


MONTAIGNE SCHAUT KULTUR

Ein Versuch

Seminararbeit an der Ruhr-Universität Bochum
im Studiengang MA Sozialwissenschaft

von

SONJA TEUPEN



sonja.teupen@rub.de

Matrikelnummer 

im Seminar „Kulturpsychologische Sondierungen“

im Sommersemester 2010

Dozent: Prof. Dr. Jürgen Straub

Bochum, den 30.09.2010

1

Das Seminar, aus dem dieser Versuch entstanden ist, trug den Namen ‚Kulturpsychologische Sondierungen‘ und genau diese will ich mit meinen Überlegungen weiterführen. Ausführlicher sondiert werden soll an dieser Stelle das Feld des Michel de Montaigne (1533-1592), der als Vordenker einer späteren Kulturpsychologie in einer der ersten Sitzungen zur Sprache kam.¹ Um nicht die Orientierung in diesem wirklich weiten Feld zu verlieren, werde ich meine Sonde in spezifischer Weise einstellen und ausrichten: Mit einem differenzierten, mir kontemporären und in gewisser Weise dem Seminar zu Grunde liegenden Kulturbegriff (vgl. Straub 2007; vgl. auch Straub 2004) ausgestattet, soll sie Verbindungslinien zwischen diesem und Montaignes Werk aufspüren. Ich will ihr dabei eine recht große Messtoleranz einräumen, denn es kann mir hier nur um eine Annäherung an meinen Protagonisten gehen. Im Ergebnis sollen die von Straub (2007) gezeichneten „Konturen eines zeitgemäßen Kulturbegriffs“ (ebd., 7), Areal für Areal, mit Montaigne ausgefüllt werden. Stellen wir uns die Silhouette jenes Kulturbegriffs bildlich als eine Form begrenzende Linie vor, so gewinnen wir am Ende eine Gestalt der Parallelitäten² und Differenzen zwischen Montaigne und den heutigen Kultur thematisierenden Wissenschaften. Ein Versuch kann scheitern und der angekündigte birgt insbesondere aufgrund der zeitlichen Distanz von gut 400 Jahren die Gefahr der Fehlinterpretation und Zurechtstutzung Montaignes für meine Zwecke. Um ihm so weit wie möglich gerecht zu werden, ist der Versuch nicht als Vergleich angelegt; die herangezogene Systematik dient mehr als Leitschnur und Stichwortgeberin der Erörterung. Montaigne eröffnet die Sammlung seiner Versuche mit einem Allgemeinplatz³,

¹ Ebenso wird Montaigne als ‚Klassiker der Kulturanthropologie‘ (Marschall 1990) gehandelt und Mario Erdheim (1990) konkretisiert Montaignes Hervorstechen unter seinen Zeitgenossen, indem er ihn von Oviedo, Las Casas und Sahagún abgrenzt und in ihm den ersten seiner Zeit sieht, der durch eine Verknüpfung der neu gewonnenen Kenntnisse über den Menschen mit denjenigen über die eigene, europäische Kultur zu einem umfassenden Menschenbild gelangt.

² Freilich benennt Montaigne, was er beschreibt, nicht mit dem Wort ‚Kultur‘, vielmehr spricht er von ‚Gewohnheit‘ (*accoustumance*; vgl. Wild 2009, 129) und ‚Lebensformen‘ (*formes de vie*; vgl. ebd.). Aus der Begriffsgeschichte des Kulturbegriffs wissen wir, dass zu Montaignes Zeit mit ‚Kultur‘ im Sinne Ciceros vornehmlich eine *cultura animi* bezeichnet wurde, d.h. eine Kultivierung des Geistes und der Seele durch Bildung und Wissenschaft (Fisch 1992, 679f; zit. n. Straub 2007, 12). Der moderne, komplexe Kulturbegriff begann erst mit Herder, sich zu etablieren (Straub 2007, 12f).

³ „Die üblichste Art, einen Gegner zur Milde zu stimmen, wenn wir in seine Gewalt geraten sind

der, bliebe er unwidersprochen, etwas über die ‚Natur‘ ‚des‘ Menschen auszusagen suggerierte. Montaigne jedoch konzipiert diesen ersten *Essai* im Sinne einer Herausforderung des vermeintlich allgemein Gültigen durch das Anführen historischer Beispiele und eigener Erfahrung. Das ist eine programmatische Ankündigung: Die Lektüre der *Essais* wird der Leserin und dem Leser verlässlich scheinende Wissensbestände streitig machen und stets darum bemüht sein, konträre, gleichermaßen mögliche Sichtweisen zu offerieren. Die anthropologische Grundeinsicht, die hier anklingt und sich dann durch alle weiteren Kapitel zieht, ist diese: Die Menschen sind inter- wie intrasubjektiv vielfältig (vgl. Friedrich 1967, 139ff). Steuern wir nun den ersten Aspekt des Kulturbegriffs an.

(1) Der Begriff „Kultur‘ verweist [...] auf eine variable Mehrzahl von Personen, die in ein Bedeutungsgewebe aus Wirklichkeitsdefinitionen, Welt- und Selbstauffassungen, Deutungs- und Orientierungsmustern sowie [...] in kollektive symbolische, insbesondere sprachliche Praktiken eingebunden sind.“ (Straub 2007, 15). Dieses „Zeichen-, Wissens- und Orientierungssystem“ (ebd.) strukturiert das Handeln jener Personen (ebd.). Wie mag Montaigne zu diesem Merkmal der systematischen Struktur gestanden haben? In der Schutzschrift nennt er das prägnante Beispiel der Religion als Wissenssystem einer raum-zeitlichen Gemeinschaft:

„Alles dieses ist ein sehr deutliches Zeichen, daß wir unsere Religion bloß nach unserer Art und mit unsern Händen, und nicht anders annehmen, als die andern Religionen ergriffen werden. Wir befinden uns in einem Lande, wo sie eingeführt ist; oder sehen auf ihr Alterthum, oder auf das Ansehen der Menschen die sie unterstützt haben; oder fürchten uns für denen den Ungläubigen gedrohten Strafen; oder gehen ihren Verheissungen nach. Diese Betrachtungen müssen zwar bey unserem Glauben, aber doch nur als Nebengründe zu Hülfe gezogen werden: dieses sind bloß menschliche Verbindungen.“ (Montaigne 1992, 16f).

Der Glaube wie die religiöse Praxis sind demnach weder natürlich noch von Gott gegeben, sondern kulturell erworben. Indem sie geteilt werden, verbinden sie mehrere Menschen zu einer Bedeutungsgemeinschaft, welche das Handeln der an dieser Teilhabenden strukturiert.

(2) Explizites und implizites sowie diskursives und praktisches Wissen können im

und er dabei ist, seine Rache zu kühlen, ist, dass wir versuchen, ihn durch Unterwürfigkeit zu Mitleid und Erbarmen zu bewegen.“ (Montaigne 1986, 43).

Kulturbegriff unterschieden werden, denn „[k]ulturelles Wissen manifestiert sich im *bewussten* Selbst- und *Weltverständnis* ebenso wie im *praktischen* Selbst- und *Weltverhältnis*.“ (Straub 2007, 16; Herv. i. Orig.). Auch Montaigne interessieren beide Aspekte, wie sich exemplarisch anhand einer der Anekdoten des *Essais* Über die Gewohnheit zeigt:

Ein Französischer vom Adel, der wegen seiner witzigen Ausreden berühmt war, schneuzte sich beständig mit der Faust, eine Gewohnheit, die sich mit unseren Sitten gar nicht verträgt. Dieser, als er sich eines Tages darüber gegen mich rechtfertigen wollte, fragte mich, was für ein Privilegium dieser schmutzige Auswurf hätte, daß wir selbigem ein sauberes Stück Leinwand bereithielten, um ihn aufzufangen und ihn nachher einwickelten und sorgfältig in unseren Taschen aufbewahrten. [So weit zum praktischen Wissen; ST] Das müßte einem Menschen doch mehr Ekel erregen als anzusehen, daß man ihn hinwürfe, wo man Platz dafür fände, wie wir es mit allen übrigen Unreinlichkeiten hielten. Ich fühlte, daß er nichts weniger als unvernünftig sprach und daß nur die Gewohnheit mich das Seltsame im Gebrauch übersehen lassen [sic], welches wir gleich so höchst abscheulich finden, wenn es von fremden Ländern erzählt wird. [Und dies zum diskursiven Wissen; ST] (Montaigne 1967, 38).

Implizites, praktisches Wissen, lässt sich stets auch in der Ausübung der Religion erkennen und die Beschreibung dieser ist in den Reiseberichten des 16. und 17. Jahrhunderts zentrales Thema (Nolde 2006, 272), so auch bei Montaigne über den Besuch eines Gottesdienstes in Augsburg:

„[F]erner sind zwei Kanzeln da, die eine für den Geistlichen bei der Predigt, die andere, die etwas tiefer liegt, für den, der den zu singenden Psalm anstimmt: nach jeder Strophe wartet die Gemeinde, bis dieser die nächste beginnt; es wird durcheinandergesungen, wer gerade will [...]“ (Montaigne o.J., 93).

(3) Kulturelles Wissen kann in formal verschiedene Typen differenziert werden: Ziele, Ziel-Mittel-Zusammenhänge, Regeln und Geschichten (Straub 2007, 16). Auch wenn Montaigne diese Wissensformen an keiner Stelle explizit unterscheidet, scheint er doch zu ahnen, dass sie alle von Bedeutung sind. Die *Essais* informieren an vielen Stellen über Kulturelles Wissen in Bezug auf Ziele, Mittel und Regeln, z.B. darüber, warum die Brasilianer ihre Gegner essen und wie sich die Menschen zu grüßen pflegen. Im Reisetagebuch ist Wissen in Form von Geschichten aus den bereisten Gegenden wiedergegeben, welches in Gedenktafeln, Denkmälern oder Wunderstätten seine Abkürzung hat.

(4) Kultur als System ist nichts „objektiv Feststehendes und Feststellbares“ (ebd.);

sie ist vielmehr dynamisch und Gegenstand (methodisch kontrollierter) Interpretation (ebd., 16f). Mit diesem Hinweis auf die Konstruiertheit von Kulturen und die damit verbundene Perspektivität und Subjektivität ihrer Wahrnehmung und Darstellung erreichen wir – bezogen auf das Werk Montaignes – nun des Pudels Kern: die spezifisch montaignesche Skepsis. Entsprechend soll dieser Aspekt etwas ausführlicher erörtert werden. Skeptisch auf die Welt und sich selbst zu blicken, ist im 16. Jahrhundert nichts Ungewöhnliches. Das Ende religiöser Ungestörtheit im Zuge der Reformation, die Aufdeckung geographischer Irrtümer mit der ‚Entdeckung‘ neuer Welten, ein Fahrt aufnehmender wissenschaftlicher Fortschritt sowie der Rückblick der später so betitelten Renaissance in die griechische und römische Antike (und auf ihre Skeptiker) haben in der Philosophie einen allgemeinen Zweifel zur Folge (Burke 2004, 29; Wild 2009, 112; zuerst Popkin 1960). Zentral für das Verständnis der Skepsis Montaignes ist sein längster *Essai*, die *Schutzschrift für Raimond Sebond*, in der die pyrrhonische Skepsis des Sextus Empiricus (2. Jahrhundert n. Chr.) die Referenz bildet. Der antike Philosoph hat seine ‚Methode‘ als die Kunst konzipiert,

„[...] auf alle mögliche Weise erscheinende und gedachte Dinge einander entgegenzusetzen, von der aus wir wegen der Gleichwertigkeit [isostheneia] der entgegengesetzten Sachen und Argumente zuerst zur Zurückhaltung [epoché], danach zur Seelenruhe [ataraxia] gelangen.“ (Sextus 1968, 94/PH I 8; zit. n. Wild 2009, 113).

Und Montaigne schließt, nach eingehender Beschäftigung mit den Pyrrhonikern:

„Also bestehet der Pyrrhonischen Weltweisen ganzes Werk darinnen, daß sie wanken, zweifeln, und forschen, aber sich von nichts versichern, und sich von nichts überzeugt halten.“ (Montaigne 1992, 149).

Damit unterscheidet sich die pyrrhonische Skepsis nicht nur von der Dogmatik, sondern ebenso von der akademischen Skepsis, die letztlich zu einem Urteil kommt, nämlich dem, dass nichts gewusst werden kann. Die gedankliche Nähe Montaignes zu Sextus Empiricus drückt sich zum einen in der Entgegensetzung sich widersprechender Aussagen, zum anderen in einer konsequenten Subjektivität aus, welche sowohl als Thema, als auch als Stilelement durch das gesamte Werk hindurch erkennbar ist (Wild 2009, 113f). In pyrrhonischer Manier bezweifelt Montaigne zunächst die Verlässlichkeit der Sinneseindrücke:

„Wir sehen genugsam, daß uns die Sachen nicht nach ihrer wahren Gestalt, und nach ihrem Wesen, beywohnen, und nicht aus eigener Kraft und Gewalt

in uns kommen. Wenn dieses wäre: so würden sie alle auf einerley Art in uns kommen; und der Wein würde einem Kranken nicht anders, als einem Gesunden schmecken.“ (Montaigne 1992, 295).

Der Skeptiker kann nicht wissen, wie die Dinge an sich beschaffen sind, sondern allein, wie sie ihm (*synchrone* Perspektivität) im Moment (*diachrone* Perspektivität) erscheinen (Wild 2009, 111). Aber auch auf seine Urteilskraft, d.h. auf seinen Verstand mag er nicht bauen:

„Wie verschiedentlich urtheilen wir nicht von den Dingen? Wie oft ändern wir unsere Gedanken? Was ich heute annehme und glaube, nehme ich völlig an, und glaube es völlig.“ (Montaigne 1992, 296),

obwohl es ihm „[...] nicht einmal, sondern hundertmal, sondern tausendmal, und täglich begegnet [...]“ (ebd.) ist, dass er es „[...] hernach für falsch gehalten [...]“ (ebd.) hat. Als Pyrrhonikerin oder Pyrrhoniker gelangt man so unweigerlich zu der Auffassung, sich jeden Urteils enthalten zu müssen, wie Montaigne seinen Referenten denn auch in den Mund legt:

„Ich behaupte nichts gewiß, es ist eben so wenig so, als anders, oder es ist keines von beyden; ich begreife es nicht; das Ansehen ist auf beyden Seiten gleich; man hat eben so viel Ursache die Sache zu bejahen, als zu verneinen; nichts scheint wahr zu sein, das nicht auch falsch scheinen könnte. Ihr [der Pyrrhoniker] Losungswort ist epechô, das ist, ich halte zurück, ich bewege mich nicht.“ (ebd., 154f).

Nun, das ist ein starkes Stück. Kann ich die eigene oder eine fremde Kultur erforschen, ohne mich zu bewegen, ohne Entscheidungen zu treffen, ohne etwas festzustellen? Montaigne zeigt uns, dass es eher auf die grundsätzliche Tendenz ankommt. Auch er kann sich nicht vollständig jeder Entscheidung entziehen: Indem er seine *Essais* und insbesondere auch das Reisetagebuch schreibt, legt er sich ‚schwarz auf weiß‘ fest, etwa dahingehend, welche Beobachtungen er als relevant erachtet. Genau betrachtet, urteilt Montaigne sogar in zahlreichen Fragen. Doch stets ist er sich dessen bewusst, dass er einzig aus seiner – kulturell geprägten (vgl. Wild 2009, 128f) – Subjektivität heraus spricht und sprechen kann. Ein Urteil im Sinne eines ‚So ist es‘ kommt für ihn nicht in Betracht.

Bleibt noch, ein Wort über Montaignes methodisches Vorgehen zu verlieren. Montaigne stützt seine Versuche auf drei Quellen: schriftliche Dokumente, diesbezüglich „[...] alles Wichtige von Herodot bis zu den Autoren der späten Kaiserzeit“ (Friedrich 1967, 187) sowie Reise- und Entdeckungsliteratur (ebd., 192ff), mündliche Zeugnisse jeglicher Zeitgenossen (Laien wie Experten), die er i.S. der

Zuverlässigkeit sogar einer Art Quellenkritik unterzieht, und schließlich die eigene Erfahrung. Diese ist zu unterscheiden von jener naturwissenschaftlichen Empirie, die auch Descartes als notwendige Quelle der Erkenntnis allgemein gültigen Wissens ansieht (Perler 2006, 83ff), die dabei jedoch nur als „[...] Umweg über die konkrete Ding- und Geschehniswelt [fungiert], mit dem Ziel, das Konkrete wieder hinter sich zu lassen.“ (Friedrich 1967, 134). Dieses bei Descartes sicher erreichbare Ziel der Verallgemeinerung in Form von Gesetzmäßigkeiten hält Montaigne bekanntermaßen für illusorisch, was u.a. seine Meinung zur Praxis der Auslegung der juristischen Gesetze [!] zeigt:

„Die Ähnlichkeit der Dinge ist bei weitem nicht so groß an einer Seite als die Unähnlichkeit an der andern. [...] Die Auslegung gewährt ebensoviel Bitterkeit und Feindseligkeit als die Erfindung. [...] Was haben denn unsere Gesetzgeber dadurch gewonnen, daß sie hunderttausend Arten von besonders Tatsachen ausgewählt und darauf hunderttausend Gesetze angewendet haben? Diese Zahl hat nicht das geringste Verhältnis mit der unendlichen Verschiedenheit menschlicher Handlungen.“ (Montaigne 1967, 299).

Besonders interessant, will man etwas über Montaignes Methode erfahren, ist das Reisetagebuch. Im Vergleich zu den *Essais* scheint es weniger argumentativ konstruiert, vielmehr eine äußerst umfangreiche Sammlung ethnographischen Materials: Chronologisch reihen sich Beschreibungen von Handlungen und Artefakten aneinander; Versuche, das Gesehene und Erlebte zu interpretieren, kommen vor, dominieren aber nicht. Wahrscheinlich wäre Montaigne der heutigen Anforderung, Interpretationen auf methodisch kontrolliertem Wege zu entwickeln, mit Unwillen begegnet:

„Ich beurteile meinen Gegenstand zunächst von irgendeiner Seite, wie es gerade kommt; jede ist mir gleich recht; ich will ja doch nie etwas allseitig behandeln. [...] So sage ich nur einzelnes, ein Wort so, ein Wort so, vom Ganzen abgesprengte Stücke, abschweifend, ohne Richtung und ohne Verpflichtung; ich brauche keine Versprechen einzulösen, ich brauche mich auch selbst nicht daran zu halten, sondern kann es, wenn ich Lust habe, auch anders machen [...]“ (Montaigne 1986, 155f).

(5) Kulturen sind nicht essentialistisch oder substantialistisch zu bestimmen. Vielmehr sind sie als „ein von historischen Machtverhältnissen bestimmtes praktisches Geschehen und dessen standortgebundene, perspektivische symbolische/sprachliche ‚Repräsentationen‘“ (Straub 2007, 17) aufzufassen (ebd.) Hier möchte ich die Fortsetzung des Religions-Zitates aus (1) anführen:

„Ein anderes Land, andere Zeugen, ähnliche Verheissungen und Drohungen, könnten uns durch eben den Weg einen ganz widrigen Glauben beybringen. Wir sind mit eben dem Rechte Christen, mit welchem wir Gasconier oder Deutsche sind“ (Montaigne 1992, 17).

Montaigne vertritt hier einen Konventionalismus, der die „praktischen, kognitiven und moralischen Vermögen“ (Wild 2009, 129) eines Menschen als kulturell und historisch bedingt versteht. Die Religion fällt in diesen Bereich, aber auch (und da lässt sich Wild noch ergänzen) die Physis des Menschen:

„Ich glaube nichts gewisser als dies, daß mir solche Dinge nicht schaden können, an die ich seit langer Zeit gewohnt bin. Es ist die Gewohnheit, welche unserer Lebensart eine Form gibt, wie es ihr gefällt. Sie kann hierin alles. Sie ist der Zaubertrank der Circe, welcher unsere Natur verändert wie er will. [...] Man macht einen Deutschen krank, wenn man ihm Matratzen zum Schlafen unterlegt, einen Italiener durch Federbetten und einen Franzosen, wenn ihm Vorhänge und Kaminfeuer gebrechen.“ (Montaigne 1967, 321; Herv. ST).

In einigem Gegensatz dazu steht Montaignes Beurteilung der ‚Kannibalen‘, die er, wie in der Literatur hinreichend ausgeführt, weitestgehend einem imaginierten Naturzustand zurechnet (vgl. etwa Erdheim 1990; Jurt 2002). Es scheint, als erkenne Montaigne schlichtweg nicht, dass auch die ‚neu entdeckten‘ Kulturen ihre Historizität besitzen, die keineswegs erst mit den europäischen Einflüssen beginnt. Aus diesem Grund bleibt der Kannibalen-*Essai* uns heute seltsam fremd – wir kommen nicht an dem Gedanken vorbei, Montaigne habe hier all seine Grundsätze über Bord geworfen und sei unreflektiert den Meinungen seiner Zeit aufgefressen. Jedoch, bei genauem Hinsehen finden sich Ansätze, die dem widersprechen und z.B. durchaus ein Wissen um die Standortgebundenheit auch dieser Kulturen andeuten, wie etwa im folgenden Abschnitt: „Bei ihnen bedeutet der Kampf nur eine Kraftprobe. Sie streiten nicht, um neue Gebiete zu erobern [...]“ (Montaigne 1986, 121). Bis dahin scheint es, als betrachte Montaigne diese Bedeutung des Kampfes als naturgegeben. Die Fortsetzung des Zitates lenkt die Passage aber in eine andere Richtung: „[...] denn die Natur ist bei ihnen noch so reich, daß sie ihnen, ohne Mühe und Arbeit, alles liefert, was sie brauchen, und zwar so reichlich, daß es für sie zwecklos wäre, ihr Gebiet zu erweitern.“ (ebd.). Zwischen den Zeilen lese ich: Wären die Ressourcen knapp, bekäme Kampf eine andere Bedeutung, und zwar nicht als Essenz dieser Kultur, sondern als historisch bedingte Praxis.

(6) Aus Gewohnheit und aufgrund unserer Sprache können wir oft nur von Kulturen als verfassten Gegenständen sprechen (Straub 2007, 17). In diesem Punkt ist meine Sonde lange nicht fündig geworden. Vielleicht ist er zu spezifisch oder zu sehr Kind unserer Zeit, als dass Montaigne ihn hätte derart reflektieren können, dass es für mich auffindbar wäre. Dennoch hat die Sondierung auch hier Interessantes ans Licht gebracht: Auch Montaigne äußert sich zum Problem der Begrenztheit der zur Verfügung stehenden Sprache. In seinem Beispiel können Pyrrhoniker nur als akademische Skeptiker bezeichnet und also verstanden werden, da sie sich im Sprachraum dieser Tradition befinden und über diesen in einer Form hinausweisen, die nicht sprachlich ausgedrückt werden kann:

„Ich sehe, daß die Pyrrhonier ihren allgemeinen Begriff [des Zweifels; ST] durch keine Redensart aus zu drücken wissen: denn, sie müßten eine neue Sprache haben. Die unsrige besteht aus nichts als bejahenden Sätzen, die ihnen alle verhaßt sind. Wenn sie daher sagen, ich zweifle: so nimmt man sie gleich bey der Krause, um sie zu dem Geständnisse zu zwingen, daß sie wenigstens dieses versichern, und wissen daß sie zweifeln.“ (Montaigne 1992, 213f).

Montaigne selbst löst dieses Problem, indem er sich des Aussagesatzes verweigert und stattdessen die Frage wählt: „Was weiß ichs?“ (ebd., 214; im Original: „Que sais je?“).

(7) „Kulturelle Wirklichkeiten sind Ergebnisse von pragmatischen und/oder sprachlichen Unterscheidungen bzw. Relationierungen.“ (Straub 2007, 17f) und können daher nur in komparativer Weise erforscht werden (ebd.). In den *Essais* wie den Reisetagebüchern werden Kulturen beschrieben, indem sie verglichen werden, und verglichen, indem sie beschrieben werden. Typisch für die *Essais* sind Aneinanderreihungen zahlreicher Beispiele aus unterschiedlichen Zeiten und Regionen über die Länge mehrerer Absätze. Von einigen Herausgebern auf das Exemplarische reduziert (vgl. etwa Montaigne 1986), lassen die vollständigen Ausführungen uns doch Einblick nehmen in die Methode Montaignes. Heraus ragt das Fehlen eines (expliziten) *tertium comparationis* in den meisten Fällen: Im Sinne der Pyrrhoniker gleichwertig nebeneinander gestellt und mit dem Hinweis auf die kulturelle Prägung der eigenen Sichtweisen versehen, gilt Montaigne nichts als Maßstab. Seine Methode ist die (subjektive) Erfahrung. Eine auffällige Ausnahme bildet auch in diesem Punkt der *Essai Von den Kannibalen*. Explizit

wird darin die eigene Kultur der fremden gegenübergestellt:

„Es ist doch viel barbarischer, einen lebenden Menschen zu martern, als ihn nach dem Tode aufzuessen; einen Körper, der noch alles fühlt, zu foltern, ihn langsam zu verbrennen, ihn von Hunden und Schweinen totbeißen und totquetschen zu lassen (wie wir das nicht nur in alten Berichten lesen können, sondern wie wir es eben noch erlebt haben, und zwar nicht alten Feinden gegenüber, sondern unter Nachbarn und Bürgern derselben Gemeinde, und, was die Sache noch schlimmer macht, unter dem Vorwand von Glauben und Frömmigkeit), als ihn zu braten und zu verspeisen, nachdem er gestorben ist. [...] Wir können die Wilden also Barbaren nennen, wenn wir ihr Vorgehen von der Vernunft aus beurteilen, aber nicht, wenn wir sie mit uns vergleichen; denn wir sind in vieler Beziehung barbarischer.“ (ebd., 121).

Die Vernunft eignet sich aus der skeptischen Sicht Montaignes nicht zum *tertium comparationis*, wohl aber die ‚Natur‘:

„[...] [D]iese fremden Völker kommen uns so barbarisch vor, weil sie vom menschlichen Geist wenig umgestaltet und ihrem Originalzustand noch sehr nahe sind. Bei ihnen sind die Naturgesetze noch in Geltung; sie sind durch menschliche Gesetze noch wenig verdorben.“ (ebd., 118).

Wird er seiner pyrrhonischen Linie hier untreu? Die Montaigne-Forschung sieht die Motivation des *Kannibalen-Essais* in der Kritik der Geschehnisse in Europa zu seiner Zeit (vgl. Burke 2004, 70f; Friedrich 1967, 193f), für deren Darstellung – man kann schon sagen Inszenierung – er offenbar auch nur bestimmte Aspekte seiner Quellen herausgegriffen hat (Jurt 2002). Hugo Friedrich sieht den *Essai* dennoch nicht völlig ab von Montaignes sonstigem Projekt, vielmehr betrachtet er ihn *auch* als skeptische Auflösung des Begriffs der Barbarei (Friedrich 1967, 194).

(8) Kulturen sind „keine gegeneinander abgeschlossenen Systeme“ (Straub 2007, 18), sondern es findet immer und hat immer Austausch stattgefunden (ebd.). Hier haben wir nun – endlich – eine Kontroverse, denn die Permeabilität von Kulturen erkennt Montaigne nur eingeschränkt. Die Textstelle, in welcher er die Brasilianer als nahezu noch im ‚Originalzustand‘ befindlich beschreibt, ist in (7) bereits zitiert worden; er scheint sie tatsächlich, seinen Quellen folgend (Friedrich 1967, 193), als bis zum Ereignis der ‚Entdeckung‘ abgeschlossene Einheit anzusehen. Unter anderem durch das eingehende Studium antiker und zeitgenössischer Geschichtsschreibung (Burke 2004, 18; Friedrich 1967, 187ff) sind ihm Relationen diesseits des Atlantiks hingegen geläufig. In eklatanter Weise erlebt Montaigne und erleben seine Zeitgenossen den (nachhaltigen und unumkehrbaren) Einfluss der europäischen Kulturen auf die ‚Neue Welt‘, den er in seinem *Essai Über die*

Kutschen verarbeitet:

„[...] wir haben ihre Unwissenheit und Unerfahrenheit dazu mißbraucht, sie an Verrat, Unzucht, Habsucht, Grausamkeit und unmenschliches Verhalten aller Art zu gewöhnen, weil sie unsere Sitten sahen und sich danach richteten.“ (Montaigne 1986, 325).

Was Montaigne hingegen nicht zu sehen scheint, ist die Durchlässigkeit der Grenzen seiner Kultur auch gegenüber Aspekten der ‚entdeckten‘ – ein gegenseitiger kultureller Austausch scheint nicht stattzufinden.

(9) „[D]as Eigene hat seine Herkunft und seinen Ort immer auch außerhalb seiner selbst“ (Straub 2007, 18), d.h. im Fremden, und es besitzt die Tendenz, seine Grenze zu überschreiten (ebd.). Dieser u.a. von Julia Kristeva (1994) herausgearbeitete Gedanke ist Montaigne nicht fremd, wie die bei ihr zitierten Passagen zeigen (ebd., 129ff). Zum Teil entstammen diese dem *Essai Die Unbeständigkeit unseres Handelns*, aus welchem von Kristeva folgende, zum Aphorismus gewordene Überlegung aufgegriffen wird:

„Wir bestehen alle aus Stücken; und diese sind so uneinheitlich zusammengefügt, daß jeder einzelne Bestandteil, zu jeder Zeit wieder anders, seine Rolle für sich spielt; zwischen dem, was wir heute sind, und dem, was wir ein andermal sind, ist der Unterschied ebenso groß, wie der Unterschied zwischen uns und anderen Menschen.“ (Montaigne 1986, 174).

Entscheidend ist, dass Montaigne damit nicht nur sagen will, dass Menschen im Laufe der Zeit, durch den „Wind der Ereignisse [...] [ge]schüttelt“ (ebd., 170), verschiedene Haltungen und Charakterzüge besitzen, sondern dass diese in ihrer Vielfalt und Widersprüchlichkeit stets schon in einem Individuum vorhanden sind, mithin nicht angenommen, sondern ausgespielt werden: „Mein Inneres erscheint einmal so, einmal so; das hängt davon ab, von welcher Seite ich es betrachte.“ (ebd.).

(10) Auch wenn Kulturen weder objektiv noch definitiv beschrieben werden können, so bleiben bestimmende Definitionen dennoch hilfreich (Straub 2007, 18f). Hier ergeht es mir wie in Punkt (6) – das Definieren von ‚Kultur‘ ist Montaigne nicht in den Sinn gekommen. Wieder aber hat die Sonde stattdessen Anderes, wenngleich Ähnliches aufgespürt: Montaigne ist notwendigerweise skeptisch gegenüber Definitionen:

„Ich habe in Deutschland gesehen, daß Luther ebensoviel und mehr Streit und Zank über den richtigen Verstand seiner Meinungen hinterlassen hat,

als er selbst über die Heilige Schrift erregte. Unser Mißverständnis beruht auf Worten. Ich frage: Was ist Natur, Wollust, Zirkel und Substitution? Die Frage ist von Worten und wird mit Worten berichtet. Ein Stein ist ein Körper. Fragt man weiter: Was ist ein Körper? Eine Substanz. Und was ist Substanz? So läßt sich immer weiter fragen, bis endlich der Erklärer sein ganzes Wörterbuch ausgekramt hätte. Man vertauscht ein Wort gegen das andere und oft ein unbekanntes gegen ein bekanntes. Ich weiß besser, was ein Mensch, als was ein sterbliches, aber vernünftiges Tier ist. Um einen meiner Zweifel aufzulösen, werfen sie mir drei andre vor. Das ist das Haupt der Hyder.“ (Montaigne 1967, 305).

Auch Sextus hatte Sprache und Definitionen problematisiert und Montaigne versteht die Bezeichnung einer Sache als dieser äußerlich, lediglich auf sie verweisend. Im angeführten Zitat zeigt sich seine hermeneutische Skepsis, die Worte eher als weg- denn als hinführend zum Verständnis des Gegenstandes betrachtet (vgl. Wild 2009, 131f). Vielleicht ist das ein Grund dafür, dass Montaigne das, was er u.a. als ‚Gewohnheit‘ bezeichnet, vielfältig um- aber nie in einer Definition festschreibt.

(11) Den elften Punkt des Kulturbegriffs, der auf die empirische Untersuchung von Kulturen im Rahmen verschiedener Fachwissenschaften abzielt (vgl. Straub 2007, 19), möchte ich aus meiner Betrachtung ausklammern, da bereits viel zu Montaignes Untersuchungen gesagt wurde und dabei über Teildisziplinen nichts gesagt werden kann.

(12) Kulturelle Differenzen können sowohl Verunsicherung und Distanzierung bewirken als auch Faszination und Neugierde (ebd.). Für diesen Aspekt können der Kannibalen-Essai (vgl. (7)) sowie die Verurteilung der europäischen Eroberer Brasiliens im *Essai Über die Kutschen* als typisch gelten. Montaignes Faszination drückt sich insbesondere in folgender Textstelle aus, die zum Teil bereits in (5) angeführt ist:

„Was sie [die Brasilianer; ST] zum Kampf treibt, ist eine edle Gesinnung; wenn am Kriege, dieser Pest der Menschheit, irgendetwas schön und entschuldigbar ist, so findet sich das bei ihnen. Bei ihnen bedeutet der Kampf nur eine Kraftprobe. Sie streiten nicht, um neue Gebiete zu erobern; denn die Natur ist bei ihnen noch so reich, dass sie ihnen, ohne Mühe und Arbeit, alles liefert, was sie brauchen, und zwar so reichlich, dass es für sie zwecklos wäre, ihr Gebiet zu erweitern. Sie sind noch in der glücklichen Verfassung, dass sie keine weitergehenden Wünsche haben als solche, die auf die Befriedigung ihrer natürlichen Bedürfnisse hinausgehen.“ (Montaigne 1986, 121).

Dass die Begeisterung in diesem Fall einher geht mit einer Idealisierung und „projektiven Vereinnahmung“ (Holdenried 2004, 131) der Fremden, zeigt, dass Faszination nicht bedingungslos positiv zu werten ist. Im Fall der ‚Kannibalen‘ ist sie insofern kontraproduktiv für sein heute so geschätztes Projekt, als sie den sonst sehr offenen, detailversessenen Blick in eine vorgegebene Richtung lenkt. Verunsichert oder distanziert scheint Montaigne hingegen in kaum einem Fall kultureller Differenzerfahrung zu sein – eine der wenigen Ausnahmen, in der zumindest eine Verunsicherung anklingt, ist die Schilderung eines Büsserzuges in Rom:

„Es ist ein Rätsel, das ich noch nicht richtig begreife; aber sie sind alle blutig geschlagen und furchtbar verwundet, und sie martern und geißeln sich unaufhörlich. [...] Und trotzdem waren Kinder von zwölf, dreizehn Jahren unter ihnen. [...] Es wurde mir zwar gesagt, sie würden sich den Rücken mit etwas einschmieren, aber ich habe mit meinen eigenen Augen festgestellt, wie stark die Wunden waren [...]“ (Montaigne o.J., 210ff).

Mehr an Distanzierung, wie sie etwa in Form von Ablehnung oder Verurteilung denkbar wäre, geschieht jedoch nicht.

(13) Kulturwissenschaftliche Ansätze können zum einen kulturvergleichend/kulturkontrastiv vorgehen, zum anderen interaktionistisch/mikroanalytisch (Straub 2007, 19f). Offensichtlich beschreitet Montaigne beide Wege, was, wie wir sehen werden, mit den ihm zur Verfügung stehenden Quellen zusammenhängt. Die *Essais*, zumeist fußend auf schriftlichen oder mündlichen Zeugnissen Dritter, sind geprägt von langen kontrastiven Passagen. Praktisch und konkret wird es dann, wenn Montaigne entweder selbst Vertreter fremder Kulturen in seinem Land antrifft, oder wenn er sein Land verlässt um zu reisen. Ein prägnantes Beispiel einer gewissermaßen mikroanalytischen Betrachtung ist die erwähnte Büsserszene, ein anderes die Schilderung der Beschneidung eines jüdischen Säuglings, aus deren Genauigkeit und Informiertheit herauszulesen ist, dass Montaigne nicht nur beobachtet, sondern die Anwesenden auch zu dem Ritual befragt hat (vgl. Montaigne o.J., 183ff). Jedoch sehen wir insgesamt, dass Montaigne wenig Auskunft gibt über die „[...] praktische Relevanz derartig identifizierter kultureller Unterschiede in konkreten kulturellen Überschneidungssituationen“ (Straub 2007, 19).

(14) Kulturen werden – analytisch und in theoretisch unterschiedlicher Weise – als

voneinander unterscheidbare ‚Einheiten‘ bestimmt (ebd., 20f). Der *Essai Wenn Könige sich treffen* beginnt mit der Einsicht: „Nicht nur jedes Land, sondern jede Stadt und jeder Beruf prägt seine besonderen Höflichkeitsformen.“ (Montaigne 1986, 57). ‚Land‘, ‚Stadt‘ und ‚Beruf‘ sind hier als Einheiten gefasst und auch im Reisetagebuch finden sich einige dieser Einheiten, etwa ‚Römer‘, ‚Deutsche‘, ‚Juden‘ etc. Freilich ist die Differenzierung bei Montaigne nicht weiter theoretisch bestimmt, so dass allein darauf hinzuweisen bleibt, dass auch Montaigne Einheit nicht substantialistisch, sondern konventionalistisch versteht (vgl. (5)), interessanterweise aber auch nicht auf vereinheitlichende Begriffe verzichtet, indem er etwa detaillierter bestimmen würde, über welche Personen er jeweils spricht.

(15) Der skizzierte Kulturbegriff bezieht sich nicht nur auf klar erkennbare ‚Hochkulturen‘, sondern umfasst auch partikulare Kulturatope (Straub 2007, 21). Montaigne schildert beispielsweise die Begegnung mit einem Mönchsorden, dessen religiöse Praxis nicht dem Katholizismus gleicht, den er bisher kennen gelernt hat – man könnte sagen, er beschreibt ein Kulturatop:

„Wir trafen hier auch einen Mönchsorden, dessen Mitglieder sich Jesuaten vom heiligen Hieronymus nennen. Sie sind keine Priester, halten weder Messe noch die Predigt und sind meist unwissend; dagegen sind sie stolz darauf, ausgezeichnete Liköre von Orangenblüten und ähnliche Getränke hier und andernorts zu brennen.“ (Montaigne o.J., 130).

(16) Dieser Punkt, dass der Kulturbegriff sich neben geographischen Territorien auch auf virtuelle Räume beziehen kann (Straub 2007, 21), muss ebenfalls unbesetzt bleiben, denn das Internet, auf das er sich bezieht, hat in der Zeit Montaignes keine Entsprechung.

(17) Sowohl das Gewöhnliche wie auch das Außergewöhnliche, mithin das „Doppelgesicht der Kultur“ (Assmann 1991; zit. n. Straub 2007, 21) ist relevant (Straub 2007, 21). Für beide Gesichter der Kultur finden sich in Montaignes Reisetagebuch Beispiele. Häufig interessieren ihn die religiösen Feiertage – und übrigens auch, wie sich im folgenden Zitat zeigt, die dazu gehörigen Artefakte:

„Am Tag vor Ostern sah ich in San Giovanni in Laterano die Häupter des heiligen Paulus und des heiligen Peter, die dort vorgezeigt werden. Die Fleischteile, Farbe und Haarwuchssehen aus, als ob sie lebten. Das Gesicht St. Peters ist weiß, ein wenig länglich, die Haut purpurfarbig und Voll-

blütigkeit verratend, der geteilte Bart grau; das Haupt ist mit einer Papstmitra gekrönt. St. Paul ist schwarz, hat ein breites und volleres Gesicht und einen stärkeren Schädel, der Bar ist grau und dicht. Die Köpfe werden oben von einem besonderen Ort herab gezeigt. Das Volk wird durch Glockengeläut herbeigerufen, und dann sinkt von Zeit zu Zeit ein Vorhang, hinter dem die Häupter nebeneinander ruhen. Sie bleiben so viel Zeit, als man zu einem Ave Maria braucht, sichtbar, dann steigt der Vorhang wieder plötzlich in die Höhe.“ (Montaigne o.J., 212f).

Seltener erfahren wir etwas über das Alltägliche, wie beispielsweise aus Padua:

„Es ist nicht Sitte, zu Pferde durch die Stadt zu reiten, noch Bediente hinter sich zu haben. In Deutschland fiel mir auf, daß jeder einen Degen an der Seite trug, selbst noch bei der Arbeit. Hierzulande im Gegenteil niemand.“ (ebd., 137).

In beiden Fällen enthält Montaigne sich einer Interpretation und verbleibt in der Rolle des Sammlers. Für eine intensive Beschäftigung mit der betreffenden Kultur reichen seine Aufzeichnungen daher oft nicht aus.

(18) „[D]ie Gemeinsamkeiten, die es rechtfertigen, von einer ‚Kultur‘ oder einem ‚Kulturtop‘ zu sprechen, implizieren keine vollständige Homogenität oder gar ein immerwährendes Äquilibrium oder idyllische Harmonie.“ (Straub 2007, 21; Herv. i. Orig.), daher werden immer nur einzelne Elemente der Kultur betrachtet (ebd., 21f). Dieser Aspekt kommt, wie wir bereits gesehen haben, in allen Betrachtungen, die Montaigne anstellt, zum Tragen, nicht nur in denen von Kulturen:

„Jedes Ding hat hundert Glieder und hundert Gesichter; ich nehme jedesmal zunächst nur eins vor, streiche manchmal nur leicht darüber hin, greife aber bisweilen auch bis auf den Knochen zu: und dann drücke ich mit dem Finger kräftig hinein, nicht auf breiter Fläche, aber so tief, wie ich irgend kann [...].“ (Montaigne 1986, 155).

In Montaignes Verständnis ist jedes ‚Ding‘, welches er betrachten kann, nicht nur dadurch nicht vollständig zu erfassen, dass seine Wahrnehmungsmöglichkeiten dies nicht zulassen, sondern es ist auch in sich unendlich vielfältig, widersprüchlich und unbeständig. Als kulturelles Beispiel führt er das der englischen Gesetzgebung an:

„Seit meiner Geburt haben die Engländer [...] dreimal oder viermal ihre Gesetze geändert; und zwar nicht nur auf politischem Gebiet, wo man Dauer nicht verlangen kann, nein, auch in dem wichtigsten Bereich, dem der Religion.“ (ebd., 236).

Dieser Wandel ist Montaigne äußerst unlieb, aber er nimmt ihn wahr und als Ausdruck der allgemeinen Wandelbarkeit von Gewohnheiten und Sitten.

(19) Eine Person kann und muss diachron wie synchron mehreren Kulturen und Kulturtopen angehören (Straub 2007, 22). Interessanterweise sieht Montaigne, der den Menschen als „[...] wirklich ein wunderbar ungreifbares, verschiedenartiges und schwankendes Wesen [...]“ (Montaigne 1986, 45) begreift, sich selbst als seltsam stabil an: Obwohl er an sich auch die Unbeständigkeit kennt,

„[...] hat sich [...] [wie durch Zufall] eine gewisse Konstanz meiner Ansichten herausgebildet: ich bin im wesentlichen bei denen geblieben, die ich in der Jugend als selbstverständlich aufgenommen habe; denn so überzeugend das Neue auch bisweilen scheint, ich tausche nicht leicht, weil ich immer fürchte, bei einem Tausch zu verlieren; und weil ich ja nun einmal nicht in der Lage bin, eine sichere Wahl zu treffen, nehme ich das von anderen Gewählte, und ich lasse alles so, wie Gott es mir bestimmt hat. [...] So ist es mir, durch Gottes Gnade, auch gelungen, ohne Gewissensangst und -kampf, bei den alten Glaubensformen unserer Religion zu bleiben, trotz der vielen Sekten und Glaubensspaltungen unseres Jahrhunderts.“ (ebd., 236).

Was in dieser Passage zum Ausdruck kommt, ist Montaignes aus seiner skeptischen Haltung entspringende, v.a. auch politische Meinung, lieber alles beim Alten zu lassen, als ins Ungewisse zu stürzen (vgl. Burke 2004, 48ff; Montaigne 1986, 76ff).

(20) Der dargestellte Kulturbegriff ist nicht normativ-hierarchisch gefasst, sondern distinktiv und somit deskriptiv, analytisch und explanativ (Straub 2007, 22). Ich möchte sagen, hier schließt sich der Kreis, denn aus allem, was wir bislang von Montaigne erfahren haben, lässt sich dieser Aspekt als Quintessenz ziehen. Sein Interesse gilt dem potentiellen Entfaltungsfeld des Menschen. Er ist Moralist im Sinne seiner Zeit⁴, d.h. er schreibt auf was er liest, was er hört und was er mit eigenen Augen sieht, sofern es die *mores* der Menschen betrifft – ein in seinem Kontext wertfreier Begriff (Friedrich 1967, 138; 167):

„Ich bin überzeugt, es falle in die menschliche Einbildung keine so sinnlose Grille, die nicht hier oder dort öffentlich im Schwange gehe und die also gewissermaßen von unserer Vernunft gebilligt und gutgeheißen werde [...]“

⁴ Hugo Friedrich (1967, 168) definiert diesen Moralisten wie folgt: „Im begrifflichen Sinne meint man Geister, die auf die Frage, was der Mensch sei, antworten durch Betrachten und Beschreiben aller Erscheinungsweisen des Menschen in seelischer, sittlicher, sittengeschichtlicher, gesellschaftlicher, politischer Hinsicht, jeweils nach den Verschiedenheiten der Räume und Zeiten - und die eigentlich keine Antwort auf diese Fragen geben, sondern sie, im Anblick bisher unentdeckter Tiefenschichten und Verwicklungen, immer wieder neu stellen, als die unbeantwortbare Frage schlechthin.“ Mario Erdheim (1990, 42) sieht ebenfalls die Bedeutung dieser Moralistik für die Beschäftigung mit Kultur, wenn er sie als „eine Form der Ethnologie“ bezeichnet.

[und] daß nur die Gewohnheit mich das Seltsame im Gebrauch übersehen lassen [sic], welches wir gleich so höchst abscheulich finden, wenn es von fremden Ländern erzählt wird. [...] Die ungesitteten Nationen wundern sich ebenso sehr über uns, als wir uns über sie wundern, und zwar mit ebensoviel Recht, wie ein jeder eingestehen würde, wenn er, nachdem er die Beispiele aus der Fremde durchlaufen hätte, nun auch die einheimischen durchzuprüfen und unparteiisch gegeneinander zu halten verstünde. Die menschliche Vernunft ist eine Färberlauge, die ungefähr in gleichem Maße allen unseren Meinungen und Sitten beigemischt ist, von welcher Art solche sein mögen. Unendlich in der Materie, unendlich in der Abweichung.“ (Montaigne 1967, 37ff).

Ein Telos besitzt für ihn weder das eigene Leben, noch die Menschheitsgeschichte (Friedrich 1967, 192). Montaigne schaut und denkt sich seinen Teil – nicht indem er universale ethische Maßstäbe anlegt, sondern aufgrund seiner Kultur und seines persönlichen Geschmacks.

Nun sind alle Areale unseres Kulturbegriffs abgeschritten. Die allermeisten konnten, wenn nicht von Montaigne ausgefüllt, so doch mit seinen Gedanken schraffiert werden – meine Sonde hat ihre Arbeit getan. Die Gestalt, die entstanden ist, ist nicht ganz eindeutig und greifbar, bietet aber einen nun klareren Blick auf die Montaigne-als-Vorläufer-von-Thematik. Montaigne ist interessiert am Menschen in seiner ganzen Möglichkeit. Das, was Menschen denken, wissen, tun und fühlen, entspringt für ihn aus ihrem Lebensumfeld – was nicht bedeutet, dass es leicht abzustreifen wäre. Ihre Lebensformen sind kontingent wie alles auf der Welt und sie wandeln sich beständig, allerdings nicht gelenkt auf ein übergreifendes Ziel. Ebenso ist der einzelne Mensch, die Person, in sich vielfältig, widersprüchlich und veränderlich. Menschen und ihre Lebensformen oder Kulturen können nicht objektiv erkannt werden; man kann sich ihnen nur interpretativ nähern.

2

Um die sich abzeichnende Gestalt noch zu akzentuieren, will ich Montaigne nun in einem zweiten Schritt René Descartes (1596-1650) entgegensetzen⁵, der sich in

⁵ Mein ursprüngliches Vorhaben, Montaigne und Descartes in größerem Umfang und schärfer voneinander abzugrenzen, habe ich nach der Lektüre der ausgezeichneten Descartes-Einführung von Dominik Perler (2006) niedergelegt, denn dieser sehr differenzierte Blick auf dessen Werk hat für mich zum einen den Wert eines solchen Vergleichs in Frage gestellt, mir zum anderen aber auch Missverständnisse und Überzeichnungen in der heutigen Descartes-Kritik vor Augen geführt. Descartes über das in diesem Essay angedeutete hinaus als Anti-

seinem Werk auf Montaigne bezieht und vielen als sein ‚Antipode‘ gilt.⁶ Zunächst scheint er Montaigne beizupflichten, denn auch er hat die historischen Schriftsteller studiert und auch er hat sich als Reisender und Einwanderer in der Welt umgeschaut. So kommt er am Beginn seiner Abhandlung über die Methode zu dem Schluss:

„Ich hatte bereits in dem Kolleg gelernt, dass man nichts so Fremdes und Unglaubliches sich ausdenken kann, was nicht ein Philosoph behauptet hätte. Ich bemerkte ferner auf meinen Reisen, dass selbst die, welche in ihren Ansichten von den meinigen ganz abwichen, deshalb noch keine Barbaren oder Wilde waren, sondern oft ihren Verstand ebensogut oder besser als ich gebrauchen konnten. Ich überlegte ferner, dass derselbe Mensch mit demselben Geist, je nachdem er unter den Franzosen oder Deutschen aufwächst, anders werden wird, als wenn er immer unter den Chinesen oder Kannibalen lebt, und wie bis auf die Kleidermoden hinab dieselbe Sache, die uns vor zehn Jahren gefallen hat und viel leicht vor den nächsten zehn Jahren wieder gefallen wird, uns jetzt verkehrt und lächerlich erscheint.“ (Descartes 1870, 30f).

Offenbar erkennt auch Descartes die Vielfältigkeit menschlicher Lebensformen. Seine durch Reisen gewonnene Erfahrung kultureller Differenz bestätigt ihn in seiner bereits während der Ausbildung entwickelten Skepsis gegenüber der ihm gelehrten Scholastik und er kommt – wie Montaigne – zu dem Schluss, dass das ihm tradierte Wissen offenbar nur begrenzte Gültigkeit besitzt und das Denken von der jeweiligen Sozialisation beeinflusst ist. Descartes enthält sich ob dieser Vielfalt allerdings nicht des Urteils – im Gegenteil. Seine Überzeugung, dass es eine Wahrheit gibt und der Mensch sie erkennen kann, prägt auch seinen Blick auf fremde Kulturen:

„Deshalb befinden sich auch halb wilde und nur nach und nach civilisirte Völker, die ihre Gesetze nur nach Maassgabe der gerade vorkommenden Verbrechen und Streitigkeiten erliessen, nicht in so gutem Zustande als die, welche von Anfang ihrer Verbindung an die von einem weisen Gesetzgeber ausgegangene Verfassung angenommen haben. Ebenso ist es unzweifelhaft, dass eine Religion, deren Anordnungen von Gott allein ausgegangen sind, unvergleichlich besser als alle anderen geordnet sein muss.“ (ebd., 28).

Anthropologen darzustellen, scheint mir allzu weit an dem vorbei zu gehen, was er als Philosoph und Naturwissenschaftler angestrebt hat.

⁶ Descartes freilich spricht in unserem Zusammenhang ebenfalls nicht von ‚Kultur‘ sondern von ‚Sitten‘ (Descartes 1870, 27). Insgesamt finden sich in seinem Hauptwerk sehr viel weniger Textstellen, die im Sinne einer Äußerung zum Thema Kultur interpretiert werden können. Während für Montaigne die menschliche Vielfalt das Hauptinteresse bildet, ist es für Descartes der Aufbau eines neuen Wissenssystems.

Kulturen sind nach Descartes nicht nur normativ zu unterscheiden, sie lassen sich auch im Hinblick auf ein Telos – das der Zivilisiertheit – hierarchisch ordnen. Während nun Montaigne die Verschiedenheit der Kulturen zum Anlass nimmt, Dogmatismus und Universalismus skeptisch gegenüber zu stehen, den Lebenskontext des Menschen als den Verstand prägend anzusehen und sowohl Ordnung als auch das Selbst als wandelbar zu betrachten, führt die gleiche Beobachtung Descartes zu seiner dringenden Suche nach dem, was der Mensch sicher wissen kann:

„So bestimmt uns mehr die Gewohnheit und das Beispiel als die sichere Kenntniss; und obgleich die Mehrheit der Stimmen für schwer zu entdeckende Wahrheiten nicht viel werth ist, und es oft wahrscheinlicher ist, dass ein Einzelner sie eher als ein ganzes Volk entdecken werde, so fand ich doch Niemand, dessen Meinungen mir einen Vorzug vor denen Anderer zu verdienen schienen, und ich war gewissermassen zu dem Versuch genöthigt, mich selbst weiter zu bringen.“ (ebd., 31).

Anstelle der Erfahrung, die er als unzuverlässig da subjektiv ansieht, setzt Descartes die Vernunft ins Zentrum seiner ‚Methode‘, da er die gesuchte, immer und überall gültige Wahrheit mit Hilfe quasi-mathematischen Vorgehens erreichbar glaubt:

„Ich beschloss [...] zuvor den Plan des zu unternehmenden Werkes sattsam zu überlegen und die wahre Methode aufzusuchen, die mich zur Kenntniss Alles dessen führen könnte, dessen mein Geist fähig ist.“ (ebd., 32).

Wieder sehen wir unmittelbar einen folgenreichen Unterschied zwischen Montaigne und Descartes: Der pyrrhonische Skeptiker Montaigne erkennt die Ungewissheit seiner subjektiven Erfahrung, ja jeglicher Erfahrung, auch der des vernünftigen Verstandes, und findet sich damit ab, die Wahrheit immer weiter suchen zu müssen. Descartes, der Rationalist, der sich bloß aus argumentativen Überlegungen der akademischen Skepsis zuwendet, erkennt ebenso die Unzuverlässigkeit der Erfahrung, gibt sich damit aber nicht zufrieden, sondern konzentriert sich stattdessen auf die Vernunft, der er absolutes Potential zurechnet. Montaignes ‚Methode‘ der Reflexion eigener und fremder Erfahrung sowie insbesondere die Lektüre der Geschichtsschreibung lehnt Descartes als für sein Unternehmen ungeeignet ab:

„[...] [D]ie Unterhaltung mit Personen aus früheren Jahrhunderten ist wie das Reisen. Es ist gut, wenn man mit den Sitten verschiedener Völker bekannt wird, um über die unsrigen ein gesundes Urtheil zu gewinnen und

nicht zu glauben, dass Alles, was gegen unsere Gebräuche läuft, lächerlich oder unvernünftig sei, wie dies leicht von dem geschieht, der nichts gesehen hat. Verwendet man aber zu viel Zeit auf das Reisen, so wird man zuletzt in seinem eigenen Vaterlande fremd, und bekümmert man sich zu sehr um das, was in vergangenen Jahrhunderten geschehen, so bleibt man meist sehr unwissend in dem, was in dem gegenwärtigen vorgeht. Ausserdem lassen die Fabeln Vieles für möglich halten, was es nicht ist, und selbst die zuverlässigsten Geschichtschreiber verändern oder vergrössern die Bedeutung der Ereignisse, um sie lesenswerther zu machen [...].“ (ebd., 24f).

Sein Vorgehen beruht auf dem menschlichen Verstand und er gelangt über die Methode des radikalen Zweifels zunächst zurück zu der seines Erachtens einzigen Gewissheit, dass „ich denke“ (ebd., 45), aus welcher er die Unbezweifelbarkeit seiner eigenen Existenz schließt, um von dort dann sukzessive zu einem neuen, sowohl auf geistiger Tätigkeit wie empirischer Erfahrung beruhenden, sicheren Wissenssystem fortzuschreiten, welches insbesondere die Existenz Gottes, die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, die Existenz sowie Erkennbarkeit der Außenwelt und die Verschiedenheit von Körper und Geist umfasst (Perler 2006, 62ff).

Nun, was geht uns das an, wenn wir doch nicht philosophieren, sondern Kulturen erforschen wollen? Folgen wir Stephen Toulmin (1992), so ist Descartes ein wichtiges Glied des Abschieds von der humanistischen Renaissance zu seiner Zeit. Die Folgen des Rationalismus in allen Wissenschaften tangieren dabei auch die Möglichkeit, kulturelle Differenz zu reflektieren: Erstens habe sich das Schriftliche gegenüber dem Mündlichen durchgesetzt, zweitens das Allgemeine gegenüber dem Besonderen, drittens das Globale gegenüber dem Lokalen und viertens schließlich das Zeitlose gegenüber dem Zeitlichen (ebd., 30ff). Zu allen vier Entwicklungen ließen sich auch an dieser Stelle passende Zitate aus Montaignes Werk finden, jedoch dürfte auch ohne dies deutlich geworden sein, worauf ich hinaus will. Kulturelle Differenz, für Montaigne legitime Quelle der Erforschung des Menschen, verliert im Rationalismus nahezu vollständig ihren Wert. Sowohl die Methoden der ‚Völkerkundler‘ als auch ihr Gegenstand haben für die Suche nach allgemeinen Prinzipien kaum Bedeutung mehr, werden vielmehr als hinderlich für den Erkenntnisgewinn angesehen, oder aber – will man sagen ‚im besseren Fall‘? – für eben diesen Zweck zurechtgestutzt.

Die Gestalt des montaigneschen Kulturverständnisses, begrenzt durch einen zeit-

gemäßen Kulturbegriff, tritt nun recht deutlich hervor. In dieser Form kann sie von Zeit zu Zeit hervorgeholt werden, um konkrete kulturwissenschaftliche Analysen zu bereichern.

Literatur

- Assmann, Aleida (1991): Kultur und Lebenswelt als Monument. In: Aleida Assmann/Dietrich Harth (Hg.): Kultur als Lebenswelt und Monument. Frankfurt a.M.: Fischer, 11-25.
- Burke, Peter (2004): Montaigne zur Einführung. 3., überarb. Aufl. Hamburg: Junius.
- Descartes, René (1870): Abhandlung über die Methode, richtig zu denken und Wahrheit in den Wissenschaften zu suchen. Philosophische Werke. Abt. 1. Berlin.
- Erdheim, Mario (1990): Anthropologische Modelle des 16. Jahrhunderts. Oviedo (1478-1557), Las Casas (1475-1566), Sahagún (1499-1540), Montaigne (1533-1592). In: Wolfgang Marschall (Hg.): Klassiker der Kulturanthropologie. Von Montaigne bis Mead. München: Beck, 19-50.
- Fisch, Jörg (1992): Zivilisation, Kultur. In: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 7. Stuttgart: Klett-Cotta, 679-774.
- Friedrich, Hugo (1967): Montaigne. Bern: Francke.
- Holdenried, Michaela (2004): Künstliche Horizonte. Alterität in literarischen Repräsentationen Südamerikas. Berlin: Schmidt.
- Jurt, Joseph (2002): Die Kannibalen. Erste europäische Bilder der Indianer – Von Kolumbus bis Montaigne. In: Monika Fludernik/Peter Haslinger/Stefan Kaufmann (Hg.): Der Alteritätsdiskurs des Edlen Wilden. Exotismus, Anthropologie und Zivilisationskritik am Beispiel eines europäischen Topos. Würzburg: Ergon, 45-63.
- Kristeva, Julia (1994): Strangers to ourselves. New York: Columbia University Press.
- Marschall, Wolfgang (Hg.): Klassiker der Kulturanthropologie. Von Montaigne bis Mead. München: Beck.
- Montaigne, Michel de (1967): Essays. Übers. von Johann Joachim Bode, herausgegeben von Rudolf Noack. Leipzig: Reclam.
- Montaigne, Michel de (1986): Die Essais. Herausgegeben von Arthur Franz. 5. Aufl. Leipzig: Dietrich.
- Montaigne, Michel de (1992): Essais (Versuche). Nebst des Verfassers Leben. Übers. von Johann Daniel Tietz. 3 Bände. Zürich: Diogenes.
- Montaigne, Michel de (o.J.): Tagebuch einer Badereise. Gütersloh: Bertelsmann.
- Nolde, Dorothea (2006): Religion und narrative Identität in Reiseberichten der Frühen Neuzeit. In: Franz X. Eder (Hg.): Historische Diskursanalysen. Genealogie, Theorie, Anwendungen. Wiesbaden: VS, 271-289.
- Perler, Dominik (2006): René Descartes. 2., erw. Aufl. München: Beck.
- Popkin, Richard H. (1960): The history of scepticism from Erasmus to Descartes.

Assen: Van Gorcum.

Sextus Empiricus (1968): Grundriß der pyrrhonischen Skepsis. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Straub, Jürgen (2004): Kulturwissenschaftliche Psychologie. In: Friedrich Jäger/Jürgen Straub (Hg.): Handbuch der Kulturwissenschaften. Bd. 2: Paradigmen und Disziplinen. Stuttgart: Metzler, 568-591.

Straub, Jürgen (2007): Kultur. In: Jürgen Straub/Arne Weidemann/Doris Weidemann (Hg.): Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz. Grundbegriffe – Theorien – Anwendungsfelder. Stuttgart: Metzler, 7-24.

Toulmin, Stephen E. (1992): Cosmopolis. The hidden agenda of modernity. Chicago: University of Chicago Press.

Wild, Markus (2009): Montaigne als pyrrhonischer Skeptiker. In: Carlos Spoerhase/Dirk Werle/Markus Wild (Hg.): Unsicheres Wissen. Skeptizismus und Wahrscheinlichkeit 1550-1850. Berlin: de Gruyter, 109-133.

Eigenständigkeitserklärung

Hiermit versichere ich, dass ich die Seminararbeit selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel verwendet habe, alle Ausführungen, die anderen Quellen wörtlich und sinngemäß entnommen wurden, kenntlich gemacht sind und die Arbeit in gleicher oder ähnlicher Fassung noch nicht Bestandteil einer Prüfungsleistung war.

Sonja Teupen

Michel de Montaigne is widely appreciated as one of the most important figures in the late French Renaissance, both for his literary innovations as well as for his contributions to philosophy. As a writer, he is credited with having developed a new form of literary expression, the essay, a brief and admittedly incomplete treatment of a topic germane to human life that blends philosophical insights with historical anecdotes and autobiographical details, all unapologetically presented from the author's own personal perspective. Institut Montaigne is funded by corporations and individuals, none of whom contribute to more than 3% of its annual budget. Claude BÄar FOUNDER. Download the report2019. Institut Montaigne gathered the best French expertise to carry out thorough analysis and to put together concrete policy recommendations. It set out to cover the main challenges facing France: diversity, education, the welfare state, energy and many more. Education was among the first subjects to be part of its work program. The LWL-Museum für Kunst und Kultur unites 1,000 years of art, ranging from the early Middle Ages through to the present. Guided tours, workshops and artists' talks offer new ways of approaching art. Concerts, readings, dance, theatre and film attract the public into the foyer, the Lichthof in the old building as well as into the Auditorium.