Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 59 (2012)

Heft: (2)

Artikel: Ein Nominalismus in der Volkssprache? : Überlegungen zu Montaigne

Autor: Perler, Dominik

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760585

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

DOMINIK PERLER

Ein Nominalismus in der Volkssprache? Überlegungen zu Montaigne

I

Wer in Montaignes *Essais* blättert, wird mit einer Fülle von Geschichten, Anekdoten, historischen Berichten und literarischen Zitaten konfrontiert, die sich verschiedenen Themen widmen. Die mit zahlreichen Reflexionen versehenen Erzählungen sind so amüsant und teilweise auch so skurril, dass sie wohl jeden Leser sogleich in den Bann ziehen. Wer aber über die unterhaltsame Fabulierkunst hinaus eine philosophische Analyse sucht, wird zunächst enttäuscht. Montaigne bemüht sich an keiner Stelle um eine Klassifikation der unzähligen Beispiele und historischen Einzelfälle. Er stellt auch keine Kriterien vor, die eine Klassifikation erlauben würden, und verzichtet vollständig auf die Bestimmung allgemeiner Merkmale für die Einzelfälle. Kurzum: Er entwirft keinen theoretischen Rahmen, in dem die zahlreichen Anekdoten und Geschichten geordnet und ausgewertet werden könnten.

Angesichts der bunten Aufzählung von Einzelfällen stellt sich die grundlegende Frage, ob die *Essais* überhaupt als philosophischer Text bezeichnet werden können. Auf diese Frage sind in der neueren Forschung zwei Antworten formuliert worden. Einige Interpreten – vornehmlich jene analytischer Provenienz – betonen, dass es sich um keinen philosophischen Text im klassischen Sinne handelt, d.h. um keinen Text, in dem Thesen vorgestellt und Argumente diskutiert werden, sondern um eine Collage von Erzählungen, die auf jeden theoretischen Anspruch verzichten. So hält Robert Pasnau unmissverständlich fest:

> „Montaigne, in his free-wheeling way, does from time to time cross onto recognizably philosophical ground, but his way of proceeding is utterly unphilosophical, free of any argumentation or conceptual analysis."[1]

Da Montaigne nur unzählige Einzelfälle aneinanderreiht und sich nicht bemüht, ein begriffliches Instrumentarium zur Analyse dieser Fälle zu entwickeln, kann er nicht als Philosoph bezeichnet werden, der ein theore-

[1] PASNAU, Robert: *Metaphysical Themes 1274–1671*. Oxford: Clarendon 2011, 93. Auch Literaturwissenschaftler betonen immer wieder Montaignes gezielten Verzicht auf eine begriffliche Analyse und seine kritische Haltung gegenüber der traditionellen Philosophie. Exemplarisch sei STAROBINSKI, Jean: *Montaigne en mouvement*. Paris: Gallimard ²1993, 64–78, genannt, der festhält, Montaigne analysiere nicht, sondern bediene sich der „Kunst des Malens", um die Einzigartigkeit des eigenen Erlebens zum Ausdruck zu bringen.

tisches Programm verfolgt. Hätte er ein solches Programm, müsste er von der Beschreibung der Einzelfälle zu einer Bestimmung allgemeiner Merkmale und damit zur Ausarbeitung eines Klassifikationsmusters übergehen. Doch gerade in der Leugnung allgemeiner Merkmale liegt seine besondere Pointe. Indem er jeden Versuch, die bunte Vielzahl von Einzelfällen zu ordnen, *ad absurdum* führt, lässt er die Theoriengebäude seiner Zeit einstürzen. Daher ist er eher als Anti-Philosoph zu verstehen. Dies scheint auch seinem Selbstverständnis zu entsprechen, denn an einer berühmten, oft zitierten Stelle sagt er von sich selber: „Ich bin kein Philosoph."[2] Das heißt aus analytischer Sicht: Ich will nicht von der Ebene der Einzelfälle zur Ebene einer Theorie übergehen, die ein allgemeines Raster für die Einzelfälle bietet, sondern möchte vielmehr zeigen, dass die Suche nach einem solchen Raster aussichtslos ist – man kann nur Einzelfälle beschreiben, gelegentlich auch einige exemplarisch herausgreifen, aber nicht systematisch analysieren.[3]

Andere Interpreten verstehen Montaigne durchaus als einen Philosophen, aber als einen, der sich gegen eine bestimmte philosophische Theorie wendet, nämlich gegen den metaphysischen Realismus, der versucht, in allen Einzelfällen ein allgemeines Wesen zu entdecken und sie mit Bezug auf dieses Wesen zu ordnen. In den Augen dieser Interpreten ist Montaigne ein Nominalist, der nur Einzelfälle akzeptiert und die Existenz allgemeiner Wesen oder Naturen bestreitet. Bereits Hugo Friedrich hat in seiner Pionierstudie die nominalistische Kritik als besonderes Merkmal Montaignes genannt,[4] und Antoine Compagnon hat sogar ein ganzes Buch dem Nominalismus Montaignes gewidmet. Zwar räumt Compagnon ein, dass Montaigne wohl kaum eine vertiefte Kenntnis von Ockham und anderen mittelalterlichen Nominalisten hatte, aber er behauptet, in der alleinigen Akzeptanz des Individuellen und in der Ablehnung universaler Naturen zeige sich der implizite Nominalismus, der sich wie ein roter Faden durch die *Essais* ziehe:

> „Michel de Montaigne embrasse résolument la cause nominaliste. Seuls les individus existent et: ‚Il n'est aucune qualité si universelle en cette image des

[2] *Essais* III.9, 950c: „Je ne suis pas philosophe." Die *Essais* werden in eigener Übersetzung nach der Ausgabe von Pierre VILLEY und Verdun-Louis SAULNIER. Paris: Presses Universitaires de France [3]1999, zitiert. Der Buchstabe, der jeweils der Seitenzahl hinzugefügt wird, verweist auf die Textfassung: „a" steht für die Ausgabe von 1580 (Bücher I und II), „b" für die Ausgabe von 1588 (Buch III und Überarbeitungen der Bücher I und II), „c" für das zum Todeszeitpunkt hinterlassene Handexemplar mit Hinzufügungen zur Ausgabe von 1588.

[3] Diese Lesart scheint auf den ersten Blick auch durch jene Textstellen gestützt zu werden, an denen Montaigne betont, er rede nur von seinen eigenen Eindrücken zahlreicher Einzelfälle (vgl. *Essais*, „Au lecteur", 3a; II.8, 385a; II.17, 665c). Zur Charakterisierung als Anti-Philosoph siehe ausführlich (und kritisch) MACLEAN, Ian: *Montaigne philosophe*. Paris: Presses Universitaires de France 1996, 10–13.

[4] FRIEDRICH, Hugo: *Montaigne*. Tübingen: Francke [3]1993, 149.

choses que la diversité et variété.' *Ergo*, les universaux sont des mots; l'erreur est de les hypostasier."[5]

Wenn man Montaigne als einen Nominalisten versteht, kann man elegant erklären, warum er sich auf eine Schilderung von Einzelfällen beschränkt, und ihn trotzdem als Philosophen ernst nehmen; denn nicht jeder, der auf die Annahme allgemeiner Wesen oder Naturen verzichtet, ist gleich ein antiphilosophischer Fabulierer. Die Selbstcharakterisierung „Ich bin kein Philosoph" ist dann nur als Abgrenzung gegenüber bestimmten Philosophen zu verstehen, nämlich den Anhängern des Realismus, die im 16. Jahrhundert aufgrund des wieder erstarkten Thomismus, aber auch des Einflusses von Wyclif, weit verbreitet waren.[6] Zudem kann man dann anhand eines prominenten Autors aufzeigen, wie das Philosophieren in der Volkssprache im 16. Jahrhundert funktionierte: Montaigne übernahm den Nominalismus, der in der scholastischen Kultur etabliert war, transferierte ihn in einen außeruniversitären Kontext, verteidigte ihn dort gegenüber dem Realismus und veranschaulichte ihn mithilfe zahlreicher historischer und literarischer Beispiele, die alle darauf abzielten, die Individualität sämtlicher Ereignisse und Dinge zu betonen.

Es wäre verlockend, Montaigne so zu interpretieren. Doch ich denke, dass man der Verlockung widerstehen sollte.[7] Montaigne transferiert nicht bloß den Nominalismus aus der lateinischen in die französische Kultur, er wendet ihn auch nicht bloß auf Beispiele an, sondern geht einen eigenen Weg. Dies möchte ich im Folgenden verdeutlichen, indem ich in einem ersten Schritt kurz die Hauptthesen des Nominalismus und Montaignes Reaktion auf diese Thesen darstelle. In einem zweiten Schritt möchte ich dann erläutern, wie Montaigne im Rahmen eines skeptischen Diskurses über diese Thesen hinausgeht. Schließlich möchte ich in einem dritten Schritt wieder auf die Frage zurückkommen, ob das Verhältnis von lateinischer und volkssprachlicher Kultur tatsächlich nur im Sinne eines Transfers zu verstehen ist. Gerade am Beispiel Montaignes lässt sich erkennen, dass dieses Verhältnis deutlich komplexer beschaffen ist.[8]

5 COMPAGNON, Antoine: *Nous, Michel de Montaigne*. Paris: Seuil 1980, 22. Ähnlich spricht auch HARTLE, Anne: *Michel de Montaigne. Accidental Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press 2003, 58, von einem „deliberately nominalist slant to the *Essays*".

6 Wie CONTI, Alessandro: *Realism*, in: PASNAU, Robert (Hg.): *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press 2010, 647–660, zeigt, war sowohl auf dem Kontinent als auch in England ein moderater Realismus präsent, der aufgrund einflussreicher Lehrbücher (etwa von Paulus Venetus) weit verbreitet war.

7 Auf die Gefahren einer solchen Verlockung hat bereits GONTIER, Thierry: *De l'homme à l'animal. Montaigne et Descartes ou les paradoxes sur la nature des animaux*. Paris: Vrin 1998, 45–55, aufmerksam gemacht. Allerdings hält er trotzdem daran fest, dass Montaigne den Nominalismus aus strategischen Gründen – als „Waffe" für ein moralisches Projekt – einsetzte (ibid. 49).

8 Auf Montaignes Verwendung der göttlichen Allmachtslehre, die gelegentlich ebenfalls als nominalistisch bezeichnet wird, werde ich im Folgenden nicht eingehen. IMBACH, Ruedi:

II

Um ein klares Bild davon zu gewinnen, ob sich Montaigne einem Nominalismus verpflichtet, empfiehlt es sich, zunächst die Kernthesen des Nominalismus festzuhalten, der im ausgehenden Mittelalter präsent war. Wie Joël Biard zu Recht betont, wäre es sicherlich gefährlich, von einer einheitlichen nominalistischen Schule zu sprechen.[9] Nominalistische Auffassungen wurden nämlich nicht nur in der Universaliendebatte vertreten, sondern auch in Diskussionen über die Kategorienlehre sowie über die Eigenschaften von Termini, und innerhalb des nominalistischen Lagers gab es mindestens so viele Auseinandersetzungen wie zwischen Nominalisten und Realisten. Es lassen sich aber mindestens vier Thesen ausfindig machen, auf die sich im Anschluss an Wilhelm von Ockham alle Nominalisten verpflichteten:[10]

- Individualitätsthese: In der extramentalen Welt existieren nur individuelle Entitäten, nämlich individuelle Substanzen und Qualitäten.
- Ähnlichkeitsthese: Zwischen den individuellen Entitäten bestehen Ähnlichkeitsrelationen, die von Natur aus gegeben sind.
- These der sprachlichen Allgemeinheit: Wir können sprachliche Zeichen verwenden, die auf ähnliche Individuen verweisen und sie zu einer Gruppe zusammenfassen. Es sind dann aber nur die sprachlichen Zeichen, die allgemein sind, nicht die bezeichneten Entitäten.
- These der mentalen Sprache: Alle gesprochenen und geschriebenen Zeichen, die wir verwenden, können nur deshalb auf etwas verweisen, weil sie mentalen Zeichen untergeordnet sind, die zusammen eine mentale Sprache bilden.

Notule sur quelques réminiscences de la théologie scolastique chez Montaigne, in: CARRAUD, Vincent/MARION, Jean-Luc (Hgg.): *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*. Paris: Presses Universitaires de France 2004, 91–106, hat bereits gezeigt, dass Montaigne diese Lehre nicht einfach übernahm, sondern sie innerhalb eines skeptischen Diskurses transformierte. Zudem ist zu beachten, dass sich der Verweis auf eine uneingeschränkte Allmacht Gottes zwar bei Ockham und anderen Nominalisten findet, aber ebenso bei Realisten wie etwa Duns Scotus; vgl. COURTENAY, William J.: *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*. Bergamo: Pierluigi Lubrina 1990. Es wäre irreführend, die genuin nominalistischen Debatten über das Verhältnis von allgemeinen sprachlichen Zeichen und bezeichneten Gegenständen mit den theologischen Debatten über die Handlungsweise Gottes zu vermischen, auch wenn sich beide Debatten gelegentlich bei denselben Autoren finden.

9 Vgl. BIARD, Joël: *Nominalism in the Later Middle Ages*, in: *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, 661–673. Ähnlich weist auch PASNAU: *Metaphysical Themes*, 83–88, auf die Heterogenität des Nominalismus hin.

10 Bei WILHELM VON OCKHAM finden sie sich prägnant in *Summa Logicae* I, cap. 1 und 3-4, Opera Philosophica I. St. Bonaventure: The Franciscan Institute 1974, 7–9 und 11–16. Eine konzise Analyse aller vier Thesen bietet PANACCIO, Claude: *Ockham on Concepts*. Aldershot: Ashgate 2004.

Im 16. Jahrhundert waren diese Thesen nicht nur dank Ockhams Schriften präsent, sondern auch durch den Einfluss Buridans und seiner Nachfolger.[11] Es gab auch einige nominalistische Autoren, in Frankreich etwa John Major (Jean Mair) und Fernando Enzinas, die sie explizit verteidigten.[12] Heißt dies, dass Montaigne unmittelbar an eine nominalistische Tradition anknüpfte?

Betrachten wir den Essay *De la gloire*, der immer wieder als Beleg für den Nominalismus Montaignes zitiert wird. Er beginnt mit folgenden Worten:

> „Es gibt den Namen, und es gibt die Sache. Der Name ist ein Laut, der auf die Sache hinweist und sie bezeichnet. Der Name ist weder Teil der Sache noch der Substanz; er ist eine fremde Zutat, die der Sache hinzugefügt wird und sich außerhalb von ihr befindet."[13]

Hier fällt sogleich auf, dass nicht das ontologische Problem zur Debatte steht, ob es neben individuellen Entitäten auch allgemeine gibt, auch nicht das sprachphilosophische Problem, wie allgemeine Ausdrücke zu verstehen sind. Montaigne greift vielmehr die Frage auf, wie eine semantische Relation zu verstehen ist: Wie bezeichnet ein Name ein Ding? Seine Erklärung lehnt sich offensichtlich an das berühmte erste Kapitel von *De interpretatione* an, in dem Aristoteles betont, ein Name bezeichne nicht von Natur aus einen Gegenstand, sondern durch konventionelle Festlegung.[14] Er werde von einer Sprachgemeinschaft dazu eingesetzt, als Zeichen auf etwas zu verweisen, und dadurch einer Sache gleichsam „hinzugefügt". Konkret heißt dies: ‚Baum' verweist auf Bäume, weil im Deutschen genau dieser Laut als Zeichen eingesetzt wurde. Im Prinzip könnte aber auch ein beliebiger anderer Laut diese semantische Funktion erhalten. Es gibt nichts am Laut, was an sich – ohne konventionelle Festlegung – auf Bäume verweisen würde.

Montaigne wendet nun diesen Grundgedanken der Konventionalität sprachlicher Zeichen auf das Spezialproblem der Eigennamen an. Kein Eigenname, mag er auch noch so bekannt sein, verweist an sich auf eine

[11] Wie BIARD: *Nominalism*, 664, verdeutlicht, waren es vor allem die Buridanisten (etwa Marsilius von Inghen und Albert von Saxen), die rezipiert wurden. Zur Verbreitung des Ockhamismus vgl. COURTENAY, William J.: *Ockham and Ockhamism. Studies in the Dissemination and Impact of His Thought*. Leiden: Brill 2008.

[12] Zum Einfluss dieser Autoren vgl. MEIER-OESER, Stephan: *Die Spur des Zeichens. Das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der frühen Neuzeit*. Berlin: W. de Gruyter 1997, 114–170, und PERLER, Dominik: *Diskussionen über mentale Sprache im 16. Jahrhundert*, in: KESSLER, Eckhart/MACLEAN, Ian (Hgg.): *Res et verba in der Renaissance*. Wiesbaden: Harrassowitz 2002, 29–51.

[13] *Essais* II.16, 618a: „Il y a le nom et la chose: le nom, c'est une voix qui remerque et signifie la chose; le nom, ce n'est pas une partie de la chose ny de la substance, c'est une piece estrangere joincte à la chose, et hors d'elle."

[14] Vgl. *De int.* 1 (16a3-9).

Person. Auch ein Eigenname ist nur ein Etikett, das gleichsam auf eine Person geklebt wurde und jederzeit ausgetauscht werden könnte. Er sagt nichts über die Beschaffenheit einer Person aus, nichts über ihre besonderen Charakterzüge oder gar ihre Verdienste. Ob sie verdienstvoll ist und Anerkennung oder gar Ehre verdient, hängt ganz von ihrem Verhalten ab, das erst beobachtet und beschrieben werden muss. Daher sollte das bloße Aussprechen eines Namens noch keine Ehrbekundung sein. Einzig im Falle Gottes, so stellt Montaigne fest, drückt bereits die Verwendung des Namens eine Ehrerbietung aus. Dies liegt aber nur daran, dass wir unfähig sind, das Wesen Gottes zu verstehen. Wir klammern uns sozusagen an den Namen Gottes, weil wir nicht imstande sind, die Eigenschaften und die Taten Gottes genau zu beschreiben. Doch wir würden einen fundamentalen Fehler begehen, wenn wir in gleicher Weise auch den Eigennamen eines Menschen so verstehen und verwenden würden, dass er auf ein vollkommenes, zu lobendes Wesen verweist. Kein Mensch ist an sich vollkommen und edel. Daher sind Gott und Menschen ganz und gar unvergleichbar. Oder in scholastischer Terminologie ausgedrückt: Über Gott und Menschen lässt sich nicht in univoker Weise sprechen. Menschen sind als unvollkommene Wesen geradezu das Gegenstück zum vollkommenen Gott:

> „Wir sind alle hohl und leer. Nicht mit Wind und Lauten sollten wir uns auffüllen; eine stabilere Substanz brauchen wir, um uns zu berappeln."[15]

Offensichtlich betont Montaigne die Nichtigkeit der Menschen, und zwar aller Menschen. Ob Prinzen oder einfache Bauern, wir sind alle „leere" Wesen, die an sich keine Ehre verdienen, sondern sich Wertschätzung erst verdienen müssen. Erst anhand konkreter Taten lässt sich beurteilen, ob und in welchem Maße ein konkreter Mensch gelobt werden soll. Mit dieser Feststellung äußert Montaigne unverhohlen Kritik an der sozialen Praxis, gewisse Menschen – vor allem Adlige und kirchliche Repräsentanten – allein aufgrund ihres Namens oder Titels zu ehren, der die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Familie oder sozialen Klasse ausdrückt.[16] Der bloße Name, mag er noch so wohlklingend sein, sagt nichts über die Verdienste eines Menschen aus.

Es ist bemerkenswert, wie Montaigne eine thematische Verschiebung vornimmt. Ausgehend von der rein *semantischen* These, dass alle Namen als konventionelle Zeichen für Dinge festgesetzt werden, geht er zu einer *sozialkritischen* These über, nämlich dass gerade die Konventionalität der Namen zeigt, wie lächerlich und unangemessen die Verehrung von Titel-

[15] *Essais* II.16, 618a: „Nous sommes tous creux et vuides: ce n'est pas de vent et de voix que nous avons à nous remplir ; il nous faut de substance plus solide à nous reparer."

[16] Deutlich kommt diese Kritik auch im Essay „De l'inequalité qui est entre nous" zum Ausdruck, in dem Montaigne darauf insistiert, dass kein Mensch aufgrund seiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Schicht zu schätzen sei: „Il le faut juger par luy mesme, non par ses atours." (*Essais* I.42, 259a)

trägern ist.[17] Dabei geht es ihm nicht um das nominalistische Problem, wie allgemeine Ausdrücke zu verstehen sind (These 3); er beschränkt sich ja auf Eigennamen. Ebenso wenig beschäftigt ihn die Frage, ob die gesprochenen Namen mentalen Zeichen untergeordnet sein müssen (These 4); die ganze Debatte um eine mentale Sprache und ihre Struktur wird ausgeblendet. Montaigne konzentriert sich nur auf die Frage, wie in der öffentlichen Sprache Namen verwendet werden, um angeblich wichtige Personen zu rühmen und ihnen zu schmeicheln. Überspitzt ausgedrückt könnte man sagen: Nicht der innere Diskurs des einzelnen Sprechers, den die Nominalisten analysiert haben, sondern der äußere Diskurs im sozialen Leben ist für Montaigne von Bedeutung.[18]

Doch er geht noch einen Schritt weiter, indem er der sozialkritischen These eine psychologische hinzufügt: Auch wenn wir wissen, dass der bloße Name nichts über die Verdienste eines Menschen aussagt, und auch wenn wir uns eingestehen, dass unser eigener Name ebenso unbedeutend ist wie alle anderen Namen, preisen wir uns immer wieder an und setzen alles daran, dass unser Name gelobt wird. Ob wir wollen oder nicht, wir werden immer wieder von der Gier nach Ruhm und Ehre angetrieben, selbst wenn wir dieses Geltungsstreben im Grunde verurteilen. Dies gilt sogar für besonnene, selbstkritische Personen. Montaigne verweist auf Epikur, der kurz vor dem Tod in einem Brief seinem Namen noch ewigen Ruhm verschaffen wollte. Obwohl er sehr wohl wusste, dass äußere Formen der Anerkennung nichts über den eigenen Wert aussagen, ja obwohl er sogar wusste, dass ihm eine Anerkennung nach dem Tod gleichgültig sein konnte, strebte er danach. Montaigne bringt diesen inneren Widerspruch präzis auf den Punkt:

> „Wir sind aber, ich weiß nicht wie, irgendwie in uns gespalten. Dies führt dazu, dass wir das, was wir glauben, nicht glauben, und dass wir uns von dem, was wir verurteilen, nicht freimachen können."[19]

[17] Eine ähnliche Verschiebung findet sich auch im Essay „Des noms", der mit der Beobachtung beginnt, dass in unterschiedlichen Ländern unterschiedliche Namen verwendet werden, dann aber zur Feststellung übergeht, es sei unangebracht, jemanden nach seinem Landbesitz zu benennen, denn diesen Besitz könne er jederzeit verlieren (*Essais* I.46, 278a-b). Auch hier gilt: Die Relation zwischen Zeichen und Bezeichnetem kann jederzeit gekappt werden. Daher wäre es unangebracht, das bloße Zeichen als Garant für die Wichtigkeit des Bezeichneten aufzufassen.

[18] Wie DEMONET, Marie-Luce: *À plaisir. Sémiotique et scepticisme chez Montaigne*. Orléans: Paradigme 2002, 218–233, zu Recht betont, spielt dabei der öffentliche Sprachgebrauch („le nom qui court") eine zentrale Rolle. Im Mittelpunkt steht die Frage, wie durch wiederholte Verwendung und Verbreitung eines Namens dem Träger des Namens eine privilegierte soziale Stellung zugesprochen wird.

[19] *Essais* II.16, 619a: „Mais nous sommes, je ne sçay comment, doubles en nous mesmes, qui faict que ce que nous croyons, nous ne le croyons pas, et ne nous pouvons deffaire de ce que nous condamnons."

Hier zeigt sich, dass Montaigne nicht einfach die alte Tradition der Moralkritiker fortsetzt, die unablässig die *vanitas mundi* beklagen und die eitle Sucht nach Ruhm und Ehre verurteilen. Montaigne ist kein Moralisierer, der mit spitzen Fingern auf andere zeigt und voller Entrüstung ihre Schwächen bloßstellt. Er ist vielmehr ein Moralist, d.h. ein scharfer Beobachter der menschlichen Sitten und Verhaltensweisen (*mores*).[20] Er richtet sein Augenmerk vor allem auf die psychischen Mechanismen oder gar auf die Zwänge, denen wir ausgeliefert sind. Aufgrund eines teils angeborenen, teils anerzogenen Geltungsstrebens können wir oft gar nicht anders, als unseren Namen in den Vordergrund zu stellen, auch wenn wir genau wissen, dass dies ein eitles und unsinniges Unterfangen ist. Im Essay *De la praesumption* ist von „natürlichen Neigungen" die Rede, die uns dazu bringen, nicht nur unsere Verdienste in den Vordergrund zu stellen, sondern uns auch besser darzustellen, als wir tatsächlich sind.[21] Wir gieren sogar dann nach Ehre, wenn wir genau wissen, dass wir sie nicht verdienen.

Damit macht Montaigne auf ein Problem aufmerksam, das von rationalistischen Moralkritikern geflissentlich übersehen wird: Einerseits haben wir oft gute Gründe, die dafür sprechen, das Streben nach Ruhm und Ehre zu verurteilen; andererseits verfallen wir aufgrund psychischer Mechanismen genau diesem Streben und können es nicht unterdrücken. Rationalistische Moralkritiker meinen, die bloße Einsicht in die Unsinnigkeit des Geltungsstrebens führe dazu, dass das Streben überwunden werde. Doch sie zeigen damit nur, dass sie die Kraft von guten Gründen maßlos überschätzen; denn wir können etwas anstreben, obwohl wir es verurteilen. Es ist zu beachten, dass Montaigne damit nicht bloß auf das viel diskutierte Problem der Willensschwäche aufmerksam macht. Er sagt ja nicht, dass wir in einigen besonderen Situationen so schwach oder in unserem Urteilsvermögen eingeschränkt sind, dass wir gegen alle guten Gründe etwas anstreben. Indem er betont, dass wir generell in uns gespalten, ja „zweifach" (*doubles en nous mesmes*) sind, weist er darauf hin, dass das Streben nicht einfach dem Überlegen untergeordnet ist. Wir sind nicht bloß rationale Lebewesen, die in Normalsituationen genau das erstreben, was wir als das Beste beurteilen. Ebenso sehr sind wir auch Instinktwesen und sozial konditionierte Lebewesen, die aufgrund innerer Neigungen und äußerer Zwänge etwas erstreben – manchmal auch das, was wir nicht als das Beste beurteilen. Genau diese „zweifache" Natur erzeugt Spannungen.

[20] Zu dieser Gegenüberstellung vgl. konzis PARMENTIER, Bérengère: *Le siècle des moralistes*. Paris: Seuil 2000, 7–8; ausführlich WILD, Markus: *Montaigne und La Rochefoucauld: Emotionen in der Moralistik*, in: LANDWEER, Hilge/RENZ, Ursula (Hgg.): *Klassische Emotionstheorien*. Berlin: W. de Gruyter 2008, 249–268.

[21] Vgl. *Essais* II.17, 633a. In diesen Neigungen liegt Montaigne zufolge die Wurzel für die Anmaßung. Wir sind nämlich geneigt, uns spontan zu hoch einzuschätzen, andere Menschen hingegen zu niedrig.

Nun würde natürlich auch ein Rationalist zugestehen, dass Spannungen auftreten können und dass wir gelegentlich gegen besseres Wissen etwas erstreben. Gäbe es keine Spannungen, wären wir vollkommene Wesen, die automatisch immer das rational Gebotene erstreben und immer korrekt handeln. Doch ein Rationalist würde sogleich hinzufügen, dass wir trotzdem prinzipiell in der Lage sind, korrekt zu handeln, weil wir unsere niederen Begierden und Instinkte durch die Vernunft unter Kontrolle bringen können. Ein prominentes Beispiel ist Thomas von Aquin, der im 16. Jahrhundert dank Cajetan und anderen Thomisten intensiv gelesen wurde. Seiner Ansicht nach ist die Vernunft ein höheres Vermögen, mit dem sich das niedere sinnliche Vermögen beherrschen lässt. Die Vernunft „gebietet" über die Begierden, Instinkte und andere sinnliche Zustände, wie Thomas betont – zwar nicht absolut (andernfalls könnten gar keine Spannungen auftreten), wohl aber „politisch".[22] Es gibt nämlich innere Mechanismen, die bewirken, dass einzelne Begierden und Wünsche sogleich unter allgemeine Urteile subsumiert werden. Wenn dies gelegentlich nicht gelingt, liegt das nur an besonderen Störfaktoren (z.B. Trunkenheit, Krankheit), die beseitigt werden können.[23]

Montaigne verwirft diese Annahme einer hierarchischen Ordnung von rationalen und sinnlichen Aktivitäten, ja er widersetzt sich sogar der Annahme, die Vernunft könne als höchstes Vermögen der Seele bestimmt werden. Welche Vermögen es genau gibt und wie sie geordnet sind, lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen.[24] Wir können nur feststellen, dass unterschiedliche Vermögen unterschiedliche Zustände in uns hervorbringen – teilweise wohl geordnete Zustände, teilweise aber auch sich widersprechende. Welche Konsequenz hat das? Wenn es eine prinzipielle Spannung zwischen rationalem Überlegen und nicht-rationalem Streben gibt, kann die Konsequenz nicht darin bestehen, dass die Rationalität als eine Art Herrin über das niedere Streben eingesetzt wird. Es ist daher nicht erstaunlich, dass Montaigne rationalistische Erklärungsmodelle ablehnt, ganz deutlich in der *Apologie*, wo er sehr ausführlich die animalische Seite der Menschen beschreibt und betont, dass es nicht gerechtfertigt wäre,

[22] THOMAS VON AQUIN: *Summa theologiae* I, q. 81, art. 3, ad 2. Ed. P. CARAMELLO. Rom: Marietti 1952, 398.

[23] Thomas vertritt daher einen rationalistischen Optimismus, demzufolge im Prinzip sinnliche Zustände immer rational kontrolliert werden können; dazu ausführlich PERLER, Dominik: *Transformationen der Gefühle. Philosophische Emotionstheorien 1270–1670*. Frankfurt a.M.: Fischer 2011, 103–119.

[24] Damit verwirft Montaigne nicht nur eine besondere (etwa die thomistische) Theorie der Seelenvermögen, sondern jede metaphysische Theorie, die eine Ordnung unter Vermögen bestimmt. Programmatisch hält er fest: „Nous ne sçavons pas distinguer les facultez des hommes; elles ont des divisions et bornes malaysées à choisir et delicates." (*Essais* III.9, 992b) Zur Kritik an Vermögenstheorien vgl. WILD, Markus: *Die anthropologische Differenz. Der Geist der Tiere in der frühen Neuzeit bei Montaigne, Descartes und Hume*. Berlin: W. de Gruyter 2006, 90–97.

Menschen als rein rationale Lebewesen über die Tiere zu stellen. Auch wir haben animalische Anteile, und die angeblich dominante Vernunft ist nichts anderes als „ein Instrument aus Blei und Wachs",[25] das nach Belieben zurechtgebogen wird. Wir erliegen einer Selbsttäuschung, wenn wir meinen, die Vernunft leite und korrigiere die niederen sinnlichen Strebungen.

Montaigne zieht auch nicht die Konsequenz, bloß noch auf die äußere Wirkung des eigenen Strebens zu achten, etwa auf die Handlungen, die dadurch ausgelöst werden, und auf die Bewertung dieser Handlungen durch andere. Für ihn ist es entscheidend, dass die innere Spannung zwischen rationalem Denken und nicht-rationalem Streben in den Blick genommen wird. Konkret heißt dies: Wer überzeugt ist, dass die Sucht nach Ruhm unsinnig ist, sich aber trotzdem dabei ertappt, wie er nach Ruhm strebt, sollte sich fragen, warum er diese widersprüchliche Haltung einnimmt. Was bringt ihn dazu, etwas abzulehnen und es gleichzeitig zu erstreben? Welche inneren Kräfte sind hier am Werk? Zur Beantwortung dieser Fragen müssen die *eigenen* psychischen Mechanismen genau betrachtet werden. Folglich kümmert sich Montaigne vornehmlich um sich selber, nicht um die Bewertung durch andere:

> „Ich kümmere mich nicht so sehr darum, wer ich für andere bin. Vielmehr kümmere ich mich darum, wer ich in mir selber bin. Ich will Reichtum durch mich selbst, nicht indem ich ihn entlehne."[26]

Hier wird deutlich, wie Montaigne die Sorge um sich selbst in den Mittelpunkt stellt und damit ein altes, in der hellenistischen Philosophie prominentes Thema aufgreift. Auffällig ist aber, dass er dieser Sorge eine neue Deutung gibt. Es geht nicht darum, sich darum zu sorgen, dass man eine psychische Harmonie erreicht. Angesichts des Auseinanderklaffens von rationalen und nicht-rationalen Anteilen lässt sich eine solche Harmonie gar nicht erreichen. Es geht auch nicht darum, im klassischen Sinn eine Seelenruhe (*ataraxia*) zu erreichen. Wenn man immer wieder vom Streben nach Ruhm und von anderen Begierden überwältigt wird, kann man gar keinen Zustand der inneren Ruhe und Ausgeglichenheit erreichen. Wichtig ist vielmehr, dass man sich um den eigenen Reichtum kümmert, der gerade in der Spannung zwischen rationalen und nicht-rationalen Anteilen besteht. Es ist daher nicht erstaunlich, dass Montaigne immer wieder seine eigenen „niederen" Lüste und Begierden thematisiert, auch die Erfahrung von Krankheit und Schmerzen.[27] Sein Ziel besteht nicht darin, diese ani-

[25] *Essais* II.12, 565a: „ [...] un instrument de plomb et de cire [...]."

[26] *Essais* II.16, 625a: „Je ne me soucie pas tant quel je sois chez autruy, comme je me soucie quel je sois en moy mesme. Je veux estre riche par moy, non par emprunt."

[27] Wie STAROBINSKI: *Montaigne*, 266–350, verdeutlicht, widersetzt sich Montaigne damit nicht nur der Konvention, eigene Schwächen und Gebrechen schamvoll zu verschweigen, sondern wertet die „niederen" körperlichen Erfahrungen auch auf.

malischen Anteile zu überwinden, sondern zu zeigen, dass sie genau wie die rationalen Überzeugungen für das eigene Selbst konstitutiv sind und zum eigenen Reichtum beitragen.

III

Bislang ist hoffentlich deutlich geworden, dass Montaigne die semantischen Betrachtungen zum Verhältnis von Namen und Dingen keineswegs zum Anlass nimmt, um einen Nominalismus zu begründen. Er verwendet sie vielmehr, um sozialkritische und psychologische Überlegungen anzustellen. Doch warum haben dann Hugo Friedrich, Antoine Compagnon und Anne Hartle einen Nominalismus bei Montaigne gesehen? Compagnon stützt seine Interpretation vor allem auf eine berühmte Aussage im allerletzten Essay, der den Titel *De l'experience* trägt:

> „Wie keine Begebenheit und keine Form vollständig einer anderen gleicht, ist auch keine vollkommen von einer anderen verschieden. Was für eine raffinierte Vermischung der Natur! Wenn unsere Gesichter einander nicht ähnlich wären, könnte man nicht einen Menschen von einem anderen unterscheiden. Alle Dinge hängen aufgrund einer gewissen Ähnlichkeit miteinander zusammen, aber jedes Beispiel hinkt, und die Verbindung, die sich auf die Erfahrung stützt, ist immer schwach und unvollkommen. Trotzdem zurrt man die Vergleiche an irgendeiner Ecke fest."[28]

Hier scheint Montaigne gleich drei der vier nominalistischen Grundthesen zu vertreten. Erstens scheint er sich auf die Individualitätsthese festzulegen, indem er auf die Vielzahl einzelner Ereignisse und Formen verweist. Genau wie es eine Unmenge an individuellen Gesichtern gibt, nicht einfach die allgemeine Natur eines Gesichts, gibt es auch im Rest der Natur unzählige individuelle Entitäten. Zweitens scheint er die Ähnlichkeitsthese zu bekräftigen. Obwohl jeder Mensch sein eigenes individuelles Gesicht hat, gibt es natürliche Ähnlichkeiten zwischen den Gesichtern, die wir erkennen können. Drittens schließlich scheint Montaigne die These der sprachlichen Allgemeinheit anzunehmen oder mindestens anzudeuten. Wenn wir dank der Erfahrung nämlich natürliche Ähnlichkeiten feststellen können, sind wir auch in der Lage, allgemeine Ausdrücke zu verwenden, die auf alle einander ähnlichen Dinge verweisen, so etwa den Ausdruck ‚Gesicht', der auf alle menschlichen Gesichter verweist.

Verpflichtet sich Montaigne also einem nominalistischen Programm? Betrachten wir zunächst die Individualitätsthese. Wenn man das Zitat im

[28] *Essais* III.13, 1070b-c: „Comme nul evenement et nulle forme ressemble entierement à une autre, aussi ne differe nulle de l'autre entierement. Ingenieux meslange de nature. Si nos faces n'estoient semblables, on ne sçauroit discerner l'homme de l'homme. Toutes choses se tiennent par quelque similitude, tout exemple cloche, et la relation qui se tire de l'experience est tousjours defaillante et imparfaicte; on joinct toutesfois les comparaisons par quelque coin."

Kontext liest, wird deutlich, dass Montaigne nicht behauptet, es gebe ausschließlich individuelle Entitäten. Im Essay *De l'experience* weist er vielmehr darauf hin, dass unterschiedliche Menschen ganz unterschiedliche Erfahrungen machen, ja dass sogar derselbe Mensch immer wieder neue Erfahrungen macht und daher permanent zu neuen Urteilen gelangt.[29] Daher sollte man nicht von Dingen oder Entitäten in der Welt sprechen, sondern nur von dem, was einer Person in ihrer Erfahrung jeweils *erscheint*. Da immer wieder Neues erscheint, kann eine Person nur von den einzelnen Erscheinungen sprechen, die aufeinander folgen. Indem Montaigne die Individualität sich verändernder Erscheinungen betont, legt er sich aber keineswegs auf die ontologische These fest, dass es in der extramentalen Welt nur individuelle Entitäten gibt. Um eine solche These zu verteidigen, müsste er ja zeigen, dass die Grundlage aller Erscheinungen nur in individuellen Entitäten besteht, die irgendwie auf uns einwirken und in uns Erscheinungen erzeugen. Doch er verzichtet vollständig darauf, irgendeine Grundlage zu bestimmen, ja er enthält sich jeder These über die Struktur der Welt.

Diesen Punkt gilt es zu betonen, um Missverständnisse zu vermeiden. Einige Kommentatoren, unter ihnen Frédéric Brahami, haben behauptet, Montaigne habe ein „grundlegend heraklitisches Weltbild", denn er vertrete die These, in der Welt gebe es nichts Konstantes, sondern nur eine Abfolge von wechselhaften Einzeldingen und Ereignissen.[30] Dagegen ist einzuwenden, dass Montaigne nicht von Dingen in der Welt spricht, wie sie an sich beschaffen sind (wechselhaft oder konstant), sondern nur von Erscheinungen. Genauer gesagt spricht er sogar nur von seinen *eigenen* Erscheinungen. Dies kommt bereits in der berühmten Anrede an den Leser zum Ausdruck, wo er warnend festhält, das Buch handle nur von ihm selbst.[31] Gegenstand des Buches ist also nicht die Welt, wie sie an sich mit einer bestimmten Struktur existiert, sondern die Fülle der subjektiven Erscheinungen. Daher kann Montaigne nur über diese Erscheinungen sprechen, nicht über die „wahren" Dinge in der Welt. Damit nimmt er einen skeptischen Standpunkt ein. Freilich heißt dies nicht, dass er als Außenwelt-Skeptiker die Existenz einer materiellen Welt bezweifelt und behauptet, dass einzig und allein subjektive Erscheinungen existieren. Er argumentiert als pyrrhonischer Skeptiker, der immer nur von den jeweiligen Erscheinungen spricht, wie auch immer sie sich zu Dingen in der mate-

[29] *Essais* III.13, 1067b : „Jamais deux hommes ne jugerent pareillement de mesme chose, et est impossible de voir deux opinions semblables exactement, non seulement en divers hommes, mais en mesme homme à diverses heures."

[30] BRAHAMI, Frédéric: *Le scepticisme de Montaigne*. Paris: Presses Universitaires de France 1997, 69.

[31] *Essais* I, 3a: „Ainsi, lecteur je suis moy-mesmes la matiere de mon livre." Bezeichnenderweise wird diese Charakterisierung im letzten Essay nochmals bekräftigt; vgl. *Essais* III.13, 1069c.

riellen Welt verhalten mögen, sie miteinander vergleicht und einander gegenüberstellt.[32] Damit grenzt er sich deutlich von einem Nominalisten ab, der über die Welt selbst spricht und sogar behauptet, dass es in dieser Welt nichts als individuelle Substanzen und Qualitäten gibt.

Gehen wir nun zur zweiten These über. Montaigne weist in der Tat darauf hin, dass es Ähnlichkeiten gibt, aber er schränkt diese Aussage sogleich ein, indem er präzisiert, dass jedes Beispiel hinkt, unsere Erfahrung immer unvollkommen ist und wir die Vergleiche einzelner Beispiele bloß „festzurren". Damit betont er, dass nicht ein für allemal feststeht, welche Ähnlichkeitsrelationen vorliegen und wie die Dinge einander zugeordnet werden. Am Beispiel der Gesichter lässt sich das leicht veranschaulichen. Wir können Gesichter hinsichtlich der Größe, der Augenfarbe, der Nasenlänge usw. als ähnlich oder unähnlich beurteilen. Je nachdem welches Kriterium wir wählen, ergeben sich ganz unterschiedliche Gruppen von ähnlichen Gesichtern. Es kann auch sein, dass plötzlich ein neues Gesicht auftaucht, das sich nur schwer einer der Gruppen zuordnen lässt. Dann müssen wir vielleicht ein neues Ähnlichkeitskriterium bestimmen und eine neue Gruppe bilden. Es kann auch gut sein, dass zwei Personen ganz unterschiedliche Kriterien anwenden und daher zu unterschiedlichen Gruppierungen von Gesichtern gelangen. Kurz gesagt: Ähnlichkeit ist nicht einfach gegeben, sondern muss anhand eines Kriteriums, das stets variabel ist, erst bestimmt werden.[33] Und auch hier gilt wieder, dass man streng genommen nicht von ähnlichen Dingen, sondern nur von ähnlichen Erscheinungen sprechen darf.

Ganz anders argumentieren die Nominalisten. Ockham hält in der *Summa Logicae* fest, dass bestimmte Dinge in der Welt – nicht bloße Erscheinungen – einander ähnlich sind und auf natürliche Weise auf uns einwirken, so dass wir mentale Zeichen bilden, die auf sie verweisen.[34] Ockham zufolge sind nicht wir es, die Ähnlichkeiten bestimmen. Vielmehr ist die Natur für die Ähnlichkeiten verantwortlich, aber auch dafür, dass gege-

[32] Zum pyrrhonischen Ansatz, den Montaigne selber in *Essais* II.12, 502a-505a, zusammenfasst, vgl. WILD: *Die anthropologische Differenz*, 44–66. Montaigne radikalisiert den pyrrhonischen Ansatz, indem er immer wieder neue Erscheinungen zitiert und damit den Vergleich verschiedener Erscheinungen nie zu einem Abschluss bringt. Folglich erreicht er auch nie den Punkt, an dem eine Gleichwertigkeit zwischen verschiedenen Erscheinungen festgestellt und eine endgültige Urteilsenthaltung erzielt wird; neue Erscheinungen rufen immer wieder neue Urteile hervor. Wild spricht treffend von einer „Dynamisierung des Pyrrhonismus" (ibid. 65). Sie sollte aber nicht mit einer Verabschiedung des Pyrrhonismus verwechselt werden, wie BRAHAMI: *Le scepticisme*, 67, das methodische Vorgehen beurteilt.

[33] Auch in „Des noms" ist nicht von gegebenen Ähnlichkeitsrelationen die Rede, sondern nur davon, dass wir verschiedene Dinge unter einem Namen zusammenfassen: „Quelque diversité d'herbes qu'il y ait, tout s'enveloppe sous le nom de salade." (*Essais* I.46, 276a) Nach welchen Kriterien wir Ähnlichkeiten zwischen verschiedenen Kräutern festlegen, bleibt vollkommen offen.

[34] Daher haben die mentalen Termini eine natürliche, nicht variierbare Bezeichnung; vgl. *Summa Logicae* I, cap.1, op. cit., 8.

bene Ähnlichkeiten für alle Menschen in gleicher Weise erkennbar sind. Das heißt für das Beispiel der Gesichter: Es gibt bestimmte Grundeigenschaften der Gesichter, die uns auf natürliche Weise dazu veranlassen, Gruppen von ähnlichen Gesichtern zu bilden, und zwar unabhängig von irgendwelchen Kriterien, die wir wählen und anwenden. Wenn uns dies nicht immer gelingt, liegt der Grund nur darin, dass unsere Wahrnehmung defizient ist oder dass wir durch irrelevante Eigenschaften abgelenkt werden. Ganz anders als Montaigne würde Ockham darauf insistieren, dass wir nicht beliebig Vergleiche herstellen und „festzurren", sondern dass die Vergleiche sich uns aufgrund gegebener Ähnlichkeiten geradezu aufdrängen. Selbst wenn wir in einer abstraktiven Erkenntnis von Einzeldingen abstrahieren, liegt der Grund nicht darin, dass wir einen bestimmten Aspekt ausgesucht haben, unter dem wir die Einzeldinge zusammenfassen wollen. Wir sehen vielmehr „von der Existenz oder Nicht-Existenz und von anderen Bedingungen ab, die einem Ding kontingenterweise zukommen oder von einem Ding ausgesagt werden".[35] Was einem Ding bloß kontingenterweise und was ihm wesentlich zukommt, ist von Natur aus festgelegt. Ebenso ist festgelegt, dass wir uns in der Abstraktion ganz auf das Wesentliche konzentrieren, das in einer Ähnlichkeitsrelation zu den wesentlichen Eigenschaften anderer Dinge steht. Für Ockham ist es entscheidend, dass diese Relation ein für allemal festgelegt ist.

Wenden wir uns nun der dritten These zu. Montaigne sagt im Zitat nichts darüber aus, wie wir zu allgemeinen sprachlichen Zeichen gelangen. Vor allem sagt er nicht, dass natürliche Ähnlichkeiten uns dazu veranlassen, ein Zeichen auf mehrere individuelle Dinge anzuwenden. Er interessiert sich überhaupt nicht für die Allgemeinheit, sondern für die Vielfalt der Ähnlichkeitsrelationen. Je nachdem, welche Ähnlichkeitskriterien wir anwenden, können wir immer wieder neue Beziehungen zwischen den Dingen herstellen und sie neu klassifizieren. Deshalb betont er im Essay *De l'experience* die Bedeutung der Interpretation. Wie wir die Dinge einteilen, sagt im Grunde mehr über unsere Ähnlichkeitskriterien und Interpretationsschemata aus als über die Dinge selbst. An einer berühmten Stelle hält er fest:

> „Es geht mehr darum, die Interpretationen zu interpretieren als die Dinge, und es gibt mehr Bücher über Bücher als über irgendein anderes Thema. Wir tun nichts anderes, als einander zu glossieren."[36]

35 *Ordinatio*, prol., q. 1, Opera theologica I. St. Bonaventure: Franciscan Institute 1967, 31: „Aliter accipitur cognitio abstractiva secundum quod abstrahit ab exsistentia et non exsistentia et ab aliis condicionibus quae contingenter accidunt rei vel praedicantur de re."

36 *Essais* III.13, 1069c: „Il y a plus affaire à interpreter les interpretations qu'à interpreter les choses, et plus de livres sur les livres que sur autre subject: nous ne faisons que nous entregloser."

Meistens wird dieses Zitat als Anspielung auf eine Buchkultur verstanden, die sich mehr für Bücher als für die in den Büchern dargestellten Dinge interessiert.[37] Doch Montaigne geht es nicht nur um Bücher, sondern generell um den Punkt, dass wir nie einen unverstellten Blick auf die Dinge haben: Wenn wir von Dingen sprechen, dann immer im Rahmen bestimmter Interpretationen, die uns Dinge auf eine bestimmte Weise erscheinen lassen. Daher sollten wir uns auf die Interpretationen konzentrieren und uns fragen, wie sehr sie die Erscheinung und Klassifikation der Dinge prägen. Dies gilt nicht nur für die Interpretationen, die in Büchern formuliert werden, sondern für alle Interpretationen, etwa auch für jene, die in der Klassifikation von Gesichtern zur Anwendung kommen. So können wir uns fragen: Warum unterscheiden wir zwischen männlichen und weiblichen Gesichtern, warum zwischen hellhäutigen und dunkelhäutigen? Welches implizite Interpretations- und Klassifikationsmuster kommt hier zur Anwendung? Und welche Alternativen gibt es zu diesem Muster? Auch hier grenzt sich Montaigne von den Nominalisten ab, die von der Natürlichkeit der Muster ausgehen und sie nicht thematisieren. Ockham interessiert sich nicht für die Frage, durch welche Selektions- und Interpretationsprozesse wir ausgehend von der Wahrnehmung individueller Dinge zu allgemeinen sprachlichen Zeichen gelangen. Seiner Ansicht nach ist nicht einmal eine gezielte Interpretation erforderlich, denn die natürlichen Eigenschaften der Dinge legen bereits eine grundlegende Klassifikation fest. So würde er etwa sagen, dass wir Gesichter spontan in helle und dunkle einteilen, weil Farbe eine natürliche Eigenschaft ist, die uns diese Einteilung gleichsam aufdrängt.[38]

Auch hier wird wieder deutlich, wie weit sich Montaigne von einem nominalistischen Erklärungsansatz entfernt. Er fragt, wie wir überhaupt dazu kommen, Dinge auf eine bestimmte Weise zu klassifizieren. Welche natürlichen Neigungen, sozialen Praktiken und Gewohnheiten veranlassen uns dazu? Und wie kommt es dazu, dass sich die Klassifikation immer wieder verändert? Semantische Probleme spielen für ihn kaum eine Rolle. Wie sich allgemeine Ausdrücke zu singulären verhalten und wie sie innerhalb eines Satzes für etwas stehen (oder technisch gesprochen: wie sie supponieren) ist für ihn ebenso unbedeutend wie die Frage, ob die gesprochenen Ausdrücke mentalen untergeordnet sind. Er verlagert das Interesse von der Semantik zu einer Interpretationstheorie, indem er die Genese und

37 So etwa TOURNON, André: *Montaigne, la glose et l'essai*. Lyon: Presses Universitaires 1983, der zudem nachweist, wie Montaigne die Technik des Glossierens konkret anwendet.

38 Der Grund liegt in einer Kausalrelation, die allein den Inhalt einer Wahrnehmung festlegt. So ruft eine helle Gesichtsfarbe einen bestimmten Eindruck hervor, der automatisch zu einem Wahrnehmungsakt mit einem bestimmten Inhalt weiterverabeitet wird. Dazu ausführlich PERLER, Dominik: *Seeing and Judging: Ockham and Wodeham on Sensory Cognition*, in: KNUUTTILA, Simo/KÄRKKÄINEN, Pekka (Hgg.): *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*. Dordrecht: Springer 2008, 151–169.

Anwendung der Interpretations- und Klassifikationsschemata in den Mittelpunkt stellt.

Allerdings gilt es sogleich, einen Punkt zu präzisieren. Montaigne entwickelt keine Interpretationstheorie im strengen Sinn. Er erklärt nicht, wie Interpretationsschemata generell funktionieren, und klassifiziert auch nicht verschiedene Typen solcher Schemata, sondern beschränkt sich darauf, genau zu schildern, wie er aufgrund seiner Erfahrung Dinge interpretiert und wie sich seine Interpretationen dadurch verändern. Er sagt von sich selber ja, er „male" sich immer wieder neu, und zwar nicht nur von einem Jahr oder Jahrzehnt zum anderen, sondern von einem Augenblick zum nächsten.[39] Damit bringt er einmal mehr zum Ausdruck, dass er eine skeptische Methode anwendet. Er beschreibt nur, was ihm im Lichte bestimmter Interpretationen gerade *erscheint*, nicht aber was es in der Welt wirklich gibt. Da sich seine Erscheinungen immer wieder verändern, muss sich auch seine Beschreibung immer wieder wandeln. Dieses Vorgehen ist natürlich weit von demjenigen eines Nominalisten entfernt, der darauf abzielt, eine möglichst präzise Beschreibung der Welt zu geben, wie sie tatsächlich beschaffen ist, und zwar unveränderlich und für alle Menschen in gleicher Weise.

IV

Ich hoffe, es ist deutlich geworden, dass es unangemessen wäre, Montaigne einfach als einen Nominalisten zu verstehen, der die Existenz universaler Naturen bestreitet und auf der ausschließlichen Existenz von Einzeldingen beharrt. Er nimmt von einer nominalistischen Theorie ebenso Abstand wie von einer realistischen. Doch heißt dies, dass man ihn – wie die eingangs erwähnten analytischen Interpreten vorschlagen – als einen Anti-Theoretiker verstehen sollte, der einfach bunte Geschichten aneinanderreiht? Ist seine Selbstcharakterisierung „Ich bin kein Philosoph" tatsächlich so zu deuten, dass er überhaupt keine Philosophie betreibt?

Ich denke nicht, dass man dieses Fazit ziehen sollte. Die theoretische Pointe Montaignes besteht darin, dass er sich einer skeptischen Methode bedient und damit eine zentrale Voraussetzung der Nominalisten ebenso wie der Realisten infrage stellt.[40] Beide Parteien gehen nämlich davon aus, dass wir eine ontologische Beschreibung der Welt geben können, ja sogar

39 Vgl. *Essais* II.6, 379a, und III.2, 805b.

40 Zudem ist zu beachten, dass die Selbstcharakterisierung als Nicht-Philosoph in bestimmter Hinsicht erfolgt: „Je ne suis pas philosophe: les maux me foullent selon qu'ils poisent [...]." (*Essais* III.9, 950c) Montaigne betont, dass die Übel ihn genauso betreffen wie andere Menschen und dass er deshalb kein nüchterner Beobachter ist. Vor allem ist er kein stoischer Weise, der sich von schlechten Erfahrungen und Gefühlen distanzieren kann. Damit grenzt er sich von einem bestimmten Typ von Philosophen (den affektfreien Weisen) ab, nicht etwa von allen Philosophen.

geben müssen. Der Streit zwischen ihnen entzündet sich nicht an der Frage, *ob* dies möglich ist, sondern *wie* es möglich ist. Kann sich eine vollständige Beschreibung auf individuelle Entitäten beschränken, oder muss sie auch universale Entitäten berücksichtigen? Indem Montaigne feststellt, dass wir streng genommen nur wechselhafte Erscheinungen beschreiben können, weist er diese Frage zurück. Wie die Dinge in der Welt an sich beschaffen sind, können wir gar nicht feststellen. Wir haben nämlich immer nur Zugriff auf unsere individuellen Erscheinungen. Daher sollten wir uns darauf konzentrieren, die Beschaffenheit dieser Erscheinungen, auch ihre Wechselhaftigkeit und vielleicht sogar ihre Inkohärenz, genau zu beschreiben. Diese Forderung ist nicht Ausdruck einer antitheoretischen Haltung, sondern einer metatheoretischen Reflexion: Bevor wir ontologische Klassifizierungen vornehmen, sollten wir uns klar darüber werden, was wir überhaupt beschreiben und ordnen können.

Berücksichtigt man diese veränderte Perspektive, wird verständlich, warum Montaigne ganz zu Beginn der *Essais* festhält, er selber sei Gegenstand des Buches, und warum er in den einzelnen Essays eine Fülle von Geschichten und Anekdoten ausbreitet. Er setzt damit methodisch genau das um, was sich aus der Ablehnung einer Beschreibung der „wahren Natur" der Dinge ergibt. Wenn es nämlich nicht möglich ist, die Dinge so zu beschreiben, wie sie an sich sind, kann man nicht bei den allgemeinsten Kategorien von Entitäten ansetzen, wie dies die scholastischen Vorgänger annahmen. Man kann auch keine Analyse der ersten Ursachen oder Prinzipien aller Entitäten vorlegen. Vielmehr muss man alle Erscheinungen, die sich darbieten, sorgfältig beschreiben. Und zu den Erscheinungen gehören ganz zentral auch die eigenen Leseeindrücke. Denn indem man berichtet, was man in historischen, literarischen und philosophischen Texten gelesen hat, stellt man dar, welche Erscheinungen man gewonnen hat. Montaigne ist daher kein unsystematischer Plauderer, wenn er berichtet, was ihm aufgrund dieser oder jener Lektüre der Fall zu sein scheint. Er vollzieht damit nur konsequent den Schritt weg von einer Beschreibung der Dinge hin zu einer Beschreibung der Phänomene.

Welche Bedeutung hat nun diese detaillierte Beschreibung für das Philosophieren in der Volkssprache? Manchmal wird angenommen, die Bedeutung liege einfach in einer Wissensvermittlung; das Wissen der lateinischen „Hochkultur" werde den Angehörigen einer „niederen Kultur" in der Volkssprache zugänglich gemacht. Doch diese Annahme wäre hier aus mindestens drei Gründen verfehlt.

Erstens versteht Montaigne das Verhältnis zwischen dem Lateinischen und dem Französischen keineswegs als eine hierarchische Ordnung von Hochsprache und niederer Alltagssprache. Er beherrscht das Lateinische genauso wie das Französische, ja er bezeichnet es sogar als „meine Mutter-

sprache",[41] und er ist mit der lateinischen Literatur genauso gut vertraut wie mit der französischen. Es ist daher nicht erstaunlich, dass die *Essais* geradezu mit lateinischen Zitaten übersät sind. Wenn Montaigne sich des Französischen bedient, so nicht, weil er sich „niederen" Schichten zuwenden möchte, sondern weil er auf möglichst unmittelbare und unverfälschte Weise seinen Gedanken Ausdruck verleihen möchte. Pointiert hält er fest:

> „Das Reden, das ich mag, ist ein einfaches und schlichtes Reden, auf dem Papier ebenso wie im Munde – ein saftiges und deftiges Reden, kurz und knapp, nicht so sehr gehegt und gepflegt, sondern vielmehr kraftvoll und direkt."[42]

Entscheidend ist die Authentizität im Reden. Wer spricht, sollte sich nicht hinter Floskeln und gedrechselten Wendungen verstecken. Welcher Sprache man sich dabei bedient, hängt ganz von den eigenen Kompetenzen ab. Montaigne weist darauf hin, dass er mit dem Lateinischen etwas aus der Übung gekommen ist, auch wenn sie seine Muttersprache war, und dass er sich deshalb auf Französisch ausdrückt.[43] Doch er sieht weder im Lateinischen noch im Französischen (oder Gaskonischen) eine privilegierte Sprache. Wie für einzelne Wörter gilt auch für eine ganze Sprache, dass sie an sich keinen besonderen Wert hat; sie ist ein konventionell eingesetztes System von Zeichen. Ihr Wert bemisst sich einzig und allein daran, in welchem Maße sie es einem konkreten Sprecher ermöglicht, seine Gedanken präzis und unverfälscht auszudrücken. Für Montaigne steht somit der Sprecher – nicht der Zuhörer oder eine Klasse von Zuhörern – im Vordergrund. Dies ist nicht erstaunlich, da jeder Sprecher ja über seine eigenen Erscheinungen verfügt, auch über seine eigene Interpretation der Erscheinungen.

Zweitens vermittelt Montaigne nicht einfach scholastisches Wissen in der Volkssprache. Wie sich gezeigt hat, greift er nicht die Auseinandersetzung zwischen Realisten und Nominalisten auf und transferiert nicht die nominalistische Theorie von einem lateinischen in einen französischen Kontext. Er durchbricht die traditionelle Debatte, indem er die grundsätzliche Frage aufwirft, ob es überhaupt möglich ist, eine allgemeine Beschreibung der Dinge in der Welt zu geben.

Drittens schließlich wäre es auch unangebracht, von einer bloßen Vermittlung zu sprechen, weil Montaigne durch die Verwendung literarischer und historischer Quellen eine Fülle von Texten zugänglich macht, die den scholastischen Autoren nicht zur Verfügung standen. Vor allem aber macht er Phänomenbeschreibungen zugänglich, die vorher nicht beachtet

41 *Essais* I.26, 175a: „cette langue estoist la mienne maternelle [...]."

42 *Essais* I.26, 171a-d: „Le parler que j'ayme, c'est un parler simple et naif, tel sur le papier qu'à la bouche; un parler succulent et nerveux, court et serré, non tant delicat et peigné comme vehement et brusque."

43 *Essais* II.17, 639a-c.

wurden, etwa indem er anhand konkreter Beispiele zeigt, dass es einen unauflöslichen Konflikt zwischen rationalen Überlegungen und nicht-rationalen Strebungen gibt. Scholastische Autoren, ob nun Realisten oder Nominalisten, gingen ja immer davon aus, dass die Vernunft als das höchste Vermögen die nicht-rationalen Strebungen leiten und kontrollieren kann. An diesem Punkt geht Montaigne über die scholastische Debatte hinaus, und zwar gerade dadurch, dass er sich einer Fülle von nicht-scholastischen, nicht-lateinischen Quellen bedient.[44]

Es gilt aber noch einen weiteren, eher methodischen Punkt zu beachten. In seinem Buch *Laien in der Philosophie des Mittelalters* hat Ruedi Imbach darauf hingewiesen, dass die Annahme, Philosophieren in der Volkssprache sei nur eine Form von Wissensvermittlung, häufig von einem „Platonismus der Philosophiegeschichte" geprägt ist.[45] Es wird dann suggeriert, philosophische Gedanken und Argumente seien wie platonische Ideen zeitlose, ortlose und universale Entitäten, die mal hier und mal da präsent sein können. Einzelne Denker partizipieren dann bloß an diesen Ideen und vermitteln sie weiter. Das heißt natürlich, dass ein volkssprachlicher Denker wie Montaigne nur an jenen Ideen partizipiert, an denen vor ihm auch Ockham, Buridan und andere partizipiert haben. Wenn es dann einen Dialog zwischen diesen Denkern gibt, so nur in Form von „Gipfelgesprächen", wie Imbach pointiert festhält,[46] in denen herausragende Gestalten gleichsam auf dem Gipfel der Berge zu denselben Ideen am platonischen Ideenhimmel greifen. Manchmal wird sogar suggeriert, volkssprachliche Denker würden nicht einmal den Gipfel erreichen, sondern sich in irgendwelchen Höhlen mit dem bloßen Schatten der zeitlosen Ideen befassen.

Am Beispiel Montaignes wird deutlich, dass dieses platonische Bild grundsätzlich verfehlt ist. Montaigne partizipiert nicht an der zeitlosen Idee des Nominalismus, weder auf einem Gipfel noch in einer Höhle. Innerhalb seines Kontextes, der durch die Wiederentdeckung antiker skeptischer Texte ebenso geprägt ist wie durch die Präsenz scholastischer Texte, aber auch literarischer und historischer Quellen, wählt er einen eigenen, methodisch reflektierten Zugang zu philosophischen Problemen. Will man diesen Zugang verstehen, muss man den konkreten Kontext in den Blick

44 Besonders deutlich zeigt sich dies in der „Apologie", in der er auf Beispiele von Plutarch, Sextus Empiricus und anderen antiken Autoren zurückgreift, um zu verdeutlichen, dass einerseits Tiere sich manchmal genauso rational verhalten wie Menschen und andererseits Menschen gelegentlich genauso von irrationalen Begierden und Trieben geleitet werden wie Tiere. Der gezielte Einsatz dieser Quellen destabilisiert die rationalistische Konzeption von einer übergeordneten Stellung des Menschen; dazu ausführlich WILD: *Die anthropologische Differenz*, 83–105.

45 IMBACH, Ruedi: *Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema*. Amsterdam: Grüner 1989, 79.

46 IMBACH: *Laien*, 79.

nehmen und darauf achten, wie Montaigne durch die Verwendung lateinischer und volkssprachlicher Quellen sowie durch den Rückgriff auf die pyrrhonische Methode zu einer Fülle von Phänomenbeschreibungen gelangt und damit gezielt die Festlegung auf eine ontologische Theorie über die Welt vermeidet. An die Stelle eines „Platonismus der Philosophiegeschichte" muss ein Bewusstsein für die Kontextgebundenheit philosophischer Gedanken treten. Oder um es mit Montaigne selber zu sagen: Man sollte sich am Leitspruch *distingo* orientieren und einzelne Gedanken in konkreten Kontexten sorgfältig voneinander unterscheiden.[47] Entscheidend ist nicht, ob diese Gedanken einer allgemeinen Idee untergeordnet werden können, sondern wie sie durch die Verbindung verschiedener Phänomenbeschreibungen im jeweiligen Kontext entstanden sind und wie dadurch die einzelnen Phänomene präziser analysiert werden können.[48]

47 *Essais* II.1, 335b. Bemerkenswert ist dabei, dass Montaigne den traditionellen scholastischen Leitspruch übernimmt, ihn aber inhaltlich transformiert. Während für die Scholastiker eine Distinktion dazu dienen sollte, verschiedene Arten von Entitäten zu unterteilen und letztendlich zu einer allgemeinen Klassifikation zu gelangen (idealerweise in Gattungen und Arten), verfolgt Montaigne das Ziel, verschiedene Phänomene zu unterscheiden, die sich aufgrund ihres wechselhaften Charakters nie endgültig klassifizieren lassen. Vgl. zu dieser Transformation MACLEAN, Ian: *Montaigne and the Truth of the Schools*, in: LANGER, Ullrich (Hg.): *The Cambridge Companion to Montaigne*. Cambridge: Cambridge University Press, 142–162 (vor allem 148–150).

48 Ich danke den Teilnehmern des Kolloquiums „Filosofare in lingua volgare" für Fragen und Bemerkungen zu einer früheren italienischen Fassung dieses Textes. Paolo Rubini, Markus Wild und Stephan Schmid bin ich für ausführliche schriftliche Kommentare dankbar.