

Manuel Knoll / Stefano Saracino (Hg.)

# Niccolò Machiavelli

Die Geburt des Staates

11

Staatsdiskurse

Franz Steiner Verlag



Manuel Knoll / Stefano Saracino (Hg.)  
Niccolò Machiavelli



# Staatsdiskurse

Herausgegeben  
von Rüdiger Voigt

Band 11

Wissenschaftlicher Beirat:  
Andreas Anter, Leipzig  
Eun-Jeung Lee, Berlin  
Marcus Llanque, Augsburg  
Pier Paolo Portinaro, Turin  
Samuel Salzborn, Gießen  
Birgit Sauer, Wien  
Gary S. Schaal, Hamburg  
Virgilio Alfonso da Silva,  
São Paulo

Manuel Knoll / Stefano Saracino (Hg.)

# Niccolò Machiavelli

Die Geburt des Staates



Franz Steiner Verlag Stuttgart 2010

Bibliographische Information der Deutschen  
Bibliothek:  
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese  
Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie;  
detaillierte bibliographische Daten sind im Internet  
über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

ISBN 978-3-515-09797-0

Jede Verwertung des Werkes außerhalb der Grenzen  
des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar.  
Dies gilt insbesondere für Übersetzung, Nachdruck,  
Mikroverfilmung oder vergleichbare Verfahren sowie  
für die Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen.  
© 2010 Franz Steiner Verlag, Stuttgart  
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.  
Druck: AZ Druck und Datentechnik, Kempten  
Printed in Germany

## EDITORIAL

Der Staat des 21. Jahrhunderts steht in einem Spannungsfeld zwischen Sicherheit und Freiheit, zwischen Ordnung und Veränderung, zwischen Herrschaft und Demokratie. Er befindet sich zudem in einem Dilemma. Internationale Transaktionen reduzieren seine Souveränität nach außen, gesellschaftliche Partikularinteressen schränken seine Handlungsfähigkeit im Innern ein. Anliegen der Reihe *Staatsdiskurse* ist es, die Entwicklung des Staates zu beobachten und sein Verhältnis zu Recht, Macht und Politik zu analysieren.

Hat der Staat angesichts der mit „Globalisierung“ bezeichneten Phänomene, im Hinblick auf die angestrebte europäische Integration und vor dem Hintergrund einer Parteipolisierung des Staatsapparates ausgedient? Der Staat ist einerseits „arbeitender Staat“ (Lorenz von Stein), andererseits verkörpert er als „Idee“ (Hegel) die Gemeinschaft eines Staatsvolkes. Ohne ein Mindestmaß an kollektiver Identität lassen sich die Herausforderungen einer entgrenzten Welt nicht bewältigen.

Hierzu bedarf es eines Staates, der als „organisierte Entscheidungs- und Wirkeinheit“ (Heller) Freiheit, Solidarität und Demokratie durch seine Rechtsordnung gewährleistet. Gefragt ist darüber hinaus die Republik, bestehend aus selbstbewussten Republikanern, die den Staat zu ihrer eigenen Angelegenheit machen. Der Staat seinerseits ist aufgefordert, seinen Bürgerinnen und Bürgern eine politische Partizipation zu ermöglichen, die den Namen verdient. Dies kann – idealtypisch – in der Form der „deliberativen Politik“ (Habermas), als Einbeziehung der Zivilgesellschaft in den Staat (Gramsci) oder als Gründung der Gemeinschaft auf die Gleichheit zwischen ihren Mitgliedern (Rancière) geschehen.

Leitidee der Reihe *Staatsdiskurse* ist eine integrative Staatswissenschaft, die einem interdisziplinären Selbstverständnis folgt; sie verbindet politikwissenschaftliche, rechtswissenschaftliche, soziologische und philosophische Perspektiven. Dabei geht es um eine Analyse des Staates in allen seinen Facetten und Emanationen. Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler des In- und Auslands sind zu einem offenen Diskurs aufgefordert und zur Veröffentlichung ihrer Ergebnisse in dieser Reihe eingeladen.

*Rüdiger Voigt*

# INHALT

## EINLEITUNG

<i>Manuel Knoll/Stefano Saracino:</i> Niccolò Machiavelli – Die Facetten seines politischen Denkens und die Perspektiven seiner Interpreten.....	9
Methodische Ausrichtung des Bandes – Einführung in die Beiträge.....	25

## 1. TEIL:

### WANDLUNGEN IM DENKEN ÜBER MORAL, ORDNUNG UND HERRSCHAFT ZU BEGINN DER NEUZEIT

<i>Eckhard Keßler:</i> Niccolò Machiavellis experimentelle Moral in seinem Aufruf an Lorenzo de' Medici, Italien zu befreien.....	37
<i>Thomas Maissen:</i> Der Staatsbegriff in Machiavellis Theorie des Wandels.....	55

## 2. TEIL:

### LITERARISCHE FORM, DENKSTIL UND METHODE BEI MACHIAVELLI

<i>Dirk Hoeges:</i> Machiavellis <i>Principe</i> – Rhetorik – Struktur – Ästhetik.....	73
<i>Manuel Knoll:</i> Wissenschaft und Methode bei Machiavelli Die Neubegründung der empirischen Politikwissenschaft nach Aristoteles.....	91

## 3. TEIL:

DIE WIRKUNGEN MACHIAVELLIS IN DEN ZEITGENÖSSISCHEN  
STAATSTHEORETISCHEN UND PHILOSOPHISCHEN DISKURSEN*Günther Auth:*

Machiavelli und der Beginn ‚bürgerlicher‘ Geschichtsphilosophie.....123

*Dirk Lüddecke:*

Niccolò hinter den Spiegeln

Machiavelli und die politische Dämonologie der Moderne.....143

*Stefano Saracino:*

Ständekampf, Parteienstreit, Pluralismus – Machiavellis agonales

Politikverständnis im Republikanismus und Liberalismus.....163

*Pravu Mazudmar:*

Machiavelli und die Regierungskunst

Zur „Kunst des Nichtlesens“ bei Michel Foucault.....191

*Pier Paolo Portinaro:*Machiavelli und die *imperi*.....213

Autorenverzeichnis.....233

## EINLEITUNG

*Manuel Knoll/Stefano Saracino*

### 1. Niccolò Machiavelli – Die Facetten seines politischen Denkens und die Perspektiven seiner Interpreten

Nachdem die Medici 1512 die politische Macht in Florenz zurückgewannen, wurde Niccolò Machiavelli, einer der führenden Politiker der Republik, seiner Ämter enthoben. Bald darauf beschuldigte man ihn, er sei an einer Verschwörung gegen die Medici beteiligt. Er wurde eingekerkert und gefoltert, dann aber wieder freigelassen. Grund seiner Freilassung war eine anlässlich der Wahl Giovanni de' Medici zum Papst (Leo X.) in Florenz erlassene Generalamnestie. Machiavelli verließ die Stadt und zog sich auf sein ärmliches Landgut bei San Casciano zurück. Dort verbrachte er seine Tage mit Jagen, Lesen und Kartenspielen im Wirtshaus. Höhepunkt seines Tages war der Abend, über den er in dem berühmten Brief vom 10. Dezember 1513 an seinen Freund Francesco Vettori schreibt:

„Wenn der Abend kommt, kehre ich nach Hause zurück und gehe in mein Arbeitszimmer. An der Schwelle werfe ich die Bauerntracht ab, voll Schmutz und Kot, ich lege prächtige Hofgewänder an und, angemessen gekleidet, begeben mich in die Säulenhallen der großen Alten. Freundlich von ihnen aufgenommen, nähre ich mich da mit der Speise, die allein die meinige ist, für die ich geboren ward. Da hält mich die Scham nicht zurück, mit ihnen zu sprechen, sie um den Grund ihrer Handlungen zu fragen, und ihre Menschlichkeit macht, daß sie mir antworten. Vier Stunden lang fühle ich keinen Kummer, vergesse alle Leiden, fürchte nicht die Armut, es schreckt mich nicht der Tod; ganz versetze ich mich in sie.“<sup>1</sup>

Machiavellis Schilderung ist eine großartige Selbstinszenierung, die ihn als Humanisten und Angehörigen der Epoche darstellt, die seit dem 19. Jahrhundert als die „Renaissance“ bezeichnet wird.<sup>2</sup> Seine Darlegung gibt aber auch das Ambiente wieder, in dem der vom politischen Leben ausgeschlossene Florentiner seinen berühmt berüchtigten *Principe* schrieb und sein Hauptwerk, die *Discorsi*, begann.

Das bis heute ungebrochene Interesse an Machiavellis Werk kommt in einer unüberschaubaren Fülle an Literatur zum Ausdruck. Nimmt man diese genauer in Augenschein, dann wird deutlich, dass die Interpreten seines Werks in vielen Hinsichten zu gegensätzlichen Resultaten gelangt sind. Dagegen verbindet der Laie seinen Namen mit dem Ausdruck, für den der Florentiner Pate stehen musste, mit dem „Machiavellismus“. Darunter versteht man eine politische Lehre oder Praxis,

1 *Machiavelli* 1990, S. 434.

2 *Cantinori* 1969; *Hoeges* 2010 in diesem Band. Vgl. zu einer hervorragenden Darstellung der Philosophie der Renaissance *Kessler* 2008.

die der Machtpolitik den Vorrang vor der Moral gibt oder auch eine moralisch bedenkenlose und sich über alle sittlichen Rücksichten hinwegsetzende Interessen- und Machtpolitik. Seinen schlechten Ruf verdankt Machiavelli vor allem der Tatsache, dass von seinen Schriften in erster Linie der *Principe* gelesen und bekannt wurde. Er selbst bezeichnete dieses dünne Buch nicht ganz zu Unrecht als ein „opuscolo“, als ein Werkchen.<sup>3</sup>

Die spektakuläre Wirkungsgeschichte von Machiavellis Werk und vor allem des *Principe*, die hier bestenfalls angedeutet werden kann, offenbart auf eindrucksvolle Weise eine Eigenart von Rezeptionsprozessen philosophischer Texte: Die Perspektive des Betrachters und weniger die Eigenschaften des Betrachteten bestimmt oftmals die Rezeption. Dies gilt im Besonderen für Machiavelli. Häufig wurde sein Werk zur Projektionsfläche oder zur Chiffre im politischen und philosophischen Schlagabtausch, zur Waffe im Arsenal ideologischer Grabenkämpfe, in die (kritische wie apologetische) Rezipienten und ihr historisches Umfeld verstrickt waren. John Geerken hat dies treffend zum Ausdruck gebracht. Er bezeichnet Machiavelli als Chamäleon, das stets die Farbe seiner Kritiker annehme<sup>4</sup>.

Kurz nach der Veröffentlichung des *Principe* 1532 schrieb der englische Kardinal Reginald Pole, das Werk sei „von der Hand des Teufels geschrieben“<sup>5</sup>. Wenige Jahrzehnte später, 1576, erschien das mit *Contre-Machiavel* betitelte Werk des Hugenotten Innocent Gentillet.<sup>6</sup> Damit war die Bahn für eine Reihe von antimachiavellistischen Schriften gebrochen, deren vielleicht bekannteste der 1740 veröffentlichte *Anti-Machiavell* des späteren preußischen Königs Friedrich II. war. Friedrich bezeichnet Machiavelli als einen „Lehrer des Verbrechens“ und als ein böses „Ungeheuer“, gegen das es die Menschheit „in Schutz zu nehmen“ gelte.<sup>7</sup> Nicht alle antimachiavellistischen Schriften verteufelten den Florentiner im wahrsten Sinne des Wortes. Sie warfen ihm jedoch vor allem Atheismus und Amoralismus vor, der in seinem *Principe* zum Ausdruck komme. Auch noch Leo Strauss bekennt in den 1958 veröffentlichten *Thoughts on Machiavelli* seine Neigung zu der überkommenen Meinung, der zufolge Machiavelli ein „Lehrer des Bösen“ ist.<sup>8</sup> Strauss begründet und erläutert diese Einschätzung durch die Frage, welche andere Beschreibung für einen Mann passend wäre, zu dessen Lehren

3 *Machiavelli* 1961, Brief vom 10. Dezember 1513 an Francesco Vettori, S. 304.

4 *Geerken* 1990, S. 95. Zum Begriff der Chiffre in diesem rezeptionstheoretischen Sinn vgl. *Zwierlein/Meyer* 2010, S. 11, 15–16. Der anlässlich des bevorstehenden *Principe*-Jubiläums 2013 in Gang kommende internationale Tagungsmarathon legt den Fokus auf die Machiavelli-Rezeption in verschiedenen nationalen und regionalen Kontexten und auf den ‚Machiavellismus‘ im Sinne eines Rezeptionsphänomens; s. die kürzlich erschienenen Kongressakte *Arienzo/Borrelli* 2009 und *Zwierlein/Meyer* 2010.

5 Pole, *Apologia ad Carolum V. Caesarem*, zitiert nach *Lutz*, 1961, S. 32; s. auch *Pole* 1997.

6 *Gentillet* 1968.

7 *Friedrich der Große* 1922, S. 112, 128; 94, 116, 144.

8 *Strauss* 1958, S. 9. Strauss' Platonismus, die Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs und des Totalitarismus und die daraus resultierende pessimistische Einschätzung der Moderne prägen sein reichhaltiges und wirkungsmächtiges Werk und seine Machiavelliexegese im Besonderen. Strauss interessiert sich für Machiavelli primär wegen dessen philosophiegeschichtlichem Rang als Hauptverantwortlichem für den Umbruch zur Moderne; vgl. *Rosen* 2009.

zählt: Fürsten sollen die Familien der Herrscher ausrotten, deren Territorium sie sicher zu besitzen wünschen; Fürsten sollen ihre Gegner lieber ermorden als ihren Besitz zu konfiszieren, weil diejenigen die tot sind – im Gegensatz zu denen die beraubt wurden – nicht an Rache denken können; Menschen vergessen schneller die Ermordung ihrer Väter als den Verlust ihres Patrimoniums u.s.w.<sup>9</sup>

Die angeführten Lehren aus Machiavellis politischen Hauptwerken scheinen die Anschuldigungen der Antimachiavellisten eindeutig zu belegen. Zudem machen sie sofort verständlich, warum sich ein zentrales Problem der Machiavelli-rezeption um die Frage dreht, wie der Florentiner in seinen politischen Werken das Verhältnis von Politik und Moral versteht. Nach der in der neueren Literatur vorherrschenden Auffassung trennt Machiavelli die Politik von der Moral.<sup>10</sup> Diese Ansicht wurde bereits prominent von Benedetto Croce vertreten, dem zufolge Machiavelli die Notwendigkeit und die Autonomie der Politik entdeckt, die ihre eigenen Gesetze habe und vom moralisch Guten und Schlechten getrennt sei.<sup>11</sup>

Die vorherrschende Auffassung, nach der Machiavelli die Politik von *der* Moral trennt, ist fragwürdig und bedarf einer differenzierteren Betrachtung. Liegt ihr doch in der Regel die Prämisse zugrunde, dass es nur eine einzige Moral gibt und dass diese in allen menschlichen Handlungsbereichen gilt. Beide Unterstellungen sind problematisch. Hinsichtlich des *Principe* ist außerdem zu bedenken, dass das Werk nicht eine allgemeine Herrschaftslehre begründen möchte, sondern die Möglichkeit der Gründung und Konsolidierung einer gänzlich neuen Fürstenherrschaft zum Gegenstand hat.<sup>12</sup> Fest steht jedenfalls, dass Machiavelli das traditionelle stoisch-christliche Moralsystem seiner Zeit für den Handlungsbereich der Politik als unangemessen ansieht und verabschiedet. So konstatiert Herfried Münkler für Machiavellis politische Theorie treffend eine „konsequente Verdrängung der transzendent begründeten Moral aus dem Felde der Politik“.<sup>13</sup> Quentin Skinner geht einen Schritt weiter und erkennt bei dem Florentiner bereits eine „neue Moralität“.<sup>14</sup> Noch stärker von der vorherrschenden Ansicht entfernt sich Isaiah Berlin, der Machiavelli als Anhänger einer gemeinschaftsbezogenen, antiken und heidnischen „politischen“ Ethik“ begreift, die mit der christlichen Ethik,

9 Strauss, ebenda. Vgl. *Machiavelli Principe* 2003, III, S. 15, 17–19; XVII, S. 131; *Machiavelli Discorsi* 1977, I, 16, S. 58–59; III, 23, S. 352 f.

10 Mittermaier 1990, S. 398; Schwaabe 2007, S. 112–117. Henning Ottmann erklärt, dass Machiavelli die für den klassischen Humanismus und insbesondere Cicero zentrale Einheit von Sittlichkeit und Nutzen, von *honestum* und *utile*, auflöst (Ottmann 2006, S. 16). Zur Abwendung des *Principe* von der Herrschaftsmoral des Fürstenspiegels und ihrer Fundierung in Cicero und Seneca vgl. Skinner 1978, S. 128–138, Stacey 2007. George H. Sabine spricht von Machiavellis „moral indifference“ (Sabine 1961, S. 340). Leo Strauss spricht von Machiavellis „moral obtuseness“ (Strauss 1958, S. 11). Wolfgang Kersting behauptet die „Ausgrenzung der Ethik aus der Politik“ und dass es für Machiavelli „zur Steigerung der Handlungsmächtigkeit eines Fürsten notwendig ist, das politische Handlungsfeld von allen sittlichen Einflüssen frei zu halten“ (Kersting 1988, S. 240 f.).

11 Croce 1973, S. 137.

12 Machiavelli spricht von „principati al tutto nuovi“, *Machiavelli Principe* 2003, VI, S. 40.

13 Münkler 1984, S. 297.

14 Skinner 1990, S. 72 ff.

ihrer Fokussierung auf Nächstenliebe, Demut und das Seelenheil nicht bloß unvereinbar sei, sondern mit ihr auch im Konflikt stehe.<sup>15</sup>

Eine andere Interpretation, die der Auffassung von Isaiah Berlin nahe steht, stützt sich auf Max Webers Unterscheidung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik, die möglicherweise durch Machiavelli inspiriert wurde.<sup>16</sup> Webers Unterscheidung liegt die Einsicht zugrunde, dass sich die menschlichen Handlungsbereiche stark voneinander unterscheiden und daher nicht für jeden die gleichen ethischen Gebote aufgestellt werden können. Im Gegensatz etwa zum privaten Bereich arbeitet die Politik mit einem „sehr spezifischen Mittel: Macht, hinter der Gewaltsamkeit steht“.<sup>17</sup> Eine Gesinnungsethik wie die christliche Ethik der Bergpredigt ist nach Weber für das Handlungsfeld der Politik unangemessen. In diesem können „gute“ Zwecke oft nur durch gewaltsame und damit „sittlich bedenkliche oder mindestens gefährliche Mittel“ erreicht werden. Die Gesinnungsethik scheitert, weil sie die spezifisch politischen Mittel und Handlungen verwerfen muss.<sup>18</sup> Wer Politik betreibt, lässt sich mit „den diabolischen Mächten ein, die in jeder Gewaltsamkeit lauern“ und „gefährdet das ‚Heil seiner Seele‘“.<sup>19</sup>

Für den politischen Bereich und die Anwendung von Gewaltmitteln gilt nach Weber die verantwortungsethische Maxime, „daß man für die (voraussehbaren) Folgen seines Handelns aufzukommen hat“.<sup>20</sup> Seiner Auffassung nach geht „alle ‚Realpolitik‘“ von dem Postulat der Verantwortung für die „möglichen oder wahrscheinlich vorauszusehenden Folgen des Handelns“ aus.<sup>21</sup> Es gibt gute Gründe, Machiavelli nicht bloß als Realpolitiker und Realisten<sup>22</sup>, sondern auch als Ver-

15 Berlin 1982, S. 114 f., 126–128, 138; zu Berlins Machiavelli-Interpretation Saracino 2010 in diesem Band S. 179–185.

16 Im Zusammenhang mit seinen knappen Reflexionen über die „ethischen Probleme der Politik“ in *Politik als Beruf*, im Zuge derer er seine Unterscheidung einführt, erwähnt Weber den Florentiner mehrmals (Weber 1993, S. 77, 75, 79). Zudem thematisiert Weber die für Machiavellis politische Werke charakteristische Spannung zwischen Politik und Moral in seinen Reflexionen auch in vielen Passagen, in denen er Machiavelli nicht explizit anführt.

17 *Ebenda*, S. 68 (Hervorhebungen von Weber).

18 *Ebenda*, S. 71 f.

19 *Ebenda*, S. 78 f. Webers Akzentuierung des ‚Diabolischen‘ lässt sich mit der Deutung Machiavellis im Schlüssel der ‚Dämonie der Macht‘ verbinden, dazu Lüddecke in diesem Band. Lüddecke stellt allerdings subtil heraus, dass die ‚dämonologische‘ Leseweise Machiavellis im 20. Jahrhundert nicht als Neuaufgabe der Satanisierung des Florentiners im frühneuzeitlichen konfessionalisierten Antimachiavellismus zu verstehen ist.

20 *Ebenda*, S. 70 f. (Hervorhebungen von Weber).

21 Weber 1982, S. 505.

22 Im *Principe* erklärt Machiavelli über seinen Realismus: „Da es aber meine Absicht ist, etwas Nützliches (*utile*) für den zu schreiben, der es versteht, schien es mir angemessener, der Wirklichkeit der Dinge (*verità effettuale della cosa*) nachzugehen als den bloßen Vorstellungen (*immaginazione*) über sie. Viele haben sich Republiken und Fürstentümer vorgestellt, die nie jemand gesehen oder tatsächlich gekannt hat; denn es liegt eine so große Entfernung zwischen dem Leben, wie es ist, und dem Leben, wie es sein sollte, daß derjenige, welcher das, was geschieht, unbeachtet läßt zugunsten dessen, was geschehen sollte, dadurch eher seinen Untergang als seine Erhaltung betreibt; denn ein Mensch, der sich in jeder Hinsicht zum Guten bekennen will, muß zugrunde gehen inmitten von so viel anderen, die nicht gut sind. Da-

antwortungsethiker<sup>23</sup> zu interpretieren, der die traditionelle christliche Gesinnungsethik für den Handlungsbereich der Politik verabschiedet oder zumindest bezüglich ihrer kategorischen Gültigkeit einschränkt. Aus dieser Perspektive erscheinen die von Leo Strauss angeführten Lehren in einem anderen Licht. Machiavelli rät dem Fürsten etwa, das Geschlecht des bisherigen Herrschers eines Territoriums auszurotten, das er sicher zu besitzen wünscht.<sup>24</sup> Die Anwendung dieser begrenzten Gewalttat hält Machiavelli für das notwendige Mittel, um ein neu erworbenes Fürstentum stabil zu bewahren. Wird die Gewalttat wegen moralischer Bedenken unterlassen, dann erlaubt die geschichtliche Erfahrung vorauszu sehen, dass der bisherige Herrscher oder seine Nachkommen mit Hilfe auswärtiger Mächte versuchen werden, ihre Ansprüche auf das Territorium gewaltsam durchzusetzen. Als Folge gesinnungsethischen Handelns lassen sich also zukünftige Unruhen und Krieg prognostizieren, während verantwortungsethisches Handeln die Stabilisierung und Erhaltung des Territoriums erwarten lässt. Sind die voraussehbaren Folgen des ersteren Handelns auch aus moralischen Gründen zu verwerfen, kann die stabile Bewahrung eines Staates mit Machiavelli als guter Zweck verstanden werden, auf den politisches Handeln abzielen hat.<sup>25</sup>

Mit der vorgeschlagenen Interpretation geht offensichtlich auch eine Verteidigung des Florentiners gegen die Anschuldigungen der Antimachiavellisten einher oder zumindest deren Relativierung. Eine andere Art der Machiavelli-Apologie, für die sich etwa Herder, Hegel und Fichte in Deutschland, Foscolo und De Sanctis in Italien anführen lassen, versteht ihn als italienischen Patrioten.<sup>26</sup> Diese Deutung kann sich auf Machiavellis flammenden Appell im Schlusskapitel des *Principe* stützen. Darin ruft er wortgewaltig dazu auf, Italien („*Italia*“) mit italienischer Tüchtigkeit („*virtù italica*“) von den Barbaren zu befreien, womit die europäischen Großmächte und ihre Truppen gemeint sind, die seit dem Einmarsch des französischen Königs Karl VIII. 1494 in Italien kämpften und plünderten.<sup>27</sup> Auch wenn die modernen Nationalismen, die in Westeuropa und Nordamerika entstanden, die politische Bühne erst seit Ende des 18. Jahrhunderts betraten, lässt sich bei Machiavelli bereits ein „frühnationalistisches“ Denken aufweisen. So erklärt der Florentiner, dass eine „*nazione*“ „lange die gleichen Gewohnheiten“ behält und dass die alten Germanen und Gallier dieselben Eigenschaften hatten

her muß ein Fürst, wenn er sich behaupten will, die Fähigkeit erlernen, nicht gut zu sein, und diese anwenden oder nicht anwenden, je nach dem Gebot der Notwendigkeit“ (*Machiavelli* 2003, XV, S. 15. Die Wörter aus dem Originaltext, die in vorliegender Einleitung in die Übersetzungen der zitierten Werke in Klammern eingefügt wurden, sind von M.K. und S.S.). Vgl. zur Deutung von Machiavelli als Realisten *Ottmann* 2006, S. 49 f.

23 Vgl. zu einer ausführlichen Begründung der These, dass Machiavelli als Verantwortungsethiker zu verstehen ist, *Knoll* 2003.

24 *Machiavelli Principe* 2003, III, S. 15.

25 Vgl. dazu *Knoll* 2003.

26 Vgl. zur Deutung von Machiavelli als Patrioten im Kontext des deutschen und des italienischen Nationalismus *Procacci* 1965; *Polcar* 2002; *Ottmann* 2006, S. 50 f.; *Steinkamp* 2008.

27 *Machiavelli Principe* 2003, XXVI, S. 204 f.; die „italica virtute“ beschwört Machiavelli auch in einer an Ovid angelehnten Serenade, abgedruckt in *Hoeges* 2006, S. 188.

wie die Deutschen und Franzosen seiner Zeit. Beide Völker sind ihm zufolge „habsüchtig, hochmütig, wild und treulos“.<sup>28</sup> In einem Brief an Vettori äußert Machiavelli kurz vor seinem Tod, er liebe sein Vaterland (*patria*) mehr als seine Seele, womit er nach Isaiah Berlin „seine grundlegende moralische Überzeugung“ aufdeckt.<sup>29</sup> Dafür dass Machiavelli, wenn er vom Vaterland (*patria*) und der Vaterlandsiebe (*amore della patria*) spricht, nicht ausschließlich Italien meint, sondern diese Begriffe an den engeren Horizont von Florenz und Toskana und zudem an eine republikanisch-freistaatliche Verfassung des Gemeinwesens koppelt, finden sich im Werk interessante Belege. Vaterlandsiebe und republikanische Freiheitsiebe stehen beim Florentiner oftmals in enger Beziehung.<sup>30</sup> Darauf verweist Maurizio Viroli in einer begriffsgeschichtlichen Studie zum *patria*-Begriff. Er erkennt Parallelen zwischen Machiavellis Begriffsgebrauch und der römisch-republikanischen Auffassung, wonach das Engagement und die emotionale Bindung des Bürgers an das Vaterland von der Freiheit und der Herrschaft von Gesetzen statt von Personen im Gemeinwesen abhängig sind.<sup>31</sup> Ein thukydeisch anmutender, weil kritischer und desillusionierter aber nichtsdestotrotz leidenschaftlicher republikanischer Patriotismus bestimmt in diesem Sinne Machiavellis *Istorie Fiorentine*. Außerordentlich interessant ist in diesem Zusammenhang auch eine kleinere Schrift Machiavellis, die zur Sprachenfrage und der Bedeutung des Toskanischen für die Entwicklung des *volgare* zur National- und Kultursprache Stellung bezieht: Der *Dialogo o discorso intorno alla nostra lingua*. Die Frage nach dem Rang und der zukünftigen Entwicklung des *volgare* wurde im frühen Cinquecento heftig und kontrovers debattiert. Machiavelli verteidigt gegen Dantes *De vulgari eloquentia* mit lokalpatriotischem Pathos die Vorrangstellung des Toskanischen und der toskanischen Literatur als höchster Form des *volgare*.<sup>32</sup>

28 *Machiavelli* Discorsi 1977, III. 43, S. 396 f. In der Übersetzung von Rudolf Zorn ist „*nazione*“ mit „Volk“ übertragen; vgl. zum Begriff „*nazione*“ bei Machiavelli *Chabod* 1967. Es ist hier auf das deutlich positive Bild hinzuweisen, dass Machiavelli von der französischen Monarchie und ebenso von den Schweizern und den freien Reichsstädten zeichnet; vgl. zum Frankreich-Bild *Machiavelli* Principe 2003, IV, XIX, S. 33–35, 147–149; *Machiavelli* Discorsi 1977, I. 16, I. 58, III. 1, S. 60, 149, 278; *Matteucci* 1972; *Maissen* 1994. Zum Bild der Schweizer und der deutschen Reichsstädte *Machiavelli* 2003, XII, S. 97; *Machiavelli* 1977, I. 55, II. 4, S. 141 f., 179–181; *Reinhardt* 1995.

29 Brief an Vettori, 16. April 1527, in: *Machiavelli* 1961: 505; vgl. die gleiche Redewendung in *Machiavelli* *Istorie Fiorentine* 1986, III. 7, S. 425; *Berlin* 1982, S. 127.

30 „Würden sie bedenken, daß unsere Religion den Kampf für die Größe und Verteidigung des Vaterlandes (*patria*) erlaubt, so würden sie auch einsehen, daß wir nach deren Willen das Vaterland auch lieben und ehren (*amiamo...onoriamo*) und uns zu Männern heranbilden sollen, die es verteidigen können. Es ist also eine Folge unserer Erziehung und der so falschen Auslegung unserer Religion, daß es in der Welt nicht mehr so viele Freistaaten (*republiche*) gibt wie in der Antike und daß die Völker infolgedessen nicht mehr von solcher Liebe zur Freiheit (*amore alla libertà*) beseelt sind wie ehemals“ (*Machiavelli* Discorsi 1977, II. 2, S. 172).

31 Vgl. *Viroli* 1995, v.a. S. 29–40; *Viroli* folgend auch *Höchli* 2005, Kap. 9.

32 Vgl. *Machiavelli* 2006, S. 1063–1077; eine entgegengesetzte Kritik aus Sicht der italienischen Hofkultur an der Manie, das Toskanische nachzuahmen und zu verehren („*quasi una religione*“), findet sich beispielsweise in Castigliones Hofmannstraktat: *Castiglione* 1987, I. 37, S. 93–96.

Machiavellis Patriotismus kann als Verteidigung oder zumindest als Relativierung der Anschuldigungen seiner vermeintlichen Amoralität angeführt werden. Denn der Florentiner begreift patriotische Werte als gute Zwecke, die auch den Einsatz von moralisch verwerflichen Mitteln rechtfertigen können: „Wo es um das Wohl und Wehe des Vaterlandes (*patria*) geht, darf man nicht überlegen, ob es recht oder unrecht, mild oder grausam, löblich oder schändlich ist. Man muß vielmehr jede Rücksicht beiseite lassen und darf nur die Maßnahmen ergreifen, die ihm Leben und Freiheit retten“<sup>33</sup>.

Eine weitere Art der Machiavelli-Apologie ist das gängige und wohl begründete Verständnis von ihm als Republikaner.<sup>34</sup> Machiavellis Republikanismus kommt in seinem umfangreichen Hauptwerk, den *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, deutlich zum Ausdruck. Darin reflektiert er vor allem über die römische Geschichte, die er auf der Grundlage der ersten zehn Bücher (753–293 v. Chr.) des von Titus Livius verfassten Geschichtswerks *Ab urbe condita* deutet. Als Kommentar zum römischen Text des Livius angelegt, leisten die *Discorsi* bei weitem mehr als bloß eine Auseinandersetzung mit dieser altrömischen *auctoritas*. Das Werk ist als Sequenz unterschiedlich langer Kapitel oder Kurztraktate angelegt, die Sentenzen aus Livius oder Ereignisse aus seinem Geschichtswerk erörtern („discorrere“). Über weite Strecken besitzen die Einzelkapitel der Schrift aphoristische und autoreferentielle Züge. Der kommentierende Duktus und die Liviusbezüge werden zur Plattform für die Entwicklung einer eigenständigen politischen Theorie, die schwerpunktmäßig die Republik, aber ebenso die monarchische Staatsform zum Gegenstand hat.<sup>35</sup>

Machiavelli interpretiert in den *Discorsi* die Verfassung der römischen Republik als eine vorbildliche Mischverfassung, die Qualitäten der königlichen, der aristokratischen und der demokratischen Regierungsform vereint. Die königliche Gewalt sieht Machiavelli in den beiden Konsuln verkörpert, die aristokratische im Senat und die demokratische in den Volkstribunen. Roms Mischverfassung institutionalisiert den sozialen Konflikt zwischen den Großen (*grandi*) und dem Volk (*popolo*) und stellt zwischen den beiden Schichten ein spannungsvolles politisches Gleichgewicht her.<sup>36</sup> Die gegenseitige Überwachung und Kontrolle zwischen den Ständen und den Verfassungsorganen der Republik bewahrt dieses Gleichgewicht

33 *Machiavelli* *Discorsi* 1977, III. 41, S. 395.

34 Im anglophonen Raum steht die Untersuchung von Machiavellis Republikanismus im Zentrum der Forschung über den Florentiner. Die Arbeiten können hier nicht im Einzelnen angeführt werden. Es lassen sich zwei Stränge unterscheiden: Einerseits Forschungsarbeiten in der Nähe der einflussreichen Studien von Quentin Skinner und John Pocock, den Nestoren der ‚Cambridge School‘, s. *Pocock* 1975; *Skinner* 1978, 1990a, 2002; *Viroli* 1992, 1995; *Pettit* 1997; *Nelson* 2004. Andererseits Arbeiten, die in der Tradition von Leo Strauss’ Machiavelli-Deutung stehen und von einem ambivalenten bis hin zu einem pejorativen Verständnis der modernen Republik und ihrem philosophischen Gründervater Machiavelli geprägt sind; s. *Pangle* 1988; *Rahe* 1992, 2006; *Sullivan* 1996, 2004. Skinner kritisiert in seinem Werk Strauss’ Machiavelli-Interpretation. Vgl. auch *Münkler* 1991, 2000, 2004 und *Höchli* 2005.

35 Zu den *Discorsi* als Textgattung *Strauss* 1958, S. 85–173, *Gilbert* 1953, *Baron* 1961, *Richardson* 1972, *Bausi* 1985, *Sherberg* 1991.

36 Vgl. dazu *Münkler* 1984, S. 379 und *Saracino* 2010 in diesem Band.

und stellte einen wichtigen Grund für die Stabilität, aber auch für die Vitalität und imperiale Expansion der römischen Republik dar. Vor allem wegen dieser Vorzüge begreift Machiavelli die römische Republik, die er wegen ihrer gemischten Verfassung als „vollkommene Republik (*republica perfetta*)“ auszeichnet, als politisch nachahmenswert.<sup>37</sup>

Die Republik hat auch noch andere Qualitäten, die Machiavelli schätzt. Wie im Staat als solchem werden in Republiken die gefährlichen menschlichen Triebe und Leidenschaften durch gute Gesetze und eine durch sie geregelte Erziehung gezügelt.<sup>38</sup> Republiken fördern die Tugend der Bürger (*virtù civile*) und ermöglichen ihnen ein Leben in Freiheit und Wohlstand.<sup>39</sup> Militärische Bürgertugenden wie Tapferkeit, Gehorsam, Ehrbedürfnis und Vaterlandsliebe werden durch die Teilnahme an einer Bürgermiliz entwickelt, für die sich Machiavelli im Gegensatz zum Söldnerwesen, das in seiner Zeit weit verbreitet war, stark macht.<sup>40</sup> In einer Passage der *Discorsi* charakterisiert Machiavelli die Vorzüge der Republik in etwas idealisierender Weise:

„In der Tat machen alle Städte und Länder, die in innerer und äußerer Freiheit leben [...] die größten Fortschritte. Sie sind dichter bevölkert, weil die Ehen freier und den Männern begehrenswerter sind. Jeder zeugt gerne Kinder, wenn er glaubt, sie ernähren zu können und nicht fürchten muß, daß ihm sein Vermögen genommen wird, und wenn er ferner weiß, daß sie als freie Menschen und nicht als Sklaven geboren werden, ja, daß sie durch Tüchtigkeit zu den höchsten Stellen im Staat emporsteigen können. Unter solchen Umständen vermehrt sich der Reichtum in größerem Maß; es blühen Ackerbau und Gewerbe.“<sup>41</sup>

Machiavelli begreift die Republik als die *relativ* beste Staatsform. Das folgt auch aus seinen verfassungstheoretischen Reflexionen, bei denen er an das traditionelle, auf Platon und Aristoteles zurückgehende Verfassungsschema<sup>42</sup> anknüpft. Den drei guten Regierungsformen Alleinherrschaft (*principato*), Aristokratie (*stato d'ottimati*) und Volksherrschaft (*stato popolare*) stellt er die drei schlechten Tyrannis (*stato tirannico*), Oligarchie (*stato di pochi*) und Anarchie (*licenzioso*) gegenüber. Die drei schlechten Regierungsformen hängen von den drei guten ab, die

37 *Machiavelli* Discorsi 1977, I. 2, S. 17; I. 2–6, S. 12–29.

38 *Ebenda*, I. 3 und 4, S. 18 f.

39 Die *Arte della Guerra* beinhaltet eine prägnante Ausformulierung dessen, was Machiavelli unter Bürgertugend versteht: „Die Tugend (*virtù*) ehren und belohnen, die Armut nicht verachten, die Regeln und Vorschriften der Kriegszucht (*disciplina militare*) achten, die Bürger zwingen, sich gegenseitig zu lieben, ohne Parteien (*sette*) zu leben und weniger Wert auf ihren Privatvorteil (*privato*) als auf das öffentliche Wohl (*publico*) zu legen“ (*Machiavelli* 2006, S. 716). Zu Machiavellis republikanischem Freiheitsbegriff Saracino 2010 in diesem Band.

40 *Machiavelli* Principe 2003, XII, S. 93 ff.; *Machiavelli* Discorsi 1977, I. 6, S. 27–28; I. 43, S. 117–118; *Machiavelli* Arte della Guerra 1997, Buch I. Zur Miliz und der militärischen Lehre Machiavellis Mallett 1990 und Metzger 1999.

41 *Machiavelli* Discorsi 1977, II. 2, S. 173. Machiavelli fährt fort: „Jeder vermehrt gerne seinen Besitz und sucht Güter zu erwerben, wenn er seinen Erwerb genießen zu können glaubt. Daher kommt es dann auch, daß die Bürger um die Wette darauf bedacht sind, ihr Privatvermögen wie das Staatsvermögen zu mehren, und beides in erstaunlichem Maß wächst. Das Gegenteil von all dem tritt in denjenigen Ländern ein, die in Knechtschaft leben“.

42 Vgl. dazu Knoll 2010/11.

ihnen nächstverwandt sind. Wegen dieser Ähnlichkeiten entarten die guten Formen zwangsläufig leicht und gehen jeweils in ihr schlechtes Gegenstück über. Genauer erläutert Machiavelli diese Entartungen im Rahmen der Theorie des Verfassungskreislaufs, die er leicht modifiziert aus Buch VI der *Historien* des Polybios übernimmt und die seinem zyklischen Geschichtsverständnis entspricht.<sup>43</sup> Polybios dynamisiert das klassische Sechscherschema der Verfassungen und erweitert es um eine siebte Form, die Urmonarchie. Eine Gegenüberstellung der Texte von Machiavelli und Polybios belegt, dass das Gemeinwohl und die Beachtung des Gesetzes in Machiavellis Aneignung des polybianischen Textes als Unterscheidungsmerkmale zwischen guten und schlechten Verfassungsformen in ihrer Bedeutung noch verstärkt werden. Nach Machiavellis Darstellung entartet die Monarchie zur Tyrannis, weil die Erben des Alleinherrschers nicht mehr dessen Tüchtigkeiten aufweisen und verhasst werden.<sup>44</sup> Der Tyrann wird gestürzt und die besten und tüchtigsten Bürger errichten eine Aristokratie. Regieren diese Bürger den Staat gesetzmäßig und zum gemeinsamen Wohl, sind ihre Nachfahren nicht mit der bürgerlichen Gleichheit zufrieden und geben sich „der Habsucht (*avarizia*), dem Ehrgeiz (*ambizione*) und dem Gelüst nach Weibern“ hin.<sup>45</sup> Die Aristokratie entartet zur Oligarchie, die Herrscher werden verhasst und wie der Tyrann gestürzt. Auf Grund der schlechten Erfahrungen mit den anderen Regierungsformen wird nun eine Demokratie errichtet, die sich wiederum eine Generation lang halten kann, bevor sie in Zügellosigkeit, Ungerechtigkeit und letztlich Anarchie ausartet. Am tiefsten Punkt des Verfassungskreislaufs kommt man zur Alleinherrschaft zurück und der Kreislauf, den Machiavelli im Vergleich zu Polybios weniger schematisch und starr auffasst, beginnt von Neuem.<sup>46</sup> Das muss jedoch nicht unbedingt die Rückkehr zur Monokratie bedeuten, wie das im Kapitel angeführte Beispiel des ‚uomo buono‘ Lykurg, des Gesetzgebers von Sparta und Stifters der spartanischen Mischverfassung veranschaulicht.

43 *Polybios* 2006, S. 14–17. Nach Machiavellis zyklischem Geschichtsverständnis pflegen die meisten Staaten von „Ordnung zu Unordnung überzugehen, um dann von der Unordnung zur Ordnung zurückzukehren. Denn da die Natur den menschlichen Dingen keinen Stillstand gestattet, so müssen sie notwendig abwärts steigen, nachdem sie den Gipfel der Vollkommenheit erreicht haben, wo sie nicht ferner aufwärts zu steigen vermögen. Sind sie nun herabgestiegen und durch Zerrüttung aufs tiefste gesunken, so müssen sie, da ferneres Sinken unmöglich, notwendig wieder aufwärts steigen. So in stetem Wechsel geht es abwärts zum Bösen, aufwärts zum Guten“ (*Machiavelli* Istorie Fiorentine 1934, S. 241). Vgl. dazu *Machiavelli* Discorsi 1977, I. 6, I. 39, II. Vorwort, S. 28, 107 f., 161 und *Münkler* 1984, S. 338–351.

44 *Machiavelli* Discorsi 1977, I. 2, S. 13 f.; vgl. hierzu I. 11, S. 45 f. und *Polybios* 2006, S. 15.

45 *Ebenda*, I. 2, S. 14. Bemerkenswert ist, dass Machiavelli die „Vorlage“ des Polybios an dieser Stelle noch um den Ehrgeiz (*ambizione*) ergänzt, den er wie die Habgier (*avarizia*) als eine grundlegende Eigenschaft des Menschen begreift (vgl. dazu *Polybios* 2006, S. 16).

46 *Ebenda*, I. 2, S. 14 f.; vgl. hierzu *Polybios* 2006, S. 16 f. Für Polybios' realitätsfremden Schematismus hat Machiavelli nichts übrig. Er unterschlägt nicht nur Polybios' bizarre Äußerung, man könne anhand der *anakyklosis* den Zustand eines Gemeinwesens diagnostizieren und seine zukünftige Entwicklung prognostizieren. Er bekräftigt darüber hinaus, dass kein Gemeinwesen tatsächlich den ganzen Zyklus geschweige denn mehrmals durchlaufe.

Aus seinen verfassungstheoretischen Reflexionen zieht Machiavelli den Schluss, dass alle sechs Regierungsformen verwerflich sind, die drei schlechten wegen ihrer Schlechtigkeit und die drei guten wegen ihrer Kurzlebigkeit.<sup>47</sup> Seine Konklusion gibt Anlass zu der Frage, in welchem Verhältnis die römische Republik zur Kreislauftheorie der Verfassungen steht. Die römische Republik vereint Eigenschaften der königlichen, der aristokratischen und der demokratischen Regierungsform. Sie muss als Mischung von Qualitäten der drei guten Regierungsformen des Zyklus verstanden werden. Herfried Münkler interpretiert die Mischverfassung treffend als „die beste Antwort auf den Imperativ der Selbsterhaltung und Dauerhaftigkeit des Staates“ und als eine „listige Lösung“, weil sie die „Kräfte der Geschichte“ einbezieht und es ihr durch die Mischung gelingt, dem „steten Auf und Ab zwischen guten und schlechten Verfassungsformen zu entgehen“.<sup>48</sup>

Machiavellis verfassungstheoretische Reflexionen könnten so missverstanden werden, dass er die Alleinherrschaft wegen ihrer Kurzlebigkeit in Bausch und Bogen verwirft, was natürlich die Frage aufwürfe, warum er den *Principe* dann überhaupt geschrieben hat. Auch wenn wir das zentrale Problem des Verhältnisses von *Principe* und *Discorsi*, von Alleinherrschaft und Republik, noch eingehender analysieren werden, sei hier bereits eine erste Antwort versucht. Machiavelli hat ein klares Bewusstsein von der Tatsache, dass politisches Handeln und Regieren immer in einer bestimmten Situation und unter bestimmten zeitgeschichtlichen Rahmenbedingungen stattfindet. Diese Tatsache erfasst er mit dem für sein politisches Denken zentralen Terminus der „qualità de’ tempi“, der „Eigenschaften der Zeiten“ oder der „Zeitumstände“. Politisches Handeln, das erfolgreich sein möchte, muss mit den zeitgeschichtlichen Rahmenbedingungen übereinstimmen.<sup>49</sup> Befindet sich ein Territorium in einem anarchischen Zustand und damit am untersten Ende des Verfassungskreislaufs, dann bedarf es eines Alleinherrschers, zumindest aber eines alleine handelnden Verfassungstifters und Reformators<sup>50</sup>, um eine neue politische Ordnung zu errichten. Das begründet Machiavelli nicht bloß mit den Gesetzmäßigkeiten des Verfassungskreislaufs, sondern auch mit dem Argument: „Viele Köpfe sind nicht dazu geeignet, Ordnung in ein Staatswesen zu bringen, weil sie bei der Verschiedenheit der Meinungen, die von allen Seiten geltend gemacht werden, das Beste für dieses nicht zu erkennen vermögen“.<sup>51</sup>

47 *Machiavelli Discorsi* 1977, I. 2, S. 12 f., 15.

48 *Münkler* 1984, S. 376 f., 380; zu einer diachronen Studie zur Mischverfassung *Riklin* 2005.

49 Machiavelli erläutert den Terminus *qualità de’ tempi* mit der ersten Unternehmung des ungestümen Papsts Julius II. gegen Bologna, die erfolgreich war, weil sie mit den Zeitumständen übereinstimmte. Diese konkretisiert er mit der Haltung und dem Verhalten der Mächte Spanien, Venedig und Frankreich, die für den Ausgang der Unternehmung relevant waren (*Machiavelli Principe* 2003, XXV, S. 196 f.; vgl. *Machiavelli Discorsi* 1977, III. 9, S. 313–316).

50 In geistiger Nähe zu den Gedanken Rousseaus zum *législateur* verwendet Machiavelli für die Figur des Gesetzgebers, Staatsgründers und Verfassungsreformators die Begriffswendungen „savio datore di leggi“ (*Machiavelli Istorie Fiorentine* 1986, III. 1, S. 413); „fondatore di una repubblica“ (*ebenda*, VII. 1, S. 641); „datore delle leggi“ (*Machiavelli Discorsi* 1996, II. 1, S. 293); „ordinatore di repubblica“ (*ebenda*, I. 2, S. 65). Vgl. *Kersting* 2004.

51 *Machiavelli Discorsi* 1977, I. 9, S. 37.

Überträgt man Machiavellis Kreislauftheorie auf das ihm zeitgenössische Italien, dann ist dieses Territorium am untersten Ende des Kreislaufs und in einem anarchischen Zustand zu verorten. Daher bedarf es eines tüchtigen Alleinherrschers als Ordnungsstifter, der den Staat jedoch spätestens bei seinem Tod in eine Republik zu überführen hat. Der Florentiner erklärt:

„Mag ferner auch ein einzelner die Fähigkeit haben, eine Verfassung zu geben, so ist diese doch nicht von langer Dauer, wenn ihre Erhaltung nur auf den Schultern dieses einzelnen Mannes ruht, ist ihre Erhaltung aber der Sorge vieler anvertraut, so wird sie dauern.“<sup>52</sup>

Machiavellis Einschätzung des Verhältnisses von Republik und Monokratie im Geschichtsverlauf kommt auch in seinem *Discursus florentinarum rerum post mortem iuniorii Laurentii Medices* von 1519 zum Ausdruck. Diese Schrift ist in Form eines Memorandums an Papst Leo X. und Kardinal Giulio de' Medici gerichtet. Angesichts des Mangels an männlichen Erben in der direkten Nachfolgelinie der Medici sind die beiden nach dem unerwarteten Tod Lorenzinos de' Medici 1519, Enkel Lorenzos des Prächtigen und Adressat des *Principe*, die de facto Herrscher der Stadt. Machiavelli schlägt im *Discursus* ein ingenüoses Reformprogramm und eine detaillierte Verfassungsordnung für Florenz vor. Diese verbürgt eine sichere Machtposition für die beiden Mediciprälaten und ihr Haus, soll die Stadt jedoch nach dem Ableben der beiden zur republikanischen Ordnung zurückführen.<sup>53</sup> Im Einklang mit seiner prinzipiellen Parteinahme für die Republik formuliert Machiavelli in den *Discorsi* eine Reihe von Argumenten dafür, dass „Völker besser regieren als Fürsten“.<sup>54</sup> Dennoch hält er die Republik nur für die *relativ* beste Regierungsform, weil die zeitgeschichtlichen Rahmenbedingungen eine temporäre Alleinherrschaft erforderlich machen können.

Die Republik hat gegenüber der Alleinherrschaft noch den weiteren Vorteil, dass sie sich grundsätzlich besser den *qualità de' tempi* anpassen kann. Machiavelli begründet dies mit seiner anthropologischen Überzeugung, dass alle Menschen eines von zwei gegensätzlichen Temperamenten haben, die sie natürlich dazu neigen, entweder mit Besonnenheit oder mit Ungestüm (*l'uno con rispetto*,

52 *Ebenda*; vgl. I. 18, S. 66–67.

53 „Betrachtet man diese ganze Verfassung als Republik und ohne Eure Gewalt, so scheint ihr nichts zu mangeln [...]. Betrachtet man sie aber während des Lebens Eurer Heiligkeit und Se. Ehrwürden Monsignoren, so ist sie eine Monarchie. [...] Ich bin überzeugt, daß durch die Gewalt Eurer Heiligkeit, die alles leiten würde, die gegenwärtige Verfassung sich so mit der vorgeschlagenen, und diese mit jener verschmelzen würde, daß sie eines und dasselbe und ein einziger Körper würden zum Frieden der Stadt und zum ewigen Ruhm Eurer Heiligkeit; denn Eure Gewalt könnte immer den Mängeln, die entstehen sollten, abhelfen. Ich glaube, daß die größte Ehre, die der Mensch erwerben kann, die ist, welche ihm sein Vaterland freiwillig entgegenbringt. Ich glaube auch, daß das größte und Gott wohlgefälligste Gute, das man tun kann, das ist, welches man seinem Vaterland tut. [...] Von so vielem Glück, das Gott Eurem Haus und Eurer Heiligkeit selbst geschenkt, ist daher das das größte, daß er Euch Macht und Gelegenheit gibt, Euch unsterblich zu machen und auf diesem Weg den Ruhm Eures Vaters und Großvaters weit zu übertreffen“ (*Machiavelli* 2006, S. 938 f.).

54 *Machiavelli* *Discorsi* 1977, I. 58, S. 152. Machiavelli formuliert die Argumente für die Überlegenheit der Regierung der Völker in dem angegebenen Kapitel.

*l'uno con impeto*) zu handeln.<sup>55</sup> Auf Grund dieser natürlichen Neigung und der unüberwindlichen menschlichen Schwierigkeit, „einen Weg zu verlassen, den man immer mit Erfolg gegangen ist“<sup>56</sup>, wird ein Alleinherrscher scheitern, wenn die Zeitumstände statt eines ungestümen ein bedächtiges politisches Vorgehen erfordern oder umgekehrt. Dagegen kann sich eine Republik je nach den *qualità de' tempi* die verschiedenen Veranlagungen ihrer Bürger zu Nutzen machen. Das erläutert Machiavelli mit den römischen Feldherren Fabius Maximus und Scipio, deren gegensätzliches Vorgehen gegen die Karthager jeweils den Zeitumständen angemessen und daher erfolgreich war. Aus den vorangehenden Reflexionen schließt der Florentiner, dass eine Republik „eine längere Lebensdauer und länger Glück“ haben wird als eine Alleinherrschaft.<sup>57</sup>

Nach Machiavellis Auffassung ist die menschliche Natur in ihrem Kern unveränderlich. Das bedeutet jedoch nicht, dass Machiavelli ein statisches Menschenbild entwickelt. Der Mensch befindet sich in seinem Entwicklungsprozess vielmehr im dynamischen Spannungsverhältnis zwischen Tüchtigkeit (*virtù*) und Verfall (*corruzione*).<sup>58</sup> Für einen erfahrenen Politiker oder einen politischen Theoretiker ist es empfehlenswert, mit der menschlichen Natur zu rechnen und Handlungsalternativen auch auf Grund von anthropologischen Einsichten zu entscheiden. Machiavellis Auffassung von der Unveränderlichkeit der menschlichen Natur bedeutet vor allem, dass die Menschen zu allen Zeiten dieselben Leidenschaften (*appetiti, desiderii, umori, passioni*) haben.<sup>59</sup> Als die fundamentalen menschlichen Leidenschaften dürfte er den Ehrgeiz (*ambizione*) und die Habgier (*avarizia*) ansehen. Zielt der Ehrgeiz vor allem auf Ruhm und Ehre, so die Habgier auf Reichtum und Güter.<sup>60</sup> Als weitere zentrale natürliche Begierde der Menschen sieht Machiavelli ihr Verlangen an, zu herrschen und zu befehlen sowie Eroberungen zu machen.<sup>61</sup> Ist Machiavellis Menschenbild auch als ein egoistisches zu deuten, so handelt es sich jedoch nicht notwendig um ein materialistisches.<sup>62</sup> Von den zwei Hauptleidenschaften der *ambizione* und der *avarizia*, ist nur letztere eindeutig im Sinne einer pleonektischen Neigung, eines Mehr-Haben-Wollens an materiellen Gütern zu deuten. Die von Leo Strauss und seinem Schüler Harvey C. Mansfield angeregte Interpretation, die Machiavellis Menschenbild mithilfe der

55 *Machiavelli Principe* 2003, XXV, S. 194 f.; vgl. dazu *Machiavelli Discorsi* 1977, III. 9, S. 313–315.

56 *Ebenda*.

57 *Ebenda* 1977, III. 9, S. 313–316.

58 Vgl. zum Kontrast zwischen der *virtù* der alten Römer und der *corruzione* der zeitgenössischen Italiener Knoll 2010 in diesem Band S. 108.

59 *Ebenda* 1977, I. Vorwort, I. 39, III. 43; S. 5, 107 f., 396; vgl. dazu Münkler 1984, S. 251–256, Knoll in diesem Band S. 99–111.

60 *Machiavelli Discorsi* 1977, I. 37, S. 100 f.; *Lehrgedicht über den Ehrgeiz*, in: Hoeges 2006, S. 144–150; *Machiavelli Principe* 2003, XXV, S. 194 f.; vgl. hierzu *Machiavelli Discorsi* 1977, II. Vorwort, S. 163.

61 *Machiavelli Discorsi* 1977, I. 1, III. 4; S. 9, 283; *Machiavelli Principe* 2003, III, 26 f.

62 Die marxistischen Interpretationen erscheinen diesbezüglich verkürzt, so die Deutung Machiavellis als Sprachrohr des frühkapitalistischen Bürgertums bei Horkheimer 1987 und ebenso Althusser 2003 Rekonstruktion eines „aleatorischen Materialismus“ bei Machiavelli.

platonischen Seelenlehre und der seelischen Eigenschaft des *thymos* (Zorn, Ehrgeiz) entschlüsselt und Machiavellis Denken als „politische Thymotik“ auffasst, ist durchaus attraktiv. Sie entgeht der verkürzten Deutung des Menschen bei Machiavelli als *homo oeconomicus* und ist ein Gegenmittel gegen liberalistische Überinterpretationen.<sup>63</sup>

Die Einsichten in die unveränderliche menschliche Natur stellen für Machiavelli wie der Kreislauf der Verfassungen geschichtsimmanente Notwendigkeiten dar. Die Annahme, dass in der Geschichte eine derartige Notwendigkeit (*necessità*) existiert, war von herausragender Bedeutung in einer Welt, die seit dem Spätmittelalter als weitgehend undurchschaubar und kontingent angesehen wurde. Ermöglichte sie es doch dem Florentiner, wissenschaftliche Aussagen über die Politik zu machen und allgemeine Regeln (*regole generali*) für das politische Handeln aufzustellen.<sup>64</sup>

Die philosophischen Positionen des Spätmittelalters, die in der Renaissance die Perspektive auf die Welt und die Wissenschaft stark beeinflussten, waren der Voluntarismus des Johannes Duns Scotus (1265–1308) und der Nominalismus von Wilhelm von Ockham (ca. 1280 – ca. 1347). Nach Scotus folgt aus der göttlichen Allmacht (*potentia Dei absoluta*), dass Gott die Gesetze der Schöpfung jederzeit ändern kann. Das bedeutete gegenüber dem traditionellen mittelalterlichen Weltbild, dass die Welt nicht mehr als notwendige Ordnung angesehen werden konnte und die Wissenschaft vor das gravierende Problem gestellt wurde, wie Erkenntnisse über einen kontingenten Gegenstand möglich sein können. Wilhelm von Ockham erlangte seine zentrale philosophiegeschichtliche Bedeutung vor allem dadurch, dass er den Jahrhunderte währenden Streit um die Universalien, die Allgemeinbegriffe, zugunsten des Nominalismus entschied.<sup>65</sup> Vor Beginn des Universalienstreits herrschte lange das durch Platon und Augustinus geprägte begriffsrealistische Verständnis, dem zufolge den Allgemeinbegriffen als platonischen Ideen oder Gedanken Gottes eine selbstständige, den Einzeldingen vorrangige Wirklichkeit zukomme. Nach Ockham dagegen entspricht den Allgemeinbegriffen nichts an sich selbst bestehendes Reales. Statt dessen versteht er sie lediglich als natürliche Zeichen für die individuellen Dinge der Welt. Die Konsequenz seiner Lehre war, dass die aristotelische Einheit von Sprache und Welt aufgelöst und das Denken mit einer unhintergehbaren Differenz von Begriff und Wirklichkeit konfrontiert wurde.<sup>66</sup>

63 Vgl. *Strauss* 1958, S. 288–291; *Mansfield* 1996, S. 40, 44; und auch *Saracino* 2010. Für diese Sichtweise besitzt Machiavellis Berufung auf das heroische Bürgerethos der heidnischen Antike in den *Discorsi* eine kardinale Bedeutung; vgl. *Machiavelli Discorsi* 1977, II, 2, S. 171 f.; „Denn gerne geben die Menschen das Ihrige (*patrimonio*) hin wenn sie sehen, daß es für eigenen Ruhm, eigne Ehre und Größe geschieht“ (*Machiavelli* 1934, S. 256).

64 Vgl. hierzu *Kersting* 1988, S. 246; *Münkler* 1984, S. 246–250, 254 f., 338–380; *Buck* 1985, S. 156 f., 161; *Knoll* in diesem Band.

65 Vgl. zum Voluntarismus und Nominalismus *Kessler* 2008, S. 12 f., 18, und zum Universalienstreit *Libera* 2005.

66 „Der begriffliche Terminus (*terminus conceptus*) ist eine Intention oder ein Eindruck der Seele (*intentio seu passio animae*), der von Natur aus etwas bedeutet (*naturaliter significans*)

Die Theologie der göttlichen Allmacht trat notwendig in Konflikt mit dem mittelalterlichen Bild des Menschen als *viator mundi*, „der nach der gottgewollten Ordnung seinen sicheren Weg zum jenseitigen Ziel geht“. <sup>67</sup> Die göttliche Vorsehung, die *providentia Dei*, die die Geschichte nach dem mittelalterlichen Weltbild leitete, wurde in Anbetracht von Gottes Allmacht und unerforschlichem Ratschluss fragwürdig. Der Mensch konnte nicht mehr auf die *providentia Dei* als Garanten „seiner Geschichte vertrauen und auf eine endlich auch seiner Vernunft einsichtige Integration des Zufälligen, der *fortuna*, in diese *providentia* hoffen“. <sup>68</sup> Seit Petrarca (1304–1374), dem Begründer des Humanismus, kam es zu einer ausgeprägten Wiederbelebung des Kults der römischen Schicksalsgöttin Fortuna, die als unberechenbare und launische Lenkerin des menschlichen Geschicks verstanden wurde. Wird die göttliche Vorsehung unerkennbar, „ist die Geschichte für den Menschen ein Spielball der Fortuna, wenn es ihm nicht gelingt, sie als Ergebnis seines Tuns, seiner eigenen *virtus* zu begreifen und ihre Gestaltung selbst zu leisten“. <sup>69</sup> Als Humanist war Machiavelli der „Gegensatz von *virtus* und *fortuna* als Raum menschlichen Handelns“ nicht bloß geläufig, er stellte ihn sogar ins Zentrum seiner Interpretationen und Analysen der geschichtlichen Erfahrung. Fortuna ist für ihn „nicht mehr durch das Vertrauen in die hinter ihr stehende göttliche Vorsehung gemildert“, sondern wird zur „Metapher für die schlechthinnige Wandelbarkeit und Unbeständigkeit der geschichtlichen Welt“. <sup>70</sup>

In seinem *Lehrgedicht über die Fortuna* versteht Machiavelli diese als gesetzloses und unberechenbares Schicksal, das die Menschen durch ihre ihnen günstigen oder ungünstigen Wandlungen zum Glück oder ins Verderben führt. <sup>71</sup> Im *Principe* vergleicht er sie mit einem reißenden und gewaltigen Strom, der anschwellen und „die Ebenen überfluten, Bäume und Häuser niederreißen“ kann. <sup>72</sup> Trotz der natürlichen Gewalt der Fortuna ist der Mensch ihr nicht völlig ausgeliefert. In Anbetracht von dessen freiem Willen (*libero arbitrio*) hält es Machiavelli für durchaus möglich, dass die Fortuna „zwar zur Hälfte Herrin über unsere Taten ist, daß sie aber die andere Hälfte oder beinahe so viel unserer Entscheidung überläßt“. <sup>73</sup> Der Mensch kann der Fortuna widerstehen, indem er Dämme und Deiche baut; und sie zeigt ihre Macht dort, wo nicht genügend Tüchtigkeit (*virtù*) ist, ihr zu widerstehen. Hätte Italien genug Tüchtigkeit und damit Dämme und Deiche

oder mitbedeutet, Teil einer mentalen Aussage sein kann und für das Bedeutete supponieren kann“ (Ockham 1987, S. 16 f.). Vgl. zu Ockham Beckmann 1995 und zu dem Modell des Aristoteles von dem Verhältnis von extramentalen Tatsachen, Denken, Stimmlauten und Schrift Aristoteles 1958, 16 a 3–8, S. 95.

67 Keßler 2004, S. 144, vgl. 146.

68 Ebenda, S. 147.

69 Kessler 2008, S. 23 f.

70 Ebenda, S. 57 f.; zu den moralphilosophischen Konsequenzen des mit Scotus und Ockham eingeleiteten Umbruchs in der Renaissance und im Humanismus und zu dessen Bedeutung für Machiavelli siehe Keßler 2010 in diesem Band.

71 Machiavelli *Lehrgedicht über die Fortuna* in Hoeges 2006, S. 114–119.

72 Machiavelli *Principe* 2003, XXV, S. 192 f.

73 Ebenda.

besessen, so beklagt Machiavelli, dann wäre es nicht von den fremden Truppen überschwemmt worden oder die Überschwemmung hätte zumindest nicht so große Veränderungen nach sich gezogen.<sup>74</sup>

Die vorangehenden Ausführungen zeigen, dass die Termini „fortuna“ und „virtù“, die für Machiavellis politisches Denken zentral sind, zusammenhängen. Der Begriff „virtù“ ist dabei nicht im Sinne der christlichen Tugendlehre, sondern der griechischen „areté“ und der römischen „virtus“ als „Tüchtigkeit“ zu verstehen. In „virtus“ steckt das Wort „vir“ für „Mann“, so dass der Terminus auch mit „Mannhaftigkeit“, „Tapferkeit“, „Mut“, „Tatkraft“, „Entschlossenheit“, oder im übertragenen Sinnen mit „Kraft“, „Vortrefflichkeit“ oder „Vorzüglichkeit“ übersetzt werden kann.<sup>75</sup> Zur *virtù* gehören für Machiavelli auch die List, die Voraussicht und die Klugheit (*prudenzia*). Insbesondere benötigt ein Staatsmann die *virtù*, um die Gelegenheit (*occasione*) wahrnehmen zu können, worunter Machiavelli schnell wechselnde günstige Gegebenheiten für das politische Handeln versteht. Die Gelegenheit ist von der Fortuna abhängig, die sie dem politisch Handelnden darbieten kann. Hat dieser nicht genug *virtù*, um sie rasch erkennen und ergreifen zu können, dann ist sie wieder verschwunden.<sup>76</sup>

Kehren wir noch einmal zur Frage nach einem möglichen systematischen Zusammenhang zwischen den prima facie höchst widerspruchsvoll erscheinenden Schriften Machiavellis, zwischen *Principe* und *Discorsi* zurück. Das geschilderte Wechselverhältnis zwischen *virtù* und *fortuna*, auf dem Machiavellis Verständnis von Ordnung und sein Weltbild gründen, ist in beiden Schriften ähnlich ausgeprägt.<sup>77</sup> Allerdings benutzt Machiavelli den Begriff *virtù* im *Principe* in einer anti-traditionellen Bedeutung als physikalische und instrumentell-rationale Handlungsmacht, die der Tradition politischen Denkens noch stärker zuwiderläuft als der Begriffsgebrauch in den *Discorsi*. Die *Discorsi* gründen auf einem dem

74 *Ebenda*.

75 Zu den heterogenen und antitraditionellen Bedeutungen des Terminus *virtù* bei Machiavelli siehe Whitfield 1943; Wood 1967; Geerken 1970; Hannaford 1972; Pocock 1975, S. 206–211; Skinner 1978, S. 128–138, 175 f.; Berlin 1982; Münkler 1984, S. 313–328; ders. 1991. Skinner schlägt die scharfsinnige Interpretation vor, dass Machiavellis *virtù*-Begriff in partiell affirmativer, partiell negierender Beziehung zu den römisch-republikanischen Kardinaltugenden aus Ciceros *De officiis* zu verstehen ist. Machiavelli übernehme als essentielle politische Tüchtigkeiten die Selbstbeschränkung (*temperantia*), die Tapferkeit (*fortitudo*) und die Klugheit (*sapientia*), wende sich jedoch radikal von Ciceros Verständnis der Gerechtigkeit (*iustitia*) als höchste Tugend ab; vgl. Cicero 1976, I. 18–151 und Skinner 2002. „According to Machiavelli we stand in need of three qualities above all: courage to defend our liberty; temperance and orderliness to maintain free government; and prudence to direct our civic and military undertakings to the best effect. [...] this is to speak of three of the four ‘cardinal’ virtues invariably singled out by the Roman historians and moralists. [...] It is true that Machiavelli’s analysis differs from Cicero’s in one immensely important respect. [...] He erases the quality of justice, the quality that Cicero in *De Officiis* had described as the crowning splendour of virtue“ (Skinner 2002, S. 207).

76 Machiavelli *Principe* 2003, III, VI, S. 20 f., 42 f.; Machiavellis *Lehrgedicht über die Gelegenheit* in Hoeges 2006, S. 137 f.

77 Eine aufschlussreiche Rekonstruktion von Machiavellis, auf Prämissen der vorneuzeitlichen Medizin und Astrologie beruhenden Auffassung der Welt und ihrer Ordnung bei Parel 1992.

*Principe* entsprechenden anthropologischen und machttheoretischen Fundament. Ferner nimmt in den *Discorsi* die Republik als Ganze einen dem Herrschaftsverhalten des *principe nuovo* entsprechenden pleonektischen Zug an und soll nach Wachstum des Territoriums und der Bevölkerung streben.<sup>78</sup> Alles, was uns Machiavelli an Gedanken zur Außendimension des Staates, zum zwischenstaatlichen Bereich mitteilt, deutet darauf hin, dass Krieg und Eroberung für ihn normale und notwendige Mittel der Politik darstellen.<sup>79</sup> Damit nimmt er in leicht modifizierter Form die Clausewitzsche These, der Krieg sei die Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln, vorweg. Machiavellis Betrachtungen zum Kriegswesen, seine Forderung eines staatlichen Monopols auf die Kriegsführung und der Schaffung von Bürgermilizen, gründen in beiden Schriften auf denselben theoretischen Grundannahmen, möchten sowohl für die Republik wie für das Fürstentum Geltung beanspruchen. Neben den offen ausgesprochenen positiven Folgen der Bewaffnung der Untertanen durch den neuen Fürsten mahle man sich ferner die vom Florentiner unausgesprochenen möglichen negativen Konsequenzen aus. Bewaffnete Völker bringen den Staat gemäß der inneren Logik machiavellischen Denkens dem republikanischen Ordnungsideal unweigerlich näher.<sup>80</sup> Dies hängt wiederum mit dem bei Machiavelli häufig anzutreffenden Gedanken des Übergangs zwischen Monokratie und Republik zusammen.

Machiavellis Überlegungen zum Kriegswesen sind zudem mit der Schrift in Verbindung zu setzen, die bereits zu seinen Lebzeiten 1520 gedruckt wurde: *L'arte della Guerra*. Titel und Inhalt der Schrift gründen auf der sprachlichen Doppeldeutigkeit des Wortes „arte“, das im Italienischen sowohl die Bedeutung der Kunstfertigkeit und Virtuosität, aber auch des Berufs und wirtschaftlichen Gewerbes besitzt. Die Virtuosität in der staatlichen Kriegsführung durch Bürgermilizen ist nach Machiavelli eine zentrale Prämisse des Wohlergehens von Republiken und Königreichen („republiche e regni“). Die Kriegsführung durch Söldnerheere, in der Söldner den Waffenkampf als Handwerk und Beruf betreiben („arte del soldo“; „soldato“), aus Gründen des Broterwerbs, oder erst recht des Profits und der Bereicherung, ist hingegen Indiz höchster *corruzione* und die größte politische Malaise des eigenen Zeitalters.<sup>81</sup> Die wirtschaftliche Existenz von der bürgerlichen Wehrpflicht des Kombattanten zu trennen, ist ein gleichsam wichtiges Prinzip von Machiavellis politischem und militärischem Denken. Machiavellis Reflexionen über die Alleinherrschaft verweisen auf seine Präferenz für die *relativ* beste Verfassungsordnung der Republik. Sein Republikanismus stellt allerdings ebenso unmissverständlich heraus, dass die *virtù* – im Sinne von

78 Vgl. hierzu die Untersuchung der Bedeutung imperialer Herrschaftstheorie und allgemein der *imperi* bei Machiavelli Portinaro 2010 in diesem Band.

79 Viroli's Behauptung, Machiavelli sei eigentlich ein Friedensdenker und reflektiere den Krieg stets als *ultima ratio*, erscheint uns als Verharmlosung; Viroli 2008, S. 58 ff; ders. 1992, S. 164; ders. 2004, S. 28.

80 „Niemand hat ein neuer Herrscher seine Untertanen entwaffnet; vielmehr hat er sie, wenn er sie unbewaffnet vorfand, stets mit Waffen versorgt; indem du ihnen nämlich Waffen gibst, werden diese Waffen zu deinen eigenen“ (*Machiavelli Principe* 2003, XX, S. 165).

81 *Machiavelli* 2006, I, S. 718; vgl. Pocock 1975, 199 ff.