er die Entstehung des Bewußtseins aus einer Substanz? Auch diese Argumentationen führen – einmal mehr über die These von der Seele im Fleisch und die Unterscheidung von Bewußtsein und Welt – zu Fragen der Ästhetik.

Im ersten Gespräch zwischen Diderot und d’Alembert versucht Diderot seine spezifische Auffassung der empfindenden Materie⁶⁹ – gewissermaßen auf dem Feld seines Gegners – durch einen Vergleich mit der Physik der Bewegung zu plausibilisieren: Die Bewegung, so Diderot, sei nicht nur in einem sich bewegenden Körper, sondern auch in dem ruhenden. Man müsse nur die einen Körper umgebende Luft durch ein Vakuum ersetzen, und schon würde etwa das Wasser in einer ruhenden Eiche diese in hunderttausend Stücke reißen: »Otez l’obstacle qui s’oppose au transport local du corps immobile; et il sera transféré. Supprimez par une raréfaction subite l’air qui environne cet énorme tronc de chêne, et l’eau qu’il contient entrant tout à coup en expansion, le dispersera en cent mille éclats. J’en dis autant de votre corps.« (91)

Damit ändert sich die Perspektive: Es geht nicht mehr darum zu erklären, wie die Bewegung (durch eine äußere Ursache) in den Körper hineinkommt, sondern vielmehr darum, welche Hindernisse die Manifestation der dem Körper inhärenten Bewegung verhindern. Und genau dies wird nun übertragen auf die Materie. Wenn es den Anschein hat, als gäbe es tote Materie, dann liegt das nur daran, daß man die Hindernisse, die diese Materie daran hindern, *aktive* Empfindlichkeit zu zeigen, noch nicht beseitigt hat. Diderot unterscheidet also, und das ist der Sinn der Analogie mit der Physik der Bewegung, die inaktive von der aktiven Sensibilität.⁷⁰ Diderots Beispiel ist das Essen: »Car en mangeant que faites-vous? Vous levez les obstacles qui s’opposaient à la sensibilité active de l’aliment; vous l’assimilez avec vous-même; vous en faites de la chair; vous l’animalisez; vous le rendez sensible.« (93) Potentiell

⁶⁹ Diese These hatte vor Diderot in ähnlicher Form Maupertuis vertreten, mit dem sich Diderot bereits kritisch in seinen *Pensées sur l’interprétation de la nature* auseinandersetzte. Maupertuis spricht den Molekülen Begehren, Abneigung und Gedächtnis zu. Vgl. hierzu Annie Ibrahim: *Maupertuis dans »Le Rêve de d’Alembert«: l’essai d’abeilles et le polype*, in: *Recherches sur Diderot et sur l’Encyclopédie* 34 (2003), 71–83. Diderot: *Pensées sur l’interprétation de la nature*, in: DPV IX, 83 f., schlägt allerdings hier bereits vor, Maupertuis These zu begrenzen und den Molekülen lediglich eine *sensibilité sourde* zuzuschreiben: »Il [Maupertuis, J.F.L.] fallait se contenter d’y supposer une sensibilité mille fois moindre que celle que le Tout-Puissant a accordée aux animaux les plus stupides et les plus voisins de la matière morte.« Siehe hierzu auch Timo Kaitaro: *Diderot’s Holism – Philosophical Anti-Reductionism and its Medical Background*, Frankfurt / M. u.a. 1997, 101 ff.

⁷⁰ Vgl. Kaitaro: *Holism* [Anm. 69], 104 f. Vgl. auch den Brief Diderots an Duclos vom 10. Oktober 1765: »[...] la sensibilité est une propriété universelle de la matière; propriété inerte dans les corps bruts, comme le mouvement dans les corps pesants arrêtés par un obstacle«, zit nach ebd., 105, Anm. 96.

sind damit alle Moleküle empfindlich, man muß eben nur die Hindernisse, die eventuell da sind, beseitigen. Man kann nun die beiden Grundbausteine des Lebendigen, mit denen Diderot operiert, das Molekül und die Faser, auf diese Unterscheidung beziehen. Die Moleküle für sich haben demzufolge eine »sensibilité inerte« (92), während sie im Ganzen der Faser eine »sensibilité active« (92) gewinnen. Während die Moleküle im Bereich des Anorganischen bloß aneinanderstoßen (*Kontinuität*), bilden sie in der Faser durch *Kontinuität* ein homogenes Ganzes, eine Masse.⁷¹ Die sensible Faser als kleinster Baustein des Organismus ist für Diderot bereits selbst ein organisches Lebewesen⁷²: »Je la [la fibre, J.F.L.] regarde comme un animal, un ver.« Und es ist gerade die spezifisch organisierte Vereinigung mehrerer Moleküle zu einem homogenen und aktiv sensiblen Ganzen (der Faser: »la fibre est un tout sensible, continu«⁷³), die Diderot mit dem Begriff Fleisch (*chair*) bezeichnet. In seinem Begriff des Fleisches steckt sozusagen das vollzogene Geschehen der Assimilation, der Verwandlung der inaktiven Moleküle in eine aktiv sensible Einheit der Faser bzw. aus einem Gewebe aus Fasern.

Mit diesem Argument einer »dual conception of sensibilité«⁷⁴ kann dann auch der Gegensatz zwischen dem »bloc de marbre et le tissu de chair« (92) relativiert werden. Ja, Diderot beweist im folgenden, wie er aus dem Marmor Fleisch macht, d.h. wie er den Marmor *beseelt*: »Je fais donc de la chair ou de l'âme, comme dit ma fille, une matière activement sensible.« (95) Fleisch (*chair*) ist damit gleichbedeutend mit organischem Leben und mit einer sterblichen Seele. Diderot braucht nun nicht, wie Pygmalion, einen Gott (Aphrodite), um die tote Statue zu beleben, er braucht nur den Kreislauf des Stoffwechsels und viel Zeit: Der Marmor wird mit einem Mörser zu Staub gemacht, der Staub mit Humus vermischt, auf dem dann Pflanzen angebaut werden, die man schließlich ißt: Aus Marmor wird am Ende Fleisch. Indem Diderot so den Gegensatz von Leben und Tod auf der Ebene der Materie aufhebt und hierfür das Beispiel einer Marmorstatue im Verhältnis zum Fleisch des Menschen nimmt, relativiert er zugleich den ästhetischen Gegensatz von zeitloser Kunst und vergänglichem Leben. Das Aufessen der Pygmalion-Statue Falconets ist ja eine radikale und (kunst)blasphemische Weise der Rezeption⁷⁵: Sie zieht die Statue in den Kreislauf des Fleisches hinein, aus dem sie auch entstammt⁷⁶. Mit der Abolie-

⁷¹ Das kann dann auch auf die Unterscheidung von Leben und Tod bezogen werden. Vgl. Diderot: *Rêve* [Anm. 20], 139: »[...] vivant, j'agis et réagis en masse [...], mort je réagis en molécules [...].«

⁷² Diderot: *Éléments* [Anm. 1], 340.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Aram Vartanian: *Diderot and Maupertuis*, in: *Revue Internationale de Philosophie* 38 (1984), 46-66, hier 65.

⁷⁵ Das ist dargestellt als Sakrileg an der Kunst: »Doucement, s'il vous plaît. C'est le chef-d'œuvre de Falconet.« Vgl. Diderot: *Rêve* [Anm. 20], 93. Jean Varloot macht in der Fußnote plausibel, daß mit diesem Hauptwerk Falconets wohl dessen Pygmaliongruppe gemeint ist.

⁷⁶ Das ist vor dem Hintergrund des Nahrungskreislaufs die ökonomische Sphäre, auf die Diderot hier hinweist: Auf den Einwand von d'Alembert, es handele sich doch um eine Statue Falconets, antwortet Diderot, daß sie schon bezahlt sei. Vgl. Diderot: *Rêve* [Anm. 20], 94.

rung der Unterscheidung von Materie und Geist aboliert Diderot aber auch den ästhetischen Gegensatz von Wirklichkeit und Nachahmung.

Nachdem Diderot durch die Unterscheidung von potentieller und aktiver Sensibilität und dem Leben *en molecule* und dem Leben *en masse* unterschieden hat, geht es im weiteren darum, die Emergenz eines einheitlichen Bewußtseins, eines kohärenten Ich aus dem lebendigen Fleisch, d.h. aus den Fasern, zu erklären.⁷⁷ Bordeu und Mlle de Lespinasse diskutieren das Problem aus der ontogenetischen Perspektive. Man müsse, so Bordeu, um die Frage nach der Einheit des Bewußtseins angehen zu können, an den ersten Anfang der Entwicklung zurückgehen. Dieser Anfang ist der Ursprung des Faserbündels (»origine de faisceau«), das aus verschiedenen Keimfasern (»brins«) besteht, aus denen sich die verschiedenen Organe (bzw. bei Verletzungen der Keimfasern bestimmte Mißbildungen) entwickeln. Die autonomen Subsysteme ›Gehirn‹ (als Ursprung und Zentrum) und Nervensystem bzw. die entwickelten Organe (als Peripherie bzw. Netz [*réseau*]) bilden dabei eine physiologische Einheit aus Fasern⁷⁸: »Le cerveau, ou le cervelet avec les nerfs qui n'en sont que des expansions filamenteuses et solides, forment un tout solide, continu, énergétique et vivant.« (310) Dabei bildet der Ursprung des Geflechts jenen Punkt, der die verschiedenen Empfindungen registriert: »Que c'est le rapport constant, invariable de toutes les impressions à cette origine commune qui constitue l'unité de l'animal.« (154) Die Einheit des Lebewesens (und damit die sterbliche Seele) entsteht so aus dem permanenten Selbstbezug des ›Ursprungs‹ auf den eigenen Körper. Die Entstehung dieses Bewußtseins ist zwar von Diderot dadurch nicht wirklich erklärt, aber durch die radikal epigenetische Perspektive auf den Ursprung des Faserbündels und die Entwicklung der Keimfasern zu den Organen (bzw. den breit geschilderten Mißbildungen) wird die Seele zu einem körperlichen Epiphänomen. Diderot verankert diese körperliche Seele zwar – wie in der Tradition des *homo duplex*⁷⁹ – im Gehirn (genauer in den Hirnhäuten), wichtiger jedoch als diese Lokalisierung ist die Beschreibung ihrer Funktion als Beobachter zweiter Ordnung bzw. als »Schiedsrichter« (»juge«, 156). Diderot spricht daher auch nicht vom Gehirn als dem Organ der Seele, sondern immer wieder vom »Ursprung des Geflechts«, womit er die zeitliche und physiologische Kontinuität zwischen Bewußtsein und ausdifferenziertem Organkörper betont.

⁷⁷ Mit der Prämisse, daß die Seele Fleisch ist, kehrt sich Diderot natürlich gegen die christliche Tradition, insofern hier das Fleisch nicht das der Seele feindlich gegenüberstehende Medium der Erbsünde ist, sondern es mit der Seele ineins fällt. Ebenfalls als Ironisierung des Christentums und als Anspielung auf die Trinität liest Anne Maurseth: *La Règle* [Anm. 43], 171, die ›Dreieinigkeit‹ der drei Hauptfiguren im *Rêve*.

⁷⁸ »Tous les solides du corps humain sont faits de fibres plus ou moins pressés (il en est de même de la plante) sans en excepter le cerveau, (ni le cervelet) ni la moelle épinière.« Vgl. Diderot: *Éléments* [Anm. 1], 339.

⁷⁹ Vgl. Hagner: *Homo cerebrialis* [Anm. 19], 41 ff.

Der Ursprungspunkt ist gleichzeitig dadurch gekennzeichnet, daß er selbst von dem Organkörper unhintergebar getrennt ist. Er hat keinen ihm eigenen Sinn – »ne voit point, n'entend point, ne souffre point« (155) –, kann aber die verschiedenen Empfindungsqualitäten der verschiedenen Organe unterscheiden. Der Ursprung funktioniert gewissermaßen wie ein Beobachter zweiter Ordnung. Er beobachtet die Organe und das aus ihm entwickelte »Netz« (*réseau*) bei ihrer Beobachtung (= Empfindung) der Welt. Das Bewußtsein nimmt pausenlos wahr, was im »Netz« der Fasern und Nerven vorgeht, allerdings nimmt es nicht in der Sprache der Nervenstränge wahr, sondern übersetzt diese in den Aufbau der Außenwelt: Das Bewußtsein ist ein vortrefflicher Dolmetscher⁸⁰: »Chaque sens a son langage. Lui [das Gehirn, J.F.L.], il n'a point d'idiome propre; il ne voit, il n'entend point, il ne sent même pas; mais c'est un excellent truchement.«

Die Unterscheidung von beobachtendem Bewußtsein und Welt kann nur eingeführt werden, wenn das Bewußtsein sich bei seinem Aufbau der Welt auf die eigenen neurophysiologischen Prozesse bezieht und gerade dies *nicht* zu Bewußtsein kommt.⁸¹ Diderot betreibt dann auf der Grundlage dieser Unterscheidung eine Art Phänomenologie der Wahrnehmung: Konstituiert sich die Außenwelt über den Bezug des Bewußtseins auf das eigene »Netz« und den Organkörper, dann wird auch dieser allererst vom Bewußtsein als seine Außenwelt konstituiert. Die Wahrnehmung der eigenen Körpergrenzen unterliegt daher Schwankungen. So kann die Selbstwahrnehmung der eigenen Existenz changieren zwischen der äußersten Konzentration auf einen Punkt und der unendlichen Ausdehnung.⁸²

Beides, Einheit wie Unterscheidung von Bewußtsein und Faserkörper, faßt Diderot wiederum in einer Analogie, die – mit den anderen Analogien der Bienentraube und des Menschen als Klavier – einen neuerlichen Akkord bilden: Es ist das Bild der Spinne in ihrem Netz. Wieder sind es, ähnlich wie beim Klaviermenschen, die Fasern bzw. die Fäden⁸³, die die Analogie zwischen Physiologie und Modell stiften. Das Bild der Spinne dient bei Diderot nicht nur dazu, wie etwa bei Holbach,

⁸⁰ Diderot: *Salon de 1767* [Anm. 60], 233.

⁸¹ Man kann hier Niklas Luhmann: *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1995, 15, zitieren, da dessen Unterscheidungen selbst historisch verankert sind: »Die wahrgenommene Welt ist mithin nichts anderes als die Gesamtheit der Eigenwerte neurophysiologischer Operationen. Aber die dies bezeugende Information gelangt nicht aus dem Gehirn ins Bewußtsein. Sie wird systematisch und spurlos ausgefiltert. Das Gehirn unterdrückt, wenn man so sagen darf, seine Eigenleistung, um die Welt als Welt erscheinen zu lassen. Und nur so ist es möglich, die Differenz zwischen Welt und dem beobachtenden Bewußtsein in der Welt einzurichten.« Vgl. zur Historisierung Luhmanns die Herderlektüre von Natalie Binck: »Im Abgrund des Reizes« – Zu Herders »Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele« (1778), in: *Sexualität – Recht – Leben: Zur Entstehung eines Dispositivs um 1800*, hg. von Maximilian Bergengruen, Vf. und Hubert Thüring, erscheint München 2004.

⁸² Siehe Diderot: *Rêve* [Anm. 20], 156 f.

⁸³ In den *Éléments* [Anm. 1], das zeigen die beiden Zitate (siehe Anm. 72 und 73), spricht Diderot bezüglich von Gehirn und Nervensystem sowohl von Fasern (*fibres*) als auch von Fäden (*files*). In *Le Rêve de d'Alembert* spricht er im Zusammenhang des Spinnenvergleichs nur von *files*.

die Fäden des Spinnennetzes als Medien zu fassen, die die Empfindungsbotschaften ins Zentrum leiten⁸⁴, sondern entscheidend ist für Diderot die Tatsache, daß die Spinne die Fäden des Netzes selbst aus sich herausspinnt, diese also selbst Teil der Spinne sind: »Imaginez une araignée au centre de sa toile. Ébranlez un fil, et vous verrez l'animal alerte accourir. Eh bien, si les fils que l'insecte tire de ses intestins, et y rappelle quand il lui plaît, faisaient partie sensible de lui-même?« (140)

Wenn die Fäden selbst sensible Teile des Ursprungs (des Gehirns) sind, dann kann man einerseits aus der Einheit von Spinne und ihrem Netz (»toile«) die Einheit von Ursprung des Faserbündels und des Netzes (»réseau«) folgern. Einerseits. Andererseits ist das Netz nun von der Spinne getrennt und bildet ein eigenes, nach eigenen Gesetzen arbeitendes System. Diese operative Trennung zwischen Spinne und Netz verdeutlicht Diderot dadurch, daß er die Räumlichkeit des Bildes entfaltet: Die Spinne (das Bewußtsein) bewegt sich in ihrem Netz, sie sitzt entweder im Zentrum oder geht an irgendeine Stelle im Organkörper, wo sie hingerufen wird.⁸⁵ Dadurch wird die Analogie von Bewußtsein und Spinne allerdings widersprüchlich verkompliziert: Denn das Bewußtsein ist, definiert man es funktionell als Bezugspunkt aller Empfindungen, im Grunde ein virtueller Punkt jenseits des Raumes, eben ein ›Ursprung‹. Verbildlicht als Spinne bewegt es sich aber im eigenen Körper, kann damit also den Mittelpunkt verlassen und vorübergehend sich in einzelne Organe begeben.⁸⁶ Einerseits ist das Bewußtsein ein funktionelles Zentrum.⁸⁷ Andererseits hängt es von der Stärke der Bündel und Fasern ab, ob das Bewußtsein wirklich die Rolle des unparteiischen Schiedsrichters einnimmt oder aber von dem Geflecht bzw. von einzelnen Organen dominiert wird. Da beide Systeme, das Bewußtsein (»origine du faisceau«) sowie der Faser- und Organkörper (»réseau«), mit einer je spezifischen Eigenenergie operieren, kommt es, je nach Zustand, Gewohnheit und physiologischen Stärkeverhältnissen in den Fasern, zu energetischen Ungleichgewichten zwischen Bewußtsein und Organkörper. Im Schlaf etwa ist die übliche Ordnung aufgehoben: »Le maître est abandonné à la discrétion de ses vassaux et à l'énergie effrénée de sa propre activité.« (182, meine Hervorhebung, J.F.L.)

⁸⁴ Vgl. Holbach: *System* [Anm.15], 92.

⁸⁵ Diderot: *Rêve* [Anm. 20], 140.

⁸⁶ In den *Bijoux indiscrets* phantasiert Diderot eine entwicklungsgeschichtliche Wanderung der Seele durch den ganzen Körper, beginnend mit dem Säugling, dessen Zentrum in den Füßen sitzt, über den Knaben (Schenkel und Beine) bis hin zur wollüstigen Frau, bei der die Seele im »Kleinod« sitzt. Vgl. Denis Diderot: *Bijoux indiscrets*, in: DPV III, 118–125.

⁸⁷ Diderot: *Rêve* [Anm. 20], 175: »Chaque brin n'est susceptible que d'un certain nombre déterminé d'impressions, de sensations successives, isolées, sans mémoire. L'origine est susceptible de toutes, elle en est le registre, elle en garde la mémoire ou une sensation continue, et l'animal est entraîné dès sa formation première à s'y rapporter soi, à s'y fixer tout entier, à y exister.«

Umgekehrt kann aber auch – in der Leidenschaft und in der äußersten geistigen Anstrengung – die Energie derart im Zentrum konzentriert werden, daß sogar jede Schmerzwahrnehmung aussetzt.⁸⁸ Der Beobachter (das Bewußtsein) hat also nicht nur die Funktion, seine Organe und die von ihr kommenden Empfindungen zu registrieren, sondern er hat zudem die Aufgabe, seine Aufmerksamkeitsenergie so zu steuern, daß das Gleichgewicht zwischen Ursprung und Geflecht erhalten bleibt.⁸⁹ Der Ursprung des Bündels ist so nicht nur das entwicklungsgeschichtlich begründete und funktionell beschriebene Bewußtsein, sondern – je nach Stärke, Schwäche und Energie der Fasern – das Organ des Willens.⁹⁰ Mit der Beschreibung physiologischer Energiegefälle zwischen Gehirn und Organkörper kann Diderot die Wahrnehmung und den Willen als Leistungen des Bewußtseins überblenden. Das tut er auch auf der Ebene seiner Analogien, indem er das Bild der Spinne mit dem der Bienentraube verknüpft und beide wiederum mit der Faser: »S'il n'y a qu'une conscience dans l'animal, il y a une infinité de volontés; chaque organe a la sienne. [...] Les abeilles perdent leurs consciences et retiennent leurs appétits ou volontés. La fibre est un animal simple, l'homme est un animal composé.« (165 f.)

Der Wille dieses zusammengesetzten Wesens ist allerdings nicht gedacht wie im für das mechanistisch-dualistische Denken paradigmatischen Modell von Descartes, wo die in der Zirbeldrüse sitzende Seele nicht nur die Eindrücke der Sinnesorgane empfängt, sondern durch die *esprits animaux* auch auf die Organe einwirkt und sie steuert.⁹¹ Der Wille bei Diderot ist entweder in den Organen zerstreut oder im Zentrum konzentriert: »On est ferme, si d'éducation, d'habitude ou d'organisation l'origine du faisceau domine les filets; faible, au contraire, si elle en est dominée.« (170) Die geforderte Herrschaft des Ursprungs – »fortifions l'origine du réseau« (181) – ist keine den Körper und die Leidenschaften kontrollierende Ratio, sondern eine Konzentration und Richtungslenkung der Energie. Der Wille ist somit ein Epiphänomen der Fasern, die entweder stark oder schwach sind – und die von der Leidenschaft⁹², der Gewohnheit oder der Erziehung so oder so »geschaltet« sind. Auch der Wille steckt im Fleisch.

Daß die Macht bzw. die Gewalt des Ursprungs über das Geflecht nicht nur Sache der physischen Stärke des Faserbündels ist, sondern zugleich Sache der Gewohnheit

⁸⁸ Ebd., 172 f.

⁸⁹ Es geht durchaus nicht nur um die Herrschaft des Gehirns über das Netz, vielmehr um einen Mittelweg zwischen »Despotismus« und »Anarchie«. Zur politischen Metaphorik vgl. Aram Vartanian: *The »Rêve de D'Alembert«: A Bio-Political View*, in: *Diderot-Studies* 17 (1973), 41–64, der Diderots Text freilich als Ausdruck seines Klassenbewußtseins liest.

⁹⁰ Diderot: *Rêve* [Anm. 20], 170.

⁹¹ Vgl. René Descartes: *Die Leidenschaften der Seele*, hg. und übers. von Klaus Hammacher, frz.-deutsch, Hamburg 1984, 51 ff.

⁹² Im Falle einer an Hysterie leidenden Frau ist es gerade ihre Leidenschaft, die jene Energie-mobilisierung des Zentrums ermöglicht, die sie zur Heilung führt. Vgl. Diderot: *Rêve* [Anm. 20], 169 f. Vgl. dazu auch Baasner: *Sensibilité* [Anm. 51], 271 f., und Kaitaro: *Holism* [Anm. 69], 116.

bzw. der Schaltung ist, veranschaulicht Diderot am Beispiel des Selbstmords. Ist das Zentrum physisch zu schwach, kann schon ein einziges negatives Gefühl bis zum Selbstmord führen, wenn dadurch die Fasern entsprechend geschaltet werden: »les brins portent opiniâtement des secousses funestes à l'origine du faisceau; le malheureux a beau se débattre, le spectacle de l'univers se noircit pour lui, il marche avec un cortège d'idées lugubres qui ne le quittent point, et il finit par se délivrer de lui-même«. (181) In diesem Fall läßt sich der Beobachter von einem einzigen Beobachtungsereignis im Geflecht so dominieren, daß dieses auf Dauer gestellt wird. Das energetische Gefälle zwischen Ursprung und Geflecht, das von der Spannung der Fasern und ihrer Richtung abhängig ist, ist hier zuungunsten des Zentrums verschoben. Nicht nur der Selbstmord, auch andere moralische und intellektuelle Phänomene und Eigenschaften, wie Vernunft, Urteilskraft, Einbildungskraft, Wahnsinn, Schwachsinn, Rohheit, Instinkt »ne sont que des conséquences du rapport originel ou contracté par l'habitude de l'origine du faisceau à ses ramifications« (176).

III. Körpertheater und Zuschauer

Am Beispiel ästhetischer Erfahrung demonstriert Diderot schließlich die konstitutionelle Schwäche des Zentrums bei den sogenannten »sensiblen Wesen«. Hier registriert das Bewußtsein zwar noch die Empfindungen, aber es kann sie nicht mehr bewerten und vergleichen, es hat zu ihnen keine beobachtende Distanz mehr und läßt sich gleichsam überschwemmen: »Mais qu'est-ce qu'un être sensible? Un être abandonnée à la discrétion du diaphragme. Un mot touchant a-t-il frappé l'oreille? Un phénomène singulier a-t-il frappé l'œil? Et voilà tout à coup le tumulte intérieur qui s'élève, tous les brins du faisceau qui s'agitent, le frisson qui se répand, l'horreur qui saisit, les larmes qui coulent, les soupirs qui suffoquent, la voix qui s'interrompt, l'origine du faisceau qui ne sait ce qu'il devient; plus de sang-froid, plus de raison, plus de jugement, plus d'instinct, plus de ressource.« (179)

Die leichte Affizierbarkeit des sensiblen Wesens aufgrund der vom Bewußtsein nicht kontrollierbaren Wirkungen des starken Geflechts (»diaphragme«) auf ein schwaches Zentrum machen das sensible Wesen für die anderen zum Schauspiel: Die Tränen kullern, die Seufzer ersticken, und die Stimme versagt. Wird das Bewußtsein vom Geflecht und dessen automatisierten Schaltungen der Fasern dominiert, dann fehlt ihm (dem Ursprung des Faserbündels) die Energie, die es braucht, um die Ereignisse im Netz aktiv zu beobachten: Der Mensch ist nicht mehr Zuschauer, sondern Schauspieler: »Les êtres sensibles ou les fous sont en scène, il est au parterre; c'est lui qui est le sage.« (180) Diderot denkt die Unterscheidung in Bewußtsein und Fasergeflecht, die er im Menschen etabliert, nach dem Muster der ästhetischen Relation von Zuschauer und Bühne, die er seinerseits mit Hilfe der Unterscheidung von Beobachter zweiter Ordnung (Ursprung des Bündels) und Be-

obachter erster Ordnung (Netz) völlig neu entwirft.⁹³ Dem sensiblen Wesen, dessen schwaches »Ursprungsbündel« angesichts eines ergreifenden Worts dominiert wird von den automatisierten Wirkungen und Rückwirkungen zwischen Geflecht und Ursprung, steht auf der anderen Seite ein ruhiges und kühles Wesen gegenüber. Dieser Zuschauer steht der Aufführung gegenüber wie der starke Ursprung (das Bewußtsein in seiner Rolle als Beobachter und vortrefflicher Dolmetscher) dem Netz. So überblendet Diderot physiologische Stärkeverhältnisse bzw. Energiegefälle innerhalb eines aus Fasern gebauten Körpers mit ästhetischen Wahrnehmungsrelationen. Ist der Ursprung stark, kann das Bewußtsein beobachten / zuschauen; ist es schwach, wird es von Beobachtungsereignissen im »Netz« / auf der Bühne überwältigt. So wie das Bewußtsein keinen ihm eigenen Sinn hat, sondern die Beobachtungsereignisse im Netz aus der Distanz einer Übersetzungsoperation beobachtet, vergleicht und beurteilt, ist auch der kühle Zuschauer in gewisser Weise – als Zuschauer hinter der vierten Wand – unbeteiligt, indem er sich nicht von einzelnen Empfindungen hinreißen läßt, sondern das Kunstwerk als Netz aus Beobachtungsereignissen beobachtet und beurteilt. Daher ist die Stärke des Ursprungs nicht nur Voraussetzung für bestimmte moralische und geistige Qualitäten, sondern zugleich für das ästhetische Beurteilungsvermögen: »Ce n'est donc pas à l'être sensible comme vous, c'est à l'être tranquille et froid comme moi qu'il appartient de dire: Cela est vrai, cela est bon, cela est beau.« (181)

Und wenn dieser kalte Zuschauer gedacht wird wie das Bewußtsein und die Spinne im Netz, dann kann entsprechend auch die Aufführung / der Text wie ein aus Fasern gebauter Körper gedacht werden, dessen schwingende Saiten Harmonien und Akkorde (Analogien) erzeugen und dessen Organe untereinander »rapports« bilden (deren Wahrnehmung das Fundament des Schönen ist), – oder wie ein von einer Spinne geknüpftes Netz⁹⁴: »Quelquefois je le [le philosophe inventif, J.F.L.] comparais à cet insecte solitaire et couvert d'yeux qui tire de ses intestins une soie qu'il parvient à attacher d'un point du plus vaste appartement à un autre point éloigné, et qui se servant de ce premier fil pour base de son merveilleux et subtil ouvrage, jette à droite et à gauche une infinité d'autres fils et finit par occuper tout l'espace environnant de sa toile.«

Diderots Kritik an der *sensibilité* und das Lob der Kälte für Produktion und Rezeption⁹⁵ in Kunst und Wissenschaft erwächst aus den Prämissen seiner Philosophie

⁹³ Auf diese Unterscheidung geht Diderots Erfindung der vierten Wand im Theater zurück. Vgl. dazu ausführlich Vf.: *Blick durch die Wand* [Anm. 58].

⁹⁴ Denis Diderot: *Sur la Vie et les ouvrages de Boulanger*, zit. nach ders., *Salon de 1767* [Anm. 80], 512, Anm. 367.

⁹⁵ Der Gegensatz von Kälte und Wärme gilt nicht nur für den Modus der Rezeption, sondern auch für den der Produktion: Das ist etwa der kalte Schauspieler aus dem *Paradoxe sur le comédien* und der Maler La Tour aus dem *Salon de 1767*, dessen Gemälde warm sind, die also »Fleisch, Blut, Leben« (123) haben, und der dennoch beim Malen kalt bleibt: »er bleibt kalt [...].« (122) In beiden Fällen wird aber zugleich diese Position der »Kälte« (Beobachtung zweiter Ordnung) unterminiert,

der Materie. So wie es im Grunde nur belebte, d.h. (aktive oder inaktive) sensible Materie gibt (und keine immaterielle Seele), gibt es auch nur Beobachtung. Es gibt aber doch, und das ist die Rolle einer Seele aus Fleisch, immer auch die Möglichkeit einer Beobachtung der Beobachtung. Und mit dieser Unterscheidung von Beobachterpositionen kann Diderot sowohl physiologische Erregungsphänomene zwischen Faserbündel und Fasergeflecht beschreiben als auch ästhetische Verhältnisse zwischen Betrachter und Bild sowie zwischen Zuschauer und Schauspieler.

indem deutlich wird, daß jeder Beobachter zweiter Ordnung auch ein Beobachter erster Ordnung ist. Zum *Paradoxe* siehe Vf.: *Blick durch die Wand* [Anm. 58], 229-247; zu La Tour Rudolf Behrens: *Diderots gemimte Körper – Spiel, Identität und Macht*. in: *Leib-Zeichen*, hg. von dems. und Roland Galle, Würzburg 1993, 125-148, v.a. 128-134.