

Selbstreflexion, Philosophie, Sterblichkeit

Mit Blick auf R. Geuss' Darstellung¹ zu Montaignes *Essais*²

Obwohl ich zuvor schon kursorisch in den *Essais* gelesen hatte, hat mich erst Raymond Geuss' Darstellung zu Lektüre des ganzen Textes motiviert, weil er für den mehr als 300 Jahre alten Autor erstaunlicherweise eine Aktualität für Leser im 21. Jahrhundert nahelegt:

The *Essais* are intended ... as a record of a process of thinking; this is one of the reasons they seem to be in such constant motion, and also one of the ways in which Montaigne seems to me to be particularly close to the situation in which we find ourselves in the twenty-first century. Just as he knew that there was something deeply wrong about the sharp distinction between nature and custom, but continued to speak of 'nature' and what is 'natural' (...), so most of us know in their more reflective moments that much of what our contemporaries think and (especially) say about democracy, human rights, and the free market is irremediable tosh: an incoherent combination of completely false statements, distorted half-truths, and utterly unwarranted fanatasies presenting themselves as irrefutable facts. (G 130-1)

Diese Aktualitätsdiagnose hängt offenbar an der Richtigkeit der Analogie zwischen Montaignes Schwierigkeiten mit der Unterscheidung von Natur und Konvention und unseren mit Demokratie, Menschenrechten und Marktwirtschaft. Was das letztere angeht, habe ich in meiner Kritik des ganzen Buches von Geuss schon eingeräumt, dass man die Selbstdeutung der westlichen Gesellschaften als demokratisch für ideologisch halten muss. Wenn 'Demokratie' eine Staats- und Regierungsform unter anderen bezeichnen soll, weisen die westlichen Gesellschaften mit dem allgemeinen Wahlrecht zu politischen Körperschaften nur ein Element der Demokratie = Volksherrschaft im Wortsinn auf und sind tatsächlich nach den Begriffen der traditionellen Verfassungslehre gemischte Staatsformen. Alles Weitere scheint Ansichtssache zu sein und ich habe in meiner Kritik skizziert, inwiefern ich anderer Ansicht bin.

Aber auch was den Montaigne-Pol der Analogie angeht, scheint Geuss' Charakterisierung mir Montaignes Auffassung nicht richtig wiederzugeben. Sicher hat er starke Reste des teleologischen Naturbegriffs, aber unabhängig davon hat er durchaus eine durchgehende Verwendung des umgangssprachlichen Naturbegriffs, dem entsprechend *Natur* als das Gegenteil von 'Kunst' im Sinn

1 In: *Changing the Subject* – Philosophy from Sokrates to Adorno, Harvard UP 2017, Kap. 5. Zitierung mit Seitenzahl und vorgestelltem 'G'.

2 Ich habe die Übersetzung von Hans Stilett verwendet (Frankfurt am Main 1998, Eichborn) und den Französischen Text nach der Edition von Maurice Rat in drei Bänden in den *Classiques Garnier* (1958), die dem Exemplar von Bordeaux folgt. Zitierung mit Buch-Nummer (I-III), Nummer des Essays und Seitenzahl der deutschen Übersetzung, fallelhalber gefolgt vom Nachweis für den französischen Text mit vorgestelltem 'R': (.../R...).

von griechisch *techne* und lateinisch *ars* (vgl. III, 9, 480/R 189) das ist, *was ohne Zutun des Menschen besteht*. Seine langen Ausführungen über die Tiere im ersten Teil der *Apologie für Raymond Sebond* (II, 12) setzen diesen Naturbegriff voraus. Er hat deshalb nicht eigentlich den Naturbegriff durch den der Konvention ersetzen wollen/sollen, sondern wird sich zunehmend darüber klar, dass diese beiden Verwendungen von 'Natur' verschiedene Begriffe artikulieren und dass das stoische *secundum naturam vivere*, dem er sich verschreibt, auf die Seite des konventionell 'Natürlichen' gehört. Montaigne hat sogar eine Theorie (Erklärung) über das Verhältnis beider Verwendungen:

„Dass es Naturgesetze gibt, ist durchaus glaubhaft – man sieht es ja an den anderen Geschöpfen (!); in uns aber ist sie abgestorben, da der so großartige menschliche Verstand sich überall vordrängt, um Herrschaft und Kommando zu übernehmen, wobei er durch seine Eitelkeit die Gestalt der Dinge immer weiter verunstaltet. *Nihil itaque amplius nostrum est: quod nostrum dico, artis (!) est.*“³ (*Essais* II, 12; 289/R 289)

Für diese beiden Naturbegriffe – Natur als 'Dasein der Erscheinungen unter Gesetzen' (Kant) und Natur als das uns (konventionell) Gewöhnliche (dafür verwendet Montaigne III,10, 508/R 251 auch schon den aristotelisch-hegelschen Ausdruck einer „zweiten Natur“) – haben auch wir noch eine zwanglose Verwendung, ohne den einen durch den anderen ersetzen zu können.

Wenn Geuss die *Essais* als Darstellung eines Prozesses der Reflexion charakterisiert, spielt der das hervorragende Thema dieser Reflexion herunter. Wie Montaigne schon im Vorwort (*An den Leser*) erklärt, ist dieser Gegenstand er selbst. An der Stelle, auf die Geuss sich ausdrücklich beruft – den Anfang von *Essais* III,2 – ist von Montaigne selbst als „un particulier, bien mal formé“ die Rede. Er widmet das Buch ausdrücklich seinen Verwandten und Freunden als ein Mittel der Erinnerung an sich, wenn er gestorben sein wird, was bald der Fall sein werde (vgl. auch II, 18, 329). Für mich, einen praktischen Philosophen in dem Lebensalter, in dem sowohl Geuss als auch ich mich befinden, ist allenfalls dieser Zug aktuell.

Ich möchte ihn daher im Folgenden ins Zentrum stellen, Montaignes 'Selbstreflexion' genauer charakterisieren und im Verhältnis zur Philosophie als methodischer Selbstreflexion zur Klärung des eigenen Verstehens sowie als Bedenken von unser aller (der eigenen) Sterblichkeit erörtern.

3 Stilet übersetzt 'artis' als 'Mache', was ich zu salopp finde. Daher das bei Montaigne zitierte lateinische Original; das Zitat ist aus Cicero: *De Finibus* V, 21.

I.

Geuss kontrastiert Montaigne mit dem lehrhaften Gestus der traditionellen antiken und mittelalterlichen Philosophie, die sich noch nicht von bloßer Lebensweisheitslehre getrennt und aus der sich die Wissenschaften noch nicht ausdifferenziert hatten.

Man kann sich bei Montaigne-Lektüre heute nicht nachdrücklich genug gegenwärtig halten, dass er vor allen entscheidenden Entwicklungen der Philosophie in der Neuzeit geschrieben hat. *Methodisch* ist die Selbstreflexion erst mit Descartes geworden, zu ihrem Begriff als 'reflexive begriffliche Klärung' (begriffliche Selbstreflexion) ist sie erst mit Kant und Wittgenstein durchgedrungen. Dazu beigetragen hat der Druck der ausdifferenzierten erfolgreichen Wissenschaften – besonders der Physik, man denke an die Wichtigkeit Newtons für Kant. Newtons Hauptwerk trägt den Titel *Principia mathematica philosophiae (!) naturalis*. Gegen den Philosophie-Anspruch der theoretischen Mechanik musste Philosophie sich nach und nach auf ihre ausschließlich begriffliche Zuständigkeit zurückziehen. – Auch in anderer Hinsicht wäre Bewusstsein der Distanz, die uns heute von Montaigne trennt, empfehlenswert – bei aller Begeisterung für die von ihm beanspruchte und vermutlich weitgehend befolgte subjektive „rückhaltlose Wahrheitsliebe“ (III, 1, 392).⁴ Ein populärer Montaigne-Herausgeber und Teilübersetzer empfiehlt ihn als einen Autor, „den man nach ein paar Seiten duzt.“ Einerseits muss man vermuten, dass Monsieur de Montaigne bei der Betonung seiner Wertschätzung für die Wahrung von Formen des Umgangs (gerade in der Diskussion – vgl. III, 8, 464) einem heutigen Tagesschreiber etwas gehustet hätte, wenn der ihn hätte duzen wollen. Andererseits: vielleicht auch nicht, wenn man die von ihm trotzig betonte eigene Mittelmäßigkeit („nous sommes tous du vulgaire“; II, 12, 284/R 277) in Rechnung stellt. In *solchen* Fragen – kontrafaktischen oder solchen, für deren Entscheidung es nicht genügend Evidenz gibt, ist es vernünftig, sich skeptisch des Urteils zu enthalten, 'Epechist' (II, 12, 249) zu bleiben.

Geuss rühmt Montaigne als frei von den Pathologien der Lehrhaftigkeit, die er schon an Sokrates wirksam sieht. Aber dabei wird, so berechtigt dieser Kontrast betont wird, doch der interne Bezug von Montaignes Reflexionen auf die Philosophie vernachlässigt. Nicht nur, dass er sich wie Sokrates, den er als „vollendetes Beispiel aller großartigen Eigenschaften“ rühmt (*Essais* III, 12, 534) und dessen Sterben er wie alle traditionelle Philosophie als vorbildlich bewundert, unter die Aufforderung der Türinschrift des delphischen Orakels ('Erkenne dich selbst!') gestellt sieht (vgl. II, 6, 188/R 53); er denkt auch, dass die traditionelle Philosophie nicht wirklich *Selbsterkenntnis* geleistet hat, weil sie kein konkretes Selbst bedacht hat – was er, Montaigne, als erster tue:

„Aber ist es denn recht, dass ich, obwohl ich derart privat lebe, mich öffentlich bekannt zu machen suche? Und ist es recht, dass ich der Welt ... simple Hervorbringungen der Natur im

⁴ Übrigens: Eine der vielzitierten Wendungen, in der Montaigne diese Wahrheitsliebe erklärt – er widerspreche vielleicht sich, aber nicht der Wahrheit – III, 2, 399 – ist nicht ganz 'wahrhaftig'; sie stützt sich laut Fußnote von Rat auf eine Bemerkung Plutarchs, in der statt von 'Wahrheit' von 'öffentlichem Interesse' die Rede war; R 389 Fußnote 41.

Rohzustand unterbreite – und einer recht schwächlichen Natur obendrein? Heißt es nicht eine Mauer ohne Steine bauen oder ähnliches wagen, wenn man Bücher ohne Wissen und Können zusammenbastelt? Die musikalischen Schöpfungen folgen den Regeln der Kunst, die meinen dem Zufall.

Und doch kann ich, was diese Regeln angeht, zumindest folgendes für mich geltend machen: Erstens hat noch nie ein Mensch einen Gegenstand behandelt, den er besser gekannt und erfasst hätte als ich den meinen, so dass ich hierin der gelehrteste Mann der Welt bin. Zweitens vermochte noch nie einer tiefer in den seinen einzudringen ... und so das Ziel genauer und umfassender zu erreichen, das er seinem Vorhaben setzte. Um das meine zu vollenden, brauche ich nur bei meiner Wahrheitstreue zu bleiben – und sie bewährt sich hier als die redlichste und reinste, die man findet.“ (Essais III, 2, 399/R)

Seinen durchaus unbescheidenen Anspruch auf Originalität relativiert Montaigne nur so, dass er an die öffentlichen Beichten von Origines und Augustin erinnert (III,5, 423/R 65; II, 10, 325/R 373 verwendet Montaigne den Ausdruck Augustins, „confessions“), dabei aber betont, dass sie nur Irrtümer in ihren Auffassungen öffentlich eingestanden hätten, er aber auch die in seiner Lebensführung. Er nennt seine Reflexionen auch 'Memoiren' (III, 9, 494/R 221 u.ö.), für die er gewiss mehrere literarische Anregungen gehabt hat.

Aber nicht nur wegen vieler ihrer Reflexionen und der Form nach haben Montaignes *Essais* internen (sinngemäßen) Bezug zur Philosophie, wie er sie kennen konnte, sondern sie stellen auch, obwohl er mehrfach betont, kein Philosoph (von Profession) zu sein, inhaltlich philosophischen Anspruch – den auf (deskriptive) philosophische Anthropologie.⁵ Schon an der Stelle, die auch Geuss für den Kontrast zur Lehrhaftigkeit der Philosophie bemüht, heißt es, man könne alle Moralphilosophie ebenso gut auf ein niedriges und namenloses wie auf einer reicher ausgestattetes Leben gründen: „Jeder Mensch trägt die ganze Gestalt des Menschseins (la forme entière de l'humanité) in sich.“ (III, 2, 399) Und er erklärt ausdrücklich deskriptiv, der Gegenstand seiner Untersuchungen sei der Mensch (II, 17, 316/R 351), und normativ, die Philosophie solle sich nur mit der Menschen Wesen und Wirklichkeit befassen (II, 37, 377/R 488⁶). Ferner hatte Montaigne im Zusammenhang mit dem aus III, 2 zitierten Gedanken die Idee, die Absicht auf Anthropologie und Moralphilosophie enger mit sich selbst als Thema zu verknüpfen:

„Meine Lebensführung ist mir eingeboren; bei ihrer Ausgestaltung habe ich keinerlei philosophische Lehre zu Rat gezogen. Aber als mich trotz ihrer Unzulänglichkeit die Lust

5 Ich korrigiere hier mein Urteil aus der Geuss-Besprechung, Montaigne sei philosophisch anspruchslos, weil er nicht begründen wolle, als anachronistisch und unzureichend kontextualisierend.

6 Hier muss ich einräumen, mich auf eine sehr freie Übersetzung Stiletts zu stützen; französisch heißt es: „la philosophie, qui ne regarde que le vif et ses effets“, ist also nicht ausdrücklich normativ.

überkam, sie darzustellen, und ich, um sie ein bisschen adretter ans Licht der Öffentlichkeit treten zu lassen, mir auferlegte, sie mit allerlei Betrachtungen und Beispielen zu stützen und auszuschmücken, sah ich zu meiner eignen Überraschung, dass sich diese rein zufällig mit zahlreichen Betrachtungen und Beispielen der Philosophie im Einklang finden. Unter welchem Regiment mein Leben stand, habe ich so erst erfahren, nachdem es ins Werk gesetzt und verwirklicht war.

Etwas ganz Neues: ein Philosoph aus Zufall, ohne Vorbedacht!“ (II, 12, 273/R 247)

Also versteht sich Montaigne trotz ausdrücklicher Leugnung⁷ durchaus als Philosoph, wenn auch wider Willen, und seine Position ist auch als philosophische charakterisierbar. Er ist in bestimmter Hinsicht ein Pragmatist *avant la lettre*, wenn er immer wieder betont, an der Philosophie interessiere ihn nur, was zur Lebensgestaltung und der Aufgabe des Selbstseins beitrage:

„Meine Philosophie (!) besteht im Tun, in der natürlichen Praxis des Hier und Heute – im Spekulieren kaum. (III, 5, 419/R 60⁸)

Meine Kunst und meinen Fleiß habe ich darein gesetzt, mich als Mensch tauglich zu machen, und mein Erkenntnisstreben, mich handeln, nicht aber, mich schreiben zu lehren. All meine Bemühungen dienen dem Ziel, mein Leben zu gestalten: Das ist mein Metier, das ist, woran ich arbeite. Ich bin weniger Büchermacher als sonst etwas. (II, 37, 389/R 517)“

Auch seine Themen erklärt er nach ihrem Gewicht und ihrer Nützlichkeit dafür auszuwählen. (II, 28, 346)⁹ Wegen der durchgängigen Selbstbezogenheit der Erörterungen und wegen der Wichtigkeit des Themas Sterblichkeit für ihn könnte man sogar versucht sein, ihn einen 'existenzialistischen' Pragmatisten zu nennen. Aber das wäre irreführend, weil er zum Thema Sterblichkeit vernünftigerweise zu Auffassungen gelangt, die denen der Existenzialisten entgegengesetzt sind.

II.

Wenn man anachronistisch Montaignes Reflexionen über Sterben und Tod denen der Existenzialisten kontrastieren will, braucht es für deren Position eine ausdrückliche Charakterisierung. Ich wähle Heideggers *Sein und Zeit* als Modell. Dies beschäftigt sich im Hintergrund mit dem Problem des Lebenssinns und versteht Leben als die zeitliche Ganzheit zwischen Geburt und Tod. Den Sinn des Lebens (der 'eigentlichen Existenz') sieht *SuZ* in der

⁷ „Ich bin kein Philosoph.“ (III, 9, 478/R 183) Der Skopus ist hier die fehlende Gelassenheit gegenüber Übeln.

⁸ Französisch: „Ma philosophie est en action, en usage naturel et present, peu en fantasie.“

⁹ Bei den Themen einer Reihe von *Essais* erschließt sich mir ihre Wichtigkeit nicht, nicht einmal die Wichtigkeit für Montaigne. (I: 5, 15, 45, 48; II: 3, 9, 22, 26, 34; III: 11.)

antizipierenden Realisierung dieser Ganzheit durch das 'Vorlaufen' in den Tod, das die Existenz zur Eigentlichkeit bringt. Diese Konzeption ist begrifflich in vielerlei Hinsicht fehlerhaft, vor allem darin, dass sie voraussetzt, dass, weil das Leben in einem Sinn eine zeitliche Ganzheit ist, auch der Lebenssinn zeitlich verstanden werden müsse. Wir haben aber auch Redeweisen wie 'in der Stadt/auf dem Lande leben' und dabei bezeichnet 'leben' nicht eine zeitliche, sondern eine strukturelle Ganzheit: ein Ganzes von Lebensbezügen und -vollzügen. Der Lebenssinn einer Person muss analog strukturell verstanden werden, weil nur ein solches Verständnis Personen in stand setzt, in ihrem Leben (und nicht erst am Ende im Rückblick auf dasselbe – wie der Philosoph Dilthey tatsächlich behauptet hat¹⁰) zwischen Sinn und Sinnlosigkeit zu unterscheiden. Andere Fehler Heideggers lasse ich hier auf sich beruhen.¹¹

Montaignes Reflexionen zu Sterben und Tod stehen im Kontext des Topos der platonischen Tradition, demzufolge *Philosophieren sterben lernen* heiße. Dem setzt er, nach kurzem Referat dieser Auffassung gemäß Cicero (*Tusculanes* I, 30), der Sache nach unmittelbar die pragmatische Auffassung entgegen, wenn Philosophieren etwas heiße, dann leben lernen. Begründung:

„Alle Meinungen der Welt stimmen darin überein, dass das Vergnügtsein unser Ziel sei (wenn sie auch verschiedene Wege vorschlagen); sonst würde man sie ja von vornherein verwerfen, denn wer wäre willens, auf jemanden zu hören, der als sein Ziel ausbebe, uns Missvergnügen und Ungemach zu bereiten?“ (I, 20, 45/R 81f.)

Dennoch bleibt seine Erörterung in Buch I der *Essais* vielen Auffassungen der platonischen Tradition eng verbunden, einschließlich ihrer begrifflichen Fehler. Der wichtigste dieser Fehler ist, Sterben als eine 'Aufgabe' („die größte, die wir zu bewältigen haben“; II, 6, 184/R 42: „la plus grande besoigne que nous ayons à faire“) und sogar als eine 'Handlung' (II, 13, 300/R 318: „action“) zu bezeichnen. Das verfällt der Illusion des Verbs = Tätigkeitsworts. Nicht alles, was durch ein Verb ausgedrückt wird, ist eine Tätigkeit oder Handlung, Sterben ist ein Widerfahrnis (etwas, das uns geschieht, nicht etwas, das wir tun). Schon von daher kann man es nicht lernen. Einen zweiten Grund dafür berührt Montaigne selbst, wenn auch in normativer Wendung: „So beschwerlich kann doch nicht sein, was uns nur einmal begegnet.“ (I, 20, 50/R 94) Man kann nur lernen i.S. von 'die Fähigkeit erwerben zu...', was zu tun man mehrfach Gelegenheit hat (und, der Sache nach, was zu tun es eine Technik oder wenigstens Art und Weise gibt). Die Lehre der platonischen Philosophie drückt sich sinnlos aus. Das ist die begriffliche Wahrheit hinter der geistreichen Bemerkung, die der

10 Montaigne zitiert aus Cicero eine Bemerkung, die in gleicher Weise Wittgenstein gemacht hat: *Nihil tam absurde dici potest quod non dicatur ab aliquo philosophorum.* (*De Divinatione* II, 58; *Essais* II, 12 273/R 246)

11 Heideggers Konzeption ist der ständige Hintergrund meiner Klärung des Begriffs 'Sinn des Lebens' in *Das verstandene Leben*; im Anhang desselben destruiere ich auch seine Zeit-Analyse. Vgl. www.emilange.de.

französische Moralist Chamfort berichtet: „>Warum nur<, fragte das zwölfjährige Fräulein von ***, >warum nur die Wendung: 'Sterben lernen'? Ich finde, man trifft es schon sehr gut beim ersten Mal.<“¹²

Der grundlegende deskriptive Tatbestand, der uns uns mit Tod beschäftigen lässt, ist, dass wir *wissen, dass* wir werden sterben müssen, aber *nicht wissen, wann*. Montaigne formuliert „wo der Tod uns erwartet.“ (I, 20, 48/R 88) Aber da der Tod eine zeitliche Gegebenheit ist, das Ereignis mit dem ein Leben endet (ebenso wie das Sterben eine zeitliche Gegebenheit ist, der Prozess, der zum Tode führt¹³), ist die Frage 'wann?' für uns vorrangig. Es ist philosophisch geboten zu fragen, was für ein Wissen das Wissen ist, dass man sterben muss. Montaigne schreibt, die Natur *zwinge* uns zu sterben, der Tod sei das Ziel (*le but*) unserer Laufbahn. (I, 20, 50; 46) Das legt nahe, dass die Notwendigkeit des Sterbens Naturnotwendigkeit ist und das Wissen davon naturgesetzliches Wissen. Das ist es gewiss *auch*, Menschen sterben wie alle Lebewesen *unvermeidlich* und *ausnahmslos*. Aber in unserem Verstehen hat die naturgesetzliche Notwendigkeit noch eine zusätzliche Stütze¹⁴, die sie zu einer logischen, begrifflichen Notwendigkeit macht. Ein Lebewesen ist in unserm Verstehen als ein Wesen *definiert*, das geboren wird und (nach unbestimmter Zeitspanne) stirbt. Von daher ist unser Wissen, sterben zu müssen, *a priori*, also die Art von Wissen, für die die Philosophie besonders zuständig sein soll (ist).

Das ist deshalb erwähnenswert, weil es einer Illusion der platonischen Tradition vorbaut, für die Montaigne ganz unempfänglich ist. Die antike Philosophie hat den Tod als Trennung der Seele vom Körper konzipiert und die Seele als Lebensprinzip verstanden, das beim Tod mit und gleich dem letzten Atemzug ausgehaucht werde. (*Ein* Lebensprinzip in diesem Sinn gibt es nach modernem Verständnis nicht.) Darauf bereite die philosophische Kontemplation und Spekulation schon vor, wie Montaigne aus Cicero zitiert (I, 20, 45), weil auch sie unsere Seele/unsern Geist in der Beschäftigung mit 'Ewigem' (dem Kosmos und dem Wissen *a priori* in Grammatik, Logik, Mathematik) schon vom Körper entferne. *Insofern* war Philosophieren antik Einübung ins Sterben. Zugleich war die Vorstellung, die im X. Buch der *Nikomachischen Ethik* von Aristoteles besonders gut greifbar ist, dass, was sich mit Ewigem beschäftige, auch schon ewig sein müsse (ein Prinzip,

12 *Französische Moralisten*, hrsg. v. Fritz Schalk, Bd. 1, München 1973, 439.

13 Deswegen ist die beliebte philosophische Auffassung, wir stürben vom Tag unserer Geburt an, die Montaigne aus Seneca und Manilius anführt (I, 20, 51/R 95) und mit der noch Heidegger droht, einfach ein Missbrauch der Sprache.

14 Wittgenstein hat das Verhältnis von empirischer Regelmäßigkeit und normativer Regel mit dem Bild beschrieben, die Regel habe noch ein zusätzliche Stütze, wie ein Tisch ein viertes Bein, obwohl er doch auf drei Beinen auch fest steht (und mit vier manchmal wackelt). (BGM) Das vierte Bein der Regel gegenüber der ausnahmslosen Regelmäßigkeit besteht in einer zusätzlichen Argumentations-/Schlussregel: Was nicht der Regel gemäß ist, ist nicht nur als nicht einschlägig zu bewerten ('gehört nicht in den Geltungsbereich der Regelmäßigkeit'), sondern als unrichtig ('ist anzuführen / zu berücksichtigen falsch'). 24 plus 23 = 47, egal, welche Art von Gegenständen man zählt; kommt man irgendwann zu einem anderen Ergebnis, ist das nicht eine Ausnahme, sondern ein Fehler.

das Hans Blumenberg mit dem homöopathischen 'Gleiches durch Gleiches' verglichen hat¹⁵) – die begriffliche Basis für den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele. Das hält Montaigne für völlig verstiegen (I, 20, 46).

Aus dem Umstand, dass der Tod uns jederzeit ereilen kann, schließt Montaigne mit der platonischen Tradition zunächst, dass wir auf ihn jederzeit gefasst sein sollten und uns dafür, das zu sein, auch vorbereiten sollten. Das bestimmt seine Ausführungen im Essay mit dem Titel *Philosophieren heißt sterben lernen* in Buch I. Für sich selbst, der bei Abfassung dieses Essays neununddreißig Jahre alt ist und erklärt, ihm stünden noch einmal so viele Jahre zu und es sei daher „Narretei, mich jetzt schon mit Grübeleien über eine so ferne Sache wie den Tod abzumühen“ (I, 20, 47), wünscht er trotz des Umgangs mit dem Tod, den er, um vorbereitet zu sein, ständig pflege, gleichwohl einen plötzlichen und schmerzlosen Tod (I, 20, 52) – wie Caesar, den er zustimmend dahingehend zitiert (II, 14, 302).

III.

Schon im II. und vollends im III. Buch des *Essais* fühlt sich Montaigne im Gegensatz zum Optimismus der zitierten Erklärung aus dem I. Buch, er sei neununddreißig Jahre alt und ihm stünden noch einmal so viele zu, dem eigenen Tod schon viel näher. Am zurückhaltendsten ist wohl die Erklärung, er sei im Alter über das Lernen hinaus und darauf angewiesen, sich auf das sich Erhalten zu konzentrieren¹⁶. (III, 13, 547)

Nachdem er schon zu der Auffassung gekommen war: „Da die Philosophie keinen Pfad zur Ruhe zu finden wusste, der für alle gangbar wäre, suche jeder seinen eignen!“ (II, 16, 310) verabschiedet er schließlich auch entschieden das Versprechen der antik-mittelalterlichen Philosophie, das Sterben lehren zu können:

„Haltet Einkehr, und ihr werdet in euch alle Argumente der Natur gegen den Tod finden – wahrhafte, die euch in der Not am besten helfen können. Würde ich denn weniger frohgemut sterben, wenn ich Ciceros *Gespräche in Tusculum* nicht gelesen hätte? Ich meine nein; denn nun, da ich mich dem Tode nah sehe, merke ich, dass durch sie mein Wortschatz zwar zugenommen hat, meine innere Zurüstung jedoch kein bisschen: Wie die Natur das Herz mir schuf, wappnet es sich für den Kampf nicht anders als das der Männer und Frauen aus dem Volk.“ (III, 12, 522/R 283)

15 *Höhlenausgänge*, Frankfurt am Main 1996, 137. Ich behandle das ganze Syndrom etwas ausführlicher im vorletzten Abschnitt des *Zeit*-Kapitels in *Das verstandene Leben*.

16 Einer der wenigen antiken Sinnsprüche, die sich daher in den *Essais* nicht finden, ist Solons *gerasko d'aei polla didaskomenos* [fr. 22 Diehl; Ich werde alt und lerne immer (noch) vieles.]

Den Umgang mit dem Tod, den er im Umgang mit der Philosophie gepflegt hat, um auf ihn vorbereitet zu sein, sieht er schließlich als nutzlosen, nur seine Sprache bereichert habenden Umweg an. Nach wie vor ist der Tod für ihn ein Brocken Fleisch, den unzerkaut verschlingen muss, wer keine Zähne aus Eisen hat. (vgl. II, 13, 302) Und das ist er, unangesehen der vielen verschiedenen möglichen Todesarten, die auch Montaigne weitläufig erörtert, wohl für uns alle. Wir können allenfalls hoffen, wenn nicht frohgemut („allegrement“), so doch getrost zu sterben.

IV.

Ich möchte noch den Zusammenhang zweier Sätze von Montaigne erläutern, den er selbst nicht sieht und der nicht leicht zu sehen ist. Der erste steht im Zusammenhang mit dem Bedenken von Sterben und Tod und formuliert vordergründig eine Einsicht, die sich dagegen richtet, sich angesichts der Sterblichkeit zu wichtig nehmen: „Keiner von uns bedenkt genügend, dass er nur einer ist.“ (II, 13, 301) Der zweite ist das schon angeführte *nous sommes tous du vulgaire*, wir alle gehören zum Volk. (II, 12, 284/R 277) Der zweite Satz kann nicht empirisch gemeint sein, weil er dann Montaignes mehrfach bekundetem Rangbewusstsein widerspricht, das ihn z.B. sagen lässt:

„Bei einem Tier ähneln ... so viele ... Leistungen dem menschlichen Vermögen, dass ich, wollte ich im einzelnen verfolgen, was uns die Erfahrung darüber lehrt, mit meiner ständigen Behauptung mühelos gewonnenes Spiel hätte, zwischen manchen Menschen sei der Abstand größer als zwischen manchem Menschen und manchem Tier.“ (II, 12, 230)

Montaigne müsste heutigen Tierschützern ein Heiliger sein. Hat er doch seine Katze mit sich spielen lassen (vgl. II, 12, 224) und eine weitgehende „Entsprechung und Gleichrangigkeit zwischen uns und den Tieren“ (II, 12, 239) behauptet. Tatsächlich geht er darin nach meiner Einsicht entschieden zu weit, wenn es z.B. heißt:

„was ist Sprechen anderes als die bei Tieren zu beobachtende Fähigkeit, durch den Gebrauch ihrer Stimmen Jammer und Freude zu bekunden, sich gegenseitig zur Hilfe zu rufen und zum Liebesspiel zu locken?“

Tiere haben keine (Satz-)Sprache, keine Logik, nicht die Operation der Negation, verwenden Sätze nicht in Behauptungen, die vermöge der Negierbarkeit der Sätze Bestreitungen ihrer Bestreitung sind. Dass die menschliche Sprache auch viele bloße Expressionen enthält, macht nicht

alle Sprachäußerungen zu Expressionen. Montaigne kann die Gleichrangigkeit von Menschen und Tieren nur behaupten, wenn er das menschliche Sprechen der Sprache massiv unterbestimmt und reduktiv behandelt. Er ist hier schlicht nicht reflexiv genug, sonst wäre ihm nicht eingefallen, seinen eigenen Gebrauch der Sprache im Abfassen der *Essais* mit tierischen Lautäußerungen auf eine Stufe zu stellen. Menschen sind nicht Tiere; Tiere und Menschen sind beide Lebewesen, aber nur Menschen sind die (Satz-)Sprache habende Lebewesen – *zoa logon echonta* mit der beiläufigen Definition aus der *Politik* des Aristoteles.

Zudem macht diese Gleichmacherei sein Rangbewusstsein noch eklatanter, denn wie können so große Unterschiede zwischen Menschen bestehen, dass manche Menschen den Tieren näher seien als anderen Menschen, wenn sie doch in irgendeiner Hinsicht auch gleichrangig sein sollen?

Nun hat Montaigne eingeräumt, er möge sich wohl manchmal widersprechen, der Wahrheit aber niemals. Deshalb entspricht es nicht nur hermeneutischer Billigkeit (dem *principle of charity*), eine Deutung zu finden, die seine unkommentierten Äußerungen charakterisierende Widersprüchlichkeit ausräumt, sondern dieser Versuch kann sich auch auf das geteilte Interesse an Wahrheit stützen.

Als über die Sprache verfügende Lebewesen sind *alle Menschen*, die sprechen können, – unangesehen aller Unterschiede in Neigungen, Fähigkeiten, Leistungen etc. – *Personen*: handelnde, sprechende und sich (schon darin) wesentlich selbst bewertende Lebewesen. (Denn Handeln und Sprechen sind normativ verfasst: nach erfolgreich/erfolglos bzw. richtig/falsch bewertbar.) Als Personen sind alle Menschen *gleich*: *Jeder ist einer von allen*. In dieser Begriffsbestimmung sind die beiden Sätze Montaignes in nicht-empirischer (apriorischer) Lesart verknüpft. In den Satz, dass jeder nur einer ist, ist aus dem Satz, dass wir alle zum Volk gehören (zur Personengemeinschaft) der Bezug auf eine Gesamtheit ('alle') aufgenommen worden.

Die Argumente für diesen begrifflichen Zusammenhang habe ich mehrfach ausgebreitet, zuletzt in *>Person – Sprache – Welt<*. Hier sollen Stichworte genügen. Jeder Mensch trägt seit Geburt oder Taufe einen Personennamen, mit dem er *gerufen* und *angeredet* und mit dessen Hilfe mit ihm/zu ihm *gesprachen* werden kann. Freilich werden Menschen erst durch das Erlernen der Sprache und das Hineinwachsen in die von ihr getragene Kultur zu Personen. Insofern ist die Namensvergabe an Neugeborene eine Antizipation ihres erst werdenden Personenstatus. Als Personen haben aber schon Neugeborene ein Recht auf Leben (in Lebens-schützerischen Gesellschaften wie unserer haben dies ja schon Embryos) und im Zuge ihres Aufwachsens kommen weitere Personenrechte schrittweise hinzu (auch dass wir diese für gesellschaftliches Zusammenleben grundlegenden Rechte als *Menschenrechte* kodifiziert haben und schützen, hat Lebens-schützerische Gründe). Der Sonderstatus im Lebendigen von Menschen als Personen drückt sich auch in jeder (mir bekannten) menschlichen Sprache schließlich aus, indem auch dem Personenbegriff eine 'zusätzliche Stütze'

gegeben wird, so dass er zu einem apriorischen formalen Begriff wird. In diesem seinem formalen Kern ist der Personenbegriff so grundlegend wie der Gegenstandsbegriff und beide als Nominalisierungen von indefiniten Pronomina – den umgangssprachlichen Vorformen von Variablen in formalen Sprachen – zu betrachten. 'Person' nominalisiert 'jemand/irgendwer', 'Gegenstand' nominalisiert '(irgend)etwas'.

Hätte Montaigne die Philosophie ernster als nur doxographisch genommen und wäre ihm die Philosophie in ihrer reifen modernen Gestalt bekannt gewesen, dann hätte er den Zusammenhang seiner beiden Sätze, den ich erläutert bzw. hergestellt habe, in der skizzierten Weise entwickeln können. Natürlich ist ihm nicht vorzuhalten, dass er das nicht getan hat – *ultra posse nemo obligatur*.

V.

Montaigne warnt seine Leser, sein Buch habe nur ihn selbst zum Thema und es gebe „keinen vernünftigen Grund, ... (seine) Muße auf einen so unbedeutenden, so nichtigen Gegenstand“ zu verwenden. (*An den Leser*) Und Geuss schreibt am Ende seiner Darstellung:

To return to a question that Montaigne poses in his introduction, is it a waste of time for the reader to engage with the *Essais*, given that they do not propound some kind of universal ethics? Only the reader can answer that question ... If you read and find you wish to get on good terms with Montaigne, even in the ethereal way which literature makes possible, this will be one answer to the question. If not, that is a different answer. (G 136)

Meine Antwort ist keine von beiden. Montaigne ist mir nicht sympathisch, deshalb habe ich keinen Grund „to get on good terms with him“. Ich habe das Buch schließlich gelesen, weil ich verstehen wollte, was Personen, die ich schätze, bloß an ihm gefunden haben können; und um eine Bildungslücke zu schließen. Ich hätte die Lektüre als Zeitverschwendung abbuchen müssen, wenn sie mir nicht Anlass zu diesem Aufsatz gegeben hätte, in dem ich Montaigne mit eigenen Gedanken in Verbindung bringe, die ich zum Teil entschieden formuliert habe. Und zur angeblichen Zeitverschwendung hat Montaigne etwas zu sagen, dem ich als einem der wenigen seiner Sätze vorbehaltlos zustimmen kann:

„Gewiss sollen wir mit unserer Zeit haushälterisch umgehen – doch selbst dann wird uns noch viel brachliegende und schlecht genutzte übrigbleiben.“ (III, 13, 565)

Verstreute Bemerkungen zu Montaignes *Essais*

Ich habe kürzlich einen Essay zu Montaignes *Essais* verfasst, obwohl mir der Autor eigentlich fern liegt. Die Motivation dazu habe ich kurz angedeutet – ich wollte mir darüber klar werden, was Personen, die ich schätze, an diesem Autor eigentlich finden. Natürlich war die Motivation auch agonial getönt, ich glaubte, einiges besser verstanden zu haben als die Kollegen – ob zu Recht, haben andere zu beurteilen.

Aber nach Abschluss der Arbeit musste ich mir gestehen, mit dem mir eigentlich lästigen Autor noch nicht fertig zu sein, obwohl er mir, wie ich schon geschrieben habe, nicht sympathisch ist. Es ist vielleicht ein guter Beginn, wenn ich erkläre, warum nicht.

Montaigne schildert sich als Person, deren liebste Eigenschaften Faulheit und Freiheitsliebe seien. (III, 9, 487; vgl. I, 21, 59, wo M. sich „als geschwornen Feind von Verpflichtung, Fleiß und Beharrlichkeit“ bezeichnet.) Ferner legt er Wert darauf, unbedingt wahrheitsliebend zu sein und unbestechlich urteilsfähig:

„Auf die Unbestechlichkeit meines Urteils achte ich derart eifersüchtig, dass ich mich auch durch die heftigsten Leidenschaften schwerlich hiervon abbringen lasse. Wenn ich über einen andern Lügen verbreite, würde ich mir mehr wehtun als ihm.“ (II, 17, 327)

Aber auf derselben Seite heißt es:

„All die Liebe, welche die Menschen um mich herum auf eine Unzahl von Freunden und Bekannten, auf ihren Ruhm und ihre Größe verteilen, widme ich allein meinem Seelenfrieden und mir selbst. ... In der Verurteilung meiner Unzulänglichkeit aber finde ich meine Meinungen ... völlig unbeirrbar und schonungslos. Das ist freilich auch ein Gegenstand, an dem ich meine Urteilskraft wahrhaftig wie an sonst keinem übe.“

Mir erscheint diese Selbstcharakterisierung widersprüchlich, denn wenn der eigene Seelenfrieden der oberste persönliche Wert ist, mediatisiert er alle andern und besonders auch den Objektivitätsbezug, der in der Orientierung auf Wahrheit und im Gebrauch von Urteilskraft steckt. Widersprüchlichkeit in dieser Personalität grundlegenden Dimension ist mir weder achtenswert noch sympathisch.

Aus dem Seelenfrieden als oberstem Wert erklären sich andere Züge, die Montaigne sich zuschreibt und die mir unsympathisch sind; so sein katholischer Fideismus, der sogar Wunderglauben und Heiligenverehrung akzeptiert (vgl. II, 37, 388: „an Wunder werde ich niemals rühren“). Auch sein politischer Konservatismus, mit dem ich als Beweislastregel sympathisiere (‘Wer etwas ändern will, muss plausibel machen können, dass der geänderte Zustand dem

bestehenden vorzuziehen ist!"), wird durch die Vorrangigkeit des Seelenfriedens zum Quietismus.

Besonders stößt mich Montaignes Einstellung zu Widersprüchlichkeit ab. Die Respektierung des Prinzips, Widersprüche auszuschließen und mindestens zu versuchen, sie so weit wie möglich zu vermeiden, ist eine Bedingung des Sinns, der Verständlichkeit selbst. Wer sie für sich glaubt suspendieren zu können, will sich nicht wirklich verständlich machen. Wie kann er dann Anspruch auf unsere Aufmerksamkeit machen.

Aber auch das macht Montaigne ja angeblich gar nicht (vgl. schon *An den Leser*). Kann er deshalb konsistent Folgendes schreiben (?):

„Obwohl die Züge meines Porträts wechseln und sich vielfach wandeln, bleiben sie doch stets wahrheitsgetreu. ...

Dies hier ist also das Protokoll unterschiedlicher und wechselhafter Geschehnisse sowie unfertiger und mitunter gegensätzlicher Gedanken, sei es, weil ich selbst ein anderer geworden bin, sei es, weil ich die Dinge unter andern Voraussetzungen und andern Gesichtspunkten betrachte. Daher mag ich mir zwar zuweilen widersprechen, aber der Wahrheit, wie Demades sagt, widerspreche ich nie. ...“ (III, 2, 398-9)

Nein, denn mit ihrem Zeitindex ausdrücklich versehen, sind seine Äußerungen über anderes als sich selbst objektiv wahr oder falsch, seine Bekundungen (seine Äußerungen über sich selbst) objektiv wahrhaftig oder unwahrhaftig.¹⁷ Z.B. ist im angeführten Zitat, wenn man dem französischen Montaigne-Herausgeber Maurice Rat trauen darf, die implizierte Behauptung, Demades habe gesagt, was Montaigne anführt, objektiv falsch – Demades, über den bei Plutarch berichtet wird, hat laut Rat (III, 389 Fußnote 41) nicht von der Wahrheit, sondern vom öffentlichen Interesse gesprochen; und diese Feststellung ist unzeitlich wahr. Montaigne redet sich mit der Berufung auf seine Wandelbarkeit zur Erklärung seiner Widersprüchlichkeit nur heraus und versucht, sich gegen widerlegende Kritik zu immunisieren.

Man kann bei der Lektüre auch Montaignes nicht anders verfahren, als ständig zu versuchen, seine Auffassungen so widerspruchsfrei wie möglich und daher verständlich und, wenn begründet, auch vernünftig darzustellen. Das ist nicht nur eine imperative Maxime der Interpretation (das Prinzip hermeneutischer Billigkeit oder 'of charity'/ des Wohlwollens), sondern eine Regel des Sprachgebrauchs selbst, von dem Essays schreiben ein Fall ist. Denn, um den durchsichtigsten Fall zu nehmen: Wer einem Gegenstand der Rede ein Merkmal zugleich zuschreibt und abspricht, macht den Zug im Sprachspiel, den das eine oder andere darstellte, ungültig und könnte ebenso gut

¹⁷ Dass die Wahrhaftigkeit von Bekundungen für die Wahrheit der ihnen in 3. Person entsprechenden Behauptungen bürgen muss, ist eine begriffliche Komplikation, die bei dem Grad an philosophischer Klarheit, mit dem sich M. bescheidet, außer Acht bleiben darf.

überhaupt nichts geäußert (scheinbar zu verstehen gegeben) haben. Natürlich muss man sich gar nicht der Sprache bedienen; aber das hat auch den Preis, nichts zu sagen zu haben. Zu erklären, sich dem Prinzip der Widerspruchsvermeidung entziehen zu wollen, ist daher bloß Gerede, das unbeachtet bleiben kann.¹⁸

I.

Montaigne betont schon im Vorwort *An den Leser*, dass es ihm weder um dessen Nutzen und um den eignen Ruhm gehe, sondern sein Ziel ein häusliches und privates sei – seiner Familie, seinen Freunden und Bekannten die Fortsetzung des Umgangs mit ihm nach seinem Tode zu ermöglichen. Er bekräftigt diese dominante Zielsetzung auch später noch einmal ausdrücklich (II, 18, 329). Wenn die *Essais* in den Winkeln von Hausbibliotheken verblieben wären, wären sie öffentlicher Wahrnehmung entzogen geblieben und kein Gegenstand kritischer Lektüre.

Dass sie es nicht geblieben sind, ist auf Montaignes ambivalente Einstellung zu Ruhm und Bekanntheit zurückzuführen. Zwar stimmt er in die antiken Lehren der Eitelkeit der Ruhmsucht vielfach ein, kritisiert auch z.B. Cicero als den ruhmsüchtigsten Mann der Welt (III, 10, 515), hinsichtlich dessen es ihm Verdruss bereite, dass er „den Ehrentitel Philosoph tragen durfte“ (II, 16, 309). Aber er muss schließlich auch gestehen:

„Mir bereitet es eine derartige Freude, bekannt zu werden, indem ich mich dem Urteil der Leute stelle, dass es mir fast einerlei ist, ob sie mich loben oder tadeln.“ (III, 8, 463)

Das spricht dafür, dass es ihm tatsächlich mit weniger als dem Ruhm, den er posthum als Erneuerer des Skeptizismus und Erfinder der (dieser) Form des Essays literarisch errungen hat, genügt hat, nämlich mit dem, was man heute *publicity* (oder die Jugendsprache 'fame') nennt. Er war damit der Anfang einer uferlos gewordenen modernen Entwicklung, in der auch einbekannte Mittelmäßigkeit den öffentlichen Auftritt sucht. Man sollte als Endpunkt dieser Entwicklung durchaus betrachten, dass Schreibschulen sich heute an jedermann mit dem Werbespruch wenden: „Schreib Dein Buch!“ Dabei ist nicht die Mittelmäßigkeit, die sich der Öffentlichkeit stellt, das Problem – denn der kann ja widersprochen und sie selbst vorgeführt werden –, sondern die Selbstzufriedenheit der Mittelmäßigkeit. Sie ist der Anfang der Zerstörung des Geistes.

¹⁸ Philosophisch Versierte könnten hier einwenden wollen, diese Darlegung widerspreche der Einsicht von Aristoteles, dass man für das Prinzip der Widerspruchsvermeidung nicht zwingend argumentieren kann, weil man es für eine solche Argumentation schon voraussetzen muss. Ich erhebe aber gar nicht den Anspruch, dass die Argumentation zwingend ist, sondern nur, dass sie den Kontext ein Stück weit erläutert, in dem das Prinzip operiert. Auch diese Darlegung, wie alles zu verstehen Gegebene, ist auf Wohlwollen angewiesen.

II.

Man kann Montaignes Skeptizismus mit den Zügen der Persönlichkeit, die er sich zuschreibt, in Zusammenhang bringen. Denn er paktiert mit der Widersprüchlichkeit eines allgemeinen Skeptizismus, statt kritisch auf seiner Unhaltbarkeit zu bestehen. Er kennt und zitiert die schon antiken Einwände gegen den Skeptizismus. Wenn Sokrates gesagt haben sollte, er *wisse*, dass er nichts wisse¹⁹, dann gälte zumindest der Einwand schon von Lukrez (*De rerum natura* IV, 469), dass er entweder dies weiß (und daher nicht nichts) oder auch dies nicht weiß, dann aber auch nicht sagen könne, dass er das wisse. (vgl. II, 12, 249) Die Behauptung des Sokrates ist, so übersetzt, also selbstwidersprüchlich, paradox. Diese Selbstwidersprüchlichkeit betrifft alle Äußerungen in 1. Person, in deren propositionalem Gehalt die Bezeichnung des Sprechakts, der mit der Äußerung ausgeführt wird, entweder negiert wird oder in den Bereich eines Quantors gezogen wird, der solche Negation impliziert. Z.B. auch die pyrrhonistische Äußerung des radikalen Skeptizismus: Ich zweifle an allem, die die Frage herausfordert: Auch daran, dass Du (an allem) *zweifelst*? Montaigne schildert uns nun, dass die Pyrrhonisten diesem Einwand mit dem Kommentar begegnet seien, wenn sie ihren Zweifel äußerten, dann entleere dieser die Äußerung selbst (wie ein medizinisches Abführmittel auch sich selbst mit abführt), so dass sie als inhaltlos nicht selbstwidersprüchlich sei. (II, 12 263/R 223) Montaigne folgert, die Pyrrhonisten bräuchten eine andere Sprache, denn unsere sei „aus lauter affirmativen Sätzen gebildet“ („le nostre est tout formé de propositions affirmatives“). Das ist natürlich falsch. In unserer Sprache handeln wir mit negierbaren Sätzen, die angenommen (affirmiert) oder verworfen (negiert) werden können. Mit Affirmation oder Negation eines Satzes gehen wir idealerweise eine Festlegung (Verpflichtung) ein auf alles, was diese Annahme oder Bestreitung des Satzes, den wir äußern, sowohl voraussetzt als zur Folge hat. Diese normative Dimension des Satzgebrauchs, in der das oben erläuterte Prinzip der Widerspruchsvermeidung spielt, führt zu den Widersprüchlichkeiten skeptischer Äußerungen, wenn sie Äußerungen in unserer Sprache bleiben; wenn nicht, ist der Skeptiker (zumindest uns gegenüber) zum Schweigen verdammt. Die radikalste Kritik am Skeptizismus ist daher semantisch²⁰: Wenn der Skeptiker erwägt, vielleicht *träume* er das alles nur, was wir

19 Tatsächlich hat er sich laut Platon so ausgedrückt: *synoida emauto ouden epistameno* – in den kursivierten Zeichenfolgen also verschiedene Wörter in verschiedener grammatischer Konstruktion verwendet, die die Übersetzung beider mit 'wissen' unkenntlich macht. Der Sinn der Äußerung ist ungefähr: Als Gläubiger meines Gottes Apollon, der alles weiß, habe ich Kenntnis davon, bin ich Mitwisser (Eingeweihter) der Tatsache, dass ich als sterblicher Mensch im Vergleich zu ihm nichts weiß. Auch das Gebot 'Erkenne dich selbst' (eine der Türinschriften über dem Orakel des Apollon-Heiligtums in Delphi), ist nicht die aufklärerische Maxime, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, sondern Ermahnung an den Eintretenden, nicht zu vergessen, dass er ein sterblicher Mensch ist und das Orakel des Gottes nicht mit zu vielen und irrelevanten Fragen belästigen sollte (so auch Geuss: *Changing the Subject*, a.a.O., 45)

20 Sie stammt auf Wittgenstein: *Über Gewissheit*, Abschnitt 383. Kennys Philosophiegeschichte klassifiziert sie korrekt

Wahrnehmungen nennen, – Montaigne schwelgt in den entsprechenden skeptischen Auffassungen (z.B. II, 12, 283) – dann ist er nur konsequent, wenn er auch die Äußerung 'Ich träume das alles nur' als geträumt einräumt; *wenn* sie aber auch *geträumt* ist, dann hat er gar *nichts gesagt*, zu verstehen gegeben, und sollte besser ganz still sein. Dem radikalen Skeptiker antwortet man also am besten: Was du sagst ist Unsinn, halt den Mund, wenn Du nichts (anderes) zu sagen hast. Mit der Berührung des Problems einer für den radikalen Skeptizismus nötigen 'anderen Sprache' wäre schon Montaigne auf dem Weg zu dieser Einsicht gewesen, wenn er nicht wegen der persönlich begründeten Tolerierung für Widersprüchlichkeit lieber mit dem Unsinn paktiert hätte.

III.

Ich habe im ersten Aufsatz die Begründung rekonstruiert, die Montaigne gegen die von der Philosophie betriebene Selbsterkenntnis für seinen 'autobiographischen' Ansatz beansprucht, sie aber nicht kritisch kommentiert. Die Begründung war: Selbsterkenntnis kann nur die Beschreibung eines konkreten, durch seine Lebensgeschichte gebildeten Selbsts genannt werden, die Philosophie leistet in ihren Klärungen und Spekulationen gar keine *Selbsterkenntnis*. Auf diese Überzeugung stützt sich Montaignes Originalitätsanspruch, als erster sich selbst zum Thema zu machen und dabei nicht nur, wie vor ihm z.B. schon Origines und Augustinus, seine Auffassungen/Meinungen öffentlich richtig zu stellen, sondern auch seine Lebensführung zu kritisieren.

Für diese Engführung, die auf den Vorschlag einer Einschränkung des Gebrauchs von 'Selbsterkenntnis' hinausläuft, lässt sich zunächst anführen, dass Handeln, Sprechen und Erkenntnis grundlegend nur in 1. Person möglich sind, dass sie Leistungen der konkreten einzelnen Person sind. Dennoch ist die *Engführung* eine *Irreführung*, weil keine Person ein solipsistisch Einzelner ist – was der Dichter John Donne in die bedenkenswerte Formulierung *Nobody is an I(s)land, entire of himself* gefasst hat. Für andere zugänglich ist eine Person nur, insofern sie sich ausdrückt und, intersubjektiv verbindlich nur, wenn sie spricht, sich der Sprache bedient. Damit aber wird sie gleichsam *gebunden* an das alle Personen verbindende 'Medium', *bindet sich* an die Normen des Sprachgebrauchs. Ihre Äußerungen unterliegen wesentlich einer normativen Beurteilung nach erfolgreich/erfolglos (Handlungen), richtig/unrichtig (sprachliche Äußerungen), wahr/falsch (Behauptungen). Und diese Beurteilungen sind zunächst die anderer und erst im Maße gewonnener Selbstkontrolle ihre eigenen. Sofern philosophieren im Gebrauch der Sprache besteht, ist es also wie alle Äußerungen von Personen intern sozial verfasst.

Im Zuge der Selbstklärung der Philosophie zu ihrem wesentlichen Begriff – ich habe im ersten

als durchschlagend (*Western Philosophy*, Oxford 2012, 881-3).

Aufsatz einige Stationen dieser Selbstklärung in der neuzeitlichen Philosophie skizziert – wird sie noch in einem anderen Sinn an das soziale Äußerungsmedium Sprache gebunden. Sie versteht sich nach ihrem geklärten Begriff als *reflexive begriffliche Klärung*. Der Ausdruck 'reflexiv' bezieht sich dabei nicht nur auf die methodisch eingenommene Perspektive der 1. Person (die Klärung des eigenen Verstehens als Ausgangspunkt), sondern auch darauf, dass die Begriffe, die die Philosophie zu klären hat, objektiv in der Sprache und ihrem Gebrauch *vorgegeben* sind. (Alle Sprecher einer Sprache nehmen ihr erstes und grundlegendes Begriffssystem mit dem Erlernen ihrer Muttersprache und dem Hineinwachsen in die von ihr getragene Kultur auf, bevor sie auch nur anfangen können, darüber ausdrücklich nachzudenken. Personen, die ein Interesse an Ausdrücklichkeit und Übersichtlichkeit ihres eigenen Verstehens ausbilden und verfolgen, sind Philosophen.)

Von dem gewonnenen ausdrücklichen Begriff der Philosophie aus – und also zugeständenermaßen retrospektiv und anachronistisch – kann Montaignes Entführung der 'philosophischen' Selbsterkenntnis also als Irreführung eingesehen werden. Durch den Bestandteil 'selbst' in 'Selbsterkenntnis' ist diese Irreführung unter Voraussetzungen nahegelegt, aber die Implikationen des Bestandteils 'Erkenntnis' in diesem Ausdruck wird sie, wenn ihnen ausdrücklich nachgegangen wird, auch schon dementiert. Erkenntnis ist an das Urteilsspiel von Behauptung und Bestreitung gebunden und unterliegt damit Regeln, die kein solipsistisches Selbst gemacht hat und machen kann, sondern an die es extern gebunden ist und sich intern binden muss, wenn etwas Relevantes gesagt werden soll.

Um mit einem 'Montaigne-Motiv' zu schließen: Mein Gefühl nach dem ersten Aufsatz, mit Montaigne noch nicht fertig zu sein, erkläre ich mir jetzt mit dem Umstand, dass ich in meinem Philosophieren, wie das Vorwort zu *Das verstandene Leben* zeigt, zu Montaignes Engführung der philosophischen Selbsterkenntnis, die ich mir als Existenzialisierung der philosophisch 1. Person dachte, durchaus versucht war. Aber ich habe der Versuchung auch nicht nachgegeben.

© E.M. Lange 2018