

STUDIEN DES
FRANKREICH-ZENTRUMS
DER ALBERT-LUDWIGS-
UNIVERSITÄT FREIBURG

Band 23

Herausgegeben vom
Frankreich-Zentrum der
Albert-Ludwigs-Universität
Freiburg

Denis Diderot und die Macht

Denis Diderot et le pouvoir

Herausgegeben von
Études réunies par
Isabelle Deflers

ERICH SCHMIDT VERLAG

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Weitere Informationen zu diesem Titel finden Sie im Internet unter
[ESV.info/978 3 503 15561 3](http://www.esv.info/9783503155613)

Gedruckt mit Unterstützung des Frankreich-Zentrums, des Historischen Seminars und des Alumni Freiburg e.V. der Albert-Ludwigs-Universität.

Gedrucktes Werk: ISBN 978 3 503 15561 3
eBook: ISBN 978 3 503 15562 0

Alle Rechte vorbehalten

© Erich Schmidt Verlag GmbH & Co. KG, Berlin 2015
www.ESV.info

Dieses Papier erfüllt die Frankfurter Forderungen der Deutschen Nationalbibliothek und der Gesellschaft für das Buch bezüglich der Alterungsbeständigkeit und entspricht sowohl den strengen Bestimmungen der US Norm Ansi/Niso Z 39.48-1992 als auch der ISO-Norm 9706.

Druck und Bindung: Hubert und Co., Göttingen

Inhaltsverzeichnis / Table des matières

<i>Isabelle Deflers</i> , Einführung / Introduction	
Das Konzept von „Macht“ bei Denis Diderot in Politik und Gesellschaft	7
Le concept de „pouvoir“ chez Denis Diderot en politique et société	25
<i>Sven Externbrink</i> , Diderot und das europäische Staatensystem 1713–1786	43
<i>Isabelle Deflers</i> , Diderots Auseinandersetzung mit dem „aufgeklärten Despotismus“ Preußens	61
<i>Martin Faber</i> , Diderot und die erste polnische Teilung 1772	83
<i>Michel Kerautret</i> , Diderot et la Révolution américaine	101
<i>Gerhardt Stenger</i> , Diderots Beitrag zu Raynals <i>Geschichte beider Indien</i> : das erste Donnerergrollen der französischen Revolution	121
<i>Theo Jung</i> , Stimmen der Natur: Diderot, Tahiti und der <i>homme naturel</i>	135
<i>Pierre Chartier</i> , Fondements anthropologiques de la pensée politique de Diderot au temps de l' <i>Encyclopédie</i> : l'article „Droit naturel“	157
<i>Thomas Klinkert</i> , Diderots subversive Ästhetik als Ausdruck seiner kritischen Analyse von Machtstrukturen: <i>Le neveu de Rameau</i> und <i>Jacques le fataliste</i>	181
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren	195

Theo Jung

Stimmen der Natur: Diderot, Tahiti und der *homme naturel*

Zusammenfassung/Résumé

Im *Supplément au voyage de Bougainville* setzt sich Diderot am Beispiel Tahitis mit Fragen der Macht, der Sexualität und der Kolonialherrschaft auseinander. Der Text gilt als Paradebeispiel für die exotistische Verklärung eines fremden Naturvolkes als Kontrastbild zur Verkommenheit abendländischer Zivilisation. Und tatsächlich gibt es Stimmen im Text, die einer solchen Idealisierung und einem ‚Zurück zur Natur‘ das Wort reden. Aber es gibt auch andere. Erst die Auflösung der Stimmenvielfalt des Textes zugunsten der Identifikation einer eindeutigen Grundaussage lässt bestimmte Äußerungen im Text als Elemente einer systematischen ‚Naturtheorie‘ Diderots erscheinen. Jedoch muss eine solche Lesart nicht nur eine konstitutive Ebene des Textes – seine multiperspektivische Form – außer Acht lassen, sie verstrickt sich auch auf inhaltlicher Ebene in Widersprüche. In diesem Beitrag wird versucht, die verschiedenen Positionen im Text in ihrem Zusammenhang zu betrachten. Aus diesem Blickwinkel zeigt sich, dass Diderot sich keineswegs als autoritatives Sprachrohr der Natur aufführt. Im Gegenteil. Indem er die Vielfalt der Stimmen, die sich auf die ‚natürliche‘ Ordnung als Legitimitätsbasis ihrer jeweiligen Autorität beziehen, miteinander kontrastiert, zeigt er performativ, was es heißt, sich auf die Veränderlichkeit der Natur einzulassen, ohne den Anspruch zu erheben, sie ein für alle Mal festlegen zu können.

Dans le *Supplément au voyage de Bougainville*, Diderot aborde des questions relatives au pouvoir, à la sexualité et à la puissance coloniale. Le texte semble fournir un exemple type d'idéalisation exotique d'un peuple étranger vivant en harmonie avec la nature, dont la fonction est de contraster avec la dégénération de la civilisation occidentale. Et en effet, certaines voix dans ce texte s'expriment en faveur d'une telle idéalisation et d'un „retour à la nature“. Mais il y en a d'autres aussi. Ce n'est qu'en diluant la diversité des voix de ce texte pour identifier un message principal explicite, que certains propos peuvent être interprétés comme éléments constitutifs d'une théorie systématique de la nature chez Diderot. Cependant une telle lecture ne doit pas seulement faire abstraction de la manière dont le texte est élaboré, c'est-à-dire de sa forme impliquant de multiples perspectives, elle s'embrouille aussi au niveau du contenu dans des contradictions. Cet article tente donc d'envisager les différentes positions exprimées dans ce texte en relation les unes par rapport aux autres. Sous cet angle, on observe que Diderot ne se présente aucunement comme le portevoix autoritaire de la nature. Au contraire. En contrastant les diverses voix qui font référence à l'ordre naturel en tant que base sur laquelle se fonde leur autorité, il montre de manière performative ce que cela implique de considérer le caractère changeant de la nature sans prétendre pouvoir la définir une fois pour toute.

Als Louis-Antoine de Bougainville im November des Jahres 1766 von Nantes mit der Fregatte *La Boudeuse* und der Fleute *l'Étoile* aufbrach, um die Welt zu umsegeln, stand seine Reise zunächst unter dem Zeichen der Exploration. An

Bord waren verschiedene Wissenschaftler, darunter der Astronom Pierre-Antoine Véron und der Botaniker Philibert Commerçon.¹ Ein weiteres mindestens so wichtiges Ziel der Reise war aber auch die Sicherung der militärischen und wirtschaftlichen Interessen Frankreichs im kolonialen Raum. Nach den schmerzlichen Niederlagen des Siebenjährigen Krieges und den erfolgreichen Versuche anderer Nationen war die erste Weltumseglung eines Franzosen eine Ehrensache. Es ist bezeichnend, dass der prestigeträchtige Auftrag des Herzogs de Choiseul einem Kapitän der französischen Marine erteilt wurde, der sich nicht nur militärisch im französischen und Indianerkrieg – dem amerikanischen Pendant zum Siebenjährigen Krieg – verdient, sondern auf den Falklandinseln auch erste Erfahrungen in der Koloniegründung gemacht hatte.²

Als Bougainville und seine Begleiter nach fast vier Jahren am 16. März 1769 in Saint-Malo wieder französischen Boden betraten, gelang der Kapitän über Nacht zu Berühmtheit. Er wurde von Choiseul und Ludwig XV. persönlich empfangen, hatte aber auch im Pariser *beau monde* großen Erfolg. Vor allem die Tatsache, dass er von seiner Reise einen Tahitianer namens Aotourou, den Sohn eines Stammesfürsten, mitbrachte, löste eine Sensation aus. Die unmittelbare Begegnung mit dem Fremden setzte die Einbildungskraft der Pariser in Bewegung. Sie erregte Sehnsucht nach einer verlockenden, exotischen Welt, löste aber auch Reflexionen darüber aus, wie fremd alles, was den Parisern selbstverständlich und alltäglich war, in den Augen des Tahitianers erscheinen musste. Auf dem Umweg über den Blick des Fremden erhielt die französische Öffentlichkeit eine reflexive Distanz zur eigenen Gesellschaft, die ihr neue, potenziell kritische Perspektiven eröffnete.

Anstoß für die schriftlich-literarische Auseinandersetzung mit Tahiti bildete ein offener Brief Commerçons vom 25. Februar 1769, der in der Novemberausgabe des *Mercure de France* abgedruckt wurde. Darin schwärmte der Botaniker in den höchsten Tönen von der von ihm besuchten Insel und ihren Bewohnern.

Cette Isle me parut telle, que je lui avois déjà appliqué le nom d'*Utopie* ou de *fortunée*, que Thomas Morus avoit donné à sa République idéale [...]. Le nom que je lui destinois convenoit à un pays, le seul peut-être de la terre, où habitent des hommes sans vices, sans préjugés, sans besoins, sans dissensions.

¹ Commerçon brachte es selbst später zu einiger Berühmtheit. Nicht nur, weil er eine südamerikanische Blumensorte nach seinem Kapitän benannte, sondern vor allem, weil sich während der Fahrt herausstellte, dass sein Assistent Jean Baret in Wirklichkeit Jeanne hieß – sodass die Reise Bougainvilles auch die erste Weltumseglung einer Frau war.

² 1764 stiftete Bougainville auf den heutigen Falklandinseln eine Siedlung, die er nach der Stadt seiner Abreise, Saint-Malo, *les nouvelles Malouines* nannte. Die Kolonie wurde 1767 an Spanien verkauft. Alexander H. Bolyanatz: *Pacific Romanticism. Tahiti and the European Imagination*, Westport, CT 2004, S. 25–41. Zur Biographie siehe Etienne Taillemite: *Bougainville*, Paris 2011.

Nés sous le plus beau ciel, nourris des fruits d'une terre qui est féconde sans culture, régis par des pères de famille plutôt que par des Rois, ils ne connoissent d'autre Dieu que l'amour; tous les jours lui sont consacrés, toute l'Isle est son temple, toutes les femmes en sont les idoles, tous les hommes les adorateurs.³

In diesem Schreiben waren die Kernthemen alle schon angesprochen, welche die Debatte in der Folge beherrschen würden: der natürliche Reichtum, die sonderbare soziopolitische Struktur, vor allem aber die sexuelle Moral. Nur wenige Monate später nahm der Publizist Nicolas Bricaire de La Dixmerie die Notizen Commerçons und die Begegnung mit Aotourou zum Anlass für eine erste literarische Verarbeitung. In der Einleitung zu seinem *Le sauvage de Taïti aux Français* schilderte der Autor Tahiti ganz im Sinne Commerçons als tropisches Paradies und Verwirklichung des rousseauschen Naturzustandes. Inmitten der reichen Gaben der Natur hätten die Insulaner eine Lebensform entfaltet, die dem Europäer sicherlich unzivilisiert – und in manchen Aspekten sogar unanständig – erscheinen musste, die aber schließlich für das menschliche Glück sehr viel ergiebiger sei, als es die strenge Pariser Moral je sein könne.

Il est vrai que les Mœurs Taïtiennes sont peu rigides; mais elles sont simples & vraies; leurs plaisirs sont vifs & paisibles. Ces Sauvages, si bornés, ont pris la voie la plus courte pour arriver au bonheur.⁴

Im Haupttext ließ La Dixmerie den *sauvage* Aotourou selbst⁵ zu Wort kommen. Selbstbewusst kritisiert dieser seine Pariser Gastgeber, deren Sitten sich von der Natur entfernt hätten, und deutet an, dass letztendlich nicht er, sondern *sie* die eigentlichen Barbaren seien: „Oui, Barbares que vous êtes! vous ne connûtes jamais la dignité de l'espèce humaine.“⁶

1. Textstruktur und der Blick des Fremden

Die Faszination für die Tahitianer war also bereits gefestigt, als Bougainville Anfang 1771 seinen eigenen Bericht über die Reise vorlegte, der wiederum Anlass

³ Philippe Commerçon: Lettre sur la découverte de la nouvelle isle de Cythère ou Taïti, in: *Mercure de France* (November 1769), S. 197–207, hier S. 197–198.

⁴ [Nicolas Bricaire de La Dixmerie]: *Le sauvage de Taïti aux Français*. Avec un Envoi au Philosophe Ami des Sauvages, London u. a. 1770, S. viii.

⁵ Selbstverständlich handelte es sich um eine Fiktion. Aotourou hatte die französische Sprache nie gelernt. Er trat 1770 die Rückreise nach Tahiti an, aber starb unterwegs.

⁶ Ebd., S. 10, 35–36. Vgl. ähnlich: Denis Diderot: *Supplément au voyage de Bougainville, ou Dialogue entre A. et B.*, in: *Œuvres philosophiques*, Paul Vernière (Hg.), Paris 1964, S. 445–516, hier S. 503, 512. Im Folgenden wird durchgehend nach dieser Ausgabe zitiert.

für die Auseinandersetzung Diderots mit der Materie sein würde.⁷ Das erste Ergebnis dieser Reflexion Diderots war eine Rezension, die er für die von Friedrich Melchior Grimm herausgegebene *Correspondance littéraire, philosophique et critique* verfasste.⁸ Obwohl viele thematische Schwerpunkte des späteren Textes in dieser Frühversion schon enthalten sind, fehlt ihr noch die für die Überarbeitung charakteristische textuelle Form.⁹ Das Gerüst dieser erweiterten Fassung – die zunächst ebenfalls unveröffentlicht blieb und unter dem Titel *Supplément au voyage de Bougainville* in die Geschichte eingegangen ist¹⁰ – bildet ein Dialog zwischen zwei Personen (A. und B.), die sich über den Reisebericht Bougainvilles unterhalten. Nach einigen generellen Bemerkungen lesen die beiden gemeinsam ein noch unveröffentlichtes Supplement, das B. in seinem Besitz hat. Der erste Teil dieses Supplements enthält das Transkript einer Rede, die beim Abschied der Franzosen von einem tahitianischen Greis gehalten worden sei.¹¹ Nach

⁷ Louis Antoine de Bougainville: *Voyage autour du monde par la frégate du roi La Boudeuse, et la flûte l'Étoile; en 1766, 1767, 1768 & 1769*, Paris 1771. Tanja Hupfeld: *Zur Wahrnehmung und Darstellung des Fremden in ausgewählten französischen Reiseberichten des 16. bis 18. Jahrhunderts*, Göttingen 2007, S. 321–392.

⁸ Diderot: *Voyage autour du monde par la frégate du roi La Boudeuse et la flûte l'Étoile en 1766, 1767, 1768, 1769 sous le commandement de M. de Bougainville*, in: *Œuvres complètes*, Jules Assézat (Hg.), Bd. 2, Paris 1875, S. 199–206. Dieser Text wurde nie veröffentlicht, wahrscheinlich da Grimm selbst Bougainville 1766 in der *Correspondance* heftig angegriffen hatte; Jules Assézat: *Notice préliminaire*, in: Diderot: *Œuvres complètes*, Jules Assézat (Hg.), Bd. 2, Paris 1875, S. 195–198, hier S. 195.

⁹ Die Manuskripte unterscheiden sich nicht nur untereinander, sondern jeweils auch vom Text der Erstveröffentlichung. Neben kleineren Korrekturen besteht der wichtigste Unterschied in der Erweiterung um einen Exkurs, in dem eine an Benjamin Franklin entlehnte Anekdote über einen amerikanischen Gerichtsfall nacherzählt wird. Diese Ergänzung wurde zwischen 1778 und 1779 vorgenommen. Paul Vernière: *Introduction au Supplément au Voyage de Bougainville*, in: Diderot: *Œuvres philosophiques*, Paul Vernière (Hg.), Paris 1964, S. 447–453, hier S. 450–451. [Benjamin Franklin]: *The Speech of Miss Polly Baker, before a Court of Judicature, at Connecticut near Boston in New-England*, in: *The Gentleman's Magazine* 16 (April 1747), S. 175–176.

¹⁰ Der Text zirkulierte als Manuskript bevor er 1796 vom Abbé Bourlet de Vauxcelles veröffentlicht wurde, der ihn als Beweis für Diderots Rolle als „instituteur de la *sans-culotterie*“ betrachtete. Diderot: *Supplément au voyage de Bougainville. Dialogue sur l'inconvénient d'attacher des idées morales à certaines actions physiques qui n'en comportent pas*, in: [Simon-Jérôme Bourlet de Vauxcelles] (Hg.): *Opuscules philosophiques et littéraires. La plupart Posthumes ou inédites*, Paris 1796, S. 187–270; [Simon-Jérôme Bourlet de Vauxcelles]: *À l'éditeur*, in: Ders. (Hg.): *Opuscules philosophiques*, S. 271. Assézat: *Notice*, S. 196.

¹¹ Der Greis wurde schon in Bougainvilles Reisebericht erwähnt; Bougainville: *Voyage*, S. 192–193.

einer kurzen Erörterung über den Inhalt und die Überlieferung der Rede lesen A. und B. weiter. Es folgt die Niederschrift eines längeren Dialogs zwischen Orou, einem Tahitianer, der des Spanischen mächtig ist, und einem Schiffsgeistlichen. Etwa in der Mitte dieses Dialogs unterbrechen A. und B. die Lektüre kurz, um sich über das Gelesene zu unterhalten und eine Marginalie zum Supplement zu studieren. Erneut handelt es sich um die Abschrift einer Rede. Diesmal ist die Rednerin die Angeklagte in einem Gerichtsfall in Neuengland, Polly Baker. Nach der Lektüre der zweiten Hälfte des Dialogs zwischen Orou und dem Geistlichen ziehen A. und B. noch einmal Bilanz.¹²

Die komplexe Struktur des *Supplément* – genauer wäre: des von Diderot verfassten Textes *über* ein fiktives Supplement zu Bougainvilles Reisebericht – vereint verschiedene formale Elemente, die in der zeitgenössischen Debatte über das Verhältnis zwischen Natur und Zivilisation Tradition hatten. Dies betraf zunächst die fiktionalisierte Stimme des außereuropäischen Redners. Schon 1704 hatte der Marineoffizier Louis-Armand de La Hontan die Berichte über seine Reisen durch *la Nouvelle France* um das Transkript eines Dialogs mit Adario, einem Stammeshäuptling der Huronen, ergänzt.¹³ Spätestens seit Montesquieu 1721 in seinen *Lettres persanes* die Perser Usbek und Rica hatte zu Wort kommen lassen,¹⁴ war die pseudo-exotisierende Betrachtung europäischer Sitten durch die Augen fiktiver oder fiktionalisierter Außenseiter ein fest etablierter Topos der französischen – und europäischen – Literatur. Ob es sich um Perser, Peruaner, Irokesen oder andere Exoten handelte, die Beschreibung der europäischen Gesellschaft aus der Sichtweise des Fremden bot dem Autor die Gelegenheit, die widersprüchlichen und zum Teil lächerlichen Elemente der etablierten Strukturen der europäischen Zivilisation hervorzuheben.¹⁵

¹² Ein dritter Teil des Dialogs wird erwähnt, aber nicht ‚gelesen‘. Diderot: *Supplément*, S. 507.

¹³ Louis-Armand de Lom d’Arce, Baron de La Hontan: *Dialogues de Monsieur le Baron de La Hontan et d’un sauvage dans l’Amérique*, Amsterdam 1704.

¹⁴ Charles-Louis Secondat, Baron de La Brède et de Montesquieu: *Lettres persanes*, Amsterdam 1721. Montesquieu konnte wiederum auf ein populäres Werk Jean Paul Maranas zurückgreifen: [Jean Paul Marana]: *L’espion dans les cours des princes chrétiens, ou lettres et mémoires d’un envoyé secret de la porte dans les cours de l’Europe*, 6 Bde., [Köln] 1700. C. J. Betts: *Early Deism in France. From the so-called „déistes“ of Lyon (1564) to Voltaire’s „Lettres philosophiques“ (1734)*, Den Haag u. a. 1984, S. 97–99.

¹⁵ Winfried Weißhaupt: *Europa sieht sich mit fremdem Blick. Werke nach dem Schema der „Lettres persanes“ in der europäischen, insbesondere der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. u. a. 1979; Robert Charlier: *Der Jargon des Fremdlings. Fiktive Sprechweisen als Mittel der Gesellschaftskritik im 18. Jahrhundert*, in: Dirk Naguschewski / Jürgen Trabant (Hg.): *Was heißt hier „fremd“? Studien zu Sprache und Fremdheit*, Berlin 1997, S. 163–180. Siehe auch: Gerd Stein (Hg.): *Exoten durchschauen Europa. Der Blick des Fremden als ein Stilmittel abendländischer Kulturkritik*, Frankfurt a. M. 1984.

Die reflexive Funktion der außereuropäischen Stimme in der literarischen Darstellung bekam eine weitere Dimension, wenn sie – wie es La Hontan ebenfalls schon vorgemacht hatte – in einem Zwiegespräch mit einer europäischen Stimme eingebettet war.¹⁶ Das „interkulturelle Streitgespräch“ zeichnet sich, wie Hans-Günter Funke dargelegt hat, als Subgattung der im 18. Jahrhundert überhaupt sehr populären Dialogform durch eine „extreme Radikalisierung der Alterität der Gesprächspartner, der Tragweite der von ihnen diskutierten Thematik und der Folgeschwere ihres Persuasionsziels“ aus. In „einer Art ‚Rollentausch‘“, so Funke, „übernimmt der Exot als ‚Spielführer‘ die Leitung des Gesprächs, trägt die besseren Argumente vor und überwindet seinen europäischen Gesprächspartner.“¹⁷

Das Gespräch des angeblichen ‚La Hontans‘ mit Adario ist in dieser Hinsicht exemplarisch. Am Schluss der Dialoge – über Religion, Gesetzesordnung, Glück, Gesundheit und Sexualität – hat sich ein kompletter Rollentausch vollzogen. Der Europäer (‚La Hontan‘ als Textfigur) sieht sich am Ende seiner Mission, die Barbaren zu belehren, selbst belehrt. Er muss sich eingestehen, dass seine ausgeklügelte Dialektik gegen den natürlichen *common sense* des Indianers keine Chance, und dass die egalitäre und besitzlose Gemeinschaft der Indianer der fortgeschrittenen französischen Gesellschaft gegenüber eindeutige Vorzüge hat.¹⁸ Umgekehrt zeigt sich die außereuropäische Figur, Adario, immer weniger bereit, die Argumente des Europäers ernst zu nehmen. Während er am Anfang des Dialogs lediglich das Recht für sich beansprucht, die europäische Sichtweise punktuell in Zweifel zu ziehen, verliert sich seine Toleranz zusehends, bis er am Ende des Dialogs selbst in die Rolle des Missionars schlüpft: „Ainsi, mon Frère, crois tout ce que tu voudras, aïe tant de foy qu’il te plaira, tu n’iras jamais dans le bon pais des Ames si tu ne fais Huron.“¹⁹ Der argumentative Sieg des Vertreters der „philosophes nuds“²⁰ ist total und die dialogische Ausgangssituation löst sich in eine monologische Kritik der europäischen Gesellschaft auf.²¹

¹⁶ Dena Goodman: The Structure of Political Argument in Diderot’s *Supplément au voyage de Bougainville*, in: *Diderot Studies* 21 (1983), S. 123–137, hier S. 125.

¹⁷ Hans-Günter Funke: *Reise nach Utopia. Studien zur Gattung Utopie in der französischen Literatur*, Münster 2005, S. 201. Siehe auch Hans-Jürgen Lüsebrink: *Interkulturelle Dialogizität. Europäisch-außereuropäische Dialoge bei La Hontan und Clavijero*, in: Gabriele Vickermann-Ribémont / Dietmar Rieger (Hg.): *Dialog und Dialogizität im Zeichen der Aufklärung*, Tübingen 2003, S. 49–67.

¹⁸ La Hontan: *Voyages du Baron de La Hontan dans l’Amérique septentrionale*, Bd. 2, Amsterdam 1705, S. 224. Urs Bitterli: *Die „Wilden“ und die „Zivilisierten“*. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung, München 1991, S. 234–235.

¹⁹ La Hontan: *Dialogues*, S. 33.

²⁰ Ebd., o. S.

²¹ Doris L. Garraway: *Of Speaking Natives and Hybrid Philosophers. Lahontan, Diderot, and the French Enlightenment Critique of Colonialism*, in: Daniel Carey /

Ist ein solcher Rollentausch – und damit eine Monologisierung des Dialogs – auch in Diderots *Supplément* gegeben?²² Die Frage ist nicht eindeutig zu beantworten. Zum einen schon aufgrund der Textstruktur: Die Textteile, in denen Tahitianer zu Wort kommen – die Rede des Greises und Orous Dialogbeiträge – sind in einer Rahmenerzählung, die selbst wiederum Dialogform hat, eingebettet. Im komplexen Gewebe von auktorialer Ebene, dialogischer Rahmenerzählung und transkriptiven Einschüben verliert sich die eindeutige Autorität einzelner Stimmen. Zum anderen aber auch, weil Diderot an entscheidenden Stellen zur Verklärung des Tahitianers ausdrücklich auf Distanz geht und Dissonanten aufklingen lässt, die den harmonischen Einklang der verschiedenen Stimmen durchbrechen. Bei der Beantwortung der Frage, wie Diderot in seiner Auseinandersetzung mit Tahiti die Frage nach der Macht neu stellt, gilt es also, die inhaltlichen Aussagen des Textes systematisch mit seiner Form zusammenzudenken.

2. Sex, Macht, Besitz und der edle Wilde

Das thematische Herz des Textes bildet die Frage nach der Regulierung menschlicher Sexualität. Von Anfang an hatte das Thema der freien Lust im Zentrum der europäischen Faszination für Tahiti gestanden. Bougainville hatte die Insel in Anspielung auf die griechische Insel Kythira (der Legende nach der Geburtsort der Aphrodite) *la nouvelle Cythère* getauft.²³ Diderot nimmt dieses Motiv auf und lässt Orou und den Greis ausführlich über die sexuellen Sitten der Insel berichten.

Die Tahitianer, lernen wir, betrachten Sexualität generell als „un plaisir innocent, auquel nature, la souveraine maîtresse, nous invite tous“.²⁴ Scham, Schuldgefühl, Angst, die ganzen Inhibitionen, von denen die Europäer in Bezug auf ihre Sexualität heimgesucht werden, sind den Insulanern fremd. Orou bietet dem Schiffskaplan nach seiner Ankunft auf der Insel nicht nur eine Mahlzeit und ein Bett, sondern auch die Wahl zwischen seinen drei Töchtern oder seiner Frau. Als der Geistliche unter Hinweis auf sein Amt zunächst ablehnt, erklärt Orou ihm, dass er es nicht nur sich, sondern auch seinem Gastgeber und den Frauen selbst schuldig ist, ihnen die Ehre zu erweisen, mit ihnen zu schlafen.²⁵ Obwohl es auf Tahiti eine Form der Ehe gibt, beruht sie auf Freiwilligkeit und kann jederzeit aufgelöst werden. Selbst der Inzest zwischen Vätern und Töchtern oder

Lynn Festa (Hg.): *The Postcolonial Enlightenment. Eighteenth-Century Colonialism and Postcolonial Theory*, Oxford u. a. 2009, S. 207–239, hier S. 211–220.

²² Vgl. beispielsweise: Andrew Curran: *Logics of the Human in the Supplément au Voyage de Bougainville*, in: James Fowler (Hg.): *New Essays on Diderot*, Cambridge 2011, S. 158–171.

²³ Commerçon: *Lettre*, S. 198.

²⁴ Diderot: *Supplément*, S. 476.

²⁵ Ebd., S. 470.

Brüdern und Schwestern wird nicht nur geduldet, sondern gilt unter bestimmten Bedingungen sogar als die optimale Form sexueller Beziehungen.²⁶

Das Thema der Sexualität stellt für Diderot gleichsam die Fallstudie dar, um die er seine Überlegungen über das Verhältnis zwischen staatlich-religiöser Regulierung und Naturordnung kreisen lässt. Leitfrage ist dabei, was passiert, wenn die freie Entfaltung natürlicher Impulse durch religiöse, moralische oder gesetzliche Ordnungen eingeschränkt wird. Der Blick auf die Sexualität zeigt, wie B. im letzten Teil des Dialogs feststellt, dass paradoxerweise erst die zivilisierte Ordnung zu den Widersprüchen und Problemen führt, unter denen die Europäer leiden, „la passion de l’amour, réduite à un simple appétit physique, n’y produisait aucun de nos désordres.“²⁷

Die zwei ordnenden Instanzen, auf die sich der Text konzentriert, sind Staat und Kirche. Schon am Anfang des Textes wird dabei eine der bevorzugten Zielscheiben aufklärerischer Religionskritik bemüht: die Jesuiten. Bougainville befand sich zufällig in Buenos Aires, als dort 1767 der Erlass des spanischen Königs Carlos III. eintraf, mit dem dieser die Verbannung der Orden vom spanischen Besitz in Amerika verordnete. Damit wurde auch der sogenannten Jesuitenreduktion, einer seit 1609 bestehenden Siedlung im heutigen Paraguay, ein Ende gesetzt. Obwohl Bougainville der Beschreibung der Reduktion und der Geschichte der Vertreibung der Jesuiten ein ganzes Kapitel seines Reiseberichts widmet,²⁸ stellt B. enttäuscht fest, dass er weit weniger über sie gesagt hat, als er hätte tun können. Dennoch sei es genug „pour nous apprendre que ces cruels Spartiates en jaquette noire en usaient avec leurs esclaves indiens, comme les Lacédémoniens avec les ilotes“.²⁹

Orou, dem aufgefallen ist, dass die schwarze Kleidung seines Gesprächspartners sich von der der übrigen Bemannung unterscheidet, bemüht sich, dessen besonderen Status zu verstehen. Angesichts der Tatsache aber, dass der Kaplan zugibt, dass er und seine Ordensbrüder prinzipiell keinerlei Arbeit verrichten, fällt es ihm nicht leicht, ihre herausgehobene Stellung nachzuvollziehen.³⁰ Genauso wenig leuchtet ihm die Vorstellung eines allmächtigen, allwissenden und allgegenwärtigen Gottes ein, „qui a tout fait sans tête, sans mains et sans outils; qui est partout et qu’on ne voit nulle part; qui dure aujourd’hui et demain, et qui n’a pas un jour de plus; qui commande et qui n’est pas obéi; qui peut empêcher, et qui n’empêche pas.“³¹ Wirklich problematisch an der europäischen Religion erscheint Orou aber vor allem, dass sie mit ihren Ideen von Gut und Böse die natürlichen Triebe einzuschränken versucht. Schon nach dem kurzen Aufenthalt

²⁶ Diderot: Supplément, S. 497.

²⁷ Ebd., S. 503–504.

²⁸ Bougainville: Voyage, S. 94–111.

²⁹ Diderot: Supplément, S. 461.

³⁰ Ebd., S. 501.

³¹ Ebd., S. 480.

des Priesters auf der Insel stellt der Greis im Verhalten der Insulaner eine merkliche Veränderung fest: „Cet homme noir [...] a parlé à nos garçons; je ne sais ce qu’il a dit à nos filles; mais nos garçons hésitent; mais nos filles rougissent.“³²

Ebenso fremd wie die Figur des Priesters ist den Tahitianern die des Magistraten. Überhaupt fehlt der Insel, wie Orou erklärt, jede Art übergeordneter politischer Ordnung.³³ Dementsprechend ist auch die Stellung des Eigentums in der tahitianischen Gesellschaft eine andere. Schon Commerçon hatte das europäische Verständnis vom Besitztum mit dem tahitianischen, das im Sinne eines *lex talionis* auf eine ausgleichende Gerechtigkeit ausgerichtet sei, kontrastiert. Im Zentrum seiner Überlegungen stand dabei das Problem des Diebstahls, das in den Begegnungen zwischen Insulanern und Europäern immer wieder zu Konflikten geführt hatte.

Qu’est-ce que le vol? C’est l’enlèvement d’une chose qui est en propriété à un autre; il faut donc pour que l’un se plaigne justement d’avoir été volé, qu’il lui ait été enlevé un effet sur lequel son droit de propriété étoit préétabli & avoué; mais ce droit de propriété est-il dans la nature? Non; il est de pure convention. Aucune convention n’oblige, à moins qu’elle ne soit connue & acceptée. Le Taïtien qui n’a rien à lui, qui offre & donne généreusement tout ce qu’il voit désirer, ne l’a point connue ce droit exclusif; donc l’acte d’enlèvement qu’il nous fait d’une chose qui excite sa curiosité, n’est, selon lui qu’un acte d’équité naturelle par lequel il sçait nous faire exécuter ce qu’il exécuteroit lui-même. C’est un inverse du talion, par lequel on s’applique tout le bien qu’on auroit fait aux autres.³⁴

Diderot greift diesen Gedanken auf und lässt den Greis im Hinblick auf eine Episode, bei dem ein Tahitianer getötet wurde, der von den Europäern bei Diebstahl ertappt worden war, vorwurfsvoll ausrufen: „Et pourquoi l’avez-vous tué? parce qu’il avait été séduit par l’éclat de tes petits œufs de serpents. Il te donnait ses fruits; il t’offrait sa femme et sa fille; il te céda sa cabane: et tu l’as tué pour une poignée de ces grains, qu’il avait pris sans te les demander.“³⁵

Im kolonialen Kontext erhält die Problematik des Eigentums eine zusätzliche Brisanz dadurch, dass die Europäer ihre Eigentumsvorstellungen nicht nur auf das, was sie mitgebracht haben, sondern auch auf die Insel selbst und ihre Bewohner anwenden. Anstatt die Tahitianer als Brüder und ebenbürtige Kinder der Natur anzuerkennen, machen die Europäer erste Anstalten, sie zu versklaven. Auf einem Schild haben die Franzosen ihre Besitzansprüche den anderen Kolonialmächten gegenüber geltend gemacht: „Ce pays est à nous.“ An dieser Stelle

³² Diderot: Supplément, S. 470.

³³ Ebd., S. 496–497.

³⁴ Commerçon: Lettre, S. 204. In Bougainvilles Darstellung beschränkte sich die Besitzteilung allerdings auf die „choses, absolument nécessaires à la vie“. Bougainville: Voyage, S. 216.

³⁵ Diderot: Supplément, S. 470 und S. 503.

tritt aus der Perspektive des Greises die ganze perfide Logik des europäischen Eigentumsbegriffs an die Oberfläche:

Ce pays est à toi! et pourquoi? parce que tu y as mis le pied? Si un Tahitien débarquait un jour sur vos côtes, et qu'il gravât sur une de vos pierres ou sur l'écorce d'une de vos arbres: Ce pays est aux habitans de Tahiti, qu'en penserais-tu? Tu es le plus fort! Et qu'est-ce que cela fait? Lorsqu'on t'a enlevé une des méprisables bagatelles dont ton bâtiment est rempli, tu t'es récrié, tu t'es vengé; et dans le même instant tu as projeté au fond de ton cœur le vol de toute une contrée!³⁶

Die anti-koloniale Argumente, die Diderot dem kolonialen Subjekt in den Mund legt, werden hier nur cursorisch angesprochen. Systematischer sollte Diderot sie in seinen anonymen Beiträgen zu Raynals *Histoire philosophique et politique des établissemens et du commerce des Européens dans les deux Indes*, einem der populärsten und skandalträchtigsten Werken des späten achtzehnten Jahrhunderts, ausarbeiten.³⁷ Im Kontext des *Supplément* wird die Kolonialfrage jedoch an die Thematik der Sexualität zurückgebunden. Die koloniale Zukunft Tahitis – die in den Jesuitenkolonien schon Wirklichkeit geworden war – wirft seinen Schatten voraus in der Art und Weise, wie die Europäer die natürliche Anziehungskraft zwischen den Geschlechtern in die Form eines Besitzverhältnisses gießen.³⁸

„Ici“, spricht der Greis, „tout est à tous; et tu nous as prêché je ne sais quelle distinction du tien et du mien. Nos filles et nos femmes nous sont communes; tu as partagé ce privilège avec nous; et tu es venu allumer en elles des fureurs inconnues.“³⁹ Die Introduction der Kategorien Mein und Dein in die Geschlechterverhältnisse ist gegennatürlich, so Orou, da dies voraussetze, dass „un être sentant, pensant et libre, peut être la propriété d'un être semblable à lui.“⁴⁰ Erst das europäische Verständnis der Ehe als Besitz der Frau durch den Mann lasse die „jouissance furtive“⁴¹ als Diebstahl erscheinen, so dass mit der Regulierung auch das Verbrechen und – in seiner Folge – „des vertus et des vices imaginaires“ wie Scham, Zurückhaltung und Anstand in das Verhältnis zwischen den Geschlechtern Einzug halten.

Auf der Frage von A., wie ein solch starker Naturtrieb im Menschen durch unnatürliche Regulierung derart verstümmelt werden kann, dass er zu einer Quel-

³⁶ Diderot: *Supplément*, S. 467.

³⁷ Guillaume-Thomas Raynal: *Histoire philosophique et politique des établissemens et du commerce des Européens dans les deux Indes*, 10 Bde., Genf 1781. Siehe dazu den Beitrag von Gerhardt Stenger in diesem Band. Diderots Kollaboration wird im *Supplément* selbst angedeutet. Diderot: *Supplément*, S. 491–492.

³⁸ Lynn Festa: *Life, Liberty, and the Pursuit of Tahitian Jouissance*, in: *Romance Quarterly* 54, Nr. 4 (2007), S. 303–325.

³⁹ Diderot: *Supplément*, S. 466–467.

⁴⁰ Ebd., S. 480.

⁴¹ Ebd., S. 507.

le des Lasters und des Unglücks wird, antwortet B., diese Degeneration lasse sich nur aus dem Zusammenspiel verschiedener Ursachen erklären:

C'est par la tyrannie de l'homme, qui a converti la possession de la femme en une propriété. Par les mœurs et les usages qui ont surchargé de conditions l'union conjugale. Par les lois civiles, qui ont assujéti le mariage à une infinité de formalités. Par la nature de notre société, où la diversité de fortunes et des rangs a institué des convenances et des disconvenances. Par une contradiction bizarre et commune à toutes les sociétés subsistantes, où la naissance d'un enfant, toujours regardée comme un accroissement de richesse pour la nation, est plus souvent et plus sûrement encore un accroissement d'indigence dans la famille. Par les vues politiques des souverains, qui ont tout rapporté à leur intérêt et à leur sécurité. Par les institutions religieuses, qui ont attaché les noms de vices et de vertus à des actions qui n'étaient susceptibles d'aucune moralité.⁴²

Letztendlich ist es also die Gesamtstruktur der Gesellschaft, welche die natürliche Ordnung des Geschlechtsverkehrs entstellt. Auffällig in dieser Auflistung von Ursachen ist, dass die zwei zentralen Ordnungsinstanzen – Kirche und Staat – hier als komplementär oder gar symbiotisch aufgefasst werden. Schon am Anfang des Textes hatte B. auf die enge Verschränkung der religiösen und zivilen Ordnung hingewiesen, die einander gegenseitig legitimieren. Es sei eine historische Konstante, dass „les institutions surnaturelles et divines se fortifient et s'éternisent, en se transformant, à la longue, en lois civiles et nationales; et que les institutions civiles et nationales se consacrent, et dégènèrent en préceptes surnaturels et divins.“⁴³

Allerdings steht die Beobachtung der Komplizenschaft der beiden Ordnungsinstanzen in einem Spannungsverhältnis zu einem weiteren Gedanken, der gerade die Widersprüche zwischen den verschiedenen Autoritätsquellen in den Vordergrund rückt. Was der Magistrat vom Bürger verlangt, ist mit dem, was die Kirche vom Gläubigen erwartet, nicht immer im Einklang. Beide unterscheiden sich wiederum von den Ansprüchen der Natur selbst. „Alors pour plaire au prêtre, il faudra que tu te brouilles avec le magistrat; pour satisfaire le magistrat, il faudra que tu mécontentes le grand ouvrier; et pour te rendre agréable au grand ouvrier, il faudra que tu renonces à la nature.“⁴⁴ Angesichts dieser widersprüchlichen Forderungen habe der Einzelne keine Chance, allen Ordnungsinstanzen gleichermaßen gerecht zu werden, mit verheerenden Folgen für die eigene Identität. „Et sais-tu ce qui en arrivera? c'est que tu les mépriseras tous les trois, et que tu ne seras ni homme, ni citoyen, ni pieux; que tu ne seras rien; que tu seras mal avec

⁴² Diderot: Supplément, S. 509–510.

⁴³ Ebd., S. 460–461.

⁴⁴ Ebd., S. 481 und S. 505.

toutes les sortes d'autorité; mal avec toi-même; méchant, tourmenté par ton cœur; persécuté par tes maîtres insensés; et malheureux“.⁴⁵

An dieser Stelle zeigt sich die Funktion der Auseinandersetzung mit Tahiti für Diderots Analyse der europäischen Gesellschaft. In der Konfrontation mit dem nicht-europäischen Fremden werden Widersprüche und Konflikte sichtbar, die sich normalerweise unter der Oberfläche, im Herzen des europäischen Subjekts, verbergen und deren Genealogie von B. wie folgt geschildert wird: „Il existait un homme naturel: on a introduit audedans de cet homme un homme artificiel et il s'est élevé dans la caverne une guerre continuelle qui dure toute la vie.“⁴⁶

Solche Stellen erinnern an Rousseau, der in seinen beiden *Discours* die Widersprüche zwischen dem *homme naturel* und dem *homme artificiel* nachgezeichnet hatte.⁴⁷ Verschiedene Interpreten haben dies zum Anlass genommen, das Spätwerk Diderots unter der Kategorie des Primitivismus einzuordnen.⁴⁸ Der Kerngedanke des *Supplément* sei das ‚Zurück zur Natur‘, das, auch wenn es auf Rousseau selbst nur sehr bedingt zutrifft, doch zweifellos ein Kernstück des Rousseaukults der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts bildete.⁴⁹ Im Lichte von Diderots Gesamtwerk und seiner Entwicklung erscheint diese Interpretation allerdings problematisch. Prinzipiell war Diderot der verklärenden Darstellung eines wo auch immer verorteten goldenen Zeitalters nicht immer abgeneigt gewesen. Insbesondere im Frühwerk finden sich an verschiedenen Stellen utopische Motive.⁵⁰ Die Zielscheiben seiner Sehnsucht waren dabei recht verschieden. So konnte er sich zeitweilig für die Beduinen, für das palästinensische Bergvolk der Drusen und für das homerische Volk der *Abiens*, „les seuls peuples de la Terre qui n'ayent presque eu ni Poètes, ni Philosophes, ni Orateurs, & qui

⁴⁵ Diderot: *Supplément*, S. 481–482 und S. 484. Fast dieselbe Formulierung findet sich noch einmal in: Raynal: *Histoire*, Bd. 10, S. 277.

⁴⁶ Diderot: *Supplément*, S. 511.

⁴⁷ Jean-Jacques Rousseau: *Discours qui a remporté le prix à l'Académie de Dijon en l'année 1750*, Genf 1751; Ders.: *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*, Amsterdam 1755.

⁴⁸ Ralph Leigh: Diderot's Tahiti, in: *Studies in the Eighteenth Century* 5 (1983), S. 113–128, hier S. 117–120; Robert Wokler: Introduction, in: Diderot, *Political Writings*, John H. Mason / Robert Wokler (Hg.), Cambridge u. a. 1992, S. ix–xxxv; Martin d'Idler: *Die Modernisierung der Utopie. Vom Wandel des Neuen Menschen in der politischen Utopie der Neuzeit*, Münster 2007, S. 126–133.

⁴⁹ Theo Jung: *Zeichen des Verfalls. Semantische Studien zur Entstehung der Kulturkritik im 18. und frühen 19. Jahrhundert*, Göttingen 2012, S. 269–279.

⁵⁰ Hans Hinterhäuser: *Utopie und Wirklichkeit bei Diderot. Studie zum „Supplément au voyage de Bougainville“*, Heidelberg [1957], S. 17–24.

n'en ayent été ni moins honorés, ni moins courageux, ni moins sages“,⁵¹ erwärmen. Auch fiktionale Idealvorstellungen finden sich in seinem Werk, beispielsweise in den Überlegungen über die Eigenschaften eines Volkes der Blinden im *Lettre sur les aveugles* (1749) oder – als Parodie gewendet – in den *Bijoux indiscrets* (1748).

Ein entscheidender Bruch in Diderots Denken über dieses Thema trat allerdings Mitte der fünfziger Jahre ein, als er sich mit seinem einstweiligen Freund Rousseau überwarf. Dessen publikumswirksames Eintreten für die Vorzüge des *état naturel* im ersten *Discours* (1751) war noch in direktem Austausch mit Diderot entstanden.⁵² In den darauf folgenden Jahren entfernten sich die beiden Freunde aber zunehmend voneinander. Von persönlichen Sticheleien und gegenseitigen Verdächtigungen abgesehen, stand dabei auf der inhaltlichen Ebene die Frage nach dem Verhältnis zwischen Natur- und Gesellschaftszustand im Mittelpunkt. Zunehmend betrachtete Diderot Rousseau als Misanthropen, der sich, da er sich in Gesellschaft unwohl fühle, im solitär lebenden Naturmenschen einen verklärten Gegentypus entworfen habe. Generell stand Diderot der utopischen Gattung – auch in ihrer exotistischen Gestalt – zunehmend skeptisch gegenüber. Wenn es also zutrifft, dass der Tahitianer im *Supplément* die Rolle des edlen Wilden einnimmt, er also gleichzeitig den Zielpunkt einer anti-zivilisatorischen Sehnsucht und das Kriterium darstellt, an dem die europäische Lebensform gemessen wird,⁵³ dann ist Michel Hénaff zuzustimmen, dass „[h]e who had been so circumspect with regard to Rousseau and his defense of primitive man had indisputably changed his mind.“⁵⁴

In der Tat spricht einiges für diese Lesart. Wie A. und B. feststellen, werden inmitten der zivilisiertesten Gesellschaft immer wieder Sehnsüchte nach der Natur sichtbar. Die Bäumen in den Hofgärten der Paläste, die Halstücher der Frauen, die genauso viel andeuten, wie sie verbergen: Für B. sind dies Symptome eines „retour secret vers la forêt“.⁵⁵ Die Konfrontation mit Tahiti verleiht diesen unterschwelligem Sehnsüchten einen konkreten Bezugspunkt. In ihrem Schlussdialog setzen sich A. und B. noch einmal mit der Kernfrage der Debatte um den

⁵¹ Diderot: „Abiens“, in: Ders. / Jean-Baptiste le Rond d'Alembert (Hg.): *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des arts, des sciences et des métiers*, Bd. 1, Paris 1751, S. 25.

⁵² Theo Jung: *The Writing Self. Rousseau and the Author's Identity*, in: *InterDisciplines* 1, Nr. 2 (2010), S. 91–121, hier S. 95–99.

⁵³ Goodman: *Structure*, S. 125, 131.

⁵⁴ Marcel Hénaff: *Supplement to Diderot's Dream*, in: Michel Feher (Hg.): *The Libertine Reader. Eroticism and Enlightenment in Eighteenth-Century France*, New York u. a. 1997, S. 52–112, hier S. 55.

⁵⁵ Diderot: *Supplément*, S. 508. Im Alter und während einer Krankheit, wenn die Macht des *homme artificiel* gebrochen ist, tritt der *homme naturel* wieder hervor; Ebd., S. 508, 511.

Naturmenschen auseinander: „faut-il civiliser l’homme, ou l’abandonner à son instinct?“⁵⁶

In seiner Antwort geht B. dabei erneut auf den Zusammenhang zwischen dem Fortschritt der Zivilisation und der Etablierung politischer und religiöser Machtstrukturen ein:

Si vous proposez d’en être le tyran, civilisez-le; empoisonnez-le de votre mieux d’une morale contraire à la nature; faites-lui des entraves de toute espèce; embarrassez ses mouvements de mille obstacles; attachez-lui des fantômes qui l’effraient; éternisez la guerre dans la caverne, et que l’homme naturel y soit toujours enchaîné sous les pieds de l’homme moral. Le voulez-vous heureux et libre? ne vous mêlez pas de ses affaires: assez d’incidents imprévus le conduiront à la lumière et à la dépravation; et demeurez à jamais convaincu que ce n’est pas pour vous, mais pour eux, que ces sages législateurs vous ont pétri et maniéré comme vous l’êtes. J’en appelle à toutes les institutions politiques, civiles et religieuses: examinez-les profondément; et je me trompe fort, ou vous y verrez l’espèce humaine pliée de siècle en siècle au joug qu’une poignée de fripons se promettait de lui imposer. Méfiez-vous de celui qui veut mettre de l’ordre. Ordonner, c’est toujours se rendre le maître des autres en les gênant.⁵⁷

B. enttarnt die Regeln, die das Leben des zivilisierten Menschen beherrschen, in ihrer Genealogie ebenso wie in ihren Konsequenzen als Unterdrückungsinstrumente. Was als Zivilisation erscheint, stellt *de facto* ein vielschichtiges und zuweilen widersprüchliches Gewebe von Disziplinierungsformen dar.⁵⁸ Deren repressiver und eigennütziger Charakter wird von der Elite, durch die sie etabliert und reproduziert werden, systematisch verschleiert, indem sie ihre Ordnungsmaßnahmen auf übernatürliche und zeitlose Prinzipien zurückführen.⁵⁹ Im Namen der Moral, der Religion oder des Gesetzes wird so der *homme naturel* gezügelt.

Obwohl die Wertung in B.’s Fazit klar ist, zeigt er sich bezüglich der praktischen Konsequenzen, die aus seinen Schlussfolgerungen zu ziehen sind, pragmatischer. Eine Rückkehr zur Natur im Kontext der etablierten Gesellschaft sei nicht praktikabel: „Nous parlerons contre les lois insensées jusqu’à ce qu’on les réforme; et, en attendant, nous nous y soumettrons. [...] Il y a moins d’inconvénients à être fou avec des fous, qu’à être sage tout seul.“⁶⁰ Ebenso wie der Schiffskaplan entscheiden sich A. und B. dagegen, nach Tahiti auszuwandern.⁶¹ Trotz dieser Einschränkungen wird die paradigmatische Funktion der In-

⁵⁶ Diderot: Supplément, S. 511.

⁵⁷ Ebd., S. 511–512.

⁵⁸ Ebd., S. 514.

⁵⁹ Ebd., S. 460–461.

⁶⁰ Ebd., S. 515. Hier geht es auch um eine Pointe gegen Rousseau.

⁶¹ Ebd., S. 463, 515.

sel von den europäischen Stimmen des Textes nicht infrage gestellt. Der Tahitianer, „qui s'en est tenu scrupuleusement à la loi de nature“⁶² erscheint in ihren Augen als Kriterium, an der der Europäer gemessen werden kann.

3. Stimme(n) der Natur

Wer sich bei der Lektüre des *Supplément* – wie es aus unserer Perspektive auf der Hand liegt – an den europäischen Stimmen im Text orientiert, muss also folgern, dass Diderots Blick auf Tahiti klar erkennbare Züge des ‚Rousseauismus‘ aufweist. Der Tahitianer erscheint in der Gestalt des edlen Wilden und die insulare Gesellschaft als gelebte Utopie. Die Tatsache, dass B. unverkennbar die autoritative Stimme im Dialog hat – er spricht das Schlusswort – unterstreicht diese Lesart noch und verleitet dazu, ihn als Sprachrohr Diderots aufzufassen.

Nichtsdestoweniger gibt es ebenso gute Gründe, diese Identifikation infrage zu stellen. Diese liegen zunächst in der Darstellung Tahitis selbst. Bei genauerer Lektüre zeigt sich, dass das Bild des insularen Paradieses einige Brüche aufweist, die Fragen bei seiner Brauchbarkeit als Vorbild für die europäische Gesellschaft aufkommen lassen.⁶³ In verschiedener Hinsicht ist die auf der Insel gepflegte, natürliche Sexualität weit weniger konflikt- und herrschaftsfrei als sie im Blick des Europäers erscheint. *De facto* gibt es auf Tahiti ein komplexes System von Regeln und entsprechenden Strafen, das sich zwar von dem europäischen fundamental unterscheidet, aber aus diesem Grund noch nicht unbedingt natürlicher oder auch nur freier ist. Zentrales Ziel der tahitianischen Sexualitätsregulierung ist die Ausgrenzung jeder Art nicht-reproduktiver Sexualität. Unfruchtbare Menschen, menstruierende Frauen oder solche nach der Menopause, Jugendliche bis zu dem Alter, an dem sie vom Vater für ‚reproduktionswürdig‘ erachtet werden, – also alle, deren Sexualität nicht unmittelbar der Fortpflanzung dienen würde – sind gezwungen, Schleier in verschiedenen Farben zu tragen um ihren speziellen Status als von der sexuellen Gemeinschaft Ausgeschlossene zu signalisieren.⁶⁴ Verstöße gegen diese Regeln werden mit sozialer Ächtung, im Ernstfall aber auch mit Exil und Versklavung geahndet.⁶⁵

An der Basis dieser Sexualmoral steht die absolute Priorität der Fortpflanzung, die sich aus den situativen Bedingungen der tahitianischen Gesellschaft ergibt. Wenn Orou dem Kaplan erklärt, wieso er nicht nur sich, sondern ihm und

⁶² Diderot: *Supplément*, S. 505.

⁶³ Sankar Muthu: *Enlightenment Against Empire*, Princeton, NJ 2003, S. 52–60, 68; Sharon A. Stanley: *Unraveling Natural Utopia. Diderot's Supplement to the Voyage of Bougainville*, in: *Political Theory* 37, Nr. 2 (2009), S. 266–289. Siehe auch: Dies.: *The French Enlightenment and the Emergence of Modern Cynicism*, New York 2012, S. 48–74.

⁶⁴ Diderot: *Supplément*, S. 487, 494–495.

⁶⁵ Ebd., S. 495, 498.

den Tahitianern einen Gefallen tun würde, indem er mit einer seiner Töchter schlief, kommt er auf die Bevölkerungsentpässe zu sprechen, mit denen Tahiti zu kämpfen habe:

Nous avons des terres immenses en friche; nous manquons de bras; et nous t'en avons demandé. Nous avons des calamités épidémiques à réparer; et nous t'avons employé à réparer le vide qu'elles laisseront. Nous avons des ennemis voisins à combattre, un besoin de soldats; et nous t'avons prié de nous en faire: le nombre de nos femmes et de nos filles est trop grand pour celui des hommes; et nous t'avons associé à notre tâche. Parmi ces femmes et ces filles, il y en a dont nous n'avons jamais pu obtenir d'enfants; et ce sont elles que nous avons exposées à vos premiers embrassements. Nous avons à payer une redevance en hommes à un voisin oppresseur; c'est toi et tes camarades qui nous défrayerez; et dans cinq à six ans, nous lui enverrons vos fils, s'ils valent moins que les nôtres.⁶⁶

Angesichts dieser Bedingungen – die auch die angeblich so unbekümmerten Verhältnisse auf der Insel in ein anderes Licht rücken – ist es nicht verwunderlich, dass die Tahitianer einen hohen Wert auf Fruchtbarkeit legen. Jedes Kind stellt „un accroissement de fortune pour la cabane, et de force pour la nation“ dar.⁶⁷ Dennoch überrascht eine solche Formulierung angesichts der angeblichen ‚Besitzlosigkeit‘ der tahitianischen Gesellschaft. Während im Zusammenhang mit dem Kolonialismus und den Geschlechterverhältnissen die Idee, dass ein Mensch einen anderen besitzen könnte, wiederholt als widersinnig abgetan wird, werden Kinder hier ausdrücklich als Eigentum betrachtet. Die ganze Sexualmoral Tahitis – so die pointierte Formulierung Judith Stills – hat insofern die Form eines sexuellen Kapitalismus.⁶⁸ Sie ist auf die Vermehrung dieses Humankapitals ausgerichtet. Und Orou lässt keine Zweifel daran, dass es letztendlich das Interesse der Väter ist, das hinter dieser Ordnung steht. Nicht die (ohnehin oft nur schwach ausgebildete) „amour paternel“, sondern das wohlverstandene Eigeninteresse der Väter stelle schließlich das leitende Prinzip des Umgangs mit Frauen und Kindern dar. Genauso viel wie „à son lit, à sa santé, à son repos, à son cabane, à ses fruits, à ses champs“ liege ihm an seine Frauen und Kinder, „parce que leur conservation est toujours un accroissement, et leur perte toujours une diminution de fortune.“⁶⁹

⁶⁶ Diderot: Supplément, S. 500. Die umgekehrte Konstellation ist auf der winzigen Insel der *Lanciers* gegeben, wo der Bevölkerungsdruck so hoch ist, dass die Bewohner zu radikalen Reduktionsmitteln greifen müssen; Gerhardt Stenger: Diderot. Le combattant de la liberté, Paris 2013, S. 532–539.

⁶⁷ Diderot: Supplément, S. 485.

⁶⁸ Judith Still: *Feminine Economies. Thinking Against the Market in the Enlightenment and the Late Twentieth Century*, Manchester u. a. 1997, S. 77–86.

⁶⁹ Diderot: Supplément, S. 499.

Ein zweiter Grund, den manchmal etwas verträumten Primitivismus der Europäer im *Supplément* mit Umsicht zu genießen, sind die Hinweise im Text, welche die Möglichkeit einer Anwendung des tahitianischen Modells prinzipiell infrage stellen.⁷⁰ Wiederholt weist Diderot daraufhin, dass die verschiedenen Perspektiven der Darstellung jeweils unvollständig, gefärbt und verkürzend sind. Bei der Rede des Greises ebenso wie bei den Dialogen zwischen Orou und dem Kaplan handelt es sich, wie mehrmals betont wird, um (teilweise sogar doppelte) Übersetzungen.⁷¹ In der Folge erscheinen die tahitianischen Stimmen selbst A. und B. manchmal „un peu modelé à l'euro péenne.“⁷²

Umgekehrt wird auch die Perspektive der Insulaner auf die europäische Welt problematisiert. Wenn Orou erklärt, dass sein Verständnis der französische Gesellschaft so klar ist „comme si j'avais vécu parmi vous“⁷³, weiß der Leser, dass diese Möglichkeit am Anfang des Textes grundsätzlich in Zweifel gezogen worden ist. Selbst Aotourou, der immerhin tatsächlich in Paris gewesen ist und die dortigen Zustände mit eigenen Augen gesehen hat, wird, wie B. erklärt, von seiner Reise wenig berichten können: „Parce qu'il [...] a peu conçues [de choses], et qu'il ne trouvera dans sa langue aucun terme correspondant à celles dont il a quelques idées.“⁷⁴ Dieses Sprachproblem wird im Laufe der Dialoge wiederholt erwähnt. Orou betont, dass er die Bedeutung der Wörter *religion*, *état*, *fornication*, *inceste* und *adultère* nicht versteht.⁷⁵ Reflexiv gedacht heißt das aber auch, dass das europäische Verständnis der tahitianischen Gesellschaft ebenso sehr von den Beschränkungen ihres kulturellen Vokabulars geprägt ist.

Die Übersetzungsproblematik verweist auf die grundsätzliche Fremdheit der beiden Welten, die im *Supplément* aufeinandertreffen. Die Distanz zwischen Tahiti und dem Abendland ist weiter, als es der Schematismus des edlen Wilden, aber auch die literarisch vereinnahmte Perspektive des Fremden auf die eigene Gesellschaft vermuten lassen. Diderot lässt diese Distanz im Text durch die komplexe Struktur seiner Komposition anklingen. Die verschiedenen Stimmen zeichnen sich in ihrem Umgang mit dem Fremden jeweils durch eine nicht-aufgelöste Spannung aus. Immer wieder werden die verschiedenen Akteure mit der Unmöglichkeit der restlosen Integration des Anderen konfrontiert, um gleich darauf schon wieder den nächsten Integrationsversuch zu wagen.

⁷⁰ Garraway: Speaking, S. 210.

⁷¹ B. erklärt, dass der Gebrauch der spanischen Sprache „s'était conservé de temps immémorial“ auf der Insel und dass Orou als Dolmetscher auftreten konnte. Möglicherweise bezieht sich Diderot hier auf die zeitgenössische Vermutung, der Portugiese Pedro Fernandes de Queirós habe die Insel schon 1606 entdeckt. Diderot: *Supplément*, S. 472–473.

⁷² Ebd., S. 503 und S. 472.

⁷³ Ebd., S. 484.

⁷⁴ Ebd., S. 464.

⁷⁵ Ebd., S. 476, 495. Selbstverständlich geht es im Kontext der Argumentation auch darum, die Legitimität dieser Begriffe in Zweifel zu ziehen.

Auch wenn sie sich die grundsätzliche Unverständlichkeit und Unübertragbarkeit des Anderen punktuell eingestehen, gelingt es den einzelnen Akteuren nicht, die Beschränkungen ihrer jeweiligen Perspektiven auszuhalten oder zu überwinden. Somit herrscht eine kontinuierliche Spannung zwischen Fremdheit und Ent-Fremdung, zwischen der Unverständlichkeit und dem Doch-Verstehen-Wollen.⁷⁶ Diderot thematisiert diese Problematik der Unübertragbarkeit, indem er die Verblendungen der jeweiligen Einzelperspektiven in der Kontrastwirkung zu ihren Gegenstimmen aufklingen lässt – ohne sie jedoch endgültig in eine übergeordnete Oberperspektive zu integrieren.

Im Vergleich zur primitivistischen Lektüre des *Supplément* erscheint eine solche, die auf die ungelöste Vielstimmigkeit des Textes besteht, zunächst unattraktiv. Sie bricht in doppelter Hinsicht mit unserer eigenen Neigung, Fremdheit zu integrieren. Zunächst verzichtet sie darauf, eine einzelne, autoritative Stimme – im Sinne eines ‚eigentlichen‘ Sprachrohrs Diderots – im Text zu identifizieren. Im Gegensatz zu vielen aufklärerischen Dialogen mündet die Vielstimmigkeit des *Supplément* aus dieser Perspektive am Ende nicht in einen Monolog. Es gilt vielmehr, an der unauflösbaren Spannung zwischen den verschiedenen Positionen festzuhalten und diese selbst in den Mittelpunkt der Deutung zu rücken. Daraus folgt, dass diese Lektüre auch die Möglichkeit der Festlegung einer einheitlichen, systematisch entwickelten Aussage Diderots preisgibt. Sie versucht, wie es schon Bernhard Groethuysen als Ziel der Diderotforschung formuliert hat, ein paar Schritte mitzugehen mit einem Denken, „qui se meut et se cherche [...] dans laquelle les choses se plient à une certaine attitude d’esprit“.⁷⁷

Zweitens verzichtet diese Lesart auf eine eindeutige Identifikation der Natur als Maßstab gesellschaftlicher Strukturen, wie sie in der primitivistischen Tradition vorausgesetzt wird. Die Franzosen wie die Tahitianer im Text erheben gleichermaßen Anspruch darauf, die unverfälschte „voix de la nature“ zu vernehmen.⁷⁸ Gerade der Kontrast zwischen ihren jeweiligen Aussagen stellt solche Einsichten aber grundsätzlich infrage. Sowohl die religiösen und politischen Machthaber Europas als auch die Väter Tahitis begründen ihre jeweiligen Ordnungen mithilfe von Hinweisen auf endgültige, natürliche Prinzipien. In beiden Fällen stellt sich ein solcher Anspruch letztendlich aber als diskursive Herrschaftsstrategie einer gesellschaftlichen Elite heraus. Wie die Natur wirklich waltet, hat mit den widersprüchlichen kategorischen Aussagen über sie letztendlich wenig zu tun. Weder die Europäer noch die Tahitianer haben einen unmittelbaren

⁷⁶ Genauso wie die Europäer sich am Ende die Unübertragbarkeit des tahitianischen ‚Modells‘ eingestehen müssen, warnen die Tahitianer vor der Anwendung des europäischen ‚Modells‘ im kolonialen Raum, ebd., S. 495.

⁷⁷ Bernhard Groethuysen: *La pensée de Diderot*, in: *La Grande Revue* 82 (1913), S. 322–341, hier S. 322. Siehe auch: Ernst Cassirer: *Die Philosophie der Aufklärung* (Gesammelte Werke, Bd. 15), Darmstadt 2003, S. 93–94.

⁷⁸ Diderot: *Supplément*, S. 470, 476, 506, 509–510.

Zugang zur Natur, von der sie Teil sind. Wer doch vorgibt, sie zu kennen, hat nicht einfach Unrecht, sondern vermutlich Anderes im Sinn.

Und Diderot? Insofern sein Text die Vielfalt der Stimmen ins Zentrum rückt, verzichtet er darauf, nun selbst in die Rolle eines Sprachrohrs der Natur zu schlüpfen. Die strukturelle Komplexität des Textes ist somit kein unnötiger, bloß dekorativer Zusatz zu seiner eigentlichen Aussage. Überhaupt enthält der Text keine definite Aussage darüber, was die Natur denn nun letztendlich sei. Er setzt vielmehr das vielfältige menschliche Verhältnis zur Natur in Szene und zeigt damit performativ, was es heißt, sich auf die Veränderlichkeit und Widersprüchlichkeit der Natur einzulassen, ohne den Anspruch zu erheben, sie ein für alle Mal festlegen zu können.

Literaturhinweise

- Assézat, Jean: Notice préliminaire, in: Denis Diderot: Œuvres complètes, Bd. 2, Paris 1875, S. 195–198.
- Betts, C. J.: Early Deism in France. From the so-called „déistes“ of Lyon (1564) to Voltaire’s „Lettres philosophiques“ (1734), Den Haag u. a. 1984.
- Bitterli, Urs: Die „Wilden“ und die „Zivilisierten“. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung, München 1991.
- Bolyanatz, Alexander H.: Pacific Romanticism. Tahiti and the European Imagination, Westport, CT 2004.
- Bougainville, Louis Antoine de: Voyage autour du monde par la frégate du roi La Boudeuse, et la flûte l’Étoile; en 1766, 1767, 1768 & 1769, Paris 1771.
- Cassirer, Ernst: Die Philosophie der Aufklärung (Gesammelte Werke, Bd. 15), Darmstadt 2003.
- Charlier, Robert: Der Jargon des Fremdlings. Fiktive Sprechweisen als Mittel der Gesellschaftskritik im 18. Jahrhundert, in: Dirk Naguschewski / Jürgen Trabant (Hg.): Was heißt hier „fremd“? Studien zu Sprache und Fremdheit, Berlin 1997, S. 163–180.
- Commerçon, Philippe: Lettre sur la découverte de la nouvelle isle de Cythère ou Taïti, in: Mercure de France (November 1769), S. 197–207.
- Curran, Andrew: Logics of the Human in the Supplément au Voyage de Bougainville, in: James Fowler (Hg.): New Essays on Diderot, Cambridge 2011, S. 158–171.
- d’Idler, Martin: Die Modernisierung der Utopie. Vom Wandel des Neuen Menschen in der politischen Utopie der Neuzeit, Münster 2007.
- Diderot, Denis: Art. „Abiens“, in: Ders. / Jean-Baptiste le Rond d’Alembert (Hg.): Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des arts, des sciences et des métiers, Bd. 1, Paris 1751, S. 25.
- : Supplément au voyage de Bougainville, ou Dialogue entre A. et B., in: Œuvres philosophiques, Paul Vernière (Hg.), Paris 1964, S. 445–516.
- : Supplément au voyage de Bougainville. Dialogue sur l’inconvénient d’attacher des idées morales à certaines actions physiques qui n’en comportent pas, in: [Simon-Jérôme Bourlet de Vauxcelles] (Hg.): Opuscules philosophiques et littéraires. La plupart Posthumes ou inédites, Paris 1796, S. 187–270.

- : Voyage autour du monde par la frégate du roi La Boudeuse et la flute l'Étoile en 1766, 1767, 1768, 1769 sous le commandement de M. de Bougainville, in: Œuvres complètes, Jean Assézat (Hg.), Bd. 2, Paris 1875, S. 199–206.
- Festa, Lynn: Life, Liberty, and the Pursuit of Tahitian Jouissance, in: Romance Quarterly 54, Nr. 4 (2007), S. 303–325.
- [Franklin, Benjamin]: The Speech of Miss Polly Baker, before a Court of Judicature, at Connecticut near Boston in New-England, in: The Gentleman's Magazine 16 (April 1747), S. 175–176.
- Funke, Hans-Günter: Reise nach Utopia. Studien zur Gattung Utopie in der französischen Literatur, Münster 2005.
- Garraway, Doris L.: Of Speaking Natives and Hybrid Philosophers. Lahontan, Diderot, and the French Enlightenment Critique of Colonialism, in: Daniel Carey / Lynn Festa (Hg.): The Postcolonial Enlightenment. Eighteenth-Century Colonialism and Postcolonial Theory, Oxford u. a. 2009, S. 207–239.
- Goodman, Dena: The Structure of Political Argument in Diderot's Supplément au voyage de Bougainville, in: Diderot Studies 21 (1983), S. 123–137.
- Groethuysen, Bernhard: La pensée de Diderot, in: La Grande Revue 82 (1913), S. 322–341.
- Hénaff, Marcel: Supplement to Diderot's Dream, in: Michel Feher (Hg.): The Libertine Reader. Eroticism and Enlightenment in Eighteenth-Century France, New York u. a. 1997, S. 52–112.
- Hinterhäuser, Hans: Utopie und Wirklichkeit bei Diderot. Studie zum „Supplément au voyage de Bougainville“, Heidelberg [1957].
- Hupfeld, Tanja: Zur Wahrnehmung und Darstellung des Fremden in ausgewählten französischen Reiseberichten des 16. bis 18. Jahrhunderts, Göttingen 2007.
- Jung, Theo: Zeichen des Verfalls. Semantische Studien zur Entstehung der Kulturkritik im 18. und frühen 19. Jahrhundert, Göttingen 2012.
- : The Writing Self. Rousseau and the Author's Identity, in: InterDisciplines 1, Nr. 2 (2010), S. 91–121.
- [La Dixmerie, Nicolas Bricaire de]: Le sauvage de Taïti aux Français. Avec un Envoi au Philosophe Ami des Sauvages, London u. a. 1770.
- La Hontan, Louis Armand de Lom d'Arce, Baron de: Voyages du Baron de La Hontan dans l'Amérique septentrionale, 2 Bde., Amsterdam 1705.
- : Dialogues de Monsieur le Baron de La Hontan et d'un sauvage dans l'Amérique, Amsterdam 1704.
- Leigh, Ralph: Diderot's Tahiti, in: Studies in the Eighteenth Century 5 (1983), S. 113–128.
- Lüsebrink, Hans-Jürgen: Interkulturelle Dialogizität. Europäisch-außereuropäische Dialoge bei La Hontan und Clavijero, in: Gabriele Vickermann-Ribémont / Dietmar Rieger (Hg.): Dialog und Dialogizität im Zeichen der Aufklärung, Tübingen 2003, S. 49–67.
- [Marana, Jean Paul]: L'espion dans les cours des princes chrétiens, ou lettres et mémoires d'un envoyé secret de la porte dans les cours de l'Europe, 6 Bde., [Köln] 1700.
- Montesquieu, Charles-Louis Secondat, Baron de La Brède et de: Lettres persanes, Amsterdam 1721.
- Muthu, Sankar: Enlightenment Against Empire, Princeton, NJ 2003.

- Raynal, Guillaume-Thomas: Histoire philosophique et politique des établissemens et du commerce des Européens dans les deux Indes, 10 Bde., Genf 1781.
- Rousseau, Jean-Jacques: Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes, Amsterdam 1755.
- : Discours qui a remporté le prix à l'Académie de Dijon en l'année 1750. Sur cette question proposée par la même Académie: Si le rétablissement des Sciences & des Arts a contribué à épurer les mœurs, Genf 1751.
- Stanley, Sharon A.: The French Enlightenment and the Emergence of Modern Cynicism, New York 2012.
- : Unraveling Natural Utopia. Diderot's Supplement to the Voyage of Bougainville, in: Political Theory 37, Nr. 2 (2009), S. 266–289.
- Stein, Gerd (Hg.): Exoten durchschauen Europa. Der Blick des Fremden als ein Stilmittel abendländischer Kulturkritik, Frankfurt a. M. 1984.
- Stenger, Gerhard: Diderot. Le combattant de la liberté, Paris 2013.
- Still, Judith: Feminine Economies. Thinking against the Market in the Enlightenment and the Late Twentieth Century, Manchester u. a. 1997.
- Taillemite, Etienne: Bougainville, Paris 2011.
- [Vauxcelles, Simon-Jérôme Bourlet de]: À l'éditeur, in: Ders. (Hg.): Opuscules philosophiques et littéraires. La plupart Posthumes ou inédites, Paris 1796, S. 271.
- Vernière, Paul: Introduction au Supplément au Voyage de Bougainville, in: Denis Diderot, Œuvres philosophiques, Paul Vernière (Hg.), Paris 1964, S. 447–453.
- Weißhaupt, Winfried: Europa sieht sich mit fremdem Blick. Werke nach dem Schema der „Lettres persanes“ in der europäischen, insbesondere der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts, Frankfurt a. M. u. a. 1979.
- Wokler, Robert: Introduction, in: Denis Diderot: Political Writings, John H. Mason / Robert Wokler (Hg.), Cambridge u. a. 1992, S. ix–xxxv.