Transversale Vernunft und der soziologische Blick
Zur Erinnerung an Montesquieu

Gerhard Wagner
Fakultät für Soziologie, Universität Bielefeld, Postfach 1001 31, D-33501 Bielefeld


I.


Die Geistesgeschichte zeigt allerdings, daß das stammbaumartige Denken mit dem Mittelalter nicht zu Ende ging, sondern auch noch die Moderne beherrschte. Die Weichen hierfür stellte René Descartes, in dessen Rationalismus es eine neue Basis fand. Daß »die Wirkung dieses Menschen auf sein Zeitalter und die neue Zeit nicht ausgebreitet genug vorgestellt werden« kann, versteht sich von selbst (Hegel 1986: 123). So bildete das stammbaumartige Denken die Grundlage des philosophischen Systems von Georg Wilhelm Fried- rich Hegel, und wie man anhand der als Differen-


II.


mit Differenz, sondern immer auch mit Ver- 
fluchtungen befaßt, die der Vernunft als »Brücken 

des Übergangs« dienen können (Welsch 1995: 
754). Nun ist Welsch darin zuzustimmen, daß das 
Denken in Übergängen dem durch das Stamm-
baum-Modell vorgegebenen »Trennungsdenken« 

Seine Einschätzung, das Denken in Übergängen 
sei der Moderne kaum vertraut, trifft indessen nur 
bedingt zu. Denn ebensowenig, wie das stamm-
baumartige Denken mit der beginnenden Moder-
ne seinen Niedergang findet, ist das rhizomatise 
denken eine Entdeckung der Postmoderne. In 
Wahrheit entstand es bedeutend früher. Wiewohl 
eine exakte Datierung nicht möglich ist, sprechen 
doch gute Gründe dafür, daß ihm zum ersten Mal 
Ausdruck verliehen wurde im Werk des Charles-
Louis Joseph de Secondat, Baron de la Brède et de 
Montesquieu. Daß Montesquieu Vorläufer hatte, 
soll keineswegs bestritten werden. Doch war er der 
erste, dem es in überzeugender Weise gelang, sich 
von den theologischen Prämissen der Antike und 
des Mittelalters freizumachen, ohne das stamm-
baumartige Denken in einer der zahlreichen von 
Descartes inaugurierten metaphysischen Formen 
fortzuschreiben.

Angeregt durch Berichte, in denen Reisende schild-
derten, daß sich in fremden Ländern andere von 
den europäischen Verhältnissen unterscheidende 
Ordnungen eignetem, bemühte sich Montesquieu 
in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts um einen 
neuartigen Umgang mit der Vielfalt der Welt, 
indem er es vermied, nach einem einheitlichen Ur-
sprung zu fahlen. Wie seine Schriften belegen, 
ging es ihm um »die Erklärung der Unterschiede 
und die Begründung des Eigenwertes dieser Ordn-
ungen«; in Distanz zu den herrschenden theologis-
chen und metaphysischen Systemen entwickelte 
Montesquieu eine »vergleichende Methode«, die 
den Blick nicht länger auf das Gemeinsame im 
Verschiedenen fixierte, sondern es ermöglichte, 
den Verschiedenheiten um ihrer selbst willen 
nachzuspüren (Dilthey 1969: 233). Tatsächlich er-
arbeitete er eine Weltsicht, die nicht nur das Bild 
 des Rhizoms, sondern auch das Konzept der trans-
versalen Vernunft vorwegnimmt. Diese Weltsicht 
kann man als den soziologischen Blick bezeichnen.

Lange bevor in den wissenschaftlichen Disziplinen 
Biologie und Linguistik von Symbiose die Rede 
war und lange bevor die Philosophen der Postmo-
derne ihr Interesse an Vielfalt entdeckten, ent-
wickelte Montesquieu in Auseinandersetzung mit 
dem Sozialen eine Theorie, in der es um Heteroge-
nitäten und Konnexionen, um Differenzen und 
Übergänge geht. Damit sollen weder Originalität 
noch Relevanz der Schriften von Deleuze, Guatta-
ri und Welsch in Frage gestellt werden. Vielmehr 
gilt es, gewisse außerhalb der Philosophie akku-
mulierten Wissensbestände ins Gedächtnis zu rufen, 
zu mal bestimmte Aspekte des soziologischen Dis-
kurses, über die diese Autoren mit Nonchalance 
hinweggehen. An sich könnte man als Soziologie 
diese Nichtbeachtung auf sich beruhen lassen. 
In einer Zeit jedoch, in der die Soziologie auf dem 
Prüfstand steht und sich jedes bessere Feuilleton 
berufen fühlt, dieser Disziplin ein Versagen zu at-
testieren, ist es angezeigt, an ihr eigentliches Lei-
sungspotential zu erinnern.

III.

Um Montesquieus Weltsicht herauszuarbeiten, 
empfiehlt sich zunächst ein Vergleich mit dem 
Werk von Giovanni Battista Vico, einem Zeitge-
nossen Montesquieu, der sich einen Namen als 
Kritiker des Rationalismus machte. Er warf Des-
cartes vor, sich lediglich um eine methodische Fun-
dierung der Naturwissenschaften gekümmert zu 
haben. Tatsächlich hatte Descartes für die Be-
schäftigung mit der von den Menschen geschaffe-
nen historischen Welt, die nicht nur in der Antike, 
sondern auch in der Renaissance und im Humanis-
mus gepflegt worden war, nur Spott übrig. Ange-
sichts der konkurrierenden Dogmen, mit denen 
die Theologen seiner Zeit auf das Chaos des Drei-
bigjährigen Krieges reagierten, suchte er nach ei-
 nem Fundament des Denkens, das gegenüber spe-
ziellen religiösen Bindungen neutral sein sollte 
und dieselbe absolute Gewißheit bieten konnte, 
welche die mittelalterliche Theologie bereitge-
stellt hatte (Toulmin 1994: 120ff).

Nach seiner Überzeugung gab es nur zwei Tätig-
keiten des Geistes, durch die man »ohne jede 
Fürcht vor Täuschung zur Erkenntnis der Dinge« 
gelangen konnte: »nämlich Intuition und Dedukti-
on« (Descartes 1905: 12). Dabei verstanden er unter 
Intuition nicht »das manngfach wechselnde Zeug-
nis der Sinne oder das trügerische Urteil, das sich 
auf die verworrenen Bilder der sinnlichen An-
schauung stützt, sondern ein so einfaches und in-
stinktives Begreifen des reinen und aufmerksamen 
Geistes, daß über das Erkannte weiterhin kein 
Zweifel übrigbleibt« (Descartes 1905: 12). Unter 
Deduktion verstand er »all das, was sich aus be-
stimmten anderen, sicher erkannten Dingen, mit 
Notwendigkeit ableiten läßt« (Descartes 1905: 13).
Die Intuition müsse durch die Deduktion deswegen ergänzt werden, weil man von den meisten Dingen, wenngleich sie nicht von sich aus evident sind, doch ein sicheres Wissen hat, wenn sie nur von wahren und klar erkannten Prinzipien aus durch eine kontinuierliche und nirgendwo unterbrochene Bewegung des intuitiv jeden Einzel- schritt hervorbringenden Denkens abgeleitet werden (Descartes 1905: 13).


IV.

Mit diesem Ansatz stand Vico nicht allein. Ernesto Grassi zeigt, daß die auf dem Geniebegriff basierende Induktion des Ähnlichen im 18. Jahrhundert verbreitet war. Man findet sie beispielsweise auch bei Ludovico Antonio Muratori, der das »Ingen- no« ganz im Sinne Vicos als »jene Fähigkeit und aktive Kraft« bestimmte, »durch die der Intellekt sammelt und einigt und die Ähnlichkeit, die Bezie-
hung und den Grund der Dinge aufweist« (Murator zitiert nach Grassi 1976: 498). Man kann Niklas Luhmann also darin zustimmen, daß der Be-
griff des Ingeniums im 18. Jahrhundert »die Fähig-
keit zu vergleichen bezeichnete« (Luhmann 1987: 25). Daß es beim Vergleich stets darum geht, »das Gemeinsame in sehr verschiedenen Dingen zu se-
hen«, ist allerdings eine Behauptung, die schon für
dezes Jahrhundert nicht mehr zutrifft (Luhmann 1987: 25). Mit Montesquieu haben wir einen Den-
ker vor uns, dem es nicht nur auf das Gemeinsame, sondern auch und gerade auf das Verschiedene an-
kam.

Ob Montesquieu das Werk Vicos zur Kenntnis nahm, kann nicht nachgewiesen werden (Shackleton 1961: 114ff; Hösle 1990: CCLXVIII). Muratori
dies war ihm sogar persönlich bekannt. Er traf
ihn auf einer Italienreise und rezipierte dessen
Ausführungen zum Feudalismus (Shackleton 1961: 107; Montesquieu 1992 II: 286). Trotz dieser
Anleihen unterschied sie die Weltsicht Montes-
quieus jedoch grundlegend von der Muratoris. Wie
Kurt Weigand betont, läßt sich die besondere
»Blickrichtung Montesquieus ... schon in seinen
muß insbesondere der 1717 gehaltene Vortrag »De
la différence des génies« erwähnt werden, dessen
Manuskript leider verschollen ist. Doch gibt es Re-
konstruktionen, die nahelegen, daß Montesquieu
Aufmerksamkeit »auf den Unterschieden, nicht –
wie die seiner Zeitgenossen – auf einer General-
Montesquieu das Ingenium nicht im Vergleich von
ähnlichen Erscheinungen, sondern durch die Lektüre
einer anderen Frühgeschicht bestätigt. Die Rede ist
von den Lettres persanes.

Montesquieu begann die Arbeit an diesem Text im
selben Jahr, in dem er den Vortrag »De la différe-
cence des génies« hielt. Tatsächlich kann man die Let-
tres persanes als eine Umsetzung seines in diesem
Vortrag vorangebrachten Ingenium-Konzeptes in-
terpretieren. Das 1721 ohne Angabe des Verfass-
ers publizierte Werk birgt eine beispielhaft an-
hand einer Zusammenschau von Orient und Okzi-
dent entwickelte Art des Vergleichens, bei der
nicht nur die Unterschiede dieser Gesellschaften
ins Zentrum der Betrachtung gerückt werden, son-
dern auch klargestellt wird, daß es einen beide Ge-
sellschaften übergreifenden gemeinsamen Kon-
text nicht gibt. Orient und Okzident werden als
Ordnungskonfigurationen von je eigener Rationali-
ät thematisiert, die sich weder aufeinander noch
auf einen einheitlichen Ursprung reduzieren las-
sen. Doch damit ist das Besondere der Lettres per-
sanes noch nicht vollständig benannt. Christoph
Miething zufolge läßt sich der in diesem Werk
praktizierte Vergleich dadurch charakterisieren,
»daß der konkrete Ort der Erkenntnis in keiner
der geschilderten Welten lokalisiert werden kann«
(Miething 1986: 70).

In der Sekundärliteratur ist wiederholt darauf hin-
gewiesen worden, daß es Montesquieu um eine
»reziproke, eine Über-Kreuz-Entwicklung« gehe
(Stockelberg 1988: 326), die in einer »wechselseiti-
gen Relativierung von Ost und West« zum Aus-
druck komme (Schunck 1991: 364). Wenn das zu-
trifft, ist es dann aber nicht gerechtfertigt, Montes-
quieus Verständnis von Ingenium im Sinne jenes
Vermögens zu begreifen, das Welsch transversale
Vernunft nennt? Dieses Vermögen ist Welsch zu-
folge ja »auf heterogene Komplexe in all ihrer Al-
terität bezogen und vermag diese Komplexe, zwis-
chen ihnen übergehend, in ihrem Verhältnis zu
bestimmen, ohne daß die Heterogenität dabei ver-
wischt oder vermengt, verzeichnet oder auch nur
zusammengezogenen würde. Übergehend stellt
dieses Vermögen vielmehr erst die rechte Relation
dieser Komplexe – die Relation eines Zusammen-
hangs und ihrer Gegenwendigkeiten – her«
(Welsch 1995: 752). Die Lettres persanes dienen
letztlich nichts anderem, als einem solchen Vermö-
gen Ausdruck zu verschaffen.

Sicher ist die hier vorgeschlagene Lesart der Let-
tres persanes nicht ohne weiteres nachvollziehbar,
steht sie doch einer anderen Interpretationshal-
tung gegenüber, der zufolge es sich bei diesem
Werk um eine vom Geist der Frühhaupflötzung ins-
pierte, mit allerlei Exotik ausgeschmückte Sati-
re auf das zeitgenössische Frankreich handele. Der
Vergleich zwischen Orient und Okzident, so wird
behaftet, diene der Erzeugung eines Verfrem-
dungseffektes zum Zwecke der Kritik. Der Ori-
ent komme »kein Eigenwert« zu; er fungiere »als
Hintergrund und Gegensatz« (Bremer 1971: 36).
Es ist keine Übertreibung, diese Interpretations-
haltung, bei der die Lettres persanes einer zeitge-
össischen, seit Molière und Racine gepflagten
pseudo-orientalischen Sparte der belles lettres zu-
geordnet werden, als herrschende Meinung zu be-
zeichnen. Diese Meinung erheischt insofern Evi-
denz, als sie sich auf die Rezeption stützen kann,
die diesem Werk zu Lebzeiten Montesquieus zu-
teil wurde.

Das »mondäne Dilettantenpublikum« der Pariser
Salons war an Unterhaltung und weniger an wis-
senschaftlichen Zusammenhängen interessiert
(Hausmann 1976: 433). Montesquieu hatte diesen

V.


Der Briefroman stellt ein dichtes, sich in Progression befindliches Gespinst von Außerungseinheiten dar, die insofern aufeinander verweisen, als sie heterogen sind. Die Einheit des Werkes liegt nicht in einer vorgegebenen *idée fondamentale*, sondern bildet sich sukzessive heraus durch Konnexion einander entsprechender bieflicher Äußerungen. Daß ein solches Konstrukt kaum mehr mit einem Baum, geschweige denn mit einem Stammbaum verglichen werden kann, bringt Roger Caillous recht plastisch zum Ausdruck: »Quand on veut donner l’idée d’une telle oeuve, ce sont les métophores empruntées au règne végétal qui viennent les premières tenter l’esprit. On imagine, on reconnaît, des racines qui plongent en des terrains curieusement disparates, et qui nourrissent à la fin un tronc unique où prennent naissance quelques branches maîtresses et une multitude de ramilles minuscules. L’ensemble forme l’arbre le plus con-
fus, le plus mal équilibré du monde, un arbre presque monstrueux, à l'aspect déconcertant et qui ne se ressemble pas toujours» (Caillol 1949: 181).


**VI.**


VII.

Neben der Diskontinuität ist die Multiperspektivität ein wesentliches Charakteristikum, durch das sich der Briefroman vom herkömmlichen Roman unterscheidet. Um mit Jean Rouset zu sprechen: »La multiplication des correspondants a pour résultat de modifer profondément l’univers romanesque; il se présente comme un réseau de relations complexes ... Le monde est un tissu de relations qui se diversifient et s’entremêlent; c’est ce que le lecteur comprend au seul jeu de ces lettres innombrables qui, sous ses yeux, s’échangent et s’entrecroisent, qui partent et arrivent en des points sans cesse différents. Derrière ces lettres, il y a tous ces personnages divers, qui non seulement ont chacun leur caractère et leur style, mais encore
leur manière de comprendre et de s’expliquer leur situation; l’optique de chacun varie constamment, d’abord selon ce caractère, ensuite selon la place qu’il occupe dans le groupe et selon le moment où il écrit. La multiplication des personnages entraîne la multiplicité des points de vue et des éclairages; cette diversité d’optiques est une marque essentielle des romans de ce type» (Rousset 1962: 1019).

In den Lettres persanes kommen die verschiedensten Standpunkte zu Wort. Natürlich sind die Äußerungen nicht alle von derselben Relevanz. Und für sich allein genommen sind sie auch nicht sonderlich aufschlußreich. Zusammen eröffen sie jedoch die Chance, so unterschiedliche Gesellschaften, wie sie Okzident und Orient darstellen, in einer Weise zu vergleichen, die beiden gerecht wird. Wie hat man sich das vorzustellen? Pierre Testud weist der Beantwortung dieser Frage den Weg: »Toutes ces voix n’ont certes pas la même importance, mais toutes ont leur importance: grâce à elles, le roman s’ouvre de la façon la plus naturelle à la diversité des points de vue. Cette faculté était essentielle. Quand il s’agit en effet de confronter différents types de société, il est précieux de pouvoir rassembler plusieurs témoignages, de les faire converger vers un personnage central» (Testud 1966: 644). Tatsächlich gibt es in den Lettres persanes eine Person, die sich um eine vergleichende Zusammenschau der vielen verschiedenen Standpunkte bemüht.


Insofern empfiehlt es sich, statt eines Ortes einen sozialen Typus zu bestimmen. Was Usbek beiden Gesellschaften gegenüber einnimmt, könnte man bezeichnen als »the very position of the outsider, who ... participates in both systems and at the same time remains aloof from both« (Gearhart 1977: 730). Treffender ist jedoch der Typ des cosmopolite, der seit der Encyclopédie definiert wird als »un homme qui n’a point de demeure fixe, ou bien un homme qui n’est étranger nulle part« (Anonymus 1754: 297). Zwischen Orient und Okzident übergeend, lernt Usbek nicht nur Standpunkte unterschiedlichster Provenienz kennen, die er aufeinander beziehen und gegen einander abwägen kann, sondern er stellt nach Möglichkeit auch Verbindungen zwischen diesen Standpunkten her. So zeichnet sich seine eigene Geisteshaltung immer mehr durch eine Integration heterogener Weltanschauungen aus: »les sources sont multiples, voire hétérocultes. L’on ne saurait parler d’une influence dominante dans le discours d’Usbek. Ce sont des moments juxtaposés et relevant de systèmes différents« (Hoffmann 1992: 799).

Paul Vernière ist daher zuzustimmen, wenn er über die in den Lettres persanes angelegten Beziehungen zwischen thèmes orientaux und thèmes occidentaux schreibt: »deux pôles, Paris et Isfahan,
deux mondes, l’Orient et l’Occident, artificiellement liés, par l’inquiète personnalité d’Usbek, de- 
vaient s’affronter dans le recueil« (Vernière 1960: 
XIV). Mit der Romanfigur des Usbek führt Mon-
tesquieu tatsächlich vor, welche Bedeutungen er 
mit dem Begriff des Ingeniums verbunden wissen 
wollte. Es sind dieselben Konnotationen, mit de-
nen Welsch sein Konzept der transversalen Ver-
nunft ausstattet. Ebenso wie Welsch geht es Mon-
tesquieu um Heterogenität und Konnexion, um 
Differenz und Übergang. Und ebenso wie für 
Welsch der Begriff der transversalen Vernunft ist 
für Montesquieu der des Genies ein »Bewegungs-
begriff« (Welsch 1995: 764). Beidesmal ist ein Ver-
mögen gemeint, kraft dessen sich durch Übergän-
ge nicht nur die Gemeinsamkeiten im Verschiede-
nen, sondern auch und gerade die Unterschiede er-
fassen und, wo möglich, miteinander verbinden 
lassen.

VIII.

Mit Deleuze und Guattari bezeichnet Welsch diese-
ses dem Bild des Rhizoms abgeschaute Denken der 
Übergängigkeit als »Nomadologie« (Deleuze 
& Guattari 1977: 37; Welsch 1995: 366). Verständ-
lich also, daß er in Homers Odysseus »die Inkarna-
tion transversaler Vernunft« erkennt (Welsch 1995: 
344). Die Vernunft des Odysseus bestehe darin, 
»mit divergierenden Ansprüchen und Zie-
len so umzugehen, daß sie im Maß des Möglichen 
vereinbar bleiben«; diese Vernunft unterwirft sich 
icht »den Forderungen des Ausschließlichkeits-
denkens«, sondern stellt sich vielmehr »der Unter-
schiedlichkeit der Ansprüche und ist vernünftig 
gerade insofern, als sie eine überlegene Strategie 
entwickelt, die angesichts der Unterschiedlichkeit 
objektiver Ansprüche gleichwohl eine verbinden-
de, nicht beschneidende Form des Umgangs mit 
dem scheinbar sich ausschließenden findet« 
(Welsch 1995: 92). Wie wir gesehen haben, ist 
ebenso wie die Reise des Odysseus die des Usbek 
eine einzige Erfahrung des Weltenübergangs.

Es ist kein Zufall, daß sich Montesquieu intensiv 
mit dem Werk Homers befaßte. Anlaß hierfür bot 
ihm der 1714 erneut aufflackernde, als Querelle 
d’Homère bekannt gewordene sogenannte Streit 
der Alten und der Modernen (Hazard o.J.: 386ff; 
parodierte Montesquieu diese Debatte (Montes-
quieu 1991b: 71f). Für ihn selbst stand die Qualität 
der Epen Homers jedoch außer Frage: »Die Müh-
hen der Fahrt des Odysseus boten dem schönsten 
Gedicht der Welt, nächst dem ersten von allen, ei-
nen dankbaren Stoff« (Montesquieu 1992 II: 30). 
Dabei dürfte ihn nicht allein das Reisemotif fazi-
niert haben, sondern auch die Tatsache, »daß Ho-
mer die weit entfernt lebenden und in diesem Sin-
ne „fremden“ Völker fast durchweg ohne Vorur-
teile und Herabsetzung beschreibt« (Detel 1995: 
1021). Das Wort Barbar kommt bei Homer kein 
einziges Mal vor. Die Asymmetrien, auf deren 
Grundlage der abendländische Racismus ent-
stand, wurden erst später entwickelt.

Beenden wir hiermit die Rekonstruktion der zwi-
sehen den Theorien von Welsch und Montesquieu 
bestehenden Gemeinsamkeiten und wenden wir 
uns nun der entscheidenden Differenz zu. Diese 
will durch die Unterscheidung von Philosophie 
und Soziologie markiert. Welsch beschränkt seine 
Studie auf den philosophischen Diskurs. Von der 
Ästhetik einmal abgesehen, finden in seinem Werk 
der andere wissenschaftliche Disziplinen kaum Gehör. 
Als Rationalitäten, anhand derer die Übergänge 
der Vernunft illustriert werden, dienen nahezu 
ausschließlich Paradigmen theoretischer oder 
künstlerischer Provenienz. Dieses Verfahren ist 
ohne Zweifel fruchtbar, es hat aber auch seine 
Schattenseiten. Indem er sich Transdisziplinarität 
vorsagt, unterläuft Welsch nicht nur das Konzept 
der Transversalität: »Was auf die Rationalitäten 
zutrifft, gilt auch für die wissenschaftlichen Diszi-
plinen. Auch sie sind in Wahrheit nicht geschlos-
sen, sondern in sich durch Verflechtungen be-
stimmt und von Übergängen durchzogen« (Welsch 

Ohne es zu wollen, zementiert er vielmehr auch jene 
»Kultur professioneller Abschließung«, die sich die 
Philsophie aus Furcht vor Enteignung ihrer Ge-
genstandsbereiche durch andere wissenschaftliche 
Disziplinen geschaffen hat (Kilminster 1990: 437). 
Tatsächlich entgeht ihm zum einen, daß Transversal-
ität schon vor geraumer Zeit auf einer wesentlich 
anschaulicherem Ebene, nämlich in Auseinandersetzung 
mit dem Sozialen, thematisiert wurde. Wie 
die Lektüre der Lettres persanes zeigt, provozierte 
die nicht die Vielfalt an Philosophem, sondern die an 
gesellschaftlichen Prozessen denken der Übergängigkeit. 
Zum anderen bemerkt Welsch nicht, daß dieses 
Denken eine Konstante in der Geschichte der Soziologie 
 ausmacht. Sicher wird man vergeblich nach 
Soziologen suchen, die auf die Lettres persanes 
Bezug nehmen. Indes ist dies nicht das einzige Werk 
Montesquieus. Als dessen Hauptwerk gilt das 1748 in 
zwei Bänden publizierte Buch De l’esprit des lois. 
Diesem Werk kommt nun aber ein Vorbildcharak-
ter für spätere Soziologen zu.


IX.


Offensichtlich sammelte Montesquieu nach der Publikation der *Lettres persanes* eine Unmenge an sich teilweise zu ganzen Büchern auswachsene Daten, mit denen er die jeweiligen Stellen des Briefromans anreichte. Im Zuge dieses Verfahrens wurde die literarische Komponente durch die wissenschaftliche verdrängt. Der Verfasser, der sich gleichsam in einer Romanfigur verborgen gehalten hatte, trat nun als solcher auch auf. Er präsentierte eine transdisziplinäre Studie, die der Ausarbeitung des in den *Lettres persanes* begonnenen Vergleichs unterschiedlicher gesellschaftlicher Ordnungen diente. Ebenso wie in seinem Briefroman trug Montesquieu in seinem Hauptwerk der zeitgenössischen Relativitätserfahrung Rechnung, indem er geographischen, klimatischen und morphologischen Faktoren Aufmerksamkeit schenk-
te. Neben diesen und anderen materiellen Fakto-
ren, die sich hauptsächlich der Demographie und Ökonomie zurechnen lassen, berücksichtigte er in beiden Werken aber auch ideelle Faktoren wie Moral, Religion und Weltanschauung. Wie bereits die Darstellungsform seines Werkes nahelegt, betrachtete er Gesellschaften im Sinne »eines Netzes von Bezügen« zwischen derlei heterogenen Fakto-

In Montesqueius Augen sind es nun die »Unter-
schiede vorhandener materieller und ideeller Fakto-
nren«, welche die Unterschiede der Gesell-
schaften hervorbringen (Jonas 1968: 24). Um die-
se Zusammenhänge erfassen zu können, dekom-
pionierte er die Gesellschaften in soziale Institutionen, wobei er seine Erörterungen jeweils auf das Recht und den Staat konzentrierte. Tatsäch-
lich war ein Staat für ihn nichts anderes als eine »Gesellschaft, in der es Gesetze gibt« (Montes-
queiu 1992 I: 212). Bei alledem ging es ihm nicht nur um die Möglichkeit einer individualisier-
enden Betrachtung einzelner ausgewählter Staaten. Es kam ihm auch darauf an, Typen zu bilden. Mit Hilfe der Strukturen, die er in der Vielfalt der empirisch vorfindlichen Staatenwelt aufdeckte, hoffte Montesqueieu, die Eigenart gesellschaftli-

Für unsere Zwecke ist es nicht erforderlich, hier-
 auf näher einzugehen. Es dürfte klar geworden sein, daß Montesqueieu ein raffiniertes begriffliches Instrumentarium bereitstellt, um Gesellschaften als rationale Komplexe von je eigener Konfigura-
nis, das diese Disziplin zu dem Baron de la Brède unterhält, ist ambivalent. Einerseits gibt es Au-
toren, die ganze Studien über ihn verfaßt und seine Bedeutung dennoch nicht erkannt haben. An-
dererseits gibt es Autoren, in deren Schriften sich le-
diglich wenige Namensnennungen finden, die aber gleichwohl in Montesqueius Geist Forschung be-
treiben. Zur ersten Kategorie muß man Emile Durkheim zählen. In die zweite gehören Max We-
ber und Georg Simmel.

Diese Zuordnung wird bereits durch die Darstel-
lungsform ihrer Werke nahegelegt. Durkheim bot sein Werk dem Leser in vier Büchern mit »peni-
bler Systematik und schlüssiger Argumentation an. Jedes stand mit einer klaren eigenen Frage für sich, aber alle zusammen führten auf wenige zent-
trale Begriffe und Thesen, die in der durchgängi-
gen Einheit eines Systems standen. Wo die vielen Anregungen Simmels ebenso wie das enzyklopä-
dische Wissen und die kühnen Gedanken Webers ins Endlose und Unbestimmte zu führen schienen, da-
steilte sich Durkheims Theorie wie ein durchsichti-
gar Bau dar« (Tenbruck 1981: 333f). Zunächst also zu Durkheim: »Montesquieu fand Beifall, aber sei-
ne wissenschaftliche Bedeutung wurde nicht er-
kannt und seine Fragestellung nicht fortgesetzt« (Jonas 1968: 30). Mit dieser Bemerkung ist exakt die Interpretation benannt, die Montesquieu in Durkheims lateinischer Dissertation zuteil wurde.

X.

Durkheim lobte zwar, daß Montesquieu »die „so-
zialen“ Dinge« als eigenständigen wissenschaftli-
chen Gegenstandsbereich behandelt hätte (Durk-
heim 1981: 88). Doch entwickelte er nicht das ge-
ringste Gespür für dessen Umgang mit »der Vie-
falt der Dinge« (Durkheim 1981: 98). Für ihn war es undenkbar, verschieden Gesellschaften einen »gleichen Rang« zuzugestehen; nach seiner Über-
zeugung müssen die einen den anderen »als über-
der oder unterlegen angesehen werden. Ferner zeigt sich, daß die höheren Gesellschaftsformen aus den niederen hervorgegangen sind. Damit will ich nicht sagen, daß die Gesellschaften eine einzige geradlinige Reihenfolge bilden, die in den Völkern der Antike ihren Anfang nimmt und in den Nationen der Gegenwart gipfelt. Viel eher paßt hier das Bild eines Baumes, dessen Äste in verschiedene Richtungen streben ... Das jedoch hat Montes-
queiu übersehen ... er kommt nicht auf den Ge-
danken, daß diese verschiedenen Arten von Ge-
ellschaften sich nach und nach aus derselben Wur-
zel entwickelt haben, daß die einen aus den ande-
ren hervorgegangen sind ... Er dachte, daß die ein-

Mit der von Spencer übernommenen Differenzie-
rungstheorie bereitete Durkheim dem Trennungs-
denken in der Soziologie ein massives Fundament, auf dem Autoren wie Talcott Parsons und Niklas Luhmann aufbauten. Diese Tradition hat zweifels-
Gerhard Wagner: Transversale Vernunft und der soziologische Blick


sophie die Welt mittlerweile aus demselben Blickwinkel betrachtet, kann dabei nur begrüßt werden.

Literatur


Mass, E., 1994: Montesquieu und die modernität der zwanziger Jahre. Überlegungen zum poetologischen Stand-


Spranger, E., 1930: Der psychologische Perspektivismus im Roman. Eine Skizze zur Theorie des Romans, erläu-