

# Open Publishing LMU

**Hans Peter Balmer**

## **Neuzeitliche Sokratik**

Michel de Montaignes essayistisches Philosophieren



Universitätsbibliothek  
Ludwig-Maximilians-Universität München

Hans Peter Balmer

Neuzeitliche Sokratik

Michel de Montaignes essayistisches Philosophieren

## **Open Publishing LMU**

Herausgegeben von der  
Universitätsbibliothek der Ludwig-Maximilians-Universität

Mit **Open Publishing LMU** unterstützt die Universitätsbibliothek der Ludwig-Maximilians-Universität München alle Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler der LMU dabei, ihre Forschungsergebnisse parallel gedruckt und digital zu veröffentlichen.



Universitätsbibliothek  
Ludwig-Maximilians-Universität München

# Neuzeitliche Sokratik

Michel de Montaignes

essayistisches Philosophieren

von

Hans Peter Balmer

Herausgegeben von der  
Universitätsbibliothek der Ludwig-Maximilians-Universität  
Geschwister-Scholl-Platz 1  
80539 München

Text © Hans Peter Balmer 2016

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

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

Herstellung:

MV-Verlag Wissenschaft

Am Hawerkamp 31, Haus G, 48155 Münster

Open-Access-Version dieser Publikation verfügbar unter:

<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:19-epub-28228-7>

978-3-95925-034-4 (Druckausgabe)

978-3-95925-035-1 (elektronische Version)

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	1
1 Ein Philosoph neuen Typs.....	3
1.1 Was weiß ich? .....	3
1.2 Protomodern.....	11
1.3 Ohne Vorbedacht und Plan.....	17
2 Biographie.....	27
2.1 Herkunft .....	27
2.2 Bildung.....	28
2.3 Parlamentsrat.....	29
2.4 Freundschaft .....	30
2.5 Todeserfahrung .....	34
2.6 Lebenswende .....	36
2.7 Reise nach Italien .....	40
2.8 Bürgermeister von Bordeaux.....	42
2.9 Reife, Tod.....	43
3 Grundzüge der „Essais“ .....	47
3.1 Buch Eins und Zwei .....	47
3.1.1 Essay .....	47
3.1.2 Mensch .....	53
3.1.3 Schriftsteller.....	60
3.1.4 Leben, Sterben .....	66
3.1.5 Eros .....	70
3.1.6 Bosheit.....	72
3.1.7 Natürliche Theologie .....	75
3.1.8 Kultur des Wortes.....	85
3.2 Buch Drei.....	89
3.2.1 Form des Menschseins.....	90
3.2.2 Liebe, Leidenschaft.....	103
3.2.3 Verletzlichkeit .....	106
3.2.4 Rolle, Person .....	109
3.2.5 Lebenskunst.....	112

4	Conditio humana: Was wir sind, sind wir in Kommunikation.....	129
4.1	Sprachkunst.....	129
4.2	Selbsterkenntnis.....	133
4.3	Selbstsorge.....	140
4.4	Wissen, Fragen.....	148
4.5	Vergnügen.....	161
4.6	Moralistik, Ermutigung zur Freiheit.....	166
5	Literaturverzeichnis.....	179

# Vorwort

Mit Montaigne sich bekanntzumachen oder die Bekanntschaft mit ihm aufzufrischen und zu vertiefen, das ist für viele über beträchtliche Spannen ihres Lebens von großer Bedeutung. So ist es seit langem dem Verfasser dieser Studie ergangen. So hat es sich bestätigt bei einer Hundertschaft Studierender, die im zurückliegenden Wintersemester 2015/16 aufmerksam und konzentriert einer Vorlesung gefolgt sind, die der Autor zweistündig an der Ludwigs-Maximilians-Universität München, Zentrum Seniorenstudium, vier Monate hindurch gehalten hat.

Das Wort, das gesprochene, das geteilte, ist wunderbar. Es hilft, es bringt voran. Das Wort, das geschriebene, das niedergelegte, ist nicht so unmittelbar lebendig; es fixiert, hält fest, altert. Das Wort ist jedenfalls immer wieder aufzugreifen, zu erneuern, zu vergegenwärtigen. Dies konnte in dem akademischen Lehrvortrag so erfreulich wie einmalig geschehen. Es kann nunmehr dank des Entgegenkommens der Universitätsbibliothek in der vorliegenden integralen Form weitergegeben werden. Dies geschieht auf neuesten Wegen, gedruckt im Buchhandel und elektronisch-digital im Internet.

Es wäre großartig, wenn somit vielen weiteren Zeitgenossen, allen voran den jüngeren, Anstöße der Bildung von Geist und Gemüt vermittelt werden könnten. Dies gilt auch hinsichtlich des beträchtlichen wissenschaftlichen Apparates, von dem der folgende Grundtext umgeben ist. Auch er dient nicht nur der Dokumentation und dem Nachweis von Belegen, sondern vor allem auch als Anreiz zu – selektiver, schöpferischer – Weiterbeschäftigung, auf welchen Feldern auch immer. Auf die Ermächtigung kompetenter Rezipienten ist diese Arbeit angelegt, genauso wie schon die „Essais“, dieses einzigartige Buch, von denen sie ausgeht.



Dank gebührt der Ludwigs-Maximilians-Universität, ihrer Universitätsbibliothek und der verdienstvollen Einrichtung ihres Seniorenstudiums in der Weise eines vielfältigen, ausgedehnten akademischen Lehrbetriebs, der vielen Menschen die Lebenszeit anreichert, erleichtert und beschwingt.

Den Hörerinnen und Hörern dieser Institution sei diese Publikation gewidmet, auch zu ehrendem Gedenken ihres energischen Begründers, des Philosophen und Theologen Eugen Biser.

München, 5. März 2016

*Hans Peter Balmer*

*Primärliteratur wird in den Anmerkungen häufig unter Siglen, Sekundärliteratur gelegentlich abgekürzt zitiert, zur Aufschlüsselung bzw. Vervollständigung erteilt das Literaturverzeichnis Aufschluss.*

# 1 Ein Philosoph neuen Typs

*Sophòs ho pollà eidòs phyà*

Weise, wer vieles weiß aus dem, wie er ist

*Pindar, Ol. 2, 86*

## 1.1 Was weiß ich?

Um anzufangen, sind Worte zu machen. Worte haben Kraft, eins vom andern. Denn das Wort ist teilbar, es gehört „halb dem, der spricht, und halb dem, der angesprochen ist.“<sup>1</sup> Das nun ist ein Satz, ein Satz von Montaigne, ein charakteristischer, geäußert im letzten Kapitel seiner „Essais“. Er zeugt von der humanistisch-dialogischen Einstellung seines Verfassers, seiner Bereitschaft, über das Wort gemeinsame Sache zu machen, Verständigung zu suchen über das, was wir sind, kurzum seiner Kennerschaft in Sachen *condicio humana*, seiner kommunikativen Kompetenz. Und auch wer immer seinerseits zu Montaigne sich äußert, wird dringend sich angewiesen wissen auf ein Gegenüber, auf teilnehmende Gesprächspartner. So folgt man den frühen Impulsen einer Verfahrensweise, die inzwischen als Hermeneutik und in den Kommunikationswissenschaften entfaltet wird.<sup>2</sup> Was sich somit als unverlierbare Errungenschaft umrissen findet, die praktische Situierung des Philosophierens als ausdrückliche Bereitschaft zum Gespräch, ist eben jenes, was – vor Beginn der szientistischen Moderne – bereits Montaignes „Essais“ vorbildlich vergegenwärtigen. Wie doch verhält es sich damit? Ein Gespräch zu führen ist eine Kunst, in mehrfacher Hinsicht. Gelingt es, „sich jeweils des Mitgehens des Partners zu ver-

---

1 *La parole est moitié à celui qui parle, moitié à celui qui l'écoute* (Buch III, Kapitel 13; St 549; vgl. II 18; St 333; III 8: *De l'art de conférer*, Die Kunst, sich im Gespräch zu verständigen, München 2008; sowie im Anschluss daran Blaise Pascals Fragment „L'art de persuader“, 1656-57, in: *Ceuvres complètes*, hg. Jacques Chevalier, Paris 1954, S. 592–602, insbes. 599).

2 Gegen den Solipsismus der transzendentalen Subjektivität von Descartes bis Kant wie auch die existenzialistische Einzigkeit von Kierkegaard und Stirner entstehen mit Ludwig Feuerbach, Friedrich Ebner, Gabriel Marcel, Martin Buber und Emmanuel Levinas Ansätze eines ausgesprochen dialogischen Denkens, einer Philosophie des Gesprächs.

sichern“, so kann in einem Geschehen des Erprobens und des Fragens gegen die scheinbare Festigkeit der Meinungen die zur Debatte stehende Sache „ins Offene gelegt“ und mit ihren Möglichkeiten „in die Schwebelage gebracht“ werden.<sup>3</sup> Und dies steht bei uns, zu fragen und aufgeschlossen zu sein. Seit der Antike gilt die Befähigung zum freien und offenen Gespräch mit jedem Menschen als der Gewinn, der überhaupt von der Philosophie zu erhalten sei.<sup>4</sup>

Wie grundsätzlich, so verhält es sich in zahllosen Einzelfragen immerfort bei dem, was Montaigne in Worte fasst: Er ist ein Wegbereiter für vieles. Einige weitere Schlaglichter sollen die Situation und den Geist des Michel de Montaigne beleuchten.

Es ist die späthumanistische Epoche am Ende des sechzehnten Jahrhunderts. Frankreich ist infolge der Reformation („Glaubenspaltung“) während sechsunddreißig Jahren von Religionskriegen zerrissen.<sup>5</sup> Mit dem Blutbad von Vassy 1562 begann es. Von da an entbrannten im Zeitraum bis 1598 insgesamt acht einzelne Kriege. Sie wurden zuletzt ausgetragen zwischen der katholischen Liga unter den lothringischen Herzögen von Guise in dem einen Lager und den calvinistisch-protestantischen Hugenotten unter Henri de Navarre, Admiral Coligny und den Prinzen von Condé in dem anderen Lager. Die erbarmungslos fanatischen Auseinandersetzungen waren zugleich Brennpunkte eines Machtkampfs von gesamteuropäischen Dimensionen. Hinter den feindlichen französischen Parteien standen damals einerseits die katholische Weltmacht Habsburg-Spanien unter Philipp II. samt der jesuitischen Miliz und auf der Gegenseite das von der Tudor-Königin Elisabeth I. regierte protestantische England. Der Papst in Rom, Sixtus V., hat großenteils abgewartet, merkwürdig zwiespältig laviert. Es beabsichtigte wohl, sich die Zerrissenheit und Schwächung Frankreichs, der ‚Ältesten Tochter der Kirche‘, zunutze zu machen, um eine weitere

3 Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode, Tübingen 1972, S. 349.

4 So insbesondere seit dem kynisch-kyrenaischen Sokratiker Aristipp von Kyrene (Diogenes Laertios II 68; Montaigne, De la praesumption, II 17, TR 632; St 323).

5 Cameron, Keith (Hg.): Montaigne and His Age, Exter 1981; Nakam, G eralde: Montaigne et son temps, Paris 1993.

Machtausdehnung Philipps von Spanien aufzuhalten. Schon das Verhalten seines unmittelbaren Vorgängers, Gregors XIII. war alles andere als ein Ruhmesblatt. Auf die Nachricht von dem fatalsten Ereignis der Religionskriege, der sogenannten Pariser Bluthochzeit, reagierte er in bösem Triumph, mitleidlos und überschwänglich parteiisch. Anlässlich der Hochzeitsfeier des (protestantischen) Heinrich von Navarra mit der (katholischen) Prinzessin Margarethe von Valois, genannt Reine Margot, geschah ein entsetzliches Verbrechen. An den adeligen protestantischen Gästen, die vorgeblich zur Versöhnung eingeladen waren, wurde heimtückisch, möglicherweise auf Betreiben der Königinmutter Katharina de Medici höchst selbst, ein Massaker verübt. Es war ein furchtbares, unverzüglich auf Paris übergreifendes Abschachten tausender Protestanten. Unter den Hingemordeten, nicht zu vergessen, waren der Philosoph Pierre de la Ramée alias Petrus Ramus und der Komponist Claude Goudimel. Auf dieses kapitale Staatsverbrechen in der Bartholomäusnacht<sup>6</sup> vom dreiundzwanzigsten auf den vierundzwanzigsten August 1572, „eines der scheußlichsten Verbrechen der Weltgeschichte“<sup>7</sup>, ausgedehnt im Herbst auf ganz Frankreich, ließ der Heilige Vater in Rom unter Freudenfeuer und Kanonenschüssen, das Tedeum anstimmen und zu dauerndem Gedenken Münzen ausgeben, Geldstücke, die, auf der Rückseite seines eigenen Portraits um das Bild des himmlischen Heerführers, des Erzengels Michael mit Kreuz und Schwert, hoch offiziell in Majuskeln die Inschrift führten

- 
- 6 Verrat an Hausgenossen, Bruch der Gastfreundschaft ist ein besonders schwerer Treubruch, erwähnt schon bei Homer (als rohe Menschenfresserei des riesigen einäugigen Zyklopen Polyphem; *Odyssee IX*, insbes. vv. 272, 287) sowie in der Bibel (1 Makk 16, 11–17). Dante benennt danach einen Bereich im neunten, tiefsten Höllenkreis (die Tolomea; *Inf. XXXII*) und erzählt seinerseits (*Inf. XXXIII* 118), wie im Mai 1285 ein Alberigo aus der mächtigen guelfischen Familie der Manfredi aus Faenza einen Vetter, mit dem er im Streit lag, vorgeblich zu einem Versöhnungsmahl geladen hatte, um ihn und seinen Sohn auf den Befehl ‚Lasst die Früchte kommen!‘ jäh überfallen und umbringen zu lassen. Shakespeares letzte große Tragödie (1605/06) wiederum zeigt, wie der schottische General Macbeth den unter seinem Dach vertrauensvoll eingekehrten König Duncan hinterrücks ermordet.
- 7 Franzen, August: Kleine Kirchengeschichte, Freiburg i. Br. 1965, S. 291; fragwürdig allerdings ist der Versuch, Gregors XIII. schändliche Reaktion mit Uninformiertheit entschuldigen zu wollen (ebd.). – Zur Diskussion um Montaignes (fehlende) Stellungnahme zum großen Massaker vgl. Lacouture, Jean: Michel de Montaigne, Frankfurt a. M. 1998, S. 172–197.

UGONOTTORUM STRAGES 1572 (Vernichtung der Hugenotten). In einem Brief versicherte der Summus Pontifex dem Rex Christianissimus, der römische Papst dem Allerchristlichsten König, dem Herrscher Frankreichs, dieses Ereignis mache ihm mehr Freude als ein Jahr zuvor der Sieg seiner Heiligen Allianz über die Türken in der Seeschlacht bei Lepanto.<sup>8</sup> Damit nicht genug: Über seinen Legaten Kardinal Orsini forderte er noch drei Monate nach Sankt Bartholome ausdrücklich die restlose Ausrottung aller Protestanten in Frankreich.

Gegenüber einer auch in vielen übrigen ihrer Züge grausamen, mörderisch-fanatischen Zeit hebt Montaigne sich ab. Er macht die wundersame Ausnahme eines Besonnenen, eines – so bekundete in der Aufklärung Voltaire –, „der wissend war in einem Jahrhundert der Unwissenheit, Philosoph unter Fanatikern“.<sup>9</sup> Da war damals also ein einzelner, ein Hochgestellter am Beginn der modernen Welt, der, vergleichbar allenfalls einigen Humanisten wie Erasmus von Rotterdam und Sebastian Castellio sowie Michel de L'Hôpital, dem Kanzler von Frankreich, abließ von Zorn und Eifer und zurücktrat aus dem Parteieingenäns, aus Hass und Krieg. Er ließ es sich stattdessen angelegen sein, die Lage zu überdenken, im Einzelnen und im Grundsätzlichen. So gelangte er zu Einsichten, die heute, da die Moderne in der Krise steckt und statt friedlich spielerischer Toleranz schrecklicherweise erneut Polarisierung und Fanatisierung an der Tagesordnung sind, erst recht interessieren müssen.

Die intellektuelle Welt hatte seinerzeit bekanntlich kaum auf Montaigne gehört, sondern vielmehr auf den, der alsbald sich auf seine Schultern stellen sollte: der rationalistische Denker René Descartes.

8 Montaigne, Tagebuch einer Reise durch Italien, hg. O. Flake, Frankfurt a. M. 1988, S. 317, Anm. 62.

9 *Savant dans un siècle d'ignorance, philosophe parmi les fanatiques*; Voltaire, Remarques sur les Pensées de Pascal, 1728, zit. in: Montaigne, Essais, hg. Maurice Rat, Paris 1962, Bd. I, S. XXVIII; Daniel Keel (Hg.), Über Montaigne, Zürich 1992, S. 488. – Im Protest gegen die Feuertod-Exekution des Juristen, Arztes und Theologen Michel Servet in Calvins reformiertem Stadtstaat Genf am 27. Oktober 1533 hatte bereits der Zeitgenosse und Basler Linguist Sebastian Castellio (1515–1563) für Religionsfreiheit und Toleranz plädiert.

Mittlerweile, unter den Auspizien der sich zu Ende neigenden neuzeitlichen Epoche, erheben sich Stimmen, die den Kartesianismus und also die mechanistisch-technologische Selbst- und Weltauffassung beinahe als ein Verhängnis betrachten. Angesichts der zwiespältigen Hinterlassenschaft nimmt sich Montaigne als Integralist und Humanist aus, und als Skeptiker, als einer mithin, der sich nicht restlos und triumphierend dem einen, *more geometrico*, in geometrischer Schlüssigkeit abgeleiteten, apodiktischen Wissen zu überlassen vermag.

Anhand des wichtigsten Vertreters der Skepsis im sechzehnten Jahrhundert ist grundsätzlich nach der Tragweite der Skepsis in der Neuzeit zu fragen. Es zeigt sich, dass ihre urteilsenthaltende, differenzierende Sicht und ihre Mäßigung als Gegenkräfte gegen jeglichen Fanatismus wirksam werden, den mörderischen Wahn, um einer vermeintlich unverrückbaren Wahrheit willen Scheiterhaufen zu errichten, erst Bücher, dann Menschen zu verbrennen, überhaupt Blut zu vergießen und die Welt ins Verderben zu führen. Anders als Descartes setzt er nicht triumphierend ein über alle Zweifel erhabenes konsistentes *ego cogitans* ins Zentrum. Ungleich vorsichtiger als der Denker des methodischen Zweifelns, bleibt er unbeirrt bei nichts Gewichtigerem als bloß der Frage *Que sais-je?* Kein auftrumpfendes ‚Ich denke, Ich existiere‘, und aus diesem fixen Standpunkt hebe ich die Welt aus den Angeln, sondern lediglich die vorsichtige Frage ‚Was weiß ich?‘. Die Subjektivität ist demzufolge etwas höchst Gebrochenes, Ungewisses, Unzuverlässiges, und so auch nichts schlechthin Tyrannisches und gar Hassenswertes.<sup>10</sup> Dass er den Mut aufbringt, dies nachzuweisen und vor der verhärteten Welt dafür einzustehen, das ist seine denkwürdige Leistung.

---

10 „Das Ich ist hassenswert ... Das Ich hat zwei Eigenschaften. Es ist an sich darin ungerrecht, dass es sich zum Mittelpunkt von allem macht. Es ist den anderen dadurch lästig, dass es sie unterjochen will, denn jedes Ich ist ein Feind und möchte der Tyrann aller übrigen sein“ (*Le moi est haïssable ... Le moi a deux qualités. Il est injuste en soi en ce qu'il se fait centre de tout. Il est incommode aux autres en ce qu'il les veut asservir, car chaque moi est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres*; Pascal, Blaise: *Pensées* La. 597/Br. 455).

Um dies Frappierende mit einer weiteren Sentenz zu beleuchten, ist Folgendes zu erwägen: „Die Frauen haben gar nicht so unrecht, wenn sie die in die Gesellschaft eingeführten Sittengesetze ablehnen – sind sie doch von den Männern ohne ihre Mitwirkung festgelegt worden.“<sup>11</sup> Das ist ein Statement nicht aus der modernen Frauenbefreiungsbewegung. Das hat ein Mann niedergeschrieben, vor über vierhundert Jahren, dank außergewöhnlicher Bedachtsamkeit.<sup>12</sup> Es macht erstauen, wie Montaigne in seiner intellektuellen Unabhängigkeit (so wie später in der Aufklärung Voltaire) immerfort zum Fürsprecher jener wird, die irgendwie ins Abseits geraten sind: die Andersartigen, die Fremden, die Kinder, die ‚Wilden‘, die ‚Monstren‘, die ‚Hexen‘, die Juden, die ‚Ketzer‘, die Verirrten und Versprengten jedweder Couleur. Von allem Menschlichen fasziniert, offen und empfänglich dafür wie wenige, gelangt Montaigne dazu, unvoreingenommen die Menschenwürde so weit zu fassen, dass sie verlässlich alle umgreift.<sup>13</sup>

Und mehr noch! Montaigne ist nicht nur Humanist in dem Sinne, dass ihm nichts Menschliches fremd und unverständlich sein darf.<sup>14</sup> Sein Mitgefühl erstreckt sich darüber hinaus auf die gesamte natürliche Welt und im Besonderen auf die tierlichen Mitkreaturen. Und in die-

11 *Les femmes n'ont pas tort du tout quand elle refusent les regles de vie qui sont introduites au monde, d'autant que ce sont les hommes qui les ont faites sans elle* (III 5; St 427; L 686).

12 Montaigne ist gleichwohl nicht außerhalb der Tradition einer Querelle des femmes zu sehen, die seit der „Querelle du ‚Roman de la Rose‘“ im fünfzehnten Jahrhundert ansatzweise eine Art Gender-Debatte betrieb. Vgl. vor allem das (bereits Jeanne d'Arc verteidigende) schriftstellerische Wirken der Christine de Pisan (1365–1430; Livre de la cité des Dames, 1405; dt. Die Stadt der Frauen); ferner Martin Le Franc, Le champion des dames, 1440–1442; sowie nicht zuletzt die Schrift von Montaignes Wahltochter Marie de Gournay: Égalité des hommes et des femmes (1622), Genf 1993; dt. Zur Gleichheit von Frauen und Männern, hg. Florence Hervé/Ingeborg Nöding, Aachen 1997. – Schon im vierzehnten Jahrhundert bei Giovanni Boccaccio (Decameron VI 7) bringt übrigens eine des Ehebruchs angeklagte Frau das aufklärerische Argument vor, Gesetze müssten, um gültig und gerecht zu sein, von allen, auf die sich sie beziehen, mitberaten und mitbeschlossen sein. – Insdorf, Cecile: Montaigne and Feminism, Chapel Hill 1977. Marchi, Dudley M.: Montaigne among the Moderns, Oxford 1994, S. 24–36.

13 Vgl. insbes. I 31, II 5, 11, 17, 27, III 6, 11.

14 Eine, die vielleicht wichtigste der Inschriften auf den Deckenbalken in Montaignes Bibliothek bildete die klassische humanistische Devise *Homo sum, humani a me nihil alienum puto* (Publius Terentius Afer, Heautontimorumenos, I 1, V. 77).

sem Zusammenhang nun ein dritter Satz: „Wenn ich mit meiner Katze spiele – wer weiß, ob ich nicht mehr ihr zum Zeitvertreib diene als sie mir?“<sup>15</sup> Auch dies ist nicht nur witziger Einfall und satirische Bemerkung. Gegründet auf tiefem Erleben, Beobachten, Nachdenken, wird es zum skeptischen Argument, das die menschliche Arroganz mäßigen und eindämmen soll. Demnach stehen wir Menschen weder über noch unter dem Sonstigen in der Welt.<sup>16</sup>

Allein der Wechsel der Optik, die bewusst geübte, artistische Perspektivik, sind befreiend, selbst wenn sie nur als Experiment, als Versuch, als *essai* vorgenommen würden!

Und ein letzter Satz sei vorangestellt, einer, der sich ein bisschen drastisch ausnimmt. Auch das ist Montaigne manchmal: kynisch im Sinne jener anderen aus der Antike überkommenen popularphilosophischen Tradition, die sich nicht blenden lässt von den Vorurteilen und dem, was in der Welt gemeinhin gilt. In kynisch-satirischem Zusammenhang also ist es gesagt, wenn Montaigne, passionierter Reiter, der er ist, als einen der letzten Sätze der „Essais“ hinschreibt: „Selbst auf dem höchsten Thron der Welt sitzen wir nur auf unserm Arsch.“<sup>17</sup> In einer der Übersetzungen ins Deutsche, die zur Verfügung stehen, jener von Johann Daniel Tietz aus dem achtzehnten Jahrhundert, liest es sich wie folgt: „Wir sitzen auch auf dem erhabensten Throne von der Welt

15 *Quand je me jouë à ma chatte, qui sçait si elle passe son temps de moy plus que je ne fay d'elle?* (II 12; St 224). Davon, wie eine Katze etwa einen Vogel berückt, weiß Montaigne anderwärts zu berichten (II 21, L 153). – „Da saß nun der große Mann, und sah seinen jungen Katzen zu“, notiert zweihundert Jahre später Lichtenberg (D 523). Und abermals einige Generationen weiter Martin Buber: „Ich sehe zuweilen in die Augen einer Hauskatze. (...) Diese Katze begann ihren Blick unbestreitbar damit, mich mit dem unter dem Anhauch meines Blickes aufglimmenden zu fragen: ‚Kann das sein, daß du mich meinst? Willst du wirklich nicht bloß, daß ich dir Späße vormache? Gehe ich dich an? Bin ich dir da?‘ (Buber, Martin: Ich und Du, Leipzig 1923, III. Teil, Das dialogische Prinzip, Heidelberg 1979, S. 98 f.).

16 *Nous ne sommes ny au-dessus ny audessous de reste* (II 12; TR 436). Wild, Markus: Die anthropologische Differenz, Der Geist der Tiere in der frühen Neuzeit, Berlin 2006.

17 *Au plus eslevé throne du monde, si ne sommes assis que sus nostre cul* (III 13; TR 1096, c, St 566; zur Erläuterung vgl. I 42). – Ein Leben ganz nach seiner Art wäre für Montaigne eines „mit dem Hintern im Sattel“ (III 9, St 498). Erfassen und beurteilen will er aber keinesfalls vom hohen Ross (des stoischen Weisen) herunter. Sein Geist soll hübsch am Boden bleiben; so wie der des Sokrates.



doch, mit Ehren zu vermelden, auf unserem Steise“.<sup>18</sup> Das klingt mittlerweile allzu betulich. Formuliert in einer Sprache, die anachronistisch ist, weder die Montaignes, noch die unsrige. Montaigne selbst verwendet keine Kautelen, er äußert sich unumwunden, gelegentlich sogar krass, besonders hinsichtlich dessen, was mit den Körperfunktionen, einschließlich der sexuellen und erotischen Erfahrungen zu tun hat. Das macht nicht zuletzt die Größe der „Essais“ aus, dass darin der *ganze* Mensch umfasst ist, und ziemlich vorurteilslos – gemäß der kynischen Devise ‚Was natürlich ist, ist keine Schande‘ (*naturalia non sunt turpia*) – in einer Unbefangenheit, wie sie danach, von wenigen Ausnahmen wie etwa Shakespeare, Lichtenberg und Goethe abgesehen, für Jahrhunderte abhandenkam.

Dem weisen Montaigne zufolge, dem ersten der französischen Moralisten, kommt es für einen Menschen darauf an, sich als Menschen zu erkennen und beharrlich ein menschliches Leben zu führen. Das eigentlich Selbstverständliche, obgleich immer in Frage stehende fasst er im Rückblick auf seine einzigartigen „Versuche“ wie folgt zusammen: „Es ist eine höchste und fast göttliche Vollkommenheit, sein Dasein auf die rechte Weise genießen zu können. Wir sind stets auf der Suche nach anderen Daseinsweisen, weil wir nichts verstehen, die unsere zu nutzen, und wir gehen aus uns heraus, weil wir nicht wissen, was in uns ist.“<sup>19</sup> An diese Umschreibung der *condition humaine* fügt sich der spätere sarkastische Zusatz: „Wir mögen ruhig auf Stelzen steigen, auch auf ihnen müssen wir unsere Beine gebrauchen. Und selbst auf dem höchsten Thron der Welt sitzen wir doch nur auf unserem Hintern.“ Dann – es ist der Blick des am Ende seines Lebens und Schaffens stehenden Michel de Montaigne – folgt als letztes Wort eine Bemerkung *pro domo*, eine Konzession ans Alter, der Wunsch, damit milde und nachsichtig umzugehen und liebevoll darin zu bestehen, möglichst ungeschwächt an Leib und Seele, und nicht ohne den Trost, der von der Lyra kommt, nicht ohne Musik, nicht ohne Poesie.

<sup>18</sup> Tie III 445.

<sup>19</sup> *C'est une absolue perfection, et comme divine, de sçavoyr jouyr loialement de son estre* (IR 1096, b; EC 139, St 565).

## 1.2 Protomodernie

Wie Montaigne lesen?<sup>20</sup> Kaum systematisch, nicht linear von A bis Z. Die „Essais“ sind auch keineswegs von der ersten bis zur letzten Seite zügig niedergeschrieben worden. Die Entstehungsgeschichte des Textes erstreckt sich über zwei Jahrzehnte, die siebziger und achtziger Jahre des sechzehnten Jahrhunderts, die beiden letzten der sechs Lebensjahrzehnte, die dem Autor gegeben waren. Er selbst entwickelt sich, mehr noch, verfertigt sich in dem Prozess des Schreibens. So sehr, dass er, in Verwunderung über die wechselseitige Verlaufsform der schriftstellerischen Existenz, ausrufen kann: „Ich habe mein Buch nicht mehr gemacht als mein Buch mich gemacht hat.“<sup>21</sup>

Montaigne operiert anfänglich mit einer recht äußerlichen Methode der Montage von *loci communes*, der Kompilation von Topoi der klassischen Literatur. Eine Sentenz, beispielsweise von Seneca „Gleich schmerzlich ist es, eine Sache verloren haben und sie zu verlieren fürchten“ (*in aequo est dolor amissae rei, et timor amittendae*), kann das Nachdenken in Gang setzen.<sup>22</sup> Nachdenken (*remâcher, ruminare*, wiederkäuen, als vertiefte Stufe des monastischen *meditari* [meditieren]). Beim skeptischen Humanisten Montaigne folgt anstelle des vollendeten *contemplari* sodann das umsichtige Abwägen. Im Fortgang macht er sich zusehends frei von der konventionell-humanistischen

20 Für Einführungen in Montaigne vgl. die entsprechende Rubrik im Literaturverzeichnis.

21 *Je n'ay pas plus fait mon livre que mon livre m'a fait.* II 18; L 541; St 330. Sind so Textualität und mutuelle Prozeduralität der ethischen Konstituierung aufgewiesen, so nimmt Montaigne etwas voraus, was in der avanciertesten Hermeneutik des zwanzigsten Jahrhunderts systematisch entfaltet wird: Ricœur, Paul: Das Selbst als ein Anderer, München 1996.

22 Seneca, ep. 98, 6. (II 15, TR 596, St 304; vgl. das Kurzkapitel I 22, St 60). – Buck, August: Montaigne und die Krise des Humanismus, in: ders./Klaniczay T. (Hgg.), Das Ende der Renaissance, Wiesbaden 1987. – Beachtenswert als eine eigentümliche Frucht des Humanismus sind auch die Ende des sechzehnten Jahrhunderts in Prag von Jacobus Gallus gefertigten zahlreichen Vertonungen klassischer lateinischer Sprichwörter, Sentenzen und sonstiger Zitate, die, gesammelt ediert als „Moralia“ bzw. „Harmoniae morales“, auf musikalische Weise grundlegend Menschliches verdeutlichen.

*ars inveniendi*, um zu sich selbst zu kommen, zum Selbstporträt, zur *peinture du moi*. Diesbezüglich besteht kein Zweifel: „Ich schulde der Öffentlichkeit mein Porträt ohne jeden Abstrich.“<sup>23</sup>

In der Selbstschilderung gelangt Montaigne zur Beschreibung der *condition humaine*, der Umstände und Maßgaben des Menschseins überhaupt. Zwar entwickelt er weder eine systematische Anthropologie noch gar eine Ontologie, und er verfasst auch nicht eine Autobiographie, noch einen Roman oder sonst ein Stück fiktionale Literatur. Es geht ihm vielmehr in stetig zunehmender Reflexivität darum, zu entdecken und zu erproben, was es auf sich habe mit der menschlichen Situation, innerhalb derer aller Handel und Wandel, alles Sprechen und Denken vonstattengeht.

Die Ermittlung, Überprüfung und Veranschaulichung der *condicio humana*, das ist das Charakteristische und Bedeutsame, welches Montaignes essayistisches Verfahren zu einem spezifisch moralistischen Denken, zur unverwechselbaren und unersetzlichen Leistung eines Künstlerphilosophen macht.<sup>24</sup>

Im Bestreben, die Selbstvermittlung und die Vermittlung an die anderen über Literatur zustande zu bringen, ergänzt und erweitert er den unter den Händen ihm entstehenden Text unablässig.<sup>25</sup> Die „Essais“ können binnen einer Dekade, der siebten und letzten in Montaignes Lebenszeit, der achtziger Jahre des sechzehnten Jahrhunderts, insgesamt viermal aufgelegt werden (1580, 1582, 1587, 1588). In den kri-

23 *Je dois au publiq universellement mon pourtrait*; III 5, TR 866, c, St 444. Vgl. „Über die Trunksucht“, *De l'yrongnerie*, II 2; „Über geistige Übung“, *De l'exercitation*, II 6.

24 Insofern besteht Vergleichbarkeit eher mit Girolamo Cardanos „De vita propria“ (Lebensbeschreibung, um 1575) als mit Benvenuto Cellinis „Vita“ (Lebensbeschreibung, 1558/66; dt. J. W. v. Goethe, 1803). Näheres bei Friedrich, Hugo: Montaigne, Tübingen<sup>3</sup> 1993, S. 209–211.

25 Die Forschung verdankt hierüber den größten Aufschluss Pierre Villey (*Les sources et l'évolution des „Essais“ de Montaigne*, 2 Bde., repr. Paris 1993). Zur Kritik an Villeys philosophisch-ideologischer Methode aus philologisch-linguistischer Sicht vgl. Brody, Jules: *Lectures de Montaigne*, Lexington, Kentucky 1982, S. 67–74; Rendall, Steven: *Distinguo, Reading Montaigne Differently*, Oxford 1992; Stilett, Hans: *Von der Lust, auf dieser Erde zu leben*, Frankfurt a. M. 2008, S. 215–224.

tischen Ausgaben des zwanzigsten Jahrhunderts werden oftmals drei redaktionelle Schichten unterschieden: Der Buchstabe A steht für den Text der ersten Auflage, erschienen in Bordeaux im Jahr 1580, enthaltend in zwei Bänden das Erste und das Zweite Buch. Die Type B markiert die letzte zu Montaignes Lebzeiten erschienene (vierte) Auflage, Paris 1588: Buch Eins und Zwei, vermehrt um etwa sechshundert Zusätze, und, neu hinzugefügt, als dritter und letzter, gewichtiger und bedeutendster Band Buch Drei. Der Buchstabe C schließlich bezieht sich auf den Text der posthumen Auflage, Paris 1595, nämlich Buch I–III, angewachsen um etwa ein Drittel infolge beinahe eintausend neuerlicher Einfügungen. Diese drei Jahre nach Montaignes Tod von Pierre de Brach und Marie de Gournay herausgegebene erweiterte Auflage ist aber mittlerweile ersetzt. Zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts hat man anhand jenes Exemplars der Auflage von 1588, das Montaigne in seinen vier letzten Lebensjahren als Handexemplar gedient und worin er bis zu seinem Tod eigenhändig Korrekturen und Ergänzungen eingetragen hatte, des sogenannten „Exemplaire de Bordeaux“, eine einigermaßen kritische Ausgabe erstellt. Nachgerade ist dies die in wissenschaftlichem Gebrauch verbindliche Textausgabe: die sogenannte „Édition Municipale“ (die Ausgabe der Stadt Bordeaux).<sup>26</sup>

Die Lektüre, die Montaignes innerliche Entwicklung, die Veränderung seines Denkens mitvollziehen will, hat also analytisch-kritisch und, auch rein sprachlich gesehen, recht voraussetzungsreich zu geschehen. Als ein südwestfranzösischer Autor einer Zeit, die noch keine Sprachnormierung durch eine Académie Française<sup>27</sup> kannte, schreibt Mon-

26 Herausgegeben von Fortunat Strowski/François Gebelin, Bordeaux 1906–1933. Als Neuausgabe des Exemplaire de Bordeaux steht zur Verfügung: *Essais de M. de Montaigne*, hg. Emmanuel Naya/Delphine Reguig-Naya, 3 Bde., Paris 2009. Zum Studiengebrauch diente lange Zeit die handliche einbändige, „Brevier“-Ausgabe in der Bibliothèque de la Pléiade: *Montaigne, Œuvres complètes*, hg. Albert Thibaudet/Maurice Rat, Paris 1962. Nachgerade bringt die Bibliothèque de la Pléiade eine Ausgabe von J. Balsamo/Michel Magnien, Paris 2007 (basierend auf der posthum von Pierre de Brach und Marie de Gournay besorgten Auflage von 1595). Zur Lektüre in modernem Französisch dient die Ausgabe von André Lanly in der Collection Quarto Gallimard, Paris 2009.

27 Gegründet 1635, protektiert durch Richelieu und Louis XIV. Französisch war offizielle Amtssprache seit 1539 und nachdrücklich empfohlen insbes. seit Joachim Du Bellay

taigne ein perigordinisch und vor allem gascognisch geprägtes Mittelfranzösisch, einen Typ der *langue d'oc*, des Okzitanischen, kraftvoll und treffend, seinem eigenen Bekunden nach jedoch nicht ganz so fein wie die *langue d'oïl* der nördlicher gelegenen Île de France.<sup>28</sup> Vielfach steht ohnehin Latein im Hintergrund, nicht nur in Form der mehr als eintausenddreihundert Zitate lateinischer Philosophen und Literaten.<sup>29</sup> Mittlerweile liegen Übertragungen der „Essais“ in modernem Französisch vor.

Es stehen drei deutsche Gesamtübersetzungen, zwei veraltete und eine neue zur Verfügung. Mitte des achtzehnten Jahrhunderts erschien die Ausgabe von Johann Daniel Tietz(ius): „Michaels Herrn von Montagne Versuche“ (1729–1796). Binnen eines einzigen Jahres (1753/54) erstellt durch einen blutjungen Gelehrten, der in erster Linie Naturwissenschaftler war, ist es eine durchaus beachtliche Übersetzung der damals repräsentativen französischen Neuausgabe von Pierre Coste: *Les Essais* (3 Bde., London 1724). Zum Ende desselben Aufklärungs-Jahrhunderts (1797) folgte als zweite und für mehr als zwei Jahrhunderte letzte deutsche Gesamtübertragung die von Johann Joachim Bode: *Gedanken und Meinungen über allerley Gegenstände* (6 Bde., Berlin 1793–1795). Sie ist 1908 und nochmals 1915 durch Otto Flake und Wilhelm Weigand in erweitertem Rahmen neu vorgelegt worden: „Gesammelte Schriften Michel des Montaignes“. Als die bedeutendere gilt die Tietz-Übertragung. Sie benutzte nicht zuletzt Friedrich Nietzsche, seit sie ihm als ein Geschenk des Ehepaars Richard und Cosima Wagner zu Weihnachten 1870 zur Verfügung stand.<sup>30</sup> 1992, zu Montaignes vierhundertstem Todestag, ist sie, anstelle einer nicht zustande gekommenen neuen aktuellen Gesamtübertragung, nochmals aufgelegt und vertrieben worden. Wie nicht anders möglich, haben beide Übertragungen über die Jahre hin Patina angesetzt.

---

(La Deffence, et Illustration de La Langue Françoisse, Paris 1549, dt. Die Verteidigung und Bereicherung der französischen Sprache).

28 Vgl. II 17; L 510–512.

29 Vgl. Mary B. McKinley: *Words in a Corner*, Lexington, Kentucky 1981; Floyd Gray: *Montaigne bilingue*, Paris 1991.

30 KSB III 172. Noch 1884 bittet er in einem Brief an die Mutter darum, seine Schwester möge ihm den „ersten Band seines dreibändigen deutschen Montaigne“ mitbringen, er stehe „im Kabinett unter den guten Büchern, ein alter Schmöcker“ (ebd. VI 536).

Einen gewissen Ersatz bieten mehrere Teilausgaben der „Essais“. An erster Stelle empfehlenswert ist seit langem die Auswahlgabe des Historikers und Publizisten Herbert Lüthy (Zürich 1953, <sup>8</sup>1993, revidiert 2000). Seine Montaigne-Übersetzung bringt etwa zwei Drittel des Textes, markiert aber weder Auslassungen noch Textschichten. Dies letztere findet sich immerhin in dem (etwa ein Fünftel umfassenden) Reclam-Bändchen von Arthur Franz (Stuttgart 1980) sorgfältig nachgewiesen. Die mitunter sehr beachtliche Übersetzung war zuerst 1953 in der Dieterich'schen Verlagsbuchhandlung Leipzig erschienen. Des Weiteren steht eine mit Einleitung und Anmerkungen versehene deutsche Auswahlgabe in biographischer Folge zur Verfügung: Montaigne über Montaigne (dt. Paul Sakmann, Leipzig 1932, hg. Regine Brossmann, Stuttgart <sup>4</sup>2013).

Fehlte also lange Zeit eine ungekürzte Montaigne-Übertragung in zeitgenössischem Deutsch, so war die Lücke mit dem Übergang ins einundzwanzigste Jahrhundert geschlossen. Eine von Hans Stilet<sup>31</sup> in zehn Arbeitsjahren angefertigte Gesamtübersetzung ist seit September 1998 verfügbar. Sie erschien ursprünglich in wertvoller bibliophiler Aufmachung als Foliant, als überragender Quartband, als ‚Bibel der Skeptiker‘ in Hans Magnus Enzensbergers ‚Anderer Bibliothek‘. Sie erschien praktischerweise sodann als dreibändige Taschenbuchausgabe (München 2000); diese ist mit der Originalausgabe allerdings nicht seitenidentisch und im Textbestand bereits stellenweise revidiert. Immerhin „Essais“ vollständig und in flüssigem Deutsch. Jedes Hindernis der Lektüre ist weggeräumt. Es gibt also keine Textstufenmarkierung und keinerlei Nachweise. Und es gibt keine fremdsprachlichen Originalzitate, diese sind vielmehr weitgehend kursiviert in deutschen Reimen vom Prosatext abgehoben. Dies, so unangemessen es stellenweise

---

31 Das ist mit bürgerlichem Namen Hans Adolf Stiehl, geboren 20. April 1922 in Witzhausen/Thüringen. Er war leitender Redakteur im Presse- und Informationsamt der deutschen Bundesregierung in Bonn. Daneben und danach trat er als Lyriker und Prosaist hervor. Im Ruhestand promovierte er mit einer literaturwissenschaftlichen Dissertation (Länderbilder, Imagologische Fallstudie zu Montaigne, Rheinbach-Merzbach 1990) an der Universität Bonn zum Dr. phil. Als Montaigne-Übersetzer bekannt geworden, reichte er einundneunzig-jährig ein literarisches Selbstzeugnis nach (Stilet, H.: Eulenrod, Biographisches Mosaik, München 2013). Er starb im Januar 2015.

wirkt, ebenfalls in ausschließlichem Bemühen um eine unbeschwerte literarisch-belletristische Lektüre, um „Essais“ wie aus einem Guss –, was sie denn nun partout nicht sind. Fast aufdringlich ist der leichteren Lesbarkeit mittels der Zerstücklung des Textes in lauter Alineas (mit vorangestellten blauen Absatzmarken) Tribut gezollt. Aufgrund zahlreicher Eigenmächtigkeiten, um nicht zu sagen Marotten, geht Stilette ohnehin über eine rein treuhänderische Übersetzung hinaus. Zum Beispiel entschärft er kurzerhand die mitunter gewiss anstößige „Verachtung des Lebens“ (*le mespris de la vie*, den ominösen antik-mittelalterlichen *contemptus mundi/vitae*) zugunsten einer „gelaßnen Lebensführung“.<sup>32</sup> Die Übersetzung insgesamt unterliegt, und nicht nur in Einzelheiten und allerhand Eigenwilligkeiten, auch der Kritik. Beispielsweise lautet die Überschrift von Kapitel dreiunddreißig des ersten Buches „*De fuir les voluptez au pris de la vie*“ bei Stilette: „Über den Tod als Flucht vor den Lüsten des Lebens“. Das ist eine prononcierte, den (eingeschobenen) Tod akzentuierende Interpretation an Stelle einer wortgetreuen Übersetzung. Die Würde, der schwebenden, leicht ironisch fragenden Formulierung entsprechend, etwa lauten: „Den Sinnengenüssen entfliehen um den Preis des Lebens“. Mitunter finden sich allerdings auch irrtümliche, gar irreführende Übersetzungen, so etwa *au dessus de la Lune* als „unterm Monde“ statt, geäußert in ironischem Kontext, „überm Mond“.<sup>33</sup> Abgesehen von mehr oder minder ins Gewicht fallenden Einzelheiten, sind sehr ernsthafte grundlegende Vorhaltung vorgebracht worden:

Stilette ist die Trias von Sprache, Ich und Welt, wie sie Montaigne organisiert, verborgen geblieben. Er geht von einer Transparenz und Identität der Selbstdarstellung aus und rückt damit nicht nur den sprachkritischen oder sprachskeptischen Montaigne in den Hintergrund, sondern verringert die *Essais* um eine Dimension: ihren ästhetischen Gehalt.<sup>34</sup>

32 II 15, TR 596, St 304.

33 I 26, TR 160, c; St 88, L 199; vgl. *quasi au dessus de l'humaine condition*, das korrekt mit „nahezu übermenschlich“ wiedergegeben ist; II 36, TR 730, St 373; L 484.

34 So die Romanistin Karin Westerwelle (Die Schwierigkeit, Montaigne zu verstehen, Hans Stilettes Übersetzung der *Essais*, in: *Merkur* 53, 1999, S. 508–520, hier 514). Sie selbst hat eine eigene Übersetzung von „Essais“ I 43 „*Des loix somptuaires*/Von den Luxusgesetzen“ vorgelegt und zusammen mit neun weiteren Kapiteln in (kompletierterter

Stilets Übersetzungswerk ergänzend, sollte einen allfälligen Zugang zu dem *Humanisten* Montaigne (und über ihn zu den *studia humanitatis* überhaupt) ein anfangs angekündigter Kommentar- und Materialband schaffen. Dass er aber nicht erschien, ist gewiss kein Versäumnis und kein bloßer Zufall, sondern erfolgte aus den Präferenzen und Vorbehalten des deutschen Montaigne-Vermittlers, dessen Ambitionen so enorm weit gingen, einen selbst den französischen Originalsprachlern, „falls des Deutschen kundig“, erleichtert lesbaren Montaigne vorgelegt zu haben.<sup>35</sup>

### 1.3 Ohne Vorbedacht und Plan

Soviel der Vorbemerkungen dazu, wie Montaigne zu lesen sei. Doch da ist noch eins, und kein Nebensächliches. Kann man, soll man sich heute auf Montaigne, einen französischen Autor des sechzehnten Jahrhunderts, ernsthaft einlassen? Denkend, denkerisch gar? Auf einen, wohlgemerkt, der erklärt, er sei kein Philosoph oder allenfalls ein sonst unbekannter, noch nie dagewesener: „Neue Erscheinung“, eröffnet er entgegen aller Erwartung, „ein Philosoph ohne Vorbedacht und Plan!“<sup>36</sup> Die Antwort der Philosophen war dementsprechend lange Zeit hindurch schlicht nein. Schon Descartes und Pascal, für die beide die Würde des Menschen, dessen Wesenskern und Daseinsgewissheit,

---

und stellenweise revidierter) Lüthy-Version publiziert (Montaigne, M. de: Von der Macht der Phantasie, München 2013, S. 54–57).

- 35 Das Erscheinen des Kommentar- und Materialbandes war durch Stilet 1998 für „in etwa zwei Jahren“ angekündigt worden. Dabei ist es geblieben. Der Band ist nicht erschienen. Stattdessen erschien: Stilet, Hans: Von der Lust, auf dieser Erde zu leben, Ein Kommentarband anderer Art, Frankfurt a. M. 2008; zu den ambitiösen Intentionen vgl. insbes. S. 24, 234, 266.
- 36 *Nouvelle figure: un philosophe impremedité et fortuite!* (II 12, TR 528, c; T II, 260; FW III, 389, L 461; St 273). Als ein Philosoph im klassischen (stoischen) oder gar mittelalterlich-scholastischen Sinn will der lebhaft-empfindsame Montaigne nicht gelten: *Je ne suis pas philosophe* (III 9, TR 927, c, St 478). Ein ausgedehntes Lob der Philosophie ist ins Kapitel über die Erziehung eingefügt (I 26, TR 159–162, L 198–202, St 88–90). Vgl. Comte-Sponville, André: *Je ne suis pas philosophe*, Paris 1993. Für weitere Literatur zu Montaigne als Philosoph vgl. die entsprechende Rubrik im systematischen Literaturverzeichnis. – Mit Montaignes Ankündigung zu vergleichen ist selbst noch Nietzsches Anspielung auf eine ‚neue Gattung von Philosophen‘, nämlich von Versuchern, nicht Dogmatikern (Jenseits von Gut und Böse, Ziff. 42 f., 212 u. ö.).



ganz und gar im Denken besteht, haben nein gesagt.<sup>37</sup> Und noch Kant, bei dem die neuzeitliche transzendentalphilosophische Option aufs gründlichste entfaltet wird, bietet Kategorien autonomer Rationalität und Systematik auf, vor denen alles Empirische und Nichtsystematische als bloß rhapsodisches Daherreden abfällt und aus dem Bezirk strenger Philosophie verbannt bleiben muss.<sup>38</sup> Die strikte Moral ungebrochener Aufklärung gelangt bekanntlich dahin, kategorisch zu fordern: „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte.“<sup>39</sup> Mit Kants Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft sollte gewährleistet sein, dass „die empirisch bedingte Vernunft“ von der Anmaßung abgehalten wird, „ausschließungsweise den Bestimmungsgrund des Willens allein abgeben zu wollen.“<sup>40</sup> Jedwede Maxime für sich erreicht nach dem Königsberger Denker nicht den Status der Gesetzlichkeit und Moralität, weil sie, wie er findet, fälschlich die Vernunft „den Bedingungen des Subjekts gemäß“ bestimmt. Angebracht ist für den Moralphilosophen demgegenüber das Gesetz als das objektive Prinzip, gültig nicht nur für einzelne Individuen und nicht bloß umrisshaft-typisch, noch lediglich deliberativ-konsiliatorisch, sondern strikt, kategorisch, unbedingt verbindlich „für jedes vernünftige Wesen“ als „der Grundsatz, nach dem es handeln soll.“<sup>41</sup> Kant fordert also ausdrücklich einen in diesem Sinne „kritischen Moralisten“<sup>42</sup>, den kompromisslosen Philosophen der reinen praktischen Vernunft. Gleichwohl bleibt andererseits, auf einer pragmatischen Ebene der empirisch bedingten Vernunft

37 *Toute notre dignité consiste donc en la pensée* (Blaise Pascal, *Pensées*, hg. L. Lafuma [La.], fr. 200/Br. 347). *Nous sommes par cela seul que nous pensons* (Descartes, *Les principes de la philosophie*, I 8).

38 Montaigne selbst spricht von den „Essais“ als von einer *rapsodie*, in die aufgenommen zu werden kein Gegenstand zu geringfügig sei (I 13, TR 48, a, St 28). Ebenfalls zu Beginn eines weiteren Kapitels, des Schlusskapitels von Buch Zwei, ist die Rede von *fagotage*, also einem Bündel von gelegentlich aufgelesenem Fallholz (II 37, TR 736, a).

39 Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, S. 421. Wenzel, Uwe Justus: *Anthroponomie*, Berlin 1992; Louden, Robert B.: *Kant's Impure Ethics*, New York/Oxford 2000; Sommerfeld-Lethen, Caroline: *Wie moralisch werden? Kants moralistische Ethik*, Freiburg i. Br. 2004.

40 *Kritik der praktischen Vernunft*, Einl., A 31.

41 GMS, S. 420 Anm.

42 KpV, Vorr., A 13.

mit ihren Maximen als Regeln des gesunden Menschenverstandes und als lediglich hypothetischen Imperativen, deren Anteil an der Lebensgestaltung, an der Bestimmung des Willens eingeräumt.<sup>43</sup>

Es ist dies umso beachtlicher, als das mindestens seit Plato herkömmliche, protophilosophische Verdikt, die Zurücksetzung nämlich und sogar Ausgrenzung alles bloß Meinungshaften, Literarischen, Rhetorischen, bei Hegel nochmals weitgehend sich wiederholt. Essayistische Schriften wie die von Montaigne zählen demnach lediglich „zum gesunden Menschenverstand.“<sup>44</sup> Mit „Gedankenblitzen“<sup>45</sup> solcher Art sei immer die Berufung auf das Gefühl als ein „inwendiges Orakel“<sup>46</sup> verbunden, so dass eine rationale Auseinandersetzung nicht statthaben könne. Davon kann allerdings bei Montaigne schwerlich die Rede sein. In Wirklichkeit geschieht die Mitteilung durch *reflektiertes* Empfinden, das in Wort und Begriff sich artikuliert. Kollateral und in indirekter Weise wird so höchst wirksam auf die Übereinkunft mit andern gedrungen. In linearer Dialektik und systematischer direkter Mitteilung hingegen bleiben die emotionalen und voluntativen Seiten unberücksichtigt. Und mit erstrebter „Gemeinsamkeit der Bewußtseine“ (so Hegel) allein ist ganzheitlich erlebbare Einheit kaum zu erzielen.

Eine Wende tritt mit Nietzsche ein. Er stellt Montaigne und die ihm folgenden französischen Moralisten über den Idealismus der kanonischen (metaphysisch-platonischen) Philosophie. Sie scheinen ihm (wie das vormalige, alsbald verdrängte Denken im antiken tragischen Zeitalter) redlicher, gedanklich fruchtbarer, menschlich bedeutsamer. Er konnte mit dieser Hochschätzung zum Teil Schopenhauer fortführen. Von vielleicht noch breiterer Wirkung in der akademischen Philosophie war aber wohl Diltheys Toleranz gegenüber dem, was er als

---

43 Höffe, Otfried: Ethik und Politik, Frankfurt a. M. 1984, S. 86–112; Schwartz, Maria: Der Begriff der Maxime bei Kant, Münster 2006.

44 Hegel, G. W. F.: Werke, Frankfurt a. M. 1970, XX 17. Vgl. in der sog. Differenzschrift, der philosophischen Erstpublikation des dreißig-jährigen Hegel, den Abschnitt über das „Verhältnis der Spekulation zum gesunden Menschenverstand“.

45 Werke, XX 57.

46 ebd., S. 56.

„Philosophie des Lebens“<sup>47</sup> zur Geltung zu bringen verstand. Zusammengekommen mit dem angelsächsischen Pragmatismus (Peirce) und der ‚Common sense‘-Philosophie (Moore), beschleunigt schließlich durch den zutiefst skeptischen und in der Form überwiegend aphoristischen Wittgenstein, wuchs mehr und mehr das Verständnis für das, was als humanistisch-literarische Wahrheits- und Weisheitssuche vom Mainstream des kartesisch-transzendentalphilosophischen Ideals methodisch exakter Begründung und logisch-deduktiver Systematik links liegen gelassen worden war.

Förmlich eine Empfehlungs- und Werbeschrift für Montaigne ist zu Ende des zwanzigsten Jahrhunderts erschienen. Sie stammt von dem angloamerikanischen Wissenschafts- und Moralphilosophen Stephen Toulmin, Koautor (mit Allan Janik) der vielgelesenen Studie „Wittgenstein’s Vienna“.<sup>48</sup> In seiner Einschätzung der Krise, in der die kartesische neuere Philosophie steckt, gewinnt Montaigne überragende Bedeutung. Ironischerweise bemerkt er sogar, es würden wohl nur wenige ihre „ewige Wohnung“ statt „auf derselben Wolke wie Shakespeare, Rabelais und Montaigne“ lieber auf jener von Descartes und Newton nehmen wollen, den zwar „exakt denkenden, aber seelisch trübere Genies des siebzehnten Jahrhunderts“, wie er findet.<sup>49</sup> Das ist denn doch verblüffend, dass die Vertreter der Wissenschaften zwar nach wie vor als die exakten angeführt werden, die klaren, distinkten; zugleich aber, und das ist neu, als die im humanen Sinn defizitären. Wissenschaftliche Rationalität, angemessen kontextualisiert, ist mithin nicht länger rein formal-logisch, sondern auch von materialen und funktionalen Aspekten her zu fassen. Mit anderen Worten: Rhetorik und Topik, die menschlichen Disziplinen sind zu Unrecht verleumdet,

47 Vgl. Dilthey, Wilhelm: Das Wesen der Philosophie, 1907; ferner die Schriften des Dilthey-Schülers Groethuysen, Bernhard: Montaignes Weltanschauung, in: Philologisch-Philosophische Studien, Jena/Leipzig 1929, 219–228; ders.: Philosophische Anthropologie, 1928, München 1969.

48 Toulmin, Stephen: Kosmopolis, Die unerkannten Aufgaben der Moderne, Frankfurt a. M. 1991.

49 Toulmin, a. a. O., S. 15. Nietzsche bereits stellt eine ähnliche Überlegung an, wenn er Kant und Schopenhauer im Nachteil sieht gegenüber Denkern wie Plato, Spinoza, Pascal, Rousseau, Goethe, indem deren Gedanken zusätzlich „eine leidenschaftliche Seelen-Geschichte“ ausmachen (Morgenröte, Ziff. 481, KSA III 285).

die praktische Philosophie ebenso zu Unrecht außer Kurs gesetzt gewesen. Unumwunden und uneingeschränkt, als gälten keinerlei übergeordnete Kriterien, heißt es stattdessen: „Die Tatsachen der Wissenschaft und Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts beruhen auf der aristotelischen Phronesis oder praktischen Weisheit.“<sup>50</sup>

Phronesis ist bekanntlich für Aristoteles eine Tugend.<sup>51</sup> Und zwar die mittlere unter den fünf dianoetischen, das heißt oberen, rationalen, kognitiven Tugenden: nach wissenschaftlicher Erkenntnis (*epistēmē*), Hervorbringen (*téchnē*) und vor intuitivem Verstand (*noús*) und Weisheit (*sophía*) rundweg das Herzstück oder aber, mit einem anderen Bild, das Zünglein an der Waage zwischen einerseits wissenschaftlich-technischen und andererseits intuitiv-sapientialen Wissensformen. Dinge der Praxis, dem Zuständigkeitsbereich der Phronesis, lassen sich demnach stets nur im Ungefähren sichtbar machen.<sup>52</sup> Die Zeichnung des Umrisses, die Orientierung am Typischen und also Nicht-Exakten, ist der richtige Weg, um eine relative Klärung dessen, was jeweils sich zeigt, zu erreichen.<sup>53</sup> Es wird daher das Gute, das in der Praxis als dem gelingenden Lebensvollzug liegt, nicht in der Weise theoretischer Vernunft erfasst und befördert, sondern in einer Umsicht, die der Praxis selbst angehört.

Die Neuzeit war demgegenüber einem Ideal der Theorie verschworen. Seit dem siebzehnten Jahrhundert lag das Leitbild in der platonischen Forderung nach Episteme, das heißt theoretischer Erfassung

50 Toulmin, a. a. O., S. 307. So ausdrücklich auch Lyotard, Jean-François: *Au juste*, Paris 1979, S. 52 f. Und auch Nietzsche: „Vielleicht gehört selbst alles rein Theoretische unter die Grundform des Praktischen“ (Nachlass-Fragment Sommer 1875, KSA 8, 133 9[1]). „Nicht mit zweierlei Maß leben! Nicht Theorie und Praxis trennen!“ (NF, Fj. 1888, KSA 13, 268, 14[107]). „Theorie und Praxis. Verhängnisvolle Unterscheidung, wie als ob es einen eigenen Erkenntnistrieb gäbe, der, ohne Rücksicht auf Fragen des Nutzens und Schadens, blindlings auf die Wahrheit los gienge: und dann, davon abgetrennt, die ganze Welt der praktischen Interessen ..“ (ebd. S. 325, 14[142]).

51 Aubenque, Pierre: *Der Begriff der Klugheit bei Aristoteles*, Hamburg 2007. Goyet, Francis: *Montaigne and the notion of prudence*, in: Langer, Ullrich (Hg.): *The Cambridge Companion to Montaigne*, Cambridge 2005, S. 118–141.

52 *Typō kai ouk akribōs* (Aristoteles, EN 1103 b 39 – 1104 a 10 u. ö.).

53 *Euzōia, eupraxia* (ebd. 1198 b 91 f.).

in Gestalt begreifender Wissenschaften und einer sie grundlegenden gleichfalls nach dem Bild der Wissenschaft ausgerichteten Philosophie. Gesucht war das Allgemeine, das Gedankliche. Dieses galt als das Wahre, nicht das Singuläre, Konkrete, Individuelle. „Wir weisen alle bloß wahrscheinlichen Erkenntnisse zurück“, hatte Descartes in der zweiten der „Regeln zur Leitung des Geistes“ proklamiert. Und weiter: „Diejenigen, die den rechten Weg zur Wahrheit suchen, dürfen sich mit keinem Gegenstand beschäftigen, von dem sie nicht eine den arithmetischen und geometrischen Beweisen gleichwertige Gewißheit zu erlangen imstande sind“.<sup>54</sup>

Zur ausschlaggebenden kulturellen Größe in der Moderne vermochten die Wissenschaften aufzurücken, weil da in umfassender Weise das begriffliche Wissen systematisch aufzubereiten und insofern Gewissheit und Sicherheit zu erwarten war. Statt Stabilität und Strenge solcher Art ist aber schließlich doch wiederum Flexibilität vonnöten. Die Fähigkeit des Anpassens an die Erfordernisse der jeweiligen Situationen wird geradezu überlebenswichtig. Es ist dies, gemäß Toulmins ‚*New Philosophy of Science*‘, ein Paradigmenwechsel, im Verständnis des wissenschaftlichen Wissens zunächst, sodann aber auch in den Bereichen der Politik, der Gesellschaft, der Wirtschaft, Literatur und Kunst.<sup>55</sup> In der Beschreibung und Analyse der jüngsten Vorgänge zeigt sich überraschenderweise, dass die Epoche der Moderne im Zeichen theoriezentrierter Wissenschaftlichkeit sozusagen eingeklammert wird. Denn das, was eintritt, behelfsmäßig Postmoderne genannt, gibt sich zugleich als etwas zu erkennen, was als Prämoderne bereits einmal angeklungen und zu Wort gekommen, dann aber, aus politischen Notwendigkeiten, ungenutzt hintangesetzt worden war: humanistische Weisheit nämlich samt der ihr eigenen kosmopolitischen Weite und Toleranz. Sie verkörpert für Toulmin die maßgebliche Protomodernität. Vor ihr nimmt sich der Kartesianismus als etwas Reaktives aus, als eine Art Gegenrenaissance. In ähnlicher Weise erschien Nietzsche,

54 *nous rejetons toutes les connaissances qui ne sont que probables*, Œuvres et Lettres, hg. André Bridoux, Paris 1953, S. 39, 42.

55 Vergleichbare antikartesische Argumentationen und Optionen in der angelsächsischen Welt bereits bei Dewey, Peirce und Ryle.

mit Blick auf die Reformation allerdings, die gesamte Renaissance „wie ein erster Frühling, der fast wieder weggeschnitten wird“. <sup>56</sup> „Es ist eine Trennungslinie gezogen worden“, bemerkte sodann Michel Foucault, „die die der Renaissance so vertraute Erfahrung mit einer unvernünftigen Vernunft unmöglich machen wird. Zwischen Montaigne und Descartes ist etwas wie das Heraufkommen einer Ratio geschehen.“ <sup>57</sup>

Als das epochale Symbol für die Wende zum Rationalismus des siebzehnten Jahrhunderts nimmt Toulmin die Ermordung König Heinrichs IV. von Frankreich durch den Fanatiker François Ravailiac in Paris am 14. Mai 1610. Der kluge, noble und volkstümliche König, der zunächst als Heinrich von Navarra das protestantische Lager angeführt, dann aber – *Paris vaut bien une messe*, ‚Paris ist eine Messe wert‘ – zum Katholizismus konvertiert hatte, <sup>58</sup> dieser erste Bourbonne auf dem Thron hatte nach sechsunddreißig Jahren der Religions- und Bürgerkriege 1598 in der Kathedrale zu Nantes ein Toleranzedikt unterzeichnet und feierlich erlassen. Es sollte ein gleichberechtigtes, friedliches Zusammenleben von Katholiken und Protestanten in einem geeinten modernen Frankreich garantieren. Diesen schönen Hoffnungen machte seine Erdolchung ein jähes Ende. Toulmin bewertet die gewaltsame Beseitigung Heinrichs IV. als „den Zusammenbruch eines kosmopolitischen Systems, das bisher vieles vom Besten im Leben

---

56 MA I 26: KSA II 47. Zur Problematik des kartesischen Neubeginns und zum ‚Versagen‘ der Neuzeit und ihrer Vernunft vgl. bereits Kamlah, Wilhelm: Utopie, Eschatologie, Geschichtstheologie, Mannheim 1969, S. 73–88.

57 Wahnwitz und Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1973, S. 70 f. Auch Claude Lévi-Strauss sieht das klassische Zeitalter Frankreichs als ein Zurückweichen vor Montaignes intellektueller Kühnheit (Eine erneute Lektüre Montaignes, in: ders.: Die Luchsgeschichte, München 1993, S. 231–246). – An Montaigne anknüpfend, freilich nur mehr mit der Aussicht auf ein kollektives menschheitliches Sterbenlernen, argumentiert Fuller, Gregory: Das Ende, Von der heiteren Hoffnungslosigkeit im Angesicht der ökologischen Katastrophe, Zürich 1993.

58 Bemerkenswert die Beurteilung durch den spanischen Jesuiten Baltasar Gracián: Er rühmt König Heinrich als den „französischen Theseus“ der es verstanden habe, „am goldenen Faden des gewissen Etwas einem so verschlungenen Labyrinth zu entkommen“ (El Héroe/Der Held, 1637, Kap. 13). Auf dem Höhepunkt der Aufklärung erzielte Voltaire europäische Wirkung mit seinem zehn Gesänge umfassenden preisenden Epos „Henriade“ (La Henriade, 1728).

und Denken Europas getragen hatte.“<sup>59</sup> In der Folge zerfielen überall in Frankreich und ganz Europa die gesellschaftlich-politischen Verhältnisse. Es begann die verheerende Epoche des Dreißigjährigen Krieges (1618–1648). So scheint es erklärlich,

warum die Suche nach Gewißheit seit etwa 1630 so großen Anklang fand. Die Schwerpunktverschiebung in der Philosophie vom Praktischen zum ausschließlich Theoretischen – wonach statt lokaler, besonderer, zeitgebundener und mündlicher Fragen globale, allgemeingültige, zeitlose und schriftliche in den Mittelpunkt rückten – war keine Marotte von Descartes. Alle Vertreter der modernen Philosophie förderten die Theorie, werteten die Praxis ab und betonten sämtlich das Bedürfnis nach klaren, deutlichen und sicheren Grundlagen der Erkenntnis.<sup>60</sup>

Die Hauptthese des Wissenschaftshistorikers Toulmin lautet demnach, dass das moderne Streben nach Gewissheit nichts Autonomes ist, sondern in Wirklichkeit „eine zeitgebundene Antwort auf eine bestimmte historische Herausforderung – auf das politische, gesellschaftliche und theologische Chaos, das sich im Dreißigjährigen Krieg niederschlug.“<sup>61</sup> Exakte Wissenschaft sollte leisten, was von der konfessionalisierten Religion nicht zu erwarten war: Einheit, Sicherheit. Die Folge war zugleich eine Abkehr von der „freundlichen Vernünftigkeit“ der Protomodernie wie andererseits ein verbissenes Bemühen um die „Beweisbarkeit der menschlichen Erkenntnis in Formen, die nur den Dogmatismus der Religionskriege fortsetzten.“<sup>62</sup> Im Oktober 1685 war es konsequenterweise denn auch soweit, dass der Sonnenkönig Ludwig XIV. in Fontainebleau das Religionsedikt seines Großvaters Heinrich IV. in aller Form widerrief und, zum krönenden Abschluss einer langen Periode gewaltsamer Gegenreformation, Frankreich als wiederum

59 Toulmin, a. a. O., S. 120. Schultz, Uwe: Die Erfindung der Toleranz, Hamburg 1998. – Mitunter wird auch Shakespeares letztes Theaterstück „The Tempest“ als Interpretation des Todes Heinrichs IV. von Frankreich in Anspruch genommen.

60 Toulmin, a. a. O., S. 120.

61 ebd., S. 122.

62 ebd., S. 137. – Makaber genug, dass die geopolitische Situation zu Beginn des einundzwanzigsten Jahrhunderts erneut als Religionskrieg (Islam vs. Christentum) konzipiert erscheint.

einheitlich katholisches und absolut monarchistisches Land resakralisierte. Mit dem Revokationsedikt war geradezu eine Massenemigration verbunden: die Verbannung sämtlicher protestantischer Pastoren und die Vertreibung von zwei- bis dreihunderttausend größtenteils beruflich hochqualifizierter Hugenotten aus Frankreich.<sup>63</sup>

Montaigne hingegen hatte ein ganz und gar anderes Konzept verfolgt.

---

<sup>63</sup> Brandenburg, Ingrid/Brandenburg, Klaus: Hugenotten, Geschichte eines Martyriums, Leipzig 1990.





## 2 Biographie

### 2.1 Herkunft

Michel de Montaigne lebte von 1533 bis 1592.<sup>64</sup> Sein Erwachsenenenda-sein fiel also in die zweite Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts und trug sich vorwiegend auf Montaigne zu, fünfzig Kilometer östlich der Hafenstadt Bordeaux, im Tal der Dordogne. Dort jedenfalls ist er geboren, dort ist er gestorben und dort hat er jenes einzigartige Werk verfasst, womit er Eingang fand ins menschheitlich-universale Schrifttum: die „Essais“. Gut und Schloss Saint-Michel-de-Montaigne hatte, reich geworden durch Handel mit Lebensmitteln, der Urgroßvater Ramon Eyquem 1477 von den Erzbischöfen von Bordeaux erworben. So war die Grundlage geschaffen für den endgültigen Aufstieg der bis anhin gemeinbürgerlichen Familie Eyquem in die *Noblesse*, den Adelsstand, steuerbefreit, waffentragend. Der Großvater hatte sodann mit der Kaufmannstradition der Familie gebrochen.

Michels Vater, Pierre Eyquem de Montaigne, war Soldat geworden, hatte als noch unverheirateter Offizier jahrelang König Franz I. in den italienischen Kriegen gedient. Aus Italien hatte er Eindrücke der Renaissance mitgebracht, so auch die erasmische Idee, als Mitteldreißiger Ehemann nunmehr und Vater, seinen ältesten überlebenden Sohn Michel von Anfang an mit Latein als Umgangssprache aufwachsen zu lassen, dem Kleinkind beigebracht übrigens von dem deutschen Humanisten und Arzt Horstanus.<sup>65</sup> Dem Vater hat Montaigne denn auch eine ungewöhnliche Liebe und Anhänglichkeit bezeugt – über

---

64 Für einen Überblick über verfügbare Biographien vgl. die entsprechende Rubrik im Literaturverzeichnis. Zur psychologischen Deutung der Lebensgeschichte Montaignes vgl. Friedenthal, Richard: Entdecker des Ich, München 1969; Wörner, Ursula: Die anthropologische Psychologie M. de Montaignes, Diss. Mainz 1970, S. 21–138; Starobinski, Jean: Montaigne, München 1986; Lacouture, Jean: M. de Montaigne, Frankfurt a. M. 1998.

65 I 26; St 94 f. Zum Humanisten-Latein in pädagogischem Kontext vgl. Lorenzo Val-la („Elegantiae“) sowie insbes. Erasmus von Rotterdam („Ciceronianus“, „De pueris Instituendis“).

alle Spannungen und Misshelligkeiten hinweg.<sup>66</sup> Die Mutter hingegen, geborene Antoinette beziehungsweise Antonine de Louppes de Ville-neuve (die den Sohn auf Montaigne neun Jahre überleben sollte), wird nie namentlich erwähnt. Vielleicht, weil sie zu den Protestanten neigte oder wegen ihrer Abstammung aus dem iberischen Judentum oder gar aufgrund fehlender Liebe, tiefgehender gegenseitiger Abneigung, ja Feindseligkeit.<sup>67</sup> Als Säugling war Michel gleich nach der Geburt für mehrere Jahre zu einer Amme aufs Land in Pflege gegeben worden. Wie sehr traumatisiert die iberisch-sephardischen Juden infolge ihres grausamen Schicksals im fünfzehnten Jahrhundert gewesen sein müssen, darüber scheint sich Montaigne zeitlebens Gedanken gemacht zu haben. „Einige traten zum Christentum über: und noch heute, hundert Jahre danach, trauen wenige Portugiesen dem Glauben dieser Bekehrten oder ihrer Nachkommenschaft, obgleich doch die Gewohnheit und die Länge der Zeit weit stärkere Ratgeber sind als jeder Zwang“, so der Schluss in Montaignes mitfühlender Schilderung.<sup>68</sup>

## 2.2 Bildung

Wenige Jahren nur verbrachte Michel auf dem elterlichen Gut, bis er, wie seine Brüder Thomas und Pierre, als Internatszögling das humanistische Gymnasium besuchte, acht, neun Jahre das Collège de Guyenne in Bordeaux, ein exzellentes *Collegium Artis* mit einer Reihe illustrierer Humanisten in der Lehrerschaft wie Nicolas Grouchy, Guillaume Guérente, Marc-Antoine Muret, George Buchanan und André Gouvea als Rektor. Zum schulischen Leben gehörte Theaterspiel, mit zwölf Jahren bereits begann Michel in lateinischen Tragödien Hauptrollen zu spielen. Seine höhere Bildung gewann er wohl vor allem in Paris, am

<sup>66</sup> I 35.

<sup>67</sup> „Es ist eine schlichte und schmerzliche Tatsache, daß Michel seine Mutter nicht liebte und sie ihn noch weniger“ (Lacouture, Jean: Montaigne, Frankfurt a. M. 1998, S. 31).

<sup>68</sup> „Que le goust des biens et des maux depend en bonne partie de l'opinion que nous en avons“; I 14; TR 53 f., c, L 94 f., hier 95; St 30 f.). Näheres zu Montaignes Bericht nach Hieronymus Osorius (*De rebis gestis Emmanuelis*, Köln 1586) und zur Vertreibung der Juden aus Navarra und Portugal (1492–1498) in: Graetz, Heinrich, *Geschichte der Juden*, 11 Bde., 1875 ff., Leipzig 1900 ff., VIII 355–392. Jama, Sophie: *L'histoire juive de Montaigne*, Paris 2001. – Ähnlich traumatisiert involviert war zeitlebens auch die Karmelitin Teresa von Ávila.

mehrsprachigen weltlichen Kolleg der königlichen Lektoren (*Collège des Lecteurs royaux*), und nicht an der damals bereits seit dreihundert Jahren bestehenden lateinisch-kirchlichen *Sorbonne*. Das königliche Kolleg war eben erst 1530 auf Initiative des führenden französischen Humanisten Guillaume Budé von Franz I. gegründet worden. Als *Collège de France* brilliert es bis in die Gegenwart. In Lehrveranstaltungen des normannischen Humanisten Adrien Tourneboefs (Turnèbe, Turnebus) ist dem jungen Montaigne die griechische Welt des Sokrates und Plutarch nahegebracht worden. Ergänzendes Juristisches muss teils auch in Bordeaux und Toulouse hinzugekommen sein. Ein förmliches Studium der Rechte, oder gar der Philosophie, ist kaum zu belegen, noch auch ein akademischer Abschluss als graduerter Jurist, *licentiatus iuris* beispielsweise.

## 2.3 Parlamentsrat

Anfang zwanzig, als der Vater nach einer langen Reihe öffentlicher Ämter Bürgermeister von Bordeaux wird, übernimmt Michel von seinem Onkel das Amt eines Parlamentsrats in Périgueux, nach dessen Auflösung und Überleitung sodann in Bordeaux (Palais de l'Ombrière). Er ist nicht an der Verkündung in der Großen Kammer (Grand'Chambre) beteiligt, sondern in der vorbereitenden Kammer (Chambre des Enquêtes) mit der Sichtung und Begutachtung zivilrechtlicher und politischer Streitsachen befasst.<sup>69</sup> Mit dieser Funktion, während teils turbulenter, skandalöser politischer Ereignisse, sind häufig Dienstreisen, auch an den Königshof, verbunden. Für eineinhalb Jahre lebt der junge Ratsherr in Paris. Einmal begleitet er König Franz II. (der mit Maria Stuart die ‚schönste Königin‘ zur Gemahlin hat) zu einem Staatstermin nach Bar-le-Duc in Lothringen. Als er dort sieht, wie dem König das eigenhändige Selbstportrait Renés von Anjou, des Königs von Sizilien, überreicht wird, bringt ihn das auf die Idee (oder bestärkt ihn darin), auf ähnliche Weise sich selbst statt mit dem Farbstift „mit

---

69 Tournon, André: Montaigne, *La glose et l'essai*, Paris 2002; Ders.: Justice and the law, On the reverse side of the ‚Essays‘, in: Langer, Ullrich (Hg.): *The Cambridge Companion to Montaigne*, Cambridge 2005, S. 96–117.

der Feder“ zu zeichnen.<sup>70</sup> Drei Jahre später, im Gefolge nun Königs Karls IX., bekommt er in Rouen drei aus Übersee angelandete brasilianische Eingeborene zu Gesicht, hört den König sich mit ihnen unterhalten, kann selber mit einem sprechen, einem Vornehmen der angeblich Wilden, zu deren Würdigung „Von Menschenfressern“, eines der berühmtesten Kapitel im ersten Buch, Beherzignswertes anmeldet.<sup>71</sup>

## 2.4 Freundschaft

Das erste bedeutende, sogar das allüberragende Ereignis in Montaignes Leben ist – eine Todeserfahrung; so wie sie über alles bedeutsam wird, als Tod eines geliebten, vertrauten, unentbehrlichen Menschen.<sup>72</sup> Als Fünfundzwanzigjähriger hatte er mit dem Parlamentskollegen Étienne de la Boétie, einem um drei Jahre älteren, verheirateten Autor aus Sarlat, den er bereits aus dessen Schriften kannte und schätzen gelernt hatte, eine Freundschaft geschlossen, die er selbst als *die* leidenschaftliche Erfahrung seines Lebens ansieht. Schon im ersten Buch der „Essais“, in einem seiner wichtigsten, schönsten und besonders sorgfältig ausgearbeiteten Kapitel, spricht er hymnisch-überschwänglich von dieser „höchsten Freundschaft“.<sup>73</sup> Enthusiastisch stilisiert er das Erlebte im Rahmen der antiken Freundschaftsethik. Hier sollte nun die höchste Höhe einer gleichrangigen, unvergleichlichen menschlichen Beziehung rein um ihrer selbst willen erreicht sein. Hier sollte

70 „Über den Dünkel“, *De la praesumption*, II 17, hier TR 637, St 325, L 531 f.; Des idées que l'on se fait sur soi (De la présomption), hg. Christophe Salaün, Paris 2014. – Zur Ehe des „größten Königs der Christenheit“ (*le plus grand Roy de la Chrestienté*) mit der „schönsten Königin“ (*la plus belle Royne*) vgl. I 19, TR 78, c, St 44.

71 *Des Cannibales*, I 31, hier TR 212, St 115, L 242. Lestringant, Frank: Le Brésil de Montaigne, Paris 2005.

72 Vom Tod des Sokrates, um es nicht zu vergessen, geht das platonische Philosophieren aus. Choron, Jaques: Der Tod im abendländischen Denken, Stuttgart 1967.

73 St 102. *De l'amitié*, I 28. Inhaltlich wird damit die Wiederannäherung an das griechisch-römische Altertum betrieben, und zwar weit mehr durch Montaigne selbst als er's La Boétie nachrühmen zu müssen glaubt. Freundschaft (*amicitia, philia*) wird als Gipfel der Sozialität herausgestellt (TR 182). Sie gilt rundweg als „die vollkommene und süßeste Frucht des menschlichen Lebens“ (I 43; L 286, St 136). – Derrida, Jacques/Montaigne, M. de: Über die Freundschaft, Frankfurt a. M. 2000; Lemke, Harald: Freundschaft, Darmstadt 2000; Zeeb, Tanja: Die Dynamik der Freundschaft, Göttingen 2011.

er nun beschritten sein, jener „lichtvolle Pfad, der Weg von Geist zu Geist“, den in der Spätantike Aurelius Augustinus eigenem Bekunden zufolge gerade *nicht* eingehalten hatte.<sup>74</sup> Er greift voraus in romantische Gefilde, wenn er als Erklärung und Begründung für das Zustandekommen und Bestehen dieser einzigartigen Beziehung zunächst gar nichts, nach langem Nachdenken (in der dritten Auflage) noch immer nichts weiter auszuführen bereit ist als die schiere Formel staunender Erkenntlichkeit: „Weil er er war, weil ich ich war.“<sup>75</sup> Bei diesem Ausdruck handelt es sich der Form nach um ein Isokolon beziehungsweise Parison, eine *oratio bimebris*, eine doppelgliedrige, gleichlaufend-parallele, ebenmässig-symmetrische Stilfigur, die ein paar Zeilen weiter in nachdrücklicher Erweiterung bekräftigt wird. Im Kontext nimmt sich dies (verdeutlichend *kursiviert*) wie folgt aus:

Zu nichts scheint die Natur den Menschen mehr bestimmt zu haben denn zu einem gesellschaftlichen Wesen. Aristoteles sagt, die guten Gesetzgeber hätten sogar in höherem Maße als für die Gerechtigkeit für den Schutz der Freundschaft Sorge getragen, und wirklich bildet sie die Krönung der Gesellschaft. Alle jene menschlichen Beziehungen nämlich, die aus geschlechtlichem Bedürfnis oder Gewinnstreben, aus öffentlicher oder persönlicher Notwendigkeit entstehen und gepflegt werden, sind um so weniger schön und edel und daher um so weniger wahre Freundschaften, als sich hier andere Gründe, Zwecke und Erwartungen beimischen.<sup>76</sup>

Bei dem, was wir gewöhnlich Freunde und Freundschaft nennen, handelt es sich allenfalls um nähere Bekanntschaften, die bei gewissen Anlässen oder um irgendeines Vorteils willen geknüpft wurden und uns nur insoweit verbinden. Bei der Freundschaft hingegen, von der ich spreche, verschmelzen zwei Seelen und gehen derart ineinander auf, daß sie sogar die Naht nicht mehr finden, die sie einte. Wenn man in mich dringt zu sagen,

<sup>74</sup> *modus ab animo usque ad animum, quatenus est luminosus limes amicitiae*, Conf. II 2,2.

<sup>75</sup> *Par ce que c'estoit luy; par ce que c'estoit moy* (I 28, TR 178, c; St 101). Unter dem Siegel dieser Formel – Symbol nunmehr geradezu eines Friedenszustands jenseits des üblichen Kampfes um Anerkennung – lässt auch noch Paul Ricœur sein spätestes, kurz vor seinem Tod abgeschlossenes Buch „Wege der Anerkennung“ (Frankfurt a. M. 2006, S. 325) ausklingen.

<sup>76</sup> I 28; St 99.

warum ich Étienne de la Boétie liebte, fühle ich, daß nur eine Antwort dies ausdrücken kann: ‚*Weil er er war, weil ich ich war.*‘

Was immer ich über die Freundschaft im allgemeinen und über die unsere insbesondere sagen mag: Hier war es eine auf mir unerklärliche Weise eingreifende Schicksalsmacht, die diesen Bund gestiftet hat. Wir suchten uns, noch ehe wir uns gesehen hatten, aufmerksam gemacht durch Berichte, die jeder über den andern vernahm und die in uns sofort eine stärkere Zuneigung auslösten, als man von dergleichen Hörensagen hätte erwarten können – ich glaube gar, durch eine Fügung des Himmels. Wir umarmten uns schon in unsren Namen. Bei der ersten Begegnung, die zufällig auf einer großen städtischen Feier und Geselligkeit erfolgte, fühlten wir uns so zueinander hingezogen, ja so miteinander bekannt und verbunden, daß wir von Stund an ein Herz und eine Seele waren.

Er schrieb darüber ein hervorragendes lateinisches Gedicht, das inzwischen veröffentlicht ist und worin er das Ungestüm unserer wechselseitigen Zuneigung erklärt und entschuldigt, die derart rasch zur Vollkommenheit gedieh. Da sie nur von so kurzer Dauer sein sollte und so spät begonnen hatte – waren wir doch damals beide schon gestandene Männer, er sogar einige Jahre älter als ich –, durfte sie keine Zeit darauf verschwenden, sich nach dem Muster der lauen landläufigen Freundschaften zu entwickeln, die einen langen und behutsamen vorherigen Umgang miteinander erfordern.

Die unsere hatte kein andres Vorbild als sich selber, nur an sich selber ließ sie sich messen. Es war nicht ein bestimmter Beweggrund, auch nicht zwei, nicht drei, nicht vier und nicht tausend, sondern was weiß ich welche Quintessenz aus allem, *die meinen ganzen Willen ergriff und mitriß, um sich in seinen zu versenken und darin zu verlieren; die seinen ganzen Willen ergriff und mitriß, um sich in meinen zu versenken und darin zu verlieren*: mit gleichem Wetteifer, mit gleichem Hunger. Ich sage *verlieren*, denn wir behielten wahrhaftig nichts, was uns noch gehört hätte, nichts, was entweder sein oder mein gewesen wäre.<sup>77</sup>

77 I 28; St 101; F 103 f. Ist in Montaignes erster Variante der Formel („Weil er er war, weil ich ich war“; *Par ce que c'estoit luy; par ce que c'estoit moy*) ein Gleichklang und eine Spiegelung symbolisiert, so mit der zweiten darüber hinaus ein Übereinkommen und eine

Étienne de La Boétie, Jurist, Politiker, Kenner und Übersetzer antiker griechischer Texte, mit einer Vorliebe für die Stoiker, hatte nicht nur Sonette verfasst, sondern vor allem eine visionäre politische Kampfschrift „Von der freiwilligen Knechtschaft.“<sup>78</sup> Der kühne, von mitreißender Eloquenz getragene Text war möglicherweise veranlasst durch die Aufstände in der Guyenne gegen die neu eingeführte Steuer auf das lebensnotwendige Salz (*la gabelle*) und deren blutige, demütigende, entrechtende Niederschlagung, 1548 durch das Militär Heinrichs II. Unter der antiken wie mittelalterlichen Idee des freiwilligen Dienens entlarvt La Boétie jene knechtische Gesinnung in den Menschen, die auf Freiheit, Freundschaft und Volkssouveränität Verzicht leistet und lieber einem selbstsüchtigen Tyrannen untertan sein will als im richtigen Moment ohne falsche Scham *nein* zu sagen.<sup>79</sup> Leidenschaftlich werden gegen Servilität und Dummheit Maximen des Naturrechts in Erinnerung gerufen. Demonstriert wird, wie ein Ich von gesundem Menschenverstand und Klarsicht sich an die verblendeten, korrumpierten Zeitgenossen zu wenden versteht, um sie zur Solidarität eines nicht resignierenden Wir aufzurufen. Ansätze einer sozioethisch-politischen Anthropologie werden entfaltet, welche die Mechanismen der Gewalt bloßstellen und hierarchisch-autoritäre Gesellschaftsformen als unvereinbar mit der Freiheit und Würde des Menschen kenntlich

---

ekstatische Einung, mit deutlichen Anklängen an die Sprache der Mystik: „die meinen ganzen Willen *ergriff* und *mitriß* (*saisi*), um sich in seinen zu *versenken* (*se plonger*) und darin zu *verlieren* (*se perdre*); die seinen ganzen Willen *ergriff* und *mitriß*, um sich in meinen zu *versenken* und darin zu *verlieren*“ (TR 187, c). – Eine ähnlich exzeptionelle, ebenfalls passagere wechselseitige Identitätsversicherung und eine deutlich erotische, über Vergänglichkeit und Tod hinausweisende Konstellation der Kreativität zeigt sich in Shakespeares großem Sonetten-Zyklus (1609).

78 „*Discours de la servitude volontaire*“, geschrieben vermutlich 1548, Erstdruck Genf 1577 in: *Mesmoires de l'Etat de France sous Charles Neufiesme* (Aufzeichnungen über die Lage Frankreichs unter Karl IX.), Bd. III; dt. Hamburg 1992; III 491–538. H. Günther, *Freiheit, Herrschaft und Geschichte*, Frankfurt a. M. 1979.

79 Montaigne zieht eine Linie bis auf Plutarch zurück: „So lieferte zum Beispiel sein [i. e. Plutarchs] Hinweis, dass die Bewohner Asiens Sklaven eines Alleinherrschers seien, weil sie eine einzige Silbe, nämlich *nein*, nicht aussprechen könnten, Étienne de La Boétie möglicherweise Anlass und Thema über seine *Abhandlung von der freiwilligen Knechtschaft*“ (Essais, I 26, TR 156, b; St 86). – Unabhängig sein (*être indépendant*, Ziff. 281) hat noch bei Chamfort, dem Moralisten der Revolution, zur Voraussetzung, dass man *nein* sagen und allein leben kann (*savoir prononcer la syllabe non et savoir vivre seul*, Ziff. 289).



machen. Der ‚heilige Name der Freundschaft‘ bleibt im Rahmen dieses Traktats zur politischen Psychologie übrigens reserviert für ein Gut, das niemals einem Tyrannen zuteilwird.<sup>80</sup>

## 2.5 Todeserfahrung

Im Jahre 1563 jedoch stirbt Étienne. Michel berichtet über das Erlebnis dieses Sterbens in einem ausführlichen, sorgfältig stilisierten Brief an den Vater.<sup>81</sup> Er gibt die letzten Worte wieder, die Abschiedsreden eines liebevoll sorgenden Ehegatten, (Stief-)Vaters, Enkelsohnes, Hausherrn, Freundes. Er berichtet zudem von den testamentarischen Verfügungen und auch von den kirchlich-sakramentalen Versehungen (Provisuren). Er berichtet ausführlich von dem schweren, zum Tod führenden Leiden. Er teilt von seiner eigenen Beschämung mit, da ihm das anzuhören beinahe der Mut fehlte, was der Sterbende zu sagen mutig war. In der letzten Phase sei jede Hilfe dem Sterbenden lästig geworden, nur mehr eine Störung der Ruhe, nach der ihn verlangte. Als er die Züge des Todes anzunehmen begonnen hatte, der Schatten nur noch eines Menschen sei er gewesen, habe er mühevoll den Wunsch geäußert, es möge Gott gefallen, dass er die Vorstellungen (*des imaginations*), die ihn besuchen, wirklich sehen werde. Behutsam habe Montaigne gefragt, wie sie denn seien, diese Vorstellungen. „Groß, groß“ (*grandes, grandes*), habe er geantwortet. Montaigne habe den Freund erinnert, dass er niemals an dessen Vorstellungen nicht teilgenommen habe, und ob er nicht wolle, dass er auch jetzt noch mit ihm teile. Er möchte wohl gerne, habe der Sterbende gesagt, aber er könne nicht, sie seien „wunderbar, unendlich und unsagbar“ (*admirables, infinies, et indicibles*). Später habe er gesagt: „Ich verlasse Euch“ (*je m'en vais*, ich mache mich davon). Da er befürchtete, damit seine Frau zu erschrecken, habe er verbessert: „Ich verlasse Euch, um zu schlafen.“ Zuletzt

80 So beispielsweise auch Jean de la Fontaine (‚Le corbeau, la gazelle, la tortue et le rat‘, *Fables*, XII 15, vv. 47–53; Fumaroli, Marc: *La diplomatie de l'esprit, de Montaigne à La Fontaine*, Paris 2001). So übrigens auch in Goethes West-östlichem Divan (IV,2): „Der stolzen Brust wird Freundschaft nicht entsprossen.“

81 (TR 1347–1360; FW 6, 257–277; Tie 3, 459–477); Friedrich, H.: *Montaigne*, Tübingen<sup>3</sup> 1993, S. 19 f., 247; Lacouture, Jean: *M. de Montaigne*, Frankfurt a. M. 1998, S. 98–101.

habe er Montaigne immer wieder gebeten, er möge ihm „einen Platz geben“ und unruhig gefragt: „so versagt ihr mir einen Platz?“ Montaigne habe gefürchtet, der Sterbende verliere den Verstand. Er habe ihm erklärt, da er atme und spreche, „müsse er ein körperliches Wesen sein und folglich auch seine Stelle haben“. Étienne habe erwidert, gewiss, er habe eine, aber nicht die, die er brauche. Schließlich habe er geäußert, er „habe kein Sein mehr“ (*je n'ay plus d'estre*). In Todesnöten habe er wiederholt nach dem Freund gerufen, um sich zu überzeugen, dass er da war, bei ihm. Dann sei er etwas ruhiger geworden. Noch ein- oder zweimal habe er nach dem Freund gerufen. Dann habe er einen tiefen Seufzer ausgestoßen und sei gestorben. An einer Stelle in diesem denkwürdigen Zeugnis erklärt Michel de Montaigne, er lobe Gott, dass er (Gott) ihm in der Liebe des Freundes entgegengetreten sei. Den daraus hervorgehenden Auftrag wolle er erfüllen.

Und in der Tat, aus dem Sterben des Freundes und dessen literarischer Aufarbeitung bezieht er ohne Zweifel eines der zentralen Motive für das Schreiben der „Essais“: das Gedenken an den verstorbenen Freund, die Fortführung, Ersetzung und Ausweitung des freundschaftlichen Dialogs und die nicht abzuweisende, herausfordernde, alles durchziehende Todesthematik. Aus der Distanz der späten Lebensjahre reflektiert er:

O mein Freund! Macht es mich glücklicher, die Gemeinschaft mit ihm genossen zu haben, oder unglücklicher? Ganz gewiss glücklicher! Meine Trauer über seinen Verlust gereicht mir zum Trost und zur Ehre. Ist es nicht ein gottgefälliges und herzerhebendes Werk meines Lebens, es seiner fortwährenden Totenfeier (*les obsèques*, lat. *obsequiae, exsequiae*) zu weihen? Gibt es eine Freude, die dieser gleichkäme?<sup>82</sup>

Anfangs trug sich Montaigne sogar mit dem Gedanken, den „Essais“ ein Zentrum zu geben, indem er in der Mitte von Buch Eins das Hauptwerk seines Freundes, den „Discours de la servitude volontaire“ unter-

82 II 8, Zusatz von 1595; TR 1533; St 196. Defaux, Gérard: Montaigne et le travail de l'amitié, Orléans 2001.

brächte. Das hat er – bedeutsam auch dies – denn doch *nicht* getan.<sup>83</sup> Er hat immerhin dem Kapitel über die Freundschaft ein weiteres angefügt, welches die neunundzwanzig Sonette La Boéties wiedergibt und sie einer Dame widmet, Diane d'Andoins, deren Ehemann, der Graf de Grammont, im Bürgerkrieg gefallen war, der später einflussreichen königlichen Maitresse Belle Corisande.<sup>84</sup> Zuvor schon hat er – als Herausgeber – aus dem Nachlass des Freundes einiges, darunter Xenophon- und Plutarch-Übersetzungen, versehen mit eigenen Widmungen und unter Beifügung einer Reihe eigener Briefe, auch des Briefes über Krankheit und Tod La Boéties, in Paris publiziert, und obendrein an hoher Stelle brieflich um Lektüre und Verbreitung geworben.

## 2.6 Lebenswende

Zur Ablenkung, wie er meint, beschließt Montaigne sich zu verlieben und heiratet, auf ausdrücklichen Wunsch seines Vaters zumal, 1565 Françoise de La Chassaigne, die Tochter und Schwester von Kollegen im Rat zu Bordeaux.<sup>85</sup> Die einundzwanzigjährige schöne junge Frau brachte ein beträchtliches Vermögen in die Ehe ein. Im Lauf der Jahre gebar sie sechs Töchter, von denen eine einzige, Léonor, über das Säuglingsalter hinaus am Leben blieb.<sup>86</sup>

Bald, 1568, stirbt auch der Vater, Pierre Eyquem, vierundsiebzigjährig. Als ältester von sechs überlebenden Brüdern und drei Schwestern wird Michel in vierter Generation Eigentümer und Herr auf dem angestammten Familiensitz. Er nennt sich fortan – als erster und letzter sei-

83 In den konfessionellen Bürgerkriegen waren hugenottische Adaptionen im Umlauf unter dem populären und noch polemischeren Titel „Contr'un“: Wider den einen, den Gewaltherrscher. Montaigne missbilligte die pamphletistische Anwendung, so dass er davon absah, die Schrift seines Freundes und Parlamentskollegen unmittelbar in die „Essais“ aufzunehmen. Vgl. seine eigene Erklärung hierzu (I 28, in fine, TR 193, a; L 896, Anm. zu 220). Seine Wirkung nahm der „Discours“ gleichwohl zunächst im Ausgang von Montaignes „Essais“, denen er lange Zeit hindurch als Anhang beigegeben war.

84 I 29; wiedergeben in: TR 1480–1492.

85 Über die Ablenkung, III 4, TR 813, b; St 416.

86 Vgl. Montaignes nachlässige (herunterspielende), stoisch indolente Bemerkung hierzu in I 14, TR 61, c; St 34.

nes Geschlechts – stolz nicht mehr Eyquem, sondern nur mehr Michel Seigneur de Montaigne.<sup>87</sup> Vollends wird er nun zum Schriftsteller. Mit einer Übersetzung zunächst, besorgt in Pietät gegenüber „dem besten Vater, den es je gab“. 1569 publiziert er die „Théologie Naturelle“, eine umfangreiche Schrift des Katalanen Raimundo Sibiuda, die er, wie gesagt, auf ausdrücklichen Wunsch seines Vaters aus dem Lateinischen ins Französische übertragen hatte.

1570/71 tritt das ein, was man gewissermaßen als Lebenswende bezeichnen darf. Der Achtunddreißigjährige verkauft (enttäuscht wohl auch) sein politisches Amt, gibt seine öffentlichen Funktionen (zunächst) auf und zieht sich – auch aus dem Umgang mit Freunden und Frauen – zu den (vom Freund Étienne de la Boétie geerbten) Büchern zurück, zum Lesen und Schreiben in der *arrière-boutique*<sup>88</sup> in einem Eckturm seines Anwesens. Darüber macht er folgende Angaben:

(c) Die Bibliothek liegt im zweiten Stockwerk [eines Turms]. Das Erdgeschoß wird von meiner Kapelle eingenommen, das erste Stockwerk besteht aus einem Schlafgemach mit Nebenraum, wo ich mich oft hinlege, um allein zu sein; und darüber nun befindet sich die Bibliothek, die früher als große Kleider- und Wäschekammer diente und der unnützte Raum meines Hauses war. Hier verbringe ich die meisten Tage meines Lebens und die meisten Stunden der Tage. Nachts halte ich mich nie dort auf. (...) Jeder Ort der Zurückgezogenheit braucht einen Wandelgang. Meine Gedanken schlafen ein, wenn ich sitze; mein Geist rührt sich nicht, wenn meine Beine ihn nicht bewegen – wie es allen ergeht, die ohne Buch studieren. Die Form der Bibliothek ist rund (außer einem graden Stück Wand, das für Tisch und Stuhl so eben ausreicht). Daher läßt sie mich mit einem Blick alle meine in fünf Reihen übereinander aufgestellten Bücher sehn. (...) Hier also bin ich ganz zu Hause, hier suche ich ganz mein eigener Herr zu sein und diesen einzigen Winkel sowohl der ehelichen und töchterlichen als auch der gesellschaftlichen Gemeinschaft zu entziehn.

87 Zum Adel Montaignes vgl. Boon, Jean-P.: Montaigne gentilhomme et essayiste, Paris 1971, S. 21 ff.

88 *De la solitude*, I 39, TR 235, a; St 125, L 260, dort auch zur weiteren Erläuterung.

Überall sonst bin ich Herr nur dem Namen nach, in Wirklichkeit aber redet mir jeder dazwischen. Arm dran ist meines Erachtens, wer bei sich zu Hause nichts hat, wo er bei sich zu Hause ist, wo er sich verbergen, wo er mit sich selbst hofhalten kann.<sup>89</sup>

Dies der Rückzug in ein *otium cum litteris*, ein *loisir lettré*, eine ganz auf sich gestellte, müßige, beschauliche Daseinsform im Gehäuse einer humanistischen Gelehrsamkeit.

Zur Bekräftigung lässt er auf den Deckenbalken philosophische Sentenzen als orientierende Merksprüche anbringen, insgesamt sieben- und fünfzig Maximen, zweiunddreißig in Latein, fünfundzwanzig auf Griechisch.<sup>90</sup> Im Unterschied dazu ist der Wahlspruch (als ganz der seinige?) in Französisch (*Que sais-je?*). Und an die Wände kommen zwei lateinisch abgefasste Inschriften. In der ersten ist festgehalten:

Im Jahre des Heils 1571, im Alter von achtunddreißig Jahren, am Vorabend der Kalenden des März, seinem Geburtstag, hat sich Michel de Montaigne, seit langem der Bürden des Parlaments und der öffentlichen Pflichten müde, in voller Lebenskraft in den Schoß der gelehrten Musen zurückgezogen, wo er in Ruhe und Sicherheit die Tage verbringen wird, die ihm noch zu leben bleiben. Vergönne ihm das Schicksal, diese Wohnung der süßen Weltflucht seiner Ahnen zu vollenden, die er seiner Freiheit, seiner Ruhe und seiner Muße geweiht hat.

Die andere Inschrift, die ebenfalls von einer Weihe spricht, eine veritable Konsekration kundgibt, hält Folgendes fest:

<sup>89</sup> III 3; St 412 f.; F 300; vgl. I 8. Frühmorgens und abends erbebt der Turm von einer Glocke, die zur Tagwache bei Sonnenaufgang und zum Feierabend bei Sonnenuntergang das Ave Maria läutet (I 23 TR 107, St 61, FW I 151). Nestmeyer, Ralf: Der Turm des Philosophen, in: Ders: Französische Dichter und ihre Häuser, Frankfurt a. M. 2005.

<sup>90</sup> TR 1419–1427. Von den siebenundfünfzig Balkensprüche stammen zehn aus Sextus Empiricus. Neunzehn, ein Drittel also, sind der der Bibel entnommen, elf davon Kohelet. (Letztere als ‚Prätext‘ analysiert bei Grünekle, Ulrike: Montaignes Weisheit, Leipzig 2003, S. 75–85.)

Des (...) Freundes beraubt (...) hat Michel de Montaigne, der das Andenken dieser wechselseitigen Liebe durch ein einzigartiges Zeugnis seiner Dankbarkeit weihen wollte und keine bessere Weise finden konnte, das zum Ausdruck zu bringen, diesem Andenken diese Stätte des Studiums gewidmet, an der er seine Lust hat.<sup>91</sup>

Insgesamt eine starke Inszenierung, eine Willenskundgabe, der Versuch einer Motivierung und Sinnstiftung, wie er tale quale kaum einzuhalten sein wird. Jedenfalls wird er, in eben dem Jahr seines Rückzugs, vom König zum Ritter des Michaelsordens (*chevalier de l'ordre de Saint-Michel*) erhoben, was selten und eigentlich dem Schwertadel vorbehalten war. Des Weiteren wird er, zwei Jahre später, Kammerherr König Charles IX (*gentilhomme ordinaire de la chambre du roi*). Einige Jahre darauf kommt dieselbe ehrenvolle Stellung beim König Heinrich von Navarra hinzu (*gentilhomme de la chambre du roi de Navarre*).

In den Jahren zwischen 1571 und 1573 verfasst und redigiert Montaigne den Großteil der Kapitel des Ersten Buches. Sind die zuerst fertiggestellten Texte von eher unpersönlicher Art,<sup>92</sup> aus der Kompilationsliteratur herkommende Gehversuche, ein Hintasten zu einem allmählich selbständigen Urteil im Bereich der menschlichen Angelegenheiten, so individualisiert sich Montaignes Schreiben und Reflektieren zusehends. Er selbst wird sich zur Frage. Es kommt zu dem, was Ich-Entdeckung zu nennen ist.<sup>93</sup>

91 TR XVI; Legros, Alain: *Essais sur poutres*, Paris 2000; kritisch zu Montaignes Etablierung Lacouture, Jean: *Montaigne*, Frankfurt a. M. 1998, S. 158–160.

92 III 5, St 438. „... à la manière impersonnelle des premiers chapitres“ (*Les Essais de Montaigne*, hg. P. Villey/V.-L. Saulnier, Paris 1978, Bd. I, S. 385).

93 *je ne tasche point à donner à connoistre les choses, mais moy*; „ich suche nicht Kenntnis von den Dingen zu geben, wohl aber von mir“ (II 10, TR 387, a). – Die Sichtbarmachung der (eigenen) Individualität wäre wenn nicht schon mit Giotto di Bondone, so doch mit der Leistung Albrecht Dürers zu vergleichen. Seit seiner Jugend hat Dürer immer wieder Selbstbildnisse verfertigt, und zwar nicht nur ambitioniert stilisierte, um nicht zu sagen grandiose, wie etwa jenes aus dem Jahr 1500 in geradezu christusähnlicher Haltung, sondern – weit radikaler womöglich und bahnbrechend auf Jahrhunderte – auch als ungeschönter Akt eines alternden Mannes (Zeichnung, schwarz-weiß, um 1505, Kunstsammlungen zu Weimar). Graevenitz, Gerhart von: *Das Ich am Rande*, Konstanz 1989. Siehe auch Small, Andrew: *Essays in self-portraiture*, New York 1996.

Die Gedanken der rationalen Theologie Sebonds, die er übersetzt und publiziert hatte, haben Montaigne nicht losgelassen. Als Frucht seiner weiteren Beschäftigung damit findet sich in den „Essais“ eine *Apologie de Raimon Sebond* (II 12, geschrieben wohl hauptsächlich 1576). In diesem bei weitem umfangreichsten und philosophisch kohärentesten Kapitel wird der rational-anthropologische Ansatz weitergeführt, hinsichtlich der Möglichkeit einer stringenten Begründung in Glaubensdingen aber vielfach in Frage gestellt. Insgesamt findet der Autor Montaigne im Ringen mit den Problemen der sogenannten Natürlichen Theologie zu einer Position der Skepsis – und damit zu einer entscheidenden Grundlage der philosophischen Neuzeit. Zur Besiegelung der Zurückhaltung im Urteil lässt er eine Medaille prägen mit dem Sinnbild einer im Gleichgewicht befindlichen Waage und seinem Wahlspruch *Que sais-je?* (Was weiß ich?) Das ist sein Emblem, seine Imprese, die ihn in seinem individuell-persönlichen Sinnen und Trachten vorstellt, so wie sein Familienwappen in seinem Herkommen und Stand.

Zwischen 1577 und 1580 entstehen die weiteren Hauptpartien des Zweiten Buches. 1580 erfolgt zu Bordeaux, mit einem Druckkostenzuschuss des Autors, die Erstveröffentlichung der „Essais“. Diese Erstausgabe umfasst zwei Bände: der eine enthält auf fast 500 Seiten die 57 Kapitel von Buch Eins, der andere auf 650 Seiten die 37 Kapitel von Buch Zwei. Die „Essais“ sind sogleich ein Erfolg. Nicht zuletzt kann Montaigne sie als sein Selbstportrait dem König Henri III überreichen.

## 2.7 Reise nach Italien

Im selben Jahr 1580 begibt sich Montaigne auf eine große eineinhalbjährige Reise. Er reist um der Bewegung willen, um unterwegs zu sein, zu Pferd, reitend. Äußere Veranlassung für das Unternehmen lag in der bereits etwa zwei Jahre andauernden gravierenden Erkrankung an Nierensteinen, die Phasen heftigster Koliken zur Folge hatte. Da er wenig Zutrauen in die Kunst der Ärzte hatte, suchte er Linderung in berühmten Heilbädern, in Plombières in Lothringen, Baden an der Limmat, Lucca in der Toskana. Ein weiteres Motiv war zweifellos die kosmopo-

litische Gesinnung des Künstlerphilosophen und mittlerweile selbstbewussten Autors. Ihn verlangte nach konkreter Überprüfung und Erweiterung seiner Kenntnis von Welt und Mensch. Allorts lag ihm daran, seine jeweiligen Gesprächspartner auf die Erörterung der Dinge zu lenken, von denen sie am meisten verstanden. Besonderes Augenmerk war auf die religiösen Gebräuche unter den aktuellen Bedingungen der Konfessionalisierung zu richten. Auf der Reise führt er, mit Hilfe eines Sekretärs, teils französisch, teils italienisch, ein Journal, das allerdings unveröffentlicht liegen bleibt und nach fast zweihundert Jahren aufgefunden und 1774/75 publiziert wird.<sup>94</sup>

Er reiste also in Gesellschaft von vier jungen Edelleuten, des vornehmen altadligen Charles d'Estissac sowie als dessen Begleiter François du Hautoy, seinem jüngsten Bruder Bertrand de Mattecoulon und seinem (bereits verwitweten) Schwager Bertrand de Cazalis, dazu einem Sekretär und sonstigen Bediensteten, in langsamem Tempo über Paris, die Marne entlang nach Lothringen und ins Elsass, durch die Nordwest-Schweiz, Süddeutschland, Tirol und über den Brenner nach Italien. Er weilt in Basel, Kempten, Augsburg, der (laut Sebastian Münster) „schönsten Stadt Deutschlands“.<sup>95</sup> Aufenthalte in Trient, Verona, Padua, in Venedig schließen sich an, weitere in Bologna, Florenz, Siena und Pisa. Höhepunkt ist Rom, *caput mundi*, die Hauptstadt der alten und neuen Welt. Dort werden seine Bücher konfisziert und vom Maestro del Sacro Palazzo, einem Dominikanermönch, mit Zensuraufträgen<sup>96</sup> versehen, ohne dass sie freilich erfüllt würden. Montaigne wird

94 Vgl. III 9 sowie TR 1099–1342; insbes. das Itinerar ebd. 1107–1114. Lacouture: Montaigne, Frankfurt a. M. 1998, S. 198–231. Für eine mit den „Essais“ gleichwertige Ästimation des Journals optiert wie Lacouture nachdrücklich Stilet in insbesondere in seiner mustergültigen neuen Ausgabe (Montaigne: Tagebuch der Reise nach Italien über die Schweiz und Deutschland von 1580 bis 1581, Frankfurt a. M. 2002). Die „Essais“ und das Reisetagebuch zusammen ergeben demnach ‚Montaignes Diptychon der Selbst- und Welterfahrung‘. Vgl. Schneikert, Elisabeth: Montaigne dans le labyrinthe, Paris 2006. Schildknecht, Christiane: Reisende Philosophen – Philosophische Reisen, in: Dies./Teichert, Dieter (Hgg.): Philosophie in Literatur, Frankfurt a. M. 1996, S. 177–201.

95 Bode 7, 99–110; Montaigne, Tagebuch einer Reise durch Italien, hg. Otto Flake, Frankfurt a. M. 1988, S. 59–69; Tagebuch der Reise nach Italien über die Schweiz und Deutschland von 1580 bis 1581, hg. Hans Stilet, Frankfurt a. M. 2002, S. 73–84.

96 TR 1228 f.; Montaigne, Tagebuch, hg. Flake, S. 155 f.; Malcolm M. Smith: Montaigne and the Roman Censors, Genf 1981; Zapperi, Roberto: Alle Wege führen nach Rom,



Augenzeuge des weihnachtlichen Pontifikalamtes in Sankt Peter, eines Papst-Défilés, einer öffentlichen Hinrichtung, eines Exorzismus, einer Beschneidung, des Karnevals und der Massen-Flagellationen am Karfreitag. Und er erreicht nach einer Privataudienz bei Gregor XIII., dem gleichwohl bedeutenden, damals neunundsiebzigjährigen Pontifex, die Erfüllung eines Herzenswunsches: er wird *Civis Romanus*, Bürger der Ewigen Stadt.<sup>97</sup> Auf einer Wallfahrt nach Loreto, unternommen in Erfüllung eines Gelübdes hinsichtlich der geschwächten Gesundheit seiner einzigen überlebenden Tochter, lässt er eine Votivtafel anbringen. Sie zeigt unter dem Schutz der Madonna die Tochter Léonor, seine Ehefrau Françoise und ihn selbst. Sie ist mit der lateinischen Inschrift versehen: „Michael Montanus, Gallus Vasco, Eques Regii Ordinis“ (Michel de Montaigne, Franzose aus der Gascogne, Ritter des königlichen Ordens).<sup>98</sup>

## 2.8 Bürgermeister von Bordeaux

1581 erreicht ihn die Nachricht, dass er zum Bürgermeister von Bordeaux gewählt worden war.<sup>99</sup> Er ist nicht erpicht auf das Amt, doch als er, nach dem Besuch Sienas, einem zweiten Romaufenthalt und der Rückreise über Mailand, Turin, Lyon, zwei Monate später zu Hause in einem Brief des Königs nachdrücklich aufgefordert wird, dem Ruf zu folgen, kann er nicht abstehen und willigt ein. Nach erfolgreicher Ausführung der zweijährigen Amtsperiode voller Turbulenzen, Intrigen und Probleme wird er, was äußerst selten ist, wiedergewählt. Offiziell ist übrigens der ‚Maire et Gouverneur‘ der Hafenstadt Bordeaux, des Verwaltungszentrums der Guyenne, ein Repräsentant in weiß-rottem Ornat und einem berittenen Gefolge von vierzig scharlachrot gekleideten Bogenschützen. 1584 nimmt der (hugenottisch-calvinistische) König Heinrich von Navarra, der künftige französische König Henri Quatre, mit Gefolge für zwei Tage Aufenthalt auf dem Schloss des

Die ewige Stadt und ihre Besucher von Montaigne bis Aby Warburg, München 2013.

97 Im Kapitel über die Eitelkeit, mit Bedacht an dieser Stelle, ist gegen Ende der feierliche lateinische Wortlaut des römischen Bürgerbriefes in voller Länge wiedergegeben (III 9, TR 978 f.; L 781 ff.).

98 Tagebuch, hg. Flake, S. 181, 321.

99 III 10.

(römisch-katholischen) Montaigne, seines Kammerherrn. Dabei verzichtet der königliche Gast auf alle Sicherheitsmaßnahmen wie Vorposten und Ähnliches. Er benutzt Montaignes spontan an ihn abgetretenes Bett. Drei Jahre später kommt es, offenbar aus Erkenntlichkeit, nochmals zu einem ähnlichen Aufenthalt.<sup>100</sup> Montaigne vermittelt in Verhandlungen zwischen Heinrich von Navarra und dem Gouverneur der Guyenne, Marschall Jacques de Goyon de Matignon, (des Generalleutnants des französischen Königs). Die Pest bricht aus, einmal mehr, jene entsetzliche Epidemie, der jeder dritte, vierte zu erliegen pflegt, (der ein Jahrhundert zuvor in Europa binnen eines Jahrzehnts, zwischen 1345 und 1355, fünfundzwanzig Millionen Menschen zum Opfer gefallen waren). Montaigne verlässt Bordeaux, der Maire seine Stadt, und muss mit all den Seinen auch sein Anwesen verlassen und für Monate herumziehen.<sup>101</sup> Flucht, Hals über Kopf, haste, was kannste, das war die einzige Reaktion, die man sich wusste auf die Geisel der Pest.

## 2.9 Reife, Tod

Nachdem bereits 1582 die „Essais“ und auch die „Théologie Naturelle“ in zweiter Auflage erschienen waren, arbeitet Montaigne an den dreizehn Kapiteln des abschließenden und zweifellos bedeutendsten dritten Buches. Es erfolgt 1588, in Paris nunmehr und ohne Zuzahlung des Autors, die erste auf volle drei Bücher erweiterte Publikation der „Essais“, ab jetzt entgegen damaliger Gepflogenheit ohne Aufzählung der Ehrentitel ihres Verfassers.<sup>102</sup> Der Autor der „Essais“ macht als Fünfundfünfzigjähriger die Bekanntschaft mit Marie Le Jars de

100 Zur Beziehung Montaignes zu Heinrich IV. vgl. Schultz, Uwe: Die Erfindung der Toleranz, Hamburg 1998. – Bekannte literarische Behandlung dieses Sujets ist das im Exil entstandene zweiteilige Romanwerk von Heinrich Mann: Die Jugend/Die Vollendung des Königs Henri Quatre, Amsterdam 1935/1938.

101 III 12. Herlihy, David: Der schwarze Tod und die Verwandlung Europas, Berlin 1998; für eine kritische Neubewertung der schriftlichen Überlieferung des Spätmittelalters vgl. Vasold, Manfred: Die Pest, Stuttgart/Darmstadt 2003; Grimm, Jürgen: Die literarische Darstellung der Pest, Freiburg i. Br. 1965.

102 Auf eigenen Veröffentlichungen Ehrenbezeichnungen anzuführen, findet Montaigne läppisch (*de mauvaise grace*; I 40, TR 248, b; L 278). – „In der Guyenne bezahle ich die Verleger, anderswo bezahlen sie mich“ (III 2, St 400).

Gournay, einer jungen Verehrerin, die zu seiner geliebten Wahltochter, seiner *fille d'alliance* wird und fortan sich als engagierte Nachlassbetreuerin und Herausgeberin bewähren sollte.<sup>103</sup> In Paris ist Montaigne einmal mehr in politischer Tätigkeit in der Umgebung Heinrichs III., und er folgt dem König, als dieser sich vor den Barrikaden der siegreichen Guisen nach Chartres, Nantes und Rouen zurückzog. Unterwegs wird er Opfer eines Überfalls der Ligisten, ein andermal sogar einer Einkerkering in der Bastille, woraus er freilich auf Intervention der Königmutter Katharina de Medici nach einigen Stunden wieder entlassen wird. Im Herbst 1588 nimmt er (als Beobachter und Konsultor) an der Versammlung der Generalstände in Blois an der Loire teil.

Im dem dortigen königlichen alten Kabinett lässt im Übrigen König Heinrich III. aus dem Haus Valois den zum Gespräch geladenen Herzog Heinrich von Guise wie auch dessen Bruder Karl Kardinal von Lothringen kaltblütig erdolchen. Ein halbes Jahr später, am 1. August 1589, wird er selbst erstochen, von einem Dominikanermönch namens Jacques Clément. Es rückt im selben Jahr 1589 als erster Bourbone, Heinrich von Navarra als Heinrich IV. auf den französischen Thron. Aus dem folgenden Jahr sind zwei Briefe von Montaignes Hand an König Heinrich IV. überliefert, von denen der erste als eine Art politisches Testament angesehen wird. Im zweiten geht es, in eher peinlichem Zusammenhang, um Geld, um Spesen.

Sire, Ew. Majestät wird mir, wenn es ihr gefällt, die Gnade erweisen, zu glauben, daß ich niemals meine Börse bedauern werde, wo ich nicht einmal mein Leben sparen würde. Ich habe nie irgendein Geschenk von der Freigebigkeit der Könige empfangen, so wenig wie ich sie erbeten oder verdient hätte, und ich bin nie für die Schritte, die ich in ihrem Dienste tat, bezahlt worden. Ew. Majestät hat zum Teil Kenntnis von dem erhalten, was ich für ihre Vorgänger getan habe: ich werde es noch viel freiwilliger für sie selbst tun. Ich bin, Sire, so reich, wie ich es mir wünsche. Wenn ich meine Börse bei Ew. Majestät in Paris erschöpft habe, werde ich mir

<sup>103</sup> Marie de Gournay geht in einer Einfügung in die „Essais“ ein (II 17, TR 645 f., c). Rauschenbach, Brigitte: Der Traum und sein Schatten, Königstein Ts. 2000. Vgl. auch den Roman von Martine Mairal: Ich, Montaignes letzte Liebe, München 2006.

die Kühnheit nehmen, es ihr zu sagen, und wenn sie mich dann würdig hält, mich noch länger bei sich zu behalten, wird sie weniger Kosten mit mir haben als mit dem geringsten ihrer Offiziere.<sup>104</sup>

Als Vater und Chef des Hauses kann Montaigne erleben, wie seine Tochter Léonor Madame de la Tour Hochzeit feiert und übers Jahr ein erstes Kind, eine Tochter, zur Welt bringt. In eben diesem Jahr 1592, am 13. September, in seinem sechzigsten Lebensjahr, stirbt Michel de Montaigne. Wie sein Herz in der Schlosskapelle Saint-Michel zu Montaigne beigesetzt wird, so sein Leichnam in Bordeaux, in einem marmornen Grabmal, das ihn als Ritter in Rüstung zeigt, mit fromm gefalteten Händen, in der Klosterkirche des damals jungen, streng asketischen Feuillantiner-Ordens. Zum vierhundertsten Geburtstag, 1933, ist in Paris, gegenüber der Hauptfront der Sorbonne, in einem kleinen grünen Park, dem Square Painlevé, ein Denkmal errichtet worden. Es zeigt den Weisen sitzend, mit übereinandergeschlagenen Beinen, lächelnd – eine sokratische Figur.<sup>105</sup> Auf dem Sockel des Monuments ist aus den „Essais“ eine in Majuskeln gemeißelte Eloge auf die Kapitale Paris kompiliert: PARIS A MON CŒUR DES MON ENFENCE (...)

Paris (...) hat mein Herz von Kindheit auf gewonnen (...) Ich bin Franzose nur dieser großen Stadt zuliebe: groß in der Menge ihres Volks, groß in der Herrlichkeit ihrer Lage, aber groß vor allen und ohnegleichen in der Fülle und Vielfalt ihrer Annehmlichkeiten, der Stolz Frankreichs und eine der edelsten Zierden der Welt.<sup>106</sup>

104 TR 1399 f.; FW 6, 322 f. Entgegen der Vermutung Lacoutures (a. a. O. S. 324) scheint es unwahrscheinlich, dass Montaigne in diesem Brief ein Ansinnen, für den König eine Leistung aus eigener Tasche zu bestreiten, zurückweist. Es ist eher die aufrechte Bekundung eines unabhängigen Adelsmannes, der tut, was er tut, weil er es sich selbst schuldig ist, in keinem Fall aber gegen Bezahlung.

105 „Sokrates hatte stets ein heiteres lachendes Gesicht“ (*Socrates eut un visage constant, mais serein et riant*; III 5, TR 822, c; Roger-Vasselín, Bruno: Montaigne et l'art de sourire à la Renaissance, Saint-Genouph 2003).

106 III 9; TR 950, b; L 765, mit Anmerkung S. 902. Davon zu unterscheiden wäre das Lob auf Paris als der Hochburg der scholastischen Theologie, wie es 1255 durch Papst Alexander IV. formuliert wurde.

Der da spricht, der hat ein Herz, zu sagen, was ihn bewegt, und einen Geist, der sich dazu gesellt, um unvergesslich zu machen, was Einzigartiges es ist um einen Menschen.

## 3 Grundzüge der „Essais“

### 3.1 Buch Eins und Zwei

#### 3.1.1 Essay

Entscheidend für das Verständnis ist bereits der Titel, den Montaigne dem „in seiner Art auf der Welt einzigen Buch“ gibt.<sup>107</sup> Er lautet im Original: „Essais de Messire Michel, Seigneur de Montaigne, Chevalier de l'Ordre du Roi, et Gentilhomme ordinaire de sa Chambre“ (Zwei Bände, Bordeaux 1580). Lässt man die persönlichen Ehrentitel auf sich beruhen, so bleibt als Werkbezeichnung: „Essais de Michel de Montaigne“. Einen derartigen Buchtitel hatte es zuvor nicht gegeben. Essay war damals noch keineswegs eine literarische Gattungsbezeichnung.

Um an dieser Stelle eine kleine philologische Erläuterung in Betracht zu ziehen: Von den im Französischen gebräuchlichen Verben, die ‚versuchen‘, ‚erproben‘ bedeuten, ist *essayer* beziehungsweise als Substantiv *l'essai* (m.), zusammen mit *tenter* beziehungsweise *la tentative* (mit der Bedeutung *erster Versuch*), das schwächste, vor dem stärkeren *tâcher* beziehungsweise *la tâche* oder gar *s'efforcer* beziehungsweise *l'effort* (m.), welche beide in gesteigerter Weise ‚ernsthafte Bemühen‘ meinen, ‚Anstrengung‘, ‚Kraftaufwand‘. Das französische Wort *essai* leitet sich übrigens aus dem lateinischen Nomen *exagium* beziehungsweise dem Verb *exigere* ab, womit eine Bedeutungsbreite aufgewiesen ist, die vom Ab- und Erwägen bis hin zum exakten Betreiben und zum Prüfen (im Examen) reicht. Darüber hinaus existieren Mutmaßungen, der Essay könnte – nach dem Provenzalischen *asag* beziehungsweise *assays* – zunächst die den Troubadouren auferlegte Liebesprobe gemeint oder aber – nach dem spätromischen Hapaxlegomenon *sexhagium* (ein bloß einmal vorkommendes Wort für ‚Sechzigstel‘) – eine zunächst merkantile und sodann literarische ‚Kostprobe‘ bedeutet haben. Nach dem alt-

---

<sup>107</sup> *c'est le seul livre au monde de son espece*; II 8, TR 364, c; L 369. Für Gesamtdarstellungen vgl. die entsprechende Rubrik im Literaturverzeichnis.

französischen wie englischen *assay* könnte zunächst auch schlicht eine kulinarische Kostprobe, ein Probieren von Speise und Trank einem schließlich weisheitlich umfassenden Schmecken zu Grunde liegen. Im letzten Kapitel der „Essais“ sagt Montaigne, er habe lange genug gelebt, um über seine Lebensführung, die ihn soweit geführt habe, Rechenschaft ablegen zu können. Wer immer davon kosten wolle, dem habe er „als sein Mundschenk die Vorprobe gemacht“: *j'en ay fait l'essay*.<sup>108</sup>

Montaigne verwendet den Begriff ‚Essais‘ gleichwohl nur im (indefiniten) Plural für das *ganze* Buch. Es scheinen ihm sogar aus dem Geschriebenen virtuell unendlich ‚Essais‘ hervorzugehen.<sup>109</sup> Die Untereinheiten hingegen nennt er selbst nicht *Essai*, sondern ausdrücklich Kapitel.<sup>110</sup> Was also wird damit vorgestellt?

Der Titel signalisiert „eine neuartige persönliche Leistung des Schreibers“<sup>111</sup>. Laut dem Vorwort (*Au lecteur*, datiert auf den 1. März 1580) hat Montaigne die Absicht, ein Selbstportrait zu zeichnen.<sup>112</sup> In einem rhetorisch meisterhaften kurzen Auftakt ist dem umworbenen Leser in Aussicht gestellt, dass er nicht irgendwelche Inhalte zu übernehmen hat, kein Wissen, keine Erkenntnis, dass er nicht geführt und in

108 III 13, TR 1057, b; L 857; Frampton, Saul: Wenn ich mit meiner Katze spiele - woher weiß ich, dass sie nicht mit mir spielt? München 2013, S. 263–268, hier 265.

109 *infinis Essais*; I 40, TR 245, c, L 274

110 *chapitre*; II 8, TR 365, a; L 369; II 25, TR 669 a; III 9, TR 974, c; vgl. jedoch *de mes premiers essais aucuns puent un peu à l'estranger*; „von meinen ersten Essays riechen etliche noch ziemlich nach Raub“; TR 853, St 438. Bedauerlich jedenfalls, dass in der aktuellen deutschen Gesamtübertragung für die Bezeichnung *chapitre* irreführend „Essai“ eingesetzt wird (II 8, TR 365, St 190).

111 Wentzlaff-Eggebert, Harald: Lesen als Dialog, Heidelberg 1986, S. 104.

112 Zweimal wird dies ausdrücklich festgestellt: „Ich bin es, den ich darstelle“ (*c'est moy que je peins*), und nochmals „ich bin selber der Inhalt meines Buches“ (*je suis moi-mesmes la matiere de mon livre*; TR 9; L 51). Anderwärts versichert der Essayist: „Dies hier sind bloße Versuche meiner natürlichen Fähigkeiten ..., meine Einfälle, durch die ich nicht Sachkenntnisse zu geben suche, sondern Kenntnis von mir“; (*C'est icy purement l'essay de mes facultez naturelles ..., mes fantasies, par lasquelles je ne tasche point à donner à connoistre les choses, mais moy*; II 10, TR 387, a; L 385; St 201). – Gerechtfertigt wird die Maßgabe, nicht aus Büchern, sondern aus sich selbst zu lernen mit Bezug auf das Exempel Sokrates: „Wovon handelt Sokrates eingehender als von sich? Worauf lenkt er das Gespräch seiner Schüler häufiger als darauf, von sich selbst zu reden, nicht von der Lektion ihres Buches, sondern vom Wesen und den Regungen ihrer Seele?“ (II 6, TR 359, c; L 366, St 187).

keiner Weise belehrt wird. Sondern es werden nichts mehr und nichts weniger angekündigt als (durchaus unabschließbare) „Erprobungen des Herrn von Montaigne“<sup>113</sup>. Man hat demnach keinen Traktat zu erwarten, keine Abhandlung, kein Lehrbuch, keine Unterrichtung und keinen Zuwachs an Wissenschaft. Es sind nicht die Verlautbarungen einer Autorität und keine Ergebnisse nachzuvollziehen.

Aber weniger ist hier mehr. Es geht bei dieser ‚ersten philosophisch relevanten Veröffentlichung in französischer Sprache‘ um etwas besonders Kostbares: um eine Unterredung auf Augenhöhe, einen Dialog, ein freundschaftlich-vertrauliches Gespräch von Gleich zu Gleich.<sup>114</sup> Für dies nur in tastenden Versuchen anzugehende Menschlich-Bedeutsame will Montaigne aufrichtig sich selbst zur Sprache bringen und einen Leser damit erreichen und anregen, der gleichfalls redlich, unabhängig, selbständig und darüber hinaus – als wirklich zureichender Partner – durchaus kreativ und kritisch – als Autor seiner selbst – sich verhalten möchte. Es wird so eine neue Weise der Aufmerksamkeit eingeübt, der Mitteilung und Verständigung, ein sonst unerreichbarer Grad intellektuell-schöpferischer Lebendigkeit. Auch darüber ist der Essayist sich völlig im Klaren: „Ein zureichender Leser findet oftmals in den Schriften eines anderen ganz andere Vollkommenheiten als der Verfasser hineingelegt und bemerkt hat und gibt ihnen so eine viel reichere Bedeutung“.<sup>115</sup>

Um der Aufrichtigkeit willen präsentieren sich die „Essais“ als ein Register voller Widersprüche, einem Verfahren des Zusammentragens und Anhäufens folgend, aggregatorisch, assoziativ und rhapsodisch, ohne festen Bauplan und zu keinem System sich fügend. Das gilt nicht zuletzt für die Aufteilung in Bücher und Kapitel. Auch dafür

113 Wentzlaff-Eggebert, H.: a. a. O., S. 106.

114 Als Vorstufen dieser neuzeitlichen volkssprachlichen Laienphilosophie lassen sich etwa anführen der Katalane Ramon Lull, die Toskaner Dante Alighieri und Francesco Petrarca sowie insbesondere der Mosellaner Nikolaus von Kues, der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts ein Werk schreibt unter dem Titel „Idiota de sapientia, de mente, de staticis experimentis“, dt. Der Laie über die Weisheit, den Geist, die Versuche mit der Waage (Straßburg 1488).

115 I 24, TR 126, a; Tie 1, 202; St 70.



gibt es kein Ordnungs- und Einteilungsprinzip. Lediglich hinsichtlich der einhundertseven Einzelüberschriften lässt sich feststellen, dass sie größtenteils von zweierlei Art sind: Da sind einerseits welche, die eine Behauptung enthalten. Sie beginnen oft mit dem Verhältniswort *Que*. Beispielsweise *Que philosopher c'est apprendre à mourir*, Philosophieren heißt sterben lernen (I 20). Oder es wird einfach eine Sentenz angeführt: *Par divers moyens on arrive à pareille fin*, Durch verschiedene Mittel gelangt man zum gleichen Ziel (I 1). Demgegenüber findet sich als zweite (und sehr viel häufigere, im dritten Buch ausschließliche) Art von Überschriften jene, die nicht ein Urteil voranstellen, sondern lediglich ein Thema nennen. Sie werden häufig eingeleitet mit der Präposition *De*. Zum Beispiel: *De la cruauté*, Über die Grausamkeit (II 11), *De trois bonnes femmes*, Über drei vortreffliche Frauen (II 35). Doch selbst daran hat die Interpretation kaum Handhabe. Der Verfasser schert sich wenig um Titeltreue. Die Namen seiner Kapitel umfassen „nicht immer den Inhalt“.<sup>116</sup> Die Überschriften sind ganz traditionell, nichts anderes als Gemeinplätze, übernommen aus den verbreiteten Sammlungen: Florilegien und Kompilationsbüchern. Sie benennen noch gelegentlich ein Sujet,<sup>117</sup> sind im Ganzen aber verblasst zu nurmehr beiläufigen Untergliederungen des Gesamttextes. Es ist jedoch schwerlich von der Hand zu weisen, dass Montaigne durch die Heuristik einer gebräuchlichen Findungslehre schließlich in Buch Drei zu Titeln findet, die denn doch kennzeichnende Stichworte abgeben (*Du repentir*, Über das Bereuen; 2, *De la vanité*, Über die Eitelkeit, 9) oder gar, im allerletzten Kapitel, eine Evokation darstellen, in deren Zeichen der Kreis sich schließt, die Spirale ins Imaginär-Unendliche konvergiert: Über die Erfahrung (*De l'expérience*, 13).

Es handelt sich also bei Montaignes „Essais“ um ein Register seiner Lebenserprobungen.<sup>118</sup> Die „Essais“ sind zunächst lediglich die Aufreihung reflektierter Erfahrung, darin dann aber zugleich deren stetige Vertiefung und Verdichtung. Sie sind eben deswegen kein Journal, nicht die bloß extensive Erfassung und Komplettierung, sondern

116 *Les noms de mes chapitres n'en embrassent pas toujours la matiere*; III 9, TR 973, b; F 341.

117 Zum Beispiel *mon sujet de la cholere* (II 31, TR 694, a; L 561).

118 *un registre des essais de ma vie* (III 13, TR 1056).

ganz im Gegenteil – das macht die geradezu musikalische Leichtigkeit dieses Weltbuches aus – mehr und mehr das Gewährwerden einer einzigartigen Beweglichkeit, Vielheit und Lebendigkeit im menschlichen Dasein. Erprobt und entfaltet wird – auch mittels der nicht abreibenden Galerie von Exempeln, Anekdoten, menschlichen Memorabilien – durchaus das Vermögen der Urteilskraft.<sup>119</sup> Montaigne kann rundweg sagen, sie sei es, die in den „Essais“ ihre Versuche ablege.<sup>120</sup> In artistischem Erproben der eigenen Urteilsfähigkeit, in klugem Unterscheiden und sorgfältigem Auswählen, vollzieht sich Selbstvergewisserung als der Versuch der Identifizierung und Selbstwerdung. Etwas ausgesprochen Modernes also! Es handelt sich *nicht* um ein Buch der Identität. Sichtlich ist dergleichen nicht fixierbar für einen lebendigen Menschen. Wohl aber gibt es den offenen Verlauf fragender Identifizierung: Woraus bestimme ich mich in meinem Dasein? Bin ich durch Gedanken repräsentiert? Gibt es Mitteilung, Verständigung? Ist unser eins überhaupt konstant und kohärent oder nicht?

In den „Essais“ geht es daher nicht darum, irgendwelchen Gegenständen gerecht zu werden, sondern – in Anknüpfung allenfalls an eine irgendwo zu einem Thema geäußerte Sentenz – das eigene Urteilvermögen zu erproben und sich der Bewegung zu überlassen, selbst wenn die Darstellung groteskerweise ganz woanders endet als sie eingesetzt hat. Das bringt allerdings mit sich, dass Widersprüche unaufgelöst stehen bleiben. Eben das sind Grundzüge der Groteske wie des Paradoxes: Heterogenität, Widersprüchlichkeit, das Fehlen einer Lösung des Konflikts.<sup>121</sup> Von einer teleologisch zur Vollendung kommenden und nach Hause findenden Dialektik kann denn auch keine Rede sein. Vielmehr werden allenthalben die Differenzen hervorgetrieben. Dem

119 *Jugement*, lat. *iudicium*, synonym mit *sententia*. – Zu *jugement* als Schlüsselbegriff Montaignes vgl. den Forschungsbericht bei Wentzlaff-Eggebert, a. a. O., S. 208–217; außerdem Rech, Bruno: Grundbegriffe und Wertbegriffe bei Montaigne, Nendeln Liechtenstein 1967, S. 67, 76–80; La Charité, Raymond C.: The Concept of Judgement in Montaigne, Den Haag 1968. – Vgl. die überlegene, der Ordnung des Herzens und dem Feinsinn zugehörige Stellung, die Pascal (La. 513/Br. 4) dem *jugement* einräumt.

120 *mon jugement ... duquel ce sont les essais* (II 17, TR 637, a; L 531).

121 Montaigne nennt die „Essais“ ausdrücklich Grotesken (*crotesques*) und weist sie als solche dem *ordo fortuitus* zu (I 28, TR 181, a). Maspoli Genetelli, Silvia: Il filosofo e le grottesche, Rom 2006.

scheinbar Bekannten und Erkannten wird stets noch eine Nuance hinzugefügt, eine weitere Version, die den Begriff, den man sich von was auch immer gebildet hat, wieder in Frage stellt. Es kommt darauf an, alles „stückweis und von Fall zu Fall gesondert“ zu beurteilen.<sup>122</sup> *Distinguo* ist „das erste und letzte Wort“<sup>123</sup> einer Urteilskraft, die sich als Kunst der Unterscheidung, der Differenzierung, der Dezentrierung und insofern der Desillusionierung und Selbstbescheidung vollzieht. „Was mich anbelangt“, gibt Montaigne augenzwinkernd zu verstehen, „so hätte ich es ausgeschlagen, die Weisheit selbst zu heiraten, wenn sie mich gewollt hätte“.<sup>124</sup> Seine Gedanken, weiß er nicht minder selbstironisch zu bemerken, trage er vor „wie die Schulkinder ihre Aufsätze: belehrbar, keinesfalls belehrend.“<sup>125</sup> Er schreibt mithin, um vordringlich die eigene Belehrbarkeit zu aktivieren, nicht weil er irgendwen über irgendetwas zu unterweisen hätte.

All dies berechtigt dazu, den Werktitel „Essais de Michel de Montaigne“ seinem Sinn nach als Erprobungen der Urteilsfähigkeit<sup>126</sup> wiederzugeben und darunter nicht etwa einhundertseven abgezielte Ergebnisse zu verstehen, sondern einen durchaus offenen Gesamtprozess. Vorgetragen werden wie gesagt nicht Vorschriften, nicht Doktrinen, streng genommen nicht einmal Einzelessays. Es geht vielmehr um freie Urteilsbildung im Dienst der Selbstformung der Person und ihrer Kommunikation.<sup>127</sup> Der Prozess ist offen bis in die Schlusszene.

122 *juger en destail/et distinctement piece à piece*; II 1, TR 316, b/c; L 320; St 165.

123 ebd. TR 319, b; L 324.

124 *De mon dessein, j'eusse fuy l'espouser la sagesse mesme, si elle m'eust voulu* (III 5, TR 830, b, L 684, St 426). Von König Salomo sagt das hellenistische „Buch der Weisheit“ hingegen ausdrücklich, dass er beschloss, die Weisheit „als Lebensgefährtin heimzuführen“ (Wsh 8,9). – Die Figur der personifizierten Weisheit tritt dem eingekerkerten Boethius tröstend entgegen. Sie agiert, travestiert als Torheit, bei Erasmus.

125 *comme les enfans proposent leurs essais; instruisables, non instruisant* (I 56, TR 308, c; L 308).

126 Wentzlaff-Eggebert: a. a. O., S. 208–217.

127 Montaigne steht damit durchaus nicht allein. Heraklit aus Ephesos schon berief sich auf die Dignität solchen philosophischen Bemühens: „Ich habe mir selbst nachgeforscht“ (*edizēsāmēn hemeōytōn*, DK B 101). Augustin stöhnt: „An mir selbst arbeite ich: bin mir zum Acker der Strapazen geworden und ungeheueren Schweißes“ (*laboro in me ipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii*; Conf. X 16, 25). Montaignes eigene Formulierung lautet: „Ich forsche mich so genau als möglich aus“ (*moi qui m'espie de plus près*, II 12, TR 548, a; Tie II 301). Im zwanzigsten Jahrhundert

Die letzte Bewertung seines ganzen Sinnens und Trachtens stellt Montaigne ausdrücklich dem Tod anheim.<sup>128</sup> Den Raum derart freizuhalten, das allerdings ist Ausdruck einer Liebe zur Weisheit. Und darin ist Montaigne Philosoph. Nicht weil er eine Lehre hätte, sondern weil er eine Haltung der Offenheit verkörpert, der Liebe und der Anerkennung.

### 3.1.2 Mensch

Hauptthema der „Essais“ ist der Mensch, dass auf ihn, den durch und durch unbeständigen, kein festes und einheitliches Urteil zu gründen sei.<sup>129</sup> Weit davon entfernt, in rationalistisch-kartesischer Weise als denkende Substanz bestimmt zu sein, erscheint der Mensch als schlechterdings ‚nicht feststellbar‘: als schillernd, fluktuierend; dem Wasser verwandt und dem Wind.<sup>130</sup> Nicht allein die Handlungen, sondern das ganze Verhalten und Gebaren, alle Meinungen und überhaupt alles Menschliche ist demnach schwankend und unbeständig, Stückwerk und Flickwerk – im Ganzen unabsehbar und also auch nur

---

versteht Wittgenstein Philosophieren ganz ähnlich: „Die Arbeit an der Philosophie ist ... eigentlich mehr die Arbeit an Einem selbst. An der eignen Auffassung. Daran, wie man die Dinge sieht. (Und was man von ihnen verlangt.)“ (Vermischte Bemerkungen, Werkausgabe, Bd. 8, Frankfurt a. M. 1984, S. 472).

128 *Je remets à la mort l'essay du fruit de mes études* (I 19, TR 79, St 45).

129 *un subject merueilleusement vain, divers et ondoyant ... Il est malaisé d'y fonder jugement constant et uniforme* (Eröffnungskapitel „Durch verschiedene Mittel gelangt man zu ähnlichen Zielen“, *Par divers moyens on arrive a pareille fin*, I 1, TR 13, a). Parallel dazu das erste Kapitel des zweiten Buches „Über die Wechselhaftigkeit unseres Handelns“, *De l'inconstance des nos actions*. – Zum zweiten Buch insgesamt vgl. Butor, Michel: *Le second livre des Essais*, in: *Critique* 20 (1964), 920–942; Soucy, Anne-Marie: *La trilogie dans la deuxième livre des „Essais“ de Montaigne*, Fasano 1988.

130 „Seele des Menschen/Wie gleichst du dem Wasser! Schicksal des Menschen/Wie gleichst du dem Wind!“ (J. W. Goethe, *Gesang der Geister über den Wassern*, 1779). – Ähnlich Hölderlin: „Es schwinden, es fallen/Die leidenden Menschen/Blindlings von einer/ Stunde zur andern,/Wie Wasser von Klippe/Zu Klippe geworfen,/Jahr lang ins Ungewisse hinab“ (*Hyperions Schicksalslied*, 1799). – Wind und Wasser als Daseinsmetaphern auch in Rilkes Lyrikzyklus „Die Sonette an Orpheus“ (II 1, 12). – Grundzüge einer Anthropologie in der Metaphorik des fließenden Elements entwickelt bereits Seneca (*fluctuamur*, ep. 52, 1). – Augustinus (*Confessiones* XIII 7,8; 17,20; 20,27 u. ö.) nimmt mit Vorzug das Wasser als pessimistische Metapher für die Inferiorität und Unbeständigkeit der *conditio humana*. – „Kein Philosoph“, konnte man bemerken, „hat sich dem Aufzeigen der schier endlosen Erscheinungsformen des Bewegungsprinzips derart als Rheologe verschrieben wie Montaigne“ (Stiehl, H. A.: *Länderbilder, Rheinbach-Merzbach* 1990, S. 55).

von Fall zu Fall zu beurteilen, durchaus situativ, kontextbezogen, niemals total, niemals prinzipiell und niemals abstrakt. Mehr noch: Es gibt im Bereich der menschlichen Dinge nichts Substantielles, alles ist akzidentell, okkasionell, vermischt und ganz dem Zufall unterworfen. „Wir leben von ungefähr“: *nous vivons par hazard*.<sup>131</sup> Hasard, ein Wort arabisch-spanischen Ursprungs (das später im Zusammenhang von Nietzsches „Zarathustra“ wieder auftaucht), semantisch verwandt dem griechischen Wort *tychē*, dem lateinischen *fortuna*, aber auch *sors* und *fatum*. Es bedeutet Glück, Zufall (*cas fortuit*), von ungefähr, Los, Schicksal.<sup>132</sup> Souverän sind Menschen nur höchst bedingt. Die rationalen Vorkehrungen, die sie treffen, ihr Verstand und ihre Vernunft, ihre Urteilskraft, ihre Klugheit und alle ihre Diskurse verschaffen nicht Unabhängigkeit gegenüber dem Schicksal. Stets behält es Oberhand. Es ist eindeutig die höhere Macht.<sup>133</sup>

Unbeständigkeit und Verschiedenheit sind allerdings nicht nur zwischen den einzelnen Menschen zu bemerken, sondern auch in einem jeden selbst. Montaigne findet „ebensoviele Unterschiede zwischen

131 TR 320, a.

132 „Von Ohngefähr sind wir geboren“, formuliert, wengleich an einer deuterokanonischen bzw. apokryphen Stelle und ablehnend, sogar das Buch der Bücher (Wsh 2,2). Indes wird bei den lateinischen Kirchenvätern, namentlich Hieronymus und Augustinus, gegen die Berufung auf *fatum* und *fortuna* strikt Einspruch erhoben. Boethius hingegen begründet eine Tradition positiver Konnotation von *fatum*, in beträchtlicher Nähe zum Begriff der Vorsehung. Später freilich, für Guillaume de Machaut, Dante, Petrarca, Christine de Pisan und Martin le Franc, und erst recht für Machiavelli, unterliegt alles Irdische dem Spiel der Fortuna. Weiters demonstriert sodann auch Shakespeares Theaterkunst immerzu das Ausgeliefertsein des Menschen ans blinde Schicksal. Und selbst Pascal, ungeachtet aller christlicher Apologetik, gebietet über äußerst pessimistische Bilder für die undurchschaubare menschliche Lage. Hölderlin preist „die erhebe Notwendigkeit“ im Zeichen der stoischen *heimarmênē* (Das Schicksal, Ode). Nietzsche nennt *amor fati* seine „innerste Natur“ (EH, FW, 4, KSA VI 363) und (gegenüber dem Freund Franz Overbeck) eine Art „Gottergebenheit“ (Sommer 1882, SA III 1181). Zarathustra lässt er resümieren: „Von Ohngefähr – das ist der älteste Adel der Welt“ (Z III, Vor Sonnen-Aufgang; KSA IV 209). – Giudici, E. (Hg.): Il tema della fortuna, Florenz 1990; Martin, Daniel: Montaigne et la fortune, Gené/Paris 1977.

133 I 24, TR 125, St 69. Vgl. den eindrücklichen Schluss des Kapitels „Über die Unsicherheit unserer Urteile“, (*De l'incertitude de nostre jugement*, I 47, TR 276, St 145, Tie I 565) und einen beträchtlichen Passus in Kapitel III 8 (*De l'art de conferer*, TR 911 f., b; St 470; Die Kunst, sich im Gespräch zu verständigen, hgg. Helmut Knufmann/Hans-Martin Gauger, München 2008, S. 33–37).

uns und uns selbst wie zwischen uns und den andern“.<sup>134</sup> Das Individuum erscheint ihm als eine Vielheit, eine Ansammlung zahlloser Stücke, die alle ihr eigenes Spiel treiben. Damit ist, von vornherein und folgenreich bis zu Nietzsche und die polyzentrische Postmoderne, jede Handhabe für die Behauptung einer zentrierenden Subjektivität entzogen. Die phänomenale Verschiedenheit des Wirklichen, innen wie außen, ist, entgegen der parmenideisch-platonischen Substanzontologie, unübersteiglich. In solch antiidealistischem, beinahe atomistischem Rahmen bewegt sich Montaignes Œuvre. Das buchstäblich letzte Wort der zweibändigen Originalausgabe der „Essais“ von 1580 lautet: *diversité*, Verschiedenheit.<sup>135</sup>

Entsprechend tritt Montaigne als ein Vorläufer der vergleichenden Anthropologie in Erscheinung.<sup>136</sup> Mit Vorliebe werden immer neue kuriose Bräuche und Gewohnheiten geschildert, wie sie bei Menschen an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten bestehen. Zeitgeschichtlichen Anlass boten zahlreiche Entdeckungen: die Neue Welt, ein Seeweg nach Ostindien, aber auch die Antike, die zwischenzeitlich vergessene eigene Vergangenheit. Unter dem vergleichenden Scharfblick erwächst eine grundsätzliche Skepsis bezüglich des Normativen überhaupt.<sup>137</sup> Mehr und mehr wird deutlich, dass das meiste nur usuell gilt und in der Weise von Vorurteilen, selbst das Gewissen nicht ausgenommen. Wünschenswert ist eine gewisse Distanz und

134 *autant de difference de nous à nous mesmes, que de nous à autrui* (II 1, TR 321, a; St 168; L 325). Montaignes Einsicht wird hundert Jahre später durch La Rochefoucauld ausdrücklich bestätigt: „Mitunter ist man von sich selbst ebenso verschieden wie von den anderen“ (*On est quelquefois aussi différent de soi-même que des autres; Réflexions ou Sentences et Maximes morales*, Paris 1665, Nr. 135, Œuvres complètes, hg. L. Martin-Chauffier/Jean Marchand, Paris 1964, S. 420). – Nietzsche schließlich im neunzehnten Jahrhundert sieht die Einheit der Person als künstlich zustande gebrachtes Konstrukt der Moral.

135 II 37, TR 766, a; L 601; St 390. Montaigne ist sich im Klaren: „abweichend von der großen Mehrheit komme ich leichter mit den Unterschieden als mit den Ähnlichkeiten zwischen uns zurecht“ (*au rebours du commun, reçois plus facilement la difference que la ressemblance en nous*, I 37, TR 225, c, St 121, L 247).

136 „Über die Gewohnheit und dass man ein überkommenes Gesetz nicht leichtfertig ändern sollte“, *De la coutume et de ne changer aisément une loy receüe* (I 23).

137 Rath, Norbert: Montaigne, Skeptische Moralistik als Analyse und Kritik der Gewohnheit, in: Friedrich Hermanni/Völker Steenblock (Hgg.): *Philosophische Orientierung*, München 1995.

Gelassenheit, die dazu führt, nicht so sehr am Anders- und Fremdartigen sich zu stoßen, als vielmehr einen Blick zu gewinnen für die Ungereimtheiten des Eigenen und Allzuvertrauten. Gleichwohl ist Montaigne dafür, die in einem Staate jeweils geltenden Gesetze anzuerkennen. Als Zeitzeuge und Geschädigter der Religions- und Bürgerkriege hat er „allen Geschmack an Neuerungen verloren“.<sup>138</sup> Allerdings ist keineswegs einem knöchernen, antiaufklärerischen Konservativismus das Wort geredet. Gewahrt werden sollen die Entfaltungsmöglichkeiten des lebendigen Lebens. Und das besagt nicht zuletzt, dass es im Dienst des öffentlichen Wohls flexibel zu sein gilt.

Die in der Neuen Welt entdeckten ‚Wilden‘ (*sauvages, silvatici, pagani*)<sup>139</sup> lehren Montaigne, dass die Zivilisierten der Alten Welt, die sogenannten Christenmenschen, in vieler Hinsicht die eigentlichen Barbaren sind. Keineswegs ist ausgemacht, dass von vornherein eine klare Grenze verläuft zwischen Zivilisation und Barbarei. Freilich ist es ein seit der Antike bewährtes Verfahren, die eigene, womöglich allzu bekannte Welt in Frage zu stellen, indem man ihr eine exotische Fremde als Spiegel vorhält. Montaigne tritt ein für Toleranz, Vielheit, einen Kulturrelativismus und vor allen Dingen für einen lern- und aufnahmebereiten, geradezu brüderlichen, statt kriegerisch-gewaltsamen Umgang mit denjenigen, die man aus Dünkel schlechterdings zu Barbaren erklären möchte. Stattdessen wird hier grundsätzlich die Natur gegen Vernunft-Einbildung in Anschlag gebracht. Die Wirkung von Montaignes Schilderung der ‚Menschenfresser‘ reicht von Shakespeare („The Tempest“), über eine leitbildliche Tradition vom guten Wilden (*le Bon Sauvage*) – so noch bei Rousseau – bis hin zur strukturalen Anthropologie des Claude Lévi-Strauss.<sup>140</sup>

138 L 166, St 66.

139 „Über die Menschenfresser“, *Des cannibales* (I 31). Vgl. hierzu Conley, Tom: The essays and the New World, in: Langer, Ullrich (Hg.): The Cambridge Companion to Montaigne, Cambridge 2005, S. 74–95.

140 Mouralis, Bernard: Montaigne et le mythe du bon sauvage de l'Antiquité à Rousseau, Paris 1989; Fludernik, Monika (Hg.): Der Alteritätsdiskurs des Edlen Wilden, Würzburg 2002. – Lévi-Strauss hebt an dem Kapitel I 31 die Genauigkeit und Radikalität des ethnographischen Montaigne hervor (ergänzend hinzugenommen III 6 „Über Wagen“, I 23 „Über die Gewohnheit“ und Partien in II 12 „Sebundus-Apologie“). Lévi-Strauss, Claude: Eine erneute Lektüre Montaignes, in: Die Luchsgeschichte, München 1993,



Obendrein gibt Montaigne den folgenreichen Anstoß zu einer unheim subtilen psychologischen Denkweise. Was treibt uns an? Wovon werden wir bewegt? Er betont, es sei nicht damit gemacht, „unser jeweiliges Tun nur von außen zu beurteilen“. Man müsse „tief bis ins Innere vordringen, um zu erkennen, welche Triebfedern unsre Bewegungen auslösen.“ Klugerweise gibt er bereits die sehr beachtliche Maßgabe mit: „Das ist freilich ein riskantes und höchst verantwortungsvolles Unternehmen – deshalb wünsche ich, dass sich möglichst wenig Leute leichtfertig daranmachen.“<sup>141</sup>

Montaigne weiß um die folgenreiche Bedeutung der Kindheit und der Erziehung.<sup>142</sup> Er plädiert in jeder Hinsicht für Freizügigkeit und Allseitigkeit, und er fordert Distanz zu aller Pedanterie.<sup>143</sup> Auf geradezu künstlerische Formung des Urteils kommt es an und experimentelles Einüben von Haltungen. Den Sammelpunkt bildet die horazische Devise ‚Weise werden‘: *sapere aude*<sup>144</sup>, aber nicht in einem einseitig intellektuellen, kognitivistischen Sinn (wie später auf dem Höhepunkt philosophischer Aufklärung bei Kant), vielmehr in einem umfassenden Sinn von Geschmack (*sapor*) als sinnennaher Geist, des Selbst-

---

S. 231–246. – Zu den ‚hermeneutischen‘ Voraussetzungen für die Eroberung Amerikas im sechzehnten Jahrhundert vgl. Todorov, Tzvetan: Die Eroberung Amerikas, Das Problem des Anderen, Frankfurt a. M. 1988; ferner Bitterli, Urs: Die Entdeckung Amerikas, Von Kolumbus bis Alexander von Humboldt, München <sup>4</sup>1992; Fink-Eitel, Hinrich: Die Philosophie und die Wilden, Hamburg 1994, S. 118–144.

<sup>141</sup> II 1, TR 321, a; St 168.

<sup>142</sup> Kapitel I 26 *De l'institution des enfans* handelt von der Kindererziehung. Es ist Madame Diane de Foix-Candale, Comtesse de Gurson gewidmet, die ihr erstes Kind erwartet. Vgl. Jenzer, Carlo: Lebensnähe, Lebensferne und Realismus in den pädagogischen Ansichten von Michel de Montaigne, Bern 1969; Comte-Sponville, André: ‚Je ne suis pas philosophe‘, Paris 1993; Musolff, Hans-Ulrich: Erziehung und Bildung in der Renaissance, Köln 1997; Lischewski, Andreas: Meilensteine der Pädagogik, Stuttgart 2014. – Die Wirkung von Montaignes pädagogischen Ideen reicht bis Locke und Rousseau.

<sup>143</sup> *Du pedantisme* I 25.

<sup>144</sup> Horaz, epist. II 40. „... *devenir plus sage, non plus sçavant ou eloquent*“ (II 10, TR 393, a, c; L 394). – *Sapere* wie auch *sapiens* und *sapientia* hängen etymologisch und semantisch mit *sapor* zusammen, also mit Geschmack, dem Geschmackssinn, mit Schmecken (lateinisch synonym mit *gustus* bzw. *gustare*). Noch Nietzsche bewegt sich in dieser Tradition, wenn er bezüglich des Unterschieds von Weisheit und Wissenschaft festhält: „*sophía* und *epistēmē*. *sophía* enthält das Wählende in sich, das Geschmackhabende: während sich die Wissenschaft ohne solchen Feingeschmack auf alles Wissenswürdige stürzt“ (NF 1872/73, 19[86], KSA VII 448).



verkostens der Dinge und der Freude daran, des direkten zwischenmenschlichen Kontakts und der unmittelbaren Erfahrung der weiten Welt. Reisen ist daher ein vorzügliches Erziehungsmittel unterwegs zu sokratischem Kosmopolitismus. Die Philosophie als Bildnerin des Urteils und der Sitten hat den Vorteil, sich überall zu finden.

Montaignes Essayistik insgesamt belegt seine Konzeption der *condition humaine*.<sup>145</sup>

(a) Stets ergreife ich die erstbeste Sache, die der Zufall mir bietet. Ich finde sie alle gleich gut. Dabei plane ich nie, sie erschöpfend darzulegen, (c) denn von nichts sehe ich das Ganze (noch tun das jene, die versprechen, es uns sehn zu lassen). (...)

Gewiß würde ich es wagen, einen Gegenstand von Grund auf abzuhandeln, wenn ich mich weniger gut kenne und vor meinem Unvermögen die Augen schlosse. So aber lasse ich hier ein Wort und dort ein andres als dem Ganzen zusammenhanglos entnommene Probestückchen fallen, ohne Plan und Versprechen, und bin deshalb weder dem Leser noch mir selbst gegenüber verpflichtet, mich streng an die jeweilige Sache zu halten; vielmehr kann ich nach Lust und Laune meine Meinung ändern und mich dem Zweifel und der Ungewißheit anheimgeben – sowie meinem maßgeblichen Wesenszug: dem Nichtwissen (*ma maistresse forme, qui est l'ignorance*).

Was immer wir tun, enthüllt uns. (...) Die Dinge mögen jedes für sich ihr Gewicht, ihr Maß und ihre Eigenart haben; in unserm Inneren aber teilt die Seele sie ihnen so zu, wie sie es für richtig hält. (...) Reden wir uns daher nicht mehr auf die äußere Beschaffenheit der Dinge hinaus: Wir sind es, an die wir uns halten müssen! Unser Wohl und Wehe hängt von nichts anderem ab.<sup>146</sup>

145 „Über Demokrit und Heraklit“, *De Democritus et Heraclitus* (I 50).

146 *c'est à nous à nous en rendre compte. Nostre bien et nostre mal ne tient qu'à nous*; TR 289 f.; St 153; L 289 f.

Anhand der Stereotypie von dem lachenden Demokrit und dem weinenden Heraklit (oder auch dem Kyniker Diogenes und dem Misanthropen Timon) wird die Frage aufgeworfen, bei welchem der beiden die menschliche Realität überzeugender zur Darstellung komme: ob sie nämlich eher tragisch oder aber eher komisch sich ausnimmt. Noch nach der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts hatte in Frankreich eine zeitgenössische tragisch-negative Sicht auf die *condition humaine* großen Einfluss.<sup>147</sup> Montaigne hingegen macht kein Hehl aus der Überzeugung, das menschliche Leben, in sich vielfach lächerlich sogar, verdiene weit eher belacht als beweint zu werden.<sup>148</sup> Vor allem verschärft sich nochmals der Blick dafür, dass nicht die Dinge an sich bestimmend sind für uns, sondern die Dinge in dem Maße wie unsere (möglicherweise charakteristisch temperierte) Seele sie auffasst und bewertet.<sup>149</sup> Montaigne erblickt „das Besondere unsres Menschseins“ darin, „dass wir zugleich des Lachens fähige und lächerliche Wesen sind.“<sup>150</sup> Was uns ausmacht, ist in doppelter Weise durch Lachen bestimmt, es kann von uns ausgehen, es kann uns angehen: *condition autant ridicule que risible* (zurückübertragen in Latein: *conditio tam ridicula quam risibilis*).

147 Vor allem durch Pierre Boaistuau (Théâtre du Monde, 1558, Bref discours de l'excellence et dignité de l'homme, 1558).

148 Zur Vorgeschichte vgl. Rabelais: *Mieux est de ris que de larmes escripre*,/Pour ce que rire est le propre de l'homme (Schlusszeilen der Widmung an den Leser zu Beginn Buch I: Gargantua). Lachen gilt als *proprium humanitatis* seit Aristoteles. Die Tradition wird fortgesetzt insbesondere bei La Bruyère, Chamfort, Balzac und Nietzsche. Zur systematischen anthropologischen Weiterführung vgl. u. a. Bergson, Henri: *Le rire*, Paris 1900; Plessner, Helmuth: *Lachen und Weinen* (1941). – Johan Huizinga zählt Montaigne zusammen mit Erasmus, Rabelais, Ariost, Cervantes und Ben Jonson zum „leuchtenden Sternbild der Demokrite des sechzehnten Jahrhunderts“ (Erasmus, Reinbek 1958, S. 198).

149 F 147, 231.

150 *Nostre propre et peculiere condition est autant ridicule que risible*; I 50, Schluss-Satz, TR 292, c; St 154.

### 3.1.3 Schriftsteller

Ein Vorzug der „Essais“ liegt in der stetig wachsenden Selbsteinsicht ihres Autors. Sie zu verfassen wie sie aufzunehmen, bedeutet immerzu das Bewusstwerden eines experimentierend-reflektierenden Vorgehens, einer veritablen Kunstfertigkeit, die schließlich sich geradezu als Lebenshaltung herausstellt.

Als ich mich kürzlich nach Hause zurückzog, entschlossen, mich künftig soweit wie möglich mit nichts anderem abzugeben, als das Wenige, was mir noch an Leben bleibt, in Ruhe und für mich zu verbringen, schien mir, ich könnte meinem Geist keinen größeren Gefallen tun, als ihn in voller Muße bei sich Einkehr halten und gleichmütig mit sich selbst beschäftigen zu lassen – hoffte ich doch, daß ihm das nunmehr, da er mit der Zeit gesetzter und reifer geworden ist, leichter fallen werde. Nun aber sehe ich, daß umgekehrt

*der Geist vom Müßiggang verwirrt  
zum ruhelosen Irrlicht wird;*

wie ein durchgegangnes Pferd macht er sich selber heute hundertmal mehr zu schaffen als zuvor, da er für andre tätig war; und er gebiert mir soviel Schimären und phantastische Ungeheuer, immer neue, ohne Sinn und Verstand, daß ich, um ihre Abwegigkeit und Rätselhaftigkeit mir mit Gelassenheit betrachten zu können, über sie Buch zu führen begonnen habe. So hoffe ich, ihn mit der Zeit dahin zu bringen, daß er selbst sich ihrer schämt.<sup>151</sup>

Allerdings vollzieht diese Errungenschaft sich abermals als ein Dementi der Tradition, nämlich als eine Absage an das altehrwürdige Ideal der Kontemplation. Der Essayist bezeugt, dass das Leben in beschaulicher Muße keineswegs zur Autarkie im Bedenken des Denkwürdigen führt, zum höchsten Glück in der Einigung mit dem Übersinnlich-Geistigen, Ewigen, Göttlichen. Statt nach der Idealnorm führt tatsächlich der Geist sich ungebärdig auf, wie ein durchgegangenes

151 So die erste längere persönliche Bemerkung in den „Essais“ (Über den Müßiggang, *De Poisiveté*, I 8, TR 34, a; St 20; L 78), womit I 4 in näherer Verbindung steht, wo ebenfalls Erwägungen zur „Zügellosigkeit unseres Geistes“ (*au desreglement de nostre esprit*, TR 27, b) angestellt werden.

Pferd, wütet gegen sich selbst und zerfällt in die Vielheit bedrängender Bilder. Eine Situation aggressiver Instabilität, beunruhigend, womöglich bis an den Rand der Psychose führend, derer sich der Schreiber nun aber mit der Tätigkeit des ‚Registerführens‘ zu erwehren versteht, indem er zum Schöpfer der „Essais“, zum beherzten Erfinder des selbsttragenden philosophischen Schriftstellers wird. Derart erweist sich ganz handfest, wie keineswegs nur der Autor irgendein Buch macht, sondern wie ebenso sehr das Buch den Autor macht. Die Tätigkeit des Schreibens wirkt reinigend, entlastend, kommunikationserhaltend und also am Ende gar lebensrettend.

Inmitten von Bemerkungen über Ehe, Familie, Kinder und Kindererziehung und weiteren menschlichen Angelegenheiten entfaltet der Intellektuelle, der Literat, der Philosoph Montaigne unversehens eine andere, tiefere Frage: die nach der Bedeutung von Produktivität überhaupt. Und, gleichsam im Sinn der platonischen Eroslehre, wonach das letzte Bestreben des Menschen dahin gehe, im Schönen das Wahre hervorzubringen, hebt er auf die geistig-kulturelle Produktivität ab. Soll etwas Beständiges zu Tage treten, so ist vor allen Dingen darauf zu achten, dass die Vernunft herrscht.<sup>152</sup> Bei aller Betonung des Materiell-Sensuellen wird nicht etwa regressiv eine Lebensform begünstigt, in der die Ratio abdankt, vielmehr wird ihr allein die Führung der Naturbestrebungen zugestanden. Unumgänglich stellt sich die Frage, auf welche Art von Produktivität es letztlich ankommt. Für Montaigne läuft es praktisch auf die Alternative hinaus: *aut liberi aut libri*, Kinder oder Bücher.<sup>153</sup> Aufschlussreich jedenfalls ist die Tatsache, dass er das Werk, sein Buch, die „Essais“ und die Autor-Künstlerschaft als „andere Art von Vaterschaft“ bezeichnet.<sup>154</sup> Wörtlich sagt er: „... ich

152 *la seule raison doit avoir la conduite de nos inclinations* (II 8, TR 366, a; I, 371). Das ausnehmende Kapitel „Über die Liebe der Väter zu ihren Kindern“, DE L’AFFECTION DES PÈRES AUX ENFANTS ist der verwitweten Madame Louise d’Estissac de La Béraudière zugeeignet. Ihr Sohn Charles d’Estissac zählte als siebzehnjähriger vornehmerer Adadeliger zur Begleitung Montaignes auf seiner Reise nach Italien.

153 Auch Nietzsche fand, was Nachkommenschaft betrifft müsse „man mit sich bei Zeiten zu Rathe gehn und sich entscheiden: *aut liberi aut libri*“ (NF 1985/86, 2[22], KSA XII 76).

154 *une autre sorte de parenté* (TR 383, a; St 199).

weiß nicht, ob ich es nicht bei weitem vorzöge, ein vollkommen wohlgestaltetes Kind aus dem Schoße der Musen als aus dem Schoße meiner Ehefrau erzeugt zu haben.<sup>155</sup> Und diese Überlegung scheint ihm umso berechtigter, als Väter gewöhnlich ihren leiblichen Söhnen sich kaum mitzuteilen pflegen.<sup>156</sup> Mithin wird das Problem erörtert, worin eigentlich das Erfordernis wie auch die Berechtigung zur Mitteilung liegen, dann nämlich, wenn es sich um Selbstdarstellung handelt, die Eröffnung von Montaignes (innerer) Erfahrung.<sup>157</sup> Von sich selbst haben Philosophen zu schweigen: *De nobis ipsis silemus*, erklären sie. Geht es also an, über sich selbst Mitteilung zu machen? Und nicht etwa – wie Julius Caesar oder andere Akteure der Weltgeschichte – mit Werken und Taten aufzuwarten, sondern nichts weiter als lediglich gedankliche Einfälle und das eigene Naturell zu schildern? Vor diesem Hintergrund macht Montaigne bedeutsame Ausführungen zu Vorhaben und Methode (philosophisch-literarischer) Selbsterkenntnis. Das Ich, das sterbliche, schreibt es sich etwa unsterblich? Ist dies das verborgene Motiv zur Abfassung eines Werkes, das er schließlich, in aller Bescheidenheit, als das einzige Buch in der Welt von seiner Art bezeichnet?<sup>158</sup>

Zum Stil der „Essais“ hält der Autor fest, dass sie nicht rhetorisch sind, nicht manipulativ sophistisch, noch in einem äußerlichen Sinn humanistisch.<sup>159</sup> Nicht auf Worte ist es angelegt, überhaupt nicht auf bloße Literatur, sondern auf gedankliche Einsicht und mehr noch auf Urteilsbildung. Cicero, der Musterautor der Humanisten seit Francesco Petrarca, dient Montaigne vor allem dazu, die eigene, gegenüber der antischolastischen, klassischen Ciceronianismus-Latinität der Humanisten deutlich stärker individualisierte Position zu profilieren und abzugrenzen. Dem Autor der „Essais“ liegt daran, weise zu werden,

155 II 8, L 383.

156 F 193.

157 II 6.

158 *c'est le seul livre au monde de son espece* (II 8, TR 364, c; L 369; St 190).

159 „Betrachtung über Cicero“, *Consideration sur Ciceron*; I 40; vgl. II 10 „Des livres“; L 394–397; II 31, St 354. – Vgl. Desiderius Erasmus von Rotterdam: *Dialogus Ciceronianus sive De optimo dicendi genere*, dt. *Der Ciceronianer oder Der beste Stil*, Ein Dialog (1528); Green, J. M.: *Montaigne's Critique of Cicero*, in: *Journal of History of Ideas* 35 (1975), 595–612.

nicht bloß gelehrter und beredter.<sup>160</sup> Gegenüber dem Klassiker Cicero wird Kritik erhoben: Wenngleich in Eloquenz unübertrefflich, mache er zu viel Umschweife, sei zu langatmig, zu marktschreierisch auch und operiere zu viel mit bloßen Kenntnissen und Wissenskram.

Marcus Tullius Cicero wird gleichwohl auffallend häufig angeführt, insgesamt wohl mehr als dreihundert mal. Auch sind Montaignes Texte von der Eingangsadressierung an den Leser (*Au lecteur*) bis zu den letzten Zeilen von Buch Drei überaus gekonnt, oft ironisch und indirekt, rhetorisch gehalten, so dass sie auf mehreren Ebenen Wirkung entfalten. Gleichwohl dienen die „Essais“ nicht der Steigerung der Beredsamkeit an sich, sondern der Einsicht und dem Handeln.<sup>161</sup> Sie sind also in einer deutlich philosophisch-ethischen Absicht publiziert. Gemäß der alten Devise *facere docet philosophia, non dicere*<sup>162</sup> kann auch Montaigne sich vom Reden und Schreiben distanzieren und festhalten: „Meine Philosophie besteht im Tun, in der natürlichen Praxis des Hier und Heute“.<sup>163</sup>

In der Reflexion seiner schriftstellerischen Erfahrung entwickelt Montaigne nichtsdestoweniger Ansätze zu einer Poetik, die nicht nur als Literarkritik, sondern als Hermeneutik allgemein bedeutsam ist. „Über Bücher“ (*Des livres*, II 10) kann sozusagen für das Methodenkapitel der stark intertextuell geprägten „Essais“ gelten.<sup>164</sup> Es ist zum Staunen und bezeugt Genialität, wie es einem, der nur zu einem Teil seiner Lebensjahre schriftstellerisch tätig sein konnte, möglich war, derart tief einzudringen und das Gesichtete auch noch persönlich mitzuteilen, ohne irgendwie pedantisch oder sonst lästig zu werden. Das Kriterium von Montaignes Denken und Schreiben ist er selbst, ausschließlich und in möglichst unverstellter Natürlichkeit. Alle darüber hinausgehenden Ambitionen, aber auch alle selbstgenügsame Sachlichkeit

---

160 L 394.

161 L 275.

162 Seneca, ep. 20, 2.

163 *ma philosophie est en action, en usage naturel et present, peu en fatasie*, III 5, TR 820, b; St 419; L 673; nachdrücklich bekräftigt in direkter Anrede gegenüber Madame de Duras, II 37, TR 764, a; L 597 f., St 389.

164 Zur Würdigung der poetischen Literatur vgl. I 26, 37 in fine, II 10.

und Gelehrsamkeit lehnt er ab. Mit dem Experiment, das er anstellt, dass er nämlich sich auf die Erprobung seiner natürlichen Fähigkeiten beschränkt, alles daraufhin erwägt und formt, wird er zur einzigartig kritischen, ja genuin moralischen Instanz. Ein einzelner Mensch vertraut sich, seiner Wahrnehmungskraft, seiner Intuition, seiner Imagination, seiner Urteilskraft. Das Ziel des Bemühens ist die Erkenntnis seiner selbst und solche Erkenntnis, die dazu führt, „recht zu leben und recht zu sterben“.

Sich selbst beschreibt er als „quecksilbrigen Geist“, und sein Vorgehen ist entsprechend intuitiv, perspektivisch, apercühaf, aphoristisch.<sup>165</sup>

(b) Was sich mir nicht auf Anhieb erschließt, tut es um so weniger, je mehr ich mich hineinbohre. Ohne solch muntres Drauflosgehn schaffe ich nichts, denn zu langes Bemühen (c) und übertriebene Anstrengung (b) machen mir den Verstand trübe, müde und matt. (c) Die Dinge verwirren sich dann und verschwimmen vor meinem Blick. (b) Ich muß ihn abwenden und kann ihn nur in immer neuen Anläufen zu ihnen zurückführen – so wie man uns ja auch sagt, wir sollten, um den Glanz eines Scharlach-tuchs richtig beurteilen zu können, die darübergleitenden Augen mehrmals plötzlich schließen und wieder öffnen.<sup>166</sup>

Bücher, in diesem Zusammenhang, sind immerhin hilfreich, obgleich sie nicht mehr schlechthin normativ sind wie etwa für einen Dante Vergil, für einen Petrarca Vergil, Ovid, Horaz. Entsprechend der römischen *Maxime aut prodesse volunt aut delectare poetae*<sup>167</sup> („Entweder nützen oder erfreuen wollen die Dichter“) verweist Montaigne zuerst auf belletristische Bücher, die gefallen und Freude bereiten (*delectare*): Boccaccios Novellenzyklus „Decameron“, Rabelais satirische Epik, Vergils „Georgica“ als Gipfel literarischer Kunst überhaupt, schließ-

165 Auch später im Denken Schopenhauers ist das Primäre die anschaulich-intuitive Auffassung der Welt. Erstmals ausdrücklich war dies im Spätmittelalter durch Johannes Duns Scotus und Wilhelm von Ockham gegen den Apriorismus der intelligiblen Seinsordnung vorgebracht worden.

166 TR 388; St 202; L 387 f.

167 „Entweder nützen oder erfreuen wollen die Dichter“ (Horaz, *Ars Poetica*, 333 f., dt. E. Schäfer, Stuttgart 1972, S. 24 f.).

lich Lucan, Terenz. Sodann zählt er jene Bücher auf, die nützlich sind, indem sie belehren und anregen (*prodesse*): An erster Stelle Plutarch mit den „Moralia“ und den „Parallel-Biographien“.<sup>168</sup> In ähnlicher Weise bedeutsam als Kundiger in den menschlichen Angelegenheiten ist Seneca, mit den „Epistulae morales“ hauptsächlich.<sup>169</sup> Als vorzüglich gelten die einhundertzwanzig senecanischen Briefe nicht so sehr wegen des stoischen Ideenguts, sondern wegen ihres prudentiellen Gehaltes, ihres aphoristischen Denkstils, ihrer mitunter bewegenden Humanität. Hier findet sich „das Mark der Philosophie, in einfacher und treffender Weise vorgetragen“.<sup>170</sup>

An den Geschichtsschreibern, beispielsweise an Jean Bodins Methodentraktat,<sup>171</sup> entwickelt Montaigne beachtliche Ansätze einer Kritik der Historiographie. Drei Stufen einer Skala werden unterscheidbar: schlichte und hervorragende, freilich auch mittelmäßig-unbedeutende Geschichtsschreibung.<sup>172</sup> Aber die Begutachtung geht noch weiter, einerseits in Richtung einer Hermeneutik der Historiographie und andererseits in Richtung einer exemplarisch scharfsichtigen Kritik, wie zum Beispiel an der Leistung des florentinischen Historikers Francesco Guicciardini.<sup>173</sup> Vollends findet so Montaigne, woran ihm zuhächst liegt: Menschenkenntnis, differentielle Tiefenanthropologie, Wissen um die Menschen in ihren unterschiedlichen Motivationen und Intentionen.<sup>174</sup>

168 Konstantinovic, Isabelle: Montaigne et Plutarque, Genf 1989; Aulotte, Robert: Plutarque en France au XVI<sup>e</sup> siècle, Paris 1971.

169 Plutarch und Seneca ist überdies ein eigenes Kapitel gewidmet: II 32; vgl. auch III 12, St 525. – Schon, Peter M.: Vorformen des Essays in Antike und Humanismus, Wiesbaden 1954, S. 35–37, 46–50; Cancik, Hildegard: Untersuchungen zu Senecas epistulae morales, Hildesheim 1967.

170 L 393; St 206. – Die Finalpassage des Kapitels „Über die Einsamkeit“ ist mit Entlehnungen aus Seneca gestaltet (De la solitude, I 39, St 128 f.). Das Kapitel „Über drei vortreffliche Frauen“ (II 35) schließt mit einer bewunderten Passage gleichfalls aus Seneca, worin dieser einfühlsam schildert, wie er aus Rücksicht auf seine liebevoll besorgte Ehefrau Paulina von der Selbsttötung Abstand genommen habe (ep. 104, 1–5; St 370–373).

171 Methodus ad facilem historiarum cognitionem, Paris 1566 (dt. Methode zum leichten Verständnis von Geschichte).

172 L 398 f.

173 St 209 A 4–B 2; L 401 f.

174 *L'homme en general, de qui je cherche la cognoissance* (TR 369, c; L 397; St 208).



### 3.1.4 Leben, Sterben

Auch in Kapiteln, die vielfach im engeren Sinn als philosophische Erörterungen bezeichnet werden, ist Philosophieren als ein Geschäft der Desillusionierung anzusehen.<sup>175</sup> Baut Montaigne anfänglich auf Vernunft, vernünftigen Willen, fortgesetzte Meditation, um die Übel und Schmerzen des Daseins zu überwinden, so ersetzt er, insbesondere hinsichtlich des Todes, immer mehr eine Methode der Vorbereitung durch eine Methode der Ablenkung. Die anfängliche Nähe zu den Stoikern weicht der Distanzierung. Die gewöhnliche Meinung, verfemt in der Philosophie seit Plato, ja Parmenides, erfährt eine Aufwertung.

Einer der berühmtesten von Montaignes Texten ist „Philosophieren heißt sterben lernen“.<sup>176</sup> Darin fand man „zweitausend Jahre Todesreflexion aufbewahrt“.<sup>177</sup> Das Kapitel klingt aus in einer eindrucklichen Mahnrede von ‚Mutter Natur‘.<sup>178</sup> Im Titel ist eine Behauptung aufgegriffen, die zum Grundbestand der philosophischen Überlieferung gehört, die These nämlich, dass Philosophieren Sorge um das Heil der Seele jenseits des sterblichen Lebens in der materiellen Welt sei. Direkt von dem Römer Cicero übernimmt Montaigne den Satz, das ganze Leben der Philosophen sei eine Bekümmernung um den Tod: *tota enim philosophorum vita (...) commentatio mortis est*.<sup>179</sup> Der lateinische

175 *Dissertations philosophiques* (laut Pierre Villey) wie beispielsweise I 14, 20, 39, 42; II 1, 3, 12; III 12. – Die Überschrift des Kapitels „Ob wir etwas als Wohltat oder Übel empfinden, hängt weitgehend von unserer Einstellung ab“ (*Que le goust des biens et des maux depend en bonne partie de l'opinion que nous en avons*, I 14) zitiert die berühmte (auch als Inschrift in Montaignes Studierzimmer angebrachte) Sentenz des Stoikers Epiktet: „Nicht die Dinge selbst beunruhigen die Menschen, sondern ihre Meinungen darüber“ (*tarássei tous anthrópous ou tã pragmata, allã tã peri tón pragmatón dógmata*; Encheiridion 5).

176 *Que philosopher c'est apprendre à mourir*.

177 Theunissen, Michael: Die Gegenwart des Todes im Leben, in: Negative Theologie der Zeit, Frankfurt a. M. 1991, S. 197–217, hier S. 205; Birkenstock, Eva: Heißt philosophieren sterben lernen?, Freiburg i. Br./München 1997; Taureck, Bernhard H. F.: Philosophieren, Sterben lernen?, Frankfurt a. M. 2004.

178 *les bons avertissements de nostre mere nature*; TR 91–94; St 50–52, L 137–141. Der Tod, im Gegensatz zu ‚Mutter‘ Natur, wird nicht personifiziert noch gar angeredet wie etwa bei Franz von Assisi („*sora nostra morte*“), in Bachs Kreuzstab-Kantate: „Komm, o Tod du/Schlafes Bruder“ oder noch bei dem Kanzelredner Jacques-Bénigne Bossuet („*Sermon sur la mort*“).

179 Tusculanæ Disputationes, I, § 75; zit. Ess. III 12, TR 1028, St 531.

Begriff *commentatio* bedeutet Studium, sorgfältiges Erwägen, reifliches Überlegen, aber auch Vorübung und Vorbereitung. Nun ist freilich Cicero keineswegs der Urheber dieser Idee. Vielmehr ist *commentatio mortis* eine direkte Übersetzung aus dem Griechischen. In einem der folgenreichsten Texte überhaupt, im Dialog „Phaidon“ lässt Plato den Sokrates sagen, richtiges Philosophieren sei *melētē thanátou*: Bekümmern um den Tod, Einübung in den Tod.<sup>180</sup> Es ist dies eine Formulierung, die allerdings bei Aristoteles keine Parallele hat. In der spätantiken Bemühung um eine Harmonisierung der Philosophie Platos und Aristoteles wird daraus gleichwohl eine von sechs verschiedenen Definitionen von Philosophie.<sup>181</sup> Damit ist eine Richtung benannt, die, genau besehen, noch das Denken des deutschen Idealismus bestimmt, namentlich Fichte, Hegel, Hölderlin.<sup>182</sup> Und auch Nietzsche lässt noch, wenngleich in einem tragischen Sinne, seinen Zarathustra zum „sterben lernen“ aufrufen, nämlich nicht zu spät, nicht zu früh (wie demgemäß namentlich „der Hebräer Jesus“), sondern „zur rechten Zeit“.<sup>183</sup> Und gar noch in einem der bedeutendsten Werke der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts, in Heideggers „Sein und Zeit“, welches freilich hierin insbesondere an Sören Kierkegaards „Die Krankheit zum Tode“ anschließt, wird das Sein des Daseins als Sorge bezeichnet und als Inbegriff der Sorge um ‚das mögliche Ganzsein des Daseins‘ erst recht das ‚Sein zum Tode‘ festgehalten.<sup>184</sup>

180 Plato: Phaidon, 80 e/81 a; 64 a. So später insbesondere auch Arthur Schopenhauer: „Der Tod ist der eigentliche inspirierende Genius oder der Musaget der Philosophie, weshalb Sokrates diese auch *θανάτου μελέτη* (*thanátou melētē*) definiert hat. Schwerlich sogar würde auch ohne den Tod philosophiert werden“ (WWV II, Kap. 41; vgl. WWV I § 54; PP Kap. 10).

181 Gewährsmann hierfür ist Cassiodor (Curtius, Ernst Robert: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Tübingen/Basel 1993, S. 216). Beispielsweise auch Baltasar Gracián führt sie an, als buchstäblich letztes Wort, im Schlusskapitel von „El Discreto“ (1646): *la misma filosofía no es otro que meditación de la muerte*. – *Meditare mortem* ist (un-gemein) erhabenes philosophisches Programm namentlich bei Seneca: *egregia res est mortem condiscere* (ep. 26, 8). – In Shakespeares wohl spätestem Theaterstück „The Tempest“ („Der Sturm“), ist es Prospero, der weiße Magier (und rechtmäßige Herzog von Mailand), der dem Programm ‚Philosophieren als Sterbenlernen‘ folgt.

182 Bertaux, Pierre: Friedrich Hölderlin, Frankfurt a. M. 1978, 655–682.

183 Also sprach Zarathustra I, Vom freien Tode: KSA IV 93–96.

184 Vgl. auch Heideggers Vortrag von 1924 vor der Marburger Theologenschaft: Der Begriff der Zeit, Tübingen 1989.

Montaigne seinerseits hängt in dem frühen Text „Philosophieren heißt sterben lernen“ zunächst platonisch-stoischen Einstellungen an, so wie sie ihm eben noch nahegebracht worden waren durch den verfrühten Tod seines stoisch orientierten Freundes La Boétie. Demnach kann der Tod verachtet werden (*contemner mortem*). Die Vernunft vermag dem Weisen eine derartige Festigkeit und Seelenruhe zu verschaffen, dass er sich über Schmerz und Tod erhaben und einem Reich des Geistes zugehörig fühlen darf, wo, wie alle Übel der sinnlich-materiellen Welt, auch der Tod nicht wirklich hinreicht. Aber damit, dass der Tod als „das Ziel unserer Laufbahn“ angesehen wird, kann es sein Bewenden nicht haben.<sup>185</sup> Die stoische Überhebung über den, der nicht andauernd seines Sterbens eingedenk zu sein vermag, weicht einer gelasseneren Einstellung. Montaigne entwickelt Phantasien beispielsweise in der folgenden Art: „Mit eingezogmem Kopf stürze ich mich dann blindlings in den Tod: wie in einen lautlos lauernden dunklen Abgrund, der plötzlich zuschnappend mich verschlingt und mit einem schweren, völlig fühl- und schmerzlosen Schlaf überwältigt.“<sup>186</sup> Und weiter, zeitbezogener: „Ich lasse den Orkan dieser Kriegswirren mich umbrausen, ja, kaure mich in ihn hinein – möge sein Wüten mich blenden, möge er mich mit einem blitzschnellen und unfühlbaren Schlag dahinraffen.“<sup>187</sup> Mit derartigem Sichfügen in „den gewohnten Lauf des menschlichen Lebens“<sup>188</sup> ist aller Anspruch auf Heroisierung und Vergöttlichung des sterblichen Menschen abgewiesen. Demgegenüber treiben

185 *le but de nostre carrière*; TR 82, a; Tie I 124. Den Tod als Ziel des Lebens bezeichnen u. a. auch Schopenhauer, Freud, Mozart. – Zu den weiteren Überlegungen Montaignes zu Tod und Sterben vgl. insbes. II 6, III 5, 9, 12.

186 III 9, TR 949, b; St 488; L 764. Für André Gide ist dies – obgleich von Montaigne bloß als gelegentliche Imagination vorgebracht – „der bewunderungswürdigste Satz der Essais“ (zit. Auerbach, Erich: *Philologie der Weltliteratur*, Frankfurt a. M. 1992, S. 28). Eine vergleichbare sukzessiv entdramatisierende Einstellung zur Todesproblematik zeigt sich bei Baudelaire, *Les fleurs du mal*, *La mort*, *Le Voyage* (Paris 1857, 1861, dt. *Die Blumen des Bösen*, *Der Tod*, *Die Reise*: „Lasst uns ... tief in den Abgrund tauchen“, *plonger au fond du gouffre*, ebd. viii, v. 142–144). Nietzsche imaginiert: „Ich stehe still, ich bin auf einmal müde. Voran, scheint es, geht es abwärts, blitzschnell, in irgend einen Abgrund (...)“ (NF 1881, 12[205], KSA 9, 612).

187 ebd.; St 488; L 765.

188 III 12, TR 1014, b; St 522; L 819.

die stoischen ‚Weisen‘ zu viel Selbstüberredung.<sup>189</sup> Schließlich greift eine Vorstellung Raum, die den Tod nur noch als unausweichliches Ende imaginiert und nicht mehr als Ziel überhöht:

(b) Falls ihr nicht zu sterben versteht: – keine Angst! Die Natur wird euch, wenn es soweit ist, schon genau sagen, was ihr zu tun habt, und die Führung der Sache voll und ganz für euch übernehmen; grübelt also nicht darüber nach. (...) Durch die Sorge um den Tod trüben wir das Leben, und durch die Sorge um das Leben den Tod (...)

Die Philosophie befiehlt uns, den Tod stets vor Augen zu halten, ihn vor auszusehen und vor auszubedenken, und dann gibt sie uns Verhaltensregeln an die Hand, die gewährleisten sollen, daß diese Voraussicht und dieses Vorausbedenken uns ja nicht weh tue. Genauso machen es die Ärzte, die uns in Krankheiten stürzen, damit sie etwas haben, an dem sie ihre Arzneien und Künste ausprobieren können.

(c) Haben wir nicht zu leben gewußt, ist es abwegig, uns sterben zu lehren und so das Ende dem Ganzen zu entfremden. Haben wir jedoch ruhig und standhaft zu leben gewußt, werden wir gleicherweise zu sterben wissen.

Das ganze Leben der Philosophie ist eine Vorbereitung auf den Tod. Damit mögen sie sich brüsten, soviel sie wollen. Ich hingegen meine, dass der Tod zwar das Ende des Lebens sei, nicht aber dessen Ziel (*le bout, non pourtant le but de la vie*); zwar sein Schlußpunkt, seine äußerste Grenze, nicht aber sein Zweck.<sup>190</sup>

Kann man sich aber mit dem Tod, einmalig wie er ist, in irgendeiner Weise vertraut machen?<sup>191</sup> Zur Erläuterung dieses existentiellen Problems berichtet Montaigne, recht drastisch und tiefgründig, von

189 Namentlich Seneca (L 821).

190 III 12, TR 1028; St 530 f.; L 831. – Entsprechend später die sarkastisch-realistische Begütigung des Moralisten Chamfort: „Warum nur die Wendung: ‚Sterben lernen‘? Man trifft es schon sehr gut beim ersten Mal“; (Max. 1187). – Anders hingegen das grüblerische „Sein oder Nichtsein“ (*to be, or not to be*) im wohl berühmtestem aller Bühnenmonologe (Shakespeare, Hamlet, III 1).

191 Die Frage wird behandelt im Kapitel „Über das Üben“, *De l'exercitation* (II 6).

dem Erlebnis eines Reitunfalls, wodurch er vor Jahren das Bewusstsein verloren hatte und in Todesnähe geraten war. Ganz ähnlich wie später die Sterbeforschung kommt er zu der Auffassung, Sterben könne nichts Schreckliches, müsse viel eher etwas der Süße des Einschlafens Vergleichbares sein.<sup>192</sup> Allerdings mag das traumatische Widerfahrnis in der Reflexion den Amtsträger Montaigne vielleicht in seinem Willen zum Rückzug und zur essayistischen Verarbeitung bestärkt haben.

### 3.1.5 Eros

Unmittelbar auf das Thema Tod folgt Eros, das andere der beiden allumfassenden Themen, konstitutiv für Literatur und Philosophie seit Plato und den Vorsokratikern.<sup>193</sup> Das Fluidum der „Essais“, die Intimität, die dadurch zustande kommt, dass Michel de Montaigne sich die Freiheit nimmt, das ganze Spektrum seines Fühlens, Wollens und Denkens mit all seinen Widersprüchen, Konflikten und Unvereinbarkeiten vor sich selbst einzugestehen und auszusprechen, dieses Zu-Tage-treten-Lassen einer wunderbaren, nicht geäußerten, nicht begradiigten Lebendigkeit, dieser *Swing* gewissermaßen, dieses eigentlich erotische Schreiben äußert sich ein erstes Mal zusammenhängend bezeichnenderweise in dem Kapitel „Über die Macht der Phantasie“.<sup>194</sup> Bekanntlich ist schon im Wort Phantasie eine enge Verbindung zum Bereich jenes Eros gegeben, der seit Urzeiten mit einem Beinamen Phanes genannt wurde. Offenbar gibt es keine erotisch gesteigerte Lebendigkeit ohne Phantasie, ohne die Zärtlichkeit der Bilder, ohne

<sup>192</sup> ebd. II 6 (St 185 A 2–B 2, 186 A 4–187 A 4; L 358–360, 362–364; samt der bedeutenden Einleitungsbemerkungen: TR 350–352, St 184 f.). Vgl. Lacouture: Montaigne, Frankfurt a. M. 1998, S. 142–145.

<sup>193</sup> Liebe und Tod Grundthema schon im Gilgamesch-Epos (um 1200 v. C.). „Derselbe aber ist Hades und Dionysos“, heißt es bei Heraklit (DK B 15). – Platos Idealismus entfaltet sich aus der Polarität von Tod (Phaidon, Apologie, Kriton) und Liebe (Symposium, Phaidros). Vgl. ferner Fichtes „Die Anweisung zum seligen Leben“ (1806) sowie Schellings „Über das Wesen der menschlichen Freiheit“ (1809). – Gracián beginnt die Vierte Krisis des Ersten Buches seines philosophisch-allegorischen „*Criticón*“ (Huesca 1651) mit einem geistreichen Apolog zur Dialektik von Liebe und Tod. Karl Jaspers (Kleine Schule des philosophischen Denkens, München 1965) erörtert als äußerster der Grundfragen des menschlichen Daseins Liebe und Tod.

<sup>194</sup> *De la force de l'imagination* (I 21). Vgl. Grassi, Ernesto: Die Macht der Phantasie, Frankfurt a. M. 1984; Maierhofer, Martina: Zur Genealogie des Imaginären, Tübingen 2003; Westerwelle, Karin: Montaigne, München 2003.

Einbildungskraft, Poesie und schönen Schein. Im Übrigen ist der Erotiker Montaigne aber durchaus Aufklärer, und unbefangener als viele nach ihm. Nicht für Liebeszauber plädiert er, nicht für Magie und Hexerei in Sachen Potenz und Fruchtbarkeit etwa, vielmehr für Aufrichtigkeit, Natürlichkeit und Gelassenheit. So lässt sich seines Erachtens beispielsweise die Anspannung, die als Erwartungsangst zu sogenanntem ‚Versagen‘ führt, am leichtesten dadurch lösen, dass die ängstliche Verkrampfung ohne Umschweife zugegeben wird.<sup>195</sup> Die Amplitude der Darlegungen schwingt sich wohl gemerkt von handfester Geschlechtlichkeit bis hinauf zu den Höhen des platonischen Eros.

Auf das Begehren und dessen Einschränkung in der Ehe kommt Montaigne im Kapitel „Über das Maßhalten“ zurück.<sup>196</sup> Hier wird er melancholisch, ja pessimistisch; schließlich entringt sich ihm die (rhetorische) Frage, ob der Mensch nicht ein elendes Tier sei.<sup>197</sup> Mitunter kann sogar einer von seiner Art geradezu erschrecken machen, wenn er die Vorgänge beim Lieben erwägt und feststellen muss, selbst die Wollust sei in ihren Tiefen voller Schmerz.<sup>198</sup> Im Kapitel „Nichts genießen wir in seiner Reinheit“<sup>199</sup> wird dies ausdrücklich betont und dargelegt, dass der Schwäche unsres Menschenloses nur ein unlösbares Ineinander von Lust und Leid, Freude und Schmerz entspricht. Montaigne, in dieser Hinsicht dialektisch, tragisch und wahrhaft weise denkend, ist weit entfernt von der Behauptung, alle Lust, anders als Weh und Leid, wolle Ewigkeit. Er ist ganz im Gegenteil der Meinung, vor der Last einer reinen, umfassenden und fortwährenden Lust würden wir schleunigst die Flucht ergreifen.

195 I 21, St 53 f., L 145; vgl. I 2, St 12. Häufig gilt: „Offenes Reden gebiert offenes Reden und löst dem Gegenüber die Züge - wie der Wein und die Liebe“ (III 1, TR 771, St 393). Vgl. als eine spätere dichterische Behandlung des ‚Tabus der Impotenz‘ Goethes lange Zeit sekretiertes Rollengedicht „Das Tagebuch“ (1808).

196 *De la moderation* (I 30).

197 *un miserable animal* (TR 198, a; Tie I 358; St 106)

198 *La volupté mesme est douloureuse en sa profondeur* (III 10, TR 982, b; St 506; L 787; vgl. III 5, St 439).

199 *Nous ne goustons rien de pur* (II 20).

### 3.1.6 Bosheit

Was garantiert, worin besteht eigentlich Menschlichkeit? Ist sie in erster Linie angeborene Güte (Unschuld, Milde, Sanftmut, Duldsamkeit, Wohlwollen) oder aber Tugend, angestrengte, vielleicht sogar heroische Haltung? Beides findet nicht Montaignes uneingeschränkte Anerkennung. Die Erfahrung lehrt, dass Güte als Veranlagung der Schwäche nahekommen kann und etliche Tugenden aus Unvermögen herkommen können. Für den *doctor subtilis in moralibus* (den denkbar feinsinnigsten Moralisten) erweist sich das zureichende Urteilen über menschliche Qualitäten als ungleich komplizierter. *Wie*, das exemplifiziert er ausführlich an seiner eigenen Person.<sup>200</sup> Zufall, Veranlagung, Temperament, Naturell, Erziehung, Glück, solcherlei führt er zur Erklärung seiner Verhaltensweisen und allfälligen Qualitäten an. Die relative Unschuld seines Temperaments (seine Gutmütigkeit, ‚Tugendhaftigkeit‘) ironisiert er als eine ‚Unschuld der Einfalt‘.<sup>201</sup> Und er wirft die Frage auf, ob es sich am Ende so verhalte, dass wir sofern wir gut sein können, es nur „dank einer eingeborenen, tiefinneren und unser ganzes Wesen durchdringenden Kraft“ sein können. Begünstigt ist gleichwohl eine möglichst umfassende Natürlichkeit und Leichtigkeit der Sitten ohne Verkrampfung und weithergeholt Selbstdeutung.

Groß freilich ist der Abscheu vor der Grausamkeit, der schändlichsten aller Fehlhaltungen, dem Gipfel der Bosheit.<sup>202</sup> Grausamkeit ist der diametrale Gegensatz zur Humanität, der wilde, naturhaft-rohe Instinkt zur Inhumanität.<sup>203</sup> Es handelt sich wohl in der Tat dabei um

200 II 11, St 212 B 4–213 B 3 bzw. ff. ad finem; L 411 ff., F 202.

201 *L'innocence qui est en moi, est une innocence naïve* (TR 408, b; F 203).

202 „Über die Grausamkeit“, *De la cruauté* (lat. *crudelitas*), II 11; *l'extreme de tous les vices*, TR 408, b; vgl. I 30, TR 199 f., St 109; „Feigheit, Mutter der Grausamkeit“, *Cowardise mere de la cruauté*, II 27. – Zum Thema vor Montaigne vgl. Seneca (*De ira*, *De clementia*), Cicero (Schluss der Rede „Pro Roscio Amerino“, 154), Machiavelli, Niccolò: *Il Principe*, Kap. XVII: *De crudelitate et pietate*. – Für die biblische Tradition hingegen war das schlimmste aller Laster der Hochmut (*superbia*; Tob 4,13), und sodann, insbesondere in paulinischem Gefolge, war die Begierde die Wurzel jeglichen Übels (*radix omnium malorum est cupiditas*; 1 Tim 6,10). Dem hohen Mittelalter, seit etwa dem zwölften Jahrhundert, galt die Habgier (*avaritia*) als Ursprung allen Verderbens. So namentlich auch Dante Alighieri (*Purg.* XX 10–12).

203 *instinct à l'inhumanité*, TR 412; L 419. – Als barbarische Grausamkeit unter zahllosen anderen empfindet Montaigne die Enthauptung Maria Stuarts, der Witwe König

kaum fassliche Lust am Schädigen, Freude am Quälen, Gier zu Töten; schlechthin destruktive Aggressivität; das ‚radikal Böse‘ sozusagen. Sie besteht in Gefühllosigkeit, letztlich in Unerreichbarkeit für menschliche Regungen, im Totalausfall des Humanen.

Und an der Stelle ist Montaigne sogar in deontologischer Weise ethisch, indem er nämlich eintritt für Mitgefühl mit den Menschen und Entfaltung des Lebens, in einem geradezu ökologischen Horizont ausdrücklich auch auf Tiere und Pflanzen sich erstreckend. Er spricht von einem Respekt, einer Ehrfurcht vor dem Leben, einer allgemeinen Pflicht sogar der Menschlichkeit:

(a) Jedenfalls empfinden wir eine gewisse Achtung, eine allgemeine Verpflichtung zu menschlichem Verhalten (*un general devoir d'humanité*), die uns nicht nur mit den Tieren, die ein Gefühlsleben haben, verbindet, sondern sogar mit Bäumen und Pflanzen. Gegen Menschen sollen wir gerecht sein, gegen die anderen Wesen, die dafür empfänglich sind, freundlich und gütig: es besteht ein geheimes Band zwischen ihnen und uns, ein gegenseitiges Aufeinander-angewiesen-Sein (*quelque commerce entre elles et nous, et quelque obligation mutuelle*) (...).<sup>204</sup>

Dies ist ein entscheidender Unterschied, angesichts des nachfolgenden Siegeszugs des Kartesianismus, für den Tiere und überhaupt ‚bloß‘ Natürliches, der menschliche Körper einbegriffen, beliebig einzu-richtende, verschleißbare Maschinen sind. Keine Trennung zwischen Mensch und außermenschlicher Natur machen wie Montaigne hingegen Diderot, aber auch Franz von Assisi, Schopenhauer, die Buddhisten, Orphiker, Pythagoreer.

Auf das Gewissen ist Montaigne ganz besonders aufmerksam. Er nimmt es als eine gleichwohl nicht unproblematische Größe, eine mitunter überwältigende Macht, die so weit geht, „dass wir in eig-

---

Franz II., auf Befehl ihrer Cousine Königin Elisabeths am 8. Februar 1587 (I 19, TR 78, St 44).

204 TR 414; F 205; 216.



ner Person uns verraten, anklagen und bekämpfen“.<sup>205</sup> Darauf kann so Inhumanes wie die Folter errichtet werden. Im historischen Kontext von Reform und Gegenreform, von Religions- und Bürgerkriegen unter Christenmenschen wird daher eine kühne unzeitgemäße Kritik der Folter vorgetragen. Wenngleich (auf dem Papier) ab 1580 verboten, blieb zur Erpressung von Geständnissen sowie zur Preisgabe von weiteren Beteiligten vor Gericht die Folter überall im Schwange. So ganz und gar selbstverständlich, dass auch der geistliche Zensor aus dem römischen Heiligen Offizium unter anderem auch Montaignes Zurückweisung der Folter beanstandete und Berichtigung verlangte. Auch andere Formen der Grausamkeit, beispielsweise das Duell, den tödlichen Zweikampf um eitle männliche Ehre, beanstandet Montaigne. (Mit einem für den Gegner tödlich verlaufenden Duell hatte sich einer der jüngeren Brüder Montaignes, Bertrand de Mattecoulon, in Rom in große Schwierigkeiten gebracht.)<sup>206</sup>

Der religiöse Fanatismus, der über die frühe Neuzeit so viel Leid brachte, verfällt durchwegs der Kritik. Geltend gemacht und verteidigt wird die Freiheit des Gewissens.<sup>207</sup> Und so findet sich sogar ein Lob des römischen Kaisers Julian. Flavius Claudius Iulianus (360–363)<sup>208</sup>, wie er mit vollem Namen hieß, war als Neffe Kaiser Konstantins christlich erzogen worden, hatte sich aber, insbesondere unter dem Einfluss der theurgisch-neuplatonischen Philosophie des Iamblichos, zu einem Gegner des Christentums entwickelt. Dafür ist ihm, der nur

205 „Über das Gewissen“, *De la conscience*, II 5; hier St 182. Zur stilistischen Analyse dieses Kapitels vgl. Schon, Peter M.: Vorformen des Essays in Antike und Humanismus, Wiesbaden 1954, S. 8–13. – Frz. *Conscience*, lat. *conscientia*, griech. *synēidesis* [Demokrit, Epikur, Stoa; Paulus (Röm 2,15)], dt. Gewissen.

206 *le duel*: II 27; vgl. außerdem II 11, III 1, 13. .

207 „Über die Gewissensfreiheit“, *De la liberté de conscience*, II 19.

208 Bringmann, Klaus: Kaiser Julian, Darmstadt 2004; Rosen, Klaus: Julian, Kaiser, Gott und Christenhasser, Stuttgart 2006; Schäfer, Christian (Hg.): Kaiser Julian ‚Apostata‘ und die philosophische Reaktion gegen das Christentum, Berlin 2008. – Dem Mittelalter hatte Trajan als der beste Kaiser Roms gegolten (Legenda aurea; Dante, Purg X 73–93; Par. XX 43–48, 106–117). – Zu Kaiser Julian äußern sich neuzeitlich auch Erasmus, Montesquieu, Voltaire, Schiller, Goethe, Eichendorff (Julian, Versepos, 1853), Ibsen (Kaiser und Galiläer, Welthistorisches Schauspiel, 1873), Strindberg, David Friedrich Strauß, Nietzsche, Mereschkowskij sowie nach dem Zweiten Weltkrieg der Philosoph Alexandre Kojève sowie der Romancier und Essayist Gore Vidal.

wenige Jahre regiert hatte, bis er im Alter von zweiunddreißig Jahren starb, der Schmähdname *Apostata* („der Abtrünnige“) angeheftet worden. In Wirklichkeit wollte Julian, im Übrigen hochgebildeter Autor eines umfangreichen, griechisch geschriebenen literarischen Werkes, wohl nicht so sehr eine ‚heidnische Restauration‘ als zum einen die Fortdauer der antik-paganen griechisch-römischen Bildung und zum anderen Toleranz gegenüber sämtlichen religiösen Richtungen, jüdischen, christlichen und so fort, jedenfalls nicht das (katholische, militant anti-arianische) Christentum in privilegierter, gar absoluter Position. Gewiss hat er das christliche Staatskirchentum zu bestimmten Reparationen herangezogen, die Rückgabe und Instandsetzung einer Anzahl ‚heidnischer‘ Tempel verlangt. Jedoch hat er kein Blutvergießen aus religiösen Gründen veranlasst. Zwang in Gewissensentscheidungen lehnte er ab. Dementsprechend ist Montaignes Darstellung einer persönlich genügsamen, eher asketischen historischen Größe jenseits des gängigen Vorurteils. Und auch dafür wird er von der kirchlichen Zensur gerügt.

### 3.1.7 Natürliche Theologie

Die „Apologie für Raymond Sebond“<sup>209</sup> ist nicht nur der umfangreichste Text der „Essais“ (in der *Édition de la Pléiade* über hundertsechzig Seiten, rund ein Fünftel des Gesamttextes), sondern auch das philosophisch gewichtigste Kapitel, ein den Rahmen sprengender kolossaler, beinahe systematischer Traktat, den der Autor selbst zum Schluss so bescheiden wie verschmitzt eine „lange und langweilige Abhandlung“ nennt.<sup>210</sup> Da verschiedentlich darauf zurückzukommen ist, sei in aller Kürze vorerst Folgendes wiederholt beziehungsweise erläutert: Montaigne hatte, auf Wunsch seines Vaters, die

209 *Apologie de Raimond Sebond*; II 12. Hierzu existiert eine umfangreiche Spezialliteratur. Montaigne, L'Apologie de Raymond Sebond, hg. Paul Porteau, Paris 1978; Popkin, Richard H.: *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley 1979; Starobinski: *Montaigne*, München 1986, S. 127–133; Schaefer, David L.: *The Political Philosophy of Montaigne*, New York/London 1990, S. 39–152; Friedrich, H.: *Montaigne*, Tübingen 31993, S. 91–136; im übrigen vgl. die entsprechende Rubrik im Literaturverzeichnis.

210 *ce long et ennuyeux discours*; TR 588, a; St 300, Tie II 384. Neuerdings ist die Apologie gar eine „Sinfonie“ genannt worden.

Schrift „*Theologia naturalis sive liber creaturarum magistri Raymundi de Sabonde*“ aus dem Lateinischen ins Französische übersetzt und, ein Jahr nach des Vaters Tod, in Paris 1569 unter dem Titel „*Théologie Naturelle*“ veröffentlicht (und hatte damit als Publizist debütiert).<sup>211</sup>

Der Verfasser des Buches Raimundus Sabundus, das ist der Katalane Ramon Sibiuda, hatte im fünfzehnten Jahrhundert an der Universität Toulouse als Magister der Artes, der Theologie (*sacra pagina*) und der Medizin gewirkt. Er hatte überdies wiederholt das Amt des Rektors innegehabt. In den letzten zwei drei Jahren vor seinem Tod anno 1436 hatte er dieses umfangreiche Buch verfasst, dessen Titel auf Deutsch lautet: „Das Buch der Geschöpfe oder das Buch über den Menschen“. Es umfasst einen Prolog und, gegliedert in sechs Teilen, insgesamt dreihundertdreißig Kapitel (*tituli*).<sup>212</sup> Es war ein neuartiges Projekt zum Thema Menschsein. Durch Betrachtung aller Geschöpfe auf den unterschiedlichen Seinsstufen – vom bloßen (Vorhanden-)Sein zum Leben und weiter zum Empfinden und zum Denken bis zum (freien) Willen (*esse, vivere, sentire, intelligere, velle libere*) – sollte der Mensch erst einmal deutlich vor sich selbst gebracht werden. Von da aus sollte er sodann – über die Stufenleiter der Natur und sich selbst hinaus – noch unendlich weiter steigen, nämlich – über die Stufenleiter der Gnade nunmehr – zu Gott. In seinen Darlegungen geht Raimund von

211 Coppin, Joseph: *Montaigne, Traducteur de Raymond Sebon*, Lille 1925; Westerwelle, Karin: *Montaigne, Übersetzer der ‚Theologia naturalis‘ von Raimundus Sabundus*, in: *Übersetzung, Ursprung und Zukunft der Philologie?*, hg. Christoph Strosetzki, Tübingen 2008, S. 159–175; Habert, Mireille: *Montaigne, traducteur de la ‚Théologie naturelle‘*, Paris 2010.

212 *Liber creaturarum seu Liber de homine*; Erstdruck Lyon 1484. Bis ins neunzehnte Jahrhundert gab es über ein Dutzend Nachdrucke. Als Leseausgabe vgl. Raimundus Sabundus: *Theologia naturalis seu Liber creaturarum*, hg. Friedrich Stegmüller, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966. Eine vollständige Übertragung ins Deutsche existiert bis heute nicht. Vgl. aber Schaur, Jakobus: *Raymundus von Sabunde, Jahresbericht über die Kgl. Studien-Anstalten zu Dillingen*, 1850, S. 3–34; Huttler, M.: *Die Religionsphilosophie des Raymundus von Sabunde*, Augsburg 1851; Feiereis, Konrad: *Die Religion, ein Hauptthema der deutschen Aufklärung*, in: Wieland, Georg (Hg.): *Religion als Gegenstand der Philosophie*, Paderborn 1997, 71–101, bes. 74–77; Puig, J. de: *Les sources de la pensée philosophique de Raimond Sebond (Ramon Sibiuda)*, Paris 1994; Gessmann, Martin: *Montaigne und die Moderne*, Hamburg 1997; Euler, Walter Andreas: *Art. Raimund von Sabunde*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 28 (1997), S. 122–125.

einem Korrespondenzverhältnis zwischen Geschöpfen und Schöpfer, Mensch und Gott aus. Er argumentiert im Rahmen einer *correspondentia proportionalis* (einer *analogia entis*), so dass Menschen kraft eigener Verfassung theologisch argumentieren kann.<sup>213</sup>

Des Näheren ist der Toulouser Magister damit befasst, aus bloßer Vernunft die Wahrheit der christlichen Religion aufzuzeigen. Er will die Religion sozusagen aus der Welt herauslesen, aus der Welt als einem durch den Schöpfer eigenhändig geschriebenen Buch der Geschöpfe (*liber creaturarum*).<sup>214</sup> Er will sie insgesamt in der Art eines umfassenden Wissens vom Menschen beweisen, die Religion also als möglich, schlüssig und hilfreich dartun. Raimunds einzige Schrift ist ein an Laien gerichtetes *theologisches* Werk, worin das Dasein Gottes und die Wahrheit des Christentums und also ausdrücklich ‚alles Heilsnotwendige‘<sup>215</sup> prompt und verlässlich aufgewiesen werden: also der gesamte Verlauf von Schöpfung, Erlösung, Vollendung, und zwar auf rein rationalem Wege, ohne Schriftzitate und andere Autoritätsbeweise und auch ohne Verwendung scholastischer Terminologie. So sollte auch

213 *homo ex propriis conditionibus postest arguere conditiones et proprietates, quas habet Deus factor suus* (Kap. 175, S. 243 f.) – Thomas von Aquino zufolge ist der Mensch so gestellt, daß er über das Notwendige verfügt, um sein Ziel zu erreichen und ewiger Glückseligkeit teilhaftig zu werden: *Homini ex sua conditione naturali sunt provisae illa quae sunt necessaria ad finem naturalem consequendum (...) homo ex natura conditionis suae ad hoc factus est ut sit particeps aeternae beatitudinis* (Quaestiones disputatae de veritate, XIV, art. 10, obj. 2). Es ist dies der Optimismus der klassischen Teleologie, der gemäß der Mensch ein Ziel hat, dem sein ganzes Leben und Handeln zustrebt (*Homini autem est aliquis finis, ad quem tota vita et actio ordinatur*: De regimine principum I 1).

214 Im siebzehnten Jahrhundert hält Angelus Silesius mit Jakob Böhme fest: „Die Schöpfung ist ein Buch: wer’s weislich lesen kann,/Dem wird darin gar fein der Schöpfer kund getan“ (Cherubinischer Wandersmann, V 86); und weiter noch und vollends mystisch (identifizierend, performativ) der „Beschluss“: „so geh und werde selbst die Schrift, ein Buch, das Wesen“ (ebd. VI 263). – Der radikale Widerspruch hierzu ergeht im zwanzigsten Jahrhundert durch Michel Foucault: „Wir müssen uns nicht einbilden, daß uns die Welt ein lesbares Gesicht zuwendet, welches wir nur zu entziffern haben. Die Welt ist kein Komplize unserer Erkenntnis. Es gibt keine prädiskursive Vorschung, welche uns die Welt geeignet macht“ (Die Ordnung des Diskurses, 1970, München 1974, S. 36).

215 *omnia, quae sunt necessaria homini ad salutem*; (Prol., Stegm. 27’)

deutlich werden, dass der christliche Glaube nicht gegen die Natur ist, vielmehr für die Natur und zu ihrer und insbesondere des Menschen Erfüllung und Vervollkommnung.<sup>216</sup>

Ihre Argumente entfaltet Sabundes „Natürliche Theologie“ im Gefolge des Anselm von Canterbury und insbesondere des Raimundus Lullus. Also des mallorquinisch-katalanischen Dichter-Denkens Ramon Lull, der 1263 vom weltlichen Leben eines Troubadours, königlichen Hofbeamten, Ehemanns und Familienvaters zu einer sozusagen mönchischen Lebensform übergang, einer tertiären franziskanisch-minoritischen. Er war beseelt von dem Bestreben, jenseits konventioneller Schranken mit den beiden anderen monotheistischen Religionen, Judentum und Islam, frei von Herrschaft und Gewalt rational argumentierende Verständigung, Konkordanz und Frieden zu suchen.<sup>217</sup>

Die Wirkung des sabundischen neuartigen Buches war beträchtlich. Sie erstreckte sich vor Montaigne schon auf Nikolaus von Kues, später unter anderem auf Pascal, Grotius<sup>218</sup>, Comenius<sup>219</sup> und François de Sales. Doch es hatte auch Kritik gegeben und zu Zeiten sogar kirchliche Indizierung.

Montaigne machte sich seinerseits an das von Sabunde umrissene Projekt. Zunächst lag ihm daran, gewissermaßen als Advokat aufzutreten und eine wirksame Verteidigungsschrift zu verfassen. Er will die Einwände, die gegen Sebonds Rationale Theologie vorgebracht werden, entkräften und widerlegen. Von Anfang an rückt er allerdings von allzu großem Vernunftoptimismus ab. Dem überschwänglichen Zutrauen in die Erkenntnisleistung des Verstandes sieht er Grenzen gezogen. Die menschlichen Überlegungen und Vernunftschlüsse gelten ihm nicht

216 *fides Christiana nullo modo est contra naturam, immo pro natura et pro bono naturae, ad complementum naturae, et ad ejus perfectionem, quia est ad exaltationem et dignificationem naturae humanae*; Kap. 80, S. 101.

217 Als weitere Quellen dienten Augustinus, Bonaventura, Thomas von Aquino, Raimundus Martini.

218 Grotius, Hugo: *De veritate religionis christianae*, dt. Von der Wahrheit der christlichen Religion, Paris 1627.

219 Comenius, Johann Amos: *Oculus fidei/Theologia naturalis*, Amsterdam 1661.

allzu viel. Sie sind ihm allesamt nur Material, in sich kaum bedeutenden Stoff, der erst noch in Form zu bringen ist. So dies geschieht, geschieht es aber nicht durch Menschenwerk, sondern, wie er erhofft, durch göttliche Gnade. Sie ist es, die seines Erachtens dem brachliegenden menschlichen Rohstoff schließlich Gestalt und Bestand und Wert verleiht.

In dieser gleichermaßen frommen wie durchaus philosophischen Weise – beinahe im Rahmen des aristotelisch-thomistischen Hylemorphismus als der Lehre von der Zusammensetzung aller endlichen Wesen aus Materie und Form, Potenz und Akt – erweist sich das Menschlich-Materielle als angelegt auf Erfüllung durch die bestimmende Form des Göttlichen.<sup>220</sup> Insofern billigt Montaigne den Argumenten Sebonds, in sich zumindest ebenso stichhaltig wie irgendwelche anderen auch, eine vorbereitende und einführende, eine propädeutische Bedeutung zu.<sup>221</sup> Die genauere Prüfung allerdings, ob denn überhaupt durch logisch-rationales Denken irgend Gewissheit zu erlangen sei, führt weiter. In der Auseinandersetzung mit Sabunde gelangt Montaigne zu einer Neubegründung der Skepsis. Und mit der Wiederbelebung der antiken Skepsis ist Bewegungsfreiheit gewonnen, Spielraum geschaffen: wesentliche Voraussetzungen für das philosophische Denken der Neuzeit.<sup>222</sup>

Des Näheren verläuft Montaignes Denkweg folgendermaßen: Zunächst betrachtet er den Menschen für sich allein und ganz auf sich gestellt.<sup>223</sup> Er entwickelt so Grundzüge einer Lehre vom Men-

220 So auch bereits Jahrhunderte zuvor. Grundlegend vor allem Thomas von Aquino: „*Queastio disputata de spiritualibus creaturis*“. Für den Augustiner Martin Luther ist überhaupt der irdische Mensch bloßer Stoff Gottes (*pura materia Dei*) zur zukünftigen Form seines Lebens. In gemilderter Denkart sollte noch Hölderlin artikulieren: „Was hier wir sind, kann dort ein Gott ergänzen“ (Die Linien des Lebens).

221 St 221.

222 Bereits Descartes und Pascal setzen hier an, später auch David Hume. Vgl. Popkin, Richard H.: *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley 1979, S. 1–17, 45–65, insbes. 53 f.; ders.: *The High Road to Pyrrhonism*, San Diego 1980; Floridi, L.: *Sextus Empiricus*, Oxford/New York 2002; Cassirer, Ernst: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Darmstadt 1974, S. 172–200; Brahami, Frédéric: *Le scepticisme de Montaigne*, Paris 1997.

223 St 222.

schen, unterbreitet womöglich mit der Apologie die erste philosophische Anthropologie überhaupt.<sup>224</sup> Hauptsächlich am Mensch-Tier-Vergleich entfaltet, fasst sie den Menschen fern der herkömmlichen Anthropozentrik als gleichrangig eingegliedert in die große Gemeinschaft aller Lebewesen.<sup>225</sup> Im Gegensatz zu seinen animalischen Mitgeschöpfen leidet allerdings der Mensch an einem, wie Montaigne findet, verheerenden Hang zu Einbildung, Anmaßung und dünkelfhafter Selbsterhebung. Und in diesem Zusammenhang, als Heilmittel nämlich gegen Überheblichkeit, empfiehlt Montaigne den Pyrrhonismus, die Lehre des antiken Skeptikers Pyrrhon von Elis. Er redet darüber in höchsten Tönen:

(a) Noch nie haben Sterbliche etwas so offensichtlich Wahrheitsgemä-  
 ßes und Heilsames eronnen wie die Lehre des Pyrrhon. Sie stellt den  
 Menschen als nackt und leer dar, so daß er seine natürliche Schwachheit  
 erkennt, die ihn für eine von außerhalb, aus der Höhe kommende Kraft  
 empfänglich macht (...) (b) – als ein weißes Blatt, bereit, den Finger Got-  
 tes alle Worte nach dessen Gefallen hierauf niederschreiben zu lassen.<sup>226</sup>

Abgesehen von derartig skeptisch-frommer Fassungskraft scheint Menschen nichts zu bleiben als sich „durch Mutmaßungen dem Wahrscheinlichen zu nähern suchen“.<sup>227</sup> Insofern werden Vernunft und Sprache in kritischer Weise eingegrenzt. Ebenso werden Wissenschaft, aber auch Religion und Politik auf ein menschliches Maß zurückgeführt.

224 „Die erste philosophische Anthropologie der Neuzeit ist Montaignes *Apologie de Raymond Sebond*“ (Blumenberg, Hans: *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*, in: *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart 1981, S. 109). Zur anthropologischen Pioniertat Montaignes vgl. freilich bereits Cassirer, Ernst: *Versuch über den Menschen*, 1944, Hamburg 1996, S. 34. – Laut Dilthey belegt den Startplatz der modernen Anthropologie allerdings Juan Luis Vives (*De anima et vita*, Brügge/Basel 1538; dt. *Die Seele und das Leben*).

225 St 227.

226 *c'est une carte blanche préparée à prendre du doigt de Dieu telles formes qu'il luy plaira y graver*; TR 486; St 251. Zu dieser Vorstellung als einer kritischen Umformung der platonischen (*Theait.* 191 c ff.) und stoischen Erkenntnismetaphorik vgl. bereits Boethius, *De consolatione philosophiae*, V m. 4. Für Sabunde sind die Geschöpfe die mit dem Finger Gottes geschriebenen Buchstaben (*creatura non est nisi quaedam littera, digito Dei scripta*; lib. creat., Prol., ed. Stegm. 35).

227 *probabilia conjectura sequens*; Cic., *Tusc.* I 9; TR 487, c; St 252.

Zuhöchst kann nicht ein Satz stehen, nicht Proposition, Assertion, Enuntiation, nicht ein Urteil, welcher Art auch immer, nicht eine Erkenntnis. ‚Auf dem Gipfel der Betrachtung‘, dem *apex theoriae*, ist ausdrücklich nichts anderes vorzubringen als ‚nur‘ das Offene einer *Frage*: ‚Was weiß ich?‘<sup>228</sup> Im Zeichen derartig vorsichtiger Fraglichkeit und mit Hilfe einer ihr gemäßen neuen Sprache soll in erster Linie ermöglicht sein, bestehende Gegensätze sowie die eigene Unsicherheit auszuhalten, nicht aber ihrer wegen oder aus noch so gutgemeinten Absichten dem Fanatismus zu verfallen, der Gewalt und dem Krieg. *Que sais-je?* lenkt den leibhaftigen Menschen auf seine wirkliche Lage und letztlich das Individuum auf sich selbst zurück. Die Frage stellt sich ganz konkret: *Ich*, was weiß ich? Das Bemühen um Reflexion, um die ihrerseits bereits von schier unüberwindlichen Schwierigkeiten angegriffene Selbsterkenntnis dient dazu, die Menschlichkeit des Menschen, sein friedliches Sich-Einfügen in Natur und Gesellschaft zu ermöglichen.<sup>229</sup> In bestürzend moderner Weise erscheint die bloße Existenz wie nichts, so verschwindend gering wie ein „Blitzstrahl im endlosen Lauf einer ewigen Nacht“.<sup>230</sup>

228 *Que sçay-je?* (TR 508, b; St 263, Tie II 214). Nur durch eine Frage habe sich Montaigne verständlich machen können, bemäkelte schon Pascal: *il n'a pu s'expliquer que par interrogation* (Entretien avec M. de Saci, in: Œuvres complètes, hg. Jacques Chevalier, Paris 1954, S. 560–574, hier 564).

229 Insofern ist Heinrich Mann zuzustimmen, wenn er befindet, Montaignes *Que sais-je?* bezeichne „in Wahrheit die Höhe des europäischen Wissens“ (Ein Zeitalter wird besichtigt, zit. in: Keel, Daniel [Hg.], Über Montaigne, Zürich 1992, S. 502). Erst recht erhellt dies in den gesamtphilosophischen Erprobungen, die Bernhard Waldenfels in seinem Hauptwerk „Antwortregister“ (Frankfurt a. M. 1994, 2007, S. 174, 375, 427) vorlegt.

230 *une eloise dans le cours infini d'une nuit éternelle*; TR 507, b; St 263. Für Blaise Pascal, dem, wie zuvor schon Nikolaus von Kues und Giordano Bruno, der Kosmos unendlich geworden ist, ist sogar „die ganze sichtbare Welt ... nur ein unscheinbarer Strich im weiten Kreis der Natur“ (*qu'un trait imperceptible*). Zwischen makro- und mikrokosmischer Unendlichkeit das Endliche zu fixieren ist nicht möglich; im Ungewissen dahintreibend, das ist die Situation des Menschen (*Pensées*, La. 199/Br. 72). – Bei Hegel, in der „Differenzschrift“ aus der frühen Jenaer Zeit, steht zu lesen, „die Mannigfaltigkeit des Seins“ liege „zwischen zwei Nächten, haltungslos“, sie ruhe „auf dem Nichts“. – In seiner Freiburger Antrittsvorlesung „Was ist Metaphysik?“ (Frankfurt a. M. 1969, S. 35) versteht Martin Heidegger „Da-sein“ als „Hineingehaltenheit in das Nichts“.



In unabgeschlossener Fraglichkeit bleibt, jenseits von Rationalismus und Fideismus, gleichwohl Verbindung zur Transzendenz, zum nicht festzulegenden, insbesondere nicht abzubildenden alles Übersteigenden. Sichtlich ungehalten zitiert Montaigne die Bibel und wiederholt einen Vorwurf des Apostels Paulus: „Da die Menschen sich für weise hielten, sind sie zu Narren geworden und haben verwandelt die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes in ein Bild des vergänglichen Menschen.“<sup>231</sup> Gegenläufig dazu soll Gott gewahrt werden, als eine schlechterdings überlegene, letztlich „unbegreifliche Macht“.<sup>232</sup> Der Anspruch, das, was unter Menschen Gott genannt wird, im strengen Sinne zu erkennen und zu beweisen, wird abgewiesen. Anders als Anselm von Canterbury und Thomas von Aquino, ähnlich aber wie zuvor im vierzehnten Jahrhundert der innovative Franziskaner Wilhelm von Ockham, ist Montaigne der Auffassung, angesichts göttlicher Erhabenheit, unbedingter Freiheit und Souveränität sei es aussichtslos, dass Gott „sich von unsren Schlüssen binden und fesseln ließe“.<sup>233</sup> Es bleibt – bedeutsam freilich, allein anschlussfähig paradoxerweise – beim menschlichen Nichtwissen.<sup>234</sup>

Nichtsdestoweniger kann Montaignes Erkenntniskonzeption beinahe illuministische Züge annehmen. Der Verstand, demzufolge kaum in der Lage, sich selbst zuverlässig zu kennen, ist gewissermaßen doch die Vernunft selbst. Die Vernunft nun allerdings, laut Montaigne, die ist nicht so ohne weiteres schlechthin verfügbar. Sie

(a) wohnt im Herzen Gottes. Dort ist ihre Herberge und feste Burg, und von dannen kommt sie, wann immer es ihm gefällt, uns einen Strahl hier- von erschauen zu lassen, so wie Pallas ihres Vaters Haupt entsprang, um sich der Welt zu offenbaren.<sup>235</sup>

231 *mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis*; Röm 1,22 f.; St 264.

232 *une puissance incompréhensible*; TR 493, a; St 257.

233 TR 512, b; St 265.

234 *C'est par l'entremise de nostre ignorance plus que de nostre science que nous sommes sçavants de ce divin sçavoir*; TR 480, a.

235 TR 523; St 270. Pascal gibt Montaigne fast wörtlich wieder: „Man soll doch den Pyrrhonikern zugestehen, was sie so laut hinausposaunt haben, daß die Wahrheit nicht für

Diese Grundeinstellung bezeugt ein Schauern vor der Transzendenz, dem Übersteigenden, stets Größeren, eine Bereitschaft gegenüber dem, was sich zeigt, ein Abwarten in Demut.

Montaigne, der in der Zeit der Religionskriege beharrlich dem alten Glauben treu bleibt, distanziert sich gemäß den gegenreformatorischen Beschlüssen des Konzils von Trient von überzogenen Begründungsansprüchen der Religion. Er tritt (averroistisch vielleicht und ähnlich wie Ignatius von Loyola) für eine weitgehende Trennung von Glauben und Denken ein. Mit Nachdruck hervorgehoben wird allerdings die Bedeutung des Gebets und insbesondere die Einzigartigkeit des Vaterunsers: „es sagt alles, was zu sagen not tut und ist für alle Gelegenheiten vollkommen angemessen.“<sup>236</sup> Im Kapitel „Über den rechten Umgang mit dem Willen“ kommt Montaigne auf die Vaterunser-Bitte „Und führe uns nicht in Versuchung“ zu sprechen.<sup>237</sup> Montaigne seinerseits hält „in ständiger Wiederholung“ am Paternoster fest.<sup>238</sup> Er pflegt es insbesondere vor dem Schlafengehen zu beten.<sup>239</sup> In der *Apo-*

---

uns erreichbar und nicht unsere Sache ist (*la vérité n'est pas de notre portée, ni de notre gibier*), daß sie ihre Heimstatt nicht auf Erden hat, daß sie im Himmel weilt, daß sie in Gottes Schoß ruht (*elle loge dans le sein de Dieu*), und daß man sie nur in dem Maße erkennen kann, wie es ihm gefällt, sie zu offenbaren“ (Pensées, La. 131/Br. 434).

236 „Über das Beten“, *Des prières* (I 56, TR 303, a, L 302, St 159), vorletztes Kapitel des ersten Buches, gilt als das zweitbedeutendste Kapitel zur religiösen Thematik. Vgl. Montaigne: *Essais*, I, 56, ‚Des prières‘, hg. Alain Legros, Genf 2003. Vgl. des Weiteren die Kapitel ‚Von den Weissagungen‘, *Des prognostications*, I 11, „Dass man sich in die Beurteilung göttlicher Anordnungen besonnen einmische“, *Qu'il faut sobrement se mesler de juger des ordonnance divines*, I 32. – Zum Vaterunser, einem ursprünglich wohl politischen bzw. exorzistischen, jüdischen Gebet, ‚das nichts spezifisch Christliches enthält‘ und ganz selbstverständlich, als Gebet des Herrn (*oratio dominica*), bereits im Frühchristentum als Kompendium der himmlischen Lehre (*caelestis doctrinae compendium*) aufgefasst wurde, vgl. Lang, Bernhard: *Heiliges Spiel*, München 1998, S. 91–119. Noch Kants Religionsschrift resümiert, der „Wunsch aller Wohlgesinnten“ sei (gemäß der zweiten und dritten Bitte des Vaterunsers): „daß das Reich Gottes komme, daß sein Wille auf Erden geschehe“, woran sich unmittelbar die Frage anknüpfe, was sie denn nun „zu veranstalten“ haben, „damit dieses mit ihnen geschehe?“ (A 132, B 140).

237 III 10, TR 993, St 511.

238 I 56, TR 303, c, St 159.

239 III 9, TR 948, St 487.

*logie de Raimond Sebond* findet sich gar eine Gebetspassage: „Welchen Dank sind wir doch deiner Güte, o Gott unser Herr und Schöpfer, schuldig ...“<sup>240</sup>

Mit einem gottesfürchtigen Schlussgedanken, übernommen teils von dem nicht christlichen Denker Plutarch teils von dem christlichen Theologen Sabundus, klingt das Apologie-Kapitel durchaus fromm aus. Vorbedingung ist, dass der Mensch davon ablässt, sich selbstherrlich über das Menschliche, über sich selbst und die Menschheit erheben zu wollen; jeder derartige Versuch von *superbia* wäre im Gegenteil ganz verkehrt. Gegenüber der ungesicherten menschlichen Selbsteinschätzung, angesichts der Schwierigkeiten, die sich der Erkenntnis allein schon des „eigenen Wesens in den Weg stellen“<sup>241</sup>, deutet Montaigne, noch weit vorsichtiger, gleichwohl die Möglichkeit einer Umgestaltung an. Metamorphose, das ist buchstäblich das letzte Wort des enormen Kapitels. Aber die entscheidende Veränderung will er nicht von selbstgeleiteter (stoischer) Tugend abhängen sehen. Sondern nur wenn der Mensch mit den eigenmächtigen Bemühungen aufhört und sich durch die himmlischen Mächte aufrichten und emportragen lässt, also allein dank des Glaubens bleibt ihm Hoffnung auf das Wunder einer göttlichen Verwandlung: *divine et miraculeuse metamorphose*.<sup>242</sup>

240 II 12, TR 563, c; St 289: hier vom Übersetzer Stilett verschämt in Parenthese gesetzt!

241 St 269. Wenig später spielt Montaigne auf Heraklit (B 45) an und zitiert (den bezüglich des Wissens skeptischen) Bernhard von Clairvaux (Liber de anima, c. 1): „Ich kann an mir selbst erkennen, wie unbegreiflich Gott ist, da ich ja nicht einmal die Teile meines eigenen Seins begreife“ (TR 524 f., a, St 271).

242 (a) *Il s'eslevera, abandonnant et renonçant à ses propres moyens, et se laissant hausser et souslever par les moyens purement celestes.* (c) *C'est à nostre foy Chrestienne, non à sa vertu Stoïque de pretendre à cette divine et miraculeuse metamorphose* (TR 589, c; St 300, L 484). Metamorphose, lat. *transfiguratio* (bzw. *transformatio*) ist ein Begriff des Neuen Testaments, verwendet in der synoptischen Perikope von Christi Verkörperung (Mk 9,2; Mt 17,2) sowie in paulinischen Theologumena (2 Kor 3,18, 5,1–4; Röm 12,2). Freilich kennt ihn bereits die griechisch-lateinische Literatur (Seneca, ep. 6,1; Ovid, Lukian) und sodann auch Dante Alighieri (Purg. X 124–129 u. ö.). Seit Goethe (Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären, Gotha 1790) wirkt der Begriff vor allem in Philosophie (Schelling, Hegel, Carus, Dilthey, Steiner, Cassirer) und Kunst (von Runge und Thorvaldsen bis Beuys).

### 3.1.8 Kultur des Wortes

Ein eigenes Kapitel handelt vom Dünkel, der Anmaßung, der Einbildung, der Selbstüberschätzung, dem falschen Stolz, der narzisstischen Eigenliebe gemäß einem gegenüber der Realität haltlosen, überwertig-geschönten Bild. Es ist in den Augen Montaignes *die* eigentlich angeborene Krankheit des Menschen.<sup>243</sup> Demgegenüber setzt er auf ein integriertes Selbstwertgefühl, wirbt für eine angemessene, realistische Selbsteinschätzung, eine stabile Selbstachtung, die Selbstannahme ohne Wenn und Aber. Er stellt sich gegen die ungezügelte Selbstverachtung, den finsternen (biblisch-neutestamentlichen, nachmals durch Pascal ausdrücklich eingeforderten) Selbsthass, das asketische Selbstmissfallen, das (gleichermaßen platonische, stoische, augustinische) *sibi displicere*. Reichlich Abstand bezieht Montaigne in diesem Punkt sogar zum Exempel des weisen Sokrates, der (allerdings in Erfüllung der göttlich-delphischen Weisung) ebenfalls nahe daran war, sich zu verachten.<sup>244</sup>

Bereitschaft zur Selbstannahme schließt die Abkehr von Verstellung ein und den Mut stattdessen, der zu sein, der man ist und möglichst sich so zu zeigen, wie man ist.<sup>245</sup> Bei aller Berechtigung von Maske und Rolle im gesellschaftlichen Spiel klingt hier ein Verlangen nach Authentizität, Aufrichtigkeit, ja (quasi religiöser) Lauterkeit an, wie es sodann die gesamte französische Moralistik prägen wird, und noch den modernen Existentialismus sowie Ricœurs phänomenologisch-her-

243 II 17: *De la praesumption* (von christl.-mittelalt. *praesumptio*, *prae-sumo*, vorher annehmen; vgl. II 12: TR 429, a; F 205, Tie II 32 f.)

244 *se mespriser*; II 6, TR 360, c, L 368 f., St 188; vgl. II 12. Es komme selten vor, dass wir uns selbst genügend achten, zitieren Montaigne (I 39; TR 237, c; St 126) und Pascal (*Pensées*, Br. 364/La 508) den römischen Rhetoriker Quintilian (*Institutio oratoria*, X 7, 24).

245 F 251. Das Glück besteht nicht zuletzt darin, fern von Zwang und Gewalt, ohne Gier und Bitterkeit, genügsam gewissermaßen und gern zu sein, was man ist: *quod sis esse velis* (Martial: Epigramme, *Vitam quae faciunt beatiorum*, 10, 47, 12; vertont von Jacobus Gallus, *Harmoniae morales*, 1589/90, II, 30). – Bei Nietzsche gründet der *Seelen-Adel*, nach dem es den Dichter-Denker des neunzehnten Jahrhunderts so sehr verlangt, in *Ehrfurcht*, nicht bloß in Achtung vor sich (J 287: KSA V 233). – Vgl. Guardini, *Romano: Die Annahme seiner selbst*, Würzburg 1960, Mainz 1987.

meneutische Ethik des Selbst.<sup>246</sup> Den Satz, dass „Wahrhaftigkeit der Anfang einer großen Tugend“ sei, ein Satz des frühgriechischen Lyrikers Pindar, den Montaigne aus Plutarch zitiert, will im zwanzigsten Jahrhundert André Gide den „Essais“ als Motto voranstellen, zeige er doch überhaupt die ‚Lehre‘ an, die den „Essais“ zu entnehmen sei.<sup>247</sup> Aber Montaigne lehrt nicht direkt, sondern allenfalls indirekt, als Ermunterung und Ermutigung, indem er berichtet und sehen lässt. Er gibt eine eingehende Beschreibung seiner Selbsterfahrung, ohne irgendeinen wesentlichen Bereich auszulassen, mit allem, was dazu gehört: sowohl die *condition matérielle de notre être*, der Körper in Freuden wie in Leiden als auch ein hochentwickelter, feinsinniger Geist, dazu ein unbestechliches Urteilsvermögen und eine ungetrübte Apperzeption, ein Sensorium, ferner Klugheit, Geschmack. Schließlich ergibt sich eine ungemein differenzierte, durchaus ambivalente und ironische Selbsteinschätzung:

(a) Schwerlich dürfte irgendein anderer sich geringer schätzen, ja irgendein anderer *mich* geringer schätzen, als ich mich selbst. (c) Ich zähle mich zur gewöhnlichen Art, außer darin, daß ich mich hierzu zähle – schuldig der niedrigsten und nichtswürdigsten Charakterfehler, doch ohne sie zu leugnen oder zu bemänteln; und allein darin eben sehe ich meinen Wert: daß ich weiß, wie wenig ich wert bin. Sollte sich unter diesen Schwächen auch Dünkel finden, so hat ihn mir die Tücke meines Naturells eingeträufelt, aber nur oberflächlich, denn er ist mir keineswegs so in Fleisch und Blut übergegangen, daß er dem prüfenden Blick meines Verstandes erkennbar wäre. Ich bin allenfalls besprenkelt damit, aber nicht durchtränkt.

246 Selbtschätzung, grundlegender und umfassender noch als Selbstachtung, fasst Paul Ricoeur als das „originäre reflexive Moment der Ausrichtung auf ein gutes Leben“ (Das Selbst als ein Anderer, München 1996, S. 229). Wetz, Franz Josef: Rebellion der Selbstachtung, Gegen Demütigung, Aschaffenburg 2014.

247 *l'estre véritable est le commencement d'une grande vertu* (II 18, TR 649, a; L 542; zit. Plutarch: Leben des Gaius Marius, 51; Montaigne, Essais, Auswahl A. Gide, Zürich 1993, S. 10). Tatsächlich evoziert Pindar ein Ethos der selbstsicheren Authentizität, vor allem mit seiner berühmten Maxime „Werde, der du bist“ (γένεοι οἷος ἐσσι μάθων, Pyth. 2, 72).

(a) Die Wahrheit ist, daß von mir, was die Werke des Geistes in welcher Form auch immer betrifft, noch nie etwas hervorgebracht wurde, das mich völlig befriedigt hätte; der Beifall anderer aber gibt mir nichts. Ich habe einen heiklen und wählerischen Geschmack, namentlich mir selbst gegenüber; ohne Unterlaß verwerfe ich, was von mir kommt, und bei allem fühle ich mich vor Schwäche wanken und weichen. Nichts ist mir eigen, was meinem Urteil standhielte. An sich habe ich einen durchaus klaren und sicheren Blick; sobald es aber ans Werk geht, verwirrt er sich, wie ich es am deutlichsten bei meiner Beschäftigung mit der Dichtung erfahre. Ich liebe sie unendlich, und ich verstehe mich recht gut auf die Schöpfungen anderer; will ich mich aber eigenhändig damit befassen, stelle ich mich wahrhaftig nicht geschickter an als ein Kind. Kurz, ich finde meine Sachen unausstehlich.<sup>248</sup>

Montaignes Herzensanliegen besteht darin, Wirklichkeit zu treffen, in angemessenem Urteil alles für das zu nehmen, was es ist.<sup>249</sup> Vor allen Dingen auch die anderen Menschen, ohne sie zu überschätzen oder abzuwerten, gelten zu lassen als die, die sie sind. Und das ist wohl in der Tat die Grundaufgabe, die unsereins überhaupt gestellt ist. Über die Rolle der „Essais“ in diesem Prozess gibt der Autor weiteren Aufschluss.<sup>250</sup>

(c) Indem ich dieses Porträt nach mir formte, mußte ich, um die wesentlichen Züge aus mir herauszuholen, derart oft die rechte Haltung einnehmen, daß das Modell selber erst feste Konturen darüber gewonnen, sich gleichsam selber erst ganz durchgestaltet hat. Indem ich mich für andre malte, legte ich klarere Farben in mir frei, als sie es ursprünglich waren. Ich habe mein Buch nicht mehr gemacht, als es mich gemacht hat: ein Buch, das mit seinem Autor wesensgleich ist, nur mit mir beschäftigt, unabdingbarer Teil meines Lebens und nicht auf außerhalb seiner selbst liegende Ziele gerichtet wie alle Bücher sonst.<sup>251</sup>

<sup>248</sup> St 316; F 242 f.

<sup>249</sup> F 258; St 327.

<sup>250</sup> „Wenn man einander des Lügens bezichtigt“, *Du démentir*, II 18.

<sup>251</sup> TR 647 f.; St 330. Montaigne verwendet zur Charakterisierung seines Schaffens (*livre consubstantiel à son auteur*, ebd.) einen Terminus aus dem Credo, dem nicäno-constantinopolitanischen Symbolon, in dem die Konsubstantialität des Sohnes mit dem

Ein paar Zeilen weiter wird diese Einstellung verdichtet zu einer ausgesprochen ethischen Überzeugung mit einer klaren Priorität auf dem Individuellen:

Von der Natur wurden wir mit der Fähigkeit beschenkt, uns weitgehend mit uns allein zu unterhalten, und häufig fordert sie uns eigens hierzu auf, weil sie uns zu der Erkenntnis führen will, daß wir zwar einen Teil von uns der Gesellschaft schuldig sind, den größten jedoch uns selbst.<sup>252</sup>

Was derart entfaltet wird, ist eine Kultur des Wortes, nicht etwas bloß Artistisches, sondern zugleich etwas – nun doch Ciceronianisch-Rhetorisches; etwas, was zurückführt in die Gesellschaft, in die Politik und in das Ganze der Kultur. Das Wort ist Montaigne nicht Selbstzweck, sondern der Garant einer im letzten sozial-ethischen Akzentuierung. Daran nämlich, wie eine Gesellschaft es mit dem Wort hält, daran hängt letztlich ihr Zustand überhaupt:

(a) Da wir uns allein durch das Wort verständigen können, verrät, wer es fälscht, die Gesellschaft. Das Wort ist der einzige Weg, auf dem Denken und Wollen der Menschen miteinander kommunizieren, es ist der Mittler unsrer Seelen. Wenn es uns verlorengeht, geht der Zusammenhalt zwischen uns verloren, und wir haben keine Kenntnis mehr voneinander. Wenn es uns betrügt, zerstört es all unsern Umgang, und alle Bande des menschlichen Miteinander werden zerrissen.<sup>253</sup>

Wahrhaft grundlegend also ist die Sprache, die gesprochene, lebendige, vitale, jenes Erste, womit Menschsein steht und fällt, in einem jeden einzelnen und in allen samt und sonders: „Nur durch das Wort sind wir Menschen und zur Gemeinschaft fähig.“<sup>254</sup>

---

Vater bekräftigt wird: *Credo in unum Deum Patrem omnipotentem ... et in unum Dominum Jesum Christum, Filium Dei unigenitum ... consubstantialem Patri.*

252 ebd.; vgl. III 10.

253 TR 650; St 333.

254 *Nous ne sommes hommes et ne nous tenons les uns aux autres que par la parole.* „Von den Lügern“, *Des menteurs*, I 9, TR 37, c; L 82, St 23). Das Kapitel ist zum Teil eine erbitterte Kampfansage an das Lügen „als ein verfluchtes Laster“; das allerdings denn doch nicht so ganz apodiktisch gebannt sein kann wie etwa später bei Kant. Ob er selbst

## 3.2 Buch Drei

Zur Erinnerung: Das Werk „Essais de Michel de Montaigne“, das sind in der ersten Auflage zwei Bücher, siebenundfünfzig und siebenunddreißig Kapitel, geschrieben in den siebziger Jahren des sechzehnten Jahrhunderts, veröffentlicht in zwei Bänden zu Bordeaux anno 1580. Danach geht Montaigne, siebenundvierzig-jährig, auf eine große Reise. Ende November 1581 kehrt er zurück, um ein öffentliches Amt zu bekleiden, das des *Maire et Gouverneur de Bordeaux*. Gleichzeitig veranstaltet er selbst eine zweite Auflage der „Essais“ Eins und Zwei (versehen bereits diesmal mit einigen Korrekturen und Zusätzen). Er denkt und schreibt weiter an seinem Werk: immerfort Einschübe und darüber hinaus dreizehn weitere Kapitel für ein zusätzliches drittes und letztes Buch.<sup>255</sup> Es ist als der bedeutendste Teil anzusehen, es enthält die ausgereiftesten Kapitel. Fern des anfänglichen Literaturstudiums, des Kompilierens von Klassiker-Stellen, Sentenzen, Exempeln, Anekdoten, beschreibt Montaigne nun vornehmlich sich selbst und gerät, was mehr ist, von der Selbstdarstellung schließlich zur Zeichnung von Grundzügen des Menschseins insgesamt.

Hier liegt denn auch die Legitimität philosophischer Beschäftigung mit diesem Stück der Weltliteratur: der Skopus, der Montaigne freilich nicht von Anfang an deutlich vor Augen gestanden haben muss, liegt eindeutig in einer menschen- und lebenskundlichen Performanz von letztlich philosophischer Bedeutung. Was er vorbringt, seine Sprachverwendung insgesamt ließe sich bezeichnen als ebenso genialer wie fruchtbarer Ansatz zu sachgerechter praktischer Orientierung im Gesamtbereich der *condicio humana*.

---

sich „aus einer offenkundig tödlichen Gefahr“ nicht doch durch eine Lüge zu retten versuchen würde, kann Montaigne nicht von vornherein ausschließen (ebd.). Völlig klar indes ist Montaigne: „Wenn ich über einen andren Lügen verbreite, würde ich mir mehr wehtun als ihm“ (II 17, St 327).

255 Croquette, Bernard: *Étude du livre III des Essais de Montaigne*, Genf 1985; Argod-Dutard, Françoise: *Des signes au sens*, Paris 2003.



### 3.2.1 Form des Menschseins

Des Autors reife Einstellung kommt besonders prägnant in der Eingangspassage des Kapitels „Über das Bereuen“ zum Ausdruck.<sup>256</sup> Montaigne führt da aus, dass er, anders als üblich, darauf verzichtet, Menschen leiten und bestimmen zu wollen und sich stattdessen lieber mit dem Versuch einer Schilderung seiner selbst begnügt. Gegenständlich fixieren lasse sich in einer Welt der Bewegung ohnehin nichts. Alles unterliege der Zeit. Nur Momentaufnahmen und Perspektiven seien möglich. Lügen die Dinge anders, räumt er ein, dann freilich würde er sich nicht unentwegt erproben, sich nicht ausschließlich als Lernender derart essayistisch verhalten, sondern er würde in diesem Fall zu einer Lösung zu kommen suchen.<sup>257</sup>

Nun aber, da keiner darauf angewiesen ist, sich von anderen Form vorgeben zu lassen, so hat umso mehr ein jeder die Möglichkeit und die Aufgabe, sich um sich zu bemühen und in der Arbeit an sich selbst darauf zu kommen, dass eben hier die Quelle ist, aus der das lebensrelevante Philosophieren entspringt. Es geht also nicht um die Frage, ob wir etwa Scham und Reue zu empfinden haben bezüglich dessen, was wir sind. Oder anders gesagt, ob wir am Ende wünschen müssten, *anders* zu sein als wir tatsächlich sind.<sup>258</sup> Die eigentliche Aufgabe

256 *Du repentir* (III 2). Insbesondere zu dem bewundernswerten Beginn des Kapitels vgl. Auerbach, Erich: *L'Humaine Condition*, in: ders. *Mimesis*, Bern/München 1946, S. 271–296; ferner Brody, Jules: ‚Du repentir‘, in: *Yale French Studies* 64 (1983), S. 238–272.

257 „... würde ich es nicht bei Versuchen belassen, sondern ich käme zu Lösungen“ (*je ne m'essaierois pas, je me resoudrois*; TR 782, b, St 399). Doch dies ist Konjunktiv, Irrealis; in Tat und Wahrheit bleibt die Seele alle Tage „in der Lehre und Erprobung“ (*mon ame ... toujours en apprentissage et en espreuve*; ebd.)

258 Petrarca beginnt die poetische Rechenschaft in den *Rime* seines „*Canzoniere*“, den ‚verstreuten Fragmenten der Seele‘ im Zeichen von Scham und Reue (Rerum vulgarium fragmenta, I 1,10–14). Für Pascal steht fest, dass wir als Ungerechte und Verdorbene geboren werden: *nous naissons injustes et dépravés* (La. 421/Br. 477). Und vollends für Kierkegaard besagt Existenz Sich-selbst-wählen, und dies ist zwar ethisch, zugleich aber unvollendbar und insofern gleichbedeutend mit Sich-selbst-bereuen (Entweder-Oder, 1843; Stadien auf dem Lebensweg, 1845). Vergleichbar auch Scheler, Max: Reue und Wiedergeburt, in: *Vom Ewigen im Menschen*, Bern 1954 sowie Jean-Paul Sartre, für den Existieren gleichbedeutend mit Sich-schämen ist: *J'ai honte de ce que je suis* (L'être et le néant, Essai, Paris 1943, S. 275; dt. „Das Sein und das Nichts“). – Was so sich Geltung verschafft, ist insbesondere die augustinische Tradition des *peccatum originale*, der alle Reue und Zerknirschung und Buße herausfordernden Ur- und Erbsünde. Gegen

besteht geradezu darin, „das menschliche Leben seinen genuinen Gegebenheiten gemäß zu leben“.<sup>259</sup> Das ist die Einsicht namentlich des Sokrates, des weisesten aller Philosophen, des Lebemeisters vor allen.<sup>260</sup> Zugleich ist es Distanzierung gegenüber einer sozusagen heroisch-imperialen Lebensform ehrgeiziger Machtentfaltung, wie sie im Altertum unübertrefflich in Alexander dem Großen verkörpert schien. Neben Alexander zählen der thebanische Feldherr Epaminondas und der legendäre Archipoet Homer zu den buchstäblich herausragenden Heroen, sie sind allesamt, anders als Sokrates, sozusagen der menschlichen Kondition enthoben.<sup>261</sup>

Demgegenüber lautet, ganz aufs Pragmatische bemessen, die Devise, die Montaigne als den Wahlspruch und Kehrreim des (xenophontischen) Sokrates hochhält, schlicht und einfach: „Soweit man kann.“<sup>262</sup>

---

derartige gnostisch-manichäische *miseria hominis* steht die humanistisch(-pelagianische) Tradition der Würde des Menschen (*dignitas hominis*), zu der Denker wie Pico della Mirandola, Erasmus oder auch Herder (Briefe zur Beförderung der Humanität, 1793–97) zu zählen sind. – Denkwürdig auch Emerson, der im Essay über Selbstvertrauen festhält: „Mein Leben ist nicht eine Entschuldigung, sondern ein Leben“ (*My life is not an apology, but a life*).

259 *mener l'humaine vie conformément à sa naturelle condition* (TR 787, b; L 630; St 401).

260 *le maître des maîtres*; III 13; TR 1044, c.

261 *quasi au dessus de l'humaine condition*; II 36: „Die ausgezeichneten Männer“, *Des plus excellens hommes*, TR 730, a, F 270, St 373.

262 *Selon qu'on peut, c'estoit le refrain et le mot favory de Socrates, mot de grande substance*; III 3, TR 798, b; St 408; F 295; L 645. Laut Sokrates sei für jede Lebenslage die passende Devise „das ‚nach Möglichkeit tun‘“, *καὶ δὲ δύναμιν, καὶ δὲ δύνανται*, wie es schon Hesiod empfohlen habe (Xenophon, Memorabilia I 3, 3; zit. Hesiod, Erga, v. 336). Als Exlibris insbesondere soll der junge, selbst zwanzigjährige Montaigne, zuweilen mit Datum und dem Monogramm „M. E. M. B.“ für „Michael Eyquemius Montanus Burdigalensis“, die italienische Formulierung *Mentre si puo* oder auch *Mentre puoi* (‚Wie du kannst‘) beziehungsweise die lateinische Wendung *Dum licet* verwendet haben. *Dum licet, obducta solvatur fronte senectus* (Solange es kann, bewahre sich das Alter frei von Kummerfalten“ (III 5, TR 822, b, L 676; Horaz, Epodae XIII 5, vgl. Sermones 2, 6, 96 f.). Herrscht in letzterer Formulierung (übrigens wie bei Kohelet, 3,1–8) eine zeitliche Bedeutung vor, im Sinne von „Solange es angeht; einstweilen“, so ist in ersterer „Jeder nach seinen Fähigkeiten“ das Kriterium der *Billigkeit* angeführt, wonach, durchaus individuell, sich die Bewertung zu richten hat: über seine Möglichkeiten hinaus muss niemand beitragen (*ultra posse nemo tenetur/obligatur*). *Nous ne pouvons estre tenus au delà de nos forces et de nos moyens* (I 7, TR 32, a, L 76, St 19). *Vivre à propos* (‚den Gegebenheiten gemäß leben‘; III 13, TR 1088, c; EC 132), das ist es, worauf es schließlich ankommt. – Legros, Alain: ‚Selon qu'on peut‘, tel était le ‚refrain‘ de So-

Diese elementare Maßgabe, sich an das rein Menschliche zu halten, an das, was in den eigenen Kräften liegt, wird auf den letzten Seiten der „Essais“ als sogar *göttlicher* und also schlechterdings vorzüglichster Auftrag bestätigt. Am Menschen, heißt es nun, liege es, sich menschlich zu verhalten: *conduire l'homme selon sa condition*.<sup>263</sup> Die *conduite*, die Lebensführung des Menschen, erfolge gemäß seiner *condition*, seiner menschlichen Anlage. Was hat es damit auf sich?

Hierzu fällt ein Satz, der nicht nur der meistzitierte der „Essais“ geworden ist, sondern allemal als der bedeutendste zu gelten hat. Mit ihm in der Tat steht und fällt das ganze Unterfangen.<sup>264</sup> Er ist sozusagen selbstevidentes Axiom des menschlichen Gemeinns und Fixstern der montaigneschen Essayistik. Dieser Satz besagt: *chaque homme porte la forme entiere de l'humaine condition*, „ein jeder trägt die gesamte Form des Menschseins in sich“. Er schildere, erklärt Montaigne, ein ganz gewöhnliches, „niedriges und ruhmloses Leben“. Und das sei gut so. Die „ganze Moralphilosophie“ lasse sich ebenso gut daran anknüpfen wie an ein herausragendes Leben voller Taten und Ereignisse. Denn – so die anschließende Sentenz: „Ein jeder trägt die gesamte Form des Menschseins in sich“.<sup>265</sup>

---

crate, in: Gontier, Thierry/Mayer, Suzel (Hgg.): *Le socratism de Montaigne*, Paris 2010, S. 337–352, hier 340, 352.

263 III 13, TR 1095, b; L 882. Jeder richte sich stets „nach seinem Stand und Vermögen“ (*chascun en rapportast la regle à la forme de sa fortune*; I 3, TR 23, c, St 14, L 70).

264 „If this assertion is not true, Montaigne's project collapses and the *Essais* make no sense. If it is true, it is arguably the most important sentence Montaigne ever wrote“ (Screech, M. A.: *Montaigne and Melancholy*, London 1983, S. 106). – Man sieht sozusagen überhaupt das Ergebnis der beiden ersten Bücher der „Essais“ in „*the spiritual recognition that there is one human condition and that we all bear the form of it*“ (Henry, Patrick: *Montaigne in Dialogue*, Stanford 1987, S. 108). „*The real criterion of Montaigne's honesty is thus the accuracy with which he succeeds in understanding and representing what he calls, the human condition*“ (Schaefer, D. L.: *The Political Philosophy of Montaigne*, New York/London 1990, S. 32). Pouilloux, Jean-Yves: ‚La forme maitresse‘, in: Demonet, Marie-Luce (Hg.): *Montaigne et la question de l'homme*, Paris 1999, S. 33–45; Tournon, André: *L'humaine condition*, Que sais-je? Que suis-je?, in: ebd. S. 15–31.

265 TR 782, b; L 623; F 286; St 399. In ästhetischem Zusammenhang erklärt Schopenhauer: „jeder von uns trägt die ganze Menschheit in sich, d. h. Keime, Anlagen zu allen Neigungen und Leidenschaften[,] deren der Mensch fähig ist“ (Metaphysik des Schönen, Philosophische Vorlesungen, III, hg. Volker Spierling, München 1985, S. 205).

Es ist dies, wie immer wieder bemerkt, eine Behauptung, durchaus assertorisch-kategorisch vorgetragen, ohne Einschränkung und Vorbehalt, vielmehr mit erheblichen Implikationen begriffs- und ideengeschichtlicher sowie sogar spekulativer Art. Was also ist mit diesem Satz ausgesagt? Drei Punkte sind zunächst hervorzuheben:

Erstens: Der Vorrang des einen, ungeteilten Menschseins vor jeder Differenzierung und Spezialisierung. Ein jeder, eine jede, ob Frau, ob Mann; ob jung, ob alt; ob hoch, ob niedrig; ob gesund, ob krank, ob Beheimateter, ob Fremder, ob wohlgestaltet, ob Monstrum, ein jeder, in der ganzen ‚Unendlichkeit von Formen‘, ist – unabdingbar – voll und ganz Mensch.<sup>266</sup>

Zweitens: Das definitive Bestimmtsein durch die gemeinsame Lage aller und die Gesetze des Lebens. Ein jeder ist – unentrinnbar und optionslos – Mensch, nicht beispielsweise Engel oder Gott, nicht Tier, Pflanze, Mineral, nicht Maschine. Eine jede menschliche Existenz ist ausgesetzt zwischen Geburt und Tod, in dem einen Umkreis menschlicher Angelegenheiten angesiedelt, eine unteilbare Einheit von Körper und Geist, Leib und Seele.

<sup>266</sup> „Ein kleiner Mensch ist ein ganzer Mensch, wie ein großer“ (I 20, TR 93, c; L 141). „Die Seelen der Kaiser und der Schuhflicker sind nach einerlei Form gemacht“ (II 12, TR 454; St 234; Tie II 84). „... weil für mich die nationale Bindung hinter der allgemein menschlichen zurücktritt“ (III 9, TR 950, b; F 332). Vgl. insbesondere auch Ess. II 30: D'un enfant monstrueux, worin sich die Begriffsverbindung von der Unendlichkeit der Formen (*l'infinité des formes*; TR 691, c) findet. – Die prinzipielle Gleichwertigkeit der Menschen ist im Übrigen auch genuin stoisches Ideengut: In allen wohnt der Logos. – Im Kontext einer besonders drastischen der hundert Novellen seines „Decameron“ lässt Boccaccio eine junge Frau, entgegen allem Standesdünkel und paternalistischer Heteronomie, unbeirrt beteuern, „daß wir alle Fleisch aus einem Fleisch sind (...) mit gleichen Kräften, gleichen Fähigkeiten und gleichen Tugenden geschaffen“ (*noi d'una massa di carne tutti la carne avere ... con iguali forze, con iguali potenze, con iguali virtù create*; IV 1, 39). – Auch noch Descartes begründet die Initialthese seines „Discours de la méthode“, wonach die Vernunft „in einem jeden ganz und vollständig sei“, mit der herkömmlichen scholastisch-aristotelischen Lehrmeinung, „daß es nur zwischen den zufälligen Beschaffenheiten, nicht zwischen den Formen oder Naturen (*les formes ou natures*; lat. *formae substantiales*) der Individuen einer und derselben Art die Unterschiede des Mehr und Weniger gebe“ (Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Wahrheitsforschung, Stuttgart 1961, S. 4).

Drittens: Die Würde und Autonomie des Menschen. Der Mensch kann nicht etwas anderem schlechthin untergeordnet werden. Er selbst ist die Autorität, von der aller Handel und Wandel, alle Wissenschaft und Technik, sowie auch alle Sinndeutungen und Zwecksetzungen in Ästhetik, Ethik und Moral ausgehen.

In Montaignes indikativischer Formel ist das partout nicht zu Übergehende der Humanität festgehalten, die uneingeschränkte Anerkennung der Menschheit in einem jeden menschlichen Individuum. Die Formel ist, so gesehen, der Sache nach nicht allzu weit entfernt von dem späteren ominösen kategorischen Imperativ, den der preußische Aufklärungs-Denker Kant unter anderem bekanntlich in die Variante fasst: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“<sup>267</sup> Dies besagt, umgangssprachlich ausgedrückt, ungefähr so viel wie: Handle so, dass du die Menschheit in der Person eines jeden einzelnen – und so vor allem auch in dir selbst – unter allen Umständen anerkennst und so gut du kannst zur Geltung bringst. Man darf noch einen Schritt weiter gehen und in Montaignes Verschränkungsformel sogar schon etwas von jener im neunzehnten Jahrhundert durch Karl Marx konkretisierten menschheitlichen „Assoziation“ angelegt sehen, „worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“.<sup>268</sup>

Außer der allgemeinen Übereinkunft in der einen *condicio humana* hebt Montaignes Satz ein Weiteres ausdrücklich hervor: dass nämlich ein jeder einzelne Mensch (und nicht etwa die Gattung, die Spezies erst) die ganze *Form* des Menschseins repräsentiere: *la forme entiere (forma integra)*. Bis zum letzten Atemzug hat dies Montaignes Überzeugung zufolge Sokrates vorgelebt, indem er, statt irgend ins Übermenschlich-Heroische abzuheben, standhaft am unverfälschten Bild

267 Kant, GMS, 2. Abschn., AA, Bd. IV, S. 429; vgl. 434. Vgl. Martinet, Jean-Luc: Montaigne et la dignité humaine, Paris 2007; Klein, Z: La notion de dignité humaine dans la pensée de Kant et de Pascal, Paris 1968; Bieri, Peter: Eine Art zu leben, Über die Vielfalt menschlicher Würde, München 2013.

268 Marx, Karl: Kommunistisches Manifest (Mega I 45; zit. u. a. Bloch Ernst, Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt a. M. 1959, S. 547).

der menschlichen (Daseins-)Form festgehalten habe. Dieses entscheidende Kriterium des ganz und gar Menschlichen, das Montaigne verkörpert sieht in dem ‚Meister der Meister‘, das nennt er geradezu ‚heilig‘: *une si sainte image de l'humaine forme*.<sup>269</sup>

Im Begriff der Form aber ist eine Fülle begrifflicher Bestimmungen mitgegeben. Auch zu diesen (mitunter spekulativen) Konnotationen sind einige Anmerkungen anzubringen:

Menschsein ist durch Form (das bestimmende Prinzip der scholastisch-aristotelischen *forma substantialis*) geprägt, nicht einfach als Materie vorhanden. Es verwirklicht sich als Gestalt. Es bietet einen Anblick, zeigt ein Bild.<sup>270</sup> Es bildet ein Gefüge, das es ‚eine Gattung macht‘. In dynamisch sich wandelnder und doch ähnlich bleibender Figuration erweist sich immerzu, dass der Mensch in einem Verhältnis steht zu sich selbst wie zu seinesgleichen, denn es ist nach philosophischer Tradition die Form, die kommunikabel ist und universal.<sup>271</sup>

269 III 12, TR 1031, c; St 532.

270 Bei Plutarch konnte Montaigne lesen, „wir werden viele, da die Substanz um *ein* Bild, um *eine* gemeinsame Form herum sich sammelt und dann wieder entgleitet“ (Die Inschrift EI am Apollontempel in Delphi, 18, Moralia; dt. Von der Heiterkeit der Seele, Moralia, Zürich 2000, S. 109). – Selbst von einem Hauswesen, einer Ökonomie, denkt Montaigne nicht anders. Eine diesbezügliche Passage leichter Ungehaltenheit schließt der Gutsherr mit der ätzenden Bemerkung: „Schafft der Gatte den Stoff heran, will es die Natur, dass die Frauen ihn formen“ (*Si le mary fournit de matiere, nature mesme veut qu'elles fournissent de forme*; III 9, TR 953, b; St 490).

271 Darauf weist hin Screech, M. A.: Montaigne and Melancholy, London 1983, S. 106, Anm. 2, der sich hierbei auf Nuntio Signoriellos „Lexicon peripateticum philosophicum-theologicum“ (Neapel 1906, S. 142) beruft. Vgl. Compagnon, Antoine: Nous, Michel de Montaigne, Paris 1980; Maclean, Ian: Montaigne als Philosoph, München 1998. (Letzterer macht u. a. darauf aufmerksam, dass „durch das ganze zweite Kapitel des dritten Buchs [Du repentir] hindurch [...] der Begriff ‚Form‘ mit einer durchaus scholastischen Präzision und Abstraktion eingesetzt“ wird; ebd. S. 37.) Zu Montaignes Verhältnis zur scholastischen Tradition wäre nicht zuletzt der lange (averroistische) Disput um die *natura communis* unter dem Aspekt der sich abhebenden Form zu beachten. Zur Dialektik von Individualität und Universalität in den „Essais“ vgl. Sayce, Anthony Richard: The Essays of Montaigne, London 1972, S. 99–145.

Der für die Antike bezeichnende Formbegriff (*eidós, morphē, forma*) ist ans Mittelalter vor allem durch Boethius weitergereicht worden. Demzufolge ist Form das Wesen, aber nicht als Substanz, nicht als Dasein, sondern als etwas Gemeinsames, das, in jedem einzelnen ungeteilt, ganz enthalten, den vielen angehört als eine Aufgabe der Bildung, der Kommunikation. Die Form ist keinesfalls abstraktes Gedankending, sondern das in dynamischer Weise Prägende. Die spätere mittelalterliche Debatte spricht insofern von einem Prozess der *diversae formae* und der funktionellen Bedeutung einer (vorläufig) abschließenden *forma completiva*. Montaigne nennt des Näheren die Seele die alleinige und souveräne Regentin unseres Daseins und unserer Lebensführung, die, anders als der Leib, hoch variabel sei, in jeder Art von Form.<sup>272</sup>

Die Verhältnisse artikulieren sich differenziert und prozessual, als konkrete Ausgestaltungen nämlich der Möglichkeit der Entwicklung, der Entfaltung, der Kultur und der Bildung näherhin. Um es im Wortlaut der neueren philosophischen Anthropologie zu sagen: „Jede Gestalt als die ‚geprägte Form, die lebend sich entwickelt‘, wird selbst eine eigenwillige Welt unter den Welten, ein Gleichnis des Alls.“ Kein statischer Befund ist dies, sondern ein Vorgang starker Dynamisierung: Das Einzelne bedeutet nun Individualität und beansprucht gleiche Selbständigkeit wie das umfassende Ganze des Daseins.<sup>273</sup> In erster Linie stellt sich daher die Aufgabe des Verstehens seiner selbst und der anderen. Und also der Auseinandersetzung, gewiss, zugleich aber der Liebe, zunächst und – wie schon Sabundus und beispielsweise Erasmus betonen – unabdingbar seiner selbst, sodann auch der anderen. Denn Verstehen und Liebe hängen wechselseitig voneinander ab.<sup>274</sup> Liebe, so

272 *l'ame... est seule et souveraine maistresse de nostre condition et conduite... Elle est variable en toute sorte de formes*; I 14, TR 57, c, St 32 f. Naudeau, Olivier: Le mot ‚forme‘ chez Montaigne, in: *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 6 (1976), S. 179–215.

273 Plessner, Helmuth: GS VII 23. Das Binnenzitat ist aus Goethes spätem Gedichtzyklus ‚Urworte. Orphisch‘ (Dämon). Von dem niederländischen neulateinischen Lyriker Johannes Secundus (i. e. Johannes Nicolai Evaerts, 1511–1536) übernimmt Goethe den Lobpreis auf die überlegene Macht der Form (*vis superba formae*) in die „Maximen und Reflexionen“ (Ziff. 362).

274 Erasmus: *Mor. Enc.*, cap. 22. – Zur Geschichte dieser Interdependenz, die nachidealistisch bei Feuerbach herausgestellt und im zwanzigsten Jahrhundert bei Autoren wie



führt Sabundus breit aus, ist das erste Geschenk.<sup>275</sup> Ihr eignet die Kraft der Einigung und Umbildung,<sup>276</sup> nämlich das Vermögen schließlich der Verwandlung des Liebenden in das Geliebte.<sup>277</sup>

Die Rede von der Gesamtform des Menschseins hält zugleich die Erinnerung wach an die (biblische) Überlieferung vom Menschen als Kreatur des Schöpfers (*conditio conditoris*),<sup>278</sup> der, schulphilosophisch gesprochen, als das Sein schlechthin (*primus actus formalis*) allem Geschöpflichen Anteil an seinem Sein verleiht. In den Begriff Form (als scholastische *forma superaddita*) ist darüber hinaus die Vorstellung eingegangen, dass der Mensch insbesondere Bild und Gleichnis Gottes sei, wie mitunter die pagane antike und, zentral, die biblisch-theologische Wissenschaft lehrten.<sup>279</sup> Gesteigert, herausgehoben und verdeutlicht obendrein, indem der göttliche Logos menschliche Form (*forma humana*) angenommen hat. Folglich besteht die Aufgabe jedes Einzelnen darin, sich danach zu richten und dementsprechend, korrespondierend also, sich und die Menschheit überhaupt zu erbauen.<sup>280</sup> Das ist die eigentlich menschliche Bildung (*formatio*). Es ist zugleich die wahre Lebenskunst, jene erste und höchste künstlerische Tätigkeit,

---

Davidson, Quine, Wilson als *principle of charity* Bekräftigung findet, vgl. Scholz, Oliver: Verstehen und Rationalität, Frankfurt a. M. 1999.

275 Kap. 100–173. *primum quod dare potest est amor*: Raimundus Sabundus, *Theologia naturalis*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, Kap. 109, S. 148.

276 *vis et virtus uniendo, mutandi, convertendi, ac transformandi*.

277 *mutat amantem in rem amatam*; ebd., Kap. 130, 172.

278 Die Menschen als „Ton“, Gott als Form gebender Töpfer (Trjes 64,7).

279 *imago Dei*, Gn 1,26 f. „Ein jeder Mensch ist auf seine Weise ein Abbild der Gottheit“ (*exemplumque dei quisque est in imagine parva*; Marcus Manilius: *Astronomicum*, IV 895; zit. Hamann, Johann Georg: *Aesthetica in nuce*, N II 198).

280 *In homine est plena Dei imago* (Sabundus, a. a. O., Kap. 103, S. 136); ... *sicut sigillum imprimit totam suam imaginem in cera; ita Deus impressit totam suam imaginem in homine, et homo totum Deum repraesentat* (Kap. 121, S. 164); ... *unus portat imaginem Dei sicut alter, et sic se debet reputare, ut est quasi unus homo* (Kap. 125, S. 168). – Vgl. Paulus (2 Kor 3, 18): *in eandem imaginem transformamur*. – Auch die antike Philosophie (Pythagoras; Platon, Theait. 176a,b; Cicero; Seneca, ep. 41; 124 u. a. m.) und die neuplatonische Patristik (Gregor von Nyssa) sehen im Streben nach Gottähnlichkeit (*homoïosis theo, aemulatio, imitatio dei*) jenen eigentlichen Grundzug, der den Menschen zur vollendeten Ausprägung der Vernunft (*perfecta ratio*) und aller seiner Anlagen bringt. Dante Alighieri spricht von der *forma umana* als intendierter menschlicher Essenz (*l'essemplo intenzionale de la umana essenzia*; Convivio, III vi 6).



die der Einzelne an sich selbst wahrzunehmen und auszuüben hat.<sup>281</sup> Nicht zuletzt auch deshalb Montaignes Distanzierung gegenüber den weitverbreiteten Formierungsmaßnahmen: „Die anderen stülpen den Menschen ihre Formen über; ich dagegen berichte nur und stelle einen einzelnen vor, der kaum Form aufzuweisen hat.“<sup>282</sup> Die Möglichkeit genauer *Erkenntnis* der Beschaffenheit des göttlich-menschlichen Seins, also des So-Seins über das Dass-Sein hinaus, die besteht nicht.<sup>283</sup> Wie es im Übrigen auch dem biblischen Bilderverbot (Ex 20,4) entspricht. Es bleibt daher das Verwiesensein auf das Spiel der Zeichen und Symbole. Der Einzelne kann sich selbst zum Spiegel werden, aber auch den anderen, sowie sie ihrerseits ihm. In überhaupt allem Wahrnehmbaren bieten sich Aspekte und Facetten des Einen und Ganzen, das als solches stets uneinholbar bleibt.<sup>284</sup>

Dies alles sind Themen der sabundischen „Natürlichen Theologie“! In eben der Weise reflektierend und handelnd, kann der Mensch die göttliche Dimension des Wirklichen analog erschließen, ja mit ihr ansatzweise übereinkommen, bis dem ganzen Werk der Schöpfung und Erlösung zu guter Letzt die Krone aufgesetzt, die Vollendung hin-

281 Laut dem Humanisten Giovanni Pico della Mirandola (De hominis dignitate, 1496; Stuttgart 1997, S. 8) ist der Mensch frei, zu einer frei gewählten Gestalt sich auszubilden (*se formam effingere*). – Im spanischen barocken Siglo de Oro, in der Lebenskunstlehre des Moralisten Baltasar Gracián; vor dem „Criticón“ heißt es bereits in „El Discreto“ (1646), der Mensch rühme sich, „in der in Form gefassten Unendlichkeit seiner Seele (*en su primera formalísima*) sogar die göttliche Essenz zu verkörpern“ (1). Da ist der ‚Kultur und Formvollendung‘ von den Griechen bis hin zum neuzeitlichen Frankreich ein eigenes Kapitel (18) gewidmet.

282 *les autres forment l'homme; je le recite et en represente un particulier bien mal formé*; TR 782, b; L 622; F 285; St 398. – In Giuseppe Ungarettis ‚Canzone‘ ist die menschliche Situation gezeichnet als ein stetiges Abrücken von dem anfänglichen Bild und die letzte Metamorphose als Abreißen des Handlungsfadens. Form ist vollends zum Gerücht geworden: *Non si conosca forma che di fama*.

283 wie im Mittelalter schon Johannes Eriugena (De divisione naturae, IV 7) dargelegt hatte.

284 So bleibt wohl trotz allem ein Unterschied zur modernen Phänomenologie, für die sich in transzendentaler Intersubjektivität die objektive Welt (und damit exaktes Wissen und strenge Wissenschaft) konstituiert. Dies in Entgegnung auf Maclean (Montaigne als Philosoph, München 1998, S. 80), der in diesem Zusammenhang auf die viel beachtete fünfte und letzte von Husserls „Méditations Cartésiennes“ hinweist.

zugegeben wird.<sup>285</sup> In der „Apologie de Raimond Sebond“ hieß es demnach, dass es die Form ist (die gnadenhafte *forma superaddita*), welche der in sich trägen und unfruchtbaren, unförmigen Materie (sic!) der menschlichen Vernunftschlüsse erst Gestalt, Bildung, Licht und Wert verleiht. Es ist christliche Gnadentheologie, woraus hervorgeht, dass in erster Linie eine jede einzelne Person (als *forma specialissima*), zugleich mit der ihr anhaftenden kreatürlichen Niedrigkeit und Bedingtheit, gleichsam überwölbt wird von der einen ganzen hohen Gestalt und dem einen ganzen erhabenen Wert des Menschseins überhaupt.

(a) Unsere menschlichen Überlegungen und Vernunftschlüsse sind gleichsam ungeformter und brachliegender Rohstoff, den in Form zu bringen nur die Gnade Gottes vermag: Sie erst gibt ihm Gestalt und Wert. (...) unsere Ideen und Überlegungen ermangeln keineswegs jeglicher Substanz, bleiben aber ungeformte Masse, unbestimmt und unerleuchtet (...).<sup>286</sup>

Viel von diesen Ideen hat Montaigne außer bei Raimundus Sabundus in politischem Kontext auch bei seinem Freund La Boétie lesen können. An einer Kernstelle des „Discours de la servitude volontaire“ („Von der freiwilligen Knechtschaft“) finden sich folgende Ausführungen: Die Menschen seien von Natur aus alle nach einer Form und nach dem gleichen Entwurf gebildet (*tous ... de même forme et ... à même moule*), damit unter ihnen Anerkennung, geschwisterliche Liebe und solidarische Hilfe Raum gewinnen. Allen sei die ganze Erde zum Aufenthalt gegeben. Allen im selben Hause Wohnung bereitet. Alle seien nach dem gleichen Muster geschaffen, damit jeder sich im anderen spiegele und gleichsam selbst erkenne. Dank Stimme und Sprache

285 Dies Abschließende heißt Sebundus das *opus glorificationis et praemiationis seu finalis retributionis* (a. a. O., Kap. 322, S. 609).

286 *Or, nos raisons et nos discours, c'est comme la matiere lourde et sterile : la grace de Dieu en est la forme: c'est elle qui y donne la façon et le pris. ... nos imaginations et discours ... ont quelque corps, mais c'est une masse informe, sans façon et sans jour; II 12; TR 424, a; St 221; Tie II 23.* Ein paar Zeilen weiter führt Montaigne eine biblische Sentenz an, die den Geschenkcharakter der formenden göttlichen Gnade betont: „Gott tritt den Stolzen entgegen, den Demütigen aber schenkt er seine Gnade“ (*Deus superbis resistit; humilibus autem dat gratiam*; Spr 3,34 LXX, Jak 4,6, 1 Petr 5,5; TR 426, c; St 222; Tie II 25).

sei Verständigung ermöglicht und gemeinsame Willensbildung. Die ursprüngliche Intention liege daher nicht bloß darin, dass alle vereinigt, sondern – als zugleich gesellige wie auch wahrhaft freie – schließlich überhaupt eins würden.<sup>287</sup>

Montaignes Satz tradiert überdies einiges, was ein Jahrhundert zuvor in besonderer Deutlichkeit im neuartigen, über die scholastischen Schranken hinausgehenden philosophischen Denken des deutschen Kardinals Nikolaus von Kues zu Begriffen gebracht worden war. (Montaigne hatte dessen Werke auf seiner Reise 1580 in Venedig erworben und in Padua deponiert, um sie bei der Wiederkehr auf der Rückreise an sich zu nehmen und zu lesen, wozu es aber infolge seiner Berufung zum Bürgermeister von Bordeaux nicht kam.) Cusanus hatte seinerseits die Terminologie der in neuplatonischer Tradition stehenden Schule von Chartres übernommen. Sie hatte den Begriff von einer göttlichen Form (*forma divina*), welche als Form aller Formen (*rerum omnium forma*) die Vielheit der Formen entfaltet und diese wiederum in gewisser Weise zu Einem zusammenfaltet. Form in diesem transzendenten Sinne hieß Vollkommenheit und Ganzheit (*forma, id est perfectio et integritas*).<sup>288</sup> Cusanus zufolge war in jedem Einzelteil das Ganze enthalten, leuchtete überall das Ganze hervor. Das konkrete Einzelne war zu verstehen als Ausfaltung dessen, was zuvor in dem Einen Ganzen als Einfaltung enthalten ist.<sup>289</sup>

287 Étienne de La Boétie, Von der freiwilligen Knechtschaft, Hamburg 1992, S. 46–49. – Vgl. Johann Arnd(t): Vier Bücher vom wahren Christentum (1610), der, die mystische Überlieferung zusammenfassend, dafürhält, im Menschen habe Gott „anfänglich sein ganzes Siegel rein ausgedrückt, dass man sein Bild ganz sieht“, und daher „sollen alle Menschen untereinander sich für einen Menschen achten“ (Buch 4, Teil 2, Kap. 23, § 2 und Kap. 25, § 3). – Für Schleiermacher umfasst der einzelne „die ganze menschliche Natur“, ist jeder „eine eigne Darstellung der Menschheit“ (Über die Religion, Stuttgart 1969, S. 67, 73).

288 Thierry von Chartres: De sex dierum operibus (Vom Sechstageswerk), ca. 1130.

289 d.i. lib. II, cap. 5, n. 121. Die Maxime *in omnibus partibus relucet totum* lautet wörtlich *„universum in qualibet eius parte relucet“* (Nikolaus von Kues: De ludo globi; in: Philosophisch-Theologische Schriften, hgg. Leo Gabriel/Dietlind Dupré, 3 Bde., Wien 1964–67, hier Bd. 3, S. 260). Das ist platonisch-neuplatonische Tradition.

In dem Buch „De coniecturis“ („Mutmaßungen“) hatte Nikolaus eine *ars coniecturalis* entwickelt, eine subtile Kunst des Mutmaßens und Abwägens als symbolische Jagd, als Erprobungen einer belehrten Unwissenheit (*docta ignorantia*). Sie kommt der Essayistik, die Montaigne erfindet, in gewissen Grundzügen nahe. In den cusanischen „Mutmaßungen“ heißt es programmatisch, „unser Streben (sei) am brennendsten darauf gerichtet (...), in uns selbst die Kenntnis des Wahren zu erfahren.“<sup>290</sup> Ferner ist, was den menschlichen Bereich betrifft, Folgendes ausgeführt: Die menschliche Natur insgesamt sei auf menschliche Weise eingeschränkt. Da sie alles entsprechend dieser Arteinschränkung einfalte, könne sie zu allem auf menschliche Weise hinkommen. Menschsein sei auf menschliche Weise realisierte Unendlichkeit. Es eigne ihm die Möglichkeit, alles in einem Umkreis menschlicher Dinge zu entfalten. Indem die Menschlichkeit solcherart sich entfalte, gelange sie nicht über sich hinaus, sondern erfahre alles Ausgefaltete als zuvor in sich enthalten.<sup>291</sup>

Der menschliche Geist, cusanisch verstanden als Abbild der einen göttlich-allmächtigen Form (*imago omnipotentis formae*), ist entsprechend seinerseits Form der menschlich-mutmaßlichen Welt (*coniecturalis mundi forma*). Unter Menschen kann es kein schlechthin genaues Erfassen der Wahrheit geben und keinesfalls ein unverkürztes Verstehen des einen durch den anderen. Direkte Mitteilung ist insofern nicht möglich. In der cusanischen Schrift „Vom Sehen Gottes“ heißt es, die Menschheit – in allen Menschen eine einfache und eine – finde sich in allen und in den einzelnen Menschen. Die Natur des Menschseins sei

<sup>290</sup> *omne nostrum studium in hoc ferventissimum sit, ut veri notitiam in nobis ipsis experiamur* (Nicolai de Cusa De coniecturis, pars II, Prologus, n. 70).

<sup>291</sup> ebd., capitulum XIV, n. 143 f. Ähnlich De docta ignorantia II 5, 122, wo sehr subtil erwogen wird, das absolute Menschsein sei gleichsam Gott und finde sich in erster Linie und vorrangig im Menschen, d. i. im Menschen überhaupt, in seinem Wesen, nicht aber im Universum oder gar im einzelnen Individuum, das im Gegensatz dazu ein eingeschränktes Menschsein verkörpert. – Vgl. Blumenberg, Hans: Aspekte der Epochen-schwelle: Cusaner und Nolaner, Frankfurt a. M. 1976, S. 71–108; Heller, Agnes: Der Mensch der Renaissance, Frankfurt a. M. 1988, S. 468 ff.; Gessmann, M.: Montaigne und die Moderne, Hamburg 1997, S. 128–143.

mit dem einen Menschen nicht mehr verbunden als mit einem anderen. Sie sei gleichzeitig dem einen in so vollkommener Weise verbunden, als ob sie keinem anderen verbunden wäre. Schließlich liest man:

Es ist die Gestalt, die der gestalthaften Natur das Sein gibt. Ohne sie kann es keine eigengestaltliche Form geben, da diese ihr Sein nicht durch sich hat. Sie stammt von jener, die durch sich selbst ist und vor der es keine andere gibt. Die Form, die der Eigengestalt das Sein gibt, ist die absolute Form.<sup>292</sup>

Vor diesem Hintergrund wäre Montaignes antiplatonische Essayistik doch in einem wesentlichen Sinn die Einlösung des platonisch-neuplatonischen Programms der Philosophie: Selbstsein aus dem Ganzen des Seins heraus. Die anfängliche grundlegende „Sorgfalt auf sich selbst“ (*tò heautoû epimeleisthai*)<sup>293</sup> stellt sich als ein kreativer Prozess individueller Selbstgestaltung heraus. Indem solcherart einer wird, was er ist, entspricht er der sokratischen Forderung, mit sich übereinzustimmen. Indem er es an sich selbst nicht fehlen lässt, erfüllt er die unerlässliche Bedingung, dass ihm auch das Sein nicht fehle.<sup>294</sup>

292 Cusanus: De visione Dei, cap. IX.

293 Plato, Alkibiades I, 127 e. Mit dem Studium des Dialogs „Alkibiades“ begann im Platonismus die Philosophie. Seither ist Philosophie durch einen humanistischen Grundzug gekennzeichnet: „Das eigentliche Studium der Menschheit ist der Mensch“, *the proper study of mankind is man*, heißt es bei Alexander Pope (On Man, 1733, II 1) im Gefolge Pierre Charrons (La Sagesse, 1601, I 1: *le vrai étude de l'homme c'est l'homme*). Für beide ist die Quelle Montaigne: *son plus laborieux et principal estude, c'est s'étudier à soy* (III 3, TR 797, b; St 408). Auch Pascal (Pensées, La. 687/Br. 144) kommt auf die Maxime zu sprechen. Zur weiteren Tradierung vgl. außer Goethe (Wilhelm Meisters Lehrjahre, II 4; Die Wahlverwandschaften, II 7; WA 17, 113; 21, 213) Auguste Comte (Cours de philosophie positive 6 [1877] 670).

294 Zum Zusammenhang und für Belege vgl. Hügli, Anton: Art. Selbstsein, Hist.Wb.Philos. IX 520–528.

Derart Anspruchsvolles bleibt dem Essay im Übrigen bis in die Gegenwart erhalten. Als moderne, grundlegend skeptische Variante gewissermaßen der *ars coniecturalis* kann er, allen Widrigkeiten zum Trotz, „an einem ausgewählten oder getroffenen partiellen Zug die Totalität aufleuchten lassen, ohne daß diese als gegenwärtig behauptet würde“. <sup>295</sup>

### 3.2.2 Liebe, Leidenschaft

Verschiedene Formen des Austauschs und Verkehrs fallen in Betracht: Umgang mit Menschen, Freunden also und Frauen, aber auch mit Dingen, Büchern namentlich. <sup>296</sup> Leben, wirklich leben, nicht bloß da sein, heißt in Austausch sein und sich nach außen wie nach innen beweglich halten. Am günstigsten ausgestattet ist, wer gewissermaßen über „eine Seele mit mehreren Stockwerken“ verfügt. <sup>297</sup> Denn das Leben selbst erweist sich als eine nicht einförmige, unregelmäßige und vielgestaltige Bewegung. <sup>298</sup>

Über einen Umgang spezieller Art, den erotischen nämlich, handelt, ausgesprochen galant, ein Kapitel unter dem Titel „Über einige Verse des Vergil“. <sup>299</sup> Es sind Verse fürs Erste aus der „Äneis“, dem klassischen Epos Roms. <sup>300</sup> Sie schildern den ehelich sanktionierten Verkehr von Venus und Vulkan (Aphrodite und Hephaistos bei Homer). Einige Seiten später wird neuerdings zitiert, andere Verse, diesmal aus dem großen Lehrgedicht des Lukrez, <sup>301</sup> die nun aber ein außereheliches Lie-

295 Adorno, Theodor W.: Der Essay als Form, 1974, in: Philosophie und Gesellschaft, Stuttgart 1984, S. 5–32, hier 23.

296 „Über dreierlei Umgang“, *De trois commerces* (III 3).

297 *un'ame à divers estages*; TR 799, b; St 409; L 646. Nietzsche nachmals spricht erneut mit Nachdruck von „Seele als Subjekts-Vielheit“ und „Seele als Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte“ (J I 12: KSA 5, 27) sowie von Leib als einem „Gesellschaftsbau vieler Seelen“ (J I 19: KSA 5, 33).

298 *la vie est un mouvement inegal, irregulier et multiforme* (TR 796, b; F 295; L 693; St 407).

299 *Sur des Vers de Virgile* (III 5). Eingehend analysiert in Starobinski: Montaigne, München 1986, S. 283–324; vgl. außerdem Bowen, Barbara C.: Montaigne's anti-Phaedrus, in: The Journal of Medieval and Renaissance Studies 5 (1975), S. 107–121; Cave, T.: The Cornucopian Text, Oxford 1979, S. 271–321.– Inhaltlich wird in dem Kapitel III 5 vieles wiederholt, was schon in I 21 (Einbildungskraft) und I 30 (Mäßigung) gesagt worden war.

300 8, 387 f., 404 f.; TR 826, b; St 425.

301 De rerum natura, I 32–34, 36 ff.; TR 850, b; St 436.

besabenteuer besingen, jenes ominöse der Venus mit Mars (Aphrodite mit Ares). Es ist eine berühmte Szene, die sich schon bei Homer<sup>302</sup> findet und später auch in der Malerei (beispielsweise bei Botticelli, Tintoretto, Veronese, Rubens) des Öfteren dargestellt worden ist. Montaigne würdigt die Trefflichkeit und überhaupt den Rang von Lukrez demokritisch-epikureischer Poesie. Offensichtlich herrscht in den „Essais“ wider Erwarten eine Tendenz zu einer gewissen Assoziationen-Konstanz, mehr oder weniger fixen Themenkonstellationen. So erscheint wiederum die Verbindung von Liebe und Tod, Eros und Thanatos. Sodann die Dissoziierung von Ehe und Liebe. Eines womöglich ist der Ehebund, ein anderes Liebe. Erotisch-leidenschaftliche und freizügige Liebe lässt sich schwerlich an anderes binden, kaum vertraglich regeln, noch gar garantieren. Des Weiteren findet sich erneut die Unumgänglichkeit der Mäßigung, freilich nicht in stoisch einseitiger Weise bloßer Vernunft Herrschaft über die Affekte. Angezeigt ist Mäßigung in *allem*. Auch die Vernunft kann übertrieben werden, die Moral allzu rigide ausfallen. Anziehend wirkt eine Weisheit, sowie sie fröhlich ist und umgänglich.<sup>303</sup> Liebe, das sagt Montaigne unumwunden, ist, wenn nicht gar schlichtweg das vegetative Grundbedürfnis und Vergnügen, die entsprechenden „Gefäße zu entleeren“<sup>304</sup>, so doch ganz gewiss „(b) das Verlangen nach sinnlichem Genuss“, und zwar, so wird ausdrücklich ergänzt, „(c) durch ein Wesen, das man ersehnt.“<sup>305</sup>

Insbesondere bei einem solchen Sehnen nach einem Wesen, das den Liebenden entzückt und begeistert (nach dem Modell von Eros und Psyche, Amor und Cupido), ist eines unerlässlich: Illusion, Einbildung, Fantasie. Auch darüber lässt der Essayist nicht im Ungewissen: „Liebe ist eine Leidenschaft, die aus einer Mischung besteht von recht wenig wirklicher Substanz und viel mehr Hirngespinnsten und unruhiger Erwartung: dementsprechend sollten wir sie befriedigen und ihr dienen.“<sup>306</sup> Selbst dem mustergültigen Sokrates ist es nicht anders ergan-

302 Odyssee VIII 266 ff.

303 *gay et sociale*; TR 822, b; St 420; vgl. III 13, TR 1097.

304 *le plaisir de charger ses vases*; TR 850, c.

305 TR 855; F 306; St 438 f.

306 TR 859, b; F 309; St 440 f.

gen. Im Alter noch war er zu entflammen und in Unruhe zu versetzen in der Nähe eines geliebten Wesens. Und eben daran, an diese Rührbarkeit nach wie vor, knüpft Montaigne die grundsätzlichsste Aussage über seine *figura maior*: „Sokrates war ein Mensch“ – geradeheraus ein Mensch – „und wollte weder etwas anderes sein noch scheinen“. Wenn nicht einmal er, so kommt keine/r umhin, der Liebe zu geben, was ihr Teil ist: „(b) Die Lebensweisheit hat nichts gegen die natürliche Sinnenlust einzuwenden (...); (c) sie predigt Mäßigung, nicht Flucht vor ihr.“<sup>307</sup>

Daran zu erinnern, scheint dennoch nicht überflüssig. Denn die Liebe, körperlich, fleischlich, wie sie ist, ist der Punkt, an dem der Mensch stark (vielleicht am meisten) Gefahr läuft, sich *nicht* anzunehmen und in Gegnerschaft zu sich selbst zu geraten: „Was ist der Mensch für ein Untier“, seufzt Montaigne, „wenn er vor sich selber Abscheu empfindet, (c) wenn ihm seine Lust zum Ärgernis wird, wenn er sich als einen Fluch betrachtet!“<sup>308</sup> Obwohl auch er sich über die Umstände der konkret-physischen Liebe mitunter geradezu entsetzt äußert, sie mit Lukrez eine „ewige Wunde“<sup>309</sup> nennt und obendrein wie so viele philosophische und poetische Naturen die dichterisch besungene Liebe entschieden über die realisierte stellt, macht er die weitverbreitete Abwertung, Entsinnlichung und Sublimierung denn doch nicht mit. Er ist einer der ersten, nach Boccaccio und Aretino und vor Shakespeare und Lichtenberg, die hier, *in puncto puncti*, in dem „Mittel-

307 (c) *Socrates estoit homme; et ne vouloit ny estre ny sembler autre chose*. (b) *La philosophie n'estrивe point contre les voluptez naturelles, pourveu que la mesure y soit jointe*, (c) *et en presche la moderation, non la fuite* (TR 870; F 310; L 709 f., St 446). Früher schon fügt Montaigne an die Erwähnung des Sokrates die Bemerkung: „Einer mag so weise sein wie er will, letztlich bleibt er ein Mensch“ (*Tant sage qu'il vouldra, mais en fin c'est un homme*; II 2, TR 328, a, St 171).

308 F 307; L 704; St 440. In diesem Satz kann man konzentriert finden, was als Philosophie oder Moral von Shakespeares „Othello“ anzusehen ist, so Cavell, Stanley: Othello und die Herausforderung des Anderen, in: Kern, Andrea/Sonderegger, Ruth (Hgg.): Falsche Gegensätze, Frankfurt a. M. 2002, S. 241–261.

309 *aeternum vulnus*; rer.nat., I 34; TR 850; St 436, vgl. 439. – Die nicht minder düstere lukrezische Sentenz, aus der Verlängerung des Lebens folge kein neues Vergnügen (*nec nova vivendo proceditur ulla voluptas*; rer.nat. III 1081), hatte Montaigne hingegen aus der Kollektion seiner Balkeninschriften wieder entfernt.



punkt, nach dem sich alles richtet“,<sup>310</sup> unbestechlich insistieren: Das geschlechtliche Verhalten des Menschen nimmt er als natürlich, selbstverständlich, richtig und gerecht. Er kann ganz und gar kein Verständnis dafür aufbringen, wenn darüber nur „verlegen zu sprechen gewagt wird“. Anstandslos werde von Töten geredet. Aber vom Lieben nur in gezwungener, verdrückter Form. Und einsichtig benennt er das Unsinnige daran: Was nicht ausgesprochen werden dürfe, das nehme umso mehr Raum in der Vorstellung ein.<sup>311</sup> Mit alldem gebührt Montaigne in der Tat das Verdienst, in der Neuzeit „die menschliche Geschlechtlichkeit zum philosophischen Thema erhoben zu haben“.<sup>312</sup>

### 3.2.3 Verletzlichkeit

Unter dem Titel „Über Wagen“ stehen Seiten, die zu jenen zählen, die Montaigne am meisten Ehre machen: Zeugnis, ebenso unzeitgemäß wie unbestechlich, seiner Indignation über die Gräueltaten der (spanischen) Konquistadoren in der Neuen Welt.<sup>313</sup> Hier hätten die Chancen einer zeitgerechten, nicht rückwärtsgewandten Renaissance gelegen:

Welche Wiedergeburt wäre dies gewesen, und welch ein Aufschwung für dieses ganze Weltgetriebe, wenn unser erstes Beispiel und Auftreten vor ihren Augen diese Völker zur Bewunderung und Nachahmung der Tugend entflammt und zwischen ihnen und uns eine brüderliche Gemeinschaft und Eintracht aufgerichtet hätte! (...) Wir haben uns im Gegenteil ihrer Unwissenheit und Unerfahrenheit bedient, um sie nach dem Beispiel und Vorbild unserer Sitten desto leichter (...) zu jeder Art von Unmenschlichkeit und Grausamkeit abzurichten. Wer hat jemals den

310 „Die Bewegung der ganzen Welt läuft auf die Paarung hinaus. Alles ist von der Begierde danach durchdrungen, sie ist der Mittelpunkt, nach dem sich alles richtet“ (*c'est un centre où toutes choses regardent*; III 5, TR 835, St 429).

311 TR 825, b; St 424.

312 Taureck, Bernhard: *Französische Philosophie im 20. Jahrhundert*, Reinbek bei Hamburg 1988, S. 209. Passagen zur Sexualität – bestückt mit allerhand Fazetien – finden sich immerzu, insbes. im Apologie-Kapitel (II 12, Tie II 72 f., 105, 124). „Außer Montaigne kenne ich kaum jemanden der sich über die Sexualität äußert, wie es sich gehört: heiter, leicht, tief, frei, luzid und humorvoll“ (Comte-Sponville, André: *Sex, Eine kleine Philosophie*, Zürich 2015, S. 32).

313 *Des coches* (III 6; vgl. II 5, 6, 27; III 11). Stierle, Karlheinz: *Vom Gehen, Reiten und Fahren*, in: *Poetica* 14 (1982), S. 195–212.

Vorteil des Handels und Schachers so hoch angeschlagen? So viele Städte sind dem Erdboden gleichgemacht, so viele Völker ausgerottet worden, (...) und die reichste und schönste Weltgegend ward verwüstet, um mit Perlen und Pfeffer Handel zu treiben: kalte und tote Siege.<sup>314</sup>

Über die entsetzliche Unmenschlichkeit, in der etwa mit dem König von Peru verfahren wurde, noch über Zwangstaufe und Hinrichtung hinaus, kann sich Montaigne gar nicht fassen.<sup>315</sup> Was da geschah, war in den Einzelheiten „gegen alles Völkerrecht“<sup>316</sup> und insgesamt ein einziger Bumerang für den Dünkel der christlich-zivilisierten Welt: Es erweist *deren* Defizit an Güte und Menschlichkeit.<sup>317</sup>

Auch gegen den Wahn der Hexenverfolgung ergreift Montaigne das Wort.<sup>318</sup> Ganz entgegen der Tendenz der Zeit zu blindem Verfolgungswahn, spricht er sich dafür aus, vor allem anderen das Unwissen einzuräumen, stets vorsichtig zu sein, mit dem Wahrscheinlichen sich zu begnügen, der Unschärfe alles Aussagbaren Rechnung zu tragen, lieber den Zweifel anzunehmen als einer zu Fanatismus und Mordbrennerei führenden (vermeintlichen) Gewissheit anzuhängen und, angesichts der Splitter hier und da, doch den Balken im eigenen Auge nicht zu übersehen.<sup>319</sup> Für sein Teil hat Montaigne unverblümt einzuräumen:

314 L 718 f.; St 456 f.

315 L 720 f.; St 457 B. 3–6.

316 *contre tout droit des gens*; TR 891, b; L 722; St 458.

317 L 717. Ebenso unbestechlich hatte im Übrigen auch bereits der Augenzeuge und politisch höchst engagierte Dominikanermönch und Bischof Bartolomé de Las Casas geurteilt. Hans Magnus Enzensberger kommt zum Schluss, es habe sich bei der Conquista um nichts weniger gehandelt als um „Völkermord, begangen an zwanzig Millionen Menschen“ (Las Casas, Bartolomé de: Kurzgefaßter Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder, 1522, hg. H. M. Enzensberger, Frankfurt a.M. 1966, S. 124).

318 „Über die Hinkenden“, *Des boyteux* (III 11; von frz. *boiter* für hinken). Villey weist darauf hin, dass in den fünfzehn Jahren von 1577–1592 allein in Lothringen neunhundert Todesurteile wegen Hexerei gefällt und vollstreckt worden sind (Les Essais de M. de Montaigne, hg. P. Villey/V.-L. Saulnier, Paris 1978, Bd. II, S. 1025).

319 Dies alles war bei weitem nicht üblich. Selbst ein so bedeutender Gelehrter wie Jean Bodin, der in seinen „Six Livres de la République“ die erste ‚wissenschaftliche‘ Verfassungstheorie der Neuzeit vorlegte, war ungeachtet aller toleranten Protoaufklärung, die sich bei ihm einstellt, keineswegs davor gefeit, mit einem apodiktischen Handbuch der Hexenverfolgung „Demonomanie des sorciers“ (1580) Öl ins Feuer zu gießen. – Zur epochalen künstlerischen Darstellung des Themas Hexen vgl. insbesondere das Werk

Ich habe auf dieser Welt noch kein handgreiflicheres Ungeheuer und Wunderding gesehen als mich selbst. Mit der Zeit und Gewohnheit macht man sich mit allem Befremdlichen vertraut; doch je mehr ich mit mir umgehe und mich kennenlerne, desto mehr verwundert mich meine Ungestalt (*ma difformité*), desto weniger kenne ich mich in mir aus.<sup>320</sup>

Das Menschliche bleibt trotz allem unabsehbar, nicht nur außen im vermeintlich Fremden, sondern auch und vor allem im eigenen Inneren selbst.

Ein weiteres Kapitel, ein ganz bezeichnendes Textstück handelt „Über die Eitelkeit“<sup>321</sup>, gemäß dem Kehrvers *per omnia vanitas* („durch und durch Eitles nur“). Der auch an die Deckenbalken im Studierzimmer geschriebene Spruch ist dem von Montaigne überaus geschätzten, aus hellenistischer Zeit stammenden, biblischen Buch des Predigers, Ecclesiastes, Kohelet entnommen.<sup>322</sup> Laut dem Forscher Pierre Villey überträgt das Kapitel das gesamte dritte Buch. In der Tat ist darin ein großer thematischer Reichtum versammelt wie Schreiben, Sterben, Reisen, Politik und so fort. Hier findet die Montaigne eigene Achtsamkeit dem Leben gegenüber beredten Ausdruck: Was ein zartes Ding, das Leben, und wie leicht zu verletzen.<sup>323</sup> Es verläuft im Einzelnen unabsehbar, unabwendbar, schicksalhaft. Es ist von Fortuna regiert, und jedenfalls nicht von Weisheit: *vitam regit fortuna, non sapientia*.<sup>324</sup> Montaigne beschreibt es als „eine stoffliche und körperliche Bewegung, seinem

---

des Dürer-Schülers und zeitweiligen Straßburger Ratsherren Hans Baldung, gen. Grien (Grün), 1484/85–1545).

320 TR 1006, b; L 810; St 518.

321 *De la Vanité* (III 9). Zu Nietzsches Auseinandersetzung mit diesem Kapitel im Sommer 1876 vgl. Vivarelli, Vivetta: Nietzsche und die Masken des freien Geistes, Würzburg 1998, S. 62–67.

322 „Wind, nichts als Wind! Nichtigkeit, nur Nichtigkeit. Alles ist Nichtigkeit. Wie ist alles so nichtig! es ist alles umsonst! (*Vanitas vanitatum et omnia vanitas! hawāl hawālim hakkol hāwāl!*“, *הכל הבלים הכל הבל*, Koh 1,2). Bippus, H. P.: In der Theologie nicht bewandert?, Tübingen/Bern 2000, S. 415–435; Grüneklee, U.: Montaigne liest Kohelet, in: Tschuggnall, Peter (Hg.): Religion, Literatur, Künste, Salzburg 2001, S. 121–132.

323 *c'est chose tendre que la vie et aysé à troubler* (TR 927, b; St 478).

324 Mit Cicero (Tusc. V 9 25) sieht Montaigne (TR 963, c, St 497) in dem Satz eine ursprünglich griechische Gnome, die sich vor allem Theophrast zu eigen gemacht habe, dieser „so feinsinnige, so bescheidene, so weise Philosoph“.

ganzen Wesen nach unberechenbar und nie vollendet.<sup>325</sup> Dem so und nicht anders verfassten Leben gilt es gerecht zu werden. Der Essayist bemüht sich eben darum. Das aber heißt, vor allen Dingen sich als Menschen zu erkennen und nicht in irrläufiger Jagd nach Vollkommenheit als einem rein geistigen Maß, das höchstens für übermenschliche Wesen Geltung haben könnte, sich selbst zu verfehlen.

### 3.2.4 Rolle, Person

Unter der Überschrift „Über das Nützliche und das Rechte“<sup>326</sup> ist überhaupt Buch Drei eröffnet. Es setzt also ein mit Erwägungen zur Thematik des Politischen, der umsichtigen Förderung des Gemeinwohls.<sup>327</sup> In Betracht fällt eine widersprüchliche, eher antinomische als eindimensionale Handlungsorientierung: der Gegensatz von *utile* und *honestum*, um die lateinischen Termini zu nennen wie sie namentlich Cicero gebraucht.<sup>328</sup> Demnach steht nicht fest, ob die praktische Orientierung im Hinblick auf Brauchbarkeit, Nutzen, Profit, tatsächlich also im Rahmen einer bloßen Zweck-Mittel-Relation zu erfolgen habe. Bekanntermaßen entwickelt sich die neuzeitliche politische Ethik stark in diese utilitaristische, opportunistische, egoistische Richtung. Bereits bei Machiavelli und Guicciardini ist alles auf Erhaltung und Steigerung der Macht abgestellt, despotische Selbstbehauptung

325 *la vie est un mouvenemet matériel et corporel, action imparfaite de sa propre essence, et desreglée* (TR 967, b; St 499; L 733).

326 *De l'utile et de l'honneste* (III 1). – Als ein aus genuin politischer Intention gehörig konsistent und systematisch konstruiertes Hauptwerk der modernen politischen Philosophie zwischen Machiavelli sowie Hobbes, Locke und Montesquieu interpretiert die „Essais“ D. L. Schaefer (*The Political Philosophy of Montaigne*, New York 1990).

327 *le bien public*; TR 768, b; L 607; St 391. Anders als die römischen Rhetoriker (*salus publica suprema lex*; Cicero, de leg. 3,3,8) und die mittelalterlichen Theoretiker – Thomas von Aquin (*bonum commune est melius quam bonum unius*; S.th. II, II, qu. 47) und auch noch Dante (*Monarchia*, I i 1–4) sowie Wilhelm von Ockham (*bonum commune preferendum est bono privato*; Prologus in *Breviloquium de principatu tyrannico*) – kennt Montaigne keine unbedingte Priorität des Gemeinwohls. Er stellt vielmehr das Selbstverhältnis, die Selbstsorge und die individuell-private Lebensführung ausdrücklich voran.

328 „Unter etwas sittlich Gutem (*honestum*) verstehen wir also etwas, das so beschaffen ist, daß es auch ohne jeden Nutzen (*detracta omni utilitate*), ohne irgendwelche Vorteile und Belohnungen (*sine ullis praemiis fructibusve*) um seiner selbst willen (*per se ipsum*) zu Recht gepriesen werden kann“ (Cicero: *De finibus* II 14, 45; vgl. *De officiis* III, §§ 19–33). – „Das Nützliche ist viel weniger liebenswert als das Edle“ (*l'utile est de beaucoup moins aimable que l'honneste*; II 8, TR 366, c, St 191).

bis zum Letzten. Der Politiker Montaigne hingegen kann sich mit der Ausschließlichkeit des utilitaristischen Gesichtspunktes nicht zufriedengeben. Er macht außer Nutzen und Erfolg einen anderen Maßstab geltend, das in sich selbst Gute, und will im Ganzen eine gewisse Dialektik gewahrt wissen. Das Plus, was so ins Spiel kommt, ist das Ehrenhafte, das Menschlich-Verlässliche, das Charakterlich-Rechtschaffene, dem vormals Cicero unter der Idee der in Wort und Tat qualifizierten Persönlichkeit, des *vir bonus* Priorität eingeräumt wissen wollte.

Ungeachtet vorausgegangener Kritik<sup>329</sup> behauptet sich die Wertschätzung der *honestas*, französisch *honnêteté*. Daraus sollte sich, angefangen bei der Kindererziehung, schließlich das gesellschaftliche Leitbild der französischen Klassik ergeben: jenes des *honnête homme*, der *honnêtes gens*.<sup>330</sup> Zunächst noch an den Adel gebunden, alsbald aber ins Bürgertum übergehend, in England als *gentleman* eingeführt, als *dandy* parodiert, bedeutet es doch eigentlich den aufrechten Menschen; den Mitmenschen also, der nicht schroff, ungehobelt, verletzend daherkommt, sondern sich gewandt, freundlich, angenehm benimmt. Für Montaigne ist die qualifiziert ethische, das heißt zuletzt dem Gewissen verpflichtete, eigentlich humane Orientierung unerlässlich. Gleichwohl nimmt er es für seine Person niemals übertrieben, noch gar fanatisch damit. Typisch für seine klug unterscheidende Einstellung ist die Aussage, er wolle „der richtigen Partei bis ans Feuer treu bleiben“, aber wenn irgend möglich „nicht bis hinein“.<sup>331</sup>

329 Lorenzo Valla, *De vero falsoque bono (De voluptate)*, 1429/30; vgl. Grassi, Ernesto: Einführung in philosophische Probleme des Humanismus, Darmstadt 1986, S. 99–109.

330 Vor allem auch mit der nachdrücklichen Bevorzugung der Gesprächs- und Diskussionskunst (*De l'art de conférer*, III 8) vor Lesen und Schreiben sowie neutralem Wissen gewann Montaigne Einfluss auf die französischen Moralisten des siebzehnten Jahrhunderts, Pascal namentlich und La Rochefoucauld, hinsichtlich des Leitbildes *honnêteté*. Montaigne: Die Kunst, sich im Gespräch zu verständigen, hg. Helmut Knufmann, München 2008. Vgl. Martin, Jacques: ‚De l'Art de Conferer‘, Paris 1980. Scheffers, Henning: Höfische Konvention und die Aufklärung, Bonn 1980. – Pädagogisch war grundlegend Erasmus (*Declamatio de pueris statim ac liberaliter instituendis*, 1529; und breiter noch *De civilitate morum puerilium*, 1530, Straßburg 1542; dt. Vom guten Betragen der Kinder).

331 TR 769/7, b; F 281; St 392. So verschiedentlich und ganz humoristisch-burlesk auch schon Rabelais. Es ist dies eben die kluge Gewandtheit, die beispielsweise einen Galilei (anders als kurz zuvor Giordano Bruno) vor dem Scheiterhaufen bewahrte. Vgl.

Aus der Erfahrung des Politikers Montaigne fällt auf das spannungsgeladene Verhältnis zwischen öffentlich-gesellschaftlicher Rolle und Privatperson ein erhellendes Licht. Vorrang hat eindeutig das Individuelle, Persönliche, Private. Obgleich jene wahre Selbstliebe, die jeder sich schulde, zu den *höheren*, den Eingeweihten vorbehaltenen Mysterien zähle, stelle sich doch einem jeden die Hauptaufgabe in seiner persönlichen Lebensführung.<sup>332</sup>

(b) Die meisten unserer Tätigkeiten sind einem Possenspiel vergleichbar: „Die ganze Welt spielt Possen.“ *Mundus universus exercet histrioniam*. Wir müssen unsere Rolle anständig spielen, aber eben als die Rolle einer Theaterfigur: aus der Maske und der Aufmachung soll man nicht ein wirkliches Lebewesen machen wollen; aus dem Fremden nicht das Eigene: können wir denn die Haut nicht von dem Hemd unterscheiden? (...) Manche formen sich um und verwandeln sich in so viele neue Gestalten und neue Wesen, wie sie Ämter übernehmen; sie gehen bis zu der Leber und den Därmen gespreizt einher und nehmen ihre Amtswürde bis auf den Abtritt mit: ich kann ihnen nicht beibringen, einen Unterschied zu machen zwischen dem Gruß, der ihnen selbst gilt, und dem, der ihrem augenblicklichen Auftrag oder Gefolge oder ihrem Reittier zgedacht ist: sie werden aufgeblasen, und ihre natürliche Redeweise wird hochgeschraubt, je nach der Höhe ihres Amtsessels. Der Herr Bürgermeister und der Herr Montaigne sind immer zweierlei gewesen, sauber geschieden.<sup>333</sup>

Das eigentlich Menschliche behält einen unberechenbaren Eigenwert, es bildet den Kern, das, wonach immer zu fragen und zu streben ist.

---

hierzu: „Leben des Galilei“ des Montaigne-Kenners Bertold Brecht. „In mir habt ihr einen, auf den könnt ihr nicht bauen“, konnte Brecht sagen, könnten auch Montaigne und Erasmus gesagt haben. Sie wollten aus Treue zum lebendigen Leben lieber schwankend bleiben als in unnötigen Urteilen sich und andere festlegen.

332 *la principale charge que nous ayons, c'est à chacun sa conduite* (TR 984, b; F 345). „Über den rechten Umgang mit dem Willen“, *De mesnager sa volonté* (III 10); Brody, Jules: „De mesnager sa volonté“, in: Raymond C. La Charité (Hg.), O un Amyl, Lexington 1977, S. 34–71.

333 TR 989; F 347; St 509 A 7 – B 2.

### 3.2.5 Lebenskunst

Die beiden letzten Kapitel der „Essais“ stehen inhaltlich in enger Verbindung, insofern als Montaigne hier seine wesentlichen Einsichten der Figur des Sokrates sozusagen einverleibt. Es ist daher nicht falsch, wenn man mit der Forschung die beiden das gesamte dreiteilige Werk beschließenden Textstücke als eine einzige ausgedehnte sokratische Meditation auffasst.<sup>334</sup> Sehen wir also zu, in welcher Figuration Montaignes philosophische Kunst sich schließlich verabschiedet.

Dem Titel „Über die Physiognomie“<sup>335</sup> entsprechend handelt Kapitel zwölf zunächst von den Gesichtszügen, den schönen womöglich, der gefälligen Erscheinung und Gestalt (womit nun freilich für Montaigne so bedeutende Menschen wie Sokrates und La Boétie und sogar er selbst, zumindest was die – vermeintlich erforderliche – Körpergröße anlangt, von Natur aus *nicht* ausgestattet waren). Montaigne widerspricht jener seit Aristoteles „Physiognomika“ überlieferten Annahme einer Kongruenz von Außen und Innen. Solche Übereinstimmung einmal tatsächlich anzutreffen, scheint ihm ganz unwahrscheinlich.<sup>336</sup> Es ist jedoch weit darüber hinaus ein bedeutender Text. Er stammt aus den späteren Jahren, als Montaigne am Ende einer vierjährigen Tätigkeit als Bürgermeister allerhand unheilvolle Erfahrungen durchmachte: Bürgerkrieg, Hungersnot und eine Pestepidemie, die in der zweiten Jahreshälfte des Jahres 1585 allein in Bordeaux vierzehntausend Todesopfer gefordert haben soll. Unter all diesem Erlebten festigt sich Montaignes weisheitliche Konzeption: Nicht hochgetriebene Ver-

334 Zu „l’unité de cette ample méditation socratique“ vgl. Baraz, Michael: Sur la structure d’un essai de Montaigne, in: Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance 23 (1961), S. 265–281, hier 268. – Vgl. das Gespräch zwischen Montaigne und Sokrates bei Fontenelle, Bernard le Bouvier de: (Nouveaux) Dialogues des morts, Paris 1683, erw. <sup>3</sup>1683.

335 *De la phisionomie*, III 12. Rendall, Steven: Distinguo, Oxford 1992, Kap. 6: Faces; Nehamas, Alexander: Sokrates Vernunft braucht ein Gesicht, in: Ders.: Die Kunst zu leben, Hamburg 2000, S. 163–204; Gontier, Thierry/Berns, Thomas (Hgg.): Le socratisme de Montaigne, Paris 2010.

336 *Il n’est rien plus vraisemblable que la conformité et relation du corps à l’esprit* (III 12, *De la phisionomie*, TR 1035, b, St 534). Energischer noch sollte sodann im achtzehnten Jahrhundert der verwachsene geniale Lichtenberg (Über Physiognomik, 1778) gegen Lavater polemisieren: „Was für ein unermeßlicher Sprung von der Oberfläche des Leibes zum Innern der Seele!“

nunft und Kunst, sondern schlicht und einfach gelebte Menschlichkeit kann als Maßstab dienen. Der Natur folgen, ihren Vorlagen, das ist die oberste Regel.<sup>337</sup> Und als Inkarnation dieses Ideals figuriert der Philosoph Sokrates. Das Kapitel ist in weiten Partien ein großes Lob auf Sokrates als das Inbild einer menschlichen Weisheit.<sup>338</sup> Sokrates steht mit den Füßen fest auf dem Boden, er hält sich in den Schranken des Menschlichen. Seine Erfahrungssätze und Gleichnisse sind aus dem alltäglichen Treiben der Menschen hergenommen, so dass ein jeder sie versteht. Seine Rede ist schlicht und natürlich wie kaum eine sonst.<sup>339</sup> Seine Leistung, unvergesslich, wegweisend, besteht in einem bewussten Zurückbeugen aller Tendenzen ins Große und Erhabene, Weltlose, Übermenschliche, Vollkommene zurück zu einem natürlichen ursprünglichen Maß. Mit diesem Einlenken auf das Menschliche ist paradoxerweise aber das Höchste vollbracht: nämlich aufgezeigt zu haben, was Menschsein in sich ist und vermag.

Montaigne hält dafür, in einem jeden einzelnen Individuum, wie beschaffen auch immer, liege ein Reichtum, größer als je gedacht.<sup>340</sup> Daher ist wenig Unterweisung vonnöten, kaum Doktrin, um gut und gedeihlich zu leben. In jedem Fall ist es die immanente Aufgabe umsichtigen Lebens, sich zu ordnen, zu führen und – sich zu ertragen. Den Ausschlag geben die Mensch selbst, freilich in wesentlicher Inegalität, der Differenziertheit in der *condition humaine*: „Die Menschen sind ungleich an Neigung und Stärke“; zu ihrem Besten können sie jeweils nur „auf ihre Weise und auf verschiedenen Wegen“ gelangen.<sup>341</sup> Folgerichtig betont Montaigne nochmals ausdrücklich, dass er selbst nichts anderes verfolge, als nur ganz herauszustellen, was denn nun

337 *suivre nature ... le souverain precepte*, TR 1037; L 838.

338 *sagesse humaine*, TR 1015, c, St 522; *anthrōpinē sophía*, Plat. Ap. 20 d; Cicero: Tusc. V 10; Acad. I 4, 15 ff.

339 *C'est un discours en rang et en naïveté bien plus arriéré et plus bas que les opinions communes* (TR 1032b, St 532).

340 *nous sommes chacun plus riche que nous ne pensons* (TR 1015, b; L 820; St 522). Giovanni Boccaccio im vierzehnten Jahrhundert schon konnte staunend notieren: „der große Reichtum, den ich an mir selbst habe“ (*la molto copia ch' i ho di me stesso*; Amoroosa visione, dt. Liebesvision XXII 62).

341 TR 1028 f.; Tie III 309; L 831 f.



wirklich sein eigen ist, und sein eigen von Natur.<sup>342</sup> Montaigne, der von sich selbst ironischerweise im Vergleich zu veritablen Majestäten bemerkt, er sei „nur ein Kartenkönig“<sup>343</sup>, formuliert hier, in Ergänzung sozusagen zu den Ausführungen in dem Kapitel „Über die Reue“, und sich von allem Musterhaften absetzend, sein *Ecce homo*: Ich bin ich, Michel de Montaigne, nicht Sokrates. Meine natürlichen Anlagen und Neigungen unterwerfe ich nicht vollends der Ratio. Geist und Körper spielen bei mir zusammen.<sup>344</sup>

Das dreizehnte und letzte Kapitel von Buch Drei, das Schlusskapitel somit der „Essais“ überhaupt, ist nicht nur spät verfasst – und nimmt seine Sonderstellung gewiss nicht nur aufgrund des Abfassungsdatums ein –, sondern es ist seinem Inhalt nach deutlich eine Art Konklusion, Zusammenfassung, Finale: „Über die Erfahrung“.<sup>345</sup> Noch die philosophische Hermeneutik des zwanzigsten Jahrhunderts hält hinsichtlich des Begriffes der Erfahrung für ausgemacht, er widerlege voreilige Verallgemeinerungen, insbesondere die einseitigen Idealtypisierungen der methodisch-exakten Wissenschaften. An erster Stelle umfasse er stets die Erfahrung der Nichtigkeit, der „menschlichen Endlichkeit“.<sup>346</sup> Der eigentlich Erfahrene erweise sich als „der radikal Undogmatische“.<sup>347</sup> Nicht durch ein spezielles Kennen und Können zeichne er sich aus, als lediglich durch eine unerhörte „Erfahrungsbereitschaft“<sup>348</sup>. Alle diese Züge treten an Michel de Montaigne auf exemplarische Weise hervor.

342 *faire montre que du mien, et de ce qui est mien par nature*; TR 1033, b; L 835.

343 L 842; TR 1041, b.

344 „Ich habe nicht daran gearbeitet, wie Sokrates, durch die Stärke der Vernunft meine natürlichen Anlagen zu bessern, noch durch Kunst meine Neigungen aus der Bahn zu bringen. Ich lasse mich gehen, wie ich gekommen bin. Ich bekämpfe nichts; Geist und Körper leben bei mir aus eigener Verträglichkeit in Friede und Eintracht zusammen“ (TR 1037, b; L 838; Tietz III 326; hpb).

345 *De l'expérience* (lat. *experientia*; gr. *empeiria*, ἐμπειρία). Montaigne: Von der Erfahrung, hg. Helmut Knufmann, München 2009. Baraz, M. a. a. O.; Moore, W. G.: Montaigne's Notion of Experience, in: *The French Mind*, Oxford 1952, S. 34–52; Traeger, WolfEberhard: Aufbau und Gedankenführung in Montaignes Essais, Heidelberg 1961, S. 230–239; Screech: *Montaigne and Melancholy*, London 1983, S. 85–147.

346 Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*, Tübingen <sup>3</sup>1972, S. 339.

347 ebd. 338.

348 ebd. 344.

In ihm, so ist deshalb immer wieder gesagt worden, zeichnet sich die Situation des modernen Menschen ab, die, ganz auf sich gestellt, in unentrinnbarer Weise als Selbsterfahrung verläuft.<sup>349</sup>

Im Schlusskapitel der „Essais“ zeigt sich Montaigne auf der Höhe seiner moralistischen Meisterschaft als Künstlerphilosoph: Der umfangreiche Text ist deutlich strukturiert, traktathaft beinahe, aber auch aufgelockert und schräggestellt durch Humor, Witz und Ironie. Die Nonchalance geht bis hin zu grotesken Einzelheiten wie etwa, dass der Herr von Montaigne auf Melonen versessen ist oder winters wie sommers mit einem Seidenstrumpf als Beinkleid auskommt. In derlei liegt jedoch auch etwas von der vielfach berichteten Metamorphose des Sokrates zum Silen,<sup>350</sup> jenem zweibeinigen halb menschlichen Tierwesen, jüngere Generation der Satyrn, die allesamt zum Gefolge des Dionysos gehören, als dem ‚Urbild des unzerstörbaren Lebens‘.<sup>351</sup> In dem großen Finale, einer wunderbaren Rhapsodie, einer sprachgewordenen Galliarde, einem wahren ‚Hymnus auf das Leben‘ traktiert Montaigne seine ‚Physik‘ und seine ‚Metaphysik‘. Mit diesen beiden Stichworten sind denn auch die beiden Hauptteile des Schlusskapitels „Von der Erfahrung“ benannt: Montaignes Einsicht in die Lebens-

349 So ähnlich wie es, dramatisch zugespitzt, kurz danach in Shakespeares „Hamlet“ Gestalt gewinnt. „Obgleich Hamlet, ein guter Schüler Montaignes, seinen christlichen Glauben verloren hat, bewahrte er seine christliche Seele, und auf eine Weise, die den tatsächlichen Ursprung des modernen Individuums kennzeichnet“ (Horkheimer, Max: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt a.M. 1967, S. 130). – „Der Shakespearesche Hamlet hat in seinen Studentenjahren Montaigne verschlungen. Mit diesem Montaigne in der Hand macht er auf den Terrassen des Schlosses Elsinor Jagd auf den mittelalterlichen Geist. (...) Shakespeare hat den eifrigsten aller Montaigne-Leser in die feudale Welt zurückversetzt“ (Kott, Jan: Shakespeare heute, München 1970, S. 81; vgl. auch die daran sich anschließende Cressida-Gestalt, „sich selbst gegenüber voller Skepsis“; ebd., S. 89). – Grady, Hugh: Shakespeare, Machiavelli, and Montaigne, Oxford 2003.

350 Plato, Symposion, Lobrede des Alkibiades auf Sokrates, 215 a–22 c, hier 215 a 7. Vgl. Erasmus, Adagium ‚Sileni Alcibiadis‘, (Opera omnia, Amsterdam 1969 ff., II/5, 164, 91–93) sowie Rabelais: Gargantua und Pantagruel, 1532 ff., Frankfurt a. M. 1974, I, Vorwort, S. 35.

351 Kerényi, Karl: Dionysos, Urbild des unzerstörbaren Lebens, München 1976. Maffesoli, M.: Der Schatten des Dionysos, Frankfurt a. M. 1982. Conche, Marcel: Montaigne et la philosophie, Paris <sup>2</sup>1993; Ders.: Montaigne ou la conscience heureuse, Paris <sup>5</sup>2002.

führung einerseits in physischer, andererseits in ethisch-moralischer Hinsicht. Seine ‚Physik‘ ist in wesentlichen Teilen Medizin, Kritik an den Normen der Schulmedizin und den Ärzten, ist unkonventionell-eigenständige, naturverbundene Erfahrungsmedizin, Diätetik. In gesellschaftlicher Hinsicht erstreckt sich die Kritik auf die Normen des Rechts und die Juristen, die Unzahl der Gesetze, das Unzulängliche aller Gerichtsbarkeit und Rechtsprechung. Seine ‚Metaphysik‘ indessen ist ein schließlich virtuoses Philosophieren an den philosophischen Doktrinen vorbei, etwas von (demokritisch-epikureischem) Gelächter, durchaus aber Offenheit und Empfänglichkeit für das Leben in seiner unerschöpflichen, nicht feststellbaren Lebendigkeit und Vielfalt.<sup>352</sup>

Dem Diptychon der beiden Hauptteile ist eine lange Einleitung vorangestellt: sie betrifft die Erfahrung überhaupt. In den ersten vier Sätzen birgt sich, so moderat im Ton wie fest in der Sache, kritische Erkenntnislehre. Montaigne beginnt wie eines der angesehensten, wirkmächtigsten, berühmtesten Bücher der kanonischen Philosophie: die „Metaphysik“ des Aristoteles, das erste Buch der Ersten Philosophie. Dessen allererster Satz lautet bekanntlich: „Alle Menschen streben von Natur nach Wissen“.<sup>353</sup> Montaigne nun, im Rückblick auf beinahe zwanzig Jahre anhaltender Erprobungen der Urteilskraft, setzt ein:

Es gibt keine natürlichere Begierde als die Begierde nach Erkenntnis. Wir erproben (*nous essayons*) alle Mittel, die uns zu ihr führen können. Wenn uns die Vernunft (*la raison*) im Stich läßt, so wenden wir uns an die Erfahrung (*l'expérience*), die ein schwächeres und minder vornehmeres Werkzeug ist; doch die Wahrheit ist eine so große Sache, daß wir kein Mittel mißachten dürfen, das uns zu ihr verhelfen kann.

Die Vernunft hat so viele Gestalten (*tant de formes*), daß wir nicht wissen, an welche wir uns halten sollen; die Erfahrung hat deren nicht weniger. Der Schluß, den wir aus der Ähnlichkeit der Ereignisse folgern wollen,

352 *Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher* (Pascal, *Pensées*, La. 513/Br. 4). Glänzendes Beispiel ist die satirisch-ironische ‚Stilübung‘ des Erasmus: *Das Lob der Torheit*, Paris 1511.

353 *pántes anhrōpoi tou eidēnei orégontai physei* (πάντες ἀνθρώποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει, Met. I 1, 980 a).

ist unzuverlässig, zumal sie nie ähnlich sind: es gibt in diesem Schauspiel der Dinge keine so allgütige Eigenschaft wie die Verschiedenheit und Vielfalt (*la diversité et variété*).<sup>354</sup>

Durchgängig und irreduzibel bleiben demnach Verschiedenheit und Vielfalt, Ungleichheit, Differenz.<sup>355</sup> So beschaffen und geartet ist die Natur. Und ihr will Montaigne entsprechen. So beschaffen und geartet ist gleichfalls das menschliche Sein und Tun. Und dieses gilt es zu verstehen und nach der Natur zu führen. Das Bemühen um Orientierung, um Erkenntnis und Normen bleibt daher ein stets „sprunghaftes und unablässiges Streben ohne vorgezeichnete Bahn und Absicht“.<sup>356</sup> Alles, was Menschen finden können, hält sich in einem Hell-Dunkel, einem Gemisch, einer Zwei- und Vieldeutigkeit, entsprechend dem, was schon zu Beginn des Philosophierens Heraklit, der Denker des Werdens, formulierte, indem er im Hinblick auf Apollo, den Herrn zu Delphi, sagte: „Er spricht nicht aus, er verbirgt nicht, sondern er gibt ein Zeichen.“<sup>357</sup> Und an eben der Stelle, da Montaigne an Heraklits Deutung der apollinischen Mantik erinnert, kommt er einmal noch auf La Boétie, den verstorbenen geliebten Freund zu sprechen. Auswendig zitiert er Verse von ihm, Zeilen, die – offenbar beide verbindende – bevorzugte Wasser-Metaphorik zur Erläuterung der menschlichen Lage anführend:

So rollt im ruhelosen Bach  
dem Wasser endlos Wasser nach,  
und jede Welle folgt im Wandern  
der einen und enteilt der andern:  
Sieh dort, wie diese jene scheucht  
und selber dann der nächsten weicht!  
Sieh Flut in Flut sich fortergießen:  
Der Bach bleibt gleich, doch nie das Fließen.<sup>358</sup>

354 TR 1041, b; L 842 f.; St 537.

355 *la diversité, la variété, la dissimilitude, la difference.*

356 *un mouvement irrégulier, perpétuel, sans patron, et sans but*; TR 1045, b; L 848.

357 *oute légei, oute kryptei, allà sēmaínei* (σημαίνει, B 93).

358 TR 1045; St 539. Da das Gedicht Montaignes „Sicht vom großen Unterwegssein alles Bestehenden“ auf dichteste Weise darstelle, setzt Stilet es nochmals ans Ende seines Nachworts zu Montaignes Tagebuch der Reise nach Italien (Frankfurt a. M. 2002, S. 417).

Angesichts der durchgehenden Fluktuanz – Woge folgt auf Woge – gelangt Montaigne bereits zu einer Einsicht, die der späteren Radikalhermeneutik universaler Interpretativität nahekommmt (Nietzsche wird sie artikulieren; einer dezentrierten Multimoderne wird sie zur Selbstverständlichkeit werden): „Wir haben mehr damit zu schaffen, die Auslegungen auszulegen, als die Dinge selbst.“<sup>359</sup> Montaigne zu seiner Zeit spielt auf die damals durch Martin Luther ausgelösten reformatorischen Kontroversen und Querelen an. Er gibt zu bedenken, Deutungen seien stets an Worte gebunden. Meist tausche man ein Wort gegen ein anderes aus, ohne dass damit viel gewonnen sei. Ausführlich und im Kontext:

(b) Unsere Deutungen sind an das Wort gebunden. Ich frage zum Beispiel, was Natur sei, was Wollust, ein Kreis, die Erbnachfolge. Solche Fragen bestehen aus Wörtern und werden mit gleicher Münze beantwortet. Ein Stein ist ein Körper. Wenn dann aber jemand weiterfragt: und was ist ein Körper? – Eine Substanz. – Und was ist eine Substanz? Und so fort, dann würde sich der Antwortende schließlich geschlagen geben müssen. Man tauscht ein Wort gegen ein anderes aus, und oft gegen ein noch unbekannteres. Ich weiß besser, was ‚Mensch‘ bedeutet, als ich es von ‚Lebewesen‘ wüsste, oder von ‚sterblich‘ oder von ‚vernünftig‘. Um einen Zweifel aus dem Weg zu räumen, gibt man mir drei neue; das ist wie mit dem Haupt der Hydra.

Sokrates fragte einmal den Menon, was Tugend sei. Dieser antwortete, es gebe die Tugend eines Mannes und die einer Frau, eines Staatsbeamten und eines Privatmannes, eines Kindes und eines Greises. „Das ist ja ausgezeichnet“, rief Sokrates; „wir suchten nach der einen Tugend, du aber bringst uns gleich einen ganzen Schwarm. Wir stellen eine Frage, und wir erhalten als Antwort einen ganzen Bienenkorb voll neuer.“

<sup>359</sup> *il y a plus affaire à interpreter les interpretations qu'a interpreter les choses*; TR 1045, c; L. 848; St 539. Die Frage, ob die Rhapsoden Vermittler von Vermittlern (*hermēnēōn hermēnēs*; sc. der Dichter als Mittler der Götter) seien, wirft bereits Sokrates auf (Plato, Ion, 534 d–535 a). Seit Nietzsche ist vollends die Möglichkeit nicht abzuweisen, dass die Welt „unendliche Interpretationen in sich schließt“ (FW V 374; KSA III 627). Ausgemacht ist demzufolge: „Derselbe Text erlaubt unzählige Auslegungen: es giebt keine ‚richtige‘ Auslegung“ (NF, 1885, I[120]).

So wie kein Ereignis und keine Form anderen völlig gleichen, so sind sie doch auch untereinander nicht völlig ungleich. (c) Die Natur hat alles sinnvoll gemischt. Wären unsere Gesichter nicht einander ähnlich, so könnte man den Menschen nicht vom Tier unterscheiden; wären sie nicht gleichzeitig auch einander unähnlich, so könnten wir den einen Menschen nicht vom anderen unterscheiden. (b) Alle Dinge hängen durch einen gewissen Grad von Ähnlichkeit zusammen; jedes Gleichnis hinkt. Und die Beziehung, die wir aus der Erfahrung ableiten, ist stets lückenhaft und unvollkommen; immerhin berühren sich die Vergleiche an dem einen oder anderen Punkt.<sup>360</sup>

An Stelle der vermeintlichen Stringenz einer logisch-rationalen Begriffswissenschaft gilt es sich faktisch meist mit Ähnlichkeit, Wahrscheinlichkeit, Mutmaßung zu begnügen. Es geht unweigerlich unscharf zu und schief, wenn die Normen der Moral und des Rechts festgelegt werden und sodann nach ihnen geurteilt, gehandelt und sanktioniert wird. Klein sind hier die Schritte, die ins Abseits führen. Montaigne, der erfahrene Jurist, kann ein Lied davon singen: „Wie viele Verurteilungen habe ich gesehen, die verbrecherischer waren als das Verbrechen selbst.“<sup>361</sup> In diesem Zusammenhang artikuliert er ein glühendes Bekenntnis zur Freiheit, die er in erster Linie als persönliche Freizügigkeit und Ungebundenheit versteht.

Ich bin so versessen auf meine Freiheit, daß ich mich bereits eingeengt fühlen würde, wenn man mir den Zugang zu irgendeinem Winkel Indiens verwehren wollte. Und solange ich anderswo freies Land und freie Luft finde, möchte ich nicht an einem Orte versauern, wo ich mich verstecken müßte. Mein Gott, wie schlecht könnte ich die Lebensbedingungen ertragen, in denen ich manche Leute sehe, die durch ein Zerwürfnis mit unseren Gesetzen auf eine kleine Ecke unseres Reiches festgenagelt sind, denen der Zutritt zu den großen Städten, zu den Höfen, ja sogar die Benutzung der öffentlichen Straßen versagt ist! Wenn jene Gesetze, denen ich diene,

---

<sup>360</sup> EC 93 f.; TR 1046 f.; St 540.

<sup>361</sup> TR 1048, c; EC 95; St 540. „Bei einem Verbrechen“, so später Lichtenberg (Sudelbücher, A 80), „ist das, was die Welt das Verbrechen nennt, selten das, was Strafe verdient“.

nur meine Fingerspitze bedrohen würden, ginge ich ohne Zögern fort, um andere zu finden, gleichgültig wohin.<sup>362</sup>

Und das führt auf die Quintessenz aus der ganzen einleitenden Erörterung: Dass nämlich „nur die eigene Erfahrung“ geeignet ist, über das zu belehren, was einem nottut.<sup>363</sup> Nicht abgehobene Philosophie, sondern lebensnahe Klugheit bietet die angemessene Orientierungsweise. „Wie uns die Natur mit Füßen zum Gehen ausgestattet hat, so hat sie uns auch mit Klugheit beschenkt, damit wir unser Leben lenken können.“<sup>364</sup> Zu verstehen gilt es nicht so sehr die Wissenschaft, die Bücher, den Cicero, überhaupt nicht irgendeine Autorität. Zu verstehen gilt es in erster Linie sich selbst. Hier ist Stoff genug, um weise zu werden. In jedem einzelnen Fall ist es ein *ganzes* Leben und allen Geschicken ausgesetzt. Die Einzelfälle und die Individuen sind sowieso kaum adäquat zu erfassen. Und jedes Beispiel, auch das des Sokrates, auch das des Michel de Montaigne, ist bestenfalls ein Behelfsmittel; es dient lediglich als „ein trüber, vielseitiger und in jeder Richtung auslegbarer Spiegel“.<sup>365</sup> Ein jeder ist an sich selbst verwiesen. Er hat allen Anlass, skeptisch zu sein vor allen Dingen gegenüber der Leistungskraft seines eigenen Urteilsvermögens. Und dieses, Montaigne betont es eigens, nimmt bei ihm einen höchsten Rang ein.<sup>366</sup> So ist denn allein schon die Selbsterkenntnis, geschweige denn alle danach sich richtende weitere Erkenntnis, eine schwierige Wissenschaft:

(b) Die Ermahnung zu beherzigen, daß jeder sich selbst erkennen solle, muß wirklich höchst wichtig sein, da der Gott der Wissenschaft und des Lichts sie an der Vorderseite seines Tempels anbringen ließ: gleichsam als Summe all seiner Ratschläge. (...)

Die Schwierigkeiten und Dunkelheiten jeder Wissenschaft werden nur denen bewußt, die bis zu ihnen vorgedrungen sind, denn um wahrneh-

362 EC 96; L 851, St 541; TR 6049.

363 EC 97; St 541; TR 1050.

364 *Comme elle (sc. Nature) nous a fourni de pieds à marcher, aussi a elle de prudence à nous guider en la vie*; EC 97, TR 1050.

365 *L'exemple est un miroüer vague, universel et à tout sens* (TR 1067, b; EC 112; L 863 f.).

366 *le jugement tient chez moy un siege magistral* (TR 1052; EC 99; St 542).

men zu können, daß man nicht weiß, bedarf es eines bestimmten Maßes an Erfahrungswissen: Man muß eine Tür aufzustoßen versucht haben, ehe man erkennen kann, daß sie uns verschlossen ist. (...)

Dies gilt folglich ebenso für die Wissenschaft der Selbsterkenntnis, denn gerade daß ein jeder mit derart unangefochtener Überzeugung behauptet, sich hierauf trefflich zu verstehn, zeigt deutlich, daß kein einziger sich darauf versteht (...). Ich, der ich mich mit keiner andren Wissenschaft befasse, finde in dieser eine so unendliche Tiefe und Vielfalt, daß mein Lernen als einzige Frucht hervorbringt, mich fühlen zu lassen, wie viel mir zu lernen bleibt.

Meiner so immer wieder erkannten und einbekannten Unzulänglichkeit verdanke ich meine Neigung zur Bescheidenheit, zum Gehorsam gegenüber den mir vorgeschriebnen Glaubenssätzen, zur beharrlichen und kühlen Mäßigung meiner Meinungen sowie zum Haß auf jene so abstoßend streitsüchtige Vermessenheit, die ausschließlich an sich selber glaubt und festhält: Todfeindin von Denksucht und Wahrheitsfindung.<sup>367</sup>

Immerhin stellt Montaigne fest, die langgeübte Selbstbeobachtung befähige ihn zugleich in Menschenkenntnis. Es gebe wenig, worüber er verständiger und treffender spreche. Von frühester Jugend an habe er sich dazu angehalten, sein Leben in dem der anderen zu spiegeln. Darin habe er eine besondere Beobachtungsgabe entwickelt. Aus allem ziehe er seine Schlüsse. Dennoch gehe es ihm nicht um wissenschaftliche Kategorisierung und Klassifizierung. Sein Augenmerk richte sich auf angemessene Bekanntmachung in diesem Bereich. Daher achte er darauf, seine Erkenntnisse kunterbunt niederzuschreiben, in unzusammenhängenden Stücken „wie eine Sache, die man nicht auf einmal und im Ganzen mitteilen kann.“ Eine in sich runde Sache, das wäre die Weisheit selbst. Davon aber seien die Menschen und alle ihre elementaren Angelegenheiten weit entfernt.

---

367 St 542 f.; EC 99.



Was seit alters bei einem wie König Perseus von Makedonien als merkwürdig aufgefallen war, dass er sich partout auf keine bestimmte Lebensform festlegen ließ, sondern in allen möglichen Lebensweisen umherirrte und sich immer wieder von einer anderen Seite zeigte, so dass niemand hätte sagen können, was für ein Mensch er eigentlich war –, das, sagt Montaigne, trifft doch eigentlich auf fast alle Menschen zu. Jedenfalls aber treffe das auf ihn selber zu. So werde man vom Verfasser der „Essais“ denken, es sei ihm – paradox genug – darum zu tun gewesen, „sich durch Unkenntlichkeit bekannt zu machen.“<sup>368</sup> Zu wahrhaft lebensdienlicher Menschenkenntnis, meint Montaigne gleichwohl, wie zu nichts sonst hätte er Loyalität, Urteilskraft und Freimut genug besessen. Und ein paar Sätze weiter, nicht minder realistisch und hilfreich, der augenzwinkernde Hinweis auf das Menschliche, Allzumenschliche:

Dieses ganze Sammelsurium, das ich hier von mir gebe, ist letzten Endes nichts anderes als ein Verzeichnis von Versuchen in meinem Leben (*un registre des essais de ma vie*); [eines Lebens mithin,] das, was seine innere Gesundheit anbetrifft, ein anschauliches Lehrbeispiel dafür gibt, wie es nicht sein soll.<sup>369</sup>

Ein Beispiel, ein Lehrbeispiel kann es direkt nicht geben, nur indirekt, nur als Vergleichsangebot, als Hinlenken auf den jeweils Angesprochenen. Die Antwort liegt nicht vor, sie steht bei ihm.

Was nun die physische Lebensführung, die angemessene Diätetik und somit die Kritik an der Schulmedizin betrifft, so ist Montaigne weniger zögerlich, vielmehr ganz entschieden, voller Humor, mitunter bis zur Respektlosigkeit. Auf diesem Feld scheint ihm alles nahezu Sache der Gewohnheit, und nicht der Experten oder der (Lehr)Bücher: „Die Gewohnheit formt unser Leben.“<sup>370</sup> Nachdruck fällt darauf, ein-

368 EC 100 f.; Perseus-Exempel aus Titus Livius 41, 20.

369 EC 103, St 544.

370 *C'est à la coutume de donner forme à nostre vie* (TR 1058, b; EC 104). Was im Leben die Gewohnheit vermag, das schildert sogar noch ein eigener Abschnitt, der sich mit der täglichen Verrichtung der Notdurft beschäftigt (EC 109; vgl. I 23: *De la coutume*). – Gewohnheit ist ein Begriff, der eng mit dem Begriff der Erfahrung verbunden

mal mehr, auch „die Einbildung zufriedenzustellen“. <sup>371</sup> Diese Seite des menschlichen Wesens ist sehr wichtig und keinesfalls zu übergehen. Ein gedeihliches Leben erfordert Beweglichkeit und vor allem Geduld. Durch Ungeduld richten wir uns zugrunde. <sup>372</sup> Es gibt ja doch im elementaren Sinn kein Entkommen und Entrinnen: „Wir müssen die Gesetze unseres Daseins sanftmütig ertragen.“ <sup>373</sup> Es verhält sich wie in der Musik. Jedes Musikstück lebt von Tönen der unterschiedlichsten Art. Und auch das menschliche Leben kann gleichfalls nur so bestehen: in der Weise der Mixtur, als Gemisch gegensätzlicher Elemente, guter und sogar übler.; als Übereinstimmung des Unstimmigen, „des Wider-Spännstigen Fügung wie bei Bogen und Leier“, als Auf und Ab, Tag und Nacht, Leben und Tod, so sagte schon Heraklit; als *concordia discors*, so formulierte der römische Lyriker Horaz. <sup>374</sup> Darin einbegriffen bleibt, ausdrücklich auch auf den letzten Seiten der „Essais“, die Unvermeidlichkeit des Aus- und Verklingens. Und nicht als Unfall geschieht dies. Nicht ungehörig nimmt es ein Ende. Sondern ganz einfach aus der Natur der Sache: „Du stirbst nicht, weil du krank bist; du stirbst, weil du lebst.“ <sup>375</sup> Zum Leben selbst gehört wie sein Beginnen, so sein Vergehen, der Anfang und das Ende. So ist es nun einmal bestellt um uns, so sind wir eingerichtet. Das ist unsre Kondition.

---

ist, und also mit dem Begriff des Ethos, was so viel heißt wie gewohnt sein, wohnen. Da, wo einer gewöhnlich ist, von diesem Ort, von dem aus sich seine Lebensperspektive eröffnet, von diesem (unumgänglich differentiellen) Ethos handelt letztlich die (moralistisch kundige) Ethik. – Zur integralen Bedeutung des Begriffs Gewohnheit im pragmatisch-instrumentalistischen Denken des zwanzigsten Jahrhunderts vgl. Dewey, John: *Human Nature and Conduct*, 1922; *Die menschliche Natur*, Zürich 2004.

371 EC 111.

372 TR 1066; EC 112.

373 *il faut souffrir doucement les loix de nostre condition*; TR 1067, b; EC 112. – Dass die Umstände des menschlichen Daseins nicht als Misere in Zerknirschung zu ertragen (so Lotario di Segni: *De miseria humane conditionis*, entst. 1195), sondern in Gelassenheit anzunehmen sind, ist auch bereits Thema von Boccaccios „Decameron“ (um 1350) sowie sodann Tenor der Traktate von Gianozzo Manetti (*De dignitate et excellentia hominis*, entst. 1452), Bartolomeo Facio (*De excellentia et praestantia hominis*, 1447) sowie Giovanni Pico della Mirandola (*De hominis dignitate*, 1496).

374 TR 1068, b; EC 113. Horaz, epist. I 12, 19, zit. II 12, TR 520, a; Tietz II 240. Heraklit B 51, 60, 57 f., 88, 15.

375 EC 115.

Nochmals versucht Montaigne bis in alle Einzelheiten ein psycho-physisches Porträt seiner selbst. Und das Fazit von alledem ist Selbstakzeptanz. Dies ist nicht zu übersehen: Vor jedem theoretischen Erkenntnisgewinn und noch vor aller praktischer Selbstsorge und -gestaltung steht der schlichte Akt der Selbstannahme. Darauf zu verweisen, auf diese grundlegende Einstimmung, Einwilligung, das eben ist es, was die „Essais“ zu einer hilfreichen, so realistisch-moralistischen (wie zugleich elementar religiösen) Ethik versöhnten Selbstseins macht. Selbstannahme ist der Inbegriff jener glücklich errungenen Gelassenheit, worin nach den antiken Gewährsleuten, den Doxographen, bereits für den ephesischen Philosophen Heraklit überhaupt die Vollendung des Lebens bestanden haben soll.<sup>376</sup> Und dies, obgleich alles Menschliche hinfällig ist, wenig substantiell, näher besehen, „fast nur Wind“, und auch wir selbst, „in allem nichts als Wind.“<sup>377</sup> Insoweit ist nun dem frühgriechischen Denker des Flusses der Dinge jener Philosoph der Bibel beigegeben, Kohelet, der, unvergesslich, in allem nichts als Wind sah. Und gestützt auf ihn, formuliert Montaigne neuerlich seine realistische Pragmatik und seine Warnung vor platonisierenden Aspirationen nach dem ewig Festen und Beständigen:

Ich selbst, der ich mich rühme, so bereitwillig die Annehmlichkeiten des Lebens zu umfassen, finde, wenn ich näher hinschaue, fast nur Wind darin. Aber was soll's, wir sind in allem nichts als Wind. Dabei liebt es der Wind, weiser als wir, einfach zu brausen und zu wehen; er begnügt sich mit dem, was seinen Aufgaben gemäß ist, ohne Eigenschaften zu ersehnen, die ihm nicht entsprechen, wie Bestand und Festigkeit.<sup>378</sup>

376 *euarestesis tou biou telos*; A 21.

377 *nous sommes par tout vent*.

378 TR 1087, c; EC 130. Vgl. die dahinterstehende weisheitliche Überlieferung von dem pneumatischen Hauch beziehungsweise Wind, der, als kosmisches und spirituelles ‚Welt-Ereignis‘, zum Beispiel „über den Wassern schwebt“ (Gn 1,2; *ruach*, רוח, f., *pneuma*, τὸ πνεῦμα), „der weht, wo er will“ (Joh 3,8). Wind und also auch Atem ist ebenso wie Wasser Inbild der nicht substantiellen, letztlich zeit- und ortsentobenen Bewegtheit des Lebendigen. Und das ist immerhin eine bedeutsame Analogie für ein Wesen wie wir, die wir „im Innern arm und bedürftig sind ... , ja, hohl und leer ... alle“ (*estans indigens et necessiteux au dedans ... nous sommes tous creux et vuides*; II 16, TR 601, a; St 306 B).

Die allgemeine menschliche Bestimmung sieht vor, ruhig sich dem Genuss des Gegenwärtigen zu überlassen, und zwar kunstvoll, kultiviert, ins sich verflochten, nämlich als Freuden, die geistig sinnlich und sinnlich geistig sind.<sup>379</sup> Nicht ein Leben ausschließlich des Leibes noch ausschließlich der Seele ist wahrhaft menschengemäß, nicht die beständige Kontemplation, die vielgepriesene beschauliche Muße, sondern geradezu der sokratische Weg der Mitte, in Gebaren und Verhalten. Das besagt nicht mehr und nicht weniger als in jedem Fall die Handlungen, die uns die Natur – für Montaigne eine sanfte, weise, gerechte Führerin – durch unsere Bedürfnisse auferlegt, unverbrüchlich zu vollziehen.<sup>380</sup> Der wichtigste und höchste Beruf heißt leben. Im Ausüben von Lebenskunst besteht die erste Obliegenheit, im unspektakulären Können des Lebens. Des Menschen „großes und rühmliches Meisterwerk ist es, den Gegebenheiten gemäß zu leben“.<sup>381</sup> Was einem förmlich zur Ehre gereicht, ist „Entspanntheit und Unbeschwertheit“ durchaus.<sup>382</sup> Seelengröße erblickt Montaigne gar nicht so sehr „im Streben nach oben und nach vorn“ als vielmehr „in der Fähigkeit, sich einzuordnen und zu begrenzen“. Die Seele halte rechtens „alles für groß, was genügend ist“. Und ihre Höhe zeige sie darin, dass sie auf die mittleren Dinge setzt, sie „den hervorragenden vorzieht“.<sup>383</sup> Als die zentrale Einsicht hat mithin zu gelten:

Nichts ist so schön und vernünftig, als auf rechte Weise und wie es sich gebührt, ein Mensch zu sein, und es gibt keine schwierigere Wissenschaft, als dieses Leben recht und natürlich zu leben; und die schlimmste aller Krankheiten ist die, unser Dasein zu verachten.<sup>384</sup>

379 *intellectuellement sensibles, sensiblement intellectuelles*. „Der Geist sollte die Schwere des Körpers ermuntern und beleben, und der Körper sollte die Schwerelosigkeit des Geistes hemmen und festhalten“ (III 13 TR 1094 f., b; EC 137).

380 TR 1087, c; Tie III 426; EC 131.

381 *Composer nos meurs est nostre office... et gagner... l'ordre et tranquillité à nostre conduite. Nostre grand et glorieux chef-d'oeuvre, c'est vivre à propos* (TR 1088, c; EC 132).

382 *le relachement et facilité honore*; TR 1088, b; EC 133.

383 *La grandeur de l'ame n'est pas tant tirer à mont et tirer avant comme sçavoir se ranger et circonscrire*; TR 1090 f., c; EC 134.

384 Im französischen Originalwortlaut: (b) *Il n'est rien si beau et legitime que de faire bien l'homme et deüemt, ny science si ardue que de bien* (c) *et naturellement* (b) *sçavoir vivre cette vie; et de nos maladies la plus sauvage, c'est mespriser nostre estre* (TR 1091).

Das wahrhaft Bedeutsame liegt in nichts Außerordentlichem als schlicht darin, dass Menschen ihr Leben unter den angemessenen Bedingungen leben.<sup>385</sup>

Gleichwohl schlägt Montaigne nicht alles über einen Leisten. Es gibt Ausnahmen. Von der Menge der Durchschnittlich-Menschlichen nimmt er als schlechthin inkommensurabel bestimmte besonders „verehrungswürdige Seelen“ aus. Nämlich diejenigen Wenigen, Bevorrechtigten, die sich „durch die Inbrunst ihrer Frömmigkeit und ihres Glaubens zu einer beständigen und eindringlichen Anschauung der göttlichen Dinge erhoben haben“.<sup>386</sup> In dem bedeutsamen Beginn des Kapitels „Über Cato den Jüngeren“ erklärt Montaigne und räumt freimütig ein:

Ich begehe nicht den üblichen Fehler, andere danach zu beurteilen, wie man selber ist. Ich glaube ohne weiteres, dass sie Vorzüge haben, die mir abgehen. [...] Im Staub der Erde kriechend, schaue ich gleichwohl immer wieder zu dem unnachahmlichen, bis in die Wolken reichenden Höhenflug heroischer Seelen auf.<sup>387</sup>

Was immer da sich zeigen mag, ist in seinen Augen etwas durchaus Exzeptionelles, Verstiegenes vielleicht, mitunter ein überirdisch-gnadenhaftes Privileg, keinesfalls dem gewöhnlichen Streben erreichbar, noch auch zur Richtschnur dienend. Mit überspanntem Streben, „überhimmlischen Gedanken“ pflegen eher „unterirdische Sitten“ einherzugehen. Den Versuch, dem Menschsein zu entrinnen, machen höchstens Törichte, Verblendete, mit fatalem Ergebnis: „statt sich in Engel zu verwandeln, verwandeln sie sich in Tiere“.<sup>388</sup> Selbst noch die

385 *conduire l'homme selon sa condition* (TR 1095, b).

386 *ces ames venerables, eslevées par ardeur de devotion et religion à une constante et consciencieuse meditation des choses divines* (TR 1095, b; EC 138; vgl. De la solitude, I 39, TR 239 f., St 127 f.). –

387 *Je n'ay point cette erreur commune de juger d'un autre selon que je suis. J'en croy aysément des choses diverses à moy* (Du jeune Caton, TR 225, a, St 121, L. 246 f.).

388 *au lieu de se transformer en anges, ils se transforment en bestes*. Pascal notiert die nämliche Ermahnung (La. 678/Br. 358; vgl. La. 522/Br. 140). Zur Herkunft dieses Topos vgl. Boethius (De consolatione philosophiae, IV p. 3,12–15), wo metaphysisch-idealistisch die Forderung erhoben wird, wer nicht riskieren möchte, *unter* den Bereich

Verzückungen und Dämonerien, die mitunter (bei Plato und in neuplatonischen Strömungen bis zur italienischen Renaissance) dem Sokrates zugeschrieben werden, hält Montaigne für durchaus erklärungsbedürftig.<sup>389</sup> Erhöhungen und Mirakel sind ihm verdächtig, Extravaganzen zuwider. Das Verlangen nach anderen, ungemischt-reinen Daseinsweisen hält er für die Kompensation eines Unvermögens zu verständiger Nutzung der eigenen Anlagen und Befähigungen.

In das allgemein-menschliche Muster sich einzufügen und, fern aller puristischen und eskapistischen Attitüden, unbeirrt sich im menschlichen Bereich zu halten, *das* ist unsereins aufgegeben. Für einen Menschen ist es durchaus das wahrhaft menschliche Ethos, was ihm am besten ansteht und höchstes Lob verdient. Und so lautet in der vielzierten Formulierung die Quintessenz von Montaignes menschlicher Philosophie: „Es ist eine höchste und fast göttliche Vollkommenheit, sein Dasein auf die rechte Weise genießen zu können.“<sup>390</sup>

---

des Menschen zu fallen (*ab humana condicione deicere*), der habe sich zu bemühen, in den *göttlichen* Bereich zu gelangen (*in divinam condicionem transire*). – Hingegen wird noch im vierzehnten Jahrhundert von Francesco Petrarca der asketisch-monastische Weg der *anime sancte* als der einzig mögliche zur Vollkommenheit und zum höchsten Glück zwar bewundert und gepriesen, im Unterschied zu seinem Bruder Gherardo, dem Kartäuser-Mönch, aber doch zu Gunsten eines humanistischen, weltlich-literarischen nicht mehr tatsächlich begangen (vgl. Stierle, Karlheinz: Francesco Petrarca, München 2003).

389 Als Erklärungsversuch zum Daimonion des Sokrates vgl. schon „Des prognostications“, Von den Weissagungen (I 11, TR 45, b, St 27).

390 *C'est une absolue perfection, et comme divine, de sçavoir jouyr loialement de son estre* (TR 1096, b; EC 139). Die gelassene Zuversicht, die „ihr Brot mit Freuden isst“ im Bewusstsein, dass „das dein Teil ist“, geht auf die Bibel (Koh 9,7–10) zurück und über sie wohl auf das Gilgamesch-Epos (10. Tafel, III 1–14) sowie die gleichermaßen vergänglichkeitsbewussten wie festfrohen sogenannten ‚Harfnerlieder‘ des alten Ägypten. Vgl. Assmann, Jan: Moses der Ägypter, München 1998, S. 282; Ders.: Stein und Zeit, München 1991, S. 221 f.; ferner Pannwitz, Rudolf: Gilgamesch - Sokrates, Stuttgart 1966.



## 4 Condicio humana: Was wir sind, sind wir in Kommunikation

### 4.1 Sprachkunst

Nachdem die Vorfragen zum Verständnis der „Essais“ behandelt sind, Fragen also, die den Verfasser und seine Zeit betreffen, und näherhin den Textbestand, die Umstände seiner Entstehung und die Bedingungen seiner adäquaten Rezeption; und nachdem im Hauptteil das Werk selbst unter einigen als wesentlich erscheinenden Aspekten dargestellt und auf diesem Wege einem tieferen Verständnis nahegebracht worden ist, steht nun noch, in Form einer Skizze wenigstens, ein abwägender, prüfender Rückblick aus. Der Versuch einer philosophischen Würdigung der „Essais“ ist wohl der schwierigste Teil des ganzen Unterfangens. Und dass dem so ist, dafür gibt es mehrere Gründe.

Vorab ist ganz klar, dass Würdigung noch nicht zu gewinnen ist mit einer Erinnerung der faktischen Wirkungsgeschichte. Die Wirkung der „Essais“ ist sogleich stark und anhaltend.<sup>391</sup> Das beginnt unmittelbar mit René Descartes und Blaise Pascal, die beide in unterschiedlicher Weise und höchst dezidiert reagieren. Vom sokratisch Offenen der Frage *Que sais-je?* schreitet Descartes voran zur Methodengewissheit platonisch-fixer, exakter Wissenschaft. Pascal hingegen, nicht minder vertraut mit den neuen naturwissenschaftlichen Verfahren, versucht entschieden eine Neubegründung der christlichen Religion als des einen unumstößlichen Fundamentes. Unmittelbar große Wirkung entfalten die „Essais“ jedoch nicht nur in Frankreich, sondern – vermittelt der alsbald gefertigten Übersetzung von John Florio – gleichermaßen auch in England. Francis Bacon, der andere Urheber des neuzeitlichen Szientismus, verfasst seinerseits „Essays“ und stellt ausdrücklich neben die methodische Systematisierung des Wissens

---

391 Millet, Olivier: *La première réception des Essais de Montaigne, 1580–1640*, Paris 1995; Tarrête, Alexandre: *Alexandre Tarrête commente les essais de Montaigne*, Paris 2007, S. 191 ff.



die Berechtigung aphoristisch-ästhetischer Erschließungs- und Mitteilungsformen. Auch John Locke, namentlich in seiner Pädagogik, rezipiert Montaigne.

Die weitere Wirkung in Frankreich ist durch denkerisch so bedeutende Namen wie Diderot, Voltaire und Rousseau gekennzeichnet. In Deutschland folgen Hamann, Lichtenberg und Nietzsche. Im zwanzigsten Jahrhundert schließlich ist Montaigne wirksam bei Merleau-Ponty<sup>392</sup>, Albert Camus<sup>393</sup> und Lévi-Strauss<sup>394</sup>, sowie beinahe überall in der wesentlich durch Nietzsche ausgelösten sogenannten Postmoderne: bei Lacan<sup>395</sup>, Lyotard<sup>396</sup>, Foucault<sup>397</sup>, und, was den ateologischen *ordo fortuitus* angeht, im Dekonstruktivismus des Jacques Derrida<sup>398</sup>.

Erstaunlich wirken Montaignes Anstöße in den wesentlich fragmentarischen, zutiefst skeptischen, einzigartig auf das Selbst reflektierenden ‚Neo-Essais‘, den – insgesamt so zu nennenden – ‚Erprobungen des

392 Merleau-Ponty, Maurice: *Lecture de Montaigne* (1947), in: ders.: *Signes*, Paris 1960, S. 250–266; ders.: *Éloge de la philosophie*, Paris 1953; dt. in: ders. *Vorlesungen*, Bd. I, Berlin 1973.

393 Wernicke, Horst: *Montaigne und Camus, Zur skeptischen Ethik zweier Moralisten*, in: *Der Monat* 1/1982, S. 120–126; Toti, Carolina Natale (Hg.): *A condição humana em Montaigne e Camus*, Londrina 2011.

394 Vgl. Anm. 140.

395 Zur Stellung Lacans innerhalb der französischen Moralistik vgl. Taureck, Bernhard H.F.: *Psychoanalyse und Philosophie, Lacan in der Diskussion* (Frankfurt a. M. 1992, S. 166 f.): „An höchster Stelle aber scheint bei Lacan ein Moralist zu stehen, der die Subjektivität depotenzierte: Montaigne. Er gilt als ‚ewige Leitfigur‘ (*guide éternel*; *Le Séminaire XI*, Paris 1973, S. 203).“

396 Welsch, Wolfgang/Pries, Christine (Hgg.): *Ästhetik im Widerstreit*, Weinheim 1991.

397 Taureck, Bernhard: *Französische Philosophie im 20. Jahrhundert*, Reinbek 1988, S. 119; Rieger, Markus: *Ästhetik der Existenz?* Berlin 1997.

398 *The Politics of Friendship*, Paris 1994. Von Worten Montaignes (III 13, TR 1049) und Pascals geht aus: *Gesetzeskraft, Der ‚mystische Grund der Autorität‘*, Frankfurt a. M. 1991. Bereits dem programmatischen Vortrag „Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen“, ist ein Motto von Montaigne vorangestellt (III 13, TR 1045, c; L 848; St 539). Eben dies übrigens auch bei M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a. M. 1971, 2. Kap., Abschn. IV, S. 73. – Beträchtlich ebenfalls Kristeva, Julia: *Das universelle Ich des Michel de Montaigne*, in: *Fremde sind wir uns selbst*, Frankfurt a. M. 1990, S. 128–136; Dies.: *Pouvoirs de l'horreur*, Paris 1980. – Und nicht zu vergessen Butor, Michel: *Essais sur les essais*, Paris 1968; hierzu Marchi, Dudley M.: *Montaigne among the Moderns*, Oxford 1994, S. 281–287.

Roland Barthes'. Es ist erklärtermaßen das montaignesche, nicht das kartesische Subjekt, ein ‚unsicheres‘, ‚unreines‘, als das Barthes sich bei seiner Inauguration am Collège de France 1977 einbringt. Entsprechend gesteht er ein, ‚nur Essais hervorgebracht zu haben‘. So allerdings möchte er dafür kämpfen, ‚jeden sich verfestigenden Diskurs zu verhindern‘. Letztlich sei es darum zu tun, eine Erfahrung zu bezeugen unter dem ‚berühmten, altmodischen‘ Namen ‚Sapientia: keine Macht, ein wenig Wissen, ein wenig Weisheit und so viel Würze wie möglich‘.<sup>399</sup>

Größer als in der Philosophie – und das ist die zweite in Betracht fallende Einschränkung – ist die Wirkung Montaignes aber wohl in der Literatur, und zwar beinahe sämtlicher europäischer Sprachen. Allen voran bei Shakespeare, in Nietzsches Augen schlechthin Montaignes „Vollender“, der „Dichter der Erfüllung“. Ihm hält Nietzsche zugute, er vollende Sophokles. Er löse das Höchste ein. Er bringe die Synthese von Weisheit und Kunst: Shakespeare sei endlich „der musiktreibende Sokrates“.<sup>400</sup>

Und in der Tat sind die „Essais“ nicht von vornherein ein klassischer Text der akademischen Philosophie wie beispielsweise Descartes' „Meditationes“, Bacons „Novum Organon“ oder gar Kants „Kritik der reinen Vernunft“. Die „Essais“ sind zunächst und vor allem ein *literarischer* Text. Und nicht irgendeiner, sondern unbestritten Bestandteil der Weltliteratur. Der Text ist denn auch erst einmal unter literar-ästhetischen Aspekten zu würdigen. Der kritische Leser wird sich bewusst machen, dass er es mit einem Sprachkunstwerk zu tun hat. Also nicht etwa mit einem (Gebrauchs-)Text, der einen eindeutigen Zweck hat, wie beispielsweise ein Vorlesungsskript in der Art etwa der „Nikomachischen Ethik“ des Aristoteles. Was Montaigne vorlegt, ist Sprach-

399 *nul pouvoir, un peu de savoir, un peu de sagesse, et le plus de saveur possible* (Barthes, Roland: *Leçon/Lektion*, Frankfurt a. M. 1980, S. 8 f., 62 f., 70 f.). Ders.: *La Rochefoucauld, Réflexions ou Sentences et Maximes* (Paris 1961); Ders.: *Über mich selbst*, München 1978. – Coste, Claude: *Roland Barthes moraliste*, Villeneuve-d'Ascq 1998.

400 NF 1870/71, 7[131], KSA VII 193. Zum Einfluss Montaignes auf Shakespeare vgl. in erster Linie „Hamlet“, das „Problem Play“, „Measure for Measure“, „King Lear“, „The Tempest“.

kunst. Allerdings ist sie weder episch noch lyrisch noch dramatisch und nicht eigentlich fiktional. Es ist ein Stück Prosa-kunst ohne (kontinuierliches) Erzählen.<sup>401</sup> Der Stil<sup>402</sup> und die Sprache<sup>403</sup> dieser gleichermaßen lässigen wie elaborierten Prosa-kunst sind zu untersuchen, zu beschreiben, namentlich hinsichtlich ihrer Mikro- und Makrostruktur, des Wechsels etwa im Satzbau von Lakonismen bis zu umfangreichen Perioden, der Metaphorik<sup>404</sup>, der Zitiertechnik<sup>405</sup>, der Verwendung von Exempeln und Anekdoten<sup>406</sup>, Sprichwörtern<sup>407</sup>, Allegorien<sup>408</sup>, aphoristischen und maximenartigen Zuspitzungen, des Humors, der Ironie<sup>409</sup>. Zu betrachten ist außer der Komposition fernerhin die Intention, die Wirkabsicht und weise des Textes; sodann seine Intertextualität, sein Verhältnis zu älteren, gleichzeitigen und nachfolgenden ähnlichen Texten. Ein eigenes Thema ist der spannungsreiche, eher distanzierte, niedrig gehaltene Bezug zur Rhetorik.<sup>410</sup> Das Hauptaugenmerk aber wird zweifellos auf das schriftstellerische Selbstbewusstsein fallen, das Montaigne in den „Essais“ in ganz ungewöhnlich präziser und differenzierter Weise überall an den Tag legt.

401 Weissenberger, Klaus: Prosa-kunst ohne Erzählen, Tübingen 1985.

402 Gray, Floyd: *Le Style de Montaigne*, Paris 1929; Kleinbauer, Michael: *Montaigne*, Wien 1982; Cave, Terence: *Cornucopia, Figures de l'abondance au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1997; Westerwelle, Karin: *Montaigne, Die Imagination und die Kunst des Essais*, München 2003.

403 Ehrlich, Hélène-Hedy: *Montaigne et le langage*, Paris 1972; Gray, Floyd: *Montaigne bilingue, Le latin des 'Essais'*, Paris 1991; Berven, D.: *Language and Meaning, Word studies in Montaigne's Essais*, New York/London 1995.

404 Clark, Carol: *The Web of Metaphor*, Lexington 1978.

405 Metschies, M.: *Zitat und Zitierkunst in Montaignes Essais*, Genf 1966; Compagnon, Antoine: *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris 1979; McKinley, Mary: *Words in a Corner, Studies in Montaigne's Latin Quotations*, Lexington, KY 1981; Brousseau-Beuermann, Christine: *La Copie de Montaigne*, Paris 1990.

406 Eickert, Carl H.: *Die Anekdote bei Montaigne*, Erlangen 1938.

407 Schmarje, Susanne: *Das sprichwörtliche Material in den Essais von Montaigne*, Berlin 1973.

408 Compagnon, Antoine: *Chat en poche*, Paris 1993.

409 Roger-Vasselín, Bruno: *Montaigne et l'art de sourire à la Renaissance*, Saint-Genouph 2003.

410 Vgl. insbes. „Über rasches und zögerliches Sprechen“, *Du parler prompt ou tardif*, I 10, „Von der Eitelkeit der Worte“, *De la vanité des paroles*, I 51. Lestringant, Frank (Hg.): *Rhétorique de Montaigne*, Paris 1985; O'Brien, John et al. (Hgg.): *Montaigne et la rhétorique*, Paris 1995; Schröder, Gerhart/Cassin, Barbara (Hgg.): *Anamorphosen der Rhetorik*, München 1997.

## 4.2 Selbsterkenntnis

Nun fällt freilich Montaignes nichtfiktionale Prosa nicht ohne weiteres in eine bestimmte literarische Gattung. Insbesondere handelt es sich nicht einfach um autobiographische, noch diaristische Literatur. Für seinen neuartigen, unbestimmten, in literarischer Weise sich vollziehenden Versuch wählt Montaigne die Bezeichnung „Essais“. Und im Hinblick darauf muss schließlich gesehen und gesagt werden: Dieses einzigartige Werk, Bestandteil der Weltliteratur, ist mehr als lediglich schöne Literatur. Da hat einer, was gar nicht zu übersehen ist, mit literarischen Mitteln ein Stück dessen geleistet, was man am ehesten als ‚Arbeit an sich selbst‘ bezeichnen und als etwas zutiefst Ethisches würdigen wird. Was ihn angetrieben hat, das ist, vor jedem sonstigen Ehrgeiz, die Erforschung und Gestaltung seiner selbst: konkret, umfassend und aufrichtig. Dieses freilich nicht als Selbstzweck, sondern – und damit gewinnt er vollends philosophisches Gewicht – in der zusehends deutlicher hervortretenden Absicht, in empirisch-experimenteller Weise Verständigung darüber zu suchen, was am Menschen das Menschliche ist, was überhaupt ihn zum Menschen macht, was in jedem Fall einer aus sich machen, in welchem Umkreis er sich verwirklichen kann.

Was dieser französisch schreibende Autor am Ende des sechzehnten Jahrhunderts verfasst und publiziert hat, ist ein ‚Versuch‘, ein offerter, un abgeschlossener, dem Auftrag zur Selbsterkenntnis in adäquater Form nachzukommen. Es ist die Aufforderung, die in Delphi am Tempel des Apollo geschrieben stand, als die Erinnerung für die sterblichen Menschen: *Gnōthi seautón*, Γνώθι σεαυτόν: Erkenne dich selbst!<sup>411</sup> Sieh dich an! Verwechsle dich nicht! Tu das Deine! Schöpfe

---

411 I 3, TR 18, St 12. Plato, Charmides, 164 d–165 a, Protagoras 343 b, Timaios (*agere sua seque ipsum cognoscere*, Ficino, 1546). Xenophon, Memorabilien IV 2,24 ff.; Plutarch, *Moralia* 24, Über das E in Delphi, insbes. 17–19. – Howald, Ernst: *Ethik des Altertums*,<sup>1</sup> 1931, München/Darmstadt 1971, S. 11. Eine originelle Systematisierung der *Delphica praecepta* gibt Giovanni Pico della Mirandola (*De hominis dignitate*, 1496; Stuttgart 1997, S. 30–33). Siehe auch Erasmus, *Adagia*, I 6, 95. – Hegel zufolge bezeichnet die delphische Maxime das angemessene Selbstbewusstsein des griechischen Geistes (WW XI 517 f.). Der frühe Nietzsche wertet Selbsterkenntnis als apollinisch-ethische

das Mögliche aus! Wahre die Grenzen! Sei besonnen! Hüte dich vor Hybris! Du bist nicht ein Gott! Göttlichem erweise Ehrfurcht! Lebe ein menschliches Leben! Es ist eben die Ethik, die von Anfang an das philosophische Denken der Griechen wesentlich bestimmt hat. Und hier liegen denn auch der Anlass und die Berechtigung, Montaignes Unterfangen als qualifiziert philosophisches zu würdigen. Nachgerade war aus dem delphischen Auftrag offenbar eine so schwierige und komplizierte Sache geworden, dass sie nur in der verwickelten Textur der „Essais“ prozessual überhaupt anzugehen war. „Dies widerfährt mir“, hat Montaigne eingestehen, „dass ich mich da nicht finde, wo ich mich suche, und mich viel eher von ungefähr antreffe, als durch alle Bemühungen meines Verstandes.“<sup>412</sup> Nicht strikt und linear und ernst kann es zugehen, alles geschieht von ungefähr, zufällig, da und da. Hinsichtlich der menschlichen Unzulänglichkeit kann der Essayist auf die Rationalität des Handelns nicht allzu sehr abstellen. Die einzelnen Handlungen scheinen ihm „doppelbödig, buntscheckig und je nach Beleuchtung wechselnd“, also weder deutlich unterscheidbar noch unverkennbar zusammenhängend. Seiner Einsicht nach ist ganz elementar zu bedenken,

daß der Mensch sogar in seinem Begehren nicht zu erkennen weiß, was ihm not tut, daß wir also nicht nur im Genuß, sondern schon in den Wunschvorstellungen uns nicht einig werden können, was wir zu unsrer Befriedigung brauchen. Lassen wir unsern Geist sich zurechtschneidern und zusammennähen, was immer er will – er wird nicht einmal zu wünschen vermögen, was ihm wirklich paßt.<sup>413</sup>

---

Grundforderung, um Individualität und überhaupt Maß einhalten zu können (GT 4: KSA I 40). – Nebel, Gerhard: Pindar und die Delphik, Stuttgart 1961; Schadewaldt, Wolfgang: Der Gott von Delphi und die Humanitätsidee, Pforzheim 1963.

412 *Ceci m'advient aussi: que je ne me trouve pas où je me cherche; et me trouve plus par rencontre que par l'inquisition de mon jugement* (I 10; TR 41 f., c; L 86; St 25 B). – Vor ähnlichem Hintergrund erscheint die Betrachtung und Beschreibung der *condition humaine* bereits in François Rabelais Roman-Pentalogie als in Episoden fragmentarisiert. Und in Pierre Boaistuau's Abhandlungen (*Théâtre du Monde, Bref discours de l'excellence et dignité de l'homme*, beide 1558) entgleitet die Möglichkeit menschlicher Selbsterkenntnis nahezu gänzlich.

413 II 12; TR 560, a, St 287. Nicht erst Nietzsche, sondern bereits Montaigne findet es „schwer, unsre Handlungen miteinander in Zusammenhang zu bringen – und nicht

Nichtsdestoweniger folgt Montaignes Schaffen den Impulsen sokratischen Philosophierens. Denn Sokrates war es, der als Erster und unüberbietbar der delphischen Maxime gemäß Philosophie betrieb. Als ein *práigma*, wohlgemerkt, eine Tätigkeit voller Bewegung und Leben, nicht als eine Doktrin und noch nicht einmal unter Verwendung von *grámmata*, nicht in der Form des Geschriebenen,<sup>414</sup> vielmehr suchend, forschend, die eigene Existenz geburtshelferisch einsetzend. Im Dienst an den Denk- und Lebensmöglichkeiten des jeweiligen Gesprächspartners wusste er sich, hingegeben an die gemeinsame Sache vernünftiger Verständigung. Ganz nach diesem archetypischen Modell ist Montaignes Schaffen existentiell und praktisch. Sein Suchen und Fragen ist auf Menschen und ihr Leben bezogen – mäeutisch, zetetisch, elenktisch, philosophische Geburtshilfe insgesamt –, gleichermaßen sich einlassend wie andererseits ohne sich zu verlieren. Die Welt dient als Spiegel.<sup>415</sup> Der Blick wird zurückgewendet auf sich selbst. In der Reflexion brechen konkrete Fragen auf, Sätze, offen, inkomplett, ungesichert: Was bin ich denn inmitten meiner Angelegenheiten? Was der andere inmitten der seinigen? Und was eigentlich ist unsre Situation, die durchgängige, alle verbindende? Mit einer solcherart intendierten Philosophie der menschlichen Dinge ist ein Bedenken und Erwägen der menschlichen Lage von Haus aus mitgegeben. Mehr noch: Sie steht und fällt mit der Akzeptanz der *condicio humana*. Deren Annahme und Befürwortung ist Grundlage zu einem Leben, das schließlich als die eigentlich menschliche Kunst wahrgenommen und vollbracht wird.

---

nur dies, sondern auch jede einzelne durch eine wesentliche Eigenschaft treffend zu kennzeichnen, derart doppelbödig, buntscheckig und je nach Beleuchtung wechselnd erscheinen sie mir“ (III 13, TR 1054, b; St 543).

414 Im Dialog „Phaidros“ (275 c) lässt Plato den Ironiker Sokrates sagen: „Wer ... eine Kunst in Schriften hinterlässt und auch wer sie aufnimmt, in der Meinung, dass etwas Deutliches und Sicheres durch die Buchstaben kommen könne, der ist einfältig genug“.

415 „Diese weite Welt ... ist der Spiegel, in den wir schauen müssen, um uns aus dem rechten Blickwinkel zu sehn“ (*ce grand monde ... c'est le miroüer où il nous faut regarder pour nous connoistre de bon biais*; I 26, TR 157, a; St 87; L 196).

Wie das sokratische Denken unterscheidet sich Montaignes Essayistik von der prototypischen Form der Philosophie als Theorie. Um die Distanzierung praxisbezogenen Denkens von der Ersten Philosophie zu verdeutlichen, hatte sich einst Sokrates einer Fabel des legendären Äsop bedient. Er hatte sie seinerseits auf den ältesten namentlich bekannten Philosophen angewendet: den Thales von Milet. Thales hatte um sechshundert vor Christus in entschiedener Weise die theoretische Position bezogen und als Protophilosoph und Kosmo-, Archeologe<sup>416</sup> gelehrt, die eine *archē*, den einen Grund von allem zu kennen, nämlich das Wasser. Von diesem weisen all-wissenden Thales lässt nun Plato den Sokrates das Merkwürdige berichten, er sei einmal,

während er sich mit dem Himmelsgewölbe beschäftigte und nach oben blickte, in einen Brunnen gefallen. Darüber habe ihn eine witzige und hübsche thrakische Dienstmagd ausgelacht und gesagt, er wolle da mit aller Leidenschaft die Dinge am Himmel zu wissen bekommen, während ihm doch schon das, was ihm vor der Nase und den Füßen läge, verborgen bleibe.<sup>416</sup>

Solcher Spott treffe alle, die, absurd und komisch, die theoretische Position einnehmen, also etwas Höheres erreichen wollten als normale Sterbliche, und sich im selben Atemzug als unfähig erwiesen, den simpelsten Anforderungen des gewöhnlichen Lebens zu genügen. Der Erzähler dieser gewiss uralten Satire über das Sonderbare, Lachhafte, auch wohl Gefährliche reiner Philosophie ist mithin Sokrates. Ihm sollten Spätere die Devise in den Mund legen, wir sollten uns ans Menschliche halten –, was über uns hinausgehe, gehe uns nichts an.<sup>417</sup> In der Tat hatte Sokrates eine Wende vollzogen, sich von der Naturphi-

<sup>416</sup> Plato, Theätet, 174 a,b; übers. M. Heidegger, zit. Blumenberg, Hans: Der Sturz des Protophilosophen, in: W. Preisendanz/R. Warning (Hgg.), *Das Komische*, München 1976, S. 11; zur historischen Erweiterung vgl. Blumenberg, H.: *Das Lachen der Thraikerin*, Frankfurt a. M. 1987, S. 71–75. – Für einen Vergleich zwischen platonischer und aristotelischer Deutung der Thales-Anekdote vgl. Bien, Günther: *Das Theorie-Praxis-Problem und die politische Philosophie bei Platon und Aristoteles*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 76 (1968/69), S. 271–286.

<sup>417</sup> *quod supra nos, nihil ad nos* (Lactantius, *Divinae Institutiones*, III 20, 10, zit. Blumenberg, a. a. O., S. 14; Erasmus, *Adagia*, I 6, 69). Dass der authentische Sokrates mit einer skeptischen, ironischen, rein menschlichen Philosophie zu identifizieren sei, ist The-

losophie abgewendet und statt dessen nach den menschlichen Dingen gefragt. Aber war mit diesem Bereichs- und Themenwechsel das Präkäre der philosophischen Existenz wirklich behoben? Fände der Witz der thrakischen Magd hier nichts, worüber sie sich aufzuhalten hätte? Mitnichten. Es war an Michel de Montaigne, die alte Anekdote in charakteristischer Weise zuzuspitzen und so die Kritik an der Einstellung des Philosophen zu verschärfen. Er führt aus:

Ich bin ganz einverstanden mit der milesischen Magd, die den Philosophen Thales dabei beobachtete, wie er unablässig mit der Betrachtung des Himmels beschäftigt war und die Augen *nur nach oben* gerichtet hatte, und ihm schließlich irgend etwas in den Weg warf, um ihn zum Stolpern zu bringen und dadurch daran zu erinnern, es sei noch Zeit, seine Gedanken mit den Gegenständen *in den Wolken* zu befassen, wenn er erst über das Bescheid wisse, was *vor seinen Füßen* liegt. Es war ein guter Rat, den sie ihm gab, mehr *auf sich selbst* die Aufmerksamkeit zu richten als auf den Himmel.<sup>418</sup>

In Montaignes Version ist die Magd aufgewertet von der bloß (schadenfreudig) Lachenden zur Akteurin, Helferin, zur beratenden praktischen Philosophin. Sie ist es, die den Theoretiker, bevor er hinfällt, geistesgegenwärtig dazu bringt, den Blick zu senken, nicht unverwandt nach oben zu schauen und in den Wolken zu hängen, sondern unmittelbar vor sich hin, auf die eigenen Füße, seine Schritte und überhaupt auf sich selbst zu achten.

Doch damit nicht genug. Es geht Montaigne nicht nur um einen Wechsel des Blicks, sondern um Kritik am Zutrauen zu theoretischem Wissen überhaupt. Für ihn ist es ausgemacht, dass sich der Mensch weder physisch noch geistig kennt, dass, ausdrücklich wird es hinzugefügt, sich auch die Vernunft selbst nicht kennt. Was aber, so ist daher zu fragen, „kann einer kennen, der sich selbst nicht kennt?“ Demzufolge nimmt er einen berühmten Leitgedanken der Sophistik auf, den soge-

---

se der bedeutenden Untersuchung von Vlastos, Gregory: Socrates, Cambridge/New York 1991.

418 II 12, TR 519, a; zit. Blumenberg, a. a. O., S. 36; Tie II 239; FW III 372 f.; St 268 f. (Hervorhebungen hpb).



nannten Homo-mensura-Satz.<sup>419</sup> Gegen diese Behauptung des Protagoras, der Mensch sei das Maß aller Dinge wendet er ein: „Wahrhaftig Protagoras spaßet, wenn er den Menschen, der nicht einmal sein eigenes Maß weiß, zum Maß aller Dinge macht.“ Auch dieser berühmte Satz war Montaignes Einschätzung zufolge doch eigentlich „nur ein Gespött“. In letzter Konsequenz gab er „Anleitung, die Nichtigkeit sowohl des Zirkels, als des Zirkelnden, zu schließen“. Und sogleich kommt der Essayist, in ebenfalls überraschender Weise, auf den Archetypen der Philosophie, den berühmten Weisen aus Milet, zurück: „Wenn Thales sagt, die Selbsterkenntnis falle einem Menschen sehr schwer, so lehrt er ihn, dass ihm die Erkenntnis aller anderen Dinge unmöglich ist.“<sup>420</sup>

Das ist offensichtlich Radikalskepsis hinsichtlich der Möglichkeit von reiner Erkenntnis überhaupt und der Ruf nach einem neuartigen Denker, einem kaum zielstrebigem, eher rezeptiv-meditativen wie auch ironisch-spielerischen Typ, einem ‚Philosophen ohne Vorbedacht und Plan‘.<sup>421</sup> Es wäre jener Gelassene, „der auf den Zufall der Wahrheit, die wie von selbst aus dem schon gelebten und unwiderruflichen Leben ihm zufällt, warten und sich ihr überlassen kann“. Die Philosophie,

419 Dagegen hat sich Platon (Theätet, 151 e–152 a) zur ausdrücklichen Entgegnung herausgefordert gesehen.

420 Tie II 284 f. St 278. Auch diese Vorbehalte sind im Übrigen bereits von Heraklit vorgebracht: „Der Seele Grenzen kannst du nicht ausfinden ...; so tief ist ihr Sinn“ (B 45; Ess. II 12; Tie II 252), und noch radikaler: „Denn menschliches Wesen hat keine Erkenntnis, wohl aber göttliches“ (B 78). – Zur Problematik der Selbsterkenntnis bei Shakespeare und in der Renaissance überhaupt vgl. Jorgensen, Paul A.: *Lear's Self-Discovery*, Berkeley L.A. 1967. – Goethe äußert wiederholt Vorbehalte gegenüber unberechtigten Erwartungen hinsichtlich allzu umständlicher Selbsterkenntnis. – Nietzsche bewundert Dostojewskijs „Aufzeichnungen aus dem Kellerloch“ (1864) als „eine Art Selbsterhöhung des *gnōthi sautón*“ (An F. Overbeck, 23.2.1887; KSB VIII 28). Besonders nachhaltig wird die Programmatik sodann in der dezentrierenden strukturalen Psychoanalyse Jacques Lacans vorgebracht: *Je pense où je ne suis pas, donc je suis où je ne pense pas* (Écrits, Paris 1966, 517). Sich selbst erkennen heißt demnach sich verkenne: *me connaître* ist gleich *méconnaître*. – Für eine weitgespannte Übersicht über die Verwendung des *Gnōthi sautón* vgl. Courcelle, Pierre: *Connais-toi toi-même*, 3 Bde., Paris 1974–1975. Göbel, Christian: *Griechische Selbsterkenntnis*, Stuttgart 2002.

421 *philosophe impremedité et fortuite*, II 12; TR 528, c; Tie II, 260; FW III, 389, L 461; St 273. Erstaunlicherweise erklärt auch Martin Luther, zu dem Evangelium seien er und die Seinen „on gefehr und plumbs weise“ gekommen (Weimarer Ausgabe, Deutsche Bibel, 11/11; 105,11).

die solcherart zu gewinnen ist, „wächst aus dem Leben heraus“, soviel ist deutlich, „aber sie formt und normiert es nicht, sie greift ihm nicht vor“.<sup>422</sup> Offensichtlich stellt sich Montaigne in Gegensatz zu Platos kanonischer Bestimmung des Philosophen als eines, „der um des Besten willen sagt, was er sagt“ und also unter allen Umständen „nicht in den Tag hinein reden“ wird.<sup>423</sup> Dazu waren bereits die Humanisten der italienischen Renaissance auf Abstand gegangen. Vor der metaphysischen Maximalforderung bewusst sich zurückhaltend, hatten sie auf den Titel eines Philosophen verzichtet und sich stattdessen als Artisten, Grammatiker, Liebhaber und Sachwalter der menschlichen Angelegenheiten verstanden.<sup>424</sup> Was seither zu Gebote steht, ein beiläufiges oder sogar nachträgliches Denken – *primum vivere, deinde philosophari* – entsteht und besteht durchaus empraktisch, metapraktisch-theoretisch aber keineswegs. Dementsprechend interpretiert Montaigne die berühmte Anekdote, wonach ursprünglich der Philosoph Pythagoras als nicht die Schlechtesten im Stadion diejenigen hervorgehoben habe, die weder selbst als Athleten im sportlichen Wettkampf konkurrieren noch als Händler vor Ort vom Warenverkauf profitieren, sondern einfach nur als Zuschauer zugegen sind.

Montaigne deutet diese müßige, besonnen-umsichtige Haltung allerdings *nicht* als erhabene reine Theoria, sondern als normale Praxis, als verstehendes Dasein, insofern es im Hinblick auf die Lebensverhältnisse beobachtend das Wie und Warum jeder Sache zu erwägen vermag.<sup>425</sup> Philosophieren bleibt somit immanente Befragung und Auslegung der genuinen menschlichen Verfassung: Hermeneutik der *condicio humana*, praktisches Philosophieren. Klug und kommunikativ

422 Blumenberg, a. a. O., S. 38; zur Lässigkeit, der Nonchalance, dem *ordo neglectus/fortunatus*, dem Montaigne sich auch im Reden zurechnete, vgl. III 9 (TR 940; Tie III 131; Friedrich: Montaigne, Tübingen <sup>3</sup>1993, S. 314 f., 327, 372 Anm. 283).

423 Gorgias 503 d; vgl. Euthyphron 6 e.

424 So beispielsweise Angiolo Poliziano (1454–1494): „*Certe interpretem profiteor, philosophum non profiteor*“ (Le selve e la strega, hg. Isidore del Lungo, Florenz 1925, 220).

425 I 26, TR 157, c, St 87. Zu Herkunft und Verbreitung der Anekdote vgl. Diogenes Laertius, Cicero, Gracián, Rousseau. – ‚Empraktisch‘ ist ein Terminus von K. Bühler (Sprachtheorie, 1934, repr. 1982, S. 155 ff., übernommen von Paul Lorenzen in: Ders./O. Schwemmer, Konstruktivistische Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie, Mannheim <sup>2</sup>1975, S. 22 f.).

trägt es der Wahrheit des Konkreten Rechnung. Bei aller unausweichlichen Reflexivität und Dialektik, hält es sich in der Nachbarschaft der Dinge und sucht das Leben, individuell und kollektiv, den menschlichen Kräften gemäß zu leben.

### 4.3 Selbstsorge

Es war, wie gesagt, Friedrich Nietzsche im neunzehnten Jahrhundert, der den Essayisten Montaigne als Vollender des Sokrates gewürdigt hat. Und Sokrates ist ihm der Weise schlechthin. Auf ihn, den „einfachsten und unvergänglichen Mittler-Weisen“, läuft alles hinaus. Charaktere der unterschiedlichsten Art, die, in individuell angemessenen Lebensformen, nach der „Freude am Leben und am eigenen Selbst“ ausgerichtet sind, treffen schließlich auf Sokrates, dessen Eigentümlichstes Nietzsche folglich als „ein Anteilhaben an allen Temperamenten“ vermutet. Überdies schätzt er an ihm eine „fröhliche Art des Ernstes“, eine „Weisheit voller Schelmenstreiche“; jene schillernde, paradoxe Beschaffenheit also, die seines Erachtens sowieso „den besten Seelenzustand des Menschen ausmacht“.<sup>426</sup> Anderwärts erklärt Nietzsche des Weiteren:

Ich bewundere die Tapferkeit und Weisheit des Sokrates in allem, was er tat, sagte – und nicht sagte. Dieser spöttische und verliebte Unhold und Rattenfänger Athens, der die übermütigsten Jünglinge zittern und schluchzen machte, war nicht nur der weiseste Schwätzer, den es gegeben hat: er war ebenso groß im Schweigen.<sup>427</sup>

Tatsächlich zeigt sich Sokrates skeptisch hinsichtlich der Möglichkeit des Wissens und der Weisheit.<sup>428</sup> Er verfügt über keine Doktrin. Er verzichtet auf schriftliche Mitteilung. Er hält sich zurück, verstellt sich

<sup>426</sup> Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, II, *Der Wanderer und sein Schatten*, 86, „Sokrates“ (KSA II 591 f.; vgl. Kaufmann, Walter: *Nietzsches Einstellung gegenüber Sokrates*, in: Salaquarda, Jörg [Hg.]: *Nietzsche, Darmstadt 1980*, S. 21–44).

<sup>427</sup> Ders.: *Die Fröhliche Wissenschaft*, IV 340, „Der sterbende Sokrates“ (KSA III 569 f.).

<sup>428</sup> „Socrates' Skepsis in Betreff alles Wissens um die Moral ist immer noch das größte Ereigniß – man hat es sich aus dem Sinne geschlagen“ (NF, Ende 1880, 7[222], KSA IX 363).

mittels förderlicher Ironie. Aus dem heraklitischen Fluss der Dinge entfernt er sich nicht, jedenfalls nicht so weit und so radikal, dass er wie Parmenides das Sein und Plato die Ideen abtrennt und zur eigentlichen Wirklichkeit erklärt, vor der alles andere kaum von Bedeutung sei. Gleich den Sophisten distanziert er sich von herkömmlichen Werten wie sie namentlich im Mythos und in der Polis-Sittlichkeit hochgehalten wurden. Gleich den sophistischen Rhetoren sieht er seine Domäne nicht in der Naturphilosophie, sondern darin, auf angemessene Art die menschlichen Dinge zur Sprache zu bringen.<sup>429</sup> Dazu ist jede/r aufgerufen. Im Zentrum steht deswegen Selbstsorge (*epimeleisthai heautoù, le soing pour soy-mesmes*).<sup>430</sup> Zwar ist sokratisches Forschen darauf aus, möglichst nach dem Wesen zu fragen, also etwa nach Gerechtigkeit, Tapferkeit, Frömmigkeit, Freundschaft, Schönheit, Liebe, Lust, Weisheit, Wissen, Tod, Unsterblichkeit und Ähnlichem. Aber bei allem Verlangen nach einem philosophischen Apriori des Wesens der Dinge wird das Forschen und Suchen niemals linear und direkt. Es vollzieht sich vielmehr über Umwege, Abschweifungen, Widersprüche, Zurücknahmen und bricht unversehens ab, endet oft genug aporetisch im Unbegehbaren. Sokrates, so Montaigne wörtlich, *fragt* fortwährend „und erregt Disput, legt ihn aber niemals bei, stellt niemals zufrieden“. Und was ihn selbst angeht sagt er, „er besäße keine andere Wissenschaft, als die Wissenschaft zu widersprechen“.<sup>431</sup> Andererseits wird die gewöhnliche Alltagseinstellung, die seit Parmenides unter Verdikt stehende (undeutliche und unstete) Meinung, ohne weiteres zum Anknüpfungspunkt des Philosophierens genommen.

429 Einmal lässt Plato ihn sagen: „Felder und Bäume wollen mich nichts lehren, wohl aber die Menschen in der Stadt“ (Phaidros, 230 d).

430 Plato: Apologie 36 c, Alkibiades I 131 a, Symposion 216 a. Montaigne: *le soing pour soy-mesmes*, II 3; TR 339, c. Seit Michel Foucault wird dies erneut betont, und zwar verschärft, in völliger Isolation: „Es gibt keine prädiskursive Vorsehung, welche uns die Welt geneigt macht“ (Die Ordnung des Diskurses, München 1974, S. 36). Vgl. Schmid, Wilhelm: Mit sich selbst befreundet sein, Frankfurt a. M. 2004; Böhme, Gernot: Der Typ Sokrates, Frankfurt a. M. 1988; Pestalozzi, Karl (Hg.): Der fragende Sokrates, Stuttgart/Leipzig 1999; Strasser, Peter: Kümmere dich um deine Angelegenheiten, Über die Selbstsorge, München 2014.

431 II 12; TR 489, c; Tie II 167; hpb.

Man mochte ihn fragen, was man wollte, stets führte er den Fragenden zuerst darauf, daß er ihm von seiner früheren und gegenwärtigen Lebensart Antwort geben mußte, die er prüfte und beurteilte, denn er war überzeugt, daß alles, was man sonst lernen könnte, zweitrangig sei und überflüssig.<sup>432</sup>

Von den konkreten Umständen, nicht aber von einem abgehobenen, gar absoluten Standpunkt aus, kann sich ein Prozess entfalten, der Wissen als etwas bereits Latentes in Grenzen manifest macht, den Erwerb von Erkenntnis als einen Vorgang des Lernens ins Werk setzt. Im Hinblick darauf ist bereits Sokrates als „ein Denker in Bewegung“ anzusehen, ganz so wie es einen „Montaigne en mouvement“ anzuführen gibt.<sup>433</sup>

Unterschiedlichste Züge fallen im Bild des Sokrates zusammen, apollinische wie dionysische, also nicht nur solche der sagenhaften Sieben Weisen, mit Thales an ihrer Spitze, sondern auch solche der Gestalten aus der Umgebung des Dionysos. Die Figur des Satyrs als Ausgeburt „einer auf das Ursprüngliche und Natürliche gerichteten Sehnsucht“ amalgamierte mit der athenischen Philosophenfigur. Insbesondere aber wurde die aus der Schar der Satyrn herausragende Erscheinung des weisen Silens, des Ziehvaters des Dionysos wohl gemerkt, auf (den im Übrigen eher apollinischen) Sokrates übertragen.

Die antike Sage überliefert, der phrygische König Midas habe den Silen lange im Wald gejagt und schließlich gefangen gesetzt, um von ihm das zu erlangen, wofür er wie nichts und niemand sonst berühmt war: die höchste Weisheit. Er wollte erfahren, „was für den Menschen

432 II 12; TR 488 f, c; Tie II 166; hpb.

433 Pleger, Wolfgang H.: Die Vorsokratiker, Stuttgart 1991, S. 181. Der vorstehende Abschnitt folgt weitgehend dem Epilog dieser Darstellung „Bemerkungen zur Sokratischen Philosophie“ (S. 168–181); vgl. auch ders.: Sokrates, Der Beginn des philosophischen Dialogs, Reinbek 1998; Hadot, Pierre: Philosophie als Lebensform, Berlin 1991, S. 136–163. – Starobinski: Montaigne en mouvement, Paris 1982; dt.: Montaigne, Denken und Existenz, München 1986.

das Allerbeste und Allervorzüglichste sei.“<sup>434</sup> Welche tiefste Weisheit also hatte der Silen dem Midas mitzuteilen? Widerstrebend ließ er sich herbei und gab dem hohen Herrn die entsetzliche, pessimistische Auskunft, das Beste sei, nicht geboren zu sein, das Zweitbeste aber, wenn geboren, so schnell wie möglich wieder abzutreten. Das heißt, was der Silen dem Herrscher zu eröffnen hatte, das war „die Nichtigkeit des menschlichen Daseins“. <sup>435</sup> Doch Midas war offensichtlich schwer von Begriff. Die doch wohl bestürzende Mitteilung hinderte ihn nicht daran, ganz töricht als Preis für die Freilassung des weisen Silens von Dionysos zu erwirken, dass alles, was der König berühre, zu Gold werde. Erst als er feststellen musste, dass sich damit auch alles, was er essen wollte, in das ungenießbare Edelmetall verwandelte, löste Midas sich aus Verblendung und Überheblichkeit, wurde einsichtig und fand zur Akzeptierung der menschlichen Daseinslage.

Mit der Parabel wird deutlich gemacht, dass es nicht auszuschlagende Aufgabe ist, die Erfahrung der Nichtigkeit, der Hinfälligkeit, des Leidens, der Sterblichkeit – die ganze schmerzliche Begrenztheit des Daseins – angemessen zu verarbeiten. In dieser Weise „sich selbst Rechenschaft geben“<sup>436</sup> war freilich noch nie eine leichte, unmittelbar rational zu bewältigende Obliegenheit. Sokrates dementsprechend wie der übermütige weise Silen agiert nicht als ein reiner Vernunftmensch. Überall erscheint er als „eine lebendige, in sich widersprüchliche und suchende Gestalt“. <sup>437</sup> Und so ist es um den sokratisch Philosophierenden bestellt: anders als der heroisierte, namentlich stoische Weise

434 Nietzsche: Die Geburt der Tragödie, 3: KSA I 35. „Nicht geboren zu sein – was ist/Höhren Werts? Aber *lebst* du schon –/Dorthin wieder, woher du kamst,/Schleunigst zu gehn, das ist das nächste Beste!“ (Sophokles, Oidipus auf Kolonos, in: Tragödien, Darmstadt 1960, S. 397; zu den weiteren Quellen dieser uralten griechischen Weisheit bis hinunter zur Ersterwähnung bei Theognis vgl. Howald, Ernst: Ethik des Altertums, <sup>1</sup>1931, München/Darmstadt 1971, S. 9, Z. 29–38).

435 *la nihilité de la condition humaine*; II 6; TR 360, c; Martens, Ekkehard: Die Sache des Sokrates, Stuttgart 1992, S. 30–33.

436 Sophokles, König Ödipus, V. 583.

437 Martens, a. a. O., S. 45; zum ‚Sokratischen Doppelwesen‘, der ihm wie allem Archetypischen eigentümlichen Bipolarität vgl. Figal, Günter: Sokrates, München 1995, S. 101.

(*sapiens*), steht er nicht über den Dingen, ist nicht erhaben über das Gewöhnliche, losgelöst, abgeklärt. Er befindet sich vielmehr in lebendigem Vollzug mittendrin.

Montaignes essayistisches Philosophieren ist als neuzeitliche Sokratik zu verstehen, ein performativ-kommunikatives, praktisches Philosophieren.<sup>438</sup> Sichtlich greift er auf eher philosophiekritische als enthusiastische Positionen zurück. Kaum auf Aristoteles, den „Gott der scholastischen Wissenschaft“<sup>439</sup>, kaum auf deren erste Autorität Thomas den Aquinaten, kaum auf Plato, kaum auf Augustin. Sondern mit Vorliebe auf die nichttheoretische spätantike, hellenistisch-römische Lebensweisheit. Sie herrschte in der Periode des sogenannten Hellenismus vor. Damals, um dreihundert vor bis um vierhundert nach Christi Geburt, waren die Stadtstaaten der klassischen Epoche in den Imperien Alexanders des Großen und Roms aufgegangen. Eine geweitete, unsicher gewordene Welt ließ nicht mehr die vertraute Identifikation mit der Polis zu. Ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückte vor dem Hintergrund der gesamten kosmopolitischen Menschheit der Einzelne in seinem individuellen Selbstsein. Vordringlich waren fortan eigenständige Lebensbewältigung, Selbstsorge, individuelle Glückssicherung.

Es sind im Wesentlichen vier unterschiedliche Richtungen, die im Anschluss an die Figur des Sokrates in den hellenistisch-römischen Epochen florierten: die stoische, die kynische, die skeptische und die epikureische. Sie alle greift im sechzehnten Jahrhundert Montaigne auf, auf eine eigene schöpferische Weise. Er „ist der einzige Europäer seiner Zeit, in dem die späteren antiken Moralsysteme, mit ihrer unvergänglichen Menschlichkeit, wirklich lebendig und fruchtbar werden“.<sup>440</sup>

438 Die sokratische Komponente ist wesentlich für viele (existentielle, kritische, skeptische) Denker wie u. a. Erasmus, Rabelais, Hamann, Lessing, Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers, Gabriel Marcel, Romano Guardini, Karl R. Popper.

439 *le Dieu de la science scholastique*; II 12, TR 521, a; Tie II 243.

440 Weigand, Wilhelm: Michel de Montaigne, Zürich 1985, S. 199. Noch im späten fünfzehnten Jahrhundert hatte der Humanist Cristoforo Landino an den ethischen Konzepten der Spätantike den säkularen Eudämonismus beanstandet. – Vgl. Winklehner, Brigitte: Die Tugenden der antiken Philosophenschulen bei Michel de Montaigne, Salzburg 1980; Flashar, Hellmut (Hg.): Die hellenistische Philosophie, Basel 1994; Hossenfelder, Malte: Antike Glückslehren, Stuttgart 1996; Horn, Christoph: Antike

Da waren also die Kyniker. In schroff provozierender Entgegensetzung gegen jeglichen Anstand und alle zivilisatorischen Standards, suchten sie vor allen Dingen die individuelle Selbständigkeit zu wahren. Gleichzeitig waren sie erklärte Kosmopoliten. Sie suchten das Glück möglichst unabhängig von Natur und Gesellschaft in Einfachheit und Genügsamkeit mit dem Allernotwendigsten. Ihre Position gibt eine berühmte Anekdote wieder: Der Herr der Welt, Alexander der Große, trifft auf Diogenes, den kynischen Philosophen, der wie ein Hund vor einer Tonne am Boden liegt. Statt unterwürfiger Anerkennung seiner imperialen Macht oder irgendwelcher Ansuchen vernimmt der Herrscher von dem ‚Zyniker‘ nur einen Wink. Zum Zeichen unverrückbarer Selbständigkeit und als einziges Bedürfnis bedeutet der Geringe dem Großen ‚Geh mir aus der Sonne!‘<sup>441</sup> Montaigne bleibt nun freilich nicht dabei. Die maßgebliche Alternative zum Gestus alexandrinischer Welteroberung ist seines Erachtens nicht bereits in dem – noch immer spektakulären – Diogenes repräsentiert, sondern recht eigentlich erst in dem unscheinbar gewöhnlichen Sokrates. Montaigne führt aus und lässt keinen Zweifel hinsichtlich seiner Sympathie:

Wenn man Alexander fragt, was er versteht, so wird er antworten: ‚Die Welt unterwerfen‘, wenn man den Sokrates danach fragt, so wird er sagen: ‚Die eigentlichen Aufgaben erfüllen, die das menschliche Leben uns stellt‘; das ist ein viel umfassenderes, gewichtigeres und berechtigteres Können.<sup>442</sup>

---

Lebenskunst, Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern, München 1998.

441 Die Anekdote von der Begegnung zwischen Diogenes und Alexander findet sich auch in Graciáns „*Criticón*“ (III 12). Vgl. Largier, Niklaus: *Diogenes der Kyniker*, Tübingen 1997; Luck, Georg: *Die Weisheit der Hunde*, Stuttgart 1997; Cioran, E. M.: *Lehre vom Zerfall*, üs. Paul Celan, Stuttgart 1978, S. 82–84: Der ‚Himmelshund‘; Weeber, Karl-Wilhelm: *Diogenes, Die Gedanken und Taten des frechesten und ungewöhnlichsten aller griechischen Philosophen*, München 1987, <sup>4</sup>2003.

442 III 2, *Du repentir*, TR 787, b; F 289; L 630.



Die Aufgaben erfüllen, pflichtbewusst, das war ganz besonders das Anliegen der Stoiker. Auch sie setzten auf Autarkie. Sie strebten nach Unabhängigkeit von überhaupt allem Äußerlichen. Ihr hochfliegenden Ziele waren Affektlosigkeit, völlige Apathie sowie Tugend und Pflichterfüllung in völliger Übereinkunft mit der All-Vernunft.

Die Skeptiker entwickelten sich aus der streitlustigen Schule der Megariker, zum Teil auch aus der mittleren platonischen Akademie des Pragmatikers Arkesilaos. Sie befeißigten sich der Ataraxie, der seelisch-gemüthhaften Unerschütterlichkeit, indem sie möglichst keine Urteile fällten und nichts entschieden, vielmehr alles in der Schwebelage zu lassen suchten (*epochē*).

Und da waren die Epikureer. Sie leiten sich von einer Schule her, die nach ihrem Gründer Aristipp von Kyrene als die kyrenaische bezeichnet wird. War das Ideal der Kyrenaiker die Heiterkeit des Gemüts, so erblickten Epikur und seine Schüler das höchste Gut in Schmerzfreiheit und Wohlbefinden als kalkuliertem maßvollem Genuss (*hedonē*, Lust).

Alle diese von dem Praktiker Sokrates hergeleiteten spätantiken Philosophenschulen finden in den „Essais“ ein vielstimmiges Echo. Dabei sind für Montaigne offensichtlich der skeptische und der epikureische Ansatz von größerer Bedeutung als der stoische.

Der Heroismus der Stoa, ihr Ertragen und Entsagen (*anéchou kai apéchou, sustine et abstine*) ist für Montaigne, anders als vordem für seinen Freund La Boétie, keine ernsthafte Versuchung. Die zuweilen bestechende Überlegenheit stoischer Tugend und Pflichterfüllung bietet ihm allemal Anlass, genauer hinzusehen. So gelingt es, die Menschen umfassender und differenzierter wahrzunehmen und sie, in allerdings schonender Weise, zuweilen zu demaskieren. Als Paradebeispiel fungiert Cato der Jüngere, aus Utica. Er bot weithin das Urbild römischer Tugend: republikanisch-freiheitlich, geradlinig, charakterfest, unbeugsam. Cato hatte sich, aus Treue zum Ideal republikanischer Freiheit, und um nicht einem Diktator in die Hände zu fallen,

kaltblütig selbst den Tod geben. In Montaignes Augen erscheint dies gleichwohl in einem ironischen Zwielficht. Hat er, so seine bohrenden Nachfragen, die ‚noble Aktion‘ vielleicht doch nur aus Furcht vor dem Alleinherrscher Cäsar getan oder gar bloß aus Eitelkeit?<sup>443</sup> Recht besehen, gehört überhaupt der Stoizismus für den kundigen Essayisten ins Kapitel menschlich, allzu menschlicher Überheblichkeit. Gerade in diesem Punkt unterscheidet sich Montaigne bezeichnenderweise vom Neustoizismus des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts.<sup>444</sup> Für den Verfasser der „Essais“ kann Empfindungslosigkeit kein Ideal sein.<sup>445</sup> Menschen können, wie erfindet, kaum jemals als konstant und fixiert gelten. Selbst dermaßen elementare Empfindungen wie Lust und Schmerz sind kaum als schlechthin eindeutig, übergangslos und unverrückbar anzunehmen. Gänzliche Empfindungslosigkeit (Apathie, Indolenz) käme wohl der Vernichtung des Menschen überhaupt gleich. Der einzelne Mensch, versichert Montaigne, „hat ebensowenig Ursache, den Schmerz beständig zu fliehen als die Lust allezeit zu suchen.“<sup>446</sup>

443 I 37: *Du jeune Cato*; vgl. I 37, 44, II 3, 11, 13, 21, 28. – Für Cicero wie auch für die Stoiker Seneca und seinen Neffen Lukan ist M. Porcius Cato Uticensis (95–46 v. C.) die Verkörperung des bewährten Weisen. Dante Alighieri lässt Cato im Lehrgedicht der „Göttlichen Komödie“ (La Divina Commedia, entst. 1307–1321) als Wächter des Purgatoriums (I f.) auftreten, als einer jener Ungetauften mithin, deren vorbildlicher Lebenslauf, unbeschadet seines Selbstmordes, als heilswürdig gilt. Die Aufklärung bringt Cato auf die Bühne in Dramen von Joseph Addison, François Deschamps, Johann Christoph Gottsched. Er bietet das Leitbild für den während der *Terreur* der Revolution ähnlich unbeugsam gegen den Verrat der Republik agierenden französischen Moralisten Chamfort. – Zu Cato als einem mitunter Sokrates gleichgestelltem Inbild der Tugend (*virtutum viva imago*) vgl. Curtius, Ernst Robert: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Tübingen<sup>11</sup> 1993, S. 69. – Neben Sokrates und Cato dient Montaigne als drittes ethisches Idol der griechische Feldherr und Staatsmann Epaminondas (I 19, II 36, III 1).

444 Abel, G.: Stoizismus und frühe Neuzeit, Berlin 1978; Stalder, Xaver: Formen des barocken Stoizismus, Bonn 1976.

445 *indolence* (II 12; TR 473, a; Tie II 125). Zum letztlich „negativen Charakter“ der stoischen Apathie, die „mit einer doktrinären Abkehr von allem Gefühlsmäßigen eine Geringschätzung von Leib und Sinnlichkeit“ verbindet, vgl. Pohlenz, M.: Die Stoa, Göttingen<sup>6</sup> 1984, Bd. I, S. 152 f.

446 II 12; TR 473, c; Tie II 126. Der Locus classicus, der die irritierende Verknüpfung von Lust und Schmerz festhält, ist freilich durch Plato an Sokrates gebunden (Phaidon 60 b, c).

Bedeutungsvoll für Montaigne bleibt allerdings das Ideal des naturgemäßen Lebens (*katà physin zên; scundum naturam vivere*).<sup>447</sup> Es war von der Stoa bereits aus dem Kynismus übernommen worden. Doch anders als für die Stoiker ist für Montaigne ein der menschlichen Natur gemäÙes Leben nicht einfach ein mittels Vernunft von allen Trieben und Leidenschaften freigehaltenes, tugendhaft gesichertes, überlegenes, heroisches Leben. Im Gegenteil, er ist der Überzeugung der kynischen Philosophen, dass man besser von Tieren und Naturvölkern lernen kann, was leben heißt, als von sogenannten Kulturvölkern. Übernommen wird denn auch eher der (gleichfalls bereits die Stoa inspirierende) heraklitische Hintergrund einer Welt in Bewegung.<sup>448</sup>

#### 4.4 Wissen, Fragen

Die Skepsis indessen erweist sich allenthalben als Ferment in Montaignes Denken.<sup>449</sup> Dennoch ist es nicht darauf festzulegen. Montaigne ist nicht Skeptiker an sich und für sich. Skeptisches Denken ist für ihn vor allem eine intellektuelle Strategie, ein Mittel der Entwaffnung von

<sup>447</sup> Nicht erst Rousseau, sondern bereits Seneca formuliert das *Retour à la nature*: „Das nämlich ist Weisheit, sich der Natur zuzuwenden (*in naturam converti*) und dorthin zurückzukehren, von wo uns die allgemeine Verwirrung fortgejagt hat“ (ep. 94, 68). – Vgl. demgegenüber die wohl vorherrschende platonisch-christliche Tendenz, wie sie noch Hegel formuliert, wenn er feststellt, Philosophie und Glaube hätten einhellig nichts weniger zum Zweck als schnurstracks „die Vernichtung der gefallenen Natur, die Erlösung von der Natur“ (WW XI 384).

<sup>448</sup> Vgl. Bremer, Dieter: Von der Physis zur Natur, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 43 (1989), S. 241–264. – Shakespeare, in seiner tragischen Welt-Konzeption, war bereits zu einer „Anti-Physis“ gelangt: „Die Natur ist böse für Shakespeare. Genau so verfinstert und genauso grausam wie die Geschichte“ (Kott, Jan: Shakespeare heute, München 1980, S. 128). – Zur Aporetik des *katà physin zên* stellt Nietzsche skeptische Fragen: „1. Wer kennt die Ziele der Natur und wer überhaupt vermöchte das Unnatürliche? 2. Die Natur ist nichts so Harmloses, dem man sich ohne Schauer übergeben könnte. 3. Es fragt sich überhaupt, ob wir etwas können, gegen die Natur, und ob wir uns der Natur überhaupt hingeben können?“ (NF 1870/71, 7[155], KSA VII 199). Darüber hinaus betont er „das Entsetzliche und Raubthierartige der Sphinx Natur“ (FV 3, KSA I 767; NF 1871, 10[1], KSA VII 339) und zwar auch im Menschen selbst, auch da zeigt letztlich sich „der schreckliche Grundtext *homo natura*“ (J 230, KSA II 169). – Schneider, Bettina: Nature and Art in Montaigne’s Essais, Paris/Tübingen 1996.

<sup>449</sup> Entsprechend fasst denn auch ein Emerson („Representative Men“) Montaigne als den exemplarischen neueren Skeptiker. Marchi, Dudley M.: Montaigne among the Moderns, Oxford 1994, S. 105–125. Naya, Emmanuel: ‚La loy de pure obeissance‘, Paris 2004.

Dogmatismen und Fanatismen, der Stärkung von Gelassenheit und Toleranz. Sein Denken wurde besonders durch die Lektüre des Sextus Empiricus, seiner „Hypotyposeis“ geprägt.<sup>450</sup> Der antike Skeptizismus heißt auch Pyrrhonismus<sup>451</sup>, nach dem Begründer der Schule, Pyrrhon von Elis aus dem vierten Jahrhundert vor Christus. Von Anfang an stand er unter der Devise der Zurückhaltung im Urteil. Denn ganz und gar unumstößlich kann kein Urteil jemals begründet sein, und so ist es empfehlenswert, sich nicht allzu eng an Urteile zu binden. Gemäß der Urteilsenthaltung werden die Pyrrhoniker zuweilen auch Epechisten oder Epektiker (*ephektikoi*) genannt.

Montaignes Erneuerung der pyrrhonischen Skepsis kommt im Apologie-Kapitel (II 12) am deutlichsten zum Ausdruck. Dessen erste Sätze halten fest, dass das Wissen (*la science*) „überaus wichtig und nützlich“ ist. Es zu verachten wäre in jedem Fall ein Zeichen von Dummheit. Nichtsdestoweniger ist im Wissen nicht „das höchste Gut“ zu sehen. „Weise und zufrieden“ (*nous rendre sage et contents*) kann Wissen allein nicht machen. Auch ist eine ethisch-moralische Kursbestimmung aus Wissen und Nichtwissen allein nicht zu gewinnen.

Zweifellos ist das Wissen (*la science*) für uns überaus wichtig und nützlich. Jene, die es verachten, zeigen damit deutlich ihre Dummheit. Gleichwohl schätze ich seinen Wert keineswegs so maßlos hoch ein, wie das einige tun – zum Beispiel der Philosoph Herillos, der in ihm das höchste Gut sah und der Meinung war, es könne uns weise und zufrieden machen (*nous rendre sage et contents*). Ich glaube das ebensowenig, wie die Behauptung andrer, das Wissen sei die Mutter aller Tugend, alles Laster aber die Ausgeburt der Unwissenheit“ (*l'ignorance*).<sup>452</sup>

<sup>450</sup> Sextus Empiricus, Grundriß der pyrrhonischen Skepsis, hg. Malte Hossenfelder, Frankfurt a. M. 1985; Ders., Die Philosophie der Antike, 3: Stoa, Epikureismus und Skepsis, 1985; Ricken, Friedo: Antike Skeptiker, München 1994; Flückiger, Hansueli: Die Herausforderung der philosophischen Skepsis, Wien 2003; Gabriel, Markus: An den Grenzen der Erkenntnistheorie, Die notwendige Endlichkeit des objektiven Wissens als Lektion des Skeptizismus, Freiburg i. Br. / München 2008.

<sup>451</sup> Hossenfelder, Malte/Schröder, Winfried: Art. Pyrrhonismus, in: Hist.Wb.Philos. VII 1719–1724; Blumenberg, Hans: Der Prozeß der theoretischen Neugierde, Frankfurt a.M. 1980, S. 60–64; zur Abgrenzung der pyrrhonischen Skepsis von der ‚Sokratik‘ der sogenannten ‚Neuen Akademie‘ unter Arkesilaos vgl. außerdem Hadot, Pierre: Art. Philosophie I, E, 1, in: Hist.Wb.Philos. VII 594 f.

<sup>452</sup> II 12, TR 415, a; St 217; Tie II 1 f.

In der vorsichtig abwartenden Haltung kommt Montaigne dem nahe, was im zwanzigsten Jahrhundert der Skeptiker Ludwig Wittgenstein in folgende Sentenz bringt: „Wir fühlen, dass, selbst wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind.“<sup>453</sup> Wie Wittgenstein (und Kant und Pascal) liegt Montaigne daran, eine Grenze zu ziehen zwischen dem, was gewusst werden kann, und dem, was darüber hinaus geht und anderes ausmacht: Bereiche des Fühlens, des Glaubens, des Schauens und Schweigens. Welche Gewissheit also, Ideal der Philosophie namentlich seit Augustin, ist erreichbar? Näherhin: Ist es möglich, „durch Gründe und Vernunftschlüsse zu einiger Gewissheit“ zu gelangen? Das ist die Leitfrage, die Montaignes wie schon die des Raimund von Sabunde. Anstatt dessen vermeintlich zu *schwache* Gründe zu stärken, grenzt Montaigne erst recht ein. Sein Vorgehen zielt darauf, „die Vernunft der Schwäche zu überführen“.<sup>454</sup> Die Vernunft, anders als in der stoischen ‚Mystik‘, fasst Montaigne nicht als göttliche Übernatur, sondern als Natur, ‚Materie‘ sogar. So ist sie auch keineswegs ‚die

453 Tractatus logico-philosophicus, 6.52. Das ist ein Plädoyer für Intuition und Feinsinn wie namentlich seit Pascal deutlich: „Das Herz hat seine Gründe, die die Vernunft nicht kennt“ (*Le cœur a ses raisons, que la raison ne connaît point*; Br. 277/La. 423). – Vgl. den Sinn der Grenzziehung bei Kant: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“ (Kritik der reinen Vernunft, Vorrede; B XXX). Das trifft im speziellen auch auf Kants Bemängelung der kynischen und epikureischen sowie der – seines Erachtens weit richtigeren – stoischen Moralposition gegenüber der christlichen zu. Während jene griechischen Schulen den bloßen Gebrauch der natürlichen Kräfte (*sensus communis* bzw. Wissenschaft) als Wege zu (kynischer) Natureinfalt, (epikureischer) Klugheit oder (stoischer) Weisheit für hinreichend erachten, so baue der christliche Weg zur Heiligkeit auf die Hoffnung, wer sein Möglichstes tue, werde ‚anderweitig‘ mit einem nicht in seinem Vermögen stehenden, letzten Erforderlichen ergänzt und vollendet werden (KpV, 1788, I. Teil, 2. Buch, 2. Hauptstück, 5. Abschnitt; A 228–232; AA V 126–129).

454 Tie II 26. In eindrücklicher, Montaigne vielfach verwandter Weise tritt gegen den Vernunftabsolutismus der Aufklärung Johann Georg Hamann an. „Die Gesundheit der Vernunft ist der wohlfeilste, eigenmächtigste und unverschämteste Selbstruhm, durch den alles zum voraus gesetzt wird, was eben zu beweisen war, und wodurch alle freye Untersuchung der Wahrheit gewalthätiger als durch die Unfehlbarkeit der römisch-katholischen Kirche ausgeschlossen wird“ (Sämtliche Werke, hg. Josef Nadler, Bd. III, 1949, S. 189). – Wie das schließlich, nach dem Absolutismus der *hard science*, in der Postmoderne zu einem selbstbewusst ‚schwachen Denken‘ (*pensiere debole*), sogar einer ‚Schwächung des Seins‘ (*l'indebolimento dell'essere*) führt, zeigt sich namentlich bei Gianni Vattimo (Das Ende der Moderne, Stuttgart 1990).

Oberaufseherin über alles. Ihretwegen haben die Menschen *keine* Sonderstellung inne. Sie sind „weder höher, noch niedriger als der übrige Teil“. <sup>455</sup> Alles, unbeschadet bestimmter Abstufungen, steht „unter der Aufsicht der einzigen Natur.“ <sup>456</sup> Daraus geht einerseits eine Ermahnung zum Leben hervor, wird das Leben doch durch Gelassenheit, Akzeptieren, eine gewisse ‚Einfalt‘ angenehmer. Andererseits ist damit eine Warnung vor Überschätzung der Wissenschaft verbunden: Mit ihr, indem wir sie überziehen – den Blick dafür verlieren, dass sie nur ein winziger Bereich in einem Meer von Unwissenheit darstellt –, ziehen wir uns womöglich die Pest an den Hals. <sup>457</sup> Zum Vorbild dient auch hier Sokrates, der sich dadurch von der allzu menschlichen Einbildung abhob, dass er nicht alles auf die Karte der Wissenschaft setzte und sich selbst nicht für einen Gelehrten und Weisen hielt. <sup>458</sup> Angesichts dieser Ausgangslage kann die Methode der Wahl nichts anderes als der Zweifel sein. Das besagt, in ciceronischer Formulierung: auf Fragen wohl antworten, ohne jedoch etwas gewiss zu behaupten; allem nachforschen, aber meistens vorsichtig bleiben; und noch vor sich selbst auf der Hut sein. <sup>459</sup> Das Ziel der skeptischen Zurückhaltung im Urteil ist Gelassenheit, Ataraxie, eine „Lebensart, die von allen heftigen Bewegungen frei ist, welche durch den Eindruck der Meinungen und der Wissenschaft, die wir von den Dingen zu haben glauben, verursacht werden“. Die Ep-hektiker, anders als die ungebremsten Hektiker, die Menge der Umtriebigen, Geschäftigen und Verbissenen, halten sich Zorn und Eifer vom Leib, sie „streiten ganz gelassen“. Und in der Tat, meist gibt es Spielraum: „Sollte man eine Sache, die uns zu bejahen oder zu verneinen vorgelegt wird, nicht als zweifelhaft betrachten dürfen?“ <sup>460</sup> Sollte man nicht darauf sehen, in erster Linie die eigene „Freiheit zu behaupten und die Sachen ohne Verbindlichkeit und ohne Sklaverei zu betrachten“? Eher „unschlüssig zu bleiben“ als zwangsläufig sich in irgendwelche Irrtümer zu verwickeln? Urteilen bewegt sich

455 *ny au-dessus ny audessous de reste*; TR 436; Tie II 47.

456 Tie II 48.

457 *La peste de l'homme, c'est l'opinion de savoir* (II 12, TR 467, a, L 441).

458 Tie 137 f., 143.

459 *ut nihil affirmem, quaeram omnia, dubitans plerumque, et mihi dissidens*; de divinatione II 3, Tie 146.

460 Tie 150 f.

ja doch unentrinnbar in einem Zirkel von Vorurteilen. Überdies urteilt ein jeder aus seinem Standpunkt, bezieht die ihm mögliche Perspektive. Überhaupt, und das führt nahe an die Einsicht, dass wir nicht die Dinge an sich erkennen, sondern bloße Erscheinungen uns vorstellen: „Die menschlichen Augen können die Dinge nicht anders sehen als nach ihrer Art der Erkenntnis.“<sup>461</sup>

Montaigne schreibt Essais, „nicht um die Wahrheit zu verkünden“, sondern wie er ausdrücklich hervorhebt, um „sie zu suchen“.<sup>462</sup> Dieser klugen Unterscheidung liegt eine tiefe Überzeugung zugrunde, formuliert in dem Satz: „Wir sind geboren, die Wahrheit zu suchen; sie zu besitzen, gehört einer höheren und größeren Macht an.“<sup>463</sup> Dieser bedeutsame Satz vergaß sich nicht wieder. Er wurde seinerzeit sogleich durch Charrons (größtenteils die „Essais“ systematisierendes) Manual „Über die Weisheit“ weiter verbreitet.<sup>464</sup> Hier wie da steht er freilich in einer alten bis auf Philo von Alexandrien, ja Sokrates-Plato zurückreichenden Tradition.<sup>465</sup> An der Wende von der Antike zum Mittelalter hatte der Kirchenlehrer Augustinus einbekannt, er wolle paradoxerweise Gott – die Wahrheit, das höchste Gut, das glückselige Leben – lieber im Nichtfinden finden als im Finden doch nicht finden.<sup>466</sup> Montaigne ist nun gewiss nicht der Auffassung (die selbst einem eher materialistisch ausgerichteten Denker wie Demokrit zugeschrieben wurde), die Wahrheit sei in tiefen Abgründen verborgen. Lieber ist ihm, mit dem antiken Kirchenschriftsteller Laktanz anzunehmen, sie ruhe „in der unendlichen Höhe göttlicher Allwissenheit“. Auf jeden Fall erweist sich die weite Welt immerfort als eine „Schule des Fragens“.<sup>467</sup> Darauf kommt es offensichtlich an, dass Menschen forschen und fragen in der Schule des Lebens in der Welt.

461 Tie 231; vgl. 295, 376.

462 *non pour établir la vérité, mais pour la chercher*; I 56, TR 302, a; L 301.

463 *Nous sommes nés à quæster la vérité; il appartient de la posséder à une plus grande puissance* (III 8; TR 906, b; St 467).

464 Charron, Pierre: *De la sagesse*, Bordeaux 1601, Paris 1824, I 15, S. 136.

465 Plato, Apologie 23a/b.

466 *Non inveniendo invenire potius quam inveniendo non invenire* (Conf. I 6,10). Im Apologie-Kapitel (II 12) findet sich das Augustinus-Zitat *melius scitur Deus nesciendo* (de ordine II; Tie II 138; vgl. ferner ebd. 141, 252).

467 *Le monde n'est qu'une école d'inquisition* (III 8; TR 906, b; St 467).



Den Wert des Menschen machen besonnene Intellektuelle wie zur Zeit der Frühaufklärung der Satiriker Fontenelle und später der antikartesianische Sokratiker Lessing ausdrücklich von der *Suche* nach der Wahrheit, und nicht von deren Besitz abhängig. Den ominösen Stein der Weisen zu *finden* ist gewiss nicht möglich. Gleichwohl ist es wichtig zu *suchen*, so lässt Fontenelle ein Gespräch des mittelalterlichen Philosophen Ramon Lull mit Artemisia im Schattenreich schließen: „Wenn sich die Wahrheit unglücklicherweise zeigte, wie sie ist, dann wäre alles verloren; doch anscheinend weiß sie, wie viel daran liegt, dass sie sich immer auf eine Art verborgen hält.“<sup>468</sup> Der nachmals berühmten Maxime Lessings zufolge ist die Wahrheit zuletzt für Gott allein. Jegliche menschlichen Erkenntnisse sind dagegen lediglich *fermenta cognitionis*, Fermente bloß des Wahren.<sup>469</sup> Man könnte die Problematik – es handelt sich um das sokratische Wissen des Nichtwissens, die augustinisch-cusanische *docta ignorantia* – auch mit einer Sentenz aus Hölderlins „Empedokles“ wiedergeben, die besagt: „Was wir sind und suchen, können wir nicht finden, was wir finden, sind wir nicht“. Was kommt in derlei Paradoxa zum Ausdruck, wenn nicht das Bewusstsein der endlichen Kreatur, für die ohnehin eine absolute Größe wie *die* Wahrheit nicht verfügbar sein kann?

Die Welt also eine Schule des Fragens. Und als Grundregel des Denkens und Erkennens am besten eine Frage. Die gründliche Frage: Was weiß ich?<sup>470</sup> So wird alles Wissen und Wissenwollen begrenzt durch

468 *Si par malheur la vérité se montrait telle qu'elle est, tout serait perdu; mais il paraît bien qu'elle sait de quelle importance il est qu'elle se tienne toujours en quelque façon cachée* (Dialogues des morts, Paris 1683; 9, Dialogue d'Artémise et de Raymond Lulle). – Montaigne lässt jedoch zur Not auch die nackte Wahrheit ohne jede rhetorische Emphase eine gewisse Rolle spielen (*la vérité nue*, III 11, TR 1005, b, St 517).

469 „Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatz, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte und spräche zu mir: ‚Wähle!‘ Ich fiel ihm mit Demut in seine Linke und sagte: ‚Vater, gib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!‘“ (G. E. Lessing, Eine Duplik, 1778; GW, Berlin/Weimar<sup>2</sup>1986, Bd. 8, S. 27). Zu fragen wäre indes so oder so nach der Trefflichkeit derart in jeder Hinsicht befremdlich konzipierter ‚Wahrheit‘.

470 Vgl. die Fragen des späten Wittgenstein: „Wie, wenn es verboten wäre zu sagen ‚Ich weiß‘ und erlaubt nur zu sagen ‚Ich glaube zu wissen?‘“ (Über Gewißheit, 366). Deutlicher noch wie eine Umschreibung des *Que sais-je?* klingt die Erwägung: „Kann es



ein damit einhergehendes Ge-wissen, die Selbstermahnung zu einer eigentümlichen intellektuellen Redlichkeit. Dies nicht zuletzt als Regulativ im Dienst einer existentiellen Aufrichtigkeit: Nicht alles soll man wissen wollen, mit vielem soll man unmittelbar umgehen, umsichtig, klug, die „natürlichen Ergötzlichkeiten und Bequemlichkeiten“ sogar „genießen“ und ganz besonders sich „*aller* seiner Leibes- und Seelenkräfte gehörig und ordentlich“ bedienen.<sup>471</sup> Eine ausgesprochen pragmatisch-phänomenale Einstellung ist angezeigt. Die konkreten Sachen, die ‚Dinge‘, verdienen gegenüber den abstrahierten Ursachen den Vorzug. Andersdenkenden weiß Montaigne in sichtlichem Wortwitz entgegenzuhalten: „Sie lassen die Sachen (*les choses*) fahren und forschen den Ursachen (*les causes*) nach. Welch hübsches Ursachengefasel! (*Plaisans causeurs*)“, heißt es vom Forschen derartiger da und dort gewiss berechtigt selbstvergessen abstrahierender, aufs Ganze gesehen aber unbesonnener Gestalten:

Die Kenntnis der Ursachen gehört dem allein, der über den Sachen waltet, nicht uns, die wir sie leidend empfangen und unserer Natur gemäß uns ihrer voll und unverkürzt bedienen können, ohne Einblick in ihren Ursprung und ihr Wesen zu haben.<sup>472</sup>

Montaigne ist überzeugt, das Vorrecht zum Gebrauch der Dinge wie deren Hinnahme und Genuss überhaupt würden infolge eines kaum zu bezwingenden Wissensdünkels andauernd verfehlt. Wo doch selbst noch Gott, in der ihm zuzuschreibenden Allmacht und Souveränität, im Letzten nicht zu begreifen, sondern bestenfalls, infolge der Gnade seiner freigebigen Zuwendung, gläubig zu verehren sei. In die-

---

denn nicht sein, dass ich mir *einbilde*, etwas zu *wissen*?“ (ÜG 442). Schließlich, die Fraglichkeit und Ungewissheit des Wissens zum Paradox zuspitzend, fällt der Satz: „Was ich weiß, das glaube ich“ (ÜG 177).

<sup>471</sup> TR 485; Tie 155 f.

<sup>472</sup> III 9, TR 1003; Tie III 259; L 806 f. – Vgl. auch hierzu, außer Hume, Russell, Carnap, wiederum Wittgenstein: „Der Glaube an den Kausalnexus ist der *Aberglaube*“ (Tr 5.1361). Und weiter: „Die Menschen, die immerfort ‚warum‘ fragen, sind ... daran gehindert ..., zu sehen“ (Vermischte Bemerkungen, 1941, WA Bd. 8, S. 506). Es gilt, vor allem zu „sehen, dass es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist“, und dass weit mehr als an den exakt fixierbaren Sachverhalten an den ‚Dingen‘ liegt (Tb. 8.7.16; 27.5.15; WA Bd. 1, S. 168, 143 f.).

sem Punkt, so gut wie in manchen anderen, bewegt sich Montaigne in den Bahnen des nominalistischen Denkens des Franziskaners Wilhelm Ockham aus dem frühen vierzehnten Jahrhundert.<sup>473</sup>

(a) Gibt es (...) etwas Eitleres, als Gott durch unsere Analogieschlüsse und Spekulationen enträtseln zu wollen, ihn und die Welt nach unserm Vermögen und unsren Gesetzen zu reglementieren und uns dem Höchsten gegenüber jenes winzigen Schnipsels Verstand zu bedienen, das unsrer natürlichen Beschaffenheit zuzugestehn er geruht hat?<sup>474</sup>

Überschießendes metaphysisch-theologisches Spekulieren ist nichts als eitle Selbstbespiegelung, Anmaßung, Anthropomorphismus. Aber, findet Montaigne, so *ist* der Mensch: „sehr unbesonnen. Er kann nicht eine Milbe machen, und macht ganze Dutzend Götter“.<sup>475</sup> Die Maßgabe der Besonnenheit hingegen ergibt sich einesteils im Blick auf den Weisen aus Athen: „Nach Auffassung des Sokrates, und nach meiner ebenfalls, urteilt man am verständigsten über den Himmel, wenn man gar nicht über ihn urteilt“.<sup>476</sup> Vorderhand bleibt lauter Kontingenz und Hinfälligkeit, illusionslos: „Wer den Menschen, ohne ihm zu schmeicheln, ansieht, sieht weder Wirksamkeit noch Vermögen bei ihm, welche nicht den Tod und nicht die Erde verraten“.<sup>477</sup> In den Himmel dringen (*penetrare in caelum*), das kann auch der schärfste Verstand nicht; noch weiter gefehlt: allein schon das irdische Territorium kann er kaum verlässlich ergründen.<sup>478</sup>

Menschen bleiben auf die stets größere Natur angewiesen. Mit einer beinahe faustisch ungeduldigen Formulierung bringt Montaigne das vor:

(b) Warum gefällt es doch nicht einmal der Natur, uns ihren Busen zu öffnen, uns die eigentlichen Mittel und die Ausführung ihrer Bewegungen sehen zu lassen und unsere Augen dazu geschickt zu machen? Großer

473 Compagnon, Antoine: *Nous*, Michel de Montaigne, Paris 1980.

474 TR 493; St 256; Tie 176.

475 Tie 220, St 265.

476 TR 517, c; St 267, Tie 233.

477 Tie 276.

478 *terram intrare*; Cicero, *Acad.Quaest.* IV 39; Tie 236.

Gott, was für Mißbrauch, was für Irrtümer würden wir in unserer armen Wissenschaft finden! (*c*) Ich müßte mich sehr irren, wenn sie eine einzige Sache bei dem rechten Punkte faßt (...).<sup>479</sup>

Vorsicht also wäre wohl angezeigt, Zurückhaltung, keine Zudringlichkeit, kein Hochmut. Doch wird sich ‚die Natur‘ wohl zu der (heilsam ernüchternden) Selbstoffenbarung nicht herbeilassen. Menschliche Selbstbescheidung tut not, und zwar noch weiter, auch in Bezug auf das Eigene. Eine kritische Prüfung würde wohl erweisen, dass noch nicht einmal die Erkenntnis unserer selbst und der Dinge, die „wir in den Händen haben“ geradezu und ohne Schwierigkeit möglich ist. Wir kommen uns sozusagen selbst in die Quere, verfügen kaum über den nötigen Abstand.

Wir sind uns näher als uns die Weiße des Schnees oder die Schwere eines Steines ist. Wenn sich der Mensch nicht kennt, wie kann er seine Kräfte und Wirkungen kennen? Vielleicht besitzen wir einige wahre Erkenntnis; aber nur von ungefähr.<sup>480</sup>

Das Ungefähre rational zu bereinigen und zu befestigen scheint kaum möglich. Entsprechende Versuche pflegen im Kreis zu verlaufen. Die Vernunft ist buchstäblich zu allem fähig, ihr darf man „nicht glauben, wenn sie von sich selbst redet: so wird sie kaum geschickt sein, von fremden Dingen zu urteilen“.<sup>481</sup> Gründe lassen sich für alles finden, und „auf die angenommenen Gründe kann man sehr leicht alles bauen, was man will“.<sup>482</sup> Nach innen aber hat die Vernunft, Aristoteles zum Trotz, den Hang zu einem *regressus in infinitum*: „Keine Vernunft

479 TR 517 f.; Tie 235, St 268. – Die Natur zu erkennen, durch Wissen um ihre inneren Zusammenhänge Macht zu erlangen, das ist seit je (zumal seit des Sophokles Tragödie „König Ödipus“) eine riskante Sache. „Wie könnte man die Natur zum Preisgeben ihrer Geheimnisse zwingen, wenn nicht dadurch, dass man ihr siegreich widerstrebt, d. h. durch das Unnatürliche?“, diese Frage stellt sich, an Ödipus anknüpfend, Nietzsche (Die Geburt der Tragödie, 1874, Ziff. 9, KSA I 67). Vgl. Schmidt, Jochen: Sophokles, König Ödipus, in: ders. (Hg.), Aufklärung und Gegenklärung, Darmstadt 1989, S. 33–55.

480 TR 544, a; Tie 293.

481 Tie 247, vgl. 242, 287.

482 Tie 244. Ein dichtendes Wesen ist der Vernunft zu eigen, so sagt nicht erst Nietzsche (M 119: Erleben und Erdichten, KSA III 111–114; WL 1, KSA I 883); die Einbildungskraft generiert den Fall: *fortis imaginatio generat casum* (Ess. I 21, TR 95).

kann sich ohne eine andere Vernunft festsetzen. Also gehen wir ohne Ende zurück.<sup>483</sup> Erkennen ist Angleichen, unentrinnbar Anthropomorphismus. Insofern gelangt Montaigne zu einer Reihe markanter Schlüsse: Die Vernunft ist eitel, die Philosophie ein verfälschtes Gedicht, die Wahrheit von ungefähr. Dementsprechend gilt es Philosoph zu sein: von ungefähr.<sup>484</sup> Dabei bleibt es. „Alle Dinge, die von unserem eigenen Nachdenken und unserer eigenen Geschicklichkeit herkommen, sowohl wahre als falsche, sind ungewiß und streitig.“<sup>485</sup> Unseren Fähigkeiten gegenüber ist Vorsicht geboten: gegenüber dem Wahrnehmungsvermögen und gegenüber der Urteilskraft. Die Urteilskraft ist abhängig von der Augenblicksverfassung, den Leidenschaften, den Stimmungen, den Gewohnheiten, dem Zufall und insbesondere den fünf Sinnen. Unsicher ist sogar die Grenze zwischen Wachen und Schlafen. Und noch nicht einmal die strikte Gegensätzlichkeit dieser beiden Zustände kann als gewiss gelten.<sup>486</sup>

Montaignes nüchternes Fazit demnach: Eine beständige Wirklichkeit ist uns nicht verfügbar, an wahren Sein haben wir nicht teil. Als fest, als gesichert darf kaum etwas gelten. Gegen Ende der *Sebundus*-Apologie heißt es demgemäß:

Es gibt überhaupt kein Dasein, das beständig wäre – weder das unsre ist es, noch das der Dinge. Samt Verstand rollen und fließen wir wie alle sterblichen Wesen ohne Unterlaß dahin. So läßt sich nichts Sicheres von einem aufs andre schließen, befinden sich Urteilender wie Beurteiltes doch in fortwährendem Wechsel und Wandel.

483 Tie 378. – Ironisch-sarkastisch wird Schopenhauer vorschlagen, Kants „Kritik der reinen Vernunft“ ein Motto von Alexander Pope voranzustellen: *Since 'tis reasonable to doubt most things, we should most of all doubt that reason of ours which would demonstrate all things* („Da es vernünftig ist, das meiste zu bezweifeln, so sollten wir vor allem an dieser unserer Vernunft zweifeln, die es unternimmt, alles zu beweisen“; Schopenhauer, Arthur: PP I, § 13, SW IV 101).

484 Vgl. Feyerabend, Paul: Art. Erkenntnistheorie, anarchische, in: *Handlexikon zur Wissenschaftstheorie*, hgg. Helmut Seiffert/Gerard Radnitzky, München 1989, S. 58–61.

485 Tie 275.

486 Prototypisch hierbei Heraklit (DK B 21, 26, 88 f.). Dass es für die Unterscheidung von Wachen und Schlafen keine unzweifelhaft sicheren Indizien gibt, darüber stützt Descartes in der ersten seiner „Meditationen über die Erste Philosophie“ (1641).

Und zur Erläuterung und Bekräftigung ist unmittelbar ein längeres Zitat aus dem Schluss von Plutarchs Dialog über die Inschrift E am Apollo-Tempel in Delphi angefügt:

Wir haben keinerlei Anteil am wahren Sein, denn die ganze Natur des Menschen bleibt immerdar an Geburt und Sterben gebunden und tritt dazwischen nur dunkel in Erscheinung: ein Schatten und ein ungewisses, vages Wähnen. (...)

Da somit alle Dinge dem Wandel von einer Veränderung zur andern unterliegen, sieht sich der Verstand auf seiner Suche nach etwas wirklich Greifbarem genarrt, weil ihm nichts, was greifbar und von Dauer wäre, unter die Finger kommt – ist doch alles entweder im Werden und deshalb noch nicht ganz da, oder es beginnt, ehe es ganz da war, zu vergehn.

Platon (...) vertrat die Auffassung, Homer habe den Ozean zum Vater der Götter und Thetis zu deren Mutter gemacht, um uns zu zeigen, daß alle Dinge im Fluß seien, ewig sich wandelnd und verändernd (...)<sup>487</sup>

Gekennzeichnet ist eine derartige Weltkonzeption der Fluktuanz vornehmlich durch die Metaphorik des Wassers, der Luft und des Feuers, aufgeschlüsselt mittels Begriffen wie Veränderlichkeit, Wechsel, Schwanken, Verschiedenheit, Vielheit. In all dem metaphorisch-begrifflich Fließenden ist insbesondere der Erfahrung der beginnenden Neuzeit entsprochen. Die damals an allen Ecken und Enden hervortretende Vielfalt konnte nicht länger durch den mittelalterlichen Ordnungsgedanken überdeckt und abgedrängt werden.<sup>488</sup> Es musste zu einer Pluralisierung der Ordnungen kommen.<sup>489</sup> Die paradoxe Fest-

487 II 12, TR 586, a; L 482 f; St 299; F 232. Die ganze Passage in fast wörtlicher Übernahme aus Jacques Amyots Plutarch-Übersetzung „Que signifieoit ce mot Ei“ (Plutarque, *Cœuvres Morales*, 1572, Bd. I, S. 48; dt. Plutarch: *Von der Heiterkeit der Seele, Moralia*, hg. Wilhelm Ax, Zürich 2000, S. 108). Ein Widerhall davon bei Pascal (*Pensées*, Br. 72/La. 199). – *The conceit of this inconstant stay* bildet den Tenor zudem in Shakespeares Dichten und Denken (*The Sonnets*, 1609; 15,9).

488 *L'universel ordre des choses* (I 14, TR 55, a).

489 *la plus universelle qualité, c'est la diversité* (II 37, *in fine*). *Panta rhei*, alles fließt, und niemand steigt zweimal in denselben Fluss (Heraklit, St 299, Tie 381; Plutarch, a. a. O.).

stellung der Vielheit als der einzigen durchgängigen ‚Einheitlichkeit‘ wurde noch erheblich gesteigert, indem eine nominalistische Sprachskepsis zur Vielheit der Dinge die Vielheit der (beliebigen) Bezeichnungen hinzubachte. Insgesamt ergab sich eine Verlagerung von der metaphysischen Wesenserkenntnis auf die Ebene der Sprache.<sup>490</sup>

(a) Es gibt den Namen (*le nom*), und es gibt die Sache (*la chose*): Der Name ist ein Schall (*une voix*), der die Sache bezeichnet und bedeutet; er ist also kein Teil der Sache oder ihres Wesens, sondern eine der Sache völlig äußerliche, ihr bloß beigelegte Zutat.<sup>491</sup>

An die Stelle des zeitenthobenen statischen *ordo rerum* tritt, bei Montaigne (so gut wie bei Boccaccio, Machiavelli, Giordano Bruno und vielen anderen) die *vicissitudo rerum*, die durchgängige Dynamik, die ständige Veränderung aller Dinge.<sup>492</sup> Der herkömmliche metaphysische Platonismus mit seiner Axiomatik des Unwandelbaren, Steitigen, Ewigen verdämmerte zusehends. Im neuzeitlichen Weltbild war Umwertung angesagt. Bewegung, Wandel, Veränderung, Vielfalt waren – im Rahmen aufgewerteter Immanenz – nicht länger als Zeichen der Defizienz zu werten. Fortan wurden sie zu Indikatoren der Produktivität, der Fülle und der Lebendigkeit. Das verlief nahezu parallel mit einer (bereits durch Juan Luis Vives angebahnten) Tendenz zur Naturalisierung, insbesondere der antistoischen Tendenz zur Naturalisierung der Vernunft.<sup>493</sup>

490 Druwe, Ulrich/Mikusin, Berit: Die Dichtungsphilosophie der Renaissance als Antizipation der modernen Sprachphilosophie, München 1992, bes. S. 61–77; Langer, Ullrich: Divine and Poetic Freedom in the Renaissance, Princeton 1990; Burke, Peter: Wörter machen Leute, Gesellschaft und Sprachen im Europa der frühen Neuzeit, Berlin 2006.

491 II 16; TR 601; St 306.

492 Le Roy, Louis: De la vicissitudo ou variété des choses en l'univers, Paris 1576; Bacon, Francis: Essays, 1597, 1625, (Schluss-)Kap. 58: *Of Vicissitude of Things*; Boccaccio, Giovanni: Decameron, Conclusionen dell'autore.

493 Bremer, Dieter: Antikes Denken im neuzeitlichen Bewußtsein dargestellt an der Entwicklung des Welt- und Menschenbildes bei Giordano Bruno, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 34 (1980), S. 505–533. – Bei Vives beweist sich noch vor dem *iudicium* ein *ingenium* als die der Natur zunächst stehende Geisteskraft im Menschen.

Allerdings wird die personifizierte ‚fürsorgliche‘, ‚gerechte‘ und ‚weise‘ ‚Mutter Natur‘ mitunter idealisiert, überraschend und paradox, bis hin zu einem Inbild der Einheit und Beständigkeit, das im Innersten eines jeden Individuums denn doch den unverrückbaren Gegenpol zu aller Inkonsistenz und Vielheit bilde. Montaigne kann jedenfalls anmerken:

(b) Da ist keiner, der, falls er sich ausforscht, nicht in sich eine ihm eigne Form entdeckte (*une forme sienne*), eine Grundform (*une forme maistresse*), die sich gegen die Erziehung und gegen den Ansturm all der Emotionen zu behaupten sucht, die ihr Feind sind.<sup>494</sup>

Seinerseits ist Montaigne überzeugt: „Die stärksten Vorstellungen, die ich beständig hege, sind die, die sozusagen mit mir geboren sind; sie sind von Natur gegeben und ganz meine eigenen“.<sup>495</sup> Freilich verdient dieses Grundmuster der Natur keineswegs blinde Gefolgschaft, bezüglich des betroffenen Einzelnen nicht, und bezüglich der anderen schon gar nicht. Von da aus nun etwa sich selbst zum Maßstab und Prüfstein für alles Übrige zu machen, das, so verbreitet es ist, nennt Montaigne, aus einer staunenswerten Haltung von Offenheit und Toleranz heraus, ausdrücklich ein Zeichen von Beschränktheit.

Jeder meint, er verkörpere das Grundmuster der Natur, und so macht jeder sich zum Maßstab und Prüfstein für alles übrige: Verhaltensweisen, die nicht den seinen entsprechen, sind widernatürlich und abwegig. Welch hirnrissige Dummheit!<sup>496</sup>

---

Sie wiederum speist eine höchst bedeutsame *ars inveniendi* im Dienste situationsgerechter Daseinsgestaltung.

494 III 2; TR 789; St 402; L 632; Tie II 785.

495 *elles sont naturelles et toutes miennes* (II 17, TR 641, a, L 537, St 327, F 258 ; hpb). Vgl. mit Montaignes Grundform Heraklit (*êthos anthropô daimôn*; B 119); ferner die scotistische *forma specialissima*, die *haecceitas*, welche ausdrücklich Individualität als eigene Formalität fasst; sowie auch Giordano Bruno, der unter Form nichts Geringeres als die im Schoß der Materie göttlich generierende *natura naturans* versteht. Zu denken ist überdies an Nietzsches Rede von *ego fatum*, einem unwandelbaren ‚das bin ich‘, dem ‚Granit von geistigem Fatum‘, zu dem als etwas Unbelehrbarem und Liebenswertem (*amor fati*) jeder hinuntergelangen könne. Wittgenstein vermerkt, nach erschöpfenden Begründungsversuchen sei er „auf dem harten Felsen angelangt“, sein Spaten biege sich zurück, und so liege es nahe, dass er sich sage „So handle ich eben“ (PU § 217).

496 *Il semble à chacun que la maistresse forme de nature est en lui; touche et rapporte à celle là toutes les autres formes. Les allures qui ne se reglent aux siennes, sont faintes et artificielles.*

Es bleibt durchgängig diffizil. Selbst was das Selbstmanagement angeht, ist Vorsicht geboten.

## 4.5 Vergnügen

Hand in Hand mit Montaignes Aufwertung der Natur geht schließlich seine Zuwendung zur epikureischen Tradition, die, im Rahmen einer ateleologischen, aggregatorisch-transitorischen Weltkonzeption und entsprechend frei von übertriebener metaphysischer Besorgnis, immerhin in Lust und Freude, in Wohlbefinden und Vergnügen, in Zufriedenheit und Gelassenheit hohe Güter sieht.<sup>497</sup> Eine vieldiskutierte Frage ist hierbei wiederum, ob sich der Essayist somit aus der orthodox-christlichen Tradition entfernt, oder ob es im Gegenteil legitimerweise so etwas wie einen christlichen Epikureismus geben könne, als eine Ethik des Genießens nämlich und als humanisierendes, aufklärendes, säkularisierendes Moment in Religion und Kirche.<sup>498</sup>

---

*Quelle bestiale stupidité!* (II 32, TR 703, c; St 358 B). Sogar für die Einschätzung seiner eigenen Bedeutung kann nichts anderes gelten: „Man könnte mich für weise halten – im Sinne einer Weisheit freilich, die ich für Dummheit halte“ (*On me pourroit tenir pour sage en telle condition de sagesse que je tien pour sottise*; III 5, TR 825, c, L 879, St 424). „Es bedarf ein wenig Torheit wer nicht noch mehr Dummheit anhäufen möchte“ (*Il faut avoir un peu de folie, qui ne veut avoir plus de sottise*; III 9, TR 973, b, L 776, St 502).

<sup>497</sup> Screech, Michael A. (Hg.): Montaigne's Annotated Copy of Lucretius, Genf 1998. Mächler, Benno: Montaignes ‚Essais‘ und das philosophische System von Epikur und Lukrez, Diss. Zürich 1985; Schmidt, Jochen: Für und wider die Lust, Epikur und Antiepikeureismus von der Antike bis zur Moderne, in: Ders. (Hg.), Aufklärung und Gegenauflklärung, Darmstadt 1989, S. 206–219; Kimmich, Dorothee: Epikureische Aufklärungen, Darmstadt 1993; Horn, Christoph: Antike Lebenskunst, München 1998; Brown, Alison: The Return of Lucretius to Renaissance Florence, Cambridge MA 2010; Greenblatt, Stephen: Die Wende, Wie die Renaissance begann, München 2012. – Es darf gleichwohl nicht allzu markant genommen werden, wenn Montaigne statuiert: „Das deutlichste Kennzeichen der Weisheit ist ein stets Vergnügtsein“ (*La plus expresse marque de la sagesse, c'est une esjouissance constante*; I 26, TR 160, c; St 88, L 199).

<sup>498</sup> Zur „paradoxical power of his Christian Epicureanism“ vgl. Screech, M.A.: Montaigne and Melancholy, London 1983, S. 133, 131. – Entgegen aller falscher Scheu erinnert Lukrez (ca. 97–55 v. C.; *De rerum natura*, I 80–101; Über die Natur der Dinge, hgg. Klaus Binder/Stephen Greenblatt, Berlin 2014) an die verbrecherischen Ausgeburten der Religion: *scelerosa atque impia facta* (I 84; zit. Montaigne, Ess. II 12, TR 503, a; Tie 202). Die Passage resümiert: *Tantum religio potuit suadere malorum* („Soviel Böses hat die Religion veranlasst“; I 102; zit. Mont., a. a. O., 502, c; Tie II 198). Durchgehend ist der lukrezische Kampf gegen die *religio* (neben I 80 ff. auch V 1161–1203) Kampf



Ganz neu und unerhört ist eine solche Vorstellung keineswegs! Das Christentum hatte in seiner Frühzeit wohl einen Weg ‚zwischen Plato und Epikur‘ beschritten. Mit den Anhängern des Weisen im Garten, den Epikureern stimmten die Christen zumindest in der Ablehnung sowohl stoischer Vergöttlichung wie auch gnostischer Dämonisierung der Welt überein. Zu Beginn der Neuzeit hatte Lorenzo Valla, unter Papst Nikolaus V. beamteter Sekretär am römischen Hof, den Christen als einen ‚Epikureer höherer Ordnung‘ interpretiert. Nicht, wie einst Boethius wollte, die stoische Schule, sondern die epikureische stünde dem Christentum näher.<sup>499</sup> Durch Valla schon wird Sittlichkeit, Ehre als abgehobener Inbegriff sämtlicher Tugenden und der praktischen Vernunft überhaupt vielfältiger Kritik ausgesetzt, aus der Warte des naturbezogenen, wandelbaren Begriffs der Lust.<sup>500</sup> Ebenso die ‚Philosophia Christiana‘ des Erasmus von Rotterdam schloss epikureisch-hedonistische Elemente ausdrücklich ein.<sup>501</sup> Bereits hier sind Begriffe leitend wie Vielheit, Abwechslung, Verwandlung, Fülle der Dinge wie der Worte. Das Lebens- und Weltgeschehen wird als Maskenspiel, als Komödie angenommen. Illusion, Schein gelten als durchaus unerlässlich, um überhaupt den Alltag zu bestehen, dem Lebenskel zu entgehen, heiter zu sein, bei Trost zu bleiben, vor

---

gegen Aberglauben und unangebrachte Angst. Er richtet sich gleichermaßen gegen religiöse Überhebung wie schlechthin unersättliche Lebensgier. Und er schließt stellweise ausgesprochen religiöse Ergriffenheit nicht aus. Als wahre *pietas* gilt demnach, mit furchtlosem befriedetem Sinn allem entgegensehen zu können (*mage pacata posse omnia mente tueri*; V 1203).

499 Valla, Lorenzo: „De voluptate“ bzw. „De vero falsoque bono“ (Vom wahren und vom falschen Gut; 1431–1441), eines „der vielseitigsten und lebendigsten Bücher des 15. Jahrhunderts“ (Flasch, Kurt: Das philosophische Denken im Mittelalter, Stuttgart 1987 S. 532). – Ciceros philosophisch-theologischer Traktat „De natura deorum“ ist als skeptische Kontroversdebatte stoischer und epikureischer Theoreme angelegt. In „De finibus bonorum et malorum“ ist die stoische Ethik als der epikureischen überlegen eingestuft. – Zu Nietzsches Gegenüberstellung von epikureischer und stoischer Art des Christen vgl. NF, Herbst 1885, 44[6], KSA XI 706 f.; vgl. FW IV 306.

500 Grassi, Ernesto: Einführung in philosophische Probleme des Humanismus, Darmstadt 1986, S. 99–117.

501 Vgl. insbes. das Gespräch „Epicureus“ sowie das ironisch-satirische „Lob der Torheit“. Von vornherein rät Erasmus freilich auch zur platonisch beflügelten Erhebung „vom Fleisch hin zum Geist“ und zum Steigen auf Jakobs Himmelsleiter (Handbüchlein des christlichen Streiters). François Rabelais und im fünfzehnten Jahrhundert bereits François Villon haben als Epikuräer deutlich radikaler gewirkt.

dem Wahnsinn gefeit. Zerstört man die Illusion, so ist das Spiel verdorben.<sup>502</sup> Vor hochgestochenen platonisch-metaphysischen wie danach bemessenen christlich-dogmatischen Ansprüchen mag es bedauerlich sein, sich zu täuschen. In Wirklichkeit ist sich *nicht* zu täuschen wohl das Allerbedauerlichste.<sup>503</sup>

Montaigne schließt an diese moderat aufgeklärte Linie an.<sup>504</sup> Dem Körper samt Empfinden und Begehren ist so gut wie der Geist-Seele Raum zu gewähren. Die *condicio humana* besagt wesentlich die unverbrüchliche Einheit von Seele *und* Leib. Seele allein ist nicht der ganze Mensch. Das hält Montaigne mit der christlichen Religion der Inkarnation und der Auferstehung des Fleisches fest. Die körperliche Empfehlung der letztendlich *göttlichen Leiblichkeit* bleibt als „die schönste vor allen“ ganz und gar maßgeblich.<sup>505</sup> Gegen Plato und allen gnostischen und spiritualisierenden Überschwang wird in den „Essais“ mit-hin in eindrücklicher Bildlichkeit ausgeführt:

Der Leib hat einen großen Teil an unserem Wesen und nimmt darin einen hohen Rang ein; so ist es nur recht und billig, auf seinen Bau und Wuchs zu achten. Jene, die unsere wesentlichen Bestandteile trennen und voneinander absondern wollen, haben unrecht. Im Gegenteil, man sollte sie enger vereinigen und zueinander gesellen. Man muß die Seele dazu anhalten, nicht sich abseits zu schlagen, mit sich selbst zu beschäftigen, den

502 *taedium vitae* (Erasmus: Ausgewählte Schriften, Darmstadt 1975, Bd. 2, Kap. 13, S. 26). *verum eum errorem tollere, est fabulam omnem perturbare* (ebd., Kap. 29, S. 62). Montaigne (III 5, TR 820, c) zitiert Horaz (carm. 4,12, v. 27), Ratschläge seien mit Torheit zu vermischen: *miscere stultitiam consiliis brevem*. Worauf im Original der Vers folgt, süß sei es, gegebenenfalls *nicht* nach der Vernunft zu gehen (*dulce est desipere in loco*). Vgl. Heller, *Les Essais sous la signe de la folie*, in: Blum, Claude/Moureau, F. (Hgg.): *Montaigne et les Essais*, Paris/Genf 1983, S. 154–161; Bippus, H.-P.: *In der Theologie nicht bewandert?*, Tübingen/Bern 2000, S. 399–405. Vgl. nicht zuletzt Schiller, dessen spätes Gedicht „Kassandra“ (1802) die antiidealistische, pessimistische Sentenz vorbringt: „Nur der Irrtum ist das Leben,/Und das Wissen ist der Tod“ (Vers 59 f.).

503 *Falli ... miserum est; imo non falli, miserrimum* (Erasmus, a. a. O., Kap. 45, S. 104).

504 Ihn wiederum führen im siebzehnten Jahrhundert, in klarer Entgegensetzung zu dem Rationalisten Descartes, der Priester Pierre Gassendi sowie, gegen den quasi stoisch-militanten Pascal, der Genfer Bischof François de Sales weiter.

505 *Speciosus forma prae filiis hominum* (Ps 45,3 Vulgata, zit. II 17, TR 624, St 319).

Körper zu verachten und zu verleugnen (sie kann es auch gar nicht tun, es sei denn in betrügerlicher Spiegelfechterei), sondern sich an ihn zu schließen, ihn zu umfassen, zu betreuen, ihm beizustehen, über ihn zu wachen, ihn zu beraten, aufzurichten und auf den Weg zurückzuführen, wenn er irregeht, kurz, sich ihm zu vermählen und als Gatten zu dienen: auf dass ihr Tun und Lassen nicht verschieden und widersprüchlich erscheine, sondern einstimmig und einhellig. Die Christen haben eine ganz besondere Anweisung über diese Vereinigung: denn sie wissen, dass die göttliche Gerechtigkeit diese Gemeinschaft und Verbindung von Leib und Seele umfaßt; so sehr, dass sie den Leib ewiger Belohnung fähig hält; und dass Gott das Tun des ganzen Menschen ansieht [und will, daß der ganze Mensch die Strafe oder den Lohn nach seinem Verdienst empfangen].<sup>506</sup>

Noch im Schlusskapitel der „Essais“ wird die antimanichäisch(-pelagianische) und näherhin antiaverroistische(-skotistisch-molinistische) Grundtendenz (schließlich sogar mit einem Augustinus-Zitat) unterstrichen:

Wozu soll es gut sein, wenn wir ein Gebäude, das durch eine so innige und brüderliche Übereinstimmung gefügt ist, zerbrechen? Im Gegenteil, wir sollten den Bau durch gegenseitige Dienstleistungen noch fester kitten. Der Geist sollte die Schwere des Körpers ermuntern und beleben, und der Körper sollte die Schwerelosigkeit des Geistes hemmen und festhalten.<sup>507</sup>

506 II 17, TR 622 f., a; L 512 f.; vgl. das unmittelbar anschließende Lob der aristotelisch-peripatetisch(-thomistisch)en Schule für die Pflege von Seele und Leib gleichermaßen. „Wir sind aus zwei Hauptteilen zusammengesetzt, deren Trennung der Tod und die Zerstörung unseres Daseins ist“ (*Nous sommes bastis de deux pieces principales essentielles, desquelles la separation c'est la mort et ruine de nostre estre*; II 12, TR 500, a; F/W III, 338).

507 III 13 TR 1094 f., b; EC 137. Zu Montaignes ganzheitlicher Sicht des Menschen und deren christlichen Wurzeln vgl. Auerbach, E.: *L'Humaine Condition*, in: *Mimesis*, Bern/München 1946, S. 271–296, insbes. S. 289–291. – Noch bei Adorno wird insistiert, dass die großen Religionen „ihren Ernst an der Untrennbarkeit des Geistigen und Leiblichen haben“ (*Minima Moralia*, n. 151/VII), und es wird die „leibhafte Auferstehung“ einer spiritualisierenden Metaphysik vorgeordnet (GS 6, 393; *Negative Dialektik*, 1966).

Um davon freizukommen, immerfort den Ausstieg aus dem Spannungsfeld der humanen Daseinslage zu suchen, akzentuiert Montaigne Elemente epikureischen Denkens und verweist zudem auf die Redlichkeit der peripatetischen Philosophie. Auch wenn wir uns nicht restlos kennen können und deshalb lieber außerhalb unserer selbst nach allen möglichen Erkenntnissen anderer Dinge suchen, gilt es, in erster Linie loyal zur menschlichen Grundverfassung zu stehen. Sein Dasein recht genießen zu können, das ist die eigentliche, menschenmögliche Meisterschaft. Lob verdienen nicht Mirakel, Extravaganzen und Eskapaden. Verbindlich sind auch nicht Lebensweisen bloß des Gebrauchs und Benutzens wie es beispielsweise in seiner stoischen Militanz Seneca äußerstenfalls zugesteht.<sup>508</sup> Vielmehr das, was da ist, genießen, sich daran zu erfreuen vermögen, das ist es! Ganz so wie es die Lebensweisheit des römischen Dichters Horaz besingt, welche die „Essais“ beschließt: *frui paratis*. Was bereitliegt, aufnehmen. Mit dem Erreichbaren sein Auskommen finden. Das abermals ist Kritik an einer Tradition, die, namentlich seit Augustin für christlich gehalten, ein Genießen ausschließlich des Göttlichen als einzigen Selbstzweck zulassen wollte.<sup>509</sup> Und es ist die Wiederaufnahme einer alten Überlieferung, die, etwa in Worten Pindars zu raten sich anschickte: „Nicht nach übermenschlichem Leben trachte, sondern das Mögliche schöpfe aus.“<sup>510</sup> Offenbar ist der Mensch ein Wesen, das es, wie kaum etwas sonst, fundamental nötig hat, immerfort sich zu ermahnen, in

508 *rebus oblatis hilaris uti* (ep. 123,3). Zu Senecas geradezu soldatischem Lebenskonzept (*vivere militare*) vgl. De providentia, Über die Vorsehung, insbes. c. 5; ep. 96, 5; 107,9.

509 Flasch, Kurt: Augustin, Stuttgart 1980, S. 133, 135, 145, 175. „Die vorhandenen Güter genießen“, diese Maxime wird auch in biblischen Texten (Koh 5,17, 9,7–10; Jes 22,13; Sir 14,11–19) angeführt. Widerspruch hierzu findet sich gleichfalls da (Wsh 2,6–9; 1 Kor 15,32), sodann bei den Kirchenvätern, den Aszetten, bei Dante (*le presenti cose col falso piacer*; Purg. XXXI 34 f.). Und er hält sich noch bei Pascal (Entretien avec M. de Saci), wird im Umfeld der geplanten Apologie schließlich sogar verschärft zu der (auch biblisch begründeten) Forderung nach Selbsthass (*nous haïr nous-mêmes*; Pensées, La. 618/Br. 479).

510 Pindar, Dritte Pythische Ode, 61 f. (Motto zu Camus, Albert: Le mythe de Sisyphé, Paris 1942). Auch Horaz steht in dieser Linie, wenn er dazu ermahnt, nicht um ungewisses Zukünftiges übermäßig sich zu sorgen, sondern vielmehr ruhig das Gegenwärtige anzugehen: *quod adest memento componere aequos* (carm. 3, 29, 32 f.). *Carpe diem* (carm. I 11, 8), heißt die Maxime oder, in ähnlichen Worten: *Carpamus dulcicia*, „Nutzen wir des Lebens Süße“ (I 39; TR 241, b; St 128). Ähnlich sodann und wegbeleitend für die sog. deutsche Klassik Christoph Martin Wieland (Musarion oder Die

seiner Uneinheitlichkeit, Instabilität und Exzentrik balancierend ein schönes Gleichgewicht allererst zu suchen und, im Einverständnis mit der je eigenen Individualität und in respektvoller Verbundenheit mit allem Lebendigen, jene Harmonie zu bezeugen, deren noch so flüchtige Gestalt immerzu ersehnt wird. Sie wird, zumal seit Montaigne, auch im Zeichen weisheitlicher Religion gesucht. Es liegt auf der Linie elementarer menschlicher Erfahrung einzuräumen, „die Betonung unseres natürlichen Teils“ könne „so gut religiösen Charakter tragen wie die Verfechtung unseres geistigen Wesens“.<sup>511</sup> Es ist durchaus nicht verfehlt, Montaignes essayistisches Fragen und Forschen als ein Paradigma philosophischer Religiosität zu werten und ihm insgesamt religionsphilosophische Relevanz zuzugestehen, geleitet von epikureischen Impulsen.

#### 4.6 Moralistik, Ermutigung zur Freiheit

Zum Schluss lässt sich vielleicht so viel versuchsweise umreißen: Was unter der Hand dem Autor Montaigne entstanden war, die „Essais“, blieb der niemals an sein Ende gelangende Versuch, in der Selbsterkundung der menschlichen Grundbefindlichkeit schlechthin eingedenk zu sein. Über sie, die sich im Einzelnen, fern jeder zwanghaften Identität, unweigerlich als etwas Vielfaches gezeigt hatte, wollte Montaigne Verständigung ermöglichen, in höchst komplexer Suchbewegung, essayistisch-experimentell. Um nämlich daran humane Selbstorientierung zu gewinnen, und um, durchaus auch in politischer Rücksicht, über einen Anhalt unverbrüchlicher Loyalität zu verfügen.

---

Philosophie der Grazien, Leipzig 1768; insbes. 1370–77, 1408–28; Aristipp, Leipzig 1800–1802).

511 Thomas Mann: Werke, Autobiographisches, Frankfurt a. M. 1968, S. 268. – Wenn zutrifft, dass Religion „nur die Erhebung, nicht die Aufhebung des Menschen beinhaltet“ kann, so lässt sich – in gebürlicher Distanz zu einem bloßen Stoizismus allerdings – füglich festhalten: „*Sagesse* als Ziel oder Letztgestalt der Religion ist die Harmonie des Menschen mit sich selbst und der Welt als ganzer. Sie bringt hervor, was in vielen Religionsformen noch im Schatten bleibt, die Wahrheit um die *humaine condition* und den *ordre du monde*. Hier ist Montaigne (...) wirklich beispielhaft. Er weist den Weg zu einer neuen Natürlichkeit des Menschen, einer Verbundenheit mit allem Belebten und Kreatürlichen“ (Adriaanse, Hendrik Johan: Zum Beispiel Montaigne, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie, 1996, S. 34–52, hier S. 51). – In intertextueller Methodik Grünekle, Ulrike: Montaignes Weisheit, Leipzig 2003.

Und das Exempel solch vorsichtiger Selbstverständigung bleibt bedeutsam immerzu. In der Krise der Moderne, nach all ihren absolutistischen und totalitären Abenteuern, bestätigt sich, dass es den Ansatz bei einem archimedischen Punkt, von dem aus alles in den Griff zu bekommen wäre, in Tat und Wahrheit weder jemals gab noch geben darf. Nach wie vor gilt es, der jeweiligen Standpunktbezogenheit in allen Versuchen zu erkennen und zu handeln gewärtig zu sein und nicht zu vergessen, dass es stets ein Horizont der Endlichkeit ist, worin der Umgang mit allem Menschlichen sich hält. Insofern ist der ‚Abschied vom Prinzipiellen‘ unwiderruflich und zu Recht als Wende zur Skepsis zu beschreiben, als Replik auf die menschliche Endlichkeit.<sup>512</sup> Vernunft unter Bedingungen der Endlichkeit besagt nichts Großartigeres, als dass Rationalität fortwährend und aufs Ganze unabsehbar aus dem Kontext der konkreten Lebenswelt aufzusuchen und zu entwickeln ist.<sup>513</sup> Gegenüber dem transzendentalen Anspruch auf Selbstbegründung unbedingter Vernunft respektiert menschenkundige Kritik das Leiblich-Intersubjektive, wie es primär in Affekten sich meldet, und dringt entgegen bloß deduktiver Vergewisserung darauf, die Phänomene zu wahren und – induktiv, maximen-ethisch – in angemessener, kunstgerechter Weise Verständigung zu suchen.

Gewiss zeigt sich, dass die der Praxis zugehörige Reflexion an Grenzen stößt und in Bewegungen gerät, die darüber und über allen pragmatischen Diskurs hinaus zu drängen scheinen.<sup>514</sup> Seit jeher sehen die maßgeblichen Denker alles Menschsein unter der Antinomie von

512 Marquard, Odo: Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1981; Apologie des Zufälligen, ebd. 1986; Skepsis und Zustimmung, ebd. 1994. Zu Geschichte und Aktualität der Skepsis vgl. Weischedel, Wilhelm: Skeptische Ethik, Frankfurt a. M. 1976. Cavell, Stanley: Der Anspruch der Vernunft, Frankfurt a. M. 2006. Gabriel, Markus: Antike und moderne Skepsis, Hamburg 2008

513 Insofern können schließlich sogar Logik samt den grundlegenden Kategorientafeln und Dialektik als Topik interpretiert werden. Lipps, Hans: Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik (1938), Frankfurt a. M. 1976; Toulmin, Stephen E.: Der Gebrauch von Argumenten, Weinheim 1976; Bubner, Rüdiger: Dialektik als Topik, Frankfurt a. M. 1990; Gruber, Bernhard: Topographie des Ähnlichen, München 2001.

514 Das Für und Wider erwägt im ersten Buch der „Essais“ das dritte Kapitel: „*Nos affections s'emporent au dela de nous*“ (I 3; dt. Unsere Affekte fliegen aus dem Bereich der menschlichen Wirklichkeit hinaus, F 37; Unsere Gemütsbewegungen tragen uns über uns hinaus, St 12).

Weltbindung und Weltenthobenheit. Einesteils ist Abstand gefordert zur ‚natürlichen‘ Weltlichkeit bis hin zu Besitz- und Sorglosigkeit und Selbstverzicht, um des ‚wahren‘ Seins inne- und der Perfektion teilhaft zu werden. Metaphysik, Religion und Wissenschaft wirken je auf ihr Weise entsprechend distanzierend. Dagegen steht die Tendenz zu rückhaltloser Weltaufgeschlossenheit, zu handfester Zugehörigkeit, einschließlich Besitz, Sorge (um sich), Selbstbehauptung, konstruktiver Auseinandersetzung, kreativer Verständigung. Ein tiefer Zwiespalt geht durch alles hindurch. Und es bleiben reichlich Dissonanzen. Ausgeglichenere, geschlossene Identität ist genauso wenig erreichbar wie Stillstellung der widerstrebenden Tendenzen.

Was anderes denn sind wir, fragt Montaigne, „als Zwiespalt und Zwist“.<sup>515</sup> Er kann nicht umhin anzumerken: „Wir sind, ich weiß nicht wie, doppelsinnig.“ Das kaum Erklärliche hat freilich zur Folge, „dass wir das, was wir glauben, nicht glauben, und dass wir das nicht abtun können, was wir verdammen“.<sup>516</sup> Wir sind nicht einig, nicht einstimmig, nicht von vornherein verständigt. „Alles, was wir sind“, resümiert sogar noch die fortentwickelte moderne Phänomenologie, „sind wir auf Grund einer faktischen Situation, die wir uns zu eigen machen und unablässig verwandeln durch eine Art von *Entzug*, der gleichwohl nie zur unbedingten Freiheit wird“.<sup>517</sup>

Die verständliche Welt insgesamt konstituiert sich inventorisch, ironisch, artistisch. Daher bleibt praktisches Wissen, anders als gegenständliches Erkennen, prinzipiell unabschließbar und stets situativ (individuell, sozial und geschichtlich) eingebunden. Es lässt sich nicht objektivieren oder systematisieren. Was von menschlicher Praxis fassbar und verständlich wird – ein jeweiliger Umkreis kennzeichnender Angelegenheiten als Glanzpunkte aufblühender Freiheit –, das kann

515 III 5; TR 844, b; St 433 A.

516 *Nous sommes, je ne sçay comment, doubles en nous memes, qui fait que ce que nous croyons, nous ne le croyons pas, et ne nous pouvons deffaire de ce que nous condamons* (II 16, TR 603; Tie II 602, St 309). La Rochefoucauld wiederholt: „Wir sind nicht stark genug, unserer ganzen Einsicht zu folgen“ (*Nous n'avons pas assez de force pour suivre toute notre raison*; Maximes, Ziff. 42).

517 Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, § 28, Berlin 1965, S. 204.

nicht mir nichts dir nichts weitergegeben werden. Mitteilbar ist es nur indirekt-approximativ. Und in seiner letztlichen Intentionalität kann es allenfalls als ‚negative Anthropologie‘ aufgewiesen werden.<sup>518</sup>

Jene, die sich solcherart in der Wahrung der menschlichen Ausgangslage einig wissen, heißen seit langem Moralisten. Es sind jene Befähigten, die mit den *mores* (*les mœurs, the manners*) befasst sind. Das Leben der Menschen in der Welt beobachten und beschreiben sie. Die Komplexität und Weltläufigkeit unbestechlicher Wahrnehmung verlaufen analytisch-reflektierend und intuitiv zugleich. Das Verfahren führt induktiv-empirisch zur Qualifizierung der Erfahrung, zu Einsicht und Bescheidwissen. Daraus entspringen, günstigenfalls, Impulse zu praktischer Stabilisierung in Klugheit und Weisheit.

So ist immerhin der menschlichen Grundsituation entsprochen, die als je verschieden sich konstituierende Praxis der Freiheit zu verstehen ist. Aufgerufen und in Gang gehalten wird, bei aller Skepsis und allen Widrigkeiten, die Reflexion der Erfahrung, der Prozess der Verständigung. Das aber ist von enormer Bedeutung: Dasein ist Unterwegssein, Existieren, Interagieren, keineswegs ein bloßes Vorhandensein, sondern ein Sich-ins-Werk-Setzen. Das Leben zu führen, diese elementar ethische Aufgabe, das ist das eigentlich zu vollbringende Kunstwerk. Und es verfertigt sich überall und jederzeit unter Reflexion und Kommunikation: performativ, appellativ, aphoristisch.<sup>519</sup> Der Anruf ergeht an die Freiheit der Individuen in ihren konkreten Bindungen. Unfreie Extremhaltungen sind allseits abgewiesen: Stecken bleiben in besinnungsloser Unmittelbarkeit, asketischer Weltverlust, Selbstpreisgabe an das Abstrakt-Allgemeine, ganz zu schweigen von fundamentalistischer Verhärtung in blindem Gehorsam gegen unverrückbare Vorgegebenheiten, seien sie nun religiöser, moralischer, iuridischer oder sonstiger Art. Im Gegensatz zu allen schrecklichen Vereinfachungen wird immerfort die

518 Stierle, Karlheinz: Sprache und menschliche Natur in der klassischen Moralistik Frankreichs, Konstanz 1985, insbes. S. 23, 38; Rentsch, Thomas: Negativität und praktische Vernunft, Frankfurt a. M. 2000; Thomas, Philipp: Negative Identität und Lebenspraxis, Freiburg Br./München 2006.

519 Zum aphoristischen Performanzprinzip vgl. Hist.Wb.Rhet. VII 339; ferner Hist.Wb. Philos. VII 855 f.



Erfahrung gehört und in der Reflexion auf ein Immanent-Typisches hin eingesehen und unter Beteiligung imaginativer Fähigkeiten ausgebildet. Dieses Typische ist es, das, in freimütiger Dialogik dargeboten, als Appell wirkt, die Spielräume der Freiheit wahrzunehmen.

Montaigne ist sich dieser Zusammenhänge voll bewusst: Die „allzu-großen Freiheiten“, die er sich herausnehme, sollten möglichst in anderen Menschen „den Mut zu eigener Freiheit erwecken“; mittels seiner „Maßlosigkeit“ möchte er sie „bis zum Richtmaß der Vernunft“ führen.<sup>520</sup> Das, so ungewiss es bleibt, umfasst jedenfalls die Anerkennung auch der affektiven Basis des Menschseins. Die Leidenschaften, für die Stoiker nichts als Störungen und eigentlich krankhafte Zustände, werden aufgenommen. Der Seele des Menschen, so heißt es nachdrücklich, sei – über stoische Leidenschaftslosigkeit (Apathie) und aristotelisch-peripatetische Ausgeglichenheit (Metriopathie) hinaus – das Leidenschaftliche so dringend nötig wie einem Segelschiff der Wind.<sup>521</sup> Selbstverständlich insofern und berechtigt die Zugewandtheit an die menschliche Realität mit allem ihr eigenen Mittelmaß, ihrer Durchschnittlichkeit und Normalität.<sup>522</sup>

Inwieweit Loyalität in Tat und Wahrheit einzuhalten sei, das ist eine seit Beginn der Neuzeit diskutierte Frage. Gibt es die volle autonome Weltlichkeit des Menschen? Oder muss sich Menschsein für verfehlt

520 III 5; TR 822, c; Svt 423.

521 II 12. Jean de La Fontaine (*Le philosophe scythe*, Fables, XII 20, v. 35) fasst die Leidenschaften als *„le principal ressort“*. – Hingegen ist das emotional-volitiv angetriebene Ich noch bei Petrarca (in seinem lyrischen Fragment-Zyklus *„Rerum vulgarium fragmenta“*, dem sog. *„Canzoniere“*, I 88 bzw. Nr. 132 *S'Amor non è* sowie 189 *Passa la nave mia*) negativ konnotiert: wie ein Schiff auf hoher See von wechselnden Winden haltlos hin- und hergeworfen. Die neuzeitliche Moralistik geht historisch aus der *philosophia moralis* innerhalb der *studia humanitatis* hervor. Dass dabei zwar teils mit der aristotelischen Scholastik, nicht jedoch mit dem Christentum überhaupt gebrochen, vor aller autoritärer Institution (epistemischer wie klerikaler) aber die Urteilsfreiheit vertreten und die individuelle ethische Zuständigkeit eingeräumt war, zeigt Petrarca gleichwohl programmatisch in seiner um 1370 entstandenen Schrift *„De sui ipsius et multorum ignorantia“* (1371, Basel 1496; dt. Über die eigene und vieler anderer Unwissenheit, Hamburg 1995).

522 Buchheim, Thomas: *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, Hamburg 1986; Rolf, Thomas: *Normalität*, München 1999.

halten? Als elend, als unfähig zu einem in sich glücklichen Leben? Damit verbunden ist die epochale Konstitutionsproblematik.<sup>523</sup> Wie kommt, nach dem Mittelalter, zustande was wir Neuzeit heißen? Neostoisch, humanistisch, skeptisch, säkular areligiös, szientistisch unidimensional? Was besagt der menschliche Aufbruch zu sich selbst? Was steht dabei legitimerweise zu Gebote? Im Kräftefeld von moderner Wissenschaft, Neustoizismus, Christlichkeit, katholischer wie evangelisch-reformierter, ist auch der menschlich-moralistische Faktor wirksam. Die Orientierung am wirklich Menschlichen, seine Förderung und kreative Entfaltung, das ist es, wofür in erster Linie Montaignes Schaffen steht. Er hat „der ganzen kommenden Literatur ein moralistisches Gepräge aufgedrückt“, insofern er allenthalben den Menschen in seinen Angelegenheiten für zuständig erachtet hat.<sup>524</sup>

Im Praktischen durchdringen sich Geist und Sinne wechselseitig, wie der geradezu heraklitische Chiasmus Montaignes verdeutlicht: „*intellectuellement sensibles, sensiblement intellectuels*“. Nicht bloß Wissen und Erkennen sind einseitig zu sichern. Es sind *alle* menschlichen Dimensionen zu interpretieren und zu entwickeln. Den Raum dafür stellt nicht eine reine Theorie bereit, sondern viel eher ein praktisch-hermeneutisches Philosophieren. Humanität ist an die Wahrung authentischer Phänomene gebunden.<sup>525</sup> Reduktionismen gegenüber, wie überhaupt gegenüber jeglicher Preisgabe von Welt wird Einspruch eingelegt. Mit geeigneten Mitteln geschieht dies – im Namen der Kultur, der ungeschmälerten Entfaltung von Weltlichkeit. Gegenläufig zu allen gnostisch-asketischen wie utopisch-eskapistischen Versuchungen

523 Vgl. Koselleck, Reinhard (Hg.): Studien zum Beginn der modernen Welt, Stuttgart 1977; Abel, G.: Stoizismus und frühe Neuzeit, Berlin 1978; Weier, Wienfried: Die Grundlegung der Neuzeit, Darmstadt 1988; Kamp, Andreas: Vom Paläolithikum zur Postmoderne, Die Genese unseres Epochen-Systems, Amsterdam 2010.

524 Weigand, Wilhelm: Michel de Montaigne, Zürich 1985, S. 200. Zur Mehrdimensionalität von Montaignes Werk vgl. Stackelberg, Jürgen von: Französische Moralistik im europäischen Kontext, Darmstadt 1982, S. 56–78.

525 (*dia*)*sōzein tà phainόμενα* (Eudoxos von Knidos) heißt die, auch im Bereich des Menschlichen, ständig zu beachtende Maxime.

stellt sich Menschen die Aufgabe, in die zugehörige Welt einzugehen. Sie können sich nicht durchwegs bloß als neugieriger Zuschauer<sup>526</sup> distanziert verhalten. Bedeutsam zuweilen ist lebhaftige Beteiligung.

Eine unterstützende, beratende moralistische Philosophie der menschlichen Dinge verdeutlicht, ohne moralischen Druck, freimütig Situationen modellartig, in denen sich Realität als bedeutsam kundtut und als wertvoll konkretisiert.<sup>527</sup> Das Weltumfeld kann nicht ein für alle Mal erklärt, in den Griff genommen, beherrscht werden. Aber es kann fallweise, von Beispiel zu Beispiel, von Situation zu Situation immerfort angeeignet und neu verstanden werden. Bewältigte Konstellationen, Beispiele verstandenen Lebens, zu Wort gebracht, sind Gemeinplätze (*loci communes, koinoi topoi*); und nicht schon deswegen, weil sie Realität schematisieren, sondern weil sie immerzu *Impulse* geben zu verstehender Aneignung der niemals identischen Wechselfälle des Lebens. Da es bei diesem Vorgang nicht um etwas Prinzipielles, perfekt Erlernbares geht, ist eine illustrierende, den Kern nur approximierende Reichhaltigkeit (*cōpia*) der *Topoi* hilfreich. Am Erfinderischen des Daseins sind von vornherein Phantasie und ingeniöse Geisteskraft beteiligt. Dies kommt vor allem in der Sprache zum Ausdruck. Sprache ist *Topik* schlechthin. Keine Praxis kommt ohne Sprache aus. In der zugehörigen Sprachlichkeit zeigt sich die Ausgelegtheit der Situationen, in denen Menschen sich finden. Die Verortung all der unterschiedlichen Konstellationen, worin sich menschliches Leben gewöhnlich zuträgt, verläuft in topisch-inventorischer Orientierung an der Welterfahrung, die in der Sprache hervortritt. Das sprachliche Verfügbarhalten von Sinndeutungen ist kein Reduzieren auf Wissensinhalte, keine Sache des bloß lexikalischen Gedächtnisses und auch

526 *curiosus spectator*: Seneca, *Naturales quaestiones* I 12; Ders.: *De otio*, Über die Muße, V 3.

527 Spätestens Seneca zählt zu den *mores* zunächst (in einem engeren, streng ‚moralischen‘ Sinn) „alles, was den Menschen besser macht“ (*omnia meliorem eum faciunt*), sodann aber (in einem weiteren, freien ‚moralistischen‘ Sinn) überhaupt „alles, was den Menschen angeht“ (*omnia ad hominem pertinent* – Ernährung beispielsweise, körperliche Ertüchtigung, Bekleidung, Unterweisung, Unterhaltung –; ep. 121,2); kurzum, alles, „was mit dem Menschen zusammenhängt, von dem Dasein des Menschen in der Welt bis zu der Gestaltung der Polisgemeinschaft“ (Grimal, Pierre: Seneca, Darmstadt 1978, S. 227).

kein Kalkül. Es handelt sich vielmehr um eine spezifische, unersetzliche Orientierungsweise an – frei zu behandelnden – Vorgegebenheiten, Angeboten, die traditionell als *verisimilia*, *éndoxa*, Wahrscheinlichkeiten benannt sind. Günstigenfalls sind es Maximen, welche die Praxis leiten und erschließen, keinesfalls aber definitiv fixieren.

Soll so etwas wie kohärente Erfahrung bestehen – und wie wäre dieser Anspruch schlechthin abzuweisen? – so ist die inventorische Aufgabe gestellt, Beziehungen aufzufinden, zu stiften und zu halten. Über alles kategorisierende Urteilen hinaus ist relational zu verfahren. Während in der schulmäßigen Ontologie seit Aristoteles die Relation innerhalb der verschiedenen Kategorien hintangesetzt war, so änderte sich dies zusehends. Der Relation ist der Vorrang zugestanden, sowie es der moralistischen Apperzeption in humaner Selbstbescheidung um das Erfassen von Beziehung geht. Nicht so sehr Fakten, Sachverhalte, Dinge an sich sind es, die Menschen belangen und bewegen, sondern durch geistig-seelisches Bezogensein konstituierte, in lebendiger Verbundenheit erhaltene (menschliche) Dinge, Dinge „für uns“ (*pròs hemás*, *eph'emin*; *quoad nos*). Nicht dass die Dinge, durch die erkennende Vernunft kreiert würden (allenfalls im Horizont der idealistischen Transzendentalphilosophie, obgleich nur als Erscheinungen); sondern anders: Transzendentalphilosophisch in derart umfassendem Sinne, dass die menschliche Situation sich in Beziehung zu Dingen konstituiert und sich in ihrem Freiheitscharakter, im Spielraum ihrer Interpretierbarkeit praktisch erschließt. Da menschliche Dinge lauter Symbole sind, lässt sich vom einen zum andern mittels Analogie schließen. Nach Analogien denken ist vielleicht nicht auf allen Feldern präzise und effizient, menschlich aber angemessen und fruchtbar. Die Analogie hat den Vorteil, dass sie nicht trennt, nicht abschließt „und eigentlich nichts Letztes will“.<sup>528</sup> So, in einem mittleren Bereich zwischen unabsehbarer Vieldeutigkeit (Äquivozität) und idealer Eindeutigkeit (Univozität), hält sich lohnende Sorge um Offenheit, Flexibilität, Lebendigkeit. Trotz aller Orientierungsnöte ist es, selbst wenn es

528 Goethe: Maximen und Reflexionen, Ziff. 532. Zu den Befürchtungen, mit der Aufwertung der Analogie gehe eine Soziologie der Nachahmung einher, vgl. Barthes, Roland: Das semiologische Abenteuer, Frankfurt a. M. 1988, S. 159–163.

möglich wäre, kaum wünschenswert, Totalbegründungen zu leisten, noch auch wirklich reinen Tisch zu machen oder gar durchgreifende Änderungen tatsächlich zu schaffen. Die Identifikation mit dem Bild des Perfekten, des Totalen, des Absoluten unterbände jedwede Praxis, weil in der Einebnung der Differenzen alle konkrete Lebendigkeit erstürbe.

Es ist daher sinnvoll, einem Philosophieren zuzuneigen, einem praktischen, essayistischen, das der Differenz Rechnung zu tragen versteht. *La diversité, la variété, la différence* – das sind Montaignes Leitworte. Hand in Hand mit dem dergestalt wirksamen skeptischen Element geht denn auch seit Anbeginn die nominalistisch-idiographische Betonung des Besonderen, Singulären, Individuellen und Empirischen.

Die Verschränkung mit der affektischen Grundstruktur unseres (Miteinander)Daseins zu fördern und das Menschliche, seinen genuinen Gewohnheiten entsprechend, sozusagen als Wohnumfeld zu erhalten, das also ist die Aufgabe. Deren Erfüllung läge tendenziell in einer weisheitlich-integralen Lebenshaltung. Da es, wie in aller Weisheit, um ein Begreifen, eigentlich ein Schmecken des Zuträglichen geht, besteht eine charakteristische Ambivalenz, schwankend zwischen Zustimmung und Ablehnung, achtsam gegenüber Lust wie Leid. Die Vollendung der Suche nach Weisheit bleibt insofern auch von der praktischen Seite aus verwehrt. Unterdessen sind es Kräfte, die, vornehmlich seit Montaigne, der humanistisch-moralistische Faktor aufbietet, entgegen Immunisierungen, Reduktionen und Abtötungen aller Art. Es ist nicht wenig, was da geleistet ist. Es ist nötig, hilfreich, förderlich.

Von denen, die damit befasst sind, stellvertretend weithin, nicht allzu unbekümmert als von Moralisten zu sprechen, empfiehlt sich gleichwohl, zumal im Deutschen. Zwar haben zweifellos die meisten Philosophen „eine zu geringe Vorstellung von der Variabilität menschlicher Sitten und Möglichkeiten.“ Und ein Philosoph, das wäre in der Tat „jemand, dem Menschen so wichtig bleiben wie Gedanken.“ Gleichwohl trifft wohl zu was von berufener Seite gesagt wurde, der Name

„Moralist“ klinge „wie eine Perversion.“<sup>529</sup> Eigentlich „das Gegenstück eines Moral-Predigers“, bleibt der Denkend-Empfindende dieses Namens doch immerhin mit Moralien befasst. Und das genügt, um ihn unter Umständen als fragwürdig zu empfinden.<sup>530</sup>

Montaignes moralistische „Essais“ tendieren, entgegen aller (idealistischen oder szientistischen) Entleerung der Erfahrungswirklichkeit, in Richtung eines pragmatischen, materialen, gedankenreichen Naturalismus. Montaigne ist in diesem Sinne ganz zu Recht als „ein Naturalist der Ethik“ anzuführen, und zwar als „ein grenzenlos reicher und denkender“. Wohingegen die ungebrochen Modernen samt ihrem hochfahrenden instrumentellen Herrschaftswissen als „gedankenlose Naturalisten“ mitunter schonend anzuhalten und in Frage zu stellen sind.<sup>531</sup> Nicht ohne Grund ist im zwanzigsten Jahrhundert Montaigne zur bleibenden Leitfigur (*guide éternel*) erklärt worden. Sein Projekt ist von anhaltender hoher Bedeutung. Gegründet in schmerzlichem Verlust, ist sein Sprechen experimentelle Vorwegnahme eines gültigen, vollen Sprechens. Evokativ eher denn informativ, ist es unablässig damit befasst, dem menschlichen Selbst eine wahrhaft zugehörige, nicht in einem fort entfremdende Sprache zuzumessen. Solches Erproben verfährt andeutungsweise, paradox. Es verweist auf Bedeutsames in mehrfacher Hinsicht: auf einen teilweise verborgenen Subtext und

529 Canetti, Elias: Die Provinz des Menschen, Frankfurt a. M. 1976, S. 44, 258, 300. Ausdrücklich merkt beispielsweise Vauvenargues an, wie seinerzeit der Mensch bei den Denkern in Ungnade stand (*en disgrâce chez tous ceux qui pensent*; Introduction à la connaissance de l'esprit humain, Paris 1746, hg. J. Dagen, Paris 1981, S. 213, Ziff. 219).

530 So, bei all seiner Hochachtung für die französischen Autoren im Gefolge von Montaigne und Pascal, Nietzsche: „Ein Moralist ist das Gegenstück eines Moral-Predigers: nämlich ein Denker, welcher die Moral als fragwürdig, fragezeichenwürdig, kurz als Problem nimmt. Ich bedaure hinzufügen zu müssen, dass der Moralist, eben deshalb, selber zu den fragwürdigen Wesen gehört“ (NF, Mai-Juli 1885, 35[1], KSA XI 509).

531 Nietzsche, NF, 1873/74, 30[26], KSA Bd. VII 741. – Auch Thomas Mann versteht sich durchaus als Moralist, das heißt als Gegensatz „zum Bonzen, zum ethischen Magister“, als „ein Mensch des sinnlichen und sittlichen Abenteuers und der Weltoffenheit“, kurzum als „Künstler“ (Mann, Thomas: Werke, Autobiographisches, Frankfurt a. M. 1968, S. 99; zur Begründung von Manns moralistischem Selbstverständnis unter ausdrücklicher Berufung auf Montaigne vgl. Werke, Das essayistische Werk, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1968, S. 75–81).

auf das zu seinem Diskurs exzentrisch stehende Ich. Und es verweist, entgegen aller scheinbaren Monologik, darüber hinaus auf den durchaus unverlierbaren Vorrang der Intersubjektivität.

Etwas Einzigartiges ist damit am Licht, ein Grundzug der menschlichen Weisheit: dass sich nämlich, sokratisch-ironisch, im Indirekten „das Unnachahmliche des Menschen“ zeigt.<sup>532</sup> Wünsche und Phantasien, welche, unterschwellig zunächst, das Weltverstehen leiten, werden auf Umwegen zugänglich. Insofern verstehen Kundige (wie Montaigne, Hamann, Kierkegaard, Nietzsche, Wittgenstein) die Tätigkeit Philosophieren als humanen Versuch, sich und andere in der freien Entfaltung zu unterstützen. Um Mitteilung in bedeutsam menschlichem Sinn – von Personen stammend, an Personen gerichtet – zu erreichen, ist ein gewisses Maß an Formung erforderlich. Darin findet das Prozessuale im Akt der Aneignung seinen Niederschlag und wirkt als integrales Moment produktiver Verständigung. Ist also Kommunikation als die „universale Bedingung des Menschseins“ erkannt, so ist Menschsein damit als Sprachsituation begriffen und geradewegs als Verdeutlichung dessen gesetzt, was in altrömischer Formulierung *conditio humana* heißt.<sup>533</sup> Da Menschsein jedenfalls in einer Reihe unabwendbarer Grenzsituationen zur Sprache kommt, ist zugleich auf dessen Begrenztheit im Sinne von *conditio* angespielt, und zwar in der doppelten Hinsicht einer unüberwindlichen Limitierung wie auch einer an ihren Grenzsituationen scheiternden Existenz im unabweislichen Verlangen nach Grenzüberwindung, nach Transzendenz.<sup>534</sup>

532 Plessner, Helmut: Grenzen der Gemeinschaft, 1924, GS V 7–133, hier 106.

533 Jaspers, Karl: Vernunft und Existenz, München/Zürich 41960, S. 74. „Alles, was wir sind, sind wir in Kommunikation“ (Von der Wahrheit, 1947, S. 378). In seinem geschichtsphilosophischen Buch „Vom Ursprung und Ziel der Geschichte“ (München/Zürich 1949) richtet Jaspers den Blick auf eine künftige „zweite Achsenzeit der eigentlichen Menschenwerdung“, worin in wahrhaft universaler Kommunikation das allen gemeinsame Menschsein in Freiheit verwirklicht werde. – Brea, Gerson: Wahrheit in Kommunikation, Würzburg 2004.

534 Die Grundsituation des Menschen ist so beschaffen, dass der Mensch „sich nie wahr und rein, nie vollendet, nie sich selbst genügend erfüllen“ kann (Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1962, S. 317). Daher das „Ungenügen an allem Sein, das nicht Transzendenz ist“ (Philosophie, Berlin 31956, Bd. III, S. 3.).

Und in der Tat: Dass, neben der Systematik des objektiven Denkens, ein Weiteres bestehe, ein andersartiges, indirektes, inexaktes, humanistisch-rhetorisches, möglicherweise metaphorisch-unerhörtes<sup>535</sup>, in jedem Fall aber der Literatur verpflichtetes Appellieren, dass ein Experimentieren, Spielen, Erproben, ein kunstgerechtes Fragen hohe Bedeutung behalte im Hergang allen Verstehens, Verständigens, Anerkennens –, dies allerdings ist nichts weniger als das Zentralaxiom lebendigen Philosophierens überhaupt.

Ansporn dazu bietet Montaigne – in reichem Maße und auf eine vernünftige Art – bis auf den heutigen Tag.

---

535 Zum Eigentümlichen der metaphorischen Kommunikation mit ihrer unerhörten synthetischen Kraft vgl. vor allem Ricœur, Paul: *Die lebendige Metapher*, München 1986; Blumenberg, Hans: *Theorie der Unbegrifflichkeit*, 1979; *Die Lesbarkeit der Welt*, 1981, *Das Lachen der Thrakerin*, Frankfurt a. M. 1987, (S. 71–86: Beifall und Tadel der Moralisten); Taureck, Bernhard F.: *Metaphern und Gleichnisse in der Philosophie*, Frankfurt a. M. 2004; Eckard, Rolf: *Metapherntheorie*, Berlin 2005.





## 5 Literaturverzeichnis

### 5.1 Ausgaben

Montaigne, Œuvres complètes, hg. Albert Thibaudet/Maurice Rat, Paris 1962 (Bibliothèque de la Pléiade). [= **TR**]

[Les] Essais de Michel de Montaigne, hgg. Fortunat Strowski/François Gebelin/Pierre Villey, 5 Bde., Bordeaux 1906–1933 [Édition Municipale].

–, hgg. Pierre Villey/V.-L. Saulnier, 2 Bde., Paris (1924), 1965, <sup>3</sup>1978.

–, J. Balsamo/Michel Magnien/C. Magnien-Simonin, Paris 2007 (Bibliothèque de la Pléiade).

–, hg. André Lanly, Paris 2009 [Übertragung in modernes Französisch].

–, hg. Guy de Pernon, [Übertragung in modernes Französisch], verfügbar im Internet <http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/montaigne/>

–, hgg. Emmanuel Naya/Delphine Reguig-Naya/Alexandre Tarrête, 3 Bde., Paris 2009 [kommentierte Neuausgabe des Exemplaire de Bordeaux].

### 5.2 Deutsche Übersetzungen

Montaigne, Michel de: Essais [Versuche] nebst des Verfassers Leben nach der Ausgabe von Pierre Coste ins Deutsche übersetzt von Johann Daniel Tietz, 3 Bde., (Leipzig 1753/54) Zürich 1992. [= **Tie**]

–: Gesammelte Schriften, hgg. J.J. Bode (1797)/Otto Flake/W. Weigand, 8 Bde., München/Leipzig 1908, <sup>2</sup>1915. [= **FW**]

- 
- : Essais, dt. Herbert Lüthy, Zürich 1953, <sup>8</sup>1992, (rev. 2000). [= **L**]
  - : Essays, dt. Lieselotte Loos, Frankfurt a.M./Hamburg 1963 (Exempla Classica) [= **EC**]
  - : Die Essais, hg. Arthur Franz, Leipzig 1953, Stuttgart 1980. [= **F**]
  - : Essais, hg. Hans Stilett, Frankfurt a.M. 1998. [= **St**]
  - : –, München 2000, (Taschenbuchausgabe).
  - : Tagebuch einer Reise durch Italien, hg. Otto Flake, Frankfurt a. M. 1988.
  - : Tagebuch der Reise nach Italien über die Schweiz und Deutschland von 1580 bis 1581, hg. Hans Stilett, Frankfurt a. M. 2002, Berlin 2014.
  - : Tagebuch der Reise nach Italien über die Schweiz und Deutschland, hg. Ulrich Bossier, Wiesbaden 2005, Zürich 2007.
  - : Von der Kunst, das Leben zu lieben, [Auswahl,] hg. Hans Stilett, Frankfurt a. M. 2005, München 2007.
  - : Die Kunst, sich im Gespräch zu verständigen, hg. Helmut Knuffmann, München 2008.
  - : Von der Freundschaft, dt. Herbert Lüthy, hg. Uwe Schultz, München 2005.
  - : Von der Erfahrung, Montaignes letzter Essai, hg. Helmut Knuffmann, München 2009.
  - : Von der Macht der Phantasie, hg. Karin Westerwelle, München 2010, 2013.

Montaigne über Montaigne, Essais und Reisetagebuch, Eine Auswahl in biographischer Folge, dt. Paul Sakmann, Leipzig 1932, 1948, hg. Regine Brossmann, Stuttgart 2010, <sup>4</sup>2013.

## 5.3 Hilfsmittel

### 5.3.1 Bibliographien

Bonnet, Pierre: Bibliographie méthodique et analytique des ouvrages et documents relatifs à Montaigne jusqu'à 1975, Genf 1983.

Sayce, Richard Anthony/Maskell, David: Descriptive Bibliography of Montaigne's Essais, 1580–1700, London 1983.

### 5.3.2 Nachschlagewerke

Boudou, Bénédicte (Hg.): Le dictionnaire des Essais de Montaigne, Paris 2011.

Desan, Philippe (Hg.): Dictionnaire de Michel de Montaigne, Paris 2004, erw. 2007.

Leake, Roy E.: Concordance des Essais de Montaigne, 2 Bde., Genf 1981.

Marcu, Eva: Répertoire des idées de Montaigne, Genf 1965.

Paquet, Matthieu: Abécédaire de la pensée de Montaigne, Bordeaux 2010.

Strowski, Fortunat u. a. (Hgg.): Lexique de la Langue des Essais et Index des Noms Propres, Bordeaux 1933.

## 5.4 Einführungen

Cave, Terence: *How to Read Montaigne*, London 2007.

Coats, Wendell John: *Montaigne's Essais*, New York 2004.

Compagnon, Antoine: *Ein Sommer mit Montaigne*, Berlin 2014.

Frampton, Saul: *Wenn ich mit meiner Katze spiele - woher weiß ich, dass sie nicht mit mir spielt? Montaigne und die Fragen des Lebens*, dt. Hans Stilett, München 2013.

Greffrath, Mathias: *Montaigne, Ein Panorama (1984)*, Frankfurt a. M. 1992 u. ö.

Langer, Ullrich (Hg.): *The Cambridge Companion to Montaigne*, Cambridge 2005.

Stackelberg, Jürgen von: *Französische Literatur, Renaissance und Barock, Eine Einführung*, München/Zürich 1984.

Stilett, Hans: *Von der Lust, auf dieser Erde zu leben, Wanderungen durch Montaignes Welten, Ein Kommentarband anderer Art*, Frankfurt a. M. 2008.

## 5.5 Biographie

Bakewell, Sarah: *Wie soll ich leben? oder Das Leben Montaignes in einer Frage und zwanzig Antworten*, München 32013.

Desan, Philippe: *Portraits à l'essai, Iconographie de Montaigne*, Paris 2007.

–: *Montaigne, Une biographie politique*, Paris 2014.

Jama, Sophie: *L'histoire juive de Montaigne*, Paris 2001.

Hennig, Jean-Luc: *De l'extrême amitié, Montaigne et La Boétie*, Paris 2015.

Lacouture, Jean: *Michel de Montaigne, Ein Leben zwischen Politik und Philosophie*, Frankfurt a. M./New York 1998.

–: *Album Montaigne, Iconographie*, Paris 2007.

Nestmeyer, Ralf: *Der Turm des Philosophen, Montaigne in Montaigne*; in: *Ders: Französische Dichter und ihre Häuser*, Frankfurt a. M. 2005.

Schultz, Uwe: *Die Erfindung der Toleranz, Michel de Montaigne und Henri Quatre, König von Frankreich*, Hamburg 1998.

Trinquet, Roger: *La jeunesse de Montaigne, Ses origines familiales, son enfance et ses études*, Paris 1972.

Weigand, Wilhelm: *Michel de Montaigne, Eine Biographie (1915)*, Bern. Zürich 1985.

## 5.6 Geistes- und Kulturgeschichte

- Abel, Günter: Stoizismus und frühe Neuzeit, Zur Entstehungsgeschichte modernen Denkens im Felde von Ethik und Politik, Berlin 1978.
- Brown, Alison: *The Return of Lucretius to Renaissance Florence*, Cambridge MA 2010.
- Cassirer, Ernst: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (1927), repr. Darmstadt 1977.
- Coudy, Julien (Hg.): *Die Hugenottenkriege in Augenzeugenberichten*, München <sup>2</sup>1980.
- Desan, Philippe (Hg.): *Humanism in Crisis, The Decline of the French Renaissance*, Michigan 1991.
- Dilthey, Wilhelm: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, Gesammelte Schriften, Bd. II, Stuttgart/Göttingen 1957.
- Greenblatt, Stephen: *Die Wende, Wie die Renaissance begann*, München 2012.
- Hausmann, Frank-Rutger: *Französische Renaissance, Lehrbuch Romanistik*, Stuttgart/Weimar 1997.
- Heller, Agnes: *Der Mensch der Renaissance*, Frankfurt a. M. 1988.
- Hinrichs, Ernst (Hg.): *Kleine Geschichte Frankreichs*, Stuttgart 1994, S. 148–171.
- Klueting, Harm: *Das Konfessionelle Zeitalter, Europa zwischen Mittelalter und Moderne*, Darmstadt 2007.

Koselleck, Reinhard (Hg.): Studien zum Beginn der modernen Welt, Stuttgart 1977.

Kuhn, Heinrich C.: Philosophie der Renaissance, Stuttgart 2014.

Mieck, Ilja: Europäische Geschichte der Frühen Neuzeit, Stuttgart 1970, <sup>5</sup>1994.

–: Die Entstehung des modernen Frankreich, 1450–1610, Stuttgart 1982.

Musolff, Hans-Ulrich: Erziehung und Bildung in der Renaissance, Von Vergerio bis Montaigne, Köln 1997.

Nakam, G eralde: Montaigne et son temps, Les  v nements et les Essais, Paris (1982) 1993.

–: Montaigne, La manière et la matière, Paris 1992.

Naya, Emmanuel: ‚La loy de pure obeissance‘, Le pyrrhonisme   l’essai chez Montaigne, Paris 2004.

Popkin, Richard Henry: The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza ( 1960), Berkeley 1979.

–: The History of Scepticism from Savonarola to Bayle, New York/Oxford 2003.

Stollberg-Rilinger, Barbara/Pietsch, Andreas Nikolaus (Hgg.): Konfessionelle Ambiguit t, Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit, Gütersloh 2013.

Weier, Wienfried: Die Grundlegung der Neuzeit, Darmstadt 1988.



## 5.7 Gesamtdarstellungen

Friedrich, Hugo: Montaigne, Nachwort von Frank-Rutger Hausmann, Bern 1949, 1967, Tübingen <sup>3</sup>1993.

Sayce, Anthony Richard: The Essays of Montaigne, A Critical Exploration, London 1972.

Screech, Michael A.: Montaigne and Melancholy, The Wisdom of the Essays, London 1983.

Schaefer, David Lewis: The Political Philosophy of Montaigne, New York/London 1990.

Starobinski, Jean: Montaigne, Denken und Existenz, München 1986.

Traeger, Wolf Eberhard: Aufbau und Gedankenführung in Montaignes Essais, Heidelberg 1961.

Villey, Pierre: Les sources et l'évolution des ‚Essais‘ de Montaigne, 2 Bde., 1906, 1933, repr. Paris <sup>2</sup>1993.

Westerwelle, Karin: Michel de Montaigne, Les Essais (1580, 1588), in: Renaissance, hg. Joachim Lecker, Tübingen 2003, S. 213–236.

## 5.8 Philosophie

Blum, Claude (Hg.): Montaigne, Penseur et philosophe (1588–1988), Paris 1990.

Cassirer, Ernst: Der Skeptizismus, Montaigne, in: Ders.: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, 1922, ern. Darmstadt 1974, S. 172–200.

Comte-Sponville, André: Je ne suis pas philosophe, Montaigne et la philosophie, Paris 1993.

- Conche, Marcel: Montaigne et la philosophie, Paris 1987, <sup>2</sup>1993.
- Gessmann, Martin: Montaigne und die Moderne, Zu den philosophischen Grundlagen einer Epochenwende, Hamburg 1997.
- Gontier, Thierry/Berns, Thomas (Hgg.): Le socratisme de Montaigne, Paris 2010.
- Hartle, Ann: Montaigne and the origins of modern philosophy, Evanston, Ill. 2013.
- Krazek, Rafal B.: Montaigne et la philosophie du plaisir, Pour une lecture épicurienne des ‚Essais‘, Paris 2011.
- Lemaire, Jacques (Hg.): Montaigne et la révolution philosophique du XVI<sup>e</sup> siècle, Brüssel 1992.
- Maclean, Ian: Montaigne als Philosoph (1996), München 1998.
- Mathias, Paul: Montaigne ou l’usage du monde, Paris 2006.
- Miernowski, Jan: L’ontologie de la contradiction sceptique, Pour l’étude de la métaphysique des Essais, Paris 1998.
- Thiebaut, Carlos: Drei Montaigne-Lektüren der Gegenwartsphilosophie, in: Schildknecht, Christiane/Teichert, Dieter (Hgg.): Philosophie in Literatur, Frankfurt a. M. 1996, S. 257–277.

## 5.9 Einzeluntersuchungen

### 5.9.1 Allgemein

Aarnes, Asbjørn: Cartesianische Perspektiven, Von Montaigne bis Paul Ricœur, Bonn 1991.

Adam, Wolfgang: Verspätete Ankunft Montaignes ‚Journal de voyage‘ im 18. Jahrhundert; Rezeption eines frühneuzeitlichen Textes, Heidelberg 2012.

Auerbach, Erich: Der Schriftsteller Montaigne, in: ders., *Philologie der Weltliteratur*, Frankfurt/M. 1992, 19–35.

–: *L’Humaine Condition*, in: ders. *Mimesis, Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern/München 1946, S. 271–296.

Balmer, Hans Peter: *Montaigne und die Kunst der Frage, Grundzüge der ‚Essais‘*, Tübingen 2008.

Baraz, Michael: *L’Etre et la connaissance selon Montaigne*, Paris 1968.

Blumenberg, Hans: Der Sturz des Protophilosophen, Zur Komik der reinen Theorie, anhand einer Rezeptionsgeschichte der Thales-Anekdote, in: W. Preisendanz/R. Warning (Hgg.), *Das Komische*, München 1976, S. 11–64, insbes. 36–38 (Poetik und Hermeneutik, VII).

–: *Das Lachen der Thrakerin, Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt a.M. 1987.

Bürger, Peter: *Das Verschwinden des Subjekts, Eine Geschichte der Subjektivität von Montaigne bis Barthes*, Frankfurt a. M. 1998.

Butor, Michel: *Essais sur les essais*, Paris 1968.

Choron, Jaques: *Der Tod im abendländischen Denken*, Stuttgart 1967.

Comte-Sponville, André: Montaigne cynique?, in: *Revue Internationale de Philosophie*, 181/2 (1992), S. 234–279.

–: *Sex, Eine kleine Philosophie*, Zürich 2015.

Conche, Marcel: *Montaigne ou la conscience heureuse*, Paris 1964, <sup>5</sup>2002.

Cottrell, Robert D.: *Sexuality, Textuality, A Study of the Fabric of Montaigne's 'Essais'*, Columbus 1981.

Dabhoiwala, Faramerz: *Lust und Freiheit, Die Geschichte der ersten sexuellen Revolution*, Stuttgart 2014.

Dagognet, François: *La connaissance des choses, Heidegger, Montaigne, Strawson, Le vivant, le sujet*, Paris 2005.

Derrida, Jacques: *Montaigne, Michel de: Über die Freundschaft*, Frankfurt a. M. 2000.

Desan, Philippe: *Montaigne, La forme et l'esprit*, Paris 2007.

Defaux, Gérard: *Montaigne et le travail de l'amitié, Du lit de mort d'Etienne de La Boétie aux Essais de 1595*, Orléans 2001.

Fludernik, Monika (Hg.): *Der Alteritätsdiskurs des Edlen Wilden*, Würzburg 2002.

Friedenthal, Richard: *Entdecker des Ich, Montaigne, Pascal, Diderot*, München 1969.

Geyer, Paul: *Zur Dialektik des Paradoxen in der französischen Moralistik*, in: Geyer, Paul/Hagenbüchle, Roland (Hgg.): *Das Paradox, Eine Herausforderung des abendländischen Denkens*, Tübingen 1992.

- Graevenitz, Gerhart von: *Das Ich am Rande, Zur Topik der Selbstdarstellung bei Dürer, Montaigne und Goethe*, Konstanz 1989.
- Green, J. M.: *Montaigne's Critique of Cicero*, in: *Journal of History of Ideas* 35 (1975), 595–612.
- Greffrath, Mathias: *Montaigne heute, Leben in Zwischenzeiten*, Zürich 2005.
- Groethuysen, Bernhard: *Montaignes Weltanschauung*, in: *Philologisch-Philosophische Studien, FS Eduard Wechssler*, Jena/Leipzig 1929, 219–228.
- : *Philosophische Anthropologie*, München 1969.
- Grünekle, Ulrike: *Montaignes Weisheit, Eine Studie zum ethischen, ontologischen, epistemologischen und politischen Aspekt von ‚Weisheit‘ in Montaignes ‚Essais‘*, Leipzig 2003.
- Hennig, Jean-Luc: *De l'extrême amitié, Montaigne et La Boétie*, Paris 2015.
- Horkheimer, Max: *Montaigne und die Funktion der Skepsis (1938)*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Frankfurt a. M. 1988.
- Insdorf, Cecile: *Montaigne and Feminism*, Chapel Hill 1977.
- Jeanneret, Michel: *Perpetuum mobile, Métamorphoses des corps et des œuvres de Vinci à Montaigne*, Paris 1997.
- Jung, Mathias: *Montaigne, Das Leben als Meisterstück*, Lahnstein 2004.
- Kellermann, Frederick: *Montaigne's Socrates*, in: *The Romanic Revue* 45 (1954), S. 170–177.

- : *The Essais and Socrates*; in: *Symposion 10* (1956), S. 204–216.
- Kiewitz, Gesine: *Die Entdeckung der Körperlichkeit in den Essais Michel de Montaignes*, Hamburg 2006.
- Kimmich, Dorothee: *Epikureische Aufklärungen, Philosophische und poetische Konzepte der Selbstsorge*, Darmstadt 1993.
- Kristeva, Julia: *Das universelle Ich des Michel de Montaigne*, in: *Dies.: Fremde sind wir uns selbst*, Frankfurt a.M. 1990, S. 128–136; (orig. *Étrangers à nous-mêmes*, Paris 1988).
- La Charité, Raymond C.: *The Concept of Judgement in Montaigne*, Den Haag 1968.
- Langer, Ullrich: *Perfect Friendship, Studies in Literature and Moral Philosophy from Boccaccio to Corneille*, Genf 1994.
- Laursen, John Christian: *The Politics of Skepticism in the Ancients, Montaigne, Hume and Kant*, Leiden/Köln 1992.
- Legros, Alain: *„Selon qu'on peut“, tel était le „refrein“ de Socrate*, in: *Gontier, Thierry/Mayer, Suzel (Hgg.): Le socratisme de Montaigne*, Paris 2010, S. 337–352.
- Lestringant, Frank: *Le Brésil de Montaigne*, Paris 2005.
- Limbrick, Elaine: *Montaigne and Socrates*, in: *Renaissance and Reformation 9* (1973), S. 46–57.
- Lischewski, Andreas: *Meilensteine der Pädagogik; Geschichte der Pädagogik nach Personen, Werk und Wirkung*, Stuttgart 2014.
- Loos, Erich: *Selbstanalyse und Selbsteinsicht bei Petrarca und Montaigne*, Stuttgart 1988.

- Lütke, Rudolf: Skepsis, Melancholie, Ironie, Münster 2013.
- Maierhofer, Martina: Zur Genealogie des Imaginären, Montaigne, Pascal, Rousseau, Tübingen 2003.
- Man, Paul de: Montaigne et la Transcendance, in: Critique 9 (1953), S. 1011–1022.
- Martin, Daniel: Montaigne et la fortune, Essai sur le hasard et le langage, Genf/Paris 1977.
- Martinet, Jean-Luc: Montaigne et la dignité humaine, Paris 2007.
- Maspoli Genetelli, Silvia: Il filosofo e le grottesche, La pluralità dell'esperienza estetica in Montaigne, Lomazzo e Bruno, Rom 2006.
- Moser, Christian: Buchgestützte Subjektivität, Literarische Formen der Selbstsorge und Selbsthermeneutik von Platon bis Montaigne, Tübingen 2006.
- Mouralis, Bernard: Montaigne et le mythe du bon sauvage de l'Antiquité à Rousseau, Paris 1989.
- Müller-Pelzer, Werner: Leib und Leben, Untersuchungen zur Selbsterfahrung in Montaignes ‚Essais‘, Mit einer Studie über La Boétie und den ‚Discours de la servitude volontaire‘, Frankfurt a. M. 1983.
- Naudeau, Olivier: Le mot ‚forme‘ chez Montaigne, in: Journal of Medieval and Renaissance Studies 6 (1976), S. 179–215.
- Nehamas, Alexander: Sokrates Vernunft braucht ein Gesicht, Montaignes ‚Von der Physiognomie‘ [III 12], in: Ders.: Die Kunst zu leben, Sokratische Reflexionen von Platon bis Foucault, Hamburg 2000, S. 163–204.

- Pouilloux, Jean-Yves: ‚La forme maitresse‘, in: Demonet, Marie-Luce (Hg.): Montaigne et la question de l’homme, Paris 1999, S. 33–45.
- Pfeiffer, Helmut: Das Ich als Haushalt, Montaignes ökonomische Politik, in: Behrens, Rudolf (Hg.): Historische Anthropologie und Literatur, Würzburg 1995, S. 69–90.
- Rath, Norbert: Montaigne, Skeptische Moralistik als Analyse und Kritik der Gewohnheit, in: Friedrich Hermanni/Volker Steenblock (Hgg.): Philosophische Orientierung, FS Willi Oelmüller, München 1995.
- Rattner, Josef: Große Pädagogen, München <sup>2</sup>1968.
- Rech, Bruno: Grundbegriffe und Wertbegriffe bei Michel de Montaigne, Romanische Studien, Bd. 37, Berlin 1934, repr. Nendeln/Liechtenstein 1967.
- Regosin, Richard L.: The Matter of my Book, Montaignes ‚Essais‘ as the Book of the Self, Berkeley 1977.
- Schanz, Vera: Politische und literarische Souveränität im frühneuzeitlichen Frankreich, Bodin, La Boétie, Montaigne, Würzburg 2012.
- Schmid, Wilhelm: ‚Alle Widersprüche finden sich in mir‘, Lebenskunst als ‚Ethik‘ der Selbsterfindung bei Montaigne, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 40 (1992), S. 1023–1032.
- : Wohin läufst du in die Irre? Der Essay als Lebensgestaltung bei Montaigne, in: Stäblein, Ruthard (Hg.): Moral, Erkundungen über einen strapazierten Begriff, Frankfurt a. M. 1996, S. 63–82.
- Small, Andrew: Essays in self-portraiture, A comparison of technique in the self-portraits of Montaigne and Rembrandt, New York 1996.



- Stackelberg, Jürgen von: Französische Moralistik im europäischen Kontext, Darmstadt 1982.
- Starobinski, Jean: Montaigne und La Boétie, ‚Brouillars et papiers espars‘ (‚Kritzeleien und versteute Papiere‘), in: Dällenbach, Lucien/Hart Nibbrig, Christian L. (Hgg.): Fragment und Totalität, Frankfurt a. M. 1984, S. 141–159.
- Stiehl, Hans Adolf: Länderbilder, Imagologische Fallstudie zu Montaigne, Rheinbach-Merzbach 1990 (Diss. Bonn).
- Stierle, Karlheinz: Sprache und menschliche Natur in der klassischen Moralistik Frankreichs, Konstanz 1985.
- : Montaigne und die Erfahrung der Vielheit, in: Stempel, Wolf-Dieter/Stierle, Karlheinz (Hgg.), Die Pluralität der Welten, Aspekte der Renaissance in der Romania, München 1987, S. 417–448.
- Tarrête, Alexandre: Alexandre Tarrête commente les essais de Montaigne, Paris 2007.
- Teuber, Bernhard. ‚Figuratio impotentiae‘, Drei Apologien der Entmächtigung bei Montaigne; in: Behrens, Rudolf/Galle, Roland (Hgg.): Konfigurationen der Macht in der Frühen Neuzeit, Heidelberg 2000, S. 105–126.
- Todorov, Tzvetan: Die Eroberung Amerikas, Das Problem der Anderen, Frankfurt a. M. 1993.
- Tournon, André: Le grammairien, le juriconsulte et l’humaine condition, in: Bulletin de la Société des Amis de Montaigne, 1990, S. 106–118.
- : L’humaine condition, Que sais-je? Que suis-je?, in: Demonet, Marie-Luce (Hg.): Montaigne et la question de l’homme, Paris 1999, S. 15–31.

Wentzlaff-Eggebert, Harald: Lesen als Dialog, Französische Moralistik in texttypologischer Sicht, Heidelberg 1986.

Westerwelle, Karin: Montaigne, Die Imagination und die Kunst des Essays, München 2003.

–: Die Schwierigkeit, Montaigne zu verstehen, Hans Stilett's Übersetzung der Essais, in: Merkur 53 (1999) S. 508–520.

–: Dissimulation und Gewissen in Montaignes ‚Essais‘, in: Stollberg-Rilinger, Barbara/Pietsch, Andreas Nikolaus (Hgg.): Konfessionelle Ambiguität, Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit, Gütersloh 2013, S. 118–141.

Wild, Markus: Die anthropologische Differenz, der Geist der Tiere in der frühen Neuzeit bei Montaigne, Descartes und Hume, Berlin/New York 2006.

Wood, M.: Montaigne and the Mirror of Example, in: Philosophy and Literature 13 (1989), S. 1–15.

Wörner, Ursula: Die anthropologische Psychologie Michel de Montaignes, Diss. Mainz 1970.

Zeeb, Tanja: Die Dynamik der Freundschaft, Eine philosophische Untersuchung der Konzeptionen Montaignes, La Rochefoucaulds, Chamforts und Foucaults, Göttingen 2011.

### 5.9.2 Quellen

Aulotte, Robert: Plutarque en France au XVI<sup>e</sup> siècle, Paris 1971.

Cancik, Hildegard: Untersuchungen zu Senecas Epistulae morales, Hildesheim 1967.

- Floridi, L.: Sextus Empiricus. The transmission and recovery of pyrrhonism, Oxford/New York 2002.
- Gontier, Thierry/Mayer, Suzel (Hgg.): Le socratisme de Montaigne, Paris 2010.
- Grünekle, Ulrike: Montaigne liest Kohelet, Überlegungen zur literarischen Strategie der Skepsis, in: Tschuggnall, Peter (Hg.): Religion, Literatur, Künste, Salzburg 2001, S. 121–132.
- Konstantinovic, Isabelle: Montaigne et Plutarque, Genf 1989.
- Largier, Niklaus: Diogenes der Kyniker, Tübingen 1997.
- Luck, Georg: Die Weisheit der Hunde, Stuttgart 1997.
- Lukrez: Über die Natur der Dinge, hgg. Klaus Binder/Stephen Greenblatt, Berlin 2014.
- Mächler, Benno: Montaignes ‚Essais‘ und das philosophische System von Epikur und Lukrez, Diss. Zürich 1985.
- Schon, Peter M.: Vorformen des Essays in Antike und Humanismus, Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Essays von Montaigne, Wiesbaden 1954.
- Screech, Michael A. (Hg.): Montaigne’s Annotated Copy of Lucretius, A Transcription and Study of the Manuscript, Notes and Pen-Marks, Genf 1998.
- Traverso, Edilia: Montaigne e Aristotele, Florenz 1974.
- Winklehner, Brigitte: Die Tugenden der antiken Philosophenschulen bei Michel de Montaigne, Salzburg 1980.

### 5.9.3 Ramon Sibiuda, *Theologia Naturalis*

Raimundus Sabundus, *Theologia naturalis seu Liber creaturarum*, (Sulzbach 1852), hg hg. Friedrich Stegmüller, 1852, repr. Stuttgart-Bad Cannstatt 1966.

Beck, Heinrich: *Natürliche Theologie, Grundriß philosophischer Gotteserkenntnis*, München/Salzburg 1986, S. 13–99.

Euler, Walter Andreas: *Die Apologetik der christlichen Glaubenslehren bei Ramón Llull und Ramón Sibiuda, Constantes y fragmentos del pensamiento luliano*; in: *Actas del simposio sobre Ramón Llull en Trujillo* (1994), Tübingen 1996, S. 147–160.

–: *Art. Raimund von Sabunde*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 28 (1997), S. 122–125.

Gessmann, Martin: *Montaigne und die Moderne, Zu den philosophischen Grundlagen einer Epochenwende*, Hamburg 1997.

Huttler, Anton: *Die Religionsphilosophie des Raymundus von Sabunde, Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie*, Augsburg 1851.

Puig, Jaume de: *Les sources de la pensée philosophique de Raimond Sebond (Ramon Sibiuda)*, Paris 1994.

Reinhardt, Heinrich: *Raimund von Sabunde oder das Wagnis einer Trinitätslehre auf sprachtheoretischer Basis*, in: *Wissenschaft und Weisheit* 43 (1980), S. 32–46.

Reinhardt, Klaus: *Die Bedeutung der Heiligen Schrift in der Theologia naturalis des Raimundus von Sabunde*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 107 (1998), S. 111–122.

Schaur, Jakobus: Raymundus von Sabunde, Ein Versuch, die natürliche Theologie des Raymundus von Sabunde in ihrem Zusammenhange kurz darzustellen, Jahresbericht über die Kgl. Studien-Anstalten zu Dillingen, 1850, S. 3–34.

Westerwelle, Karin: Montaigne, Übersetzer der ‚Theologia naturalis‘ von Raimundus Sabundus, in: Übersetzung, Ursprung und Zukunft der Philologie?, hg. Christoph Strosetzki, Tübingen 2008, S. 159–175.

#### 5.9.4 Sebundus-Apologie, Theologie, Religion

Montaigne, L'Apologie de Raymond Sebond, Texte établi et annoté par Paul Porteau, Paris 1937, repr. 1978.

–, Michel Eyquem de: Essais, I, 56, ‚Des prières‘, ed. annotée des sept premiers états du texte avec étude de genèse et commentaire par Alain Legros, Genf 2003; Textes littéraires français; 558.

Adriaanse, Hendrik Johan: Zum Beispiel Montaigne, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie (1996), S. 34–52.

Aulotte, Robert: Montaigne, Apologie de Raimond Sebond, Paris 1979.

Bippus, Hans-Peter: In der Theologie nicht bewandert? Montaigne und die Theologie, Tübingen/Bern 2000 (Diss. Tübingen).

Blum, Claude (Hg.): Montaigne, Apologie de Raimond Sebond, De la theologia à la Théologie, Paris 1990.

Carraud, Vincent/Marion, Jean-Luc (Hgg.): Montaigne, scepticisme, métaphysique, théologie, Paris 2004.

Comparot, Andrée: Amour et Vérité, Sebon, Vives et Michel de Montaigne, Paris 1983.

–: Augustinisme et aristotelisme, De Sebon à Montaigne, Paris 1984.

Coppin, Joseph: Montaigne, Traducteur de Raymond Sebon, Lille 1925.

Courcelle, Pierre: L'Entretien de Pascal et Sacy, Ses sources et ses énigmes, Paris 1981.

Dorer, Maria: Montaignes Apologie des Raimunds von Sabunde und ihre Bedeutung für den Skeptizismus, in: Philosophisches Jahrbuch 40 (1927), S. 414–422; 41 (1928), S. 71–82.

Gessmann, Martin: Montaigne und die Moderne, Zu den philosophischen Grundlagen einer Epochenwende, Hamburg 1997.

Habert, Mireille: Montaigne, traducteur de la ‚Théologie naturelle‘, Plaisantes et saintes imaginations, Paris 2010.

Hendrick, Philip J.: Montaigne et Sebond, L'art de la traduction, Paris 1996.

Kablitz, Andreas: Montaignes Skeptizismus, Zur Apologie de Raimond Sebond, in: Neumann, Gerhard (Hg.): Poststrukturalismus, Herausforderung an die Literaturwissenschaft, Weimar 1997, S. 504–539.

### 5.9.5 Einzelkapitel

Argod-Dutard, Françoise: Des signes au sens, Lectures du livre III des Essais; hg. Françoise Argod-Dutard; Paris 2003.

Baraz, Michael: Sur la structure d'un essai de Montaigne (III, 13: ‚De l'expérience‘), in: Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance 23 (1961), S. 265–281.

Blattmann, Ekkehard: Studien zu Montaigne und Heinrich Mann, Zur Textkonstitution von Montaignes Essais II 6, Zu Montaigne in Heinrich Manns Henri-Quatre-Roman, Frankfurt a. M. 1992.

- Bowen, Barbara C.: Montaigne's anti-Phaedrus: Sur des vers de Virgile (Essais III, v), in: *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 5 (1975), S. 107–121.
- Brody, Jules: ‚De mesnager sa volonté‘ (III, x), *Lecture philologique d'un essai*, in: Raymond C. La Charité (Hg.), *O un Amy! Essays on Montaigne in honor of Donald M. Frame*, Lexington 1977, S. 34–71.
- : ‚Du repentir‘ (III:2), *A Philological Reading*, in: *Yale French Studies* 64 (1983), S. 238–272.
- Croquette, Bernard: *Étude du livre III des Essais de Montaigne*, Genf 1985.
- Glidden, Hope H.: *The Face in the Text, Montaigne's Emblematic Self-Portrait* (III, 12), in: *Renaissance Quarterly* 46 (1993), S. 71–97.
- Hoeges, Dirk: *Skepsis und Entschiedenheit, Zur Bedeutung und Struktur von Michel de Montaignes Essay ‚Des Cannibales‘*, in: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 2 (1978), S. 78–96.
- Martin, Jacques: *‚De l'Art de Conferer‘* (III 8), Paris 1980.
- Meijer, Marianne S.: *Guesswork or Facts, Connections between Montaigne's Last Three Chapters* (III: 11, 12 and 13), in: *Yale French Studies* 64 (1983), S. 167–179.
- Soucy, Anne-Marie: *La trilogie dans la deuxième livre des ‚Essais‘ de Montaigne*, Fasano 1988.
- Stierle, Karlheinz: *Vom Gehen, Reiten und Fahren, Der Reflexionszusammenhang von Montaignes ‚Des Coches‘* [III 6], in: *Poetica* 14 (1982), S. 195–212.
- Waddington, Raymond B.: *Sokrates in Montaigne's ‚traicté de la phisionomie‘*, in: *Modern Language Quarterly* 41 (1980), S. 328–345.

## 5.10 Rhetorik

Berven, D.: *Language and Meaning, Word studies in Montaigne's Essais*, New York/London 1995.

Brousseau-Beuermann, Christine: *La Copie de Montaigne, Étude sur les citations dans les Essais*, Paris 1990.

Cave, Terence: *Cornucopia, Figures de l'abondance au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1997.

Clark, Carol: *The Web of Metaphor, Studies in the Imagery of Montaigne's Essais*, Lexington 1978.

Compagnon, Antoine: *Chat en poche, Montaigne et l'allégorie*, Paris 1993.

Eickert, Carl H.: *Die Anekdote bei Montaigne*, Erlangen 1938.

Gray, Floyd: *Montaigne bilingue, Le latin des 'Essais'*, Paris 1991.

Kleinbauer, Michael: *Montaigne, Materialien und Kommentare zu einer Poetik*, Wien 1982.

Legros, Alain: *Essais sur poutres, Peintures et inscriptions chez Montaigne*, Paris 2000.

Lestringant, Frank (Hg.): *Rhétorique de Montaigne*, Paris 1985.

MacPhail, Eric: *Dancing around the well, the circulation of commonplaces in Renaissance humanism*, Leiden [u. a.] 2014.

McKinley, Mary: *Words in a Corner, Studies in Montaigne's Latin Quotations*, Lexington, KY 1981.



Metschies, Michael: Zitat und Zitierkunst in Montaignes Essais, Genf 1966.

O'Brien, John u. a. (Hgg.): Montaigne et la rhétorique, Paris 1995.

Schmarje, Susanne: Das sprichwörtliche Material in den ‚Essais‘ von Montaigne, 2 Bde., Berlin 1973 (Diss. Hamburg 1970).

Schröder, Gerhart/Cassin, Barbara (Hgg.): Anamorphosen der Rhetorik, Die Wahrheitsspiele der Renaissance, München 1997.

Weißberger, Klaus: Prosakunst ohne Erzählen, Die Gattung der nicht-fiktionalen Kunstprosa, Tübingen 1985, S. 105–124.

Zima Peter V.: Essay, Essayismus, Zum theoretischen Potenzial des Essays, Von Montaigne bis zur Postmoderne, Würzburg 2012.

## 5.11 Rezeption

### 5.11.1 Allgemein

Millet, Olivier: *La première réception des Essais de Montaigne, 1580–1640*, Paris 1995.

Marchi, Dudley M.: *Montaigne among the Moderns, Receptions of the ‚Essais‘*, Oxford 1994.

### 5.11.2 Charron

Battista, A. M.: *Alle origini del pensiero politico libertino, Montaigne e Charron*, Mailand 1966.

Belin, Christian: *L'œuvre de Pierre Charron, 1541–1603, Littérature et théologie de Montaigne à Port-Royale*, Paris 1995.

Faye, Emmanuel: *Philosophie et perfection de l'homme, De la Renaissance à Descartes*, Paris 1998.

Ferrari, Emiliano: *Montaigne une anthropologie des passions*, Paris 2014.

Kaye, Françoise: *Charron et Montaigne, Du plagiat à l'originalité*, Ottawa 1982.

### 5.11.3 Descartes, Pascal

Pascal, Blaise: *Entretien avec M. de Saci*, in: Ders.: *Œuvres complètes*, hg. Jacques Chevalier, Paris 1954, S. 560–574. (dt. J.D. Tietz, *Montaigne, Essais*, Zürich 1992, Bd. III, S. 539–554.)

–: *Gespräch mit Herrn de Sacy über Epiktet und Montaigne*, in: *Kleine Schriften zur Religion und Philosophie*, hgg. Ulrich Kunzmann/Albert Raffelt, Hamburg 2006.

Barnett, Richard L.: Dynamics of detour, Codes of indirection in Montaigne, Pascal, Racine, Guilleragues, Tübingen 1986.

Behrens, Rudolf: Toposforschung, Moralistik und Blaise Pascal, Zur ‚ideologiekritischen‘ Auseinandersetzung mit topischer Aktualisierung des Meinungswissens, in: Dieter Breuer/Helmut Schanze (Hgg.), Topik, München 1981, 147–170.

Boyle, N.: Pascal, Montaigne and ‚J.C.‘, The Centre of the Pensées, in: Journal of European Studies 12 (1982), S. 1–29.

Croquette, Bernard: Pascal et Montaigne, Étude de réminiscences des ‚Essais‘ dans l’œuvre de Pascal, Genf 1974.

Duru, Audrey: Essais de soi, Poésie spirituelle et rapport à soi, Entre Montaigne et Descartes, Genf 2012.

Henning, Gerda: Der Streit der Diskurse Mundane und christliche Existenz, Zum Verhältnis von Skepsis und Glaube am Beispiel Montaigne – Pascal, Diss. Hannover 1991.

Stierle, Karlheinz: Gespräch und Diskurs, Ein Versuch im Blick auf Montaigne, Descartes und Pascal, in: K. Stierle/R. Warning (Hgg.): Das Gespräch, München 1984, S. 297–334.

#### 5.11.4 Shakespeare

Deutschbein, M.: Shakespeares Hamlet und Montaigne (1946), in: W. Erzgräber (Hg.), Hamlet-Interpretationen, Darmstadt 1977.

Ellrodt, Robert: Montaigne and Shakespeare, The emergence of modern self consciousness, Manchester 2015.

Feis, Jacob: Shakespeare and Montaigne, An Endeavour to Explain the Tendency of Hamlet from Allusions in Contemporary Works, Paris 1970.

Hamlin, William M.: Montaigne's English journey, Reading the essays in Shakespeare's day, Oxford 2013.

Henderson, W. B. D.: Montaigne's ‚Apologie of Raymond Sebond‘ and ‚King Lear‘, in: Shakespeare Association Bulletin 14 (1939), 209–225.

Kott, Jan: Shakespeare heute (Warschau 1965), München 1970.

#### 5.11.5 Nietzsche

Andler, Charles: Nietzsche, Bd. I, Les précurseurs de Nietzsche, Paris 1920, <sup>3</sup>1958.

Dietzsch, Steffen: Montaigne und Nietzsche, Die Kunst des Lachens, in: Nietzscheforschung 1 (1994), S. 65–68.

Donellan, Brendan: Nietzsche and Montaigne, in: Colloquia Germanica 19 (1986), S. 1–20.

Fink-Eitel, Hinrich: Nietzsches Moralistik, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 41 (1993), S. 865–869.

Götttert, Karl-Heinz: Kunst der Sentenzen-Schleiferei, Zu Nietzsches Rückgriff auf die europäische Moralistik, in: Deutsche Vierteljahresschrift 67 (1993), S. 717–728.

Molner, David: The Influence of Montaigne on Nietzsche: A *raison d'être* in the Sun, in: Nietzsche-Studien 22 (1993), S. 80–93.

Panichi, N.: *Picta historia*, Lettura di Montaigne e Nietzsche, Urbino 1995.

Taureck, Bernhard H. F.: Exkurs über Nietzsche und Montaigne, in: Nietzsches Alternativen zum Nihilismus, Hamburg 1991, S. 169–178.

Vivarelli, Vivetta: Nietzsche und die Masken des freien Geistes, Montaigne, Pascal und Stern, Würzburg 1998.

#### 5.11.6 Andere

Bouillier, V.: Montaigne et Goethe, in: *Revue de littérature comparée* 5 (1925), 572–593.

Dunn, J. F.: La théologie de Montaigne et de François de Sales, in: *Revue de l'Université Laval*, 16 (1961/62), S. 110–121, 253–266.

Fleuret, Colette: Rousseau et Montaigne, Paris 1980.

Fumaroli, Marc: La diplomatie de l'esprit, De Montaigne à La Fontaine, Paris 2001

Khan, Masud M.: Montaigne, Rousseau und Freud, (1974), in: ders., *Selbsterfahrung in der Therapie*, München 1977.

Lévi-Strauss, Claude: Eine erneute Lektüre Montaignes, in: Ders.: *Die Luchsgeschichte, Zwillingmythologie in der Neuen Welt*, München 1993, S. 231–246.

Merleau-Ponty, Maurice: *Lecture de Montaigne* (1947), in: ders.: *Signes*, Paris 1960, S. 250–266.

Rieger, Markus: *Ästhetik der Existenz? Eine Interpretation von Michel Foucaults Konzept der ‚Technologien des Selbst‘ anhand der Essais von Michel de Montaigne*, Münster/New York 1997.

Schwartz, J.: Diderot and Montaigne, The ‚Essais‘ and the Shaping of Diderot's Humanism, Genf 1966.

Taureck, Bernhard: *Französische Philosophie im 20. Jahrhundert*, Reinbek bei Hamburg 1988.

- Toulmin, Stephen: *Kosmopolis, Die unerkannten Aufgaben der Moderne* (1990), Frankfurt a. M. 1991.
- Toti, Carolina Natale (Hg.): *A condição humana em Montaigne e Camus*, Londrina 2011.
- Vauvenargues, *Fragments sur Montaigne*, hg. Jean Dagen, Paris 1994.
- Villey, Pierre: *Montaigne et François Bacon*, (Paris 1939), repr. Genf 1973.
- Weisstein, U.: *Heinrich Mann, Montaigne und Henri Quatre*, in: *Revue de la littérature comparée* 36 (1962), S. 71–83.
- Wernicke, Horst: *Montaigne und Camus, Zur skeptischen Ethik zweier Moralisten*, in: *Der Monat* 1/1982, S. 120–126.
- Wood, D. S.: *The Human Condition: Montaigne and Ionesco*, in: *Francia* 33 (1980), S. 41–45.
- Young, Charles L.: *Emerson's Montaigne*, New York 1941.

Montaigne, der Schöpfer der »Essais« ist zur bleibenden Leitfigur geworden. Was ihn dazu gemacht hat, das ist die Erforschung und Gestaltung seiner selbst. Beeindruckend aufrichtig konnte dies geschehen, und nicht als Selbstzweck, sondern in der Suche nach Verständigung darüber, was überhaupt an Menschen das Menschliche sei.

Der Protoessayist folgte Impulsen sokratischen Philosophierens. Sokrates hatte als Erster Philosophieren als Selbstsorge betrieben. Im Dienst an den Denk- und Lebensmöglichkeiten des jeweiligen Gesprächspartners wusste er sich, hingegen an die gemeinsame Sache vernünftiger Verständigung.

Jederzeit ist Montaignes essayistisches Philosophieren als eine ingeniöse Variante neuzeitlicher Sokratik aufzunehmen und weiterzuführen. Es unterstützt nachhaltig das Aushandeln der grundlegend menschlichen Angelegenheiten.

### **Über den Autor**

Hans Peter Balmer, Professor im Ruhestand, hält philosophische Lehrveranstaltungen am Zentrum Seniorenstudium der Ludwig-Maximilians-Universität München.

13,40 €  
ISBN 978-3-95925-034-4

