

Articoli/14

Der gutherzige Tiger

Tierversunft und Skepsis in Michel de Montaignes *Apologie für Raymond Sebond*

Nikolaus Egel

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 09/06/2015. Accettato il 19/07/2015.

The paper introduces Michel de Montaigne's discussion of the mind of animals in his Essay *Apology for Raymond Sebond* (II, 12) and focuses on its role as a sceptical strategy in Montaigne's thought for doubting human knowledge claims in general. The thesis of this article is thus, that Montaigne is not only defending the possible rationality and the rights of animals *per se*, but that he also uses animals in one of his most famous Essays to question our anthropocentric understanding of reason and to doubt the fundamental possibility of gaining certitude. By establishing a sceptical philosophical discourse with the animals as main actors, Montaigne does not only declare the traditional demarcation line between animals and human beings as null and void, but he also shows that every dogmatic and anthropocentric argument is open for question. The aim of the discussion in the *Apology* is less epistemological than rather ethical and political: By comparing our reason to the minds of animals, we can learn something quite important, namely that we hurt animals, each other and also ourselves by overexcessive knowledge claims which may result in terrible practical consequences for every living creature and especially for human society. Montaigne's sceptical arguments for the defense of animals are meant as a sceptical cure not only for our wrong-headed opinions about the minds of animals, but also for every ill-founded dogmatic view which may lead to epistemic arrogance and – in succession – ethical intolerance.

Einleitung

“Sie haben mir nämlich gezeigt, daß es möglich ist, zu Erkenntnissen zu gelangen, [...], die uns die Kraft und die Wirkungen des Feuers, des Wassers, der Luft, der Gestirne, des Himmelsgewölbes und aller übrigen Körper, [...] genau kennen lehrt, [...] so daß wir sie [...] verwenden und uns auf diese Weise gleichsam zu Meistern und Besitzern der Natur machen können”

René Descartes, *Discours de la méthode*

“Das verstehe ich nicht”

Michel de Montaigne, *Essais*, II, 12

Montaigne stellt im Jahre 1580 in aller Unschuld eine radikale Frage über den Geist der Tiere und über die Perspektivität unserer Erkenntnis: «Wenn ich mit meiner Katze spiele – wer weiß, ob ich nicht mehr ihr zum

Zeitvertreib diene als sie mir?»¹ Diese Frage findet sich im längsten und zugleich rätselhaftesten *Essai* Montaignes, der *Apologie für Raymond Sebond*, die nicht nur den Theologen Raimundus Sabundus, sondern vor allem – und hierin liegt die Wahl meines Themas für den Beitrag dieser Zeitschrift begründet – auch die Vernunft der Tiere zu verteidigen wünscht. Wie wir sehen werden, erreicht Montaigne dies, indem er (und hier ausdrücklich gegen Raimundus Sabundus und dessen dogmatische Annahmen) unser menschliches Erkenntnisvermögen mit dem der Tiere vergleicht, um vor dieser Folie auf die Fraglichkeit unserer Wissensansprüche aufmerksam zu machen und so die Grenze zwischen Mensch und Tier in Frage zu stellen.

Diesem Artikel liegt die These zugrunde, dass Montaigne nicht in erster Linie ein Tierfreund war, sondern dass er seine Betrachtungen über den Geist der Tiere als heuristisches Mittel benutzt, um einen *skeptischen Gegendiskurs*² gegenüber einer rationalistischen Position zu führen (die gerade durch ebenjenes Buch vertreten wird, das Montaigne angeblich verteidigt), welche das unbedingte Primat der Vernunft und damit zugleich des Menschen gegenüber allen anderen Lebewesen postuliert. Die *Apologie* handelt also m. E. weniger von der Vernunft der Tiere, als vielmehr von der Unvernunft des Menschen, genauer gesagt von der Unvernunft des Dogmatikers, der mit seinen überzogenen Wissensansprüchen die Tatsache aus den Augen verliert, dass der Mensch ebenso wie die Tiere ein bedingtes und endliches Lebewesen ist, das immer nur aus seiner subjektiven Perspektive urteilen und beurteilt werden kann.

Zugleich – und sehr eng damit verbunden – hat die *Apologie* ebenso wie der Skeptizismus generell ein *therapeutisches Anliegen*: Es geht Montaigne als Skeptiker³ anhand des Vergleichs mit der Tierwelt darum, den Menschen von seiner Voreingenommenheit und Anmaßung zu befreien⁴, damit ein aufrichtiges

¹ Michel de Montaigne, *Essais*, hg. u. übers. v. Hans Stilett, 3 Bde., Frankfurt a.M. 2000, II, 12, S. 187.

² So die Formulierung von Markus Wild, der in seiner sehr guten Arbeit die philosophische Betrachtung des Geistes der Tiere in der Frühen Neuzeit diskutiert und dort auch sehr ausführlich auf Montaigne eingeht. M. Wild, *Die anthropologische Differenz. Der Geist der Tiere in der Frühen Neuzeit bei Montaigne, Descartes und Hume*, Berlin 2007.

³ Ich sehe Montaigne dezidiert als einen skeptischen Philosophen. Seit Pierre Villey's Einschätzung, dass Montaigne sich von einem Stoiker über den Skeptizismus zum entspannten Epikuräer entwickelt habe, wird diese Frage immer wieder diskutiert. Allerdings lässt sich diese evolutionistische Deutung der *Essais* m. E. nicht aufrecht erhalten. Wenn Montaigne überhaupt irgendwie eingeordnet werden kann, dann sicherlich als Skeptiker, da schon die von Montaigne erschaffene Form des *Essays* als genuin skeptische Literaturform gesehen werden kann, die prinzipiell undogmatisch ist und verschiedene Möglichkeiten der Betrachtung eröffnet. – Vgl. P. Villey, *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, Paris 1932. – Siehe dazu auch St. Greenblatt, *Die Wende*, München 2012, S. 254 ff.

⁴ Es besteht eine gewisse Verbindung zwischen dem Skeptizismus und der Idee des Heilens. Nicht nur Hippokrates und Galen – die zwei einflussreichsten und wirkungsmächtigsten Ärzte des Altertums – sahen sich als Ärzte und Philosophen, sondern auch die skeptischen Philosophen im Besonderen waren häufig beides: Das gilt für Sextus Empiricus ebenso wie für Agrippa von Nettesheim und Franciscus Sanchez. – Vgl. Agrippa von Nettesheim, *Über die Fragwürdigkeit, ja Nichtigkeit der Wissenschaften, Künste und Gewerbe*, hg. v. Siegfried Wollgast, Berlin 1993; Franciscus Sanchez, *Daß nichts gewußt wird – Quod nihil scitur*, lat.-dt., hg. v. Kaspar Howald, Hamburg 2007.

und harmonisches Verhältnis mit sich selbst, den anderen Menschen und den Tieren möglich wird. Es ist sicher kein Zufall, dass sich in der *Apologie*, die sich weiträumig mit der Vernunft der Tiere beschäftigt, auch Montaignes berühmte Bemerkungen über die Skepsis finden. Denn die *Apologie* ist nicht nur der bekannteste und umfangreichste «Tieressay» der Renaissance, sondern Charles B. Schmitt folgend auch einer der «most compelling expressions of the sceptical philosophy»⁵ überhaupt. Daher verwundert es, dass in der Sekundärliteratur die Parallelen zwischen der Montaigne'schen Tierethik⁶ und seiner Skepsis bisher so selten gezogen worden sind⁷.

1. Die *Apologie für Raymond Sebond*

In der *Apologie* gibt Montaigne vor, die von ihm 1569 aus dem Lateinischen ins Französische übersetzte *Theologia naturalis* (entstanden 1434/36) des katalanischen Theologen Raimundus Sabundus⁸ verteidigen zu wollen, in der es Rabundus – folgen wir Montaigne – so «unzweifelhaft, mit solcher Sattelfestigkeit und solch glücklicher Hand» unternehme «gegen die Atheisten kraft natürlicher, reiner menschlicher Vernunftgründe den Wahrheitsbeweis für alle Glaubenssätze der christlichen Religion zu erbringen [...]»⁹, dass man sich auf den ersten Blick fragen muss, wie Charles B. Schmitt zu dem eben zitierten Urteil über die *Apologie* gelangen konnte. Schließlich scheint Montaigne mit der *Theologia naturalis* doch ein Buch eines spätscholastischen Theologen

⁵ Ch. B. Schmitt, *The Rediscovery of Ancient Scepticism in Modern Times*, in *The Sceptical Tradition*, hrsg. v. Myles F. Burnyeat, Berkely/ Los Angeles/ London 1983, S. 225-251, S. 238.

⁶ Trotz der sehr lebhaften Montaignerezeption sind bisher nur wenig Artikel zu Montaigne und den Tieren erschienen. So weit ich weiß, behandeln die folgenden Artikel die Tiere bei Montaigne: M. Maupoint, *Le Bestiaire de Montaigne*, in «Bulletin de la société des Amis de Montaigne», XXV/XXVI, 1963, S. 10–24; Y. Bellenger, *L'intelligence des animaux: Montaigne et du Bartas lecteurs de Plutarque*, in «Revue d'Histoire littéraire de la France», LXXX, 1980, S. 523–539; E. Méron, *L'animal est-il une personne?*, in «Bulletin de la Société des Amis de Montaigne», IXL/XL, 1995, S. 43–53; C. Couturas, *Les exemples animaliers dans l'Apologie de Raymond Sebond*, in «Bulletin de la Société des Amis de Montaigne», IXL/XL, 1995 S. 54–57; H. Melehy, *Montaigne and Ethics: The Case of Animals*, in «L'esprit createur», XLVI, 2006, S. 96–107; Th. Gontier, *Montaigne and Descartes: Precursors to the Modern Animal Question*, in «Montaigne Studies», XXV, 2013, S. 93–104; N. Panichi, *Montaigne and Animal Ethics*, in *Ethical Perspectives on Animals in the Renaissance and Early Modern Period*, hrsg. v. Cecilia Muratori u. Burkhard Dohm, Florenz 2013, S. 91–110.

⁷ Die einzige mir bekannte Ausnahme bildet die Arbeit von Markus Wild, die zahlreiche Aspekte zwischen Montaignes Überlegungen bezüglich der Tiere vertieft, die ich in diesem Artikel nur andeuten kann. – Vgl. M. Wild, *Die anthropologische Differenz. Der Geist der Tiere in der Frühen Neuzeit bei Montaigne, Descartes und Hume*, cit.

⁸ Die Lyoner Erstausgabe erschien unter dem Titel *Liber creaturarum sive de homine compositus a reverendo Raymundo Sebeydem*. Die Ausgabe Venedig 1581 war dann mit *Theologia naturalis* betitelt; ein moderner Nachdruck mit kritischer Edition des Prologs liegt vor Raimundus Sabundus, *Theologia naturalis seu Liber creaturarum*, hrsg. v. F. Stegmüller, Stuttgart/ Bad Cannstatt 1966. – Vgl. zu Raimundus Sabundus auch W.A. Euler, *Art. Raimund von Sabunde*, in *Theologische Realenzyklopädie*, hrsg. v. G. Müller et alii, Bd. 28, Berlin/ New York 1997, S. 122–125.

⁹ Michel de Montaigne, *Essais*, cit., II, 12, S. 167.

verteidigen zu wollen, dem es keinesfalls um Skepsis, sondern vielmehr um den klaren Beweis und die eindeutige Möglichkeit der Erkenntnis Gottes und der Glaubenslehren aus der Naturerkenntnis heraus gegangen ist¹⁰. Und dies muss Sabundus so hervorragend gelungen sein, dass Montaigne eigentlich nur zu sagen bleibt, dass er «eine überzeugendere Vertretung der Sache für unmöglich halte» und dass ihm (Sabundus) «niemand hierin je gleichgekommen»¹¹ sei.

Doch Montaigne geht im Lobpreis dieses Werkes auf scheinbar ganz unskeptische Manier sogar noch weiter und nennt dieses Werk so ausgezeichnet, dass es «sich wohl um eine Art Quintessenz aus Thomas von Aquin handeln» müsse, da «allein dieser Geist, von unendlicher Gelehrsamkeit und bewundernswerter Verstandesschärfe [...] in Wahrheit zu solchen Gedankengängen fähig [sei]»¹². Nun hat Montaigne – als traute er der Lucidität seines zu verteidigenden Autors doch nicht ganz – mit Thomas von Aquin auch die Autorität des sicherlich bedeutendsten Repräsentanten des christlichen Aristotelismus¹³ herangezogen, der in komplizierten und teilweise widersprüchlichen Übersetzungs-, Rezeptions- und Integrationsbemühungen seit dem 12. Jahrhundert durch Albertus Magnus und Thomas von Aquin im 13. Jahrhundert letztendlich so weit konsolidiert worden war¹⁴, dass er für Skepsis eigentlich nur wenig Raum ließ.

¹⁰ Diesen Anspruch macht schon der Prolog der *Theologia naturalis* deutlich: Die in ihr enthaltene Wissenschaft lehre jeden Menschen tatsächlich, unfehlbar und ohne Schwierigkeiten und Mühe jede notwendige Wahrheit sowohl über den Menschen als auch über Gott und über alles, was dem Menschen zur Erlangung des Heils und des ewigen Lebens sowie zur Vervollkommnung nötig sei, zu erkennen. Raimundus Sabundus, *Theologia naturalis*, cit., S. 27: «Ista scientia docet omnem hominem cognoscere realiter, infallibilter, sine difficultate et labore omnem veritatem necessariam, homini cognoscere tam de homine, quam de Deo, et omnia, quae sunt necessaria homini ad salutem et ad suam perfectionem, et ut perveniat ad vitam aeternam».

¹¹ Michel de Montaigne, *Essais*, cit., S. 167.

¹² *Ibid.*, S. 168.

¹³ Dass Montaigne Aristoteles – oder vielmehr seiner intellektuellen Verabsolutierung als «König der Dogmatiker» (II, 12, S. 270) – gegenüber kritisch eingestellt war, wird an einigen Passagen in den *Essais* deutlich. So schreibt er in seinem Essay Über die Knabenerziehung, Montaigne, *Essais*, cit., I, 26, S. 235: «Ich habe zu Pisa privat einen durchaus ehrenwerten Mann kennengelernt, der jedoch ein so eingefleischter Aristoteliker ist, daß sein allumfassendes Dogma lautet, Prüfstein und Grundregel jedes vernünftigen Denkens und jeder Wahrheit könne allein die Übereinstimmung mit der Lehrmeinung seines Meisters sein, außerhalb deren es nur Hirngespinnste und Belanglosigkeiten gebe – kurz: Aristoteles habe alles erschaut und alles gesagt». – Und weiter heißt es dort, Montaigne, *ibid.*, S. 226: «Natürlich weiß ich, daß es eine Medizin, eine Jurisprudenz, eine vierteilige Mathematik gibt und worauf sie im großen und ganzen hinauswollen; allenfalls weiß ich auch noch, welchen Anspruch die Wissenschaften haben, unserem Leben zu dienen. Aber tiefer in sie einzudringen und mir über Aristoteles, den Monarchen der modernen Lehre, die Nägel abzukaun oder mich in ein bestimmtes Wissensgebiet zu verbeißen ist meine Sache nie gewesen.»

¹⁴ Dies ist in Bezug auf die *Theologia naturalis* eine Vereinfachung, da dieses Buch selbst bereits ein Ausdruck einer gewissen Unsicherheit ist. Das Anliegen von Raimundus Sabundus ist es schließlich, ohne den Rückgriff auch brüchig gewordene Autoritäten und gesetzte Dogmen den christlichen Glauben nur auf Grundlage unserer natürlichen Vernunft beweisen zu wollen. Ich folge in der Darstellung der Ansicht Montaignes, möchte aber darauf hinweisen, dass diese Ansicht selbst den Sachverhalt stark vereinfacht. Ein differenzierteres Bild der *Theologia naturalis* gibt M. Gessmann, *Montaigne und die Moderne. Zu den philosophischen Grundlagen einer Epochenwende*, Hamburg 1997, S. 21–46.

Es drängt sich daher unmittelbar die Frage auf, weshalb Charles B. Schmitt einem Text von Montaigne wie der *Apologie*, deren Anliegen es offensichtlich zu sein scheint, einen Autor wie Raimundus Sabundus (und damit, das macht Montaigne durch seinen Rekurs auf Thomas von Aquin klar, auch ein fest umgrenztes christliches Weltbild und ein philosophisches System mit einem unbedingten Wahrheitsanspruch) zu verteidigen, eine skeptische Grundhaltung zuschreiben kann.

Die Antwort scheint Montaigne selbst auf eine für ihn eigene äußerst dissimulative Weise geben zu wollen, indem er schreibt:

Da viele Leute es [die *Theologia naturalis*] mit Interesse lesen¹⁵, namentlich die Damen, denen wir ja vornehmlich unsre Dienste schulden, bot sich mir schon öfters die Gelegenheit, ihnen bei der Entkräftung der zwei wichtigsten Einwände zu helfen, die man gegen das Buch vorbringt¹⁶.

Hier sehen wir Montaigne auf einem verschlungenen Weg, sich und uns zu amüsieren: Wenn wir ihm folgen würden, wäre die *Theologia naturalis* des Raimundus Sabundus eine Damenzirkel-Lektüre gewesen, in deren Mitte Montaigne, der uns sonst eher als misogyn überliefert ist, ihnen das Buch in seinen Vorzügen erläutern hätte. Spätestens hier werden seine Zeitgenossen und Leser seiner *Essais* – auch wenn sie die Damen ihrer Zeit hinsichtlich ihres Bildungsstandes als Gleichberechtigte geschätzt haben sollten – sich eines Lächelns sicher nicht haben erwehren können und wie wir zu ahnen begonnen haben, dass sie sich mit diesem Essai auf eine verzwickte Lektüre und eventuell einen Skeptiker und zugleich Ironiker hohen Grades eingelassen haben, dessen Text sie wirklich «zwischen den Zeilen» weiter lesen sollten.

Aber zurück zu Montaigne und seinem Versuch bei der «Entkräftung der zwei wichtigsten Einwände zu helfen, die man gegen das Buch vorbringt»: Der *erste Einwand* lautet, dass die Schwachheit der menschlichen Vernunft keinerlei Möglichkeit habe, die Glaubenswahrheiten zu erkennen, sondern dass es dafür allein der übernatürlichen Erleuchtung durch die Gnade Gottes bedarf. Diesem fideistischen Einwand begegnet Montaigne nicht besonders engagiert und sehr kurz, da ihm der Mensch so offensichtlich mehr von kurzfristigen Einzelinteressen und seinen schwankenden Meinungen als von der hellen Illumination durch den Glauben geleitet zu werden scheint, dass einen solchen Einwand ernstzunehmen doch nur von mangelnder Aufrichtigkeit sich selbst und den Mitmenschen gegenüber zeugen könne¹⁷. Man müsse nur auf die Situation

¹⁵ Die *Theologia naturalis* ist kein so unbekanntes Buch gewesen, wie es uns heute zu sein scheint. Dafür spricht, dass es zwischen 1485 und 1852 vierzehnmal aufgelegt worden ist. Hieran mag Montaigne keinen kleinen Anteil gehabt haben, da er in der *Apologie* auf äußerst hintergründige Art Werbung für diesen Text macht, den er selber übersetzt hatte. – Vgl. H. Meier, *Über das Glück des philosophischen Lebens. Reflexionen zu Rousseaus Reveries*, München 2011, S. 335.

¹⁶ Montaigne, *Essais*, cit., II, 12, S. 167.

¹⁷ Insofern sind auch Interpretationsansätze, die in der *Apologie* eine Verteidigung einer fideistischen Position sehen wollen m. E. nur schwer haltbar. Montaigne selber hat jede Art von religiösem Dogmatismus aufgrund der ihm klar vor Augen liegenden gewaltsamen praktischen

während der damaligen Religionskriege und der fragwürdigen Motivation ihrer Kombattanten schauen, unter denen ganz Frankreich zu leiden hatte, um dies zu erkennen:

Laßt uns die Wahrheit eingestehen: Wer aus unseren Truppen, selbst aus der regulären, königstreuen Armee, alle herausziehen wollte, die darin aus reinem Glaubenseifer marschieren, und hierzu noch jene, denen es zumindest um den Schutz der Gesetze ihres Landes oder den Dienst für ihren Fürsten geht, der brächte nicht einmal eine vollzählige Kompanie zusammen¹⁸.

Wesentlich wichtiger scheint Montaigne daher der zweite Einwand zu sein, dessen Widerlegung er bei weitem den größten Raum der Apologie widmet. Dieser Einwand, der «da atheistisch, etwas härter angepackt werden [muss]»¹⁹ lautet, dass die Vernunftgründe, die Raimundus Sabundus für eine sichere Gotteserkenntnis anführt, so schwach seien, dass sie mit Leichtigkeit umgeworfen werden könnten. Ja mehr noch «überdies meinen sie [jene Atheisten], ein leichtes Spiel zu haben, wenn man ihnen freie Hand läßt, unsre Religion mit den Waffen des rein menschlichen Verstandes zu bekämpfen [...]». Nun richtet sich Montaigne also argumentativ – und hier sind wir beim Thema dieses Artikels angekommen – gegen jene anmaßende Position, die eine Überlegenheit der menschlichen Vernunft postuliert.

2. Die Anmaßung des Menschen

Montaignes Heilmittel gegen diese menschliche Anmaßung besteht im ganzen folgenden Teil der *Apologie* «darin, Hochmut und Stolz des Menschen zuschanden zu machen und zu zertreten. Prüfen wir also, [...] ob es überhaupt in seiner Macht stehe, durch Denkbarekeit und logische Schlüsse auch nur ein Körnchen Gewißheit zu erlangen»²⁰. Denn laut Montaigne sei es die Anmaßung des Menschen, sein Hochmut und seine Überheblichkeit, welche zugleich auch sein größtes Elend ist:

Die Anmaßung ist unsere naturgegebene Erbkrankheit. Das unglücklichste und gebrechlichste aller Geschöpfe ist der Mensch, gleichzeitig jedoch das hochmütigste. Er sieht und fühlt sich hienieden im Schmutz und Kot der Erde angesiedelt, dem übelsten, totesten und stinkigsten Winkel des Weltalls untrennbar verhaftet, hausend

Konsequenzen während der Religionskriege vehement abgelehnt. Sein Eintritt für den Katholizismus hatte keine religiöse, sondern eine politisch-praktische Motivation. Wie man jemanden, dessen berühmtes Diktum lautet, Montaigne, *Essais*, cit., II, 12. S. 167: «Christen sind wir im gleichen Sinne, wie wir Périgorden oder Deutsche sind» zu einem Fideisten stilisieren kann, scheint mir nur schwer einsehbar. Am ehesten mag hier, wenn man Montaigne denn als Fideisten sehen möchte, noch H. Friedrichs, *Montaigne*, Tübingen 1993, S. 102 Einschätzung den Punkt zu treffen: «Man hat den Eindruck, als entlaste sich Montaigne mit seinem Fideismus von den christlich bestimmten Glaubensinhalten, um Ruhe vor ihnen zu haben.»

¹⁸ Montaigne, *Essais*, cit., II, 12, S. 173.

¹⁹ *Ibid.*, S. 180.

²⁰ *Ibid.*, S. 186 f.

im untersten und vom Himmelsgewölbe entferntesten Geschoß des Bauwerks, nur den Tieren des Landes zugesellt, die von allen drei Gattungen doch am schlechtesten weggekommen sind; und da geht er hin, setzt sich in seiner Einbildung über den Mondkreis und macht den Himmel zum Schemel seiner Füße!²¹

Hier sind wir bei dem paradoxen Knackpunkt dieses Essais angekommen, welcher die Interpreten seit Jahrhunderten immer wieder vor unauflösbare Fragen gestellt hat. Denn Montaigne gibt zwar dissimulativ vor, einen Text wie die *Theologia naturalis* und damit auch die ganze Tradition, die dahinter steht, verteidigen zu wollen, greift aber auf den folgenden Seiten eben jenen Anspruch, den die *Theologia* selbst verfolgt – nämlich den Beweis Gottes durch unsere Vernunftkenntnis – mit aller Schärfe und Grundsätzlichkeit an, sodass der Leser am Ende ganz verzweifelt zurückbleibt, weil dieser Position jeder Boden entzogen worden ist. An dieser Stelle gewinnt die *Apologie* ein eigenständiges Profil und wird ganz unabhängig von der *Theologia naturalis* zu jenem antidogmatischen und skeptischen Text, als den Charles B. Schmitt sie beschrieben hat. Denn es geht nun nicht mehr um Raimundus Sabundus oder um die Möglichkeit der Erkennbarkeit Gottes, sondern es wird im folgenden die generelle Möglichkeit von Wissensansprüchen jeder Art fundamental infrage gestellt.

Und diesen skeptischen Diskurs leitet Montaigne mit jener radikalen Frage über unser Verhältnis zu den Tieren ein, die den Leser auch auf den nächsten vierzig Seiten nicht loslassen wird: «Wenn ich mit meiner Katze spiele – wer weiß, ob ich nicht mehr ihr zum Zeitvertreib diene als sie mir?»²² Und Montaigne erweitert diese Frage im folgenden hin zu einer grundsätzlichen Überlegung

Aus ebendieser hohlen Einbildung stellt er [der Mensch] sich gar mit Gott gleich, maßt sich göttliche Eigenschaften an, sondert sich als vermeintlich Auserwählter von all den anderen Geschöpfen ab, schneidert den Tieren, seinen Gefährten und Mitbrüdern, ihr Teil zurecht und weist ihnen soviel Fähigkeiten und Kräfte zu, wie er für angemessen hält. Wie aber will er durch die Bemühung seines Verstandes die inneren und geheimen Regungen der Tiere erkennen können? Durch welchen Vergleich zwischen ihnen und uns schließt er denn auf den Unverstand, den er ihnen unterstellt?²³

Um die Radikalität dieser Frage besser zu verstehen, lohnt es sich, jene metaphysischen Vorstellungen zu umreißen, die ein gebildeter Leser in der Renaissance mit ihnen verbunden haben muss.

Rekurrieren wir daher kurz nochmals auf Raimundus Sabundus. Bei ihm findet sich eine Beschreibung der Seinsstufen, die vom bloß seienden Unbelebten über die lebende Pflanze und das empfindende Tier bis zum verstehenden Menschen reicht²⁴. Daraus ergibt sich, dass das Tier für den Menschen da sei und ihm zu Diensten sein müsse, was Sabundus ausdrücklich unterstreicht²⁵. Dies ist

²¹ *Ibid.*. – Hiermit ist zugleich das Weltbild des Thomas von Aquin wie des Raimundus Sabundus gleichsam nebenbei erledigt.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, S. 187.

²⁴ Vgl. Raimundus Sabundus, *Theologia naturalis*, cit., S. 4–6; Titulus I, S. 50* ff.

²⁵ Vgl. *ibid.*, Titulus XCVII, S. 122 ff.

allerdings keinesfalls eine Ansicht, die Sabundus allein vertritt, sondern bildet das Fundament nicht nur der christlichen, sondern auch der vorchristlichen westlichen Vorstellung von der Sonderstellung des Menschen gegenüber den Tieren und allen anderen Lebewesen. So heißt es bereits bei Aristoteles:

In gleicher Weise ist augenscheinlich anzunehmen (was auch gilt, wenn sie erwachsen sind), daß die Pflanzen der Tiere wegen da sind und die Tiere der Menschen wegen, die zahmen zur Verwendung und zur Nahrung, von den wilden, wenn nicht alle, so doch zur Nahrung und sonstigem Nutzen, sofern Kleider und andere Ausrüstungsgegenstände aus ihnen gefertigt werden. Wenn nun die Natur nichts unvollkommen und nichts zwecklos macht, so muß die Natur all dies um der Menschen willen gemacht haben. Darum ist auch die Kriegskunst von Natur eine Art von Erwerbskunst (die Jagdkunst ist ein Teil von ihr), die man anwenden muß gegen die Tiere und gegen jene Menschen, die von Natur zum Dienen bestimmt sind und dies doch nicht wollen. Denn ein solcher Krieg ist von Natur gerecht²⁶.

Damit artikuliert Aristoteles eine ontologisch vorrangige Stellung des Menschen gegenüber allen anderen Lebewesen, die auch im Christentum ein selbstverständlicher Ausgangspunkt für die Beschreibung des Menschen und seiner besonderen Fähigkeiten werden sollte²⁷.

Das, was den Menschen von allen anderen Geschöpfen unterscheidet, ist sein rationaler Seelenteil, seine Vernunft. Die Vernunft also, die sich besonders in unserer Befähigung zur Sprache ausdrückt, ist die entscheidende Demarkationslinie zwischen dem Menschen und allen anderen Lebewesen, die ihn zu jenem Geschöpf macht, das durch seine Erkenntnisfähigkeit dazu bestimmt ist, über die anderen Lebewesen zu herrschen und Gott auf der *scala naturae* am nächsten zu sein²⁸. Dass der Mensch im Gegensatz zu den Tieren

²⁶ Aristoteles, *Politik* 1256 b14–27, übers. u. hg. v. Olof Gigon, München 1973.

²⁷ So heißt es etwa bei Augustinus, *Vom Gottesstaat*, hg. u. übers. v. W. Thimme, eingel. u. komm. v. C. Andresen, München 2007, XI, 16, S. 27: «Denn unter den Wesen, die irgendwie sind, aber nicht sind, was Gott ist, der sie erschaffen hat, sind die lebenden den leblosen vorzuziehen, also die, welche Zeugungs- oder doch Wachstumskraft haben, denen, welchen dieser Trieb fehlt. Unter den lebenden sind sodann die empfindenden den nicht empfindenden vorzuziehen, also die Tiere den Bäumen. Unter den empfindenden aber die vernünftigen den vernunftlosen, also die Menschen dem Vieh. Unter den vernünftigen endlich die unsterblichen den sterblichen, also die Engel den Menschen. Doch dies ist lediglich die Rangordnung der Natur.»

²⁸ Eine Ansicht, die sich – freilich mit einer etwas anderen Akzentuierung – auch in der Renaissanceanthropologie findet. Man denke hier nur an Giovanni Pico della Mirandolas Schrift *De dignitate hominis, Über die Würde des Menschen*, lat.-dt., übers. v. N. Baumgarten, hg. u. eingel. v. A. Buck, Hamburg 1990, S. 5 f: «Endlich beschloß der höchste Künstler, daß der, dem er nichts Eigenes geben konnte, Anteil habe an allem, was die einzelnen jeweils für sich gehabt hatten. Also war er zufrieden mit dem Menschen als einem Geschöpf von unbestimmter Gestalt, stellte ihn in die Mitte der Welt und sprach ihn so an: ‚Wir haben die keinen festen Wohnsitz gegeben, Adam, kein eigenes Aussehen noch irgendeine besondere Gabe, damit du den Wohnsitz, das Aussehen und die Gaben, die du selbst dir ausersiehst, entsprechend deinem Wunsch und Entschluß habest und besitzest. Die Natur der übrigen Geschöpfe ist fest bestimmt und wird innerhalb von uns vorgeschriebener Gesetze begrenzt. Du sollst dir deine ohne jede Einschränkung und Enge, nach deinem Ermessen, dem ich dich anvertraut habe, selber bestimmen. Ich habe dich in die Mitte der Welt gestellt, damit du dich von dort aus bequemer umsehen kannst, was es auf der Welt gibt. [...] Du kannst zum Niedrigeren, zum Tierischen

vorrangig aus dem Denken heraus begriffen werden müsse, ist eine Ansicht des Mittelalters, die in der Moderne noch verschärft wird. Die Verabsolutierung der Vernunft wird beispielsweise durch René Descartes' Überlegungen der strikten Unterscheidung zwischen *res extensa* und *res cogitans* – wobei die Tiere für Descartes eine reine *res extensa* sind – noch deutlich weiter akzentuiert²⁹. Und noch Hegel äußert sich über die Differenz zwischen Mensch und Tier:

Die Philosophie kann zunächst im allgemeinen als denkende Betrachtung der Gegenstände bestimmt werden. Wenn es aber richtig ist (und es wird wohl richtig sein), daß der Mensch durchs Denken sich vom Tiere unterscheidet, so ist alles Menschliche dadurch und allein dadurch menschlich, dass es durch das Denken bewirkt wird³⁰.

Gegen diese Ansicht, die dem Menschen eine metaphysische und epistemologische Sonderstellung einräumt, wendet sich Montaigne in der Apologie, um den Menschen mit den Mitteln der Skepsis von seinem Hochmut und der Tyrannei der Vernunft zu heilen bzw. ihm deren Grenzen aufzuzeigen. Schauen wir im weiteren, welche Rolle den Tieren bei dieser Therapie von Montaigne zugesprochen wird.

entarten; du kannst aber auch zum Höheren, zum Göttlichen wiedergeboren werden, wenn deine Seele es beschließt.»

²⁹ In R. Descartes, *Ausgewählte Schriften*, vol. V, *Discours de la méthode*, Leipzig 1980, S. 49 f. findet sich diese Ansicht ganz deutlich: «Durch diese beiden Mittel kann man nun auch den Unterschied zwischen Menschen und Tieren erkennen. [...] Und zwar bezeugt dies nicht nur, daß die Tiere weniger Vernunft als die Menschen, sondern daß sie gar keine haben; denn, wie man sieht, braucht man nur ganz wenig, um sprechen zu können. Da man außerdem unter den Tieren einer und derselben Art, ebenso wie unter den Menschen, Ungleichheit bemerkt und sieht, daß die einen leichter abzurichten sind als die anderen, so ist es nicht glaublich, daß ein Affe oder ein Papagei, der zu den vollkommensten seiner Art gehörte, darin nicht einem der stumpfsinnigsten Kinder oder zum wenigsten einem blödsinnigen gleichkäme, wenn ihre Seele nicht von einer von der unserigen ganz verschiedenen Natur wäre.» – Mit dieser Haltung, die durch seine Anti-aristotelische strikte Dichotomie zwischen Leib und Seele (denn im Gegensatz zum Aristotelismus fällt nun der vegetative Seelenteil, der auch Pflanzen und Tiere be-seelt hatte, weg) verschärft Descartes die Diskurse über die Unterlegenheit der Tiere gegenüber den Menschen sogar noch weiter. Denn dadurch werden die Tiere auf reine Maschinen reduziert, denen jeder Anteil an der Vernunft und jede Empfindung abgesprochen werden. Es ist nur zu verständlich, dass Descartes sich über Montaigne – der ja gerade das entgegengesetzte Argumentationsziel verfolgt – in einem Brief vom 23. November 1646 sehr abschätzig äußert: Vgl. Brief von René Descartes' an den Marquis von Newcastle (23. Nov. 1646), in: *Descartes, Correspondance*, hg. v. Ch. Adam u. G. Milhaud, Bd. 7, Paris 1960, S. 222–227. – Vgl. zum Verhältnis zwischen Montaigne und Descartes in Bezug auf eine Tierethik, H. Melehy, *Silencing the Animals: Montaigne, Descartes, and the Hyperbole of Reason*, in «Symplokē», XIII, 2005, S. 263–282.

³⁰ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen*, in *Id., Werke*, Bd. 8, neu ediert v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt a.M. 1970, S. 41 f.

3. Montaignes Bestiarium

Mit welchem Recht stellen wir uns über die Tiere? Doch wohl deshalb – so Montaigne –, weil wir sie nicht verstehen³¹. Dabei ist es «eine offene Frage, wessen Fehler es ist, daß wir uns nicht verstehen, denn wir verstehen sie keineswegs besser als sie uns!» Mit diesen Worten beginnt das «Bestiarium» Montaignes, in dem er auf den folgenden vierzig Seiten der *Apologie* zahlreiche Tierbeispiele anführt, die uns klar machen sollen, wer hier eigentlich wen nicht versteht. So führt er den Leser im Verlauf der Argumentation dahin, dass er jene anthropologische Differenz zu bezweifeln beginnt, weil es Montaignes Ansicht nach schließlich «keinen vernünftigen Grund gibt zu meinen, die Tiere täten aus zwanghaftem Naturtrieb, was wir aufgrund eigener Wahl und erworbener Kunstfertigkeit tun»³².

Auf den ersten Blick erscheint dem Leser das Bestiarium Montaignes freilich verwirrend. Wir lesen hier von den unterschiedlichsten Fähigkeiten der verschiedensten Tiere, die Montaigne nahezu sämtlich aus der ihm bekannten Literatur gewonnen hat³³: Von dem thrakischen Fuchs, der mithilfe seiner Verstandesfähigkeit die Dichte des Eises prüfen konnte³⁴, von Chrysipps Hund, der durch einen Vernunftschluss von drei Wegen den richtigen zu wählen wusste³⁵, von Androclus' Löwen³⁶, von sprechenden Drosseln, Raben und Papageien³⁷, von intelligenten Hunden³⁸ und gelehrigen Elstern³⁹, von mit einem religiösen Gefühl ausgestatteten Elefanten⁴⁰, von deutlich vorausschauenden Kranichen und

³¹ Auch hier macht Montaigne bereits deutlich, dass es ihm bei seinen Bemerkungen nicht allein um die Tiere geht, sondern um unbegründete und nur aus der Gewohnheit entstandene Unterschiede zwischen allen Lebewesen generell. Montaigne anthropologisiert die Tiere, um anhand dieses Diskurses Kritik an gesellschaftlich-politischen Unterschieden innerhalb der menschlichen Gemeinschaft zu üben, die Montaigne als nur künstliche Unterschiede betrachtet. Ich möchte hier darauf hinweisen, dass Montaigne dafür einsteht, dass wir uns die Artifizialität von Normen und gesellschaftlichen Differenzen bewusst machen und soweit wie möglich für uns selbst davon emanzipieren sollten. Darauf deuten verschiedene Bemerkungen in der *Apologie* hin. Montaigne, *Essais, cit.*, S. 200: «Die Menschen, die uns bedienen, werden geringer entlohnt und mit weniger Aufmerksamkeit und Freundlichkeit behandelt als unsre Vögel, Pferde und Hunde.»; *Ibid.*, S. 222: «Die Seelen der Kaiser und der Flickschuster sind über einen Leisten geschlagen. [...] Derselbe Beweggrund, der uns mit einem Nachbarn in Streit geraten läßt, führt zwischen ihnen zum Krieg; derselbe Beweggrund, der uns einen Lakaien zu prügeln verleitet, treibt einen König dazu, eine ganze Provinz in Schutt und Asche zu legen. Das Wollen der Fürsten ist so leichtfertig wie das unsre – sie können nur mehr anrichten. Ansonsten besteht zwischen den Begierden von Mücke und Elefant kein Unterschied.».

³² Vgl. *Ibid.*, S. 197.

³³ Vgl. insbesondere zu seiner Verwendung von Plutarch, N. Panichi, *Montaigne and Animal Ethics, cit.*, S. 91–110.

³⁴ Vgl. Montaigne, *Essais, cit.*, S. 198.

³⁵ *Ibid.*, S. 202.

³⁶ *Ibid.*, S. 223 ff.

³⁷ *Ibid.*, S. 203.

³⁸ *Ibid.*, S. 204.

³⁹ *Ibid.*, S. 206.

⁴⁰ *Ibid.*, S. 210.

Schwalben⁴¹, von mathematisch begabten Thunfischen⁴² und haushälterischen Ameisen⁴³, von hilfsbereiten Rindern und Schweinen⁴⁴ und von gutherzigen Tigern⁴⁵, von einem in ein Mädchen verliebten Drachen und einer brünstigen Gans⁴⁶ usw.

Wenn man genauer hinschaut, gewinnen die zuerst als lose und bemüht aus der Lektüre des Literaten zusammengesucht wirkenden Tieranekdoten jedoch an Ordnung und System: Montaigne durchläuft die verschiedenen Fähigkeiten, die wir als typisch menschlich betrachten und entwirft einen Gegendiskurs, der all diese Fähigkeiten auch den Tieren zuschreibt: Zuerst widmet er sich der Sprachfähigkeit (II, 12, S. 195–197), dann dem Denken (II, 12, S. 198–222), daraufhin geht er über zu den Tugenden, dem Abstraktionsvermögen (II, 12, S. 222–229), dem Imaginationsvermögen (II, 12, S. 230–232) und schließt mit der Schönheit des Körpers und den auffälligen körperlichen Ähnlichkeiten zwischen uns und den Tieren (S. 232–234). Das Ziel, das Montaigne mit den herangezogenen Beispielen verfolgt, besteht darin, jene anthropologische Differenz, von welcher der Mensch glaubt, sie zeichne ihn aus, zu relativieren und in Zweifel zu ziehen. Montaigne äußert sich zu seiner Argumentationsstrategie deutlich, denn von uns und den Tieren muss doch gelten:

Von gleichen Ergebnissen müssen wir vielmehr auf gleiche Kräfte schließen und folglich zugeben, daß ebender Verstand und ebender Weg, die unser Werken und Wirken bestimmen, im selben Maße auch für sie bestimmend sind, wenn nicht in höherem⁴⁷.

Es könne doch nicht angehen – so Montaigne – dass wir die Ähnlichkeit zwischen uns und den Tieren *sehen*, dass sie uns in der Literatur *bezeugt* wird, und dass wir dennoch an einem Unterschied zwischen uns und ihnen festhalten, der nicht der Wirklichkeit, sondern nur unserer Einbildung entspringt. Montaigne vermenschlicht in der *Apologie* die Tiere, um nur konstruierte Unterschiede zu nivellieren.

Noch einmal: Es geht hierbei weniger um die Tiere, als um die Menschen, die aus Unaufrichtigkeit und Anmaßung heraus Unterschiede schaffen, wo keine sind oder doch keine sein *müssten*. Das ist für Montaigne jedoch weniger ein erkenntnistheoretisches Problem, sondern eher ein ethisches und praktisches: Aus ebendieser Anmaßung und dem Unbedingten bestimmter dogmatischer Überzeugungen folgt ebendas Leid, das Montaigne im Frankreich seiner Zeit erleben musste: Denn die Religionskriege zeigten in ihren wechselhaften Konstellationen ja gerade sowohl die Relativität tradierten Glaubens, wie zugleich die Abgründe menschlicher Niedertracht und Anmaßung, die sich

⁴¹ *Ibid.*, S. 213.

⁴² *Ibid.*, S. 227.

⁴³ *Ibid.*, S. 218.

⁴⁴ *Ibid.*, S. 226.

⁴⁵ *Ibid.*, S. 228.

⁴⁶ *Ibid.*, S. 217.

⁴⁷ *Ibid.*, S. 197.

an den jeweiligen dogmatischen Vorgaben festmachen oder diese zumindest vorgeben, um desto ungescheuter niederträchtig und grausam sein zu können⁴⁸. Die Lebenswelt Montaignes war so diffus geworden, die Wirklichkeit so schwankend, die Meinungen so zahlreich und dabei (in ihren jeweiligen Ausprägungen) so vernichtend, dass das Leben fast nicht mehr auszuhalten war. Vor diesem Hintergrund schreibt Montaigne seine Essais als einen Versuch, sein *soi-même* in Aufrichtigkeit und persönlicher Freiheit zu bewahren⁴⁹.

Vor diesem Hintergrund müssen auch – denke ich – seine Überlegungen über die Tiere gelesen werden: Die Tiere sind wie wir, wir sind wie die Tiere: Endlich und jederzeit bedroht. Unsere Anmaßung hindert uns ebenso daran, sie zu verstehen, wie sie uns auch daran hindert, uns selbst zu verstehen, denn alles «was uns fremd erscheint, verurteilen wir, und was wir nicht verstehen; genau das widerfährt uns daher auch bei unsrer Bewertung der Tiere»⁵⁰.

4. Montaignes skeptischer Gegendiskurs

Viele Montaignekenner schütteln über das *Bestiaire* Montaignes den Kopf. Man schäme sich fast der Anekdoten, die einem dort aufgetischt werden⁵¹, sie können nicht ernst gemeint sein⁵², es könne sich dabei nur um satirische Literatur handeln⁵³, und Donald Frame geht sogar soweit zu äußern, dass «Montaigne gives his critical judgement the day off and revels in the joy of argument»⁵⁴.

Diese Interpretationen scheinen jedoch zu verkennen, dass es in der *Apologie* überhaupt nicht darum geht, eine wissenschaftlich sachgerechte Darstellung des *Tierverhaltens* und der kognitiven Fähigkeiten der *Tiere* aufzustellen, sondern darum, dem Leser den Hochmut menschlicher Wissensansprüche und Urteilens vor Augen zu führen. Montaigne stellt nicht *die Tiere* dar, sondern inszeniert mit literarischen Beispielen gegenüber dem Dogmatiker einen *skeptischen Gegendiskurs*, der den Leser dazu bringen soll, bisher als *sicher* Angenommenes in Frage zu stellen: und dies weit über die als Beispiel genommenen Tiere hinaus.

⁴⁸ Eigenschaften, die Montaigne aufgrund seines eigenen Erlebens zutiefst verabscheut hat, Montaigne, *Essais*, cit., S. 159: «Ich lebe zu einer Zeit, in der es durch die Zügellosigkeit unserer Bürgerkriege von unglaublichen Beispielen dieses Lasters der Grausamkeit nur so wimmelt, und man findet in der alten Geschichte keine ungeheuerlicheren, als wir sie Tag für Tag vor Augen sehen.»

⁴⁹ Ähnlich äußert sich auch Stefan Zweig kurz vor seinem Selbstmord in der zutiefst inhumanen Zeit des Zweiten Weltkriegs in seinem immer noch äußerst lesenswerten Artikel über Montaigne. St. Zweig, *Mein Beruf, meine Kunst ist zu leben*, in id., *Über Montaigne*, Zürich 1992, S. 9: Nur «wer in der eigenen, erschütterten Seele eine Zeit durchleben muß, die mit Krieg, Gewalt und tyrannischen Ideologien dem Einzelnen das Leben und innerhalb seines Lebens wieder die kostbarste Substanz, die individuelle Freiheit, bedroht, nur der weiß, wieviel Mut, wieviel Ehrlichkeit und Entschlossenheit vonnöten sind, in solchen Zeiten der Herdentollheit seinem innersten Ich treu zu bleiben.»

⁵⁰ Montaigne, *Essais*, cit., S. 209.

⁵¹ Vgl. F. Strowski, *Montaigne*, Paris 1931, S. 166 ff.

⁵² Vgl. F. Brahami, *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*, Paris 2001, S. 38.

⁵³ Vgl. G. Boas, *The Happy Beast in French Thought of the Seventeenth Century*, Baltimore 1933, S. 64.

⁵⁴ D. Frame, *Montaigne: A Biography*, New York 1964, S. 164.

Je abgelegener und unglaubwürdiger ein Beispiel ist, desto besser paßt es in Montaignes Konzept. Montaigne wendet hier eine Methode an, die er selber bei den pyrrhonischen Skeptikern bewundert:

Gewinnen sie [die Pyrrhoniker], so hinkt offensichtlich euer Argument, gewinnt ihr, halt das ihre. Irren sie sich, bestätigen sie damit die menschliche Unwissenheit, irrt ihr euch, bestätigt ihr sie. Gelingt es ihnen, zu beweisen, daß nichts wißbar ist – in Ordnung; gelingt es ihnen nicht – auch in Ordnung!⁵⁵

Je verrückter daher ein Beispiel ist, desto aussagekräftiger ist es in dem Kontext, den Montaigne aufbaut. Beispiele wie Chrysipps Hund, Androclus' Löwe oder der thrakische Fuchs sind Allgemeinplätze der Literatur und damit Diskurse, die Montaigne begegnen und die er nun für einen skeptischen Gegendiskurs benutzt: Montaigne zitiert die Tierbeispiele aus der ihm als französischem *gentilhomme* geläufigen Literatur, er denkt sie sich nicht selbst aus. Das scheint mir insofern wichtig zu sein, da Montaigne damit implizit zu zeigen vermag – und genau darum geht es ihm –, dass selbst die größten Autoritäten vielleicht den größten Unfug geschrieben haben⁵⁶. Entweder der Leser glaubt die Beispiele, die Montaigne ihm auftischt, oder er muss die Autorität derer bezweifeln, welche diese Beispiele überliefert haben. So oder so – Montaigne hat gewonnen!

Donald Frame hat insofern zweifellos Recht mit seiner Bemerkung, dass Montaigne in seinem Bestiarium «seinem kritischen Urteil einen Tag Pause gönnt», verkennt jedoch m. E., dass dies genau die Intention Montaignes ist: Indem Montaigne aufhört, kritisch zu urteilen, hofft er bei dem Leser auf dieselbe Wirkung. Schließlich ist es gerade die menschliche *Anmaßung*, die uns von den Tieren und von der Natur trennt und die Montaigne mit Hilfe seiner Bemerkungen über die Vernunft der Tiere heilen möchte⁵⁷. Hier zeigt sich bei Montaigne ganz deutlich das therapeutische Anliegen der Skepsis: Der Skeptiker möchte – wie Sextus Empirikus, der Hauptgewährsmann der skeptischen Schule schreibt – «auf alle mögliche Weise erscheinende und gedachte Dinge einander engengesetzen», um dadurch «zuerst zur Zurückhaltung, danach zur Seelenruhe [zu] gelangen.»⁵⁸ Es geht hier um eine Form der *persönlichen Befreiung* (und die *Essais* sind, wie Montaigne immer wieder schreibt, ein ganz persönliches und subjektives Buch) von Wissensansprüchen, die wir selber als endliche und bedingte

⁵⁵ Montaigne, *Essais*, cit., S. 265.

⁵⁶ Das ist eine Methode, die für sämtliche Essays strukturbildend ist. Montaigne äußert sich selbst in seinem Essay *Über Bücher* (II, 10) dazu recht klar, *Ibid.*, S. 122: «Ich möchte, daß diese Kritiker dem Plutarch einen Nasenstüber auf meine Nase verpassen; ich möchte, daß sie, indem sie in mir den Seneca verunglimpfen, sich die Zunge verbrennen. Hierzu aber muß ich diese großen Namen ohne Nennung vorschicken und meine Unzulänglichkeiten dahinter verstecken.»

⁵⁷ Hier sind wir also im Bereich der Enchiridion- und Fabelliteratur. Niemand würde doch von Äsop verlangen, dass seine Fabeln wirkliche Beschreibungen der Tiere beinhalten, da es darum ja gerade nicht geht. Ähnlich sollte auch der Tierdiskurs Montaignes gelesen werden.

⁵⁸ Sextus Empiricus, *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*, eingel. u. übers. v. M. Hossenfelder, Frankfurt/Main 1985, S. 94.

Wesen gar nicht einholen können. Alle Essais Montaignes zeugen davon, dass es auch die unbedingte Forderung und die große Hoffnung Montaignes war, sich selbst zu einem unabhängigen und freien Menschen heranzubilden. Dies ist eine Hoffnung, die Montaigne mit den Skeptikern teilt und aus der heraus er urteilen kann, dass «Sterbliche [noch nie] etwas so offensichtlich Wahrheitsgemäßes und Heilsames [ersonnen] haben, wie die Lehre des Pyrrhon»⁵⁹. Der Grund liegt für Montaigne darin, dass die Pyrrhonisten nichts behaupten, außer «daß sie noch auf der Suche nach der Wahrheit seien»⁶⁰.

Denn unter der «überheblichen Voreiligkeit»⁶¹ leidet man selbst zuerst nur intellektuell, dann jedoch – bedingt durch die Konsequenzen, welche dogmatische Festlegungen nur zu häufig haben können – auch ganz lebensweltlich und praktisch. Die Religionskriege, die Montaignes Haltung mitgeprägt haben, können einem von den fatalen Auswirkungen fest und wiederholt auftretender Behauptungen und deren scheußlichen Konsequenzen eine sehr direkte Vorstellung geben. Doch nicht nur sich selbst möchte der Skeptiker heilen, sondern seine Therapie gilt auch den anderen. Im letzten Kapitel, mit dem Sextus Empiricus seinen Grundriß der pyrrhonischen Skepsis schließt, formuliert er dieses skeptische Programm noch einmal ganz deutlich:

Der Skeptiker will aus Menschenfreundlichkeit nach Kräften die Einbildung und Voreiligkeit der Dogmatiker durch Argumentation heilen. Wie nun die Ärzte für die körperlichen Leiden verschiedene kräftige Heilmittel besitzen und den Schwererkrankten die starken unter ihnen verabreichen, den Leichterkrankten dagegen die leichteren, so stellt auch der Skeptiker verschieden starke Argumente auf und benutzt die schwerwiegenden, die das Leiden der Dogmatiker, die Einbildung, nachhaltig beheben können, bei den stark vom Übel der Voreiligkeit Befallenen, die leichteren dagegen bei denen, deren Leiden der Einbildung nur oberflächlich und leicht heilbar ist und von leichteren Überzeugungsmitteln behoben werden kann⁶².

5. Schluss

Montaigne inszeniert in seiner *Apologie für Reymond Sebond* einen skeptischen Gegendiskurs gegenüber den Dogmatikern, der den Leser anhand des Vergleichs mit den Tieren zum Nachdenken darüber bringen möchte, inwiefern unsere eigenen Wissensansprüche und unsere Vorstellung einer anthropologischen Differenz zwischen Menschen und Tieren gerechtfertigt ist. Indem er in der Apologie die Tiere anthropologisiert, hebt er die Differenz zwischen uns und ihnen auf und erinnert uns so daran, dass die «Natur alle Geschöpfe liebevoll umfassen [hat]» und dass es «kein einziges [Lebewesen] gibt, das sie nicht voll und ganz mit den für seine Lebenserhaltung nötigen Mitteln ausgestattet hätte»⁶³.

⁵⁹ Montaigne, *Essais*, cit., S. 260.

⁶⁰ *Ibid.*, S. 261.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Sextus Empiricus, *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*, cit., S. 299.

⁶³ Montaigne, *Essais*, cit., S. 192.

Doch Montaignes Interesse ist in der *Apologie* tiefer und bleibt nicht bei einem Plädoyer für die Tiere stehen. Denn letzten Endes geht es Montaigne weniger um die Tiere, als vielmehr um den Menschen. Indem er die *Vernunft der Tiere* hervorhebt und argumentativ plausibilisiert, zeigt er damit die *menschliche Unvernunft* auf, die voreilig und anmaßend nur allzu häufig von ungerechtfertigten Annahmen ausgeht. Dass dies nicht nur eine theoretische Diskussion ist, sondern dass die Konsequenzen einer solch überheblichen Haltung ganz praktisch schädlich sind, zeigt Montaigne in seinen *Essais* immer wieder. Als Heilmittel schlägt Montaigne die Skepsis vor, die er anhand seines Bestiariums in der *Apologie* auf äußerst hintergründige Weise vorführt. Denn nach Montaigne vermag nur der Skeptiker eine undogmatische, offene und tolerante Einstellung zu gewinnen, die am Ende auch den Tieren zugute kommen kann:

Jene geistige Einstellung der Pyrrhonisten nun, gradlinig und unbeirrbar, mit der sie alle Dinge zur Kenntnis nehmen, ohne ein Urteil darüber abzugeben oder sie gar für wahr zu halten, ebnet ihnen den Weg zur Ataraxie, einer friedlichen und gleichmütigen Lebensweise, frei von den Erregungen, die unser Meinen und das Wissen, das wir von den Dingen zu haben wähnen, in uns auslösen und aus denen Furcht und Habsucht entstehen, Neid und maßlose Begierden, Ehrgeiz und Stolz, Aberglaube und Neuerungssucht, Ungehorsam und Aufruhr, Halsstarrigkeit und die meisten körperlichen Leiden⁶⁴.

Diese Einsicht könnten uns auch die Tiere beibringen, da ihr Beispiel uns erlauben könnte, einen Sinn für die Relativität unserer eigenen Perspektive zu gewinnen⁶⁵. Wenn wir auf sie achten würden, könnten wir – dies Montaignes Überlegung – viel über uns selbst lernen. Zum Beispiel, dass wir selbst uns von den Tieren nicht unterscheiden, sondern dass wir selber vielmehr ebenso wie sie körperliche und endliche Wesen sind, deren kognitive Fähigkeiten denen der anderen Tiere sehr ähnlich sind. Was den Menschen jedoch von den Tieren unterscheidet, ist sein «Meinen und Wissen, daß wir von den Dingen zu haben wähnen», woraus jene spezifisch menschlichen Eigenschaften resultieren, die uns negativ von den Tieren absetzen: «Furcht und Habsucht, Neid und maßlose Begierden, Ehrgeiz und Stolz». Von diesen Eigenschaften möchte Montaigne ebenso wie die antiken Skeptiker den Menschen mithilfe der Urteilsenthaltung heilen. Hier sehen wir, dass die Skepsis keine negative oder passive Art zu denken ist, sondern produktiv und tolerant. Auch tolerant den Tieren gegenüber, die uns vielleicht über uns selbst viel vermitteln könnten: «Doch was hilft's – sie tragen ja nicht einmal Kniehosen!»⁶⁶ Schließen wir mit Montaigne:

⁶⁴ *Ibid.* S. 262 f.

⁶⁵ Nicht umsonst besteht der erste Tropus der Zurückhaltung bei Sextus Empiricus auch in dem Vergleich mit den Tieren. – Vgl. Sextus Empiricus, *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*, cit., S. 103–111.

⁶⁶ Montaigne, *Essais*, cit., S. 331. – 200 Jahre Später werden die «Sans-culottes» die Gesellschaft umstürzen, um zumindest die Gesellschaft der Menschen auf eine neue Basis zu stellen zu versuchen. Das Verständnis für die Tiere – wie für Toleranz überhaupt – scheint neuerdings gewachsen, ohne jedoch sehr viel stabiler zu sein, als zu Montaignes Zeit. Skepsis bleibt weiter angebracht.

All dies sage ich, um die Ähnlichkeit der menschlichen Dinge mit denen der anderen Lebewesen zu betonen und uns in deren große Gemeinschaft zurückzuführen. Wir stehen weder höher noch tiefer als die übrigen Geschöpfe: Alles, was unter dem Himmel ist, sagt der Weise, folgt einerlei Gesetz und Los⁶⁷.

⁶⁷ *Ibid.*, S. 196.