

Vorwort

Reaktionen auf diese *Geschichte des politischen Denkens* reichen von Ermunterung und echtem neiderfüllten Lob bis zur gern gestellten Frage, warum dies oder das nicht berücksichtigt worden sei. Lücken sind mir schmerzhaft bewußt. Wenn man vergleichen will – die *Cambridge History of Political Thought* verfügt für den in diesem Band behandelten Zeitraum über nahezu 800 Druckseiten. Sie wurde verfaßt von über 20 Autoren. Ob sie mehr mitzuteilen haben, mag der Leser entscheiden.

In Italien fand kürzlich ein Kongreß statt, der sich der Frage widmete, wie man die Geschichte des politischen Denkens schreiben soll. Ganze Heerscharen von Forschern haben da verschiedene Ansichten vertreten, wie man es eigentlich machen müsse. Nur macht es keiner von ihnen. So darf ich es mit Hans Holbein halten, der gesagt hat: »Es wird mich nicht einer so leicht nachahmen, wie er mich tadeln wird.«

Mein Dank für Anregung und Kritik geht an Herrn Dr. Horst Denzer, Herrn Prof. Dr. Horst Dreitzel, Frau Prof. Dr. Montserrat Herrero, Herrn Prof. Dr. Günther Hockerts, Herrn Dr. Dirk Lüddecke, Herrn Stefan Roth, M. A., Herrn Stefano Saracino, M. A., Herrn Dr. Peter Seyferth. Für Schreibarbeiten und Korrekturen danke ich Frau Barbara Delendika, Herrn Wolf Marx und last not least Frau Marianne Wischer.

München, im Mai 2006

Henning Ottmann

Einleitung

1. Was ist neu an der Neuzeit?

Der Begriff der »Neuzeit« ist erst im 19. Jh. entstanden. Er wurde geprägt vom Dichter Freiligrath (Koselleck ²1992, 302). Wie alle Epochenbegriffe ist er von enormer Weite. Gewöhnlich läßt man die Epoche beginnen mit der Reformation oder mit der Entdeckung Amerikas oder mit dem Fall von Konstantinopel. Man könnte sie ebenso beginnen lassen mit Kopernikus und dem neuen Weltbild, mit Bacon und der Ablösung der klassischen durch die instrumentalistische Theorie, mit Hobbes und seiner an Naturwissenschaft und Technik ausgerichteten neuen Politikwissenschaft. So vieles in dieser Epoche ist neu. Neu ist der Staat, der aus den konfessionellen Kriegen hervorgeht. Neu ist die bürgerliche Gesellschaft, welche die feudale abzulösen beginnt. Neu ist das Weltbild, für das die Erde nicht mehr der Mittelpunkt des Universums ist.

Die Neuzeit macht ihrem Namen, die Epoche des Neuen zu sein, alle Ehre. Und doch erhielt man ein einseitiges Bild, würde man nur auf das Neue an der Neuzeit sehen. Der Beginn der Epoche fällt zusammen mit der Wiederkunft des Alten: mit der Renaissance. Die Reformation, die für viele den Anfang der Epoche markiert, kann als ein Versuch betrachtet werden, zum Alten, d.h. zum Ursprung des Christentums, zurückzukehren. Troeltsch (1911) wollte sie als »Altprotestantismus« noch zum Mittelalter rechnen, während die neuzeitlichen Züge der Reformation erst im »Neuprotestantismus« aufgekommen sein sollten, bei den Sekten und bei den Stiefkindern der Reformation. Nicht erst im 18. Jh., als die *querelle des anciens et des modernes* ausgetragen wird, sondern schon zuvor ist die Neuzeit geprägt vom Streit zwischen den Liebhabern der Antike und den Befürwortern der Moderne. Durch die ganze Neuzeit zieht sich die Konkurrenz zwischen einer antikisierenden, republikanischen Strömung, deren bekannteste Autoren Machiavelli und Rousseau sind, und einer modernen liberalen, wie sie etwa durch Locke und Kant vertreten wird.

Die Antike kehrt – auch in der Neuzeit – wieder. Das mag ihren Liebhabern ein Trost sein. Zugleich ist die Neuzeit die Epoche, in der das Pathos des Neuen auf eine nie gekannte Weise alles Denken durchdringt. Seit die großen Revolutionen, die Amerikanische und die Französische, das Tor zur Moderne aufgestoßen haben, wird die Suggestion des Anfangs unwiderstehlich. Das Neue soll schon dadurch, daß es neu ist, besser als das Alte sein. Naheliegender ist eigentlich die umgekehrte Wertung, daß das Alte das schon Bekannte und Bewährte ist, während das Neue erst noch zeigen muß, was in ihm steckt. In der Französischen Revolution, dem Kristallisationspunkt des modernen politischen Denkens, haben sich Progressismus und Konservatismus voneinander geschieden. Damals ist als Reaktion auf den Pro-

gressismus der Konservatismus entstanden, auch er ein Phänomen der Moderne, das es zuvor nicht gegeben hat.

Das Pathos des Neuen ist ein Kennzeichen der Neuzeit. Die Krise dieses Pathos ist es nicht weniger. Schon vor der Französischen Revolution sind die Verheißungen des Neuen ins Gerede geraten. Schon Rousseau kann für die erste Krise der Moderne stehen, für die ersten großen Zweifel an den Versprechungen der Epoche. Der Konservatismus, der auf den Progressismus antwortet, offenbart die zweite Krise. Nietzsche kann die letzte dieser Krisen markieren, wenn er den offenbar gewordenen Nihilismus reflektiert. An irgendeinen Fortschritt oder die Verheißung irgendeines Neuen glaubt der Philosoph der »ewigen Wiederkehr« nicht mehr.

Die Geschichte der Neuzeit wird oft erzählt als die einer gesteigerten Macht. Die Macht des Subjekts ist durch die Fortschritte der Naturwissenschaft und der Technik enorm gewachsen. Daß auch dies nur eine Seite der neuzeitlichen Entwicklungen ist, pfeifen die Spatzen inzwischen von den Dächern. Die Machtsteigerung der Subjektivität wird begleitet von neuen Ohnmachtserfahrungen. Solche tauchen schon in der Renaissance auf, als der Mensch ein neues Vertrauen in seine Schöpferkraft gewinnt und sich zugleich als Spielball der *fortuna* erfährt. Sie haben sich im Laufe der Neuzeit gesteigert zu einer »Dialektik der Aufklärung« (Horkheimer/Adorno 1947), einer Herrschaft der Zweckrationalität (Weber), einem Siegeszug der Verfügungsmetaphysik (Heidegger), einem Verlust der *vita activa* (Arendt) und einem Antiquarisch-Werden des Menschen (G. Anders), dem die eigenen Schöpfungen über den Kopf gewachsen sind. Dem angeblich so mächtigen Subjekt ist immer mehr aus der Hand geraten, und das müßte eigentlich ein Anlaß für ein neues Bewußtsein der Bescheidenheit und nicht für immer neue vollmundige Verheißungen sein.

Die Neuzeit ist kein Anfang aus sich selbst, keine *creatio ex nihilo* und auch kein notwendiger Aufstand des Sohnes gegen den Vater. Hans Blumenbergs Versuch, der Neuzeit »Legitimität« und nichts als Legitimität zuzuschreiben (²1988), mag eine gewisse Berechtigung haben gegenüber Theorien, die der Neuzeit jegliches Recht absprechen. Den Verbindungen der Neuzeit zur Antike und zum Mittelalter wird diese Theorie jedoch nicht gerecht. Von allem, was in der Neuzeit schief läuft, muß sie die Augen verschließen. Der nominalistische Willkürgott, gegen den das Subjekt nach Blumenberg aufgestanden sein soll, ist schon bei Hobbes wieder zu besichtigen. Die Freisetzung der *curiositas*, die im Mittelalter bevormundet wurde, läßt sich nicht als eine reine Erfolgsgeschichte begreifen. Die Karriere der Neugier von einer Sünde zu einer Tugend ist Hand in Hand gegangen mit einer Enthemmung des Wissenwollens, dem Wichtiges und Banales gleich bedeutsam geworden sind. Der ungezügelte Wissensdrang hat dem Menschen vermutlich ein Wissen beschert, dem er moralisch nicht gewachsen ist.

Dem Menschen vor der Neuzeit war es selbstverständlich, daß seiner Macht etwas Vorgegebenes vorausliegt: der Kosmos, der transzendente Gott, die Traditionen und Institutionen, die man nicht jeden Tag neu machen kann. Der Mensch der Neuzeit wiegt sich in der Illusion, daß ihm eine Anerkennung des Vorgegebenen nicht zuzumuten ist, er die Natur schlichtweg beherrschen, sich selber sein Gesetz geben und seine Geschichte machen kann. Wo dieser Glaube vorherrscht, kennt das Leben keine Entlastungen mehr. Man kann dann nur noch versuchen, solche

künstlich zu erzeugen. Man kann Verfassungen entwerfen, die den Menschen vor sich selber schützen und versuchen, ihm selbstgezogene Grenzen zu ziehen. Dies ist, solange man an solche glaubt, auch durchaus erfolgreich. Es scheitert, sobald man erkennt, daß solche Grenzen doch nur wieder selbstgesetzte sind, Verfügungsmasse eines Subjekts, das sich so zu schützen versucht, wie jener Mann, der nach dem Atomschlag die Aktentasche über den Kopf hält.

Für jede Theorie der Neuzeit ist der Totalitarismus die große Herausforderung. Wer die Epoche bedingungslos rechtfertigen will, muß diese Katastrophe als einen Betriebsunfall abtun, als ein kontingentes Ereignis, das mit den Grundtendenzen dieser Epoche nichts zu tun hat. Aber ist der Totalitarismus ein Rückfall in vormoderne Zeiten oder nicht vielmehr ein Kind der Neuzeit selbst? Hat er nichts zu tun mit der seit Machiavelli aufkommenden Entmoralisierung und Autonomisierung der Politik? Hat er nichts zu tun mit der neuzeitlichen Konzentration der Gewalt und der immer perfekteren Organisation der Gesellschaft? Hat er nichts zu tun mit der Säkularisierung und der Entstehung moderner Ersatzreligionen? Hat er nicht eine Verbindung zum instrumentalistischen Denken dieser Epoche, das sich zuerst die Natur, dann den Menschen selber unterwirft?

Man kann verstehen, daß manche Denker nach der Erfahrung des Totalitarismus die Neuzeit in Bausch und Bogen verdammen wollten. Für Leo Strauss wurde die Epoche zum Zeitalter der Zerstörung des Naturrechts (1953, 1977). Die Epoche endete für Strauss im Historismus und Wertrelativismus, in der geistigen Katastrophe, die der politischen voranging. Eric Voegelin verwarf die Neuzeit als eine Epoche »gnostischer« Selbstüberhebung des Menschen (2004, 119ff.). Auf den Gottesmord war der Mord am Menschen – sozusagen logisch – gefolgt. Aber Strauss und Voegelin haben (unleugbare) Tendenzen der Neuzeit mit dieser selbst verwechselt. Von der Epoche als ganzer geben sie kein Bild. Strauss schreibt eine Verfallsgeschichte des Naturrechts, ohne einen Blick zu werfen auf Kant, Hegel oder Tocqueville. Voegelin wird die Gnosis zum großen Tintenklecks, unter dem die Epoche als ganze verschwindet.

Von der Neuzeit läßt sich eine eindimensionale Großerzählung nicht geben. Wer nur eine Fortschrittsgeschichte erzählen will, muß den Totalitarismus und das in dieser Epoche Schiefelaufende bagatellisieren. Wer eine reine Verfallsgeschichte erzählen will, muß die Errungenschaften dieser Epoche leugnen: den Fortschritt zum Recht des Menschen, die Erringung eines Maßes an Freiheit und Vielfalt der Lebensformen, das es vor der Neuzeit nicht gegeben hat. Ein abschließendes Urteil über diese Epoche läßt sich noch gar nicht fällen, da wir noch in ihr stehen. Todesanzeigen, wie sie Guardini schon 1951 aufgab und wie sie von der Postmoderne erneuert worden sind, haben sich noch immer als verfrüht erwiesen. Totgesagte leben länger. Der Titel des Postmoderne-Buches von Wolfgang Iser »Unsere postmoderne *Moderne*« (1987, Hervorhebung H.O.) war bezeichnend. Der Begriff eines »Neuzeit-Alters« ist noch nicht aufgekommen. Noch beginnt die Eule der Minerva nicht ihren Flug.

Wer behauptet, die Neuzeit sei nur Fortschritt oder Rückschritt, geht an ihren Ambivalenzen und Widersprüchen vorbei. Sie ist das Zeitalter des Universalismus, und dieser zeigt sich im Völkerrecht, im Siegeszug der Menschenrechte, in der universal und reflexiv werdenden Moral oder in den aktuellen Tendenzen der Globali-

sierung. Aber diesem Universalismus entspricht bis heute keine universale politische Weltordnung, die sich mit der Effektivität des Nationalstaates vergleichen ließe. Der abstrakte Universalismus der Moral steht im Konflikt mit der konkreten Sittlichkeit des Lebens. Seit Rousseau kann man fragen, wie es dem Menschen gelingen soll, Mensch und Bürger zugleich zu sein. Das Schicksal der Globalisierung ist noch völlig ungewiß. Man müßte schon ein Prophet sein, um vorhersagen zu können, ob das, was entstehen wird, eine vereinheitlichte, nivellierte Welt sein wird oder ob der Aufstand der Vielfalt zu erwarten ist.

2. Die Wiederkehr des Alten in der Neuzeit: Renaissance, Humanismus, Republikanismus

Die Wiederkehr des Alten vollzieht sich am Beginn der Neuzeit als *Renaissance*. Das Interesse an dieser ist im 19. Jh. geweckt worden durch Burckhardts *Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860). Einen Begriff von Jules Michelet aufgreifend, hatte Burckhardt die Renaissance als »Entdeckung der Welt und des Menschen« definiert (1989, c. 5; Michelet 1855, Bd. 7). Michelet hatte dabei an die Entdeckung der Neuen Welt (Kolumbus), die Entdeckung des neuen Weltbildes (Kopernikus) und die Entdeckung der neuen-alten Religiosität (Luther) gedacht. Burckhardt fügte dem noch die Entdeckung des Individuums hinzu, das er in den großen Künstlern und den ihn halb abstoßenden, halb anziehenden Tyrannen der Epoche verkörpert sah. Die Renaissance konnte daran erinnern, daß die Macht »an sich böse« war, auch wenn sie in dieser Epoche von der Pracht einer Kunst begleitet wurde, die man auf diesem Niveau seit der Antike nicht mehr gesehen hatte. Burckhardts Bild der Renaissance war allein auf die Kultur ausgerichtet. Es ist Zug um Zug erweitert worden: von Cassirer (1927) und Kristeller (1955, 1956) um die Philosophie der Renaissance, von Alfred v. Martin (1932) um die Ökonomie der Epoche, um all die Kaufleute und Bankiers, die man den Tyrannen und Künstlern an die Seite stellen muß. Für v. Martin war die Renaissance eine bürgerliche Epoche. Die Kaufleute und Händler, die neuen Mäzene (Burke 1984), hatten sie Arm in Arm mit den Künstlern geprägt, um die kulturelle Hegemonie des Adels zu brechen.

Mit der Renaissance kehrt der *Humanismus* wieder. Er zeigt sich in der Neuzeit in immer neuen Formen (Buck 1966; 1987). Ein literarischer Humanismus setzt bereits ein mit Petrarca (1304–1374). Der Humanismus bildet sich aus zu einer christlichen und einer neopaganen Form. Mit dem Christentum verträglich ist er bei Erasmus, Morus oder Melanchthon, neopagan bei Machiavelli oder bei all jenen Autoren, die wie Ficino, Pico della Mirandola, Giordano Bruno oder Campanella vom okkulten Denken der Antike derart fasziniert sind, daß man nicht mehr weiß, was da jeweils noch christlich oder schon wieder heidnisch ist (Wind 1981; Yates 1989, 1991; Garin 1997). Der Humanismus spielt eine Rolle für die Bewußtwerdung der Nationen, zuerst in Italien, anschließend in Frankreich, Deutschland und anderswo, in Frankreich in Bewunderung des kulturellen Vorsprungs, den Ita-

lien zunächst besitzt, in Deutschland eher in der Rückbesinnung auf die eigenen, oft mit Tacitus verklärten Wurzeln. Eine große Wiederbelebung des Humanismus sieht das 19. Jh., als das humanistische Bildungsideal seine (vorläufig?) letzten Triumphe feiert.

Zu Renaissance und Humanismus gehört ein *Republikanismus*. Seine Wiederentdeckung war zunächst bestimmt durch Barons Deutung des Florentiner »Bürgerhumanismus« (*civic humanism*) (1955). Heute wird sie geprägt durch die Diskussionen, wie sie von der *Cambridge School*, von Pocock (1975, 1980, 1981, 1985, 1993) und Skinner (1978, 1990, 1998, 2002, zus. mit van Gelderen 2005), im deutschsprachigen Raum von Münkler (1982, 1991, 1992, 1993, 2000), Höchli (2005) oder Riklin (2006) geformt worden sind. Pocock hat in *The Machiavellian Moment* (1975) eine Brücke geschlagen, die von den Florentiner Republikanern zu Harrington und von diesen zum Republikanismus in den Vereinigten Staaten von Amerika führt. Riklin hat seit Jahrzehnten die Geschichte der »Mischverfassung« von der Antike bis zur Gegenwart nachgezeichnet. Die Untersuchung seines Schülers Höchli zeigt Anspruch und politische Realität des Florentiner Republikanismus anhand von Bruni, Machiavelli, Guicciardini, Giannotti u.a. Der Republikanismus verbindet Athen und Rom mit Florenz und Venedig; er verbindet das England der Bürgerkriegszeit mit den entstehenden Vereinigten Staaten von Amerika (die nicht nur liberale Wurzeln haben). Auch heute ist der Republikanismus eine mit dem Liberalismus konkurrierende und ihn korrigierende Strömung des politischen Denkens, zu der man Hannah Arendt, Neo-Aristoteliker, Neo-Hegelianer und viele Kommunitaristen rechnen kann.

Wie jede große Strömung des politischen Denkens kann auch der Republikanismus mehrere Bedeutungen haben. Bei den Florentiner Republikanern kann er zu einem »demokratischen« oder zu einem »aristokratischen« Republikmodell neigen, je nachdem ob man Florenz (Machiavelli) oder Venedig (Guicciardini) für die ideale Republik hält. Beim *Federalist* Madison steht der Begriff der »Republik« in Spannung zur Demokratie. Das Wort »Republik« kann in der Neuzeit sogar seinen traditionellen Gehalt verlieren. Dies ist etwa bei Bodin oder bei Kant der Fall. Sie verwenden nur noch die leere Hülse des Wortes, wenn sie mit ihm nur noch eine »Regierungsart« bezeichnen, die mit jeder Verfassung – sogar mit der Monarchie – verträglich sein kann.

Die Diskussion der letzten Jahrzehnte hat dem Republikanismus eine solche Fülle kritischer Fragen beschert, daß manche den Wald vor lauter Bäumen nicht mehr sehen. Immer wieder wird Barons »Bürgerhumanismus« als Verschleierung faktisch herrschender Oligarchien (Jones 1965) oder als eine Vernebelung der Klassenkämpfe (Pecchioli 1983) entlarvt. Baron habe den rhetorischen oder gar imperialistischen Charakter des Bürgerhumanismus verkannt (Hankins 1995; Sonderheft der *American Historical Review* 1996; Najemy 2000). Der Republikanismus sei keine eindeutig abgrenzbare Strömung. Er überschneide sich mit dem Liberalismus oder sogar mit Theorien der Marktgesellschaft (Nadon 1996; Pincus 1998). Von der Scholastik und vom Mittelalter sei er gar nicht derart getrennt, wie es Baron suggeriert habe (Blythe 2000). Machiavelli – immer im Zentrum der Kontroversen stehend – sei ein Autor des Neuen, nicht der Wiederkehr des Alten (Rahe 1992, 2000; Mansfield 1979, 1996, 2000; Manent 1994). Innerhalb der *Cam-*

bridge School selbst ist eine gewisse Spaltung eingetreten, insofern Pocock dazu neigt, die aristotelischen Wurzeln des Republikanismus hervorzuheben, während Skinner das römische Erbe betont und von »neo-Roman republicanism« spricht. Inwieweit Skinners Betonung der »negativen Freiheit« noch dem traditionellen Bild des Republikanismus entspricht, wäre ein Thema für sich.

Übersichten über den Stand der Diskussion (Hankins 2000; Maisson 2002; Grafton 2004) zeigen die Fülle der Kritiken. Sie demonstrieren aber auch, daß es bis heute nicht gelungen ist, dem Bürgerhumanismus und dem Republikanismus ein neues Paradigma entgegenzustellen. Die Kritik hat sich in Einzeldeutungen verzettelt, wenn sie nicht sogar in modischen Wellen hin- und herschwappt, wie dies bei der Deutung des politischen Denkens Amerikas der Fall ist. Am Anfang das liberale, Lockesche Amerika (Hartz 1955); bei Arendt (1963), Bailyn (1967), Wood (1969) u. a. das republikanische; anschließend die Revision der Revision bei den Neo-Lockeans wie Kramnick (1982), Diggins (1984), Dworetz (1990), Appleby (1992). Was gegen die Theorie des Republikanismus vorgebracht wird, läßt sich gegen *jede* politische Großtheorie einwenden. Alle haben Abgrenzungsprobleme. Alle sind nicht in sich völlig homogen. Würde man den Liberalismus so behandeln, wie man den Republikanismus bekrittelt, ergäbe sich dasselbe Resultat. Auch der Liberalismus hat eine Vorgeschichte, meinetwegen schon beginnend bei Aristoteles' Vielheitsliebe, stoischem Menschheitspathos, christlichem Individualismus, mittelalterlicher Trennung von geistlicher und weltlicher Gewalt u.s.f. Auch der Liberalismus umfaßt mehrere Strömungen. Er kann national, sozial, libertär sein. Carl Schmitt war sogar der Ansicht, daß der Liberalismus überhaupt keinen eigenen politischen Inhalt besitze, diesen vielmehr nur durch Anlehnung gewinne, ansonsten aber entpolitisiere und alles auflöse in entweder Ethik oder Ökonomie (²1963, 68 ff.).

Das mag eine Unterschätzung des Liberalismus sein. Aber sie steht spiegelbildlich zu der Unfairneß, mit welcher der neuzeitliche Republikanismus von Liberalen oder von Straussianern behandelt wird (letztere sehen in der Neuzeit sowieso immer nur das Neue und den Verfall des Alten). Die Neuzeit ist aber nicht nur neu, sondern ebenso geprägt durch eine Wiederkehr des Alten. Sie verfügt über einen Grundstock republikanischer Ideen. Zu diesen gehören: die Bürgerpolitik, daß Bürger ihre Politik, so weit wie nur möglich, selber machen; die Unterordnung des partikularen Interesses unter das allgemeine Wohl; die Miliz; die Mischverfassung; die Bekämpfung der Korruption, die nicht im wörtlichen Sinne die Bestechung meint, sondern die (den Menschen naheliegende) Bevorzugung des privaten Lebens vor dem politischen, und – immer wieder – die Bürgertugend, die zu *commerce* und Markt in Spannung stehen kann. Wenn der Liberalismus – beginnend mit Locke, sich fortsetzend bei den Federalists und den englischen Utilitaristen – die Hervorhebung der individuellen Freiheit mit sich bringt, das Vertragsdenken, den Nutzenkalkül, die checks and balances, den Rechtsstaat, kurzum die Abgrenzung des einzelnen vom Staat, so erinnert der Republikanismus an die Gemeinschaftlichkeit und das allgemeine Interesse, an den Aktivbürger und an jene Freiheit, die man nur durch Teilhabe gewinnen kann.

Freiheit durch Abgrenzung und Freiheit durch Teilhabe – das sind idealtypische Entgegensetzungen. Nicht selten haben sich in der Neuzeit die politischen Strö-

mungen miteinander vermischt, und wo dies geschehen ist, war es zu beiderseitigem Vorteil. Momentan krankt die Diskussion an einer Verengung der Perspektive, sei es auf Italien (Florenz, Machiavelli), sei es auf den anglo-amerikanischen Raum (Harrington, Gründungsväter). Wo soll man hier die Spanische Spätscholastik einordnen, welche die erste Theorie der Menschenrechte und die Grundlagen des Völkerrechts bringt? Wo die deutsche Frühaufklärung mit ihrer eigenwilligen Kombination von Absolutismus, Wohlfahrtsstaat und Menschenrecht? Wo die Reichspublizistik mit ihren diffizilen Theorien des Föderalismus? Wo Montesquieu, Rousseau, Tocqueville? Wo Hegel? Wo den jungen Marx? Wo die Kommunitaristen von heute, die auf Rousseau (Barber), Hegel (Taylor) oder Tocqueville (Bellah) zurückgreifen? Wo Jürgen Habermas, wenn er neuerdings zwischen liberaler und republikanischer Demokratie vermitteln will? Die Neuzeit kann auf nur einem Bein nicht stehen. Der Republikanismus ist für den Liberalismus ein Korrektiv, eine Ergänzung, ein Gegenbild. Wenn die Gefahr des Republikanismus darin besteht, daß er zuviel an Homogenität und Gemeinschaftlichkeit fordern kann, so ist die Gefahr des Liberalismus, daß er ein Gemeinwesen an Unterernährung sterben läßt. Mit dem Privatismus und Individualismus des *bourgeois* allein ist kein Staat zu machen und keine anspruchsvolle Politik.

Die Neuzeit stellt an Interpretationen des politischen Denkens große Herausforderungen. Das liegt daran, daß sich in ihr Altes und Neues verwirrend vermischt. Schon in der Renaissance ist schwer zu entscheiden, was Nachahmung der Alten, was Neuschöpfung ist. Die Verehrung der Alten geht Hand in Hand mit einem neuen Vertrauen in die Schöpfermacht des Menschen. Wie es Pico della Mirandola in seinem immer wieder zitierten Werk *De dignitate hominis* (1496) formuliert, hoffte man, es sei dem Menschen gegeben, »das zu leben, was er wünscht, und das zu sein, was er will« (1988, 11). Der Aufbruch in neue Welten und die vielen neuen Erfindungen (Fernrohr, Buchdruck etc.) haben sich aber nicht nur als eine Ermutigung, sondern ebenso sehr als eine Verunsicherung ausgewirkt. Europa wird durch die Entdeckung der Neuen Welt – auch wenn dies noch Jahrhunderte dauern mag – allmählich zur Alten Welt. Himmel und Erde verändern ihren Sinn. »Seit Kopernikus rollt der Mensch aus dem Centrum ins X ...« (Nietzsche, Nachlaß, KSA 11, 127). Ein Oben und Unten gibt es seit Galilei nicht mehr, und bei dem Galilei folgenden Hobbes ist zu sehen, wie das Universum verflacht und zur gleichförmigen Welt der Körper und der Materie wird. Europa führt 150 Jahre lang Krieg im Namen der Konfessionen, bis nur noch der absolutistische Staat in der Lage ist, den Teufel mit Beelzebub auszutreiben, d.h. den Krieg zu beenden durch die Konzentration der Macht in der Hand des Souveräns. Ein paradoxes Resultat für den Menschen, der meint, es sei ihm gegeben, »das zu leben, was er wünscht, und das zu sein, was er will«.

Der absolutistische Staat ist im Laufe der Moderne gezähmt worden. Der moderne weltanschaulich neutrale Staat und die moderne repräsentative Republik, wie sie in Amerika und Frankreich durch die großen Revolutionen entstehen, versprechen eine Bewahrung des Republikanismus unter Bedingungen des Pluralismus und des großen Flächenstaates. Die Synthese von Antike und Neuzeit ist aber leichter verkündet als verwirklicht. Die Neuzeit bedroht ihre eigenen Fortschritte ständig durch sich selbst. Der neuzeitliche Staat setzt frei und er ist – im Vergleich zu

früheren Gemeinschaften – eine Disziplinierungsmaschine ungekannten Ausmaßes. Die bürgerliche Gesellschaft rationalisiert ihre Teilsysteme Wirtschaft und Recht, und doch ist es fraglich, ob ihrer Rationalisierung von Teilen nicht eine Irrationalität des Ganzen und eine Verselbständigung ihrer ausdifferenzierten Teilsysteme gegenübersteht. Die Neuzeit ist voll von Ambivalenzen und Widersprüchen. Die politische Gemeinschaft würde an diesen zugrunde gehen, hätte sie nur die Ressourcen der Neuzeit selbst. Aber auch die Neuzeit lebt nicht aus sich allein.

Sekundärliteratur

American Historical Review 101 (1996). Sonderheft über Baron. – J.O. Appleby, *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination*, Cambridge, Mass. 1992. – H. Arendt, *Über die Revolution* (1963), München ²1974. – B. Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, Mass. 1967. – H. Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, 2 Bde., Princeton 1955, ²1966. – H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. ²1988. – J.M. Blythe, »Civic humanism« and medieval political thought, in: Hankins 2000, 30–74. – A. Buck (Hrsg.), *Zu Begriff und Problem der Renaissance*, Darmstadt 1966. – Ders., *Humanismus*, Freiburg/München 1987. – J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, H. Günther (Hrsg.), Frankfurt a.M. 1989. – P. Burke, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Berlin 1984. – E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Berlin/Leipzig 1927, Nachdr. Darmstadt ⁷1994. – J.P. Diggins, *The Lost Soul of American Politics: Virtue, Self-Interest, and the Foundations of Liberalism*, New York 1984. – G. Dworetz, *The Unvarnished Doctrine: Locke, Liberalism and the American Revolution*, Durham 1990. – E. Garin, *Astrologie in der Renaissance* (1976), Frankfurt a.M. – New York 1997. – M. van Gelderen/Q. Skinner (Hrsg.), *Republicanism. A Shared European Heritage*, Cambridge 2005. – A. Grafton, *Humanism and political theory*, in: J.H. Burns/M. Goldie (Hrsg.), *The Cambridge History of Political Thought 1450–1700*, Cambridge 2004, 9–29. – R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, Würzburg 1951. – J. Hankins, *The »Baron Thesis« after forty years and some recent studies of Leonardo Bruni*, in: *Journal of the History of Ideas* 56 (1995) 309–338. – Ders. (Hrsg.), *Renaissance Civic Humanism – Reappraisals and Reflections*, Cambridge 2000. – L.B. Hartz, *The Liberal Tradition in America*, New York 1955. – D. Höchli, *Der Florentiner Republikanismus. Verfassungswirklichkeit und Verfassungsdenken zur Zeit der Renaissance*, Bern u.a. 2005. – M. Horkheimer/Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (1947), Frankfurt a.M. 1971. – P.J. Jones, *Community and despots. The city-state in late-medieval Italy*, in: *Transactions of the Royal Historical Society* 15 (1965) 71–96. – R. Koselleck, *Neuzeit. Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe*, in: Ders., *Vergangene Zukunft*, Frankfurt a.M. ²1992, 300–348. – I. Kramnick, *Republican Revisionism revisited*, in: *American Historical Review* 87 (1982) 629–664. – P.O. Kristeller, *The Classics and Renaissance Thought*, Cambridge, Mass. 1955. – Ders., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Rom 1956. – Th. Maissen, *Republik*, in: M. Landfester (Hrsg.), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Bd. XV/2. Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte*, Stuttgart – Weimar 2002, 714–741. – P. Manent, *La cité de l'homme*, Paris 1994. – H. Mansfield, *Machiavelli's New Modes and Orders. A Study on the Discourses on Livy*, Ithaca/London 1979. – Ders., *Machiavelli's Virtue*, Chicago 1996. – Ders., *Machiavelli and Bruni on civic humanism*, in: Hankins 2000, 223–246. – A. v. Martin, *Soziologie der Renaissance* (1932), München ³1974. – J. Michelet, *Histoire de France* Bd. 7, Paris 1855. – H. Münkler, *Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*, Frankfurt a.M. 1982. – Ders., *Die Idee der Tugend*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 73 (1991) 379–403. – Ders., *Politische Tugend. Bedarf die Demokratie einer sozio-moralischen Grundlegung?* in: Ders. (Hrsg.), *Die Chancen der Freiheit*, München 1992, 25–46. – Ders., *Konzept*

tionen der Macht im italienischen Bürgerhumanismus, in: J. Gebhardt/Ders. (Hrsg.), *Bürger-
schaft und Herrschaft. Zum Verhältnis von Macht und Demokratie im antiken und
neuzeitlichen Denken*, Baden-Baden 1993, 79–96. – Ders./M. Münkler (Hrsg.), *Lexikon der
Renaissance*, München 2000. – Chr. Nadon, Aristotle and the republican paradigm: a recon-
sideration of Pocock's *Machiavellian Moment*, in: *Review of Politics* 58 (1996) 677–699. –
J. M. Najemy, Civic humanism and Florentine politics, in: Hankins 2000, 75–104. – H. Ott-
mann, Platon, Aristoteles und die neoklassische politische Philosophie der Gegenwart, Ba-
den-Baden 2005. – R. Pecchioli, Dal »mito« di Venezia all' »ideologia americana«, *Itinerari e
modelli della storiografia sul republicanesimo dell' età moderna*, Venedig 1983. – Pico della
Mirandola, *Über die Würde des Menschen* (1496), aus dem Neulat. übertr. v. H. W. Rüssel,
Zürich 1988. – St. Pincus, Neither *Machiavellian Moment* nor *Possessive Individualism*:
Commercial Society or the defenders of the English commonwealth, in: *American Historical
Review* 103 (1998) 705–736. – J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Poli-
tical Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, N.J. 1975. – Ders., *Three
British Revolutions: 1641, 1688, 1776*, Princeton, N.J. 1980. – Ders., *The Machiavellian
Moment revisited*, in: *Journal of Modern History* 53 (1981) 49–72. – Ders., *Virtue, Com-
merce, and History*, Cambridge 1985. – Ders., *Die andere Bürgergesellschaft. Zur Dialektik
von Tugend und Korruption*, Frankfurt a.M. 1993. – P. Rahe, *Republics Ancient and Mod-
ern. Classical Republicanism and the American Revolution*, 3 Bde. in einem, Chapel Hill/
London 1992. – Ders., *Situating Machiavelli*, in: Hankins 2000, 270–308. – A. Riklin,
Machtteilung. Geschichte der Mischverfassung, Darmstadt 2006. – C. Schmitt, *Der Begriff
des Politischen*, Berlin 1963. – St. Skalweit, *Der Beginn der Neuzeit. Epochengrenze und
Epochenbegriff*, Darmstadt 1982 (EdF 178). – Q. Skinner, *The Foundations of Modern Polit-
ical Thought*. Bd. 1. *The Renaissance*. Bd. 2. *The Age of Reformation*, Cambridge 1978. –
Ders., *The republican ideal of political liberty*, in: G. Bock u. a. (Hrsg.), *Machiavelli and Re-
publicanism*, Cambridge 1990, 293–309. – Ders., *Liberty before Liberalism*, Cambridge
1998. – Ders., *Visions of Politics*. Bd. 2. *Renaissance Virtues*, Cambridge 2002. – L. Strauss,
Naturrecht und Geschichte (1953), Frankfurt a.M. 1977. – E. Troeltsch, *Die Bedeutung des
Protestantismus für die moderne Welt*, Tübingen 1911. – E. Voegelin, *Wissenschaft, Politik
und Gnosis*, München 1959. – Ders., *Die neue Wissenschaft der Politik*, München 2004. –
W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987. – E. Wind, *Heidnische Mysterien
in der Renaissance*, Frankfurt a.M. 1981. – G. S. Wood, *The Creation of the American Repu-
blic, 1776–1787*, New York/London 1969. – F. A. Yates, *Giordano Bruno in der englischen
Renaissance* (1938/39), Berlin 1989. – Dies., *Die okkulte Philosophie im Elisabethanischen
Zeitalter* (1979), Amsterdam 1991.

I. Machiavelli (1469–1527)

Machiavelli ist berühmt. Man kennt seinen Namen, und jeder meint zu wissen, was »Machiavellismus« ist. Der Duden von 1966 definiert ihn »als eine Lehre und Praxis, die der Politik den Vorrang vor der Moral gibt« (Bd. 4, 420). Machiavelli gilt als Begründer der Emanzipation der Politik von der Moral. Er gilt als Erfinder der Politik pur, als ein Denker, der Fürsten und Politikern ein gutes Gewissen beim schmutzigen Geschäft der Politik gemacht hat. Die Frage ist, ob dieses populäre Bild richtig ist. War Machiavelli ein Machiavellist? War er nicht eher ein Realist, der nur beschreiben wollte, wie Politik tatsächlich betrieben wird? War er nicht ein Patriot, der nur aus Vaterlandsliebe zu extremen Mitteln riet? War er vielleicht sogar ein Republikaner, der sich auch einmal als Fürstenberater versuchen wollte, in seinem Herzen aber der Republik anhing?

Machiavelli ist eine Herausforderung für seine Interpreten. Man stößt auf einen Autor, der auf den ersten Blick ein Humanist zu sein scheint. Zöge man aus seinem Werk die antiken Quellen heraus, bliebe nicht viel zurück (Ottmann 2004). Machiavelli bringt aber aus der Antike nicht deren klassische Tradition zur Geltung. Sein Humanismus ist verwildert, hat sich getrennt von Platon, Aristoteles und Cicero. Er macht gerade das geltend, was seit Platon von der klassischen Philosophie bekämpft worden war: die Ausrichtung am Nutzen und am Erfolg. Machiavelli revolutioniert das politische Denken. Er tut dies nicht, indem er völlig *neue* Lehren vorträgt. Das Erstaunliche ist eher, daß er nach fast 2000 Jahren klassischer Philosophie und nach über 1500 Jahren Christentum Lehren vorbringt, die man seit der Antike als überwunden betrachtet hat.

Um den Titel, der erste politische Denker der Neuzeit zu sein, konkurriert Machiavelli mit Hobbes. Für Hobbes spricht, daß er als erster einer mathematischen Methode folgt und er eine technisch-instrumentelle *political science* zu entwerfen will. Für Machiavelli spricht, daß er einen Paradigmenwechsel vollzieht und die seit Jahrhunderten etablierten Maßstäbe revidiert. Seine Argumentationsweise ist allerdings die seit der Antike bekannte: man benutzt Beispiele, man geht aus von historischen Erfahrungen. Hält man die Methode für das Wichtigste, dann ist Hobbes der erste politische Denker der Neuzeit. Würdigt man den Bruch in der Zielsetzung, dann erhält Machiavelli den Vortritt.

Eine Verkomplizierung kommt bei Machiavelli hinzu. Was ist das Ziel seiner Politik? In seinem bekanntesten Werk, *Il Principe* (1513), ist er ein Theoretiker der Macht. Einem Fürsten, der eine Herrschaft erwerben will, will er zeigen, wie er sie erringen und wie er sie behaupten kann. In seinem zweiten bedeutenden Werk, in den *Discorsi* (1519), ist er ein begeisterter Anhänger der Republik. Von Alleinherrschaften weiß er da viel Abträglichen zu berichten. Ist dies ein Widerspruch? Oder läßt sich der Gegensatz auflösen? Auch darauf muß eine Interpretation von Machiavellis Werken eine Antwort finden.