

Artikel

Texturen des Nackten. Szenarien bloßer Körperlichkeit in den *Essais* Montaignes

Hanno Ehrlicher (Berlin/Heidelberg)

HeLix 3 (2010), S. 22-36.

Abstract

The naked body occupies a prominent role in Michel de Montaigne's *Essais*. Addressing himself to his reader, the author expresses his desire for immediate self-representation with the idea of getting rid of his clothes. This undressing self-exhibition is not the only nudist scene in Montaigne's writings. This contribution will explore two essays in which the bare body gains special importance, "De l'usage de se vestir" (I. 36) and "Des cannibales" (I. 31). Nudity proves to be not a simple sign of an original state of man before civilization, used by Montaigne to critique his own civilization in a cynic or enlightened matter. Rather, nudity is part of the complex process of constructing textual meaning in which Montaigne remains always aware of his own subjectivity and its uncertain constitution.

Texturen des Nackten

Szenarien bloßer Körperlichkeit in den *Essais* Montaignes

Hanno Ehrlicher (Berlin/Heidelberg)

Körper und Textur: Montaignes korporale Schriftkonzeption

„Nacktheit ist nicht einfach der Zustand des Unbekleidetseins, sondern jeweils kontextualisierte Nacktheit“ – so die ebenso banale wie weitreichende Einsicht kulturwissenschaftlicher Nacktheitsforschung.¹ Als kulturelles Lebewesen ist auch der nackte Mensch niemals bloß nackt, sondern Teil einer Kultur, deren Codierungen er weiter mit sich trägt. Semiotisch formuliert: Auch der unbekleidete Körper bildet im Bewusstsein des Interpreten nicht einfach einen Gegenstand, sondern wird zum Zeichen, dessen Bedeutung nicht fixiert ist, vielmehr im historischen Prozess der kulturellen Semiose gesellschaftlich stets neu ausgehandelt werden muss. Texte stellen in diesem Prozess der Semiose in den Schriftkulturen ein privilegiertes Deutungsmedium dar, das Bilder und Zeichen der Nacktheit nicht einfach übermittelt, sondern immer schon in kultureller Einkleidung präsentiert. Während die Jahrhunderte alte Metaphorisierung der Schrift als dem (toten) Körper der (lebendigen) Rede auf die Leistung des Mediums als Aufbewahrungsort und Speicher von Informationen abzielt, betont umgekehrt die nicht weniger alte Metaphorisierung der Schrift als Gewebe und Textur eben diesen dynamischen Aspekt des kulturtechnisch erzeugten Zusammenhangs von Bedeutung, der über den reinen Informationswert hinausgeht.² Zwar verkörpert Schrift kulturelles Wissen und fixiert es, aber eben immer in Form eines Zusammenhangs, dessen Sinn in jeder Lektüre neu zur Disposition steht.

Situiert man Montaignes *Essais* in diesem Spannungsfeld von Körper und Textur, zeigt sich die Eigentümlichkeit seiner Schriftkonzeption, die das Geschriebene weder als ein kulturelles Artefakt noch als einen statisch gegliederten toten Körper auffasst, sondern stattdessen das Schreiben selbst betont und es als eine gestische Körperbewegung inszeniert, die zwar reflexiv-intellektuell gesteuert ist, aber auf keine

¹ GERNIG, „Einleitung“, S. 7.

² Vgl. zu diesen Hintergrundmetaphern der Schrift BUSS/JOST, „Die Schrift als Gewebe und als Körper“, passim.

fixierbare Wahrheit hinaus läuft. Deutlich wird dies insbesondere im Essay *De la vanité* (III.9), wo Montaigne seinen bereits in der Ansprache an den Leser vorgenommenen Ansatz zu einer methodischen Selbsterniedrigung aufgreift und weiter ausführt. Das eigene Leben, das dem Leser zu Beginn als „subject si frivole et si vain“³ vorgestellt worden war, wird nun als eine Erfahrung des Instabilen inszeniert und mit der Thematisierung des Reisens verbunden. Der abschweifend-ungerichtete Charakter der Reflexionsbewegung, die möglichst unmittelbar als Schrift materialisiert ist, wird immer wieder metaphorisch als Körperbewegung konkretisiert, die ziellos-vagabundierend bzw. taumelnd verläuft: „Mon stile et mon esprit vont vagabondant de mesmes“ (III.9, 994) heißt es so, und diese Gleichläufigkeit von geistiger Desorientierung und stilistischer Ungebundenheit werden zu Symptomen einer zentralen moralistischen Lebensmaxime erklärt: „La vie est un mouvement materiel et corporel, action imparfaite de sa propre essence, et desreglée; je m’emploie à la servir selon elle“ (988). Als Ausdruck des nichtigen Lebens wird die Schrift bei Montaigne so zwar korporalisiert, aber in einem ganz anderen Sinne als in der zeitgleich so virulenten protestantischen Schriftkonzeption, in der es zur Verabsolutierung des Wortes als Inkarnation des Heiligen kommt.⁴ Montaigne, der einem Bonmot Sainte-Beuves zufolge zwar katholisch gewesen war, aber kein Christ,⁵ bzw. seinen eigenen Worten gemäß Christ nur „a mesme titre que nous sommes ou Perigordins ou Alemans“ (II.12,445), nimmt dagegen eine völlig weltimmanente Korporalisierung der Schrift vor. Das zeigt sich nirgends so deutlich wie an seiner Haltung zum Tode, das er als natürliches Ende des Lebens konzipiert, ohne eine Aussicht auf ein jüngstes Gericht und ein überirdisches Jenseits zu bieten. Eschatologischen Schriftbegründungen setzt er eine quasi-physiologische Auffassung von der Schrift als reinem Ausdruck des Lebens entgegen, die nicht umsonst ihre drastischste Konkretion in einer skatologischen Metapher findet:

Si ay-je veu un Gentilhomme qui no communicuoit sa vie que par les operations de son ventre: vous voyez chez luy, en montre, un ordre de bassins de sept ou

³ MONTAIGNE, *Essais*, hg. v. VILLEY/SAULNIER, S. 3. Im Folgenden wird im Haupttext unter Angabe von Buch, Kapitel und Seitenzahl nach dieser Quelle zitiert.

⁴ Zur Schriftkonzeption des Protestantismus vgl. die konzisen Bemerkungen MAHLKES, *Offenbarung im Westen*, S. 19-31.

⁵ Dieses Bonmot entnehme ich Jürgen VON STACKELBERG, der allerdings seine Quelle leider nicht belegt („Nachwort“, 105). Gerne kolportiert wird auch die Anekdote, dass Sainte-Beuve eine Arbeit zu *Le christianisme de Montaigne* mit dem lapidaren Kommentar „Thèse sans sujet“ versah.

huit jours; c'estoit son estude, ses discours; tout autre propos luy puoit. Ce sont icy, un peu plus civilment, des excremens d'un vieil esprit, dur tantost, tantost lache et tousjours indigeste. (III.9, 946)

Der Schrift-Körper der *Essais* wird so gerade nicht als Aufbewahrungsort eines über ihm stehenden, in der Offenbarung bereits festgeschriebenen metaphysischen Sinns präsentiert, sondern als eine unvermeidliche Ausscheidung des lebendigen Geistes, als eine Art Notdurft des Denkens. An anderer Stelle, nämlich im allerletzten *Essai* der Sammlung, in dem der Bezug auf den eigenen Körper noch einmal in minutiösen Schilderungen der Krankheiten kulminiert, wird diese skatologische Rede erneut aufgegriffen und variiert. Die korporale Metaphorisierung der *Essais* als eines unvermeidlichen Exkremens wird nun auf das Leben selbst übertragen:

[...] ma vie que je vuide peu à peu, non sans quelque naturelle duceur, comme un excrement hormais superflu et empeschant. Or sens je quelque chose qui croisle? Ne vous attendez pas que j'aille m'amusant à recognoistre mon pous et mes urines pour y prendre quelque prevoyance ennuyeuse; je seray assez à temps à sentir le mal, sans l'alonger par le mal de la peur. (III.13, 1095)

Montaignes Schrift-Körper als ein Ausdruck des Lebens wäre demnach ebenso auf die bloße, elementare Gesetzmäßigkeit der Physis reduziert wie das Leben selbst. Montaigne scheint an Stellen wie diesen jegliche zivilisatorische Einkleidung und Schamhaftigkeit abzulegen, um „naturelle et ordinaire, sans contantion et artifice“ zu erscheinen, „tout entier, et tout nud“ (I, 3), wie es in der Vorrede an den Leser programmatisch heißt. Einige Interpreten lasen Montaigne aufgrund derartiger Reduktionen auf die bloße Natur des Menschen jenseits der Regeln der Zivilisation als einen frühneuzeitlichen Diogenes⁶ oder wenigstens als Neokyniker, der den Weg zum „cynisme généralisé“ der Moderne mit vorbereitet habe.⁷ Richtig und wichtig ist an diesen Ansätzen der Forschung, dass sie das bisher übliche Spektrum der philosophischen Einflüsse, in dem sich Montaigne bewegte, erweitert haben und den schon oft diskutierten skeptischen, stoischen und epikuräischen Facetten Montaignes eine nicht unwesentliche weitere hinzufügen, die der Autor allerdings weniger offensichtlich exponierte. Es wäre allerdings ein Fehler, die offene und systematisch unsystematische Reflexion der *Essais* auf eine kynische Grundposition herunter brechen zu wollen. Abgesehen davon, dass ein schamhaft

⁶ Den kynischen Zug Montaignes betonten etwa ESCLAPEZ, „Montaigne et les philosophes cyniques“, sowie ROBERTS: „Cynic Shamelessness“.

⁷ Vgl. COMTE-SPONVILLE: „Montaigne cynique?“ mit Bezug auf eine vorbereitende eigene Studie, „La volonté cynique“.

versteckt vorgetragener Zynismus in sich schon ein Widerspruch darstellte, müsste man zu diesem Zweck vereinzelte Gedankensplitter und Zitate aus ihrem Zusammenhang herausoperieren und neu zusammensetzen, um zu einer logischen Kohärenz zu gelangen, die Montaignes beweglichem Schreiben rhetorisch fremd ist. Aus den vereinzelt Bezügen auf den schamlosen Körper des Diogenes ergibt sich denn auch keineswegs das heimliche Ideal des körperorientierten Schreibens des französischen Autors; Michèle Clement dürfte recht haben, wenn er die Referenzen auf den kynischen Philosophen zunächst als ein taktisches Mittel zum Zweck analysiert, mit dem sich Montaigne von dogmatischen Schulrichtungen der Philosophie abzugrenzen versteht: „Diogène vaut alors comme le poil à gratter qui empêche une adhésion entière, presque toujours aliénante, à quelque système que ce soit.“⁸

Er geht aber einen Schritt weiter und sieht in einem neokynischen Naturverständnis den „point fixe“ der *Essais*. Auch wenn es sich dabei nur um einen virtuellen Fixpunkt und ein unbewiesenes Postulat handele, diene dieser Punkt als eine regulative Idee, um eine neue soziale Moralität etablieren zu können, die auch die Normen des Gewohnten außer Kraft zu setzen vermag.⁹ Aus den über den Text Montaignes verstreuten Bemerkungen einen solchen Fixpunkt zu konstruieren, sistiert freilich nicht nur notwendig die taktische Beweglichkeit der Schreibbewegung, sondern nimmt dem Text auch seinen Textcharakter, um ihn als reines Vehikel philosophischer Ideen lesen zu können. Liest man die Szenarien des entblößten Körpers bei Montaigne aber in ihrem Zusammenhang, drängt die sprachlich-rhetorische Kunstfertigkeit des Textes, sein Konstruktcharakter, viel zu stark ins Bewusstsein des Lesers, als dass das Bild einer bloßen Natur jenseits der Kultur überhaupt unmittelbar entstehen könnte. Gerade weil Montaigne seine Schrift mit Insistenz immer wieder metaphorisch als Körperschrift inszeniert, überlagert die uneigentliche zweite ‚Natur‘ des Textes ständig die postulierte vermeintlich eigentliche erste Natur des Menschen. Der menschliche Körper wird von Montaigne nie einfach nur beschrieben, sondern ist zugleich metaphorisch ins Medium der Schrift selbst eingelassen, die ihren medialen Charakter so durch Selbstreflexion deutlich macht. So zeigt sich auch der bloße Körper bei Montaigne immer zugleich als ein Stück Text.

⁸ CLEMENT, *Le cynisme a la Renaissance*, S. 175.

⁹ Ebd.

„*Or moi, je suis tout face*“: zur Dialektik von Nacktheit und Bekleidung im Essay „*De l'usage de se vestir*“ (I.36)

Schon die programmatische Selbstinszenierung Montaignes in der Einleitung der *Essais* ist ja bei weitem kein einfacher Akt der Selbstentblößung, sondern eine bewusst fingierte Nacktheitsszenerie, deren als ob-Charakter herausgestellt wird. Nach der Horazischen Devise des *Ut pictura poesis* wird ein Bild entworfen, das als ein Sinn-Bild der Schrift dienen soll, also medienreflexive Funktion hat. Das schriftlich entworfene Bild selbst stellt dann eine paradoxe Urszene dar, in der die Differenz zwischen erster und zweiter Natur aufgehoben ist:

Que si j'eusse esté entre ces nations qu'on dict vivre encore sous la douce liberté des premieres loix de nature, je t'asseure que je m'y fusse tres-volontiers peint tout entier, et tout nud [...] (I, 3)

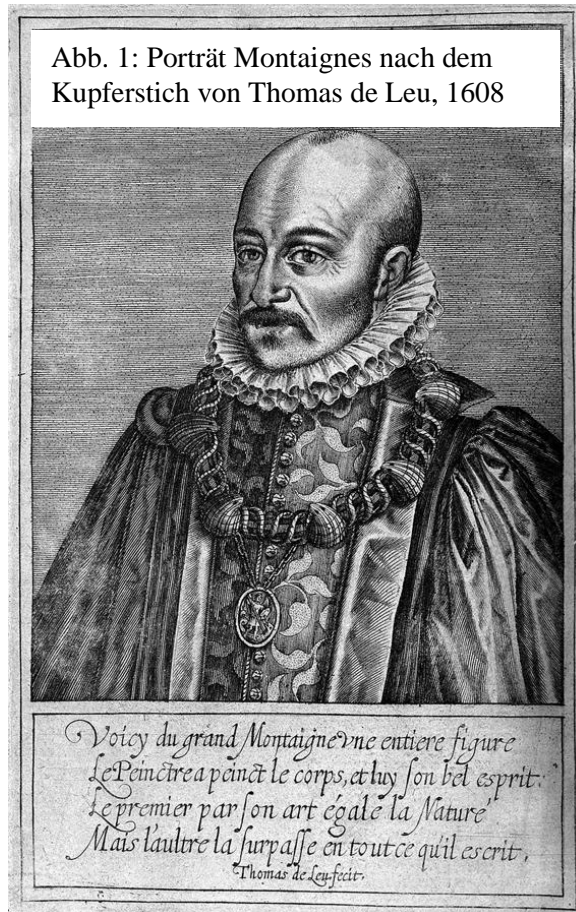
Die imaginierte Rückkehr zur primitiven Gesetzgebung der ersten Natur fällt so in eins mit der Kreation einer zweiten Natur des Menschen im Medium der Kunst. Mit dieser Gleichursprünglichkeit von erster und zweiter Natur wird aber auch der mögliche regulative Wert der ersten Natur als ein Gegenmodell zur Zivilisation hinfällig. Man sollte außerdem die ironische Kluft mit bedenken, die zwischen diesem virtuellen künstlichen Naturakt und den bildkünstlerischen Darstellungen Montaignes liegt, die gleichzeitig zirkulierten und ihn gerade über die Betonung der Kleidung als eminentes Mitglied der zivilisierten Gesellschaft ausweisen, indem sie ihn in seiner Amtstracht als Bürgermeister und/ oder als Angehörigen des Ordre de Saint-Michel ausweisen.¹⁰

Seit der Ausgabe von 1608, die erstmals eine Kupferstichdarstellung des Autors bot und damit traditionsbildend wurde, ist dieser Kontrast zwischen Nacktheitswunsch und sichtbarer Bekleidung auch direkt im Paratext des Werkes verankert (Abb. 1). Nackt ist in dieser hochkulturellen Porträtdarstellung Montaignes lediglich sein Kopf, der unbedeckt und aufgrund seines Haarausfalls zu diesem Zeitpunkt bereits praktisch auf die bloße Haut reduziert ist. Der möglicherweise nach dem Vorbild des sogenannten Chantilly-Porträts angefertigte Stich,¹¹ der für die meisten der darauffolgenden

¹⁰ Zu diesem Thema vgl. den entsprechenden Artikel von Philippe Desan in DESAN (Hg.), *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, S. 842b-844a.

¹¹ Von dieser These gingen bisher die meisten Arbeiten zur Ikonographie Montaignes aus. Vgl. dagegen die Einwände HOFFMANNs, „Montaigne's Face?“, passim. Zur komplexen Problematik der Abbildungen Montaignes allgemein vgl. DESAN, *Portraits à l'essai*, passim.

Titelkupfer des 17. Jahrhunderts maßgeblich wurde, tritt durch die beigegebene Unterschrift auch explizit in Konkurrenz zu Montaignes imaginärem Selbstporträt als Aktmaler.



Die von Montaigne bemühte Analogie von Bild und Schrift wird hier wieder aufgegeben und dagegen die Differenzqualität der *Essais* als einer Schrift betont, die sich im Gegensatz zur Porträt-darstellung eben nicht auf das Programm mimetischer Naturnachahmung beschränken lasse, sondern geistigen Überschuss produziere. Die durch den Kontrast zum prunkvollen Ornat so auffällige Blöße des Kopfes wird in der Interpretation Thomas de Leus zum Indiz des „bel esprit“ und der geistigen Übernatur, die das eigentliche Thema der *Essais* darstellten. Die dialektische Spannung von Nacktheit und Bekleidung, die seit der Einführung des vermeintlich oder tat-

sächlich naturalistischen Porträts Montaignes in den meisten Ausgaben des 17. Jahrhunderts auch sichtbar ist, wird in den Reflexionen der *Essais* vor allem an einer Stelle thematisch, im 36. Kapitel des ersten Buches, „De l'usage de se vestir“. Die in diesem Text vorgenommene Reflexion zum Verhältnis von Nacktheit und Bekleidung ist viel zu komplex, um einfach als eine prä-rousseauische Apologie des *homme naturel* aus dem Geiste des antiken Kynismus verstanden werden zu können. Montaigne beginnt seine Reflexionen dabei zunächst mit einer Geste der Transgression:

Ou que je vueille donner, il me faut forcer quelque barriere de la coustume, tant ell'a soigneusement bridé toutes nos avenues. Je devisoy, en cette saison frileuse, si la façon d'aller tout nud de ces nations dernièrement trouvées, est une façon forcée par la chaude temperature de l'air, comme nous disons des Indiens et des Mores, ou si c'est l'originele des hommes. (I.36, 225)

Wie schon in der Einleitung sucht der Autor erneut die vermeintlich „Neue“ Welt als Ursprungsszenarium auf, um über die Gründe der Nacktheit ihrer Einwohner zu reflektieren und sich zu fragen, ob sie nur eine klimatisch bedingte kulturelle Angewohnheit darstellt oder einen vorzivilisatorischen Zustand der Natur. Er schließt sich zunächst entschieden der zweiten These an und nimmt dabei explizit die „sainte parole“ der Bibel in Anspruch, konkret eine Passage aus dem *Ekklesiastes*, die Montaigne sich lateinisch auch als Inschrift an die Decke seiner Bibliothek brennen ließ (*Omnium quae sub sole sunt fortuna et lex par est*)¹² und hier ins Französische übersetzt: „tout ce qui soub le ciel ... est subject a mesmes loix“. Ausgehend von dieser Prämisse eines einheitlichen Gesetzes der Natur, die er nicht theologisch als Gottes Gesetzgebung über die Natur, sondern naturwissenschaftlich als immanente Gesetzmäßigkeit der Natur interpretiert, leitet er die Universalität einer ursprünglichen Nacktheit ab, von der sich der Mensch dann erst durch die zivilisatorische zweite Natur der „coustume“ entfernt habe. Die biblische Mythe vom Sündenfall für die Selbstentfremdung des Menschen von seiner ursprünglichen Nacktheit bemüht Montaigne dabei wohl bewusst nicht, obwohl sie im christlichen Kontext so naheliegend ist, dass sie sich fast zwangsläufig aufdrängt.¹³ Montaignes Bruch mit der „barriere de la coustume“ liegt so paradoxerweise gerade darin, die moralische Transgression am Anfang der Menschheitsgeschichte, von der die biblische Genesis erzählt, einfach zu ignorieren und den Schritt des Menschen von der unschuldigen Nacktheit in die Notwendigkeit der Bekleidung stattdessen als eine kontingente und freiwillige zivilisatorische Denaturierung zu erklären: man habe eben die Nacktheit durch Kleidung ersetzt wie das natürliche Licht durch künstliche Lichtquellen. Eine Spur von Ursprünglichkeit entdeckt Montaigne aber im weiterhin unbedeckten Gesicht und eine ganze Reihe von Beispielen macht dann deutlich, dass

¹² Vgl. den Wortlaut der Inschriften in MONTAIGNE, *Essais*, hg. v. BALSAMO/LEGROS, S. 1311-1316, hier S. 1312. Das Zitat ist in seinem Wortlaut nicht identisch mit der Hieronymus-Fassung der *Vulgata*, in der es heißt: „hoc est pessimum inter omnia quae sub sole fiunt quia eadem cunctis eveniunt unde et corda filiorum hominum implentur malitia et contemptu in vita sua et post haec ad inferos deducuntur“ (Ekl. 9,3). In ihren Anmerkungen zur entsprechenden Stelle nehmen Balsamo/Legros die Bibelübersetzung Sébastien Castellions als wahrscheinlichste Quelle an. Das hieße, dass Montaigne seine methodische Prämisse nicht aus der Heiligen Schrift entnimmt, sondern seine eigene freie Relatinisierung der freien französischen Übersetzung ‚zitiert‘. Damit entfernt er sich nicht nur vom (dezidiert moralischen) Geist sondern auch vom Wortlaut des *Ekklesiastes*.

¹³ Raymond Esclapez, dessen Argumenten ich hier folge, betont zu Recht die Kluft zwischen Montaignes und der biblischen Moralistik und geht ebenfalls von einer aktiven Verdrängung des kulturell dominierenden Modells aus, wenn er formuliert: „Montaigne évacue complètement la nation de transgression pour regarder du côté de Lucrèce“ (ESCLAPEZ, „Le Nu et le vêtu“, S. 17).

die bewusste Kultivierung dieser letzten Residuen einer robusten Nacktheit vor einem dekadenten Übermaß an Zivilisierung bewahren kann und gerade im Kampf der Kulturen Vorteile zu verschaffen vermag. So fügt Montaigne noch in der dritten und letzten Redaktionsschicht der *Essais* eine Anekdote Herodots an, der zufolge die Schädel der gefallenen Ägypter härter als die der Perser gewesen seien, weil sie von klein auf glattrasiert und unbedeckt gewesen seien. Man darf diese meist der Antike entnommenen Beispiele einer quasi-nudistischen Freikörperkultur aber schon deshalb philosophisch nicht überbewerten, weil Montaigne seine eigene logische Ausgangsprämisse im Verlaufe des Essays selbst wieder aushebelt. Die klare Oppositionsbeziehung zwischen ursprünglicher Nacktheit und zivilisatorischer Bekleidung, auf die ein kynisches Naturideal aufbauen müsste, wird in einer Passage, die ebenfalls der letzten Redaktionsschicht des Textes angehört, wieder destruiert, und zwar in dem Moment, in dem Montaigne seine eigene Kleidung zum ersten Mal ins Spiel bringt.

Pourquoy semble-il difficile à croire? Entre ma façon d'estre vestu, et celle d'un païsan de mon païs, je trouve bien plus de distance qu'il n'y a de sa façon à un homme qui n'est vestu que de sa peau. Combien d'hommes, et en Turchie sur tout, vont nuds par devotion. (I.36, 226)

Der Nackte steht sprachlich hier nicht mehr im Gegensatz zu den wechselnden Moden der Zivilisation, wenn seine Haut als eine eigene Art der Kleidung bezeichnet wird. An die Stelle eines klaren Kontrastes ist nun eine Skala von feinen sozialen Unterschieden getreten. Sozial betrachtet ist der bekleidete französische Bauer Montaigne kaum weniger fern als der nackte ‚Naturmensch‘, der deshalb aber auch nicht mehr als ein absoluter Gegenwert zur eigenen Zivilisation fungieren kann, sondern eingereiht wird in die relative Differenziertheit kultureller Bräuche. Der ‚wilde‘ Nackte findet sein zivilisatorisches Pendant schließlich im nackten Türken, der aus Gründen seiner Religion seine Kleider wieder abgelegt hat. Mit feiner Ironie verbindet Montaigne damit die Relativität des Nackten mit einer Relativierung des Glaubens und zeigt, dass eine kulturelle Integration des Nackten ‚unglaublich‘ nur aus der Perspektive eines dogmatischen Schamgebots ist. Montaigne übertritt das christliche Schamgebot jedoch nicht frontal, um direkt für ein aus dieser Glaubensperspektive schamloses paganes

Naturkonzept im Sinne des Lukrez zu werben.¹⁴ Dazu ist er viel zu kultiviert und diese Kultiviertheit stellt er ja auch ostentativ zur Schau, indem er die eigenen Reflexionen nicht nur in ein dichtes Gewebe von fremden Texten einhüllt, sondern immer wieder Hinweise auf seine eigene Kleidung einstreut, die ihn nicht nur vom gewissermaßen halbnackten Bauern distinguert, sondern auch von den Zeitgenossen, die es vielleicht nicht unbedingt bunt treiben, aber doch weniger dezente Kleidung tragen, während Montaigne sich in die asketisch-einfache Tradition des Vaters stellt.¹⁵ Die Verweise auf die eigene zugeknöpfte Bekleidung verhüllen seine Sympathie mit dem Nackten wieder und Montaigne spart an sich ja ausdrücklich das Körperteil aus, das im Porträt des Thomas von Leu besonders herausgestellt ist und im Essay als Überrest heroisch-männlicher Nacktkultur gelobt wurde: das Gesicht bzw. das Haupt, „la plus delicate partie de nous“ (I.36, 226). Im Gegensatz zur Kleidung, die er ostentativ zur Schau stellt, verbirgt er das eigene Gesicht hinter der Textur der Anekdoten von fremden Häuptern und Gesichtern, darunter auch der vom armen Bettlers, der in seiner Antwort an einen gut gekleideten Mann von sich sagt: „Or moi, je suis tout face“. In ingeniöser Doppeldeutigkeit wird hier die konkrete Bedeutung der „face“ als der ‚nackte‘ Teil des Körpers zusammengebracht mit dem übertragenen Sinn eines Prinzips ungeschminkter Offenheit und Direktheit, mit dem man sich den Schwierigkeiten stellt, wie es auch in der Redewendung „faire face“ zum Ausdruck kommt. Wir hatten schon gesehen, dass Montaigne seine *Essais* auch als vagabundierendes Schreiben bezeichnete, und man kann durchaus Sympathie für den unverfrorenen „gueux“ bei ihm vermuten, zumal er an anderer Stelle auch diesem Berufsstand ausdrücklich seine Würde und Dignität

¹⁴ Zum Einfluss von Lukrez auf Montaigne vgl. besonders SCREECH, *Montaigne's annotated copy of Lucretius*, passim.

¹⁵ „Et puis que nous sommes sur le froid, et François accoustumez à nous biguarrer (non pas moy, car je ne m'habille guiere que de noir ou de blanc, à l'imitation de mon pere), adjoustons, d'une autre piece, que le Capitaine Martin du Bellay dict, au voyage de Luxembourg, avoir veu les gelées si aspres, que le vin de la munition se coupoit à coups de hache et de coignée, se debitoit aux soldats par poix, et qu'ils l'emportoient dans des paniers“ (I.36, 227). Offensichtlich entspricht diese Behauptung Montaignes nicht ganz der Wahrheit, wie aus dem Zeugnis Jean-Louis Guez de Balzacs hervorgeht, der von Montaigne behauptet: „s'habilloit quelques-fois tout de blanc, et quelquesfois tout de vert, et paraissoit ainsi vestu devant le monde. Force gens graves aiment les couleurs qui réjouissent la vue aussi bien que lui, mais ils ne s'en servent qu'en robe de chambre et dans le particulier“ (zitiert nach MONTAIGNE, *Essais*, hg. v. BALSAMO/LEGROS, S. 1435). Umso klarer ist, dass Montaignes Beschreibung nicht realistisch motiviert ist, sondern seine Beteuerung dezenter Kleidung taktischen Charakter hat.

zugesteht.¹⁶ Aber die Szene bleibt eine von vielen Passagen, die Montaignes eigene Überzeugung ebenso ent- wie verbirgt und in der Schweben des Uneigentlichen hält.

Die Reflexionen über den Gebrauch der Bekleidung, die mit einem unverschämten Ignorieren der christlichen Sündenkonzeption begonnen hatten, verlaufen sich im letzten Drittel in einer harmlosen Reihe von Anekdoten, die sich immer weiter vom Thema entfernen, an das sich der Autor erst am Ende wieder erinnert, und mit einer Geschichte des Aztekenkönigs von Mexiko endet, der viermal täglich seine Gewänder wechselt und keines davon zweimal trägt. Die „Neue“ Welt Amerikas, die anfangs das Szenarium ursprünglicher Nacktheit bot, erweist sich nun als Ort einer Hochkultur, in der das kulturelle Prinzip der Wechselhaftigkeit und Relativität der Sitten auf die Spitze getrieben ist. Der Essay entwickelt so eine viel zu komplexe Dialektik zwischen Entblößung und Bekleidung, als dass sich daraus der rote Faden einer einzigen philosophischen Schule oder Ideologie entnehmen ließe. Kynismus könnte in dieser schillernden Textur schon auch mit eingewirkt sein, aber er ergibt in diesem neuen Kleid einen Kynismus, der viel zu schamhaft-verborgen bleibt, um wirklich kynisch wirken zu können.

Die Nacktheit des Anderen: Körper aus der „neuen Welt“ in „Des Cannibales“ (I.31)

Die ‚neue Welt‘, die von den Anhängern einer neokynischen Lektüre Montaignes einseitig als ein utopischer Gegenort begriffen wird, erweist sich nicht nur im eben vorgestellten Essay als ein in sich durchaus widersprüchlicher Kontinent, „un espace où tout est possible, une terre de fantasmes qui autorise les comparaisons les plus osées et les plus improbables“ in den Worten Philippe Desans.¹⁷ Die Beziehung der ‚alten‘ Welt zur



Abb. 2 : Montaignes Motto: „Que scay-je?“

‚neuen‘ entfaltet Montaigne dabei thematisch in zwei seiner *Essais*, „Des Cannibales“ (I.31) und „Des Coches“ (III.6), die gemeinsam ein Diptychon bilden, das im Zeitraum von acht Jahren entsteht und mit dessen Hilfe Montaigne es gelingt, einseitige Thesen zu vermeiden und statt

¹⁶ „Les gueux ont leurs magnificences et leurs voluptez, comme les riches, et, dict-on, leurs dignitez et ordres politiques“ („De l’expérience“, III.13, 1082).

¹⁷ DESANS, „Il est des peuples où...“, S. 6.

dessen das skeptische Prinzip der zweifelnden Suspension zu erreichen, das er zu seinem emblematischen Motto erhoben hat (Abb.2). Ich kann an dieser Stelle nicht auf die äußerst subtile Gedankenführung beider Texte und die ebenso subtil zwischen ihnen gesponnene Korrespondenz in der eigentlich gebotenen Ausführlichkeit und *en detail* eingehen,¹⁸ sondern werde mich aus Zeitgründen darauf beschränken, die Funktionalisierung der Nacktheit in „Des Cannibales“ zu analysieren. Frauke Gewecke hat diesen Text in ihrer immer noch lesenwerten Studie *Wie die neue Welt in die alte kam* als Dokument einer frühneuzeitlichen Kritik am europäischen Ethnozentrismus interpretiert. Montaigne versuche darin, so die Autorin, das Fremdstereotyp vom amerikanischen Wilden und Barbaren zu sprengen, das nach seiner Destruktion am Ende in einer ironischen Pointe wiederkehre, als ein Zitat der Wahrnehmung des vorurteilsbehafteten Lesers, der weiterhin an seinem einfachen Denkmuster festhalten wolle: „Tout cela ne va pas trop mal: mais quoy, ils ne portent point de haut de chausses“ (I.31, 214). Richtig ist an dieser Interpretation die Bemerkung, dass der Verweis auf die Kleidungslosigkeit am Ende des Essays als ein Zeichen der Barbarei nur noch ironisch verstanden werden kann.¹⁹ Allerdings ist die vorausliegende Gedankenführung Montaignes und der Einsatz des Körpers des Anderen dabei viel komplexer, als dass sie lediglich in einer didaktisch gemeinten Kritik europäischer Vorurteile aufgingen. Diese These möchte ich abschließend in aller Kürze begründen.

Die Nacktheit der Kannibalenvölker wird zum ersten Mal ganz beiläufig und indirekt eingeführt, als Ergebnis von Rasur: „ils sont ras par tout, et se font le poil beaucoup lus nettement que nous, sans autre resouer que de bois ou de pierre“ (208). Die nackte Haut wird hier, anders als im Essay zur Bekleidung, nicht als ein natürlicher Zustand der Kleidungslosigkeit thematisiert, sondern als Produkt einer zivilisatorischen Form der Körperpflege, die umso bemerkenswerter ist, als sie mit technisch einfachsten Mitteln vorgenommen werden muss. Schon hier entfernt sich Montaigne von der zunächst vermuteten „naïfveté originelle“ der Völker. Diese Entfernung wächst weiter,

¹⁸ Die Forschungsliteratur nur zu diesem Essay füllt inzwischen bereits Regale. Einen guten Einblick in den erreichten Diskussionsstand bietet der jüngste Band der *Montaigne Studies* 32 (2010), in dem *Des Coches* einen besonders prominenten Platz einnimmt.

¹⁹ GEWECKE, *Wie die neue Welt in die alte kam*, S. 239: „[U]nd so ist die von der modernen Kritik häufig nur als witzige Pointe apostrophierte Schlussbemerkung [...] ironischer Ausdruck störrischer Verweigerung und Resignation mit Blick auf jene Leser, die seinem Argumentationsgang nicht folgen würden und sich der Einsicht in die Notwendigkeit der von ihm mit Entschiedenheit geforderten Bemühung um eine Überwindung einer ethnozentrischen Einstellung verschlossen. Ein Ansinnen, mit dem Montaigne, wie er gewiß erkannte, seine Zeitgenossen zweifellos überforderte“.

wenn er im Folgenden die Gebräuche der Kannibalen schildert, die auf zwei ethischen Grundnormen basieren, „la resolution à la guerre et affection à leur femmes“ (208). Montaigne belegt diese Normen nicht nur durch eine Art ethnologischer Verhaltensschilderung, sondern auch durch literarische Dokumente, aus denen er zu zitieren vorgibt, „une de leurs chansons guerrieres“ (213), die ein Kannibale gefangen verfasst haben soll sowie eine „chanson amoureuse“. Beide Texte dienen als Beleg dafür, dass die vermeintlichen Barbaren tatsächlich hochzivilisierte Anakreonten sind, denn sie verfügen offensichtlich nicht nur über ein hochrhetorisches poetisches Ausdrucksregister, sondern möglicherweise sogar über die Kulturtechnik der Schrift, sofern man davon ausgeht, dass Montaigne nach authentischen Dokumenten und nicht nach Niederschriften von Dritten zitiert. Wie Montaigne in Besitz der vermeintlichen Dokumente gelangt ist, lässt er allerdings im Unklaren, ihr Einsatz ist aber nicht ohne Ironie angesichts der Tatsache, dass er sich zunächst dezidiert und programmatisch gegen die Verwendung schriftlicher Berichte ausgesprochen hatte, um sich statt dessen auf die unverfälschte „tesmoignage“ eines ungebildeten „homme simple et grossier“ zu berufen (205), der als authentischere Informationsquelle angepriesen wird. Dabei etabliert Montaigne rhetorisch eine Opposition zwischen nackter Wahrheit und Maskerade, den „choses pures“ und ihrer verfälschenden Aufzeichnung. Spätestens an dem Punkt, an dem Montaigne die rhetorischen Fähigkeiten der Kannibalen unter Berufung auf das Zeugnis der Schrift lobt, ist offensichtlich, dass er sein zunächst ausgegebenes methodisches Prinzip über Bord geworfen hat, um sich in einen ironischen performativen Selbstwiderspruch zu begeben. Montaigne wertet so nicht nur die Nacktheit der Kannibalen von einem Zeichen der Natürlichkeit zum Indiz der Zivilisiertheit um, sondern macht zugleich deutlich, dass ein unverfälschtes Zeugnis über die „choses pures“ des Naturzustandes nicht zu haben ist, weil sie immer schon kulturell vermittelt sind. Im letzten Teil des Essays, der einen radikalen Blickwechsel vornimmt und den Kannibalen, der bisher nur Gegenstand der Untersuchung war, nun zum eigenen Aussagesubjekt werden lässt, stellt sich Montaigne selbst ganz unverhohlen als einen sehr unzuverlässigen Informanten dar. Er berichtet nun von der Begegnung einer Gruppe von Kannibalen, die in die alte Welt transportiert wurden, mit Karl IX. in Rouen. Von den drei denkwürdigen Antworten der ‚Wilden‘ an den französischen Herrscher will er eine aber leider vergessen haben. Die Informationsbasis, auf der Montaigne seinen Essay

gründet, ist also als unvollständig und defizitär markiert. Das betont Montaigne nicht nur durch den Verweis auf die Limitiertheit des eigenen Gedächtnisses, sondern zusätzlich durch eine noch basalere Infragestellung seiner Informationsbasis. Nicht nur der König hat sich ja mit den Kannibalen unterhalten, sondern auch Montaigne persönlich – jedoch nur mit Hilfe der Übersetzungsleistung eines „truchement“, den der Autor der Essays aber ausdrücklich ob seiner Ignoranz tadelt: aus Mangel an Bildung habe der Dolmetscher zwar vielleicht die eigenen Worte übersetzt, aber „par sa betise“ leider nicht die sie begründenden „imagnations“ Montaignes verstanden. Die Figur des „homme simple et grossier“ kehrt hier also wieder zurück, aber nicht mehr als Garant der Wahrheit, sondern als ein unumgänglicher Störfaktor der Imagination. Montaigne bezieht sich so nicht nur medienreflexiv auf die Vermitteltheit seiner Informationen, sondern entzieht unter Hinweis auf die Unzuverlässigkeit seiner medialen Basis seiner im Zuge des Essays aufgebauten Kulturkritik logisch wieder den Boden. Wäre „Entlarvung“ von „Ethnozentrismus“ und „negativem Vorurteil“ tatsächlich die intendierte Absicht Montaignes gewesen, so hätte er sie nur sehr schlecht umgesetzt. Auch wenn es längst einen Topos der Forschung darstellt, auf Montaignes Skepsis zu verweisen, Wiederholung allein macht diese Behauptung keineswegs unrichtig, solange vieles weiter für sie spricht: Montaigne war viel zu radikal erkenntnisskeptisch, um Erkenntniskritik nur als Kritik der Erkenntnisfähigkeit anderer zu betreiben und dabei naiv aufklärerisch den Besitz einer reinen Vernunft für sich zu reklamieren. Plastisch wird in „Des Cannibales“ diese radikale Erkenntnisskepsis in der anschaulichen Inszenierung des schwankenden Bodens und der Betonung eines permanenten fundamentalen „mouvements“, das möglicherweise die eigentliche Verbindung zwischen alter und neuer Welt darstellt. Kontinente seien, so Montaigne bei seinen Überlegungen zur Entstehung der neu ‚entdeckten‘ Gebiete, wie der menschliche Körper vom ständigen Werden und permanenter Veränderung gekennzeichnet: „Il semble qu’il y aye des mouvements en ces grand corps comme aux nostre“ (204). Als Teil eines solchen werdenden Weltenkörpers verliert die Andersheit des Körper des kulturell Anderen aber notwendig seinen Schrecken und wird zum Bestandteil einer gemeinsamen Natur, die als prozesshaft veränderliche den Anspruch auf definitive subjektive Gewissheit unterläuft. Montaigne wählte sich nicht aufklärer als seine Zeitgenossen, weil ihm als Skeptiker dazu das Vertrauen in die Wirksamkeit der Vernunft fehlte. Er

beansprucht in seinem Essay nicht, es besser zu wissen als seine Leser, was Barbarei sei. Deshalb entlarvt er sie auch nicht kritisch als ein kulturelles Konstrukt, dessen Mechanismen nur die vorurteilsgeprägte Menge unterliegen würde, während die eigene Vernunft den Autor vor Stereotypen erfolgreich schützt. Einem derartigen didaktischen Anliegen zur kulturellen Wertevermittlung stand seine skeptische Grundüberzeugung von der Unvermeidlichkeit des Nichtwissens entgegen, das er deshalb lieber als eine unbekannte Größe kultivierte und ins eigene Schreiben als einen permanenten irritierenden und destabilisierenden Grundzug aufnahm, statt es mit dem Furor des Verstehens zu bekämpfen. Montaignes Bericht vom Körper des anderen impliziert stets auch den eigenen, den er jedoch nie unverhüllt preisgibt, weil er selbst nicht alles darüber wissen kann, solange die Erfahrung dauert. Bei allem Abwägen, Schwanken und Taumeln in der Entwicklung eigener Gedanken geht Montaigne davon aus, dass die letzte Maske im Leben nicht zu lüften ist und die „nuda veritas“ sich – entgegen aller späteren Illusionen der Aufklärung – dem Zugriff des Subjekts entzieht.²⁰

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

MONTAIGNE, MICHEL DE: *Essais*, hg. v. P. VILLEY/V.L. SAULNIER, Paris: PUF 1978.
— *Essais*, hg. v. JEAN BALSAMO/ALAIN LEGROS, Paris: Gallimard 2007.

Sekundärliteratur

BLUMENBERG, HANS: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998.
BUSS, MAREIKE/JÖRG JOST: „Die Schrift als Gewebe und als Körper. Eine metaphorologische Skizze“, in: ELISABETH BIRK/JAN GEORG SCHNEIDER (Hg.): *Philosophie der Schrift*, Tübingen: Niemeyer 2009, S. 169-181.
CLEMENT, MICHELE: *Le cynisme a la Renaissance d'Érasme à Montaigne suivi de Les Epistres de Diogenes (1546)*, Genève: Droz 2005.
DESAN, PHILIPPE (Hg.): *Dictionnaire de Michel de Montaigne*. Nouvelle édition revue, corrigée et augmentée, Paris: Honoré Champion 2007.
— *Portraits à l'essai: Iconographie de Montaigne*, Paris: Honoré Champion 2007.

²⁰ Die Rede von der „nuda veritas“ etablierte bereits Horaz, Carmina I, 24, v. 7. Zur erkenntnistheoretischen Funktion dieser in der Aufklärung besonders beliebten Metapher vgl. außerdem BLUMENBERG, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, S. 61-76.

- „‘Il est des peuples où...’ : Montaigne et le Nouveau Monde“, in: *Montaigne Studies* 22:1-2 (2010), S. 3-7.
- ESCLAPEZ, RAYMOND: „Montaigne et les philosophes cyniques“, in: *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne* 5-6 (1986), S. 59-76.
- „Le Nu et le vêtu: l’Essai I,36 de Montaigne: ‚De l’usage de se vestir‘“, in: CHRISTIAN DELMAS/FRANÇOISE GEVREY (Hg.): *Nature et culture à l’âge classique (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Toulouse : PU du Mirail 1997, S. 13-27.
- GERNIG, KERSTIN: „Einleitung“, in: dies. (Hg.): *Nacktheit. Ästhetische Inszenierungen im Kulturvergleich*, Köln u.a.: Böhlau 2002, S. 7-29.
- GEWECKE, FRAUKE: *Wie die neue Welt in die alte kam*, München: Klett 1986.
- HOFFMANN GEORGE: „Montaigne’s Face? The Chantilly Portrait revisited“, in: KEITH CAMERON/LAURA WILLET (Hg.): *Le Visage changeant de Montaigne/The Changing Face of Montaigne*, Paris: Honoré Champion 2003, S. 15-32.
- MAHLKE, KIRSTEN: *Offenbarung im Westen. Frühe Berichte aus der Neuen Welt*, Frankfurt/M.: Fischer 2005.
- SCREECH, MICHAEL: *Montaigne’s annotated copy of Lucretius. A transcription and study of the manuscript, notes and pen-marks*, Genève: Droz 1998.
- ROBERTS, HUGH: “Cynic Shamelessness in Late Sixteenth-Century French Texts”, in: *The Modern Language Review* 99:3 (2004), S. 595-607.
- COMTE-SPONVILLE, ANDRE: „La volonté cynique“, in: *Cahiers de philosophie politique et juridique* 18 (1990), S. 189-215.
- „Montaigne cynique? (Valeur et vérité dans les *Essais*)“, in: *Revue Internationale de Philosophie* 46:181 (1992), S. 234-279.
- VON STACKELBERG, JÜRGEN: „Nachwort“, in: MICHEL DE MONTAIGNE: *Von der Erfahrung*. Aus dem Französischen von Helmut Knufmann, München: C.H. Beck 2009, S. 101-118.