

RADBOUD UNIVERSITEIT NIJMEGEN

# Natuur, moraliteit en seksualiteit

Een essay over Denis Diderot (1713-1784)

Faculteit der Letteren

Actuele Geschiedenis

Master scriptie

Eindversie

Philip Post

s4169085

08-08-2014

20 546 woorden

Begeleiding door:

dr. Geertje Mak

# Inhoudsopgave

<b>Hoofdstuk 1</b>	<b>Inleiding</b>
<b>Hoofdstuk 2</b>	<b>Status Quaestionis</b>
2.1	De Verlichting en seksualiteit
2.2	Diderot, natuur en seksualiteit
2.3	Methodologische uitdagingen
<b>Hoofdstuk 3</b>	<b>Diderot en de seksuele moraal</b>
3.1	Biografie
3.2	Metafysica - 'Changer la façon commune de penser'
3.3	De christelijke visie op seksualiteit en Diderot's analyse hiervan
3.4	Een natuurlijke moraal
3.5	Natuur en seksualiteit. Het <i>Supplément au Voyage de Bougainville</i>
3.6	Seksualiteit en het individu
3.7	Seksualiteit en het collectief
3.8	Seksualiteit en amorele daden
3.9	Praktisch domein: Het recht op scheiden
<b>Hoofdstuk 4</b>	<b>Conclusie</b>
<b>Hoofdstuk 5</b>	<b>Bibliografie</b>

# 1. Inleiding

Volgens sommige commentatoren waren de aanvallen op de Twin Towers op 11 september 2001 meer dan alleen een teken van een toenemende strijd tussen het 'Westen en de Rest', maar, vormden ze, wellicht nog belangrijker, een nieuwe episode in de langdurige strijd tussen de Verlichting en de contra-Verlichting. De Britse schrijver Martin Amis schreef bijvoorbeeld dat "September 11 was a day of de-Enlightenment".<sup>1</sup> Direct na de aanvallen, begonnen columnisten, politici, schrijvers en intellectuelen weer na te denken over 'onze identiteit en onze moderne waarden'. Wat zijn de waarden en principes waar een 21e eeuwse westerling in gelooft en waar komen deze vandaan? Al snel draaide het debat over de erfenis van de Verlichting, volgens velen de periode waarin de strijd tussen moderniteit en religie begon. De schrijver Kenan Malik schrijft hier het volgende over: "Unlike, say, the Renaissance or the Reformation, the Enlightenment is not simply a historical moment but one through which debates about the contemporary world are played out. From the role of science to the war on terror, from free speech to racism, there are few contemporary debates that do not engage with the Enlightenment, or, at least, with what we imagine the Enlightenment to have been. Inevitably, then, what we imagine the Enlightenment to be has become a historical battleground. The historiography of the Enlightenment has come to be as contested as the Enlightenment itself".<sup>2</sup> Rienk Vermij schrijft in dit verband dat de Verlichting hiermee een "sleutelpositie krijgt in de Europese geschiedenis", en hij stelt dat "zij bijna een oorsprongsmythe wordt".<sup>3</sup>

Een van de belangrijkste Verlichtingsdenkers is ongetwijfeld Denis Diderot (1713-1784). In een artikel in de *New York Times* van 24 januari 2013 stond de Amerikaanse historicus Andrew Curran stil bij het feit dat toen 300 jaar geleden, in het jaar 1713, de Franse denker Diderot was geboren. Curran schrijft over hem het volgende: "Like many Enlightenment writers, Diderot preached the right of the individual to determine the course of his or her life".<sup>4</sup> Bovendien, zo schrijft Curran, "More so than the deists Voltaire and Rousseau, Diderot embodied the most progressive wing of Enlightenment thought, a position that stemmed from his belief that skepticism in all matters was 'the first step toward truth'".<sup>5</sup> Deze twee uitspraken passen goed bij hetgeen de Britse historicus

---

1 Martin Amis, *The voice of the lonely crowd*, The Guardian, 01-05-2002, online

2 Kenan Malik, *Seeing Reason*, Eurozine magazine, 09-08-2013, online

3 Rienk Vermij, *De geest uit de fles* (2014), p.4

4 Andrew S. Curran, *Diderot, an American Exemplar? Bien Sûr!* New York Times, 24-01-2013, online

5 *ibid.*

Jonathan Israel recentelijk over Diderot heeft geschreven. Volgens Israel is Diderot een van de belangrijkste en meest radicale Verlichtingsdenkers. Denkers als Diderot keerden zich volgens Israel af van de kerk en het 18e eeuwse Ancien Régime, en dit stelde hen in staat te zorgen voor de intellectuele, sociale en politieke emancipatie van de Westerse mens.

Een belangrijk aspect van deze Verlichtingserfenis is de seksuele emancipatie die deze denkers voorstonden. Volgens het narratief dat historici als Israel verdedigen, verwierpen de Verlichtingsdenkers de christelijke opvatting dat seksualiteit inherent zondig was, en stelden zij in plaats daarvan dat seksualiteit een individuele aangelegenheid was, die diende te draaien om plezier. In dit paper wil ik dieper ingaan op dit aspect van de Verlichtingserfenis door te kijken naar Diderots denkbeelden over seksualiteit. Ik zal betogen dat Diderots visie op seksualiteit een stuk gecompliceerder was dan historici als Israel doen voorstellen. Diderot betoogde dat seksualiteit niet gebaseerd moest zijn op allerlei religieuze regels, maar dat een seksuele moraal zich diende te richten op wat de natuur voorschreef. Maar, zoals in de rest van dit essay zal blijken, gebruikt Diderot meerdere definities van wat precies natuurlijk is. Diderot hanteerde niet één consistente definitie van natuurlijk, maar gebruikte meerdere, soms met elkaar botsende interpretaties van wat een natuurlijke seksuele moraal dient in te houden.

Hoewel Diderot, net als andere Verlichtingsdenkers, pleitte voor meer seksuele vrijheid voor het individu, zag hij seksualiteit ook als iets gevaarlijks. Seksualiteit draaide niet alleen om individuele verlangens, maar was volgens hem ook ontzettend belangrijk voor het welzijn van het collectief. En naast deze morele interpretatie van het begrip natuur, waarbij soms de focus ligt op het welzijn van het individu en dan weer van het collectief, is er bovendien nog een derde interpretatie van wat de natuur voorschrijft: in deze derde interpretatie wordt zowel de natuur als seksualiteit als amoreel gezien, i.e. als niet behorende tot het domein van het morele. In dit essay wil ik dieper ingaan op hoe Diderot het begrip natuur inzet om een moreel fundament voor seksuele handelingen te vinden.

Dit onderzoek zal uitgevoerd worden aan de hand van de volgende onderzoeksvraag, die aan het eind van dit essay zal worden beantwoord:

*Op welke manier vervangt Diderot de christelijke zienswijze op seksualiteit door een natuurlijke seksuele moraal, hoe hangt dit samen met zijn conceptualisatie van het begrip natuur, en wat zijn hiervan de praktische gevolgen voor het recht op scheiden?*

Dit essay is relevant voor actuele geschiedenis omdat het gaat over een belangrijke Verlichtingsdenker, en zo direct in verbinding staat met de Verlichtingserfenis. Door aan te tonen dat

Diderots morele interpretatie van seksuele handelingen enorm complex was, hoop ik aan te kunnen tonen dat we ook op een zeer genuanceerde manieren moeten nadenken over wat precies de Verlichtingserfenis is. Een ander punt is dat het begrip natuur, dat een enorme belangrijke rol speelt in Diderots denken over seksualiteit, anno 2014 ook gebruik wordt om morele uitspraken te doen over seksualiteit. In dit paper zal duidelijk worden hoe groot Diderots toepassing van het begrip natuur verschilt van hedendaags interpretaties van dit begrip.

De opzet van dit paper is als volgt. In hoofdstuk 2 van dit essay zal ik de lezer een historiografisch kader bieden, waarin ik enkele belangrijke bijdragen tot het bredere Verlichtingsdebat bespreek. Er zal worden bekeken wat volgens bepaalde auteurs de belangrijkste kenmerken van de Verlichting zijn, en de manier waarop seksualiteit binnen deze interpretaties beoordeeld wordt. Daarna zal ik uiteenzetten hoe diverse historici zijn omgegaan met het fenomeen seksualiteit in het denken van Diderot. Ik zal hierbij aangeven hoe mijn bijdrage zich zal verhouden tot de bestaande historiografie. Vervolgens zal ik uitleggen welke methodologische uitdagingen er bestaan bij het interpreteren van een denker als Diderot.

Hoofdstuk 3 vormt de kern van dit paper. Hierin zal ik uitgebreid analyseren hoe Diderot op verschillende manieren seksualiteit heeft geïnterpreteerd. Ik zal dit hoofdstuk echter beginnen met een korte biografische schets, zodat de lezer een indruk krijgt van het leven en het intellectuele klimaat van de persoon Denis Diderot. Vervolgens zal ik kort ingaan op enkele belangrijke punten van Diderots metafysica. Dit is belangrijk omdat zo duidelijk wordt hoe Diderot zich intellectueel los heeft gemaakt van enkele christelijke dogma's, en omdat het begrip natuur, dat een sterke rol speelt in dit paper, sterk samenhangt met zijn metafysica. Na het bespreken van zijn metafysica, wordt ingegaan op de christelijke visie op seksualiteit. Wat was deze precies, en wat is er volgens Diderot precies mis mee? Vervolgens zal ik laten zien dat Diderot meende dat moraliteit en seksualiteit gebaseerd moeten zijn op de natuur, een belangrijk begrip in de 18e eeuw. In de rest van dit hoofdstuk zal ik analyseren hoe Diderot het begrip natuur koppelt aan seksualiteit. Ik zal laten zien dat er drie sporen zijn waar te nemen in Diderots interpretatie van seksualiteit: een individueel spoor dat draait om het nastreven van onschuldig genot; een collectief spoor, waarin seksualiteit wordt gezien als bepalend voor de gezondheid van het collectief; en een amoreel spoor, waarin de indruk wordt gegeven dat seksuele daden amoreel zijn. Ik sluit het hoofdstuk af door te kijken hoe Diderot deze principes in een meer praktisch, concreet domein wil toepassen: wat betekenen deze principes voor het recht op scheiden?

In de conclusie geef ik de belangrijkste onderzoeksresultaten, die ik bovendien zal koppelen aan de bestaande historiografische debatten. Ik sluit af door kort te reflecteren op wat dit mogelijk betekent voor ons beeld van de Verlichting.

## 2. Status Quaestionis

### 2.1 De Verlichting en seksualiteit

Het debat over wat de Verlichting inhoudt begon in feite al in de 18e eeuw zelf. Een van de meest bekende pogingen werd gedaan door de Duitse filosoof Immanuel Kant. Kant schreef in zijn essay *Was ist Aufklärung*, gepubliceerd in 1784, dat “Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen”.<sup>6</sup> Voor Kant draaide Verlichting om individuele intellectuele emancipatie, maar het was voor hem natuurlijk geen duidelijk afgebakende historische periode. Kant en andere denkers beseften maar al te goed dat belangrijke intellectuele en politieke ontwikkelingen plaatsvonden in de 18e eeuw, maar het is pas later dat met de term Verlichting een duidelijk gedefinieerde periode wordt bedoeld.

Het is namelijk pas in de loop van de 20e eeuw dat historici beginnen te bespreken over de Verlichting als een historisch tijdvak. Drie historici hebben hierin een belangrijke rol gespeeld: de Duitse historicus Ernst Cassirer, de Fransman Paul Hazard en de Duits-Amerikaanse onderzoeker Peter Gay. Hoewel deze historici het niet altijd eens zijn over welke landen nu het belangrijkste waren, of welke filosofen de meeste invloed hadden, zijn zij het er over eens dat de Verlichting vooral gezien moet worden als een Europese intellectuele beweging die bestond uit allerlei filosofen, journalisten en intellectuelen. Denkers als Voltaire, Locke, Diderot en Hume konden, omdat zij zich slechts baseerden op 'de rede' en de wetenschap, zich afkeren van alles wat het Ancien Régime ancien maakte. Dit stelde hen in staat het individu te emanciperen van allerlei oude, vaak religieuze, mentaliteiten, structuren en instituties. Deze drie historici benadrukken dus allemaal het feit dat de Verlichting in essentie draaide om de emancipatie van het individu. Peter Gay schrijft bijvoorbeeld dat de Verlichtingsdenkers “united on a program of secularism, humanity, cosmopolitanism, and freedom, above all, freedom in its many forms”.<sup>7</sup> Cassirer stelt op zijn beurt dat deze filosofen, “by doubting and seeking, tearing down and building up”, de mens niet langer definieerden als een christelijke zondaar, maar hem zagen als een filosofisch kritische burger.<sup>8</sup> Volgens Paul Hazard vormt de Verlichting zelfs *De crisis in het Europese denken* (de titel van zijn eerste boek over deze periode). Hazard schrijft dat aan het begin van de 17e eeuw de christelijke dogma's en de bestaande politieke

---

6 Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung* (1784)

7 Peter Gay, *The Enlightenment. The Rise of Modern Paganism* (1969/1995), p.3

8 Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment* (1932/2009), p.xv

instituties vrijwel alom werden gerespecteerd. Maar aan het eind van de 17e eeuw vindt er een belangrijke omslag plaats. Hazard verwoordt het als volgt: “[en 1685] la majorité des Français pensent comme Bossuet; tout d’un coup, [en 1715] les Français pensent comme Voltaire: c’est une révolution”.<sup>9</sup> Waar lange tijd “la hiérarchie, la discipline [et] l’ordre” het Europese denken definiëren, worden aan het einde van de 17e en in de loop van de 18e eeuw alle traditionele waarden in twijfel getrokken. Binnen het tijdsbestek van enige decennia geloofde men niet meer in eeuwenoude christelijke dogma's, begonnen burgers te verkondigen dat ze rechten hadden, en werd er zelfs gesproken over de morele en politieke gelijkheid van ieder mens.

Deze nadruk op de emancipatie van het individu geldt volgens deze historici ook voor het domein van seksualiteit. Peter Gay besteedt in zijn boeken *The Enlightenment. The Science of Freedom* en *The Party of Humanity* veel aandacht aan hoe de Verlichtingsfilosofen hun algemene programma van intellectuele emancipatie koppelden aan een nieuwe visie op seksualiteit. Gay stelt: “They [de *philosophes*] replaced the Christian world view with a non-Christian world view”.<sup>10</sup> Dit houdt in dat de Verlichtingsdenkers afstand namen van de christelijke visie op de zondigheid van de menselijke natuur en de menselijke passies. Gay stelt dan ook dat “in seeking to free man from the stigma of original sin, the *philosophes* needed to rehabilitate the emotions”.<sup>11</sup> De emoties en passies van de mens zijn niet inherent zondig en slecht, maar maken juist deel uit van het goede leven. Een belangrijke taak die deze filosofen zich volgens Gay stelden was om seksualiteit los te maken van de christelijke ethiek. Gay schrijft hierover het volgende: “Above all, it was essential to reinstate sexuality in its legitimate place as a joyous, morally acceptable activity”.<sup>12</sup> Voor een historicus als Peter Gay maakt deze nadruk op individuele seksuele vrijheid en genot duidelijk deel uit van het grotere plan van de Verlichtingsdenkers om te zorgen voor de intellectuele, morele en politieke emancipatie van de Europese mens.

Het beeld dat Cassirer, Hazard en Gay hebben geschetst van de Verlichting is zeer lang wijdverspreid geaccepteerd geweest. Echter, in de jaren 60 en 70 wordt er vanuit meerdere kanten kritiek uitgeoefend op dit Verlichtingsbeeld. Zo verklaarde de historicus Robert Darnton dat er afstand moest worden genomen van een puur filosofische of intellectuele benadering. Historici moesten zich

---

9 Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne* (1935/2009), p.7

10 Peter Gay, *The Party of Humanity* (1964), p.135

11 *ibid.*

12 *ibid.*, p.136

niet alleen richten op de filosofen en hun traktaten, maar moesten volgens Darnton en anderen ook aandacht hebben voor fenomenen als geletterdheid, ontmoetingsplaatsen als koffiehuisen, de rol van vrouwen in salons en in meer algemene zin het ontstaan van een publieke ruimte. Andere historici, zoals Roy Porter, verklaarden dat er niet één Europees Verlichtingsproject was, maar wezen op het bestaan van meerdere, per land verschillende, Verlichtingen. Hij schreef bijvoorbeeld dat “it is important to grasp the many different forms the Enlightenment took in vastly different social and political environments”<sup>13</sup>. John Pocock schreef dat “we can no longer write satisfactorily of ‘The Enlightenment’ as a unified and universal intellectual movement”.<sup>14</sup>

Ook het postkolonialisme, postmodernisme en het veld van gender studies hadden grote invloed op de historiografie van de Verlichting. Wetenschappers in de postkoloniale traditie<sup>15</sup> wezen op het feit dat enkele Verlichtingsdenkers wellicht op zeer abstract niveau wel de uniformiteit van de menselijke natuur verdedigden, maar dat zij in de praktijk vaak in het bestaan en de ongelijkheid van verschillende rassen geloofden. Historici in deze traditie wijzen ook op het feit dat tijdens de periode van de Verlichting veel denkers impliciet of expliciet steun verleenden aan allerlei koloniale projecten. Onderzoekers uit de traditie van gender studies zoals Londa Schiebinger<sup>16</sup> en Thomas Laqueur<sup>17</sup> wijzen er op dat in de 17e en 18e eeuw door allerlei Verlichtingsdenkers ook de ongelijkheid van mannen en vrouwen wordt verdedigd. Waar deze ongelijkheid voorheen werd verdedigd met Bijbelse citaten, wordt deze in de 18e eeuw gerechtvaardigd door te wijzen op het bestaan van biologische verschillen tussen mannen en vrouwen. Verlichtingsdenkers uit alle landen proclameren dat vrouwen een ander lichamelijk gestel hebben dan mannen, en dat vrouwen, in tegenstelling tot mannen, daarom simpelweg niet in staat zijn op een rationele manier na te denken. Al deze op 'critical theory' geïnspireerde denkscholen wijzen dus niet alleen op nieuwe, vaak lange tijd onderbelichte onderwerpen, maar kijken ook vanuit een ander perspectief naar het Verlichtingsproject. Geïnspireerd door het werk van Theodor Adorno en Max Horkheimer, die in de jaren 40 van de 20e eeuw hadden verklaard dat de “Aufklärung ist totalitär”<sup>18</sup>, benadrukken deze onderzoekers dat de

---

13 Roy Porter en Mikuláš Teich, *The Enlightenment In National Context* (1981), p. vii

14 John Pocock, *Barbarism and Civilization. Volume 1* (2004), p.13

15 Zie bijvoorbeeld Emmanuel Chukwudi Eze, *Race and the Enlightenment: A Reader* (1997)

16 Londa Schiebinger, *Skeletons in the Closet: The First Illustrations of the Female Skeleton in Eighteenth-Century Anatomy* (1986)

17 Thomas Laqueur, *Orgasm, Generation, and the Politics of Reproductive Biology* (1986)

18 Theodor Adorno & Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung* (1944).

Verlichting niet alleen gezien moet worden als een emancipatoir project, maar dat zij ook nieuwe vormen van controle en macht met zich mee bracht.

Al deze kritiek had grote invloed op hoe naar het fenomeen seksualiteit werd gekeken. Waar Gay, Hazard en Cassirer vooral wezen op de seksuele emancipatie van het individu, wezen historici er in de jaren 70 en 80 vooral op hoe deze verkondiging van individuele vrijheid vaak samenging met nieuwe, vaak subtielere vormen van onderdrukking. Een zeer belangrijk boek dat deze focus op nieuwe vormen van controle samenbracht met seksualiteit was *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir* van de Franse denker Michel Foucault, verschenen in 1976. In dit boek beargumenteert Foucault onder meer dat het beeld dat seksualiteit in de 18e eeuw, onder invloed van de theorieën van de Verlichtingsdenkers, alleen maar vrijer en opener is geworden, niet klopt. Hij stelt dat er “naît vers le XVIIIe siècle une incitation politique, économique, technique, à parler du sexe”.<sup>19</sup> In de 18e eeuw, de eeuw van de Verlichting, begint de mens zelf steeds meer het onderwerp te worden van wetenschappelijk onderzoek. Onderwijzers, psychologen, artsen, ouders, biologen, gevangenis personeel en anderen beginnen zich te interesseren voor alles wat met seksualiteit te maken heeft. Hierdoor ontstaat “une multiplicité de discours produits par toute une série d’appareillages fonctionnant dans des institutions différentes”.<sup>20</sup> Hoewel de kerk wellicht steeds minder invloed krijgt op het leven van individuen, betekent dit nog niet dat seksualiteit alleen maar vrijer wordt. In plaats van religieuze instanties, zijn het vanaf de 18e eeuw steeds meer allerlei overheidsinstanties die zich gaan bezighouden met het onderzoeken en controleren van alles wat met seksualiteit te maken heeft.

In het laatste hoofdstuk van dit boek over seksualiteit, *Droit de mort et pouvoir sur la vie*, verklaart Foucault dat deze aandacht voor seksualiteit zich vertaalt in een nieuwe kijk op het belang van een vitaal, gezond volk. Volgens Foucault gaat deze verandering gepaard met een nieuw machtsbegrip. Waar macht voorheen op een negatieve en repressieve manier werd uitgeoefend (d.w.z. de soeverein bepaalde wat wel en niet mocht), ontstaat er vanaf de 17e eeuw een nieuwe kijk op macht. Het gaat vanaf dan langzaamaan niet meer om het verbieden, maar om het analyseren, controleren en optimaliseren van seksualiteit en het leven. Foucault schrijft dat er vanaf dan sprake is van “un pouvoir qui s'exerce positivement sur la vie, qui entreprend de la gérer, de la majorer, de la multiplier, d'exercer sur elle des contrôles précis et des régulations d'ensemble”.<sup>21</sup> Later legt hij nog uit dat “l'homme accidentel apprend peu à peu ce que c'est que d'être une espèce vivante dans un

---

19 Michel Foucault, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir* (1976), p.33

20 *ibid.*, p.46

monde vivant, d'avoir un corps, des conditions d'existence, des probabilités de vie, une santé individuelle et collective, des forces qu'on peut modifier et un espace où on peut les répartir de façon optimale".<sup>22</sup> In zijn analyse benadrukt Foucault dan ook dat er naast individuele emancipatie in de 18e eeuw ook steeds meer aandacht bestaat voor het welzijn van het collectief.

Het lag wellicht niet erg voor de hand dat na de hierboven gegeven kritiek van de postmodernisten een historicus de Verlichting weer zou benaderen als een coherent, intellectueel project. Toch is dit precies wat er gebeurde toen de Britse historicus Jonathan Israel in 2001 het eerste deel van zijn Verlichtingstrilogie publiceerde. Israels interpretatie bestaat uit drie boeken, *Radical Enlightenment* uit 2001, *Enlightenment Contested* uit 2006, en *Democratic Enlightenment* uit 2011; samen beslaan deze drie delen meer dan 3000 pagina's tekst. Israel verwerpt op de eerste pagina van zijn eerste boek de kritiek uit de jaren 70 en 80 en stelt direct dat "the European Enlightenment [should be interpreted as] a single highly integrated intellectual and cultural movement, displaying differences in timing, no doubt, but for the most part preoccupied not only with the same intellectual problems but often even the same very books and insights everywhere from Portugal to Russia and from Ireland to Sicily".<sup>23</sup>

Maar waar hij de traditie van Gay, Hazard en Cassirer volgt met zijn focus op ideeën en filosofen, wijkt Israel op een andere manier radicaal af van zijn voorgangers. Zijn belangrijkste stelling is namelijk dat zijn voorgangers over de verkeerde Verlichting hebben gesproken toen men sprak over Verlichtingsdenkers. Volgens Israel is de Verlichting niet te begrijpen als we niet inzien dat er in feite twee Verlichtingen waren. Er was volgens hem een gematigde Verlichting en een radicale Verlichting. De gematigde variant wordt gekenmerkt doordat deze het gebruik van de rede combineert met respect voor, en een beroep op, traditionele waarden en instanties, zoals het geloof, de aristocratie en de monarchie. Israel verklaart dat "it searched for a viable synthesis of old and new, and of reason and faith".<sup>24</sup> De Britse auteur Kenan Malik schrijft dat "the mainstream Enlightenment of Kant, Locke, Voltaire and Hume is the one of which we know, which provides the public face of the Enlightenment, and of which most historians have written".<sup>25</sup> De gematigde Verlichting is dus de Verlichting waar historici als Gay en Cassirer over hebben geschreven.

---

21 *ibid.*, p.180

22 *ibid.*, p.187

23 Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750* (2001), p.v

24 *ibid.*, p.11

25 Kenan Malik, *Seeing Reason*

De radicale Verlichting daarentegen baseert haar wereldbeeld slechts op het gebruik van de rede. Deze groep “broadly denied all miracles and revelations and rejected physico-theology, Lockean empiricism, and providential Deism along with monarchy, (in most cases) aristocracy, and all social, racial, and sexual hierarchy as well”.<sup>26</sup> Israel schrijft hierover dat “the difference between reason alone and reason combined with faith and tradition was a ubiquitous and absolute difference”.<sup>27</sup> Israel beargumenteert dat deze denkers in staat waren, door slechts gebruik te maken van de rede, zich los te maken van allerlei christelijke en cartesische denkbeelden, waarin het bestaan van een spirituele dimensie van de werkelijkheid wordt geaccepteerd. In plaats daarvan omarmden deze radicale denkers een vorm van materialistisch monisme, hetgeen inhoudt dat zij geen onderscheid accepteerden tussen materie en geest, maar slechts het bestaan van één substantie verkondigden. Deze materialistische monisten verwierpen daarom het idee van een goddelijke voorzienigheid, i.e. het idee dat er een God is die constant ingrijpt in het menselijke bestaan. Volgens Israel was de verdediging van radicale politieke stellingen, zoals de gelijkheid van rassen en van mannen en vrouwen, een direct gevolg van hun materialistische metafysica. Hij schrijft dat “basic human rights defined as individual liberty, equality, freedom of thought and expression, and democracy were inextricably linked to radically monist philosophical positions during the Enlightenment era”.<sup>28</sup>

De belangrijkste radicale denkers zijn Baruch Spinoza (1632-1677), Denis Diderot (1713-1784) en Pierre Bayle (1647-1706), en Israel noemt hen dan ook “the three greatest architects of [the] Radical Enlightenment”.<sup>29</sup> Volgens Israel vinden we de fundamenteën van onze moderne, liberale samenleving in de radicale, en niet de gematigde Verlichting. Hoewel de gematigde Verlichting in de publieke sfeer veel meer steun en officiële goedkeuring kreeg, werd deze ook gekenmerkt door het aanhangen van tegenstrijdige opvattingen. De radicale Verlichting had dit probleem niet, omdat zij zich enkel beriep op de rede. Dit had als voordeel dat radicale denkers coherente en consistente opvattingen aanhingen.<sup>30</sup> Israel stelt dat zij door hun intellectueel coherente opvattingen niet eenvoudig verslagen konden worden en hierdoor in de publieke discussies altijd sterk aanwezig

---

26 Jonathan Israel, *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670–1752* (2006), p.43

27 Israel, *Radical Enlightenment* (2001), p.11

28 Jonathan Israel, *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750–1790* (2011), p.21

29 Israel, *Enlightenment Contested* (2006), p.560

30 *ibid.*, p.40

waren. Hoewel de gematigde Verlichting dus meer officiële steun kreeg dan de radicale variant, kunnen we volgens Israel toch stellen dat uiteindelijk deze “in a deeper sense, and in the long run, proved to be the much less important of the two enlightenments”.<sup>31</sup>

Volgens Israel geldt het onderscheid dat hij maakt tussen een gematigde en een radicale Verlichting ook voor het domein van seksualiteit. Gematigde Verlichtingsdenkers trachtten de nieuwe filosofie in overeenstemming te brengen met enkele kernwaarden van de katholieke kerk, en volgens Israel konden zij hierdoor niet de seksuele emancipatie van het individu bereiken. Israel stelt het als volgt: “we see moderate Enlightenment philosophies not just defending custom, tradition, religion, and positive law as the basis of moral order but standing squarely against all possibility of female equality or the liberation of the human libido”.<sup>32</sup> Het zijn alleen de Radicale Verlichtingsdenkers als Spinoza, Bayle en Diderot die, door zich uitsluitend te baseren op de rede, in staat waren de seksuele emancipatie van de mens te realiseren. Israel beschrijft het ideaal van de Radicale Verlichting als volgt: “Such a society based on equality, justice, and charity, from which divine reward and punishment, as well as monarchy, aristocracy, and ecclesiastical authority, are eradicated, was thought to emancipate the individual and enrich his or her life intellectually, socially, and also sensually and sexually”.<sup>33</sup>

## 2.2 Diderot, natuur en seksualiteit

Tot dusverre is in deze SQ gekeken naar enkele belangrijke interpretaties van de Verlichting, en is beschreven hoe enkele van deze interpretaties zijn omgegaan met het fenomeen seksualiteit. Hierbij is duidelijk geworden dat historici als Gay en Israel de (seksuele) emancipatie van het individu hebben benadrukt, en dat onderzoekers als Foucault vooral aandacht hebben gehad voor de manier waarop seksualiteit in de periode van de Verlichting steeds meer onder toezicht en controle is komen te staan. Na de bespreking van deze algemene interpretaties van de Verlichting in de vorige paragraaf, zal in deze paragraaf ingezoomd worden op Diderot, waarbij het dus gaat om hoe historici zijn omgegaan met het fenomeen seksualiteit in het denken van Diderot.

Waar Diderot lange tijd werd gezien als een van de vele belangrijke Verlichtingsdenkers, is hij in Israels interpretatie een van de drie belangrijkste denkers geworden van de moderniteit. Israel

---

31 *ibid.* p.11

32 Israel, *Enlightenment Contested* (2006), p.583

33 *ibid.*

interpreteert Diderot als iemand die constant streed voor de intellectuele, politieke en seksuele emancipatie van de mens. Israel wordt in deze opvattingen gevolgd door de Duitse historicus Philipp Blom, die in zijn boek *A Wicked Company* (2010) Israels interpretatie van Diderot grotendeels overneemt. Israel en Blom benadrukken beiden de individualistische elementen van Diderots morele en politieke theorie. Dit geldt ook voor hun interpretatie van Diderots visie op seksualiteit: Diderot keerde zich volgens Blom en Israel tegen de christelijke visie op seksualiteit, en omarmde in plaats daarvan een op het individu gerichte seksuele moraal. Blom en Israel verwerpen dus expliciet de postmodernistische kritiek uit de jaren 70 waarin gesteld werd dat individuele emancipatie gepaard ging met nieuwe vormen van controle en onderdrukking. Zoals al aangegeven in de inleiding, zal ik in dit paper onder meer beargumenteren dat er in Diderots visie op seksualiteit ook een sterk collectivistisch element aanwezig is.

Bovendien besteden Blom en Israel weinig aandacht aan de manier waarop Diderot zijn visie op moraliteit en seksualiteit koppelt aan een interpretatie van het begrip natuur. De lezer zal in hoofdstuk 3 van dit paper kunnen zien dat deze koppeling essentieel is om de complexiteit van Diderots positie te begrijpen. Veel auteurs hebben geschreven over het concept natuur in het denken van Diderot. In elk overzichtswerk over hoe dit begrip door de *philosophes* op verschillende manieren werd gehanteerd, worden er steevast enkele pagina's gewijd aan de manier waarop Diderot omging met dit begrip. Diderots gebruik van het begrip natuur als moreel concept wordt uitgebreid behandeld door de Britse auteur Anthony Pilkington. Pilkington analyseert in zijn *'Nature' as Ethical Norm in the Enlightenment* (1986) hoe enkele 18e eeuwse filosofen het begrip natuur inzetten om hun morele visie te ondersteunen. Hij schrijft dat er in de 18e eeuw een bepaalde ontwikkeling te zien is in hoe het begrip natuur werd gebruikt. Hij stelt dat in de eerste helft van deze eeuw "nature is used as a positive norm in the sense that virtue is held to be natural to man; the idea of nature provides a harmonious connection between morality and happiness".<sup>34</sup> Het begrip natuur wordt dus aan het begin van de 18e eeuw gezien als bestaande uit harmonie en orde. In de loop van de 18e eeuw verandert dit echter. Schrijvers als Laclos en natuurlijk ook Markies de Sade beargumenteren dat de natuur niet bestaat uit orde en harmonie, maar uit chaos en amorele instincten. Pilkington schrijft dat "nature is now argued or shown to be ethically neutral and blindly amoral".<sup>35</sup> Volgens Pilkington is er in deze ontwikkeling een belangrijke plaats weggelegd voor Denis Diderot<sup>36</sup>. Pilkington

---

34 Anthony Pilkington, *'Nature' as Ethical Norm in the Enlightenment* (1986), p.55

35 *ibid.*

36 *ibid.*, p.72-79

stelt dat Diderot namelijk een auteur is bij wie we deze spanning tussen de natuur als harmonieus en de natuur als amoreel en chaotisch goed terug is te zien.

Pilkington toont dus goed aan dat het begrip natuur op verschillende manieren als een ethische norm wordt gebruikt. Hij besteedt echter geen aandacht aan hoe het begrip natuur gebruikt werd door verschillende Verlichtingsdenkers om seksualiteit een nieuw ethisch fundament te geven. Een auteur die dat wel doet is Harry Oosterhuis. In zijn *Stepchildren of Nature* (2000) schrijft Oosterhuis het volgende over enkele Verlichtingsfilosofen: "Rejecting a transcendental, divine order as the basis of morality, the philosophes replaced the Christian view of sin and virtue with secular, scientific notions of nature".<sup>37</sup> Oosterhuis toont in zijn boek aan dat er echter niet één definitie van wat natuurlijk is, werd gehanteerd. Het belangrijkste onderscheid dat Oosterhuis maakt is tussen aan de ene kant denkers die de natuur als heilzaam en geordend zien, en aan de andere kant denkers die vooral de chaotische en amorele kanten van de natuur benadrukken. Oosterhuis stelt dat Diderot uitsluitend een morele interpretatie van de natuur hanteerde, en dat alleen denkers als De Sade en d'Holbach de natuur als amoreel zagen. In dit essay zal ik echter aantonen dat Diderot echter ook een amorele opvatting van de natuur verdedigde, en ik zal laten zien dat dit belangrijke implicaties heeft voor Diderots interpretatie van seksualiteit. Dit amorele spoor is onder meer kort behandeld door Jacques Proust<sup>38</sup>. Proust heeft zich in zijn interpretatie van Diderot echter beperkt tot de periode waarin Diderot aan de *Encyclopédie* werkte. Om deze reden laat hij Diderots belangrijkste werk over seksualiteit, het *Supplément au voyage de Bougainville*, buiten beschouwing. In dit paper zal ik aantonen dat het amorele spoor ook waar te nemen is in het *Supplément*.

In dit essay zal de complexiteit van Diderot's denkbeelden over seksualiteit worden benadrukt. Zoals reeds eerder is gesteld, zal ik aantonen dat Diderot niet is te reduceren tot een denker die slechts aandacht heeft voor bijvoorbeeld de seksuele emancipatie van het individu, maar zal ik beargumenteren dat Diderots opvattingen over seksualiteit, die gekenmerkt worden door een complexe wisselwerking met het begrip natuur, soms individualistisch van aard zijn, dan weer collectivistisch, en soms een amoreel element bevatten. Verder wil ik een kanttekening plaatsen bij Jonathan Israels stelling dat de keus van een denker voor een materialistische metafysica per definitie leidt tot een verdediging van de emancipatie van het individu, ook op het gebied van seksualiteit. Zoals hierboven reeds beschreven is een dergelijk individualistisch element zeker aanwezig in

---

37 Harry Oosterhuis, *Stepchildren of Nature. Krafft-Ebing, Psychiatry, and the Making of Sexual Identity* (2000), p.25

38 Jacques Proust, *Diderot et l'Encyclopédie* (1962/1995)

Diderots denken, maar ik zal laten zien dat Diderots amorele visie op seksualiteit en de natuur nauw samenhangt met diens materialistische metafysica.

### 2.3 Methodologische uitdagingen

*“Méfiez-vous de celui qui veut mettre de l'ordre. Ordonner, c'est toujours se rendre le maître des autres”<sup>39</sup>*

Voordat we verder gaan met het daadwerkelijk bespreken van Diderots gedachtengoed, is het belangrijk om enkele methodologische kwesties te bespreken. Het grootste probleem waar veel interpreters van Diderot op wijzen is dat Diderots teksten vaak in de vorm van een dialoog geschreven zijn. Zelfs als het over ingewikkelde filosofische en wetenschappelijke kwesties gaat, geeft Diderot er de voorkeur aan om in de vorm van een dialoog te schrijven. Veel van zijn boeken bevatten daardoor meerdere stemmen en het is niet altijd even eenvoudig om precies te achterhalen met wie Diderot is te identificeren. Volgens Peter Jimack is het zelfs goed mogelijk dat Diderot niet met één spreker is te identificeren. Hij schrijft het volgende over Diderots gebruik van de dialoog: “Diderot readily turned to dialogue to express his ideas, partly no doubt because this was rather how he himself proceeded intellectually, especially in his speculative thinking on highly controversial topics, namely by a series of hypotheses, objections and rejoinders. But partly also because he often found it impossible to come down with real conviction on one side of the debate rather than on the other, and out of intellectual honesty found himself compelled to present confrontation rather than conclusions”.<sup>40</sup> Interpreters als Jimack stellen dan ook dat we Diderot niet eenvoudig met één van zijn personages kunnen identificeren, maar dat we gevoelig moeten zijn voor argumenten en tegenwerpingen die door alle fictieve personages worden gemaakt.

Onderzoekers uit het veld van de conceptuele geschiedenis<sup>41</sup> wijzen er op dat het bij het interpreteren van denkers als Diderot van primair belang is om te kijken *welke* concepten er *wanneer* en *hoe* worden ingezet. Het gaat er volgens deze benadering dan ook niet zozeer om wie precies de ware Diderot zou zijn, maar het gaat er veel meer om welke concepten en discoursen Diderot gebruikt. Door bijvoorbeeld Diderots fictionele verhalen naast zijn lemma's uit de *Encyclopédie* te leggen, is het mogelijk om te zien hoe Diderot op verschillende plekken in zijn oeuvre een begrip als

---

39 Denis Diderot, *Oeuvres, tome 2. Contes*, p.575

40 Peter Jimack, *Diderot: Supplément au voyage de Bougainville* (1988), p.16

41 Zie bijvoorbeeld Martin Mulsow en Andreas Mahler, *Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte* (2010); en Ian Hampsher-Monk Karin Tilmans & Frank van Vree, *History of Concepts. Comparative Perspectives* (1998)

natuur op meerdere manieren inzet. Zo wordt niet alleen duidelijk dat een concept op meerdere plekken wordt gebruikt, maar is ook beter te achterhalen hoe dit gebeurt. In dit paper zal ik veelvuldig Diderots fictie naast brieven en lemma's uit de *Encyclopédie* leggen, om zo een betere indruk te krijgen van de manier waarop Diderot op meerdere manieren het begrip natuur aan seksualiteit koppelt.

### 3. Diderot en de seksuele moraal

Zoals reeds in de inleiding gesteld, zal in dit hoofdstuk eerst een biografische schets van Diderot worden gegeven, vervolgens zal Diderots metafysica worden besproken, en daarna zullen Diderots daadwerkelijke ideeën over seksualiteit uitgebreid geanalyseerd worden.

#### 3.1 Biografie

De Franse filosoof Denis Diderot is geboren op 5 oktober 1713 in de Franse provinciestad Langres. Na enige jaren les te hebben gevolgd bij de Jezuïeten, verliet hij in de herfst van 1728 zijn geboortestad voor de Franse hoofdstad Parijs.<sup>42</sup> Aldaar studeerde hij enige tijd bij zowel de Jezuïeten als bij de Jansenisten en behaalde in 1732 een graad in de filosofie. Een van Diderots biografen, Arthur Wilson, schrijft dat Diderot enige tijd met het idee speelde om een carrière in de kerk na te streven.<sup>43</sup> Het lijkt er echter op dat hij door zijn studies steeds minder enthousiast werd over de ideeën en gebruiken van de kerk. Diderot kwam er al redelijk snel achter dat zijn ware passie vrij weinig te maken had met God en het geloof, maar dat hij een succesvol schrijver wilde worden.

Het was echter niet als schrijver maar als vertaler dat Diderot na zijn studie zijn inkomen verdiende.<sup>44</sup> Hij vertaalde jarenlang boeken van Engelse auteurs, zoals een medisch woordenboek en een traktaat van de Engelse schrijver Lord Shaftesbury. Maar hoewel het vertalen hem een aardig inkomen verschafte, wilde Diderot ook zijn eigen ideeën en gedachten uitwerken en verkondigen. Bovendien had hij extra inkomen nodig om zijn gezin te ondersteunen; Diderot trouwde in 1742 namelijk met Antoinette Champion, met wie hij één dochter zou krijgen. Het eerste werk dat Diderot schreef was een kort boekje getiteld *Pensées philosophiques* (1746), een collectie aforismen waarin Diderot kritiek uit op alle vormen van georganiseerde religie en waarin hij een deïstische positie verdedigt. Het is niet wonderlijk dat het Parijse parlement “immediately condemned the book to be torn up and burned”.<sup>45</sup> Diderot werd niet alleen langzaam bekender als schrijver, maar hij raakte ook bevriend met andere opkomende intellectuelen als Jean-Jacques Rousseau, Jean le Rond d'Alembert en Étienne Bonnot de Condillac.

---

42 Arthur Wilson, *Diderot* (1972), p.23

43 *ibid.*, p.36

44 *ibid.*, p.49

45 *ibid.*, p.55

Enkele uitgevers, die onder de indruk waren van Diderots vertalingen, benaderden hem in 1745 om een vertaling te verzorgen van Ephraim Chambers' *Cyclopaedia*, dat in Engeland een groot succes had gekend toen het werd uitgegeven in 1728. Deze *Cyclopaedia* vormde volgens Chambers zelf "the first attempt that had yet been made at once to arrange Knowledge by the Alphabet, and to exhibit a view of its relations and dependencies".<sup>46</sup> Maar het plan om het boek van Chambers te vertalen werd snel opgegeven, en in plaats daarvan kreeg Diderot de opdracht om zelf een eigen Franstalige *Encyclopédie* te creëren. Dit zou uiteindelijk een enorm groot project worden dat hem gedurende meer dan twintig jaar bezighield, en waar honderden schrijvers aan hebben meegewerkt. De *Encyclopédie* wordt vandaag de dag gezien als een van de belangrijkste literaire en wetenschappelijke documenten van de 18e eeuw.

Maar ondanks het feit dat Diderot veel tijd kwijt was aan de *Encyclopédie*, ging hij ook door met het schrijven van eigen boeken. Twee belangrijke essays die Diderot uitbracht in de periode dat hij aan de *Encyclopédie* werkte waren *La promenade du sceptique* (1747) en *Lettre sur les aveugles* (1749). In beide werken verwerpt Diderot elke vorm van religie, en waar hij eerst nog neigde naar een deïstische positie, verdedigt hij in deze twee werken het atheïsme. *La promenade* is niet tijdens Diderots leven uitbracht en postuum verschenen. Het andere werk, de *Lettre sur les aveugles*, verscheen in 1749 en leidde tot grote ophef. Toen de gerechtelijke instanties erachter kwamen dat Diderot weer een radicaal essay had geschreven, werd besloten tot een huiszoeking waarin gezocht werd "for any manuscripts contrary to Religion, the State, or morals".<sup>47</sup> Er werd genoeg belastend bewijs verzameld en Diderot werd gearresteerd en uiteindelijk ook veroordeeld tot een gevangenisstraf, die hij diende uit te zitten in Vincennes. Dankzij zijn invloedrijke vrienden en contacten (van wie sommigen veel geld hadden geïnvesteerd in de *Encyclopédie*), hoefde Diderot niet zijn hele straf uit te zitten en kwam na drie maanden vrij.

Na zijn vrijlating ging Diderot door met het werken aan de *Encyclopédie*. Daarnaast bleef hij druk bezig met het schrijven van boeken over kunst, politiek, metafysica en literatuur, hoewel hij een stuk voorzichtiger werd met het publiceren van deze nieuwe werken. De boeken die critici anno 2014 het meest waarderen, zoals *Le Rêve de D'Alembert*, *Le Neveu de Rameau* en *Jacques le fataliste et son maître* werden allemaal anoniem of postuum gepubliceerd. Hoewel Diderot nog altijd onder streng toezicht stond van de politie, heeft hij echter geen verdere aanvaringen met justitie gehad. Financieel gezien ging zijn situatie na zijn vrijlating ook vooruit. Hij verdiende een redelijk bedrag door aan de

---

46 *ibid.*, p.74

47 *ibid.*, p.102

*Encyclopédie* te werken, maar werd plots financieel onafhankelijk toen hij van de Russische Tsarina Catherina II het aanbod kreeg om na zijn dood haar zijn bibliotheek en al zijn eigen teksten te verkopen. Diderot accepteerde het aanbod en vertrok enige tijd erna naar Rusland om haar persoonlijk te bedanken. Via een korte stop in de Verenigde Provincies, zou Diderot uiteindelijk enkele maanden in Rusland verblijven. Na zijn terugkeer in Frankrijk besteedde Diderot het grootste deel van zijn tijd aan het schrijven en samenstellen van zijn oeuvre. Denis Diderot stierf op 31 juli 1784 te Parijs; zijn lichaam werd begraven in de Église Saint-Roch, en zijn boeken werden verstuurd naar Rusland.

### 3.2    Metafysica - ‘Changer la façon commune de penser’<sup>48</sup>

*“Égaré dans une forêt immense pendant la nuit, je n’ai qu’une petite lumière pour me conduire ; survient un inconnu qui me dit : Mon ami, souffle ta bougie pour mieux trouver ton chemin. Cet inconnu est un théologien”<sup>49</sup>*

Voordat verder kan worden gegaan met de daadwerkelijke bespreking van Diderots visie op seksualiteit, is het belangrijk om eerst Diderots metafysica te behandelen. Dit is op de eerste plaats relevant omdat de lezer zo een indruk krijgt van wat voor soort denker Diderot was. Ten tweede, omdat zijn metafysische ideeën zijn belangrijk omdat deze hem in staat stelden zich los te maken van allerlei christelijke tradities en ideeën. Peter Jimack schrijft dan ook: “It is perhaps Diderot's loss of faith in God which provides the most appropriate starting point for an examination of his thoughts on morality”.<sup>50</sup> En op de derde plaats omdat het begrip natuur, dat een ontzettende belangrijke rol speelt wat betreft Diderots visie op seksualiteit, sterk wordt beïnvloed door zijn metafysica, maar hier zal later meer diepgaand op terug worden gekomen.

Diderot is ongetwijfeld een van de belangrijkste materialistische denkers van de 18e eeuw. Hoewel hij langdurig onderwijs heeft gehad van zowel Jezuïeten als Jansenisten, lijkt hij al redelijk vroeg in zijn leven afstand te hebben genomen van het geloof in de christelijke dogma's. Zo verdedigde hij in zijn eerste gepubliceerde boek, de *Pensées philosophiques*, een vorm van deïsme. In dit werk schreef hij: “si cette dangereuse hypothèse [i.e. atheïsme] chancelle de nos jours, c'est à la physique expérimentale que l'honneur en est dû. Ce n'est que dans les ouvrages de Newton, de Muschenbroek, d'Hartzoeker et de Nieuwentijt, qu'on a trouvé des preuves satisfaisantes de

---

48 Denis Diderot, *Oeuvres, tome 1. Philosophie*, p.403

49 *ibid.*, p.42

50 Jimack, *Diderot: Supplément au voyage de Bougainville*, p.44

l'existence d'un être souverainement intelligent".<sup>51</sup> Diderot stelt hier dat uit de werken van Newton en anderen is op te maken dat het universum gekenmerkt wordt door een zekere orde en harmonie, die door een God zijn gecreëerd. Maar reeds in dit werk is ook een neiging naar atheïsme waar te nemen. Hij schrijft bijvoorbeeld dat "si les merveilles qui brillent dans l'ordre physique décèlent quelque intelligence, les désordres qui règnent dans l'ordre moral anéantissent toute Providence".<sup>52</sup>

Maar in het algemeen lijkt het toch alsof Diderot in dit werk 'the argument from design' aanhangt. Dit houdt in dat Diderot nog geloofde dat fenomenen als bewustzijn, het mogelijke bestaan van de ziel, en de klaarblijkelijke harmonie van het universum alleen verklaard konden worden door het bestaan van een God. Echter, in zijn latere werken zien we dat Diderot voor het verklaren van deze fenomenen steeds meer naar een ander domein kijkt: het domein van de wetenschap, waar in de 18e eeuw voornamelijk in de biologische wetenschappen spectaculaire ontdekkingen waren gedaan. Zoals John Hope Mason schrijft: "the laws of the universe described by Newton revealed an intelligence, design and order which also seemed to need a God to explain them. But what if matter could somehow animate itself?".<sup>53</sup> In zijn latere werken zien we dat Diderot begint na te denken over hoe processen als evolutie en bewustzijn plaats zouden kunnen vinden als men het idee verwerpt dat dit door een God wordt gedaan.

Zijn meest uitgebreide poging fenomenen als het ontstaan van leven te verklaren, gaf Diderot in zijn *Le Rêve de d'Alembert* (1769), filosofisch gezien wellicht zijn meest originele werk. In dit boek verdedigt Diderot de materiële basis van al het leven. Diderot hangt hier het idee aan dat alles in het universum uiteindelijk te reduceren is tot deeltjes materie die in beweging zijn. Het onderscheid dat christelijke en cartesiaanse denkers maken tussen ziel en materie is dan ook incorrect. Het hele universum, inclusief de mens, bestaat uit in potentie levende materie. Diderot legt uit dat elk mens dagelijks levensloze materie omzet in levende materie door voedsel te eten. Hij schrijft: "car en mangeant, que faites-vous? Vous levez les obstacles qui s'opposaient à la sensibilité active de l'aliment; vous l'assimilez avec vous-même; vous en faites de la chair; vous l'animalisez; vous le rendez sensible".<sup>54</sup> Diderot is zich er al te zeer bewust van dat dit vrij speculatief is, maar hij stelt dat "si je ne résous pas le problème que vous m'avez proposé, du moins j'en rapproche beaucoup".<sup>55</sup>

---

51 Diderot, *Oeuvres, tome 1. Philosophie*, p.23

52 *ibid.*, p.22

53 John Hope Mason, *The Irresistible Diderot* (1982), p.13

54 Diderot, *Oeuvres, tome 1. Philosophie*, p.612

55 *ibid.*, p.613

Bovendien verwerpt Diderot het christelijke idee dat dierlijke en menselijke soorten onveranderlijk zijn en allemaal tijdens de schepping zijn ontstaan. Hij schrijft: “Qui sait les races d'animaux qui nous ont précédés? qui sait les races d'animaux qui succéderont aux nôtres? Tout change, tout passe, il n'y a que le tout qui reste”.<sup>56</sup> Deze citaten maken duidelijk dat “the material basis of all reality, the existence of only a single substance, were unaltered features of Diderot’s mature thought”.<sup>57</sup>

Het verwerpen van een geloof in (de christelijke) God had niet alleen gevolgen voor Diderots theorieën over het ontstaan van het universum en voor zijn ideeën over het ontstaan van biologisch leven, maar dwong hem ook op een kritische manier te kijken naar de in de 18e eeuw geldende christelijke ethiek. De historicus Aram Vartanian schrijft hier het volgende over: “the materialism and atheism resulting from Diderot's system of nature wiped clean the slate of a past mortgaged to established doctrines and ossifying orthodoxies: religious, political, moral and scientific. His biological philosophy was an act of rupture and a fresh beginning”.<sup>58</sup> Maar voordat we verder kunnen gaan met het bespreken van wat Diderot opbouwde, zullen we voor een goed begrip van zijn eigen denkbeelden eerst moeten kijken naar wat hij verwierp. Wat was precies de christelijke visie op seksualiteit en wat was er volgens Diderot mis mee?

### 3.3 De christelijke visie op seksualiteit en Diderot’s analyse hiervan

Hoewel de 18e eeuw vandaag de dag gezien wordt als een periode waarin de invloed van het geloof, onder meer door denkers als Diderot, steeds verder afnam, betekent dit nog niet dat de kerk weinig invloed uitoefende op het leven van een 18e eeuwse Europeaan. In een van zijn pessimistische buien over de rol van religie schreef Diderot ooit het volgende: “une observation assez constante, c'est que 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 dégénèrent en préceptes surnaturels et divins”.<sup>59</sup> De historicus Peter France legt uit dat “the Catholic Church occupied a commanding position in Diderot’s France; even though we can see the beginnings of dechristianisation in certain aspects of eighteenth-century social life, the clergy were still the first order of the kingdom, churches and religious orders were everywhere and the orthodox faith was given the backing of the secular power. In particular the Church largely controlled the educational

---

56 Diderot, *Oeuvres, tome 1. Philosophie*, p.631

57 Hope Mason, *The Irresistible Diderot*, p.15

58 Aram Vartanian, *Science and humanism in the French enlightenment* (1999), p.129

59 Diderot, *Oeuvres, tome 2. Contes*, p.544

system and had an important say in the control of publication".<sup>60</sup> Aan het einde van de 18e eeuw was de kerk dus nog altijd een ontzettend machtig instituut, dat zowel op institutioneel als ideologisch gebied veel invloed uitoefende op de samenleving. De kerk was bij zowat elk belangrijk evenement van een individu's leven betrokken: van het doopsel tot aan de begrafenis, de invloed van de kerk was bijna altijd te voelen. France schrijft dan ook: "for a questioning *philosophe* who wanted to liberate thought from its traditional chains, the Church represented a threat and an obstacle".<sup>61</sup>

Een van de gebieden waar de invloed van de kerk zich het meest nadrukkelijk deed gelden was dat van seksualiteit. Hierbij ging het vooral om de manier waarop de kerk allerlei regels stelde die bepaalden welke vormen van seksualiteit waren toegestaan. Seksualiteit was volgens de kerk niet iets goeds dat het individu genot verschafte, maar werd veelal beschouwd als zondig. Harry Oosterhuis schrijft dat "although Christianity has been far from consistent in its sexual ideology, generally it has stressed the dangers of sexuality, rather than its pleasures".<sup>62</sup> Volgens de leer van de kerk was seksualiteit een zondige activiteit die maar moeilijk door het verstand gecontroleerd kon worden. Oosterhuis schrijft: "In the wake of the Fall, lust became conceptualized as a degenerate emotion, one that proved to be hard to manipulate".<sup>63</sup> Seks was alleen toegestaan als het binnen het huwelijk het hogere doel van voortplanting diende. Om nogmaals Oosterhuis te citeren: "The evil of lust could only be counterbalanced or partially regulated (...) by accepting two principles as fundamental: marriage and procreation".<sup>64</sup> Anna Clark schrijft in haar boek *Desire. A History of European Sexuality* dan ook dat "as the Church became established and institutionalized, it established marriage as a sacrament, but it continued to regard sexual desire itself as evil".<sup>65</sup>

In zijn eigen werken heeft Diderot deze christelijke seksuele moraal uitvoerig bestudeerd. In zijn analyse belicht Diderot vooral de volgens hem negatieve kanten van deze moraal. In het lemma *ILLICITE*, gepubliceerd in 1766 in het achtste deel van de *Encyclopédie*, schreef Diderot bijvoorbeeld het volgende: "qui est défendu par la loi. Une chose illicite n'est pas toujours mauvaise en soi; le défaut de presque toutes les législations, c'est d'avoir multiplié le nombre des actions illicites par la

---

60 Peter France, *Diderot* (1983), p.30

61 *ibid.*

62 Oosterhuis, *Stepchildren of Nature*, p.21

63 *ibid.*

64 *ibid.*

65 Anna Clark, *Desire. A History of European Sexuality* (2008), p.12

bizarrierie des défenses. On rend les hommes méchants en les exposant à devenir infracteurs; et comment ne deviendront-ils pas infracteurs, quand la loi leur défendra une chose vers laquelle l'impulsion constante et invincible de la nature les emporte sans cesse?"<sup>66</sup> Hier is te zien dat Diderot stelt dat acties die wettelijk verboden zijn, niet inherent slecht hoeven te zijn. Dit geldt volgens Diderot met name voor bepaalde acties waar onze natuurlijke impulsen ons constant tot aanzetten.

Concrete voorbeelden van dergelijke acties geeft Diderot in enkele fictionele verhalen. Zo geeft hij in *Madame de la Carlière* en *Ceci n'est pas un conte*, beide uit het jaar 1772, enkele voorbeelden van handelingen die bij wet verboden zijn, maar niet inherent slecht zijn. Het boek *Madame de la Carlière* is een verhaal met een redelijk ongecompliceerd plot. Het gaat over een man en een vrouw, waarbij de man publiekelijk belooft trouw te blijven, maar uiteindelijk toch vreemdgaat. Over het vreemdgaan schrijft Diderot dat het "une assez petite injure"<sup>67</sup> was en dat de bedrogen vrouw zich erg aanstelde. Zij is "[une] inflexible et hautaine bégueule [i.e. preutse dame]".<sup>68</sup> Diderot merkt aan het einde op dat "sans approuver les maris infidèles, je ne prise pas autrement les femmes qui mettent tant d'importance à cette rare qualité [i.e. trouw zijn]".<sup>69</sup> Vreemdgaan is een van die "actions que je regarde moins comme des vices de l'homme que comme des conséquences de nos législations absurdes".<sup>70</sup>

Beide verhalen gaan over handelingen die betrekking hebben op onze natuurlijke seksuele impulsen. Maar Diderot bekritiseert niet alleen de strenge houding met betrekking tot seksualiteit en het huwelijk. In het boek *La Religieuse*, geschreven rond 1780, laakt hij het hele concept van het celibatair leven, dat in de christelijke theologie gezien wordt als een belangrijk na te streven ideaal. Hij schrijft hierover het volgende:

"Dieu qui a créé l'homme sociable, approuve-t-il qu'il se renferme? Ces vœux, qui heurtent la pente générale de la nature, peuvent-ils jamais être bien observés que par quelques créatures mal organisées, en qui les germes des passions sont flétris (...). Toutes ces cérémonies lugubres qu'on observe à la prise d'habit et à la profession, quand on consacre un homme ou une femme à la vie

---

66 Denis Diderot, *ILLICITE, adj. (Gram. & Morale)* (1766), lemma uit 8e deel van de *Encyclopédie*, online [http://fr.wikisource.org/wiki/Page:Diderot\\_-\\_Encyclopedie\\_1ere\\_edition\\_tome\\_8.djvu/557](http://fr.wikisource.org/wiki/Page:Diderot_-_Encyclopedie_1ere_edition_tome_8.djvu/557)

67 Diderot, *Oeuvres, tome 2. Contes*, p.539

68 *ibid.*

69 *ibid.*

70 *ibid.*

monastique et au malheur, suspendent-elles les fonctions animales ? (...) Où les nuits sont-elles troublées par des gémissements, les jours trempés de larmes versées sans cause et précédées d'une mélancolie qu'on ne sait à quoi attribuer? Où est-ce que la nature, révoltée d'une contrainte pour laquelle elle n'est point faite, brise les obstacles qu'on lui oppose, devient furieuse".<sup>71</sup>

Maar het gaat Diderot om meer dan alleen enkele acties en religieuze instituties. De christelijke visie op seksualiteit zorgt ervoor dat het hele leven van een individu wordt gedomineerd door gevoelens van schaamte en schuld. In het *Supplément au voyage de Bougainville* schrijft Diderot hier het volgende over: "Voulez-vous savoir l'histoire abrégée de presque toute notre misère? La voici. Il existait un homme naturel; on a introduit au dedans un homme artificiel, et il s'est élevé dans la caverne une guerre continuelle qui dure toute la vie. Tantôt l'homme naturel est le plus fort, tantôt il est terrassé par l'homme moral et artificiel; et dans l'un et l'autre cas le triste monstre est tiraillé, tenaillé, tourmenté, étendu sous la roue, sans cesse gémissant, sans cesse malheureux".<sup>72</sup> Dit citaat maakt duidelijk dat het hier om meer gaat dan slechts een aantal handelingen die de christelijke moraal verbiedt, maar dat er hier sprake is van diepgewortelde gevoelens van angst en schaamte. Volgens Diderot is de christelijke moraal onnatuurlijk en oordeelt deze veel te streng over allerlei natuurlijke instincten. In het lemma *CHASTETÉ*, gepubliceerd in 1753, schrijft Diderot het volgende: "Mais les lois de la religion chrétienne sont beaucoup plus étroites; un mot, un regard, une parole, un geste, mal intentionnés, flétrissent la chasteté chrétienne".<sup>73</sup>

Keer op keer komt in deze citaten naar voren dat de christelijke moraal onnatuurlijk is. De christelijke moraal is niet verenigbaar met de natuurlijke passies van de mens, en dit leidt uiteindelijk ook tot een zekere vervreemding van de mens van zijn eigen aard. Voor Diderot, net als voor andere *philosophes*, konden de spanningen die het resultaat zijn van de christelijke moraal dan ook alleen worden weggenomen door moraliteit, en ook seksualiteit, te baseren op de natuur. Zoals Harry Oosterhuis stelt: "Rejecting a transcendental, divine order as the basis of morality, the philosophes replaced the Christian view of sin and virtue with secular, scientific notions of nature".<sup>74</sup>

---

71 Diderot, *Oeuvres, tome 2. Contes*, p. 338

72 *ibid.*, p.574-5

73 Denis Diderot, *CHASTETÉ* (1753), online via <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.2:384:0.encyclopedie0513>

74 Oosterhuis, *Stepchildren of Nature*, p.25

### 3.4 Een natuurlijke moraal

“Ô Nature, tout ce qui est bien est renfermé dans ton sein! Tu es la source féconde de toutes vérités”.<sup>75</sup>

Het gebruik van het idee van de natuur als moreel en politiek principe was zeer wijdverspreid in de 18e eeuw. Zoals te lezen is in het boek *L'idée de nature en France* van de historicus Jean Ehrhard: “la majorité des esprits cultivés accorde à la nature une confiance inconditionnelle. Elle est partout, envahit tout, science, médecine, morale, religion, art et politique”.<sup>76</sup> In de conclusie van zijn boek schrijft Ehrhard dan ook dat “qu'il s'agisse de définir le monde, l'homme ou la place dévolue à celui-ci dans celui-là, l'idée de nature a réponse à tout”.<sup>77</sup> De historica Ludmilla Jordanova schrijft dat “the goal of so many writers was to displace a religious view of human virtue and sin, often presented as 'artificial', and replace it with a secular, naturalistic one”.<sup>78</sup> Deze nieuwe, natuurlijke moraal dient de passies van de mens te respecteren: “ethical rules had to be accommodated to human nature and actual behavior, not the other way around”.<sup>79</sup>

Het belang van het hervormen van de samenleving zodat deze gebaseerd is op de natuur zien we op vele plekken terug in de werken van Diderot. Zo schreef hij in het lemma *LÉGISLATION*, gepubliceerd in het eerste volume van de *Encyclopédie* in 1751: “[législation est] l'art de donner des lois aux peuples. La meilleure législation est celle qui est la plus simple et la plus conforme à la nature, il ne s'agit pas de s'opposer aux passions des hommes, mais au contraire de les encourager en les appliquant à l'intérêt public et particulier. Par ce moyen on diminuera le nombre des crimes et des criminels, et l'on réduira les lois à un très petit nombre”.<sup>80</sup> Tot dusverre waren mensen “assujettis à trois codes, le code de la nature, le code civil, et le code religieux, et contraints d'enfreindre alternativement ces trois codes qui n'ont jamais été d'accord”.<sup>81</sup> De enige manier waarop de samenleving weer in overeenkomst kan worden gebracht met de natuurlijke passies van de mens is door de 'code civil' te baseren op de 'code de la nature'. Want, zo stelt Diderot, “si une loi civile n'est

---

75 Denis Diderot, *Oeuvres, tome 4. Esthétique – Théâtre* (1999), p.1142

76 Jean Ehrhard, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle* (1963/1994), tekst achterzijde

77 *ibid.*, p.787

78 Ludmilla Jordanova, *Languages of Nature: Critical Essays on Science and Literature* (1986), p.53

79 Oosterhuis, *Stepchildren of Nature* (2000), p.26

80 Diderot, *Oeuvres, tome 3. Politique* (1995), p.51

81 Diderot, *Oeuvres, tome 2. Contes*, p.570

pas une conséquence d'une loi naturelle, c'est une loi arbitraire, et, par conséquent, inutile et nuisible".<sup>82</sup> Zoals Siep Stuurman schrijft, "de oplossing is de afschaffing van religieuze voorschriften die in strijd zijn met de natuur, terwijl de wetten zo gemaakt moeten worden dat de natuurlijke neigingen van de mensen in goede banen worden geleid".<sup>83</sup>

Bovenstaande citaten maken duidelijk dat volgens Diderot een politieke, seksuele moraal gebaseerd moet zijn op principes die afgeleid dienen te worden van de natuur. Maar dit roept de vraag op wat precies de natuur is, en hoe we uit de natuur morele principes moeten halen. Peter France schrijft hier het volgende over: "If we rule out the possibility that there are God-given laws which can govern our behaviour, can we hope to find a solid foundation for our laws in nature? What reason have we to think that nature is on our side? These are questions which taxed Diderot in his mature years. His dearest wish was to root his own moral and aesthetic values securely in a natural order. From first to last nature was one of his key words".<sup>84</sup> Dit citaat geeft mooi weer hoe belangrijk het begrip natuur voor Diderot was, maar het wijst ook op het feit dat Diderot zich er van bewust was hoe moeilijk het is om morele principes uit de natuur af te leiden. In de rest van dit essay zal ernaar gekeken worden hoe Diderot seksualiteit wil baseren op de natuur. Ik zal laten zien dat Diderot niet één consistent begrip van natuur hanteert, en ik beargumenteer dat hij hierdoor niet altijd even precies uitwerkt hoe seksualiteit hervormd moet worden zodat het in overeenstemming is met de natuur. Ik zal beginnen met het analyseren van de morele kant van de natuur, en daarna zal ik laten zien dat Diderot de natuur, en tevens seksualiteit, ook conceptualiseert als amoreel.

### 3.5 Natuur en seksualiteit. Het *Supplément au voyage de Bougainville*

Nadat Diderot in verhalen als *La Religieuse* en *Madame de Carlière* beargumenteerd had dat de toen heersende moraal inging tegen de menselijke natuur, analyseerde hij in het *Supplément au voyage de Bougainville* hoe de spanning tussen de menselijke natuur en seksualiteit kon worden weggenomen. Zoals hierboven gesteld, kan deze volgens Diderot slechts worden weggenomen door de christelijke visie op seksualiteit te verwerpen, en in plaats daarvan seksualiteit te baseren op de natuur. De tekst waarin Diderot uitlegt hoe dit precies dient te gebeuren is het *Supplément au voyage de Bougainville*, geschreven in 1772. Peter France schrijft hierover: "The order of nature is most directly invoked in

---

82 Diderot, *Oeuvres*, tome 3. *Politique*, p.565

83 Siep Stuurman, *Uitvinding van de mensheid* (2009), p.302

84 France, *Diderot*, p.61

Diderot's most utopian work, the *Supplément to Bougainville's Voyage*".<sup>85</sup> Aangezien dit werk de kern van mijn analyse vormt, wil ik hieronder eerst kort enkele algemene indrukken en informatie omtrent het werk geven. Daarna zal ik uitgebreid analyseren hoe Diderot seksualiteit interpreteert, waarbij ik me voornamelijk zal richten op het *Supplément*, maar waarbij ik ook gebruik zal maken van enkele andere teksten.

Zoals de titel van het werk doet vermoeden, is het *Supplément* een zogenaamde ongepubliceerde toevoeging aan een boek van de Franse reiziger Louis-Antoine de Bougainville getiteld *Voyage autour du monde* (1771). In zijn eigen werk beschreef Bougainville de reizen die hij had ondernomen, de plekken die hij had bezichtigd, en besprak volkeren met wie hij contact had gehad. Een van de meest opvallende beschrijvingen voor Franse lezers uit de 18e eeuw was Bougainville's beschrijving van de Tahitianen. Volgens Bougainville was dit een volk dat op een zeer vrije manier met seksualiteit omging. Het was precies dit aspect dat Diderot ertoe aanzette om zijn eigen gedachten over seksualiteit op papier te zetten, en om zo een contrast te kunnen schetsen tussen de christelijke moraal en een natuurlijke moraal.

Het *Supplément* van Diderot bestaat uit een aantal dialogen tussen enkele Tahitianen die volgens de wetten van de natuur leven en enkele Europese ontdekkingsreizigers die het eiland hebben 'ontdekt'. Er is in het *Supplément* sprake van een directe confrontatie tussen de Europese (en christelijke moraal) en een op de natuur gebaseerde moraal. Zoals direct door een van de eilandbewoners wordt gesteld: "Nous sommes innocents, nous sommes heureux (...) Nous suivons le pur instinct de la nature et tu as tenté d'effacer de nos âmes son caractère".<sup>86</sup> Al snel blijkt dat de Tahitianen het concept van God niet kennen, en dus ook niet religieus zijn. Zij baseren hun morele voorschriften puur op de natuur. Zij kennen geen privé eigendom, geen luxe en hebben naar eigen zeggen ook geen overbodige behoeften.

De meeste aandacht van het *Supplément* wordt besteed aan de manier waarop de Tahitianen omgaan met seksualiteit. Peter Jimack stelt daarom: "The most immediately striking aspect of the *Supplément* for the modern reader is still surely the picture it gives of Tahitian sexual mores, just as much as it was for Diderot's contemporaries".<sup>87</sup> De eilandbewoners zijn niet bekend met allerlei religieuze voorschriften en hebben daarom een hele andere beleving van seksualiteit. Het grootste

---

85 *ibid.*, p. 65

86 Diderot, *Oeuvres, tome 2. Contes*, p.547

87 Jimack, *Diderot: Supplément au voyage de Bougainville*, p.22

deel van het *Supplément* bestaat uit dialogen tussen de Europeanen en de eilandbewoners, waarin besproken wordt wat een natuurlijke, seksuele moraal is, en hoe deze in de samenleving is geïmplementeerd.

In de rest van dit paper zal ik ingaan op deze natuurlijke seksuele moraal, waarbij ik me grotendeels zal baseren op het *Supplément*. Ik zal hieronder laten zien dat er in Diderots denken over seksualiteit drie sporen zijn te herkennen: op de eerste plaats is er het individuele spoor, waarin seksualiteit wordt geconceptualiseerd als behorende tot de verlangens van het individu; op de tweede plaats is er een collectief spoor te onderscheiden, waarin seksualiteit wordt opgevat als iets dat constitutief is voor het welzijn van het collectief. Het gaat nu niet meer zozeer om individueel genot, maar om hoe seksualiteit bijdraagt tot voortplanting en de gezondheid van het volk; op de derde plaats is er een amoreel spoor, waarin Diderot seksualiteit ziet als iets waarin er voor morele oordelen geen plaats is. Seksualiteit gaat in dit derde spoor over allerlei natuurlijke, fysieke daden, waarover geen morele oordelen kunnen worden gemaakt. In de eerste twee sporen baseert Diderot zich op een heilzaam begrip van de natuur: uit de natuur zijn morele regels te halen, waar elke samenleving en individu zich op zou moeten baseren. In het derde en amorele spoor verwijst Diderot telkens naar de amorele kanten van de natuur. De natuur is niet gecreëerd voor het welzijn van de mens, maar bestaat uit allerlei driften en passies die moraliteit overstijgen en dus amoreel zijn. Deze drie sporen zijn allemaal, vaak tegelijkertijd, aanwezig in de werken van Diderot over seksualiteit. Er is dus geen sprake van een duidelijk ontwikkeling van het ene naar het andere spoor.

### 3.6 Seksualiteit en het individu

Zoals zojuist gesteld, lijkt het op het eerste gezicht dat de moraal die op het eiland heerst vooral draait om het bevredigen van onschuldige behoeftes. Een eilandbewoner verwoordt het als volgt: voordat de Europeanen op het eiland kwamen was een Tahitiaans meisje “fière d’exciter les désirs, et d’arrêter les regards amoureux de l’inconnu, de ses parents, de son frère; elle acceptait sans frayeur et sans honte, en notre présence, au milieu d’un cercle d’innocents Taïtiens, au son des flûtes, entre les danses, les caresses de celui que son jeune cœur et la voix secrète de ses sens lui désignaient”.<sup>88</sup> De Tahitianen zijn zeer vrij en open in hun seksuele belevenissen, en seksuele handelingen gaan bij hen dan ook niet gepaard met enige gevoelens van schaamte. Diderot noemt niet alleen het onschuldige karakter van de seksuele daden van de Tahitianen, maar benadrukt ook de keuzevrijheid van individuen bij het selecteren van hun partner. Het belang keuzevrijheid komt een aantal keer

---

88 Diderot, *Oeuvres, tome 2. Contes*, p.549

terug in het *Supplément*. Zo schrijft hij op een andere plek : “L'un peut solliciter une femme, et en être sollicité; l'autre, se promener publiquement le visage decouvert et la gorge nue, accepter ou refuser les caresses d'un homme”.<sup>89</sup> Deze keuzevrijheid lijkt bovendien voor zowel mannen als vrouwen te bestaan. In een discussie over de vraag of ‘galanterie’ (in deze context het best te vertalen met liefdesavontuur of romance) in de natuur te vinden is, wordt het volgende gesteld: “Si vous entendez par galanterie cette variété de moyens énergiques ou délicats que la passion inspire, soit au mâle, soit à la femelle, pour obtenir cette préférence qui conduit à la plus douce, la plus importante et la plus générale des jouissances ; la galanterie est dans la nature”.<sup>90</sup> Deze citaten geven de indruk dat op het eiland de nadruk ligt op het najagen en bevredigen van romantische gevoelens. De historicus Walter E. Rex schrijft dat “though there are watchful eyes upon the couple, the gazes are obviously not intended to repress or disapprove (...) but to admire and enjoy. No social obstacles come between the (mutual) attraction of the couple, in fact society's only function seems to be that of facilitating the young couple's pursuit of their desires”.<sup>91</sup>

Deze nadruk in het *Supplément* op individuele keuzes sluit bovendien goed aan bij hetgeen Diderot heeft geschreven in het lemma *Jouissance*, gepubliceerd in 1765 in de *Encyclopédie*. In dit lemma schrijft Diderot het volgende over seksualiteit en liefde: “Entre les objets que la nature offre de toutes parts à nos désirs; vous qui avez une âme, dites-moi, y en a-t-il un plus digne de notre poursuite, dont la possession et la jouissance puissent nous rendre aussi heureux, que celles de l'être qui pense et sent comme vous, qui a les mêmes idées, qui éprouve la même chaleur, les mêmes transports, qui porte ses bras tendres et délicats vers les vôtres, qui vous enlace.”<sup>92</sup> Dit citaat maakt duidelijk dat Diderot niet alleen in het *Supplément*, maar ook op andere plekken het belang van individuele gevoelens wat betreft seksualiteit verdedigde. Interessant aan dit citaat is verder dat Diderot expliciet de link legt tussen het begrip natuur en het vinden van een partner die bij je past.

Diderot bespreekt seksualiteit als betrekking hebbende op het individu ook in een andere belangrijke tekst: *Le Rêve de D'Alembert* (1769). Deze tekst bevat in eerste instantie de meest uitgebreide uitwerking van Diderot's metafysica en zijn opvattingen over het biologische ontstaan van menselijk en dierlijk leven, maar Diderot bespreekt echter ook kort enkele zaken die betrekking hebben op seksualiteit, waarbij de meeste aandacht wordt besteed aan masturbatie. Bij het

---

89 *ibid.*, p.559

90 *ibid.*, p.571

91 Walter E. Rex, *Contrariety in the "Supplément au voyage de Bougainville"* (1998), p.154

92 Diderot, *Oeuvres, tome 1. Philosophie*, p.468

bespreken van masturbatie is goed te zien dat Diderot seksualiteit ook opvat als iets wat betrekking heeft op het bevredigen van onschuldige verlangens. Over masturbatie laat hij een van de twee gesprekspartners, Le Médecin Bordeu, stellen dat het “du moins du plaisir à l’individu” geeft.<sup>93</sup> De dokter vervolgt door over *actions solitaires* zoals masturbatie te zeggen: c’est un besoin, en quand on n’y serait pas sollicité par le besoin, c’est toujours une chose douce”.<sup>94</sup> Masturbatie geeft het individu volgens Diderot natuurlijk niet evenveel plezier als daadwerkelijk seksueel contact met een ander mens, maar er lijkt niks inherent slecht aan te zijn. Zoals de dokter stelt: “Cela est mieux que de corrompre la femme d’autrui, ou que d’exposer son honneur et sa santé”.<sup>95</sup> Diderot lijkt ook te impliceren dat masturbatie een mens gezond houdt. Dokter Bordeu vertelt over het advies dat hij soms geeft aan moeders die zich zorgen maken over de gezondheidstoestand van hun dochters. De dokter vertelt: “Vous avez une fille sage, trop sage, innocente, trop innocente; elle est dans l’âge où le tempérament se développe. Sa tête s’embarrasse, la nature ne la secourt point: vous m’appelez. Je m’aperçois tout à coup que tous les symptômes qui vous effrayent naissent de la surabondance et de la rétention du fluide séminal; je vous avertis qu’elle est menacée d’une folie qu’il est facile de prévenir, et qui quelquefois est impossible à guérir; je vous en indique le remède. Que ferez-vous ?”.<sup>96</sup>

De gesprekspartner van de dokter, Mademoiselle De Lespinasse, merkt al vroeg op dat de ideeën van de dokter over masturbatie ook een gevaarlijk element bevatten. Zij stelt: “Voilà une doctrine qui n’est pas bonne à prêcher aux enfants”.<sup>97</sup> De dokter is het hier mee eens. Hij reageert op dit commentaar door te zeggen: “ni aux autres”.<sup>98</sup> Dit soort ideeën zijn dus niet geheel onschuldig. De dokter, die eerst verklaarde dat er met masturbatie niks mis is, merkt nu op dat “quoi qu’il en soit, ce serait fouler aux pieds toute décence, attirer sur soi les soupçons les plus odieux, et commettre un crime de lèse-société que de divulguer ces principes”.<sup>99</sup> De dokter stelt dus vrij expliciet dat deze principes ook een enorm gevaar met zich meebrengen voor de stabiliteit van de maatschappij waar het individu deel van uit maakt. Het methodologische probleem bij het interpreteren van dit soort uitspraken is natuurlijk dat ze gedaan worden door fictieve personages, en niet door Diderot zelf.

---

93 Diderot, *Oeuvres, tome 1. Philosophie*, p.671

94 *ibid.*

95 *ibid.*

96 *ibid.*, p.672

97 *ibid.*

98 *ibid.*

99 Diderot, *Oeuvres, tome 1. Philosophie*, p.672

Maar deze uitspraak wijst wel op het feit dat seksualiteit iets is dat niet alleen betrekking heeft op individuele verlangens, maar ook belangrijk is voor het welzijn van het collectief. Dit brengt ons bij het tweede spoor dat te onderscheiden is in Diderots visie op seksualiteit: het spoor waarin seksualiteit wordt begrepen als iets dat betrekking heeft op het welzijn en de stabiliteit van het collectief.

### 3.7 Seksualiteit en het collectief

Na het noemen van het gevaar van deze principes voor de maatschappelijke stabiliteit, houdt de dialoog tussen de dokter en mevrouw de Lespinasse over masturbatie en seksualiteit in meer algemene zin op, en deze onderwerpen worden niet meer besproken in *Le Rêve*. Duidelijk is dat seksualiteit niet alleen gaat over individueel genot, maar dat het gevaren met zich meebrengt en daarom gecontroleerd moet worden. De uitwerking van de ideeën over seksualiteit als een collectieve aangelegenheid vinden we terug in het *Supplément* en in enkele artikelen uit de *Encyclopédie*.

Zoals net beschreven, is de eerste indruk die de lezer krijgt van het *Supplément au voyage de Bougainville* dat er op het eiland een vrije seksuele moraal heerst, waarin seksueel plezier centraal staat. Echter, in dit hedonistische narratief schijnen ook heel wat elementen door van een moraal die niet gebaseerd is op genot, maar op het controleren en aanmoedigen van bevolkingsgroei. In deze sectie zal ik deze meer collectivistische elementen analyseren en laten zien dat deze goed passen bij hetgeen Diderot heeft geschreven in andere teksten over het belang van bevolkingsgroei.

Op de eerste plaats is uit de uitspraken van de Tahitianen op te maken dat seksualiteit erg samenhangt met bevolkingsgroei. Orou's kritiek op de christelijke religie is dat "Je ne puis qu'en penser mal, puisqu'elle t'empêche de goûter un plaisir innocent, auquel nature, la souveraine maîtresse, nous invite tous ; de donner l'existence à un de tes semblables ; de rendre un service que le père, la mère et les enfants te demandent; de t'acquitter envers un hôte qui t'a fait un bon accueil, et d'enrichir une nation, en l'accroissant d'un sujet de plus".<sup>100</sup> In dit citaat is te zien hoe het begrip natuur wordt verbonden aan het belang van het doen toenemen van de bevolkingsgroei ('un sujet de plus'). Op andere plekken in het *Supplément* zien we ook dat seksualiteit sterk samenhangt met een toenemende bevolkingsgroei. Over de geboorte van een kind stelt Orou het volgende: "un enfant qui naît occasionne la joie domestique et publique: c'est un accroissement de fortune pour la cabane, et

---

100Diderot, *Oeuvres*, tome 2. *Contes*, p.552

de force pour la nation: ce sont des bras et des mains de plus dans Tahiti; nous voyons en lui un agriculteur, un pêcheur, un chasseur, un soldat, un époux, un père”.<sup>101</sup> Het feit dat Orou hier de wijvorm gebruikt (nous voyons) is veelzeggend: blijkbaar gaat het hier om een sentiment dat door de gehele bevolking wordt gedeeld.

Maar het gaat bij het benadrukken van het belang van het collectief bij seksualiteit om meer dan alleen woorden. Waar aan het begin van het stuk de indruk wordt gewekt dat ieder mens vrij is om seksuele relaties aan te gaan met andere individuen, blijkt later dat er wel degelijk enige restricties op het eiland bestaan wat seksualiteit betreft. Uit de tekst wordt duidelijk dat seksueel contact verboden is voor mensen die nog niet vruchtbaar zijn of voor mensen die door ouderdom onvruchtbaar zijn geworden. Als de kapelaan vraagt “quelles précautions prenez-vous pour garder vos filles et vos garçons adolescents?”, geeft Orou het volgende antwoord. Hij stelt dat “nos garçons, jusqu’à l’âge de vingt-deux ans, deux ou trois ans au-delà de la puberté, restent couverts d’une longue tunique et les reins ceints d’une petite chaîne. Avant que d’être nubiles, nos filles n’oseraient sortir sans un voile blanc. Ôter sa chaîne, relever son voile est une faute qui se commet rarement, parce que nous leur en apprenons de bonne heure les fâcheuses conséquences.”.<sup>102</sup> Jonge mensen bij wie seksueel contact niet tot voortplanting kan leiden mogen dus op het eiland geen seks hebben. Hetzelfde geldt voor vrouwen en mannen die te oud zijn om kinderen te krijgen. Deze individuen moeten een zwarte sluier dragen zodat zij makkelijk herkend kunnen worden.<sup>103</sup> Individuen die ondanks dit verbod het toch wagen seksuele relaties aan te gaan, worden hiervoor gestraft. Orou verklaart: “Nous avons de vieilles dissolues qui sortent la nuit sans leur voile noir et reçoivent des hommes lorsqu’il ne peut rien résulter de leur approche ; si elles sont reconnues ou surprises, l’exil au nord de l’île ou l’esclavage est leur châtiment. Des filles précoces qui relèvent leur voile blanc à l’insu de leurs parents, et nous avons pour elles un lieu fermé dans la cabane”.<sup>104</sup> Deze citaten laten zien dat op het eiland individuen alleen seksuele relaties mogen aangaan indien uit dit contact ook kinderen kunnen voortkomen. Seksueel contact dat niet leidt tot een toename van de populatie wordt niet toegestaan. Anthony Strugnell schrijft over dit soort praktijken dat “if [an individual] through no fault of his own, because of age or infirmity, is unable to fulfil the duties demanded of him, he is cast off and treated as a pariah”.<sup>105</sup>

---

101 *ibid.*, p.558

102 *ibid.*, p.559

103 *ibid.*, p.564

104 *ibid.*, p.566

105 Anthony Strugnell, *Diderot's Politics: A Study of the Evolution of Diderot's Political Thought* (1973), p.42

Deze focus op voortplanting uit zich ook nog op een andere, meer subtiele manier. Hierbij gaat het om de sociale druk die op de Tahitiaanse samenleving wordt uitgeoefend op jongeren om kinderen te krijgen. In een gesprek met de kapelaan zegt Orou bijvoorbeeld: “Tu ne saurais croire l'importance du service que tu auras rendu à ma fille Thia, si tu lui as fait un enfant. Sa mère ne lui dira plus à chaque lune: Mais, Thia, à quoi penses-tu donc? Tu ne deviens point grosse; tu as dix-neuf ans; tu devrais avoir déjà deux enfants, et tu n'en as point. Quel est celui qui se chargera de toi? Si tu perds ainsi tes jeunes ans, que feras-tu dans ta vieillesse? Thia, il faut que tu aies quelques défauts qui éloignent de toi les hommes. Corrige-toi, mon enfant: à ton âge, j'avais été trois fois mère”.<sup>106</sup> Er wordt vanuit de samenleving grote druk uitgeoefend om kinderen te krijgen; dit is dus niet slechts een individuele keus. Mensen die geen kinderen krijgen voldoen niet aan hun burgerlijke plicht en er wordt gesteld dat zij een zeker gebrek hebben (un défaut is de term die Diderot gebruikt).

Een nog subtielere analyse van het *Supplément* is uit te voeren door te kijken hoe Diderot enkele op seksualiteit betrekking hebbende handelingen beschrijft. Bij het bespreken van het individuele spoor is te zien geweest dat er op het eiland soms een bepaalde keuzevrijheid bestaat in het kiezen van je partner. Maar op andere plekken in de tekst lijkt er geen sprake te zijn van een vrije keus. Er wordt bijvoorbeeld tegen een van de Europese reizigers gezegd: “As-tu voulu de jeunes filles? excepté celles qui n'ont pas encore le privilège de montrer leur visage et leur gorge, les mères t'ont présenté les autres toutes nues?”.<sup>107</sup> Op een andere plek zegt Orou tegen de kapelaan: “Voilà ma femme, voilà mes filles, choisis celle qui te convient”.<sup>108</sup> We moeten natuurlijk voorzichtig zijn om bij dit soort fragmenten allerlei emoties en handelingen te zien die er in feite niet echt staan. Het is dan ook niet zo dat Diderot schrijft dat individuen op het eiland geen enkele keuzevrijheid hebben in het kiezen van hun partner. Toch is het opvallend dat vrouwen op meerdere plekken worden aangeboden aan de Europeanen. Waar bij het individuele spoor de nadruk lag op de keuzevrijheid van zowel de man als de vrouw, lijkt hier bovendien sprake te zijn van een andere situatie. Het zijn steevast de vrouwen die door de mannen worden aangeboden aan de Europeanen.

In deze collectivistische interpretatie van het begrip natuur is tot nu toe vooral aandacht uitgegaan naar de repressieve kanten ervan. Ook veel commentatoren wijzen op deze aspecten. Zo schrijft Peter France dat “nature can provide a sanction for repression – and the laws of Diderot’s

---

106 Diderot, *Oeuvres, tome 2. Contes*, p.559

107 *ibid.*, p.550

108 *ibid.*, p.552

nature are aligned with the concern for increasing the birth-rate which was common among the *philosophes*".<sup>109</sup> Waar het individuele spoor vooral ging over de vrijheid van het individu om zijn eigen seksuele keuzes te maken, lijkt het collectieve spoor vooral te gaan over het inperken van deze vrijheid door seksualiteit slechts toe te staan wanneer dit leidt tot voortplanting. Seksualiteit is wat dit betreft dan ook op te vatten als iets dat dient bij te dragen aan de kwantitatieve groei van de bevolking. Het is echter interessant om te zien dat Diderot seksualiteit ook opvat als iets met enorme mogelijkheden en potenties voor de kwalitatieve groei van de bevolking. In een gesprek tussen Orou en l'Aumônier (de kapelaan) zegt de Tahitiaan:

“Veux-tu que je te révèle un secret? mais prends garde qu'il ne t'échappe. Vous arrivez, nous vous abandonnons nos femmes et nos filles, vous vous en étonnez, vous nous en témoignez une gratitude qui nous fait rire. Vous nous remerciez, lorsque nous asseyons sur toi et sur tes compagnons la plus forte de toutes les impositions. Nous ne t'avons point demandé d'argent, nous ne nous sommes point jetés sur tes marchandises, nous avons méprisé tes denrées; mais nos femmes et nos filles sont venues exprimer le sang de tes veines. Quand tu t'éloigneras, tu nous auras laissé des enfants; ce tribut levé sur ta personne, sur ta propre substance, à ton avis n'en vaut-il pas bien un autre?”<sup>110</sup>

Diderot lijkt hier te impliceren dat de meisjes en vrouwen die zich aanboden aan de Europeanen dit niet deden vanwege hun eigen vrije keuze om seksuele contacten te hebben, maar dat deze daad deel uitmaakte van een plan om de bevolking te verbeteren. De Tahitianen, hoewel “plus robustes, plus sains que vous [de Europeanen], beseffen al snel dat de Europeanen “nous surpass[aient] en intelligence”.<sup>111</sup> Om deze intelligentie te verkrijgen, hebben de Tahitianen onderling het volgende besloten: “nous avons destiné quelques-unes de nos femmes et de nos filles les plus belles à recueillir la semence d'une race meilleure que la nôtre. C'est un essai que nous avons tenté, et qui pourra nous réussir”.<sup>112</sup> Uit bovenstaande citaat is op te maken dat de Tahitianen gebruik maken van seksualiteit om hun eigen bevolking te verbeteren. Seksualiteit wordt niet alleen op een repressieve manier gecontroleerd zodat bepaald gedrag voorkomen kan worden, maar het dient ook een meer creërend principe.

---

109 France, *Diderot*, p.66

110 Diderot, *Oeuvres, tome 2. Contes*, p.567

111 *ibid.*, p.568

112 *ibid.*

Bij deze interpretatie van het *Supplément* zou de tegenwerping kunnen worden gemaakt dat het niet altijd even duidelijk is hoe serieus Diderot was met het beschrijven van bepaalde fenomenen en praktijken als behorende tot deze ideale samenleving. Hoewel het duidelijk is dat Diderot een voorstander was van een natuurlijke moraal, is het maar de vraag of hij ook daadwerkelijk alle eigenschappen van de samenleving die hij beschreef serieus bedoelde. Zoals hierboven reeds beschreven, is het *Supplément* niet een werk dat Diderot compleet zelf verzonnen heeft, maar het is voor een deel gebaseerd op het reisverhaal van de Franse ontdekkingsreiziger Louis Bougainville. Het sluiëren van vrouwen kwam in diens beschrijving van de Tahitiaanse samenleving ook voor, maar had daar een religieuze functie. Diderot heeft voor zijn eigen verhaal dus het fenomeen van het dragen van sluiers behouden, maar heeft er een niet-religieuze betekenis aan gegeven. Maar het is wellicht juist daarom des te opvallender dat hij een dergelijk element overneemt en er dan een maatschappelijke, in plaats van religieuze, functie aan geeft.

Deze interpretatie van seksualiteit als primair behorende tot het collectief past bovendien goed bij Diderots bredere interpretatie van natuur als betrekking hebbende op het welzijn van het collectief. Orou stelt bijvoorbeeld dat “Tu es en délire, si tu crois qu'il y ait rien, soit en haut, soit en bas, dans l'univers, qui puisse ajouter ou retrancher aux lois de la nature. Sa volonté éternelle est que le bien soit préféré au mal, et le bien général au bien particulier”.<sup>113</sup> Het is duidelijk dat Diderot hier stelt dat het algemeen belang vóór een individueel belang gaat. De spanning tussen individuele belangen en het welzijn van het collectief is dus niet alleen kenmerkend voor Diderots visie op seksualiteit, maar typeert ook zijn bredere gedachtengoed.

Deze nadruk op het collectief heeft Diderot niet alleen verdedigd in het *Supplément*, maar komt ook naar voren in enkele andere lemma's uit de *Encyclopédie*. Zo schrijft hij in het lemma *HOMME (Politique)*, gepubliceerd in 1765: “il n'y a de véritables richesses que l'homme et la terre. L'homme ne vaut rien sans la terre et la terre ne vaut rien sans l'homme. L'homme vaut par le nombre; plus une société est nombreuse, plus elle est puissante pendant la paix, plus elle est redoutable dans les temps de la guerre. Un souverain s'occupera donc sérieusement de la multiplication de ses sujets. Plus il aura de sujets, plus il aura de commerçants, d'ouvriers, de soldats. Ses états sont dans une situation déplorable, s'il arrive jamais que parmi les hommes qu'il gouverne, il y en ait un qui craigne de faire des enfants, et qui quitte la vie sans regret”.<sup>114</sup> Diderot beargumenteert hier vrij expliciet dat het belangrijk is voor een staat om een grote bevolkingsgroei te

---

113 *ibid.*, p.556

114 Diderot, *Oeuvres*, tome 3. *Politique*, p.47

kennen. Verderop in hetzelfde lemma stelt hij bovendien het volgende: “Mais ce n'est pas assez que d'avoir des hommes, il faut les avoir industriels et robustes. (...) Ce sont les enfants qui font des hommes. Il faut donc veiller à la conservation des enfants par une attention spéciale sur les pères, sur les mères et sur les nourrices”.<sup>115</sup> In dit laatste citaat is terug te zien hoe Diderot het belang van een sterke populatie koppelt aan allerlei controlemechanismen. Aangezien het belangrijk is dat de kinderen vlijtig en robuust zullen worden, is een speciale aandacht voor hun verzorgers vereist.

Bovenstaande citaten maken duidelijk dat Diderot geloofde in het belang van een grote, gezonde bevolking. De waardering voor de gezondheid van het volk, iets dat we al zagen in het *Supplément*, komt dus terug in andere teksten die Diderot heeft geschreven. In het lemma *Jouissance*, ook verschenen in 1765, schrijft Diderot het volgende over het belang van voortplanting: “La propagation des êtres est le plus grand objet de la nature. Elle y sollicite impérieusement les deux sexes, aussitôt qu'ils en ont reçu ce qu'elle leur destinait de force et de beauté”.<sup>116</sup> Voortplanting is volgens dit citaat dus het belangrijkste doel van de natuur. In dit lemma is nogmaals duidelijk te zien hoe Diderot het belang van voortplanting koppelt aan het concept natuur.

Deze nadruk op het collectief is iets wat in enkele interpretaties van Diderots gedachtengoed bijna niet terugkomt. Zo hebben Gay (1969), Blom (2010) en Israel (2001; 2006; 2011) vrijwel exclusief aandacht voor de op het individu gerichte principes uit Diderots theorieën. Hoewel in de voorgaande paragraaf is aangetoond dat Diderot natuur soms op individuele basis interpreteert, is in deze sectie van dit paper duidelijk geworden dat Diderot natuur vaak ook opvat als betrekking hebbende op het welzijn van het collectief. Seksualiteit is in deze interpretatie niet alleen iets wat het individu aangaat, maar is ook ontzettend belangrijk voor het welzijn van het volk.

Wat dit betreft passen veel van Diderots collectieve opvattingen over seksualiteit goed bij hetgeen dat de Franse filosoof Michel Foucault heeft geschreven in zijn *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*. Zoals reeds is besproken in hoofdstuk 2 van dit paper, beargumenteert Foucault dat het beeld dat seksualiteit in de 18e eeuw, onder invloed van de theorieën van de Verlichtingsdenkers, alleen maar vrijer en opener is geworden niet klopt. Foucault ziet in de 18e eeuw niet alleen processen van emancipatie, maar juist ook ontwikkelingen van een toenemende controle en beheersing van alles wat met seksualiteit te maken heeft. Onderwijzers, psychologen, dokters, biologen en anderen beginnen zich steeds meer bezig te houden met het analyseren en observeren

---

115 *ibid.*, p.48

116 Diderot, *Oeuvres, tome 1. Philosophie*, p.469

van seksueel gedrag. Foucault wijst er bovendien op dat in de 18e eeuw het concept volk steeds belangrijker wordt. Het gaat in de periode van de Verlichting langzaam aan niet meer om het verbieden van allerlei seksuele handelingen, maar om het analyseren, controleren en optimaliseren van seksualiteit en het leven. Deze elementen zijn goed terug te zien in hetgeen Diderot schrijft over seksualiteit. Vooral Diderots opmerkingen in het *Supplément* over het plan van de Tahitianen om via seksueel contact het Europese zaad ('recueillir la semence d'une race meilleure que la nôtre' is de frase die hij gebruikt) zijn in dit verband veelzeggend. Het gaat hierbij duidelijk om het gebruikmaken van de productieve macht die seksualiteit heeft. Maar ook Diderots meer algemene uitspraken over het belang van een gezonde, grote populatie, en de hierbij benodigde controlemechanismen, sluiten goed aan bij hetgeen Foucault heeft geschreven over de ontwikkelingen in denken over seksualiteit.

*Samenvatting morele spoor : individu en collectief*

Tot dusverre is aangetoond dat volgens Diderot seksualiteit niet gebaseerd hoort te zijn op allerlei religieuze voorschriften, maar dat het zich dient te houden aan wat de natuur voorschrijft. Diderot is er dus van overtuigd dat we uit de natuur bepaalde morele voorschriften kunnen halen. Ik heb beargumenteerd dat Diderot de natuur soms interpreteert als betrekking hebbende op het welzijn van het individu, en dan weer als betrekking hebbende op het welzijn van het collectief. Zo benadrukt hij soms het onschuldige karakter van acties als masturbatie, maar wijst hij in andere teksten weer op de gevaren van bepaalde seksuele daden voor het collectief.

Deze spanning tussen het individuele en het collectieve welzijn is niet alleen terug te zien in zijn opvattingen over seksualiteit, maar is kenmerkend voor zijn bredere morele en politieke theorie. Zo schrijft hij in het *Supplément*: "Veux-tu savoir en tout temps et en tout lieu ce qui est bon et mauvais? attache-toi à la nature des choses et des actions, à tes rapports avec ton semblable, à l'influence de ta conduite sur ton utilité particulière et le bien général".<sup>117</sup> Hier is te zien dat Diderot zowel het individueel als het algemeen belang benoemt. Verderop in het *Supplément* staan woorden van gelijke strekking. Zo schrijft hij: "Mais tu n'accuseras pas les mœurs d'Europe par celles de Tahiti, ni par conséquent les mœurs de Tahiti par celles de ton pays: il nous faut une règle plus sûre; et quelle sera cette règle? En connais-tu une autre que le bien général et l'utilité particulière?".<sup>118</sup> In deze twee citaten zien we terug dat de spanning tussen het interpreteren van de natuur op het niveau van het individu en op het niveau van het collectief niet alleen voorkomt bij Diderots

---

117 Diderot, *Oeuvres, tome 2. Contes*, p.556

118 *ibid.*, p.564-5

gedachten over seksualiteit, maar dat deze spanning ook kenmerkend is voor zijn gehele morele denkwijze.

### 3.8 Seksualiteit en amorele daden

Maar zoals ik aan het begin van dit essay al aangaf, is er ook een derde spoor te onderscheiden in het denken van Diderot: het spoor waarin natuur niet als heilzaam en geordend wordt gezien, maar waarin het begrip natuur wordt geconceptualiseerd als amoreel en waarin seksuele handelingen los worden gezien van moraliteit. Voordat ik verder ga met het aantonen van de aanwezigheid van dit spoor in het denken van Diderot, zal ik eerst kort uitweiden over de aanwezigheid van dit begrip van de natuur in de 18e eeuw. Vervolgens zal ik laten zien dat Diderot in enkele van zijn werken ook een dergelijke amorele opvatting van natuur had. Ik zal deze paragraaf afsluiten door te beschrijven hoe Diderot deze opvatting van natuur koppelt aan zijn ideeën over seksualiteit.

Volgens Harry Oosterhuis en Anthony Pilkington waren 18e eeuwse denkers ambigu in hun opvatting over het begrip natuur. Oosterhuis schrijft in dit verband dat “the philosophes vacillated between two concepts of nature: one referred to a rational and orderly normative principle that replaced divine order, the other to an amoral principle of reality full of irrationality and disorder”.<sup>119</sup> Naast het idee dat de natuur kon gelden als basis voor moraliteit, was er in de 18e eeuw dus ook sprake van een andere, amorele opvatting van de natuur. Denkers als Markies de Sade en Baron d'Holbach verwierpen het idee dat er uit de natuur morele principes konden worden gehaald; in plaats daarvan stelden zij dat de natuur inherent amoreel is. Oosterhuis verklaart dat volgens deze twee denkers “nature was profoundly riven by inner tensions, contradictions, and disruptive forces: natural drives were ethically neutral or even blindly amoral and thus could not provide a foundation on which to build a peaceful society”.<sup>120</sup>

Een zeer bekende uitwerking van deze opvatting van de natuur is te vinden in De Sade's *La Philosophie dans le Boudoir* (1795). De Sade verdedigt in dit werk meerdere malen de amorele kanten van de natuur, en koppelt dit ook aan seksualiteit. Over de natuur schrijft hij bijvoorbeeld: “Le plus léger coup d'oeil sur les opérations de la nature ne prouve-t-il pas que les destructions sont aussi nécessaires à ses plans que les créations?”.<sup>121</sup> Op een andere plek in zijn boek maakt De Sade een

---

119 Oosterhuis, *Stepchildren of Nature*, p.26

120 *ibid.*

121 Markies de Sade, *La Philosophie dans le boudoir* (1795/2010), p.126

koppeling tussen deze opvatting van natuur en het amorele karakter van seksuele instincten. Hij schrijft namelijk: “la nature, notre mère à tous, ne nous parle jamais que de nous; rien n'est égoïste comme sa voix, et ce que nous y reconnaissons de plus clair est l'immuable et saint conseil qu'elle nous donne de nous délecter, n'importe aux dépens de qui”.<sup>122</sup> Vooral het laatste stuk van deze zin is veelzeggend: het is moreel gezien niet verkeerd om als individu zich te verlustigen in allerlei seksuele, fysieke daden, ook als dit ten koste zou gaan van het welzijn van anderen.

Deze amorele interpretatie van de natuur door De Sade is algemeen bekend in de historiografie. Niet veel historici hebben echter gewezen op het feit dat soortgelijke sentimenten aanwezig zijn in de werken van Denis Diderot. Oosterhuis schrijft expliciet dat Diderot slechts een morele visie van de natuur aanhing, en stelt dat alleen denkers als De Sade en d’Holbach de natuur op deze amorele wijze interpreteerden.<sup>123</sup> Twee historici die de these hebben verdedigd dat een dergelijke interpretatie van de natuur aanwezig is in Diderots gedachtengoed, zijn Jacques Proust en Odile Richard-Pauchet. Proust beperkt zich in zijn boek *Diderot et l'Encyclopédie* (1962) echter tot hetgeen Diderot heeft geschreven in de periode dat hij aan de *Encyclopédie* werkte, en heeft daarom het *Supplément*, dat Diderot pas later in zijn leven schreef, buiten beschouwing gelaten. Hetzelfde geldt voor Richard-Pauchet, die zich uitsluitend richt op één belangrijke brief van Diderot, en het *Supplément* dus ook niet bespreekt. Hieronder zal ik betogen dat in het denken van Diderot, hoewel minder expliciet dan bij De Sade, ook een dergelijke amorele interpretatie van natuur en seksualiteit aanwezig is. Dit amorele spoor bestaat naast de zojuist besproken morele visie die Diderot heeft op seksualiteit. Het aanwezig zijn van dergelijke conflicterende sporen is naar mijn idee te verklaren uit het feit dat Diderot niet één consistent en uniform idee van natuur verdedigt. Waar Diderot in het *Supplément* regelmatig claimt dat er morele principes uit de natuur zijn te halen, verdedigt hij op andere plekken het amorele en chaotische karakter van de natuur. Het ontbreken van een eenduidige conceptualisatie van wat natuur is leidt tot deze verschillende uitwerkingen van het morele karakter van seksualiteit (i.e. individueel, collectief en amoreel).

Diderot verdedigde voor het eerst het chaotische karakter van de natuur in *Lettres sur les aveugles* (1749), maar zijn meest uitgebreide uitwerking hiervan is te vinden in *Le Rêve de d’Alembert* (1769). Zoals aan het begin van dit essay reeds is gesteld, hangt Diderot in dit boek een vorm van materialistisch monisme aan. Dit houdt in dat volgens Diderot de gehele realiteit niets anders is dan een verzameling van atomen in beweging. Diderot verwerpt het bestaan van een God en een

---

122 *ibid.*, p.100

123 Oosterhuis, *Stepchildren of Nature*, p.26

spirituele dimensie van de werkelijkheid; in plaats daarvan stelt hij dat alleen materie echt is. De werkelijkheid is niets anders dan een verzameling van deeltjes die allerlei verbindingen aangaan. Deze verbindingen zorgen ervoor dat wij mensen soms een zekere orde in de werkelijkheid (menen) te herkennen, maar volgens Diderot gaat het hierbij slechts om een zeer voorlopige orde. Als de deeltjes weer uiteen gaan verdwijnt ook de orde die bestond.

Volgens dit perspectief van de werkelijkheid is ook de mens het product van een toevallige samenstelling van deeltjes materie. Volgens Diderot houdt het feit dat de mens een willekeurige verzameling van deeltjes is in, dat we niet kunnen spreken over hoe de mens zou moeten zijn. Een immoreel mens is wat dit betreft even natuurlijk als een moreel mens. Diderot schrijft hier het volgende over: “L'homme n'est qu'un effet commun, le monstre [n'est] qu'un effet rare; tous les deux également naturels, également nécessaires, également dans l'ordre universel et général... Et qu'est-ce qu'il y a d'étonnant à cela ?... Tous les êtres circulent les uns dans les autres, par conséquent toutes les espèces... tout est en un flux perpétuel... Tout animal est plus ou moins homme; tout minéral est plus ou moins plante; toute plante est plus ou moins animal. Il n'y a rien de précis en nature”.<sup>124</sup> Het ‘monster’ en een ‘normaal iemand’ zijn even natuurlijk, puur vanwege het feit dat ze beiden in dezelfde werkelijkheid voorkomen. Diderot verduidelijkt dit punt later nog eens door het volgende te stellen: “Tout ce qui est ne peut être ni contre nature ni hors de nature, je n'en excepte pas même la chasteté et la continence volontaires qui seraient les premiers des crimes contre nature, si l'on pouvait pécher contre nature”.<sup>125</sup> Diderot schrijft hier dat het niet mogelijk is om te stellen dat sommige acties onnatuurlijk zijn en andere weer natuurlijk. Alles wat gebeurt vindt plaats binnen één werkelijkheid, en elke actie of handeling is daarom even natuurlijk.

Dit concept van de natuur als chaotisch en niet bestaande uit enige rationele orde wordt op verschillende plekken gekoppeld aan seksualiteit. Deze interpretatie van seksualiteit als bestaande uit amorele handelingen komt het meest duidelijk naar voren in een brief die Diderot in juli 1762 schreef aan zijn maîtresse Sophie Volland. Diderot vraagt haar in deze brief haar mening over een gewetenskwestie (*un cas de conscience*) waarmee hij al enige tijd worstelt. Diderot begint door een bepaalde casus te schetsen, en geeft daarna zijn eigen mening hierover. Het gaat om de volgende gewetenskwestie:

“Une femme sollicite un emploi très considérable pour son mari. On le lui promet, mais à une condition que vous devinez de reste. Elle a six enfants; peu de fortune; un amant, un mari. On ne lui

---

124 Diderot, *Oeuvres, tome 1. Philosophie*, p.636

125 *ibid.*, p.673

demande qu'une nuit. Refusera-t-elle un quart d'heure de plaisir à celui qui lui offre en échange l'aisance pour son mari, l'éducation pour ses enfants, un état convenable pour elle?".<sup>126</sup>

De gewetenskwestie gaat dus over een vrouw die voor haar man een betere baan kan krijgen door te slapen met een andere man, die de echtgenoot deze baan kan bezorgen. Volgens Diderot zou de vrouw er goed aan doen om op het aanbod in te gaan. Hij legt uit: "Comme tout se fait ici! Un poste vague; une femme le sollicite; on lève un peu ses jupons; elle les laisse retomber, et voilà son mari, de pauvre commis à cent francs par mois, M. le directeur à quinze ou vingt mille livres par an. Cependant quel rapport entre une action juste ou généreuse, et la perte voluptueuse de quelques gouttes d'un fluide".<sup>127</sup> Diderot verdedigt zijn standpunt door naar de daadwerkelijke seksuele daad te verwijzen als bestaande uit niet meer dan het 'verlies van enkele druppels zaad'. In een latere brief aan Sophie Volland rechtvaardigt hij nogmaals zijn visie. In deze tweede brief verwijst hij naar de seksuele daad als "[le] frottement passager de deux intestins, mis en comparaison avec l'aisance de la vie".<sup>128</sup> Seksualiteit is in deze interpretatie niets meer dan een puur, fysieke daad. Odile Richard-Pauchet spreekt in dit verband dan ook over "l'acte sexuel réduit à sa plus simple expression biologique".<sup>129</sup> Het interessante van deze brief is dat Diderot zijn betoog verdedigt door zijn mening te koppelen aan een opvatting van de natuur. Hij schrijft namelijk direct erna het volgende: "En vérité je crois que [la] nature ne se soucie du bien ni du mal. Elle est toute à deux fins: la conservation de l'individu, la propagation de l'espèce".<sup>130</sup> Het natuurbegrip dat Diderot hier hanteert verschilt sterk van de morele interpretatie die hij gaf in het *Supplément*. Waar hij in het *Supplément* het bestaan van een natuurlijke morele orde bepleit, stelt hij in deze brieven expliciet dat de natuur amoreel is.

Deze amorele interpretatie van de natuur en de gevolgen hiervan voor seksualiteit worden bovendien kort genoemd in het *Supplément*. Na een discussie over welke deugden er allemaal natuurlijk zijn, wordt plots door een van de gesprekspartners het volgende gesteld. Op de vraag of jaloezie voorkomt in de natuur, wordt dit antwoord gegeven: "Je ne dis pas cela. Vices et vertus, tout est également dans la nature".<sup>131</sup> Er wordt in het *Supplément* niet dieper ingegaan op deze

---

126 Denis Diderot, *Oeuvres, tome 5. Correspondance* (1997), p.399

127 *ibid.*

128 *ibid.*, p.419

129 Odile Richard-Pauchet, *Diderot dans les Lettres à Sophie Volland : deux cas de conscience entre éthique et bioéthique* (2013), p.91

130 Diderot, *Oeuvres, tome 5. Correspondance*, p.399

131 Diderot, *Oeuvres, tome 2. Contes*, p.572

opmerking, maar de uitspraak is opvallend aangezien deze ingaat tegen de hele strekking van het verhaal dat de natuur allerlei morele voorschriften geeft waar de mens zich aan dient te houden.

In het *Supplément* is ook terug te zien hoe deze amorele interpretatie van de natuur gekoppeld is aan een amorele visie op seksualiteit. Diderot beschrijft een gesprek tussen Orou, de eilandbewoner, en de kapelaan, waarin de kapelaan vraagt wat er gebeurt als twee mannen voor dezelfde vrouw vallen, of twee vrouwen voor dezelfde man. Orou geeft hierop het volgende antwoord: “Le choix de la femme ou celui de l'homme finit tout”.<sup>132</sup> Maar als een van de twee mannen zich niet kan beheersen, en de vrouw dwingt tot het hebben van seks, lijkt er niet heel veel aan de hand te zijn. Direct erna wordt namelijk gesteld: “La violence d'un homme serait une faute grave; mais il faut une plainte publique, et il est presque inouï qu'une fille ou qu'une femme se soit plainte”.<sup>133</sup> Orou beweert hier dat een gewelddadige seksuele daad van een man gezien wordt als een zwaar vergrijp, maar dat het tegelijkertijd zo is dat het slachtoffer publiekelijk melding dient te maken van het vergrijp, iets dat blijkbaar zelden gebeurt op het eiland.

Een mogelijke verklaring voor de manier waarop redelijk nonchalant over gewelddadige seksuele daden wordt gesproken geeft Diderot enkele pagina's verderop in het *Supplément*. In het volgende tekstfragment schrijft Diderot dat vrouwen altijd bang zijn in hun relaties met mannen, en dat de man de vrouw dient te veroveren. Hij schrijft:

“C'est l'affaire de l'homme que de la distraire de sa crainte, de l'enivrer et de la séduire. L'homme conserve toute son impulsion naturelle vers la femme; l'impulsion naturelle de la femme vers l'homme, dirait un géomètre, est en raison composée de la directe de la passion et de l'inverse de la crainte ; (...) C'est une espèce de tactique où les ressources de la défense et les moyens de l'attaque ont marché sur la même ligne. On a consacré la résistance de la femme; on a attaché l'ignominie à la violence de l'homme; violence qui ne serait qu'une injure légère dans Tahiti, et qui devient un crime dans nos cités”.<sup>134</sup>

Diderot lijkt het beeld te schetsen dat de vrouw altijd bedeesd en terughoudend is, en dat de man haar op wat voor manier dan ook dient te veroveren. Vooral de laatste zin van het citaat is in dit verband veelzeggend: de gewelddadige tactieken van een man worden afgekeurd in 'onze' [i.e. Europese] steden, maar vormen geen reden tot ophef in Tahiti. In Tahiti is namelijk liefde

---

132 *ibid.*, p.566

133 *ibid.*

134 Diderot, *Oeuvres, tome 2. Contes*, p.573

gereduceerd tot een fysieke daad. Diderot stelt dat daar “la passion de l'amour, réduite à un simple appétit physique, n'y produisait aucun de nos désordres”.<sup>135</sup> In Europa zijn er nog allemaal morele voorschriften verbonden aan seksualiteit, maar in Tahiti, zo lijkt Diderot te stellen, is seksualiteit gereduceerd tot een puur, fysieke daad. Diderot refereert vervolgens aan seksuele handelingen als “des actions qui n'étaient susceptibles d'aucune moralité”.<sup>136</sup> Het feit dat seksuele handelingen op geen enkele manier als moreel worden bestempeld is veelzeggend.<sup>137</sup> De historici Michel Delon, Robert Mauzi en Sylvain Menant schrijven in dit verband dat “[Diderot] va meme beaucoup plus loin que la plupart de ses contemporains: jusqu'à dénoncer, dans le domaine de la sexualité, toute sorte d'interdit”.<sup>138</sup> Deze manier van spreken over seksualiteit als agressieve daad komt ook naar voren in het lemma *Chasteté*, gepubliceerd in 1753. Daarin schrijft Diderot: “parmi les appétits que nous avons reçus de la nature, un des plus violents est celui qui porte un sexe vers l'autre”.<sup>139</sup>

Bovenstaande toont natuurlijk niet aan dat Diderot in dit derde spoor op dezelfde manier over seksualiteit spreekt als De Sade. Bij De Sade worden alle implicaties van de amorele conceptie van de natuur zo radicaal mogelijk getrokken, terwijl het bij Diderot gaat om enkele uitspraken die bestaan naast zijn morele interpretatie van de natuur en van seksualiteit. Het is dan ook niet meer dan terecht dat Jacques Proust stelt dat “il y a cependant bien loin de l'amoralisme de Diderot, dans le domaine sexuel, à l'immoralisme d'un de Sade”.<sup>140</sup> Toch is het wel degelijk interessant om te zien hoe een bepaalde interpretatie van het begrip natuur bij beide denkers leidt tot het reduceren van seksualiteit als bestaande uit niet meer dan amorele, fysieke daden.

### 3.9 Praktisch domein: Het recht op scheiden

Tot dusverre is er in dit paper gekeken hoe Diderot trachtte de christelijke visie op seksualiteit te vervangen door een seksuele moraal die gebaseerd is op de natuur. In het laatste deel van dit hoofdstuk zal er gekeken worden naar de toepassing van deze principes op een praktisch domein dat

---

135 *ibid.*, p.569

136 *ibid.*, p.574

137 Zie ook : Michele Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières* (1971/1995), p.443

138 Michel Delon, Robert Mauzi, Sylvain Menant, *Littérature française. De l'Encyclopédie aux Méditations* (1984), p.356

139 Denis Diderot, lemma *Chasteté* (1753), online beschikbaar op <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?2:384:0.encyclopedie0513>

140 Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, p.308

nauw samenhang met de seksuele mores aan het eind van de 18e eeuw: het recht op scheiden. Het huwelijk was natuurlijk een van de belangrijkste christelijke instituties, en volgens de christelijke leer mocht seksueel contact ook alleen plaatsvinden binnen het huwelijk. James Traer schrijft dat “Marriage was both contract and sacrament, with the relative importance of the two elements depending on the primary allegiance of the speaker. It was indissoluble”.<sup>141</sup>

Diderot is in principe gedurende zijn heel leven een voorstander geweest van de mogelijkheid tot scheiden. Zo schreef hij in het lemma *INDISSOLUBLE*, gepubliceerd in het achtste deel van de Encyclopédie in 1765: “qui ne peut être dissous, rompu. Le mariage est un engagement indissoluble. L’homme sage frémit à l’idée seule d’un engagement indissoluble. Les législateurs qui ont préparé aux hommes des liens indissolubles, n’ont guère connu son inconstance naturelle. Combien ils ont fait de criminels et de malheureux?”.<sup>142</sup> Dit citaat maakt duidelijk dat volgens Diderot de mens van nature te inconstant is om maar met slechts één partner zijn leven te delen. Deze vorm van trouw zorgt slechts voor ongelukkige mensen.

In zijn theaterstuk *Le Fils Naturel* (1757) lijkt hij een enigszins andere waardering van het huwelijk te hebben. Dit stuk gaat over een vrouw die op het punt staat te trouwen, en plots verliefd wordt op een andere man. Na lang wikken en wegen besluit zij tóch te trouwen met haar oorspronkelijke partner, waarna blijkt dat de nieuwe man waarop zij verliefd was geworden haar broer is, die zij haar hele leven niet gekend had. Uiteindelijk is de hele familie opgelucht dat zij de juiste keuze heeft gemaakt, en haar broer stelt dan ook dat “Rosalie [zijn zus], vous avez été sur le point de perdre le plus grand bien qu’une femme puisse posséder sur la terre; un bien qu’elle doit incessamment demander au ciel; qui en est avare: un époux vertueux”.<sup>143</sup> Hoewel deze uitspraken over het belang van een huwelijk enigszins afwijken van hetgeen Diderot in het hierboven geciteerde lemma stelde, lijken zij redelijk logisch verklaard te kunnen worden. *Le Fils Naturel* is namelijk een theaterstuk dat voor een publiek gespeeld zou worden, en het lijkt dan ook niet meer dan logisch dat Diderot zijn opvattingen enigszins aanpaste aan wat de toen heersende moraal vereiste.

In al zijn latere werken verdedigt hij echter weer de positie dat het onontbindbare christelijke huwelijk ingaat tegen de menselijke natuur. In het *Supplément* (1772) wordt deze opvatting nogmaals uitgebreid verdedigd. Over het huwelijk schrijft Diderot dat het hoort bij die praktijken die “contraires

---

141 James Traer, *Marriage and the Family in Eighteenth-Century France* (1980), p.48

142 Diderot, *Diderot, Oeuvres, tome 3. Politique*, p.51

143 Diderot, *Oeuvres, tome 4. Esthétique – Théâtre*, p.1121

à la nature” zijn, omdat “ils supposent qu'un être sentant, pensant et libre, peut être la propriété d'un être semblable à lui. Sur quoi ce droit serait-il fondé? Ne vois-tu pas qu'on a confondu, dans ton pays, la chose qui n'a ni sensibilité, ni pensée, ni désir, ni volonté; qu'on quitte, qu'on prend, qu'on garde, qu'on échange sans qu'elle souffre et sans qu'elle se plaigne, avec la chose qui ne s'échange point, qui ne s'acquiert point; qui a liberté, volonté, désir; qui peut se donner ou se refuser pour un moment”.<sup>144</sup> Diderot stelt dat het huwelijk ervoor zorgt dat een vrij mens het eigendom wordt van een ander; en dit gaat volgens hem rechtstreeks in tegen de natuur. Hoe kan een mens met een eigen, vrije wil het eigendom worden van anderen? Hij vervolgt door te stellen dat “Rien, en effet, te paraît-il plus insensé qu'un précepte qui proscriit le changement qui est en nous ; qui commande une constance qui n'y peut être, et qui viole la nature et la liberté du mâle et de la femelle, en les enchaînant pour jamais l'un à l'autre ; qu'une fidélité qui borne la plus capricieuse des jouissances à un même individu ; qu'un serment d'immutabilité de deux êtres de chair, à la face d'un ciel qui n'est pas un instant le même”.<sup>145</sup> De mens is van nature te veranderlijk, en het is dan ook onnatuurlijk om te verwachten dat twee mensen hun gehele leven met elkaar doorbrengen.

Het recht op scheiden is niet alleen belangrijk omdat het aansluit bij de menselijke natuur, maar ook omdat het de bevolkingsgroei bevordert. Zo schrijft Diderot : “Le divorce a été permis chez les Romains, et n'a pas été fréquent. Le divorce contient les époux dans les devoirs qu'ils se doivent; les divorces favorisent les bonnes mœurs et la population”.<sup>146</sup> Het is interessant om te zien hoe Diderot in het beargumenteren vóór het recht op huwelijk opnieuw zowel oog heeft voor het individuele belang, maar dat hij ook dit recht toekent op basis van de voordelen voor de gehele samenleving.

Bovenstaande maakt duidelijk dat Diderot in principe vóór het recht op scheiden was. Dit wil echter niet zeggen dat hij geen problemen voorzag wanneer dit recht daadwerkelijk zou worden toegekend. In enkele werken waarin Diderot spreekt over het daadwerkelijk juridisch invoeren van een recht op scheiding, voorziet hij enkele moeilijke praktische problemen, waarbij het vooral gaat om wat er met de kinderen moet gebeuren. Zo bekritiseert Diderot in een brief uit 1759 aan Sophie Volland een gemeenschappelijke kennis die haar man en kinderen heeft verlaten. Hij schrijft hierover: “Elle oublie qu'elle est mariée. Elle oublie qu'elle est mère. Ce n'est plus un amant, c'est le père de

---

144 Diderot, *Oeuvres*, tome 2, p.555

145 *ibid.*

146 Diderot, *Oeuvres*, tome 3. *Politique*, p.564

ses enfants qu'elle quitte".<sup>147</sup> Diderot stelt dat zodra kinderen in het spel zijn, men niet lichtzinnig over scheiding dient te denken<sup>148</sup>. Dit blijkt ook uit enkele praktische adviezen die hij schreef voor de tsarina van Rusland. In een van deze adviezen lijkt Diderot te stellen dat gescheiden ouders die opnieuw willen trouwen hun kinderen aan de staat dienen af te staan. Hij schrijft: "Regardés comme des étrangers dans les maisons de leurs pères et mères remariés, ils seraient trop malheureux".<sup>149</sup> Hij concludeert dan ook dat "il faut qu'ils appartiennent à la République".<sup>150</sup> Vervolgens doet hij een aantal suggesties wie de voogd zou moeten zijn van dergelijke kinderen, maar de algemene conclusie van Diderot lijkt te zijn dat praktisch gezien het recht op scheiden heel wat nadelige consequenties met zich meebrengt. Hij schrijft dan ook dat "Que cette question est difficile!".<sup>151</sup>

---

147 Diderot, *Oeuvres*, tome 5. *Correspondance*, p.362

148 Eric-Emmanuel Schmidt, *Diderot ou la philosophie de la séduction* (2013), p.48

149 Diderot, *Oeuvres*, tome 3. *Politique*, p. 329

150 *ibid.*

151 *ibid.*, p.330

## 4. Conclusie

In dit essay is de volgende onderzoeksvraag onderzocht:

*Op welke manier vervangt Diderot de christelijke zienswijze op seksualiteit door een natuurlijke seksuele moraal, hoe hangt dit samen met zijn conceptualisatie van het begrip natuur, en wat zijn hiervan de praktische gevolgen voor het recht op scheiden?*

In deze conclusie zal, aan de hand van de gevonden resultaten, deze hoofdvraag beantwoord worden. De onderzoeksresultaten zullen bovendien geplaatst worden in het bredere historiografische kader dat in hoofdstuk twee is geschetst.

Het is duidelijk dat Diderot beargumenteert dat de christelijke visie op seksualiteit onverenigbaar is met de menselijke natuur. Het is om deze reden dat deze dan ook vervangen moet worden door een natuurlijke moraal, die wel gebaseerd is op de natuurlijke instincten van de mens. Echter, zoals betoogd is in dit essay, interpreteert Diderot het begrip natuur op drie verschillende manieren. Soms legt hij de nadruk op het individueel nastreven van genot, dan weer benadrukt hij dat seksualiteit sterk samenhangt met het welzijn van het collectief, en heel soms lijkt Diderot te impliceren dat seksualiteit en moraliteit los van elkaar staan, i.e. dat seksualiteit draait om “des actions qui n'étaient susceptibles d'aucune moralité”.<sup>152</sup> Het interessante en opvallende aan Diderots visie op seksualiteit is dat hij zijn interpretatie van seksuele handelingen altijd koppelt aan een begrip van de natuur, en het is deze koppeling die Diderots interpretatie zo complex maakt. Deze koppeling maakt hij bovendien niet alleen in het *Supplément au voyage de Bougainville*, maar ook in vele lemma's in de *Encyclopédie* en in privé correspondentie, hetgeen aantoont hoe sterk de connectie tussen seksualiteit en natuur aanwezig is in het denken van Diderot. Overigens is het opvallend voor een 21e eeuwse lezer dat Diderot nergens het begrip natuur koppelt aan homo- of heteroseksualiteit. Deze complexiteit van Diderots denkbeelden over seksualiteit sluit goed aan bij wat Peter France ooit opmerkte over Diderots meer algemene denkwijze. Hij schreef dat “not all of [Diderot's] writing is chaotic by any means, but to get the best out of it we must abandon the desire for the well-ordered, unified piece of writing. Though there may be deeper unity in his works, it will not usually be handed to the reader on a plate”.<sup>153</sup> Het lijkt mij dat dit ook zeker geldt voor Diderots ideeën over seksualiteit.

---

152 Diderot, *Oeuvres, tome 2. Contes*, p.574

153 France, *Diderot*, p.22

Deze complexiteit is volgens mij niet genoeg benadrukt in veel interpretaties van Diderots denken. Interpretaties als die van Jonathan Israel, Peter Gay en Philip Blomm benadrukken vooral het individuele spoor, en stellen dat Diderot en andere Verlichtingsdenkers zich vooral bezighielden met het emanciperen van het individu. In dit essay is getracht aan te tonen dat een dergelijk element zeker aanwezig was in Diderots visie op seksualiteit, maar tevens is beargumenteerd dat er een belangrijk collectivistisch element bestaat in het denken van Diderot. Aangezien Diderot geloofde dat seksualiteit grote maatschappelijke gevaren en potenties met zich meebracht, was het volgens hem niet meer dan logisch dat het door de samenleving als geheel gecontroleerd moest worden. Jonathan Israel's claim dat Radicale Verlichtingsdenkers in staat zijn de emancipatie van het individu te verdedigen wegens hun materialistische metafysica, lijkt in het geval van Diderot niet op te gaan. In tegendeel, Diderots amorele opvatting van de natuur, en de daarmee samenhangende conceptualisatie van seksuele handelingen als amoreel, lijken, net als bij De Sade, juist een gevolg te zijn van zijn materialistische metafysica.

De complexiteit van Diderots gedachtegoed is ook niet voldoende benadrukt door Pilkington en Oosterhuis. Pilkington schetst het beeld dat er een duidelijke evolutie is waar te nemen in het gebruik van het begrip natuur, en hoe dit begrip op een morele manier is gebruikt. In dit essay is aangetoond dat Diderot in het *Supplément* alleen al meerdere definities van het begrip natuur gebruikt, waarbij hij schrijft dat de natuur inherent moreel is, en tegelijkertijd stelt dat de natuur amoreel is. Er lijkt dan ook niet zozeer sprake te zijn van een duidelijke evolutie, maar eerder van het op verschillende manieren uitwerken van het begrip natuur als pluriform concept. Oosterhuis bespreekt zowel de morele als de amorele interpretatie van het begrip natuur, maar stelt dat Diderot eenduidig de natuur als moreel interpreteert. Zoals de lezer heeft kunnen zien, is dit niet het geval.

De gevonden resultaten bieden ook stof tot nadenken over de Verlichtingserfenis. De verschillende manieren waarop Diderot de morele status van seksuele handelingen interpreteert gaat enigszins in tegen het beeld dat veel mensen hebben van de Verlichting. Het idee dat de Verlichting alleen draaide om de emancipatie van het individu gaat niet op wanneer we ook kijken naar de collectivistische elementen van Diderots visie op seksualiteit. Bovendien is aangetoond dat deze spanning tussen het verdedigen van individuele belangen en het welzijn van het collectief niet alleen typerend is voor Diderots denken over seksualiteit, maar ook kenmerkend is voor zijn meer algemene morele theorie. Verder laat Diderots amorele interpretatie van seksuele handelingen zien dat de Verlichtingserfenis complexer is dan vaak wordt gedacht. Het beroep op de natuur als norm voor morele regels leidde niet per se tot de (seksuele) emancipatie van het individu, maar kon ook leiden

tot principes die niet stroken met het beeld van de Verlichting dat vandaag de dag overheerst. Dit betekent niet dat we denkers als Diderot moreel moeten veroordelen omdat zij niet emanciperend genoeg waren. We moeten juist begrijpen hoe bepaalde processen van uitsluiting functioneerden, en hoe in de 18e eeuw naast emanciperende ontwikkelingen er ook allerlei nieuwe medische en wetenschappelijke machtsstructuren ontstonden, die het bestaan van allerlei (seksuele) identiteiten beïnvloedden. Dit stelt ons in staat te begrijpen op wat voor complexe manier begrippen als natuur in de 18e eeuw werden ingezet. Een dergelijk begrip wijst ons op de complexiteit van de Verlichting, en reduceert deze niet tot een intellectuele beweging die bestond uit uit 'goede', radicale denkers, en 'foute', gematigde denkers. Het lijkt mij dat we meerdere perspectieven nodig hebben om beter om te kunnen gaan met de Verlichtingserfenis. Door de Verlichting slechts te zien als een verhaal van succes en onvermijdelijke vooruitgang, doen we niet alleen tekort aan allerlei 18e eeuwse denkers die op diverse manieren trachtten om te gaan met ingewikkelde wetenschappelijke, intellectuele en sociale processen, maar ontnemen we onszelf ook de kans om te leren van deze diversiteit en om zo een beter begrip te krijgen van de complexiteit van allerlei contemporaine problemen.<sup>154</sup>

---

154 Zie ook Geertje Mak, *Gender in and beyond the Canon, or how to make Women (In)visible in History* (2007), pp. 128-142

## 5. Bibliografie

- Adorno, Theodor W. & Horkheimer, Max (1944/2006). *Philosophische Fragmente. Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt: Fischer Verlag.
- Amis, Martin (2002). *The voice of the lonely crowd*, The Guardian, 01-05-2002 online, geraadpleegd op 20-07-2014 [www.theguardian.com/books/2002/jun/01/philosophy.society](http://www.theguardian.com/books/2002/jun/01/philosophy.society)
- Blom, Philipp (2010). *A Wicked Company: The Forgotten Radicalism of the European Enlightenment*. New York: Basic Books.
- Cassirer, Ernst (1932/2009). *Philosophy of the Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press.
- Clark, Anna (2008). *Desire. A History of European Sexuality*. Londen: Routledge.
- Curran, Andrew S. (2013). *Diderot, an American Exemplar? Bien Sûr!* New York Times, 24-01-2013 online, geraadpleegd op 20-05-2014 <http://www.nytimes.com/2013/01/25/opinion/diderot-an-american-exemplar-bien-sur.html>
- Delon, Michel & Mauzi, Robert & Menant, Sylvain (1984). *Littérature française. De l'Encyclopédie aux Méditations*. Parijs : Arthaud.
- Diderot, Denis (1753). *CHASTETÉ* (1753), lemma uit de *Encyclopédie*, online beschikbaar via <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.2:384:0.encyclopedie0513> geraadpleegd op 30-05-2014
- Diderot, Denis (1766). *ILLICITE, adj. (Gram. & Morale)* (1766), lemma uit de *Encyclopédie*, online geraadpleegd op 22-05-2014, via [http://fr.wikisource.org/wiki/Page:Diderot\\_-\\_Encyclopedie\\_1ere\\_edition\\_tome\\_8.djvu/557](http://fr.wikisource.org/wiki/Page:Diderot_-_Encyclopedie_1ere_edition_tome_8.djvu/557)
- Diderot, Denis (1994). *Oeuvres. Tome 1. Philosophie*. Bewerkt door Laurent Versini & Guy Schoeller. Parijs: Robert Laffont
- Diderot, Denis (1994). *Oeuvres. Tome 2. Contes*. Bewerkt door Laurent Versini, Guy Schoeller. Parijs: Robert Laffont.

- Diderot, Denis (1995). *Oeuvres. Tome 3. Politique*. Bewerkt door Laurent Versini & Guy Schoeller & Daniel Rondeau. Parijs: Robert Laffont.
- Diderot, Denis (1999). *Oeuvres, tome 4. Esthétique – Théâtre* (1999). Bewerkt door Laurent Versini. Parijs: Robert Laffont.
- Diderot, Denis (1999). *Oeuvres. Tome 5. Correspondance*. Bewerkt door Laurent Versini. Parijs: Robert Laffont.
- Duchet, Michèle (1971/1995). *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*. Parijs : Albin-Michel.
- Ehrhard, Jean (1963/1994). *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*. Parijs : Albib-Michel.
- Eze, Emmanuel Chukwudi (1997). *Race and the Enlightenment. A Reader*. Cambridge : Blackwell.
- Foucault, Michel (1976). *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*. Parijs: Éditions Gallimard.
- France, Peter (1983). *Diderot*. Oxford: Oxford University Press.
- Gay, Peter (1964). *The Party of Humanity. Studies in the French Enlightenment*. Londen: Weidenfeld and Nicholson.
- Gay, Peter (1969/1995). *The Enlightenment. The Rise of Modern Paganism*. New York: Norton.
- Hampsher-Monk, Ian & Tilmans, Karin & Vree, Frank van (1998). *History of Concepts. Comparative Perspectives*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Hazard, Paul (1935/2009). *La Crise de la conscience européenne 1680-1715*. Parijs : Le Livre de Poche.
- Hope Mason, John (1982). *The Irresistible Diderot*. Londen: Quarter.
- Israel, Jonathan (2001). *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. New York: Oxford University Press.

- Israel, Jonathan (2006). *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*. New York: Oxford University Press.
- Israel, Jonathan (2011). *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution and Human Rights 1750-1790*. New York: Oxford University Press.
- Jimack, Peter (1998). *Diderot: Supplément au voyage de Bougainville*. Londen: Grant & Cutler.
- Jordanova, Ludmilla (1986). *Languages of Nature: Critical Essays on Science and Literature*. Londen: Free Association Books.
- Kant, Immanuel (1784). "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", *Berlinische Monatsschrift* 4, pp.481-494.
- Laqueur, Thomas (1986). "Orgasm, Generation, and the Politics of Reproductive Biology", *Representations* (14), pp.1-41.
- Mak, Geertje (2007). "Gender in and beyond the Canon, or how to make Women (In)visible in History", in Grever, Maria & Stuurman, Siep (2007). *Beyond the Canon. History for the Twenty-first Century*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp. 128-142.
- Malik, Kenan (2014). *Seeing Reason*, Eurozine magazine, 09-08-2013, online. Bekeken op 30-07-2014, op <http://rationalist.org.uk/articles/4194/seeing-reason-jonathan-israels-radical-vision>
- Mulsow, Martin & Mahler, Andreas (2010). *Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte*. Berlijn: Suhrkamp.
- Oosterhuis, Harry (2000). *Stepchildren of Nature. Krafft-Ebing, Psychiatry, and the Making of Sexual Identity*. Chicago: Chicago University Press.
- Pilkington, Anthony (1986). "'Nature' as Ethical Norm in the Enlightenment" in Jordanova, Ludmilla (1986). *Languages of Nature: Critical Essays on Science and Literature*. London: Free Association Books.
- Pocock, John(2004). *Barbarism and Civilization. Volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Porter, Roy & Mikuláš, Teich (1981). *The Enlightenment in National Context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Proust, Jacques (1962/1995). *Diderot et l'Encyclopédie*. Parijs: Albin-Michel.
- Richard-Pauchet, Odile (2013). "Diderot dans les Lettres à Sophie Volland : deux cas de conscience entre éthique et bioéthique", *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* (48), pp. 83-95.
- Rex, Walter E. (1998). "Contrariety in the Supplément au voyage de Bougainville", *Diderot Studies* (27), pp.149-168.
- Sade, Markies De (1795/2010). *La Philosophie dans le boudoir*. Parijs : Éditions Garnier.
- Schiebinger, Londa (1986). "Skeletons in the Closet: The First Illustrations of the Female Skeleton in Eighteenth Century Anatomy", *Representations* (14), pp.42-82.
- Schmidt, Éric-Emmanuel (2013). *Diderot ou la philosophie de la séduction*.Parijs : Albin-Michel.
- Strugnell, Anthony (1973). *Diderot's Politics: A Study of the Evolution of Diderot's Political Thought*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Stuurman, Siep (2009). *De uitvinding van de mensheid: korte wereldgeschiedenis van het denken over gelijkheid en cultuurverschil*. Amsterdam: Prometheus.
- Traer, James (1980). *Marriage and the Family in Eighteenth-Century France*. Ithica: Cornell University Press.
- Vartanian, Aram (1999). *Science and Humanism in the French Enlightenment*. Virginia: Rookwood Press.
- Vermij, Rienk (2014). *De geest uit de fles. De Verlichting en het verval van de confessionele samenleving*. Amsterdam: Uitgeverij Nieuwezijds.
- Wilson, Arthur (1972). *Diderot*. Oxford: Oxford University Press.