



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Zwischen Natur und Geschichte.

Machiavellis Theorie politischen Handelns
und ihre Wurzeln bei Aristoteles und Polybios

Verfasser

Stephan Hofer

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 296

Studienrichtung lt. Studienblatt: Philosophie

Betreuer: Doz. Mag. Dr. Sergius Koderá

„I did the right thing, didn't I? It all worked out in the end.“
„In the end'? *Nothing* ends, Adrian. Nothing *ever* ends.“

– Alan Moore, *Watchmen*

gewidmet meinem Vater

Danksagung

Eine Diplomarbeit ist niemals wirklich fertig.

Aber sie hat einen Anfang und ein Ende.

Dass diese Diplomarbeit einen Anfang hat, verdanke ich *Sergius Koderä*. Mit seinem ansteckenden Enthusiasmus hat er auch in mir die Begeisterung für „einen Haufen verrückter Italiener“ geweckt. Dafür, dass er sich sofort für mein Thema interessiert und mich in jeder erdenklichen Form unterstützt hat, bin ich sehr dankbar.

Dass diese Diplomarbeit ein Ende hat, verdanke ich *Gerda Mackerle*. Sie stand mir stets mit Rat und Tat zur Seite und unterstützte mich gegen alle nur erdenklichen äußeren und inneren Schweinehunde. Wenn jemand einen „Prinzip für DiplomandInnen“ schreiben könnte, dann Gerda.

Auch bei *Tobias Haider* möchte ich mich bedanken. Unsere wöchentlichen Diplomarbeits-Sessions haben etwas Regelmäßigkeit und Ordnung in mein Chaos gebracht.

Mein ganz besonderer Dank gilt schließlich meiner Familie, ganz besonders meiner Mutter *Margareth Eigemann*. Mit geradezu philosophischer Geduld unterstützte sie mich stets in dem, was mich begeisterte und hatte zu jeder Zeit den richtigen Schmäh parat.

Mein Dank gilt auch allen anderen, die mich in der Diplomarbeitszeit unterstützt haben. Vielen Dank und keine Angst, das ist meine letzte Diplomarbeit! Versprochen!

Siglenverzeichnis

- [**Aristot. Eth. Nic.**] Aristoteles, *Nikomachische Ethik*; dt. nach Ausgabe Meiner; griech. nach Ausgabe Artemis & Winkler; lat. Nach Ausgabe Aristoteles Latinus
- [**Aristot. Met.**] Aristoteles, *Metaphysik*, dt. u. griech. nach Ausgabe Meiner; lat. nach Ausgabe Aristoteles Latinus
- [**Aristot. Phy.**] Aristoteles, *Physik*, dt. u. griech. nach Ausgabe Meiner; lat. nach Ausgabe Aristoteles Latinus
- [**Aristot. Pol.**] Aristoteles, *Politik*, dt. nach Ausgabe Meiner; griech. u. lat. nach Ausgabe Teubner
- [**Ist. Fio.**] Machiavelli Niccolò, *Istorie Fiorentine*, ital. nach Ausgabe Edizione Nazionale; dt. Übersetzung von mir, Stephan Hofer
- [**Disc.**] Machiavelli, Niccolò, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, ital. Nnch Ausgabe Edizione Nazionale; dt. Übersetzung von mir, Stephan Hofer
- [**Prin.**] Machiavelli, Niccolò, *Il Principe*, tal. nach Ausgabe Edizione Nazionale; dt. Übersetzung von mir, Stephan Hofer
- [**Polyb.**] Polybius, *Historien*, dt. nach Ausgabe Artemis; griech. nach Ausgabe Teubner
- [**Pla. Pol.**] Platon, *Politeia*, dt. u. griech. nach Ausgabe Wissenschaftliche Buchgesellschaft

Inhaltsverzeichnis

1. Eine Einleitung.....	3
1.1 Fragestellung.....	3
1.2 Dramatis Personae.....	4
1.2.1 Der Florentiner.....	4
1.2.2 Aristoteles und seine Rezeption.....	5
1.2.3 Polybios' Weg nach Florenz.....	7
2. Der Staat und seine Verfassung(en).....	9
2.1 Die Entstehung des Staates.....	9
2.1.1 Eine aristotelische Version.....	9
2.1.2 Eine polybische Version.....	18
2.2 Ein Verfassungsverlauf (mit Vorbehalten).....	24
3. Geschichte und/oder fortuna.....	37
3.1 Geschichtsschreibung.....	37
3.1.1 Machiavelli und die Geschichtsschreibung.....	37
3.1.2 Die Polybische Geschichtsschreibung.....	44
3.1.3 Machiavellis Polybisches Projekt.....	51
3.2 fortuna.....	57
3.2.1 Fortuna oder fortuna – eine Inkonsistenz?.....	57
3.2.2 Von Zufall und Fügung.....	58
3.2.3 τύχη – eine negative Kategorie.....	60
3.2.4 fortuna und ihre Grenzen.....	64
4. Die Natur (in) der Politik.....	73
4.1 Eine wenig tugendhafte „Tugend“.....	73
4.1.1 Machiavellis virtù – eine Inkonsistenz?.....	73
4.1.2 Charakter, Tugend und Charaktertugend.....	77
4.1.3 Sekten, Gesetze und Erziehung.....	83
4.2 Unverbesserliche Natur(en)?.....	88
4.2.1 Verfall und virtù des Volkes.....	88
4.2.2 Die umori und ihre Konflikte.....	96
5. Ein Fazit.....	105
6. Bibliographie.....	108
7. Abstract.....	111

1. Eine Einleitung

1.1 Fragestellung

Niccolò Machiavelli (1469 – 1527) ist wohl einer der berühmtesten Staatsphilosophen der Philosophiegeschichte, und das nicht nur seiner Inhalte wegen. Er beherrschte das Spiel mit Doppeldeutigkeiten und Ambivalenzen wie nur wenige andere. Vielleicht ist ein Großteil seiner Begrifflichkeiten deshalb so wenig aufgearbeitet.

Im Zuge dieser Diplomarbeit möchte ich das nachholen. Dass Machiavelli sich mit Aristoteles und auch mit dem griechischen Geschichtsschreiber Polybios auseinandergesetzt hat, gilt als gesichert. Wie tief diese Auseinandersetzung ging, darüber ist allerdings wenig geforscht worden. Deshalb werde ich in der folgenden Untersuchung nicht nur aufzeigen, mit welchen Texten sich Machiavelli auseinandergesetzt hat, sondern auch darstellen, wie groß der Einfluss der beiden antiken Autoren auf die Gedankengänge des Florentiners war.

Wir werden im Verlauf dieser Arbeit sehen, wie Machiavelli einen staats- und geschichtsphilosophischen Diskurs mit beiden Autoren eröffnet und versucht, die Ansichten von Aristoteles und Polybios zu einer Theorie politischen Handelns zu verbinden.

Ob ihm dies gelungen ist, werden wir im Folgenden untersuchen.

1.2 Dramatis Personae

1.2.1 Der Florentiner

Niccolò Machiavelli wurde 1469 in Florenz als Sohn des Rechtsgelehrten Messer Bernardo di Niccolò di Buoninsegna geboren.¹ Messer Bernardo genoss zwar großes Ansehen, konnte seine Familie mit den Einkünften seines kleinen Landguts allerdings nur mit Mühe und Not über Wasser halten. Dennoch erhielten Niccolò und sein Bruder Totto eine umfassende Ausbildung. Sie lernten Latein, Grammatik und Arithmetik; auch eine rhetorische Ausbildung wurde ihnen zuteil.²

Messer Bernardo war ein „Büchernarr“, wie Viroli schreibt,³ der sich unter großen Opfern eine kleine Bibliothek antiker Klassiker aufbaute. So stand Machiavelli ein unschätzbarer Fundus antiker Quellen zur Verfügung, zu dem er jederzeit Zugriff hatte. Eines der wichtigsten Werke in der väterlichen Bibliothek war wohl das Geschichtswerk *Ab urbe condita* von Titus Livius, das Machiavelli später als Ausgangspunkt für sein politisches Hauptwerk, die *Discorsi*, dienen sollte.

Viroli erwähnt auch Cicero und Aristoteles sowie Werke der Rhetorik und Geschichtsschreibung in der Bibliothek des Messer Bernardo.⁴ Die Vorliebe des Vaters für Geschichtswerke und Rhetorik übte offenbar einen starken Einfluss auf den Sohn aus und so verwundert es nicht, dass Machiavelli auch in späteren Jahren immer wieder auf den humanistischen Fundus der väterlichen Bibliothek zurückgriff.

Im Jahre 1498 wurde Savonarola, der nach der Vertreibung der Medici in Florenz eine theokratische Republik errichtet hatte, gestürzt und als Ketzer auf dem Scheiterhaufen verbrannt. Eine neue Republik wurde aus der Taufe gehoben und Machiavelli machte Karriere. Er wurde im Alter von 29 Jahren

¹ Ich folge in der biographischen Darstellung weitgehend Maurizio Virolis Biographie *Das Lächeln des Niccolò. Machiavelli und seine Zeit*.

² Viroli, Maurizio, *Das Lächeln des Niccolò*, S. 18

³ Viroli, *Das Lächeln ...*, S. 16

⁴ Viroli, *Das Lächeln ...*, S. 16

zum Sekretär der Zweiten Kanzlei gewählt und damit sozusagen zum Chefdiplomaten der florentinischen Republik. Diese Position hatte er bis 1512 inne und bekleidete dazu noch weitere Ämter; so war er auch der oberste Verantwortliche für das auf sein Betreiben eingeführte Milizheer.

Dies alles hatte 1512 ein jähes Ende, als die Republik in Florenz durch die Spanier gestürzt wurde und die Medici zurück an die Macht kamen. Weil der Verdacht bestand, Machiavelli sei an einem erfolglosen Mordkomplott beteiligt gewesen, wurde er ins Gefängnis geworfen und gefoltert. Im Zuge einer allgemeinen Amnestie aufgrund der Ernennung eines Medici zum Papst kam Machiavelli wieder frei und zog sich auf sein Landgut zurück.

In den folgenden Jahren versuchte er vergeblich wieder in den Staatsdienst – diesmal für die Medici – zurückzukehren (der *Principe* war sozusagen ein Bewerbungsschreiben, um seine politischen Kenntnisse zu demonstrieren). So verlegte er sich schließlich auf das Schreiben und verfasste neben den *Discorsi* einen Dialog über *Die Kunst des Krieges*. Durch derbe Komödien verschaffte er sich zumindest ein bescheidenes literarisches Ansehen, das schließlich in die Auftragsarbeit der *Istorie Fiorentine* mündete.

Er starb im Jahre 1527, wenige Wochen nach dem *Sacco di Roma* durch die Truppen Kaiser Karls V.

1.2.2 Aristoteles und seine Rezeption

Aristoteles nimmt eine zentrale Position im Denken Machiavellis ein, wie wir im Laufe dieser Arbeit noch sehen werden. Zugang zu Exemplaren der Schriften des Aristoteles zu bekommen, dürfte für Machiavelli vergleichsweise einfach gewesen sein. Aristoteles galt im Mittelalter als *der* Philosoph schlechthin und wurde in der Scholastik ausführlich rezipiert. Anfangs noch aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt, gab es recht bald Übersetzungen aus dem griechischen Original.⁵ Die berühmteste hiervon dürfte die des Willhelm von Moerbeke (1215 – ca. 1286) sein, der alle aristotelischen Werke

⁵ Vgl. Kretzmann, Norman (Hg.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, S. 45-79

ins Lateinische übersetzte oder, wo schon Übersetzungen vorhanden waren, diese überarbeitete. Moerbeke war es auch, der als Erster eine lateinische Übersetzung der *Politik* des Aristoteles verfasste.

Gerade die *Politik* des Aristoteles stieß bei Machiavelli auf großes Interesse. Der einzige direkte inhaltliche Verweis auf Aristoteles im politischen Werk Machiavellis ist ein indirektes Zitat aus der *Politik*.⁶ Jedoch ist, wie wir noch sehen werden, sein Denken stark geprägt von aristotelischen Konzepten; nicht nur von dessen politischen Überlegungen, sondern auch aus dessen Naturphilosophie und Metaphysik.

Jean Dunbabin arbeitet in seinem Artikel⁷ über die Rezeptionsgeschichte von Aristoteles' *Politik* im Mittelalter eine thematische Gemeinsamkeit heraus, die alle Kommentare verbindet. Es ist dies die von Aristoteles behandelte Frage, ob und wie die Menge der freien Bürger am politischen Leben, d.h. an der Regierung, teilhaben kann und soll.⁸ Er zeigt das breite Spektrum der Auseinandersetzung mit diesem Konzept des Aristoteles auf, einer Vorstellung, die gerade im feudalistisch geprägten politischen Verständnis des Mittelalters durchaus gedankliches Sprengpotential hat.

Es wird sich im Laufe dieser Arbeit zeigen, dass auch Machiavelli sich in diese Rezeption einbringt; ja sogar der *Principe* und die *Discorsi* sind komplementär gelesen nichts anderes als eine umfassende Aufarbeitung dieses wichtigen aristotelischen Konzepts.⁹

⁶ Disc. III.26, S. 694:

„Und Aristoteles zählt zu den ersten Ursachen des Niedergangs der Tyrannen das Unrecht, das sie anderen aufgrund von Frauen zufügen [...]“

„Ed Aristotile, intra le prime cause che mette della rovina de' tiranni, è lo avere ingiuriato altrui per conto delle donne [...]“

Aristoteles zählt bei Aristot. Pol. V.10 1311b einige solche Beispiele auf, vgl. auch Aristot. Pol. V.11 1314b

⁷ Dunbabin, Jean, *The Reception and Interpretation of Aristotle's Politics*, in: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, S. 723-738

⁸ Vgl. Aristot. Pol. III.11 1281b und 1282a

Siehe auch Kapitel 4.2 dieser Arbeit.

⁹ Siehe Fußnote 9.

1.2.3 Polybios' Weg nach Florenz

Etwas anders verhält es sich mit der Rezeptionsgeschichte des griechischen Geschichtsschreibers Polybios. Dessen Geschichtswerk war Europäern im Mittelalter weder in lateinischer Übersetzung noch im griechischen Original zugänglich. Erst Anfang des 15. Jahrhunderts wurde Polybios als erster griechischer Autor wiederentdeckt, wie Boris Dreyer schreibt.¹⁰ Er erwähnt als erste Übersetzung die des Florentiners Leonardo Bruni aus dem Jahre 1420.¹¹ Auch Eugenio Garin verweist auf das „außerordentliche Gewicht, das Bruni in der europäischen Kultur des 15. Jahrhunderts hatte.“¹² Seine Werke – Übersetzungen, Kommentare und philosophische Schriften – fanden eine weite Verbreitung in den Manuskript-Bibliotheken Europas und waren richtungsweisend für eine neue Auseinandersetzung mit antiken Philosophen. Mit Bruni „bahnte sich eine neue Art und Weise an, Platon und Aristoteles, Demosthenes und Cicero zu verbinden.“¹³

Dreyer hebt vor allem das Interesse an Polybios als Quelle für die Punischen Kriege und die Einzelheiten der römischen Verfassung hervor.¹⁴ Dieses Interesse entstand durch die Lektüre Ciceros sowie römischer Geschichtsschreiber wie Titus Livius, die Polybios erwähnten, zitierten und seine Verlässlichkeit lobten.¹⁵ Auch Machiavellis Interesse an Polybios wurde höchstwahrscheinlich durch seine Livius-Lektüre entfacht.

Die Frage nach Machiavellis Zugang zu einer lateinischen Übersetzung des Polybios bezeichnet Garin als Scheinproblem.¹⁶ Zwar umfasste die erste gedruckte und daher am weitesten verbreitete lateinische Übersetzung des Niccolò Perotti aus dem Jahr 1452 nur die ersten fünf Bücher,¹⁷ doch Garin merkt

¹⁰ Dreyer, Boris, *Polybios. Leben und Werk im Banne Roms*, S. 142

¹¹ Ebd.

¹² Garin, Eugenio, *Interpretazioni del Rinascimento*, S. 358

¹³ Ebd.

¹⁴ Dreyer, *Polybios*, S. 142

¹⁵ Zu Erwähnungen und Zitaten Polybios' etwa bei Livius siehe Tränkle, Hermann, *Livius und Polybios*, S. 20-26

¹⁶ Garin, *Interpretazioni...*, S. 360

¹⁷ Die entscheidenden Abschnitte über Verfassungsverlauf und den Aufbau der römischen Verfassung, die Machiavelli teilweise fast wortgleich übernimmt, befinden sich alle in

an, dass in Florenz schon zu Beginn des 15. Jahrhunderts ein gut bezahlter Lehrstuhl für Griechisch existierte. Zudem gab es dank guter Handelsbeziehungen zum griechischen Byzanz eine große Anzahl griechischer Kaufmänner und Intellektueller in der Arno-Stadt, deren Zahl ab Mitte des 15. Jahrhunderts aufgrund des Falls von Konstantinopel im Jahre 1453 noch weiter anstieg.

Geradezu kriminologisch anmutende Spurensuchen nach einer „fehlenden Übersetzung“, wie sie etwa J. H. Hexter durchführte,¹⁸ seien daher nicht nötig, um voraussetzen zu können, dass Machiavelli Zugang zu einer lateinischen Übersetzung von Buch VI des Polybios hatte, erklärt Garin.¹⁹

Nach diesem kurzen Überblick über Machiavellis Quellenlage in Bezug auf die beiden antiken Autoren wenden wir uns im Folgenden nun einer eingehenden Analyse von Machiavellis Auseinandersetzung mit beiden Denkern zu.

Buch VI.

¹⁸ Hexter, J. H., *Seyssel, Machiavelli and Polybius VI. The Mystery of the Missing Translation*, in: *Studies in the Renaissance*, III (1956), S. 136-156

¹⁹ Garin, *Interpretazioni...*, S. 360

2. Der Staat und seine Verfassung(en)

2.1 Die Entstehung des Staates

2.1.1 Eine aristotelische Version

Niccolò Machiavellis Staatskonzept ist sehr stark an eine Verfassung geknüpft. Ein Staat ist bei Machiavelli also stets ein Verfassungsstaat. Die Gründung eines Staates ist bei ihm nicht an die Proklamation einer Herrschaft geknüpft, sondern an das Etablieren einer funktionierenden staatlichen Ordnung in Form von Gesetzen.

Der Staat bezeichnet hier weniger eine Institution im heutigen Sinne sondern vielmehr – was im italienischen Begriff *stato* deutlicher anklingt – einen Status, d.h. einen Zustand, in dem sich ein Gemeinwesen befindet. Ein Gemeinwesen ist dann ein Staat, wenn es sich in einem geordneten, funktionierenden Zustand befindet. Funktionieren heißt für einen Staat, dass seine Gesetze um- und durchgesetzt werden. Die Gesetze wiederum sind die unerlässliche Bedingung für den Schutz des Individuums bzw. die Erhaltung der Gleichheit der Bürger. Gleichheit und Schutz sind schließlich die Grundlage eines geregelten und funktionierenden bürgerlichen bzw. politischen Lebens (*vivere civile* bzw. *vivere politico*).

Das politische Leben bezeichnet dabei spezifisch den Ablauf und das Funktionieren staatlicher Prozesse innerhalb und gemäß einer kodifizierten Ordnung. Das Zusammenleben in einem Dorf etwa fällt nicht unter diese Definition. Machiavelli bringt dies alles in Kapitel I.6 der *Discorsi* zum Ausdruck. Dort schreibt er über die Gründung des Stadtstaates Venedig als Adelsrepublik:

[...] Da sie von den oben genannten Ursachen [gemeint sind die politischen Wirren in der Völkerwanderungszeit und nach dem Zusammenbruch des Weströmischen Reiches; Anm. S. H.] auf jene Klippen gezwungen wurden, wo nun jene Stadt steht, verordneten viele Einwohner eine Verfassung, da sie zu so großer Zahl angewachsen waren, dass sie, wollten sie zusammen leben, sich Gesetze machen mussten; und während sie ständig in Beratungen zusammenkamen,

um über die [Belange der; Amn. S. H.] Stadt zu beraten, schlossen sie, als ihnen schien, dass sie so viele waren, dass es ausreichend für ein politisches Leben sei, für all jene, die sich neu ansiedelten, von der Möglichkeit aus, an ihren Regierungsbeschlüssen teilzuhaben [...]²⁰

In diesem sehr dichten Satz fasst Machiavelli nicht nur die Gründe für die Notwendigkeit eines Staates zusammen, sondern auch die Grundlagen und Rahmenbedingungen für die Gründung einer Verfassung sowie den Einfluss, den diese auf die Art der Verfassung haben.

Diese Passage ist meiner Meinung nach eine der Schlüsselstellen im gesamten politischen Werk Machiavellis. Ich werde im Laufe dieser Arbeit wiederholt auf sie zu sprechen kommen.

Die Notwendigkeit als treibende Kraft ist ein Schlüsselkonzept bei Machiavelli und taucht im Laufe der verschiedenen Stadien der Entstehung eines Staates in unterschiedlichen Zusammenhängen immer wieder auf. Der Begriff der Notwendigkeit ist auch bei Aristoteles sowie bei Polybios als *ἀνάγκη* ein zentrales Konzept, das die Verfasstheit eines Staates bestimmt.

Anfangs steht als erste Notwendigkeit der Schutz. Die Gegend des heutigen Venedig erlaubt durch ihre geographischen Gegebenheiten eine leichte Verteidigung selbst gegen eine Übermacht. Als nun die Bevölkerungszahl anwuchs, offenbarte sich eine neue Notwendigkeit: die Notwendigkeit von Gesetzen. Ab einer bestimmten Größe benötigt ein Gemeinwesen, laut Machiavelli, Gesetze, die das Zusammenleben regeln. Dazu bedarf es Institutionen, die die Gesetze erlassen und durchsetzen.

Das Zusammenleben, welches Gesetze notwendig macht, ist hier allerdings keine reine Notwendigkeit mehr. Machiavelli verwendet hier, wie ich glaube,

²⁰ Disc. I.2, S. 42:

„[...] perché, sendosi ridotti in su queglii scogli dove è ora quella città, per le cagioni dette di sopra, molti abitatori, come furano cresciuti in tanto numero che a volere vivere insieme bisognasse loro far leggi, ordinarono una forma di governo; e convenendo spesso insieme ne' consigli a diliberare della città, quando parve loro essere tanti che fosser a sufficienza a uno vivere politico, chiusero la via, a tutti queglii altri che vi venissono ad abitare di nuovo, di potere convenire ne' loro governi [...]"

Der letzte Teil bezieht sich auf die Schließung des Großen Rates (Maggior Consiglio), die sogenannte *serrata*, von 1297. Das aktive und passive Wahlrecht für das Amt des Doge und alle anderen Ämter und Gremien der Republik wurde somit auf einen kleinen Kreis adeliger Familien beschränkt. Die Namen der Mitglieder, die bis 1527 auf über 2.700 angewachsen waren, wurden im Goldenen Buch festgehalten.

Vgl. Heller, Kurt *Venedig. Recht, Kultur und Leben in der Republik 697-1797*, S. 99

bewusst die Formulierung „a volere vivere insieme“. Dies ist als Verweis auf Aristoteles' *Politik* zu lesen, wo dieser schreibt:

Schon in den ersten Erörterungen [...] haben wir gesagt, daß der Mensch ein von Natur auf die staatliche Gemeinschaft angelegtes Wesen ist, und deshalb verlangen die Menschen, auch wenn sie durchaus keiner gegenseitigen Hilfe bedürfen, nichtsdestoweniger nach dem Zusammenleben; indessen führt auch der gemeinsame Nutzen sie zusammen, insofern die Gemeinschaft für jeden zur Vollkommenheit des Lebens beiträgt. Dieses nun ist des Staates vornehmste Bestimmung wie für alle insgesamt, so für jeden einzelnen insbesondere.²¹

Der Staat mag also aus einer Notwendigkeit entstehen, aber er entwickelt sich hin zu einer Institution, deren Aufgabe die Bewahrung bzw. Sicherstellung des Gemeinwohls, des *bene commune*, ist. Dieser höchste Zweck des Staates kann nur im Staat erreicht werden, was auch der Grund ist, aus dem Aristoteles den Staat als „der Natur nach früher als die Familie und als der einzelne Mensch“²² bezeichnet. Damit ein Staat funktionieren, d.h. dieses höchste Ziel und Gut für seine Bürger garantieren kann, benötigt er eine bestimmte Größe.

Die Feststellung, „dass sie so viele waren, dass es ausreichend für ein politisches Leben sei“, ist in der Schilderung Machiavellis der Zeitpunkt, an dem die Entstehung des Staates abgeschlossen ist; die vorhandenen Bürger sind als solche definiert durch den Ausschluss aller anderen vom politischen Leben. Auch hier lehnt sich Machiavelli klar an Aristoteles an, der die Selbstgenügsamkeit oder Autarkie zu einem zentralen Kriterium für die Definition des Staates macht, wenn er schreibt: „Deshalb muß es einen Staat erst von

²¹ Aristot. Pol. III.6 1278b:

„εἴρηται δὴ κατὰ τοὺς πρώτους λόγους [...] καὶ ὅτι φύσει μὲν ἐστὶν ἄνθρωπος ζῶον πολιτικόν. διὸ καὶ μηδὲν δεόμενοι τῆς παρὰ ἀλλήλων βοηθείας οὐκ ἔλαττον ὀρέγονται τοῦ συζῆν: οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τὸ κοινῇ συμφέρον συνάγει, καθ’ ὅσον ἐπιβάλλει μέρος ἐκάστῳ τοῦ ζῆν καλῶς.“

Vgl. auch Aristot. Pol. I.2 1252b:

„Ἐνδὲν ἴσθι ἐκ πολλῶν κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἥδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκειᾶς ὡς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὗσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν.“

²² Aristot. Pol. I.2 1253a:

„καὶ πρότερον δὲ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν.“

dem Augenblicke an geben können, wo er aus einer Volksmenge besteht, die hinreichend groß ist, um sich zu einem glücklichen Leben in staatlicher Gemeinschaft selbst zu genügen.“²³

Der Begriff des *vivere civile* bzw. *vivere politico* meint eine ganz spezifische Art des politischen Zusammenlebens. Machiavelli übernimmt hier Begriffe, die Wilhelm von Moerbeke in seiner lateinischen Übersetzung der *Politik* des Aristoteles verwendet. Moerbeke übersetzt mit den Begriffen *vivere civiliter* bzw. *vivere politice* (auch *conversari civiliter* bzw. *politice*) den griechischen Begriff πολιτεύομαι bei Aristoteles. Das Verb πολιτεύομαι meint „Bürger sein“ bzw. „als Bürger leben“ aber auch „an der Staatsverwaltung teilnehmen“ und „Politik treiben“.²⁴

Dieses Leben als Bürger eines Staates ist also klar partizipativ, d.h. als Bürger hat man auf die ein oder andere Art und Weise Teil am politischen Geschehen, den politischen Prozessen und den Institutionen. Bürger eines Staates (πολίτης bei Aristoteles, *civis* bei Moerbeke) sind diejenigen, die in irgend einer Form an den Entscheidungen und Institutionen des Staates beteiligt sind (und sich auch aktiv beteiligen). Es ist dies klar eine republikanische Konzeption des Bürgers im wahrsten Sinne des Wortes, da die den Staat betreffenden Angelegenheiten eine öffentliche Sache (lat. *res publica*) sind.

Ein weiterer wichtiger Aspekt ist, dass es sich in der Formulierung *vivere politico* um eine Verb-Konstruktion handelt; das *vivere politico* ist ein kontinuierlicher, fortlaufender aktiver Prozess und kein statischer Zustand einer *vita politica*. Dieser dynamische Aspekt ist gerade für Machiavellis Konzeptionen sehr wichtig.

Der Staat wird nicht als eine Institution verstanden, sondern der Kern des Staates sind die Bürger, die ihn gründen und – im wahrsten Sinne des Wortes – am Leben erhalten. Die Institutionen sind lediglich Ausdruck und Werkzeug

²³ Aristot. Pol. VII.4 1326b:

„διὸ πρῶτην μὲν εἶναι πόλιν ἀναγκαῖον τὴν ἐκ τοσούτου πλήθους ὃ πρῶτον πλήθος αὐταρκες πρὸς τὸ εὖ ζῆν ἐστὶ κατὰ τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν“

²⁴ Definitionen zitiert nach *Gemoll. Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch*, bearb. v. Wilhelm Gemoll, Karl Vretska, Therese Aigner, Wachter Rudolf et al., 10. neu bearbeitete Auflage, Oldenbourg, München 2006

für dieses politische Leben.

Diese Vorstellung findet sich auch bei Aristoteles, der πολιτεύομαι bisweilen auch als Synonym für „Verfassung“ verwendet.²⁵ Dieses Leben als Bürger ist die Verwirklichung und Vollzug des Ziels des Staates bei Aristoteles: das tugendhafte, selbstgenügsame Leben.

Natürlich trifft diese Konzeption vor allem auf einen republikanischen Staat mit möglichst breiter Bürgerbeteiligung zu, allerdings nicht ausschließlich. So stellt Machiavelli z.B. in Kapitel 9 des *Principe* das Modell einer „bürgerlichen Fürstenherrschaft“ (*principato civile*) vor, die dann besteht „wenn ein privater Bürger durch die Gewogenheit der anderen, seiner Mitbürger zum Fürsten seiner Heimat wird (welches man bürgerliche Fürstenherrschaft nennen kann [...])“²⁶. Die Legitimation politischer Herrschaft kommt letztlich also immer aus der Zustimmung der Bürger, denn die gute Verfassung soll dem Gemeinwohl – *bene commune* bei Machiavelli, κοινόν συμφέρον bei Aristoteles, *communis conferens* bei Moerbeke²⁷ – dienen.

Regiert in einem Staat aber der Herrscher, die Wenigen oder die Menge nur zum eigenen Vorteil, so handelt es sich bei der Verfassung um eine Entartung und Aristoteles erklärt: „man darf die Angehörigen eines solchen Staates entweder für keine Bürger erklären, oder sie müssen an den Vorteilen desselben ihren Anteil haben.“²⁸

Wir sehen also, dass das Konzept des Staates und seines Zwecks bei Aristoteles sehr stark an das Konzept des Staatsbürgers geknüpft ist. Der Staat entsteht zum einen, um unmittelbaren Bedürfnissen seiner Bürger, die sich ent-

²⁵ Siehe Aristot.Pol. II.11 1272b, wo er über die Verfassung von Karthago spricht und wie diese im Ruf steht, der spartanischen nahe zu sein:

„πολιτεύεσθαι δὲ δοκοῦσι καὶ Καρχηδόνιοι καλῶς καὶ πολλὰ περιττῶς πρὸς τοὺς ἄλλους, μάλιστα δ' ἓν ἡ παραπλησίως τοῖς Λάκωσιν.“

²⁶ Prin. IX, S. 163:

„quando uno privato cittadino [...] con il favore degli altri suoi cittadini diventa principe della sua patria (il quale si può chiamare principato civile [...])“

²⁷ Als Beispiel für Machiavellis Verwendung des Begriffes *bene commune* siehe Disc. I.58, S.282 u. 286; als Beispiel für eine äquivalente Verwendung von Aristoteles' Begriff des κοινόν συμφέρον (und die entsprechende Übersetzung von Moerbeke) siehe Aristot.Pol. III.7 1279a

²⁸ Aristot.Pol. III.7 1279a:

„ἢ γὰρ οὐ πολίτας φατέον εἶναι τοὺς μετέχοντας, ἢ δεῖ κοινωνεῖν τοῦ συμφέροντος.“

sprechend äußeren Ursachen manifestieren, nachzukommen. Zum anderen entspricht der Staat dem Ziel des richtigen Lebens, nämlich dem tugendhaften und selbstgenügsamen Leben, dessen Verwirklichung der Staat durch Gesetze gewährleistet und das sich im Vollzug des bürgerlichen Lebens, d.h. im Teilhaben am Gemeinwohl und an den Institutionen des Staates, verwirklicht. Aristoteles definiert dementsprechend den Bürger und den Staat folgendermaßen:

Wem es nämlich zusteht, an der beratenden oder richterlichen Gewalt teilzunehmen, den nennen wir daraufhin einen Bürger seines Staates, und Staat nennen wir, um es einfach zu sagen, die Gesamtheit der Genannten, die hinreicht, um sich selbst zum Leben zu genügen.²⁹

Vergleichen wir diese Definition nun mit dem oben zitierten Abriss der Entstehung der Verfassung der Republik Venedig bei Machiavelli, sind die Parallelen nicht zu übersehen. Die Mitglieder des Großen Rates in Venedig erfüllen exakt die Definition des Bürgers bei Aristoteles: Sie sind es, die an der Regierung teilnehmen können, sie bilden die Gesamtheit derer, die sich selbst für ein politisches Leben genügen.

Noch deutlicher wird diese Parallele, wenn wir mit einbeziehen, was Machiavelli im Satz vorher schreibt. Er vergleicht die Verfassung Venedigs mit der Spartas, wo die Regierungsgewalt in den Händen von Königen liegt, die von einem Ältestenrat (der Gerusie) unterstützt werden, es also klare Standesunterschiede gibt. Hingegen „Venedig hat die Regierung[sgewalt] nicht nach Namen aufgeteilt, sondern all jene, die an den Regierungsämtern teilhaben können, heißen mit einer einzigen Bezeichnung ‚edle Männer‘ [d.h. ‚Edelmänner‘, also Adelige; Anm. S. H.].“³⁰ Und er sagt darüber hinaus, „jene Weise gab ihnen mehr der Zufall denn die Weisheit desjenigen, der ihnen die Gesetze gab.“³¹ Machiavelli geht es hier um zweierlei Dinge:

²⁹ Aristot. Pol. III.1 1275b, S. 79:

„ὅ γὰρ ἐξουσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς ἢ κριτικῆς, πολίτην ἤδη λέγομεν εἶναι ταύτης τῆς πόλεως, πόλιν δὲ τὸ τῶν τοιούτων πλῆθος ἱκανὸν πρὸς αὐτάρκειαν ζωῆς, ὡς ἀπλῶς εἶπεῖν.“

³⁰ Disc. I.6, S.41f:

„Vinegia non ha diviso il governo con i nomi, ma sotto una appellagione tutti quegli che possono avere amministrazione si chiamano gentili uomini.“

³¹ Disc. I.2, S.42:

Zum einen geht es ihm darum, ein volksherrschaftliches bzw. demokratisches,³² Element in der venezianischen Verfassung aufzuzeigen und damit Venedig als eine Mischverfassung nachzuweisen. Dies ist für seine Untersuchungen insofern wichtig, als Machiavelli den üblichen Beispielen für Mischverfassungen aus der Antike, nämlich Rom und Sparta, Venedig als Beispiel einer modernen Mischverfassung gegenüber stellen will.

Zum anderen betont Machiavelli, dass die Entstehung dieser Verfassung vor allem auf das Wirken äußerer Ursachen bzw. des Zufalls zurückzuführen ist. Dies stellt er der Verfassung Spartas gegenüber, als deren Urheber Lykurg gilt. Dass gute politische Einrichtungen entweder auf das Wirken eines Gesetzgebers, also innere Ursachen, oder Zufall, also äußere Ursachen, zurückzuführen sind, findet sich auch bei Aristoteles und Polybios; und zwar interessanterweise genau dann, wenn beide Autoren jeweils auf die Vorteile der spartanischen Verfassung zu sprechen kommen.

Aristoteles ist insgesamt der spartanischen Verfassung gegenüber sehr kritisch eingestellt und setzt sich mit ihr im zweiten Buch der *Politik* ausführlich auseinander. Als er auf die Einrichtung der Ephorie,³³ deren Machtfülle er kri-

„Il quale modo lo dette il caso, più che la prudenza di chi dette loro le leggi [...]“

³² Machiavelli, Polybios und Aristoteles verwenden jeweils unterschiedliche Begriffe für die drei guten Verfassungs- bzw. Regierungsformen. Aristoteles spricht von „Königtum“ (βασιλεία), „Aristokratie“ (ἀριστοκρατία) und „Politie“ (πολιτεία), was Moerbeke mit *regnum*, *aristocratia* und *polit(e)ia* übersetzt (siehe Aristot. Pol. III.7 1279a).

Polybios übernimmt diese Begriffe bis auf den der guten Volksherrschaft, die er „Demokratie“ (δημοκρατία) nennt (siehe Polyb. VI.3). „Demokratie“ bezeichnet bei Aristoteles wie auch bei Platon die schlechte Volksherrschaft, welche Polybios „Ochlokratie“ (ὀχλοκρατία) nennt. Als Beispiel einer lateinischen Übersetzung von Polybios aus der Renaissance zieht Francesco Bausi in den Fußnoten der *Edizione Nazionale* von Machiavellis *Discorsi* die von Francesco Zeffi heran, welche von *regnum*, *optimatum potentia* und *administratio popularis* als den guten Verfassungsformen spricht (siehe Disc. I.2, S. 19, Fußnote 10). Diese Übersetzung bezieht sich wahrscheinlich auf die römischen Begriffe für die Parteien der Optimaten und Popularen, die ihre Herrschaft auf den Adel bzw. das breite Volk stützten. Dies ist insofern sinnvoll, als Polybios die römische Verfassung untersucht und die lateinischen Übersetzungen dem Wortsinn des griechischen Originals entsprechen. Machiavelli spricht von den drei guten Verfassungsformen als *(stato) principato*, *(stato) ottimato* und *(stato) popolare*. Er knüpft also klar an die Begriffe des Polybios an (siehe Disc. I.2, S. 19).

Ich habe mich dazu entschlossen, mit Ausnahme des „Königtums“ die Begriffe des Polybios zu verwenden, da diese am allgemein gebräuchlichsten sind. Für die gute Alleinherrschaft scheint mir Machiavellis Begriff der „Fürstenherrschaft“ (*principato*) angebrachter, da Machiavelli bewusst die Bezeichnung „Fürst“ wählt, um seinen Begriff von der mittelalterlich-feudalen Konzeption des Königtums abzugrenzen und universeller zu machen.

³³ Die Ephoren (von gr. ἐφορος „Aufseher“) waren fünf Beamte, die jährlich neu gewählt wurden. Sie bildeten einen Gegenpol zur Machtfülle der Könige und der Gerusia

tisiert, zu sprechen kommt, gesteht er ihr eine wichtige Funktion zu: „Diese Behörde hält nun zwar den Staat zusammen, weil das Volk, da es an der obersten Gewalt teilnimmt, ruhig bleibt, und mag das nun dem Gesetzgeber oder *der Fügung* [Hervorhebung S.H.] zu danken sein, so kommt es doch den Verhältnissen zustatten.“³⁴

Es scheint mir erwähnenswert, dass Aristoteles direkt im Anschluss aus eben dieser Passage den Schluss zieht, dass von einer Verfassung, wenn sie Bestand haben soll, „alle Teile des Staates wünschen [müssen], dass sie in allen Stücken dieselbe sei und bleibe.“³⁵ Der positive Aspekt einer ansonsten von ihm stark kritisierten Institution ist also, dass sie das Volk, d.h. die breite Masse der Bürger, an der Macht beteiligt und der Verfassung dadurch Legitimation und damit dem Staat Stabilität verleiht. Aristoteles scheint dabei jedoch skeptisch, ob dieser positive Aspekt wirklich ursprünglich so intendiert war oder seine stabilisierende Wirkung auf den Staat sich eher durch Fügung, d.h. aus Gründen, die außerhalb des Verfassungsgebers liegen, einstellte. Die spartanische Verfassung galt in der Antike allgemein – so etwa auch für Polybios, wie wir noch sehen werden – als Paradebeispiel einer von einem weisen Gesetzgeber eingerichteten Verfassung. Dass Aristoteles es offen lässt, ob die positive Wirkung einer Institution vom Gesetzgeber intendiert war, zeigt, wie kritisch er gegenüber spartanischen Verfassung ist.

Polybios steht der Verfassung des Lykurg weit positiver gegenüber als Aristoteles. Wie dieser sieht auch Polybios in der Gewaltenteilung das stabilisierende Element der spartanischen Verfassung. Allerdings geht die Stabilität für

(Ältestenrat) und waren mit Aufgaben des Zivilrechts, der Außenpolitik sowie mit Gesundheitsfragen betraut. Sie traten außerdem in staatlichen Prozessen als Ankläger auf. Jeder Vollbürger konnte das Amt bekleiden, was wesentlich mehr Partizipation ermöglichte als die sehr stark reglementierten und exklusiven Geronten- und Königsämter.

³⁴ Aristot. Pol. II.9 1270b:

„συνέχει μὲν οὖν τὴν πολιτείαν τὸ ἀρχεῖον τοῦτο—ἡσυχάζει γὰρ ὁ δῆμος διὰ τὸ μετέχειν τῆς μεγίστης ἀρχῆς, ὥστ’ εἴτε διὰ τὸν νομοθέτην εἴτε διὰ τύχην τοῦτο συμπεπτωκεν, συμφερόντως ἔχει τοῖς πράγμασιν“

Eugen Rolfes übersetzt in der Meiner-Ausgabe der *Politik* „τύχη“ an dieser Stelle mit „Zufall“, was allerdings falsch ist, da Aristoteles in Phy. II.4-6 explizit zwischen Zufall und Fügung unterscheidet. Hans Günter Zekl übersetzt in der Meiner-Ausgabe der *Physik* „τύχη“ zutreffender als „Fügung“, was ich im Text übernommen habe.

³⁵ Aristot. Pol. II.9 1270b:

„δεῖ γὰρ τὴν πολιτείαν τὴν μέλλουσαν σώζεσθαι πάντα βούλεσθαι τὰ μέρη τῆς πόλεως εἶναι καὶ διαμένειν κατὰ ταύτά“

Polybios weniger vom Anteil aller an der Herrschaft aus, sondern vielmehr vom Gleichgewicht der Herrschaft der verschiedenen Verfassungsteile.

Diese halten sich gegenseitig in Schach, wodurch verhindert wird, dass eine der Gewalten die anderen und somit die Verfassung stürzt. Polybios sieht diese Wirkung als klar auf eben diese Weise vom Gesetzgeber intendiert an, wenn er schreibt, Lykurg habe „in theoretischer Erkenntnis vorausgesehen, wie und aus welchem Grunde alles wie nach einem Naturgesetz geschieht, und hat daher die spartanische Verfassung so eingerichtet, daß ihr kein Schaden entstehen konnte.“³⁶

Rom ist in der Entwicklung seiner Verfassung zwar an das selbe Ziel gelangt – es besitzt „die beste Verfassung, die es heute gibt“ – allerdings war der Weg ein anderer und beschwerlicher: „nicht durch theoretische Einsicht, sondern unter vielen Schwierigkeiten und Kämpfen“ lernten sie, indem sie auf die wandelnden Erfordernisse reagierten: „Aus jedem Fehlschlag zogen sie eine Lehre“ und „wählten das Bessere.“³⁷

Das Wirken äußerer Ursachen ist bei Polybios und Aristoteles in den hier wiedergegebenen Abschnitten jeweils ein anderes. Aristoteles spricht von *τύχη* (lat. *fortuna*), auf die die stabilisierende Wirkung einer politischen Einrichtung zurückgeführt werden kann. Für Aristoteles ist *τύχη* oder „Fügung“ eine Sonderform des *τὸ αὐτόματον* (lat. *casum*) oder „Zufall“. Wenn ein Ereignis seine Ursache außerhalb von sich selbst hat, so ist dies Zufall; die Bedingung für Fügung ist die Möglichkeit vernunftgeleiteten zielgerichteten Handelns. So sind alle Ereignisse, die aus Fügung geschehen auch zufällig, aber nicht alle zufälligen Ereignisse geschehen aus Fügung.³⁸

³⁶ Polyb. VI.10, S. 536:

„Ἐκεῖνος μὲν οὖν λόγῳ τινὶ προϊδόμενος πόθεν ἕκαστα καὶ πῶς πέφυκε συμβαίνειν, ἀβλαβῶς συνεστήσατο τὴν προειρημένην πολιτείαν“

³⁷ Polyb. VI.10, S. 536:

„Ῥωμαῖοι δὲ τὸ μὲν τέλος ταῦτὸ πεποίηται τῆς ἐν τῇ πατρίδι καταστάσεως, οὐ μὴν διὰ λόγου, διὰ δὲ πολλῶν ἀγώνων καὶ πραγμάτων, ἐξ αὐτῆς αἰεὶ τῆς ἐν ταῖς περιπετείαις ἐπιγνώσεως αἰρούμενοι τὸ βέλτιον, οὕτως ἦλθον ἐπὶ ταῦτὸ μὲν Λυκούργῳ τέλος, κάλλιστον δὲ σύστημα τῶν καθ’ ἡμᾶς πολιτειῶν.“

³⁸ Vgl. Aristot. *Phy.* 197b:

„Es ist also klar: Wenn im Bereich der Geschehnisse, die im strengen Sinn wegen etwas eintreten und deren Ursache außer ihnen liegt, etwas geschieht, das mit dem Ergebnis nicht in eine Deswegen-Beziehung zu bringen ist, dann nennen wir das ‚zufällig‘. ‚Aufgrund von Fügung‘ (sagen wir) von solchen Ereignissen, die im Bereich sinnvoll gewollter Handlungen bei (Wesen), die die Fähigkeit zu planendem Vorsatz haben,

Aristoteles veranschaulicht dies anhand eines Beispiels: Wenn ein Pferd einen brennenden Stall verlässt, ohne zu wissen, dass er brennt, dann ist dieses Dem-Feuer-entgehen ein zufälliges Ereignis. Wenn ein Mensch dasselbe tut ohne das Feuer zu bemerken, so ist dies Fügung, denn der Mensch hat Vernunft. Auf die Passage in der Politik umgelegt bedeutet dies: Die Stabilität, die Sparta aus dem Amt der Ephorie erwächst, hat seine Ursache nicht im Amt selbst, sondern darin, dass es der breiten Masse der Bürger die Teilhabe an der Macht erlaubt, wodurch diese wiederum am Erhalt der Verfassung als ganzer interessiert sind.

Ich werde im Verlauf dieser Arbeit noch ausführlicher auf das jeweilige Konzept von τύχη/fortuna bei Aristoteles, Polybios und Machiavelli zu sprechen kommen und die Gemeinsamkeiten und Unterschiede aufzeigen.³⁹

2.1.2 Eine polybische Version

Das zweite Kapitel von Buch I der *Discorsi* ist wohl das deutlichste Indiz dafür, dass Machiavelli mit Polybios zumindest in Teilen vertraut war. Schon Kurt von Fritz bemerkt in seinem Werk über *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity*, dass Machiavelli „mehrere Seiten aus Polybios' sechstem Buch in einer Paraphrase wiedergibt, die sich bisweilen wortwörtlicher Übersetzung annähert.“⁴⁰

Ich werde im Folgenden den Text bei Machiavelli mit den entsprechenden Abschnitten aus Buch VI bei Polybios vergleichen. Zunächst konzentriere ich mich dabei nur auf die Passagen, die sich mit der Entstehung des Staates beschäftigen. In meiner Gegenüberstellung folge ich Francesco Bausi, der in der Edizione Nazionale der *Discorsi* in seinen Fußnoten für das zweite Kapitel je-

zufällig eintreten.“

„ὥστε φανερόν ὅτι ἐν τοῖς ἀπλῶς ἔνεκά του γιγνομένοις, ὅταν μὴ τοῦ συμβάντος ἔνεκα γένηται ὧν ἔξω τὸ αἴτιον, τότε ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου λέγομεν· ἀπὸ τύχης δέ, τούτων ὅσα ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου γίγνεται τῶν προαιρετῶν τοῖς ἔχουσι προαίρεσιν.“

³⁹ Siehe Kapitel 3.2.2 dieser Arbeit.

⁴⁰ Fritz, Kurt von, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity*, S. vi
Fritz verwechselt dabei allerdings die Kapitel bei Machiavelli und gibt anstatt des zweiten Kapitels des ersten Buches das sechste an.

weils die korrespondierenden Textabschnitte bei Polybios anführt.

Machiavelli beginnt seine Nacherzählung der Entstehung des Staates am Anfang der Entstehung menschlicher Gesellschaft überhaupt. Es geht also diesmal um Staatlichkeit überhaupt, nicht mehr um die Entstehung eines konkreten Staates wie im Falle von Venedig.

Diese Unterschiede in den Verfassungsformen sind den Menschen durch Zufall entstanden: Denn am Anbeginn der Welt war sie nur spärlich bewohnt und die Menschen lebten verstreut, in Ähnlichkeit zu den Tieren. Dann vermehrten sie sich und schlossen sich zusammen, und um sich besser verteidigen zu können, begannen sie, unter sich den Kräftigsten und Mutigsten auszusuchen und machten ihn zum Oberhaupt und ihm gehorchten sie.⁴¹

Gleich zu Beginn fällt sofort ins Auge, dass Machiavelli seine Abhandlung mit den Worten beginnt, alle Verfassungsformen seien „durch Zufall“ („a caso“) entstanden. Dies spannt einen Bogen zum Ende seiner Ausführungen über den Verfassungskreislauf. Bei Polybios findet sich keine derartige Aussage.

Dieser beginnt stattdessen mit einer Ausführung über verschiedene Gründe, weshalb Zivilisationen zerstört werden, etwa durch Überflutungen, Pest oder Hungersnöte. Nach einer solchen Naturkatastrophe erhebt sich menschliche Zivilisation erst wieder aus der Asche:

[...] Wenn dann aus den Überlebenden [...] wieder eine gewisse Zahl von Menschen herangewachsen ist und diese sich, wie die Tiere zu Herden oder Rudeln, zueinander gesellen – denn wegen ihrer natürlichen Schwäche müssen sich auch die Menschen mit den Artgenossen zusammenschließen –, dann wird notwendig der körperlich Stärkste und Kühnste ihr Führer und Gebieter werden [...]. Im Anfang muß so auch das Leben der Menschen gewesen sein, eine Vereinigung wie bei den Tieren zu Gruppen, die den Stärksten und Wehrhaftesten folgten. Maßstab für den Führungsanspruch war die körperliche Kraft, den Führer selbst kann man Alleinherrscher nennen.⁴²

⁴¹ Disc. I.2, S. 20:

„Nacquono queste variazioni de' governi a caso intra gli uomini: perché nel principio del mondo, sendo gli abitatori radi, vissono un tempo dispersi, a similitudine delle bestie; dipoi, moltiplicando la generazione, si ragunarono insieme, e per potersi meglio difendere cominciarono a riguardare infra loro quello che fusse più robusto e di maggiore cuore, e fecionlo come capo, e lo ubidivano.“

⁴² Polyb. VI.5, S. 529:

„ὅταν ἐκ τῶν περιλειφθέντων οἷον εἰ σπερμάτων αὐθις ἀύξηθῃ σὺν χρόνῳ πλῆθος

Machiavelli spricht der christlichen Kosmologie entsprechend klar vom Anbeginn der Welt, wo bei Polybios die antike Auffassung einer ewigen Welt, die eine zyklische Geschichte durchläuft, zumindest eindeutig impliziert ist.

Dieser Zyklus von Untergang und Wiedererwachen von Zivilisation taucht allerdings an anderer Stelle auch bei Machiavelli auf, nämlich in Disc. II.5, wo er erläutert, weshalb Aufzeichnungen und Erinnerungen an alte Zivilisationen verloren gehen.⁴³ Polybios' Gründe – Überflutungen, Pest und Hungersnöte – kommen als „Ursachen, die vom Himmel kommen“⁴⁴ vor, die er von menschlichen Ursachen, d.h. bewusster Vernichtung historischer Zeugnisse vorheriger Kulturen, unterscheidet. Letztere sind Ausdruck des Sieges einer Religion (bei Machiavelli ist von „Sekten“ die Rede) oder Kultur über eine vorherige, infolgedessen die neue Religion oder Kultur die Erinnerung an die alte tilgen will.

Die anderen Ursachen kommen zwar „vom Himmel“, sind allerdings nicht von Gott geschickt wie die ägyptischen Plagen oder die Sintflut. Es ist vielmehr die Natur selbst, die „sich selbst reinigt“, wenn sich zuviel „überschüssige Materie“ in ihr angesammelt hat.⁴⁵ Die Natur wird als „einfacher Körper“ im Vergleich zum „gemischten Körper“ der menschlichen Gemeinschaft(en) beschrieben. Menschliche Gemeinschaften sind gemischt, da sie sich aus mehrere einfachen Körpern, d.h. Individuen zusammensetzen. Gemischte Körper wie Städte können Menschen in andere Gegenden umsiedeln oder Kolonien gründen, wenn die Überbevölkerung den „höchsten Punkt der menschlichen Börsartigkeit“ erreicht und so das gesunde Gleichgewicht wiederherstellen.⁴⁶

Die Natur kann dies als „einfacher Körper“ in dieser Form nicht, und muss

ἀνθρώπων, τότε δήπου, καθάπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων ζώων, καὶ ἐπὶ τούτων συναθροισμένων — ὅπερ εἰκός, καὶ τούτους εἰς τὸ ὁμόφυλον συναγελάζεσθαι διὰ τὴν τῆς φύσεως ἀσθένειαν — ἀνάγκη τὸν τῇ σωματικῇ ῥώμῃ καὶ τῇ ψυχικῇ τόλμῃ διαφέροντα, τοῦτον ἡγεῖσθαι καὶ κρατεῖν, [...]. τὰς μὲν οὖν ἀρχὰς εἰκὸς τοιούτους εἶναι καὶ τοὺς τῶν ἀνθρώπων βίους, ζῶηδὸν συναθροισμένων καὶ τοῖς ἀλκιμωτάτοις καὶ δυναμικωτάτοις ἐπομένων: οἷς ὅρος μὲν ἐστὶ τῆς ἀρχῆς ἰσχύς, ὄνομα δ' ἂν εἴποι τις μοναρχίαν.“

⁴³ Disc. II.5: *Che la variazione delle sette e delle lingue, insieme con l'accidente de' diluvii o della peste, spegne le memorie delle cose*

⁴⁴ Disc. II.5, S. 342-343

⁴⁵ Disc. II.5, S. 343-344

⁴⁶ Disc. II.5, S. 344

sich daher der überschüssigen Materie entledigen. Machiavelli spricht von „purgazione“, also einer körperlichen Reinigung im Sinne der Humoralmedizin, wo ein Ungleichgewicht der Körpersäfte durch Maßnahmen wie Aderlass ausgeglichen wird. Das Motiv des Staates als Körper ist eines, das bei Machiavelli immer wiederkehrt und sich auch in Polybios findet. Polybios betont dabei den kontinuierlichen Verfall aller natürlichen Dinge, zu denen er auch den Staat zählt. Machiavelli greift dieses Konzept auf und zieht seine eigenen Schlüsse daraus, wie ich im weiteren Verlauf dieser Untersuchung zeigen werde.

Machiavelli fährt fort mit der Erkenntnis der Gerechtigkeit:

Daraus entstand die Kenntnis der ehrlichen und guten Dinge, abgegrenzt von den schädlichen und schändlichen. Denn, als sie sahen, dass, wenn einer seinen Wohltäter schädigt, es zu Hass und Mitleid unter den Menschen kommt, wobei die Undankbaren getadelt und die, welche dankbar waren, geehrt werden und bedachten, dass jene selben Ungerechtigkeiten auch ihnen zugefügt werden konnten, mäßigten sie sich darauf, Gesetze zu machen um ähnlichem Übel zu entgehen, sowie Strafen für jene festzulegen, die sie übertraten. Daher kam die Kenntnis der Gerechtigkeit.⁴⁷

Dieser Abschnitt entspricht ziemlich genau Polybios' Beschreibung:

Wenn nun in diesen Gruppen, dadurch, daß die Menschen sich aneinander gewöhnen und zusammen aufwachsen, allmählich ein Gefühl der Zusammengehörigkeit und Gemeinschaft entsteht, dann ist dies der Anfang des Königtums, denn zuerst kommt bei den Menschen ein Begriff des Guten und Rechten auf und des Gegenteils. [...] Wenn ferner der eine beim anderen in Gefahren Hilfe und Beistand findet, aber dem Retter keinen Dank abstattet, sondern ihm wohl gar zu schaden versucht, dann müssen selbstverständlich alle, die davon wissen, Mißfallen empfinden und Anstoß nehmen, die Empörung ihres Nächsten teilen und für sich selbst ein Gleiches befürchten. Hieraus entwickelt sich bei jedem eine Vorstellung von dem Begriff der Pflicht und ihrer Bedeutung, und dies ist Anfang und Ende, das A und O der Gerechtigkeit.⁴⁸

⁴⁷ Disc. I.2, S. 20-21:

„Da questo nacque la cognizione delle cose oneste e buone, differenti dalle perniziose e ree, perché, veggendo che, se uno noceva al suo beneficatore, ne veniva odio e compassione intra gli uomini, biasimando gl'ingrati e onorando quegli che fossero grati, e pensando ancora che quelle medesime ingiurie potevano essere fatte a loro, per fuggire simile male si riducevano a fare leggi, ordinare punizioni a chi contrafacessi: donde venne la cognizione della giustizia.“

⁴⁸ Polyb. VI.5-6, S. 529-530:

„ἐπειδὴν δὲ τοῖς συστήμασι διὰ τὸν χρόνον ὑπογένηται συντροφία καὶ συνήθεια, τοῦτ' ἀρχὴ βασιλείας φύεται, καὶ τότε πρῶτως ἔννοια γίνεται τοῦ καλοῦ καὶ δικαίου τοῖς

Auf die Erkenntnis der Gerechtigkeit folgt in Machiavellis Darstellung die Erhebung der Gerechtigkeit zum zentralen Kriterium für die Legitimation der Herrschaft: „Dies führte dazu, dass, sobald es daran ging, einen Fürsten zu wählen, sie sich nicht mehr an den Wackersten wandten, sondern an jenen, der am bedächtigsten und gerechtesten war.“⁴⁹

Polybios zeichnet diese Entwicklung inhaltlich weitgehend gleich nach, ist in seiner Darstellung allerdings weit ausführlicher:

Wenn nun der Mächtigste, der Führer der anderen, im Einklang mit den Überzeugungen aller übrigen diese sittlichen Vorstellungen immer durch seine Autorität stärkt und bekräftigt und seine Untergebenen die Überzeugung gewinnen können, daß er bestrebt ist, jedem zuteil werden zu lassen, was ihm gebührt, dann verlieren sie ihre Furcht vor der Gewalt; da sie mit seiner Leitung aufrichtig einverstanden sind, ordnen sie sich ihm willig unter und helfen ihm seine Herrschaft behaupten, [...]. Auf diese Weise ist er unmerklich aus einem Alleinherrscher ein König geworden, wenn von wildem Unge-stüm und physischer Kraft das Regiment auf die Vernunft übergegangen ist. [...] Wenn sie aber einmal mit ihren Nachfolgern unzufrieden werden, dann wählen sie die Führer und Könige nicht mehr nach ihrer körperlichen Kraft und ihrem Mut, sondern auf Grund besonderer Einsicht und Weisheit, nachdem sie an den Tatsachen den Unterschied des Wertes jener und dieser Eigenschaften erfahren haben.⁵⁰

Die Durchsetzung der Gerechtigkeit als Herrschaftslegitimation geht bei beiden Autoren einher mit der Legitimation der Herrschaft durch die Be-

άνθρώποις, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἐναντίων τούτοις.

[...] καὶ μὴν ὅταν πάλιν ἄτερος ὑπὸ θατέρου τυχὼν ἐπικουρίας ἢ βοηθείας ἐν τοῖς δεινοῖς μὴ νέμῃ τῷ σώσαντι χάριν, ἀλλὰ ποτε καὶ βλάπτειν ἐγχειρῇ τοῦτον, φανερόν ὡς εἰκὸς τῷ τοιούτῳ δυσαρεστεῖσθαι καὶ προσκόπτειν τοὺς εἰδότας, συναγανακτοῦντας μὲν τῷ πέλας, ἀναφέροντας δ' ἐφ' αὐτοὺς τὸ παραπλήσιον. ἐξ ὧν ὑπογίνεται τις ἔννοια παρ' ἐκάστῳ τῆς τοῦ καθήκοντος δυνάμεως καὶ θεωρίας: ὅπερ ἐστὶν ἀρχὴ καὶ τέλος δικαιοσύνης.“

⁴⁹ Disc. I.2, S. 21:

„La quale cosa faceva che, avendo dipoi a eleggere uno principe, non andavano dietro al più gagliardo, ma a quello che fusse più prudente e più giusto.“

⁵⁰ Polyb. VI.6-7, S. 530-531:

„ἐν οἷς ὅταν ὁ προεστὼς καὶ τὴν μεγίστην δύναμιν ἔχων αἰεὶ συνεπισχῇ τοῖς προειρημένοις κατὰ τὰς τῶν πολλῶν διαλήψεις, καὶ δόξῃ τοῖς ὑποταττομένοις διανεμητικὸς εἶναι τοῦ κατ' ἀξίαν ἐκάστοις, οὐκέτι τὴν βίαν δεδιότες, τῇ δὲ γνώμῃ τὸ πλεῖον εὐδοκοῦντες, ὑποτάττονται καὶ συσφύζουσι τὴν ἀρχὴν αὐτοῦ, [...] ὁμοθυμαδὸν ἐπαμύνοντες καὶ διαγωνιζόμενοι πρὸς τοὺς ἐπιβουλεύοντας αὐτοῦ τῇ δυναστείᾳ. καὶ δὴ τῷ τοιούτῳ τρόπῳ βασιλεὺς ἐκ μονάρχου λανθάνει γενόμενος, ὅταν παρὰ τοῦ θυμοῦ καὶ τῆς ἰσχύος μεταλάβῃ τὴν ἡγεμονίαν ὁ λογισμός. [...] ἐὰν δὲ ποτε τοῖς ἐγγόνοις δυσαρεστήσωσι, ποιοῦνται μετὰ ταῦτα τὴν αἵρεσιν τῶν ἀρχόντων καὶ βασιλέων οὐκέτι κατὰ τὰς σωματικὰς καὶ θυμικὰς δυνάμεις, ἀλλὰ κατὰ τὰς τῆς γνώμης καὶ τοῦ λογισμοῦ διαφοράς, πείραν εἰληφότες ἐπ' αὐτῶν τῶν ἔργων τῆς ἐξ ἀμφοῖν παραλλαγῆς.“

herrschten. Wie Polybios schreibt, kommt die Autorität des Alleinherrschers mit Erkenntnis der Gerechtigkeit nicht mehr aus ihm selbst, d.h. seiner Macht bzw. seiner Fähigkeit zur körperlichen Gewalt, sondern von außerhalb.

Daraus erwächst den Beherrschten erstmals die Motivation und die Legitimation zum Sturz des Alleinherrschers, da nicht einfach ein Gewaltherrscher gegen einen anderen ausgetauscht wird, sondern ein schlechter – da ungerechter – Herrscher gegen einen guten – da gerechteren. Zumindest ist dies bei Polybios so, Machiavellis Ausführungen sind im Vergleich zu Polybios stark verkürzt.

Ich denke, dies ist dahingehend zu lesen, dass die Legitimation politischer Herrschaft für Machiavelli durch das Erstellen von Gesetzen beginnt. Nicht das subjektive Gerechtigkeitsempfinden der Beherrschten ist das Kriterium der Legitimation, sondern die objektive Übereinstimmung der Herrschaft mit den Gesetzen. Das Erstellen von Gesetzen kommt bei Machiavelli im Gegensatz zu Polybios explizit vor. Das Handeln des Alleinherrschers selbst, d.h. ob dieser wie bei Polybios seine Herrschaft durch gerechtes Regieren legitimiert, ist bei Machiavelli nebensächlich.

Sobald Gesetze bestehen, wird der nächste Herrscher anhand des Kriteriums der Gerechtigkeit gewählt, was bei Polybios erst dann passiert, wenn die Untertanen mit dem Herrscher unzufrieden sind. Diese starke Betonung der Gesetzgebung schlägt eine Brücke zu Machiavellis Ausführungen zur Entstehung von Venedig im sechsten Kapitel und erweist sich so als das entscheidende Kriterium für Staatlichkeit bei Machiavelli.

2.2 Ein Verfassungsverlauf (mit Vorbehalten)

Der Großteil des zweiten Kapitels der *Discorsi* befasst sich mit der Wiedergabe des Verfassungsverlaufs bei Polybios. Zuerst erwähnt Machiavelli (wie auch Polybios) die Theorie, dass es drei verschiedene Verfassungsformen gibt, was er aber berichtigt:

Andere (und gemäß der Ansicht vieler: Klügere) sind der Meinung, dass Verfassungsformen von sechserlei Art sind: Von diesen sind drei überaus schlecht, drei weitere sind für sich gesehen gut, verderben aber so leicht, dass auch sie schädlich werden. Diejenigen, die gut sind, sind die oben genannten [Fürstenherrschaft, Aristokratie, Demokratie; Anm. S.H.]; diejenigen, die schlecht sind, sind drei andere welche von diesen abhängen, und jede von ihnen ist in ihrer Art jener ähnlich, die ihr am nächsten ist, so dass sie einfach von der einen auf die anderen überspringen: Denn die Fürstenherrschaft wird leicht zur Tyrannei, die Aristokraten werden mit Leichtigkeit zu einer Oligarchie, die Demokratie wandelt sich ohne Schwierigkeit zur Zügellosigkeit.⁵¹

Das entspricht inhaltlich genau Polybios:

Man muß daher sechs Verfassungsformen ansetzen, die drei, die alle nennen und die auch ich an erster Stelle genannt habe, und drei weitere, mit jenen verwandte, Selbst- oder Alleinherrschaft, Oligarchie und Ochlokratie [d.h. Pöbelherrschaft – Anm. S.H.]. Und zwar bildet sich zuerst auf natürlichem Wege und ohne Zutun die Alleinherrschaft heraus; auf sie folgt, aus ihr entwickelt sich durch ordnendes Eingreifen, durch Überwindung der Willkür das Königtum. Wenn dieses in die ihm von Natur naheliegenden Fehler verfällt, das heißt zur Tyrannis entartet, entsteht wiederum aus ihrem Sturz eine Aristokratie. Wenn diese, wie es in ihrer Natur liegt, zur Oligarchie abgeleitet und das aufgebrachte Volk für die Untaten der leitenden Männer Rache nimmt, kommt es zur Demokratie. Der Übermut und die Zügellosigkeit des Volkes wiederum führt mit der Zeit zur Ochlokratie.⁵²

⁵¹ Disc. I.2, S. 19-20:

„Alcuni altri (e, secondo la opinione di molti, più savi) hanno opinione che siano di sei ragioni governi: delli quali tre ne siano pessimi, tre altri siano buoni in loro medesimi, ma sí facili a corrompersi che vengono ancora essi a essere perniziosi. Quegli che sono buoni sono e soprascritti tre; quegli che sono rei sono tre altri i quali da questi tre dipendano, e ciascuno d'essi è in modo simile a quello che gli è propinquo, che facilmente saltano dall'uno all' altro: perché il principato facilmente diventa tirannico, gli ottimati con facilità diventano stato di pochi, il popolare senza difficoltà in licenzioso si converte.“

⁵² Polyb. VI.4, S. 527-528:

„διὸ καὶ γένη μὲν ἕξ εἶναι ῥητέον πολιτειῶν, τρία μὲν ἃ πάντες θρυλοῦσι καὶ νῦν προεῖρηται, τρία δὲ τὰ τοῦτοις συμφυῇ, λέγω δὲ μοναρχίαν, ὀλιγαρχίαν, ὄχλοκρατίαν. πρώτη μὲν οὖν ἀκατασκευῶς καὶ φυσικῶς συνίσταται μοναρχία, ταύτη δ' ἔπεται καὶ ἐκ ταύτης γεννᾶται μετὰ κατασκευῆς καὶ διορθώσεως βασιλεία. μεταβαλλούσης δὲ ταύτης

Nach diesem Überblick folgen die Ausführungen zur Entstehung von Staaten, die ich im vorherigen Kapitel behandelt habe, bis hin zur Erkenntnis von Gerechtigkeit und gerechten Fürsten. Im Anschluss daran kommt das Konzept des natürlichen Verfalls der Verfassungsformen zum Tragen, das beide Autoren im vorherigen Abschnitt bereits angerissen haben.

Aber sobald man begann den Fürsten durch Erbfolge zu bestimmen und nicht durch Wahl, begannen die Erben sofort von ihren Vorfahren auszuarten, und, die tugendhaften Werke beiseite lassend, dachten sie, die Fürsten hätten nichts anderes zu tun als die anderen an Pracht, Unzüchtigkeit und jeder anderen Eigenschaft der Zügellosigkeit zu übertreffen: Auf diese Weise begann der Fürst bald, verhasst zu sein und wegen dieses Hasses zu fürchten, und alsbald von der Furcht zur Kränkung übergehend wurde bald eine Tyrannei geboren.

53

Auch dieser Abschnitt entspricht fast wortgleich Polybios:

Als ihnen jedoch, Erben der Herrschaft allein durch Abstammung, alles zu ihrer Sicherheit, alles, und mehr als genug, zu ihrer Nahrung zur Verfügung stand, da verleitete sie der Überfluß, ihren Begierden freien Lauf zu lassen; sie meinten, die Herrscher müßten andere und bessere Kleidung haben als ihre Untertanen, andere und bessere, erlesenere, raffinierter zubereitete Speisen zu ihrem Genuß, und es müßte ihnen, um der Lust frönen zu können, auch das Verbotene erlaubt sein. Dies erweckte Neid und Ärgernis, entflammte Zorn, Haß und Feindschaft, und nachdem das Königtum so zur Tyrannis geworden war, war dies auch der Anfang seines Untergangs [...]⁵⁴

εἰς τὰ συμφυῇ κακά, λέγω δ' εἰς τυραννίδ', αὐτοῖς ἐκ τῆς τούτων καταλύσεως ἀριστοκρατία φύεται. καὶ μὴν ταύτης εἰς ὀλιγαρχίαν ἐκτραπέισης κατὰ φύσιν, τοῦ δὲ πλήθους ὀργῇ μετελθόντος τὰς τῶν προεστώτων ἀδικίας, γεννᾶται δῆμος. ἐκ δὲ τῆς τούτου πάλιν ὕβρεως καὶ παρανομίας ἀποπληροῦται σὺν χρόνῳ ὄχλοκρατία.“

53 Disc. I.2, S. 22:

„Ma come dipoi si cominciò a fare il principe per successione, e non per elezione, subito cominciarono gli eredi a degenerare dai loro antichi, e lasciando l'opere virtuose pensavano che i principi non avessero a fare altro che superare gli altri di sontuosità e di lascivia e d'ogni altra qualità di licenza: in modo che cominciando il principe a essere odiato e per tale odio a temere, e passando tosto dal timore all'offese, ne nasceva presto una tirannide.“

54 Polyb. VI.7, S. 531-532:

„ἐπεὶ δ' ἐκ διαδοχῆς καὶ κατὰ γένος τὰς ἀρχὰς παραλαμβάνοντες ἔτοιμα μὲν εἶχον ἤδη τὰ πρὸς τὴν ἀσφάλειαν, ἔτοιμα δὲ καὶ πλείω τῶν ἱκανῶν τὰ πρὸς τὴν τροφήν, τότε δὴ ταῖς ἐπιθυμίαις ἐπόμενοι διὰ τὴν περισυρίαν ἐξάλλους μὲν ἐσθῆτας ὑπέλαβον δεῖν ἔχειν τοὺς ἡγουμένους τῶν ὑποταττομένων, ἐξάλλους δὲ καὶ ποικίλας τὰς περὶ τὴν τροφήν ἀπολαύσεις καὶ παρασκευάς, ἀναντιρρήτους δὲ καὶ παρὰ τῶν μὴ προσηκόντων τὰς τῶν ἀφροδισίων χρεῖας καὶ συνουσίας. ἐφ' οἷς μὲν φθόνου γενομένου καὶ προσκοπῆς, ἐφ' οἷς δὲ μίσους ἐκκαίονμένου καὶ δυσμενικῆς ὀργῆς, ἐγένετο μὲν ἐκ τῆς βασιλείας τυραννίς, ἀρχὴ δὲ καταλύσεως ἐγεννᾶτο καὶ σύστασις ἐπιβουλῆς τοῖς ἡγουμένοις“

Der naturgemäße bzw. natürliche Verfall von Verfassungen und Staaten verbindet hier biologisch-medizinische Motive und Analogien mit moralischem Verfall. Machiavelli macht dies auch in Disc. II.5, wo die „malignità umana“, also die menschliche Bösartigkeit, es notwendig macht, dass die Welt sich selbst reinige.⁵⁵

Das war der Anfang der Umstürze, Intrigen und Verschwörungen gegen die Fürsten. Diese wurden nicht von denen ausgeführt, die furchtsam und schwach waren, sondern von denen, die an Selbstlosigkeit, Seelengröße, Reichtum und Edelmüt alle anderen übertrafen; diese konnten das unehrenhafte Leben des Fürsten nicht ertragen.⁵⁶

Wieder folgt Machiavelli Polybios beinahe wortwörtlich. Dieser schreibt:

Denn nun bildeten sich Verschwörungen gegen den Regenten, die nicht von den schlechtesten, sondern von den edelsten, hochgesinntesten und tapfersten Männern getragen waren, denn diese vermochten am wenigsten den Übermut und Frevel des Herrschers zu ertragen.⁵⁷

Da die Fürstenherrschaft erblich ist und daher kein gerechterer Herrscher gewählt werden kann, ist ein gewaltsamer Umsturz nur eine Frage der Zeit. Machiavelli schreibt prägnant und auch etwas kalt: „Die Menge bewaffnete sich also, dem Ansehen dieser Mächtigen folgend, gegen den Fürsten und nachdem jener ausgelöscht war, gehorchten sie diesen als ihren Befreiern.“⁵⁸

Erwähnenswert scheint mir hier auch, dass es nicht die Menge ist, die dem Fürsten gefährlich wird, sondern die Mächtigen, die einen Umsturz anführen und überhaupt erst in Gang bringen. Dieses Szenario ist auch im Principe präsent, wo Machiavelli den Fürsten ausdrücklich vor den Großen, d.h. den weni-

⁵⁵ Disc. II.5, S. 344

⁵⁶ Disc. I.2, S. 22:

„Da questo nacquero i principii delle rovine e delle conspirazioni e congiure contro a' principi, non fatte da coloro che fossono o timidi o deboli, ma da coloro che per generosità, grandezza d'animo, ricchezza e nobilità avanzavano gli altri; i quali non potevano sopportare la inonestà vita di quel principe.“

⁵⁷ Polyb. VI.7, S. 532:

„ἦν οὐκ ἐκ τῶν χειρίστων, ἀλλ' ἐκ τῶν γενναιοτάτων καὶ μεγαλοψυχотάτων, ἔτι δὲ θαρραλεωτάτων ἀνδρῶν συνέβαινε γίνεσθαι διὰ τὸ τοὺς τοιούτους ἥκιστα μονίαν ὁ λογισμός.“

⁵⁸ Disc. I.2, S.22:

„La moltitudine adunque, seguendo l'autorità di questi potenti, s'armava contro al principe, e, quello spento, ubbidiva loro come a' suoi liberatori.“

gen Mächtigen, warnt, da diese es sind, die letztlich nach seiner Machtposition streben.⁵⁹ Das Bestreben des einfachen Volkes hingegen ist lediglich, „nicht unterdrückt zu werden“, wie er schreibt.⁶⁰ Deshalb soll ein Fürst sich die Gunst des Volkes sichern.

Polybios würde zumindest dem letzten Teil zustimmen. Er beschreibt, dass die Untertanen dem Alleinherrscher helfen, seine Macht zu behaupten, wenn sie seine Herrschaft als gerecht empfinden.⁶¹ Auch hier paraphrasiert Machiavelli eine Stelle bei Polybios:

Da aber die Menge, sobald sie Führer gefunden hat, diese aus den genannten Gründen gegen die Regierenden unterstützte, wurde die Verfassungsform des Königtums und der Alleinherrschaft vollständig abgeschafft, und die Aristokratie trat ins Leben und nahm ihren Anfang. Denn um denen, welche die Alleinherrscher gestürzt hatten, sofort ihren Dank abzustatten, nahm das Volk sie zu Führern und legte sein Schicksal in ihre Hände.⁶²

Auf den Sturz der Tyrannei folgt im Verfassungskreislauf des Polybios die Errichtung der Aristokratie, also der guten Herrschaft Weniger. Machiavelli folgt ihm auch hier:

Und [die Mächtigen] gründeten, da ihnen der Name des Alleinherrschers verhasst war, aus ihrer Mitte eine Regierung und am Anfang regierten sie, sich auf die vergangene Tyrannei besinnend, gemäß der von ihnen eingerichteten Gesetze, ordneten jeglichen eigenen Vorteil dem Gemeinwohl unter und verwalteten und erhielten die öffentliche und privaten Angelegenheiten mit größter Sorgfalt. Zuerst waren diese mit dem anvertrauten Amt zufrieden und ließen sich nichts mehr angelegen sein als das Wohl der Gemeinschaft; sie führten sorglich und gewissenhaft die privaten und öffentlichen Angelegenheiten des Volkes.⁶³

⁵⁹ Prin. IX, S. 164-167

⁶⁰ Prin. IX, S. 163-164

⁶¹ Polyb. VI.6, S. 530

⁶² Polyb. VI.8, S. 532:

„τοῦ δὲ πλήθους, ὅτε λάβοι προστάτας, συνεπισχύοντος κατὰ τῶν ἡγουμένων διὰ τὰς προειρημένας αἰτίας, τὸ μὲν τῆς βασιλείας καὶ μοναρχίας εἶδος ἄρδην ἀνηρεῖτο, τὸ δὲ τῆς ἀριστοκρατίας αὐθις ἀρχὴν ἐλάμβανε καὶ γένεσιν. τοῖς γὰρ καταλύσασιν τοὺς μονάρχους οἷον εἰ χάριν ἐκ χειρὸς ἀποδιδόντες οἱ πολλοὶ τούτοις ἐχρῶντο προστάταις καὶ τούτοις ἐπέτρεπον περὶ σφῶν. οἱ δὲ τὸ μὲν πρῶτον ἀσμενίζοντες τὴν ἐπιτροπὴν οὐδὲν προυργιαίτερον ἐποιοῦντο τοῦ κοινῇ συμφέροντος, καὶ κηδεμονικῶς καὶ φυλακτικῶς ἕκαστα χειρίζοντες καὶ τὰ κατ’ ἰδίαν καὶ τὰ κοινὰ τοῦ πλήθους.“

⁶³ Disc. I.2, S. 22-23:

„E quegli, avendo in odio il nome d'uno solo capo, costituivano di loro medesimi uno governo, e nel principio, avendo rispetto alla passata tirannide, si governavano secondo le leggi ordinate da loro, proponendo ogni loro commodo alla commune utilità, e le cose

Polybios fasst sich kürzer, aber seine Formulierungen sind größtenteils identisch: "Zuerst waren diese mit dem anvertrauten Amt zufrieden und ließen sich nichts mehr angelegen sein als das Wohl der Gemeinschaft; sie führten sorglich und gewissenhaft die privaten und öffentlichen Angelegenheiten des Volkes."⁶⁴

Besonders interessant ist der Anfang dieses Abschnittes bei Machiavelli, der sich bei Polybios gar nicht findet. Er spricht dort davon, dass die Herrschaft der Wenigen gemäß der Gesetze (d.h. die Aristokratie) eingerichtet wird, da „der Name des Alleinherrschers“, d.h. die Bezeichnung für den Alleinherrscher verhasst ist.

Machiavelli hat hier ganz klar die Römische Republik vor Augen, wo der Königstitel „rex“ nach dem Sturz der Könige weiterhin so verhasst war, dass selbst die späteren Kaiser es nicht wagten, sich als solche zu bezeichnen. Der bisher von Polybios (und Machiavelli) nachgezeichnete Verfassungsverlauf vom stark mythisch angehauchten Alleinherrscher (Romulus) über das Königtum (die römischen Könige ab Numa Pompilius) bis hin zum Tyrannen (der letzte König Tarquinius Superbus) ist deckungsgleich mit der römischen Frühgeschichte bis hin zur Entstehung der Republik. Dies ist sicherlich bei keinem der beiden Autoren Zufall. Ich werde auf die Bezüge zur römischen Geschichte im Verlauf dieser Arbeit noch zu sprechen kommen.

Es folgt bei beiden Autoren die Darstellung der Korruption der Erben. Bei Machiavelli liest sich dies so:

Nachdem dann diese Verwaltung an ihre Söhne übergegangen ist, machten diese, da sie die Schwankungen der Fortuna nicht kannten, niemals Schlechtes erfahren hatten und sich nicht mit der bürgerlichen Gleichheit begnügten, sich aber wieder der Habsucht, dem Ehrgeiz und dem Rauben von Frauen zuwenden wollten, ohne jeglichen Respekt vor bürgerlichen Rechten aus der Aristokratie eine Oligarchie. So erging es ihnen nach kurzer Zeit wie dem Tyrannen, denn die Menge schloss sich, ihrer Herrschaft überdrüssig, bereitwillig jedem an, der gegen jene Regierenden auf irgend eine Art vorgehen wollte. So erhob sich bald jemand, der sie mit Hilfe der Menge auslöschte.⁶⁵

private e le publiche con somma diligenza governavano e conservavano.“

⁶⁴ Polyb. VI.8, S. 532:

„οἱ δὲ τὸ μὲν πρῶτον ἀσμενίζοντες τὴν ἐπιτροπὴν οὐδὲν προυργαίτερον ἐποιοῦντο τοῦ κοινῇ συμφέροντος, καὶ κηδεμονικῶς καὶ φυλακτικῶς ἕκαστα χειρίζοντες καὶ τὰ κατ’ ἰδίαν καὶ τὰ κοινὰ τοῦ πλήθους.“

⁶⁵ Disc. I.2, S. 23:

Der Vergleich dieser Passage mit der korrespondierenden bei Polybios ist besonders aufschlussreich, was die Unterschiede im Denken der beiden Philosophen betrifft. Bei Polybios stellt sich die Korruption der Aristokratie zur Oligarchie wie folgt dar:

Als aber wiederum die Söhne von den Vätern diese Machtstellung übernahmen, ohne die Entartung des Königtums erlebt zu haben, ohne irgend etwas von bürgerlicher Gleichheit und Meinungsfreiheit zu wissen, aufgewachsen von frühester Jugend an im Glanz der väterlichen Machtstellung, da suchten sich die einen auf unrechtmäßigem Wege zu bereichern und verfielen der Habgier, andere der Trunksucht und der Völlerei, andere vergewaltigten Frauen und raubten Knaben und verwandelten so die Aristokratie in eine Oligarchie. Diese erregte bei der Menge bald wieder dieselbe Empörung wie vorher die Tyrannis, und infolgedessen wurde sie am Ende ebenso gestürzt wie jene.

Denn wenn jemand, der den unter der Bürgerschaft herrschenden Neid und Haß gegen die Oligarchen sieht, den Mut faßt, mit Worten oder der Tat gegen sie aufzutreten, dann findet er das ganze Volk bereit, ihm beizustehen.⁶⁶

Sofort ins Auge fällt bei Machiavelli die Formulierung, dass die Erben der Macht die „Schwankungen der Fortuna nicht kannten.“ Bei Polybios steht an dieser Stelle, dass sie sich der Korruption und des damit verbundenen Falls der Tyrannei nicht gewahr waren. Aussagen wollen beide dasselbe: Der Missbrauch der Macht zum eigenen Nutzen und die damit einhergehende Korruption des Staatswesens führen zu dessen Sturz. Der große Unterschied ist allerdings, *wie* sie dies jeweils formulieren.

„Venuta dipoi questa amministrazione ai loro figliuoli, i quali, non conoscendo la variazione della fortuna, non avendo provato mai il male, e non volendo stare contenti alla civile equalità, ma rivoltisi alla avarizia, all'ambizione, a'usurpazione delle donne, feciono, che d'uno governo d'ottimati diventasse uno governo di pochi, senza avere rispetto ad alcuna civiltà; tale che in breve tempo intervenne loro come al tiranno, perché, infastidita da' loro governi, la moltitudine si fe' ministra di qualunque disegnassi in alcun modo offendere quegli governatori: e così si levò presto alcuno che, con l'aiuto della moltitudine, gli spense.“

⁶⁶ Polyb. VI.8-9, S. 532-533:

„ὅτε δὲ διαδέξαιτο πάλιν παῖδες πατέρων τὴν τοιαύτην ἐξουσίαν, ἄπειροι μὲν ὄντες κακῶν, ἄπειροι δὲ καθόλου πολιτικῆς ἰσότητος καὶ παρρησίας, τεθραμμένοι δ' ἐξ ἀρχῆς ἐν ταῖς τῶν πατέρων ἐξουσίαις καὶ προαγωγαῖς, ὀρμήσαντες οἱ μὲν ἐπὶ πλεονεξίαν καὶ φιλαργυρίαν ἄδικον, οἱ δ' ἐπὶ μέθας καὶ τὰς ἅμα ταύταις ἀπλήστους εὐωχίας, οἱ δ' ἐπὶ τὰς τῶν γυναικῶν ὕβρεις καὶ παίδων ἀρπαγὰς, μετέστησαν μὲν τὴν ἀριστοκρατίαν εἰς ὀλιγαρχίαν, ταχὺ δὲ κατεσκεύασαν ἐν τοῖς πλήθεσι πάλιν τὰ παραπλήσια τοῖς ἄρτι ρηθεῖσι: διὸ καὶ παραπλήσιον συνέβαινε τὸ τέλος αὐτῶν γίνεσθαι τῆς καταστροφῆς τοῖς περὶ τοὺς τυράννους ἀτυχῇ μασιν. ἐπειδὴν γάρ τις συνθεασάμενος τὸν φθόνον καὶ τὸ μῖσος κατ' αὐτῶν τὸ παρὰ τοῖς πολίταις ὑπάρχον, κάπειτα θαρρήσῃ λέγειν ἢ πράττειν τι κατὰ τῶν προεστώτων, πᾶν ἔτοιμον καὶ συνεργὸν λαμβάνει τὸ πλῆθος.“

Bei Polybios ist dieser Prozess des Verfalls ein „mit Notwendigkeit“⁶⁷ sich vollziehender, wie wir noch sehen werden, d.h. der Verfall ist dem Staat schon inhärent. Um dem aktiv entgegenwirken zu können, ist Wissen um diesen Verfallsprozess vonnöten. Diejenigen, die die neue Staatsform gegründet haben, wussten, warum der vorherige Machthaber gestürzt wurde und führten ihr Staatswesen so, dass es bestehen bleibe, d.h. gerecht und uneigennützig.

Machiavelli hingegen stellt fehlendes Wissen um Fortuna fest. Was meint er damit?

Fortuna steht bei Machiavelli, wie wir wissen, als Faktor der Umstände, die außerhalb des Einflussbereichs rationalen menschlichen Handelns steht. Die Unzufriedenheit und das Unrechtsempfinden des Volkes sind Faktoren, die zum Sturz des Staates führen können. Es sind aber auch Faktoren, die die Herrschenden beeinflussen können, indem sie so regieren, dass das Volk sie nicht als ungerecht oder nur am Eigennutzen orientiert wahrnimmt.

Um mit Machiavelli zu sprechen: Die Erben der Herrschaft überlassen diese Faktoren dem Einflussbereich der Fortuna, deren Macht sie vergrößern, indem sie sich darauf verlassen, dass ihre Handlungen keinen Einfluss auf ihren Machterhalt haben. Sie vertrauen auf Fortuna, dass sie ihre Macht erhält, denn sie haben ihre Macht nicht durch ihr eigenes Handeln erlangt, sondern ohne eigenes Verdienst von ihren Vorfahren ererbt. Sie verlassen sich auf Fortuna und weil sie nicht wissen, dass Fortuna schwanken kann, wird ihre Herrschaft gestürzt.

Auf die Oligarchie folgt die Errichtung einer Demokratie. Machiavelli schreibt:

Nachdem die Erinnerung an den Fürsten und das von ihm erlittene Unrecht noch frisch war, sie die Oligarchie gestürzt hatten und das Fürstentum nicht wieder errichten wollten, wandten sie sich der Demokratie zu. Und diese richteten sie so ein, dass weder wenige Mächtige noch ein einzelner Fürst dort jegliche Herrschaftsgewalt habe.⁶⁸

⁶⁷ Polyb. VI.9, S. 534

⁶⁸ Disc. I.2, S. 23-24:

„E essendo ancora fresca la memoria del principe e delle ingiurie ricevute da quello, avendo disfatto lo stato de' pochi, e non volendo rifare quel del principe, si volsero allo stato popolare, e quello ordinarono in modo che né i pochi potenti né uno principe vi avesse autorità alcuna.“

Polybios' Schilderung ist zwar etwas ausführlicher, unterscheidet sich aber inhaltlich nicht von Machiavellis Darstellung:

Sie töten die einen, treiben die anderen ins Exil, wagen nun aber weder einen König an die Spitze des Staates zu stellen, da sie noch mit Schrecken an das Unrecht denken, das sie unter der Königsherrschaft erlitten haben, noch die Leitung einer Mehrzahl anzuvertrauen, da ihnen die Unbill der jüngsten Vergangenheit noch vor Augen steht, sondern halten sich an die einzige Hoffnung, die ihnen noch übrigbleibt, die sie noch nicht getrogen hat, sich auf sich selbst zu verlassen. So machen sie aus der oligarchischen Verfassung eine Demokratie und übernehmen selbst die Fürsorge und Verantwortung für die öffentlichen Angelegenheiten.⁶⁹

Aber auch die Demokratie bleibt nicht lange erhalten, ohne dass sie korrumpiert wird. Machiavellis Schilderung liest sich wie folgt:

Und weil alle Staaten am Anfang eine gewisse Ehrfurcht einflößen, erhielt sich diese Demokratie eine Weile, aber nicht lang, bestenfalls so lange bis die Generation, die sie eingeführt hat, ausgestorben ist: Denn sofort hielt eine Zügellosigkeit Einzug, die weder vor Privat- noch vor Amtspersonen Halt machte. Das Ausmaß war so groß, dass sie, da jeder auf seine Art lebte, sich jeden Tag tausendfaches Unrecht zufügten. So kehrte man alsbald aus Notwendigkeit oder auf Anraten eines guten Mannes um der Zügellosigkeit zu entgehen zur Fürstenherrschaft zurück. Und von dieser kommt man von Stadium zu Stadium auf die genannte Weise und aus den genannten Gründen wieder zur Zügellosigkeit zurück.⁷⁰

Die korrespondierende Stelle bei Polybios lautet:

Und solange noch einige am Leben sind, die die Mißstände einer obrigkeitlichen Herrschaft erfahren haben, sind sie glücklich und zufrieden mit dem gegenwärtigen Zustand und achten nichts höher als

⁶⁹ Polyb. VI.9, S. 533:

„λοιπὸν οὐκ μὲν φονεύσαντες, οὐκ δὲ φυγαδεύσαντες, οὔτε βασιλέα προΐστασθαι τολμῶσιν, ἔτι δεδιότες τὴν τῶν πρότερον ἀδικίαν, οὔτε πλείοσιν ἐπιτρέπουν τὰ κοινὰ θαρροῦσι, παρὰ πόδας αὐτοῖς οὔσης τῆς πρότερον ἀγνοίας, μόνης δὲ σφίσι καταλειπομένης ἐλπίδος ἀκεραίου τῆς ἐν αὐτοῖς ἐπὶ ταύτην καταφέρονται, καὶ τὴν μὲν πολιτείαν ἐξ ὀλιγαρχικῆς δημοκρατίαν ἐποίησαν, τὴν δὲ τῶν κοινῶν πρόνοιαν καὶ πίστιν εἰς σφᾶς αὐτοὺς ἀνέλαβον.“

⁷⁰ Disc. I.2, S. 24-25:

„E perché tutti gli stati nel principio hanno qualche riverenza, si mantenne questo stato popolare un poco, ma non molto, massime spenta che fu quella generazione che lo aveva ordinato: per che subito si venne alla licenza, dove non si temevano né gli uomini privati né i pubblici, di qualità che, vivendo ciascuno a suo modo, si facevano ogni dí mille ingiurie; tale che, costretti da necessità o per suggestione d'alcuno buono uomo, per fuggire tale licenza si ritorna di nuovo al principato, e da quello, di grado in grado, sie riviene verso la licenza, ne' modi e per le cagioni dette.“

Freiheit des Wortes und der Meinung. Wenn jedoch eine neue Generation heranwächst und die Demokratie in die Hände der Enkel kommt, dann wissen sie diese Freiheit nicht mehr zu schätzen, weil sie sich schon daran gewöhnt haben, und suchen größere Macht und einen Vorrang vor der Menge zu erringen [...]. Nachdem sie so in ihrer unsinnigen Gier nach Ehre und Ansehen das Volk für Bestechungsgelder empfänglich gemacht und seine Habsucht geweckt haben, kommt es wiederum zum Sturz der Demokratie, und diese verwandelt sich in eine Herrschaft der rohen Gewalt. [...] Das Volk rottet sich zur Vertreibung und zur Ermordung seiner Gegner und zur Neuverteilung des Landes zusammen, so lange, bis die vertierte Masse wieder einen Herrn, einen Alleinherrscher, gefunden hat.⁷¹

Auch hier kommt (wie bei Polybios) wieder das Konzept des fehlenden Wissens um den Verfall des Staatswesens vor. Besonders interessant ist hier wieder die unterschiedliche Gewichtung.

Machiavelli meint mit Zügellosigkeit vor allem Gesetzlosigkeit, da er davon spricht, dass jeder auf seine Art lebt und sich daher alle untereinander Unrecht zufügen. Polybios geht es vor allem um die Freiheit und damit auch um Sicherheit, denn sobald die Freiheit nicht mehr gegeben ist, kommt es zur Herrschaft der rohen Gewalt.

Es fällt auf, dass Polybios bei den unterschiedlichen Verfallsformen jeweils andere Sachen gefährdet sieht. Bei der Tyrannei und der Oligarchie sind es vor allem die Gerechtigkeit und die bürgerliche Gleichheit, die verletzt werden, während bei der Ochlokratie vor allem die Grundrechte wie Freiheit und Sicherheit gefährdet sind.

Machiavelli fasst dies alles unter Gesetzlosigkeit zusammen: Die Verfallsformen sind dadurch konstituiert, dass entweder einer (der Tyrann), mehrere (die Oligarchen) oder alle (der zügellose Mob) die Gesetze missachten. Die vollständige Gesetzlosigkeit, die für Machiavelli die Zügellosigkeit (also die Ochlokratie) ist, ist somit auch das Ende der Staatlichkeit, da diese ja durch die Gesetze konstituiert ist. Aus dieser Staaten- und Gesetzlosigkeit heraus

⁷¹ Polyb. VI.9, S. 533-534:

„καὶ μέχρι μὲν ἂν ἔτι σώζωνται τινες τῶν ὑπεροχῆς καὶ δυναστείας πείραν εἰληφόντων, ἀσμενίζοντες τῇ παρούσῃ καταστάσει περὶ πλείστου ποιοῦνται τὴν ἰσηγορίαν καὶ τὴν παρρησίαν: ὅταν δ' ἐπιγένωνται νέοι καὶ παισὶ παίδων πάλιν ἡ δημοκρατία παραδοθῇ, τότε οὐκέτι διὰ τὸ σύνηθες ἐν μεγάλῳ τιθέμενοι τὸ τῆς ἰσηγορίας καὶ παρρησίας ζητοῦσι πλέον ἔχειν τῶν πολλῶν [...] ἐξ ὧν ὅταν ἅπαξ δωροδόκους καὶ δωροφάγους κατασκευάσωσι τοὺς πολλοὺς διὰ τὴν ἄφρονα δοξοφαγίαν, τότε ἤδη πάλιν τὸ μὲν τῆς δημοκρατίας καταλύεται, μεθίσταται δ' εἰς βίαν καὶ χειροκρατίαν ἡ δημοκρατία. [...] καὶ τότε συναθροισζόμενον ποιεῖ σφαγὰς, φυγὰς, γῆς ἀναδασμούς, ἕως ἂν ἀποτεθῇριωμένον πάλιν εὖρη δεσπότην καὶ μόναρχον.“

wenden sich die Menschen wieder der Fürstenherrschaft zu.

Hier zeigt sich ein weiterer wichtiger Unterschied zwischen Polybios und Machiavelli: Polybios hat das Konzept einer Art von „Urkönig“, also ein Alleinherrscher, der der Tapferste und Stärkste ist und deshalb herrscht, Machiavelli nicht. Dieser Alleinherrscher – obwohl im Grunde ein Gewaltherrscher – ist noch *vor* der Unterscheidung zwischen Tyrannei und Königtum, da es noch kein Verständnis von Gerechtigkeit und daher kein Kriterium zur Beurteilung der Herrschaft abseits von Gewalt gibt. Und diesem Alleinherrscher ordnet sich die „vertierte“ Menge letztlich wieder unter. Das Tierhafte der Menge ist, dass die Kenntnis der Gerechtigkeit verloren geht.

Hier schlägt Polybios eine Brücke zum Beginn des Verfassungskreislaufes und zum Beginn eines neuen Geschichtszyklus. Bei Machiavelli kehrt die Ochlokratie nicht zum tierhaften Zustand des Anbeginns zurück. Keinen Allein- bzw. Gewaltherrscher erwählt sich die Menge, sondern einen Fürsten, d.h. einen gerechten Herrscher.

Damit schlägt Machiavelli eine Brücke zu einem sehr wichtigen Konzept in seinem Denken: dem *Gesetzgeber*.

Die Position des Gesetzgebers ist diejenige, in der Machiavelli einen einzelnen Machthaber als vorteilhaft ansieht. Er hebt dies besonders in den *Discorsi* hervor. Dort betont er, dass sich ein Staat besser von einem Einzelnen begründen lasse.⁷² Gleichzeitig macht er implizit klar, dass sich dieses Alleinherrscherprinzip nur für die Gründung eines Staates eignet, da mit der Nachfolge der beschriebene Verfall einhergeht. Auch sind die Beispiele für gute Gesetzgeber und Staatsgründer, die Machiavelli anführt, fast ausschließlich mythologische Figuren wie Moses, Theseus und Romulus oder zumindest sehr stark mythologisierte Figuren wie Kyros der Große.⁷³

Dies legt zwei mögliche Schlussfolgerungen nahe: Es bedeutet entweder, dass der gerechte, ideale Fürst nicht existiert und es nicht darum geht, dessen Handeln nachzuahmen, sondern lediglich darum, den Schein dessen zu erzeu-

⁷² Disc. I.9: *Come egli è necessario essere solo a volere ordinare una repubblica di nuovo, o al tutto fuor degli antichi suoi ordini riformarla*

⁷³ Siehe hierzu vor allem Prin. VI, S. 113, wo Machiavelli alle vier oben Genannten aufzählt als Fürsten, die ihre Herrschaft der eigenen *virtú* und nicht der *fortuna* verdanken. Moses taucht auch in Disc. II.8, S. 355, ebenfalls als Beispiel eines Staatsgründers, auf.

gen. Diese Ansicht vertritt Dirk Hoeges, wenn er sagt, der ideale Fürst muss lediglich den Schein all dieser Qualitäten erzeugen, sie aber nicht besitzen.⁷⁴ Hoeges' Analyse basiert vor allem auf dem *Principe*, wo das Konzept des Scheins sehr stark betont wird.

In den *Discorsi* ist die Gewichtung allerdings etwas anders, was mich zur zweiten möglichen Schlussfolgerung bringt: In der Überschrift von Disc. III.1 betont Machiavelli, „wenn man will, dass [...] ein Staat lange lebt, so ist es notwendig, ihn immer wieder zu den Anfängen zurückzuführen.“⁷⁵ Diese Anfangsprinzipien so festzulegen, dass der Staat an der Rückkehr zu ihnen wieder genesen kann, obliegt dem Gesetzgeber und Staatsgründer. Es müssen also gute Gesetze sein, um dem Gesetzgeber zum Ruhm zu gereichen und er selbst bzw. die nachfolgenden Regierenden müssen ihnen entsprechend handeln. Dies ist der „gute Mann“ auf dessen Anraten die Menge wieder zur Befolgung von Gesetzen zurückkehrt.

Es geht also meiner Meinung nach beim idealen Fürsten nicht darum, einem tatsächlichen Vorbild nur scheinbar zu entsprechen, sondern vielmehr darum, dem Anspruch eines mythologisierten Ideals – welches rückwirkend konstruiert wird – tatsächlich zu entsprechen.

Es liegt außerdem nahe, dass Machiavelli in diesem allgemeinen Verfall in Zügellosigkeit mit anschließender Rückkehr zu Gesetzen *kein* Ende des Staates sieht. Diese Rückkehr zu den Anfangsprinzipien ermöglicht das Weiter- bzw. lange Leben eines Staates, der insofern bestehen bleibt, als sich an der Grundlage der Herrschaft, nämlich der Legitimation durch die Bürger, nichts ändert. Wie ein Staat zugrunde geht, erläutert Machiavelli im weiteren Verlauf.

An dieser Stelle der Analyse angelangt schreibt Polybios, dass „[d]ies [...] der Kreislauf der Verfassungen [ist], der mit Naturnotwendigkeit sich voll-

⁷⁴ Vgl. Hoeges, Dirk, *Niccolò Machiavelli. Die Macht und der Schein*, S. 171-183

⁷⁵ Disc. III.3, S. 523: *A volere che una setta o una repubblica viva lungamente, è necessario ritirla spesso verso il suo „Principio“* hat hier natürlich die italienische Doppelbedeutung von „Anfang“ und „Prinzip“; Machiavelli meint also weniger, dass der tatsächliche Anfangszustand wieder hergestellt werden soll, sondern vielmehr dass der Staat (oder die Religion) zu den Gründungsprinzipien zurückkehren soll.

zieht und durch den die Verfassungen sich wandeln und miteinander wechseln, bis der Kreis sich geschlossen hat und alles wieder am Ausgangspunkt angelangt ist.“⁷⁶ Wie bereits erwähnt, unterliegen für Polybios die Staaten dem natürlichen Verfall, da sie natürliche Gebilde sind. Polybios betont, dass alle Staaten diesen selben Verfassungskreislauf durchlaufen und zwar in solcher Weise, dass es möglich ist, das exakte Stadium, in dem sich ein Staat in diesem Verfassungskreislauf gerade befindet, zu berechnen. Die verschiedenen bestehenden Staatsformen, sowie Aufstieg der einen und Niedergang der anderen Staaten sind also dadurch zu erklären, dass sich die Staaten in verschiedenen Stadien dieses Kreislaufes befinden.

Machiavelli hingegen beurteilt diesen Anspruch einer zugrundeliegenden Empirie anders:

Und in diesem Kreis sich drehend werden und wurden alle Staaten regiert. Aber selten kehren sie in die selben Verfassungsformen zurück, denn fast kein Staat lebt so lange, dass er diese Umwälzungen viele Male durchlaufen und dabei bestehen bleiben könnte. Aber wohl geschieht es, dass ein Staat in den Wirren, da es ihm immer an Rat und Kraft fehlt, von einem benachbarten Staat, der besser eingerichtet ist als er, unterworfen wird; doch angenommen, dass dies nicht geschehe, könnte ein Staat sich ewig in diesem Verfassungskreislauf weiterdrehen.⁷⁷

Der Niedergang eines Staates kommt nicht direkt durch die inneren Umwälzungen zustande, wohl aber indirekt durch die daraus resultierende Schwächung des Staates und damit die mangelnde Verteidigungsfähigkeit gegen Eroberungsversuche der Nachbarn. Machiavelli akzeptiert den Realitätsanspruch des Verfassungskreislaufes (den er gerade penibel und scheinbar bejahend nachgezeichnet hat) nur unter der Bedingung, dass sich dieser Staat losgelöst von jeglichen äußeren Umständen sozusagen im luftleeren Raum befindet. Diese Voraussetzung ist freilich das genaue Gegenteil aller seiner

⁷⁶ Polyb. VI.9, S. 534:

„Αὕτη πολιτειῶν ἀνακύκλωσις, αὕτη φύσεως οἰκονομία, καθ’ ἣν μεταβάλλει καὶ μεθίσταται καὶ πάλιν εἰς αὐτὰ καταντᾷ τὰ κατὰ τὰς πολιτείας.“

⁷⁷ Disc. I.2, S. 25:

„E questo è il cerchio nel quale girando tutte le repubbliche si sono governate e governano: ma rade volte ritornano ne' governi medesimi, perché quasi nessuna repubblica può essere di tanta vita che possa passare molte volte per queste mutazioni, e rimanere in piede. Ma bene interviene che, nel travagliare, una repubblica, mancandole sempre consiglio e forze, diventa suddita d'uno stato propinquo che sia meglio ordinato di lei; ma posto che questo non fusse, sarebbe atta una repubblica a rigirarsi infinito tempo in questi governi.“

empirisch-historischen Beispiele und seiner Auffassung von politischem Handeln überhaupt. Und selbst im vermeintlichen Zugeständnis im letzten Satz spricht er vom Verfassungskreislauf trotzdem nur im Konjunktiv.

In diesem Verwerfen der Ansichten des Polybios folgt er ihm allerdings gleichzeitig in der formalen Struktur der Analyse. Er schließt den Kreis zum Anfang seiner Darstellung, indem er zuletzt zu der Schlussfolgerung kommt, die er zu Beginn schon vorweg genommen hat: Die verschiedenen Staatsformen entstehen aus Zufall, d.h. d. sie haben ihre Ursache außerhalb ihrer selbst.

Warum gibt er dann aber Polybios' Vorstellungen vom Verfassungskreislauf so ausführlich wieder? Auch wenn Machiavelli dem Prinzip des universalen Kreislaufs nichts abgewinnen kann, so bietet ihm Polybios doch sehr wichtiges theoretisches Rüstzeug für seine Untersuchung: das Konzept des kontinuierlichen Verfalls.

Zwar finden sich auch bei Aristoteles der Verfall von Verfassungen sowie entsprechende Verfallsformen, jedoch betont dieser, dass jede Verfassungsform in jede andere übergehen kann. Das Kriterium bilden die äußeren Umstände bzw. die Notwendigkeit. Die äußeren Anforderungen versteht Aristoteles aber weitgehend statisch, da sie im Wesentlichen aus Notwendigkeiten bestehen, die aus geographischen und ethnisch-kulturellen Eigenheiten hervorgehen, welche sich kaum ändern. So hat Aristoteles, was Staatsformen betrifft, durchaus ein Element der Pluralität, das Polybios nicht hat; dies zeigt sich auch in der Art der jeweiligen Untersuchung:

Aristoteles vergleicht vor allem Verfassungen, die weitgehend parallel bestehen und jeweils der Spiegel verschiedener Anforderungen sind, denen sie entsprechen müssen. Polybios hingegen untersucht vor allem geschichtliche Prozesse und Ereignisse innerhalb von Staaten, da sein Untersuchungsgegenstand vor allem die Veränderungen innerhalb der Geschichte eines Gemeinwesens sind. So sind Geschichtsprozesse ein fruchtbarer Untersuchungsgegenstand für Polybios, während es Aristoteles eher um spezifische Umstände und Anforderungen geht. Aristoteles klammert die Historie als Gegenstand seiner politischen Philosophie weitgehend aus. Letztlich geht es ihm um zeit-

lose menschliche Bedürfnisse, denen ein Staat gerecht werden muss und die sich kaum ändern (wiewohl sie variieren können).

Das Ziel von Machiavellis Untersuchungen – sowohl in den *Discorsi*, als auch im *Principe* – ist der Erkenntnisgewinn über politische Prozesse aus der Historie. Dieses Unterfangen ist mit Aristoteles' Untersuchungsmethode des Vergleichs von parallel Bestehendem nicht möglich. Erst durch Polybios' These vom kontinuierlichen Verfall innerhalb eines Staates bzw. einer Verfassung, dem aktiv entgegengewirkt werden muss, wird die Geschichte eines Staates relevant für eine politische Untersuchung. Und erst dadurch kann empirisches Wissen aus der Historie ausreichend begründet werden. Dieser Aspekt des Verfassungskreislaufes bei Polybios hat für Machiavelli also vor allem einen sehr wichtigen methodologischen Stellenwert.

Im folgenden Kapitel werde ich mich genauer mit dem jeweiligen Geschichtsverständnis der drei Denker beschäftigen und aufzeigen, wie Machiavelli hier Elemente beider antiker Autoren aufgreift und für seine Vorstellungen fruchtbar macht.

3. Geschichte und/oder *fortuna*

3.1 Geschichtsschreibung

3.1.1 Machiavelli und die Geschichtsschreibung

Geschichtsschreibung ist für Machiavelli sehr wichtig. Aus der Geschichte bezieht er als Politiker und politischer Philosoph die Informationen, aufgrund derer er seine Schlüsse zieht und Mechanismen und Prozesse ergründet. Die Geschichtsschreibung ist sozusagen dort Quelle der Empirie, wo seine eigenen Erfahrungen nicht ausreichen, um Funktionsweisen als allgemein zu begründen. Erst indem er seine eigenen politische Erfahrungen mit der Antike abgleicht, kann er aufzeigen, dass seine Beobachtungen nicht nur spezifisch für seine Zeit und Region gültig sind, sondern dass er allgemeine Grundsätze der Politik feststellt. Das ist umso wichtiger, als die praktische Anwendbarkeit seiner Erkenntnisse und Ratschläge von Machiavelli stets als zentrales Unterscheidungsmerkmal von anderen Fürstenspiegeln seiner Zeit und damit als die zentrale Legitimation seiner politisch-philosophischen Werke angeführt wird.⁷⁸

Besonders im *Principe* folgt Machiavellis Argumentation in der Regel einer klaren Struktur: Die in der jeweiligen Kapitelüberschrift gestellte Frage beantwortet er mit einem allgemeinen Grundsatz, welchen er mit mindestens je einem aktuellen Beispiel und einem Beispiel aus der Antike belegt. Diese Art der Argumentation ist im *Principe* besonders wichtig, da dieser explizit als Ratgeber für den tagespolitischen Gebrauch intendiert ist. Gleichzeitig muss

⁷⁸ Prin. XV, S. 215-216:

„E molti si sono immaginati repubbliche e principati, che non si sono mai visti né conosciuti essere in vero, perché elli è tanto discosto da come si vive a come si dovrebbe vivere, che colui che lascia quello che si fa per quello che si doverrebbe fare, impara più presto la ruina che la preservazione sua [...].“

„Und viele haben sich Republiken und Fürstentümer ausgemalt, die in der Realität weder je gesehen noch gekannt worden sind. Denn wie man lebt ist davon, wie man leben sollte, so weit entfernt, dass derjenige, der das, was man tut, bleiben lässt zugunsten dessen, was man man tun sollte, schneller seinen Untergang als seinen Fortbestand erfährt [...].“

mit Hilfe geschichtlicher Nachweise aufgezeigt werden, dass es sich nicht um Einzelfälle sondern allgemeine Regeln (mehr oder weniger) unabhängig von Zeit und Ort handelt.

In den *Discorsi* ist die Vorgehensweise eine andere. Hier geht er direkt von der antiken Geschichtsschreibung aus und leitet daraus, im Gewand eines historischen Kommentars, allgemeine Grundsätze ab. Die ersten zehn Bände der römischen Geschichte *Ab urbe condita* von Titus Livius dienen Machiavelli als roter Faden für seine Erörterungen.

Hier ist das Thema ein anderes: Es geht speziell um den Aufstieg Roms vom Stadtstaat zur Hegemonialmacht. Machiavellis sucht nach Erkenntnissen, die es den großteils schwachen italienischen Stadtstaaten seiner Zeit erlauben würden, sich der europäischen Großmächte zu erwehren, die Italien unter sich aufteilten.

Wiederum anders geht Machiavelli in seinen *Istorie Fiorentine* vor. Hier betätigt er sich selbst als Geschichtsschreiber seiner Heimatstadt Florenz. Dabei entwirft Machiavelli die Geschichte von Florenz bisweilen als Gegenbeispiel zur römischen, indem er sie abschnittsweise als eine einzige Ansammlung von Fehden, Unruhen und Umstürzen darstellt. Sein Ton wird bisweilen ironisierend bis spöttisch, wenn er über die Fehlleistungen seiner Heimatstadt berichtet.

Es wird klar, dass Machiavelli nicht so sehr an der objektiven Wiedergabe der Ereignisse interessiert ist, als vielmehr daran, auf Missstände zu verweisen, die bestimmte Ereignisse auslösen. So ist ein wiederkehrendes Thema in den *Istorie Fiorentine* die Kriegsführung. Je näher seine Nacherzählung seiner eigenen Zeit kommt, desto mehr betont Machiavelli, wie schwach und kraftlos die italienischen Heere waren und sind. Fast alle Schlachten werden unter diesem Aspekt betrachtet. Wenn er in den *Discorsi* untersuchte, wieso Rom vom Stadtstaat zur Großmacht wurde, so zeigt er in den *Istorie Fiorentine*, wieso es bei Florenz nicht dazu gekommen ist. Die Darstellung und explizite Deutung der wiedergegebenen historischen Ereignisse durch Machiavelli spricht hier eine deutliche Sprache; insbesondere wenn wir die Schlüsse, die

Machiavelli in den *Discorsi* aus der Geschichte Roms zieht, auf seine Schilderung der Geschichte von Florenz anwenden.

Diese drei Schriften von Machiavelli haben jeweils unterschiedliche Funktionen und Perspektiven, aber im Zentrum der Vorgangsweise steht immer die Geschichte als Grundlage der politischen Untersuchung. Das heutzutage oft zitierte Lernen aus der Geschichte ist zu Machiavellis (und auch Polybios') Zeiten eher auf moralische und pädagogische Felder beschränkt. Historische Persönlichkeiten wurden zwar als moralische oder politische Vorbilder verwendet, die Geschichtsschreibung diente aber vor allem der Erbauung.

In seinem Vorwort zum ersten Buch der *Discorsi* beklagt Machiavelli, dass die Staaten der Antike und ihre politischen Tugenden von seinen Zeitgenossen „mehr bewundert denn nachgeahmt“⁷⁹ werden. Denn, so fährt er fort, „sie halten die Nachahmung [der Antike] nicht nur für schwer sondern gar für unmöglich: Als ob der Himmel, die Sonne, die Elemente, die Menschen sich in Bewegung, in Ordnung und in Potenz verändert hätten von dem, wie sie in der Antike waren.“⁸⁰

Hier scheint mir ein kurzer Exkurs angebracht. Den Begriff „Potenz“ habe ich an dieser Stelle als Übersetzung für Machiavellis *potenza* gewählt. Mit diesem Begriff (manchmal auch „potenzia“ geschrieben) bezeichnet er politische Macht.⁸¹ Der Begriff rekuriert auf das lateinische *potentia*, was unter anderem „Kraft“ sowie „(politische) Macht“ bedeutet. Dieser Ausdruck ist im Gegensatz zu *potestas* eher physisch konnotiert und meint oft durch physische bzw. militärische Gewalt legitimierte Macht, im Gegensatz zu amtlicher bzw. gesetzlich legitimerter Macht; ein Unterschied, der im Mittel-Latein

⁷⁹ Disc. I.Vorwort, S. 4-5:

„[...] e veggendo dall'altro canto le virtuosissime operazioni che le storie ci mostrano che sono state operate dai regni e repubbliche antiche, da e re, capitani, cittadini, latori di leggi e altri che si sono per la loro patria affaticati, essere più tosto ammirate che imitate [...]“

⁸⁰ Disc. I.Vorwort, S. 6-7:

„[...] iudicano la imitazione non solo difficile ma impossibile: come se il cielo, il sole, li elementi, li uomini fussino variati di moto, di ordine, e di potenza da quello che gli erano anticamente.“

⁸¹ Der Begriff „potere“, der im Italienischen heutzutage politische Macht bezeichnet, kommt in Machiavellis Schriften nur als Verb, d.h. im Sinne von „können“ bzw. „vermögen“, vor. Ich werde deshalb in dieser Arbeit, mit Ausnahme dieser spezifischen Stelle, „potenz(i)a“ immer mit „Macht“ übersetzen.

noch wesentlich deutlicher ausgeprägt ist.⁸²

Die körperliche Implikation umfasst auch die Potenz im Sinne der Manneskraft; eine Konnotation, die von Machiavelli sicherlich beabsichtigt ist, da auch sein Begriff der *virtù* klar auf Vorstellungen von Virilität und männlichen Tugenden verweist. Das italienische Wort „uomini“ bedeutet zudem sowohl „Menschen“ als auch „Männer“, was diese Doppeldeutigkeit von „potenza“ bekräftigt.

Viel wichtiger als die physische Implikation scheint mir aber eine weitere aristotelische Bedeutungsebene: nämlich das aristotelische Konzept von Akt (lat. *actus*, gr. ἐνέργεια) und Potenz (lat. *potentia*, gr. δύναμις). In der *Metaphysik* bezeichnet Aristoteles mit Potenz kurz zusammengefasst eine Möglichkeit, die noch nicht umgesetzt, aber die Grundlage der Verwirklichung einer Handlung ist. Es ist die Eigenschaft, „etwas [gut] oder nach Vorsatz [d.h. dem Vorhaben entsprechend] auszuführen.“⁸³

Indem er hier nicht bloß von „Potential“ oder dem von ihm geprägten Begriff *virtù* spricht, sondern einen spezifisch aristotelischen Begriff verwendet, ist Machiavellis Aussage über die unveränderte Welt nicht bloß eine rhetorische, sondern eine naturphilosophische Feststellung. Ich werde im Abschnitt über „Natur und Politik“ in dieser Arbeit noch ausführlich auf den Einfluss der aristotelischen Naturphilosophie auf Machiavellis politisches Denken zu sprechen kommen.⁸⁴ Es sei deshalb nur soviel gesagt, dass es Machiavelli hier um die Feststellung geht, dass der aristotelische Kosmos in allen Teilen noch immer derselbe ist wie zu Zeiten der Antike.

Diese Feststellung ist sehr wichtig für die Legitimation der Geschichte als Quelle der Empirie. Wenn Geschichte nicht nur als literarischer Fundus die-

⁸² Definitionen zitiert nach Georges. *Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch*, ausgearb. v. Karl Ernst Georges, 14. Auflage, Nachdruck der 8. verbesserten u. Vermehrten Auflage von Heinrich Georges, 2. Band, Hahnsche Buchhandlung, Hannover 1976 und *Mediae Latinitatis Lexicon Minus. Mittellateinisches Wörterbuch*, hrsg. v. J.F. Niermeyer u. C. Van de Kieft, überarb. v. J.W.J. Burgers, 2. überarbeitete Auflage, Verlag Koninklijke Brill NV, Leiden 2002

⁸³ Aristot. Met. V.12, 1019a:
„ἐτι ἢ τοῦ καλῶς τοῦτ' ἐπιτελεῖν ἢ κατὰ προαίρεσιν“
Bonitz übersetzt „καλῶς“ mit „schön“, mir scheint jedoch in Anbetracht der bei Aristoteles folgenden Beispiele die Übersetzung „gut“ angemessener.

⁸⁴ Siehe Kapitel 4.2 dieser Arbeit.

nen soll, sondern als Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung, dann müssen die Ergebnisse der Untersuchung in irgend einer Form für die Gegenwart relevant sein, da sonst kein wirklicher praktischer Erkenntnisgewinn gegeben ist. Und genau darum geht es Machiavelli letztlich: *Ursachenforschung*.

Er will Geschichte nicht als literarische Nacherzählung glorreicher Taten außergewöhnlicher Männer verstanden wissen, sondern als Gegenstand wissenschaftlicher Forschung nach den Ursachen und Prozessen, die diese glorreichen Taten möglich gemacht haben. Dahinter steht stets der Gedanke der praktischen Anwendbarkeit.

Betrachten wir die verschiedenen Arten der Geschichtsschreibung, mit denen Machiavelli sich beschäftigt, so zeigt sich ein erstaunlich umfassendes Spektrum in Sachen Fokus und Form. Machiavelli lässt im Grunde kein historiographisches Genre unangetastet:

Im *Principe* liefert Machiavelli im Zuge seiner Erörterungen und aktuellen Beispiele ein recht umfassendes Bild der Zeit seiner politischen Tätigkeit, d.h. der Italienischen Kriege. Auch wenn diese unmittelbare Zeitgeschichte eher thematisch denn chronologisch geordnet ist und daher ein Vorwissen voraussetzt, so stellt er politische Ereignisse und ihre Ursachen doch zum Teil umfassend dar.

Der *Principe* ist zudem in gewisser Weise eine Geschichte vom Fall und Wiederaufstieg der Medici in Florenz. Immerhin ist es die Intention des Buches, eine Handlungsanleitung zum Machterhalt für Fürsten – insbesondere solche, die ihre Position „fremden Waffen und fortuna“⁸⁵ zu verdanken haben – zu sein. Machiavelli behandelt ausführlich, wieso Fürsten fallen und wie sie Herrschaft erlangen können. Er führt den Medici (die ja die ursprünglichen Rezipienten des Werkes waren) die Ursachen für den Erfolg von Lorenzo Magnifico, den Fall Savonarolas, den Aufstieg und Fall Cesare Borgia und schließlich den Fall der Republik und die Rückkehr der Medici selbst vor Augen. Auch wenn diese Ereignisse, wie bereits gesagt, thematisch und nicht chronologisch geordnet sind, so ergeben sie in ihrer Gesamtheit doch einen

⁸⁵ Siehe Prin. VII: *De principatibus novis qui alienis armis et fortuna acquiruntur*

faszinierenden Zeitzeugenbericht der politischen Ereignisse in der Toskana und in geringerem Ausmaß auch im Rest Italiens. Der Fokus und der Zeitraum sind also sehr eng.

In den *Discorsi* schreibt Machiavelli einen ebenfalls hauptsächlich thematisch geordneten Kommentar zum Geschichtswerk des Titus Livius. Dieser schrieb die Geschichte Roms von seiner Gründung bis zur Gegenwart (d.h. die Zeit des Augustus). Livius wollte anhand von Beispielen besonders die Frühgeschichte und die ursprünglichen römischen Tugenden verherrlichen. An diesen römischen Tugenden, die vor allem politisch-militärische waren, ist Machiavelli interessiert und diese zeichnet er in seinem Kommentar nach.

Seine *Discorsi* sind also im Grunde eine Exegese der Geschichte des Livius, wenn wir so wollen. Die moralischen Belehrungen des Livius formuliert er aus und erklärt dessen Beispiele zu allgemeingültigen und anstrebenswerten. Er erklärt und argumentiert, wieso diese antike politische Moral auch zu seiner Zeit nach wie vor aktuell ist. Machiavelli kontextualisiert die Episoden einerseits, indem er ihre antike Deutung erklärt und verallgemeinert andererseits dann diese Deutung als die korrekte Lehre, die aus der Geschichte zu ziehen ist.

Die *Istorie Fiorentine* sind gewissermaßen ein Parallelprojekt zum Geschichtswerk des Titus Livius und das in vielerlei Hinsicht. Zum einen ist die Position der Autoren eine ähnliche: Livius hielt sich im Kreis um Maecenas auf und arbeitete dadurch sozusagen indirekt im Auftrag des Kaisers Augustus. Machiavellis *Istorie Fiorentine* waren ein Produkt des Mäzenatentums der Medici nach ihrer Rückkehr als Fürsten von Florenz. Inhaltlich zeigen sich auch Parallelen: Wie Livius schreibt auch Machiavelli eine Geschichte von der Gründung einer Stadt zur Gegenwart⁸⁶ und wie Livius will auch Machiavelli anhand von Beispielen politische Tugenden aufzeigen.

Wo Livius aber Positivbeispiele beschreibt, arbeitet Machiavelli vor allem, wie schon oben erwähnt, mit Negativbeispielen. Wo Livius beschreibt, welche Tugenden Rom dazu befähigt haben, eine Weltmacht zu werden, da veran-

⁸⁶ Die *Istorie Fiorentine* enden mit dem Tod von Lorenzo il Magnifico im Jahre 1492; Machiavelli schrieb das Geschichtswerk von 1520 bis 1526.

schaulicht Machiavelli, welche Probleme Florenz daran gehindert haben. Die *Istorie Fiorentine* sind sozusagen das Komplementärwerk zu seinen *Discorsi* (und damit auch zu Livius' *Ab urbe condita*), weil er die Relevanz der Antike aufzeigt, indem das Nichtbefolgen der antiken Einsichten als Ursache der politischen Machtlosigkeit der gegenwärtigen italienischen Staaten ausmacht. Umgekehrt sind die *Discorsi* eine Anleitung, wie sein eigenes Geschichtswerk richtig zu lesen und zu interpretieren ist.

Eine dritte Form der Geschichtsschreibung wendet Machiavelli schließlich in seiner Novelle *La Vita di Castruccio Castracani* an. Hier schreibt er die Biographie eines Kriegsherren des 14. Jahrhunderts. Die Novelle ist bewusst literarisch gehalten und nicht als historische Tatsachenschilderung konzipiert. Dies wird sofort zu Beginn klar, wenn Machiavelli seine Titelfigur einem klassischen mythologischen Topos folgend als Findelkind aufwachsen lässt. Er exemplifiziert in der Figur des Castruccio Castracani den Tatmensch, der gänzlich aufgrund seiner eigenen virtù, sozusagen als „self-made man“, zum erfolgreichen Fürsten aufsteigt.

Castruccio soll als nachzuahmendes Vorbild dargestellt werden. Machiavelli orientiert sich hier klar an Plutarchs Biographien bedeutender Römer und Griechen. Auch bei Plutarch geht es vor allem um moralische Belehrung, weniger um faktentreue Biographien. Beide driften bisweilen ins Episodische bzw. Anekdotenhafte ab, wobei Machiavelli dies vor allem in die Fazetie⁸⁷ ans Ende seiner Novelle verlegt. Hier nähert sich Machiavelli wohl am ehesten dem verbreitetsten Verständnis von Geschichtsschreibung an, nämlich Geschichtsschreibung als moralische Erbauungsliteratur. Die Tugenden, die vermittelt werden sollen, sind bei Machiavelli selbstverständlich die politischen Tugenden der virtù.

⁸⁷ Fazetie sind kurze Anekdoten in Form von Wortspielereien, Aussprüchen oder kurzen Dialogen aus Rede und Gegenrede, die Schlagfertigkeit und Geistesschärfe einer Person darstellen und veranschaulichen soll.

Vgl. Hoeges, Dirk, *Niccolò Machiavelli. Die Macht und der Schein*, S. 66-67

3.1.2 Die Polybische Geschichtsschreibung

Polybios' Vorstellung von Zweck und Aufgaben der Geschichtsschreibung sind denen Machiavellis sehr ähnlich. Polybios schreibt eine Universalgeschichte,⁸⁸ d.h. er schreibt für einen klar abgegrenzten Zeitraum – von 220 v. Chr. bis 164 v. Chr., also vom Beginn des Ersten Punischen Krieges bis zur Zerstörung Karthagos und Korinths – die Geschichte aller relevanten Staaten des Mittelmeerraums (was der damaligen bekannten Welt entsprach).

Dies hat einen bestimmten Grund. Polybios erklärt, dass vor diesem Zeitpunkt die Geschichte der verschiedenen Mittelmeerregionen Libyen (Afrika), Italien, Griechenland und Asien (Kleinasien und der Nahe Osten) vorwiegend parallel verlaufen sind.⁸⁹ Die Ereignisse einer dieser Regionen hatten wenig Einfluss auf die der anderen (von einigen Ausnahmen wie den Perserkriegen oder dem Feldzug Alexander des Großen abgesehen). Ab dem Ersten und vor allem dem Zweiten Punischen Krieg kommt es zu einer bis dahin beispiellosen Verflechtung der politischen Ereignisse infolge des Aufstiegs Roms zur Weltmacht, deren Einflussgebiet letztlich alle Regionen des Mittelmeerraums umfasste. Diesen Prozess des Aufstiegs Roms zur Hegemonialmacht innerhalb von weniger als einem Jahrhundert will Polybios für seine griechischen Landsmänner nachzeichnen und erklären.⁹⁰

Diese Ursachenforschung ist das primäre Ziel seiner Art von Geschichtsschreibung, die er selbst als *πραγματική ιστορία*, also „pragmatische Geschichtsschreibung“ bezeichnet. Die Bezeichnung verweist, wie Siegfried Mohm⁹¹ betont, auf den Gegenstand seiner Geschichtsschreibung: die *πράξεις*, also die Taten der Staaten, Herrscher und Völker.

Polybios grenzt sich damit von Ursprungsgeschichten ab, die sich mit oft mythischen Ursprüngen und Verwandtschaften von Völkern befasst, sowie Gründungsgeschichten von Staaten und Städten. Mohm definiert die

⁸⁸ In Polyb. I.4 ist der ganzheitliche Blickwinkel auf die geschichtlichen Ereignisse des besprochenen Zeitraums ausdrücklich betont. Nur so werden für Polybios die kausalen Zusammenhänge im Ganzen klar ersichtlich.

⁸⁹ Polyb. I.2

⁹⁰ Polyb. I.2-3

⁹¹ Mohm, Siegfried, *Untersuchungen zu den historiographischen Anschauungen des Polybios*

πραγματική ἱστορία als „Darstellung der politisch-militärischen Ereignisse der ‚modernen‘ Zeit“,⁹² wobei „modern“ hier im Sinne Polybios’ die Zeit ab der Gründung der Staaten bis zur unmittelbaren Gegenwart meint. Die Wahl des Zeitraums für seine Geschichte begründet Polybios damit, dass ihm für die Zeit davor (also vor dem Ersten Punischen Krieg) die Quellenlage zu unsicher sei.⁹³

Das ist ein sehr wichtiger Punkt. Da die pragmatische Geschichtsschreibung ihren Nutzen vor allem in der Belehrung hat, muss sie sich auf Fakten stützen. Polybios verzichtet bewusst auf literarische Ausschmückung und schreibt in einem sehr nüchternen Stil. Zudem legt er drei Hauptteile oder μέρη fest, aus denen sich eine pragmatische Geschichtsschreibung zusammensetzt und die vorhanden sein müssen, damit das Werk den Wahrheits- und Belehrungsanspruch erfüllt. Mohm fasst diese wie folgt zusammen:⁹⁴

1. Studium schriftlicher Quellen
2. durch eigene Anschauung erworbene Ortskunde
3. politisch-militärische Sachkenntnis und Erfahrung

Besonders der letzte Punkt, die politisch-militärische Sachkenntnis und Erfahrung, scheint mir betonenswert, da Polybios selbst großen Wert darauf legt. Mohm verweist hier besonders auf Polyb. XII.28, wenn er erklärt, „daß Polybios [...] das Politische und Militärische nicht voneinander getrennt sieht.“⁹⁵ Wie wichtig Polybios die politisch-militärische Erfahrung und Sachkenntnis beim (pragmatischen) Geschichtsschreiber (und dementsprechend natürlich auch beim Publikum) ist, zeigt eine sehr zentrale Stelle im zwölften Buch:

So wie Plato sagt, mit den Dingen der Menschen werde es besser ste-

⁹² Mohm, *Untersuchungen* ..., S. 22

⁹³ Polyb. IV.2, vgl. dazu auch Mohm, *Untersuchungen* ..., S. 43f

Damit ist allerdings nicht gemeint, dass die Zeit von der Gründung Roms bis zum Ersten Punischen Krieg allgemein nicht als Gegenstand einer pragmatischen Geschichtsschreibung in Frage käme. Polybios selbst legte in Buch VI eine kurze (inzwischen leider verloren gegangene) Nacherzählung der Frühgeschichte Roms vor.

⁹⁴ Siehe Mohm, *Untersuchungen* ..., Kapitel IIa: „Definition der drei μέρη“, S. 29-35, besonders S. 35

⁹⁵ Mohm, *Untersuchungen* ..., S. 34

hen, wenn entweder die Philosophen Könige oder die Könige Philosophen werden, so möchte ich sagen, dass es um die Geschichte dann gut bestellt sein wird, wenn entweder die praktischen Staatsmänner die Aufgabe ergreifen, nicht wie jetzt als Nebenbeschäftigung, sondern ungeteilt und ganz, aus der Erkenntnis, daß dies für sie das Schönste und Dringlichste ist, oder wenn die Geschichtsschreiber die praktische Kenntnis der Staatsgeschäfte und des Kriegswesens als die unerläßliche Voraussetzung für ihre Arbeit betrachten.⁹⁶

Die explizierte Parallelisierung mit dem Königs-Philosophen-Satz aus Platons *Politeia*⁹⁷ zeigt nicht nur, welch hohen praktischen Stellenwert Polybios der Geschichtsschreibung zuschreibt, sondern auch das Ausmaß, in dem er die (pragmatische) Geschichtsschreibung als Philosophie (d.h. als rationalen Maßstäben folgende Wissenschaft mit Wahrheitsanspruch) etablieren will. Das ist sehr bemerkenswert in einem Umfeld, das Geschichtsschreibung traditionell als Teil der Literatur und nicht der Philosophie ansah.

Polybios erklärt in Buch IX eingehender, wieso die pragmatische Geschichtsschreibung als einzige Form der Geschichtsschreibung gerade in seiner Zeit besonders nützlich sei. Erfahrungen und Technik (ἐμπειρίαι καὶ τέχναι) seien so sehr angewachsen, „daß man alles, was in jeder Lage an uns herantritt, gleichsam methodisch zu bewältigen in der Lage ist, sofern man sich nur um Erkenntnis und Wissen bemüht.“⁹⁸

Die pragmatische Geschichtsschreibung nun hat gerade die Vermittlung dieser Erfahrungen und Techniken zum Inhalt. Die wahrheitsgetreue Nacherzählung von Ereignissen versorgt den Leser sozusagen mit einem erweiterten Erfahrungsschatz, während das Aufzeigen von kausalen Zusammenhängen in der Geschichte der Kenntnis der Techniken dient. Polybios begreift den Nutzen der pragmatischen Geschichtsschreibung nicht als ausschließlich auf das

⁹⁶ Polyb. XII.28:

„ὁ μὲν οὖν Πλάτων φησὶ τότε τάνθρώπεια καλῶς ἔξειν, ὅταν ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἢ οἱ βασιλεῖς φιλοσοφήσωσι: κάγω δ' ἂν εἴποιμι διότι τὰ τῆς ἱστορίας ἔξει τότε καλῶς, ὅταν ἢ οἱ πραγματικοὶ τῶν ἀνδρῶν γράφειν ἐπιχειρήσωσι τὰς ἱστορίας, μὴ καθάπερ νῦν παρέργως, νομίσαντες δὲ καὶ τοῦτ' εἶναι σφίσι τῶν ἀναγκαιοτάτων καὶ καλλίστων, ἀπερίσπαστοι παράσχονται πρὸς τοῦτο τὸ μέρος κατὰ τὸν βίον, ἢ οἱ γράφειν ἐπιβαλλόμενοι τὴν ἐξ αὐτῶν τῶν πραγμάτων ἔξιν ἀναγκαίαν ἡγήσονται πρὸς τὴν ἱστορίαν.“

⁹⁷ Pla. Pol. V, 473c-e

⁹⁸ Polyb. IX.2, S. 646:

„δεύτερον δὲ καὶ διὰ τὸ πάντων ὠφελιμώτατον αὐτὸν καὶ πρὸ τοῦ μέν, μάλιστα δὲ νῦν ὑπάρχειν, τῷ τὰς ἐμπειρίας καὶ τέχνας ἐπὶ τοσοῦτον προκοπὴν εἰληφέναι καθ' ἡμᾶς ὥστε πᾶν τὸ παραπίπτον ἐκ τῶν καιρῶν ὡς ἂν εἰ μεθοδικῶς δύνασθαι χειρίζειν τοὺς φιλομαθοῦντας.“

politisch-militärische Feld beschränkt. Auch zur moralischen und geographischen Belehrung ist sie dienlich. Der politisch-militärische Aspekt ist aber klar sein Hauptaugenmerk und auch allgemein als Hauptnutzen der πραγματική ιστορία ausgemacht.

Mit der Ausrichtung auf Nutzen für die ἐμπειρίαί καί τέχναι geht auch ein Wahrheitsanspruch einher, der jegliche Art der Ausschmückung oder Dramatisierung verbietet. Beispielhaft stellt Polybios diesen Anspruch anhand von Hannibals Alpenüberquerung dar. Einige Geschichtsschreiber, so berichtet Polybios, wollen ihre Leser mit geographischen Wunderberichten in Erstaunen versetzen und stellen die Alpen deshalb als lebensfeindlich und unüberwindlich und jeden Überquerungsversuch als aussichtslos dar.

[Sie] verfallen dabei, ohne es zu merken, in zwei Fehler, die mit aller wahren Geschichte schlechthin unvereinbar sind: Sie sind gezwungen, zu lügen und sich mit sich selbst in Widerspruch zu setzen. Denn einerseits stellen sie Hannibal als einen an Kühnheit und Voraussicht unvergleichlichen Feldherren dar und schildern ihn gleichzeitig als offensichtlich bar jeden Verstandes. Da sie andererseits mit ihren Lügen nicht ans Ziel zu kommen noch einen Ausweg aus ihnen zu finden vermögen, führen sie Götter und Söhne von Göttern in die pragmatische Geschichte ein.⁹⁹

Es wird hier deutlich, dass die Definition von „pragmatischer Geschichte“ sich vom behandelten Gegenstand und nicht von der Methode herleitet. Der Gegenstand erst macht bestimmte formale und methodische Vorgehensweisen nötig.

Noch viel wichtiger an dieser Stelle ist aber die klare Ablehnung jeglicher göttlicher Intervention bzw. jeglichen göttlichen Waltens als Erklärungsmuster in der politischen Geschichtsschreibung und damit letztlich auch in der Geschichte. Die kausalen Zusammenhänge müssen stets rationalen Erklärungsmustern folgen. Andernfalls ist die Geschichtsschreibung weder prag-

⁹⁹ Polyb. III.47, S. 237-238:

„ἔνιοι δὲ τῶν γεγραφότων περὶ τῆς ὑπερβολῆς ταύτης, βουλόμενοι τοὺς ἀναγινώσκοντας ἐκπλήττειν τῇ περὶ τῶν προειρημένων τόπων παραδοξολογίᾳ, λανθάνουσιν ἐμπύπτοντες εἰς δύο τὰ πάσης ιστορίας ἀλλοτριώτατα: καὶ γὰρ ψευδολογεῖν καὶ μαχόμενα γράφειν αὐτοῖς ἀναγκάζονται. ἅμα μὲν γὰρ τὸν Ἀννίβαν ἀμίμητόν τινα παρεισάγοντες στρατηγὸν καὶ τόλμην καὶ προνοίαν τοῦτον ὁμολογουμένως ἀποδεικνύουσιν ἡμῖν ἀλογιστότατον, ἅμα δὲ καταστροφὴν οὐ δυνάμενοι λαμβάνειν οὐδ' ἔξοδον τοῦ ψεύδους θεοὺς καὶ θεῶν παῖδας εἰς πραγματικὴν ἱστορίαν παρεισάγουσιν.“

matisch (da sie sich ja in diesem Fall nicht mit politischen, sondern mit göttlichen Handlungen beschäftigt) noch für den methodischen, d.h. rationalen Erkenntnisgewinn im Sinne der ἐμπειρίαί καί τέχναι geeignet.

Dass Polybios dennoch den Begriff der τύχη einführt und diese bisweilen sehr stark personalisiert, scheint im Widerspruch zu diesem Anspruch zu stehen. Ich werde mich weiter unten eingehender mit Polybios' Vorstellung von τύχη befassen, vorläufig sei nur soviel gesagt, dass es Polybios hier nicht um eine tatsächliche Göttin geht, sondern vielmehr um ein bisweilen rhetorisch-allegorisches Konzept.

Die τύχη gilt ihm als Ursache von Ereignissen, die sich der rationalen Analyse zu entziehen oder außerhalb von deren Einflussbereich zu sein scheinen. Darunter fallen unvorhergesehene oder unvorhersehbare Ereignisse oder Wendungen; etwa wenn ein eigentlich unterlegenes Heer in einer Schlacht entgegen aller Wahrscheinlichkeit den Sieg davonträgt. Diese Ereignisse können Ursachen haben, die einfach noch nicht ausreichend ergründet sind oder solche, die durch die rationale, methodische Analyse nicht ergründbar sind.

Letztlich erkennt Polybios hier an, dass es einen Bereich des Unergründlichen gibt, der sich – vielleicht nur vorläufig, vielleicht prinzipiell – der rationalen Ursachenforschung durch die ἐμπειρίαί καί τέχναι und damit auch der gezielten Beeinflussung entzieht.

Zu Beginn seines Werks erklärt er, dass alle Geschichtsschreiber ohne Ausnahme die Geschichte als beste Lehrmeisterin für politische Tätigkeit (πολιτικὰς πράξεις) preisen und dafür, „wie man selbst die Wechselfälle [der τύχη] mit Würde tragen könne“.¹⁰⁰ Es sei daher überflüssig, dies zu wiederholen, so Polybios. Er fährt fort indem er betont, wie interessant und relevant seine Darlegung der Ursachen für den Aufstieg Roms für jeden sei.

Die moralische Belehrung durch die Geschichte, die Polybios im Satz zuvor zitiert, bezieht sich allerdings auf das Wissen um die Unabänderlichkeit des

¹⁰⁰ Polyb. I.1, S.1:

„φάσκοντες ἀληθινωτάτην μὲν εἶναι παιδείαν καὶ γυμνασίαν πρὸς τὰς πολιτικὰς πράξεις τὴν ἐκ τῆς ἱστορίας μάθησιν, ἐναργεστάτην δὲ καὶ μόνην διδάσκαλον τοῦ δύνασθαι τὰς τῆς τύχης μεταβολὰς γενναίως ὑποφέρειν τὴν τῶν ἀλλοτρίων περιπετειῶν ὑπόμνησιν“

Schicksals (d.h. der τύχη). Er selbst will jedoch Ursachenforschung betreiben, d.h. er will aufzeigen, dass der Aufstieg Roms nicht Schicksal oder (göttliche) Bestimmung war, sondern ganz spezifische gesellschaftspolitische Ursachen hatte.¹⁰¹ Polybios lässt zwar τύχη als Ursache mancher Ereignisse bestehen, ist aber gleichzeitig darauf bedacht, sie so weit wie möglich als Erklärung auszuschließen, wo rational nachvollziehbare Ursachen auffindbar sind.

Wie genau die Ursachen aussehen, nach denen er sucht, das erklärt Polybios sehr anschaulich im dritten Buch,¹⁰² wo er über die Ursachen des Zweiten Punischen Krieges und des Persienfeldzugs Alexanders des Großen referiert. Wer die Vertragsverletzungen der Karthager¹⁰³ als Ursachen des Krieges sieht, so Polybios, der könne nicht differenzieren zwischen Ursache und Beginn eines Krieges. Er beginnt dann einen kurzen Exkurs über die Ursachen des Persienfeldzugs Alexanders:

Wer den Beginn eines Krieges als Kriegsursache ansieht, der müsse, so Polybios, behaupten, dass Alexanders Einfall in Kleinasien die Ursache für den Persienfeldzug sei. Die eigentliche Ursache liege allerdings bei Alexanders Vater Philip. Dieser habe durch Xenophons „Anabasis“¹⁰⁴ erkannt, dass das Perserreich militärisch schwach sei und deshalb den Krieg gegen Persien geplant und vorbereitet. Nach seinem Tod führte Alexander die Vorbereitungen fort. Den Krieg rechtfertigte er damit, dass er von Persien (in den Perserkriegen)

¹⁰¹ Polyb. I.1, S. 1

„Denn wer wäre so gleichgültig [...], dass er nicht zu erfahren wünschte, wie und durch was für eine Art von Einrichtung und Verfassung ihres Staates beinahe der ganze Erdkreis in nicht ganz dreieinhalb Jahrhunderten unter die alleinige Herrschaft der Römer gefallen ist?“

„τίς γάρ οὕτως ὑπάρχει φαῦλος ἢ ῥάθυμος ἀνθρώπων ὃς οὐκ ἂν βούλοιο γινῶναι πῶς καὶ τίνι γένει πολιτείας ἐπικρατηθέντα σχεδὸν ἅπαντα τὰ κατὰ τὴν οἰκουμένην οὐχ ὅλοις πεντήκοντα καὶ τρισὶν ἔτεσιν ὑπὸ μίαν ἀρχὴν ἔπεσε τὴν Ῥωμαίων, ὃ πρότερον οὐχ εὐρίσκεται γεγονός“

¹⁰² Polyb. III.6-12, S. 193-200

¹⁰³ Hannibals Belagerung der mit Rom verbündeten Stadt Saguntum an der spanischen Mittelmeerküste im Jahre 219 v. Chr. wurde von Rom als Kriegsgrund für den Zweiten Punischen Krieg angesehen.

¹⁰⁴ Xenophon (ca. 426-355 v. Chr.) war ein aus Athen stammender Schriftsteller, Politiker und Feldherr. Er kämpfte als Teil eines griechischen Söldnerkontingents im Heer Kyros' des Jüngeren gegen dessen Bruder, den persischen König Artaxerxes II. In der Schlacht bei Kunaxa (am Euphrat) 401 v. Chr. starb Kyros und die Generäle seines Heeres wurden bei den Friedensverhandlungen von Artaxerxes II. umgebracht. Die 10.000 griechischen Söldner wählten daraufhin neue Anführer (unter ihnen Xenophon) und zogen durch Feindesland von Mesopotamien bis an die Schwarzmeerküste, um von dort nach Griechenland zurückzukehren. Wieder zu Hause angekommen schrieb Xenophon einen Bericht über den Zug der Zehntausend durch das Perserreich.

zugefügtes Unrecht sühnen wolle. So wollte er sich die Unterstützung ganz Griechenlands sichern. Den Anfang des Krieges setzte er schließlich mit seinem Einmarsch in Kleinasien. Polybios schließt mit der Feststellung: „Man muss daher als Ursache für den Perserkrieg das zuerst Genannte betrachten, als Vorwand das zweite, als Anfang den Übergang Alexanders nach Asien.“¹⁰⁵

Diese klare Ausdifferenzierung zwischen Ursache (αἰτία), Vorwand (πρόφασις) und Anfang (ἀρχή) eines Krieges bzw. einer politischen Handlung zeigt nicht nur, wie ernst es Polybios mit der Erforschung der tatsächlichen Gesamtzusammenhänge ist. Sie führt auch einen Umstand vor Augen, der Polybios inhaltlich sehr interessant für Machiavelli macht: nämlich die Alltäglichkeit der Täuschung in der Politik und die Notwendigkeit für Staatsmänner (πραγμάτων ταπτόμενοι), diese Täuschungen zu durchschauen und die wahren Ursachen politischer Handlungen zu erkennen, um angemessen darauf reagieren zu können. Polybios formuliert dies sogar explizit aus:

Daher müssen Staatsmänner auf nichts so sorgfältig achten wie darauf, daß sie sich nicht über die Gesinnung derer täuschen, die Freundschaft schließen oder sich mit ihren bisherigen Feinden aussöhnen wollen, ob sie es nur unter dem *Zwang der Umstände* oder mit aufrichtigen Herzen tun, damit sie vor denen, die nur auf eine günstige Gelegenheit lauern, auf der Hut sind [...] [Hervorhebung S. H.]¹⁰⁶

Es muss in der pragmatischen Geschichtsschreibung letztlich also darum gehen, τύχη als Erklärungsmuster für geschichtliche bzw. politische Prozesse und Ereignisse zurückzudrängen und stattdessen rationale Kausalerklärungen zu bieten. Der Nutzen für die Politik liegt darin, dass durch bessere Kenntnis kausaler Zusammenhänge das Handlungs- und Einflussvermögen der Staatenlenker erhöht wird. Diese Intention deckt sich, wie wir im Folgenden sehen werden, mit Machiavellis Vorstellungen sehr gut.

¹⁰⁵ Polyb. III.6, S. 194:

„διόπερ αἰτίας μὲν τὰς πρώτας ῥηθείσας ἡγητέον τοῦ πρὸς τοὺς Πέρσας πολέμου, πρόφασιν δὲ τὴν δευτέραν, ἀρχὴν δὲ τὴν Ἀλεξάνδρου διάβασιν εἰς τὴν Ἀσίαν.“

¹⁰⁶ Polyb. III.12, S. 200:

„διὸ καὶ τοὺς ἐπὶ πραγμάτων ταπτομένους χρὴ τῶν τοιούτων οὐδενὸς μᾶλλον φροντίζειν ὥς τοῦ μὴ λανθάνειν τὰς προαιρέσεις τῶν διαλυομένων τὰς ἐχθρας ἢ συντιθεμένων τὰς φιλίας, πότε τοῖς καιροῖς εἴκοντες καὶ πότε ταῖς ψυχαῖς ἡττώμενοι ποιοῦνται τὰς συνθήκας, ἵνα τοὺς μὲν ἐφέδρους νομίζοντες εἶναι τῶν καιρῶν αἰεὶ φυλάττωνται, [...]“

3.1.3 Machiavellis Polybisches Projekt

Polybios und Machiavelli teilen, wie wir gesehen haben, die Überzeugung, dass im römischen Staatswesen bzw. in der römischen Verfassung die Ursache für den Aufstieg Roms lag. Machiavelli versucht überdies wie Polybios, diesen Kausalzusammenhang anhand der Geschichte aufzuzeigen. Wir haben gesehen, dass Machiavelli, als er die *Discorsi* (und den *Principe*) zu schreiben begann, bereits mit dem sechsten Buch des Polybios vertraut war,¹⁰⁷ also genau jenem Abschnitt, in dem Polybios das ausführt, was auch Machiavelli aufzeigen will. Wir können uns hier nun die Frage stellen, wieso Machiavelli einen historischen Kommentar zum Geschichtswerk des Livius verfasst und nicht direkt zu Polybios, der doch seine These und Intention bezüglich der römischen Geschichte teilt. Ein Grund dafür ist sicherlich, dass Machiavelli mit dem Werk des Livius vertrauter war und davon mehr zur Verfügung hatte. Auch hat er höchstwahrscheinlich seine Theorien anhand des Livianischen Geschichtswerks entwickelt.

Es gibt allerdings meiner Ansicht nach einen ganz besonderen Grund dafür, dass Machiavelli ausgerechnet einen Kommentar zu den ersten zehn Büchern von Titus Livius schreibt. Dazu müssen wir uns den dort behandelten Zeitraum ansehen: Die ersten zehn Bücher umfassen vor allem die Frühgeschichte Roms bis zu den Samnitenkriegen, also den Zeitraum unmittelbar vor dem bei Polybios behandelten.

Polybios erzählt die Frühgeschichte Roms im sechsten Buch, jedoch ist dieser Abschnitt als einer der wenigen des ansonsten fast vollständig erhaltenen Buches verloren gegangen. Es wäre sehr interessant zu wissen, wie Polybios diesen geschichtlichen Abschnitt, dessen Quellenlage er als zu unzuverlässig für die pragmatische Geschichtsschreibung beurteilt, behandelt hat.

Eine detaillierte Entstehungsgeschichte des römischen Staatswesens dürfte für Polybios' Untersuchungen allerdings keine besonders große Relevanz gehabt haben. Die daraus zu gewinnenden Erkenntnisse sind letztlich zweierlei: zum einen, dass Rom anfangs auch den selben Verfassungskreislauf wie

¹⁰⁷ Siehe Kapitel 1.2.3 sowie Kapitel 2.2 dieser Arbeit.

alle anderen Staaten durchlaufen hat; und zum anderen, dass die römische Verfassung Schritt für Schritt sozusagen in trial-and-error-Manier erstellt wurde. Diese beiden recht allgemeinen Erkenntnisse nimmt Polybios in den Passagen zuvor bereits anhand des Vergleichs mit der Lykurgischen Verfassung Spartas vorweg.

Machiavelli hingegen ist mit der Theorie des determinierten, strikten Verfassungskreislaufes von Polybios nicht einverstanden, wie wir oben gesehen haben.¹⁰⁸ Er hat daher sehr wohl ein starkes Interesse an der Genese der römischen Verfassung.

Hier kommt sein Livius-Kommentar ins Spiel. Da Polybios' Darstellung der frühesten Geschichte Roms verloren ist, wendet sich Machiavelli der für ihn nächstbesten Quelle zu; diese ist Titus Livius und das aus mehreren Gründen. Einerseits zitiert Livius in seinem Werk des öfteren Polybios und erwähnt ihn explizit als zuverlässige Quelle¹⁰⁹ (was im übrigen auch Cicero macht), was für Machiavelli sicherlich den Schluss nahelegt, dass Polybios auch für die Frühgeschichte als Quelle gedient haben könnte. Zum anderen hatte Livius wohl auch mehr oder weniger Zugang zu den selben Primärquellen wie Polybios, nämlich den Annalen, also den offiziellen chronischen Aufzeichnungen diverser römischer Institutionen (die allerdings höchst widersprüchlich sind).

Da Livius daran interessiert ist, (republikanische) römische Tugenden zu glorifizieren und diese als Ursprung der Herrschaft Roms auszuweisen, war er für Machiavelli wohl eine ideale Quelle. Der Florentiner ist zwar auch an möglichst akkurater Darstellung von Kausalzusammenhängen interessiert, jedoch ist er – wo es um Belehrung über politische Tugenden bzw. *virtù* geht – selbst mythologischen Quellen nicht abgeneigt.

Verstehen wir nun also das Geschichtswerk des Polybios dahingehend, dass er anhand der jüngeren Geschichte aufzeigen will, wie Rom durch die Überlegenheit seiner Verfassung dazu befähigt wurde, zu seiner Vormachtstellung zu gelangen, so eröffnet das eine interessante Perspektive auf Ma-

¹⁰⁸ Siehe Kapitel 2.2 dieser Arbeit.

¹⁰⁹ Vgl. Tränkle, Hermann, *Livius und Polybios*, S. 20-26

chiavellis *Discorsi*. Dieser nämlich will anhand der Frühgeschichte Roms aufzeigen, welche republikanische Tugenden (gemäß seines *virtù*-Konzepts) Rom dazu befähigt haben, ebendieses überlegene Staatswesen aufzustellen und zu behaupten.

Machiavelli bezieht sich also mit seinen *Discorsi* in zweierlei Hinsicht auf Polybios. Zum einen können die *Discorsi* als Ergänzung der verlorenen Passagen des sechsten Buches bei Polybios angesehen werden. Machiavelli vervollständigt die Polybische Abhandlung über die Genese und Überlegenheit des römischen Staatswesens, indem er nicht nur sozusagen die Darstellung von Livius in die Lücken der Überlieferung einsetzt, sondern diese auch gleich im Sinne der politische Kausalzusammenhänge deutet.

Zum anderen verlagert Machiavelli das Hauptaugenmerk weg vom Konzept der Überlegenheit der Mischverfassung im natürlichen Verfassungsverlauf und hin zur Überlegenheit politischen Handelns gemäß der *virtù*. Er nimmt sozusagen eine Gegenposition zu Polybios' Überlegungen ein, indem er gleichzeitig zeitlich weiter zurückgeht. Wo Polybios die Überlegenheit der bestehenden römischen Verfassung gemäß seinen Vorstellungen argumentiert, beschäftigt sich Machiavelli mit der Entstehung dieser überlegenen Verfassung und führt auf diese Weise sozusagen noch ursprünglichere Ursachen für den Aufstieg Roms an. Er argumentiert aristotelisch, nämlich mit Konzepten von Tugend und äußeren Umständen, gegen die zum Teil platonisch geprägten Vorstellungen von Polybios.

Eine ähnliche „Polybische“ Perspektive lassen auch die *Istorie Fiorentine* zu. Als Indiz dafür kann eine Stelle in Buch VII dienen. Machiavelli beschreibt dort in einem Kapitel bewundernd und lobend das Leben von Cosimo de Medici und seine politischen Erfolge, um dann mit folgender Bemerkung zu schließen:

Wenn ich beim Schreiben über die von Cosimo vollbrachten Taten jene nachgeahmt habe, welche die Biographien von Fürsten schreiben und nicht jene, welche Universalgeschichte schreiben, so verwundert dies niemanden, denn da er ein besonderer Mann in unserer

Stadt war, war es nötig, ihn auf außerordentliche Weise zu loben.¹¹⁰

Dieser Satz ist zunächst natürlich, wie auch Alessandro Montevercchi und Carlo Varotti in den Fußnoten der *Edizione Nazionale* bemerken,¹¹¹ eine rhetorische Spitze, mit der Machiavelli letztlich darauf hinweist, dass seine lobende Schilderung des Lebens von Cosimo de Medici sozusagen obligatorisch ist (die *Istorie Fiorentine* entstanden ja immerhin als Auftragsarbeit für die Medici) und nicht ganz für voll genommen werden sollte.

Viel wichtiger scheint mir aber die Unterscheidung selbst, die Machiavelli hier in formaler Hinsicht zwischen Fürstenbiographie bzw. politischer Lobrede und *Universalgeschichte* anführt. Die Formulierung impliziert, dass Machiavelli sich im Rest der *Istorie Fiorentine* (von dem die ausführliche Schilderung von Cosimos Leben ja abweicht) formal an jenen orientiert, die Universalgeschichte schreiben.

Universalgeschichte wurde im Mittelalter (und der Spätantike) vor allem in Form von Weltchroniken von der Erschaffung der Welt bis zur Gegenwart geschrieben. Ein bekanntes Beispiel dieser Art der Geschichtsschreibung wäre die *Chronica sive Historia de duabus civitatibus* des Otto von Freising aus der Mitte des 12. Jahrhunderts. Dort geht es vor allem darum, die Gegenwart als Teil des göttlichen Heilsplans darzustellen. Machiavelli schreibt nun offensichtlich keine Universalgeschichte in diesem Sinne, denn weder spielt religiöse Interpretation von Ereignissen (abseits politisch-pragmatischer Relevanz) eine Rolle, noch handelt es sich um eine Weltgeschichte *ab creatione*. Um zu verstehen, inwiefern die Bezeichnung „Universalgeschichte“ zutreffend ist, müssen wir uns wiederum Polybios zuwenden.

Polybios schreibt eine Universalgeschichte, weil sich im von ihm behandelten Zeitraum die Geschichte Roms mit der Geschichte aller bekannten Weltteile vereint und durch den Aufstieg Roms die politische Geschichte des Mittelmeerraums miteinander verknüpft werden. Polybios will mit seiner Geschich-

¹¹⁰ Ist.Fio. VII.6, S. 640:

"Se io, scrivendo le cose fatte da Cosimo, ho imitato quelli che scrivano le vite de' principi, non quelli che scrivono le universali istorie, non ne prenda alcuno ammirazione, perché, essendo stato uomo raro nella nostra città, io sono stato necessitato con modo straordinario lodarlo."

¹¹¹ Siehe ebd., Fußnote 36

te letztlich das Zusammenspiel der Ereignisse und die daraus resultierenden Ursachen für den Aufstieg Roms erklären.

Betrachten wir Machiavellis Zeit, so zeigt sich eine interessante Parallele: Im Verlauf der sogenannten Italienkriege von 1494 bis 1559, in deren wechselnde Allianzen bisweilen alle europäischen Großmächte und auch das Osmanische Reich involviert waren, wurden die politischen Geschehnisse von Okzident und Orient miteinander verknüpft. Auch hier erscheint Italien als Knotenpunkt der Weltgeschichte, nur resultieren daraus nicht die Ursachen des Aufstiegs, sondern die des Untergangs eines eigenständigen politischen Italiens.

Die Geschichte von Florenz dient Machiavelli als Anschauungsbeispiel, wieso den italienischen Staaten der Erfolg Roms nicht vergönnt war. Wo Polybios aufzeigt, dass die stabile innenpolitische Verfassung und seine militärische Stärke der Grundstein für Roms Aufstieg zur Weltmacht waren, veranschaulicht Machiavelli am Beispiel Florenz, wie die innere Uneinigkeit und die mangelnde Kriegstüchtigkeit für die politische Schwäche Italiens verantwortlich sind. Wo Rom Polybios als Positivbeispiel zur Veranschaulichung historischer Zusammenhänge dient, muss Florenz für Machiavelli als Negativbeispiel für ähnliche Zusammenhänge herhalten.

Wir sehen also, dass Machiavelli das Projekt der pragmatischen Geschichtsschreibung des Polybios in seinen eigenen historisch-politischen Schriften umsetzt, erweitert und vervollständigt. Wir haben oben als sozusagen epistemologisches Ziel von Polybios' Geschichtsschreibung das Einschränkung von τύχη bzw. Fügung als Erklärungsmuster für politisch-historische Ereignisse genannt. Dies ist letztlich – wenn auch auf andere Art und Weise – ebenso das Ziel von Machiavellis staatsphilosophischer Betätigung. Ich werde dies im folgenden Kapitel genauer ausführen.

3.2 fortuna

3.2.1 Fortuna oder *fortuna* – eine Inkonsistenz?

Machiavellis Konzept von *fortuna*¹¹² stellt uns bisweilen vor einige Schwierigkeiten. Seine Überlegungen fußen auf einer reichhaltigen aber uneinheitlichen Tradition, die sich bis zurück in die Antike erstreckt. Besonders Machiavellis Personifikation des Konzepts von *fortuna* als Göttin Fortuna (und Frau) in Kapitel 25 des *Principe*¹¹³ wirft viele Fragen über den genauen Charakter dieser Vorstellung auf, erscheint Fortuna dort doch als beinahe göttliche Macht im Denken des ansonsten so materialistischen Machiavelli.

Eine der interessanteren Auseinandersetzungen mit Machiavellis *fortuna*-Begriff ist sicherlich die von Anthony Parel.¹¹⁴ Er sieht bei Machiavelli zwei verschiedene Arten von Fortuna, nämlich die individuelle (also den Einzelnen betreffende) und die politische, die das Geschick von Staaten betrifft. Beide Aspekte sind laut Parel darin qualitativ verschieden, dass der die politischen Geschicke leitenden Fortuna in einem gewissen Ausmaße entgegengewirkt werden kann. Der persönlichen Fortuna hingegen ist der einzelne Mensch durch seinen Charakter weitgehend schicksalhaft ausgeliefert.

Timo Airaksinen¹¹⁵ spricht wiederum von vier grundlegenden Bedeutungszusammenhängen, in denen Machiavelli „*fortuna*“ verwendet: als eine *Res-*

¹¹² Ein großer Fehler, der sich immer wieder in die Machiavelli-Rezeption schleicht, ist meiner Meinung nach die allzu wörtliche Auslegung des 25. Kapitels des *Principe*. Vor allem die Trennung zwischen dem Konzept *fortuna* und der allegorischen Darstellung Fortuna (die fast ausschließlich auf eben jenes Kapitel im *Principe* beschränkt ist) scheint mir oftmals zu inkonsequent durchgeführt.

Es kann allerdings auch sein, dass dieses Problem auf den italienischen Originaltext zurückzuführen ist, da verschiedene italienischsprachige Ausgaben bisweilen unterschiedliche Schreibweisen beinhalten. Die *Edizione Nazionale* unterscheidet in ihrer Schreibweise konsequent zwischen dem Konzept *fortuna* (klein geschrieben) und der Allegorie Fortuna (groß geschrieben), eine Handhabung, die mir notwendig und richtig scheint.

Ich werde mich dem daher anschließen und auch in dieser Arbeit stets von „*fortuna*“ sprechen, wenn das Konzept bei Machiavelli gemeint ist und von „Fortuna“, wenn ich entweder die Allegorie oder die sich daran orientierenden Vorstellungen in der Rezeption bespreche.

¹¹³ Prin. XXV: *Quantum Fortuna in rebus humanis possit et quomodo illi sit occurrendum*

¹¹⁴ Parel, Anthony, *The Machiavellian Cosmos*

¹¹⁵ Airaksinen, Timo, *Fortune is a Woman: Machiavelli on Luck and Virtue*

source, die jemand besitzen und die ihn ohne dessen eigenen Verdienst zur Macht verhelfen kann; als *Schicksal* oder *Bestimmung*, dem gegenüber auch jemand mit *virtú* machtlos ist; als *blinder Zufall* oder *Wahrscheinlichkeit* im Sinne eines (teilweise berechenbaren) Zusammenfalls voneinander unabhängiger Ereignisse und zuletzt als *Ungewissheit* im Sinne von Faktoren, die außerhalb des Einflussbereichs der Handelnden stehen.

Ich kann beiden Auffassungen nur bedingt zustimmen. Meiner Ansicht konzentrieren sich diese Interpretationen zu sehr auf das Verhältnis von *Fortuna* und *virtú* selbst und versuchen, Machiavellis Verständnis der beiden Konzepte (und sein Verständnis von politischem Handeln) jeweils aus dieser Wechselwirkung abzuleiten. Ich werde im Folgenden stattdessen versuchen, Machiavellis Vorstellung von *fortuna* über den Begriff der τύχη bei Polybios und vor allem bei Aristoteles näherzukommen und aufzuzeigen, inwiefern Machiavelli hier eine Präzisierung und Ausdifferenzierung der jeweiligen Begriffe beider Griechen vorzunehmen versucht.

3.2.2 Von Zufall und Fügung

Aristoteles liefert in Buch IV seiner *Physik* eine überaus prägnante Unterscheidung zwischen „Zufall“ und „Fügung“, die als Grundlage für unsere weitere Auseinandersetzung mit dem Themenkomplex τύχη/*fortuna* dienen sollte.

Es ist also klar: Wenn im Bereich der Geschehnisse, die im strengen Sinn wegen etwas eintreten und deren Ursache außer ihnen liegt, etwas geschieht, das mit dem Ergebnis nicht in eine Deswegen-Beziehung zu bringen ist, dann nennen wir das „zufällig“.
„Aufgrund von Fügung“ (sagen wir) von solchen Ereignissen, die im Bereich sinnvoll gewollter Handlungen bei (Wesen), die die Fähigkeit zu planendem Vorsatz haben, zufällig eintreten.¹¹⁶

¹¹⁶ Aristot. Phy. 197b:

„ὥστε φανερόν ὅτι ἐν τοῖς ἀπλῶς ἔνεκά του γιγνομένοις, ὅταν μὴ τοῦ συμβάντος ἔνεκα γένηται ὧν ἔξω τὸ αἴτιον, τότε ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου λέγομεν· ἀπὸ τύχης δέ, τούτων ὅσα ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου γίγνεται τῶν προαιρετῶν τοῖς ἔχουσι προαίρεσιν.“

Der Vorzug dieser Definition liegt für mich vor allem darin, dass zum einen eine sehr grundlegende Definition von „Fügung“ gegeben wird, die sich mit dem allgemeinen antiken Verständnis des Konzepts der τύχη deckt; zum anderen werden eventuelle Missverständnisse die Natur dieser τύχη betreffend vermieden. Aristoteles' Definition ist ohne jegliche theologische oder theistische Implikation. Der Unterschied zwischen Zufall und Fügung liegt einzig im Vermögen zum zielgerichteten Handeln des Handelnden. Das Beispiel, das Aristoteles zur Veranschaulichung anführt und das ich bereits oben kurz erwähnt habe, spricht hier eine deutliche Sprache: Wenn ein Pferd herauskommt und dabei einem Unglück entgeht, ohne dass dies die Absicht war, so sagt Aristoteles, es sei „durch Zufall“ herausgekommen.¹¹⁷ Wenn aber ein Mensch einem Unglück entgeht, so spricht er von „Glückhaben“ oder εὐτυχία.

¹¹⁸

Die Situation ist in beiden Fällen die gleiche: Das Pferd wie der Mann entgehen einem Unglück. Das Vermögen zum zielgerichteten Handeln, das dem Menschen, aber nicht dem Pferd zu eigen ist, hat dabei keinerlei Einfluss auf die Handlung selbst oder das Resultat (!), sondern nur auf die *nachträgliche Beurteilung* beider. Jegliches Verständnis von τύχη als deterministische oder göttliche Bestimmung ist dadurch ausgeschlossen.

Von τύχη als Ursache spricht Aristoteles also genau dann, wenn das Resultat einer Handlung seine Ursache nicht im zielgerichteten Handelnden hat. Jegliche Interpretation der τύχη als göttliche Intervention oder metaphysisch Wirkendes wird dadurch zur nachträglichen Projektion, die die Vernunft des Handelnden auch auf das Resultat projiziert und dieses so dem Wirken einer Vernunft außerhalb der des Handelnden zuschreibt. Fügung oder τύχη ist für Aristoteles selbst kein Handelndes, keine Ursache und dementsprechend nichts, was in irgend einer Form „wirken“ kann. Die Bezeichnung „aus Fügung“ für die Ursache einer Handlung sagt nichts über die Ursache des Handelns selbst aus, sondern *über das Vermögen des Handelnden*.

¹¹⁷ Aristot. Phy. 197a

¹¹⁸ Aristot. Phy. 196b

Im Kontext einer Geschichtsschreibung und Politikauffassung, der es (sowohl bei Machiavelli wie auch bei Polybios) dezidiert um politisches Handlungsvermögen geht, können wir dies gar nicht stark genug hervorheben.

3.2.3 τύχη – eine negative Kategorie

Polybios' Gebrauch von „τύχη“ wirkt sehr inkonsistent (und darin Machiavellis *fortuna* ähnlich). Kurt von Fritz schreibt, der Begriff „τύχη“ bei Polybios „may be variously translated as Chance, Luck or Fortune.“¹¹⁹

Wir haben oben einerseits festgestellt, dass Polybios das Konzept einer τύχη als Akteur in der Geschichte als allzu bequemes Erklärungsmuster für politische Ereignisse ausschließen will. Andererseits spricht er von Roms Aufstieg und Vormachtstellung als Werk der Fügung, weshalb zur Behandlung dieses Themas die Universalgeschichte mit ihrer größeren Perspektive vonnöten ist. Denn:

Dies nämlich ist das Besondere der von uns behandelten Geschichtsepoche und das Erstaunliche an unserer Zeit, daß, wie die Tyche dem gesamten politischen Geschehen in der Welt die Richtung auf einen Punkt hin gegeben und alles gezwungen hat, sich auf ein und dasselbe Ziel hinzuwenden, ebenso auch unsere Darstellung den Leser, die Lenkung des gesamten Geschehens durch die Tyche, mit der sie es zu vollständiger Einheit geführt hat, ineins muß zusammenschauen lassen.¹²⁰

Es scheint also Fügung oder Vorsehung zu sein, die Rom zur Weltmacht macht. Jedoch zieht er aus dem Ersten Punischen Krieg folgendes Fazit:

Hieraus wird deutlich, was wir zu Anfang behauptet haben, daß die Römer nicht, wie manche Griechen glauben, durch Glück oder durch blinden Zufall, sondern daß sie mit gutem Grunde und durchaus fol-

¹¹⁹ Fritz, Kurt von, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity*, S. 388

¹²⁰ Polyb. I.4, S. 4:

τὸ γὰρ τῆς ἡμετέρας πραγματείας ἴδιον καὶ τὸ θαυμάσιον τῶν καθ' ἡμᾶς καιρῶν τοῦτ' ἔστιν ὅτι, καθάπερ ἡ τύχη σχεδὸν ἅπαντα τὰ τῆς οἰκουμένης πράγματα πρὸς ἓν ἔκλινε μέρος καὶ πάντα νεύειν ἠνάγκασε πρὸς ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν σκοπόν, οὕτως καὶ δεῖ διὰ τῆς ἱστορίας ὑπὸ μίαν σύνοψιν ἀγαγεῖν τοῖς ἐντυγχάνουσι τὸν χειρισμὸν τῆς τύχης, ᾧ κέχρηται πρὸς τὴν τῶν ὅλων πραγμάτων συντέλειαν.

gerichtig, nachdem sie sich in solch gewaltigen Operationen geübt hatten, nicht nur kühn nach der Vormachtstellung und der Herrschaft über die Welt gegriffen, sondern dieses Ziel auch erreicht haben.¹²¹

Polybios sagt nicht nur, dass die Römer ihre Vormachtstellung ihrer Armee und ihrer Verfassung verdanken, sondern er schließt hier τύχη und το αὐτόματον, also Fügung und Zufall, als Ursachen explizit aus. Wir sehen also ein und dasselbe geschichtliche Ereignis nicht nur verschieden sondern sogar widersprüchlich begründet.

An anderer Stelle spricht Polybios davon, dass Aufstieg und Glanzzeit Athens und Thebens nur von kurzer Dauer waren und daher nicht auf eine gut eingerichtete Verfassung, sondern auf die vorübergehende Gunst der τύχη zurückzuführen sind. Denn besonders die Glanzzeit Thebens dauerte nur so lange an, wie die beiden vortrefflichen (Polybios spricht hier von deren ἀρετή, also „Vortrefflichkeit“!) Männer Epaminondas und Pelopidas am Leben waren.¹²² Diese Stelle ist besonders interessant in Hinblick auf Machiavelli, da Polybios hier einen Zusammenhang bzw. eine Wechselbeziehung zwischen τύχη und ἀρετή etabliert. Die kurze Vorherrschaft Thebens wird auch bei Machiavelli mehrmals besprochen, besonders in Zusammenhang mit der *virtù* der beiden thebanischen Anführer und deren Sieg über Sparta. Ich werde weiter unten genauer darauf eingehen.

Auch an dieser Stelle stoßen wir wiederum auf ein Problem: Die Vorherrschaft Thebens scheint noch expliziter als die Vorherrschaft Roms gleichzeitig das Produkt der τύχη wie auch das der im jeweiligen Staat vorhandenen ἀρετή zu sein. Was aber im Falle Roms positiv besetzt ist, ist im Falle Thebens eine negative Beurteilung. Polybios' Analyse scheint hier auf den ersten Blick gleichermaßen in sich widersprüchlich wie beliebig.

Eine ebenso elegante wie einleuchtende Lösung für dieses Problem bietet Kurt von Fritz.¹²³ Er analysiert dabei eine Stelle, in der Polybios über einen

¹²¹ Polyb. I.63, S. 77:

ἐξ ὧν δῆλον τὸ προτεθὲν ἡμῖν ἐξ ἀρχῆς ὡς οὐ τύχη Ῥωμαῖοι, καθάπερ ἔνιοι δοκοῦσι τῶν Ἑλλήνων, οὐδ' αὐτομάτως, ἀλλὰ καὶ λίαν εἰκότως ἐν τοιούτοις καὶ τηλικούτοις πράγμασιν ἐνασκήσαντες οὐ μόνον ἐπεβάλλοντο τῇ τῶν ὅλων ἡγεμονίᾳ καὶ δυναστείᾳ τολμηρῶς, ἀλλὰ καὶ καθίκοντο τῆς προθέσεως.

¹²² Polyb. VI.43, S. 570

¹²³ Fritz, *The Theory ...*, S.388-397: „Appendix II: Polybius' Concept of Tyche and the Problem

starken Bevölkerungsrückgang in Griechenland und seine Ursachen schreibt.

¹²⁴ Polybios führt dabei sowohl Ursachen an, die dem Wirken der τύχη zuzurechnen sind (Naturkatastrophen, Epidemien, etc.) als auch solche, die, wie in diesem Fall, dem Menschen zuzuschreiben sind. Das entscheidende Kriterium, schreibt Fritz, ist „the difference between what is accessible to human foresight and subject to human control and what is not.“¹²⁵ Deshalb sei für Polybios alles, was „the result of human foresight, training, effort, or of the excellence of political institutions created by human beings“¹²⁶ ist, nicht dem Wirken der τύχη zuzuschreiben. Dasselbe gilt auch für all das, was Resultat menschlicher Torheit, Laster oder anderer vermeidbarer menschlicher Mängel oder Schwächen ist.

Dies löst aber noch nicht den Widerspruch, dass manche Verdienste menschlichen Könnens, wie eben Roms Hegemonialstellung, sowohl menschlichem Wirken als auch dem Wirken der τύχη zugeschrieben werden können. Hier kommt Fritz' Lösung ins Spiel: Es ist das *Resultat* menschlicher Weisheit oder Torheit, welches nicht dem Wirken der τύχη zugeschrieben werden soll; die Torheit (oder Weisheit) selbst hingegen kann von solcher Art sein, dass jeder rationale Erklärungsversuch versagt und nur τύχη bzw. göttliche Intervention als Erklärungsmuster übrig bleiben.¹²⁷

Der Erfolg der Römer, der sie zu Herren des Mittelmeerraums machte, ist ihren staatlichen Einrichtungen und der Tüchtigkeit ihres Heeres – kurz: ihnen selbst – zuzurechnen. Dass sie aber in diesen Bereichen allen anderen Staaten in so einem Ausmaß überlegen waren, das es ihnen erlaubte, alle übrigen Staaten zu unterwerfen, (und dass dies eben zu Lebzeiten von Polybios selbst geschah und er es deshalb in seinem vollen Umfang erfassen, begreifen und in Form eines geschichtlichen Berichts festhalten konnte) kann als Führung angesehen werden. Die Ausgangssituation verdankt Rom der τύχη, das Resultat aber sich selbst bzw. der Vortrefflichkeit oder ἀρετή seiner eigenen Verfassung und seines Heeres.

of the Developement of his Thought“

¹²⁴ Polyb. XXXVI.17

¹²⁵ Fritz, *The Theory ...*, S. 392

¹²⁶ Ebd.

¹²⁷ Ebd., S. 393

Ebenso verhält es sich mit dem oben erwähnten Beispiel der kurzen Glanzzeit Thebens. Theben verdankte seinen Aufstieg nicht der eigenen Verfassung oder dem eigenen Heer, sondern der Vortrefflichkeit zweier seiner Bürger, mit deren Ableben auch die Vorherrschaft Thebens zerbrach. Diese beiden Männer waren kein Produkt der thebanischen Verfassung, denn in diesem Fall hätte Theben mehrere solcher Männer hervorgebracht und seine Hegemonie über Griechenland wäre von längerer Dauer gewesen. Dass Epaminondas und Pelopidas gerade in Theben geboren und ihrer Heimatstadt für die Dauer ihres Wirkens zur Vorherrschaft verhalfen, ist daher Wirken der τύχη bzw. Fügung. Es ist hier überaus wichtig, auf den Blickwinkel zu achten! Wenn die Glanzzeit Thebens mit dem Stadtstaat Theben als Handelndem betrachtet wird, so ist ihr Aufstieg Werk der τύχη; wenn wir allerdings die Erfolge von Epaminondas und Pelopidas mit ihnen selbst als Handelnden betrachten, so sind deren Erfolge nicht der τύχη sondern deren eigener Voraussicht und Tüchtigkeit, kurz: deren ἀρετή zuzuschreiben.

Anhand dieses Beispiels sehen wir, dass Aristoteles' Definition von Zufall und Fügung durchaus auch auf Polybios' Gebrauch von „τύχη“ passt. Auch Polybios geht bei seiner Bestimmung vom menschlichen Handeln bzw. Handelndem und seinem Einflussbereich aus. Jedoch verwendet Polybios τύχη letztlich in zwei Bedeutungszusammenhängen, die aber einen gemeinsamen Ursprung haben. Zum einen geschieht dasjenige „durch Fügung“, dessen Ursache nicht im Einflussbereich menschlichen Handelns liegt (etwa Naturkatastrophen); zum anderen gilt Fügung aber auch als Ursache für dasjenige, wofür sich keine rationale Erklärung finden lässt.

Der gemeinsame Ursprung ist die *Vernunft*; der Einflussbereich der τύχη liegt stets außerhalb der Rationalität. Sie ist dort wirksam, wo entweder rationales Erklären oder rationales Handeln machtlos sind. Es ist das Außerhalb dessen, was den ἐμπειρίαί καί τέχναι, der politisch-geschichtlichen Erkenntnis und Handlungsmöglichkeit, zugänglich ist.

τύχη ist für Polybios also sozusagen eine Behelfserklärung, was natürlich zur Folge hat, dass prinzipiell völlig unterschiedliche Ereignisse unter die Schublade „hier wirkt τύχη“ zusammengefasst werden, die jeweils unterein-

ander völlig verschieden sind. Dies erklärt auch die auf den ersten Blick vorherrschende Inkonsistenz in der Anwendung dieses Erklärungsmusters – das ja im Grunde gar kein solches ist, sondern eigentlich vielmehr den Mangel an Erklärungsmustern bezeichnet. τύχη ist kein positiv bestimmtes Wirkendes, sondern eine *negativ bestimmte* Kategorie von Ursachen.

Im Folgenden werde ich versuchen zu zeigen, inwiefern dies auch Machiavellis Vorstellung von *fortuna* ist und wie Machiavelli versucht, den Einflussbereich der *fortuna* (durchaus im Sinne Polybios') mit Hilfe neuer Erklärungsmuster weiter zurückzudrängen.

3.2.4 *fortuna* und ihre Grenzen

Diese Beschäftigung mit dem Konzept der τύχη bei Polybios gibt uns einige neue Blickwinkel auf Machiavellis Parallelkonzept der *fortuna*. Vor allem schärfen Polybios' Überlegungen unseren Blick für die Beziehung zwischen menschlichem Handeln und *fortuna*.

Das zentrale Beschäftigungsfeld des Polybios ist wie das Machiavellis das politische Handeln bzw. politische Handlungsmöglichkeit und politischer Handlungsspielraum. Ich glaube, jede Untersuchung der Dynamik aus *fortuna*, *virtù* und politischem Handeln muss von letzterem ausgehen und unter diesem Aspekt die Bestimmung der Begriffe *virtù* und *fortuna* ableiten.

Hier verorte ich auch den Fehler der Rezeption, die bei ihrer Untersuchung von einer positiven Bestimmung der *fortuna* ausgeht und davon dann Machiavellis Konzept des Handelns und der *virtù* ableiten will. Ich werde aufzeigen, dass Machiavelli das Verhältnis von menschlichem Handlungsvermögen und *fortuna* von Polybios übernimmt, aber den Bereich, den τύχη in dessen Überlegungen einnimmt weiter einzuschränken versucht. Dies verfolgt er über eine klarere Ausdifferenzierung der *fortuna*; er führt einige neue Konzepte und Ursachen ein, gegen die er die „tatsächliche“ *fortuna* (wenn wir sie so nennen wollen) abgrenzt. Wenn wir uns Machiavellis Gebrauch von „*fortu-*

na“ unter diesem Aspekt genauer anschauen, lösen sich viele der Inkonsistenzen auf.

Ich werde dies anhand der Positionen von Airaksinen, die dieser in seinem Essay *Fortune is a Woman: Machiavelli on Luck and Virtue* darlegt, aufzeigen. Airaksinen setzt sich darin sehr stark mit der aktuellen¹²⁸ Rezeption auseinander und bündelt verschiedene Ansichten, die er um seine eigenen Interpretationen erweitert. Er baut seine Untersuchungen allerdings fast ausschließlich auf einer Lektüre des *Principe* auf. Der *Principe* ist jedoch nicht ausreichend für eine umfassende Analyse des Konzepts, da einige wichtige Differenzierungen erst in den *Discorsi* vorgenommen werden und viele Begriffe, die in Zusammenhang mit *fortuna* stehen, im *Principe* nicht vorkommen.

Ich möchte gleich zu Beginn eine der entscheidenden Differenzierungen besprechen: die zwischen *caso* und *fortuna* bzw. zwischen *Zufall* und *Fügung*. Es lohnt sich, die oben angeführte Definition beider Begriffe bei Aristoteles in lateinischer Übersetzung zu betrachten:

Quare manifestum est quoniam in his que simpliciter propter aliquid fiunt, cum non accidentis causa fiunt quorum extra est causa, tunc *a casu* dicimus; *a fortuna* autem, eorum quecumque a casu fiunt popositorum in habentibus propositum. [Hervorhebungen S.H.]¹²⁹

Zufall als *caso* taucht im *Principe* nicht auf, sehr wohl aber in den *Discorsi*, wie wir im Abschnitt über die Entstehung des Staates gesehen haben.¹³⁰ Die Verfassung Venedigs kam durch Zufall zustande, nicht durch die Weisheit eines Gesetzgebers. Gingen wir nur vom 25. Kapitel des *Principe* aus, so würde sich die Frage stellen, weshalb Machiavelli an dieser Stelle nicht vom Wirken der *fortuna* spricht. Die Antwort auf diese Frage ist sofort offensichtlich, wenn wir obenstehende Definition bedenken.

Von *fortuna* kann laut Aristoteles nur bei zielgerichtetem Handeln bzw. zu zielgerichtetem Handeln fähigen Handelnden die Rede sein. Bei der Entste-

¹²⁸ Das Essay wurde 2009 veröffentlicht und spiegelt daher einen aktuellen Stand der Rezeption wieder.

¹²⁹ Aristot. Phy. 197b; zitiert nach der lateinischen Ausgabe der Reihe *Aristoteles Latinus. Corpus philosophorum Medii Aevi*

¹³⁰ Siehe Kapitel 2.1 dieser Arbeit.

hung des venezianischen Staates war kein politisch handlungsfähiges Subjekt, keine Institution vorhanden.

Um dies zu erklären, muss ich etwas vorgreifen und auf die politisch handelnden Subjekte bei Machiavelli zu sprechen kommen. Sehen wir uns die Stellen an, an denen Machiavelli direkte Handlungsratschläge gibt, so können wir sehen, *wer* in Machiavellis Überlegungen die politisch Handelnden sind. Handelt es sich um ein Fürstentum, so ist der politisch Handelnde immer der Fürst selbst. Handelt es sich aber um eine Republik, so sind die Handelnden *nicht* etwa die republikanischen Politiker oder Beamten, sondern immer *die Republik* bzw. *der Staat*. Das politische zielgerichtete Handeln beginnt für Machiavelli erst auf Staatsebene.

Damit ist nicht gemeint, dass politisches Handeln nur zwischenstaatlich stattfindet; vielmehr ist politisches Handeln das Setzen und Verwirklichen von staatlichen Zielen, innen- wie außenpolitisch. Solange kein Staat, d.h. eine Verfassung, besteht, fehlt auch die Möglichkeit zielgerichteten Handelns. Geht es um die Staatsgründung durch einen Einzelnen, so gibt es vor der Entstehung des Staates sehr wohl zielgerichtetes Handeln und damit, wenn auch eingeschränkt, auch *fortuna*. Der Staatsgründer bzw. Gesetzgeber verfolgt ja das Ziel einen Staat bzw. Gesetze nach seinen Vorstellungen für seine eigenen Ziele (*a proposito suo*)¹³¹ oder zum Ziele des Allgemeinwohls (*a proposito del bene commune*)¹³² zu errichten.

Es ergibt sich hier eine sehr interessante Dynamik aus *virtù*, *caso* und *fortuna*. So schreibt Machiavelli über Staatsgründer und die Gründungen:

In diesem Falle erkennt man die *virtù* des Errichtenden, und die *fortuna* des Errichteten: diese ist mehr oder weniger großartig, je nachdem, ob derjenige mehr oder weniger *virtuoso* [also *virtù* besitzend; Anm. S. H.] war, der an dessen Anfang stand.¹³³

¹³¹ In Disc. I.47 wird einzelnen Mächtigen in Florenz von der Allgemeinheit vorgeworfen, sie planten, „fare uno stato a suo proposito, e tôrre loro la liberà“, also die Republik zu stürzen und eine Tyrannenherrschaft errichten zu wollen.

¹³² In Disc. 1.9 zählt Machiavelli die Gesetzgeber Moses, Lykurg und Solon als Beispiele dafür auf, wie Gesetzgeber durch ihre Autorität in der Lage waren, Gesetze für das Gemeinwohl zu erlassen.

¹³³ Disc. I.1:

„In questo caso è dove si conosce la virtù dello edificatore, e la fortuna dello edificato: la quale è più o meno maravigliosa, secondo che più o meno è virtuoso colui che ne è stato

Und im darauffolgenden Kapitel beschreibt er, wie diese Dynamik sich im Falle Rom entfaltete:

Aber kommen wir zu Rom, welches keinen Lykurg hatte, der es am Anfang so ordnete, dass es lange Zeit frei leben könne. Gleichwohl waren die äußeren Ursachen so viele, dass es durch die Zwietracht zwischen Plebejern und Senat so kam, dass dasjenige, was kein Ordnungsgeber [d.h. Gesetzgeber; Anm. S. H.] gemacht hatte, der Zufall bewerkstelligte. Denn wiewohl Rom nicht das erstere Los beschieden war, so doch das zweite.¹³⁴

Es wird hier, wie ich finde, sofort klar, dass *fortuna* nichts von sich aus Wirkendes sein kann. Die Hierarchie im Wirken ist besonders im zweiten Zitat recht deutlich: An erster Stelle steht der *Zufall*, nämlich die äußeren Notwendigkeiten und Gegebenheiten, die ein Staat bei seiner Gründung vorfindet. Daraus, wie diese äußeren Ursachen bewältigt und genutzt werden (und aus der *virtù* des Staatsgründers) ergibt sich die *virtù* des Staates bzw. der Verfassung; diese *virtù* wiederum bestimmt die *fortuna* des Staates. Es tritt hier keine Fortuna auf, deren Wirken entgegengearbeitet werden muss, sondern es geht hier um eine *fortuna* die gemacht wird; d.h., mit angewandter aristotelischer Definition, *fortuna* bezeichnet äußere Ursachen für Resultate einer Handlung.

Im Kontext von *virtù* bedeutet dies schlicht, dass ein Staat mit *virtù* die äußeren Ursachen, die stets das Resultat der eigenen Handlungen mit beeinflussen, eher zu seinem Vorteil, d.h. als Gelegenheit (*occasione*) vorfindet. Wenn ein Staat bei seiner Formierung die äußeren Notwendigkeiten und Gegebenheiten des *caso* (und die Bedürfnisse und Möglichkeiten, die daraus erwachsen) in seiner Verfassung umzusetzen und zu verarbeiten vermag, so ist er in der Regel auch besser in der Lage, die äußeren Umstände der *fortuna* (seien sie nützlich oder gefährlich), die sein politisches Handeln mitbestimmen, zu meistern und zu nutzen.

Machiavelli erörtert hier die unumgängliche Notwendigkeit des Anpass-

principio.“

¹³⁴ Disc. I.2, S.27:

„Ma vegnamo a Roma; la quale, nonostante che non avesse uno Licurgo che la ordinasse in modo, nel principio, che la potesse vivere lungo tempo libera, nondimeno furo tanti gli accidenti che in quella nacquero, per la disunione che era intra la Plebe ed il Senato, che quello che non aveva fatto uno ordinatore, lo fece il caso. Perché, se Roma non sortì la prima fortuna, sortì la seconda;“

sungsvermögens. Und zwar ist hier nicht ein passives Anpassen im Sinne eines Versuchs, den maliziösen, destruktiven Launen der Fortuna entgegenzuwirken, gemeint, sondern ein aktives Anpassen im Sinne eines Vermögens, mit den Gegebenheiten positive Resultate zu erzielen oder zumindest negative zu vermeiden. Hier ist ein politisches Maximalprinzip – wenn wir es so nennen wollen – gemeint. Unter diesem Aspekt gesehen, erscheint es nicht mehr widersprüchlich, wenn die *fortuna* einerseits ein reißender Fluss und andererseits eine kontrollierbare Variable ist.

Was wir hier sehen, ist meiner Ansicht nach klar ein expliziter Kommentar zu Polybios' Verwendung von τύχη. Nicht umsonst beschließt diese Analyse der Entwicklung Roms das Kapitel I.2, folgt also direkt auf Machiavellis Kritik am Polybischen Verfassungsverlauf.¹³⁵

Polybios' τύχη-Vorstellung ist Machiavelli viel zu weit gefasst, so dass τύχη bzw. *fortuna* übermächtig scheint; und zwar in dem Sinne, dass sich im Bereich des politischen Handelns allzu viel der menschlichen Kontrolle entzieht. Wo Polybios noch die Ausgangsbedingungen politischen Handelns weitgehend der unkontrollierbaren und rational undurchschaubaren τύχη zuschreibt, verortet Machiavelli den aristotelischen Zufall. Es findet eine Ausdifferenzierung statt, die politische Kausalzusammenhänge klarer nachvollziehbar macht.

Eine weitere wichtige Ausdifferenzierung gegenüber Polybios' Bereich der τύχη finden wir im 25. Kapitel des *Principe*. Machiavelli will dort untersuchen, wieso dieselben Handlungen bei manchen Erfolg haben und bei anderen nicht.¹³⁶ Machiavelli kommt in seiner Analyse zum Schluss, dass die Vorgehensweise (*modo di procedere*) der Beschaffenheit der Zeit(en) (*qualità dei tempi*) entsprechen muss. Diese Beschaffenheit der Zeit meint nichts anderes als die Rahmenbedingungen, in denen sich politisches Handeln abspielt.¹³⁷ Diese fordern eine bestimmte Art des Handelns bzw. der Herangehensweise

¹³⁵ Vgl. Kapitel 2.2 dieser Arbeit.

¹³⁶ Prin. XXV

¹³⁷ Dieser Begriff der *qualità dei tempi* erhält sicherlich nicht zufällig auch einen wertenden Unterton in Bezug auf den moralischen Zustand einer Gesellschaft, wenn wir an Ciceros berühmtes „O tempora, o mores!“ aus seiner *Ersten Rede gegen Catilina* denken.

an politisches Handeln im Allgemeinen.

Machiavellis Paradebeispiel ist Papst Julius II., dessen ungestümes Vorgehen ihm viel Erfolg bescherte, weil die Beschaffenheit der Zeit diese Vorgehensweise erforderte. Hätten sich die Zeiten geändert und eine besonnenere Herangehensweise wäre vonnöten gewesen, so wäre er gescheitert.¹³⁸ Diese Diskrepanz zwischen *qualità dei tempi* und *modo di procedere* erlaubt es ihm zu erklären, wieso erfahrungs- und vernunftgemäß korrektes Handeln oftmals trotzdem nicht zum Ziel führt. Auch hier würde Polybios das Resultat seiner τύχη zuschreiben, die auch jemandem, der eigentlich aus richtigen Überlegungen heraus angemessen handelt, den Erfolg letztlich versagen kann. Dieses Versagen ist dann allerdings nicht seinen Mängeln zuzuschreiben, sondern – in Ermangelung anderer Faktoren – der τύχη.

Polybios denkt nicht in äußeren Umständen, sondern lediglich in geschichtlichen Entwicklungen, wie wir oben gesehen haben. Deshalb gibt es für ihn letztlich sehr wenige Variablen, die das Resultat von Handlungen (und damit die Beurteilung von Handlungen und deren Resultaten) beeinflussen. Machiavelli führt neue Dynamiken und Konzepte in die Analyse politischer Handlungen ein und schafft sich so ein breiteres Instrumentarium zu deren Beurteilung.

Für Polybios ist vor allem das *Was* und das *Wie* einer Handlung relevant für ihre Beurteilung. Da alle Staaten im Prinzip die selbe geschichtliche Entwicklung durchlaufen, beurteilt Polybios die politischen Handlungen aller Staaten unter denselben Gesichtspunkten. Dadurch gelangt er aber bisweilen in Erklärungsnotstand, wie z.B. in einem Fall, den er als Beispiel für Wirken der τύχη anführt: Die Makedonen unterlagen den Römern unter ihrem legitimen König Perseus (im Dritten Makedonischen Krieg 171–168 v. Chr.). Unter einem „verachtenswerten Tyrannen“¹³⁹ griffen sie aber erneut zu den Waffen und besiegten die Römer anfangs; und das, obwohl sie zu diesem Zeitpunkt längst in einer Republik und damit in Freiheit hätten leben können. Die einzi-

¹³⁸ Prin. XXV, S. 307-308

¹³⁹ Gemeint ist Andriskos, der sich im Jahre 150 v. Chr. als Sohn des Perseus ausgab und einen Volksaufstand gegen die Römer entfachte.

ge Erklärung für diesen, seiner Meinung nach, widersinnigen Aufstand sieht Polybios in einer τύχη, die die Makedonen kollektiv dem Wahnsinn anheim fallen ließ und ihnen dann zum Sieg über ein römisches Heer verhalf.¹⁴⁰ Machiavelli würde dem klar widersprechen.

Der Florentiner betrachtet eine politische Handlung bzw. ein Ereignis nicht nur unter den Aspekten von *Was* und *Wie*, sondern auch unter den Blickwinkeln *Wer* und *Wann*. (Das *Wann* meint hier die oben besprochene Beschaffenheit der Zeiten – also die äußeren Anforderungen an die Vorgehensweise – und nicht einen Zeitpunkt.)

Für Polybios ist die römische Mischverfassung der ideale Staat, weil sie dem natürlichen Verfall aller Verfassungen entgegenwirkt und sozusagen aus dem Verfassungskreislauf ausbricht. Deshalb ist eine Verfassung nach römischem Vorbild für alle Staaten erstrebenswert und der Widerstand der Makedonen gegen die freie Verfassung demnach irrational.

Hier kommt Machiavellis Betrachten des *Wer* ins Spiel: Nicht überall kann nämlich, so der Florentiner, eine Republik errichtet werden. Manche Völker, die lange in Unfreiheit gelebt haben, können nur schwer in Freiheit leben. Machiavelli bezeichnet sie als „*corrotto*“, also korrumpiert oder verfallen.¹⁴¹ Dieser Verfallsprozess hin zur Unfreiheit ist kein endgültiger Prozess, aber einer, der nur unter großen Schwierigkeiten umkehrbar ist. Es geht hier nicht nur um Freiheit, sondern auch um das Vermögen, sich diese Freiheit zu erhalten; Machiavelli spricht also an dieser Stelle auch über *virtù*. Diese ist zwar nicht direkt an das Freiheitsvermögen gebunden, aber ein Volk, das sich von der Herrschaft eines Fürsten oder eines anderen Staates befreien und seine Freiheit behaupten will, muss zwangsweise *virtù* haben oder es wird nicht lange bestehen.

So widerfuhr es den Thebanern während ihrer Glanzzeit.¹⁴² Auch in diesem

¹⁴⁰ Polyb. XXXVI.17

¹⁴¹ Siehe Disc. I.17: *Uno popolo corrotto, venuto in libertà, si può con difficoltà grandissima mantenere libero*
Vgl. auch Prin. V (*Quomodo administrandae sunt civitates vel principatus, qui, antequam occuparentur, suis legibus vivebant*), wo Machiavelli schreibt, wie schwierig es ist, ein nicht korrumpiertes Volk in Unfreiheit zu halten.

¹⁴² Disc. I.17:
„[...] come intervenne a Tebe, la quale, per la virtù di Epaminonda, mentre lui visse,

Beispiel ist Machiavelli mit Polybios' Interpretation nicht zufrieden. Wo Letzterer Wirken der τύχη verortet, spricht Machiavelli davon, dass die Thebaner die Freiheit und die Oberherrschaft, die ihnen Epaminondas verschaffte, nicht behaupten konnten, da die Materie, die dieser vorfand, korrumpiert war. Die *virtù* des Epaminondas vermochte zwar Theben für die Dauer seines Lebens zum Glanz zu verhelfen, doch sobald dieser starb, hatte Theben keine eigene *virtù* um das Erreichte zu erhalten.¹⁴³

Die in diesem Zitat auftauchenden Konzepte von Form und Materie eines Staates werden wir im Verlauf dieser Arbeit noch genauer untersuchen. Für den Augenblick sei nur soviel gesagt, dass Machiavelli den Fokus auf einen Mangel im Vorhandenen des Staates legt. Was bedeutet das für unseren Blick auf Machiavellis Verständnis von *fortuna*? Machiavelli erklärt ein Ereignis, das Polybios als Resultat äußerer Ursachen ansieht, als Resultat eines Mangels, d.h. einer inneren Ursache. Polybios' Analyse wäre auch innerhalb Machiavellis Verständnis von *fortuna* durchaus legitim, aber dieser bevorzugt eine andere Interpretation.

An dieser Stelle zeigt sich meiner Ansicht nach, dass Machiavelli *fortuna* immer vom Blickwinkel politischen Handlungsspielraums und -vermögens sieht. Für ihn ist *fortuna* wie für Polybios eine Kategorie von Ursachen, die außerhalb politischen Einflussvermögens liegen. Deshalb ist er bemüht, stets nach Erklärungen zu suchen, die beeinflussbare Variablen bieten. Machiavelli will nicht die Grenzen des politischen Handlungsvermögens aufzeigen, wie etwa Parels sehr deterministische Lesart der *fortuna* vorschlägt, sondern die Grenzen der *fortuna*. Er möchte den Einflussbereich des tatsächlich Unvorhersehbaren und Unkontrollierbaren – also sozusagen die *tatsächliche fortuna* – klar abstecken, um Ereignisse, die nur vermeintlich unvorhersehbar und unkontrollierbar sind, besser durchschauen und damit letztlich stärker beeinflussen zu können.

Ich bin der Ansicht, dass Interpretationen wie die von Parel und bisweilen auch Airaksinen zeitweise zu stark auf die Teile in Machiavellis Werk fixiert

potette tenere forma di repubblica e di imperio; ma, morto quello, la si ritornò ne' primi disordini suoi.“

¹⁴³ Ebd.

sind, in denen dieser die „tatsächliche *fortuna*“ bespricht, also tatsächlich Unkontrollier- und Unbeeinflussbares (Naturkatastrophen, Krankheiten, etc.). Dabei werden allerdings die Teile übersehen, in denen Machiavelli aufzeigt, was *fortuna* alles *nicht* ist.

Die Gegenüberstellung mit der τύχη des Polybios zeigt deutlich, wie stark Machiavelli darauf bedacht ist, *fortuna* als Einfluss oder gar Wirkendes in der Welt und der Politik möglichst nicht gelten zu lassen. Betrachten wir die Konzepte und Differenzierungen, die er einführt, um kontrollier- oder zumindest durchschaubare Faktoren und Zusammenhänge im politischen Handeln auszumachen (*caso, occasione, qualità dei tempi, virtù*, usw.), so glaube ich, dass Parels Ansicht, Machiavelli könne nicht unter die Verteidiger der menschlichen Handlungsfreiheit gezählt werden,¹⁴⁴ absolut nicht haltbar ist.

Im folgenden Kapitel wenden wir uns demjenigen Konzept zu, das Machiavelli am stärksten der *fortuna* gegenüberstellt: der *virtù*. Ich möchte aufzeigen, inwieweit der Florentiner hier Konzepte der aristotelischen Philosophie verwendet und bisweilen uminterpretiert.

¹⁴⁴ Parel, *The Machiavellian Cosmos*, S. 82

4. Die Natur (in) der Politik

4.1 Eine wenig tugendhafte „Tugend“

4.1.1 Machiavellis *virtù* – eine Inkonsistenz?

Zusammen mit *fortuna* ist *virtù* wohl eines der prominentesten Konzepte Machiavellis. Die Wechselwirkung bzw. das Verhältnis von *virtù* und *fortuna* nennt John P. McCormick "a kind of 'set piece' in Machiavelli scholarship"¹⁴⁵ und spricht damit ein häufiges Problem der Rezeption an.

Wie schon oben erwähnt, konzentriert sich die Rezeption Machiavellis sehr oft vor allem auf den *Principe* und dort stark auf eben diese beiden offensichtlich genuinen Konzepte Machiavellis, deren Wechselwirkung als überproportional wichtiges Element wahrgenommen wird. Daraus entsteht das Problem, dass versucht wird, die Begriffe *fortuna* und *virtù* aus der Beziehung zum jeweils anderen abzuleiten, was letztlich zu einer zirkulären und daher unbefriedigenden Bestimmung führt. Airaksinen merkt in Bezug darauf zurecht an, dass eine Erklärung der *virtù*, die sich bloß auf den Antagonismus zur *fortuna* beschränkt, in ihrer Inkonsistenz mehr Fragen aufwirft als Antworten gibt.¹⁴⁶ Er hält allerdings an der Bestimmung von *virtù* aus *fortuna* fest und schließt daraus lediglich, dass eben auch Machiavellis Konzept von *fortuna* inkonsistent sei.

Wie ich im letzten Kapitel versucht habe, *fortuna* abseits der Beziehung mit *virtù* zu betrachten, so möchte ich es nun umgekehrt ebenso mit *virtù*. Einzig zur allgemeinsten Bestimmung der Bedeutung von *virtù* sei die *fortuna* noch einmal herangezogen: Wir sprechen von „durch *fortuna* verursachten“ Ereignissen, wenn wir Resultate äußerer Ursachen im Bereich zielgerichteten Handelns meinen.

¹⁴⁵ McCormick, John P., *Addressing the Political Exception: Machiavelli's "Accidents" and the Mixed Regime*, S. 888

¹⁴⁶ Airaksinen, *Fortune is a Woman ...*, S. 555f

Da Machiavelli nun beispielsweise schreibt, dass Herrschaft entweder durch *virtù* oder *fortuna* (und analog dazu entweder durch eigene oder fremde Waffen) erlangt werden kann,¹⁴⁷ ist die allgemeinste Bestimmung von *virtù* wohl als *innere Ursache* im Bereich (erfolgreichen) zielgerichteten Handelns zu fassen. Das Handeln auf ein Ziel hin ist so konsequenterweise auch die erste Bestimmung, die Machiavelli im *Principe* vornimmt. Der Florentiner rät dem Fürsten, die Ziele und Taten großer Männer nachzuahmen, damit – wo die eigene *virtù* nicht zu Taten von ähnlichem Ruhm gereicht – er so doch zumindest ein wenig von deren „Geruch“ annimmt.¹⁴⁸ Seine Veranschaulichung für diesen Rat ist überaus interessant:

[Die Fürsten sollen] es den umsichtigen Bogenschützen gleichtun. Diese setzen, wenn ihnen der Ort, den sie treffen wollen, zu weit entfernt scheint, ihr Ziel – im Wissen, wie weit die *virtù* ihres Bogens reicht – höher als den anvisierten Ort; nicht um mit ihrem Pfeil eine so große Höhe zu erreichen, sondern um mit Hilfe eines so hoch angesetzten Zieles an ihr eigentlich gewolltes zu gelangen.¹⁴⁹

Auf den ersten Blick scheint es befremdlich, dass ein Bogen, also ein Ding, *virtù* hat. Schließlich geht es um politisches Handeln und der Bogen schießt ja nicht den Pfeil, sondern der Bogenschütze. Was Machiavelli hier aber, wie ich glaube, betonen will, ist der Fokus auf die Konzeption vom angepeilten Ziel her. Wir müssen *virtù* zuerst schlicht als diejenige innere Ursache verstehen, die es uns erlaubt, ein angepeiltes Ziel zu erreichen.

Im Bogenschützenbeispiel ist die *virtù* des Bogens seine Reichweite. Das ist nicht nur das Erreichen seines Ziels im wörtlichen Sinne, d.h. das Treffen der Zielscheibe, sondern auch im übertragenen Sinne, denn der Zweck des Bogens liegt ja gerade in der Überwindung einer Distanz. Trotzdem meint die Aussage, dass der Bogen *virtù* hat, hier nicht die Eigenschaft des Bogens, Entfernung zu überwinden, sondern seine Möglichkeit ein gesetztes Ziel zu erreichen. Diese Bestimmung vom Ziel und nicht von der Beschaffenheit des Bo-

¹⁴⁷ Prin. VI: *De principatibus novis qui armis propriis et virtute acquiruntur*

¹⁴⁸ Prin. VI, S. 112

¹⁴⁹ Prin. VI, S. 112:

"[...] e fare come li arcieri prudenti, a' quali parendo el loco dove disegnono ferire troppo lontano, e conoscendo fino a quanto va la virtù del loro arco, pongono la mira assai più alta che il loco destinato, non per aggiugnere con la loro freccia a tanta altezza, ma per potere, con lo aiuto di sì alta mira, pervenire al disegno loro."

gens her ist sehr wichtig für das Konzept der Zielorientierung und zur Abgrenzung von einem auf den ersten Blick sehr verwandten Konzept: dem der *potenz(i)a*.

Ich habe oben in einem kurzen Exkurs die Wurzeln dieses Begriffs in der aristotelischen Metaphysik erläutert.¹⁵⁰ Machiavelli setzt meiner Ansicht nach politische Macht mit der aristotelischen *potentia* bzw. δύναμις gleich. D.h., für ihn ist politische Macht gleichzusetzen mit politischem Handlungsvermögen oder -spielraum. Es geht hier aber nicht bloß um ein Potential, das es theoretisch ermöglicht, eine Handlung ausführen zu können, sondern es ist das Vermögen, eine Handlung „gut oder dem Vorhaben gemäß“ bewerkstelligen zu können; also ein Vorhandensein aller nötigen Voraussetzungen, welches nur mehr richtig genutzt werden muss. Es handelt sich hier durchaus um eine ähnliche Vorstellung wie bei Machiavellis Konzept von *virtù*, welche auch als Ermöglichung von gutem oder dem Vorhaben gemäßem politischen Handeln angesehen werden kann.

An dieser Stelle kommt allerdings die essentielle Differenzierung zwischen *potenza* und *virtù* ins Spiel. Ersteres wird von der Handlung und Handlungsfähigkeit her verstanden und konstituiert, während dies bei letzterem vom Ziel der Handlung her geschieht. Dass es sich also letztlich um zwei verschiedene Vermögen handelt, lässt sich sehr leicht veranschaulichen, wenn wir uns vor Augen führen, dass politische Macht und *virtù* nicht zusammenfallen müssen. In der Tat ist es gerade Machiavellis Anliegen, aufzuzeigen, dass dauerhafte und stabile Macht nur auf *virtù* aufbauen und durch solche erhalten werden kann.

Damit wird ein weiterer wichtiger Aspekt angesprochen: das *virtuose Wissen*. Was ist damit gemeint? Nun, die *virtù* des Bogens ist offensichtlich; wie aber sieht diese *virtù* bei einem Fürsten oder Staatsmann aus? Sehen wir uns obiges Verhältnis noch einmal genauer an. Politik als zielgerichtetes Handeln benötigt vor allem eines: Wissen. Und zwar zum einen Wissen über die richtigen Ziele, die es zu erreichen gilt, und zum anderen über den richtigen Weg,

¹⁵⁰ Siehe S. 40-41 dieser Arbeit.

sie zu erreichen. Dieses Wissen wird durch Nachahmung großer Männer (und – je nach Rezipient – auch Republiken) angeeignet, ist also Erfahrungswissen aus zweiter Hand. Denn nur selten gibt es in der Politik die Gelegenheit, aus den eigenen Fehlern zu lernen, da sie meist zum sofortigen Scheitern führen.

151

Virtù äußert sich also vor allem als praktisches oder Handwerkswissen einer τέχνη, als sozusagen Know-how. Dieses Know-how umfasst auch das Wissen um Kausalzusammenhänge in der Politik und ermöglicht es dem *virtuoso* so, zu erkennen, was die Ursachen für Ereignisse und Handlungen sowie Erfolg und Niederlage anderer sind. Dieses Verständnis verschafft ihm ein geschärftes Bewusstsein für seine Situation und die ihn umgebenden politischen Zusammenhänge und Möglichkeiten. Der gute Bogenschütze zielt höher als sein eigentliches Ziel ist, weil er weiß, dass er so nicht das höhere, wohl aber das eigentliche Ziel trifft.

Im selben Kapitel schreibt Machiavelli über Theseus (dieser ist für ihn neben Moses, Kyros und Romulus ein Beispiel eines „uomo virtuoso“, der durch seine *virtù* einen Staat begründet), dass dieser die Athener verstreut vorfand und in einem Stadtstaat vereinte. Hätte er keine Menschen vorgefunden, wäre es ihm unmöglich gewesen, einen Staat zu gründen (und „seine *virtù* zu zeigen“, wie Machiavelli es formuliert). Allerdings: „Diese Gelegenheiten machten jene Männer glücklich, und durch ihre hervorragende *virtù* wurde jene Gelegenheit erkannt. Dadurch wurde ihr Vaterland veredelt und wurde überaus glücklich.“¹⁵²

Das entscheidende Kriterium für *virtù* ist daher nicht bloß das Erreichen des gesteckten Zieles oder der Erfolg, sondern vielmehr das bewusste, vernunftgemäße Setzen und Erreichen von Zielen. Die Virtuosität des *virtuoso* ist nicht als natürliches Talent oder instinktive Vertrautheit im Sinne einer Ge-

¹⁵¹ Dass es der Römischen Republik vergönnt war, immer wieder aus ihren Fehlern lernen zu können, ohne daran zugrunde zu gehen, macht sie als Reservoir einer beispiellos reichhaltigen politischen Empirie für Machiavelli um so interessanter. Polybios bevorzugt dagegen – ganz platonisch – die rein theoretische Erkenntnis eines Lykurg. Siehe dazu Polyb. VI.10

¹⁵² Prin. VI, S. 116-117:

"Non posseva Teseo dimostrare la sua virtù, se non trovava li Ateniesi dispersi. Queste occasioni, per tanto, feciono questi uomini felici, e la eccellente virtù loro fece quella occasione esser conosciuta; donde la loro patria ne fu nobilitata e diventò felicissima."

nie-Vorstellung zu verstehen, sondern als erarbeitet und gelernt. Wie der Bogen ist auch der virtuose Staatsmann nicht mit seiner *virtù* geboren, sondern er wird *gemacht*.

Deshalb legt Machiavelli auch großen Wert darauf zu unterscheiden, ob jemand gemäß der eigenen *virtù* handelt oder seine Vorgehensweise einfach nur seinem Charakter entspricht und dabei gerade (durch Wirken der Fortuna) passend zu den äußeren Umständen ist. Die bereits oben besprochene Stelle im *Principe* über den ungestümen Charakter von Papst Julius II. und seinen daraus erwachsenen Erfolg ist hier wohl das bekannteste Beispiel.

4.1.2 Charakter, Tugend und Charaktertugend

Machiavellis Auseinandersetzung mit Konzepten von Tugend und Charakter führt uns direkt zu Aristoteles. Dieser untersucht in seiner *Nikomachischen Ethik* das Gute sowie die Tugend und wie diese mit Charakter und Ethik zusammenhängen.

Was beim oben besprochenen Kapitel über die „uomini virtuosi“ in Machiavellis *Principe* auffällt, ist die Formulierung, dass jene glorreichen Männer kraft ihrer *virtù* „glücklich“ (*felice*) wurden, ihr jeweiliges Vaterland sogar „überaus glücklich“ (*felicissima*). Diese Wortwahl scheint auf den ersten Blick sonderbar gewählt. Wenn wir uns aber Aristoteles zuwenden, wird die Verbindung sofort klar. Aristoteles versteht alles Handeln als Streben auf ein Ziel hin, das als Gutes wahrgenommen wird. Das höchste Ziel, nach dem letztlich das vernünftige Handeln strebt, ist das höchste Gut. Was dieses ist, erläutert er wie folgt:

Nehmen wir jetzt wieder unser Thema auf und geben wir, da alles Wissen und Wollen nach einem Gute zielt, an, welches man als das *Zielgut der Staatskunst* [Hervorhebung S.H.] bezeichnen muß, und welches im Gebiete des Handelns das höchste Gut ist. Im Namen stimmen hier wohl die meisten überein: *Glückseligkeit* nennen es die

Menge und die feineren Köpfe, und dabei gilt ihnen Gut-Leben und Sich-gut-Gehaben mit Glückselig-sein als eins.¹⁵³

Die Glückseligkeit oder εὐδαιμονία ist das höchste Gut und Zielgut des Staates. Die Verbindung zur Stelle bei Machiavelli wird noch offensichtlicher, wenn wir uns die Aristoteles-Stelle auf Latein anschauen:

Dicamus autem resumentes, quoniam omnis cognicio et electio bonum aliquod desiderat, quid est hoc quod dicimus civilem desiderare, et quid est omnium operatorum summum bonum.
Nomine quidem igitur fere a plurimis confessum est. Felicitatem enim et multi et excellentes dicunt. Bene vivere autem et bene operari idem existimant ei quod est felicem esse.¹⁵⁴

Machiavelli sagt also im 5. Kapitel des *Principe*, dass die berühmten Gesetzgeber und Staatsgründer Romulus, Moses, Kyros und Theseus durch ihre *virtù*, deren Ziel das Schaffen eines Staates nach guten Gesetzen war, nicht nur ihre eigene Glückseligkeit, sondern auch die ihres Staates gewährleistet haben.

Aristoteles untersucht nun, wie eine möglichst dauerhafte Glückseligkeit gewährleistet werden kann. Wie Cary J. Nederman feststellt, beklagt Aristoteles insbesondere die Auswirkungen äußerer Umstände bzw. die Wechselhaftigkeit des Glücks.¹⁵⁵ Daraus zieht Aristoteles die Schlussfolgerung, dass wirklich dauerhafte Glückseligkeit nur von Innen kommen kann. Hier kommen für ihn die Tugenden ins Spiel: Ein der Tugend entsprechendes Leben führt zur Ausbildung eines moralisch gefestigten Charakters, der alle Wechselfälle des Schicksals zu ertragen und zu meistern weiß, „nicht aus Gefühllosigkeit, sondern aus edler und hoher Gesinnung.“¹⁵⁶

¹⁵³ Aristot. Eth. Nic. I.2 1095a

"λέγωμεν δ' ἀναλαμβάνοντες, ἐπειδὴ πᾶσα γνῶσις καὶ προαίρεσις ἀγαθοῦ τινὸς ὀρέγεται, τί ἐστὶν οὗ λέγομεν τὴν πολιτικὴν ἐφίεσθαι καὶ τί τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν. ὀνόματι μὲν οὖν σχεδὸν ὑπὸ τῶν πλείστων ὁμολογεῖται: τὴν γὰρ εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγουσιν, τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταῦτόν ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν."

¹⁵⁴ Aristoteles Latinus XXVI 1-3. *Ethica Nicomachea*, S. 143f

¹⁵⁵ Nederman, Cary J., *Machiavelli and Moral Character: Principality, Republic and the Psychology of Virtù*, S. 351f

Siehe auch Aristot. Eth. Nic. I.11 1100b

¹⁵⁶ Aristot. Eth. Nic. 1100b

"[...] μὴ δι' ἀναληγσίαν, ἀλλὰ γεννάδας ὦν καὶ μεγάλῳ ψυχῳ."

Die „edle und hohe Gesinnung“ ist die Übersetzung des griechischen „γεννάδας ὦν καὶ μεγαλόψυχος“, wobei „γεννάδας ὦν“ soviel wie „edles Sein“ bedeutet. Auf Latein finden wir dafür die Formulierung „virilis existens“,¹⁵⁷ was auf das lateinische „vir“ („Mann“) verweist, wie auch „virtus“ („Tugend“, aber im wörtlichen Sinne eher „Mannhaftigkeit“).¹⁵⁸

Was sind nun Tugenden? Aristoteles unterscheidet zunächst zwischen *dianoetischen* oder *Verstandestugenden* (griech. ἀρεταί διανοητικάι; lat. *virtutes intellectuales*) und *ethischen* oder *Charaktertugenden* (griech. ἀρεταί ἠθικάι; lat. *virtutes morales*).¹⁵⁹ Der Unterschied besteht darin, dass erstere durch Belehrung ausgebildet werden, letztere durch Gewöhnung. Daher kommt laut Aristoteles auch die etymologische Nähe zu „ἔθος“, also „Gewohnheit“; die lateinische Übersetzung leitet die *virtutes morales* von den *mores*, also den Sitten her.¹⁶⁰

Von dieser Differenzierung ausgehend, untersucht er die Charaktertugend und stellt fest, dass „die Tugenden uns weder von Natur aus noch gegen die Natur zuteil [werden], sondern wir haben die natürliche Anlage, sie in uns aufzunehmen, zur Wirklichkeit aber wird diese Anlage durch Gewöhnung.“¹⁶¹ Zu diesem Schluss kommt Aristoteles deshalb, weil die Natur einer Sache stets unveränderlich ist und daher eine Aneignung durch Gewöhnung in diesem Fall unmöglich wäre. Wäre der Mensch von Natur aus tugendhaft, so müsste er sich die Tugenden nicht erst aneignen.

Was ist nun aber die moralische Tugend genau? Aristoteles definiert sie als eine Disposition (griech. ἕξις; lat. *habitus*), welche „einerseits dasjenige selbst, woran sie sich findet, vollkommen macht, andererseits seiner Leistung die Vollkommenheit verleiht.“¹⁶² Er veranschaulicht das anhand zweier Beispiele:

¹⁵⁷ Aristoteles Latinus XXVI 1-3. *Ethica Nicomachea*, S. 157:

"[...] non propter doloris insensibilitatem, sed virilis existens et magnanimus."

¹⁵⁸ Siehe dazu Skinner, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought. Vol. I: The Renaissance*, S. 88-101

¹⁵⁹ Aristot. Eth. Nic. I.13 1103a

¹⁶⁰ Aristot. Eth. Nic. II.1 1103a

¹⁶¹ Aristot. Eth. Nic. II.1 1103a

"οὐτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειούμενοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους."

¹⁶² Aristot. Eth. Nic. II.5 1106a

"αὐτό τε εὖ ἔχον ἀποτελεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ εὖ ἀποδίδωσιν"

Die Tüchtigkeit des Auges macht z.B. das Auge selbst und seine Leistung gut, da sie bewirkt, daß wir gut sehen. Desgleichen macht die Tüchtigkeit des Pferdes, daß es selbst gut ist, und daß es gut läuft, den Reiter gut trägt und vor dem Feind gut standhält.¹⁶³

Es scheint mir offensichtlich, dass wir Machiavellis Bogen-Beispiel ohne Probleme diesen Veranschaulichungen hinzufügen könnten.

Zusammenfassend lässt sich also sagen: Ein Mensch wird nach Aristoteles dann „gut“ genannt, wenn er Gutes tut. Gutes tut er, wenn er gemäß der Tugend handelt und gemäß der Tugend handelt er dann, wenn seine Charakterdisposition so veranlagt ist, dass ihm das Gute sozusagen „zur zweiten Natur“ geworden ist.

Dabei gibt es allerdings noch drei Kriterien, auf die Aristoteles Wert legt: Tugendhaft bzw. gut handelt der Mensch nur dann, wenn er zum einen *wisentlich* (d.h. im Wissen um die Art der Handlung) handelt, zum anderen *mit Vorsatz* (und zwar mit einem auf die Handlung abzielenden Vorsatz) handelt und zuletzt *fest und ohne Schwanken* handelt.¹⁶⁴ Die Handlung alleine macht noch keine gute Handlung aus, sondern erst die Intention, Disposition sowie Vorgehensweise des Handelnden erlaubt ein Urteil über die Handlung. Gleichzeitig macht bloßes Wissen über das Gute und gute Intention noch niemanden zum guten Menschen, dies geschieht erst durch den Vollzug der guten Handlung.¹⁶⁵

Dieser Aspekt ist extrem wichtig für Machiavelli. Immer wieder betont er, dass eine Handlung für sich zwar gut scheinen mag (etwa Milde), aber im falschen Kontext letztlich destruktiv wirkt (wenn z.B. dadurch Missstände nicht beseitigt werden). Umgekehrt können für sich gesehen scheinbar schlechte Handlungen – richtig ausgeführt – Gutes bewirken.¹⁶⁶

Der entscheidende Faktor bei Machiavelli ist hier die *Angemessenheit*, während es Aristoteles in seiner Tugend-Konzeption mehr um das *rechte Maß*

¹⁶³ Aristot. Eth. Nic. II.5 1106a

"οἷον ἡ τοῦ ὀφθαλμοῦ ἀρετὴ τὸν τε ὀφθαλμὸν σπουδαῖον ποιεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ: τῇ γὰρ τοῦ ὀφθαλμοῦ ἀρετῇ εὖ ὁρῶμεν. ὁμοίως ἡ τοῦ ἵππου ἀρετὴ ἵππον τε σπουδαῖον ποιεῖ καὶ ἀγαθὸν δραμεῖν καὶ ἐνεγκεῖν τὸν ἐπιβάτην καὶ μείναι τοὺς πολεμίους."

¹⁶⁴ Aristot. Eth. Nic. II.3 1105a

¹⁶⁵ Aristot. Eth. Nic. II.3 1105b

¹⁶⁶ z.B. Prin. XVII: *De crudelitate et pietate; et an sit melius amari quam timeri, vel e contra*

geht. Der Mittelweg zwischen den zwei Extremen des „Zuviel“ und „Zuwenig“ ist für Aristoteles Tugend. So ist die Tugend des Mutes der Mittelweg zwischen Feigheit (keinerlei Mut) und Tollkühnheit (zuviel Mut).¹⁶⁷

Für Aristoteles ist eine tugendhafte Handlung – wenn sie die oben genannten Kriterien erfüllt – im Grunde immer eine tugendhafte Handlung. Deshalb ist das Ziel seiner Tugendethik, dass die ethischen Tugenden durch Gewöhnung zum *habitus*, also tief im Charakter verwurzelt werden, so dass sittliches Handeln nicht den Schwankungen des Schicksals und äußeren Umständen unterliegt und konstantes sittliches Verhalten sichergestellt ist. Dementsprechend definiert Aristoteles Tugend auch als „lobenswerte[n] Habitus.“¹⁶⁸

Aristoteles' Intention ist also gerade, dass das tugendhafte Handeln unabhängig von äußeren Einflüssen konstant bleiben soll. Darum erklärt er auch, Politik und Staatsphilosophie seien keine geeignete Tätigkeit für junge Menschen, weil sie noch zu stark von ihren Affekten beeinflusst sind und es ihnen an Alter bzw. Erfahrung fehlt. Deshalb sei ihr Charakter noch nicht ausreichend gefestigt.¹⁶⁹

Machiavelli fordert hingegen das genaue Gegenteil, nämlich mehr Flexibilität im Handeln, weshalb er die bereits besprochene *qualità dei tempi* als Variable in die Bewertung richtigen Handelns einführt. Deshalb betont er an der Jugend genau das als Vorzug, was Aristoteles als Makel kritisiert: dass sie weniger zaudernd und flexibler im Reagieren auf äußere Umstände ist.¹⁷⁰

Nederman beschäftigt sich in *Machiavelli and Moral Character* ausführlich mit den Parallelen zwischen Aristoteles' ἕξις bzw. *habitus* und Machiavellis Vorstellung von menschlichem Charakter. Den entscheidenden und tatsächlich großen Unterschied im Verhältnis zum menschlichen *habitus* sieht er darin, dass Aristoteles diesen zum tugendhaften formen will, während Machiavelli dessen Einschränkungen überwinden will, um so Offenheit für neue Handlungsmöglichkeiten zu schaffen.

¹⁶⁷ Aristot. Eth. Nic. II.3 1104a

¹⁶⁸ Aristot. Eth. Nic. II.3 1103a

¹⁶⁹ Aristot. Eth. Nic. I.1 1095a

¹⁷⁰ Prin. XXV, S. 310:

„[...] e però sempre [Fortuna], come donna, è amica de' giovani, perché sono meno rispettivi, più feroci e con più audacia li comandano.“

Er führt an, dass Machiavelli für den *habitus* zwei Begriffe synonym verwendet: *natura* und *qualità*.¹⁷¹ Wenden wir diese Bedeutung nun auf das bereits erwähnte Konzept der *qualità dei tempi* an, ergeben sich interessante begriffliche Zusammenhänge. So interpretiert, kann die *qualità dei tempi* aufgefasst werden als Machiavellis Versuch, den aristotelischen *habitus* mit einer geschichtlichen Verfallsauffassung im Sinne Polybios' zusammen zu denken. D.h., dass angemessen tugendhaftes (wenn wir so wollen: virtuosos) Handeln nicht nur die angemessenen Ziele, Vorgehensweise und äußeren Umstände beachten muss, sondern auch den geschichtlich gewachsenen (oder verfallenen) Sittenzustand der Gesellschaft, in deren Kontext politische Handlungen getätigt werden.

Sittenzustand oder Verfall ist dabei vor allem in Hinblick auf die bereits kurz angesprochene „Fähigkeit zur Freiheit“ zu verstehen. Die sicherlich klar implizierte Anspielung auf das, was Cicero mit seinem Ausspruch „O tempora, o mores!“ ausdrückte, scheint mir an dieser Stelle nicht mehr von der Hand zu weisen. In den weiteren Kapiteln werden wir uns eingehender mit dieser Thematik befassen.

An dieser Stelle bleibt abschließend noch zu sagen, dass die strukturellen Parallelen zwischen aristotelischer Charaktertugend und Machiavellis *virtù* unverkennbar sind. Der Florentiner übernimmt die Strukturzusammenhänge zwischen Tugend, Charakter, äußeren Umständen, etc. weitgehend intakt, will aber Aristoteles' System zum richtigen Handeln eine stärkere Dynamik und Anpassungsfähigkeit verpassen. Dazu verkehrt er zentrale Punkte der aristotelischen Tugendethik – wie etwa das Ziel des gefestigten, konstanten Charakters – explizit in ihr Gegenteil. Selbstverständlich ersetzt er dabei offensichtlich die gesellschaftliche Moral der *Nikomachischen Ethik* durch eine politische Moral.

Nederman stellt in seinem Essay zurecht die Frage, ob Machiavelli letztlich wirklich davon überzeugt war, ein Konzept zur Überwindung der Beschrän-

¹⁷¹ Nederman, *Machiavelli and ...*, S. 356

kungen des menschlichen Charakters gefunden zu haben.¹⁷² Es gibt einige Stellen, in denen er selbst unschlüssig zu sein scheint, ob dem menschlichen Handlungsvermögen nicht doch viel engere Grenzen gesetzt sind. Nederman selbst enthält sich einer definitiven Antwort und verweist auf Machiavellis eigene Ambiguität und den Zwiespalt, der in seinen Werken durchscheint. Ich werde diese Frage am Ende dieser Arbeit noch einmal aufgreifen.

4.1.3 Sekten, Gesetze und Erziehung

Wie hält es Machiavelli denn nun eigentlich mit der Moral? Diese Gretchenfrage drängt sich zwangsweise auf, da Machiavelli die aristotelischen moralischen Tugenden inhaltlich umgedeutet hat. Er selbst war sich dieser Frage durchaus bewusst und geht im *Principe* darauf ein.

Im Kapitel über diejenigen, „welche durch Verbrechen an die Herrschaft gelangen“¹⁷³ beschäftigt er sich mit Agathokles von Syrakus, der in einem blutigen Staatsstreich die Würdenträger der Republik ermorden ließ und sich selbst zum Alleinherrscher machte. Anschließend verteidigte er Syrakus und seinen Herrschaftsanspruch über Sizilien erfolgreich gegen die Karthager. Er machte also sozusagen alles richtig und vereinte in seiner Person all jene Fähigkeiten und Eigenschaften, die Machiavelli sich für den neuen Fürsten wünscht: diplomatisches Geschick, vorzügliche militärische Kenntnisse und das Wissen um die richtige Vorgehensweise zur richtigen Zeit. So konnte er seine Herrschaft auch behaupten und letztlich über ganz Sizilien ausbreiten. Trotzdem bleibt natürlich der Makel des blutigen Putsches, der eine funktionierende – Machiavelli würde wohl sagen, eine gesunde – Republik beseitigte und an ihrer statt eine Tyrannei errichtete.

Hier kollidieren erstmals explizit die *virtù* Machiavellis und die christliche Moral. Was ist Machiavellis Antwort darauf? Er bekennt Farbe:

Nun kann man es aber nicht Tugend nennen, seine Mitbürger zu er-

¹⁷² Nederman, *Machiavelli and ...*, S. 359-364

¹⁷³ Prin. VIII: *De his qui per scelera ad principatum pervenere*

morden, die Freunde zu verraten, ohne Glauben, ohne Barmherzigkeit, ohne Religion zu sein. Diese Vorgehensweisen erringen vielleicht die Herrschaft, aber keinen Ruhm.¹⁷⁴

Wiewohl Agathokles also alle sozusagen handwerklichen Anforderungen erfüllt und in diesem Zusammenhang durchaus fähig ist, können wir ihn doch letztlich nicht „tugendhaft“ nennen. Hier zeigt Machiavelli, dass er sich der wertenden Konnotationen seiner *virtù* durchaus bewusst ist; viel wichtiger noch: Er will diese Wertung nicht völlig aufgeben. Es wäre einfach für ihn, hier seine *virtù* gänzlich vom christlichen Tugendbegriff – d.h. moralischer Wertung – abzukoppeln, aber er tut dies nicht. Darüber hinaus lässt er anklingen, in welchem Verhältnis er Moral und Politik sieht: Agathokles ist nämlich „ohne Religion“.

Tatsächlich schreibt Machiavelli immer dann, wenn er von (christlicher) Moral spricht, „Religion“.¹⁷⁵ Diese Formulierung ist überaus wichtig, besonders im Kontext von Machiavellis eigenen Überlegungen zur Religion und deren Bedeutung. Wie sich immer wieder zeigt, hat Religion für Machiavelli allenfalls als staatliche Institution Relevanz. Wenn es Gott gibt, so übt er keinerlei Einfluss auf die Welt aus und ist daher für politische Überlegungen irrelevant. Dies sagt Machiavelli aus nachvollziehbaren Gründen zwar nicht direkt, lässt es aber immer wieder anklingen, etwa wenn er über das für gewöhnlich unglückliche Ende der Propheten ohne Waffen bespricht.¹⁷⁶ Die Waffen verhelfen ihm zur Geltung, nicht seine Offenbarung, d.h. auch Gott hilft ihm in letzter Konsequenz nicht. Diese Ansicht bezüglich göttlichen Einflusses teilt auch Aristoteles.¹⁷⁷

¹⁷⁴ Prin. VIII, S. 154:

„Non si può ancora chiamare virtù ammazzare li sua cittadini, tradire li amici, essere senza fede, senza pietà, senza religione; li quali modi possono fare acquistare imperio, ma non gloria.“

¹⁷⁵ Siehe z.B. Prin. XVIII, S. 240-241 oder Disc. I.55, S. 262-263

¹⁷⁶ Prin. VI, S. 120-121

¹⁷⁷ Aristot. Pol. VII.3 1325b:

„Sonst wäre es wohl kaum um Gott und Weltall wohlbestellt, die neben ihren eigenen, in sich bleibenden Tätigkeiten keine, die nach außen gingen, haben.“
„σχολῇ γὰρ ἂν ὁ θεὸς εἶχε καλῶς καὶ πᾶς ὁ κόσμος, οἷς οὐκ εἰσὶν ἐξωτερικαὶ πράξεις παρὰ τὰς οἰκείας τὰς αὐτῶν.“

Darüber hinaus ist Religion und damit verbundene Moral nichts Ewiges. Machiavelli schreibt in den *Discorsi*, dass „diese Sekten in fünf- oder sechstausend Jahren zwei- oder dreimal wechseln.“¹⁷⁸ „Sekten“ meint dabei nicht nur Religionen, sondern ganz allgemein Weltanschauungen oder Doktrinen. So bezeichnet Machiavelli z.B. die Parteien der Guelfen und der Ghibellinen als „Sekten“.¹⁷⁹ Daraus ergibt sich der Schluss, dass Moralvorstellungen letztlich geschichtlich bedingt sind und der Veränderung unterliegen.

Diese Ansicht scheint durchaus nicht überraschend bei Machiavelli, weit überraschender ist dabei aber, dass er daraus *keinen* moralischen Relativismus ableitet. Da Religion für ihn vor allem eine gesellschaftspolitische Relevanz und Funktion hat, gilt das auch für die darin begründete Moral. Agathokles ist ohne Religion, nicht nur im christlichen Sinne, sondern vor allem im Sinne der Religion bzw. Moral seiner Zeit. So jemand kann „Herrschaft, aber niemals Ruhm“¹⁸⁰ erlangen, wie Machiavelli schreibt.

Die Aussicht auf (Nach-)Ruhm ist hier nicht bloß ein Appell an die Eitelkeit der Fürsten, sondern vielmehr eine Frage der moralischen Legitimierung. Wer den Moralvorstellungen seiner Zeit gut handelt, über den wird die Nachwelt positiv urteilen und ihn rühmen. Dieses Urteil spricht Nachwelt dabei allerdings nicht zwangsläufig über die reinen Handlungen, sondern vor allem über die Ziele und Auswirkungen dieser, die sich erst im Nachhinein zur Gänze offenbaren.

Darum können und sollen etwa auch Romulus, der seinen Bruder erschlug, oder Brutus, der seine Söhne wegen Verschwörung gegen die Republik hängen ließ, gelobt und gerühmt werden.¹⁸¹ Ihre Taten selbst mögen grausam erscheinen (und es für sich genommen auch sein), aber sie dienten einem guten Ziel und hatten gute Auswirkungen; nicht nur unter politisch-pragmatischen Aspekten, sondern auch unter moralischen.

¹⁷⁸ Disc. II.5, S. 341:

„E perché queste sette in cinque o in seimila anni variano due o tre volte [...]“

¹⁷⁹ Prin. XX, S. 273

¹⁸⁰ Siehe Fußnote 174

¹⁸¹ Zu Romulus siehe Disc. I.9, S. 64-65

Zu Brutus siehe Disc. III.3: *Come egli è necessario, a volere mantenere una libertà acquistata di nuovo, ammazzare i figliuoli di Bruto*

Wieder begegnet uns Machiavellis schon oben besprochene Auffassung des richtigen Handelns, bei der die Beurteilung nicht aufgrund der Handlung selbst oder deren Intention erfolgt (wie etwa bei Aristoteles), sondern aufgrund des letztendlichen Zieles und vor allem aufgrund der tatsächlichen Auswirkungen. In diesem Zusammenhang zeigt sich auch eine weitere Legitimierung der Täuschung. „Es ist für einen Fürsten nicht notwendig“, schreibt Machiavelli, „die oben genannten [guten] Eigenschaften zu besitzen, sehr wohl notwendig ist aber der Schein, sie zu besitzen.“¹⁸² Es geht dabei nicht um böswillige Täuschung der eigenen Untertanen, sondern vielmehr darum, Handlungen, die politisch notwendig und gut sind, als solche richtig zu verkaufen. Das ist notwendig, da das gesellschaftliche Umfeld seiner Zeit Handlungen gemäß christlicher Moralvorstellungen nur unmittelbar für sich gesehen beurteilt, ohne längerfristige positive Auswirkungen miteinzubeziehen.

Auf dieser falschen Beurteilung politischer Handlungen baut letztlich auch Machiavellis Kritik an der christlichen Religion auf. Da der rechtschaffene Christ vor jeder für sich genommen unmoralischen Handlung, ungeachtet eventueller guter Auswirkungen, zurückschreckt, erzieht das Christentum die Menschen letztlich zu politischer Passivität. Und diese politische Passivität sieht Machiavelli als Ursache für den Zustand Italiens zu seiner Zeit. Darin liegt die Wurzel der Schwäche Italiens, die es zum Schlachtfeld und zur Beute der europäischen Großmächte werden ließen.

Es wäre allerdings ein großer Fehler, diese Moralkritik Machiavellis als Postulat der (ihm oft zugeschriebenen) Maxime „Der Zweck heiligt die Mittel“ zu lesen. Machiavelli ist stets darauf bedacht, keine moralische Relativierung vorzunehmen. Unmoralische Handlungen bleiben unmoralisch. Das Schlechte, das ein Fürst begehen muss, wenn es erforderlich ist, wird nicht gut, sondern bleibt schlecht. Dies wird klar ersichtlich, wenn er schreibt: „Den, der gewalttätig ist, um zu verderben, nicht jenen, der es ist um zu ordnen, muss

¹⁸² Prin. XVIII, S. 239:

„A uno principe adunque non è necessario avere tutte le soprascritte qualità, ma è bene necessario parere d'averle.“

man tadeln.“¹⁸³ Die ordnende Gewalt soll *nicht gelobt*, sondern bloß *nicht getadelt* werden. Dies ist ein subtiler aber essentieller Unterschied zum relativierenden und letztlich jegliche Gewalt rechtfertigenden „Der Zweck heiligt die Mittel“, der vor allem in totalitären Auslegungen Machiavellis unbewusst ignoriert oder bewusst übergangen wird.¹⁸⁴

Den unmittelbaren Zusammenhang zwischen Politik und Religion dokumentiert auch ein Kapitel in den *Discorsi*, das die Notwendigkeit behandelt, Religionen wie Verfassungen von Zeit zu Zeit „zu ihrem Ursprung zurückzuführen.“¹⁸⁵ Hier sieht Machiavelli bei Religionen also denselben Verfallsprozess am Werk wie bei Verfassungen. Der Zusammenhang liegt in der Funktion beider Institutionen. Verfassung (d.h. Gesetze) wie Religion erfüllen nämlich beide die Funktion, das Volk zu den richtigen Tugenden zu erziehen. Deshalb lobt Machiavelli auch die Religion der Römer, deren Rituale „wild und blutrünstig“ waren und die aktive, politisch nützliche Tugenden glorifizierten.¹⁸⁶ Während Gesetze also normative Verhaltensregeln (und objektive Maßstäbe für Gerechtigkeit) vorgeben, erfüllt die Religion gleichsam die Funktion der aristotelischen Charaktererziehung.

In Bezug auf den Nachruhm scheint mir noch erwähnenswert, dass die Vorstellung eines posthumen Urteils über Leben und Handeln eines Staatsmannes sich aus gesellschaftlichen Moralvorstellungen speist, d.h. von der Gesellschaft bzw. der Allgemeinheit gefällt wird. Auch die posthume moralische Beurteilung eines Staatsmannes vertraut Machiavelli also der Allgemeinheit des Volkes an, wie zuvor schon die Legitimation der Verfassung und die Verteidigung der Freiheit. Denken wir diese Vorstellung konsequent weiter, ergibt sich daraus auch ein hoher Anspruch an die Geschichtsschreibung, po-

¹⁸³ Disc. I.9, S. 64:

„[...] perché colui che è violento per guastare, non quello che è per racconciare, si debbe riprendere.“

¹⁸⁴ zur Machiavelli-Rezeption von Antonio Gramsci und Louis Althusser als Beispiel einer solchen Missdeutung vgl. Wohner, Florian, *Machiavelli. Versuch einer Darstellung; mit anschließender Kritik zweier angeblich marxistischer Interpretationen*

¹⁸⁵ Disc. III.1: *A volere che una setta o una repubblica viva lungamente, è necessario ritirarla spesso verso il suo principio*

¹⁸⁶ Disc. II.2, S. 317-318

litisch-historische Zusammenhänge wahrheitsgemäß und fundiert darzustellen. Dieser Anspruch deckt sich auch mit dem, was Polybios als Aufgabe der Geschichtsschreibung ansieht.

Im Folgenden werden wir noch genauer sehen, wie Machiavelli politisches Handeln nicht nur anhand gesellschaftlich-religiöser Moralvorstellungen beurteilt, sondern auch anhand gesellschaftspolitischer Umstände.

4.2 Unverbesserliche Natur(en)?

4.2.1 Verfall und *virtù* des Volkes

Ähnlich wie bei *fortuna* gibt es auch bei *virtù* einige Konzepte, die damit in Zusammenhang stehen und über Machiavellis Vorstellung Auskunft geben. Ein in Zusammenhang mit *virtù* sehr wichtiges Konzept ist *Verfall* (*corruzione*). Wir sind dieser Vorstellung Machiavellis schon in unserer Erörterung über die Ausdifferenzierung der *fortuna* begegnet. Im bereits dort zitierten Abschnitt erklärt er, dass der Aufstieg Thebens nur auf die *virtù* seiner beiden führenden Staatsmänner Epaminondas und Pelopidas zurückzuführen gewesen sei und der Stadtstaat deshalb als korrupte Materie nach deren Tod seine Freiheit nicht habe verteidigen können.¹⁸⁷

Das Begriffspaar von *Materie* und *Form* begegnet uns bei Machiavelli immer wieder. Ihre Wurzeln haben beide Begriffe in der aristotelischen Philosophie.

In seiner *Metaphysik* beschreibt Aristoteles Materie und Form als Aspekte der *Naturbeschaffenheit*. Die Materie bzw. der Stoff ist das der Bewegung oder Veränderung zugrunde liegende. Die Form oder Gestalt ist dasjenige, zu dem hin die Bewegung stattfindet; das Ziel der Veränderung.¹⁸⁸ Aristoteles ist in seinem Denken stark teleologisch, weshalb er der Form den Vorrang gibt. Da alles Werden in letzter Konsequenz auf das höchste Gut ausgerichtet ist, ist das Ziel des Werdens wichtiger als der Ausgangspunkt.

Auf das Staatsdenken übertragen dürfte sofort klar sein, wie Aristoteles diese Vorstellung theoretisch umsetzt. Der Mensch ist von Natur aus ein staatenbildendes Wesen, da letztlich im Staat das tugendhafte, also gute Leben erfüllt wird. Der Staat bzw. das staatliche Leben (*vivere politico* bei Machiavelli) ist also die Form, die es für den Menschen als Materie anzustreben gilt.

¹⁸⁷ Siehe S. 70-71 dieser Arbeit.

¹⁸⁸ Aristot. Met. II.1 193a-b

Wie setzt Machiavelli dieses Konzept um? Sehr prägnant begegnet uns das Verhältnis von Form und Materie im oben besprochenen Beispiel. Über Theben schreibt er: „Durch die *virtù* des Epaminondas, vermochte es, solange er lebte, die Form der Republik und der Herrschaft [über Griechenland; Anm. S. H.] zu halten,¹⁸⁹ doch sobald er gestorben war, fiel es in die alte Unordnung zurück. Die Form ist hier zum einen die Staatsform im Sinne der Verfassung und ihrer Institutionen; zum anderen ist sie auch der Status der Oberherrschaft über die anderen griechischen Staaten.

Machiavelli folgt also Aristoteles dahingehend, dass der Staat die Form ist. Er geht allerdings den umgekehrten Denkweg: Der Staat ist *nicht* die Form im Sinne eines Ziels oder Endpunkts des Werdens, das angestrebt wird; vielmehr ist die Form der Staat im Sinne des „stato“, d.h. ein Zustand in einem Werden, *das keinen Endpunkt kennt*.

Machiavelli ist vielmehr an der Materie, d.h. der Bevölkerung interessiert. Denn damit eine Entwicklung eine gute Richtung einschlägt (d.h. eine der Anpassung und des kontinuierlichen Lernens gemäß dem Beispiel Roms), müssen die Ausgangsbedingungen die richtigen sein. Zwar findet die Materie im politischen Sinne auch bei Machiavelli ihre Verwirklichung (im Sinne von Akt/*actus* und Potenz/*potenza*) im Staat als ihrer Form; gleichzeitig soll die Form (d.h. die Regierungsform oder Verfassung) vor allem die Erhaltung der *virtù* der Materie gewährleisten.

So beurteilt Machiavelli die Tugendhaftigkeit und Gerechtigkeit einer Regierungsform nicht nach der Herrschaft bzw. dem oder den Herrschenden, sondern danach, wie es um die *virtù* der Bevölkerung bestellt ist. Die besten Gesetze und Institutionen sind vergebens, wenn die Bevölkerung korrupt ist und sich nicht daran hält. Umgekehrt wird eine moralisch vortreffliche Bevölkerung stets gute Gesetze und Institutionen einsetzen.

Tatsächlich greift Machiavelli in diesem Kontext auch auf das Vokabular christlicher Moral zurück. So schreibt er in den *Discorsi*, dass es, wenn in Rom trotz des Verfalls die Freiheit erhalten bleiben sollte, notwendig ist, nicht nur

¹⁸⁹ Disc. I.17, S. 111:

„[...] come intervenne a Tebe, la quale per la virtù di Epaminonda, mentre lui visse, potette tenere forma di repubblica e imperio [...]“

die Gesetze sondern auch die Institutionen komplett zu ändern.

[...] Denn andere Ordnungen und Lebensweisen muss man in einem bösen Zugrundeliegendem [d.h. „Subjekt“, wir treffen wiederum auf aristotelische Termini; Anm. S.H.] einrichten als in einem guten; es kann nicht eine ähnliche Form in einer vollkommen gegensätzlichen Materie sein.¹⁹⁰

Aus der unterschiedlichen Materie ergibt sich auch eine jeweils verschiedene (angemessene) Form für den Staat. Für ein Gemeinwesen, dessen Materie nicht korruptiert ist, ist die republikanische Staatsform die beste. In einer Republik kann dem Verfall der Materie am besten vorgebeugt und die Freiheit am besten erhalten werden. Darin liegt auch die Hauptaufgabe der guten, d.h. am Gemeinwohl orientierten Republik: im Erhalt der Freiheit in der *virtù* der Materie.

Ist die Bevölkerung allerdings schon korrupt, ist auch eine noch so gute Verfassung wirkungslos. Die Freiheit kann nicht erhalten werden. Die beste Staatsform für ein korruptiertes Gemeinwesen ist die Fürstenherrschaft. Denn ein Fürst, der gute Gesetze einsetzt, kann es eventuell unter großen Schwierigkeiten wieder zu *virtù* und damit zur Freiheit erziehen.

Hier zeigt sich, wie verfehlt der oft gegen Machiavelli erhobene Vorwurf der Unmoral und des Opportunismus ist. Machiavelli ist ganz klar ein Republikaner. Jedoch will er die Alleinherrschaft nicht prinzipiell als moralisch verwerflich brandmarken. Eine Alleinherrschaft kann in bestimmten Zusammenhängen moralisch gerechtfertigt sein, nämlich da, wo eine Republik zur Machtlosigkeit verdammt ist. Ein Alleinherrscher kann ebenso Ruhm (also moralische Legitimation) erlangen wie eine Republik, allerdings niemals unter den selben Voraussetzungen. Eine Alleinherrschaft ist dann moralisch gerechtfertigt, wenn sie ihr moralisches Ziel verwirklicht: das Volk zur Erlangung und zum Erhalt seiner eigenen Freiheit zu erziehen.¹⁹¹

¹⁹⁰ Disc. I.18, S. 115:

„[...] perché altri ordini e modi di vivere si debbe ordinare in uno soggetto cattivo, che in uno buono; né può essere la forma simile in una materia al tutto contraria.“

¹⁹¹ Eine tiefergehende Untersuchung von Machiavellis Konzept vom Volk als „Materie“ bietet sich an, muss an dieser Stelle jedoch unterbleiben. Ich verweise zu diesem Thema auf die Diplomarbeit von Florian Wohner, *Machiavelli. Versuch einer Darstellung; mit anschließender Kritik zweier angeblich marxistischer Interpretationen*. Er beleuchtet

Auch bei Polybios finden wir den gesellschaftlich-politischen Verfall; dort als das Prinzip, das den Verfassungskreislauf bedingt. Der Verfall von innen ist den Verfassungen bzw. dem Staat ebenso inhärent wie allen natürlichen Dingen:

[D]enn wie für das Eisen der Rost, für das Holz der Holzwurm die natürliche Schädigung ist, durch die sie, auch wenn sie jedem zerstörenden Einfluss von außen entgehen, dem sozusagen angestammten Verderben verfallen, ebenso entsteht auch in jeder einzelnen Verfassung naturgemäß und unabwendbar eine bestimmte Entartung.¹⁹²

Der Verfall der Verfassung weist den Staat als Teil der Natur aus, weshalb der Verfassungskreislauf auch ein „mit Notwendigkeit sich vollziehender“ ist. „Verfall“ meint hier nichts anderes, als dass die Mitglieder der Regierung nicht mehr zum Wohle des Staates herrschen, sondern ihre Macht zum eigenen Vorteil missbrauchen.¹⁹³ Dieser Verfall ist ein natürlicher Vorgang, also ein unausweichlicher und letztlich unveränderlicher, solange der Verfassungskreislauf fortbesteht.

Polybios sieht als Ausweg aus dem ewigen Kreislauf aus Verfall und Umsturz nur die Mischverfassung, die durch ein System gegenseitiger Kontrolle und Gewaltenteilung zwischen drei Institutionen bzw. Gewalten (eine monarchische, eine aristokratische und eine demokratische) den Machtmissbrauch einer einzelnen Regierungsgewalt verhindert. Der ideale, stabile Staat ist für Polybios ein solcher, der aus dem natürlichen Kreislauf ausbricht, indem er ihn *anhält*, d.h. den Verfall bzw. die Korruption stoppt.

Auch für Aristoteles ist der Staat ein Phänomen der Natur. Der Staat ist die Natur des Menschen insofern das Leben in staatlicher Gemeinschaft die beste Form und damit das letztlich Ziel menschlicher Existenz ist. Darin ist auch die

Machiavellis Materialismus eingehender. Dabei untersucht er auch seine Bezüge zum Atomismus von Lukrez, die in dieser Arbeit ebenfalls außen vor bleiben müssen.

¹⁹² Polyb. VI.10, S. 535:

„καθάπερ γὰρ σιδήρῳ μὲν ἰός, ξύλοις δὲ θρῖπες καὶ τερηδόνες συμφύεις εἰσι λῦμαι, δι' ὧν, κἂν πάσας τὰς ἔξωθεν διαφύγωσι βλάβας, ὑπ' αὐτῶν φθείρονται τῶν συγγενομένων, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τῶν πολιτειῶν συγγενῆται κατὰ φύσιν ἐκάστη καὶ παρέπεταί τις κακία“

¹⁹³ Siehe dazu Kapitel 2.2 dieser Arbeit.

Bestimmung des Menschen als staatenbildendes Wesen begründet.¹⁹⁴

Aristoteles teilt allerdings nicht Polybios' Vorstellung eines naturbedingten Verfassungskreislaufes mit fester Abfolge. Dies kritisiert er bereits an Platon bzw. Sokrates.¹⁹⁵ Wie wir zu Beginn dieser Untersuchung gesehen haben,¹⁹⁶ hängt ein Verfassungswechsel laut Aristoteles von der Zustimmung zur Verfassung durch die Mehrheit der Bürgerschaft ab. Eine Verfassung ist also dann stabil, wenn sie durch die Mehrheit der Bürger legitimiert ist. Als sicherstes Mittel der Legitimation gilt ihm dabei die Partizipation der Bürger an der richterlichen oder Regierungsgewalt.

Laut Aristoteles lassen sich die verschiedenen Verfassungen grundsätzlich in zwei Typen einteilen: in Demokratien und in Oligarchien. Aristoteles definiert dabei „Demokratie“ und „Oligarchie“ ausdrücklich nicht nach der Anzahl der an der Regierung Beteiligten, sondern nach sozioökonomischen Aspekten. So wäre für ihn eine Verfassung auch dann eine Oligarchie, wenn viele Reiche über wenige Arme herrschen würden.¹⁹⁷ Dass in einer Oligarchie die wenigen Reichen herrschen hat damit zu tun, dass immer nur wenige reich sind, arm aber stets viele.

Aristoteles stellt dementsprechend einen Antagonismus zwischen zwei gesellschaftlichen Polen fest: auf der einen Seite die wenigen Reichen, deren Macht in ihrem Reichtum und ihrer Waffenmacht (eine Folge ihres Reichtums) besteht; auf der anderen Seite die vielen Armen, deren Macht in ihrer großen Anzahl besteht. Je nachdem, auf welchem der beiden gesellschaftlichen Pole (oder Klassen) die Macht innerhalb einer Verfassung stärker fußt, ist von Demokratie oder Oligarchie zu sprechen.

Aristoteles bestimmt für jede der beiden Verfassungskategorien jeweils vier bis fünf verschiedene Ausformungen.¹⁹⁸ Dies dient dazu, aufzuzeigen, dass er mit seinen zwei Klassifizierungen von Verfassungen ein sehr breites

¹⁹⁴ Aristot. Pol. I.2 1253a; siehe auch Kapitel 2.1.1 dieser Arbeit.

¹⁹⁵ Aristot. Pol. V.12 1316a

¹⁹⁶ Siehe Kapitel 2.1.1 dieser Arbeit.

¹⁹⁷ Aristot. Pol. IV.4 1290a

¹⁹⁸ Aristot. Pol. IV.4-5 1291b-92b

Spektrum an Phänomenen und Konfigurationen abdecken kann. Er möchte, meiner Ansicht nach, die Begriffe "Oligarchie" und "Demokratie" als Kategorien von Verfassungen etablieren, die darüber Auskunft geben auf welcher der beiden Klassen die politische Macht ruht. Dies ist allerdings – wie die jeweiligen Ausformungen zeigen – nicht damit gleichzusetzen, dass diese politische Macht von eben jener Klasse auch wahrgenommen bzw. aktiv ausgeübt wird.

Aristoteles möchte den Verfassungsdiskurs weg von den engen Definitionen des „wer hat die Macht“ und hin zu einer tiefer gehenden Analyse des „worauf baut die Macht auf“ führen.

Seine Überlegungen zur optimalen, also bestmöglichen, Verfassung stellen demnach nicht die Frage, wie die Institutionen eines Staates eingerichtet sein sollen, sondern worauf bzw. auf wen die politische Macht aufbauen soll.

Die optimale Verfassung sieht Aristoteles in der *Politie* gegeben, welche er als Herrschaft der waffentragenden Bürger definiert.¹⁹⁹ Aristoteles spricht auch oft vom Mittelstand, also jener gesellschaftlichen Klasse, die zwischen Armut und Reichtum steht. Der Mittelstand entspricht der Tugend, also dem rechten Maß zwischen den beiden Extremen und das in mehrerlei Hinsicht.

Reichtum, so Aristoteles, führt zu „Übermut im Großen.“²⁰⁰ D.h., dass die Reichen die Armen verachten, sich als besser (also ungleich) empfinden und nicht gehorchen bzw. sich nicht einer gemeinsamen staatlichen Macht unterordnen, sondern selbst herrschen wollen. Armut wiederum führt zu „Tücke im Kleinen.“²⁰¹ D.h., dass die Armen die Reichen beneiden, die Gleichheit fordern und sich allzu leicht unterordnen bzw. für persönlichen Gewinn in Abhängigkeit begeben.

Die beiden gesellschaftlichen Klassen stehen einander unversöhnlich gegenüber, da beide letztlich ihre Eigeninteressen verfolgen. Eine vernünftige Verfassung muss sich daher auf den Mittelstand stützen, also jenen Bevölkerungsteil, der zwar besitzend, aber nicht reich ist. Der Mittelstand hat soviel, dass er nicht das Eigentum der Reichen begehrt, aber nicht soviel, dass die

¹⁹⁹ Sowohl bei Aristot. Pol. II.6 1265b als auch bei Aristot. Pol. III.8 1279a-b

²⁰⁰ Aristot. Pol. IV.11 1295b:

„γίγνονται γὰρ οἱ μὲν ὑβρισταὶ καὶ μεγαλοπύκνηροι μᾶλλον, οἱ δὲ κακοῦργοι καὶ μικροπύκνηροι λίαν, τῶν δ' ἀδικημάτων τὰ μὲν γίνεταί δι' ὑβρίν τὰ δὲ διὰ κακουργίαν“

²⁰¹ Ebd.

Armen seines begehren; er wird also von keiner gesellschaftlichen Klasse verachtet. Außerdem erlaubt sein Besitz ihm, seine Unabhängigkeit zu bewahren, ohne ihm zu ermöglichen, andere von sich abhängig zu machen. Der Mittelstand hat also keinen Grund sich unterzuordnen und gleichzeitig auch nicht genug Vermögen, um sich andere unterzuordnen.

Die Definition der Politie als Staat der Waffentragenden fußt auf den Besitzverhältnissen der Mittelschicht. Im Bürgerheer der griechischen Stadtstaaten (die Aristoteles ja stets bespricht) musste jeder Bürger für seine Ausrüstung selbst aufkommen. Aus dem Besitz ergab sich so der gesellschaftliche Status. Während die Reichen meist als Reiter dienten (nur sie konnten sich ein Pferd leisten), stellte der Mittelstand (in der Regel kleinere Händler, Handwerker und Bauern) die Hopliten, die schwer gepanzerten griechischen Fußsoldaten, die den zentralen Aspekt antiker griechischer Kriegsführung bildeten. Die Armen, die sich keine Kriegsausrüstung leisten konnten, dienten als Besatzung der Kriegsflotte, wenn die Polis über eine solche verfügte.

Die Definition „Staat der Waffentragenden“ ist also zunächst eine einfache sozioökonomische Bestimmung. Darüber hinaus spricht Aristoteles der Politie den Status als tugendhafte Verfassung zu, denn die Kriegstugend ist eine Massentugend.²⁰² D.h. es ist eine Tugend bzw. sind es mehrere Tugenden, an denen die Waffentragenden zusammen teilhaben und die sich in der Gemeinschaft verstärken. Aristoteles formuliert dies wenig später sehr schön aus:

Die vielen nämlich, von denen jeder einzelne kein tüchtiger Mann ist, mögen trotzdem, vereint, besser sein als sie, nicht als einzelne, sondern als Gesamtheit [...]. Denn da ihrer viele sind, so kann jeder einen Teil der Tugend und Klugheit besitzen, und kann die Gesamtheit durch ihren Zusammentritt wie ein einziger Mensch werden, der viele Füße, Hände und Sinne hat. So ist es auch mit den Sitten und der Einsicht.²⁰³

Durch den gemeinsamen Vollzug der Tugend haben alle am tugendhaften

²⁰² Aristot. Pol. III.8 1279b

²⁰³ Aristot. Pol. III.8 1281b:

„τοὺς γὰρ πολλοὺς, ὧν ἕκαστός ἐστιν οὐ σπουδαῖος ἀνὴρ, ὅμως ἐνδέχεται συνελθόντας εἶναι βελτίους ἐκείνων, οὐχ ὡς ἕκαστον ἀλλ’ ὡς σύμπαντας [...] πολλῶν γὰρ ὄντων ἕκαστον μόνιον ἔχειν ἀρετῆς καὶ φρονήσεως, καὶ γίνεσθαι συνελθόντας ὥσπερ ἓνα ἄνθρωπον τὸ πλῆθος, πολὺποδα καὶ πολὺχειρα καὶ πολλὰς ἔχοντ’ αἰσθήσεις, οὕτω καὶ περὶ τὰ ἦθη καὶ τὴν διάνοιαν.“

Handeln teil und als Gesamtheit sind sie tugendhafter als Einzelne. Die Gemeinsamkeit scheint mir ein entscheidender Faktor zu sein. Als Soldaten gewöhnen sich die Bürger daran, vereint für ein gemeinsames Gut zu kämpfen, das Partikularinteressen übersteigt. Im Waffendienst bildet sich bürgerliches Bewusstsein für den Staat als Gesamtheit und das Gemeinwohl und die Freiheit als zu verteidigendes Gut.

Um in den bereits oben angesprochenen Termini der aristotelischen Metaphysik zu sprechen:

Der Waffendienst ist es, der dem Volk (als Materie) seine Form gibt.

Vergleichen wir diese Ausführungen mit Machiavellis Überlegungen zur Wichtigkeit von sozioökonomischen und militärischen Faktoren für einen guten Staat sowie seinem Konzept der *virtù*, also politischer Tugend, dann wird offensichtlich, wie stark der Florentiner Aristoteles rezipiert und in seinem Denken an ihn anschließt. Machiavellis Umsetzung der aristotelischen Überlegungen werden wir im Folgenden eingehender betrachten.

4.2.2 Die *umori* und ihre Konflikte

Machiavelli greift Aristoteles' Analyse innerstaatlicher Dynamik auf und macht ebenfalls zwei gesellschaftspolitische Pole innerhalb eines Staates aus: „In jeder Republik gibt es zwei verschiedene *umori*, das Volk und die Großen.“²⁰⁴ Im *Principe* rät Machiavelli dem Fürsten, sich das Wohlwollen des Volkes zu sichern, indem er seine Interessen gegen die Großen verteidigt. Denn das Volk ist verlässlicher, da es nicht selbst nach der Herrschaft trachtet (wie die Großen) und die Großen sind nur wenige und können deshalb leichter aus dem Weg geräumt werden.²⁰⁵ Diese Vorgehensweise, sich die Gunst

²⁰⁴ Disc. I.4, S. 34:

„[...] e' sono in ogni repubblica due umori diversi, quello del popolo, e quello de' grandi [...]"

Auch Prin. IX, S. 163:

„[...] o con il favore del popolo o con quello de' grandi, perché in ogni città si trovano questi dua umori diversi [...]"

²⁰⁵ Prin. IX, S.164:

„El popolo ancora, vedendo non potere resistere a' grandi, volta la reputazione ad uno, e

der stärkeren gesellschaftlichen Klasse zu sichern, übernimmt Machiavelli direkt von Aristoteles, der sie allerdings pikanterweise als eine Vorgehensweise des Tyrannen beschreibt.²⁰⁶

Der Begriff *umori* ist darüber hinaus von sehr großer Bedeutung. Machiavelli bringt an dieser Stelle physiologische Konzepte in den gesellschaftlichen Diskurs ein. Als „Humore“ oder Körpersäfte wurden in der Humoralmedizin die vier Körpersäfte Blut, Schleim, schwarze und gelbe Galle bezeichnet, in deren Zusammenspiel die Ursache für Krankheit und Gesundheit liegt. Wir haben hier also ein weiteres Beispiel für Machiavellis Physiologisieren von politischen Prozessen.

Hier fasst Machiavelli seine Vorstellung von Innen- bzw. Verfassungspolitik in einem Satz zusammen: Zur Erhaltung der Gesundheit muss im Körper ein bestimmtes Verhältnis der Körpersäfte zueinander gewahrt bleiben. Ist einer davon im Überfluss vorhanden, zieht dies ein bestimmtes Krankheitsbild nach sich. Auf die Politik übertragen bedeutet dies, dass es nicht darauf ankommen darf, eine gesellschaftliche Klasse zu bevorzugen und ihr alle Macht zukommen zu lassen. Denn „absolute Macht korrumpiert die Materie innerhalb kürzester Zeit.“²⁰⁷ Die Gesundheit der Verfassung, d.h. die Wahrung der Freiheit ist ein ständiger Balanceakt. Es müssen alle Interessen gleichermaßen gewahrt bleiben, damit alle – ganz aristotelisch – ein Interesse am Fortbestand der Verfassung haben.

Der Interessenskonflikt zwischen dem Volk und den Großen bleibt aber

lo fa principe, per essere con la autorità sua difeso. [...]“

Und ebd., S. 167:

„Concluderò solo che a uno principe è necessario avere el populo amico: altrimenti non ha, nelle avversità, remedio.“

²⁰⁶ Aristot. Pol. V.10 1310b

„[D]er Tyrann dagegen wird aus dem Volke und aus der Menge gegen die Vornehmen eingesetzt, damit dem Volke von ihnen keinerlei Unrecht zugefügt werde. Das lehren die Tatsachen. Fast die meisten Tyrannen, kann man sagen, waren vorher Demagogen, denen das Volk Vertrauen schenkte, weil sie gegen die Vornehmen intrigierten.“

„ὁ δὲ τύραννος ἐκ τοῦ δήμου καὶ τοῦ πλήθους ἐπὶ τοὺς γνωρίμους, ὅπως ὁ δῆμος ἀδικῆται μηδὲν ὑπ’ αὐτῶν. φανερόν δ’ ἐκ τῶν συμβεβηκότων. σχεδὸν γὰρ οἱ πλεῖστοι τῶν τυράννων γεγόνασιν ἐκ δημαγωγῶν ὡς εἶπεῖν, πιστευθέντες ἐκ τοῦ διαβάλλειν τοὺς γνωρίμους.“

²⁰⁷ Disc. I.35, S. 174:

„perché una autorità assoluta in brevissimo tempo corrompe la materia“

stets aufrecht und kann letztendlich nie beseitigt werden, denn:

Ohne Zweifel wird man, wenn man das Ziel der Adelligen und den Unadeligen [d.h. dem gemeinen Volk; Anm. S. H.] bedenkt, in jenen den großen Wunsch zu beherrschen sehen, in diesen nur den Wunsch, nicht beherrscht zu werden.“²⁰⁸

Das Volk ist in seinem Bestreben zwar gerechter, denn es will bloß nicht unterdrückt werden. Allerdings ergibt sich diese Konstellation auch aus den Möglichkeiten. Letztlich sind die Großen all jene mit ökonomischer oder (im Falle feudalistischer Aristokratie) militärischer und damit politischer Macht. Die Großen wollen unterdrücken; dieses Wollen setzt aber immer auch ein *Können* voraus.

Würde in einem Staat nun das Volk die Herrschaft an sich reißen und die Großen enteignen und entmachten, so würde dadurch für Machiavelli nur das Volk groß gemacht, d.h. zur Unterdrückung befähigt werden. Und wie wir oben gesehen haben, führt die uneingeschränkte Macht zu unterdrücken letztlich immer auch zum Missbrauch dieser Macht, d.h. zur Unterdrückung. Die Rollen würden tauschen, aber der Konflikt zwischen Unterdrücken-Können (und -Wollen) und Nicht-Unterdrückt-Werden-Wollen bliebe bestehen.

Was ist nun also Machiavellis Entwurf einer optimalen Verfassung?

Eine Verfassung ist dann gut, wenn dieser Interessenskonflikt mit Gesetzen ausgetragen werden kann. D.h. es muss für beide Gruppen eine Möglichkeit geben, an der legislativen Gewalt teilzuhaben, entweder durch die Einbringung von Gesetzesentwürfen oder durch Vetorecht. Wenn eine gesellschaftliche Klasse der Überzeugung ist, dass ihre Interessen nicht mehr auf dem Gesetzesweg, sondern nur mehr durch *außerkonstitutionelle* Gewalt verwirklicht werden können, kommt es zum Umsturz und Fall der Verfassung.

Dies gilt es laut Machiavelli aus mehreren Gründen zu vermeiden.

Zum einen ist ein Umsturz mit all seinen Wirren immer eine Schwächung des Staates, insbesondere nach außen. Ein derart geschwächter Staat wird

²⁰⁸ Disc. I.5, S. 38:

„E senza dubbio, se si considerrà il fine de' nobili e degli ignobili, si vedrà in quelli desiderio grande di dominare, ed in questi solo desiderio di non essere dominati;“

nur allzu leicht zur Beute eines starken Nachbarn.²⁰⁹ Eroberung durch eine fremde Macht ist das Ende eines Staates und damit auch das Ende der Freiheit eines Gemeinwesens. Dies ist für Machiavelli der schlimmste anzunehmende Fall.

Ein blutiger Umsturz, bei dem vielen Unrecht widerfährt, bringt letztlich auch eine Spirale der Gewalt in Gang. Kommt es zu einem erneuten Regimewechsel, so werden in den darauf folgenden Wirren gleichsam offene Rechnungen beglichen und für widerfahrenes Unrecht Rache genommen. So wird jeder folgende Verfassungswechsel blutiger, weil immer neues Unrecht entsteht. Machiavelli thematisiert dies ausführlich in den *Discorsi*.²¹⁰

Zuletzt besteht die Gefahr, dass eine Partei die Intervention einer externen Schutzmacht herbeiführt, um durch deren Hilfe ihre Gegner auszuschalten. So erringt eine Partei zwar kurzfristig die Herrschaft, begibt sich aber in die Abhängigkeit einer ausländischen Macht. Dies führt über kurz oder lang unweigerlich zum Verlust der Freiheit und damit letztendlich wiederum zum Ende des Staates. Einen solchen Fall sieht Machiavelli im Italien seiner Gegenwart gegeben. Das Involvieren ausländischer Mächte in italienische Belange ist vielleicht der größte Vorwurf, den Machiavelli dem Papsttum macht.²¹¹

Doch die Verfassung darf sich nicht bloß auf ihre gute Einrichtung verlassen. Wie der Prophet muss auch die Verfassung bewaffnet sein, um sich Geltung zu verschaffen und nicht in den Wirren der Geschichte unterzugehen.

Dies ist der wohl wichtigste Grund, warum Machiavelli so stark für ein Bürgerheer plädiert. Nicht nur muss ein Staat militärische Stärke aufweisen, diese militärische Macht muss auch in den Händen derer sein, die an der Verfassung partizipieren und sie deshalb erhalten wollen. Die Verfassung muss wehrhaft nach außen wie nach innen sein.

Söldnerheere – wie sie zu Machiavellis Zeiten in den italienischen Staaten üblich waren – können sich schnell zum innenpolitischen Machtfaktor entwi-

²⁰⁹ Dieses Szenario betont Machiavelli auch in seiner Besprechung des Polybischen Verfassungskreislaufes.

Siehe Kapitel 2.2 dieser Arbeit.

²¹⁰ Disc. III.7: *Donde nasce che le mutazioni dalla libertà alla servitù e dalla servitù alla libertà, alcuna ne è senza sangue, alcuna ne è piena*

²¹¹ Disc. I.12, S. 88-89

ckeln und die Verfassung beseitigen.²¹² Wie wenig dies auch für einen Fürsten bzw. Alleinherrscher wünschenswert ist, zeigt Machiavelli in seiner Besprechung verschiedener römischer Kaiser im *Principe*.²¹³ Die meisten scheiterten letztlich am Balanceakt, den Interessen der nunmehr drei gesellschaftlichen Gruppen Senat, Volk und Armee zu entsprechen. Besonders die Armee erweist sich in dieser Untersuchung als destabilisierendes Element. Sie ist es zum einen gewohnt, ihre Interessen stets mit Gewalt durchzusetzen und fungiert dabei gleichzeitig vor allem für die sogenannten Soldatenkaiser als die entscheidende Stütze ihrer Macht.²¹⁴

Eine bewaffnete Bürgerschaft kann die Aufgabe wahrnehmen, die Machiavelli in ihren Händen gut aufgehoben sieht: den Schutz der Freiheit. Da das Volk vor allem danach strebt, nicht unterdrückt zu werden, hat es natürlich ein besonderes Interesse am Erhalt der Freiheit (sofern die Materie nicht korumpiert ist).²¹⁵ Wenn also das Volk bewaffnet ist, ist damit auch die Freiheit des Staates nach innen gesichert. Gleichzeitig ist ein Heer, das auf die gesamte wehrfähige Bevölkerung bauen kann, größer und stärker als ein mittelalterliches Feudalheer, das vor allem auf die zahlenmäßig geringere Adelsschicht (also die Großen) baut. Dadurch ist auch die größtmögliche Wehrfähigkeit nach außen gegeben.²¹⁶

Wie jedoch der gesellschaftliche Kampf im Inneren niemals aufhört und (auf dem Gesetzesweg) stets neu ausgetragen werden muss, so ist es auch mit dem äußeren Kampf. Da äußere (d.h. außenpolitische) Faktoren immer weit weniger kontrollierbar sind als innere, muss das Ziel der Außenpolitik eines Staates letztlich die kontinuierliche Erweiterung des außenpolitischen bzw.

²¹² Machiavellis Zeit ist nicht arm an solchen Beispielen. Der bekannteste Söldnerführer und Usurpator war wohl Francesco Sforza (1401-1466), der 1447 die Herrschaft der Visconti im Herzogtum Mailand beendete und sich an deren statt zum Herzog machte. Vgl. Prin. XII, S. 188-189

²¹³ Vgl. Prin. XIX

²¹⁴ Vgl. Prin. XIX

²¹⁵ Vgl. Disc. I.5: *Dove più sicuramente si ponga la guardia della libertà, o nel Popolo o ne' Grandi; e quali hanno maggiore cagione di tumultuare, o chi vuole acquistare o chi vuole mantenere.*

²¹⁶ Die italienischen Söldnerheere der Renaissance bestanden fast ausschließlich aus Schwerer Kavallerie. Ein Bürgerheer aus Fußsoldaten nach altrömischem Muster, wie Machiavelli es sich vorstellte, wäre diesen bei entsprechender Ausbildung sicherlich überlegen gewesen.

zwischenstaatlichen Handlungsvermögens sein. Der Weg dazu ist die territoriale Expansion. Ein gut eingerichteter Staat kann und muss kontinuierlich expandieren. Nur so kann er zum einen mächtiger werden und potentiell gefährliche Nachbarn abwehren oder abschrecken und zum anderen möglichst viele äußere Faktoren kontrollieren, indem er sie seiner Kontrolle einverleibt.

Diese Expansion darf allerdings nicht als imperialistische Unterwerfung verstanden werden. Bedenken wir die Dialektik von Unterdrücken-Können und Nicht-Unterdrückt-Werden-Wollen und ihre mathematischen Überlegungen, so kann ein Staat nicht eine kontinuierlich anwachsende Anzahl von Eroberten längerfristig unterdrücken. Früher oder später muss es zur Rebellion und zum Zerfall des Reiches kommen.

Der Ausweg ist so simpel wie elegant: Machiavelli plädiert dafür, die eroberten Gebiete in das eigene Gemeinwesen zu integrieren, d.h. die Eroberten nach und nach zu Bürgern zu machen. So sind sie nicht mehr Unterdrückte, sondern Partizipierende und haben demnach – so das Gemeinwesen gesund ist, d.h. die Freiheit gewährleistet und die Gesetze gut sind – Interesse am Fortbestehen der Verfassung.

Genau das meint Machiavelli, wenn er schreibt, dass es das Ziel sein muss, eroberte Gebiete so in den Staat zu integrieren, dass sie „zu einem Körper werden,“²¹⁷ d.h. die einverlebte Bevölkerung Teil des Organismus und seiner *umori* wird.

Darin sieht Machiavelli – neben der Anpassungsfähigkeit – die zweite wichtige Ursache für den erfolgreichen Aufstieg Roms zur Hegemonialmacht: die Fähigkeit und den Willen zur Integration unterworfenen Bevölkerungen in das eigene Gemeinwesen. Diese Institutionen und Maßnahmen der Römischen Republik waren es auch, die letztlich den Fortbestand des Kaiserreichs über viele Jahrhunderte gewährleisteten.

So muss auch Machiavellis Feststellung, dass der Untergang Roms durch die immer größeren Kontingente germanischer Söldner in der spätrömischen Armee besiegelt wurde, in diesem Kontext gelesen werden. Dies wird oft

²¹⁷ Prin. III, S. 75:

„[...] talmente che in brevissimo tempo diventa, con loro principato antiquo, tutto uno corpo.“

missverstanden als Klage über den Verlust altrömischer Tugenden und der damit verbundenen militärischen Schlagkraft oder über kulturelle Zersetzung der römischen Gesellschaft.

Natürlich stellt der immer größer werdende Einfluss germanischer Söldner gerade innerhalb von Machiavellis Theorie ein Symptom der fortgeschrittenen Korruption der Materie dar. Diese Korruption hat vor allem zwei Gründe: Zum einen das Christentum, dessen korrumpierende Wirkung wir bereits besprochen haben, und zum anderen die aufkommende Alleinherrschaft selbst. Die die Verfassung aufhebende Alleinherrschaft (angefangen bei Marius und Sulla)²¹⁸ ist eine korrupte Form und eine solche ist einer der schnellsten Wege, um laut Machiavelli die Materie zu korrumpieren. Diese Korruption der Materie besteht darin, dass das Gemeinwohl als oberstes Staatsziel aus dem Bewusstsein der Bürger verschwindet.

Die Alleinherrschaft hat zuerst die Partizipation der Bürger an der Regierung abgeschafft, jedoch gab es noch die Teilhabe am Bürgerrecht, die für Nicht-Bürger durch Waffendienst erreichbar war. So blieb zwar das Interesse an der Erhaltung des Staates mit dem Waffendienst verbunden, führte allerdings zur Bildung der Armee als vom Volk unabhängigen Machtfaktor und sozusagen dritten gesellschaftlichen *umore*. Zuletzt fällt der Waffendienst und die damit verbundene Funktion des Staatserhalts zunehmend an germanische Söldner und damit an eine Partei, die keinerlei Interesse am Erhalt des Staates hat.

Natürlich muss angezweifelt werden, dass diese Analyse wirklich den verschiedenen innen- und außenpolitischen Prozessen und Entwicklungen, die den Übergang von der Republik zum Kaisertum und letztlich zum Fall des Römischen Reiches herbeiführten, ausreichend Rechnung trägt. Machiavellis Ausführungen sind sicherlich keine umfassende Erklärung, dafür dass das Römische Reich (im Westen) unterging. Aber sie können als innen- und verfassungspolitische Analyse dahingehend gelesen werden, wieso das Römische Reich früher oder später auf jeden Fall untergegangen wäre.

²¹⁸ Disc. III.8, S. 605

Diese Untersuchung versteht Machiavelli sicherlich als eine Erweiterung der Analyse des Polybios. Dieser konzentrierte sich vor allem darauf, welche Institutionen ein stabiles Gemeinwesen und ein starkes Militär gewährleisten. Machiavelli geht bei seinen Untersuchungen den umgekehrten (aristotelischen) Weg: Er ist an der Wechselwirkung von sozioökonomischen Faktoren und Institutionen interessiert. Während Polybios stets das Endresultat einer perfekten, stabilen Verfassung im Auge hat, ist für Machiavelli sozusagen der Weg das Ziel. Die optimale Verfassung ist für ihn vorrangig nicht ein System von Institutionen, sondern vielmehr ein System, das einen bestimmten politischen Prozess ermöglicht und vollzieht.

Wo für Polybios die Konflikte durch gleichsam perfekte Institutionen beendet werden, will Machiavelli die Konflikte internalisieren, denn das Beilegen der Konflikte führt zur Stärkung und institutionellen Verbesserung der Republik. Für Polybios ist natürlich die Variante der Lykurgischen Verfassung wünschenswerter, weil sie ohne mühevollen Lernprozess direkt zu den vermeintlich perfekten Institutionen übergeht. Machiavelli hingegen ist am Lernprozess interessiert. Denn es ist der Lernprozess, der die Materie formt. Wenn ein Staat sich einzig auf die Institutionen verlässt, ohne deren Wirkung und Notwendigkeit zu verstehen, dann riskiert er aus blindem Vertrauen auf die vermeintlich beste Form die schleichende Korruption der Materie.

So fällt Machiavelli schlussendlich auch sein Urteil über jene Art von Republiken, die vermeintlich perfekt eingerichtet sind. Venedig und Sparta hatten von Anfang an eine stabile Verfassung, die beiden Staaten für lange Zeit die Freiheit erhielt und innere Konflikte verhinderte. Doch sobald sie expandierten und Gebiete eroberten, kollabierten sie.

Der Grund dafür waren eben jene Mischverfassungen, die zwar durch die Aufteilung der Macht auf verschiedene Institutionen große Stabilität gaben, letztlich aber an der Integration neuer Gebiete und deren Bevölkerung scheiterten. Soll ein Staat so wie Sparta oder Venedig eingerichtet sein, muss er Expansion meiden. Sie ist „Gift für die ihnen gleichenden Republiken“.²¹⁹ Beide

²¹⁹ Disc. I.6, S. 46:

„[...] perché lo ampliare è il veleno di simili repubbliche [...]“

Verfassungen waren in ihrem Wesen ausschließend; die venezianische schloss alle Nicht-Adeligen von der Partizipation aus, die spartanische alle Fremden. So blieb die Anzahl der Bürger beider Republiken konstant bzw. nahm letztlich sogar ab. Unter diesen Voraussetzungen mussten beide Staaten an ihrer Expansion unweigerlich zugrunde gehen.

„Denn“, schreibt Machiavelli, „ohne eine große Anzahl von Menschen, die gut bewaffnet sind, kann eine Republik niemals wachsen oder, wenn sie wächst, sich nicht erhalten.“²²⁰ Ist Expansion das Ziel, muss eine Republik so wie Rom eingerichtet sein: Eine größtmögliche Anzahl von Bürgern muss am Staat partizipieren können, denn nur so kann ein Staat eine große Armee haben. Damit geht allerdings auch einher, dass es zu Konflikten kommt, da es sich über eine zahlenmäßig große, bewaffnete Bürgerschaft nicht so ohne weiteres regieren lässt.

Wer also eine ruhige und absolut stabile Republik will, der muss das Volk entwaffnen, wie es die Venezianer taten, oder die Fremden ausschließen, wie es die Spartaner taten, und nicht die eigenen Grenzen überschreiten.²²¹ So minimiert ein Staat die inneren Ursachen für den Fall einer Verfassung. Jedoch schreibt Machiavelli – auf eben diese oben genannten Überlegungen beziehend – wenig später:

Es ist unmöglich, dass es einer Republik gelingt, ruhig zu bleiben und sich ihrer Freiheit und der wenigen Grenzen zu erfreuen, denn wenn sie nicht bedrängt, so wird sie bedrängt werden und aus diesem Bedrängt-Werden wird ihr der Wille und die Notwendigkeit erwachsen, zu erobern.²²²

Es ist also unumgänglich, dass eine Republik expandiert und ihr Gebiet wie ihr Gemeinwesen vergrößert. Damit klärt Machiavelli auch die Frage nach dem optimalen Staat: Er plädiert für eine Republik, in der die breite Bevölkerung für den Kriegsdienst herangezogen wird und dadurch auch an der Re-

²²⁰ Disc. I.6, S. 46:

„[...] perché senza gran numero di uomini, e bene armati, mai una repubblica potrà crescere, o, se la crescerà, mantenersi.“

²²¹ Disc. I.6, S. 44

²²² Disc. II.19, S. 434:

„[...]è impossibile che a una repubblica riesca lo stare quieta e godersi la sua libertà e gli pochi confini, perché, se lei non molesterà altrui, sarà molestata ella, e dallo essere molestata le nascerà la voglia e la necessità dello acquistare [...]“

gierung teilhat.

Dieses Verfassungskonzept ist uns schon begegnet. Es ist nichts anderes als die *Politie*, der Staat der Waffentragenden, bei Aristoteles. Machiavellis Intention ist es also, der antiken (auch von Polybios vertretenen) Vorstellung von der Mischverfassung als der perfekten Staatsform die aristotelische *Politie* gegenüberzustellen. Seine und auch Aristoteles' Vorstellung eines bestmöglichen Staates, der auf dem Fundament einer breiten bewaffneten und partizipierenden Bürgerschaft fußt, argumentiert er anhand der Frühgeschichte Roms.

5. Ein Fazit

Im Verlauf dieser Arbeit haben wir einige neue Erkenntnisse gewonnen.

Ein Anliegen dieser Diplomarbeit ist eine stärkere Kontextualisierung der Schriften Machiavellis. Wir haben darum nachgewiesen, dass Machiavelli mit Polybios' Geschichtswerk zumindest bis inklusive des sechsten Buches vertraut war.

Im direkten Vergleich offenbaren sich viele Parallelen zwischen Machiavelli und Polybios, was die Aufgaben und Methoden der Geschichtsschreibung betrifft. Diese gehen, wie wir gesehen haben, so weit, dass es naheliegt, von einem „Polybischen Projekt“ Machiavellis zu sprechen. Auch außerhalb seiner historischen Schriften setzt der Florentiner die Pragmatische Geschichtsschreibung des Polybios um. Dabei erweist er sich nicht nur als Geschichtsschreiber, sondern auch als Geschichtsphilosoph. Diese oft vernachlässigte Seite von Machiavellis Schaffen habe ich in dieser Arbeit eingehender beleuchtet.

Darüber hinaus haben wir Machiavellis Beschäftigung mit der aristotelischen Philosophie näher betrachtet. Dabei hat sich Machiavelli klar als Aristoteliker herausgestellt, der viele zentrale Konzepte des Aristoteles aufgreift und in seinen eigenen Vorstellungen verarbeitet. Ein wichtiges aristotelisches Element in Machiavellis Überlegungen zur Verfassung ist die Vorstellung der Politie als bestmöglicher Staat. Die Politie, also die Verfassung, die ihre Macht auf einer breiten Bürgerschaft von Waffentragenden aufbaut, sieht Machiavelli im republikanischen Rom erfüllt und bietet so eine alternative Interpretation der römischen Verfassung. Damit positioniert er sich klar als Gegner der Vorstellung einer Mischverfassung als perfektem Staat.

Dementsprechend übernimmt er auch Aristoteles' Theorie von Armen und Reichen als zwei gesellschaftlichen Polen mit gegensätzlichen Interessen innerhalb eines Gemeinwesens. Diesen Interessenskonflikt sieht er allerdings nicht als schädigend, sondern – sofern richtig ausgetragen – als kreative, dynamische Kraft einer Verfassung.

Zuletzt hat sich auch Machiavellis Konzept der *virtù* als aristotelisch herausgestellt. Der Florentiner greift die Struktur der aristotelischen Charaktertugend auf und modifiziert sie inhaltlich für seine Bedürfnisse. Insbesondere Fragen zum Charakter der *virtù*, ihrer Aneignung und ihrem Verhältnis zu *fortuna* scheinen durch die Kenntnis ihrer aristotelischen Wurzeln wesentlich einfacher zu beantworten.

Das Verhältnis von *virtù*, also menschlichem Handlungsvermögen, und *fortuna*, also dem Grenzbereich menschlicher Handlungsmöglichkeit, ist der Kernpunkt des zweiten Anliegens dieser Diplomarbeit. Ich habe versucht, durch die vergleichende Lektüre Machiavellis mit Aristoteles und Polybios aufzuzeigen, inwieweit ersterer sich in seinen Begriffen auf die beiden Griechen bezieht. Dies ist mir, so glaube ich, gelungen.

Wir haben gesehen, dass Machiavelli in vielen seiner Begriffe direkte Bezüge zu den Überlegungen sowohl Aristoteles' als auch Polybios' knüpft. Mit diesem Wissen eröffnet sich uns ein neuer Blick auf Machiavellis Konzept politischen Handelns. Es zeigt sich, wie viel Aufwand Machiavelli aufbot, um einen möglichst großen Einflussbereich vernunftbegabten Handelns auf Politik und Geschichte theoretisch zu begründen. Wo immer es möglich ist, sucht er nach rationalen Erklärungen und Ursachen und nach Möglichkeiten, diese zu beeinflussen.

Was Machiavelli will, ist die Menschen zu ermächtigen. Unüberhörbar ist die tiefe Abscheu in seinen Worten, wenn er der christlichen Religion vorwirft, sie würde die Menschen zur Passivität erziehen und sie dadurch um den Ruhm großer Taten bringen. Machiavelli glaubt fest an die menschliche Fähigkeit, zu lernen. Sogar den Italienern, für die er selten anderes als Klage und Spott übrig hat, bescheinigt er, dass sie in allen Teilen und damit auch als Ganzes immer noch die römischen Weltherrscher der Antike in sich tragen. Sie müssen das Potential ihrer Materie nur in der richtigen Form verwirklichen.

Der Schwachpunkt seiner Theorie ist, auch das haben wir im Zuge unserer Untersuchung gemerkt, das Konzept des menschlichen Charakters. Machiavelli ist sich dessen bewusst. Trotzdem versucht er die Gratwanderung, im Charakter einerseits ganz aristotelisch das Potential zur *virtù* und gleichzeitig ein Hindernis, das durch entsprechende Erziehung überwunden werden kann, zu sehen. Es glückte ihm niemals vollständig, dieses Phänomen theoretisch einzuholen und so bleibt er letztlich in der Ambivalenz.

Das ist aber Machiavellis Stärke, wie ich finde. Der Mensch erscheint als facettenreiches Wesen, manchmal berechenbar schlecht, manchmal überraschend gut, letztlich aber unergründlich und gerade deshalb menschlich. Das spiegelt sich auch in seinem politischen Denken wider. Es geht nicht darum, die unvollkommenen, eigensinnigen und undankbaren Menschen zu verändern. Es geht darum, in der Gemeinschaft den Staat und das Zusammenleben zu verbessern. Das ist ein kontinuierlicher und letztlich endloser Prozess, aber Machiavelli würde wohl sagen, der Ruhm ist dem sicher, der es versucht.

6. Bibliographie

Primärtexte

Aristoteles, *Aristotelis politicorum libri octo. Cum vetusta translatione Guilelmi de Moerbeka*, hrsg. v. Franz Susemihl, Teubner, Leipzig 1872

Aristoteles, *Ethica Nicomachea. Translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis sive ‚Liber ethicorum‘*, hrsg. v. Gudrun Vuillemin-Diem u. Gérard Verbeke, E. J. Brill, Leiden 1995

Aristoteles, *Metaphysik. 1. Bücher I (A) - VI (E)*, 3., verb. Aufl., übers. v. Hermann Bonitz, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989

Aristoteles, *Metaphysik. 2. Bücher VII (Z) - XIV (N)*, 3., verb. Aufl., übers. v. Hermann Bonitz, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1991

Aristoteles, *Nikomachische Ethik. Griechisch-Deutsch*, übers. v. Olof Gigon, Artemis & Winkler, Düsseldorf 2001

Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, übers. v. Eugen Rolfes, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1985

Aristoteles, *Physica. Translatio Vetus*, hrsg. v. Gérard Verbeke u. Fernand Bossier, E. J. Brill, Leiden/New York 1990

Aristoteles, *Physik. Vorlesungen über die Natur. Griechisch-Deutsch*, übers. v. Hans Günter Zekl, 2 Bände, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1987

Aristoteles, *Politik*, übers. v. Eugen Rolfes, 4. Auflage, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1990

Freising, Otto von, *Chronik oder die Geschichte der zwei Staaten. Chronica sive historia de duabus civitatibus*, übers. u. hrsg. v. Adolf Schmidt u. Walther Lammers, 5., unveränd. Aufl., (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1990

Cicero, Marcus Tullius, *Catilinarians*, hrsg. v. Andrew Roy Dyck (Cambridge Greek and Latin Classics), Cambridge University Press, Cambridge 2009

Machiavelli, Niccolò, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, hrsg. v. Francesco Bausi, (Edizione nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli, I/2), Salerno Editrice, Rom 2001

Machiavelli, Niccolò, *Il Principe*, hrsg. v. Mario Martelli, (Edizione nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli, I/1), Salerno Editrice, Rom 2006

Machiavelli, Niccolò, *Istorie Fiorentine*, hrsg. v. Alessandro Montevecchi u. Carlo Varotti, (Edizione nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli, II/2), Salerno Editrice, Rom 2010

Platon, *Politeia. Der Staat. Griechisch-Deutsch*, übers. v. Friedrich Schleiermacher, hrsg. v. Dietrich Kurz u. Gunther Eigler, 2., unveränd. Aufl., (Werke in acht Bänden), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1990

Polybios, *Geschichte. Gesamtausgabe in zwei Bänden*, übers. v. Hans Drexler, hrsg. v. Walter Rüegg, in: *Die Bibliothek der Alten Welt*, Artemis, Zürich 1961

Polybios, *Polybii Historiae. Libri I-III*, hrsg. v. Theodor Büttner-Wobst, (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Teubner, Stuttgart 1993

Polybios, *Polybii Historiae. Libri IV-VIII*, hrsg. v. Theodor Büttner-Wobst, (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Teubner, Stuttgart 1995

Sekundärtexte

Airaksinen, Timo, *Fortune is a Woman: Machiavelli on Luck and Virtue*, in: *Homo Oeconomicus*, Jg. 26, H. 3/4, S. 551-568

DeGrazia, Sebastian, *Machiavelli in Hell*, Princeton University Press, Princeton 1989

Dionisotti, Carlo, *Machiavellerie. Storia e fortuna di Machiavelli*, Einaudi, Turin 1980

Dreyer, Boris, *Polybios. Leben und Werk im Banne Roms*, (Studienbücher Antike), Olms, Hildesheim 2011

Fritz, Kurt von, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity. A Critical Analysis of Polybius' Political Ideas*, Columbia University Press, New York 1954

Garin, Eugenio, *Interpretazioni del Rinascimento II. 1950 -1990*, Mitarb. v. Michele Ciliberto, (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi), Edizione di storia e letteratura, Rom 2009

Heller, Kurt *Venedig. Recht, Kultur und Leben in der Republik 697-1797*, Böhlau, Wien 1999

Hexter, J. H., *Seyssel, Machiavelli and Polybius VI: The Mystery of the Missing Translation*, in: *Studies in the Renaissance*, Jg. 3, S. 75-96

Hoeges, Dirk, *Niccolò Machiavelli. Die Macht und der Schein*, Verlag C.H. Beck, München 2000

(Hg.) Horn, Christoph, Neschke-Hentschke, Ada, *Politischer Aristotelismus. Die Rezeption der aristotelischen ‚Politik‘ von der Antike bis zum 19. Jahrhundert*, Metzler, Stuttgart 2008

(Hg.) Kretzmann, Norman, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100 – 1600*, Cambridge University Press, Cambridge 2003

Mccormick, John P., *Addressing the Political Exception: Machiavelli's „Accidents“ and the Mixed Regime*, in: *American Political Science Review*, Jg. 87, H. 4, S. 888-900

Mohm, Siegfried, *Untersuchungen zu den historiographischen Anschauungen des Polybios*, Dissertation, betreut von Otto Lendle und Carl Werner Müller, Philosophische Fakultät, Universität des Saarlandes, Saarbrücken 1977

Nederman, Cary J., *Machiavelli and Moral Character: Principality, Republic and the Psychology of Virtù*, in: *History of Political Thought*, Jg. 21, H. 3, S. 349-364

Parel, Anthony J., *The Machiavellian Cosmos*, Yale University Press, New Haven 1992

Skinner, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought. Vol.1: The Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge 2002

Tränkle, Hermann, *Livius und Polybios*, Schwabe & Co, Basel/Stuttgart 1977

Wohner, Florian, *Machiavelli. Versuch einer Darstellung; mit anschließender Kritik zweier vermeintlich marxistischer Interpretationen*, Diplomarbeit, betreut von Sergius Kodera, Institut für Philosophie, Universität Wien, Wien 2010

Nachschlagewerke

Gemoll. Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch, bearb. v. Wilhelm Gemoll, Karl Vretska, Therese Aigner, Wachter Rudolf et al., 10. neu bearbeitete Auflage, Oldenbourg, München 2006

Georges. Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch, ausgearb. v. Karl Ernst Georges, 14. Auflage, Nachdruck der 8. verbesserten u. vermehrten Auflage von Heinrich Georges, 2. Band, Hahnsche Buchhandlung, Hannover 1976

Historisches Wörterbuch der Philosophie, 13 Bände, hrsg. v. Joachim Ritter, Schwabe, Basel 2007

Mediae Latinitatis Lexicon Minus. Mittellateinisches Wörterbuch, hrsg. v. J.F. Niermeyer u. C. Van de Kieft, überarb. v. J.W.J. Burgers, 2. überarbeitete Auflage, Verlag Koninklijke Brill NV, Leiden 2002

7. Abstract

Ich möchte in meiner Diplomarbeit eine neue Perspektive auf Machiavellis Denken eröffnen. Indem ich seine Texte (allen voran seine wichtigsten Werke *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* und *Il Principe*) mit Aristoteles und Polybios gegenlese, möchte ich aufzeigen, dass sich Machiavelli in seiner Staatsphilosophie stark auf die beiden antiken Autoren bezieht. Dabei liegt ein Hauptaugenmerk darauf, einige bisher weniger beachtete Begriffe bei Machiavelli als solche hervorzuheben und deren Wurzeln in aristotelischen oder polybischen Begrifflichkeiten nachzuweisen. Dadurch soll ersichtlich werden, dass sich Machiavelli eingehend mit dem Verhältnis von Ethik und Politik bei Aristoteles sowie dem Verhältnis von Geschichte und Politik bei Polybios auseinandersetzt. Besonders Machiavellis geschichtsphilosophische Überlegungen im Anschluss an Polybios sowie sein daraus resultierender Zugang zur Geschichtsschreibung sind ein Aspekt, der in der bisherigen Rezeption oft untergegangen ist. Dies möchte ich näher beleuchten.

Zuletzt soll es in meiner Arbeit auch darum gehen, Machiavellis Theorie politischen Handelns nachzugehen. Mein Anliegen ist es, darzustellen, wie Machiavelli sowohl auf Aristoteles als auch auf Polybios aufbaut und beide Denker zu einer konsistenten Theorie zu vereinen sucht. So möchte ich aufzeigen, dass die in der Rezeption nach wie vor präsente Vorstellung, Machiavelli wäre *kein* Verfechter menschlicher wie politischer Handlungsfreiheit, falsch ist.

Meine Diplomarbeit soll zeigen, dass Machiavelli im Rückgriff auf Aristoteles und Polybios gerade darauf abzielt, das politische Handlungsvermögen radikal zu erweitern und diese neue Handlungsfreiheit theoretisch zu begründen.

8. Lebenslauf

Geboren am 23.09.1984 in Albeins bei Brixen (Italien).

2003	Matura
2003 – 2004	Studium der Psychologie
2004 – 2012	Studium der Philosophie
2005 – 2009	Studium der Politikwissenschaften
2007 – 2009	Studium der Romanistik/Französisch
seit 2008	Redakteur bei aerosol.cc