

# Michel de Montaigne und die anthropologische Differenz

Markus Wild

## *Summary*

In the following I will show that the French philosopher Michel de Montaigne (1533–92), through his influential reconsideration of ancient, especially Pyrrhonian thinking, challenges anthropological difference, i. e. the differentiation of man and animal. Montaigne is the most salient and striking example for an Early Modern reconsideration of ancient ideas about the relationship between man and animal. In the first section, I will briefly comment on the concept of anthropological difference. Based on a discussion of a short novel by Cervantes, section 2 illustrates the problematization of an anthropological difference in the Early Modern period. The third section introduces Montaigne's *Bestiaire*. The last sections discuss Montaigne's strategy of deconstructing anthropological difference, where he makes use of analogy, skepticism, and satire. As it was the case with ancient Pyrrhonian skepticism, these strategies have the therapeutic aim of discharging people of their exaggerated demands for knowledge and claims for rule.

## Die anthropologische Differenz

Mit „anthropologischer Differenz“ soll zunächst einfach eine Mensch-Tier-Unterscheidung benannt werden, gleichgültig, wie man sie ansetzt. Sie soll Aufschluß darüber geben, was wir als Menschen (im Unterschied zu Tieren) sind, was uns als Menschen auszeichnet. Dabei ist beachtenswert, daß die anthropologische Differenz auch eine Schnittstelle im Menschen selber anbringt, denn die anthropologische Frage lautet hier, inwiefern der Mensch *nicht* Tier ist. Die anthropologische Differenz gerinnt bisweilen in einer Formel folgender Art: Der Mensch ist ein Tier *plus* X. Der Klassiker ist sicher das *animal rational*, das vernünftige Tier. Es gibt jedoch auch das Tier, das spricht; Staaten bildet; Hände hat; eine Welt hat; unsterblich ist; verspricht; eine Vergangenheit kennt; lügt; nachahmt; fragt; eine Geschichte hat; um seinen Tod weiß; nicht festgestellt ist; exzentrisch positioniert ist; etwas statt dessen tut; über andere herrscht; sich an alles gewöhnen kann usw. Eine solche Formel möchte einen Unterschied benennen, der (minimal) eine explanatorische Kraft hat, d. h. erklärt, was Menschen besonders macht, und (maximal) die metaphysische Natur des Menschen zum Ausdruck bringt. Die anthropologische Differenz identifiziert ein bestimmtes (kognitives, soziales oder religiöses) Merkmal, das den Menschen vom Tier unterscheidet und

dieses Merkmal ist grundlegend für alle weiteren Unterschiede zwischen Mensch und Tier, indem es sie hervorbringt, bedingt oder erklärt.<sup>1</sup>

Das humane Selbstverständnis braucht sich freilich nicht allein aus der so verstandenen anthropologischen Differenz speisen. Es kann gerade auch davon ausgehen, daß Menschen Tiere sind. Möglicherweise haben wir nicht erst als Menschen, also jenseits der anthropologischen Differenz, die Fähigkeit zu wissen, zu hoffen oder zu handeln, gehaltvolle Gedanken zu bilden, zu benutzen und zu verknüpfen, Kulturen zu bilden, sondern als Tier unter Tieren. Indem man davon ausgeht, daß auch Tiere in gewisser Weise über alle die Merkmale verfügen, an denen die anthropologische Differenz festgemacht wird, positioniert man den Menschen möglichst nahe beim Tier. Man kann auch von einer Entwicklungskontinuität verschiedener Tierarten ausgehen, zu denen der Mensch gehört. Die Unterscheidungsmerkmale zwischen Mensch und Tier werden dabei geschwächt und gleichsam verstreut. Ein Tieren und Menschen gemeinsames Geflecht von Fähigkeiten kann identifiziert werden, so daß sich Mensch und Tier lediglich graduell unterscheiden. Dies bedeutet nun zwar keinen Verzicht auf eine Mensch-Tier-Unterscheidung, denn offenbar unterscheiden sich die kognitiven Fähigkeiten von Menschen immer noch be-

---

1 Die anthropologische Differenz ist aus der philosophischen und wissenschaftlichen Diskussion der jüngsten Zeit – anders lautenden Stimmen zum Trotz – keineswegs verschwunden. Es existiert im Gegenteil eine Reihe von Vorschlägen, deren Charakteristikum im Unterschied zu historischen Vorschlägen vor allem darin besteht, die sozialen Differenzen enger an die kognitiven zu binden. Einige beliebige Beispiele mögen das veranschaulichen. Die ersten beiden Beispiele benennen einen Mechanismus der Überlieferung von Wissen und bestimmen den Menschen als kulturelles Lebewesen. Die Psychologin S. BLACKMORE findet im sog. „Mem“ ein Analogon zum Gen: „The thesis of this book is that what makes us different is our ability to imitate [...] When you imitate someone else, something is passed on. This ‚something‘ can be passed on again, and again, and so take on a life of its own. We might call this thing an idea, an instruction, a behaviour, a piece of information [...] but if we are going to study it we shall need to give it a name. Fortunately, there is a name. It is the ‚meme:‘“ (BLACKMORE 1999, 3–4). Für den Anthropologen M. TOMASELLO stellt die Fähigkeit zur Aufmerksamkeitsteilung und Rollenübernahme den wesentlichen Unterschied dar: „My particular claim is that in the cognitive realm the biological inheritance of humans is very much like that of other primates. There is just one major difference, and that is the fact that human beings ‚identify‘ with conspecifics more deeply than do other primates. This identification is not something mysterious, but simply the process by which the human child understands that other persons are beings like herself [...] and so she sometimes tries to understand things from their point of view.“ (TOMASELLO 1999, 14) Philosophen wie D. SPERBER oder D. PAPINEAU verweisen demgegenüber auf kognitive Besonderheiten in der mentalen Architektur: „Humans have the ability to represent representations. I would argue that this meta-representational ability is as distinctive of humans, and as important in understanding their behaviour, as is echolocation for bats. Humans have the ability to represent three types of representations: mental representations, public (e.g. linguistic) representations, and abstract representations.“ (SPERBER 1997, 69), „Ich gehe davon aus, daß es unumstritten ist, daß alle menschlichen Wesen zum Zweck-Mittel-Denken fähig sind und daß diese Art des Denkens viele unserer Handlungen leitet. Ich gehe in der Tat sogar davon aus, daß diese Fähigkeit zum Zweck-Mittel-Denken einen der wichtigsten Unterschiede – wenn nicht den wichtigsten Unterschied – zwischen Menschen und anderen Tieren darstellt.“ (Papineau 2005, 244). Diese Vorschläge laufen darauf hinaus, daß die Rationalität des Menschen in seiner Fähigkeit zur Imitation, zur Identifikation, zu Repräsentationen zweiter Ordnung oder zu Zweck-Mittel-Überlegungen besteht, daß diese Fähigkeit ihn von anderen Tieren unterscheidet und daß diese Fähigkeit für weitere kognitive Unterschiede verantwortlich ist.

trächtlich von denjenigen der Tiere.<sup>2</sup> Es bedeutet aber einen Verzicht auf eine anthropologische Differenz, wie ich sie eben charakterisiert habe, d. h. einen Verzicht auf die Identifikation eines Merkmals, das den Menschen vom Tier unterscheidet und grundlegend für alle weiteren Unterschiede ist.

## Wiederauftauchen der Frage nach der Tierversunft in der Frühen Neuzeit

Die Spannungen zwischen diesen eher gradualistischen Ansätzen und der anthropologischen Differenz sind keine post-darwinistischen Spannungen. Sie gehörten von Anfang an mit zur Geschichte der Philosophie, wie R. SORABJI gezeigt hat.<sup>3</sup> Ausgangspunkt ist Aristoteles, der den Tieren ein vernünftiges Vermögen abgesprochen habe<sup>4</sup> und infolgedessen den Bereich der sinnlichen Wahrnehmung stark ausweiten mußte, um tierliche Fähigkeiten wie Erinnerung, Empfindung und Absicht verständlich machen zu können.<sup>5</sup> SORABJI behauptet, daß Aristoteles' Absage an eine Tierversunft zu einer Krise führte, die die Philosophie des Geistes und die Moralphilosophie des Hellenismus nachhaltig prägte:

„If animals are to be denied reason (*logos*), and with it belief (*doxa*), then their perceptual content must be compensatingly expanded, to enable them to find their way around in the world. On the other hand, it must not be expanded in such a way that perception becomes tantamount to belief. The distinction between these was as much debated then as it is now. It is not only perception that will need to be distinguished from belief, but the possession of concepts, memory, intention, emotion and speech, if these too can be found in animals that lack belief. The project will require a wholesale re-analysis of all these mental capacities. And the concept of reason may itself be subject to shifting. It is well known that ancient scepticism provided one motive for drawing distinctions between different capacities of mind. What I would add is that concern with man and his place in nature above animals provided another.“<sup>6</sup>

Dies weist auf die Problematik der anthropologischen Differenz hin. Setzt man diese nämlich stark an, braucht man eine Erklärung der kognitiven Leistungen der Tiere. Diese Erklärung jedoch darf die anthropologische Differenz nicht wiederum einebnen, was eine Anzahl an Folgeproblemen nach sich zieht. SORABJI weist zudem darauf hin, daß nicht nur

---

2 Diese Betrachtungsweise wurde von MASSEY und MASSEY 1999 auch als „Philosophische Zoologie“ bezeichnet. Die Philosophische Zoologie bevorzugt einen Zugang zu philosophischen Fragestellungen unter Einbeziehung der animalischen Verfasstheit des Menschen und unter Einbezug empirischer Wissenschaften, die Tiere erforschen (Evolutionbiologie, Ethologie, Vergleichende Psychologie etc.), insbesondere in der Philosophie der Kognition (z. B. BERMUDEZ 2003), in der Philosophie des Geistes (z. B. STERELNY 2003) und in der Erkenntnistheorie (z. B. KORNBLITH 2002).

3 Vgl. SORABJI 1993; 1996; 1997. Vgl. STEINER 2005 und WILD 2006.

4 Aristoteles, *Politik* 1.2.1253b–c; vgl. dazu den Beitrag von G. STEINER in diesem Band.

5 Aristoteles, *Nicomachische Ethik* 3.10.1118a 20–3.

6 SORABJI 1993, 7; 1997, 355.

die vor allem durch die Stoa geführte Auseinandersetzung mit der antiken (akademischen) Skepsis, sondern ebenso die Auseinandersetzung mit den kognitiven Leistungen der Tiere zu Verschiebungen und Differenzierungen in der Philosophie geführt haben. Diese beiden Auseinandersetzungen verliefen in der antiken Philosophie jedoch mehr oder weniger unabhängig voneinander.

Die Frage nach dem Geist der Tiere und der anthropologischen Differenz machen in der Frühen Neuzeit ebenfalls eine Neuuntersuchung der kognitiven Vermögen fällig und stellen das Verhältnis zwischen rationalen und sinnlichen Vermögen erneut zur Diskussion. Die Frühe Neuzeit verschärft diese Fragen sogar. Eine Novelle von Miguel CERVANTES veranschaulicht dies auf treffende Weise. Im *Coloquio de los perros* (1613) beginnen zwei Hunde namens Cipion und Berganza eines Nachts zu sprechen. Sie verständigen sich gleich anfangs über die wundersame Tatsache, daß sie sich sprechend verständigen können und betrachten es als unerhörte Gnade (*no vista merced*), die die Grenzen der Natur überschreitet (*passa de los terminos de naturaleza*) und ein Wunder genannt werden muss:

„Cipion: Du hast recht, Berganza, und das Wunder wird noch größer dadurch, daß wir nicht allein sprechen, sondern daß sogar Sinn [*discurso*] in unserer Rede ist, als seien wir mit Vernunft begabt. Dabei besteht der Unterschied zwischen Mensch und Tier doch gerade darin, daß der Mensch ein vernunftbegabtes Lebewesen ist, das Tier aber nicht [*que la diferencia que ay del animal bruto al hombre, esser el hombre animal racional, y el bruto irracional*]“<sup>7</sup>

Berganza wundert sich zwar auch, vertritt aber die Ansicht, daß die Redegabe nur als äußerliches Wunder betrachtet werden sollte, denn sie habe schon oft die Behauptung gehört Hunde „hätten eine so klare, lebhafte und scharfe Auffassungsgabe für viele Dinge“ und es fehle nur wenig daran, „um eine Art logischer Denkfähigkeit [*capaxde discurso*] zu besitzen. [...] Man sagt ja auch, dass, was Klugheit und Verstand betrifft, der Hund nächst dem Elefanten an erster Stelle steht“.<sup>8</sup> Cipion stimmt zwar ein, beharrt jedoch darauf, daß man bislang weder einen Elefanten noch einen Hund habe sprechen hören. Daraus folgt, daß die plötzliche Redegabe unter jene „Wunderzeichen zu rechnen ist, deren Auftauchen und Erscheinen erfahrungsgemäß eine unheilvolle Drohung für die Menschheit bedeutet“.<sup>9</sup> Berganza erzählt anschließend ihre Lebensgeschichte, die zu einer Kritik an den Menschen gerät und von Cipion immer wieder reflektierend unterbrochen wird.

CERVANTES variiert in dieser Novelle das Muster des Pikaro-Romans, indem er die Figur des sozialen Außenseiters als Tier radikalisiert und indem er die Selbstreflexion des Pikaro auf eine zweite Figur verlegt: Berganza erzählt, Cipion denkt. Er denkt die anthropologische Differenz. Cipion weist zuerst darauf hin, daß die Worte der beiden Gesprächspartner sinnvoll und nicht bloße Geräusche sind. Das heißt, daß die Worte Gedanken ausdrücken und dadurch auf eine Vernunft hinweisen. In diesem Gedankengang spricht Cipion nicht nur sinnvoll, er reflektiert auch über dieses Sprechen und ordnet diese Reflexionen

---

7 CERVANTES (1613) 1993, 618.

8 CERVANTES (1613) 1993, 618.

9 CERVANTES (1613) 1993, 619.

auf eine Folgerung hin. Cipion spricht nicht nur und drückt Gedanken erster Ordnung aus, sondern er folgert und zwar aufgrund von Gedanken zweiter Ordnung. Die Folgerung selbst enthält einen Syllogismus: Ein Wunderzeichen ist eine Drohung für die Menschen; die Redegabe bei Tieren ist ein Wunderzeichen; die Redegabe der Tiere ist eine Drohung für die Menschen. Dieser Gedankengang bringt im Begriff der „Wunderzeichen“ implizit ein bestimmtes kulturelles Wissen und einen theologischen Hintergrund und im Begriff der „unheilvollen Drohung“ darüber hinaus eine moralische Implikation ins Gespräch. Damit hat Cipion die wichtigen Merkmale eines vernunftbegabten Lebewesens ins Spiel gebracht: Sprache, Gedanken, Selbstreflexion, Logik, Wissen, Theologie und Moral.

Man braucht mit Cipion nur etwas weiter zu denken und könnte folgern können, daß der Unterschied zwischen Mensch und Tier anders angesetzt werden muß oder aber, daß es diesen entscheidenden Unterschied tatsächlich nicht gibt. Es ist Michel de Montaigne, der Cipions Gedanken gleichsam aufgreift und sie nicht ruhen lassen will. Dabei verwendet Montaigne intensiv Material aus der antiken, insbesondere skeptischen Philosophie, das er gegen die Befürworter einer anthropologischen Differenz ins Treffen führt.

### Das *Bestiaire* in Montaignes Essay „Apologie für Raimundus Sebundus“

Montaignes Essay „Apologie für Raimundus Sebundus“<sup>10</sup> stellt die Frage nach der anthropologischen Differenz in der Frühen Neuzeit mit aller Schärfe, indem er sie radikal in Zweifel zieht.<sup>11</sup> Dabei greift Montaigne eine weit verzweigte antike Diskussion auf und erneuert sie für die Neuzeit. Im Gegensatz zur Antike steht nämlich am Anfang der frühneuzeitlichen Diskussion um den Geist der Tiere keine (aristotelische) Herausforderung, die eine klare Trennung zwischen Menschen und anderen Tieren vorschlägt und durch „the denial of reason to animals“ die Diskussion in Gang setzt. Die Diskussion wird im Gegenteil durch Montaignes Verteidigung der Tierversunft und die Einebnung der anthropologischen Differenz angefacht. Montaigne gilt als der Advokat der Vernunft der Tiere in der intellektuellen Diskussion des 16. und 17. Jahrhunderts.<sup>12</sup> Zugleich gilt er als Skeptiker, genauer als Wiederentdecker und Neubeleber der pyrrhonischen Skepsis. Die „Apologie de

---

10 Montaignes *Les Essais* werden nach der Ausgabe VILLEY und SAULNIER 1965 zitiert, mit Angabe von Buch, Essay, Seite. Die deutschen Übersetzungen stammen von mir.

11 Der junge Montaigne fertigte eine französische Übersetzung der *Theologia naturalis* des katalanischen Theologen Raimundus Sebundus an. Seine Beschäftigung mit der *Theologia* veranlasste seinen längsten und wohl einflussreichsten Essay, die „Apologie de Raimond Sebond“, denn die gegen die *Theologia* vorgebrachte Kritik ist der Ausgangspunkt der „Apologie“. Die „Apologie“ kann unabhängig davon als eigenständiger Text betrachtet werden. Innerhalb dieses vielschichtigen und in seinem Materialreichtum schwer zu überblickenden Textes findet sich Montaignes Darstellung der pyrrhonischen Skepsis (2, 12, 502–6) und die Verteidigung der Vernunft der Tiere, Montaignes sog. *Bestiaire* (2, 12, 449–86).

12 BOAS 1933, 54–117. Weitere französische Anwälte der Tierversunft waren Pierre CHARRON (CHARRON [1604] 1986, 207–19) und Marin CUREAU DE LA CHAMBRE (CUREAU DE LA CHAMBRE [1645] 1989). Zu CHARRON vgl. GONTIER 1999; 2000.

Raimond Sebond“ ist aufgrund seiner Verteidigung der Vernunft der Tiere und der Exposition einer ganzen Batterie skeptischer Argumente einflussreich geworden.<sup>13</sup>

Das sog. *Bestiaire*, ein Teil der „Apologie“, versammelt v. a. antikes Material, das nicht nur Evidenzen für die großen Ähnlichkeiten von Mensch und Tier liefern soll, sondern auch für die Teilhabe der Tiere an den scheinbar exklusiv dem Menschen vorbehaltenen Vorzügen. Ja, es behauptet sogar das über menschliche Fähigkeiten hinausgehende tierliche Vermögen. Der erste Eindruck des *Bestiare* ist allerdings verwirrend. Da scheint sich ein ungeordneter Haufen mehr oder weniger fantastischer, anthropomorphisierender Anekdoten angesammelt zu haben, mit deren Hilfe den Tieren allerlei menschliche Fähigkeiten angedichtet werden. Anekdoten und Argumente sollen zeigen, daß Tiere vernünftig, besonnen, religiös, verliebt oder musikalisch sind. Glaubte Montaigne tatsächlich an diese Anekdoten? War er selbst überzeugt von den Argumenten? Hielt er die Tiere wirklich für vernünftig, tugendhaft, religiös oder wissenschaftlich begabt? Manch ein Montaigneexperte hat vor diesem teilweise naiven Sammelsurium kapituliert. Was hält dieses Sammelsurium zusammen?

Montaigne verfolgt mit der „Apologie“ ein therapeutisches Ziel. Er will den Stolz (*l'orgueil*), die Eitelkeit und Leerheit des Menschen (*la vanité et deneantise de l'homme*) in den Staub treten. Um die Krankheit der Voreingenommenheit (*presomption*) zu heilen, versucht Montaigne zu zeigen, daß es keinen Grund dafür gebe, daß sich der Mensch aus der Gemeinschaft mit den anderen Kreaturen löse und sich das Recht vorbehalte, den Tieren als seinen Brüdern und Gefährten (*aux animaux ses confreres et compagnons*) nach seinem Gutdünken Fähigkeiten und Kräfte zuzuteilen (*leur distribue telle portion de facultez et de forces que bon luy semble*) (2, 12, 452). Der Diskurs über den Geist der Tiere in der „Apologie“ ist also ein Heilmittel mit dem Ziel einer Therapie der menschlichen Voreingenommenheit (2, 12, 460).

Beim genaueren Hinsehen zeichnet sich im *Bestiaire* auch eine Struktur ab und Argumente treten hervor. Montaigne pflückt nämlich nicht blindlings Anekdoten heraus, sondern er organisiert sie entlang anthropologischer Differenzen. Nach dem Sprechen (2, 12, 452–4) und dem Denken (2, 12, 454–5; 460–470) wendet er sich den Tugenden zu (2, 12, 470–81), dann dem abstrakten Denken (2, 12, 481–2), schließlich sogar der Schönheit des Körpers (2, 12, 482–6).<sup>14</sup>

Ich möchte im Folgenden auf drei Punkte eingehen: Denken, okkulte (d. h. verborgene) Fähigkeiten und Tugend. In jedem der Fälle bedient sich Montaigne antiken Materials. Im Rahmen des strategischen Ziels der „Apologie“ – Therapie der menschlichen Voreingenommenheit durch Einebnung der anthropologischen Differenz – verwendet Montaigne unterschiedliche Taktiken: Für das Denken die Argumentation *ad personam*, für die Tugend die Satire, für die verborgenen Fähigkeiten die Skepsis.

---

13 POPKIN 2003, 44–79.

14 GONTIER 1998, 157–8.

## Das Vermögen des Denkens und das Analogieargument

Montaigne wendet sich gegen einen Gegner, den ich einfach „rationalistischen Dogmatiker“ nennen werde. Dieser Dogmatiker setzt die anthropologische Differenz mit der Vernunft (oder dem vernünftigen Seelenteil) und macht sie am Sprachvermögen fest. Das Argumentationsmuster des rationalistischen Dogmatikers wird vom Philosophen A. MACINTYRE sehr schön aufgezeigt:

„Eine bestimmte menschliche Fähigkeit wird zum Untersuchungsgegenstand erhoben: die Fähigkeit, Gedanken oder Meinungen zu haben, die Fähigkeit aus Gründen zu handeln, oder das Vermögen, Begriffe zu bilden und zu verwenden. Danach wird gezeigt, dass, im Gegensatz zu den Ansichten einiger philosophischer Vorgänger, die Ausübung dieser bestimmten Fähigkeit durch den Menschen, den Besitz und den Gebrauch von Sprache voraussetzt. Schließlich wird daraus geschlossen, daß allen nicht-menschlichen Tieren, da sie keine Sprache oder zumindest nicht die erforderliche Art von Sprache besitzen, auch die fragliche Fähigkeit oder das betreffende Vermögen abgehen muss. Deshalb ist verschiedentlich behauptet worden, daß nicht-menschliche Tiere keine Gedanken oder Meinungen haben können, daß sie nicht aus Gründen handeln und die Gegenstände ihrer Erfahrung nicht begrifflich erfassen können.“<sup>15</sup>

Der entscheidende Sprung ist das Sprachverhalten. Es ist einschneidender als die Tatsache, daß Menschen im Gegensatz zu allen anderen Tieren Feuer entfachen, über einen Daumen und ein bewegliches Handgelenk verfügen, Staaten bilden oder lachen. Der Geist der Tiere hingegen wird unter dem Aspekt des relativen Mangels betrachtet: Tiere sind Lebewesen *minus X*, ihnen fehlt etwas. Zoologie aus diesem Blickwinkel ist privativ.

Nachdem Montaigne sich bemüht hat, bestimmtes kommunikatives Verhalten von Tieren als sprachliches auszuweisen, verläßt er diesen Zugang zur Tierversunft und wendet sich gegen den rationalistischen Dogmatiker mit folgender Überlegung:

„Ich behaupte also [...], daß es keinen Anlass zur Vermutung gibt, daß die Tiere aus bloßer natürlicher Neigung und durch Zwang dasselbe tun, was wir infolge unserer Wahl und unserer Geschicklichkeit tun. Wir müssen von gleichen Wirkungen auf gleiche Vermögen schließen und folglich zugeben, daß dasselbe Denken, dieselbe Art und Weise, an die wir uns halten, auch diejenige der Tiere ist.“<sup>16</sup>

---

15 MACINTYRE 2001, 23.

16 2, 12, 460: „Je dy donc [...], qu'il n'y a point d'apparence d'estimer que les bestes fassent par inclination naturelle et forcée les mesmes choses que nous faisons par nostre choix et industrie. Nous devons conclurre de pareils effects pareilles facultez, et confesser par consequent que ce mesme discours, cette mesme voye, que nous tenons à ouvrer, c'est aussi celle des animaux.“

Dieses Argument wendet sich gegen einen verbreiteten, methodologischen Vorbehalt, der nicht daran zweifelt, daß es angemessen ist, auf Menschen psychologische und mentale Beschreibungen anzuwenden und ihnen geistige Vermögen zuzuschreiben, der jedoch Tieren gegenüber dies erst einmal anzweifelt, so daß daran anschließend nachgewiesen werden muß, daß sie überhaupt Subjekte psychologischer und mentaler Beschreibungen und der Zuschreibung geistiger Vermögen sein können. Ausdrücklich betont Montaigne, daß es nicht angeht, Verhaltensweisen, die sich sowohl bei Tieren als auch bei Menschen finden, mithilfe zweier unterschiedlicher Vermögen zu erklären. Hier wird mit zweierlei Maß gemessen und Montaigne weist diesen doppelten Maßstab zurück.

Er geht vom Grundsatz aus, daß von gleichen Wirkungen auf gleiche Ursachen geschlossen werden muss. Von gleichen Verhaltensweisen oder Fertigkeiten muß auf gleiche kognitive Vermögen geschlossen werden. Die folgende Darstellung bringt zuerst die Position des Dogmatikers vor, dann Montaignes Gegenargument.

- |                      |   |
|----------------------|---|
| Dogmatiker           | (1) Das Tier T hat nicht das Vermögen rV (rationales Vermögen).<br>(2) Der Mensch M führt verschiedene Akte $\{a, b, c, \dots\}^M$ aufgrund von rV aus.                             |
| Dogmatiker/Montaigne | (3) „Nous devons conclurre de pareils effects pareilles facultez.“<br>(4) T führt die Akte $\{a, b, c, \dots\}^T$ aus.  |
| Montaigne            | (5) Die Akte $\{a, b, c, \dots\}^T$ und die Akte $\{a, b, c, \dots\}^M$ sind gleichwertig, ähnlich oder analog.<br>(6) T führt die Akte $\{a, b, c, \dots\}^T$ aufgrund von rV aus. |

Was bedeutet es, daß Montaigne von (3) ausgeht? Montaigne argumentiert hier *ad hominem*, denn er übernimmt einen Grundsatz, von dem er mit einigem Recht annehmen darf, daß ihn der rationalistische Dogmatiker unterschreibt. Deshalb ist in der Darstellung des Arguments bei (3) sowohl der Dogmatiker als auch Montaigne eingetragen. Das kritische Moment des Arguments ist nun aber offensichtlich der Übergang von (4) zu (5). Nicht nur muß eine stimmige Beschreibung der Akte  $\{a, b, c, \dots\}^T$  in Schritt (4) geleistet werden, diese Beschreibung muß darüber hinaus so interpretiert werden, daß eine Gleichwertigkeit von  $\{a, b, c, \dots\}^T$  und  $\{a, b, c, \dots\}^M$  entsteht. Wie geht Montaigne hier vor? Ein von Plutarch stammendes Beispiel, das sich unmittelbar an das Argument anschließt, soll dies verdeutlichen (2.12.460). Ein Fuchs nähert sich einem zugefrorenen Fluß. Er hält sein Ohr nahe ans Eis und horcht. Je nachdem ob das Wasserrauschen gut oder schlecht zu hören ist, kann er erkennen, ob das Eis tragfähig ist oder nicht. Entsprechend wird er das Eis betreten oder zurückweichen. Plutarchs Anekdote zufolge wurden Füchse benutzt, um die Tragfähigkeit des Eises zu testen. Man würde sich kaum auf den Fuchs verlassen, hätte man kein Vertrauen in seine Fähigkeiten. Montaigne unterlegt den Überlegungen des Fuchses sogar regelrechten Schlußcharakter.

Dieses Beispiel füllt das Schema des Arguments. Am Anfang steht eine Beobachtung bzw. eine Anekdote: Der Fuchs horcht nach den Geräuschen unter dem Eis und er legt ein Verhalten an den Tag (zurück- oder weitergehen), das mit einer bestimmten Umweltbedingung kovariiert (nämlich mit der Stärke der Fließgeräusche unter dem Eis). Nun folgt der Schritt (5) des Arguments. Wenn wir bei einem Menschen ein solches Verhalten beobachten, dann unterstellt der rationalistische Dogmatiker (vielleicht zu Unrecht), daß er durch Nachdenken zu einem bestimmten Schluß gelangt. Nachdenken und Schließen schreibt er einem bestimmten kognitiven Vermögen zu, dem rationalen Seelenteil. Warum sollten wir dem Fuchs, der das gleiche Verhalten an den Tag legt, nicht auch Nachdenken, Schluß und das diesen Prozessen zugrundeliegende kognitive Vermögen zuschreiben?

Ein alternatives Erklärungsmuster allerdings würde davon ausgehen, daß der Fuchs in der Vergangenheit „schlechte Erfahrungen“ gemacht habe: Nachdem er unter einer Eisdicke Fließgeräusche vernommen hat, ist er in den kalten Fluss eingebrochen. Nun assoziiert er die Fließgeräusche unter dem Eis mit dieser Erfahrung und weicht zurück. Dieser Form der Konditionierung liegen keine Schlußketten zugrunde. Warum bedenkt Montaigne diese explanatorische Alternative nicht? Um eine Antwort geben zu können, muß man beachten, daß Montaignes Argument eine implizite Prämisse enthält. Die Prämisse (3) wird von Montaigne ohne besondere Begründung eingeführt. Mit dieser Prämisse wird ein weiteres Prinzip eingeführt, das Montaigne nicht ausdrücklich formuliert. Es besteht darin, daß bestimmte Akte nur durch bestimmte Vermögen hervorgebracht werden. Könnten nämlich die noch so vergleichbaren Akte, auf die Schritt (5) in der Argumentation hinweist, auch durch andere Vermögen erklärt werden, dann wäre der Schluß in Schritt (6) nicht gültig. Denn man könnte einwenden, daß es sich nicht um dieselben Vermögen handeln müsse, sondern daß möglicherweise *andere* (vielleicht kognitive) Mechanismen im Spiel seien. Diese implizite Prämisse und die explizite Prämisse (3) braucht Montaigne aber nicht eigens zu begründen. Denn er kann sich ganz auf die Standards jener Diskussion verlassen, gegen die er sich richtet. Dazu gehören sowohl das Prinzip der kausalen Gleichwertigkeit als auch das Prinzip der Vermögenspsychologie: Bestimmte Akte können nur von bestimmten Vermögen hervorgebracht werden. Dies ist eine der Voraussetzungen des rationalistischen Dogmatikers. Nur die rationale Seele bringt Denkakte hervor. Da der Dogmatiker seine Position auf diese Voraussetzungen stützt, muß Montaigne diese Voraussetzungen lediglich gegen den Dogmatiker wenden.<sup>17</sup>

---

17 Die erwähnte explanatorische Alternative baut jedoch nicht auf einer Fakultätenpsychologie auf, sondern auf einer Assoziationstheorie, in der Vorstellungen mit Vorstellungen aufgrund vergangener Erfahrungen verknüpft sind. Je nach Art der Erfahrung ist die Vorstellungsassoziation von Lust oder Unlust begleitet, was die Art der Handlung (zurück- oder weitergehen) motiviert. Auf diese Erklärungsstrategie braucht Montaigne aus dem einfachen Grund nicht zu antworten, weil sie im historischen Kontext seines Gegendiskurses nicht vorgebracht wird. Andererseits könnte Montaigne auch dieser Strategie entgegenhalten, daß sie mit einem doppelten Standard misst, wenn sie sich nicht bereit zeigt, dieses Erklärungsmuster auch auf das entsprechende menschliche Verhalten anzuwenden. Im dritten Gegenargument versucht Montaigne zu zeigen, daß wir Tieren ein rationales Vermögen zuschreiben können. Wenn der Fuchs sein Verhalten nicht durch rationale Überlegung lenkt, warum sollte menschliches vergleichbares Verhalten auf rationaler Überlegung beruhen? Wenn Tiere allein mit niederen kognitiven Vermögen wie Wahrnehmung, Erinnerung oder Einbildungskraft so etwas wie rationale Überlegungen

## Verborgene Fähigkeiten und Skepsis

Wie einleitend gesagt, gilt Montaigne als Wiederbeleber der pyrrhonischen Skepsis. Zum reichen Argumentationsinventar der Pyrrhoniker gehören die sogenannten „zehn Tropen“, die sich bei Sextus Empiricus finden. Sie dienen dem pyrrhonischen Skeptiker dazu, sein therapeutisches Ziel zu erreichen, nämlich die Zurückhaltung des Urteils. Diese „Tropen der Zurückhaltung“ bilden ein Arsenal von Argumentationsstrategien, die dem Pyrrhoniker dazu dienen, Argumente und Gegenargumente, Meinungen und Gegenmeinungen in einen Zustand des Gleichgewichts zu bringen. Durch die Tropen werden Geltungsansprüche aller Art depotenziert, weil sie nur unter bestimmten Hinsichten oder Perspektiven zutreffen, unter anderen Hinsichten und anderen Perspektiven aber nicht. Allgemein gesprochen, dienen sie dazu, Hinsichten oder Perspektiven zu finden, unter denen Aussagen oder Sachverhalte relativ zu X sind.

Der erste Tropus argumentiert hinsichtlich „der Unterschiedlichkeit der Lebewesen“ und behandelt vor allem die andersartige physiologische Beschaffenheit der Sinne von Mensch und Tier.<sup>18</sup> Aus ihm wird Montaigne aber weitreichendere Folgerungen ziehen als Sextus. Sextus beruft sich auf die unterschiedliche physiologische Beschaffenheit der Sinne bei verschiedenen Lebewesen und behauptet, daß dadurch wahrgenommene Gegenstände unterschiedlich erscheinen müssen. Daß dem so sei, folgert Sextus *per analogiam* aus den Wahrnehmungserfahrungen bei Menschen. So erscheinen uns laut Sextus, wenn wir unsere Augäpfel ein wenig quetschen, die Dinge länger und höher als wenn wir sie mit unberührten Augen betrachten. Sextus folgert, daß Lebewesen mit länglichen oder schrägen Pupillen, wie etwa Katzen oder Ziegen, dieselben Dinge anders erscheinen müssen als uns:

„Wenn aber dieselben Dinge entsprechend der Verschiedenheit der Lebewesen ungleichartig erscheinen, dann werden wir zwar imstande sein zu sagen, wie der zugrundeliegende Gegenstand von uns angesehen wird, wie er aber seiner Natur nach ist, darüber werden wir uns zurückhalten. Denn wir können selbst auch nicht zwischen unseren Vorstellungen und denen der anderen Lebewesen entscheiden, weil wir selbst ein Glied des Widerstreites sind und deshalb eher der entscheidenden Instanz bedürfen, als daß wir selbst urteilen können.“<sup>19</sup>

---

anstellen, warum brauchen wir dazu eigens ein rationales Vermögen? Die beiden argumentationsstrategischen Alternativen, die sich mit diesen Fragen abzeichnen, laufen in die folgende Richtung: Mit der ersten Frage ist die Vermutung geäußert, daß weder Tiere noch Menschen den überwiegenden Teil ihrer Verhaltensweise auf rationalen Überlegungen aufbauen. Sowohl Menschen als auch Tiere handeln einfach aufgrund gemachter Erfahrungen, eingespielter Gewohnheiten und assoziativer Muster. Damit wird der Rationalismus aufgegeben. Mit der zweiten Frage ist dem Dogmatiker insoweit Recht gegeben, als daß Tieren kein rationales Vermögen zugesprochen wird. Aber wenn Tiere ohne diesen besonderen Seelenteil Folgerungen ziehen können, warum braucht der Mensch dazu eigens einen besonderen Seelenteil? Sowohl Menschen als auch Tiere handeln zwar aufgrund rationaler Überlegungen, dazu braucht es aber keine rationale Seele. Hier wird die Fakultätenpsychologie umgebaut.

18 Sextus Empiricus, *Hypotyposis* 1.36 (HOSSFELDER 1968, 102).

19 Sextus Empiricus, *Hypotyposis* 1.59 (HOSSFELDER 1968, 107).

Nehmen wir an, die Eigenschaft  $F$  (etwa „gut schmeckend“) werde einem Gegenstand  $a$  aus der Perspektive des Menschen zugeschrieben, die widersprechende Eigenschaft  $F^*$  (etwa „schlecht schmeckend“) aus derjenigen eines beliebigen Tieres. Ob nun  $a^F$  oder  $a^{F^*}$  dem tatsächlichen Sachverhalt entsprechen, kann nicht ausgemacht werden. Wenn wir im Falle eines Widerstreits zwischen  $a^F$  und  $a^{F^*}$  ein Urteil fällen wollen, so können wir das allein aus unserer Wahrnehmungsperspektive. Wir selber sind ein „Glied des Widerstreits“. Eine „entscheidende Instanz“ müsste gefunden werden, die eine Perspektive unabhängig von unserer Perspektive zur Verfügung stellte. Natürlich wäre auch diese Perspektive wiederum nur eine andere und selbst wiederum „Glied des Widerstreits“. Das hindert freilich nicht, daß wir  $a^F$  eingeschränkt behaupten können, nämlich *relativ* zu unserer Perspektive.

Montaigne interessiert sich nun weniger dafür, ob wir einem bestimmten Objekt  $a$  eine bestimmte Eigenschaft  $F$  (oder  $F^*$ ) zuschreiben und ob wir so eine wahre Aussage über die Beschaffenheit von  $a$  treffen können, sondern zielt auf die Perspektivität selbst. Die „Apologie“ artikuliert einen von der pyrrhonischen Skepsis ausgehenden generellen Perspektivismus.<sup>20</sup> Gemäß der skeptischen Argumentation sind die Erkenntnisse des Menschen relativ zu dessen Perspektive. Die Welt stellt sich ihm unter einer bestimmten Perspektive dar. Im oben skizzierten Analogieargument gegen den rationalistischen Dogmatiker können Tiere über dieselben kognitiven Vermögen verfügen wie der Mensch. Daraus läßt sich schließen, daß sich den Tieren die Welt ebenfalls relativ zu einer bestimmten Perspektive darstellt. Es wäre daher denkbar, daß die Tiere eine Perspektive haben, der gemäß sich die Welt ihnen ganz anders darstellt als uns.

Montaigne baut hier eine komplizierte Argumentation auf. Zunächst geht er von der empiristisch-aristotelischen Prämisse aus, daß die Sinne Anfang und Ende der Erkenntnis seien (2, 12, 588) und unterstreicht, daß es um die Perspektivierung der menschlichen Erkenntnis geht. Ausdrücklich betont er, daß die menschlichen Augen die Dinge nur entsprechend der Art ihrer Erkenntnisfähigkeit aufnehmen können (2, 12, 535). Vor dem Hintergrund der Perspektivierung der Erkenntnis richtet sich Montaigne (anders als Sextus) auf die Sinne selbst und weniger auf deren Erkenntnisobjekte.<sup>21</sup>

---

20 Die „Apologie“ diskutiert auch viele spezielle Facetten des Perspektivismus; vgl. zum Sprachrelativismus (2, 12, 553–4), zum erkenntnistheoretischen Relativismus (2, 12, 561–2), zum in der Renaissance beliebten Klimarelativismus (2, 12, 575), zum Perspektivismus (2, 12, 580–1), zum ontologischen Relativismus (2, 12, 599–600), zum kulturellen und ethischen Relativismus die Essays 1, 23 oder 1, 14.

21 Vgl. 2, 12, 588: „Die erste meiner Überlegungen in dieser Sache lautet, daß ich bezweifle, ob der Mensch mit allen natürlichen Sinnen ausgestattet ist. Ich sehe viele Tiere, die ein vollständiges und vollkommenes Leben führen, die einen ohne Augenlicht, die anderen ohne Gehör. Wer kann denn sagen, ob nicht auch uns einer, zwei, drei oder noch mehr Sinne abgehen? Denn wenn uns tatsächlich einer fehlte, so könnte unser Denken diesen Mangel nicht entdecken. Es ist ja das Privileg der Sinne, die Außengrenze unserer Erscheinungen zu sein und jenseits der Sinne gibt es für uns kein Mittel, sie zu entdecken, noch können sie einander gegenseitig entdecken [La premiere consideration que j'ay sur le subject des sens, c'est que je mets en doute que l'homme soit prouvé de tous sens naturels. Je voy plusieurs animaux qui vivent une vie entiere et parfaite, les uns sans la veue, autres sans l'ouye: qui sçait si en nous aussi il ne manque pas encore un, deux, trois et plusieurs autres sens? car, s'il en manque quelqu'un, nostre discours n'en peut découvrir le default. C'est le privilege des sens d'estre l'extreme borne de nostre aperceance: il n'y a rien au delà d'eux qui nous puisse servir à les descouvrir; voire ny l'un sens n'en peut descouvrir l'autre].“

Montaignes Vermutung lautet nun, daß es mehr Sinne geben kann, als der Mensch besitzt. Daß es Lebewesen gibt, denen unsere Sinne fehlen, ergibt sich beispielsweise daraus, daß sinnlich depravierte Tiere existieren. Natürlich bemerken diese Tiere diesen Mangel nicht, denn sie haben keinen Sinn für die fehlenden Sinne. Ebenso wenig können wir herausfinden, ob und welche Sinne *uns* fehlen, denn die Sinne können einander nicht erkennen. Weder erkennt das Gehör den Gesichtssinn oder der Gesichtssinn das Gehör noch läßt sich der Tastsinn riechen usw. Da die Sinne gemäß der Argumentationsprämisse Anfang und Ende unserer Erkenntnis sind, können wir keine anderen Erkenntnismittel heranziehen.

Nun fragt Montaigne weiter, ob sich nicht einige erstaunliche Fähigkeiten gewisser Tiere daraus erklären lassen, daß sie andere, vielleicht sogar angemessenere Sinne besitzen als wir. Um die Pointe besser zu erkennen, kann man darauf achten, welche Momente der Argumentation aus Quellen übernommen und was hinzugefügt wird. So übernimmt Montaigne Sextus' Beispiel der auf einen Apfel bezogenen Sinneseindrücke, das Sextus bei der Behandlung des dritten Tropus – der Verschiedenheit der Sinne bei einem einzelnen Lebewesen – anführt und bemerkt, es sei fraglich, wie sich unsere Sinneseindrücke zu den tatsächlichen Eigenschaften des Apfels verhalten. Sextus vermutet, daß der Apfel mehr, weniger oder andere Qualitäten haben kann, als uns erscheinen<sup>22</sup> und verweist auf eine blinde und gehörlose Person, für die der Apfel lediglich drei Arten von sinnlichen Eigenschaften hat (Geruch, Geschmack, Gefühl). Analog dazu können auch wir nur die unseren Sinnen entsprechenden Eigenschaften des Apfels wahrnehmen. Von jenen Qualitäten, die über unsere Sinne hinausgehen, wissen wir nichts.<sup>23</sup> Diese Gedankenführung wird in der „Apologie“ übernommen. Montaigne geht aber weiter. Man kann sagen, daß er den ersten und den dritten Tropus des Sextus verbindet, indem er die Vermutung aufstellt, daß die uns unzugänglichen Eigenschaften der Dinge den divergierenden Sinnen der Tiere zugänglich sein könnten. Wenn Tiere über andere, mehr oder angemessenere Sinne verfügen, dann – gemäß der Prämisse der Argumentation – verfügen sie möglicherweise über eine andere, eine erweiterte oder angemessenere Perspektive auf die Welt.

Montaigne führt eine ganze Palette von Beispielen erstaunlicher Fähigkeiten bei Tieren an, etwa den Zeitsinn des Hahns, die Unterscheidung zwischen gefährlichen und ungefährlichen Tieren bei Küken oder die Kenntnis gewisser Tiere von heilenden Kräutern. Diese Beispiele übernimmt Montaigne teilweise direkt von Seneca.<sup>24</sup> Auch an anderen Stellen beruft sich Montaigne auf solche erstaunlichen Fähigkeiten bei Tieren und verweist auf die Herstellung von Bienenwaben und Spinnennetzen (2, 12, 455). Auch hier stammen die Beispiele von Seneca.<sup>25</sup> Während aber Seneca diese Fähigkeiten als Ergebnis einer eingeborenen Disposition betrachtet,<sup>26</sup> schreibt Montaigne sie versuchsweise einer besonderen Sin-

---

22 Sextus Empiricus, *Hypotyposis* 1.94 (HOSSENFELDER 1968, 115).

23 Sextus Empiricus, *Hypotyposis* 1.96–7 (HOSSENFELDER 1968, 116).

24 Seneca, *Epistulae* 20.121.19: *Quid est quare pavonem, quare anserem gallinanon fugiat, at tanto minorem et ne notum quidem sibi accipitrem? quare pulli faelem timeant, canem non timeant?* Auch bei Agrippa von Nettesheim, *De occulta philosophia* 1.17 ([1531] 1997, 48–9) finden sich diese Beispiele für das medizinische Wissen der Tiere.

25 Vgl. Seneca, *Epistulae* 20.121.22.

26 Seneca, *Epistulae* 20.121.19; 23: *Apparet illis inesse nocituriscentiam non experimento collectam; nam antequam possint experisci, cavent. [...] Nascitur ars ista, non discitur. Itaque nullum est animal altero doctius: videbis araneorum*

nesmodalität oder einem höheren kognitiven Vermögen zu. Da unsere Erkenntnisse ihren Ausgang bei den Sinnen nehmen und sich die Welt relativ zu unseren sinnlichen Vermögen darstellt, stellt sich uns auch nur eine Welt relativ zu unserer kognitiven Perspektive vor:

„Ein verständiger Mensch sollte sich mal vorstellen, dem Menschen fehlte von Anfang an das Sehen und der soll sich klar machen, welche Unwissenheit und welche Verwirrung ihm dieser Mangel bereitete, wie viel Dunkelheit und Blindheit in unserer Seele entstünde: Man erkennt daran, wie wichtig die Einsicht in die Wahrheit des Fehlens eines anderen solchen Sinnes wäre oder von zwei oder drei, falls das zutrifft. Wir haben uns eine Wahrheit aufgrund der Befragung und des Widerstreits unserer fünf Sinne gebildet; aber vielleicht benötigten wir die Übereinstimmung von acht oder zehn Sinnen und ihren Beitrag.“<sup>27</sup>

Montaigne spricht davon, daß wir die unterschiedlichen Sinne dazu gebrauchen, unsere Überzeugungen über die Eigenschaften der Dinge zu rechtfertigen. Er formuliert die Ansicht, daß auch unsere Erkenntnis der Wahrheit und unser Bild der Welt relativ zu unserer kognitiven Ausstattung und dementsprechend perspektivisch sind. Wenn Tiere über andere, vielleicht sogar adäquatere Sinnesmodalitäten verfügen und sie ebenso wie wir mit höheren kognitiven Vermögen ausgestattet sind, dann kann man annehmen, daß sie in einer anderen Welt leben, andere Dinge denken und erkennen als wir. Diesen Schluß hat Montaigne früher in der „Apologie“ bereits implizit gezogen:

„Aber jene Wirkungen, weitergehende als bei uns, die wir bei den anderen Tieren beobachten, zeugen davon, daß in ihnen ein vollkommeneres Vermögen herrscht, das uns verborgen ist.“<sup>28</sup>

Das beschließt die Argumentation. Zusammengefasst enthält sie die folgenden Schritte:

- (1) Die Sinne sind die Quellen aller Erkenntnisse über die Welt (diese Voraussetzung übernimmt Montaigne).
- (2) Die Welt stellt sich den unterschiedlichen Lebewesen relativ zu ihren Sinnen dar (diese perspektivistische Voraussetzung ist ein zentrales Element der pyrrhonischen Tropen)

---

*pares telas, par in favisangulorum omnium foramen. Incertum est et inaequabile quidquid ars tradit: ex aequo venit quod natura distribuit.* Auf dieses Argument stützte sich DESCARTES.

27 2, 12, 590: „Qu’un homme entendu imagine l’humaine nature produicte originellement sans la veue, et discoure combien d’ignorance et de trouble luy apporteroit un tel defect, combien de tenebres et d’aveuglement en nostre ame: on verra par là combien nous importe à la cognoissance de la verité la privation d’un autre tel sens, ou de deux, ou de trois, si elle est en nous. Nous avons formé une verité par la consultation et concurrence de nos cinq sens; mais à l’avanture falloit-il l’accord de huit ou de dix sens et leur contribution ...“

28 2, 12, 469: „Or ces effets que nous reconnoissons aux autres animaux, plus grands que les nostres, tesmoignent en eux quelque faculté plus excellente qui nous est occulte ...“

- (3) Sinnlich depravierte Tiere (und Menschen) haben weniger Sinne als Quellen ihrer Erfahrungen zur Verfügung. Die Welt stellt sich ihnen eingeschränkt dar.
- (4) Aufgrund einer Analogie aus (3) gewinnen wir eine Vorstellung davon, daß es möglich ist, daß einige Lebewesen über andere, mehr oder adäquatere Sinnesmodalitäten verfügen als wir Menschen.
- (5) Einige erstaunliche Fähigkeiten von Tieren lassen vermuten, daß sie über andere, mehr oder adäquatere Sinnesmodalitäten verfügen als wir Menschen.
- (6) Aus (4) und (5) ergibt sich die Vermutung, daß der Mensch nicht mit allen Sinnesmodalitäten ausgestattet ist.
- (7) Aus (1), (2) und (6) ergibt sich, daß die Perspektive des Menschen eingeschränkt ist und daß er keine vollständige Kenntnis der Welt hat.
- (8) Aus (1), (2) und (5) ergibt sich, daß die Welt sich gewissen Tieren möglicherweise anders, reichhaltiger oder adäquater zeigt als dem Menschen.

Tiere haben vielleicht sogar überlegene Fähigkeiten. Die epistemologischen Möglichkeiten des Menschen sind durch seine natürliche kognitive Ausstattung beschränkt. Dieser zunächst sehr defensive Vorbehalt wird von Montaigne durch die soeben rekonstruierte Argumentation offensiv gewendet. Sie geht davon aus, daß dem Tier eine eigenständige kognitive Perspektive auf die Welt zukommt, die sich aber möglicherweise vom Menschen so stark unterscheidet, daß man davon sprechen kann, daß sich die Welt relativ zur Perspektivität der Tiere anders ausnimmt.

## Die Tugend der Milde und die Satire

Nochmals die Frage: Glaubt Montaigne, was er berichtet? Nimmt er alle diese Beispiele ernst? Daß Montaigne einige seiner Beispiele im Zusammenhang mit seiner expliziten Gegenargumentation durchaus ernst nimmt, ist am Fuchsbeispiel deutlich geworden. Aber spottet Montaigne nicht doch mit einigen seiner Beispiele? Viele von ihnen sind schlicht unglaubwürdig. Betrachten wir eine Anekdote. Sie findet sich innerhalb des Abschnitts, in dem Montaigne den menschlichen Vorzug der Tugend als eine vermeintliche anthropologische Differenz destruiert. Hier das Beispiel für die Tugend der Milde:

„Was die Milde betrifft, so erzählt man von einem Tiger, die unmenschlichste aller Bestien, dem eine Ziege verfüttert werden sollte. Ehe als sie angreifen zu wollen, litt er zwei Tage Hunger, und am dritten Tag brach er aus seinem Käfig aus, um sich andere Beute zu suchen, denn er wollte sich nicht an der Ziege als seiner Bekannten und Gastfreundin vergehen.“<sup>29</sup>

---

29 2, 12, 480: „Quant à la clemence, on recite d'un tygre, la plus inhumaine beste de toutes, que, luy ayant esté baillé un chevreau, il souffrit deux jours la faim avant que de le volouoir offencer, et le troisieme il brisa la cage où il estoit enfermé, pour aller chercher autre pasture, ne se voulant prendre au chevreau, son familier et [c] son hoste [Edition 1580: compaignon].“

Diese Anekdote entnimmt Montaigne Plutarchs *Oeuvres morales et meslees*. Sie lautet in der von Jacques AMYOT (1513–93) angefertigten und von Montaigne benutzten Übersetzung:

„On conte aussi d’un Tigre à qui l’on avoit baillé un petit chevreau, qu’il jeuna deux jours devant que de luy toucher, et qu’encore au troisieme jour aiant faim il demanda autre pasture, en deschirant la cage où il estoit enfermé, ne se voulant point prendre au chevreau, comme estant ja son domestique et familier compagnon.“<sup>30</sup>

Obschon es auffällig ist, wie stark sich Montaigne an die Vorlage hält, gibt es Abweichungen. Erstens ergänzt Montaigne, daß der Tiger die unmenschlichste aller Kreaturen sei. Wichtiger ist zweitens die Umwandlung der Anekdote in ein Beispiel für eine bestimmte Tugend. Plutarchs Geschichtchen vom gastfreundlichen Tiger wird in der „Apologie“ zum rhetorisch überspitzten Beispiel für die Milde. So wird die Anekdote in das *Bestiaire* integriert, der sich gegen den rationalistischen Dogmatiker wendet, denn die anekdotischen Beispiele sind Gegenbeispiele.

Die entscheidende Frage scheint doch aber zu sein, ob man diese unglaubwürdige Anekdote überhaupt als Gegenbeispiel akzeptieren soll. Wer glaubt schon, daß ein Tiger sich den Heißhunger verkneift, um das Gastrecht einer leckeren Ziege nicht zu verletzen? T. GONTIER zufolge ist sich Montaigne der Unglaubwürdigkeit durchaus bewußt, und er schlägt vor, seine Akzeptanz dieser Anekdoten als eine *crédulité méthodique* zu betrachten.<sup>31</sup> Montaigne erzähle sie „im vollen Bewußtsein ihrer Unglaubwürdigkeit; mehr noch, er benutzt diese Unglaubwürdigkeit als Herausforderung an die Vernunft“.<sup>32</sup> Die skeptische Frage lautet: Braucht es nicht ein Kriterium für die Unterscheidung zwischen dem Glaubwürdigen und dem Unglaubwürdigen? Und falls sich ein solches Kriterium nicht finden läßt, wie könnte man dann etwas für schlechterdings unglaubwürdig erklären? Woher der Maßstab dafür, daß wir etwas als wahrscheinlich betrachten?<sup>33</sup>

---

30 Zitiert nach KONSTANTINOVIC 1989, 332.

31 GONTIER 1998, 77–8.

32 So GONTIER 2000, 608.

33 HARTLE 2001, 23 hat deshalb betont, daß Montaigne gerade in seiner scheinbar naiven Leichtgläubigkeit ein Skeptiker sei: „The skeptical act with respect to human testimony is the initial suspension of the judgement that what I am hearing is impossible because it is incredible, and incredible because unfamiliar. It is an act of openness to the possible, to the unfamiliar. In this sense, Montaigne’s credulity is his skepticism.“ Dies ist durchaus eine Strategie Montaignes: „Ebenso sind meinem Studium unserer Sitten und Regungen die fantastischen Zeugnisse genau so nützlich wie die wahren, solange sie nur möglich scheinen“ („Aussi en l’estude que je traite de noz moeurs et mouvemens, les temoinages fabuleux, pourveu qu’ils soient possibles, y servent comme les vrais“) (1, 21, 105). Man kann diese Strategie auf den neunten der zehn skeptischen Tropen zurückführen, den Tropus des ständigen oder seltenen Auftretens. So sagt Sextus Empiricus, *Hypotyposis* 1.141–4 (HOSSENFELDER 1968, 126), daß die Sonne viel eindrucksvoller sei als ein Komet. Da wir aber die Sonne ständig sehen (zumindest in Griechenland), Kometen aber ausgesprochen selten, werden wir von ihnen so beeindruckt. Wir beurteilen die Dinge entsprechend ihrer Häufigkeit oder ihrer Seltenheit. Ob sie aber in sich beeindruckend sind, das kann nicht gesagt werden. Erweiternd kann man sagen, daß die Dinge entsprechend ihrer Häufigkeit oder Seltenheit, ihrer Vertrautheit oder Fremdheit, ihrer Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit glaubwürdig sind oder nicht. Aber Skeptiker halten sich zurück, weil sie nicht beurteilen können, ob sie die

Dies trifft sicher zu, es gibt jedoch einen weiteren Aspekt. Montaigne zitiert Plutarch nicht offen, erst die fleißige Arbeit der Montaigne-Philologie fördert solche Zitate zutage. Montaigne führt Gründe für sein verdecktes Zitieren an:

„Denn ich lasse andere sagen, was ich selber nicht so gut sagen könnte, entweder aus Sprachschwäche oder aus Mangel an Scharfsinn. [...] Das sind alles mehr oder minder berühmte und althergebrachte Namen, die sich ausreichend von selbst benennen, ohne mein Zutun. [...] Ich will, daß die [meine Leser, Kritiker] sie dem Plutarch einen Nasenstüber auf meine Nase versetzen, und daß sie so erhitzen, daß sie in mir den Seneca beschimpfen.“<sup>34</sup>

Montaigne glaubt, nicht besser sagen zu können, was schon gesagt worden ist. Dies stellt sicher eine aufrichtige Ehrbezeugung dar, die jedoch nicht ohne Ironie ist, denn er ändert seine Zitate ja ohne Weiteres ab. Der zweite Grund ist unter dem hier zu betrachtenden Aspekt einschlägiger: Die Leser können zunächst nicht unbedingt wissen, daß es sich um ein Zitat handelt. Montaigne möchte sich zwar nicht hinter der namentlichen Autorität antiker Autoren verstecken, möchte aber, daß sich diejenigen der Autorität des antiken Autors stellen sollen, die in Unkenntnis der Autorschaft eine Anekdote vorschnell als unglaubwürdig in den Wind schlagen. Wer auf Montaignes Nase zu schlagen glaubt, soll schlagartig erkennen, daß er einer wertgeschätzten Autorität einen Nasenstüber verpasst hat. Dieser Gedankengang ähnelt demjenigen GONTIERS darin, daß es Montaigne beim Zitat dieser Anekdoten um das Problem der Glaubwürdigkeit geht. Hinzu kommt der Aspekt der Autorität. Wer sich nun auf einen Schlag vor die Unglaubwürdigkeit einer Autorität gestellt sieht, hat zwei Möglichkeiten. Entweder er zweifelt die Autorität an oder er nimmt seine vorschnelle Verurteilung zurück. Beides ist unangenehm. Im ersten Fall muß die Autorität angezweifelt werden, aber warum hatte man sie zuvor für eine Autorität gehalten? Im zweiten Fall muß man das eigene Urteil zurücknehmen, aber warum hatte man die Anekdote zuvor für unglaubwürdig gehalten? Der Effekt beider Fälle besteht darin, daß das eigene Urteil ins Schwanken gerät. Das ist ein einschlägiges Element der Skepsis Montaignes, wenn auch ein rhetorisches. Man sollte diesen rhetorischen Zug der Skepsis bei Montaigne nicht unterschätzen. Gerade der Vergleich zwischen Mensch und Tier eignet sich ausgezeichnet zur scherzhaften Satire. Wozu dient sie?

Die satirische Verwendung der Tierbeispiele in der „Apologie“ zielt auf das Ideal ihrer selbst, das die Mitglieder einer bestimmten Gesellschaft aufbauen.<sup>35</sup> Daraus erklärt sich die

---

Dinge zurecht als glaubwürdig oder als unglaubwürdig beurteilen. Sie üben sich in einer „suspension of disbelief“.

34 2, 10, 408: „Car je fay dire aux autres ce que je ne puis si bien dire, tantost par foiblesse de mon langage, tantost par foiblesse de mon sens. [...] Ils sont tous, ou fort peu s'en faut, de noms si fameux et anciens qu'ils me semblent se nommer assez sans moi. [...] Je veux qu'ils donnent une nazarde à Plutarque sur mon nez, et qu'ils s'eschaudent à injurier Senecue en moy.“

35 Ich verwende hier den Begriff der Satire in Anlehnung an SCHILLER (1795) 1997, 724–5: „Satirisch ist der Dichter, wenn er die Entfernung von der Natur und den Widerspruch der Wirklichkeit mit dem Ideale (in der Wirkung auf das Gemüt kommt beides auf eins hinaus) zu seinem Gegenstande macht.

erste der beiden Abänderungen, die Montaigne an Plutarchs Vorlage vornimmt: Wo Plutarch von einem Tiger erzählt, macht Montaigne ihn zum Beispiel der Milde und charakterisiert dieses Raubtier ergänzend als unmenschlichste aller Bestien. Die Pointe dieser Ergänzung besteht natürlich darin, daß Montaigne gerade das unmenschlichste Tier als Beispiel der Ausübung der Milde und des Gastrechts darstellt. Vor dem Hintergrund der beträchtlichen Grausamkeiten während der Religionskriege im Frankreich des 16. Jhs. kann die satirische Aussage nur lauten: Selbst das unmenschlichste Tier ist einer Tugend fähig, die der Mensch ausschließlich für sich beansprucht, aber gründlichst mißachtet. Die Tierbeispiele für die Tugenden sind insgesamt als Gegenbeispiele zu und als Kritik an einer Zeit gedacht, der es in ihrem Idealbild nicht an sozialen Tugenden mangelt, wohl aber an deren Verwirklichung.<sup>36</sup>

Wirft man Montaignes Tieranekdoten Unglaubwürdigkeit vor, so gilt es zu differenzieren. Sie erfüllen unterschiedliche Funktionen. Die Beispiele, die wir im Zusammenhang mit den Gegenargumenten angetroffen haben, zeichnen sich im Zusammenhang mit diesen Argumenten durch eine gewisse Plausibilität aus. Sie tragen das argumentative Gewicht. Die Anekdoten, die Tugenden bei Tieren illustrieren, erscheinen unglaubwürdiger. Hier haben die Tiere eine andere Rolle übernommen. Montaigne kann selbstverständlich auf eine lange Tradition (emblematischer, allegorischer und) satirischer Verwendung von Tieren zurückgreifen. In dieser Tradition geht es weniger darum, daß die Beispiele glaubwürdig sind. Sie zeigen etwas auf. Es wäre unangemessen auf die Fabel vom Fuchs und vom Raben mit dem Einwand zu reagieren, daß Füchse nicht reden können und keinen Käse mögen. Die Pointe der Fabel ist eine satirische, keine naturgeschichtliche. Ebenso bei Montaigne. Die Spitze der Anekdote vom milden Tiger richtet sich gegen das imaginäre Selbstbildnis des Menschen. Auch hierin ist das Ziel therapeutisch.

---

Dies kann er aber sowohl ernsthaft und mit Affekt als scherzhaft und mit Heiterkeit ausführen; je nachdem er entweder im Gebiete des Willens oder im Gebiete des Verstandes verweilt. Jenes geschieht durch die strafende oder pathetische, dieses durch die scherzhafte Satire.“ Anders versteht CALDER 1986 Satire. Sie sei in den Essais, anknüpfend an Horaz, Selbstkritik. Montaignes Kritik richtet sich gegen den Adel. So auch QUINT 1998. Da Montaigne selber adlig war und sich auch als Edelmann verstand, sind diese Deutungen nicht unvereinbar.

36 So bemerkt Montaigne denn auch öfters, daß Tiere den Menschen in Tugenden übertreffen: „Was die Freundschaft betrifft, so ist die ihrige ohne Gleichen und lebendiger und dauerhafter als diejenige unter Menschen“ („Quant à l'amitié, elles l'ont sans comparaison, plus vive et plus constante que n'ont pas les hommes“) (2, 12, 471); „Was die Treue betrifft, so gibt es auf der ganze Welt kein dem Menschen gegenüber verräterisches Tier. Unsere Historiker erzählen uns von den lebhaften Folgen, die der Tod ihrer Herren für gewisse Hunde gehabt hat“ („Quant à la fidélité, il n'est animal au monde traistre au pris de l'homme; nos histoires racontent la vifve poursuite que certains chiens ont fait de la mort de leurs maistres“) (2, 12, 476).

## Bibliographie

- AGIPPA VON NETTESHEIM, C. (1531, *De occulta philosophia*) 1997. *Die magischen Werke*. Wiesbaden: Fourier 1997.
- BERMUDEZ, J. 2003. *Thinking Without Words*. Oxford: Oxford University Press.
- BLACKMORE, S. 1999. *The Meme Machine*. Oxford: Oxford University Press.
- BOAS, F. 1933. *The Happy Beast in French Thought of the Seventeenth Century*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- CALDER, R. 1986. „Montaigne as Satirist.“ *Sixteenth Century Journal* 17: 225–35.
- CERVANTES, M. (1613) 1993. *Meistererzählungen*. Zürich: Diogenes.
- CHARRON, P. (1604) 1986. *De la sagesse*. Herausgegeben von B. de Negroni. Paris: Fayard.
- CUREAU DE LA CHAMBRE, M. (1645) 1989. *Traité de la connaissance des animaux où tout ce qui a été dit pour, & contre le raisonnement des bestes est examiné*. Paris: Fayard.
- GONTIER, T. 1998. *De l'homme à l'animal. Paradoxes sur la nature des animaux, Montaigne et Descartes*. Paris: Vrin.
- GONTIER, T. 1999. „Charron face à Montaigne. Stratégies du scepticisme.“ In *Montaigne et la question de l'homme*, herausgegeben von M.-L. Demonet, 103–44. Paris: Presses Universitaires de France.
- GONTIER, T. 2000. „Charron, lecteur de la zoologie de Montaigne.“ *Micrologus* 8: 599–628.
- HARTLE, A. 2001. *Michel de Montaigne. Accidental Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KONSTANTINOVIC, I. 1989. *Montaigne et Plutarque*. Genf: Droz.
- KORNBLITH, H. 2002. *Knowledge and Its Place in Nature*. Oxford: Clarendon Press.
- MACINTYRE, A. 2001. *Die Anerkennung der Abhängigkeit. Über menschliche Tugenden*. Hamburg: Rotbuch-Verlag.
- MASSEY, G., und B. MASSEY, Hrsg. 1999. *Zoological Philosophy*. *Philosophical Topics* 27.
- DE MONTAIGNE, M. 1965. *Les Essais*. Herausgegeben von P. Villey et V.-L. Saulnier. Paris: Presses Universitaires de France.

- PAPINEAU, D. 2005. „Die Evolution des Zweck-Mittel-Denkens.“ In PERLER und WILD, 244–91. Englisch in PAPINEAU, D. 1994. *The Roots of Reason*, 83–129. Oxford: Oxford University Press.
- PERLER, D., und M. WILD, Hrsg. 2005. *Der Geist der Tiere: Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- POPKIN, R. 2003. *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*. Revised and expanded edition. Oxford: Oxford University Press.
- QUINT, D. 1998. *Montaigne and the Quality of Mercy*. Princeton: Princeton University Press.
- SCHILLER, F. (1795) 1997. *Über naive und sentimentalische Dichtung*. In *Sämtliche Werke*, Bd. 5. Düsseldorf: Artemis – Winkler.
- SEXTUS EMPIRICUS, 1968. *Grundriss der pyrrhonischen Skepsis*. Herausgegeben und übersetzt von M. Hossenfelder. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- SORABJI, R. 1993. *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*. London: Duckworth.
- SORABJI, R. 1996. „Rationality.“ In *Rationality in Greek Thought*, herausgegeben von M. Frede and G. Striker, 311–34. Oxford: Clarendon Press, 311-34.
- SORABJI, R. 1997. „Esprits d’animaux.“ In *L’animal dans l’antiquité*, herausgegeben von B. Cassin und J. L. Labarrière, 355–73. Paris: Vrin.
- SPERBER, D. 1997. „Intuitive and Reflective Belief.“ In *Mind and Language* 12: 67–83.
- STEINER, G. 2005. *Anthropocentrism and Its Discontents. The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- STERELNY, K. 2003. *Thought in a Hostile World*. London: Blackwell.
- TOMASELLO, M. 1999. *The Cultural Origins of Human Cognition*. Harvard: Harvard University Press.
- WILD, M. 2006. *Die anthropologische Differenz. Der Geist der Tiere bei Montaigne, Descartes und Hume*. Berlin – New York: De Gruyter.