

Helmut Martens

**Denis Diderot und das vergessene Erbe der
Aufklärung**

**Die radikale Aufklärung als Inspiration und Warnung ange-
sichts der Träume der westlichen Zivilisation**

Gliederung

1. Vorbemerkung	3
2. Denis Diderot und das vergessene Erbe der Aufklärung.	
Einleitende Bemerkungen	4
Biographisches – ein kurzer Abriss	7
3. Diderot als Philosoph, Wissenschaftler und Intellektueller in seiner Zeit	14
3.1. Enzyklopädist, politischer Intellektueller, sokratischer Philosoph	14
3.2. Rameaus Neffe und D’Alemberts Traum – Diderots wissenschaftliches und philosophisches Denken im Licht zweier herausgehobener Texte	26
3.3. Unbedingtheit des Denkens - Intellektueller und politischer Realist	39
4. Die Hoffnung des Philosophen auf die Nachwelt, das Erbe der radikalen Aufklärer und ein Blick auf Diderot aus heutiger Sicht	46
4.1. Die Entwicklung des modernen wissenschaftlichen Denkens und das Wissenschaftsverständnis Diderots	46
4.2. Diderots sokratisches Philosophieren und die Entwicklung des philosophischen Denkens der Moderne - Erbe oder Dialektik der Aufklärung?	55
4.3. Radikale Philosophie – Ein Denken in sokratischer Tradition anknüpfend an das „vergessene Erbe der Aufklärung“	63
5. Denis Diderot: Vergessenes Erbe und Dialektik der Aufklärung – Schlussbemerkungen	67
Literatur	75

1. Vorbemerkung

In meinem jüngsten Buch (Martens 2014a) findet sich neben einem politischen Schlusskapitel zu der Frage nach den Chancen für politische Subjektivierungsprozesse auf dem Weg zu einem reifen zivilisatorischen Modell unter den heutigen Bedingungen multipler Krisenprozesse auch ein zweites abschließendes Kapitel mit eher philosophischen Schwerpunktsetzungen. Es ist – nach vorausgegangenen intensiven Auseinandersetzungen vor allem mit Helmuth Plessner, Hannah Arendt, Jaques Rancière und Michel Foucault¹ - ein Parforcetritt durch das philosophische Denken der Moderne seit der Renaissance, vor allem aber der französischen und europäischen Aufklärung. Notwendigerweise ist dieser knappe Überblick hoch selektiv. Denjenigen, die das Kapitel lesen, mag auffallen, dass ich hier im Rückbezug auf die Anfänge der europäischen Aufklärung einem Denker einen bevorzugten Platz einräume, auf den ich zuvor nirgends zu sprechen gekommen bin und der im Übrigen im philosophischen Diskurs der Moderne bis weit über das 19. Jahrhundert hinaus wenig beachtet und eher als Literat angesehen wurde denn als Philosoph und Wissenschaftler. Dies ist Denis Diderot

Sein philosophisches Werk ist in Deutschland erst seit den 1950er Jahren systematischer zur Kenntnis genommen worden – zunächst über die Herausgabe ausgewählter Schriften in der DDR (Diderot 1961 und 1967), verbunden mit ihrer Einordnung in den dort herrschenden Kanon dialektisch-materialistischen Denkens², dann, z.T. verknüpft mit dem zweihundertsten Jahrestag seines Todes, mit Nachdrucken der Veröffentlichungen aus der DDR sowie einer zunehmenden Zahl von Texten, sei es zu geisteswissenschaftlichen Spezialaspekten (Groth 1984), literarischen Auseinandersetzungen (Enzensberger 1994, Schmitt 1997) oder Biographien (Lepape 1991/1994³, Borek 2000). Zuletzt hat dann Phillip Blom, nach einer ersten Veröffentlichung schon 2005, Diderot als den herausragenden Kopf der Philosophenfraktion der französischen Aufklärung in seinem Buch über „das vergessene Erbe der Aufklärung“ (Blom 2011) ins Zentrum der Debatten des Kreises um den Baron d' Holbach gerückt.⁴ Sein Buch ist eine Aufforderung zur Rückbesinnung auf die radikalen Wurzeln der europäischen Aufklärung, die angesichts der gegenwärtigen Europa-Krise (Habermas 2013, Buckel u.a. 2013, Sauer/Wahl 2013) besonders nahe liegen könnte. Die revolutionären Debatten im Salon des Baron d' Holbach hätten, so seine Argumentation, auf weit mehr als auf „eine bloße politische Revolution“ gezielt. „Der Um-

¹ Bezüge auf mir wichtige Denker in Marxscher Tradition (v.a. Ernst Bloch, Joachim Schumacher Oskar Negt und Frieder O. Wolf) spielen gleichermaßen eine wichtige Rolle; aber das Marxsche Denken ist von mir erst später und an anderer Stelle systematischer im Kontext der in diesem Buch entwickelten Überlegungen diskutiert worden (Martens 2014b).

² Siehe etwa die Einträge zu Diderot bei Klaus/Buhr 1969 oder die Ausführungen in dem vom Kollektiv für Literaturgeschichte (1970) herausgegebenen Band zur Literatur der Aufklärung.

³ Lepape (1994, 440) verweist allerdings darauf, dass das internationale Verzeichnis von Schriften, die sich mit Diderot beschäftigen, im Jahr 1988 5.777 Titel umfasst, von denen allein 2000 in den Jahren 1976-1986 erschienen sind.

⁴ An einer Stelle spricht er davon, eine „Geschichte um Diderot, Holbach und Rousseau“ geschrieben zu haben (Blom 2011, 375).

sturz, der hier“ - durch ein konsequentes materialistisches philosophisches Denken – „vorbereitet wurde, zielte auf die Fundamente des abendländischen Denkens“ (Blom 2011, 13), und „der Krieg, in dem (die radikalen Aufklärer) kämpften, tobt noch immer, ein Krieg um die Träume unserer Zivilisation, die so viel großzügiger, luizider, humaner sein könnte, als sie es heute ist“ (a. a. O. 25).

Schließlich hat Alexander Becker (2013) aus Anlass des dreihundertsten Geburtstages Diderots eine Auswahl seiner philosophischen Schriften herausgegeben; und Werner Raupp hat aus gleichem Anlass seiner Auswahl von „100 Gedanken. Ein Mosaik“ einen „Streifzug durch Leben und Werk Diderots als eines „der brilliantesten Köpfe der europäischen Aufklärung, wenn nicht sogar der abendländischen Geistesgeschichte“ (Klappentext) vorangestellt. Verknüpft mit einem umfänglichen und höchst anregenden Nachwort über „Diderot und das Experiment des Naturalismus“ geht es in dieser Auswahl vor allem um diese grundlegenden philosophischen Überlegungen Diderots und weniger um Texte, in denen er sich als Aufklärer dezidiert kritisch zur spätfeudalen Gesellschaft seiner Zeit äußert – und auch schon zu der an ihrem Horizont bereits heraufziehenden geldhörigen bürgerlichen Gesellschaft.

Für mich war Diderot seit dem Buch von Hans Magnus Enzensberger als herausragender europäischer Aufklärer eine Gestalt bleibenden Interesses; es gab aber vor dem Ende meiner Berufsbiographie kaum Gelegenheit zu einer systematischeren Auseinandersetzung mit diesem Autor. Danach, und nach Abschluss einiger anderer Arbeiten, die mir als mein bescheidener Beitrag zu (arbeits)politischen Auseinandersetzungen unserer Zeit wichtiger waren, möchte ich nun aber die Chance ergreifen, einige Ergebnisse meiner in den letzten 20 Jahren wiederholten und zunehmend systematischen Auseinandersetzung mit diesem herausragenden Autor zu bündeln. Ich nehme mir also im Folgenden die Zeit für einen systematischen Rückblick auf philosophische Reflexionen der frühen radikalen französischen und europäischen Aufklärung.

2. Denis Diderot und das vergessene Erbe der Aufklärung – einleitende Bemerkungen

Denis Diderot ist zweifellos eine der großen Persönlichkeiten der französischen und europäischen Aufklärung. Allerdings galt der Kopf der Philosophenfraktion im 19. Jahrhundert eher als Literat denn als Philosoph. Auch sind die Namen von Voltaire (Francois-Marie Arouet) und Jean-Jacques Rousseau – nicht nur im Rahmen des gängigen Schulbuchwissens - sehr viel mehr als die der Denker geläufig, die die Französische Revolution gedanklich vorbereitet haben.⁵ Philipp Blom (2011) spricht

⁵ Friedrich Nietzsche (1874/1977, 38) etwa führt in seinem Aufsatz über „Schopenhauer als Erzieher“ als Gegenpol zum philosophische Denken Schopenhauers („Der Schopenhauersche Mensch nimmt das freiwillige Leiden der Wahrhaftigkeit auf sich“, und das führt zur völligen „Umwälzung und Umkehrung seines Wesens“ und damit zum „eigentlichen Sinn des Lebens“) Rousseau an, von dem „die Kraft ausgegangen (sei), welche zu ungestümen Revolutionen drängte (...zu) sozialistischen Erzitterungen und Erdbeben“ (a. a. O. 36). – und en passant wird in diesem Satz die Französische Revolution auch gleich den „so-

in seinem Buch „Böse Philosophen“ über den Salon des Baron d' Holbach völlig zu Recht vom „vergessenen Erbe der Aufklärung“. Andererseits haben Autoren wie Umberto Eco oder Hans Magnus Enzensberger schon früh große Stücke auf den Freigeist Diderot gehalten. Enzensberger hat ihn seit Jahrzehnten übersetzt, bearbeitet und immer wieder neu erfunden. Für ihn ist

„die Figur des Intellektuellen an einem konkreten Ort entstanden: bei ‚Monsieur Denis Diderot, Rue Taranne, Paris‘, jedoch nicht, um sich hier hinter Büchern vor der Welt zu verstecken: ‚Es machte ihm kein Vergnügen, in der Isolation zu arbeiten; er suchte Leute seinesgleichen, so viele er finden konnte, um gemeinsame Projekte herum zu organisieren. Er hat also nicht nur die Figur des Intellektuellen erschaffen, sondern auch eine frühe Form ihrer Vergesellschaftung“ (zitiert nach Borek 2000, 137f).

Über Enzensberger (1994) bin ich seinerzeit erstmals auf Diderot aufmerksam geworden. Aber ich hatte zu dieser Zeit, sozusagen auf dem Höhepunkt meiner Erwerbsbiographie als empirischer Arbeitsforscher, kaum Spielräume, meinem rasch geweckten Interesse ernsthaft nachzugehen. Zudem schien mir die deutschsprachige Literatur überschaubar.⁶ Hinzu kam, dass meine Schulbildung, insofern durchaus noch geprägt von der deutschen Geschichte seit Beginn des 19. Jahrhunderts, weit davon entfernt war, mich auch nur ansatzweise mit französischer Kultur oder Sprache vertraut zu machen.

Erst gegen Ende meiner Berufsbiographie wurde Diderot so wirklich ein Thema. Ich gewann größere zeitliche Spielräume. Dann musste sich mein jüngerer Sohn im Deutschunterricht mit dem Stück „Der Freigeist“ von Éric Emmanuel Schmitt auseinandersetzen⁷, und dies war für mich ein willkommener Anlass – nicht nur weil ich

zialistischen Erzitterungen und Erdbeben“ zugeordnet, die zu Nietzsches Zeit ja gerade erst zur Wirklichkeit drängen.

⁶ Die bündige, aber informative Biographie von Johanna Borek erschien, anders die umfängliche Arbeit von Pierre Lepape, die im gleichen Jahr wie das Buch von Enzensberger herauskam, erst sechs Jahre später; aber ich musste mich damals auf „Gelegenheitslektüre“ zu den mich interessierenden literarischen und philosophischen Themen beschränken und habe u. a. auch deshalb – ein weiterer Grund war sicherlich, dass eine einfache Recherche über das Internet noch nicht möglich war - seinerzeit auch nicht systematisch nach weiteren Veröffentlichungen gesucht.

⁷ Und dies in der zutiefst unbefriedigenden Art, die mir, jedenfalls in Teilen geläufig war. Allerdings hatte ich selbst zuletzt in der Oberstufe einen Deutschlehrer, der mein Interesse an Literatur wecken konnte, weil ich über ihn immerhin auf ideengeschichtliche Zusammenhänge und Entwicklungen aufmerksam wurde und nicht bei der langweiligen Frage hängen blieb, was der Autor mir sagen wolle. Ohne Herrn Ohland hätte ich jedenfalls kaum später die neueren deutschen Literaturwissenschaften studiert. Von meinem Sohn wurde nun ein Vergleich der literarischen Figur Diderot aus dem Theaterstück von Schmitt mit der Figur „Natahns des Weisen“ unter moralischen Gesichtspunkten gefordert. Schmitt zeichnet heute (1997/2003) diesen Diderot als atheistischen Freigeist, den seine Frau in einer nicht gerade glücklichen Ehe so mancher Liaison verdächtigt. Lessing schreibt den Nathan Mitte des 18. Jahrhunderts um seinen Deismus, also die Forderung der Gleichberechtigung aller Religionen, dem unaufgeklärten Spätabsolutismus entgegenzuhalten. Der historische Diderot, auf den sich Schmitt bezieht, und den Lessing selbstverständlich auch aus Texten kannte und schätzte, war hingegen als philosophischer Materialist, für einen Deutschlehrer mit voraus-

meinem Sohn Literatur näher bringen wollte. Ich sah mich nun zur Lektüre mehrerer Biographien (Lepape 1994, Borek 2000) und weiterer Sekundärliteratur (Groth 1984) veranlasst, die dann nach dem Ende meiner Berufsbiographie den Impuls zu ausgiebigerer Lektüre von Primärtexten gegeben hat, insbesondere der philosophischen sowie einiger literarischer Texte.⁸ Das Erscheinen des zweiten Buches von Blom und dann die Herausgabe und lesenswerte Kommentierung ausgewählter philosophischer Texte durch Becker fügten sich exzellent in dieses Arbeitsprogramm ein. Während Lepape seine überzeugende Darlegung der wissenschaftlichen, philosophischen und literarischen Leistungen Diderots immer wieder eindrucksvoll mit dem Versuch verknüpft, ihn als historische Person in seiner Zeit lebendig vor seinen LeserInnen Gestalt gewinnen zu lassen, zielt Blom vor allem darauf ab, das philosophische und politische Denken Diderots im Kontext der Debatten der Philosophenfraktion der französischen und europäischen Aufklärung als deren „vergessenes Erbe“ vor Augen zu führen. Einig sind sich beide in der ungebrochenen hohen Aktualität seines Denkens.

Johanna Borek zitiert am Schluss ihrer Biographie aus einem fiktiven Interview mit Diderot, das Umberto Eco für den Italienischen Rundfunk produziert hat, die folgende Passage, die in eine Selbstbeschreibung mündet. Sie bezieht sich zunächst auf die Herausgabe der Enzyklopädie, der Diderot mehr als 20 Jahre seines Arbeitslebens gewidmet hatte, und die u.a. nur möglich war, weil er von manchen der Mächtigen seiner Zeit (wie Chretien-Guillaume de Lamoignon de Malesherbes, dem Direktor der obersten Zensurbehörde⁹, oder der Marquise de Pompadour, der Mätresse Ludwigs des XV) inoffiziell, bisweilen sogar offen, unterstützt wurde. Auf die Frage nach seinen Unterstützern unter den Mächtigen („Waren sie alle blöd, oder waren sie heimliche Aufklärer?") lässt Eco Diderot erwidern:

„Weder das eine noch das andere. Sie waren Männer und Frauen ihrer Zeit, sie lebten in den Widersprüchen einer spätfeudalen Gesellschaft, die sich zu industrialisieren begann. Ich hatte eine Aufgabe, und vielleicht war das mein einzigstes Verdienst: Diese Widersprüche tanzen zu lassen und auf ihnen zu tanzen und sie auszunutzen. Die Wege der Freiheit sind unendlich.“

Und auf die weitere Frage: „Demnach waren sie, der schlimme Zerstörer, ein Mann der Macht?“ lässt er Diderot sagen:

gegangenem Theologiestudium kein Thema. Die literarische Figur des Theaterstücks wurde ohne nähere Kenntnisname der historischen Figur behandelt und hatte im geforderten Vergleich schlecht wegzukommen.

⁸ Neben den zwei von Theodor Lücke (1961) herausgegebenen Bänden, bzw.- deren Nachdrucken, möchte ich hier noch auf den Aufsatz von Roland Desnè (1963) im Anhang zu der von Tankred Dorst übersetzten und für die Bühne bearbeiteten Fassung von „Rameaus Nefte“ verweisen; unter den literarischen Arbeiten die Romane „Die Nonne“ und „Jaques der Fatalist“ und eben „Rameaus Neffe“ erwähnen.

⁹ Maleherbes war als Sohn einer adligen Juristenfamilie Staatsmann, Minister und später Verteidiger Ludwig des XVI. Er endete ein Jahr nach ihm auf dem Schafott. Sein Vater war von 1750 bis 1768 Kanzler von Frankreich und hatte seinen Sohn zu dieser Zeit mit der Kontrolle der Presse betraut.

„Ein Werktätiger der Kulturindustrie. Ich lebte *innerhalb* der Macht, denn draußen zu bleiben hätte nur dazu gedient, mein schlechtes Gewissen zu besänftigen. Wenn sie mir ein Verdienst zusprechen wollen: Vielleicht war ich der erste Intellektuelle, der die neue Machtstruktur begriffen hatte, mit der es von nun an jeder Intellektuelle zu tun haben sollte“ (Borek 2000, 138, Hervorhebung im Original).

Wir treffen so auf eine prägende Figur der Aufklärung, auf einen, der alles Wissen seiner Zeit mit seiner Enzyklopädie allen zugänglich machen wollte und der viel Lese- und Schreibstoff für die Nachwelt geschrieben (oft bewußt erst posthum veröffentlicht) und hinterlassen hat. Und ganz nebenbei – die Formulierung, „die Verhältnisse zum Tanzen zu bringen“ auf die Eco anspielt, ist eine, die sich bei Karl Marx findet, einem ähnlich herausragenden Intellektuellen des folgenden Jahrhunderts, dessen Denken geschichtsmächtig geworden ist, der allerdings wohl mehr als Diderot in seinem späteren 19. Jahrhundert ein Stück weit der schon ziemlich festgefühten Wissenschaftsgläubigkeit seiner Zeit erlegen ist. Borek zitiert dagegen eine Selbstbeschreibung Diderots, in der er als Solitär, erscheint, „der zum Denken ein erotisches Verhältnis hat, der auf jede Idee sich einläßt, keine jedoch in seinen Besitz nimmt und ausschließlich für sich selbst beansprucht“ (Borek 2000, 138f). Diderots Worte, die sie dazu anführt, sind der einleitende Absatz zu „Rameaus Neffe“. Sie lauten:

„Ob schönes, ob garstiges Wetter – ich bin's gewohnt, gegen fünf Uhr abends im Palais-Royal spazierenzugehen. Stets allein, in Gedanken versunken, sieht man mich auf der Bank von Argeson. Hier unterhalte ich mich mit mir selbst: über Politik, Liebe, Geschmack oder Philosophie. Ich überlasse meinen Geist seiner ganzen Leichtfertigkeit; er mag der erstbesten Idee, die sich einstellt, sei sie klug oder närrisch, folgen, wie unsere lockeren Jünglinge in der Alleé de Foy einer Kurtisane mit kesser Mine, lachendem Gesicht, lockenden Blicken und stupsiger Nase nachsteigen, diese wieder verlassen, um einer anderen zu folgen, mit jeder anbändeln und an keine sich binden. Meine Gedanken sind meine Dirnen“ (Borek 2000, 139).

Dass bei Diderot von einem alles immer wieder aus neuen Blickwinkeln infrage stellendem Sucher, auch von einer gewissen Widersprüchlichkeit, Geschwätzigkeit, wenn nicht gar Beliebigkeit gesprochen werden müsse, war später einer der gegen ihn erhobenen Vorwürfe. Aber ich denke, hier wird ein sokratisches, also ein zutiefst philosophisches Verständnis des Denkens sichtbar. Darauf will ich später zurückkommen, wenn ich ihn als Philosophen, Wissenschaftler und Intellektuellen näher betrachtet habe.

3. Biographisches: ein kurzer Abriss

Mit seinem unbedingten philosophischen Denken sind wir rasch bei dem Diderot aus Schmitt's Stück (Schmitt 1997, 76f) Aber ich möchte, ehe ich mich inhaltlich näher

mit dem Denken Diderots auseinandersetze, wenigstens einen knappen Überblick über die Biographie geben, vor deren Hintergrund Schmitt seine Figur des Diderot gestaltet. Dazu also einige knappe Stichworte:

- Geboren wird er am 5.10. 1713 als zweites Kind eines wohlhabenden und hoch angesehenen Messerschmieds in Langres (Champagne).
- Er besucht dort als Kind ein Jesuitenkolleg (1723-28). Seine Lehrer erkennen ihn als einen Hochbegabten. Er wird gefördert und will in den Jesuitenorden eintreten;
- Von 1728-31 besucht er ein jesuitisches Kolleg in Paris; danach studiert er an der Sorbonne, erwirbt dort 1732 den Titel eines Magister der Künste¹⁰ und schließt drei Jahre später ein Studium der Theologie und Philosophie mit dem Baccalauréat ab.
- Er arbeitet danach ein Jahr lang auf Veranlassung des Vaters als Anwaltsgehilfe, und erklärt dann, weiter lernen und als freier Schriftsteller arbeiten zu wollen, woraufhin der Vater ihm alle Zuschüsse streicht (Bassenge, 1968, VII f).
- Zwischen 1737 und 1741 macht er Gelegenheitsarbeiten. Es gibt erste Veröffentlichungen von Artikeln und Übersetzungen (darunter Temple Staynans ‚Geschichte Griechenlands‘). Im Grunde allerdings ist diese Phase seines Lebens für seine Biographen ein „weißer Fleck“ (Lepape 1994, 27).
- 1742 ist das Jahr einer erste Begegnung mit Jean Jaques Rousseau, mit dem er 15 Jahre lang eng befreundet bleibt; Lepape (a.a.O.,63) spricht von einer „Art ‚Philosophen-Ehe‘“, aus der heraus sie versuchten, „eine immobile Gesellschaft ins Wanken zu bringen“. 1757 kommt es zum Zerwürfnis, zur „tödlichen Verfeindung“ (a. a. O, 63) zwischen beiden – im Kern entlang der für Rousseau seit der Preisfrage der Akademie zu Dijon aufgeworfenen, und „im Tonfall eines Propheten der neuen Religion“ negativ beantworteten Frage, ob der Fortschritt der Wissenschaften und Künste zum Verderb oder zur Veredelung der Sitten beigetragen habe (vgl. Lepape 94ff). Es ging darum, ob es die eine einzige Wahrheit eines Gefühls gebe, das sich gänzlich transparent machen will (so Rousseau), oder ob nicht der Verzicht auf unbedingte Wahrheiten geboten sei, die Anerkennung der Ambivalenz des Ichs, auch der Verzicht auf eindeutige moralische Urteile (Diderot). Weiter war damit die Frage aufgeworfen, ob man den Rückbezug auf den „natürlichen“ Menschen (den „edlen Wilden“ Rousseaus) fordern solle, oder ob ein kritischer Blick auf die Ambivalenzen und Chancen einer neuen Zeit gefordert sei. Wie die Biographie Lepapes und die Arbeit von Blom (2011, 151- 174) zeigen, handelt es sich aber auch um ein persönliches Zerwürfnis zwischen zwei sehr unterschiedlichen Menschen: hier Diderot als geselliger, im Dialog auflebender Intellektueller, dort Rousseau als in sich gekehrter im Umgang mit allen Anderen schwieriger Einzelgänger.¹¹

¹⁰ Bassenge (1968,XXVIII) schreibt unter Verweis auf zwei kurze Passagen in „Dorval und ich“ ,dem Programm zu seinem Theaterstück „der natürliche Sohn“ (Diderot 1757) und in „Das Paradox über den Schauspieler (1770-73) – Diderot habe in seiner Jugend „zwischen der Sorbonne und der Comédie-Francaise geschwankt“. Vgl. auch Borek (2000, 25), die Diderots Tochter mit folgender Erwiderung Diderots auf die Frage, was er denn werden wolle, zitiert: „Offengestanden gar nichts. Meine Liebe gehört den Büchern; mit ihnen bin ich vollkommen glücklich und zufrieden, mehr brauche ich nicht.“

¹¹ Aus einem, Brief an David Hume, der Rousseau 1766 nach London mitgenommen hatte und mit dem der sich dann auch überwarf (Blom 2011,279-292) – wird diese Seite des Zerwürfnisses ersichtlich. Diderot schreibt: „Wie stehen sie mit Jean-Jaques? Man hört, er wolle Sie verlassen, um in London den Druck seiner Memoiren zu besorgen. Ist dieses Werk kurz, so wird es schlecht sein. Je mehr Bände es umfassen wird, desto besser. Ich fürchte den Augenblick, da ein Mann, der es so sehr liebt, Lärm um sich zu verbreiten, der so wenig Rücksicht kennt, der so eng mit einer Unmenge von Leuten verbunden war, ein solches

- 1743 versucht Diderot vergeblich, die Einwilligung des Vaters zu seiner Ehe mit der Weißnäherin Anne-Toinette Champion zu erlangen, in der Hoffnung so auch eine Rente von dem vermögenden Vater zu bekommen. Der Vater ist gegen die Ehe und lässt seinen Sohn im Kloster einsperren, Diderot entflieht von dort. Nach seiner Flucht aus Langres kehrt er nach Paris zurück und heiratet als dreißigjähriger heimlich.¹²
- 1745 veröffentlicht Diderot in Amsterdam ohne Nennung von Autor und Übersetzer Shaftesburys „Inquiry concerning Virtue and Merit“. Angesichts des Erfolgs dieser Übersetzung wird ihm auch die des dreibändigen „Medical Dictionary“ angetragen (zwischen 1743-46 in London erschienen).
- 1746 schließt er gemeinsam mit dem Mathematiker Jean le Rond d'Alembert¹³ mit dem Pariser Buchhändler Le Breton den Vertrag über die Übersetzung der ‚Cyclopaedia, or an Universal Dictionary of Arts and Sciences‘ ab. 1747 werden sie auch zu Mitherausgebern dieses Buches. Hier liegen die Anfänge der Arbeit an dem Enzyklopädieprojekt (als einem Projekt mehrerer Buchhändler-Verleger und etlicher Intellektueller).
- Ende 1747 oder Anfang 1748 erreicht Diderot in einem Gespräch mit d'Aguesseau, dem Kanzler Ludwig des XV, als maßgeblicher Herausgeber der Enzyklopädie bestimmt zu werden (Lepape 1994, 75). Das Werk, ein wissenschaftliches wie auch politisches Unternehmen, das das Wissen der Zeit aus der Perspektive vieler spezialisierter Gelehrter innovativ und kollektiv gegen die voraufklärerische Welt des Spätabsolutismus zusammenfassen soll, wird die folgenden 15 bis 20 Jahre im Zentrum seiner Arbeiten stehen. Weiter arbeitet er Ende der 1740er Jahre an mehreren Übersetzungen.¹⁴ und veröffentlicht verschiedene Schriften, die insbesondere das Missfallen der Kirche auf sich ziehen.
- 1749 wird Diderot am 24. Juli wegen der Veröffentlichung eines philosophischen Textes, in dem nun auch atheistische Auffassungen zur Sprache kommen („Brief über die Blin-

Werk veröffentlicht vor allem bei seiner Kunst, mit Schmutz um sich zu werfen, Dinge zu verschleiern, zu entstellen und Verdächtigungen auszustreuen, mehr noch indem er lobt als indem er tadelt. Stimmen Sie nicht mit mir überein, mein lieber Philosoph, dass es gerade unter solchen Umständen unendlich beruhigend ist, wenn man einen ungetreuen Freund nur zum Zeugen rechtmäßiger Handlungen und ehrbarer Reden hat werden lassen“ (Diderot 1984, 263).

¹² Bis zur Vollendung des 30. Lebensjahres des Sohnes war eine solche Zustimmung des Vaters zwingend gefordert.

¹³ D'Alembert, illegitimer Sohn eines Adligen, wurde bereits im Alter von 23 Jahren Mitglied der französischen Akademie der Wissenschaften und galt als einer der größten Mathematiker seiner Zeit.

¹⁴ Im Grunde, so schreibt Lepape zu der ersten dieser Übersetzungen, „benutzte er Shaftesburys Text, zerlegte ihn, entlehnte Passagen und wertete ihn aus; aber zugleich gab er ihm Gesicht, Richtung und Stoßkraft“ (Lepape 1994, 46). So „ist die ‚Übersetzung‘ das erste eigenständige Werk Diderots (Lepape 1994,49), die erste Zusammenfassung seiner Philosophie und Moralauffassung, ein deistisches Buch, in dem die Religion „ganz „rasch vom Feld der Untersuchung verschwindet“ (Lepape 1994,51).Die „alte Antinomie zwischen individuellem Genuss und Wohl des Ganzen“ sollten die Menschen laut Diderot (und nach Shaftesbury) nicht mit den Schemata des akademischen Verstandes oder der Scholastik lösen, sondern indem sie den inneren Gesetzen ihrer Persönlichkeit, ihrer tieferen „Natur folgten: Denn ethische Werte ließen sich eher in der konkreten, vertrauten, lebendigen Erfahrung finden als in gelehrten Beweisführungen. (...) Den unendlichen Reichtum der Welt, ihre Widersprüche und Veränderungen erfaßt man nicht allein mit der abstrakten Vernunft. Die Natur, bewegt, regellos und konfus, kann ihre tiefsten Geheimnisse nur einem Verstand offenbaren, der selbst begeistert und inspiriert ist“ (a.a.O.52).

den“) mit unbefristetem Haftbefehl in die Festung Vincennes verbracht.¹⁵ Weitere Schriften („Philosophische Gedanken“, „Indiskrete Kleinode“¹⁶, „der Spazierweg des Skeptikers“) werden ihm vorgehalten. Nach zunächst selbstbewusster Zurückweisung aller Vorwürfe schwört er bereits am 13. August künftiges Wohlverhalten und wird am 3. November entlassen. Lepape (1994, 9ff) hebt hervor, dass Diderot, bis dahin aus Sicht der Pariser Polizei und Justiz immer noch zum „Bodensatz der Literaturzirkel“ der Hauptstadt zuzurechnen gewesen und erst über diesen Vorgang als „verfolgter Sokrates“ und „Symbol des in Ketten gelegten Verstandes“ (a. a. O. 90) zu einer öffentlich bekannten Person, geworden sei. Der große Voltaire beglückwünscht ihn zu seiner Freilassung.

- Nach der Entlassung erfolgt die Versöhnung mit dem Vater, der erst jetzt offiziell von Diderots Ehe erfährt und in dessen Wahrnehmung der Sohn erst jetzt - über seine (Mit)Herausgeberschaft der Enzyklopädie - einer ordentlichen Arbeit nachgeht. Lepape erläutert, dass Diderot mit dieser Herausgeberschaft finanziell einem heutigen Professor gleichgestellt gewesen sein dürfte, spricht an anderer Stelle aber auch davon, dass er bis zur Anstellung durch Katharina die Große im Jahr 1765 (s.u.) immer in sehr bescheidenen finanziellen Verhältnissen, aber auch sehr anspruchslos gelebt habe.
- 1749/50 Bekanntschaft, und sehr enge Freundschaft, mit dem aus Regensburg stammenden bürgerlichen Melchior Grimm, der ein „Liebling der Fürstenhöfe“ ist und ab 1753 die Redaktion der „Literarischen Korrespondenz“ betreibt¹⁷; weiter mit Baron Paul-Henri Thiry d’Holbach, einem reichen Adligen, der wie Diderot zu den radikalen Aufklärern zählt und dessen Gut und Pariser Wohnung zu Treffpunkten der avanciertesten französischen und ausländischen Intellektuellen werden.“¹⁸
- 1752 werden die beiden ersten Bände der Enzyklopädie verboten; das Druckprivileg wird aber nicht zurückgenommen. Dank Intervention von Madame Pompadour, von Malessherbes und einflussreichen Ministern kann die weitere Veröffentlichung mit sogenannter „stillschweigender Erlaubnis“ erfolgen.

¹⁵ Die Schrift ist laut Lepape äußerer Anlass für Diderots Verhaftung. Die tieferen Gründe liegen ihm zufolge in einem „krisengeschüttelten Klima der Zeit“, das den „Graben zwischen dem Versailler König und Paris“ vertieft hatte (a.a.O. 87) Zu einem Briefwechsel über diesen Text zwischen Voltaire und Diderot vgl. Lücke, 1961/1984, Bd., 2, S. 598ff.

¹⁶ Im Unterschied zu den beiden anderen eher philosophischen und der heiligen Kirche übel aufstoßenden Schriften handelt es sich hierbei um einen etwas pornographischer Roman, im Orient spielend, aber unverkennbar auf den französischen Königshof anspielend.

¹⁷ Bei dieser ‚Correspondance littéraire‘ handelte es sich um zweimal monatlich an etwa 15 ausgewählte Empfänger (europäische Königshäuser etwa in Preußen und Russland, und v. a. etliche hohe deutsche Fürstenhäuser) über den diplomatischen Weg verschickte Briefe. Da die Korrespondenz handgeschrieben war und somit nicht der Zensur unterlag, konnten darin neue Ideen in aller Schärfe zum Ausdruck gebracht werden, aber Rücksicht auf bestimmte soziale Hierarchien war natürlich zu nehmen.

¹⁸ Borek (2000, 51f) spricht von „Zentren einer ‚Coterie‘, einer Clique, die im Schutz von d’Holbachs Einfluß und seinen politischen Verbindungen ihre gewagten Gedanken in einer anderswo nicht vorstellbaren Freiheit denken und äußern kann“. Blom wählt dies, wie erwähnt, als Fokus seiner Untersuchung. Diderots Freundschaft zu Melchior Grimm ist ähnlich intensiv wie die zu d’Alembert und ab 1755 zu Louise-Henriette „Sophie“ Volland, einer Tochter aus dem gehobenen Bürgertum, mit der ihn eine lebenslange diskrete Beziehung verband, die zugleich eine intensive intellektuelle Freundschaft war.

- 1753/54 Veröffentlichung der „Gedanken zur Interpretation der Natur (Diderot 1961/84, 415-471).in denen er u.a. seine Lektüre von Buffons „Naturgeschichte“ (während der Festungshaft 1749) verarbeitet.¹⁹
- Ab 1756 (laut Borek, Lepape nennt das Jahr 1759.) beginnt seine Mitarbeit an Grimms literarischer Korrespondenz. Diderot veröffentlicht erste Theaterstücke (Uraufführung von „der natürliche Sohn“ 1757).
- 1759 ist für Diderot ein krisenhaftes Jahr: Zunächst erfolgt der Widerruf der „stillschweigenden Erlaubnis“ für den Druck der Enzyklopädie, und damit entsteht für ihn eine durchaus nicht ungefährliche Lage. und das Projekt gerät in eine Krise. Es kommt zum Auseinanderbrechen der ‚Philosophenfraktion‘ (u.a. Zerwürfnis mit d’Alembert), ebenso zu einer Aufspaltung der Mitarbeiter an der Enzyklopädie in die Gruppe der „Opposition seiner Majestät“ und die Gegner einer solchen „vornehmen Zurückhaltung“, Weiter stirbt in diesem Jahr sein Vater, in der Folge kommt es zu einem verschärften Zerwürfnis mit seinem Bruder (der Jesuitenpater geworden ist). Das erste Halbjahr 1759 ist so eine Zeit tiefster persönlicher Krise.
- Diderot führt das Projekt der Enzyklopädie in den folgenden Jahren mit großer Zähigkeit weiter. Für die Bildbände wird das Druckprivileg genehmigt (noch 1759), die anderen Bände werden nach einer Abrede zwischen Malherbes und den Verlegern in deren Eigenverantwortung weiter bearbeitet (was die Falle zur später offenkundig werdenden Selbstzensur öffnet).²⁰ Diderot betreibt diese Arbeit mit einer reduzierten, z. T. weniger qualifizierten Zahl von Mitarbeitern weiter. Von dieser Zeit an ist der große Schwung der ersten 15 Jahre vorbei. Ein Viertel bis die Hälfte der Beiträge in den noch folgenden 9 Bänden werden nun von Diderots engstem Mitarbeiter Jaucourt geschrieben (Lepape 1994,227).²¹
- Ab 1759 (aus der persönlichen Krise heraus) setzt zunehmend die literarische Tätigkeit Diderots ein. U.a. beginnt er nun auch damit, Artikel über Bilderausstellungen, die ‚Sa-

¹⁹ Lücke (1984a, XIV) spricht von einer „wissenschaftlich kühnen, im Philosophischen dagegen vorsichtigen Denkweise“ und zukunftsweisenden Gedanken, die „auf eine tiefere Ergründung der bisher am wenigsten erforschten Zweige der Naturwissenschaft – Biologie, Chemie, Geologie usw. – abzielen“.

²⁰ Lepape interpretiert dies als die so von dem liberalen aber königstreuen Malherbes so gewollte Entwicklung. Malherbes habe richtig erkannt, dass in Zeiten wachsenden Wissens (das zum Glanz der Königshöfe auch wichtig ist; siehe z.B. Leibniz am Hannoverschen Königshof) und entsprechender Buchproduktion, die zunehmend auch ökonomisch bedeutsam wird, Zensur und Druckprivileg in der alten Form nicht mehr aufrecht zu erhalten sind. Raupp (2013,25f) schreibt, dass Malherbes 1759, als die Enzyklopädie auf den „Index der verbotenen Bücher“ gesetzt wurde, die Weiterarbeit daran u.a. dadurch sichergestellt habe, dass er die Manuskripte in der Nacht vor dem beabsichtigten Zugriff der Polizei, „durch seine Mitarbeiter abholen“ und „in die Amtsräume der Zensurbehörde“ habe bringen lassen. „Gleich mehrfach“ habe Malherbes „ein loyaler Beamter des alten Regimes, aber auch ein aufklärerischer Kopf“(...) (der in den Wirren der Revolutionszeit auf dem Schafott enden sollte) seine Hand schützend über das Werk gelegt und durch sein taktisches Geschick Diderot vor der Bastille bewahrt.“

²¹ „Er schrieb seit dieser Zeit auch nicht mehr viele Artikel selbst Für den neunten Band waren es noch achtundzwanzig, für die folgenden acht Bände „nur noch dreiundsechzig – man denke daran, dass er für die beiden ersten Bände über dreitausendfünfhundert geschrieben hatte.“ (Lepape 1994,227f, s. a. Blom 2011, 295). Lücke (1961,1984, 611) spricht von 790 Artikeln Diderots, die in einer vierbändigen Ausgabe Assézats – auf die er bei seiner Übersetzung zurückgegriffen hat – 2170 Seiten umfassen.

lons‘ zu schreiben, also neue Bilder für Menschen, die sie nicht ansehen können (man beachte den Stand der Technik) so zu beschreiben, dass sie sozusagen „blind“ nacherlebbar wurden.²² Auch seine Mitarbeit an der ‚literarischen Korrespondenz‘ Melchior Grimms beginnt nun. Seit 1757 hatte er erste Theaterstücke mit mäßigem Erfolg veröffentlicht. Nun schreibt er Romane²³ für die Nachwelt – zunächst „als spontane Antwort“ auf die veränderte Lage, später zunehmend bewusst –, die zu Lebzeiten nicht veröffentlicht werden.

- Seit 1760 entwickelt er, u.a. über den Salon d’Holbachs, engeren Kontakt zum Botschaftssekretär des Königreichs Neapel, dem Ökonomen und Freigeist Abbé Galiani, der Diderot durch seine „Dialoge über den Kornhandel“ entscheidend anregt. In seiner, unveröffentlichten „Apologie de Galiani“, betont Diderot die Bedeutung der Manufakturen für einen wachsenden Bedarf nach landwirtschaftlichen Produkten, kritisiert aber zugleich den ökonomischen Liberalismus der Physiokraten und die „heiligen Rechte auf Eigentum“, die zur Errichtung einer Republik der Besitzenden führen würden. Diderot geht von einem Konzept des „öffentlichen Nutzens“ aus, das in konkreten empirischen Analysen zu entwickeln sei und nicht ausgehend von einem abstrakten Prinzipienstreit. (Lepape a. a. O. 340-350).²⁴
- 1764 entdeckt Diderot, dass Le Breton, der federführende der beteiligten Buchhändler-Verleger der Enzyklopädie, deren letzte zehn Bände (von insgesamt 17, zu denen dann noch 11 weitere mit Gravuren, Drucken etc. kommen) eigenmächtig einer Selbstzensur unterzogen hat, die aus technischen Gründen nicht mehr revidierbar ist (die korrekten, von Diderot abgezeichneten Druckfahnen sind vernichtet).²⁵ Dennoch kommt es zu einer, von Diderot so nicht mehr erwarteten, erfolgreichen Auslieferung dieser Bände 1766. Die Herausgabe der Bildbände zieht sich bis 1772 hin. Das Unternehmen wird ökonomisch ein voller Erfolg. Nachdrucke und Neuauflagen erscheinen in rascher Folge.
- 1765 kauft Katharina die Große Diderots Bibliothek auf - die er aber bis zu seinem Tode in Paris weiter pflegen, also zu seiner freien Verfügung haben soll - und stellt ihn lebenslang als Bibliothekar an. Als die Auszahlung seines Gehalts über den russischen Botschafter in Paris aus bürokratischen Gründen nicht klappt, beschließt Katharina die Zahlung von 50 Jahresgehältern vorab! Damit ist die Aussteuer für Diderots Tochter gesichert, was die russische Zarin wusste, und ebenso Diderots eigene finanzielle Unabhängigkeit für den Rest seines Lebens.
- 1767 wird Diderot Mitglied der Russischen Akademie der Künste und erhält die Aufforderung nach St. Petersburg zu reisen. Er korrespondiert mit der Zarin, vermittelt die Reise

²² Die Texte sind als ein wichtiger Teil seiner ästhetischen Schriften in die von Bassenge herausgegebenen Bände aufgenommen. Über den Besuch und die Berichte über die Salons hat Diderot später auch Bilder für Katarina die Große (also in deren Auftrag und mit ihrem Geld) gekauft, die heute noch in der Eremitage in St. Petersburg ausgestellt sind.

²³ Zunächst den Roman „Die Nonne“ - wie Lepape (a. a.O. 263) meint „eine Verbindung aus Geschichte, und Zukunftsprojektion“, nämlich der „Vergangenheit seiner Schwester, der Gegenwart der Institution Kloster“ und der möglichen „Zukunft seiner geliebten Tochter“ – dann in einem ersten Entwurf „Rameaus Neffe (siehe Kapitel 4.2).

²⁴ In der Enzyklopädie hatte Diderot, Rousseau mit dem Artikel über Ökonomie, und die Physiokraten Quesnay und Turgot u.a. mit Artikeln über „Pächter“, „Korn“ oder „Jahrmarkt und Märkte“ betraut (Lepape, a. a. O., 341 u. 342).

²⁵ Blom (2011, 294) weist darauf hin, dass eine spätere Entdeckung der Originalversion einiger Artikel in einem Zusatzband darauf hinweist, dass es „relativ wenige und nur wenig einschneidende Veränderungen gab“.

anderer französischer Intellektueller und Künstler dorthin, mag aber selbst lange Zeit nicht reisen.

- 1769 sieht sich Diderot „endlich von der Last der Herausgabe der Enzyklopädie gänzlich befreit“ (Brief an Volland). Er schreibt in diesem Jahr „d'Alemberts Traum“. Eine Vielzahl weiterer Arbeiten folgt in den nächsten Jahren.
- 1773/74 veröffentlicht er die Streitschrift „Fortlaufende Widerlegung von Helvétius' Werk ‚Vom Menschen‘ (Diderot 1961/84, Bd. II, 5-193). Nach den schon 1758 veröffentlichten „Reflexionen über Helvétius' Buch ‚Vom Geist‘“ ist dies eine weitere Auseinandersetzung mit einer deterministisch-materialistischen Weltansicht und Helvétius' Lehre von absoluten Naturnotwendigkeiten (Lücke 1984a, XX).
- Ebenfalls 1773/74 reist er für fünf Monate nach St. Petersburg. In den ersten Monaten macht er nahezu tägliche Besuche bei der Zarin Katharina, meist mit mehrstündigen Gesprächen²⁶, und unterbreitet eine Vielzahl sehr konkreter und durchdachter Reformvorschläge. Die er für die Zarin in ca. 60 Abhandlungen auf ca. 400 Seiten festhält (Lepape a.a.O., 394). Im Ergebnis werden seine Hoffnungen, auf die gesellschaftliche Nützlichkeit seiner Philosophie enttäuscht (ebd.) und er sah sich am Ende mit dem „wahren Gesicht des aufgeklärten Absolutismus nach Art Katharinas“ konfrontiert. Es geht bei kritischer Haltung gegenüber dem Einfluss der Kirche und Interesse an Kunst und Wissenschaft um das Bemühen, sich damit zu schmücken, zugleich für den eigenen Ruhm aber auch die Macht der Waffen zu nutzen (a. a. O.396). In zwei auf der Rückreise in den Niederlanden geschriebenen politischen Texten äußert sich Diderot deutlich als Verfechter der Demokratie (a.a.O. 400).
- Nach der Russlandreise beginnt Diderot sich zunehmend aus der literarischen und philosophischen Öffentlichkeit der Pariser Salons zurückzuziehen und stellt auch seine Mitarbeit an der literarischen Korrespondenz ein. Er arbeitet weiter an verschiedenen Schriften, so u.a. an der Bearbeitung der „Geschichte beider Indien“, an dem „Essay über die Herrschaft der Kaiser Claudius und Nero und über das Leben und die Schriften Senecas“ sowie an dem Roman „Jacques der Fatalist“. Diderot stirbt 1784.

All dies mag bereits relativ differenziert erscheinen, ist jedoch nur in knappen Strichen nachgezeichnet. Es ist aber vielleicht geeignet, auf die dieser Skizze zugrunde liegenden Biographien neugierig zu machen. In jedem Fall aber scheint mir eine solche Skizze vor der vertiefenden Betrachtung ausgewählter Aspekte der philosophischen und wissenschaftlichen Arbeiten Diderots unverzichtbar. Wenigstens in Umrissen muss man sich dazu die politischen Herrschaftsverhältnisse des Spätabsolutismus und die geistigen Strömungen der Zeit vergegenwärtigt haben, um sehen zu können, wie Diderot als Philosoph, Wissenschaftler, Künstler und Intellektueller darin agiert.

²⁶ So in einem Brief vom 24. 12. 1773 an die Fürstin Daschkova - eine enge Vertraute Katharinas zur Zeit ihrer „Palastrevolution“ und Thronbesteigung 1762, die sich später, das Verhältnis zur Zarin war abgekühlt, „ihrer Gesundheit wegen“ viel im Westen aufhielt (Hinterhäuser 1984,512) -, in dem er berichtet, die Zarin ganz so gefunden zu haben, „wie Sie sie mir in Paris beschrieben hatten: die Seele des Brutus, vereint mit den Reizen der Kleopatra“ (Diderot 1984,412). Katharina ihrerseits schreibt Voltaire: (Lepape 1994, 296). „Ich finde bei Diderot eine unerschöpfliche Phantasie und zähle ihn zu den außergewöhnlichsten Menschen, die je gelebt haben“. Diderot beschrieb seine Reise als Triumph und Katharina als bewundernswerte Herrscherin. In einem privaten Brief allerdings schreibt er, eine Bemerkung Corneilles in Bezug auf den Kardinal Richelieu zitierend: „Ein Undankbarer wär' ich, spräch' ich schlecht davon/Ein Lügner, würd' ich Gutes sagen“ (Lepape 1994,395 und 404).

4. Diderot als Philosoph, Wissenschaftler und Intellektueller in seiner Zeit

4.1. Enzyklopädist, politischer Intellektueller sokratischer Philosoph

In den verschiedenen Biographien wird die länger als drei Monate dauernde Haft in die Festung Vincennes als einschneidende Erfahrung beschrieben. Dabei geht es aus Diderots Sicht nicht entscheidend um die Schrift, die unmittelbarer Anlass der Verhaftung war und die weiteren, die ihm dann noch vorgehalten wurden, sondern es geht um das schon in den Jahren zuvor begonnene Projekt der Enzyklopädie²⁷, deren erste beide Bände ja auch drei Jahre später zunächst verboten werden. Diese Enzyklopädie, bei deren Herausgeberschaft Diderot die treibende Rolle hat, ist, wie in der Literatur übereinstimmend konstatiert wird, eine fundamentale Herausforderung der herrschenden Ordnung. Sie war zugleich eine geradezu geniale Lösung für zwei Aufgaben, denen Diderot sich stellen musste und wollte: (1) für die Sicherung seiner materiellen Lebensbedingungen über lange Zeit - die Arbeit daran hat ihn über 20 Jahre hinweg wesentlich finanziert – und (2) als das Projekt, das unter den Bedingungen staatlicher Zensur die Möglichkeit eröffnen sollte, gegen die volksverdummende Religion als herrschende Ideologie ein neues philosophisches und wissenschaftliches Denken zur Sprache zu bringen und ihm gesellschaftlich zum Durchbruch zu verhelfen. Lepape schreibt z. B.:

„Gewollt oder ungewollt waren die Enzyklopädisten (...) in eine Schlacht geraten, die eine wissenschaftliche war, und darum auch eine moralische, soziale und politische. Durch die Erklärung ihrer Unabhängigkeit²⁸ wurden sie zu einem aufrührerischen Potential, das die Obrigkeit nicht einfach nur ignorieren oder mißachten konnte. Der offene Konflikt mit der bestehenden Ordnung – der Krone, den Kirchen oder den Gerichtshöfen (den

²⁷ Borek schreibt: „In der Ankündigung (dem von Diderot redigierten Prospectus, der in 8000er Auflage in Umlauf gebracht wurde) unterstreicht Diderot den innovativen und kollektiven Charakter des Unternehmens.- um beides dem ursprünglichen Ausgangswerk von Chambers entgegenzusetzen. Das moderne Wissen, meint er, sei von einer einzigen Person längst nicht mehr faß- und überschaubar; die einzelnen Wissenszweige könnten nur noch von Fachleuten beurteilt und dargestellt werden – was auch den Vorteil des stilistischen Abwechslungsreichtums habe und dem Eindruck von Monotonie und Langweiligkeit entgegenwirke. Doch was die einzelnen Artikel, in denen sich jeder Experte *nur mit dem beschäftigt hat, wovon er etwas versteht*, zusammenhält, ist eine Verweisteknik, durch die auf die Verbundenheit der nur scheinbar isolierten Wissenszweige untereinander aufmerksam gemacht werden soll. Es geht darum, zu zeigen, *wie sie sich gegenseitig erklären*, letztlich aber darum, *auf die ferneren oder näheren Verbindungen, zwischen den Wesen, aus denen sich die Natur zusammensetzt hinzuweisen*, durch die *Verflechtung der Wurzeln mit den Zweigen die Unmöglichkeit aufzuzeigen, einzelne Teile dieses Ganzen wirklich zu erkennen, ohne sich mit einer Reihe höher oder tiefer gelegener zu beschäftigen.*“ (Borek, 2000, 54, Hervorhebungen im Original).

²⁸ „Hier meldeten sich nun Leute zu Wort, die sich im Namen ihrer Kompetenz und ihres Fachwissens als Sprachspezialisten das Recht und die Pflicht anmaßten, Begriffe zu definieren, allgemeine Sprachregeln festzulegen und ‚alles ohne Ausnahme und schonungslos zu untersuchen und in Bewegung zu bringen‘ (Diderot), um dem Rest der Nation ‚in Dingen des Geschmacks und der Philosophie eine Richtschnur zu geben‘ (d’Alambert). Im Klartext: Sie wollten die Richtlinien der politischen Debatte bestimmen.“ (Lepape 2000, 105f)

Parlements) – war unvermeidlich. Weder der Monarch noch seine Regierung, weder die Gesetzgeber noch die Verkünder von Gottes Wort konnten anderen die Macht überlassen, die Welt und ihre Gesetze zu erklären.“ (Lepape 1994, 107)

Die Enzyklopädie war, hier folge ich der Argumentation von Lepape (ebd), das Werk einer „Gesellschaft der Literaten“. Sie zielte auf eine umfassende Beschreibung der menschlichen Welt in all ihren Aspekten; und sie verfolgte – jedenfalls im Verständnis der an ihr beteiligten frühen Materialisten wie d’Holbach - einen Traum von einer vereinheitlichten Sprache, die den Menschen die Beherrschung der Natur ermöglichen sollte. Damit war sie aber bei weitem nicht nur ein wissenschaftliches Monument. Vielmehr war sie zugleich eine Lobeshymne auf das Wirken des Menschen und dessen schöpferische Fähigkeiten. Dieser rivalisiert mit der Natur, die er beherrscht und verändert. Lepape, der die herausragende Bedeutung Diderots für das Projekt der Enzyklopädie unterstreicht, hebt in diesem Zusammenhang noch einen weiteren bemerkenswerten Aspekt der Arbeit daran hervor, wenn er Diderots Arbeit in Bezug auf die Erfassung der Handwerke²⁹ betont:

„Die *Enzyklopädie* ist in der Tat nicht nur ein intellektuelles Denkmal, bei dessen Errichtung Diderot die Arbeit koordiniert, und die Mitarbeiter angeleitet hat; sie ist ein ganz konkretes, fast mit eigener Hand hergestelltes Werk. Diderot entwarf die Editionspläne, legte die Artikel fest, suchte die Autoren aus, erteilte die Aufträge, las Manuskripte, korrigierte die Fahnen, diskutierte über Veränderungen, schrieb selbst eine Reihe von Beiträgen, prüfte Informationen nach und leitete die Drucker an. Häufig ging er auch vor Ort, um die Arbeit von Künstlern und Handwerkern³⁰, ihre Fachbegriffe und Verbesserungsmethoden bis ins kleinste Detail kennenzulernen. Er machte sich eine Unzahl von Notizen, die ihm helfen sollten, wenn er den Graveuren und Zeichnern der Bildtafeln Anweisungen gab. Er war zugleich Wissenschaftler, Journalist, Schriftsteller und Projektleiter und kam seinen Aufgaben mit unglaublicher Energie nach. Er verbrachte damit Tag und Nacht, zu Beginn sicher begeistert, später – je mehr diese Arbeit ihn verzehrte und erschöpfte, ohne ihm die erwartete Befriedigung zu bringen – mit einem immer stärkeren Gefühl der Belastung. Als schließlich alle Schwierigkeiten überwunden und die *Enzyklopädie* vollendet war, sah Diderot nur noch die Mängel einer Werkes, das er wohl von der ersten bis

²⁹ Die Enzyklopädie, oder das allumfassende Wörterbuch der Wissenschaften, Künste und Gewerbe“ enthielt - anders als die 1746 begonnene Übersetzung der Cyclopaedia auch Artikel zu allen Handwerken der Zeit, die also auf dem Stand des jeweiligen Wissens abzufassen waren. „In der Welt des traditionellen Denkens“, wie Lepape (1994, 103) schreibt, „nicht nur eine Neuerung sondern ein Gewaltstreich“ des Herausgebers der Enzyklopädie, der hier als Sohn eines Waffenschmieds nicht länger „sogenannte banale Tätigkeiten“ von den „‘vornehmen‘ Beschäftigungen trennte – sondern für deren angemessene Behandlung in der Enzyklopädie dem obigen Zitat zufolge geradezu so etwas wie empirische Feldforschungen zu betreiben begann (a. a. O.).

zur letzten Zeile umgearbeitet hätte, wäre da nicht die Erinnerung an zwanzig Jahre Zwangsarbeit gewesen, die ihn davon abhielt.“ (a.a.O. 99f)

Zu Beginn von Diderots - 1753/54, also in der frühen noch dynamischen Phase der Arbeit an der Enzyklopädie veröffentlichten - „Gedanken zur Interpretation der Natur“ findet man folgende in diesem Zusammenhang bemerkenswerte Aussage:

„Das Interesse der Wahrheit würde verlangen, dass die Denkenden sich endlich dazu herbeilassen, sich mit den Schaffenden zu verbinden, damit der Theoretiker davon befreit wäre, sich abzumühen, und der Praktiker bei der unendlichen Mühe, die er sich gibt, ein Ziel hätte; damit alle unsere Anstrengungen vereinigt und gleichzeitig gegen den Widerstand der Natur eingesetzt werden könnten und damit in einem derartigen philosophischen Bund jeder die ihm zukommende Rolle spielen könnte“ (Diderot 1961/84, 419).

Die Lobeshymne auf das Wirken des Menschen und dessen schöpferische Fähigkeiten schließt also nach Diderots hier formuliertem Selbstverständnis ein, dass die „Denkenden sich endlich (...) mit den Schaffenden“ verbinden. Und, folgt man dieser Beschreibung Lepapes, folgen daraus für die Arbeit an der Enzyklopädie zusammen mit der gleichberechtigten Behandlung auch nichtkünstlerischer Praxis geradezu schon frühe Formen empirischer Arbeitsforschung.³¹

Die Enzyklopädie war also eine ungeheure politische Herausforderung, „die darauf zielte, die Macht über die Wörter zu erobern.“ (a.a.O., 108) - und die Konfrontation mit den Mächten der herrschenden Ordnung war durchaus gewollt, wie insbesondere Becker und Blom überzeugend zeigen. Blom (2011) bringt das Programm der radikalen Philosophenfraktion unter den französischen Aufklärern sehr pointiert auf den Punkt, wenn er – in Zusammenhang des Zerwürfnisses zwischen Diderot und Rousseau - schreibt, ihr Ziel sei es gewesen

„ein klarsichtiges und gelassenes Erkennen unseres Platzes in der Natur als hochintelligente, emphatisch veranlagte Primaten“ zu gewinnen (a. a. O, 18).

Anders als bei den großen Kritiken Kants steht also die Frage nach dem Menschen ganz im Zentrum der Arbeit der wichtigsten Mitglieder der Philosophenfraktion. Aber anders als Kant mit seiner Transzendentalphilosophie ließen die radikalen Philosophen der Französischen Aufklärung kein kleines Türchen offen, durch das Gott wieder zurück in die Philosophie kommen konnte“ (Blom 2011,369). Deutlich wird - wie bei Lepape über die Darstellung der Auseinandersetzung mit den Repräsentanten des Ancien regime ersichtlich - dass und weshalb das Unternehmen der frühen Aufklärer sich als eine Kritik der Theologie/Kirche entwickelt – und entwickeln muss. Und insbesondere Blom geht es in diesem Zusammenhang darum, zu zeigen, wie sehr es sich bei den Arbeits- und Diskussionsprozessen der Enzyklopädisten bzw. der Dis-

³¹ Auch Lücke (1984a, XIII) verweist darauf, dass Diderot „allein die Ausarbeitung des technologischen Teiles des Wörterbuches oblag“, die mit „häufigen Besuchen der Manufakturen“ verbunden war.

kussionsrunde in Baron d'Holbachs Salon um ein europäisches Ereignis handelt – ein Ereignis allerdings, das schon während der Französischen Revolution unterdrückt wurde und dann im 19. Jahrhundert als philosophisches Denken in Vergessenheit geriet:

„Während Rousseau öffentlich verehrt wurde, wurden Holbach und Diderot zu Opfern der Erinnerungspolitik“, schreibt Blom (2011, 363), und fährt dann etwas später fort: „Die Aufklärung, die das kapitalistische und imperialistische 19. Jahrhundert akzeptierte und der es Tribut zollte, wurde repräsentiert von Voltaire, der sich schon immer in einem vorteilhaften Licht darzustellen wusste, und besonders von deutschen Aufklärern wie Immanuel Kant“ (a. a. O. 368)

Neben dem Kern der „Philosophenfraktion“ (Diderot, sein engster Mitarbeiter, der Chevalier de Jacourt, d'Alembert, Baron, d'Holbach, Grimm) nennt Blom viele andere, wie z. B. den Verwalter der königlichen Gärten und Naturwissenschaftler Graf Buffon, Helvétius, den Philosophen David Hume während seiner Pariser Zeit als Sekretär an der englischen Botschaft, den neapolitanischen Botschaftssekretär Abbé Galiani, den Londoner Shakespeare-Darsteller und Theaterunternehmer David Garrik, der sich mehrfach in Paris aufhielt, und auch Benjamin Franklin als vermutlich zeitweiligen Teilnehmer. Auch die beiden meistgenannten französischen Aufklärer, Voltaire und Rousseau, werden in seiner Diderot-Biographie als Mitarbeiter der Enzyklopädie ausführlich behandelt. Als Leser von Schriften Diderots wird weiterhin auch Thomas Jefferson genannt, der erst zur Zeit der französischen Revolution als amerikanischer Botschafter in Frankreich ist. Die großen Gestalten der deutschen Aufklärung wie Lessing – ein Kenner von Schriften Diderots – oder Kant, den Marx später den Philosophen der Französischen Revolution nennen wird, folgen später nach.³² Bloms Buch ist so eine gelungene Verknüpfung von historischer Aufarbeitung – einschließlich unterschiedlich dichter Ausführungen zu den Biographien der wichtigsten Personen (Diderot, d' Holbach, Rosseau, Hume, Grimm, Voltaire etc.) – und der Präsentation und Diskussion der wesentlichen philosophischen Positionen und Akzentsetzungen.

Becker schließlich fasst Diderot als frühen Vertreter eines philosophischen „monistischen Naturalismus“. Ihn interessiert an Diderots philosophischen Schriften im Kern das epistemische Programm des Naturalismus – also des Versuchs, die Welt in der Enzyklopädie als naturhaftes Geschehen zu erklären -, wobei er ihn deutlich vom mechanischen Materialismus anderer früher französischer Aufklärer, wie etwa d'Holbach oder Helvetius, absetzt. Er ordnet Diderot auf der anderen Seite systema-

³² Lücke (1984a V und 1984b, 613f) betont, dass Lessing sich in Deutschland „als erster (...) zu dem Herausgeber der großen französischen Enzyklopädie bekannt“ habe und hebt hervor, dass anders als Lessing, der „sofort ein tieferes Verständnis für den Charakter des großen Wörterbuchs zeigt“, andere deutsche Klassiker wie Herder oder Goethe den „politischen Grundcharakter der großen Angriffsmaschine der französischen Aufklärer“ eher verkannt hätten. Er zitiert aber auch aus einem späten Brief Goethes: „Diderot ist Diderot, ein einzig Individuum; wer an ihm oder seinen Sachen mäkelte, ist ein Philister und deren sind Legion“ (Lücke 1984a, VI).

tisch in das politische Programm der europäischen Aufklärung ein. Dazu führt er zunächst ein Zitat aus Diderots Enzyklopädie-Artikel zum „Eclectisme“ an. Diderot argumentiert dort, der Eklektiker sei

„ein Philosoph, der das Vorurteil, die Tradition, die Vorrechte des Alters, die allseitige Übereinstimmung, die Autorität – in einem Wort: alles, was die Menge der Geister unterjocht – niedertrampelt, der selbst zu denken wagt, der zurückgeht auf die klarsten Prinzipien, sie prüft, sie diskutiert, und nichts akzeptiert, wenn es nicht auf dem Zeugnis seiner Erfahrung und seiner Vernunft beruht.“(S. 205)

Diese Formulierung³³ ist sehr ähnlich wie Kants bekanntere Antwort auf die Frage, was Aufklärung sei, nämlich „der Ausgang des Menschen aus selbstverschuldeter Unmündigkeit, aus der Unfähigkeit, sich seines Verstandes ohne fremde Anleitung zu bedienen“, also, so Becker „fähig zu werden, Urteile über Wahrheit und Falschheit aus eigener Autorität, aus eigenem Wissen und eigener Überlegung heraus zu fällen“ (ebd.); aber

„Diderots Beschreibung macht vielleicht noch ein wenig klarer als Kants Formel, dass der Ausgang aus der Unmündigkeit immer auch ein Ausgang aus Unwissenheit ist, aber auch Kant setzt seiner Definition das Horazische „Sapere aude!“ - wage zu wissen! – hinzu. Die Aufklärung ist demnach ein *epistemisches Projekt*. Sie ist die Suche nach einem Wissen, das klar, das heißt: in seinem Ursprung und seiner Struktur durchschaubar ist“ (ebd.).

Dieses Verständnis von Aufklärung habe, so Becker, viele Vorteile: es erscheine (1) inhaltlich neutral (weil ohne inhaltliche Vorgaben), es sei (2) historisch angemessen (denn zu der Zeit sei es darum gegangen, die Möglichkeiten des Wissens zu erkunden) und es habe (3) zu dem Unternehmen gepasst, mit dem der Name Diderots heute noch am ehesten verbunden wird: der Herausgabe der Enzyklopädie (a. a. O. 206).

In Frankreich, wo die Kirche das größte Hindernis für die Befreiung aus Unmündigkeit und Unwissenheit war, habe das Projekt der Aufklärung überdies noch einen anderen Akzent gehabt: für Diderot – und ähnlich für d' Holbach, Helvetius oder auch La Mettrie – habe die Ausarbeitung einer naturalistisch-monistischen Sicht der Welt im Mittelpunkt gestanden, um so dem kirchlichen Anspruch auf ein besonderes Wissen den Boden zu entziehen.

³³ Unter den insgesamt 35 Beiträgen für die Enzyklopädie, die Lücke für seinen ersten Band der philosophischen Schriften Diderots ausgewählt hat, findet sich dieser Artikel nicht. Lücke zitiert die Passage aber in einer kommentierenden Fußnote zu Diderots Seneca-Essay im zweiten Band (a. a. O. 258). Für Diderot ist offenkundig wichtig, so seine Ausführungen in dem Artikel über „Philosophie“, „vorerst nur zu beobachten und zu prüfen, die Beobachtungen und Experimente in Verzeichnisse einzutragen und der Nachwelt die Sorge zu überlassen, ein vollständiges System zu schaffen“, und er hielt wenig von „jene(m) Geist, der Pläne aufstellt und Weltsysteme bildet, denen er dann die Erscheinungen wohl oder übel anzupassen sucht“ (Diderot 1961, 402).

„Ausgehend vom antiken Materialismus, arbeiteten sie daran, entsprechend den neuen wissenschaftlichen Erkenntnissen eine Theorie zu entwickeln die alles, was es gibt, als Bestandteil einer einheitlichen, und zwar körperlichen Natur verständlich machte – darunter auch und in erster Linie den Menschen als empfindendes, wertendes, denkendes und soziales Wesen.“ (a. a. O. 207)

Becker spricht in diesem Zusammenhang von einer „aktuellen Popularität des Naturalismus“ (a. a. O. 207), aber auch davon dass die Verknüpfung von monistischem Naturalismus und Aufklärung natürlich nicht zwingend sei (siehe Kant und seine Transzendentalphilosophie). Er führt dann aber auch David Hume als Zeugen für einen „fließenden Übergang von einem epistemischen zu einem naturalistischen Verständnis der Aufklärung“ an.

„Hume versucht zwar, allen Inhalt unseres Bewusstseins auf sinnlich gewonnene Eindrücke zurückzuführen und folgt damit dem empiristischen Programm, ein Weltbild aus der Binnenperspektive der bewussten Erfahrung zu konstruieren. Aber er kann nicht gänzlich auf Prinzipien verzichten, die nicht selbst Eindrücken entsprechen, denn diese Prinzipien handeln davon, was wir mit den Eindrücken *tun*. Da ist beispielsweise das Prinzip, dass Ideen Bilder von Eindrücken sind; das Assoziationsprinzip, das uns Ideen miteinander verknüpfen lässt; sodann unsere Neigung zum Urteilen; und nicht zuletzt unsere Neigung, notwendige Verknüpfungen zwischen Ereignissen in der Welt anzunehmen. Zu erwähnen wäre hier auch die für Hume grundlegende Annahme, dass unser bewusstes Erleben sich aus einzelnen Eindrücken und Ideen zusammensetzt – eine Annahme, die keineswegs evident ist, denn wir finden niemals einzelne und isolierte Empfindungen in unserem Bewusstsein vor.“ (a. a. O. 209f)

Man habe dann nur drei Möglichkeiten: (1) man verzichte darauf diese Prinzipien zu rechtfertigen, (2) man versuche sich an einer transzendentalen Begründung wie Kant oder (3) man versuche sie „in eine allgemeine Beschreibung des Menschen als natürliches Wesen einzubetten“ (a. a. O. 210). Wähle man diese letzte Variante, so erweise sich der Naturalismus

„als eine Option, das Projekt der Aufklärung, verstanden als den Versuch, zu eigenen Urteilen auf der Basis von selbständig ausweisbarem Wissen zu gelangen, zu vervollständigen. Wählt man diese Option, wird die Aufklärung zur Aufforderung, an einem Bild des Menschen zu arbeiten, das sich in die Beschreibung der übrigen Natur einfügen lässt, das in allen Teilen durch Erfahrung korrigierbar ist und das den Menschen als ein Ding ernst nimmt, das fühlt, wertet, spekuliert und phantasiert, liebt und Staaten bildet. Und genau dies war das Programm, das Diderot mit seinem monistischen Naturalismus verflucht hat“ (a. a. O. 211)

Mit Blom kann man dieser Aufforderung zur Arbeit an einem Bild des Menschen noch eine weitere Facette hinzufügen: Er betont, dass Diderot sich „von vielen Denkern der Aufklärung“ darin unterscheidet, „dass er ein völlig vernunftbestimmtes Leben

weder als möglich noch als wünschenswert ansah“ (Blom 2011, 297). So sehr er als Philosoph die Vernunft gegen das Vorurteil ins Feld führt, erkennt er doch auch,

„dass das menschliche Wesen ganz anderen Prinzipien gehorche. Die Natur drücke sich durch starke und blinde Leidenschaften aus, die eigentlichen Antriebskräfte des Daseins. Sie könnten mittels Vernunft vielleicht gelenkt werden, so wie Segel ein Schiff durch unwiderstehliche Winde und Strömungen eines Ozeans steuern, aber die Vernunft stehe immer an zweiter Stelle, sei schwächer als die Passion“ (Blom 2011, 15)

Im Verein mit der radikalen Verabschiedung jeder Vorstellung eines „höheren Wesens“, wie sie von dem Freundeskreis um den Baron de'Holbach herum vertreten wurde, gründe dann darauf deren moralisches Denken, denn:

„aus der Sinnlosigkeit der Existenz von homo sapiens lässt sich eine Ethik gewinnen. Nur so können unsere Flucht vor Schmerzen und unsere Suche nach Genuss zum Anfang einer gemeinsamen Geschichte werden, denn sie führen zu der Einsicht, dass kein Mensch eine Insel ist, dass unsere Empathie ebenso stark ist wie unser Überlebenstrieb, dass wir nur durch Solidarität bestehen und sozial zielführende Lebensweisen finden können“ (a. a. O. 24).

Das philosophische und wissenschaftliche Programm der radikalen Aufklärer ist damit in groben Zügen umrissen. Sieht man die Inhaftierung Diderots 1749 - wie später auch die zweite große Krise der Herausgabe der Enzyklopädie im Jahr 1759 - in dem hier umrissenen Kontext, dann liegt es also auf der Hand, dass dieser Zugriff der Obrigkeit für ihn dramatisch gewesen sein muss: er war die akute Gefährdung eines groß angelegten Arbeitsprogramms, das gerade Gestalt zu gewinnen begann. Lepape interpretiert nun aber die von Diderot eidesstattlich gegebene Zusage künftigen Wohlverhaltens so, dass damit keine substantiellen Zugeständnisse verbunden gewesen seien:

„Diderot gab auch im Gefängnis (z.Z. der Festungshaft) das Gelände nicht preis, auf dem zu kämpfen er entschlossen war – er wollte zu einer Erkenntnis von Menschen und Dingen gelangen, die geeignet war, die Finsternis zurückzudrängen, in der die Menschen wie Blinde umhertappten. Rousseaus Entscheidung, gegen den Fortschritt von Wissenschaft und Kunst zu argumentieren, gefiel Diderot und interessierte ihn, weil sie sich gegen die gängige Meinung und gegen seine eigenen Überzeugungen wandte. Das Paradox war eine Art des Denkens, die Diderot reizte; das mæeutische Verfahren des Sokrates, durch Fragen zur richtigen Erkenntnis zu gelangen, fand er besonders fruchtbar. Gegen sich selbst zu denken war für Diderot mehr als nur eine Methode. Es war ein philosophisches Erfordernis und eine Garantie gegen den Dogmatismus. Auch wenn er damit Gefahr lief, sich zu verzetteln, in Krisen zu geraten und auf nichts eine Antwort zu wissen, wich er von dieser Forderung nie ab. Wenn der glänzende, eloquente Rousseau den Gegenpart übernahm zu Diderots eigenem optimistischen Bekenntnis zur Macht des Wissens, so mochte das

Überlegungen auslösen, die zu neuen Erleuchtungen führen, meinte er.“
(Lepape 1994,97f)

Im Zusammenhang der „Zähigkeit“, mit der Diderot ein Jahrzehnt später nach dem neuerlichen Verbot 1759 „trotz alledem das Unternehmen illegal weitergeführt“ und in Auseinandersetzung mit wichtigen Mitarbeitern daran festgehalten hat, das Werk nicht etwa im Ausland sondern sehr wohl in Frankreich zu publizieren, zitiert Lücke (1961/84, 605f) einen Brief an Voltaire, der wiederholt entsprechende Vorschläge gemacht hat. Darin heißt es:

„An den Angeboten, die man uns macht, sehe ich freilich, daß man nicht weiß, daß das Manuskript der ‚Enzyklopädie‘ doch nicht *uns* gehört; daß es Eigentum der Buchhändler ist, die es mit exorbitanten Kosten erworben haben, und daß wir ihnen kein Blatt entziehen können, ohne ihnen ungetreu zu werden. Wie dem auch sei: Glauben Sie nicht, daß mich die Gefahr, die ich laufe, während ich mitten unter Barbaren arbeite, kleinmütig mache. Unsere Losung lautet: *Kein Pardon* für die Abergläubischen, für die Fanatiker, die unwissenden, die Toren, die Bösen und die Tyrannen! Und ich hoffe, daß sie diese Losung auch an mehr als einer Stelle erkennen werden. Heißt man denn für nichts und wieder nichts Philosoph? (...) Es genügt doch nicht mehr zu wissen als sie: wir müssen ihnen auch zeigen, daß wir besser sind als sie und daß die Philosophie mehr gute Menschen hervorbringt als die ‚wirkende oder selig machende Gnade.‘“

Lepape unterstreicht Diderots Bereitschaft, die Arbeit gegen alle Widerstände fortzusetzen - auch angesichts des Auseinanderbrechens der Gruppe der Philosophen -, denn nicht nur d'Alembert „hatte sich abgesetzt“, sondern auch etliche Andere „stahlen sich davon“ (a. a. O. 225) - und er interpretiert die so entstandene Lage zusammenfassend wie folgt:

„Die *Enzyklopädie* fortzusetzen, bedeutete nicht nur, sich dem König, dem jansenistischen *Parlement*, den jesuitischen Lehrern und der ‚Partei der Frömmeler‘ entgegenzustellen. Es hieß auch, sich die Feindseligkeit der Voltairianer und der Reformer à la Turgot einerseits und der Propheten einer ‚volkstümlichen Naivität‘ andererseits zuzuziehen – Rousseau bedauerte, daß man ‚das Tor zu den Wissenschaften ungeniert aufstößt und einen Pöbel in ihr Heiligtum einläßt, der unwürdig ist, sich ihnen zu nähern‘“ (a. a. O. 226).

Deutlich wird an diesem Punkt auch, dass es Diderot, als dem Kopf der Philosophenfraktion eben darum zu tun war, alles wissenschaftliche Wissen der Zeit zur Sprache zu bringen und im Prinzip Allen zugänglich zu machen. Hinter Rousseaus Kritik wird dagegen sichtbar, dass dieses neue wissenschaftliche Wissen als das einer anderen, neuen Elite angesehen wird. Andererseits wird später gegen Diderot lange Zeit die Auffassung vertreten, er sei nur ein bestechendes und volltönendes Sprachrohr der originellsten Gelehrten seiner Zeit gewesen, „ein außergewöhnlicher philosophischer Journalist, der in einer besonders unbeständigen Zeit eine besonders feine Nase für die heftigen unterirdischen Erschütterungen des *logos*, des *ethos* und der *psyche*

gehabt habe“ (Lepape 1994,153). Lepape wendet sich hiergegen mit ähnlichen Argumenten wie auch R. Groth (1984), die schreibt, Diderot sei, ganz anders als die einschlägige Literaturwissenschaft bis Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts meinte, durchaus nicht hoch widersprüchlich und unentschlossen gewesen. Vielmehr habe er bis in sein Alterswerk hinein sehr konsequent seine aufklärerischen Positionen verfolgt - und Freunden, z.B. d' Alembert, und später sogar dem wirklich geliebten Freund Grimm, vorgeworfen, sie verraten zu haben.³⁴ Lepape meint, dass demgegenüber d'Alembert schon bei der ersten Krise 1749 geneigt gewesen sei. das Projekt der Enzyklopädie aufzugeben (a. a. O. 137). Er habe dann langsam begonnen, auf Distanz zu gehen; seine Vorstellung sei es gewesen,

„verschiedene Institutionen und vor allem die Akademien (zu) unterwandern und sich durch vorsichtiges Verhalten und langfristige Strategien zahlreiche und mächtige Stützen zu sichern“ (a. a. O. 138).

Wer sich wie d 'Alembert „als Fuchs in den Hühnerstall schleichen“ wollte, so kommentiert er weiter, „durfte nur so wenig Lärm wie möglich machen“ (...) und der Streit zwischen Reform und Revolution existiert nicht erst seit gestern“ (a. a. O. 139). Diderot hingegen, war hier nicht nur radikaler, weil er alles neue wissenschaftliche Wissen Allen zugänglich machen wollte. Er war aufgrund seines Wissenschaftsverständnisses, wie er es zuerst 1753/54 in den „Gedanken zur Interpretation der Natur“ klar formulierte, „weit entfernt von dem engen, systematischen und alles in Regeln zwingenden Rationalismus der Aufklärung“ (a. a. O. 154). Und ebenso ist sein philosophisches Denken von dem des aufsteigenden Bürgertums tiefgreifend unterschieden, das darauf erpicht ist, ein Inventar der Welt aufzustellen, wie es auch seinen Besitz inventarisierte: indem es, in den Worten Lepapes (a.a.O.154), „alles mit einem Etikett versah, einordnete, zusammenfaßte, abwog und hierarchisch gliederte“. Ganz seinem sokratischen Verständnis von Philosophie entsprechend, ist dagegen auch für Diderots Wissenschaftsverständnis das Durchspielen unterschiedlicher, durchaus auch widersprüchlicher Standpunkte gegenüber der Realität wesentlich, und zugleich ist dies für ihn

„die einzige Möglichkeit auszudrücken, daß eben kein Standpunkt, kein Blickwinkel keine Wissenschaft und keine allgemeine Formel die Vielfalt oder Dynamik der Wirklichkeit jemals erschöpfend erfassen kann“ (Lepape 1994,154).

Diderot will also klar machen, so Lepape, dass es mehr Gegenstände zwischen Himmel und Erde gibt, als unsere Schulweisheit sich träumen lässt und dass sich

³⁴ Es gibt nur einen Brief an Grimm vom 25. 03. 1781, von dem nicht sicher ist, ob er je abgeschickt wurde und in dem Diderot Grimm „demaskiert“(Hinterhäuser 1984,524). Darin heißt es: „Zuerst leben und dann philosophieren, sagt das Volk. Aber derjenige, der sich den Mantel des Sokrates umgehüllt hat und die Wahrheit und die Tugend mehr als sein Leben liebt, der wird sagen: Zuerst philosophieren, und dann leben – wenn man kann...Mir scheint, sie lachen? Oh, mein Freund, ich sehe es wohl, Ihre Seele ist in Petersburg, in Potsdam, im Oeile de boef von Versaille und in den Vorzimmern der Großen eingeschrumpft...“ (Diderot 1984, 467). Zu betonen ist aber, dass das Zerwürfnis mit D'Alembert wie auch Grimm Diderot nie dazu veranlasst hat, weitere Kontakte zu ihnen abzurechnen.

diese Gegenstände ständig und unvorhersehbar verändern. Seine Kenntnis der geologischen Studien d'Holbachs oder der „Geschichte der Natur“ Buffons, der Medizin, Anatomie usw. legen ihm die Einsicht in eine unerschöpfliche Erfindungskraft der Natur nahe, die letztlich jedes vom menschlichen Geist nahegelegte Erklärungssystem von neuem sprengt. Vermeintlich fest gefügten Wahrheiten

„hält Diderot eine unendliche Fülle von Möglichkeiten entgegen; er wagt sich auf unerforschte Wege, stellt Hypothesen auf, die als undenkbar galten, und läßt sich auf eine Denkweise ein, die nie ihre Resultate betrachtet, sondern jeden Zielpunkt als Sprungbrett benutzt, um sich weiter in unbekannte Gebiete abzustößten“ (Lepape 1994,154).

Dies heißt mit anderen Worten:

„Der Koordinator der *Enzyklopädie* erklärte laut und deutlich, daß dieses Monument, das er unter Gefahr für seine Gesundheit, sein eigenes Werk und seine Freiheit errichtete, nur ein vorläufiges Gebäude war, ein notwendigerweise fehlerhaftes Abbild der Bewegung zweier in Bewegung befindlicher Elemente: des menschlichen Denkens und der Natur. (...) Zugleich überschritt Diderot im Bereich der Naturwissenschaften eine Grenze, die weder Buffon noch Linné noch die wagemutigsten Naturforscher des 18. Jahrhunderts zu überschreiten gewagt hatten; er machte den Schritt zur Abstammungslehre, die erst Darwin ein Jahrhundert später systematisierte“ (a. a. O. 154 und 155).

Lepape (a.a.O. 111f) macht vor diesem Hintergrund klar, dass Diderot „entschieden ungeeignet für Akademien“ war³⁵, weil seine Denkweise - weit über seine religionskritischen Ansichten hinaus, aus denen er aber gleichermaßen nie ein Dogma gemacht habe – „etwas an sich“ hatte, „das dort erschreckte“. Sein Denken habe alle Ordnung ins Wanken gebracht. Und die wissenschaftlichen und philosophischen Leistungen Diderots besonders akzentuierend, betont Lepape, dass dieser sich

„zum Schaden seines akademischen Rufs (...) nicht damit (begnügte), wortgewandter Spiegel der Kräfte zu sein, die hier wirkten – dieser Ahnungen, Zukunftsvisionen, Durchbrüche, dieses gewaltigen, fieberhaften, kritischen Unternehmens“ (Lepape 1994,153).

Vielmehr habe er darüberhinaus „im Namen der Natur“ bereits selbst Kritik an den Resultaten der Aufklärung geübt. Er sei „exzentrisch im wahrsten Sinne des Wortes“ gewesen; und gerade das mache sein Gedankengut heute für uns so wertvoll, wie es damals unerträglich war.

Sehr schön zeigt vor allem auch Blom, dass Diderot einerseits als Philosoph, der der Sokratischem Mäeutik zutiefst verpflichtet war, selbstverständlich weit davon entfernt war, eine Art geschlossenen philosophischen Systems zu entwerfen, andererseits als

³⁵ Diderot ist im Frühjahr 1751 in die Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften gewählt worden. Er wurde auch 1767 Mitglied der Russischen Akademie der Künste. Anders als d'Alembert, oder auch sein engster Mitarbeiter an der Enzyklopädie, der Chevalier Jaucourt, wurde er jedoch nie Mitglied der französischen Akademie der Wissenschaften und auch in London stieß er auf die Ablehnung der deutlichen Mehrheit der Akademiemitglieder.

der kritische Intellektuelle seiner Zeit, als den ihn, wie einleitend gezeigt, Enzensberger und Eco charakterisieren³⁶, immer darauf aus war, in die gesellschaftlichen Verhältnisse einzugreifen. Zahllose Belegstellen zeigen, dass Diderot als wirklich radikaler Denker seiner Zeit auch im Hinblick auf die Kritik der Unterdrückung des dritten und vierten Standes sondern auch im Hinblick auf den sich entwickelnden Kolonialismus der europäischen Mächte³⁷ oder auf die Unterdrückung der Frau³⁸ weit voraus gewesen ist.³⁹ Er hat allerdings – zumal nach der Krise des Enzyklopädieprojekts 1759 - in dem Bewusstsein agiert, dass schnelle Veränderungen der von ihm kritisierten Verhältnisse nicht zu erwarten seien. Und nach den Erfahrungen seiner Russlandreise glaubte er „kaum noch an die Chance die französische Monarchie zu reformieren“, während die reformistischen Philosophen um Voltaire, so Lepape, eher meinten, ihr langfristiges Unterfangen, den intellektuellen Apparat des Staates zu erobern, stünde kurz vor dem Abschluss. In den „Beobachtungen über die Instruktionen an die Volksvertreter“⁴⁰ schreibt dagegen Diderot:

„Auch die Willkürherrschaft eines gerechten und aufgeklärten Fürsten ist immer schlecht. Seine Tugenden bedeuten die gefährlichste und wirksamste Verführung. (...) Er nimmt dem Volk das Recht zu beratschlagen, zu wollen oder nicht zu wollen, sich dem Willen des Herrschers auch dann zu widersetzen, wenn er das Gute befiehlt; doch dieses Recht zur Opposi-

³⁶ Und ebenso spricht auch Lepape (a. a. O. 106) davon, dass in der ‚Gesellschaft der Literaten erstmals „in der französischen Gesellschaft als unabhängige gesellschaftliche Macht die Gestalt des ‚Intellektuellen‘“ aufgetaucht sei, auch wenn der Begriff erst sehr viel später entstanden sei.

³⁷ Vgl. hierzu insbesondere Diderots Bearbeitung der „Geschichte beider Indien“ seines Freundes, des Abbe Raynal, mit radikalen humanitären und antikolonialen Ideen, dessen Bearbeitung in der dritten Auflage 1777 Lepape mit der ‚Übersetzung‘ der Werke Shaftburys am Beginn seiner Karriere vergleicht. Diderot habe die dritte Auflage „ganz zu seiner eigenen“ gemacht,

³⁸ Siehe dazu seinen bei Lücke (1981/1964, 644) im Nachwort erwähnten und bei Enzensberger (1994, 271-288) abgedruckten, 1772 verfassten Text „Über die Frauen“. Für Diderot charakteristisch beginnt er mit Körperlichkeit und Sexualität, streift dabei ein wenig die Kulturgeschichte, um dann, in der Gegenwart angelangt, die „Tyrannei“ zu konstatieren, der die Frauen in der Familie, vor allem aber ihrer späteren Ehe in der Regel unterworfen seien und dann zu formulieren: „Fast in allen Ländern hat sich die Grausamkeit der zivilen Gesetze mit der Grausamkeit der Natur gegen die Frauen verschworen“ (zitiert nach Enzensberger 1994,282), und dieses sodann am Beispiel einer „Indianerin vom Orinico (a.a.O. 283f), also aus europäischer Sicht auf ein Naturvolk, zu illustrieren.

³⁹ Wobei seine sensualistische Grundhaltung und die Betonung der für den Menschen prägenden Bedeutung der Leidenschaften eine wichtige Rolle spielt – und zu beachten ist, dass er, im Hinblick auf die Erziehung seiner Tochter, Denken und Handeln dicht beieinander hielt, anders als Rousseau, der während er an seinem Erziehungsroman Emile schrieb, seine fünf Kinder ins Waisenhaus gab.

⁴⁰ Es handelt sich um einen Kommentar zu Instruktionen Katharinas gegenüber Repräsentanten der Völker Russlands in Moskau 1767, die Diderot später las. Katharina erhielt diesen Kommentar erst, zusammen mit einigen anderen Schriften, nach dem Tod Diderots – und reagierte darauf mit einem Wutausbruch“, denn Diderot empfahl ihr darin, entschieden und ehrlich auf den Despotismus zu verzichten (Lepape 1994, 401f).

tion, so unvernünftig es auch sein mag, ist unantastbar. Ohne dieses Recht gleichen die Untertanen einer Herde, deren Forderungen man verachtet – unter dem Vorwand, dass man sie ja auf fette Weiden führe“ (zitiert nach Lepape 1994, 400f).

Diderot war im zunehmend ernüchterten Blick auf den Spätabsolutismus von der Skepsis geplagt, dass alle Anstrengungen, denen er sich selbst auch ausgesetzt hat, vergeblich sein könnten. In sich zurückgezogen arbeitete er nun vornehmlich an den Texten, von denen er wusste, dass sie (zunächst) für die Schublade geschrieben sein würden. Lepape zitiert zu dieser Haltung aus einem Brief an den Bildhauer Falconet aus der Zeit der Krise von 1759 eine bemerkenswerte Passage:

„Wahrhaftig, diese Nachwelt wäre sehr undankbar, wenn sie mich ganz vergessen würde – mich, der ich mich so oft an sie erinnert habe. (...) Die Nachwelt beginnt erst in dem Augenblick, wenn wir nicht mehr sind; aber bereits lange zuvor spricht sie zu uns; glücklich ist, wer ihr Wort tief im Herzen bewahrt hat“ (Diderot zitiert nach Lepape 1994, 204). Und Lepape kommentiert: „Das Morgen ist im Heute bereits gegenwärtig. Die Zeit vergeht nicht von der Vergangenheit her, sondern von der Zukunft ausgehend“ (ebd.).

Dieser offenen Zukunft fühlte sich Diderot als materialistischer Philosoph tief verpflichtet, mit ihr begreift er sich selbst als im lebendigen Dialog verbunden. „Was für den religiösen Menschen das Jenseits, das ist die Nachwelt für den Philosophen“, schreibt er in einem Brief aus dem Jahr 1766 (zitiert nach Lepape 1994, 239). Und wenn er, im Modus der *vita contemplativa* aus der Zeit heraustretend⁴¹, wie Arendt sagt, eine „Gegenwart für sich selbst“ schafft, dann kann er sein Verhältnis zu seiner Nachwelt augenscheinlich auch dialogisch begreifen

⁴¹ Hannah Arendt hat dazu in ihren Reflexionen darüber, dass „das Denken (...) stets außer der Ordnung“ erfolgt und so „die gewöhnlichen Tätigkeiten (unterbricht) und (...) durch sie unterbrochen“ wird, (Arendt 1979/98, 193ff), eine sehr schöne Formulierung gefunden: „Jede neue Generation, jedes neue Menschenwesen muß, indem ihm bewußt wird, daß es zwischen eine unendliche Vergangenheit und eine unendliche Zukunft gestellt ist, den Pfad des Denkens neu entdecken und ihn mühsam bahnen. Und es ist ja gar nicht unmöglich, und ich halte es für wahrscheinlich, daß das merkwürdige Überleben großer Werke, ihre relative Dauerhaftigkeit über Jahrtausende hinweg, dem zu verdanken ist, daß sie auf dem schmalen, kaum erkennbaren Pfad von Nicht-Zeit geboren wurden, den das Denken ihrer Schöpfer zwischen einer unendlichen Vergangenheit und einer unendlichen Zukunft dadurch geschlagen hat, daß es die Vergangenheit und Zukunft als gerichtet, gewissermaßen gezielt auf sie selbst anerkannte – als *ihre* Vorgänger und Nachfolger, *ihre* Vergangenheit und *ihre* Zukunft -, wodurch sie eine Gegenwart für sich selbst schufen, eine Art zeitlose Zeit, in der Menschen zeitlose Werke schaffen können, um mit ihnen ihre eigene Endlichkeit zu transzendieren“ (a. a. O. 206).

4.2. Rameaus Neffe und d'Alemberts Traum – Diderots wissenschaftliches und philosophisches Denken im Licht zweier herausgehobener Texte

Diderot ist also in seinem philosophischen wie wissenschaftlichen Denken weit entfernt von dem engen, systematischen und alles in Regeln zwängenden Rationalismus der Aufklärung. Wie in der knappen biographischen Skizze (Kapitel 3) angedeutet, hat er sich mit seinen Übersetzungen aus den 1740er Jahren vielfältig mit dem Stand der Wissenschaften seiner Zeit intensiv beschäftigt.⁴² Er hat dabei, wie eben erwähnt, systematisch eine eigene Position entfaltend, erstmals in seinen „Gedanken zur Interpretation der Natur“ die Grenze zu einem Evolutionsverständnis überschritten, das Darwin erst ein Jahrhundert später systematisch wissenschaftlich begründet formulieren sollte. Zur gleichen Zeit entwickelte er auch in Texten wie den „Philosophischen Gedanken“, dem „Spaziergang des Skeptikers“⁴³ oder dem „Brief für die Blinden zum Gebrauch für die Sehenden“⁴⁴ die Grundlinien seines philosophischen Denkens bis hin zu seinem materialistischen Denken, das für ihn jedoch „kein Dogma“ wurde, sondern „die Hypothese, die er für die befriedigendste hielt (...) und dem Kreuzfeuer seiner eigenen Kritik aussetzte“ (Lepape 1994, 155). Für das Spätwerk könne man, so Lepape, davon sprechen, dass eine „Strategie theoretische Gestalt annahm“ (a. a. O. 239). Zuvor habe es sich eher um eine spontane Antwort auf seine Schwierigkeiten gehandelt. Die Arbeit an der Enzyklopädie ist nun weitgehend

⁴² „Drei Jahre arbeitete er an der Übersetzung des Medical Dictionary, „die ihn mit Physiologie, Anatomie, Medizin, Chemie und Botanik vertraut machte; Gegenstände, für die er auch später großes Interesse bewahrte“ (Lepape 1994, 54). Während seiner Festungshaft in Vincennes legte er mehrere Exzerptheft zu Buffons „Naturgeschichte“ an. Lücke verweist im Nachwort zu den von ihm herausgegebenen philosophischen Schriften auf wissenschaftliche Arbeitsfelder wie Chemie; Medizin, Zoologie, Anatomie, Physiologie.

⁴³ In diesem Text setzt Diderot gegen die berühmte Pascalsche Wette – nämlich Endliches, und zwar die eigene Existenz, einzusetzen um Unendliches, nämlich die Seligkeit zu gewinnen – die Wahrscheinlichkeitsrechnung, damals noch ‚Zufallsanalyse‘ genannt: Wenn die Zeit unendlich sei, sei die Welt auch einfach auf den Zufall, die Materie und ihre Bewegung zurückzuführen. Er führt diese These von den „ausreichenden Wahrscheinlichkeiten“ in diesem Text allerdings noch nicht vollständig aus (vgl. Lepape 1994, 56f).

⁴⁴ Wieder abgedruckt bei Becker (2013, 11-77). Vgl. Auch dessen Interpretation (a. a. O. 213-230). Es geht in dem Text zunächst um einen Bericht über einen Blindgeborenen und die Frage, welche Vorstellung Blinde von geometrischen Figuren haben können, dann um die Erörterung metaphysischer Fragen zwischen dem blinden Mathematiker Saunderson und einem Vikar Holmes, sodann um die Erörterung der ‚Frage von Molyneux‘, ob ein Blinder, der sehend wird und zuvor nur durch den Tastsinn einen Würfel von einer Kugel unterscheiden lernte, nun beide sogleich ohne Zuhilfenahme anderer Mittel sehend unterscheiden könne. Das eigentliche Skandalon, das den Text zum Anlass für Diderots Verhaftung machte, war, dass Saunderson sich in dem Gespräch mit dem Vikar nicht von der Existenz Gottes überzeugen lässt. Im Kern geht es aber um ein epistemisches Problem, das Diderot, so Becker (a. a. O. 230), zu folgendem Schluss führt: „Natürlich hat derjenige, der sehen kann, die Möglichkeit, mehr von der Welt zu erfahren als der Blinde. Aber wenn er den Horizont seiner Erfahrungen für die Grenze der Welt hält, wenn er nicht erkennt, wo er Hypothesen zu bilden beginnt, wenn er sich seiner zu sicher ist, dann wird er der Wahrheit weniger nahe kommen als der Blinde, der aufgrund seiner Position unter Sehenden ein geschärftes Bewusstsein für seine epistemischen Grenzen hat. Das scheint mir die Lehre zu sein, die Diderot im Untertitel des *Briefs über die Blinden* für die Sehenden verspricht.“

abgeschlossen, und Diderot kommt nun in mehreren Schriften auf seine grundlegenden Überlegungen zu Philosophie und Wissenschaft zurück. Bei beiden im Folgenden etwas näher behandelten Arbeiten handelt es sich um Texte, die zu Lebzeiten nicht gedruckt wurden, vielmehr für die Nachwelt geschrieben sind und literarisch, philosophisch und wissenschaftlich als seine wichtigsten Werke gelten. Z.T. hat Diderot hierzu erste Entwürfe bereits aus der persönlichen Bewältigung der zweiten großen Krise des Enzyklopädieprojekts 1759 heraus geschrieben.

In „**D'Alemberts Traum**“ - 1769 für die Schublade geschrieben, von d'Alembert und Mademoiselle Lespinasse als darin agierenden Personen gleichwohl nicht akzeptiert und von Diderot daraufhin zerrissen und später in einer neuen Fassung aus „Bruchstücken“ rekonstruiert, die 1782 in der literarischen Korrespondenz erschienen - wurde erst 1830, auf Basis einer Abschrift des Urtextes, den Diderot – so Lücke (1984b, 621f) und Lepape (1994, 354) selbst verloren glaubte, einem breiteren Publikum bekannt.⁴⁵ Poetisch der Form nach gilt es als Diderots „philosophisches Meisterwerk“ (ebd. und ebenso Bassenge 1968, IX und Becker 2013)⁴⁶. Es ist, so Lepape, der Versuch, alle philosophischen und wissenschaftlichen Diskussionen der Epoche vorzustellen: Es ist

„ein lebendiges Triptychon, reich an Bildern, an Wechseln im Tonfall, an dramatischen Inszenierungstechniken. Diderots Entscheidung, seine philosophische Fiktion um reale Persönlichkeiten – d'Alembert selbst, Julie de Lespinasse und Doktor Théophile Brodeu – herum aufzubauen, offenbart seine Ablehnung akademischer Dialoge, in denen personifizierte Konzepte einander gegenübergestellt werden, nicht aber Menschen aus Fleisch und Blut, die Leidenschaften haben, eine Geschichte, einen Beruf und eine Geliebte (wenn es auch bei d'Alembert nur eine falsche Geliebte war)“ (Lepape (a.a.O. 355).

Das Werk gliedert sich in drei Teile. In einer Diskussion verteidigt Diderot zunächst gegen d'Alembert, der sich zum Skeptizismus bekennt, Thesen des philosophischen Materialismus. Angeregt durch die Diskussion stellt d'Alembert dann, im Traum sprechend, weit kühnere materialistische/naturalistische Thesen auf, als Diderot zuvor vertreten hat. Seine Geliebte Julie Lespinasse wird dadurch wach, notiert seine Worte und ruft den berühmten Arzt Brodeu, der die Worte d'Alemberts deutet. Im dritten Teil setzen die beiden dann die Diskussion um Fragen der Sexualmoral fort.

⁴⁵ Hinterhäuser (1984, 508) geht demgegenüber davon aus, dass Diderot „das Ansinnen“ von d'Alembert und Mlle de Lespinasse „nur scheinbar“ erfüllte, den Text also sehr bewusst für die Nachwelt aufbewahrte – eine Interpretation, die mir schlüssiger erscheint, auch wenn man bedenkt, dass er sich zu keinem anderen seiner zu Lebzeiten nicht veröffentlichten Werke ähnlich oft in seinen Briefen geäußert hat (Hinterhäuser 1984,507).

⁴⁶ Becker spricht von „Diderots Hauptwerk (...), denn nirgendwo sonst hat Diderot die Prinzipien seines monistischen Naturalismus so klar dargelegt, so offen ihre Implikationen für verschiedene philosophische Themenfelder verfolgt und radikale Schlussfolgerungen gezogen“ (a. a. O., 231). Auch Becker verweist auf die einschlägigen Briefe, in denen Diderot sich zu diesem Werk äußert. Lücke (1984a, XVI) weist der Schrift einen „hervorragenden Rang“ zu. Zu seiner Interpretation siehe a. a. O. XVI-XVIII.

In d'Alemberts Traum, also im Mittelteil, findet man eine Vorstellung des Universums, das sozusagen vom beständigen Werden und Vergehen seiner Formen lebt⁴⁷ und, in den Worten Diderots, dadurch dass sie einem Träumenden in den Mund gelegt wird, „nicht ganz so verrückt wie man glauben möchte“ erscheint⁴⁸, obgleich sie dem herrschenden Denken der Zeit in der Tat als aberwitzig erscheinen muss.⁴⁹ So heißt es in dem Text etwa:

„Wer kennt die Tiergeschlechter, die uns vorausgegangen sind, und wer die Tiergeschlechter, die den unsrigen folgen werden? Alles verändert sich, alles vergeht nur das All bleibt. Die Welt beginnt und endet unaufhörlich, sie ist in jedem Zeitpunkt an ihrem Anfang und an ihrem Ende. (...) In diesem unermeßlichen Urmeer der Materie gibt es kein Molekül, das dem anderen gleiche, und kein Molekül, das sich auch nur einen Moment lang selber gleiche (Diderot 2013, 102)“

Und an anderer Stelle:

„Alle Wesen gehen im Kreislauf in einander über, also auch alle Arten (...) alles ist unaufhörlich im Fluß (...) Jedes Tier ist mehr oder weniger

⁴⁷ Diderot selbst schildert das spekulative Durchdenken solcher „wahrer oder falscher Ideen“ in einem Brief Madame de Maux Sommer 1769 mindestens ebenso lebendig wie es Lepape zusammengefasst hat – hier ausgehend von einer Kritik der seit dem 17. Jahrhundert recht verbreiteten Präformationslehre der präexistenten Keime, der zufolge das sich entwickelnde Individuum bereits in voller Spezifikation im Samen bzw. Ei enthalten sei (siehe Beckers Kommentar zu Diderot 2013, 82f): „Ich ging zum Baron dinieren (...) danach gerieten wir auf das Thema der präexistenten Keime. Wissen Sie was das für Viecher sind? Nun, das sind Sie, das bin ich, das sind alle Menschen, die ineinander verschachtelt sind und waren bis zurück zum Eierstock der Eva und den Hoden des Adam – den ersten Kästchen, aus denen im Laufe der Zeit so viele Dummköpfe hervorgegangen sind, die Verteidiger dieses Systems gar nicht mitgerechnet. (...) Ich blieb schließlich mit dem Baron allein, und wir sprachen über einen sehr bedenkenswerten Einwand: die Hervorbringung der Tiere. Warum produziert die Natur, wenn sie sich erschöpft hat, keine neuen? Mir kamen dazu ein paar gute Einfälle. Ich wies darauf hin, daß ja auch am Himmel Sonnen sich entzünden und andre erlöschen. (...) der unseren kann also das gleiche Schicksal zustoßen! (...) Aber wenn sich die Sonne aufs Neue entzündet, so sehe ich, wie auf unserem Globus wieder die Pflanzen, die Früchte, die Insekten erscheinen, wahrscheinlich auch die Tiere und der Mensch (...) aber nicht so, wie er jetzt ist. Zuerst ein Ich-weiß-nicht was; dann ein andres Ich-weiß-nicht-was; und dann werden wir in einer Folge von einigen hundertmillionen Jahren und ebenso vielen Ich-weiß-nicht-was, endlich das zweibeinige Wesen haben, das den Namen Mensch trägt. Alle diese wahren oder falschen Ideen lassen Stunden auf das ergötzlichste verstreichen. Sie erheitern den Freund, mit dem man plaudert.“ (Diderot 1984, 295f)

⁴⁸ Brief an Sophie Volland vom 31. 08. 1769. Es heißt dort im Zusammenhang: „Das Ganze ist von höchster Extravaganz und enthält zugleich tiefste Philosophie. Es war wohl ein ziemlich geschickter Schachzug, dass ich meine Ideen einem Träumenden in den Mund legte. Oft muss man der Weisheit ein Narrengewand umhängen, damit sie Einlass findet. Mir ist es lieber, man sagt: nun, das ist nicht ganz so verrückt wie man glauben möchte, als wenn ich höre: Aber das sind ja ganz besonders weise Dinge!“ (Diderot 1984, 303).

⁴⁹ Zur Rezeption in Deutschland nach 1830 vgl. Lücke a.a.O., 624f) der u. a. auf einige spöttische Bemerkungen Goethes über „den verwegenen Diderot“ verweist und jene Vorschläge „wie man ziegenfüßige Faune hervorbringen könne, um solche in Livree, zu besonderem Staat und Auszeichnung den Großen und Reichen auf die Kutsche zu stiften“ (ebd.).

Mensch, jedes Mineral mehr oder weniger Pflanze, jede Pflanze mehr oder weniger Tier. In der Natur gibt es nichts endgültiges. (...) Jedes Ding ist mehr oder weniger ein beliebiges Ding, mehr oder weniger Erde, mehr oder weniger Wasser, mehr oder weniger Luft, mehr oder weniger Feuer (...). Und Ihr sprecht von Individuen, ihr armseligen Philosophen! Hört auf mit Euren Individuen. Antwortet mir: Gibt es in der Natur ein Atom, das einem anderen Atom genau gleicht? ... Nein...Gebt ihr nicht zu, daß in der Natur alles zusammenhängt und daß es in der Kette keine Lücke geben kann? Was meint ihr also mit euren Individuen? Es gibt keine, nein, es gibt keine ... (...) Es gibt nur ein großes Individuum, nämlich das Ganze (...) Entstehen, Leben und Vergehen heißt die Gestalt wechseln. (...) Was aber bedeutet diese oder jene Gestalt? Jede Gestalt birgt das ihr eigene Glück oder Unglück. Vom, Elefanten bis zur Blattlaus (...) von der Blattlaus bis zum empfindlichen, lebenden Molekül, vom Ursprung von allem, gibt es in der ganzen Natur keine Stelle, die nicht leidet oder genießt“ (a. a. O. 107f)

Blom (2011,195ff) geht in dem Kapitel „die Philosophie der Natur“ - das an das 1764 erschienene zweibändige „Le système de la nature“ anschließt, dessen verdeckter Autor d’Holbach war - nur eher beiläufig auf „D’Alemberts Traum“ ein; und er betont in diesem Zusammenhang die Bedeutung von Epikur und vor allem von Lukrez’ „De rerum Natura“ für das Denken der radikalen Aufklärer.⁵⁰ Becker (2013, 231-256) sieht in dem Text Diderots, den er unter dem Titel „Die Materie in Aktion“ diskutiert, dessen naturalistische Philosophie besonders beeindruckend entfaltet. Im Zusammenhang der Diskussion zwischen Diderot und d’Alembert (erster Teil) betont er die Ausführungen zu der panpsychistischen These Diderots die eine der Säulen seines Naturalismus bilde (a. a. O. 233). Es gehe hierbei um „die Einbettung der Empfindungsfähigkeit bzw. des Bewusstseins und der Moral in die Natur“ (a. a. O. 208). Diderot könne diese These gegen d’Alembert „nicht durch Evidenz sondern durch Kohärenz und ihre Fähigkeit“ behaupten, „möglichst viele Phänomene zu integrieren und so große explanatorische Reichweite zu entfalten. Und Becker konstatiert: „Diderots Panpsychismus darf (...) in ihren spekulativen Grundlagen durchaus als eine moderne Position betrachtet werden.

Wichtig ist aus seiner Sicht, dass Diderot zwischen Bereichen unterscheidet, in denen Notwendigkeit herrscht (Mathematik, Natur) und solchen, in denen dies nicht der Fall ist – und das sind all jene, die mit menschlichem Handeln zu tun haben. Diderots Argument ist hier, dass im letzteren Fall so viele Faktoren zusammenwirken, dass wir niemals Schlüsse ziehen können, die mit absoluter Gewissheit gelten. Kontingenz, die wir hier feststellen können, hat mithin eine epistemische Erklärung, die sich wiederum auf eine besondere natürliche Komplexität zurückführen lässt.

⁵⁰ Mit seiner intellektuellen Klarsicht und seinem Pathos war Lukrez der direkteste Vorläufer der radikalen Aufklärung. Wenn es ihm möglich gewesen wäre, an Holbachs Tisch Platz zu nehmen, hätte er unmittelbar an der Diskussion teilnehmen können, denn alle wichtigen

Im zweiten Teil (d'Alemberts Traum) ist, so Becker, der rote Faden, der sich durchzieht, das „Thema der Einheit, vor allem der Einheit lebendiger Wesen“ (a. a. O. 242). Das wird anhand verschiedener Fragen/Beispiele behandelt: (1) der Assimilation von zwei Quecksilbertropfen, (2) die Bientraube, in der die Empfindung einer einzelnen Biene zur Empfindung aller Bienen der Traube werden könne und (3) der Spinne im Netz, bei der die Fäden des Netzes bildlich für Nervenstränge stehen können. Beckers Fazit:

„Damals schien es, als sei die Veränderlichkeit des Körpers ein Grund, warum sich die Einheit eines Lebewesens nicht auf die Einheit seines Körpers reduzieren lässt, und als scheitere darum eine naturalistische Rekonstruktion der Einheit des Ich. Wie sich gezeigt hat, vermag Diderot zwei Strategien gegen diesen Einwand anzuführen. Die eine besteht in der Unterscheidung zweier Arten von ‚Meinigkeit‘ von Empfindungen, von denen eine an den Körper gebunden ist und die andere an einen expliziten, aber Anstrengungen erfordernden und darum prekären Akt der Zuschreibung, der in uns stattfindet. Die andere besteht darin, uns vorzuführen, dass die Annahme eines unveränderlichen Identitätsstiftenden Kerns gar nicht unseren Erfahrungen entspricht. Die Grenzen des Ich und die Grenzen des Körpers sind nicht so starr, wie wir sie uns denken mögen: Unter gewissen Umständen können wir Dinge oder Ereignisse *spüren*, die außerhalb unseres Körpers liegen; in Situationen, die sogar Teil des Alltags sein können, ist es möglich, dass sich unser Körper vorübergehend erweitert“ (a. a. O. 249f).⁵¹

Der dritte Teil - die Fortsetzung des Gesprächs zwischen Mlle l'Espinasse und Dr. Bordeu – fokussiert dann auf Fragen der Ethik. „Es geht um menschliches Handeln und darum, was wir tun sollen.“ Ausgehend von der Frage nach der Vermischung der Arten; geht es um Fragen danach, wie man Sexualität ausüben solle und dann zurück zu der Frage, ob man eine Kreuzung von Mensch und Tier - das sind dann Goethes ziegenfüßige Faune (s. Fn. 49) - als Diener der Menschen heranzüchten dürfe/könne und ob man dann das Recht habe über sie zu verfügen.

Becker beendet seine Interpretation des Textes mit einer interessanten, wie ich finde überzeugenden Überlegung zu seiner Komposition durch Diderot. Der Text habe mit klaren Thesen begonnen, diese in verschiedenen Richtungen mit einigem Für und Wider verfolgt, habe dabei aber nicht zu klaren Ergebnissen geführt. Nachdem die Argumentationen und Gegenargumentationen über eine Kette von Personen (Diderot,

Ideen waren ihm bekannt und ließen sich bis in die Zeilen seines Gedichts zurückverfolgen. Die Aufklärer waren sich bewusst, wie sehr sie in seiner Schuld standen“ (Blom 2011, 202).

⁵¹ Auch hier liegen Bezugspunkte zu aktuellen Debatten um „Cyber“-Menschen auf der Hand. Technische Möglichkeiten zur Wiederherstellung oder auch Erweiterung menschlicher Empfindungsmöglichkeiten sind heute Stand der Technik wie Gegenstand ihrer weiteren Entwicklung.

d’Alambert, Bordeu, Mlle l’Espinasse) entwickelt worden seien, werde so am Schluss auch der Leser in diese Kette eingereiht. Es gebe aber auch eine weitere Interpretationsmöglichkeit. Im Mittelpunkt des zweiten Teils habe die Frage nach der Einheit des Ichs gestanden, und Diderot habe hier den Versuch unternommen, den Glauben an diese Einheit zu erschüttern. Könne es da nicht sein, dass er demonstrieren wollte, „dass auch das Autoren-Ich gegenüber seinen Gedanken keine absolute Einheit darstellt, dass die Gedanken vielmehr ihr Eigenleben entfalten, durch ihren Urheber wie durch andere hindurchgehen können (...) kurz dass man sich als denkender Mensch zum Experimentierfeld der Entfaltung eines Gedankens machen kann? Auf d’Alemberts Frage, wie wir Schlüsse ziehen, antwortet Diderot: ‚Nicht wir ziehen sie, sie werden von der Natur vollzogen. Heißt das nicht auch, dass wir nicht nur als Handelnde, sondern auch als denkende bloß ein Glied in langen Ketten von Ursachen und Wirkungen sind?‘ (a. a. O. 256).

Wir kommen hier an einen Punkt, an dem wir uns klar machen müssen, dass Diderot die Aufklärung *vor* der deutschen idealistischen Philosophie denkt – eben aus der Perspektive eines philosophischen „monistischen Naturalismus“ heraus. Und im Kern denkt der dabei den lebendigen, handelnden Menschen – und so auch sich selbst – gegen die Zumutungen eines mechanischen Materialismus an, der alles Naturnotwendigkeiten unterworfen sieht, und dessen Position sich ja auch in der weiter vorne zitierten Aufforderung an die Philosophen: „Und Ihr sprecht von Individuen, ihr armseligen Philosophen! Hört auf mit Euren Individuen.“ In einem Brief an den Bildhauer Étienne Maurice Falconet schreibt Diderot:

„Was bin ich? Ein Bündel von Träumen, Gedanken, Empfindungen, Leidenschaften, Vorzügen, Fehlern, Lastern, Tugenden, Lust- und Schmerzgefühlen. Wenn Du ein Wesen definierst, kannst Du dann zu Deiner Definition etwas anderes verwenden als abstrakte und metaphysische Begriffe? Ich bin der Gedanke, den ich niederschreibe, Du bist der Marmor, dem Du Leben einhauchst: er ist Dein bestes Teil; das bist Du in den schönsten Augenblicken Deiner Existenz“ (Diderot 1984, 220).

Ganz unübersehbar treffen diese Gedanken den Kern von Albert Camus Existenzialismus, sein Bild vom „glücklichen Sysiphos“ und ebenso deutlich ist Diderot vom emphatischen Freiheitsbegriff des philosophischen Idealismus, etwa bei Johann Gottlieb Fichte, denkbar weit entfernt – und, als Schriftsteller und Magister Artes, eher in einiger Nähe zu dem späteren Denken von Schopenhauer oder Nietzsche.⁵² Andererseits formuliert er aber in seinem Enzyklopädie-Artikel zum Stichwort Freiheit gegen die naturalistische Einsicht, „daß in der Natur alles zusammenhängt und daß

⁵² Beide schließen an die Traditionen der idealistischen deutschen Philosophie an, d. h. empiristemologisch an Kant, aber Alfred Schmidt zeigt in seinem Aufsatz „Schopenhauer und der Materialismus“ überzeugend, dass „Schopenhauers Lehrgebäude (...) für eine materialistische Interpretation deshalb so instruktiv (ist), weil sich der von marxistischen Philosophiehistorikern immer wieder beschworene „Kampf“ von Idealismus und Materialismus *in ihm selbst* abspielt (Schmidt 1977, 60, Hervorhebung im Original).

es in der Kette keine Lücke geben kann“ auch schon ganz Kantisch, dass „jede Handlung einen Anfang hat, also ein Vermögen zu Handeln unabhängig von einer vorausgegangenen Handlung besteht und dass dieses Vermögen wirklich im Menschen liegt“ (Diderot 1961/84, 311).

Diderot hat sich mit „d’Alemberts Traum“, wie Lepape (ebd.) pointiert feststellt, „weit über die Träume des humanistischen, optimistischen und gebieterischen 18. Jahrhunderts hinaus geschwungen“ (a. a. O. 156). Der Mensch war für ihn in dem von ihm gezeichneten Bild stetiger Veränderungen, keine Krone der Schöpfung, weder selbst alles noch Herr über alles. Er war, was man im Grunde erst mit und nach Darwin zu denken wagen konnte, nur ein – wenn auch spätes – Glied in einer Kette, eine mit großer Sicherheit auch nur vorübergehende Erscheinung und auf jeden Fall winzig und vergänglich. Und diese Winzigkeit und Vergänglichkeit wird hier wohl noch schärfer betont, als später bei Kant, der auf den gestirnten Himmel über sich verweist und so die Winzigkeit des Menschen im Universum mit dem moralischen Gesetz in ihm, kontrastiert - so die Aufmerksamkeit auf die Besonderheiten richtend, die ihn als Mensch vor allen anderen Lebewesen auszeichnet und ihm seine menschliche Würde verleihen.

Wenn aber die Natur nach Diderots Auffassung – oder Hypothese - ein ständiger Schöpfungsprozess mit unzähligen Formen, Bewegungen und Wandlungen war, in dem er auch die unbelebte Materie als prälebendig dachte⁵³, wenn es mithin für den Menschen auch immer Bestimmungen vom Ganzen einer in stetiger Evolution befindlichen Natur her gibt, also Grenzen von Freiheit, dann wurde die Durchsetzung von Moral, und ebenso die Kunst, umso wichtiger.⁵⁴ Und weiter: konnte dann überhaupt noch Wissenschaft möglich sein, oder war das Wissen selbst nichts anderes als eine Illusion, wie die Skeptiker, wie etwa David Hume, behaupteten? Lepapes Antwort: der Enthusiasmus Diderots, seine Lebendigkeit und die Dynamik seines ganzen Wesens machten ihn für einen solchen Skeptizismus, der in eine apathische Haltung zur Welt münden müsste, letztlich auch in politischer Hinsicht⁵⁵, denkbar ungeeignet. Er sei zu neugierig auf alles gewesen, „um den Gedanken, daß die Wahrheit unerreichbar sei, lange zu ertragen“ (Lepape 1984,155). Also habe er einfach

⁵³ Ein Gedanke, der bemerkenswerter Weise in den Thesen des Potsdamer Manifests (2005), das ausgehend vom heutigen Stand physikalischen Wissens zu einem „neuen Denken“ – und Denken zielt nicht auf Wissen sondern auf Sinn - auffordert.

⁵⁴ Vgl. dazu Lepape a. a. O. 360). Und von hier aus gesehen war Diderots Denken dann wieder dichter bei Nietzsche, bzw. dessen Denken aus philosophisch materialistischer Perspektive vorwegnehmend, als bei Marx, der hier viel mehr den gedanklichen Konstruktionen des deutschen philosophischen Idealismus verbunden bleibt, wie sehr auch immer er nach eigenem Selbstverständnis Hegel „auf die Füße gestellt“ haben mag.

⁵⁵ Blom (2011,193) schreibt hierzu: „Hume machte sich, vielleicht etwas unfair, über den unendlichen Optimismus seiner Freunde lustig, die noch immer glaubten, die Gesellschaft könne verbessert werden, auch wenn die Beobachtungen sie längst gelehrt haben müssten, dass der allgemeine Fortschritt extrem begrenzt war. Als Historiker hatte Hume gelernt, nicht nur in metaphysischen, sondern auch in politischen Fragen skeptisch zu sein.“

angenommen, dass die Wahrheit ebenso wie die Welt nicht statisch beschaffen sein konnte.

„Die Wissenschaft stellte zu einem gegebenen Zeitpunkt fest, welches Gleichgewicht zwischen den Kräften und Formen der Natur herrscht. So meinte Diderot etwa, die Annahme eines ursprünglichen organischen Moleküls als Prototyp und grundlegende Einheit aller lebendigen Strukturen sei die „Vermutung“, die dem Wissensstand seiner Zeit über die Welt und ihre Lebewesen am besten entsprach. Sein Materialismus war kein Dogma, sondern gründete sich auf die Hypothese, die er für die befriedigendste hielt und die er dem Kreuzfeuer seiner eigenen Kritik aussetzte“ (Lepape 1994.155).

Zugleich überschritt Diderot hier, wie weiter oben schon hervorgehoben, im Bereich der Naturwissenschaften eine Grenze, die weder Buffon oder Linné noch die wagemutigsten Naturforscher des 18. Jahrhunderts zu überschreiten gewagt hatten; er machte den Schritt zur Abstammungslehre, die erst Darwin ein Jahrhundert später systematisierte. Lepape zitiert:

„Im Tier- und Pflanzenreich nimmt ein einzelnes Wesen einen Anfang, wächst, lebt, verfällt und vergeht. Sollte es bei ganzen Arten nicht ebenso sein? Wenn uns der Glaube nicht lehrte, dass die Tiere aus den Händen des Schöpfers so hervorgegangen seien, wie wir sie sehen, und wenn es erlaubt wäre, auch nur die geringste Ungewißheit über ihren Anfang und ihr Ende zu haben, könnte dann der sich ganz seinen Spekulationen überlassende Philosoph nicht vermuten: die Tierwelt habe seit aller Ewigkeit ihre eigentümlichen, in der Masse der Materie verstreuten und vermischten Elemente gehabt; es sei zur Vereinigung dieser Elemente nur deshalb gekommen, weil die Möglichkeit dafür bestanden habe; der aus diesen Elementen entstandene Embryo habe zahllose Gestalten und Entwicklungen erfahren und nacheinander Bewegung, Empfindung, Ideen, Denkvermögen, Überlegung, Bewusstsein, Gefühle, Leidenschaften, Zeichen, Gebärden, Laute, artikulierte Laute, Sprache, Gesetze, Wissenschaften und Künste bekommen; Millionen Jahre seien über jede dieser Entwicklungen verflossen; er werde vielleicht weitere Entwicklungs- und Wachstumsstufen durchlaufen, die uns unbekannt sind (Lepape 1994,155f).

Und in aller Schärfe betont Diderot zugleich, dass der Mensch leben müsse, ohne eine Möglichkeit, zu wissen, ob eine glückliche Zukunft vor ihm lag. „Man begreift“, so schließt Lepape diesen Gedanken ab, „warum Diderot vom 19. Jahrhundert verachtet wurde und bis zur Mitte unseres Jahrhunderts unbekannt blieb“ (a.a.O. 154ff).“ Und man begreift, weshalb er für uns heutige so interessant wird: In einer Zeit, in der die Abgründigkeit und Bodenlosigkeit unserer menschlichen Existenz immer unabweisbarer geworden ist (Plessner 1931) und - im Zeichen der Grundlagenkrise der Naturwissenschaften (Arendt 1967) auch immer neue Grenzen des Versuchs ihrer naturwissenschaftlichen Fundierung sichtbar werden - unbeschadet aller seitherigen Anstrengungen der Physik. In seiner Relativierung der Erkenntnisse der seit der Re-

naissance heraufziehenden modernen Wissenschaft, die einmal die Religion beerben wollte, indem sie nun ihre Gesetze auf neue Tafeln schrieb, wird Diderot als ein Denker kenntlich, der sehr früh weit voraus gedacht hat.

Ein zweiter Text, im Erstentwurf bereits 1761 geschrieben und danach über 20 Jahre hinweg immer wieder weiter bearbeitet⁵⁶, ist der Roman „**Rameaus Neffe**“. Diderot gestaltet hier einen Dialog zwischen dem Ich des Philosophen und dem Er des Neffen des berühmten Pariser Komponisten Jean Phillippe Rameau. Auch die Figur des Neffen hat ein reales Pendant, Jean Francois Rameau. Lepape sagt, dass Diderot im Sommer 1761 mit diesem Roman den Weg gefunden habe, „die tiefe Niedergeschlagenheit, die sein Leben, sein Denken und sein Werk überschattet hatte“, zu überwinden (a. a. O. 279). Er habe sich mit diesem Werk entschieden, „Künstler zu sein“. Sein Schreiben sei nun „nicht länger ein Diskurs über die Welt, sondern eine bildliche Darstellung der Welt selbst.“ (a.a.O. 280f).

Lepape (a. a. O. 286) spricht von einer „absoluten Verschwiegenheit“ Diderots in Bezug auf dieses Romanprojekt. Auch in seiner Korrespondenz mit den engsten FreundInnen (Grimm, Volland) habe er sich allenfalls andeutungsweise zu diesem Romanprojekt geäußert, an dem er vor allem in den Jahren 1762/63, dann wieder zwischen 1773 und 74, 1778 und 1782 gearbeitet habe. Seine Verschwiegenheit erkläre sich vermutlich auch aus dem Bewusstsein, „in diesem Werk zu viel über sich selbst veraten“ zu haben (a. a. O: 282). Erst 1782 erhält Grimm die letzte Fassung des Textes, und nach Diderots Tod schickt seine Tochter eine Abschrift zusammen mit weiteren Texten an die russische Zarin. Die weitere Geschichte seiner Veröffentlichungen, zunächst in Deutschland, dann in Frankreich und sehr spät erst auf Grundlage des französischen Originalmanuskripts (ausführlich Lepape 1994, 383ff), ist bemerkenswert. Die „Kurzfassung“ bei Roland Desné (1963,81) mag hier reichen:

„Das Werk erschien zunächst in Deutschland in der Übersetzung Goethes (1805), die dieser nach einer aus Rußland stammenden Kopie angefertigt hat. In Frankreich wurde das Werk erst durch eine nach der deutschen Übersetzung angefertigte französische Übersetzung bekannt (1821). Die erste authentische Auflage brachte der Verleger Brière heraus (1823). Erst die unerwartete Entdeckung des Originalmanuskripts am Stand eines Bakunisten durch G. Monval ermöglichte die Herausgabe von Diderots Text (1891).“

Tankred Dorst sieht in einer Bemerkung zu seiner Übersetzung und Aufbereitung für das Theater in dem Dialog der beiden Gesprächspartner einen Konflikt gestaltet, „dessen Aktualität in der damaligen Gesellschaft wie in der heutigen motiviert ist“ und der sich durch gesellschaftliche Veränderungen nicht ändern lasse, vielmehr zum

⁵⁶ Bassenge/Lücke (1968) datieren den im zweiten Band der ästhetischen Schriften in der Goetheschen Übersetzung abgedruckten Text auf 1761- 1776. Wenn Diderot selbst (in einem seiner Briefe an Katharina) klagt – allerdings in Bezug auf seine wissenschaftliche Textproduktion -, dass „dieses Herumfeilen, die unangenehmste, schwierigste Arbeit (sei), die erschöpft und ermüdet, langweilt und kein Ende nimmt“ (zitiert nach Lepape (1994,276), von ihr aber dennoch nicht ablässt und dabei konsequent für die Schublade schreibt, dann zeigt auch das, welche Bedeutung dieser Text für ihn hatte.

Menschen gehöre (Dorst in Diderot 1963, 64). Desné akzentuiert demgegenüber die historisch spezifische Kritik, auf die der Dialog in der Absicht zielt, gesellschaftliche Veränderungen nahezulegen. Rameaus Neffe, behauptete und rechtfertigte sich in dem Dialog mit dem Philosophen-Ich „durch die Hellsichtigkeit, mit der er die Diagnose des Übels“ seiner gesellschaftlichen Wirklichkeit stelle. Er führe in dem Gespräch eine konkrete, sehr menschliche Analyse seiner eigenen Entmenschlichung bis zum äußersten durch. Aber Rameau müsse dem Philosophen-Ich Diderots doch zugeben, dass der Natur des Menschen eine Würde innewohnen müsse, die sich beim geringfügigsten Anlass zeige. Denn, wie in dem Gespräch ersichtlich wird, wurde der Neffe Rameaus aus einem solchen geringfügigen Anlass persönlicher Empörung aus dem Hause seines Wohltäters Bertin gejagt. Warum also nicht denken, so Desné (a.a. O. 89), „dass sich diese Würde immer sträuben wird, und dass es in der Natur des Menschen beschlossen liegt, dass eines Tages die Herrschaft des ‚Bösen‘ auf irgendeine Weise endet?“

Lepape, setzt in seiner Interpretation einen anderen Akzent – sozusagen anknüpfend an die oben zitierte Bemerkung, er habe das Werk vor engsten Freunden auch deshalb lange geheim gehalten, weil es allzu viel über ihn selbst aussage -, wenn er schreibt:

„Der Dialog zwischen dem Neffen und dem ‚Ich‘ ist deshalb so kraftvoll, natürlich und lebendig, weil Diderot darin unnachsichtig und schonungslos mit sich selbst streitet. *Ich*, der Philosoph, singt ein Loblied auf das Genie als Gabe der Natur, die jede Idee von Gerechtigkeit und Moral übersteigt – *Ich* ist natürlich Diderot. Aber der Neffe, dieser talentierte Junge, der verkündet, man habe nur ein Leben; das Vergnügen sei die einzige Moral, die etwas taue; und der unter seinem ausschweifenden Lebensstil die Angst verbirgt, er sei nicht fähig, etwas bleibendes zu schaffen, ist ebenfalls Diderot. (...) Der Dialog, die gewissermaßen spontane Form seines Schreibens, ist auch der dramatische Ausdruck dieses ‚Ich‘, das in ständiger Konfrontation zu sich selbst und zu den Anderen steht, mit denen es doch untrennbar verbunden ist. ‚Ich‘ ist ein anderer, aber zum Teil auch *die* anderen. Sein Ich als etwas fest Definiertes zur Schau zu stellen, wäre für Diderot nicht nur obzön, sondern auch eine Lüge“ (Lepape 1994, 281f)

Im Blick auf das Sokratische und zugleich monistisch-naturalistische Denken Diderots, der im Übrigen den „Bodensatz der Literatenzirkel“ (a. a. O. 9) im Paris der 1730er und 1740er Jahre genauestens aus eigener Anschauung kannte, scheint mir diese Interpretation durchaus zutreffend. Im Kontext von Diderots philosophischem Materialismus/Naturalismus vor dem deutschen philosophischen Idealismus und dessen „Entdeckung der Lust ein Ich zu sein“ (Safransky 1987, 15) ist sie im Übrigen konsequent; und im Blick auf den Menschen als „gesellschaftliches Individuum“ (Marx) und den fortgeschrittensten Stand anthropologischer und verhaltenswissenschaftlicher Forschung heute, der über die „exzentrische Positionalität des Menschen“ der Philosophischen Anthropologie (Plessner 1928) hinausführt, erweist sie sich unter diesem, von Lepape hervorgehobenen Aspekt für den Dialog mit unserer Gegenwart als hoch aktuell: Michael Thomasello (2011) hat hier mit seinen empiri-

schen Forschungen einen Zugang zum ontogenetischen Ursprungsort von Werkzeugherstellung, symbolischer Kommunikation und Normierung gesellschaftlicher Handlungen gefunden und ihn mit dem Konzept der „Wir-Intentionalität“ oder „geteilten Intentionalität“ erhellt, die Jürgen Habermas (2013, 170) in der Hegelpreiserede für Thomasello dazu veranlasst hat, davon zu sprechen, er bohre hier mit Hegel formuliert „an der Quelle des objektiven Geistes“.

Es sei, so Desné (1963, 80f) – eben in Bezug auf eine so verstandene überindividuelle gesellschaftliche Wirklichkeit - „diese harte Klarsicht (...) in Rameaus Neffe“ gewesen, die Georg Wilhelm Friedrich Hegel an der Schrift so sehr geschätzt habe, dass es das einzige moderne Werk sei, „das er in seiner *Phänomenologie des Geistes* (1806) zitiert und mit dem er seine Kritik des Feudalismus belegt“. Er habe es „als erste Bewusstwerdung eines der modernen Welt innewohnenden Widerspruchs“ begrüßt. Im Grunde sehe er Rameaus Neffen „als Zeugen seiner Zeit, der eine sterbende Welt schuldig spricht“ (a. a. O, 83). Mit Lepape müsste man hinzufügen, dass Diderot in dem Streitgespräch eine innere Widersprüchlichkeit gestaltet, die in allen Einzelnen am Werke ist. ‚Zerlegt‘ man das wieder in die Rollen der beiden Dialogpartner, so zeigt sich, Desnés Interpretation folgend:

Der Gauner erweist sich in diesem Dialog mit dem Philosophen-Ich Diderots im Café de la Régence geradezu als scharfer Analytiker und „realistischer“ Sprecher einer geldhörigen Gesellschaft – will sagen als einer, der die „niederträchtige Pantomime“ des gesellschaftlichen Spiels zugleich durchschaut, unter ihr leidet und sich als Mensch ohne Perspektive in ihr einrichtet. Als Diderots Philosophen-Ich Rameaus Neffen fragt, was er vorhabe, falls er zu Reichtum gelange, erwidert der: ‚Ich wäre der infamste Schurke, den man jemals gesehen hat‘.⁵⁷ Desné kommentiert:

Welch bewundernswerte Entmystifizierung. Sie ist die Entgegnung auf den Traum – er ist zu schön um wahr zu sein – den ungefähr zur selben Zeit Jean-Jacques Rousseau durch *Emile* sprechen lässt. Wäre Emile reich, so gäbe er ein Beispiel für tugendhaftes Benehmen. (...) Rameau dagegen stellt fest, dass Reichtum das Gewissen belastet. Die unerbittliche Beweisführung, mit der er die Einwände des Philosophen widerlegt, enthüllt die Verkehrung der Werte durch das Geld“ (a. a. O. 71f).

⁵⁷ In der Goetheschen Übersetzung: „der insolenteste Schuft wollt ich sein, den man jemals gesehen hätte“. „Man sehe sich Martin Scorces im Januar 2014 in die deutschen Kinos gekommenen Film „The Wolf of Wall Street“ an: Leonardo di Caprio verkörpert darin in der der Realität entnommenen Figur des, Brokers Jordan Belfort, der mit seiner Maklerfirma zu Zeiten des mit den Reagonomics dynamisierten Investmentbankings rasch zum Multimillionär aufsteigt, exakt für unsere Zeit den Typus des Neureichen in einer geldhörigen Gesellschaft, von dem Diderot Rameaus Neffen träumen lässt. Dass Chrystia Freeland in ihrer Analyse zu den Superreichen heute unter den neuen Milliardären u. a. auch Tendenzen zu einem „Philantropkapitalismus“ feststellt (a. a. O. 94ff), widerspricht Diderots grundlegender Diagnose „des Lebens ohne Perspektive in einer geldhörigen Gesellschaft“, die der Film für unsere heutige zeit zum Ausdruck bringt, keineswegs. Sumpfb Blüten sind ohne Sumpf nicht zu denken. Freelands Analyse ist aber ein Beleg für neue Tendenzen einer Refeudalisierung unserer heutigen Gesellschaft (Neckel 2010 u. 2013): Wohlfahrt tritt an die Stelle sozialstaatlicher Rechte.

Das Philosophen-Ich, schon erkennend, dass auch die Bourgeoisie in der sterbenden Feudalgesellschaft auf Verhältnisse zielt, die sein Ideal von Gerechtigkeit und Fortschritt verneinen, verbleibt in dem Dialog abwehrend – gleichsam den „Realismus“ seines Widerparts anerkennend; aber, so Desné (a. a. O. 79):

„Diderot der Philosoph (...) wird sich nie der Verzweiflung überlassen; denn er zieht es vor, auf die Zukunft zu setzen. Der helllichtige Optimismus des Streiters behält die Oberhand auch angesichts des ständig wiederholten Schauspiels der gesellschaftlichen Heuchelei: ‚ich sehe das alles und breche doch weiter Lanzen für die Menschheit‘“, schreibt Diderot An Sophie Volland am 26. Okt. 1760.

Wenn man den Dialog aber in allen seinen Abschweifungen über die darin „wechselnden Streitobjekte“ hinweg verfolge, werde man, so Desné weiter, feststellen, dass an einer Stelle gegen Ende der Unterhaltung das Philosophen-Ich in der Infragestellung der bestehenden Werte weiter geht als sein Widerpart. Für den Neffen tanzt die ganze Gesellschaft in einer Pantomime, die da aufgeführt wird, mit einer Ausnahme: ‚Es gibt im Königreich nur einen Mann, der aufrecht geht, das ist der König‘. Diderot aber, also das Philosophen-Ich in seinem Dialog, reiht den König in die Pantomime ein. Er schlägt stattdessen vor, den Philosophen, „der nichts besitzt und nichts will“, von der Pantomime auszunehmen (Diderot, 1968, 477f). Für Rameaus Neffen wiederum ist eine solche Figur des Philosophen ein Phantom. Desné konstatiert: „Im Sinne Diderots und für uns gibt dieser Gegensatz am deutlichsten die Absicht des Dialogs wieder“ (a. a. O. 85).

Zusammenfassend würde ich festhalten wollen, dass in diesem literarischen wie zutiefst philosophischen Text eine Auseinandersetzung pointiert dargelegt worden ist, in der wir uns heute ganz real immer noch wiederfinden – gesellschaftlich und als einzelne: Mit dem Beginn der Moderne können die philosophisch-materialistische Grundlegung der eigenen menschlichen Existenz – bei Diderot bemerkenswert früh und helllichtig spätere philosophische und wissenschaftliche Diskurse vorwegnehmend - und ein neuer Fortschritt plötzlich sehr emphatisch gedacht werden. Im objektiven Idealismus Friedrich Wilhelm Hegels, dem wir den Begriff der Moderne verdanken, wird das etwas später als eine sinnhaft fortschreitende geschichtliche Entwicklung, als äußere Sinnggebung der menschlichen Gattungsgeschichte in den Systemzusammenhang eines zur Wirklichkeit drängenden objektiven Geistes gebracht. Arthur Schopenhauers philosophische Kritik daran und die Fortschritte der Naturwissenschaften, zumal mit Charles Darwins Evolutionstheorie, werden später dem scheinbar philosophisch-wissenschaftlich begründeten Fortschrittsglauben zunehmend den Boden entziehen, der nach der materialistischen Kritik von Marx zunächst auch Eingang in das hegelmарxistische Denken der Arbeiterbewegung gefunden hat.⁵⁸ Aber es ist auch möglich, sich der Vorstellung eines Fortschreitens, noch aus-

⁵⁸ Walter Benjamin hat darauf verwiesen, dass der sich m. E. schon hier aussprechende Fortschrittsglaube eine der gravierenden Schwächen der alten Arbeiterbewegung gewesen ist. Zur Entwicklung von der Marxschen Vorstellung einer in der bürgerlichen Gesellschaft einsetzenden „absoluten Bewegung des Werdens“ über Arends Charakterisierung derselben Entwicklung als eines „losgelassenen Verzehrungsprozesses“ bis hin zum Luhmannschen

gehend von einem idealistischen philosophischen Gedankengebäude, sehr nüchtern und bescheiden zu verschreiben, wie das etwa der Kantianer Friedrich Schiller im „Geisterseher“ in seinem großartigen Bild umschreibt, nach dem wir nur die Überbringer einer Botschaft sind, die versiegelt ist. Im besten Fall, so Schiller, können wir uns so unseren Botenlohn verdienen.⁵⁹

Aber wir dürfen hierbei getrost davon ausgehen, dass das „Reich der Freiheit“ für alle für uns absehbare irdische Zeit ein idealisierter Entwurf gemeinsam geteilter Möglichkeitsräume der Vielen bleiben wird. Desné (1963, 88), der Diderots Dialog zwischen dem „Gauner und dem Philosophen im Café de la Régence als „die Auseinandersetzung der Philosophie Diderots mit seinem Jahrhundert und darüber hinaus mit jeder auf Ungleichheit begründeten Gesellschaft“ interpretiert, zitiert in seinem Nachwort aus einem Brief des Philosophen an Sophie Volland aus dem Jahr 1770 folgende Passage:

„Soll ich Ihnen ein schönes Paradox aufweisen? Ich bin überzeugt, daß wahres Glück für die Menschen nur in einer Gesellschaft besteht, in der es weder einen König noch eine Obrigkeit, weder Priester noch Gesetze, weder Dein noch Mein, weder Besitz noch Vermögen, weder Laster noch Tugend gibt; und dieser gesellschaftliche Zustand ist verteufelt ideal!“ (Desné 1963,88)

Die „klassenlose Gesellschaft“, als das „gelobte Land“ am anderen Ufer (Schumacher 1937/78, 348) ist hier prägnant im Blick – und zutreffend als „Zustand“, nach dem Ende der Geschichte, gefasst, ähnlich wie Arendt dies später kritisieren wird. Und zugleich ist Diderot klar: dies ist „ein verteufeltes Ideal“. Es bleiben die Notwendigkeiten – und es bleiben die Menschen, die aus „krummem Holz“ gemachten (Kant), es bleiben die „ewigen Naturnotwendigkeiten“ – aber es bleibt auch die Kritik eines an dem „vergessenen Erbe Aufklärung“ geschulten philosophische und wissenschaftlichen Denkens, die auf die Überwindung schlechter gesellschaftlicher Zustände zielt. Wenn Diderots engster Mitarbeiter an der Enzyklopädie., der Chevalier de Jaucourt dort in einem Artikel zum Stichwort „Patriotismus“ schreibt: „Der wahre Patriotismus gründet auf der Anerkennung der Menschenrechte gegenüber allen Völkern der Welt“, und wenn Diderot nach einer Reise in das durch das Kaufmannskapital geprägte Holland schreibt: „Der Kaufmann ist ein schlechter Patriot. Er läßt seine Mitbürger Hungers sterben, um einen Sou mehr zu verdienen“, (zitiert nach Desné a. a. O. 73 und 76), dann sind hier ein Programm, und eine Realität beschrieben, denen wir uns heute angesichts multipler Krisenentwicklungen innerhalb der EU wie an ihren Grenzen immer noch gegenübersehen.

biologistischen Konzept der Autopoiesis als einer Variante heutiger herrschender Ideologie vgl. Martens (2014b).

⁵⁹ In Elias' sozialwissenschaftlicher, und dezidiert nicht philosophischer Orientierung auf sehr lange Entwicklungsfristen hin und zugleich seinem Selbstverständnis einer „moralischen Verpflichtung zum Beruf des Soziologen“ und seiner Überzeugung, so durch das Verstehen der Zwangsnatur der blinden sozialen Prozesse auch die Chance ihrer Beherrschung steigern helfen zu können, könnte man so eine Parallele Haltung zu der des Kantianers Schiller erkennen.

4.3. Unbedingtheit des Denkens - Intellektueller und politischer Realist

Man kann es bei diesen Überlegungen belassen: Das Bild Diderots, das wir so gewinnen, ist das eines herausragenden Repräsentanten der französischen und europäischen Aufklärung. In seinem Aufbruch in das Zeitalter der Vernunft und der Wissenschaften hat er, ganz in der Tradition sokratischen Denkens stehend, relativ früher als Andere entdeckt, dass es sich im intellektuellen Umgang mit den Ideen seiner Zeit lohnte, „mit der einen (einzuschlafen und ...) mit der anderen auf(zuwachen), alle aufzugreifen und an keiner hängen-zubleiben“ wie Schmitt (2003, 77) es ihm in seinem Theaterstück in den Mund legt. Zugleich hat er diesen Aufbruch im lebendigen Austausch und Dialog mit möglichst vielen Anderen vollzogen. Mit guten Gründen fokussiert Blom (2011), sein Buch über das „vergessene Erbe der Aufklärung“ auf die Treffen im Salon des Baron d’Holbach, und hebt dann hervor, dass auch in dieser Runde, Diderot die herausragende und treibende Kraft gewesen sei.

Liest man vorliegende Biographien oder auch Diderots Briefe, so wird man bemerken, dass er als „Kind seiner Zeit“ in seinen persönlichen Lebensverhältnissen selbstredend aber auch in vielem die Widersprüche dieses Neuen Denkens gegenüber den alten Traditionen lebt. So sehr er als Intellektueller ein Kritiker des niedergehenden Spätabsolutismus wird – und zugleich erkennt,

„daß die menschlichen Beziehungen, die von der Bourgeoisie in dieser sterbenden Feudalgesellschaft errichtet worden sind, die Verneinung seines Ideals der Gerechtigkeit und des Fortschritts in sich bergen“ (Desné, 1963, 76), -

so sehr ist er im Verhältnis zu seinem Vater doch in den noch zutiefst patriarchalen Strukturen dieser Gesellschaft verfangen⁶⁰, oder nach dem Ausbruch, den seine gegen den Willen des Vaters vollzogene Ehe zugleich markiert - wie sie auch neue selbstgewählte Zwänge setzt, die ein weiteres Leben in der Pariser Bohème, am Bodensatz der Pariser Literatenwelt nicht länger gestatten - dann doch damit konfrontiert, dass seine Frau, ganz anders als er selbst – jedenfalls in seiner weiteren Entwicklung⁶¹ - als einer der konsequentesten Vertreter einer materialistischen Philosophie, unerschütterlich im Schoß der katholischen Kirche verbleibt.⁶²

⁶⁰ Aus der Biographie von Lepape wird z. B. deutlich: Diderot, der radikale Aufklärer und Kritiker des Ancien regime und seiner Herrschaftsstrukturen, die vom König an der Spitze des Staates bis zur herrschaftlichen Rolle der Patriarchen in der Familie hinab reichten, war von seinem Vater „dem beständigen, der Tradition verpflichteten und angesehenen Handwerksmeister „nicht nur tief, sondern auch positiv geprägt“ (a. a. O. 19), und hat ihn in hohem Maße respektiert und verehrt. Die ‚Enzyklopädie der Wissenschaften, der Kunst und des Handwerks‘, so Lepape, entsprang einer von Diderot in seinem Elternhaus gewonnenen „subversiven Überzeugung, dass es keine naturgegebene Hierarchie menschlicher Tätigkeiten gebe“ (a. a. O. 20).

⁶¹ Blom (2011,51) schreibt, dass Diderot, ausweislich eines Selbstzeugnisses, um 1743, also im Alter von etwa dreißig Jahren, noch nicht völlig ausgeschlossen hatte, doch noch Theologie zu werden.

⁶² Die Ehe zwischen Diderot, als Sohn eines Provinzhandwerkers gerade dazu ansetzend die Hauptstadt zu erobern und Anne-Toinette Champion, einer in einem Kloster für arme Adelige

Doch erweist sich, wie gezeigt, das lange Zeit vorherrschende Bild eines in den Widersprüchen seiner Zeit wahrheitssuchenden Skeptikers als trügerisch, wenn damit die Auffassung transportiert wird, Diderot habe schwankende unklare oder gar widersprüchliche Positionen vertreten. Viel Zielführender ist es hier, ein sokratisches Denken, oder mit Arendt die „Unbedingtheit des Denkens“ am Werke zu sehen:

„*Das Denken entsteht im Element des Nicht-Wissbaren*“. schreibt die politische Philosophin Hannah Arendt im ersten Band ihres posthum veröffentlichten „Denktagebuchs“: „Weil sie des gleichen Geistes Kinder sind, sind Wissenschaft und Religion gleich feindlich dem Denken. Denn das Denken ist die originale Tätigkeit des Menschen im Felde des Nicht-Wissbaren.“ (S. 261) „Denken, da es nicht wissen kann, ist nicht bedingt durch die Objekte des Wissen-wollens. Als solches ist es die einzige wirklich ‚unbedingte‘ Tätigkeit und Quelle der Freiheit.“ (a a. O., 254, Hervorhebung im Original)

Arendt hat wie Diderot eine sehr klare Vorstellung von der Freiheit gehabt, und Freigeister sind einander in ihrem Denken eben verwandt. Groth (1984. 28f) argumentiert in diesem Zusammenhang, die Unhaltbarkeit des Vorwurfs der Beliebigkeit in Diderots Denken werde sichtbar, wenn man es mit jenen spezifisch aufklärerischen Positionen konfrontiere, die er nie wirklich in Frage gestellt habe: seiner Kritik an Staat und Kirche, seinem Beharren auf Vernunft und Erfahrung als einzigem Weg zu wahrer Erkenntnis.⁶³ Insbesondere jene Positionen, die seinen gesellschaftlichen

tugendhaft aufgezogene und danach bei ihrer Mutter lebenden Frau ohne größere intellektuelle Ansprüche, „war zum Scheitern verurteilt“ (Lepape 1994,32) „Erst im Alter finden Anne-Toinette und Denis Diderot zu einem einigermaßen befriedeten Nebeneinander. Aber da hat er auch keine Liaisons mehr“ (Borek 2000, 35). Ab 1746 tauchen in der Biographie-Übersicht bei Borek unterschiedlichste Liaisons mit Frauen auf, die augenscheinlich auch immer intellektuell anziehender auf Diderot sind. Von 1755 an besteht eine enge Beziehung zu Sophie (Louise-Henriette) Volland (den Namen Sophie, ‚die Weisheit‘ gab möglicherweise er ihr). Lepape (a.a.O. 167-178) spricht davon dass beide sich in lebenslanger Liebe verbunden waren und dass sie dabei „ein wunderbarer literarischer Ansporn für ihn war“ (a.a.O. 170). Volland stirbt wie Diderot im Jahre 1784. Von den Drei Kindern aus seiner Ehe wird nur die jüngste Tochter Angélique erwachsen. Ihr versucht Diderot als fürsorglicher Vater (wohl mit Erfolg) eine glückliche Ehe (was heißt gut versorgt und in geordneten Verhältnissen) zu verschaffen. Sie wird 1772 mit dem Sohn einer angesehenen Familie aus Diderots Heimatstadt Langres verheiratet. Diese Haltung in Bezug auf die eigene Familie verweist auf Widersprüchlichkeiten dieses „Freigeist“: Im Verhältnis zur eigenen Tochter, ebenso wie in dem zum eigenen Vater, spielt die Anerkennung der patriarchalen Strukturen – die vom König als dem obersten Souverän bis hin zur einzelnen Familie die gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse spiegeln, eine große Rolle.

⁶³ Groth (1984, 24) schreibt dazu - Diderots Kritik gegenüber dem deterministischen Materialismus wichtiger seiner Mitstreiter wie auch seine Relativierung der Vernunft außer Acht lassend: „Das Ziel einer *aufgeklärten Moralphilosophie* hatte der reale Autor Diderot bekanntlich vor Augen. Die Werte, die das erzählerische Werk propagiert, sind nicht nur die „natürlichen sozialen Tugenden *amitie, amour, sincirite, bienfaisance*, die er schon früh unter dem Einfluß Shaftesburys gegen die religiös motivierte asketische Tugendmoral auf den Schild hob, sondern auch die Erkenntnis dessen, was ist, mittels *expieience* und *observation*, mittels Methoden der Wahrheitssuche also, die, von den Naturwissenschaften entlehnt, nun auf die Menschen und die Gesellschaft angewandt werden. Die Oppositionen Herrschaft-Knechtschaft,

Reformvorschlägen zugrunde liegen, wären als Haltepunkte seines Denkens anzusehen. In der späten, zu Lebzeiten unveröffentlichten Arbeit „Rameaus Neffe“ werden sie, wie oben gezeigt, konsequent durchgehalten und auch schon gegen eine heraufziehende bürgerliche Gesellschaft gewendet, die hier im Widerpart des Philosophen-Ichs ihren Sprecher findet und durch ihn als „geldhörige Gesellschaft“ (Desné 1963,77) kenntlich wird, in der Rameaus Neffe als „Mensch ohne Perspektive (...) von seiner täglichen Existenz absorbiert wird“ (a. a. O. 67).

Unter den Großen der französischen Aufklärung rechnen Diderot und die Männer, die sich wöchentlich im Salon des Baron d' Holbach trafen, zur „radikalen Fraktion, von der sich Rousseau, d'Alembert und später auch Grimm dann aus unterschiedlichen Gründen trennen. Voltaire und seine Freunde⁶⁴, so führt Lepape (1994, 226) aus, hatten eine einigende Parole: „zerschmettert die Niederträchtigen“; sie wollten „das Gewicht ihres intellektuellen Rufs, ihres Engagements, ihrer sozialen Stellung und ihrer politischen Manöver“ gegen einen zentralen Machtfaktor der damaligen Gesellschaft richten – gegen die Religion.⁶⁵ Die war zwar von internen Streitigkeiten zerris-

Tugend-Laster, Notwendigkeit-Freiheit finden ihre dialektische Aufhebung gemäß der inneren Logik einer Moral- und Erkenntnistheorie, deren wichtigster gemeinsamer Aspekt ein vehement vertretener Determinismus ist. Aufhebung von Herrschaft und Knechtschaft durch Neuordnung der sozialen Verhältnisse heißt dann nicht Revolution im Sinne „einer Umwälzung der sozialen Ordnung mittels Feuerwaffen“ (A. Gehlen) sondern Anpassung des Code (der geltenden Regeln/Normen einer, also hier der spätfudalen, Gesellschaft also H.M.) an eine veränderte Realität. Aufhebung von Tugend und Laster heißt Aufhebung der Urteilskriterien konventioneller Moral (also der damals herrschenden der Kirche, H.M.) durch einen moralischen Determinismus, der nur noch die Begriffe *bienfaisance* und *malfaisance* erlaubt. Aufhebung von Notwendigkeit und Freiheit schließlich heißt Bestimmung der Freiheit (im Kantschen Sinne) als Selbstdetermination des vernünftigen Subjekts“.

⁶⁴ Diderot weiß Voltaire, der etwa zu Beginn der Arbeiten an der Enzyklopädie in Frankreich auf dem Höhepunkt seines Einflusses steht, in seiner für die Philosophenfraktion wichtigen Stellung einzuschätzen und entsprechend öffentlich zu würdigen; vergleicht sich selbst aber mit allem Selbstbewusstsein. In einem Brief an Sophie Volland vom 18.08. 1767 heißt es z.B.: „Er mag so viele Leute herabsetzen, wie er will – unsere Nation besitzt ein Dutzend Männer, die sich nicht auf die Zehenspitzen stellen müssen, um ihn um Haupteslänge zu überragen. Dieser Voltaire ist auf allen Gebieten nur der zweite“ (Diderot 1984,162). Diderot hat im Übrigen immer vermieden, mit Voltaire persönlich zusammenzutreffen. Es gibt lediglich Hinweise auf eine kurze Begegnung im Februar 1779, kurz vor Voltaires Tod. Blom (2011,354) zitiert Diderot zu Voltaire jedenfalls wie folgt: „Er sieht aus wie eines dieser uralten Feenschlösser, das auf allen Seiten zerfällt; aber man kann leicht sehen, dass es von einem alten Zauberer bewohnt ist.“

⁶⁵ Diese Kritik findet sich ebenso bei Diderot, und von ihrem Erfolg verspricht er sich weitestreichende Folgen, wie aus einem Brief an die Fürstin Daschkova vom 03. 04. 1771 zu entnehmen ist: „Jedes Jahrhundert hat einen Geist, der es kennzeichnet. Der Geist des unseren scheint die Freiheit zu sein. Die erste Attacke gegen den Aberglauben ist heftig und maßlos gewesen. Aber wenn die Menschen einmal irgendwie gewagt haben, den Schutzwall der Religion anzugreifen – den fürchtenswertesten und geachtetsten, den es gibt -, dann ist kein Halten mehr. Haben sie erst einmal drohende Blicke gegen die Majestät des Himmels gerichtet, dann werden sie sie alsbald gegen die Herrschaftsverhältnisse auf der Erde richten. Das Tau, das die Menschheit einschnürt, ist aus zwei Seilen gemacht: das eine kann nicht nachgeben, ohne dass das andre zerreißt. (...) Wir nähern uns einer Krise, die auf Sklaverei oder Freiheit hinauslaufen wird; ist es Sklaverei, so wird sie der ähnlich sein, die in Marokko oder Konstantinopel herrscht. Wenn alle Parlamente aufgelöst sind, und Frankreich von klei-

sen zwischen den Jesuitenorden und dem Jansenisten, übte aber ungebrochen seit Jahrhunderten Macht über die Lebens- und Denkweise der Bevölkerung aus. Voltaire und seinen Anhängern schien es zu genügen, eine religiöse durch eine andere vernunftgeleitete geistige Elite zu ersetzen, um den unerlässlichen Fortschritt in Gang zu setzen – ohne soziale Umwälzung, ohne das Eindringen des ‚Pöbels‘ und sehr wohl bei Akzeptanz deistischer Auffassungen, also unter Annahme der Existenz eines „höchsten Wesens“. Diderot und „das letzte Aufgebot der Enzyklopädisten“ (Lepape a. a. O.) teilten – und radikalisierten als Atheisten – zwar die Religionskritik. So schreibt Diderot in einem Brief vom 12.09. 1765 an Damilaville im Zusammenhang seiner Kritik am Deismus Voltaires, den Damilaville zu treffen beabsichtigt:

„Sagen sie zu ihm, dass die Vorstellung von einem höchsten Wesen bei einem Trajan, Marc Aurel, Cato und einigen anderen ausgezeichneten Köpfen, die sich ein wohltätiges Wesen zum Muster genommen hatten, unter dessen Augen sie wandelten, eine vortreffliche Vorstellung sein konnte; er soll aber die Geschichte befragen, die er so gut kennt: dann wird er gewahren, dass es für den Rest der Menschheit eine unheilvolle Idee war, ist und sein wird“ (Diderot 1984, 204).

Sie arbeiteten jedoch vor allem in eine andere Richtung. Sie meinten man müsse *alles* sagen. Der Gegner war für sie deshalb nicht die Religion, und es waren auch nicht die Priester. Selbstredend zielte auf sie ihre Kritik, denn Religion und weltliche Macht hatten in der Geschichte gemeinsame Sache gemacht, um die wahren Wurzeln ihrer Autorität zu verhüllen. Vor allem jedoch ging es für sie um den Kampf gegen Reservierung des Wissens für eine kleine Minderheit. Ihre Kritik richtete sich also darauf, dass die Wahrheit nicht mit allen geteilt wurde. Wohl sehend, dass die Aufklärung zu seiner Zeit „kaum die Vorstädte“ von Paris erreichte, so die Formulierung in einem anderen seiner Briefe an Sophie Volland (Blom 2011,140), zielte Diderots Kritik darauf, dass

„die Wissenschaft, einigen auserwählten Geistern vorbehalten blieb, die Wahrheit, die sich nur einige Eingeweihte zuflüsterten, Wahrheiten, die man nicht sagen durfte – kurz: Vernunft für die Reichen und Aberglauben für die Armen“ (Lepape 1994, 226).

Kommen wir aber von dieser Charakterisierung des politischen Intellektuellen Diderot noch einmal zurück auf den Philosophen und Wissenschaftler, um den Wahrheitsbe-

nen Gerichtshöfen aus gewissen- und einflusslosen, auf das erste Zeichen ihres Herrn absetzbaren Beamten überflutet sein wird, dann ade, Privilegien der verschiedenen Stände! Ohne dieses ausgleichende Prinzip wird die Monarchie zum Despotismus entarten. Wäre diese Bewegung, die heute die Verfassung in ihren Grundfesten erschüttert, vor der Vertreibung der Jesuiten entstanden, so könnte die Angelegenheit beendet sein; alle Gerichte wären dann im Handumdrehen mit den Mitgliedern und Parteigängern des Ordens besetzt worden, und wir wären zu einer Art Theokratie herabgesunken mit der Folge, dass wir in weniger als hundert Jahren in einen Zustand der absoluten Barbarei zurückgefallen wären. Es würde nicht mehr erlaubt sein zu schreiben, wir würden nicht einmal mehr wagen zu denken, und bald gäbe es auch nichts mehr zu lesen, denn Autoren, Bücher und Leser wären unterschiedslos geächtet“ (Diderot 1984, 354f).

griff näher in Augenschein zu nehmen, von dem er sich leiten lässt: Groth zeigt in ihrer Arbeit, ganz auf der Linie der hier angestellten Überlegungen, dass Diderot als Wissenschaftler zwar ein methodischer Skeptiker war, dem ein sehr moderner Wahrheitsbegriff zuzuschreiben ist, nach dem Wahrheit „als ein sich wandelndes Resultat intersubjektiver Bemühung“ in einem „per se unabschließbaren Prozeß der Wahrheitsfindung“ zu verstehen sei“ (a. a. O, S. 28, zitiert nach Galle, 1980). Als solcher habe er aber ihr zufolge - v.a. in seinem literarischen Werk, vom Frühwerk an bis hin zu seinen späten Arbeiten - ein philosophisch an Sokrates geschultes Verfahren der dialogischen Wahrheitssuche verfolgt, das er vorzugsweise in die Aporie beider darin vertretenen Oppositionen führt, um so jedoch

„jenseits der unauflösbaren Widersprüche philosophischer und metaphysischer Prämissen die Neubildung humaner Normen und damit die Genese einer modernen, rationalen Moralphilosophie einzuleiten. Der Zusammenhang von Ironie und Dialektik ist der von Ironie und Moral“ (a.a.O. S. 11).

Und Groth zeigt weiter, dass er dieses Verfahren auch deshalb verwendet, um so durch Offenheit und Zweideutigkeit als „wohlbedachten Oberflächenphänomenen, die wahren Überzeugungen des Autors zu verbergen (a.a.O. 30), denn der ist ja immer den Risiken der Zensur ausgesetzt. Er ist also, ganz anders als die einschlägige Literaturwissenschaft bis Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts meinte, durchaus nicht hoch widersprüchlich und unentschlossen gewesen. Vielmehr hing er bis in sein Alterswerk hinein sehr konsequent seinen aufklärerischen Positionen an (und hat eher Freunden, z.B. D' Alembert, und sogar dem wirklich geliebten Freund Grimm, vorgeworfen, sie verraten zu haben). Die mehr als zwanzigjährige Arbeit an der Enzyklopädie – immer unter großen Schwierigkeiten, mit Verbotsdrohungen und auch Bedrohungen der persönlichen Existenz verbunden –, von der Diderot sich nach eigenen Worten eine revolution dans les esprits versprach (Zitiert nach Groth, 1984, 29), ist ja nur denkbar, wenn jemand nicht nur ein rastlos Suchender ist, sondern diese Suche zugleich auf ein Ziel hin ausrichtet: „Man soll von mir verlangen, dass ich die Wahrheit suche, aber nicht, dass ich sie finde“, schreibt er bereits in seinen frühen „philosophischen Gedanken (zitiert nach Raupp 2013, 37). Und er hat die auf dieser Suche gefundenen Positionen dort, wo es ihm möglich war, mit „fast naiver Verve den herrschenden gegenüber zur Geltung gebracht“ - etwa bei seinem fünfmonatigen Aufenthalt in St. Petersburg mit wöchentlich mehreren langen Gesprächen mit Katharina der Großen und „gut durchdachten und erstaunlich konkreten Vorschlägen zur Staatsreform“ (Groth a.a.O., 28). Und wie Blom schreibt, „legte er seiner Gastgeberin, der absolutesten aller absoluten Monarchen, die Einführung einer konstitutionellen Monarchie nahe“. Katharina erwiderte: „Sie arbeiten nur auf Papier, dem sich alles fügt (...) während ich arme Kaiserin mit der menschlichen Natur arbeite, die sehr widerspenstig und leicht gekränkt ist“. Diderot habe sie daraufhin, so zitiert Blom sie weiter, angesehen „als hätte ich nur einen engen oder gewöhnlichen Geist“ und fortan nur noch über literarische Themen gesprochen (Blom 2011, 315f). Jedenfalls müssen die Erfahrungen dieses St. Petersburger Aufenthalts mit ihrer besonderen Nähe zur Macht für Diderot beeindruckend gewesen sein. Er berichtet darüber in einem Brief an die Damen Volland von Anfang Mai 1774:

„Meinen sie nicht auch, gute Freundinnen, dass sich an jedem andern Hof als an dem von Petersburg die Dinge so abgespielt hätten. Dort jedoch steht mir die Tür zum Kabinett der Herrscherin täglich von drei Uhr nachmittags bis um fünf, manchmal bis um sechs offen. Ich trete ein, man lässt mich Platz nehmen, und ich plaudere mit der gleichen Freiheit, die Sie mir einräumen; und beim Hinausgehen muss ich mir eingestehen, dass ich in dem Land, das man als das der Freiheit bezeichnet, die Seele eines Sklaven besaß, während ich die Seele eines freien Mannes in dem Land gewonnen habe, das man ein Land der Sklaven nennt.“ (Diderot 1984, 427f)

Diderot war allerdings auch Realist genug, dass er – zumal nach dem Krisenjahr 1759 in der Auseinandersetzung um die Vollendung der Enzyklopädie - aus eigener Lebenserfahrung auch zu einer „realistischen Einschätzung der Möglichkeiten, mittels Vernunft die Welt alsbald zu verändern“ gelangt ist (Groth a.a.O., 31)⁶⁶. Er war, wie Lepape (a.a.O. 160f) an einer Stelle schreibt „klassisch und modern, Schriftsteller seiner eigenen und Mensch einer ganz anderen Zeit, ein Weiser und ein Narr“, der gegenüber Grimm einmal erklärt hat „für eine andere Welt geschaffen“ und in „dieser (seiner) Welt ein Fremder“ zu sein.

Selbstredend hat er auch zu denen gehört, „die den Unabhängigkeitskampf des amerikanischen Volkes begrüßten“ (Desné 1963,73). Blom (2011, 339) zitiert dazu aus dem Seneca-Essay die folgende Passage, in der er die Hoffnung ausdrückt, die Vereinigten Staaten von Amerika könnten „allen Bewohnern Europas Asyl gegen Fanatismus und Tyrannei (gewähren und) diejenigen, die über andere Menschen regieren, über die legitime Ausübung ihrer Autorität belehren.“ Aber in Frankreich herrschte weiter das Ancien régime, und viele seiner Texte blieben zu Lebzeiten ganz bewusst unveröffentlicht. Diderot musste mit den persönlichen Risiken ihrer Veröffentlichung rechnen und er eröffnete deshalb „einen Dialog mit der Zukunft (...) er hörte nicht auf zu schreiben, aber nach und nach verzichtete er darauf, Texte, die ihm wesentlich erschienen, zu veröffentlichen“ (Lepape 1994, 238f). Und diese Haltung passte durchaus zu seinen materialistischen Ansichten über die Ewigkeit. So zitiert Lepape aus einem Brief aus dem Jahre 1766:

„Welcher Trost blieb all diesen Philosophen, Ministern und wahrheitsliebenden Menschen, die das Opfer stumpfsinniger Völker, schrecklicher Priester und rasender Tyrannen wurden, im Augenblick ihres Todes? Sie

⁶⁶ In einem Brief an die Fürstin Daschkova, vom 03. 04. 1771 findet sich eine Passage, die zeigt, wie sehr Diderot sich zum einen der Zeitgebundenheit seines Denkens bewusst ist und zum anderen der Aussichten für aus seiner Sicht begrüßenswerte gesellschaftliche Entwicklungen. Er schreibt dort: „Daneben gibt es auch gewisse Möglichkeiten, die aus der jeweiligen Lage selbst hervorwachsen. Was mich anbelangt, so kann ich versichern, dass ich in anderen Zeitläufen niemals fähig gewesen wäre, auf die Gedanken zu kommen, die ich heute mit mir herumtrage. Es ist meiner Überzeugung nach tausendmal leichter, dass ein aufgeklärtes Volk in Barbarei zurückkehrt, als dass ein barbarisches Volk auch nur einen Schritt auf die Zivilisation hin tut. Es scheint in Wahrheit, dass alles, das Gute wie das Schlechte, seine Zeit der Reife hat. Wenn das Gute den Punkt der Vollkommenheit erreicht, beginnt es sich zum Schlechten zu wenden; ist das Schlechte perfekt, dann wandelt es sich allmählich zum Guten...“ (Diderot 1984, 356).

hofften, das Vorurteil würde schwinden und die Nachwelt würde ihre Feinde mit Schande begießen. Oh geheiligte Nachwelt, Rückhalt des Unglücklichen, der unterdrückt wird; du, die du gerecht bist, nicht verfälschst, den Menschen von Wert rächst, die Heuchelei entlarvst, den Tyrannen in den Schmutz ziehst, du sicherer du tröstlicher Gedanke, lass mich nie im Stich. Was für den religiösen Menschen das Jenseits, das ist die Nachwelt für den Philosophen“ (zitiert nach Lepape 1994,239)

Bloms Interesse, die Aufmerksamkeit heutiger LeserInnen auf Diderot und d'Holbach, bzw. die Debatten in dessen Salon zu lenken, ist nun zwar wesentlich von der Einschätzung motiviert, dass beide gegen Rousseau „die Schlacht um die Nachwelt verloren zu haben“ scheinen (Blom 2011, 25); aber er betont gerade dagegen Diderots Aktualität. Von heute, angesichts der aktuellen multiplen Krisenentwicklungen, denen sich das demokratische Projekt der Moderne gegenwärtig gegenüber sieht, müsste man sagen: Als philosophischer Materialist hat Diderot, sokratisch denkend, und wie man in Anlehnung an Arendt (2013) sagen könnte, mit einem „Denken ohne Geländer“ Hypothesen formuliert, die – wie im Falle von Charles Darwins Abstammungslehre - erst ein Jahrhundert später wissenschaftlich ausgearbeitet worden sind. Und als Philosoph und Wissenschaftler hat er in diesem Verständnis mit aller Kraft, einer zwanzigjährigen „Sklavensarbeit“, wie er selbst einmal formuliert, die vorwissenschaftliche Finsternis des Ancien régime zurückzudrängen gesucht, indem er alles verfügbare Wissen der Zeit dagegen aufzubieten suchte, wohl wissend (oder vielleicht auch erst im Prozess dieser Arbeit richtig erkennend), dass die Ergebnisse dieser Anstrengungen schon bei ihrem Abschluss veraltet sein werden - ganz unabhängig von den Verfälschungen der nicht erwarteten „Selbstzensur“ des federführenden Verlegers der Enzyklopädie, Le Breton.⁶⁷ Aber im gleichen Zuge der Infragestellung der alten offenbarten Wahrheiten der Kirche schiebt Diderot jeder Dogmatisierung einer neuen Wahrheitssuche den Riegel vor. Er ist so in seinem philosophischen Denken am Beginn des wissenschaftlichen Zeitalters schon ganz nahe bei Überlegungen, die die wissenschaftstheoretischen Überlegungen des 20. Jahrhunderts bestimmt haben. Es lohnt sich also aus anderer Perspektive und zugleich einer etwas differenzierteren

⁶⁷ Aus einem Brief an Le Breton vom 12.11. 1764 wird ersichtlich, wie sehr die in voreusei-
 lender Selbstzensur erfolgte Verstümmelung der letzten 10 Bände der Enzyklopädie Diderot
 getroffen haben muss. Es heißt da: „Es ist auch nicht aus Verbundenheit mit dem Werk, das
 ich in seinem jetzigen Zustand nur verachten kann. Sie haben mich wohl auch nicht in Ver-
 dacht, dass ich aus finanziellen Gründen weitermache. (...) Ich gebe den inständigen Bitten
 Monsieur Briassons nach. (...) Sie haben die Arbeit von zwanzig Ehrenmännern massakriert
 oder von einem dummen Kerl massakrieren lassen. (...) Täuschen sie sich nur nicht: der
 Schaden wird nicht etwa genau den Streichungen entsprechen, die sie sich erlaubt haben,
 und wären sie auch noch so bedeutend und umfangreich, sondern er wird unendlich schwe-
 rer wiegen. (...) Sollte sich das Werk trotz ihrer Bemühungen, es zugrunde zu richten, be-
 haupten – was ich wünsche, aber nicht erwarte -, so wird es Ihnen auch dann nicht zur Ehre
 gereichen, und Ihre Tat wird darum nicht weniger perfid und niedrig sein.(...) ...dass man
 Philosophie finden wollte und weiterhin suchen wird: die entschlossene und kühne Philoso-
 phie einiger Ihrer Autoren. Sie haben sie schonungslos, engstirnig und geschmacklos kas-
 triert, beschnitten, verstümmelt, zerfetzt. Sie haben uns seicht und nichtssagend gemacht.
 Sie haben aus Ihrem Buch getilgt, was es reizvoll und pikant gemacht hätte, was das Neue
 und Interessante daran war“ (Diderot 1984, 185f).

Betrachtung der heutigen Zeit heraus die Frage nach der Bedeutung von Diderot als Dialogpartner für uns Heutige noch einmal zu vertiefen.

5. Die Hoffnung des Philosophen auf die Nachwelt, das Erbe der radikalen Aufklärer und ein Blick auf Diderot aus heutiger Sicht

5.1. Die Entwicklung des modernen wissenschaftlichen Denkens und das Wissenschaftsverständnis Diderots

Die voranstehende Darstellung des Denkens und Wirkens Diderots in seiner Zeit kann an dieser Stelle abgebrochen werden. Sie ist dicht gedrängt, in der vertiefenden Betrachtung seiner maßgeblichen Rolle bei der Arbeit an der Enzyklopädie, erst Recht im, Hinblick auf deren gewaltiges Wissensspektrum und dann bei der Berücksichtigung einzelner anderer Werke deshalb notwendigerweise hoch selektiv, aber wohl doch auf den wichtigsten Teil der in deutscher Sprache zugänglichen neueren Sekundärliteratur gestützt und insofern hinreichend fundiert. Die Frage, die sich daran anschließend stellt, lautet freilich, was Diderot als maßgeblicher Repräsentant des „vergessenen Erbes der Aufklärung“ uns heute zu sagen hat – nicht nur als politischer Intellektueller – in dieser Hinsicht betonen die meisten der voranstehend zitierten Autoren ja seine Aktualität – sondern auch als Philosoph und Wissenschaftler.

Vielleicht lohnt es sich, an dieser Stelle als erstes noch einmal auf die Frage zurückzukommen, warum ein Autor wie Diderot, der erst im späten Verlauf des 19. Jahrhunderts breiter bekannt wurde (jedenfalls in Deutschland) und im Übrigen, nach der Formulierung Bloms, dem „vergessenen Erbe der Aufklärung“ zuzurechnen ist, um die Mitte des vorigen Jahrhunderts zunächst vor allem in der DDR breiter rezipiert worden ist. Seine philosophischen und ästhetischen Schriften wurden hier übersetzt und herausgegeben⁶⁸ – und haben dann in den wohlgeordneten Kanen der marxistischen Literatur- und Philosophiegeschichte einen klar zugewiesenen Platz gefunden. Dort war Diderot dann allerdings angesichts der Entwicklungslinien eines vermeintlichen weiteren Fortschritts zum historischen und dialektischen Materialismus hin im Grunde auch gleich wieder historisch eingeordnet und „erledigt“. Für die Philosophie- und Literaturgeschichte der ehemaligen DDR war der Stellenwert Diderots klar:

„Diderot, der zum linken Flügel der französischen Materialisten gehört, nahm aufgrund seiner unerschöpflichen Schaffenskraft und Vielseitigkeit, die nur mit der Voltaires verglichen werden kann, einen besonderen Platz unter den französischen Materialisten ein. Diese bildeten seit den sechziger Jahren eine eigene, die sogenannte philosophische Fraktion innerhalb der französischen Aufklärung, der Jean le Rond d'Alembert (1717-83) na-

⁶⁸ Die von Theodor Lücke und Friedrich Bassenge übersetzten und herausgegebenen Schriften erschienen, wie einleitend schon erwähnt, zuerst in der DDR und später (1968 und 1984) als Lizenzausgaben bei westdeutschen Verlagen, eine kleinere Auswahl der philosophischen Schriften ganz aktuell (Berlin 2013) erneut.

bestand, und gingen mit ihren Bestrebungen über die der Fraktion um Voltaire hinaus. Die philosophisch-theoretischen Hauptquellen der französischen Materialisten sind die Cartesianische Physik, die naturwissenschaftlichen Werke Newtons und der materialistische Sensualismus Lockes.“ (Kollektiv für Literaturgeschichte 1970, 38)

Für das Autorenkollektiv gehört er also zu den fortschrittlichen seiner Zeit. Er war, wie sie an anderer Stelle schreiben, „ein Mensch der Tat, ein Kämpfer und rastlos suchender, ein Mensch erfüllt von hohem revolutionärem Pathos (...), vielseitig und gebildet“ (a.a.O. 42). Seine ästhetischen Überlegungen, die dieses Autorenkollektiv im Wesentlichen interessieren - das Theater als mögliche Schule der Sittlichkeit, das auch Alltagsthematiken gewöhnlicher durchschnittlicher Menschen des dritten Standes behandeln soll – werden gelobt und geschichtlich eingeordnet. Ähnlich finden wir bei Georg Klaus und Manfred Buhr (1969) eine philosophiegeschichtliche Einordnung neben anderen französischen Materialisten als „Gipfelpunkt“ einer Entwicklung hin zur „ideologischen Vorbereitung der französischen bürgerlichen Revolution von 1789“ (a. a. O. 127) und „mehr oder weniger entschieden(en)“ Propagandisten „der Ideen der Aufklärung“ (a. a. O. 143).

Die bis auf den Tag anregende Lebendigkeit von Diderots Denken, das seiner Zeit, wie oben ausgeführt, weit voraus ist, geht hier in Nachschlagewerken eines kanonisierten Wissen gründlich verloren, die über vieles informieren mögen, denen es aber selbst an Lebendigkeit fehlt. Nachdem nun diese Marxorthodoxie - der Diderot vor allem als früher materialistischer Philosoph wichtig war, gewissermaßen als Vorläufer von Friedrich Engels „Dialektik der Natur“⁶⁹ oder Wladimir Iljitsch Lenins „Empiriokritizismus“ - als vermeintlich wissenschaftlich fundierte Weltanschauung und tatsächliche Legitimationswissenschaft historisch abgewirtschaftet ist, ist Diderot für uns heutige plötzlich wieder sehr aktuell geworden. Nachdem zunächst die zweihundertjährige Wiederkehr seines Todes, und zuletzt auch die dreihundertste seines Geburtstages Anlass wurden, sich an ihn zu erinnern, scheint es in unserer Gegenwart doch eher die Krise des Projekts der europäischen Aufklärung und des daraus hervorgegangenen demokratischen Projekts der Moderne zu sein, die es nahelegt, sich auf ihn als einen herausragenden Denker aus der Zeit von dessen Anfängen zurückzubesinnen.

Diderot lebte zu einer Zeit, zu der man noch meinen konnte, dass der Gebildete noch nahezu „den gesamten Horizont menschlichen Wissens überblicken“ konnte (Hawking 1988, 211). Jedenfalls hatten 50 Jahre vor ihm Männer wie Isaac Newton oder Gottfried Wilhelm Leibniz noch diesen Ruf des Universalwissenschaftlers und auch noch für einen Philosophen wie Immanuel Kant sind umfassende Kenntnisse nicht nur der Philosophie sondern auch der zeitgenössischen Physik selbstverständlich. Ähnlich kann man auch bei Diderot von einem enzyklopädischen Wissen in den Feldern von Philosophie, Wissenschaft und Kunst sprechen, auch wenn er, wie im Prospekt zur Enzyklopädie nachzulesen und weiter vorne ja auch zitiert, einen Vor-

⁶⁹ Vgl. kritisch zu Engels Verständnis der „Dialektik der Natur“ die Arbeit von Alfred Schmidt (1971/65, bzw. zu seinem „Dampfmarxismus“ Michael Vester (1981).

zug dieses Projekts gerade darin sah, dass viele Philosophen und Wissenschaftler der Zeit daran mitarbeiteten. Diderot war ein Philosoph ganz in sokratischer Tradition und ein Wissenschaftler, der sich in seinem Wissenschaftsverständnis – wohl der These von Hume entsprechend, dass aus formallogischen Gründen aus einem Einzelfall nicht allgemeingültige Gesetze abgeleitet werden können, wohl aber allgemeine Gesetzesannahmen von ihnen aus zu widerlegen sind, - im Kern bereits von dem empirischen Falsifikationsmodell leiten lässt, das Karl Popper im zwanzigsten Jahrhundert in seiner Logik der Forschung (1934) als Grundmodell wissenschaftlicher Forschung dargelegt hat. Zugleich sind die Suche nach (relativer) Wahrheit und deren Verbreitung, dem Grundsatz nach für alle, die Maximen, von denen er sich als Intellektueller leiten lässt. Seine Philosophie soll nützlich sein, und seiner philosophischen Denkweise entspricht dem, was ich oben mit Arendt als „Unbedingtheit des Denkens“ bezeichnet habe. Sein Wissenschaftsverständnis schützt ihn davor, in der Frühphase des Aufstiegs der Naturwissenschaften - in der der spätere Streit zwischen einem verstehenden sensualistischen Naturverständnis, für das Johann Wolfgang Goethe in seinen „Maximen und Reflexionen“ später eine „zarte Empirie“ fordern sollte, und einer auf immer weitere Naturbeherrschung zielenden analytischen Wissenschaft noch nicht entschieden war⁷⁰ - für eine Wissenschaftsgläubigkeit anfällig zu sein, die für das fortschrittsgläubige 19. Jahrhundert prägend werden sollte. Die relativ geringe Anerkennung, die ihm zu dieser Zeit zuteil wird, erklärt sich aus seinem philosophisch vorsehenden Denken wie auch aus diesen Umständen.

Die Beantwortung der „Wahrheitsfrage“ ist also in der Renaissance als dem Ausgangspunkt des Aufstiegs der modernen Naturwissenschaften geradezu zum Focus von deren Institutionalisierung innerhalb der modernen Gesellschaften Europas und Nordamerikas geworden. Die modernen Wissenschaften haben damit in ihrer Entstehungsgeschichte gewissermaßen die Theologie mit ihrem Anspruch auf Verkündung absoluter Wahrheiten als eine Art innerweltlicher Religion beerbt. Vor diesem Hintergrund hat die moderne Systemtheorie innerhalb ihres Gedankenmodells durchaus zu Recht Wahrheit als das Interaktionsmedium des gesellschaftlichen Teilsystems Wissenschaft identifiziert, wobei sie Wahrheit sicherlich entsprechend dem Popperschen Falsifikationsmodell versteht.

Die Wende von einer erfahrungsgeliteten praktischen Philosophie (phronesis) zur theoretischen Philosophie wurde, beginnend im siebzehnten Jahrhundert durch das Denken von Philosophen und Wissenschaftlern wie Bacon, Descartes, Galilei und Newton eingeleitet und konnte sich durch den Siegeszug der modernen Naturwissenschaften und die immer engeren Wechselwirkungen von moderner Naturwissenschaft, Ökonomie und Politik gesellschaftliche Geltung verschaffen. Stephen Toulmin (2001)⁷¹ hat darauf hingewiesen, dass andere große Denker dieser Zeit wie William Shakespeare, Michael Eyquem de Montaigne, oder in der Frührenaissance auch schon Niccolò Machiavelli, an der „Bedeutung allgemeingültigen Wissens oder von Glaubenssätzen für die Lösung menschlicher und gesellschaftlicher Probleme“ Zwei-

⁷⁰ Siehe hierzu z.B. Alfred Schmidts (1984) Arbeit über „Goethes herrlich leuchtende Natur“.

⁷¹ Ich verweise auf ihn hier in Anlehnung an Werner Fricke (2002,5).

fel geäußert hätten (vgl. Fricke 2002). Ebenso argumentiert Ekkehart Krippendorf (2001) für die Epoche der beginnenden Industrialisierung - als also die modernen Wissenschaften begannen, soziale Wirklichkeit massiv zu verändern und neu mit zu gestalten –, es habe in ihr mit der „Weimarer Klassik“ ein europäisches Ereignis von ähnlichem Rang wie die italienische Renaissance gegeben. Seine Vordenker⁷² seien dem Wahrheitsanspruch des abstrakt theoretischen Denkens mit massiver Kritik entgegengetreten und hätten ihm gegenüber zum Beispiel den erkenntnistheoretischen Stellenwert der sinnlichen Erfahrung verteidigt. Diese Interventionsbemühungen wissenschaftlichen, aber auch künstlerischen Handelns haben, wie wir wissen, den Siegeszug und die Geltungsansprüche des modernen, abstrakt theoretischen naturwissenschaftlichen Denkens nicht aufhalten können. Bekanntlich liegt in dem hier vor allem mit dem mit Francis Bacon⁷³ verknüpften Natur- und Wissenschaftsverständnis einer instrumentellen Vernunft mit ihrer „Unterwerfung alles natürlichen unter das selbtherrliche Subjekt“, für Max Horkheimer und Theodor W. Adorno (1947, 10) letztlich die Wurzel für die Dialektik der Aufklärung, die sich gegen die noch „unversöhnlichen Enzyklopädisten“ (Horkheimer, Adorno 1947,6) schon früh geltend gemacht habe:

„Was die Menschen von der Natur lernen wollen, ist, sie anzuwenden, um sie und die Menschen vollends zu beherrschen. Nichts anderes gilt. Rücksichtslos gegen sich selbst hat die Aufklärung noch den letzten Rest ihres eigenen Selbstbewusstseins ausgebrannt. („) Macht und Erkenntnis sind synonym. Das unfruchtbare Glück aus Erkenntnis ist lasziv für Bacon wie für Luther“,

schreiben sie in der Vorrede zu ihren „philosophischen Fragmenten“ (a. a. O. 14f). Auf die „negative Universalgeschichte der abendländischen Zivilisation“, in der „die Anpassung an die Macht des Fortschritts den Fortschritt der Macht“ involviert und „der Fluch“ solchen „unaufhaltsamen Fortschritts (...) unaufhaltsame Regression“ ist (a. a. O. 50), mit ihrer in der Tat „problematischen Tendenz zur Abgeschlossenheit“ (Schwepphäuser 2000, 200), und auf ihre These einer „heimlichen Komplizenschaft“ von Mythos und Aufklärung (Habermas 1985, 131)⁷⁴ ist an dieser Stelle noch nicht

⁷² „Für eine (...) ‘andere Moderne’ steht das was mit dem geistesgeschichtlichen Begriff der Weimarer Klassik gefasst, wenn auch selten in dieser Perspektive erkannt wird und mit dem Namen der Gebrüder Humboldt, mit Herder, Schiller und vor allem Goethe verbunden ist. Diese „Weimarer Klassik“ war und ist ein europäisches Ereignis, kein deutsches – so wie etwa die Renaissance zwar italienisch spricht, aber europäisch Gestalt annahm.“ (Krippendorf 2001, 304)

⁷³ Besonders eindrucksvoll sind hier immer noch die Formulierungen bei Francis Bacon (1990/1620), der bildhaft davon spricht, man müsse die Natur in einen Schraubstock zwingen, bis sie schreiend ihre Geheimnisse preisgebe (zitiert nach Krippendorf 2001, 304). Wissen als Quelle von Macht und Naturbeherrschung kommen hierin ebenso plastisch zum Ausdruck, wie ein wohl ungewollter Irrtum in Bezug auf die sozialen Realitäten, denen das Sprachbild entlehnt ist. Ob nämlich unter Folterinstrumenten immer oder auch nur überwiegend Wahrheiten herausgepresst zu werden vermochten, kann man mit guten Gründen bezweifeln.

⁷⁴ „Schon der Mythos ist Aufklärung und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück“, lautet die erste der beiden zentralen Thesen in der Vorrede zu den „philosophischen Fragmenten“

näher einzugehen. Festzuhalten ist aber zunächst, dass die europäischen (Natur-)Wissenschaften mit ihrem Aufstieg seit der Renaissance gewissermaßen die Religion beerbt und zunächst nahezu bruchlos deren Aufgaben übernommen haben, indem sie „den Gott der Vernunft gebar(en) und die Gebote der Vernünftigkeit in steinerne Tafeln schlugen“ (Tenbruck 1984, nach Reichertz 1999). Der Wissenschaft obliegt seither die Pflicht, das Wahre, das Vernünftige zu suchen und von ihm zu künden: „Wissenschaft als innerweltliche Religion und der Wissenschaftler als Priester der Vernunft“, so charakterisiert Jo Reichertz das Ergebnis dieses Prozesses in kritischer Absicht (1999, 321).⁷⁵

Der Aufstieg der Moderne ist so auf das engste mit der Durchsetzung wissenschaftlicher Weltbilder verknüpft. Spätestens seit der zweiten industriellen Revolution werden bestimmte technologische Errungenschaften geradezu zu Symbolen eines im Kern technisch induzierten Fortschritts.⁷⁶ Das ist z.B. gut belegt für die erweiterten Anwendungen der Dampfmaschine oder die Durchsetzung des Elektromotors und die daran geknüpften Fortschrittsmythen der Arbeiterbewegung.⁷⁷ Auch nach den Kriegen und Krisen der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts - und nachdem das Manhattan-Projekt als bis dahin größtes wissenschaftliches Forschungsprojekt überhaupt, das immense Zerstörungspotential der modernen Physik zur Wirklichkeit gebracht und zur Bedrohung menschlicher Lebenswelt gemacht hatte – haben wissenschaftlich-technisch fundierten Fortschrittsvorstellungen nahezu ungebrochen das Denken der Menschen immer wieder von neuem beherrscht. Die Technikutopien der vergangenen Jahrhunderte, wie auch die unserer Gegenwart legen davon hinrei-

(Horkheimer/Adorno 1947, 10); und dass „die Unterwerfung alles Natürlichen unter das selbstherrliche Subjekt zuletzt gerade in der Herrschaft des blind Objektiven, Natürlichen gipfelt“, ist dann die zweite zentrale These (ebd.).

⁷⁵ „Auf dem Weg zur neuzeitlichen Wissenschaft leisten die Menschen auf Sinn Verzicht“, schreiben Horkheimer/Adorno (a. a. O. 15) in diesem Zusammenhang – und treffen sich in diesem Punkt durchaus mit Arendt, die in ihrem Denktagebuch konstatiert, dass Religion und Wissenschaft dem Denken gleich feindlich seien und dann schreibt: „Freies Denken und Handeln kreieren Sinn. Handeln ist ‚praktisches Denken‘, Denken ist ‚vernehmendes‘ (Vernunft) nämlich, Sinn ‚vernehmendes‘ oder ‚sinnendes Handeln‘“ (Arendt 2003, 283f).

⁷⁶ kritisch informativ im Hinblick auf ältere Visionen für das zu Ende gegangene zwanzigste und aktuelle im Blick auf das begonnene 21. Jahrhundert. ist in dieser Hinsicht die von Angela und Karlheinz Steinmüller (1999) verfasste „Chronik der Zukunft“.

⁷⁷: „Der Aufschwung der Weltkultur geht Hand in Hand mit dem Aufschwung der Maschinenindustrie“ lautet der Leitsatz, unter dem Renate Martens die Entwicklung des technischen Fortschritts in der Mitgliederzeitung des DMV von 1891 bis 1914 behandelt sieht (R. Martens 1988, 186 ff) - wobei insbesondere die in der Lokomotive verkörperte Dampfmaschine (a. a. O. 239) das immer wieder anzutreffende Fortschrittssymbol der „Neuen Zeit“ ist – und zwar nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Entfaltung der Produktivkraft der Arbeit sondern auch unter kulturellen oder z.B. ästhetischen Gesichtspunkten. Negt/Kluge (1982, 81) zitieren in diesem Zusammenhang V. I. Lenins Satz: „Die Revolutionen sind die Lokomotiven der Weltgeschichte“ und konfrontieren ihn in der von ihnen gerne verwendeten Montagetechnik mit dem Photo einer über das Ende eines Kopfbahnhofs hinaus geschossenen Dampflokomotive, die so das Bahnhofsgebäude zerstört hat und nun nutzlos, zur tiefer gelegenen Straße hin abgestürzt, daliegt.

chend Zeugnis ab.⁷⁸ Und die korrespondierenden sozialwissenschaftlichen Analysen der Zeit, z.B. in Gestalt von Daniel Bells nachindustrieller Gesellschaft (Bell 1975/1996), sahen so gewissermaßen mit dem weiteren Fortschritt der Wissenschaften die Chance zur Versachlichung und Lösung ihrer gesellschaftlichen Probleme. Bei Bell findet sich da schon ein Vorgriff auf die heutige Debatte um neue Formen sozialwissenschaftlicher Wissensproduktion. Er skizziert die Entwicklung der akademischen Wissenschaften von dem Leitprinzip einer Wissenschaftlergemeinschaft, gewissermaßen nach „dem Ideal der griechischen Polis“, auf der „Suche nach gesichertem Wissen“ (a.a.O. 278) hin zur Entwicklung der „Big Science“, „die in Ethos und Organisation mit dem traditionellen Bild nichts mehr gemein hat“ und sich nun „mehr und mehr zur ‚Berufsgesellschaft‘, zum groß angelegten Wirtschaftsunternehmen entwickelt, das nach den Normen „nützlicher Erträge für die Gesellschaft“ bzw. das (gemeinnützige oder gewinnorientierte) Unternehmen verfährt“ (a. a. O., 278 und 282). Die aktuellen Debatten um einen neuen Modus der Wissensproduktion in der modernen „Wissensgesellschaft“ (Nowotny u.a. 2001) knüpfen hier an – wenn auch mit einem in weiten Teilen deutlich fortschrittskritischeren Blick - indem sie zum einen die Verwischung der aus systemtheoretischer Perspektive noch klar gezogenen funktionalen Grenzen gesellschaftlicher Teilsysteme behaupten und zum anderen nunmehr unter der Kategorie der Nützlichkeit, aber unter Absehung von Wahrheitsfragen,⁷⁹ in einer durch den Risikodiskurs verunsicherten Zeit doch wieder in einem neuerlichen Anlauf auf die Ressource Wissenschaft setzen.

Die „Priester der Vernunft“ sehen sich so im Ergebnis der Wissenschaftsgeschichte des zwanzigsten Jahrhunderts zunehmend ihrer „Priesterrolle“ entkleidet. Gerade die moderne Physik, die mit Isaak Newton zum Vorreiter der Wissenschaftsgläubigkeit eines Zeitalters wurde, hat beginnend mit Einsteins Relativitätstheorie und definitiv dann mit der Heisenbergschen Unbestimmtheitsrelation die Relativität und Beobachterabhängigkeit vermeintlich wissenschaftlich gesicherten Wissens herausgearbeitet. Arendt (1967) datiert hier zu Recht die Grundlagenkrise der modernen Naturwissenschaften. Einer allenthalben noch vorherrschenden Wissenschaftsgläubigkeit hat dies nach der ‚Nacht des zwanzigsten Jahrhunderts‘ freilich noch wenig anhaben können. Technikkritische Zukunftsdebatten⁸⁰ blieben eher randständig, und der Poppersche kritische Rationalismus hat versucht, am Anspruch auf wissenschaftliche Wahrheitsproduktion festzuhalten und den neuen kritischen Fragen mit dem immer nur vorläufigen, nämlich bis zu seiner späteren Falsifizierung gültigen Wahrheitsbeweis theoretischer Aussagen Rechnung zu tragen. Erst mit dem sogenannten „Risi-

⁷⁸ Vgl. Steinmüller/Steinmüller 1999, die von Technikvisionen sprechen und einen breiten Überblick darüber vom Beginn des 20. Jahrhunderts an und mit Ausblicken bis auf das Jahr 2100 geben.

⁷⁹ Zu der dabei problematischen Fassung des „epistemologischen Kerns“ der Debatte um einen neuen Modus der Wissensproduktion siehe kritisch Martens (2007, 39ff).

⁸⁰ Diese Debatten zielten schon früh darauf ab, auch die naturwissenschaftliche Entwicklung, also die Erzeugung und Anwendung der Ergebnisse entsprechender Forschungsprozesse an den demokratischen Prozess der Gesellschaft zurück zu binden, wie bei so unterschiedlichen Autoren wie Robert Jungk, Paul Feyerabend, Ossip K. Flechtheim u.a. nachzulesen ist.

„kodiskurs“ (Beck 1986), der darauf antwortet, dass die angewandten Naturwissenschaften dazu tendieren, die gesamte menschliche Lebenswelt zu einem Labor zu machen, in dem nicht intendierte und nicht mehr kontrollierbare Folgen wissenschaftlichen Handelns zu unabsehbaren Risiken führen können⁸¹, die das bislang institutionell verbürgte Vertrauen moderner Gesellschaften in Technik (Wagner, 1994) zu untergraben beginnen, hat in den Naturwissenschaften selbst, und zumindest vorübergehend auch in der Gesellschaft, ein ausgesprochen (selbst)kritisches Nachdenken begonnen, das z.B. in der Vergabe „alternativer Nobelpreise“ seinen Ausdruck findet. Hans-Peter Dürrs Überlegungen über „Das Netz des Physikers“ (Dürr 1988) diskutieren z.B. vor diesem Hintergrund Reichweite und Grenzen naturwissenschaftlicher Erkenntnis und werfen die Frage nach ihrer Verantwortung neu auf.⁸²

Die Autoren des Potsdamer Manifests schließlich fordern zu einem „neuen Denken“ auf – und wenn Denken mit Arendt auf Philosophie und nicht auf Wissenschaft verweist, stellen sie damit die Arbeit von WissenschaftlerInnen wieder in einen philosophischen Kontext, der sozusagen die Frage nach einer Verantwortungsethik endlich und an diesen Planeten gebundener Menschen ins Zentrum der Überlegungen rückt. Philosophie wird damit in anderer Weise zum Thema als etwa bei Stephen W. Hawking (1988). Der diskutiert – unter Verzicht auf mathematische Formeln und sprachlich so ausgearbeitet, dass auch physikalische Laien ihm zu folgen vermögen - Probleme der Verknüpfung von Relativitätstheorie und Quantenmechanik im Hinblick auf Antworten auf die Frage nach „Ursprung und Schicksal des Universums“ (a.a.O. 147-179). Solche unter Physikern strittige Antworten werden heute im Rahmen unterschiedlicher theoretischer Modelle zu geben versucht, die entweder einem schwachen oder einem starken anthropischen Prinzip verpflichtet sind, die von einem oder vielen Paralleluniversen ausgehen, im letzteren Fall vor der Singularität des Urknalls nicht von einer ihm vorausgesetzten schöpferischen Kraft ausgehen müssen, den sonst der in höchstem Maße unwahrscheinliche Fall⁸³ der Entwicklung zu dem uns bekannten Universum nahelegen würde, im zweiten Fall aber durch sogenannte „Inflationstheorien“ auch wieder eine größere Bandbreite denkbarer Anfangszustände unseres Universums vorstellbar machen würden. Es geht Hawking also bei der Suche nach einer Weltformel, von der man nicht wissen kann, ob sie gefunden werden wird - und die dann doch immer noch als theoretisches Modell dem Popperschen Falsifikationsprinzip unterworfen bliebe, von dem auch Hawking sich in seinem Theorieverständnis leiten lässt - um die Frage,

„warum, es uns und das Universum gibt, (und) wenn wir die Antwort auf diese Frage fänden, wäre das der endgültige Triumph der menschlichen

⁸¹ Diese sind deshalb auch nicht mehr in herkömmlicher Weise versicherbar. Evers/Nowotny (1987) machen u.a. hieran die einschneidenden Unterschiede der dritten gegenüber der zweiten industriellen Revolution sichtbar.

⁸² Vgl. in diesem Zusammenhang auch das unter maßgeblicher Beteiligung von Dürr verfasste „Potsdamer Manifest“ (Dürr u.a. 2005), das zu einem „neuen Denken“ auffordert.

⁸³ Wieder; oder immer noch, geht es also auch hier um die These von der „ausreichenden Wahrscheinlichkeit“, die Diderot in den „Philosophischen Gedanken“ gegen die Pascalsche Wette beschäftigt.

Vernunft – denn dann würden wir Gottes Plan kennen“, so lauten die letzten Sätze seines Buches (Hawking, 1988, 218).

Wie auch immer eine solche Weltformel, wenn sie denn zu finden wäre, ausfiele, sie wird uns dann immer noch keinesfalls beantworten können, ob gegenüber mehr oder weniger großen (Un)Wahrscheinlichkeiten bei der Singularität eines Urknalls die, im Zweifel noch größere Unwahrscheinlichkeit eines Schöpfergottes ins Gedankenspiel kommen sollte oder nicht.

Dass solche Fragen nach dem Woher und Wohin uns Menschen seit den ersten Anfängen unserer Kultur, die uns überliefert sind, immer wieder beschäftigt haben, ist unstrittig, und ebenso, dass die moderne Physik uns hier mit ihren hoch komplexen Modellen Erklärungsangebote liefert, die – gestützt auf höchst komplexe mathematische Modelle und einen immensen Aufwand an Technik - allen vorausgegangenen überlegen sind.⁸⁴ Dennoch: liest man die Debatten über die unterschiedlichen in der aktuellen Forschung verfolgten Modellannahmen in populärwissenschaftlichen Zeitschriften,⁸⁵ kann man sich nicht des Eindrucks erwehren, dass der jeweilige spekulative Charakter solcher Modellannahmen sich gar nicht so sehr von dem unterscheidet, den etwa Diderot in d’Alemberts Traum den Kenntnissen der Wissenschaften zu seiner Zeit sowie seinem philosophischen Denken entspringen lässt. Und wenn H.-P. Dürr u.a. (2005) in ihrem Potsdamer Manifest - anknüpfend an eine spezifische Interpretation der mit den Erkenntnissen der Quantenphysik verbundenen Grundlagenkrise der Naturwissenschaften, von der Arendt (1967) spricht - zu einem „neuen Denken“ aufrufen., dann erscheint dieses Denken im Licht der Spekulationen des materialistischen Philosophen Diderot überhaupt nicht so neu. Gegenüber der herrschenden naturwissenschaftlichen Vorstellung einer „mechanistischen, dinglichen (objektivierbaren), zeitlich determinierten ‚Realität‘“ wird im Potsdamer Manifest für eine Orientierung plädiert, die es „erlaubt, die unbelebte und auch belebte Welt als nur verschiedene – nämlich statisch stabile bzw. offene, statisch instabile, aber dynamisch stabilisierte – Artikulationen eines ‚prä-lebendigen‘ Kosmos aufzufassen (Dürr u.a. 2005, 2). Zugleich drängt sich einem von da aus die Frage auf, ob mögliche Antworten der modernen Physik auf ihrer Suche nach der Weltformel für die Fragen wirklich

⁸⁴ Allerdings haben sie auch den Nachteil, dass sie auch dann, wenn sie uns der Erkenntnis eines „Plans Gottes“ näher bringen sollten, immer mit einem Schöpfergott rechnen, der zwar vor ca. 12 Milliarden Jahren den Anfang eines Universums entsprechend den uns bekannten Naturgesetzen gemacht haben mag, es danach aber seiner Entwicklung eben entsprechend diesen Gesetzen überlassen hätte. Von dem strengen alttestamentarischen oder dem eher sorgenden Vatergott des neuen Testaments, der straft oder vergibt, ist dabei kein erkennbarer Rest mehr verblieben. Schopenhauer, der das metaphysische Bedürfnis des Menschen wesentlich aus den physischen Bedingungen seiner Existenz erklärt, hat durchaus überzeugend argumentiert, dass die Astronomie, als sie ihm den Himmel weggenommen habe, auch „den Gott mit weggenommen“ hat. Ein Gott ohne einen Raum, wo er throne, lasse „sich bloß sagen, nicht imaginieren, und darum nicht träumen“. Und ein Gott sei „notwendig ein persönliches Wesen: ein unpersönlicher Gott“ hingegen „nur ein mißbrauchtes Wort“ (zitiert nach Schmidt 1977,29f).

⁸⁵ Vgl. etwa zuletzt die Beiträge von Rüdiger Vaas in „Bild der Wissenschaft“ zu offenen Fragen der Quantenphysik oder zu den unterschiedlich begründeten Annahmen über die Existenz von Paralleluniversen in BDW Hefte 9/2012,42-63 und 01/2014, 36-53)

so zentral sind, die uns heute angesichts des seit den Zeiten der Aufklärung in Gang gesetzten zukunfts offenen Prozesses der Moderne bedrängen, oder ob es da nicht doch eher um ein neues Denken eben im Hinblick auf die Gestaltung unserer irdischen Existenz in ihrer Endlichkeit gehen müsste.⁸⁶ Damit ist ja nicht bestritten, dass die Ergebnisse dieses analytischen wissenschaftlichen Forschens zweifellos viele praktisch nutzbare Weiterentwicklungen von Technik ermöglicht haben, aber mit dem bei Hawking entscheidenden Erkenntnisinteresse zielen sie auf Ereignisse, die für unser menschliches Empfinden unvorstellbar weit von unserer endlichen Existenz als Individuen wie als Gattungswesen entfernt liegen. Ob es dort einen Schöpfergott gibt, oder ob Diderots „Zufallsanalyse“, schon formuliert in seinen „Philosophischen Gedanken“, ob die heutigen „Inflationstheorien“ oder die Hypothesen eines Multiversums, die in der modernen Physik diskutiert werden, ihn erübrigen, das ist für die Beantwortung älterer moralphilosophischer Fragen, oder heutiger nach einer Verantwortungsethik durch uns, ebenso zu vernachlässigen, wie für Diderot. Dessen „eigentliche Kühnheit“ lag ja, wie Lepape zu Recht konstatiert, „darin, (...) die Frage nach der Existenz Gottes beiseite“ zu schieben. Aber die hier als wichtig erachteten Fragen, führen zu der Frage nach den Anfängen des philosophischen Denkens und seiner Entwicklung seit Beginn der Moderne zurück, für das Hawking nur noch einen höchst eingegengten Horizont ihrer Fragen und somit einen „Niedergang für die große philosophische Tradition von Aristoteles bis Kant“ konstatiert (a., a. O. 217).

Für Diderot hingegen beginnt „das Leben des Geistes“ (Arendt) nun erst richtig. Seine Tochter berichtet als seine letzten Worte: „Ungläubigkeit ist der Anfang der Philosophie“ (Bassenge 1968, VIII). Und Becker, der ähnlich wie Hawking fragt, was denn angesichts des heutigen Standes naturwissenschaftlicher Erforschung unserer Welt „für eine nicht empirische Disziplin wie die Philosophie zu tun übrig“ bleibe (Becker 2013, 268), kommt ebenfalls zu einem ganz anderen Ergebnis als Hawking. Man könne hier von Diderots „monistischem Naturalismus“ lernen, den dieser bis in Bereiche hinein verfolgt habe, die das Selbstverständnis der Person, Fragen der eigenen Identität und der Moral betrafen und der sich dabei nicht gescheut habe, Widersprüche offenzulegen und dort zu spekulieren, wo noch gesicherte naturwissenschaftliche Erkenntnisse fehlten. Er schlägt vor – und in dem Zusammenhang betont er Diderots Aktualität heute - genau diesen Fragenkatalog auch zum Ausgangspunkt einer heutigen Antwort zu nehmen. Den Philosophen bleibe eine wichtige Aufgabe:

„nämlich das naturwissenschaftliche Weltbild mit dem Selbstbild zusammenzubringen, das wir als Menschen von uns haben, und dabei weder

⁸⁶ Und das wäre dann die Prioritätensetzung, die der Diderots entspricht. Lepape formuliert m. E. zutreffend in einem Abschnitt, in dem er die Entwicklung philosophischer Grundüberlegungen Diderots in den Jahren 1746-49 - von den „Philosophischen Gedanken“ über „Der Spaziergang des Skeptikers“ bis zum „Brief über die Blinden zum Gebrauch für die Sehenden“ - (a.a.O. 55-86): „seine eigentliche Kühnheit lag darin, dass er die Frage nach der Existenz Gottes beiseite schob. (...) Ob man an Gott glaubte oder nicht, war für ihn im Grunde sekundär. Die Philosophie hatte wichtigere Aufgaben. Vor allem mußte sie – zusammen mit Gläubigen wie Nichtgläubigen – Aberglauben, Angst und Leichtgläubigkeit überwinden, die den Menschen unterjochten und davon abbrachten, Moral und Wahrheit in sich selbst und in seiner Umgebung, der Natur, zu suchen.“ (a. a. O. 58).

Bereiche auszublenden, in denen die Konfrontation auf eine persönliche Weise unangenehm werden könnte, noch vorausseilend das Selbstbild um Elemente zu verkürzen, die für uns von Wert sind, die aber mit dem je gegenwärtigen Bild von der Natur inkompatibel erscheinen“ (Becker 2013, 269).

Sicherlich müsse man nicht jeder einzelnen Überlegung Diderots folgen, so schließt er diese Überlegung ab. Doch seine Art und Weise des Philosophierens dürfe nach wie vor exemplarisch sein. Ich würde dem zustimmen, denke allerdings, dass die Philosophie im Sinne der „Brückendiskurse“, von denen heute die „Radikale Philosophie“ (Wolf 2002) spricht, auch für den weiter fortschreitenden Prozess unseres gesellschaftlichen und gemeinschaftlichen Zusammenlebens in politischen Ordnungen ihre Bedeutung hat – im eben gleichen Verhältnis zu unseren zunehmenden empirischen, erfahrungswissenschaftlich fundierten Kenntnissen darüber. Ehe ich jedoch darauf zurückkomme, scheinen mir zunächst noch einige Bemerkungen zu Diderots sokratischem Philosophieren im Kontext der weiteren Entwicklung des philosophischen Denkens der Moderne angebracht zu sein.

5.2. Diderots sokratisches Philosophieren und die Entwicklung des philosophischen Denkens der Moderne - Erbe oder Dialektik der Aufklärung?

Wendet man sich mit Jürgen Habermas (1985) dem „philosophischen Diskurs der Moderne“ zu, wird man dem Urteil von Hawking wiederum nicht folgen wollen. Ich bin kein Philosoph, der die Verzweigungen des philosophischen Denkens der Moderne hinreichend differenziert kennt, um diesen Diskurs hier zu behandeln. Zudem zwingt der knappe Rahmen, den ich mir hier setze, zum ‚Mut zur Lücke‘. Im Blick auf die oben angesprochenen Herausforderungen unserer Gegenwart und die Endlichkeit unserer Existenz auf diesem Planeten habe ich daher zuletzt (vgl. Martens 2013 und 2014a und b) ein deutlich selektiveres Vorgehen gewählt. Aber wenn ich da eklektizistisch vorgegangen bin, dann befinde ich mich ja - in Übereinstimmung mit Diderots Enzyklopädie-Artikel über den Eklektizismus, aus dem ich in Kapitel 4.1 die entsprechende Passage zitiert habe - im besten Sinne auf dem Boden von Grundüberzeugungen der Aufklärung.⁸⁷ Es ging mir (Martens 2014b) darum, besser zu verstehen, wie im Denken der Moderne aus der „absoluten Bewegung des Werdens“ bei Karl Marx (1939 und 1941) über den „losgelassenen Verzehrungsprozess“ bei Hannah Arendt schließlich die Autopoiesis der Systeme bei Niklas Luhmann geworden ist. Wir haben es hier meines Erachtens mit eben der Bewegung zu tun, die Horkheimer und Adorno in ihrem theoretischen Denken als „Dialektik der Aufklärung“ gefasst ha-

⁸⁷ Arendt hat ganz in diesem Sinne den folgenden Satz Nietzsches zu einer Maxime gemacht (vgl. Arendt 2003, 826) „Der Philosoph glaubt, der Wert seiner Philosophie liege im ganzen Bau: Die Nachwelt findet ihn im Stein, mit dem er baute und mit dem, von da an, noch oft und besser gebaut wird“ (Nietzsche 2011, 92). Und noch schärfer hat Nietzsche in der „Götzendämmerung“ formuliert, als er schrieb: „Ich misstrauere allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Weg. Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit“ (zitiert nach Nietzsche 2011, 100).

ben - allerdings unter anderem theoretischen Blickwinkel und in einer Weise, in der sie sich angesichts der „Dekomposition der bürgerlichen Kultur, wie sie sich damals in Deutschland vor aller Augen vollzogen hat“ wie Habermas (1985, 156) schreibt, einer „hemmungslosen Vernunftskepsis überlassen (haben), statt die Gründe zu erwägen, die an dieser Skepsis selber zweifeln lassen“ (ebd.). Habermas nennt als solche Gründe „die universalistischen Grundlagen von Recht und Moral“, die „Institutionen der Verfassungsstaaten“ aber auch die „Eigendynamik, die die Wissenschaften (...) über die Erzeugung technisch verwertbaren Wissens immer wieder hinaus treibt“ (a. a. O. 138).⁸⁸

Diderot ist so als Repräsentant eines „vergessenen Erbes“ der Aufklärung - und heute zugleich vor dem Hintergrund und in Auseinandersetzung mit der These von der „Dialektik der Aufklärung“ - zu verstehen. Seine Position in seiner Zeit ist, wie gezeigt, die eines wichtigen Akteurs in dem „Netzwerkknoten“ der radikalen „Philosophenfraktion“, und zugleich ist er – mit seinem monistischen Naturalismus – schon für seine engsten Zeitgenossen fast unerträglich „exzentrisch“ in seinem radikal kritischen Philosophie- und Wissenschaftsverständnis. Zeitlich vor der deutschen idealistischen Philosophie ist er weit entfernt von jedem Gedanken an ein „selbtherrliches Subjekt“ (Horkheimer/Adorno). Blom konstatiert, wie weiter vorne bereits zitiert, zu Recht, Diderot und Holbach schienen ihre Schlacht um die Nachwelt verloren zu haben. „Sieger sehen anders aus“, heißt es gegen Ende seines Prologs (a. a. O. 373), aber „die Ideen der radikalen Aufklärung sind augenscheinlich noch immer radikal, so lebendig wie am ersten Tag“, fährt er dann fort (ebd.). Und im Prolog zu seiner Untersuchung heißt es:

„Der Krieg, in dem sie kämpften, tobt noch immer, ein Krieg um die Träume unserer Zivilisation, die so viel großzügiger luizider und humaner sein könnte, als sie heute ist. Die Werke der radikalen Aufklärung sind dabei Inspiration und Warnung zugleich. Sie zeigen, wie viel wir für die Menschlichkeit gewonnen und verwirklicht haben, aber auch wie weit der Weg noch ist und wie groß die Gefahr, diese Errungenschaften wieder zu verlieren – nicht nur an die Träume anderer, weniger humaner Gesellschaften, sondern auch an unsere eigene Faulheit, an Gleichgültigkeit und intellektuelle Wirrheit“ (a. a. O. 25).

Diderot ist in diesem Sinne Repräsentant eines Denkens, das gegen die fast schon Umkehrung dieses hoffnungsvollen Aufbruchs (Arendt 1967) für uns Heutige wichtig bleibt, oder gerade wieder wichtig wird. Es ist ein Denken, das der „Dialektik der Aufklärung“ bei Horkheimer/Adorno heftig widersprechen würde. Aber sein der schlechten Wirklichkeit widersprechendes Denken – das ja durchaus eine Dialektik von menschlicher Praxis im Verhältnis zur sie bedingenden Natur zum Gegenstand hat, wobei Mensch wie Natur als in dynamischen Veränderungsprozessen begriffen verstanden werden - ist heute dennoch mit einer ganz eigenen Dialektik der Aufklärung

⁸⁸ Martin Lüdke (1977) hat m. E. frühzeitig mit Recht darauf hingewiesen, dass Habermas „in deutlicher Anlehnung an den frühen Horkheimer“ in wissenschaftstrategischer Orientierung „eine eigenständige Variante der kritischen Theorie“ vertrete.

konfrontiert: Denn die Entwicklung dieses Verhältnisses kann nicht länger im ungebrochenen Vertrauen des Philosophen auf die Nachwelt gedacht werden; weil sich Geschichte und Gegenwart unserer menschlichen Lebenswelt in bislang unbekannter Weise zeit-räumlich zusammenziehen. Die räumlichen Distanzen auf diesem Planeten sind geschrumpft. Wir haben eine Berichterstattung in Jetztzeit rund um den Globus und für fast alle erreichbar. Für die modernen Wissensarbeiter gibt es heute global verteilte Produktionsräume (Boes/Kämpf 2011) innerhalb derer sie kooperieren. Aber auch die zeitlichen Distanzen sind geschrumpft, Arendt betont zu recht, dass uns heute z.B. die griechische Antike viel näher ist (und zwar in der Menge der Vielen) als etwa zu Goethes Zeit den Eliten:

Was wir noch vor ein paar Jahrzehnten eingedenk Goethes ‚Dreitausend Jahren‘ (‚Wer nicht von dreitausend Jahren/Sich weiß Rechenschaft zu geben/Bleib im Dunkel unerfahren/Mag von Tag zu Tage leben‘) Antike nannten, ist uns heute viel näher, als es unseren Vorfahren war“ (Arendt 1979/98, 428f).

Und um noch einmal an auf den „philosophischen Diskurs der Moderne zurückzukommen: Marx knüpft philosophisch an die Entdeckung des Ichs in der idealistischen deutschen Philosophie an, von der sich Diderots Verständnis menschlicher Subjektivität im Kontext seines monistischen Naturalismus, wie in Kapitel 4.2. gezeigt, deutlich unterscheidet. In Hegels objektivem Idealismus ist diese Subjektivität in die Gestalt eines umfassenden Entwicklungsmodells gebracht, das gründlich durchdacht „letztlich nicht bestehen kann“ (Horkheimer 1977,157). Marx, und noch deutlicher Engels; verknüpfen dieses Hegelsche Modell des Fortschritts - nun materialistisch gewendet, aber, hier doch ganz dem Hegelschen Denken verpflichtet, das „Weltgeschichte (...) im Hinblick auf Kategorien wie Freiheit und Gerechtigkeit konstruieren“ will (Horkheimer, Adorno 1947, 264), noch ohne wissenschaftlichen Zugriff auf die wirklichen Menschen⁸⁹ – zugleich mit dem wissenschaftlich-positivistischen Fortschrittsoptimismus des 19. Jahrhunderts. Nach dem Scheitern der „großen Hoffnung des 20. Jahrhunderts“ wird aus diesem Gedankenmodell bei der Kantisch denkenden Arendt (1967 und 2003) ein zutiefst pessimistischer Blick auf „den Sieg des animal laborans“ und den „losgelassenen Verzehrungsprozess“ des technisch-naturwissenschaftlichen Fortschritts. Arendt vertraut allerdings angesichts dieser von ihr diagnostizierten Entwicklung ungebrochen auf die menschliche Begabung zur Politik und hält – mit Kant - an der Möglichkeit des „Wunders der Politik“ fest (Arendt 1993). Sie hält dem Denken der europäischen Aufklärung, in dem für sie Kant der

⁸⁹ Dies deshalb, weil die Erkenntnisse von Psychologie, Anthropologie und Verhaltensforschung erst später empirische Befunde bereitstellen, die dies wissenschaftlich fundiert ermöglichen hätten. Noch die philosophische Anthropologie Helmuth Plessners (Plessner 1928) kann bis in die 1950er Jahre hinein nur auf ein im Vergleich zu heute noch deutlich begrenztes empirisches Wissen zurückgreifen. Die philosophische Auseinandersetzung mit dieser heute verfügbaren Empirie (vgl. Precht 2007 und 2010) verzichtet demgegenüber weitgehend auf den Rückbezug auf die philosophische Anthropologie. Siehe dazu kritisch Martens (2013, 193-207). Zur jüngsten Debatte menschlicher Onto- und Phylogenese siehe auch Thomasello (2011) und, in der Festrede aus Anlass der Verleihung des Hegelpreises an ihn, Habermas (2013).

entscheidende Fixpunkt ist, die Treue. Erst Luhmann (1984) verabschiedet sich mit seiner Systemtheorie hiervon⁹⁰ und vom menschlichen Handeln zugunsten der Auto-poesis systemischer Prozesse, an die sich das Vertrauen, oder die ziemlich illusionslose Erwartung in einen weiteren evolutionären Fortschritt knüpft. Die Systemtheorie als theoretisch befestigte ideologische Sicht auf unsere Gegenwart bringt so nicht zuletzt zum Ausdruck, dass man sich „vom Gemachten umzingelt fühlt und sich nach dem Gewordenen sehnt“ (Safransky 1987, 15).

Das Konzept biologischer Evolution, wie es sich uns im Lichte der Analysen von Humberto Maturana und Francisco J. Varela (1987) darstellt, wird so bei Luhmann auf einen analog gedachten Prozess sozialer Evolution übertragen und damit problembehaftet und irreführend (Martens 2013, 165-181). Aber sein theoretisches Modell prinzipiell infinit gedachter systemischer Prozesse – die so ganz jenem Denken der Moderne verhaftet sind, das alles in unabsehbare Prozesshaftigkeit auflöst (Arendt) - liefert auch die Grundlage der heute immer noch vorherrschenden pragmatischen Politik, die die „neue Sozialdemokratie“ im Zeichen der „Tugend der Orientierungslosigkeit“ (Nowak 2001, kritisch Martens 2013, 176-178) zu verfolgen begonnen hat. Dass uns aber diese vermeintliche Tugend, mit einem Pragmatismus, dessen Horizont kaum noch von einer Wahl bis zur nächsten reicht - wobei von Wahlen und alternativen Entscheidungen angesichts fortschreitend postdemokratischer Entwicklungen⁹¹ immer weniger die Rede sein kann - und dabei zugleich unerschütterlich an den stetigen Fortschritt systemischer Prozesse glaubt, heute auf absehbar katastrophische Entwicklungen zutreibt, ist kaum mehr zu übersehen. Für die Ökonomie ist dazu auf Joseph Vogls Analyse des „Gespensts des Kapitals“ zu verweisen (Vogl 2010), für die Ökologie z.B. auf die Analysen von Ernst-Ulrich von Weizsäcker und anderen (2010).⁹²

Insofern kommt es also darauf an, zunächst im Denken, und dann in der politischen Praxis, die Menschen als Beweger und Entscheider ihrer eigenen Geschichte wieder in ihr Recht zu setzen – also zunächst zu begreifen, dass es menschliches Handeln, und Nicht-Handeln, ist, das deren geschichtliche Bewegung des Werdens frei gesetzt hat und zu einem „losgelassenen Verzehrungsprozess“ werden zu lassen droht, und

⁹⁰ In einem Aufsatz über „Die Zukunft der Demokratie“ heißt es z. B. ganz dezidiert: „Wenn es bei Demokratie um Vernunft und Freiheit, um Hunger und Not, um politische, rassistische, sexistische und religiöse Unterdrückung, um Frieden und um säkulares Glück jeder Art geht, - dann sieht es in der Tat schlimm aus. Und zwar so schlimm, dass die Wahrscheinlichkeit groß ist, das alles was man dagegen tut, die Verhältnisse nur noch verschlimmert. Darüber zu reden möchte ich anderen überlassen“ (Luhmann 1987, 126). Die auch hier eingeflochtene Behauptung, dass alles Bemühen um gestaltende Eingriffe „die Verhältnisse nur noch verschlimmert“, begegnet einem hier freilich wie ein Glaubenssatz in Bezug auf die Auto-poesis der sozialen Systeme.

⁹¹ Im gesellschaftspolitischen Diskurs der Gegenwart kaum angekommen, verbindet sich mit diesem Begriff vor allem die Veröffentlichung von Colin Crouch (2008). Zum umfassenden sozialwissenschaftlichen Diskurs hierzu, spätestens seit Beginn der Dekade, vgl. die Auseinandersetzung mit der einschlägigen philosophischen wie politikwissenschaftlichen Literatur bei Martens 2010, 82-110 sowie Martens 2014a, Kapitel 4.

⁹² Zu einem breiten Literaturüberblick vgl. Martens 2014a, Kapitel 3

dann vielleicht dagegen Handlungs- als Selbstermächtigungsprozesse mit in Gang setzen zu können, die den gesellschaftlichen Prozessstrukturen von Neuem menschliches Maß zu geben geeignet wären - bzw. dies im Sinne eines sich gesellschaftlich durchsetzenden Menschenbildes auf der Höhe der Möglichkeiten unserer Zeit überhaupt erstmals zu tun. Hier wäre nach meinem Vorschlag - Denkrichtungen in Marx-scher Tradition⁹³ kritisch weiterführend und fundierend - empirisch u.a. Norbert Elias (als Soziologe) Hannah Arendt (als Politikwissenschaftlerin) und Michel Foucault (als Philosoph) von Bedeutung. Ich habe das an anderer Stelle näher ausgeführt, indem ich versucht habe, Élias, Plessner und Arendt sowie Rancière und Foucault zusammen- und weiter zu denken (Martens 2014a). Wenn sich dabei, mit Foucault als Aufgabe der Philosophie bezeichnen lässt als das Bemühen, sich gegenüber der Politik als wahrer Diskurs zu konstituieren, steht das durchaus in der Kontinuität seiner Auffassung,

„durch die historische Analyse das, was als wahr gilt, in seiner Selbstverständlichkeit aufzubrechen, um den Menschen zu Befreien und ihn zu ermutigen, sich zu einer ‚Denkweise‘ vorzuwagen, die bisher unserer Kultur unbekannt ist“ (Foucault, 1974,408).

Dies liegt wiederum ganz auf der Linie, auf der Becker, die Aufgaben der Philosophie im Anschluss an Diderot sieht. Es geht dann nämlich darum, unser „naturwissenschaftliche(s) Weltbild mit dem Selbstbild zusammenzubringen, das wir als Menschen von uns haben“, bzw. das wir uns von uns in unserem gesellschaftlichen Prozess machen. Dabei sei daran erinnert, dass Plessner (Plessner 1956) um die Mitte des vorigen Jahrhunderts konstatiert hat, dass die moderne Gesellschaft seiner Zeit es nicht mehr wage, ein solches Menschenbild zu formulieren, während heute der konservative Demokrat Frank Schirmmacher (2013) kritisiert, dass die forcierte Ökonomisierung unserer Gesellschaft faktisch im „Spiel des Lebens“ mit der Theorie des homo oeconomicus

„nicht nur Handeln beschreibt, sondern Handeln erzwingt, sie ist nicht nur deskriptiv, sondern auch normativ. Sie postuliert nicht nur Egoisten, sie produziert sie auch“ (Schirmmacher 2013, 68).

Dass eine Theorie, die die Abstraktion des homo oeconomicus, die ja durchaus reale Entsprechungen hat, absolut setzt, wissenschaftlicher Nonsens ist, wird durch die verhaltenswissenschaftliche Forschung unserer Zeit klar belegt (vgl. Tomasello 2011, Habermas 2013). In dem hier diskutierten Kontext zeigt das nur, dass der Prozess der Aufklärung bei weitem noch nicht abgeschlossen, vielmehr ganz im Gegenteil immer wieder gefährdet ist. Wie in Kapitel 4.1. ausgeführt, war das Ziel der Philosophenfraktion um Diderot herum,

„ein klarsichtiges und gelassenes Erkennen unseres Platzes in der Natur als hochintelligente, emphatisch veranlagte Primaten“ (Blom, 2011,18).

⁹³ Mir wichtig sind in diesem Zusammenhang Philosophen und Politikwissenschaftler wie etwa Ernst Bloch, Joachim Schumacher, Oskar Negt, Alfred Schmidt, Frieder O. Wolf und Peter v. Oertzen (vgl. dazu Martens 2014a und insbesondere 2014b)

Man kann an dieser Stelle – und dann berührt man einen weiteren Strang des philosophischen Diskurses der Moderne – auch zu der Frage nach dem Mensch-Tier-Verhältnis kommen, das Diderot in d’Alemberts Traum philosophisch, und im Blick auf den Stand der Wissenschaften zu seiner Zeit höchst spekulativ behandelt. Heute hat die verhaltenswissenschaftliche Forschung mit Michael Tomasello (2009) Konzept der Wir-Intentionalität“ empirisch fundiert zeigen können, dass

„der entscheidende sozialkognitive Schub (...) im Erwerb der Fähigkeit (besteht), sich auf einen anderen kommunikativ so einzustellen, dass beide durch die gestische Bezugnahme auf und Nachahmung von etwas in der objektiven Welt ein gemeinsames Wissen aufbauen und kooperativ dieselben Ziele verfolgen können“(Habermas 2013, 170).

Tomasello arbeitet in seinen einfallsreichen Versuchsanordnungen zur Analyse situativen Handelns von Primaten und Kleinkinderen zu Zeiten ihrer vorsprachlichen Sozialisation, in Habermas Worten gewissermaßen am Ursprungsort der Werkzeugherstellung, der symbolischen Kommunikation und der gesellschaftlichen Normierung von Handlungen und nähert sich, so Habermas, Hegelisch formuliert der „Quelle des objektiven Geistes“ (ebd.). Auch hier zeigen sich die bemerkenswerte Aktualität des philosophischen Denkens Diderots – und auch die wechselseitige Anschlussfähigkeit mit Plessners Philosophischer Anthropologie – bei, wie mir scheint, einiger Überlegenheit von Diderots monistischem Naturalismus gegenüber Plessners Anknüpfung an die klassische deutsche Philosophie.⁹⁴ Denn während Plessner noch die These vertreten konnte, dass das eigentlich Geistige nie aus dem körperlichen abzuleiten

⁹⁴ Eine ernstliche philosophische Diskussion der epistemischen Grundlagen des modernen Naturalismus ist in diesem Aufsatz nicht mein Thema, auch wenn die Auseinandersetzung mit Diderot dazu zwingt entsprechende Fragen anzusprechen. Im Hinblick auf Plessners Philosophische Anthropologie sei aber folgender Hinweis gestattet: In einem späteren Text über „Mensch und Tier“ spricht Plessner (1946) anschließend an die „Stufen des Organischen“ von einem „außerbiologischen Weltbegriff“. Den hatte er dort – also 1928 - in (1) Außenwelt, (2) Innenwelt und (3) Mitwelt gegliedert und geschrieben: Der Mensch „steht diesen Welten gegenüber und bildet den Bezugspunkt zu diesen Dingen, zu den Objekten. Ich habe auf der einen Seite die und die Beziehung, und auf der anderen Seite bin ich eingegliedert, dass man (...) von ihnen gehabt wird“ (Plessner 1928,184). Hier gäbe es Anknüpfungspunkte zu Tomasello wie zu Diderot. Plessner spricht 1947 aber auch etwas dunkel von „der Intuition, die sich in der Gegenrichtung zur intellektuellen Bemeisterung der Dinge zurückwendet“ und in der sich „der Mensch der nicht weiter auflösbaren Schubkraft des Lebens“ erinnere. Darum sei er „aus dem Tierreich herausgehoben, darum erscheint das Leben in ihm gleichsam noch einmal potenziert, darum ist er Lebens Leben: Geist“ (Plessner 1946, 57f). Und Plessner beendet diesen Aufsatz mit einer Feststellung, die erkennen lässt, wie sehr seine Philosophische Anthropologie immer noch in der Tradition der idealistischen deutschen Philosophie steht: „Wir müssen begreifen, dass der Mensch eine Einheit ist, aber nicht eine Einheit im Sinne des Materialismus oder des psychischen Monismus, auch nicht im Sinne der vitalistischen Theorien die Klages folgen und eine Leib-Seele Einheit proklamieren, aber den Geist als bloßen Gegenspieler und Widersacher von dieser Einheit ausschließen. Des Menschen Verfassung umgreift den Gegensatz zwischen Leben und ‚Geist‘. Sie ist nicht nur eine Leib-Seele, sondern eine Leib-Seele-Geist-Einheit, aber von übergreifender Art, die den Gegensatz ihrer selbst in sich trägt“ a. a. O. 65).

sei, vielmehr „etwas vollkommen neues hinzu(komme), eine geistige Wesenheit und diese schlägt gewissermaßen wie ein Blitz an dieser Stelle ein.“ (Plessner, 1928), ergibt sich im Licht der seitherigen empirischen Forschung ein anderes Bild: Wir gewinnen eine immer differenziertere Verständnis der gleitenden, biologisch und sozial höchst voraussetzungsvollen evolutionären Übergänge, die schließlich philogenetisch die andere, ganz neue Qualität des Mensch-Seins hervorbringen. Plessner, der ja auch einen naturwissenschaftlichen Hintergrund hat, ist mit seinem Konzept der „exzentrischen Positionalität“ des Menschen (Plessner 1928) dann zwar sicherlich weiterführend, wenn es in der Diskussion um das Mensch-Tier-Verhältnis darum geht, sich über die Kontinuitäten und Brüche dieses Übergangs klar zu werden – und über die existentielle Leere, die er dann handelnd über die spezifisch menschlicher Herstellung eines Weltbezugs für sich erträglich macht. Seine Philosophische Anthropologie führt die Bodenlosigkeit unserer Existenz und die Unergründlichkeit des Menschen, der „seine Gründe immer erst vor sich hat“ und sich als Mensch immer erst im Vollzug seiner Handlungen konstituiert, klar vor Augen (Plessner 1981/31)⁹⁵. Aber auch solche existenzialistischen Überlegungen kündigen sich im Kontext von Diderots monistischem Naturalismus schon an, wie z.B. das Zitat dass aus dem Brief an den Bildhauer Falconet (s. 30) erkennen lässt. Und Diderots philosophische Spekulationen, wie er sie etwa in d’Alemberts Traum angestellt hat, sind in vielem zielführende Vorgriffe auf seitherige wissenschaftliche Erkenntnisfortschritte und insofern nach wie vor aktuell.

Soviel zu den im Sinne Diderots „hochintelligenten, emphatisch veranlagten Primaten“, deren soziale Evolution – ziemlich sicher auf Basis evolutionär spezifisch weiterentwickelter biologischer Voraussetzungen⁹⁶ - Tomasello überzeugend im Rahmen eines zugleich naturalistischen und kulturalistischen Konzepts innovativ weiterführend analysiert hat. Kommt man danach noch einmal auf die philosophische Reflexion der gesellschaftlichen Praxis zurück, die sich seither in der Menschheitsgeschichte entwickelt hat, und betrachtet man die dann vor allem im Hinblick auf das mit der französischen und europäischen Aufklärung einsetzende demokratische Projekt der Moderne und dessen hier von mir mit „Mut zur Lücke“ skizzierte

⁹⁵ Vgl. Dazu auch Safranski 1999, 146ff sowie zu meiner Auseinandersetzung mit Plessner Martens 2013a, 193-207. In seinen Schriften zur Anthropologie und Philosophie der Politik, für die die Schrift von 1931 zentral ist, ist Plessner – bei bemerkenswerter Kontinuität seiner Positionen zwischen 1924 und 1962 - stark durch den Weberschen Politikbegriff geprägt also auf „Politik als Beruf“ innerhalb einer repräsentativen Demokratie orientiert. Der Blick ist damit zentral auf das Handeln von Eliten – und Chancengleichheit durch eine unterstellte Durchlässigkeit beim Aufstieg in gesellschaftliche Funktionsebenen in einer „radikalen Demokratie“ Plessner (1981/62, 275) – ausgerichtet, und das Interesse richtet sich wesentlich auf Machtfragen, die es „immer gegeben (hat), solange Menschen in einer Ordnung leben“ (Plessner 1981/62, 261). Über- und Unterordnung nicht Kooperation, auf die jetzt Michael Tomasello (2009) mit dem Konzept geteilter Wir-Intentionalität abhebt, stehen im Focus.

⁹⁶ Insofern spricht Peter Kappelhoff (2013, 537) sicherlich zu Recht davon, dass zur Erklärung der Wir/Sie-Intentionalität“ bei Tomasello „Mehrebenenselektionsmodelle unverzichtbar (seien), wobei der kulturellen Gruppenselektion eine besondere Bedeutung zukomm(e)“.

Reflexion im philosophischen Diskurs, kommt man vielleicht zu dem Schluss, sich philosophisch einer existenzialistisch fundierten Variante von Frieder O. Wolfs kritischer Philosophie anzunähern.

Man könnte sie auch als einen ethischen Sozialismus bezeichnen – wobei das, worauf ich hier mit existenzialistischer Fundierung ziele, noch genauerer Auseinandersetzung mit Plessner, aber auch anderen Autoren bedürfte, Ich bin hier auf der einen Seite sicherlich dichter bei Albert Camus als bei Jean Paul Sartre – was die Verabschiedung letzter Reste Hegelmarxistischer Geschichtsmetaphysik ebenso wie die Ernüchterung angesichts der Resultate aller bisherigen Bemühungen zu einer wirklichen Umwälzung kapitalistischer Verhältnisse anbelangt. Andererseits würde ich Camus „Absurdität des Menschen“, angesichts derer wir uns Sisyphos als glücklichen Menschen vorstellen sollen – und zu der sich bei Diderot ja durchaus auch vorlaufende Gedanken gefunden haben, wie das eben schon erwähnte Zitat aus dem Brief an Falconet gezeigt hat -, ausdrücklich mit Arendts „amor mundi“ verknüpft wissen wollen (Martens 2013b), was dem Denken Diderots sicherlich gemäß ist. Auf der anderen Seite hätte ich eine denkbar große innere Distanz gegenüber Martin Heideggers Fundamentalontologie aus einer Perspektive heraus, die das Leben als Leben zum Tode begreift oder gegenüber der Heroisierung des philosophischen Projekts bei Friedrich Nietzsche, für den der Philosoph das „freiwillige Leiden der Wahrheithaftigkeit“ auf sich nimmt (s. Fn 5) oder „das freiwillige Leben im Eis und im Hochgebirge – das Aufsuchen alles Fremden und Fragwürdigen im Dasein“ – und würde mich da wohl wieder in großer Übereinstimmung mit Diderot befinden.

Ich würde mich andererseits mit Arendt - und eigentlich in ähnlicher Weise mit Marx, der die Welt nicht interpretieren sondern verändern will - sagen können:

„ich bin eindeutig denen beigetreten, die jetzt schon einige Zeit versuchen, die Metaphysik und Philosophie mit allen ihren Kategorien, wie wir sie seit den Anfängen in Griechenland bis auf den heutigen Tag kennen, zu demontieren“ (Arendt 1979/98, 203).

Ich bin und werde also nicht Philosoph, der sich vornehmlich ins Nachdenken über letzte Sinnfragen vertieft, Zugleich würde ich mich aber in dem Sinne, in dem Diderot die Philosophie gegen die herrschende Ordnung seiner Zeit in Stellung gebracht hat, durchaus als Philosophen bezeichnen lassen wollen.⁹⁷ Letzte Sinnfragen sind mir

⁹⁷ Dies auch deshalb, weil ich dezidiert der Auffassung bin, dass die Erarbeitung von und Auseinandersetzung mit wissenschaftlichen Erkenntnissen auf der Höhe der Zeit, um die ich mich als empirischer Arbeitsforscher mehrere Jahrzehnte bemüht habe, immer zugleich Reflexion von Voraussetzungen dieser Arbeit bedarf, sollen diese nicht im Sinne „spontaner Philosophien“ in sie einfließen. In diesem Sinne enthalten meine rückblickenden Bewertungen langjähriger eigener wissenschaftlicher Arbeit (Martens 2013a) wie auch meine Beiträge zur Analyse der Herausforderungen, denen wir und heute angesichts multipler Krisenprozesse gegenübersehen (Martens 2014a) geradezu zwingend auch philosophische Reflexionen, die ganz im Sinne der französischen Aufklärung auf „ein klarsichtiges und gelassenes Erkennen unseres Platzes in der Natur – man sollte heute wohl sagen unserer ersten und unserer zweiten gesellschaftlichen Natur H. M. - als hochintelligente, emphatisch veranlagte Primaten“ zielt.

zwar wichtig, und ich brauche hin und wieder solche Selbstreflexion – mit Arendt im „Denken ohne Geländer“ und mit Wislawa Szymborska in Gestalt des „rettenden Geländers der Poesie“. Aber dann handelt es sich letztlich doch immer nur um so etwas wie ein Atemholen im Hinblick auf Handeln und Zusammenhandeln mit Anderen, also im Hinblick auf Politik – und um das dem Handeln vorausgehende Denken.

Aber ich würde die Attitüde des heroischen, Einsamen Denkers auch noch aus anderen Gründen kritisieren – sei es in der Schopenhauerschen Variante, die dem Denken ostasiatischer Weisheitslehren nahesteht, sei es in der Dionysischen Wendung bei Nietzsche. Ich habe nämlich den starken Verdacht, dass in dieser Attitüde des Philosophen als einsamen Denkers ein charakteristisches genderspezifisches Motiv versteckt ist: Es geht hier auch immer um als heroisch imaginierte schöpferische Gedankenarbeit zum Verständnis der Welt, oftmals mittels so etwas wie einem geschlossenen System als dem Schlüssel dazu, die uns den Zugang zu ihren letzten ‚Betriebsgeheimnissen‘ liefern soll. Darin steckt ein herrschaftliches Verhältnis gegenüber einer so zu bändigenden, wenigstens dem Gedanken zu unterwerfenden Welt – auch noch dort, wo als Perspektive allein noch die Flucht vor dem diese Lebenswelt beherrschenden „Willen“ in ein besseres Bewusstsein gesehen wird. Und davon unterscheidet sich die Arendt des Denktagebuches fundamental, und ebenso im Übrigen auch Christa Wolf (2010) mit ihren Reflexionen über Philosophie in ihrem letzten Buch „Stadt der Engel“.

5.3. Radikale Philosophie – Ein Denken in sokratischer Tradition anknüpfend an das „vergessene Erbe der Aufklärung“

Es gilt also heute immer noch mit einem Verständnis von Wahrheit, dem das von Diderot bereits im wesentlichen entspricht, Wissenschaft im Rückbezug auf die Probleme unserer Gesellschaft zu betreiben – und dabei die Voraussetzungen unserer wissenschaftlichen Arbeit auf der Linie eines philosophischen Denkens zu prüfen, das allererst die Frage nach dem Bild aufwirft, das wir uns von uns und unserer Lebenswelt machen und das weiter die nach unserer Freiheit und Verantwortung als endliche an diesen Planeten gebundene Menschen ins Zentrum der Überlegungen rückt. Anregend sind in dieser Hinsicht die Erörterungen der Wahrheitsfrage in Frieder O. Wolfs „Radikaler Philosophie“. Deren Anspruch ist es, in unserer heutigen Zeit eines wirklichen Epochenbruchs und großer Orientierungsbedarfe in den modernen westlichen Gesellschaften, dadurch einen Beitrag zu deren Klärung zu leisten, dass sie weiterführende Fragen aufwirft und sich nicht länger an den in der Philosophie traditionsreichen Anstrengungen um die Beantwortung letzter Seinsfragen abarbeitet (Wolf 2002, 92ff).⁹⁸ Aus dieser Perspektive geht es darum, was die Philosophie für

⁹⁸Diese im Übrigen gleichermaßen in der Geschichte der Philosophie traditionsreiche Wendung ist verknüpft mit einer scharfen Kritik an dem, was Wolf den „Grundskandal aller Philosophie“ nennt, nämlich einerseits das Philosophieren aus der Überlegung heraus zu begründen, dass der Mensch, dass alle Menschen, vernunftbegabte Wesen seien, und dann andererseits wirkliches Philosophieren als einer kleinen Zahl von „Philosophenkönigen“ vorbehalten anzusehen (Wolf 2002, 211). Gegenüber seinen prinzipiell also gleichermaßen zu philosophischem Denken und Fragen befähigten Zeitgenossen sieht Wolf seine Funktion als Philosoph dann darin, „Brückendiskurse“ zu initiieren (vgl. auch Wolf 2001, 211), die es den

die Klärung von Wahrheitsfragen beigetragen kann, für das, was Wolf als „Wahrheitspolitik“ bezeichnet. Seine Überlegungen zielen damit auf Vorschläge zu politischen Verfahrensfragen und Entscheidungen, worauf sein Begriff der „Wahrheitspolitik“ ja schon verweist. Sie tun dies in einer radikaldemokratischen Perspektive.

Die „Radikale Philosophie“ verbirgt dabei nicht, dass eine ihrer wichtigsten Wurzeln in der Tradition des Marxschen Denkens liegt. Dies gilt nicht nur insofern, als sie ausdrücklich an dem, „Marxschen kategorischen Imperativ“ festhält, „alle gesellschaftlichen Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes und geknechtetes Wesen ist“. Wolf stellt also in der Tradition der Aufklärung in einer radikalen Weise auch normative Ansprüche an den Anfang seiner Überlegungen. Dies gilt vor allem auch in Bezug auf die „Wahrheitsfrage“, die in der Marxschen Theorie selbst und ebenso im klassischen Marxismus mit ihrem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit ganz in der Tradition eines auf Bacon oder Newton zurückgehenden Wissenschaftsverständnisses entwickelt worden ist. Wenn Marx in der Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie sagt, „Das Konkrete ist konkret, weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen“ (Marx 1939/41, 21) dann geht er mit Selbstverständlichkeit davon aus, dass diese vielfältigen Bestimmungen und die je konkrete Wahrheit, die sie ausmachen, mittels der von ihm entdeckten wissenschaftlichen Methode zugänglich sind.⁹⁹ Die von hier aus begründeten, in der Geschichte des Marxismus und der durch ihn geprägten sozialen Bewegung folgenreichen, Konsequenzen für Flügelkämpfe um Führungsansprüche, die dann nicht zuletzt durch Textexegesen in den Schriften der „Gründungsväter“ zu legitimieren versucht wurden, sind bekannt. Die Orthodoxien und Dogmatisierungen, die daraus folgten, wurden oben unter Hinweis auf den daraus folgenden Wissenskanon ja angesprochen. Da Wolf eben dieses Vorgehen schon mit seinem Insistieren auf der Bedeutung des Fragens gegenüber der des Gebens von vermeintlich letztgültigen Antworten in der Philosophie radikal in Frage stellt und eine bescheidenere Alternative vorschlägt, nämlich als Philosoph lediglich Brückendiskurse für die individuellen gesellschaftlichen Subjekte initiieren zu wollen, kommt er nicht umhin, die Wahrheitsfrage im Rahmen seiner Überlegungen selbst neu aufzuwerfen. Sie gewinnt in ihrem Kontext strategischen Stellenwert.

Menschen erleichtern könnten, zielführende Verständigung beim Nachdenken und Handeln im Blick auf Aufklärung und Befreiung in der neuen Zeit zu erreichen.

⁹⁹ Und wieder wird die Nähe zu Diderots Denken, dieses Mal zu dem von Marx, an dieser Stelle nahegelegt: Für Diderot sollte radikale „Aufklärung es dem Menschen ermöglichen, transparent für sich selbst zu sein“ (Lepape 1994,53). Ebenso war für Marx die Frage nach dem Menschen und den menschlichen Verhältnissen der Weg an die Wurzel radikalen Denkens. Und für das entsprechende wissenschaftliche Denken sollte nach Diderot gelten, so zitiert Lepape (a. a. O. 152) aus den Gedanken zur Interpretation der Natur: „Alles läuft darauf hinaus, dass wir von den Sinnen zur Reflexion und von der Reflexion zu den Sinnen zurückkommen müssen. Unaufhörlich in sich gehen und aus sich herausgehen: Das ist gewissermaßen die Arbeit der Biene. Viele Wege hat man vergeblich gemacht, wenn man nicht in den mit Wachs gefüllten Bienenstock zurückkehrt. Eine große Menge Wachs hat man vergeblich aufgespeichert, wenn man daraus keine Waben zu bilden vermag“.

Wolfs herrschaftskritischer Ansatz wirft zwei Fragen auf, die im liberalen Modell, für das Hobbes Pate steht, übersprungen werden. In der von Wolf vorgeschlagenen „radikaldemokratischen Palaverperspektive“ (Wolf 2002a, 114f) steht nicht mehr im Vordergrund,

„in welchen besonderen Bereichen die individuellen Überzeugungen sich ohne Unterstellung unter eine öffentlich sanktionierte Verbindlichkeit der Urteilsfindung entwickeln könnten und sollten, oder die umgekehrte Frage, in welchen Bereichen überhaupt keine öffentliche Politik der Wahrheit erforderlich ist“, sondern es „rückt vielmehr die Frage ins Zentrum, was denn die öffentliche Verbindlichkeit, die wahrheitspolitische Anerkennung von Wahrheiten in einem radikal demokratischen politischen Prozess bedeuten kann“ (Wolf 2002, 115).

Das führt zu den Fragen:(1) Auf welchen Gebieten müssen Urteile über die Wahrheit öffentlich produziert und umgesetzt werden? (2) Was bedeutet es überhaupt, Urteile über Wahrheit mit öffentlicher Verbindlichkeit auszustatten, also wahrheitspolitisch zu verhandeln? Diese Fragen führen zu einer Umkehrung der Toleranzperspektive¹⁰⁰ und zu einer Neufassung des Pluralismuskonzepts:

„Nicht derjenige respektiert den für eine lebendige gesellschaftliche Wahrheitspolitik erforderlichen Pluralismus, der (alle) anderen dazu auffordert, ihm gegenüber auf Wahrheitsansprüche zu verzichten, (...) sondern allein derjenige akzeptiert den für lebendige gesellschaftliche Wahrheitspolitik erforderlichen Pluralismus, der sich argumentativ gerade auch auf diejenigen einlässt, die mit Gründen dafür eintreten, auch in vom Liberalismus tabuisierten Bereichen ökonomischer Herrschaftsverhältnisse, zu verbindlichen Gestalten öffentlicher Wahrheitsproduktion zu kommen“ (Wolf 2002, 111).

Im Ausgang dieser Überlegungen zur gesellschaftlichen Verhandlung der Wahrheitsfrage heißt das pointiert: „Das Wahre steht zwar zur Verhandlung an, kann aber nicht ausgehandelt werden“ (Wolf 2002, 104). In der Auseinandersetzung darum, ein bestimmtes Ergebnis, deliberativ zu erzielen, geht es nicht um absolute Wahrheiten, die „einfach durch ein dezisionistisches *fiat* herbeigezaubert werden kann/können.“ (ebd.) Worauf es ankommt, ist vielmehr die „Ermöglichung und Förderung eines maximal qualifizierten Urteils zur Teilnahme an einem ‚wahrheitspolitischen Zusammenhandeln‘ auch ohne eine vorausgesetzte ‚Normalisierung‘ der Urteile“ (Wolf 2002, 115). Es geht mit anderen Worten - und ganz im Sinne des sokratischen Philosophierens Diderots – um so etwas wie eine Vergesellschaftung des Sokratischen Dialogs¹⁰¹. Es

¹⁰⁰ Auch hier findet man bei Goethes Maximen und Reflexionen Argumentationshilfen: „Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein: Sie muss zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen“, heißt es dort unter Punkt 545.

¹⁰¹ Diderot sah sich in seinen vordemokratischen Zeiten von solchen Vorstellungen weit entfernt, denn die Aufklärung endete (noch) „in den Vorstädten“ von Paris. Gar herrschaftsfreie Verhältnisse erschienen ihm, als das Paradox eines „idealen Zustands“. Über gesellschaftliche Bedingungen, sich ihm wenigstens zu nähern, war am Beginn der kapitalistischen In-

geht darum, jene öffentlichen Räume weiterzuentwickeln, in denen sich aus der Lust am Denken und Handeln die Praxis von Staatsbürgern speisen kann, von der eine andere große radikale Demokratin, nämlich Hannah Arendt gesprochen hat¹⁰². An den in ihnen gemachten Erfahrungen lässt sich zeigen, dass Wolfs „radikaldemokratische Palaverperspektive“ keineswegs endlosen Diskurs bedeutet, sondern immer auch Entscheidung unter der Voraussetzung begrenzten Wissens und unzweifelhaften Nicht(s)Wissens. Sie belegen, dass sich im demokratischen Prozess einer Gesellschaft sehr wohl Verfahren entwickeln lassen, die Problemlösungskapazitäten unter Nutzung und Erweiterung vorhandenen Wissens steigern.

Es geht also aus der Perspektive „radikaler Philosophie“ um „eine ausdrücklich betriebene Wahrheitspolitik, die Aufklärung und Befreiung nicht mehr bloß als einen völlig unproblematischen ‚Selbstlauf‘ – nach dem Wegfall von repressiven Hemmnissen wie der klerikalen ‚Verdunkelung‘ oder der staatlichen ‚Unterdrückung‘ – begreift, sondern als eine positive Gestaltungsleistung politischer ‚Selbstorganisation‘, die sich nicht in einem beständigen spontanen Prozess einer ewigen Wiederkehr eines gleichen Chaos erschöpft, sondern die Hervorbringung einer wahrheitspolitischen ‚Verfasstheit‘ leistet“ (Wolf 2002, 116). Und dies kann dann nur eine Verfasstheit sein, die alle tendenziell fundamentalistischen Ansprüche auf Wahrheiten radikal ausschließt. Es geht in radikaldemokratischer Perspektive um „Demokratie als Lebensform“ (Demirovic) – ausgehend von so etwas wie einem kategorischen Imperativ, überall und für alle menschenwürdige Verhältnisse dadurch zu schaffen, dass alle Menschen, wie Arendt formuliert hat, zu handelnden Wesen gemacht werden.

Radikale Philosophie, – und aus ihrem Blickwinkel heraus auch die natur- und gesellschaftswissenschaftliche Praxis – stehen also nicht im Dienst an einer ‚höheren Wahrheit‘ (bzw. sie vermeintlich verbürgenden Instanz), sondern sie sind immer rückbezogen auf die gesellschaftlichen Kontexte, die sie hervorgebracht haben und in deren Diskursen sie um die Gültigkeit und Anerkennung ihrer Aussagen ringen müssen. Sie sind „Dienst an einer politischen Praxis aller, in welche die allgemeine Wahrheitspolitik als Dimension eingeht“ (Wolf 2002, 116). Sie müssen im „Getümmel dialogischer Begegnungen“ herausgearbeitet werden und sich bewähren.

dustrialisierung noch kaum nachzudenken. Aber den Versuch der Begründung einer Demokratie in Amerika, den er ja noch erlebt hat, hat er begrüßt.

¹⁰² Vgl. zu deren Behandlung im neueren institutionentheoretischen Diskurs der Politikwissenschaften Brockmeyer 1994.

Auch die aus einer ähnlichen radikaldemokratischen Perspektive entwickelten Argumentationen von Paul Feyerabend sind hier anschlussfähig. In kritischer Absetzung von Wissenschaftsgläubigen Fortschrittsvorstellungen schreibt der nämlich: „Freie Gesellschaften werden geschaffen und verändert durch Bürgerinitiativen und die damit verbundenen offenen Verfahrensweisen. Und dieses Vorgehen ist heute auch die beste Erziehung, die es für einen Bürger gibt. Er lernt hier, wie man Probleme erkennt, wie man sich nötige Kenntnisse aneignet, wie man ihre Haltbarkeit überprüft, er lernt wie man entscheidet, in dem man selbst Entscheidungen trifft und ihre Folgen studiert. Keine Schulen, kein Lehrplan, kein noch so kluges Buch kann diese Erfahrung ersetzen“ (Feyerabend 1980, 166f), Damit zielt er genau auf diesen Punkt. Entsprechende Instrumente von Peter C. Dienels Planungszellen (Dienel 1990) bis zu Robert Jungks Zukunftswerkstätten (Müllert/Jungk 1980), gibt es seit langem.

Demokratie als Lebensform einer mündigen Gesellschaft, die ihre Institutionen phantasievoll anpasst an die Herausforderungen einer neuen Zeit und die die Einzelnen in Stand setzt, wirklich teilzuhaben an der freien Gestaltung ihrer Lebensumstände, in einer Gesellschaft, die reich ist wie keine zuvor und deshalb für ihren politischen Prozess, den Lebensquell, aus dem heraus allein sie als freie und offene Gesellschaft wird, die Zeit und öffentliche Räume in einem erweiterten Maßstab schaffen könnte, ist - orientiert an Vorbildern aus der Antike (vgl. Arendt 1974 und 1979/98) - vom Beginn des „demokratischen Projekts der Moderne“ an als eine Zielvorstellung präsent. Dieses Projekt ist unabgeschlossen. Es wurde immer nur spezifisch begrenzt umgesetzt – in seinen repräsentativen Formen wie auch in seiner Geltung, die nach Rasse, Klasse und Geschlecht Grenzen zog – und der Kapitalismus ist immer wieder auch recht gut ohne eine demokratisch verfasste Form der Gesellschaft ausgekommen. Demokratie als Lebensform mutet uns gerade heute wieder als eine fast utopische Vorstellung an. Soziologen diskutieren heute eher postdemokratische Entwicklungen (Crouch 2008 u. 2011) oder Refeudalisierungsprozesse (Neckel 2010 und 2013). Radikaldemokratische Vorstellungen werden zwar gegen solche Entwicklungen von neuem erhoben, aber schöpferische, den möglichen Reichtum unseres gesellschaftlichen Bewusstseins vielleicht ja doch zur Wirklichkeit bringende soziale Phantasien werden uns eher von einer medialen Welt ausgetrieben, als dass die Einzelnen sie in aktiver Teilhabe an der Gestaltung ihrer sozialen Wirklichkeit entfalten könnten - unter Nutzung von mit wissenschaftlichen Methoden gewonnenem Wissen, das sich nützlich macht, in dem es in solche offenen Prozessen eingebracht wird.

6. Denis Diderot: Vergessenes Erbe und Dialektik der Aufklärung - Schlussbemerkungen

Im Grunde habe ich in diesem Text gerade damit begonnen, mich mit Denis Diderot ernstlich auseinanderzusetzen. Die literarischen Werke habe ich kaum behandelt – und bislang auch nur selektiv gelesen; die ästhetischen Schriften des Magister der Künste ein wenig durchgeblättert und zugängliche Sekundärliteratur dazu gelesen (Bassenge 1967, Groth 1984, Raupp, 2013, 27-36), die Fülle der Beiträge in der Enzyklopädie höchst selektiv zur Kenntnis genommen. Gleichwohl: ich habe mir inzwischen ein immerhin so konturiertes Bild von diesem Freigeist als Intellektuellem und Philosophen machen können, um mir hinsichtlich seiner historischen Bedeutung innerhalb der europäischen Aufklärung ein Urteil zu erlauben und um zu bemerken, dass es sich lohnte, der Frage nachzugehen, was er uns heute zu sagen hat.

Diderot lebt und arbeitet in Paris zu einer Zeit des Niedergangs des Spätabsolutismus, zu der aber dessen Ende noch keineswegs absehbar oder gar sicher ist, und in dem die Verletzung der herrschenden Ordnung und die radikale, gar atheistische Kritik an der katholischen Kirche als ihrer ideologischen Klammer in Frankreich für den, der sie wagt, durchaus noch lebensgefährlich sein kann. Es wurden nicht nur Bücher verbrannt – auch einige von ihm -, sondern durchaus auch noch Menschen.

Er steht hier als eine herausragende Persönlichkeit im Zentrum des radikalen aufklärerischen Denkens in Frankreich und Europa.¹⁰³ Als Philosoph, Wissenschaftler und Intellektueller kämpft er an der Spitze seiner Philosophenfraktion leidenschaftlich gegen die herrschenden Verhältnisse des niedergehenden Spätabsolutismus; aber er bleibt in der Einschätzung seiner Möglichkeiten ein nüchterner Realist. Also arbeitet und schreibt er auch für seine Nachwelt, wofür er als materialistischer/naturalistischer Philosoph auch gute philosophische Gründe findet. Lepape - ähnlich wie Blom, und mit etwas anderer Akzentsetzung auch Becker, die Aktualität Diderots für unsere heutige Zeit einer wieder einmal krisenhaften Entwicklung der Moderne hervorhebend - findet am Schluss seiner Biographie eindrucksvolle Worte für diesen Bezug Diderots auf uns Spätere, und für unseren Rückbezug auf ihn:

„Alles deutet darauf hin, daß die Musik der Nachwelt, die Diderot vernahm, vom Ende unseres Jahrtausends kam, wie ein Zuruf. Sein Werk wurde von Dogmen überwuchert, von den Doktoren verstümmelt und verachtet; für zu komplex befunden, um in den großen Konflikten des Industriezeitalters als Waffe der Massen herzuhalten, war es andererseits zu klar formuliert, um der Neigung der Gelehrten zu Haarspaltereien entgegenzukommen. Heute bietet dieses Werk seine unendliche Offenheit und seine Kohärenz, seine Schärfe und seine Leidenschaft, seinen Realismus und seinen Erfindungsreichtum einer Epoche dar, die sich, nachdem man ihre Utopien mit Füßen getreten hat, bis zum Erbrechen über eine Mode nach der anderen hermacht, von einer Hexerei zur entgegengesetzten jagt, vom Dogma des heutigen Tages zum Aberglauben des nächsten, von absurder Wissenschaftsgläubigkeit zur fortschrittsfeindlichen Religion, von der abstrakten Vernunft zur gallertartigen Gefühlsduselei. In diesem erbärmlichen Kontext von Remakes aller Art erhebt sich die Stimme eines Mannes, der sein Leben in einem fortwährenden Dialog mit sich selbst und mit der Realität um ihn herum auf der Suche danach verbracht hat, was der Mensch in der Welt darstellt. Es scheint, als seien wir im Begriff, ihm zuzuhören und das Gespräch mit ihm zu beginnen (Lepape 1994, 439)

In der Behauptung von Moden, Dogmen, Haarspaltereien, fortschrittsfeindlicher Religion und Wissenschaftsgläubigkeit, die demnach alle noch immer der weiteren Bearbeitung in der Tradition des „vergessenen Erbes“ der Aufklärung bedürften, mag Lepape hier etwas pauschal urteilen. Ich habe im voranstehenden Kapitel versucht, von heute ausgehend – also aus meinem Blickwinkel auf die seitherige Entwicklung von Wissenschaft und Technik und mir wichtige Aspekte des philosophischen Dis-

¹⁰³ Das hat natürlich Vorläufer in Europa: Das Mittelalter endet u.a. mit der Reformation, der Entdeckung der neuen Welt usw. Die Neuzeit beginnt mit der Renaissance, in England endet der Absolutismus bereits im 17. Jahrhundert mit Oliver Cromwell. In der englischen Literatur beginnt aufklärerisches Denken spätestens mit Shakespeare, dessen Literatur ein europäisches Ereignis ist, und für die späteren „Stürmer und Dränger“ in Deutschland orientierend und unerreicht. Es sind englische Autoren wie Shaftesbury (Locke, Hume, Ferguson u.a. wären weiterhin zu nennen), die dem aufklärerischen Denken im Frankreich des 18. Jahrhunderts vorausgegangen sind, durch das dann auch die Aufklärung in Deutschland entfacht wird.

kurses der Moderne – der Frage nach der Aktualität Diderots etwas differenzierter nachzugehen. Wie sich aus diesem Blickwinkel zeigt, ist seine Aktualität in hohem Maße gegeben. Es ist nunmehr Zeit für einige abschließende Bemerkungen aus beiden Perspektiven heraus – der die ihn aus seiner Zeit heraus zu verstehen sucht und der, die von heute ausgehend fragt, was er uns zu sagen haben könnte.

Es geht für die Aufklärung um die Mitte des 18. Jahrhunderts, angesichts der Risse der spätfudalen Gesellschaft der Zeit, des Fortschreitens wissenschaftlicher Erkenntnisse und der Anfänge der Industrialisierung, um Freiheit - nicht mehr um die „Freiheit eines Christenmenschen“ (Luther) im Rahmen noch gültiger Traditionen und Hierarchien von Kirche und Adel, denen man Gehorsam schuldig ist, sondern um Freiheit und auf neuer, anderer Basis zu begründende Verantwortlichkeit, gegen diese Traditionen an. Gegen das herrschende Denken des späten Absolutismus, ideologisch gefestigt durch die katholische Kirche, geht es den Aufklärern in Frankreich in ihrer deistischen, und erst Recht in der über den Deismus Voltaires hinausgehenden radikal materialistischen/naturalistischen Kritik Diderots und seiner Philosophenfraktion, um Ideologiekritik durch die Erkenntnis und Verbreitung von Wahrheit und um die Freiheit¹⁰⁴ der, so Diderot, zugleich leidenschaftlichen und vernunftbegabten Menschen. Die heraufziehende moderne Wissenschaft ist dabei eine große emanzipatorische Kraft, wird als solche allerdings von den Protagonisten der radikalen Aufklärung durchaus unterschiedlich bewertet: Humes Skeptizismus wendet sich nicht nur gegen die Religion sondern auch gegen eine neu heraufziehende Wissenschaftsgläubigkeit. D'Holberts radikal antiklerikales Wissenschaftsverständnis läuft letztlich auf eine deterministische Sicht evolutionärer Entwicklungen hinaus, die dann auch wieder Freiheitsvorstellungen begrenzen muss.¹⁰⁵ Für Diderot hingegen sind Philosophie, Wissenschaft und auch Kunst Möglichkeiten einer neuen Bestimmung der Stellung des Menschen in der Welt und zugleich auch Formen der Entfaltung menschlicher Freiheit wie auch Genussfähigkeit. Dabei verknüpft er die Grundhaltung des radikalen Zweifels mit der Akzentuierung der Offenheit der Evolution – und

¹⁰⁴ Diderots Enzyklopädie-Artikel zum Stichwort Freiheit beginnt mit der Feststellung: „Die Freiheit liegt in dem Vermögen, das ein intelligentes Wesen besitzt, um – seiner eigenen Bestimmung gemäß – das zu tun, was es will“ (Diderot 1961/84, 305). Das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit ist damit angesprochen. In Auseinandersetzung mit den Stoikern, mit orthodoxen Calvinisten wie Turretin, frühen Aufklärern wie Bayle und schließlich mit Spinoza und Hobbes wird es als ein Problem des mechanischen Materialismus diskutiert. Bei beiden, Spinoza und Hobbes, sieht Diderot einen Widerspruch: einerseits nähmen sie an, „die Seele (sei) bloß Materie“, aber in ihrer Gestalt sei „die Materie (...) des Denkens und Wollens fähig“. Sie räumten ein, dass sie sich so in Gestalt und Bewegung grundlegend von anderen Gestalten der Materie unterscheidet. Dann aber wieder sagten sie, dass sie wie alle Materie nur „fester, gestaltungs- und bewegungsunfähiger Stoff“ sei (a. a. O. 312). Dagegen formuliert er selbst, fast Kantisch: „Nicht jede Wirkung kann durch äußere Ursachen hervorgerufen werden, sondern man muss unbedingt anerkennen, daß jede Handlung einen Anfang hat, also ein Vermögen zu Handeln unabhängig von einer vorausgegangenen Handlung besteht und dass dieses Vermögen wirklich im Menschen liegt“ (a. a. O. 311).

¹⁰⁵ Vgl. zu diesem Spannungsverhältnis von Freiheit und Notwendigkeit, das Diderot anders zu fassen sucht als d'Holbach oder auch La Mettrie, die Ausführungen bei Blom (2011, 298ff).

er nimmt dabei in einzigartiger Weise die Abgründigkeit des Menschen vorweg, die fast zweihundert Jahre später die Philosophische Anthropologie (Plessner) beschäftigen wird, indem er die von ihm vermuteten Grenzen seiner Vernunftfähigkeit in den Kontext der ihn als biologisches Wesen bestimmenden Leidenschaften, seiner „Mitgift“ aus der biologischen Evolution, stellt.

Diderots Größe liegt vor allem darin, dass er als treibender Vordenker eines neuen philosophischen wie auch wissenschaftlichen Denkens, und des Versuchs dieses Denken wirkungsvoll zu verbreiten - hier ist sein Projekt der Enzyklopädie zentral -, wohl als erster auch die Grenzen, Ambivalenzen und Abgründigkeiten dieses Denkens verstanden hat. Grenzen und Abgründigkeiten, die Philosophie und Wissenschaften in ihrer weiteren Entwicklung - nach der weithin ungebrochenen Wissenschaftsgläubigkeit im 19. Jahrhundert - erst im 20. Jahrhundert in breitem Umfang zum Thema gemacht haben.¹⁰⁶ Ich denke, dies macht den Kern dessen aus, was man auch Diderots Genie nennen könnte.¹⁰⁷ Und er gewinnt seine besonders herausgehobene Position nicht nur als Philosoph und vielseitig wissenschaftlich wie künstlerisch tätiger Mensch wie auch informierter Beobachter in seiner Zeit, sondern zugleich als Intellektueller, der in sie einzugreifen sucht. Hier handelt es sich um eine gesellschaftlich neue Gestalt, die er, mehr noch als Voltaire, als erster im Wortsinne sehr bewusst und, wie man sicherlich mit Enzensberger (1994, 385) oder Eco sagen muss, „vorbildlich“ entwickelt, ja geradezu „erfunden“ hat. Im Zusammenhang der hier angestellten Reflexionen ist also allererst auf den Intellektuellen zu verweisen, dann aber auch auf den Philosophen¹⁰⁸, der gegenüber den großen Denkern der idealistischen deutschen Philosophie den Vorzug hat, nie versucht zu haben, sein Denken in die Form eines geschlossenen theoretischen Gedankenmodells zu brin-

¹⁰⁶ Philosophisch mit dem Aussprechen der Abgründigkeit menschlicher Existenz und Wahrheitssuche am klarsten wohl in der philosophischen Anthropologie H. Plessners (Plessner 1928, Fischer 2007), eines bedeutenden, für mich wichtigen deutschen Philosophen und Soziologen, wissenschaftlich mit der Relativitätstheorie Einsteins, der Quantenmechanik Heisenbergs und schließlich der modernen Biologie.

¹⁰⁷ Wenn nicht der Geniekult des ausgehenden 19. Jahrhunderts diesen Begriff nach meinem Dafürhalten etwas unbrauchbar machen würde. Nach Diderots eigenem Verständnis (vgl. Bassenge 1968, XVI) wäre das Genie das vom Talent unterschiedene Außergewöhnliche, das als schöpferischer Akt als von der Inspiration geleitetes plötzliches Ergebnis vieler einzelner Beobachtungen und Bemühungen in Erscheinung tritt und dann in einen Prozess ähnlich intensiver und beharrlicher Bemühungen und Beobachtungen münden muss. In seinem Enzyklopädie-Artikel zum Stichwort Genie fällt auf, dass Diderot mit einiger Emphase die Besonderheiten der Beobachtungsgabe des Genies betont: es „beschränkt sich nicht auf das Schauen, sondern wird dadurch bewegt“, es beobachte „im Nu einen großen Raum und eine Vielzahl von Dingen“ und erreicht gleichsam „im Adlerflug“ und „nicht auf allen vieren“ eine „leuchtende Wahrheit“, auf der es „die Gebäude seiner Einbildungskraft“ errichtet (Diderot 1961, 235 u. 237f).

¹⁰⁸ Über Diderot als Künstler, also als Autor von Theaterstücken und Romanen, von ästhetischen Schriften, von Reflexionen über die Schauspielerei, Musik und Malerei habe ich mich hingegen ausschweigen müssen. Er interessiert mich auch unter allen diesen Aspekten sehr, aber ich stoße hier doch schnell an Grenzen, an denen ich mich nicht mehr hinreichend kompetent äußern könnte.

gen¹⁰⁹- und dann auch auf den Wissenschaftler, der in seinem wissenschaftlichen Denken, diesen gleichen Maximen folgt und so im Kern das Poppersche empirische Falsifikationsmodell schon vorwegnimmt.

Angesichts der massiven gesellschaftlichen Widerstände; gegen die das neue philosophische und wissenschaftliche Denken, für das Diderot stand, immer neu erkämpft und durchgesetzt werden muss¹¹⁰ - und mit denen er sich, an ‚vorderster Front‘ sozusagen stetig auseinandergesetzt hat –, ist er auch immer wieder dazu herausgefordert gewesen, über die Grenzen der Alternativen, die er den dogmatisierten alten Wahrheiten der herrschenden Gewalten entgegensetzen wollte, nachzudenken. Und er hat dies in der gleichen Radikalität getan, in der er gegen das „Ancien regime“ gekämpft hat. Und hier sollte man sich klar machen, welch tiefen Bruch die Radikalität seines philosophischen und wissenschaftlichen Denkens zu seiner Zeit für seine persönliche Lebensführung bedeutete und wie sehr er dabei letztlich doch weitgehend allein stand:

- Nicht nur das Zerwürfnis mit dem von ihm geschätzten Vater, der noch ganz in der christlich geprägten, patriarchalen herrschaftlichen Ordnung seiner Zeit stand, ist hier zu nennen, sondern auch die immer schwierige Beziehung zu seiner Frau, die immer im Schoß der katholischen Kirche verblieb.
- So für sich als Intellektuellen einen Weg in eine materiell gesicherte Existenz zu finden, die ihm zugleich die Chancen eröffnete, seine Kritik an den bestehenden Verhältnissen mit anderen zusammen zu entfalten und zu verbreiten, ist da eine absolut herausragende Leistung.
- Er hat sie gegen vielfältige Angriffe und Gefährdungen durchgehalten, musste aber am Ende sehen, dass auch engste Mitstreiter wie d’Alembert oder Grimm die nur vermeintlich gemeinsam geteilte radikale Kritik der Zeit nicht so wie er durchgehalten haben.

Das „Lob des Zweifels“ (Brecht), so könnte man sagen, begleitet ständig sein mäeutisches philosophisches Denken - ganz in sokratischer Tradition. und keine „positive

¹⁰⁹ Gegenüber dem kanonischen Denken des zur Legitimationswissenschaft heruntergebrachten Marxismus, wie er sich etwa im „Philosophischen Wörterbuch“ (Klaus/Buhr 1969) finden lässt und das Diderots Denken als vorlaufend auf dem Weg in den sicheren Hafen der Marxistisch-Leninistischen Weltanschauung behandelt, ist es also gerade die prinzipielle wissenschaftliche wie philosophische Offenheit und Unabgeschlossenheit seines Denkens, die ihn für uns heutige in so hohem Maße aktuell macht.

¹¹⁰ Und zwar bis heute, denn die französische und europäische Aufklärung war zwar eine wesentliche Quelle der amerikanischen wie französischen Revolution und die sozialen Bewegungen seit dem darauf folgenden Jahrhundert der Revolutionen (Arendt 1974), und die Aufklärung endet heute gewiss nicht mehr in den Vorstädten von Paris, aber systematisch weiter gedacht wird ihr Erbe selten und wenig genug. Fundamentalistische religiöse Strömungen – von den evangelikalen der Tea-party-Bewegung bis zu islamistischen Ausdeutungen des Islam – stehen ihm ebenso entgegen wie der systemtheoretische Mainstream des sozial- und wirtschaftswissenschaftlichen Denkens der Gegenwart mit seinem Glauben an den homo oeconomicus oder, konsequenter noch, schlicht der Eliminierung des Menschen und des menschlichen Handelns der Menge der Vielen aus seinen Konzepten, die auf eine stetige und nur scheinbar grenzenlose autologisch Ausdifferenzierung sozialer Systeme hoffen, durch die der drohenden Entropie dauerhaft Ordnung abgerungen werden soll (Baecker 2003).

Wissenschaft“ kommt ohne philosophisches Denken aus, sei es nun durchreflektiert oder wirke es im Sinne unbegriffener „spontaner Philosophien“. Dass die modernen Wissenschaften heute aus sich, also aus ihren inzwischen erreichten Erkenntnisfortschritten, heraus „spontan“ zu einer solchen philosophischen Haltung neigen, stimmt deshalb hoffnungsvoll - und es ist am Ende auch noch hilfreich, die Grenzen und Widersprüche solcher „Geistesriesen“ wie Diderot vorgeführt zu bekommen und zu sehen, dass sie bei aller philosophischen, wissenschaftlichen etc. Leistung so schön menschlich, verletzlich, auf andere angewiesen sind, wie wir alle. Aber vor allem das „Denken ohne Geländer“ (Arendt) wie auch „das Geländer der Poesie“¹¹¹ begegnet einem so in seinem Werk.

Ich finde so in der Biographie dieses philosophisch wie literarisch höchst bemerkenswerten Intellektuellen manches, was mich persönlich berührt. Diderot gehört für mich zu den ‚Geistesriesen‘ der Moderne wie etwa Leonardo, Shakespeare, Galilei, Newton, Kant, Goethe, Marx, Arendt und einige andere. Man kann sich an ihnen abarbeiten und orientieren.¹¹² Ich stelle dann immer wieder fest, dass ich doch sehr fest in der Kontinuität des durch sie repräsentierten philosophischen Denkens der Moderne stehe, das am Beginn der französischen und europäischen Aufklärung in Diderot einen herausragenden Repräsentanten hat. Es verbietet sich, sich mit Denkern, Wissenschaftlern, Künstlern wie den eben genannten zu vergleichen; aber wir alle leben und arbeiten wie sie als WissenschaftlerInnen und politische Zeitgenossen, also als Intellektuelle, sehr wesentlich immer zugleich im Hinblick auf Mit- und Nachwelt.¹¹³ Ich denke also, dass uns allen – im Maße wie wir begabt sind und Einsichten in unsere menschliche Lebenswelt auf der Höhe unserer Zeit gewinnen können - immer auch Verantwortung zufällt, der wir nicht ausweichen können, ohne Schaden an uns selbst zu nehmen.

Wenn ich dann im Zusammenhang mit Diderot nicht nur, an Blom anschließend, vom „vergessenen Erbe“ der Aufklärung, sondern auch von einer „Dialektik der Aufklä-

¹¹¹ Die polnische Lyrikerin und Literaturnobelpreisträgerin Wislawa Szymborska verwendet diese Formulierung in einem ihrer Gedichte. Vgl. dazu auch meinen Essay in Martens 2013b.

¹¹² Ich hoffe, dass ich meine eigene wissenschaftliche und zugleich arbeitspolitische Biographie in der Nische, die ich dafür gefunden habe, und ebenso meine späten Anstrengungen, mich im philosophischen Denken der Moderne zu orientieren, hinreichend selbstkritisch bewertet (Martens 2013) und in meinen letzten Arbeiten (Martens 2010, 2013 und 2014a) einigermaßen klar nachvollziehbar ausgearbeitet habe. Dabei habe ich meine stetigen Ansprüche auf Anwendungsnähe meiner Arbeit, also ihren Rückbezug auf die außerwissenschaftliche gesellschaftliche und politische Praxis als letzte Instanz nie aufgegeben, aber nur in einem sehr bescheidenen Rahmen realisiert.

¹¹³ Wohlverstanden nicht in der überheblichen Vorstellung einer Nachwelt vorausseilende Gedanken überliefern zu müssen, die heute noch keiner so recht versteht oder die ich aus welchen Gründen auch immer nicht publizieren kann – ich denke ich sehe mich da ganz nüchtern. Aber eben doch in dem Sinne, dass ich nicht nur hier und jetzt lebe – und wie Andere auch mein Lebendig sein spüren, genießen, anderen zeigen will, sondern immer auch in dem Sinne, dass ich auf eine zu entwerfende Zukunft hin lebe und arbeite: Eine Zukunft, die heute durch unsere menschliche Praxis selbst erstmals wirklich gefährdet ist, aber immer noch eine Zukunft, auf die sich auch Hoffnungen richten: meine, die meiner Kinder, die der in Gemeinschaft und Gesellschaft in unserer heutigen Lebenswelt lebenden Menschen.

rung“ spreche, so tue ich das nicht in dem Sinne, in dem Horkheimer/Adorno diesen Begriff verwendet haben. Ich ziele also nicht in der Konsequenz von deren Argumentation von 1947, die eine Kritik der instrumentellen Vernunft auch auf Marx bezieht und konsequent in eine „Negative Dialektik“ mündet, die „nahezu unterschiedslos den faschistischen Totalitarismus, einen stalinistisch deformierten Sozialismus wie auch den Spätkapitalismus amerikanischer Prägung“ (Lüdke a. a. O.) ihrer Kritik aussetzt. Auch bin weit davon entfernt, mit Adorno zu meinen, dass „die Praxis, auf die es ankäme, verstellt ist“. Was ich hingegen mit dieser Formulierung betonen möchte ist, dass wir heute zwar weder mit einer Geschichtsmetaphysik rechnen dürfen, die uns zu einer helleren Zukunft führen wird, noch mit einer gegenläufigen negativen Dialektik, wohl aber mit der Geschichte als bedingender Notwendigkeit einer neuen Politik. Raum-zeitlich ziehen sich, wie oben betont, die dreitausend Jahre zivilisatorischer Prozesse, auf die Horkheimer/Adorno mit Bezugnahme auf Homers Odyssee zurückgehen, für uns Heutige zunehmend zusammen. Die räumlichen, wie auch die zeitlichen Distanzen auf diesem Planeten sind geschrumpft. Es gibt globalisierte Produktionsräume, und Berichterstattungen über unsere heutige Welt erfolgen in Jetztzeit rund um den Globus, und die griechische Antike ist uns Heutigen viel näher (und zwar in der Menge der Vielen) als etwa zu Diderots oder Goethes Zeit den Eliten.

Deshalb gilt für den Widerstreit zwischen den uns vorgegebenen Bedingtheiten und unserer gesellschaftlichen Praxis heute, dass wir, anders als noch Diderot, nur noch wenig Zeit haben, um, anknüpfend an das vergessene Erbe der Aufklärung, das über sie neu in unsere Welt geholte demokratische Projekt der Moderne hin zu einem „reifen zivilisatorischen Modell“ zu entwickeln (v. Weizsäcker u. a. 2010). Anders als Diderot können wir angesichts eines heute durchaus möglichen Endes des Anthropozäns auf eine Nachwelt nur dann setzen, wenn wir durch unser Zusammenhandeln endlich wirklich tiefgreifende Veränderungen herbeiführen und so die Bedingungen für deren Entwicklung sichern. Im „Weiter so“ unseres bisherigen Handelns dürften wir hingegen gerade dabei sein, die Grundlagen unserer menschlichen Lebenswelt irreversibel zu zerstören, wie alle ernst zu nehmenden ökologischen Analysen belegen.¹¹⁴

Diderot, seiner Zeit in seinem Denken weit voraus, war sich – eben weil er im Fortgang eines ewigen Formwechsels natürlicher Evolution auch sehr klar gesehen hat, dass der Mensch nicht Krone einer Schöpfung sondern vorübergehendes Resultat eines weiter fortschreitenden, möglicherweise auch von tiefen Brüchen bedrohten Evolutionsprozesses ist – auch der möglichen Vergeblichkeit seiner Anstrengungen nur allzu bewusst. Die großen philosophischen Texte aus der Zeit nach Beendigung der langjährigen Arbeit an der Enzyklopädie, auf die ich näher eingegangen bin, belegen das eindringlich, und auch in seinen Briefen hat er sich dezidiert hierzu geäußert. Wir Heutigen müssen auf die Erfahrung einer dem entsprechenden „Dialektik der Aufklärung“ zurückblicken. Angesichts der vorliegenden wissenschaftlichen Analysen zu den multiplen Krisenentwicklungen heute:

¹¹⁴ Siehe dazu die Literaturübersicht bei Martens 2014a, Kapitel 3.

- zu den unbewältigten ökonomischen Krisenentwicklungen seit der neuen Weltfinanz- und Weltwirtschaftskrise,
- zur Krise der demokratischen Politik im Zeichen von postdemokratischen Entwicklungen und Tendenzen zu einer Refeudalisierung unserer Gesellschaft und
- zur ökologischen Krise und dem damit drohenden Ende des Anthropozän,¹¹⁵ wie auch der Kenntnisse, die uns die anthropologische Forschung, die Verhaltenswissenschaften und die Sozialpsychologie heute über unsere evolutionäre Mitgift ermöglichen, stehen wir unabweisbar vor der Herausforderung, nicht länger den Menschen, „so wie ihn die Natur vorgezeichnet hätte oder wie es ihm sein Wesen vorschreibt“ als gegeben zu nehmen, sondern „wir müssen etwas produzieren, was noch nicht existiert und wovon wir noch nicht wissen können, was es sein wird“ (Foucault 1974, 218). Die Wahrheit der Philosophie liegt mithin darin, „durch die historische Analyse das, was als wahr gilt, in seiner Selbstverständlichkeit aufzubrechen, um den Menschen zu Befreien und ihn zu ermutigen, sich zu einer ‚Denkweise‘ vorzuwagen, die bisher unserer Kultur unbekannt ist“ (a. a. O. 221).

Dabei werden wir angesichts der von der Moderne losgelassenen Prozesse, die Marx noch mit großer Zuversicht als „absolute Bewegung des Werdens“ und Arendt ein Jahrhundert später tief pessimistisch als „losgelassene Verzehrungsprozesse“ beschrieben hat (Martens 2014b) nicht länger so wie Diderot für die Nachgeborenen beschreiben und analysieren können. Uns bleibt nur noch wenig Zeit, um die Katastrophen abzuwenden, die wir durch unser Handeln selbst heraufbeschwören. Aber dies ist keine Rechtfertigung dafür, daraus die theoretische Konstruktion einer „negativen Dialektik“ zu entwickeln. Abgesehen von wenigen, die sich dezidiert als Philosophen verstanden haben und verstehen – und sich in ihrem Leben entsprechend in der *vita contemplativa* einzurichten vermochten -, können wir alle es uns darüberhinaus nicht leisten, uns kontemplativ zu unserem Leben und Zusammenleben zu verhalten. Es gilt also illusionslos, aber nicht ohne Hoffnung nach den jeweils vorhandenen persönlichen Kräften, philosophische Selbstverständigung, wissenschaftliche Arbeit und intellektuelle Tätigkeit als praktisches politisches Engagement miteinander zu verknüpfen.

¹¹⁵ Vgl. dazu mit jeweils ausführlicher Auseinandersetzung mit aktuellen Analysen und den entsprechenden Literaturverweisen Martens 2014a.

Literatur:

- Arendt, H.(1967): Vita activa, oder vom tätigen Leben, München
 - (1974): Über die Revolution, München Zürich
 - (1979/98): Vom Leben des Geistes, München-Zürich
 - (1993). Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass, hgg. von U. Ludz, München-Zürich
 - (2003): Denktagebuch (Hg. Von U. Ludz u. I. Nordmann), 2 Bände, Zürich
 - (2013): Denken ohne Geländer. Texte und Briefe, München (6. Auflage)
- Bassenge, F., (1968):Einführung in die Ästhetik Diderots, in: Ders. Hg.: Denis Diderot. Ästhetische Schriften, Frankfurt am Main, S. V-LXXXIX
- Baecker, D. (2003): Die Zukunft der Soziologie, in: Soziologie. Forum der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, Heft 1/2003, S. 66-70
- Becker, A. (2013): Nachwort - Diderot und das Experiment des Naturalismus, in: Denis Diderot. Philosophische Schriften, Hgg. Und mit einem Nachwort von Alexander Becker, Berlin, S. 205-269
- Bell, D. (1975): Die nachindustrielle Gesellschaft, Neuausgabe 1996, Frankfurt/New York
- Blom, P. (2005): Das vernünftige Ungeheuer. Diderot, d'Alambert; de Jacourt und die große Enzyklopädie,
- Blom, P. (2010): Böse Philosophen. Ein Salon in Paris und das vergessene Erbe der Aufklärung, München
- Borek, J. (2000): Denis Diderot, Reinbeck bei Hamburg
- Brockmeyer, P. (1994): Institutionen als Organon des Politischen. Versuch einer Begriffsbildung im Anschluss an Hannah Arendt, in Göhler, (Hg.) (1994): Die Eigenart der Institutionen. Zum Profil politischer Institutionentheorie, Baden-Baden, S. 167 – 186
- Crouch, C. (2008): Postdemokratie, Frankfurt am Main
 - (2011): Das befremdliche Überleben des Neoliberalismus, Frankfurt am Main
- Desnè, R. (1963): Der Gauner und der Philosoph, in: Denis Diderot. Rameaus Neffe. Übersetzt und für die Bühne bearbeitet von Tankred Dorst, Köln-Berlin, S. 65-90
- Diderot, D. (1961): Philosophische Schriften, 2 Bände, herausgegeben. und übersetzt von Theodor Lücke, Berlin (DDR) (Nachdruck Berlin West 1984), ausgewählte Texte daraus neu herausgegeben mit einem Nachwort von Alexander Becker, Berlin 2013
- Diderot, D. (1963): Rameaus Neffe. Übersetzt und für die Bühne bearbeitet von Tankred Dorst, Köln/Berlin 1963
- Diderot, D. (1967): Ästhetische Schriften, 2 Bände, hgg. Von Friedrich Bassenge, Berlin (DDR) (Nachdruck Berlin West 1984)
- Diderot, D. (1984): „Denis Diderot Briefe 1742-1781“ – ausgewählt und herausgegeben von Hans Hinterhäuser, Ffm 1984
- Dienel, P. (1997) (4.Auflage): Die Planungszelle. Eine Alternative zur Establishment-Demokratie, Opladen
- Dürr, H. P. (1988): Das Netz des Physikers. Naturwissenschaftliche Erkenntnis in der Verantwortung, München, Wien
- Enzensberger; H. M. (1994): Diderots Schatten. Unterhaltungen, Szenen, Essays, Frankfurt am Main
- Evers, A.; Nowotny, H.; (1987): Über den Umgang mit Unsicherheit. Die Entdeckung der Gestaltbarkeit von Gesellschaft. Frankfurt/Main
- Feyerabend, P. (1980): Erkenntnis für freie Menschen, Frankfurt/Main
- Feyerabend, P. (1992): Über Erkenntnis. Zwei Dialoge, Frankfurt/New York
- Fischer, J. (2008): Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts, Freiburg
- Flechtheim, O. K. (1970): Futurologie: Der Kampf um die Zukunft, Köln 1970
- Foucault, M. (1974): Dier Ordnung der Dinge, Frankfurt am Main^
- Freeland, C. (2013): Die Superreichen. Aufstieg und Herrschaft einer neuen globalen Geldelite, Frankfurt am Main

- Fricke, W. (2002): Sozialwissenschaftliche Forschung in gesellschaftlichen Kontexten, Referat auf dem Workshop „Neue Formen sozialwissenschaftlicher Wissensproduktion in der Wissensgesellschaft“, Dortmund, 13./14. Juni 2002
- Galle, R. (1980): Diderot –oder die Dialogisierung der Aufklärung, in: Stackelberg, J. v. (Hg.) Europäische Aufklärung Bd. III, Wiesbaden, S. 209-248).
- Groth, R. (1984) Ironie und Moral im Werk Diderots (Theorie und Geschichte der schönen Künste 69, NRFBL), München
- Habermas, J. (1985): Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt am Main
- (2013): Im Sog der Technokratie, Berlin
 - (2013): Bohrungen an der Quelle des objektiven Geistes. Hegelpreis für Michael Tomasello, in: ders. (2013): Im Sog der Technokratie, Berlin, S. 166-173
- Hawking, S. . W. (1988) eine kurze Geschichte der Zeit, Reinbeck bei Hamburg
- Hinterhäuser, H. (1984): Geleitwort des Herausgebers und Erläuterungen, in: Denis Diderot Briefe 1742 - 1781 a. a. O.- S. 477- 525
- Horkheimer, M. (1977): Die Aktualität Schopenhauers, in: Hoffmann, G. (Hg.) Über Arthur Schopenhauer, Zürich. S. 145-164
- Horkheimer, M. ; Adorno. T. W. (1947): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Amsterdam
- Jungk, R.; Müllert, N.R. (1981): Zukunftswerkstätten, Hamburg
- Kappelhoff, P. (2013): Minimaler Naturalismus – maximaler Kulturalismus, in: Soziologische Revue. Besprechungen neuer Literatur, Jg. 36, Heft 4, Oktober 2013, S. 353-359
- Klaus, G.; Buhr, M. (Hg.) (1969): Philosophisches Wörterbuch, 2 Bände, Leipzig
- Kollektiv für Literaturgeschichte im Volkseigenen Verlag Volk und Wissen (Redaktion: Böttcher, K.; Krohn, P. G.) (1970): Aufklärung. Erläuterungen zur deutschen Literatur, Berlin,
- Kurzweil, R. (1999): Homo S@piens. Leben im 21. Jahrhundert – Was vom Menschen bleibt, München
- Krippendorf, E. (2001): Für eine andere Moderne, in Fricke, W. (Hg.) (2001): Jahrbuch Arbeit und Technik 2001/2002, Bonn, S. 299 - 309
- Lepape, P. (1994): Denis Diderot. Eine Biographie, Frankfurt am Main
- Lüdke, W. M. (1977). Phönix, Asche und Scheiterhaufen. Der Zerfall der Frankfurter Schule. Das Ende der Kritischen Theorie?, in: Frankfurter Rundschau, 23. 04. 1977
- Lücke, T. (1984a): Diderot. Philosophische Schriften Bd. 1. Einleitung, Westberlin , S, V-XXIV
- (1984b), Diderot. Philosophische Schriften Bd. II., Nachbemerkung des Herausgebers und Schlußanmerkungen, Westberlin S. 587-655
- Martens, H. (2007): Industriesoziologie im Aufbruch. Herausforderungen empirischer Arbeitsforschung im Epochenbruch, Münster
- (2010): Neue Wirtschaftsdemokratie. Anknüpfungspunkte im Zeichen der Krise von Ökonomie, Ökologie und Politik, Hamburg
 - (2013a): Anschlussfähigkeit oder politische Subjektivierung. Zur grundlagentheoretischen Fundierung anwendungsorientierter Arbeitsforschung Eine auch persönliche Bilanz, Münster
 - (2013b): Sturm-Wind-Zeit und das Geländer der Poesie, www.drhelmutmartens.de
 - (2014a): Subjektivierung und neues zivilisatorisches Modell. Plessner, Elias, Arendt, Rancière und Foucault zusammen- und weiterdenken, Münster (im Erscheinen)
 - (2014b): „Absolute Bewegung des Werdens“ oder losgelassene Verzehrungsprozesse?, www.drhelmutmartens.de
- Martens, H.; Peter, G.; Wolf, F. O. (Hg.) (2001): Zwischen Selbstbestimmung und Selbstausbeutung. Gesellschaftlicher Umbruch und neue Arbeit, Frankfurt/New York
- Martens, R. (1989): Das Dilemma des technischen Fortschritts. Metallarbeitergewerkschaften und technologisch-arbeitsorganisatorischer Wandel im Maschinenbau bis 1914, Wiesbaden
- Marx, K. (1939/41): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf), Moskau
- Maturana, H.R.; Varela, F.J. (1987): Der Baum der Erkenntnis, Berlin, München, Wien (3. Auflage)

- Neckel, S. (2010): Refeudalisierung der Ökonomie . Zur Strukturierung der kapitalistischen Wirtschaft, MPIfG Working Paper 10/6, 2010
- 2013): „Refeudalisierung“ - Systematik und Aktualität eines Begriffs der Habermas'schen Gesellschaftsanalyse, in: Leviathan 1/2013, S. 39-55
- Negt, O. (2005): Die Faust Karriere. Vom verzweifelt Intellektuellen zum gescheiterten Unternehmer, Göttingen
- Negt, O.; Kluge, A. (1982): Die Geschichte der Lebendigen Arbeitskraft, Diskussion in: Ästhetik und Kommunikation. Beiträge zur politischen Erziehung, Heft 48 (1982), S. 79 - 109
- Nowak, W. (2001): Bedingungen und Grenzen des Vertrauens in die Politik, in: Fricke., W. Jahrbuch Arbeit und Technik 2001, S. 215 – 220
- Nowotny, H. Scott, P.; Gibbons, M. (2001): Re-Thinking Science. Knowledge and the Public in the Age of Uncertainty, Oxford
- Nietzsche, F. (1977/1874): Schopenhauer als Erzieher, in: Hoffmann, G. (Hg.) Über Arthur Schopenhauer, Zürich, S. 9-86
- Nietzsche, F. (2011): Der Tanzende Stern. Aphorismen, ausgewählt und herausgegeben von Kai >Kilian, Köln
- Plessner, H. (1928): Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Berlin (1975)
- (1983/1947): Mensch und Tier, in: ders.: Gesammelte Schriften VIII, Frankfurt am Main S.52- 56
 - (1985/1956): Die Funktion des Sports in der industriellen Gesellschaft, in: ders.: Gesammelte Schriften X. Schriften zur Soziologie und Sozialpsychologie, Frankfurt am Main, S. . 147-164
 - (1966): Der Weg der Soziologie in Deutschland, in: ders. :Ausgewählte Beiträge zur Kultursoziologie, Düsseldorf, S. 36 – 54
- Raupp, W. (2013): Denis Diderot. Ein funkensprühender Kopf. 100 Gedanken. Ein Mosaik zum 300. Geburtstag des französischen Philosophen. Eingeleitet und ausgewählt von Werner Rupp, Tübingen
- Reichert, J. (1999): Über das Problem der Gültigkeit von Qualitativer Sozialforschung, in: Hitzler, R.; Reichert, J.; Schröer, N. (Hg.): Hermeneutische Wissenssoziologie. Standpunkte zur Theorie der Interpretation, Konstanz
- Safranski, R. (1987): Schopenhauer und die wilden Jahre der deutschen Philosophie, Eine Biographie, München-Wien
- Schirmacher, F. (2013): Ego – Spiel des Lebens, München
- Schmidt, A. (1971/65): Zum Verhältnis von Geschichte und Natur im dialektischen Materialismus, in: ders: Der Begriff der Natur in der Lehre von Karl Marx, überarbeitete, ergänzte und mit einem Postscriptum versehene Neuauflage, Frankfurt 1971
- (1977): Schopenhauer und der Materialismus, in: ders. Drei Studien über Materialismus, München, Wien, S. 21 - 79
 - (1984) Goethes herrlich leuchtende Natur, München, Wien
- Schmitt, E. E. (2003): Der Freigeist, Konstanz
- Schwepphäuser, G. (2000): Am Ende der bürgerlichen Geschichtsphilosophie. Max Horkheimer; Theodor W.- Adorno: Dialektik der Aufklärung (1947), in: Erhard, W.; Jaumann, K. (Hg.): Jahrhundertbücher. Große Theorien von Freud bis Luhmann, München
- Selg, A.; Wieland, R. (2013): Diderots Enzyklopädie, mit Kupferstichen aus den Folienbänden, Berlin 2013
- Steinmüller, A.; Steinmüller, K. (1999): Visionen 1900 – 2000 – 2100. Eine Chronik der Zukunft, Hamburg
- Thomasello M. (2011): Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation, Berlin
- Vaas, R. (2012): Quantenphysik. In 5 Etappen einfach erklärt, in Bild der Wissenschaft, 09/2012, S. 42-63
- (2014): Im Reich der fremden Universen. Warum Forscher parallele Welten für real halten, in: Bild der Wissenschaft, 01/2014, S. 36-53

- Vester, M. (1981): Der „Dampfmarxismus des Friedrich Engels“ in: Prokla, Heft 43, Nr. 2/1981, S. 85-101
- Wagner, G. (1994): Vertrauen in Technik, in: Zeitschrift für Soziologie, 2/1994, S. 145 - 157
- Wolf, F. O. (2002a): Radikale Philosophie. Aufklärung und Befreiung in der neuen Zeit, Münster
- Vogl, J. (2010): Das Gespenst des Kapitals, Zürich
- Weizsäcker, E.-U. v.; Hargroves, K.; Smith, M. (2010): Faktor Fünf. Die Formel für nachhaltiges Wachstum, München