

Andreas Heyer [Hrsg.]

Der lange Weg zur Revolution

Das politische Denken Denis Diderots

STAATSVERSTÄNDNISSE



Nomos

Wissenschaftlicher Beirat:

Klaus von Beyme, Heidelberg

Horst Bredekamp, Berlin

Norbert Campagna, Luxemburg

Herfried Münkler, Berlin

Henning Ottmann, München

Walter Pauly, Jena

Wolfram Pyta, Stuttgart

Volker Reinhardt, Fribourg

Tine Stein, Göttingen

Kazuhiro Takii, Kyoto

Pedro Hermilio Villas Bôas Castelo Branco, Rio de Janeiro

Loïc Wacquant, Berkeley

Barbara Zehnpfennig, Passau

Staatsverständnisse | Understanding the State

herausgegeben von

Rüdiger Voigt

Band 152

Andreas Heyer [Hrsg.]

Der lange Weg zur Revolution

Das politische Denken Denis Diderots



Nomos

© Titelbild: Denis Diderot, Gemälde von Louis-Michel van Loo, 1767.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-8487-7750-1 (Print)

ISBN 978-3-7489-2370-1 (ePDF)



Onlineversion
Nomos eLibrary

1. Auflage 2021

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2021. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Editorial

Das Staatsverständnis hat sich im Laufe der Jahrhunderte immer wieder grundlegend gewandelt. Wir sind Zeugen einer Entwicklung, an deren Ende die Auflösung der uns bekannten Form des territorial definierten Nationalstaates zu stehen scheint. Denn die Globalisierung führt nicht nur zu ökonomischen und technischen Veränderungen, sondern sie hat vor allem auch Auswirkungen auf die Staatlichkeit. Ob die „Entgrenzung der Staatenwelt“ jemals zu einem Weltstaat führen wird, ist allerdings zweifelhaft. Umso interessanter sind die Theorien früherer und heutiger Staatsdenker, deren Modelle und Theorien, aber auch Utopien, uns Einblick in den Prozess der Entstehung und des Wandels von Staatsverständnissen geben.

Auf die Staatsideen von Platon und Aristoteles, auf denen alle Überlegungen über den Staat basieren, wird unter dem Leitthema „Wiederaneignung der Klassiker“ immer wieder zurückzukommen sein. Der Schwerpunkt der in der Reihe *Staatsverständnisse* veröffentlichten Arbeiten liegt allerdings auf den neuzeitlichen Ideen vom Staat. Dieses Spektrum reicht von dem Altmeister *Niccolò Machiavelli*, der wie kein Anderer den engen Zusammenhang zwischen Staatstheorie und Staatspraxis verkörpert, über *Thomas Hobbes*, den Vater des Leviathan, bis hin zu *Karl Marx*, den sicher einflussreichsten Staatsdenker der Neuzeit, und schließlich zu den zeitgenössischen Staatstheoretikern.

Nicht nur die Verfälschung der Marxschen Ideen zu einer marxistischen Ideologie, die einen repressiven Staatsapparat rechtfertigen sollte, macht deutlich, dass Theorie und Praxis des Staates nicht auf Dauer voneinander zu trennen sind. Auch die Verstrickung Carl Schmitts in die nationalsozialistischen Machenschaften, die heute sein Bild als führender Staatsdenker seiner Epoche trüben, weisen in diese Richtung. Auf eine Analyse moderner Staatspraxis kann daher in diesem Zusammenhang nicht verzichtet werden.

Was ergibt sich daraus für ein zeitgemäßes Verständnis des Staates im Sinne einer modernen Staatswissenschaft? Die Reihe *Staatsverständnisse* richtet sich mit dieser Fragestellung nicht nur an (politische) Philosophen und Philosophinnen, sondern auch an Geistes- und Sozialwissenschaftler bzw. -wissenschaftlerinnen. In den Beiträgen wird daher zum einen der Anschluss an den allgemeinen Diskurs hergestellt, zum anderen werden die wissenschaftlichen Erkenntnisse in klarer und aussagekräftiger Sprache – mit dem Mut zur Pointierung – vorgetragen. Auf diese Weise wird der Leser/die Leserin direkt mit dem Problem konfrontiert, den Staat zu verstehen.

Prof. Dr. Rüdiger Voigt

Editorial – Understanding the State

Throughout the course of history, our understanding of the state has fundamentally changed time and again. It appears as though we are witnessing a development which will culminate in the dissolution of the territorially defined nation state as we know it, for globalisation is not only leading to changes in the economy and technology, but also, and above all, affects statehood. It is doubtful, however, whether the erosion of borders worldwide will lead to a global state, but what is perhaps of greater interest are the ideas of state theorists, whose models, theories and utopias offer us an insight into how different understandings of the state have emerged and changed, processes which neither began with globalisation, nor will end with it.

When researchers concentrate on reappropriating traditional ideas about the state, it is inevitable that they will continuously return to those of Plato and Aristotle, upon which all reflections on the state are based. However, the works published in this series focus on more contemporary ideas about the state, whose spectrum ranges from those of the doyen *Niccolò Machiavelli*, who embodies the close connection between the theory and practice of the state more than any other thinker, to those of *Thomas Hobbes*, the creator of *Leviathan*, those of *Karl Marx*, who is without doubt the most influential modern state theorist, those of the Weimar state theorists *Carl Schmitt*, *Hans Kelsen* and *Hermann Heller*, and finally to those of contemporary theorists.

Not only does the corruption of Marx's ideas into a Marxist ideology intended to justify a repressive state underline the fact that state theory and practice cannot be permanently regarded as two separate entities, but so does Carl Schmitt's involvement in the manipulation conducted by the National Socialists, which today tarnishes his image as the leading state theorist of his era. Therefore, we cannot forego analysing modern state practice.

How does all this enable modern political science to develop a contemporary understanding of the state? This series of publications does not only address this question to (political) philosophers, but also, and above all, students of humanities and social sciences. The works it contains therefore acquaint the reader with the general debate, on the one hand, and present their research findings clearly and informatively, not to mention incisively and bluntly, on the other. In this way, the reader is ushered directly into the problem of understanding the state.

Prof. Dr. Rüdiger Voigt

Denis Diderot: Betrachtungen zum Titelbild

In der Pariser Kunstausstellung, dem so genannten Salon, war 1767 auch das Titelbild dieses Bandes ausgestellt: Louis-Michel van Loos Porträt von Denis Diderot. Dieser schrieb seinerseits regelmäßig Betrachtungen zu den Salons für die *Correspondance littéraire* seines Freundes Friedrich Melchior Grimm. In seinem *Salon* von 1767 äußerte er sich auch zu dem Porträt, seine Ausführungen werden im Folgenden wiedergegeben (nach der Ausgabe: Rosenkranz, Karl: *Denis Diderots Leben und Werke*, hrsg. und mit einer Einleitung versehen von Andreas Heyer, Norderstedt, 2021, S. 451-453):

„Ich liebe Michel, aber ich liebe noch mehr die Wahrheit. Ähnlich genug. Er (der Diderot im Bilde, Karl Rosenkranz) kann zu denen, die ihn nicht wiedererkennen, wie der Gärtner in der komischen Oper sagen: Das kommt daher, weil sie mich nie ohne Perücke gesehen haben. Recht lebendig! Das ist seine Sanftmut mit ihrer Lebhaftigkeit, aber zu jung, zu kleinlich, allerliebste wie eine Frau blinzeln, lächelnd, süßlich, ein Spitzmälchen machend, das Herz nicht auf den Lippen – und dann ein Kleiderluxus, einen armen Literaten zu ruinieren, wenn der Einnehmer der Kopfsteuer ihn nach seinem Schlafrock einschätzen sollte. Das Schreibzeug, die Bücher, das Nebenwerk ist so gut als möglich, wenn man farbenglänzend und harmonisch hat sein wollen, funkelnd in der Nähe, kräftig von weitem, vorzüglich das Fleisch. Übrigens sind die Hände gut modelliert, ausgenommen die linke, die nicht richtig gezeichnet ist. Man sieht ihn von vorn; er hat den Kopf bloß; seine graue Stirnlocke und seine Schmachtblicke geben ihm das Ansehen einer alten Kokette, welche noch die Liebenswürdige spielt, das Gepräge eines Staatssekretärs und nicht das eines Philosophen. Die Falschheit des ersten Wurfs hat alles übrige mitbestimmt. Daran ist die tolle Madame van Loo schuld, die mit ihm schwatzte, während man ihn malte. Sie hat ihm diese Miene gegeben. Hätte sie sich an das Klavier gesetzt und etwas gespielt oder gesungen: Non ha ragione, ingrato, Un core abbadonato, oder ein ähnliches Stück, so würde der gefühlvolle Philosoph einen anderen Charakter angenommen haben, der dem Porträt zu Gute gekommen wäre. Oder besser noch hätte man ihn allein seiner Träumerei überlassen sollen. Dann würde sein Mund sich geöffnet, sein zerstreuter Blick sich in die Ferne versenkt, die Arbeit seines stark beschäftigten Kopfes sich auf seinem Gesicht gemalt haben und Michel hätte etwas Schönes gemacht.

Mein niedlicher Philosoph, Sie werden mir stets ein köstliches Zeugnis der Freundschaft eines Künstlers, eines trefflichen Künstlers, eines noch trefflicheren Menschen sein. Was werden aber meine Enkel sagen, wenn sie meine tristen Werke

mit diesem lachenden, zierlichen, weibischen alten Gecken vergleichen werden? Meine Kinder, ich erkläre euch im voraus, dass ich das nicht bin. Ich hatte an einem Tage je nach dem Gegenstande, der mich bewegte, hundert verschiedene Physiognomien. Ich war heiter, traurig, träumerisch, zärtlich, heftig, leidenschaftlich, begeistert; niemals war ich aber so, wie ihr mich dort seht. Ich hatte eine große Stirn, sehr lebhaft Augen, ziemlich grobe Züge, den Kopf ganz im Charakter eines alten Redners, eine Gutmütigkeit, welche der Dummheit sehr nahe kam und nach der Unbeholfenheit der alten Zeiten schmeckte. Ohne die Übertreibung aller dieser Züge in dem Kupferstich, den man nach einer Zeichnung von Greuze gemacht hat, würde ich darin viel besser getroffen sein. Ich habe eine Maske, welche den Künstler betrügt, sei es, dass zu vielerlei darin verschmolzen ist, sei es, dass die Affekte meiner Seele, indem sie sich rasch einander folgen, sich alle auf dem Gesicht spiegeln, und dass das Auge des Malers, das von Moment zu Moment immer einen anderen Diderot findet, eine schwierigere Aufgabe empfängt, als er glaubte. Ich bin nie besser gemacht, als von einem armen Teufel Namens Garant, der mich zufällig packte, wie es einem Dummen geht, dem ein guter Witz gelingt.

Wer mein Porträt von Garant sieht, sieht mich. Ecco il vero Polichinello! Grimm hat es stechen lassen, teilt es aber nicht mit. Er wartet stets auf eine Inschrift, die er nicht eher haben soll, als bis ich etwas hervorgebracht haben werde, das mich unverunsterblicht. – Und wann wird das sein? – Wann? Morgen vielleicht. Wer weiß, was ich vermag! Ich habe das Bewusstsein, noch nicht die Hälfte meiner Kraft angewendet zu haben. Bis jetzt habe ich nur Kindereien getrieben. Unter den guten Porträts von mir vergaß ich die Büste von Fräulein Collot, besonders die letzte, die meinem Freunde Grimm gehört. Sie ist gut, sehr gut. Sie hat bei ihm die Stelle einer anderen eingenommen, die ihr Meister Falconet gemacht hatte und die nicht gut war. Als Falconet die Büste seiner Schülerin gesehen hatte, nahm er einen Hammer und zerschlug die seinige vor ihren Augen. Das war frank und mutig. Als diese Büste unter den Schlägen des Künstlers in Stücke fiel, legte sie zwei schöne Ohren bloß, die sich unter einer abscheulichen Perücke ganz erhalten hatten, mit welcher Madame Geoffrin mich recht absichtlich hatte ausputzen lassen. Grimm konnte der Madame Geoffrin diese Perücke nie verzeihen. Nun sind sie, Gott sei gedankt, ausgesöhnt, und dieser Falconet, dieser Künstler, der auf seinen zukünftigen Ruf so wenig eifersüchtig ist, dieser so entschiedene Verächter der Unsterblichkeit, dieser Mann, der gegen die Nachwelt so missehrfürchtig (disrespectueux) ist, von der Sorge befreit, ihr eine schlechte Büste zu überliefern. Doch muss ich von dieser schlechten Büste sagen, dass man darin die Spuren eines geheimen Seelenschmerzes wahrnahm, der, als der Künstler mich machte, mich verzehrte. Wie geht es zu, dass der Künstler die groben Züge einer Physiognomie, die er vor Augen hat, verfehlt und auf die Leinwand oder in den Ton Empfindungen übergehen lässt, die in der Tiefe einer ihm unbekanntem Seele verborgen sind?“

Inhaltsverzeichnis

Denis Diderot: Betrachtungen zum Titelbild 7

Andreas Heyer

Von der Demokratietheorie zur Revolutionsbejahung.
Einführung in das politische Denken Denis Diderots 11

Teil I: Das frühe Werk

Hans-Jürgen Lüsebrink

Von Shaftesbury zu Bougainville und Seneca.
Zur politisch-philosophischen Funktion des Übersetzens im Werk von
Denis Diderot 51

Andreas Heyer

Diderots Jugendwerke.
Das Fundament seiner politischen Philosophie 73

Teil II: Die *Encyclopédie*

Volker Mueller

Diderots *Encyclopédie* im Werden der Aufklärung 91

Damien Tricoire

Suárez liest Diderot oder
Von der Recht-und-Ordnung-Ideologie der *Encyclopédie* 123

Teil III: Politische Literatur

Nikolas Immer

Glückliches Räubertum?
Zur politischen Konstitution des Intellektuellen in Denis Diderots
Le Neveu de Rameau 143

Christine Abbt

Diderots Ideal in *Paradoxe sur le comédien* und die Demokratie 159

Peter Seyferth

Diderots fast utopische und fast anarchistische Auseinandersetzung mit dem „kritischen Wilden“:

Der *Nachtrag zu Bougainvilles Reise* im Kontext

177

Teil IV: Elemente der Demokratietheorie

Christiane Landgrebe

Besuch bei der aufgeklärten Despotin.

Diderot bei Katharina II. von Russland (1773-1774)

211

Urs Marti-Brander

Diderots Weg von der Ideal- zur Realpolitik

221

Till Kinzel

Diderot über Philosophie und Despotie im *Essay über die Herrschaft von Claudius und Nero* und *Leben und Werke Senecas*

239

Die Autorinnen/Autoren

251

Von der Demokratietheorie zur Revolutionsbejahung. Einführung in das politische Denken Denis Diderots

1. Diderots politische Philosophie?

Einer der „Großen“ des französischen 18. Jahrhunderts ist Denis Diderot (geboren am 5. Oktober 1713 in Langres, gestorben am 31. Juli 1784 in Paris) ganz sicher. Doch wo gehört er genau hin? In welchen Bereichen wirkte er grundlegend oder gar vollständig verändernd? Voltaire – er steht noch heute für die Verspottung des Absolutismus, den unerbittlichen Kampf gegen die Reste des Feudalismus. Rousseau – er steht noch heute für die „Entdeckung“ des Menschen, für den Kampf um seine Befreiung von allen Formen der Dekadenz und den unnötigen Bestandteilen der Herrschaft. Robespierre – er stand an der Spitze der Jakobiner, die versuchten, diese Überlegungen in die Realität des Tages zu überführen. Sie alle haben dieses „eine“, das mit ihrer Wirkung verbunden ist. Und Diderot?

Viele seiner Arbeiten und Studien waren seinen Zeitgenossen unbekannt, erschienen erst posthum. Jenes Werk, für das er verantwortlich war, die *Encyclopédie*, hat, trotz ihrer grundsätzlichen und revolutionierenden Grundaussage, keine geschlossene, eigene Idee, Philosophie hervorgebracht oder transportiert. Das 20. Jahrhundert konnte Diderot in seiner ganzen Fülle und Vielfältigkeit zur Kenntnis nehmen – von den Romanen bis zum Briefwechsel mit Sophie Volland, von den Manuskripten und Studien bis zu den in der *Correspondance littéraire* ja quasi unter Ausschluss der Öffentlichkeit erschienen zahlreichen kleineren literarischen Arbeiten, Texten und den Kunstbetrachtungen, den *Salons*. Sein erster deutscher Biograph, Karl Rosenkranz, schrieb 1866: „Mag man ihn aber mit Lessing oder mit Herder, mit Voltaire oder mit Rousseau, mit Montesquieu oder mit Buffon vergleichen, so bleibt bei allen großen schriftstellerischen Eigenschaften Diderots sein großer Mangel, der ihn jenen Männern nachstellt, dass er seine Kraft nicht zusammengenommen hat, etwas durchaus Selbständiges hervorzubringen, worin ein notwendiges Moment jener Kulturperiode seinen plastischen Ausdruck gefunden hätte, denn die *Encyclopédie*, die noch seinen größten Anspruch vertritt, ging doch ursprünglich nicht von ihm aus. Sie wurde ihm angetragen, und nun fasste er sie von einem höheren und weiter reichenden Gesichtspunkte. Die Beschreibung der Pariser Kunstausstellungen, die wegen ihrer subjektiven Ausgelassenheit gleichsam die Kehrseite zu den objektiv sein sollenden Artikeln der *Encyclopédie* bildet, und in der Tat so viel Schönes ent-

hält, wurde ihm von Grimm angetragen und ist doch nur ein Aggregat von Fragmenten, kein einheitliches Werk. Das *Leben Senecas*, das ein Kunstwerk als Biographie und als kritische Reproduktion der Schriften des Stoikers hätte werden können, ist ein desultorisches Werk, zu welchem Holbach und Naigeon ihn aufforderten. Die Veranlassung, Lagranges Übersetzung des Seneca, sowie die Aufforderung, kamen also von außen. Diderot hätte hier Gelegenheit gehabt, die stoische Philosophie in ihrem prinzipiellen Unterschied von der Platonischen, Aristotelischen und Epikureischen und die römische Phase der Stoa in ihrem Unterschied von der griechischen zu zeichnen und dadurch für die Geschichte der Philosophie ein bleibendes Resultat zu gewinnen. Statt dessen bleibt er überall im Persönlichen und Moralischen hängen.“¹

Dieses Fragmentarische, die gerade konstatierte permanente und gewollte „Verzettelung“ Diderots, sein Schreiben auf mehreren Ebenen, sein Denken in der Konfrontation, den Mut zum Unvollendeten, das Tastende und Suchende, die permanente Hinterfragung der gerade eben erst gefundene Wahrheit – diese Momente machen Diderots Schriften heute so modern. Nicht zuletzt, da sich in all diesem vermeintlichen Chaos (am besten zu studieren sicherlich in *Jacques le fataliste*, wo die Form den Inhalt determiniert und erst ermöglicht) sehr wohl Kontinuitäten, durchdachte und formulierte Theorien, bewiesene und/oder widerlegte Thesen usw. finden lassen. In den literaturwissenschaftlichen, kunstgeschichtlichen und teilweise auch in den philosophiehistorischen Disziplinen ist dies durchaus anerkannt und Diderot in der Geschichte der jeweiligen Diskurse ein Platz zugewiesen. Vor diesem Hintergrund ist es dann auch irrelevant, woher die Impulse für die jeweiligen Werke kamen.

Aus der diskutierenden Öffentlichkeit sind Diderots Schriften zu großen Teilen verschwunden, da geht es ihm wie vielen anderen Aufklärern. Die Zeiten, in denen zumindest seine Romane und Erzählungen noch in jeder größeren Buchhandlung standen, sind vorbei. Stärker als bei anderen haben aber Neuerscheinungen von und über ihn durchaus noch eine gewisse Publizität. Das quantitativ und qualitativ beeindruckende Engagement für Diderot im deutschen Sprachraum vollbrachte die DDR. Schon in den ersten Jahren ihrer Existenz bekannte sie sich zum Erbe Diderots. Und die in ihr für Diderot wirkenden Personen sprachen von dem „Einfluss des Denkers und Künstlers Diderot“ im neuen Deutschland.² Es erschienen, neben verschiedenen kleineren Büchern, zwei gewichtige Editionen im Aufbau-Verlag: Zuerst, 1961, in zwei Bänden die *Philosophischen Schriften*, übersetzt und herausgegeben von Theodor Lücke, sechs Jahre später dann, 1967, ebenfalls in zwei Bänden die *Ästhetischen Schriften*, übersetzt von Friedrich Bassenge und Lücke, herausgegeben von Bassenge. Bis heute können die zwei Projekte als die maßgebliche deutsche Ausgabe der Werke Diderots gelten.

1 Rosenkranz 2021, S. 626f.

2 So Lücke 1961, S. V.

Zur Seite zu stellen ist den Publikationen die in den späten siebziger Jahren erfolgte Neuübersetzung und Herausgabe der Romane und verschiedener kleiner Erzählungen Diderots, eingeleitet und herausgegeben von Martin Fontius. 1995 legte der Aufbau-Verlag einen Nachdruck in vier Bänden vor. Dies war das letzte größere Projekt in Sachen Denis Diderot. Mit dem Ende der DDR sind diese Texte und Bücher in die Antiquariate verschwunden, auch der Aufbau-Verlag beendete schließlich seine Bemühungen um solche editorischen Großprojekte. Ähnlich erging es beispielsweise auch Jean-Jacques Rousseau. Die zweibändige Ausgabe seiner *Kulturkritischen und politischen Schriften*, ebenfalls herausgegeben von Martin Fontius, fiel in das Jahr 1989³ – und überlebte die historische Zäsur nicht.

Seit der Mitte des 20. Jahrhunderts (einzelne kleinere Vorarbeiten können hier nicht genannt werden) geriet auch der „politische Diderot“ immer stärker in den Blick der Forschung, zuerst in Frankreich und im englischsprachigen Raum. Es erschienen verschiedene Aufsätze und Monographien, die das „neue“ Thema fokussierten. Für den deutschsprachigen Bereich sind beispielsweise Hans Hinterhäuser (*Utopie und Wirklichkeit bei Diderot*, 1957) und Eberhard Weis zu nennen (*Geschichtsschreibung und Staatsauffassung in der französischen Enzyklopädie*, 1965) nennen, für den englischsprachigen Anthony Strugnell (*Diderots Politics*, 1973), für Frankreich Jacques Proust (*Diderot et l'Encyclopédie*, 1962, und zahlreiche weitere Schriften). Ab der Jahrtausendwende wurde das Thema in Deutschland intensiver erforscht, in den letzten Jahren gab es weitere Studien.⁴ Wichtig dabei war vor allem das *Schwerpunktheft Denis Diderot zum 300. Geburtstag* der Zeitschrift *Aufklärung und Kritik*, das 2013 von Wulf Kellerwessel und Werner Raupp herausgegeben wurde. Zuletzt erschien von Christine Abbt und Peter Schnyder *Formen des Politischen* (2019).⁵ Rüdiger Voigt, dem Herausgeber der Reihe *Staatsverständnisse*, sei an dieser Stelle herzlich gedankt, dass er es ermöglicht hat, dass diese Auseinandersetzungen mit dem vorliegenden Band fortgesetzt werden können.

Es ist ein Stück weit überraschend, dass es so lange gedauert hat, bis Diderots politische Theorien in den Fokus rückten, da ja bereits die Kritiker unter seinen Zeitgenossen ihn als Atheisten, Materialisten, „Verführer der Jugend“, Gegner von Kirche und Königtum usw. bekämpften. Als 1796 der *Code de la nature* erneut

3 Rousseau 1989. Es ist übrigens hoch interessant und für die so genannte Erbe-Politik der DDR-Philosophie bedeutsam, dass rein von den Editionen Diderot ein deutlicher Vorrang vor Rousseau eingeräumt wurde. Denn von dem letzteren erschienen in den 40 Jahren der Existenz der DDR zwar verschiedene Einzelausgaben, der „große Wurf“ blieb jedoch bis zur genannten Publikation von 1989 aus – und selbst diese kann den Diderot-Bänden allenfalls ergänzend zur Seite gestellt werden. Den Motiven dieser staatlich geleiteten Kulturpolitik bin ich in der Broschüre *Ein Schmuddelkind der DDR-Philosophie. Die Rezeption Jean-Jacques Rousseaus in der DDR* (2012) nachgegangen.

4 Siehe Heyer 2004, dort auch ein Überblick zum damaligen Stand der Forschung.

5 In dem Band in der *Einleitung* (Abbt/Schnyder 2019a, S. 7-16) weitere Hinweise zur Forschungssituation mit Blick auf den politischen Diderot.

erschien, hielt man nach wie vor Diderot (statt Morelly) für den Autor der sicherlich radikalsten Utopie des 18. Jahrhunderts. Doch im 19. Jahrhundert gingen diese Zuschreibungen verloren. Der bereits erwähnte Karl Rosenkranz musste sich in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts immer wieder gegen genau diese Einwände absichern: Ein Atheist oder Revolutionär sei Diderot auf keinen Fall gewesen. Der vorliegende Band versucht, aus unterschiedlichen Perspektiven einzelne Teile der politischen Theorien Diderots zu skizzieren und in die größeren Kontexte einzuordnen. Dies ist nach wie vor nur im Rahmen diskursiven Denkens möglich, die „eine“ Meinung gibt es nicht. Im Folgenden wird der prägnante Versuch unternommen, die politischen Aspekte der Schriften Diderots zumindest schlaglichtartig anzusprechen, weitere Vertiefung geben dann die edierten Aufsätze.

2. Die Frühschriften und die *Encyclopédie*

In der Mitte der vierziger Jahre des 18. Jahrhunderts begann Diderot zuerst als Übersetzer auf sich aufmerksam zu machen. Im Anschluss verfasste er verschiedene eigene Schriften, bis er für die *Encyclopédie* als Herausgeber, Lektor und Autor einen Hauptteil seiner Arbeitskraft verwendete. Von den Jugendwerken Diderots reichen verschiedene thematische Stränge hin in die Theorien des Alters. Der erste davon ist natürlich die *Encyclopédie*, zuvorderst die zahlreichen Artikel, die Diderot für diese verfasste. Allerdings sind seine Beiträge zum größten Gemeinschaftswerk der Aufklärung mit Bedacht zu interpretieren: a) Diderot selbst schrieb mit Rücksicht auf die Zensur und anfangs auf das Druckprivileg des Königs, b) er bearbeitete derartige Stoffmassen, dass er viele Artikel einfach abschrieb, kompilierte usw., c) die nach 1757 erschienenen Bände hatte der Verleger Le Breton eigenhändig gekürzt, umgeschrieben, um nach Vernichtung der gelieferten Originalmanuskripte keine Probleme mit der Zensur zu kommen. Es ist also nicht immer der originäre Diderot, der in den Artikeln zur *Encyclopédie* sich vorstellt. Weitere Kontinuitätslinien, die die Anfänge der Jugend und die Texte des Alters miteinander verbinden, sind Diderots materialistische Überlegungen, seine ästhetische Position, die Theorie und Praxis gleichermaßen umfasste, es sind einzelne Gedanken, die er immer wieder neu formulierte. Seine Jugendwerke und das Engagement für die *Encyclopédie* können an dieser Stelle weitgehend ausgeblendet werden, da diesem Bereich im vorliegenden Band vier Beiträge gewidmet sind.

Hans-Jürgen Lüsebrink thematisiert in seinem Aufsatz *Von Shaftesbury zur Bougainville und Seneca* nicht nur die frühen Übersetzungen von Diderot, darunter vor allem die Übertragung von Shaftesburys *An Inquiry concerning Virtue, or Merit*, sondern auch, in einem weiteren Schritt, die Übertragung fremder, außereuropäischer Einflüsse in die französischen Diskurse. Deutlich wird dabei vor allem

für den jungen Diderot, dass dieser, wie viele seiner Zeitgenossen, die englische Literatur und Philosophie rezipierte. Dieser Zugriff auf Theorien der französischen Aufklärung kann als innovativ bezeichnet werden. Der Aufsatz von Andreas Heyer widmet sich zwei ausgewählten Werken Diderots und versucht, die dabei analytisch gefundenen Erkenntnisse zu verallgemeinern. Volker Mueller geht in seinem Beitrag *Diderots Encyclopédie im Werden der Aufklärung* der Entstehungsgeschichte der *Encyclopédie* nach und ordnet diese politisch und wissenschaftstheoretisch ein. Gleichzeitig zeigt er auf, wie Diderot im Prozess der Organisierung des Mammutwerks seine eigenen Positionen schärfte. Damien Tricoire schließlich analysiert und interpretiert Diderots kontraktualistische Denk- und Argumentationsweise in seinen Artikeln in der *Encyclopédie* und zeigt dabei weitaus stärker als bisher in der Literatur üblich auf, dass die Brüche zwischen dem damals modernen und dem überlieferten Naturrecht keineswegs als wirkliche Trennmauern aufgefasst werden können, sondern vielmehr verschiedene Verbindungslinien, den Autoren teils bewusst, teils unbewusst, existieren. Die überaus deutliche Ablehnung jener europäischen Epochen, die der eigenen Zeit vorausgingen, vor allem die radikale Mittelalterkritik, werden bei der Selbsteinschätzung der Aufklärung eine wichtige Rolle gespielt haben. Erst Johann Gottfried Herder gelangte zu einer Anerkennung des Geschichtsprozesses, die die einzelnen, aufeinanderfolgenden Etappen in ihrem jeweiligen Wert zu erfassen vermochte. Allerdings sind gerade bei Diderot wichtige Bausteine dieses späteren Geschichtsverständnisses durchaus vorhanden. Festzuhalten bleiben hier, über die genannten Aufsätze hinausgehend, mit Blick auf den politischen Diderot der Jahrhundertmitte, mehrere Punkte:

- 1) Der junge Diderot orientierte sich an der Erkenntnistheorie von John Locke und arbeitete gemeinsam mit Condillac an deren Aktualisierung, um sie für seine Gegenwart nutzbar zu machen.
- 2) In den meisten seiner Werke bekannte er sich zum „ganzen Menschen“, er verteidigte Leidenschaften und Vernunft gleichermaßen und setzte beide gleichberechtigt nebeneinander.
- 3) In seinen frühen Schriften sind bereits Ansätze (aber auch nicht mehr) der später vertretenen Positionen des Materialismus und des Atheismus zu erkennen. Zudem finden sich wichtige Ausgangspunkte für seine demokratietheoretischen Überlegungen, die Betonung der politischen Sphäre.
- 4) Diderot entwickelte verschiedene Elemente seiner Kritik am Absolutismus, an der Institution Kirche, an der Religion im Allgemeinen, und er schilderte in ersten Grundzügen das von ihm vertretene Gegenbild: Die bürgerliche tugendhafte Gesellschaft der arbeitsamen, sich kapitalistisch, politisch, gesellschaftlich und kulturell engagierenden Hausväter (bei Ignorierung der Hausmütter). Bürgerliche

Tugend und Moral werden die beiden Grundbegriffe seiner politischen Theorie. (Siehe den Beitrag von Abbt.)

- 5) Er bekannte sich zur Aufklärung als Volksaufklärung. Eine Idee, die sich bis zu seinen Werken im Umfeld der Russlandreise nachweisen lässt. (Siehe die Beiträge von Landgrebe und Marti.)

Signifikant ist, dass Diderot in der *Encyclopédie* die zentralen Artikel zur Vertragstheorie selbst verfasste – von *Autorität* bis *Naturrecht*, von *Freiheit* bis *Hobbismus*. Die entsprechenden Artikel, gerade in den ersten Bänden der *Encyclopédie*, weisen ihn als Vertreter einer eigenständigen Vertragstheorie aus. (Siehe die Beiträge von Mueller und Tricoire.) Offensichtlich wollte er die ihm sich bietende Situation nutzen, um seine Anschauungen zu dem Thema zumindest in Teilen zu präsentieren. Und zwar eine Position der Mitte, wie im Artikel *Hobbismus* nachgelesen werden kann: „Die Philosophie von Rousseau aus Genf stellt fast das Gegenteil der Philosophie von Hobbes dar. Der eine glaubt, der Mensch sei von Natur aus gut, und der andere glaubt, er sei von Natur aus böse. Nach der Ansicht des Philosophen aus Genf ist der Naturzustand ein Zustand des Friedens; nach der Ansicht des Philosophen aus Malmesbury ist er ein Zustand des Krieges. Die Gesetze und die Entstehung der Gesellschaft haben den Menschen besser gemacht, wenn man Hobbes glauben will, und sie haben ihn verdorben, wenn man Rousseau glauben will. Der eine wurde inmitten des Aufruhrs und der Parteiungen geboren; der andere lebte in der vornehmen Welt und unter den Gelehrten. Andere Zeiten, andere Umstände, andere Philosophie. (...) Sie übertrieben beide. Zwischen dem System des einen und dem System des anderen liegt eines, das vielleicht das wahre ist; denn obgleich der Zustand der Menschheit in unaufhörlichen Veränderungen begriffen ist, bleiben sich doch Gutartigkeit und Börsartigkeit immer gleich; Glück und Unglück der Menschheit werden also in Grenzen gehalten, die sie nicht überschreiten kann. Alle künstlichen Vorteile werden durch Nachteile, alle natürlichen Nachteile durch Vorteile kompensiert.“⁶

Diderot, der sonst im Denken immer die Extreme auslotete, bezog also im Rahmen seiner vertragstheoretischen Überlegungen eine vermittelnde Position zwischen Hobbes und Rousseau, die sich in der Tat bei ihm mehrfach nachweisen lässt. Hier kann der Hinweis genügen, dass Diderot den Naturzustand als konfliktgeprägt ansah und Gesellschafts- und Herrschaftsvertrag trennte – die Grundbedingung für ein Widerstandsrecht (siehe die Artikel *Gesetzgeber* und *Autorität*). Der Herrschaftsvertrag ist dabei bei ihm der Intention nach kein Unterwerfungsakt, sondern eine Möglichkeit der Übertragung der gesellschaftlichen Macht auf eine politische Elite. Dem korrespondiert, dass zusammen mit der Verfassung auch die bürgerlichen Gesetze und Verfahren festgeschrieben werden sollen (Artikel *Gesetzgeber*). Die Demokratie

6 *Encyclopédie* 1984, Art. *Hobbismus*, S. 529f.

wird so im Optimalfall Grundlage und zu schützender Gegenstand des Herrschaftsvertrages: „In der Gesetzgebung ist alles verbunden, hängt das eine vom anderen ab; die Wirkung eines guten Gesetzes erstreckt sich auf tausenderlei Gegenstände, die diesem Gesetz fremd sind. Das eine Gute schafft das andere Gute, die Wirkung wirkt auf die Ursache zurück, die allgemeine Ordnung erhält alle Teile aufrecht, und jeder beeinflusst den anderen und die allgemeine Ordnung. Da in den Demokratien die Staatsbürger auf der Grundlage der Verfassungsgesetze freier und gleicher sind als bei anderen Regierungsweisen, so ist in den Demokratien, in denen der Staat wegen der Teilnahme des Volkes an den Staatsgeschäften wirklich Besitz jedes einzelnen ist, in denen die Schwäche des Vaterlandes den Patriotismus steigert, in denen die Menschen in gemeinsamen Gefahren einander notwendig werden und die Tugend jedes einzelnen sich an der Tugend aller stärkt und erfreut – so ist in den Demokratien, sage ich, weniger Kunstfertigkeit und weniger Sorge notwendig als in den Staaten, in denen die Macht und die Verwaltung in den Händen einer Minderheit oder eines einzelnen liegt.“⁷

In letzter Konsequenz wurde die Demokratie von Diderot begründet mit der Freiheit und der Gleichheit. Sie ermögliche die maximale Beibehaltung der natürlichen Freiheit und Gleichheit und ergänze sie nicht nur um den Sicherheitsaspekt, sondern auch um die bürgerliche Freiheit und Gleichheit (vor allem der Artikel *Freiheit*). Jede politische Macht müsse sich, um rechtmäßig um sein, vertragstheoretisch auf die Zustimmung der Völker zurückführen lassen.⁸ Diese Rückkoppelung der Souveränität ist bei Diderot notwendige Bedingung ihres gerechten Gebrauchs. Und die Demokratie verbürgt in dieser Konstellation, dass der Einzelne sich nicht völlig entäußert wie bei Rousseau,⁹ sondern vielmehr seine Individualität auf der Basis und nur in den Grenzen der natürlichen und bürgerlichen Freiheit verwirklichen kann. Die Vernunft des Einzelnen und des Menschengeschlechtes begleiten und sichern diesen Anspruch auf Selbstverwirklichung.

Seiner Zeit und damit den absolutistischen Staaten setzte Diderot dieses ihm zu Folge verwirklichtbare Ideal gegenüber – ergänzt um ein wichtiges Element: Das Widerstandsrecht tritt an verschiedenen Punkten in Kraft: Wenn der Monarch den Vertrag bricht, seine Inhalte nicht beachtet, seine Gewalt ausdehnt, die bürgerliche Freiheit oder Gleichheit nicht realisiert. Des Weiteren auch bei Verstößen gegen die bürgerlichen Gesetze. Der Widerstand ist legitim. Und die Revolution als Anwendung des Widerstandsrechtes ist auch deshalb möglich, da Diderot keine Grenzen des maximalen Erduldens – aus Angst vor dem Rückfall in den „Krieg aller gegen alle“ – aufgestellt oder impliziert hat. Ob Diderot in den Artikeln der

7 Encyclopédie 1984, Art. *Gesetzgeber*, S. 215f.

8 Encyclopédie 1984, Art. *Autorität*, S. 199.

9 Die völlige Entäußerung (*aliénation totale*) bedeutet als Konstruktionsbedingung des *Contrat social* vor allem die anthropologische Veränderung des Menschen; vgl. *Rousseau: Contrat social*, 1. Buch, 6. Kapitel; *Politische Ökonomie; Émile*; vgl. *Mayer-Tasch*, 1976, S. 40ff.

Encyclopédie tatsächlich die Revolution befürwortete, kann nur vermutet werden, zumindest ist sie legitim und möglich auf der Basis der Vertragstheorie.¹⁰ Noch einmal muss erwähnt werden, dass die *Encyclopédie* zumindest anfänglich mit Privileg des Königs gedruckt wurde, Diderot also Aussagen vermied (zumindest direkt), die die Fortsetzung des Werkes hätten verhindern können. Trotz allem aber schrieb er beispielsweise: „Jede Gewalt, die nur auf Stärke beruht, wird auf gleiche Weise aufgehoben.“¹¹

Auch wenn Diderot seine Gegenwart als dekadent und korrupt, als sittenlos begriff, so ist doch ein wichtiger Unterschied zwischen ihm und Rousseau mit Blick auf die Eigentums- und Luxuskonzeption in der Tatsache zu sehen, dass Diderot die Möglichkeit der Reform der eigenen wirtschaftlichen Verhältnisse betonte. „Sobald die Landbewohner gut behandelt werden, nimmt unter ihnen die Zahl der Grundbesitzer unmerklich zu. Man sieht, wie die Kluft zwischen Arm und Reich geringer wird und das entwürdigende Abhängigkeitsverhältnis des Armen zum Reichen aufhört; deshalb hat eine solche Bevölkerung erhabene Gesittung, Mut, Seelenstärke, Körperkraft, Vaterlandsliebe und hegt Gefühle der Hochachtung und Anhänglichkeit für die Richter, den Fürsten, die Ordnung und die Gesetze, denen sie ihr Wohl und ihre Ruhe verdankt. (...) Sie wird ihre Arbeit dem Reichen teuer verkaufen, und man wird nicht erleben, dass der Sohn des ehrbaren Landmanns den edlen Beruf seiner Väter so leicht aufgibt, um sich durch die Livree und die Verachtung des Reichen schänden zu lassen. (...) Wenn die an Arbeit gewöhnten Menschen langsam – Schritt für Schritt – zu einem großen Vermögen gelangt sind, so behalten sie die Lust an der Arbeit; kurze Vergnügen verschaffen ihnen Erholung, weil sie schon in der Arbeit selbst Genuss finden und weil sie bei unermüdlicher Tätigkeit und bei Ersparung eines kleinen Vermögens rechtzeitig Liebe zur Ordnung und Mäßigkeit in Vergnügen schätzen gelernt haben. Wenn die Menschen auf ehrliche Weise zu Vermögen gelangt sind, so bewahren sie ihre Ehrlichkeit, bewahren sie auch jene Selbstachtung, die nicht zulässt, dass man sich tausenderlei verrückten Launen hingibt.“¹² Das sind die Grundlagen der für Diderot so wichtigen bürgerlichen Gesellschaft.

3. Der Materialismus

Die Hinwendung zum Materialismus ist sicherlich einer der Indikatoren, die anzeigen, inwieweit im 18. Jahrhundert eine Philosophie progressiv war oder nicht. Natürlich darf dieser Ansatz nicht derart überstrapaziert werden wie im Marxismus,

10 Gegenteilige Position bei *Opitz* 1975, S. 21.

11 *Encyclopédie* 1984, Art. *Eigentum*, S. 210.

12 *Encyclopédie* 1984, Art. *Luxus*, S. 326f.

der sich letztlich nur noch der Suche nach materialistischem Gedankengut verschrieben hatte. Und es gibt schließlich auch idealistische, explizit anti-materialistische Philosophie, die fortschrittlich wirkte, beispielsweise die Theorien von Rousseau und Robespierre. Aber wichtig war die Hinwendung zum materialistischen Denken gerade im 18. Jahrhundert dennoch – dafür stehen u. a. die Namen La Mettrie, Maupertuis, Diderot, Holbach, Nageon und Helvétius. Denn die Konsequenzen sind klar: Atheismus, Bejahung der bürgerlichen Gesellschaft, Bekämpfung theologisch begründeter Herrschaft, Forderung nach menschlicher Freiheit usw.

Eine der Grundthesen materialistischer Philosophie zählt zum Kernbestand des neuzeitlichen Denkens. Der Mensch als Konstrukteur seiner eigenen Lebensumstände, von Staat und Gesellschaft. Dieses Motiv teilt der Materialismus mit der Vertragstheorie und der Utopie.¹³ Alle argumentierten zudem dezidiert geschichtsphilosophisch. Diderot schrieb mehrere materialistische Schriften, die drei bedeutendsten sind: *Pensées sur le interpretation de la nature, Gedanken zur Interpretation der Natur*, 1753; *Rêve de d'Alembert, D'Alemberts Traum*, 1769; *Éléments de physiologie, Elemente der Physiologie*, 1774-1780.

In den *Gedanken zur Interpretation der Natur* legte Diderot die methodischen Grundlagen sowohl der *Encyclopédie* als auch seiner eigenen materialistischen Überlegungen, so dass als wichtigstes Ergebnis dieser Schriften die Hinwendung zu einer Entwicklungs- und Fortschrittstheorie steht, die (trotz der an Montaigne geschulten skeptischen Grundhaltung Diderots) in ihrer optimistischen und den wissenschaftlich-zivilisatorischen Fortschritt bejahenden Tragweite bis zu Condorcet im 18. Jahrhundert kaum ein vergleichbares Äquivalent besitzt. Erst Georg Forster betonte in Deutschland in noch stärkerem Maße als Diderot die positiven Seiten des Fortschrittes. Gemeinsam ist beiden der kritische Blick auf die Potentiale ihrer Gegenwart, der gerade nicht zum Kulturpessimismus wird, sondern dem Versuch der Thematisierung der Fehler und Irrtümer des zivilisatorischen Fortschritts gilt, um diesen weiter zu ermöglichen.¹⁴

In *D'Alemberts Traum* entwickelte Diderot, ausgehend von der Idee einer sensiblen Materie, die Grundlagen seines Materialismus, der vor allem dem Problem der Entwicklung und des Überganges von Anorganischem in Organisches verpflichtet ist. Gleichzeitig zeigte er auch die Anwendbarkeit der gefundenen Schlussfolgerungen auf zentrale Probleme der Gesellschaft und des Staates. Die *Elemente der Physiologie* ergänzten diese beiden Schriften, indem nun die materialistischen Überlegungen auf den Menschen direkt angewendet wurden. Die materialistische Anthropologie Diderots ist auch ein Bruch mit mechanischen Erklärungen des Menschen, da er im Anschluss an Needham und Bordeu von einem prinzipiellen Eigenleben der Organe, Fasern und Muskeln ausging. Damit bestand für ihn die Möglichkeit

13 Vgl. allg. Moravia 1989.

14 Vgl. Gembicki 1993.

der Kritik am mechanischen Materialismus und auch an der Idee der Symmetrie und Rationalität bei Hobbes, Descartes, Spinoza und La Mettrie, die beispielsweise bereits für Diderots Bestimmung des Ästhetischen im *Encyclopédie*-Artikel *Das Schöne* kennzeichnend war. Dieser Entwicklung korrespondierte die Ablösung der Mathematik als Leitwissenschaft durch die Biologie, die mit Hilfe der Theorie der „anthropologischen Wende“ bereits im Frühwerk Diderots verortet werden kann.¹⁵

Die drei Schriften Diderots gehören inhaltlich zusammen, worauf zu Recht hingewiesen worden ist.¹⁶ Und sie markieren auch den Rahmen des materialistischen Denkens Diderots, entstand es doch mit den *Gedanken zur Interpretation der Natur* 1753 in direktem Anschluss an das Frühwerk und die ersten Bände der *Encyclopédie*. Diese Schrift ist als einzige der drei veröffentlicht worden. Die *Elemente der Physiologie* brach Diderot cirka um 1780 ab und arbeitete sie nicht weiter aus. Er wandte sich anderen Werken zu und überarbeitete seinen *Seneca-Essai*, der mit seiner stoizistischen Grundhaltung als Gegenpol zu der materialistischen Argumentation verstanden werden muss. Die „materialistische Phase“ bei Diderot¹⁷ war damit beendet.

Es ist in diesem Sinne verfehlt und führt zu großen Verzerrungen, Diderot nur als Materialisten zu interpretieren.¹⁸ Denn dadurch wird Verschiedenes verkannt. Diderots Frühwerk ist gerade nicht materialistisch, auch wenn er an einigen Stellen zu materialistischen Überlegungen vorstieß und mit seinen Studien zur Erkenntnistheorie wichtige Grundlagen schuf. Er verwendete diese aber noch nicht argumentativ. Zeitgleich zu den materialistischen Schriften schrieb er zahlreiche weitere Werke, die sich nicht mit diesen Positionen vereinbaren lassen, so die Romane, den *Nachtrag zu Bougainvilles Reise* und verschiedene ästhetische Abhandlungen (vor allem die *Salons* und die Dramentheorie). Und sein Alterswerk zeigt Abweichungen und zuletzt sogar die Überwindung der eigenen materialistischen Positionierung, wie die Analyse des *Seneca-Essai* und ebenso der *Helvétius-Rezension* verdeutlichen kann. Auch können die materialistischen Ideen, Überlegungen und Thesen Diderots nicht als geschlossenes System oder Theorie verstanden, da Diderot gerade in diesen Schriften immer wieder gegen Systeme und Dogmen argumentierte.

Zumindest ein Einblick in Diderots materialistisches Denken soll hier kurz gegeben werden. 1769 verfasste Diderot die Textsammlung *D'Alemberts Traum*. In der *Unterhaltung zwischen d'Alembert und Diderot*, dem ersten Dialog, thematisierte er eine der zentralen Grundlagen seiner materialistischen Argumentation: Die Materie

15 Vgl. Vartanian 1949, S. 53ff.

16 Richter 1976, S. 5.

17 Köhler (1984, S. 91) spricht ebenfalls von einer „materialistischen Phase“ bei Diderot.

18 Deutlich sichtbar werden diese Verzerrungen und Informationsverluste in den Werken von Ursula Winter (1972) und Anthony Strugnell (1973). Dieckmann (1931) sprach sich in seiner ersten Diderot-Studie mehrfach prinzipiell gegen die Thematisierung des Materialismus bei Diderot aus.

sei sensibel, die einzelnen Atome würden Empfindung besitzen. Auf der Basis dieser empfindenden Materie, aus der alles bestehe, werden die Differenzen zwischen Organischem und Anorganischem eingeebnet. Es gebe nur einen Unterschied zwischen dem Menschen und einer Statue, zwischen Fleisch und Marmor. Dieser bestehe darin, dass der Mensch, die Tiere und die Pflanzen ein aktives, die anorganische Natur (Steine, Wasser etc.) ein träges Empfindungsvermögen besäßen (Condillac).¹⁹

Auf der Basis des Materialismus führte Diderot aus, dass es möglich sei, Anorganisches in Organisches zu verwandeln. Bei diesem Prozess verändere sich auch das Empfindungsvermögen, es gehe von der Passivität zur Aktivität, aus der Potenz werde eine Eigenschaft. Das empfindende Atom könne sich mit anderen verbinden, es entstehe eine neue Qualität, ausgestattet mit einem neuen Empfindungsvermögen und dadurch mit der Möglichkeit zum Leben. Man könne also Marmor essbar machen, fragt d'Alembert im Dialog erstaunt? Es gehe ganz einfach, erwidert Diderot. Man nehme einfach eine Statue von Falconet (mit diesem war Diderot eng befreundet), zerkleinere sie in einem Mörser, mische das Pulver mit Erde oder Humus und befeuchte das Ganze. Dann müsse es modern, denn Zeit bedeute nichts bei diesen Prozessen. In die Erde pflanze man Gemüse und dieses könne man essen.²⁰ Das Anorganische werde damit ein Rohstoff für die Entstehung des Organischen.

Eingebettet wird diese Entstehung von Organischem in eine Entwicklungstheorie. In der Natur sei alles im Wandel. Nicht nur organische und anorganische Materie gehen ineinander über, auch Arten und Gattungen würden entstehen und aussterben. Es gebe Sondererzeugnisse des Planeten, Gattungen, die untergehen werden oder dieses Schicksal bereits erlitten, ebenso könne man kaum wissen, ob nicht der Regenwurm auf dem Weg sei, ein großes Tier zu werden.²¹ Leben heiße Veränderung, so lässt sich Diderot zusammenfassen. Wie bei Lukrez muss alles vergehen, weil es geschaffen wurde, aber die Kombinationsmöglichkeiten der Materie seien noch nicht ausgeschöpft. Was als konstant wahrgenommen werde, sei in Wahrheit im Wandel, die Veränderungen würden nur nicht bemerkt, gingen sie doch über Jahrhunderte. (Erinnert sei an dieser Stelle zum Vergleich an Kants epochale *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*.) Jeder Blick auf die eigene Zeit und Umwelt wird damit zur quasi photographischen Momentaufnahme. Diderot kam dann zur Begründung des Unterschiedes zwischen Mensch und Tier. Gemeinsam mit den Tieren und Pflanzen habe der Mensch das Empfindungsvermögen als Ergebnis der Verbindung der Atome. Das Spezifikum der menschlichen Empfindbarkeit bestehe darin, ein denkendes Wesen zu sein und die Erinnerung zu bewahren an zurückliegende Handlungen. Das Gedächtnis begründe nicht nur die menschliche Gattung, sondern auch das spezifische „Ich“ jedes einzelnen Wesens als Individuali-

19 Diderot 1984a, S. 143f.

20 Diderot 1984a, S. 145f.

21 Diderot 1984a, S. 148f.

tät.²² Denn jeder werde andere Erfahrungen machen, anders denken, handeln, werde in anderen Kontexten geboren usw.²³ Auf diese Weise wird auch die Differenz zwischen den Einzelnen begründet. Deutlich wird, dass die Erkenntnistheorie und das die Welt sinnlich erkundende Individuum Grundlage des materialistischen Denkens von Diderot sind. Der Einfluss Condillacs ist evident.

Indem der Lebenskontext, Klima, Sitten, Gesetze, die Ernährung, Bildung und die Erfahrung sowie die Fähigkeit zu ihrer Verarbeitung (Reflexion) in den Vordergrund treten, wird es möglich, das solitäre „Ich“ zu konstruieren als Ergebnis des eigenen Lebens. Der Mensch sei geprägt und determiniert von internen und externen Faktoren, die das „Ich“ begründen. Er denke und handle, weil er diese Lebenserfahrungen und verschiedenen Empfindungen verarbeiten müsse, mit der Konsequenz ständiger Entscheidungen. Durch das Selbstbewusstsein werde er zum Menschen.²⁴ Die bisherigen Überlegungen zusammenfassend sagt Diderot zu d'Alembert:

„Sehen Sie dieses Ei? Damit stürzt man alle Theologieschulen und alle Tempel auf Erden. Was ist dieses Ei eigentlich? Eine empfindungslose Masse, denn der Keim selbst ist nichts als ein lebloses, rohes Fluidium. Wie gelangt nun diese Masse zu einer neuen Verfassung, zur Empfindsamkeit, zum Leben? Durch die Wärme. Wer erzeugt die Wärme? Die Bewegung. Was sind die Wirkungen der Bewegung? Aber – antworten Sie mir nicht, sondern nehmen Sie Platz: Wir wollen ihnen von Moment zu Moment nachgehen. Zuvorderst ist es ein Punkt, der schwingt, ein Fäserchen, das sich breitet und einfärbt; Fleisch, das sich bildet, Schnabel, Flügelspitzen, Augen, Krallen, die erscheinen, eine gelbliche Masse, die sich abspult und Eingeweide zeugt; schon ist es ein leibliches Wesen. (...) Wollen Sie mit Descartes vorgeben, es handle sich nur um eine nachahmende Maschine? Aber dann werden die Kinder Sie auslachen und die Philosophen Ihnen entgegen, dass wenn jenes eine Maschine sei, Sie erst recht eine seien. Wenn Sie zugeben, dass zwischen dem Tier und Ihnen ein Unterschied nur in der Verfassung besteht, dann bezeigen Sie Sinn und Vernunft, dann sind Sie in gutem Glauben; aber gegen Sie wird man den Schluss ziehen, dass man mit einem leblosen Stoff, der auf eine bestimmte Art zugerichtet und mit einem anderen leblosen Stoff und zwar Wärme und Bewegung befruchtet ist, Empfindsamkeit, Leben, Gedächtnis, Bewusstsein, Gefühlswelt, Gedanklichkeit erzielen könne. Sie müssen sich notgedrungen für eine der zwei Parteien entscheiden; d. h. dem leblosen Stoff des Eies ein verborgenes Element anerkennen, das nur dessen Entwicklung abwartet, um sein Dasein zu offenbaren; oder aber annehmen, dass dieses unbegreifbare Element sich durch die Schale eingeschlichen hat in einem bestimmten Stadium der Entwicklung.“²⁵

Es ist zum Abschluss dieses Kapitels noch ein Problem der Diderot-Forschung anzusprechen. Die prinzipielle Einheit des französischen Materialismus, in deren Rahmen sich auch Diderot und La Mettrie miteinander beschäftigten, wurde er-

22 Vgl. hierzu Davidson 1986, S. 45.

23 Diderot 1984a, S. 149.

24 Diderot 1984a, S. 150ff.

25 Diderot 1984a, S. 152f.

wähnt. Diderot zog La Mettrie noch 1774-1780 in den *Elementen der Physiologie* als Autorität heran.²⁶ Auch sonst sind ihre Argumente sehr oft einander ähnlich. Wenn Diderot im Vorwort zu den *Gedanken zur Interpretation der Natur* ausführte, dass der Mensch keine Maschine sei,²⁷ so war dies gegen La Mettrie gerichtet, begründete aber keine grundsätzliche Ablehnung. Die Idee der Maschine wurde von Diderot kritisiert – nicht weil sie die Grundlage des Denkens bei La Mettrie ist, sondern weil sie aus der dualistischen Theorie stammt. La Mettrie dachte aber seinerseits bereits die Maschinenmetapher außerhalb des Dualismus. Und Diderot selbst griff an zahlreichen Stellen auf die Maschinenmetapher zurück.

Bekannt ist nun aber jene Stelle im Werk Diderots, in der er mit La Mettrie abrechnete und ihm den Titel eines Philosophen abtritt. Zu finden sind diese Ausführungen in seinem *Seneca-Essai*,²⁸ geschrieben nach der Überwindung seiner materialistischen „Phase“. Wenn Diderot daher nun gegen La Mettrie argumentierte, und nicht nur gegen diesen (sondern auch gegen seinen engen Freund Holbach und vor allem gegen Helvétius), so ist diese Auseinandersetzung nicht mehr die zweier Materialisten, vielmehr steht der Stoiker Diderot gegen den Epikuräer La Mettrie. Die Auseinandersetzung widerlegt damit nicht die grundsätzliche Einheit des französischen Materialismus,²⁹ sondern beweist, dass Diderot nicht ausschließlich als Materialist begriffen werden kann. Doch was brachte Diderot gegen La Mettrie vor? Dieser sei ein Autor ohne Urteilskraft, der die Lehre Senecas nicht verstanden habe, da er sie epikureisch deute und mit seiner eigenen Theorie der Lust (Wollust) verbinde. Der Streit ging also um Seneca und nicht um den Materialismus. An der zentralen Stelle heißt es:

„Die chaotische Mischung von Vernünftigem und Unvernünftigem in seiner Schrift³⁰ kann nicht ohne Unwillen betrachtet werden, es sei denn von jenen oberflächlichen Lesern, die den Spott mit dem augenscheinlichen Beweis verwechseln und denen man alles bewiesen hat, sobald man sie zum Lachen gebracht hat. Seine Prinzipien würden, wenn man sie bis zu ihren letzten Konsequenzen triebe, die Gesetzgebung umstoßen, die Eltern von der Erziehung ihrer Kinder entbinden, den mutigen Menschen ins Narrenhaus bringen, wenn er törichterweise seine zügellosen Neigungen bekämpfte, und dem bösen Menschen die Unsterblichkeit sichern, wenn er sich seinen Neigungen ohne Gewissensbisse überließe. Seine Denkweise ist so verworren und seine Ideen sind so unzusammenhängend, dass auf derselben Seite eine gescheite Behauptung mit einer tollen und eine

26 Diderot 1961c, S. 745.

27 Diderot 1976, S. 27.

28 Diderot 1961b, S. 428ff.

29 So die These von Starke 1971, S. 407ff.

30 Diderot bezog sich auf den *Anti-Seneca* von La Mettrie, während er mit seinem *Seneca-Essai* ja sozusagen einen Pro-Seneca schrieb. Diderot wendete sich im Übrigen nur gegen diese Schrift, nicht gegen die anderen Werke La Mettries, ein weiteres Indiz dafür, dass sie sich in ihrer materialistischen Argumentation überwiegend einig waren, Diderot aber zum Zeitpunkt der Abfassung des *Seneca-Essai* nicht mehr materialistisch argumentierte. Erkennt hat dies auch Vartanian 1983, S. 196.

tolle Behauptung mit einer gescheiterten zusammenstößt, so dass es ebenso leicht ist, ihn zu verteidigen wie ihn anzugreifen. La Mettrie, sittenlos und schamlos, ein Narr und ein Schmeichler, war wie geschaffen für das Hofleben und die Gunst der Großen. Er ist so gestorben, wie er sterben musste: Als Opfer seiner Unmäßigkeit und seiner Torheit. Da er die Kunst, die er ausübte, nicht beherrschte, tötete er sich selbst.“³¹

4. Literatur und Kultur

Mit der weiten Sphäre des Kulturellen ist Diderots Name bis heute eng verknüpft. Er schrieb insgesamt vier Romane, zahlreiche kleine Erzählungen, zwei Dramen sowie damit zusammenhängend eine ausführliche Dramentheorie, schließlich seine verschiedenen Ausführungen zur darstellenden Kunst, darunter die für die *Correspondance littéraire* verfassten Kunstbetrachtungen der Salons, die die ganze Gattung neu begründeten. Zu verweisen ist auch darauf, dass viele seiner anderen Werke von seinen literarischen Qualitäten zehren – auch philosophische Schriften von ihm sind literarische Kunstwerke. Beispielsweise dann, wenn er zur Dialogform griff und auf diese Weise eine echte Diskursstruktur schaffen konnte: These und Antithese, Rede und Gegenrede einander konfrontierend, abwägend, nicht „die eine“ Wahrheit präsentierend, sondern vielmehr die Skepsis als den Motor des Fortschritts begreifend. Seine Briefe an Sophie Volland sind vor allem Inhalt auch echte Poesie.

Neben diesem Abgeschlossenen gibt es zu allen Bereichen viele Fragmente, besonders zur Theaterproduktion.³² Dieses Feld scheint Diderot am Wichtigsten gewesen zu sein, auf ihm wollte er wirken. Grund dafür ist die von ihm mehrfach positiv herausgestrichene Möglichkeit, durch das Theater, durch die zu präsentierenden Stücke und Beispiele, den Zuschauern ihre eigene Lebenswirklichkeit zu präsentieren und sie durch das Handeln der Figuren auf der Bühne zum Nachdenken zu bringen. Theaterstücke seien prädestiniert, um die bürgerlichen Werte, um Tugend und Moral zu vermitteln. Auch die Kultur war bei ihm, um es ganz banal zu formulieren, politisch, hatte politische Aufgaben und Funktionen, sollte dabei helfen, die entstehende und nach der Macht greifende bürgerliche Gesellschaft mit einer tragfähigen Moral auszustatten. Seine Romane sind in diesem Sinne als „politische Romane“ zu begreifen und zu interpretieren. Sie können im Folgenden kurz vorgestellt werden, um einen Einblick in das Schaffen Diderots zu vermitteln.

1) Seinen ersten Roman, *Die indiskreten Kleinodien, Bijoux indiscrets*, verfasste Diderot 1747, ein Jahr später erschien er. Die Forschung tut sich mit dem Buch etwas schwer, da es sich letztlich um einen zumindest teilweise pornographischen Roman handelt, der freilich bereits von der Sprache her von den deftigen Werken

31 *Diderot* 1961b, S. 429.

32 Hierzu ausführlich mit verschiedenen Beispielen, Exzerpten usw. bei: *Rosenkranz* 2021, S. 580-588.

der letzten Jahre des 18. Jahrhunderts deutlich zu unterscheiden ist. Zu der zu seiner Zeit bestehenden pornographischen Tradition hatte sich Diderot aber vollumfänglich bekannt. Jedoch spielte bei ihm das Sexuelle eher eine Nebenrolle, es musste eben enthalten sein, weil Pornographie geschaffen werden sollte. Doch daneben, dahinter ging es um die Durchsetzung, die Illustrierung philosophischer Thesen. Die entwickelten Überlegungen zur „freien Sexualität“ sind Teil der Hinwendung zum ganzen, zum leidenschaftlichen Menschen, getragen von einer optimistischen und progressiven Fortschrittstheorie, die zudem verschiedene Dekadenzerscheinungen der damaligen Moderne kritisierte. Daneben findet sich beispielsweise eine intensive Kritik Descartes', fast schon zu lesen als Generalabrechnung mit den metaphysischen Systemen des 17. Jahrhunderts. Letztlich diente das „Verruchte“, indem es sich an Leserschichten wandte, die der Philosoph normalerweise nicht erreicht, der Volksaufklärung – als Warnung vor Ausschweifungen, als Versuch der Entwicklung einer bürgerlichen Moral, um schließlich doch mit der Suche nach der aufrichtigen und treuen Liebe zweier Partner zu enden: Verstanden als das Fundament der bürgerlichen Gesellschaft (auch wenn im Roman der Monarch der Glückspilz ist). Auch die *Indiskreten Kleinodien* sind diesem Sinne ein Ausloten der Möglichkeiten, eine der intellektuellen Spielereien Diderots.³³

2) 1760 schrieb Diderot den Roman *Die Nonne, La Religieuse*, der in der *Correspondance littéraire* veröffentlicht wurde. In der Französischen Revolution erschien er erstmals öffentlich (1796) und noch 1823/1824 wurde er von der katholischen Kirche auf den Index gesetzt. Diderot schilderte, ausgehend von einem wirklichen Fall, die Geschichte eines jungen Mädchens, das von der Familie gezwungen wird, Nonne zu werden, und im Laufe von mehreren Jahren in diesem System zahlreiche physische und psychische Qualen aller Art erlebt, die Diderot sprach- und detailgewaltig imaginierte. Das Kloster erscheint als abgeschotteter, strikt hierarchisch organisierter Ort, gleichsam der Mikrokosmos einer jeden autoritären Staatsgewalt. Dabei gelangte Diderot erstmals zur Idee der Revolution. Seine Nonne denkt: „Warum kommt eine Nonne, der doch in ihrer Verzweiflung alle möglichen unseligen Gedanken durch den Kopf gehen, nie auf den Einfall, das Kloster anzuzünden? Ich verfiel nie darauf und andere auch nicht, obwohl gerade das am leichtesten auszuführen wäre; man brauchte ja nur eines Tages bei starkem Wind Feuer im Speicher, im Holzschuppen oder in einem der Gänge zu legen. Es gibt keine eingäscherten Klöster, und doch öffnen sich bei solchen Ereignissen die Pforten und jeder versucht, sich ins Freie zu retten. Liegt der Grund darin, dass man die Gefahr für sich und diejenigen fürchtet, die man liebt, und dass man ein Hilfsmittel verschmäht, das auch denen nutzen würde, die einem verhasst sind? Doch dieser Gedanke erscheint mir allzu spitzfindig, um wahr zu sein.“³⁴

33 Hierzu: Raupp/Heyer 2015, S. 151-162.

34 Diderot 1956, S. 103.