

Manuel Knoll

MACHIAVELLIS REALISTISCHES MENSCHENBILD UND SEINE RECHTFERTIGUNG DES STAATS

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Aufsatz analysiert Machiavellis Menschenbild. Er argumentiert gegen die vorherrschenden Auffassungen, die es entweder als *pessimistisch* oder als *optimistisch* charakterisieren und begründet die These, dass der Florentiner ein *realistisches* Menschenbild hatte. Machiavelli ist ein „psychologischer Egoist“, der den Menschen als ein Wesen ansieht, dessen Handlungen durch seine Triebe, Wünsche und Leidenschaften motiviert werden, die ihn häufig zu unmoralischem Verhalten verleiten. Die zentralen Antriebe des Menschen sind „Ehrgeiz“ (*ambizione*) und „Habgier“ (*avarizia*). Der vorliegende Aufsatz untersucht auch Machiavellis Naturbegriff und zeigt, dass die Unwandelbarkeit der menschlichen Natur für ihn die zentrale Prämisse ist, die eine wissenschaftliche Analyse von Politik ermöglicht. Trotz der Tatsache, dass die menschlichen Triebe und Fähigkeiten zu allen Zeiten dieselben sind, kann der Mensch durch gute Gesetze, militärisches Training und Religion verändert und zur „Tüchtigkeit“ (*virtù*) erzogen werden. Die Voraussetzungen für derartige Veränderungen sind jedoch eine gute gesetzliche und politische Ordnung. Machiavelli rechtfertigt den Staat wegen dessen Fähigkeit, die menschliche Natur umzugestalten und den Menschen zu verbessern. Der Staat ist nicht bloß eine Zwangsgewalt, sondern auch eine moralische Institution. Daraus ergibt sich die Konklusion, dass Machiavelli die Politik nicht von der Moral trennt, wie die meisten Wissenschaftler behaupten.

SCHLÜSSELWÖRTER

menschliche Natur,
politischer Realismus,
politische Ordnung,
Ehrgeiz, Habgier,
Erziehung, Religion,
Gesetz und Ordnung

1. Vier Gruppen von Menschenbildern

In seiner Monographie über *Das Bild vom Menschen im politischen Denken Niccolò Machiavellis* führt Lauri Huovinen drei Gruppen von Menschenbildern an, die in der Machiavelli-Forschung unterschieden werden (1951: 10). Den ersten beiden Gruppen zufolge lässt sich bei Machiavelli ein „pessimistisches Menschenbild“ aufweisen. Nach der ersten Gruppe entspringt der Pessimismus daraus, dass Machiavellis Menschenbild „wesentlich von der christlich-dogmatischen Gedankenwelt des Mittelalters bestimmt worden“ ist und – zumindest unbewusst – in der Tradition des christlichen Denkens und dessen Weltauslegung steht (1951: 10). Die zweite Gruppe führt Machiavellis „pessimistisches Menschenbild“ nicht auf das Christentum zurück, sondern versteht es „aus seiner eigenen Zeit heraus“ (1951: 20). Die Interpreten dieser Gruppe sehen Machiavellis Pessimismus zudem nicht als „widerspruchlos“ oder als bloße Konstruktion bzw. Theorie an, „der es an

praktischer Bedeutung fehle“ bzw. die „ohne Folgen für die Wirklichkeit bleibe“ (1951: 20). Die Auffassung, Machiavelli habe ein „pessimistisches Menschenbild“ bzw. bei ihm lasse sich ein „anthropologischer Pessimismus“ aufweisen, herrscht auch in der zeitgenössischen Literatur vor (Buck 1985: 41; Deppe 1987: 297; Diesner 1988: 47; Kersting 2006: 31, 49; Münkler 1984: 263f., 395). Den Interpreten der dritten Gruppe zufolge ist Machiavelli im Grunde gar kein Pessimist, sondern ein „Optimist“: „Die Entstehung dieses „Optimismus“ wird aus der Renaissance erklärt oder aus einer Gegeneinstellung gegen das Christentum“ (Huovinen 1951: 23).

Im Gegensatz zu den angeführten Forschungspositionen argumentiert der vorliegende Aufsatz für die These, dass Machiavellis Menschenbild weder als *pessimistisch* noch als *optimistisch* charakterisiert werden sollte, sondern als *realistisch*. Machiavelli wirft einen nüchternen und realistischen Blick auf den Menschen und die politische Wirklichkeit, der ausschließlich die reine Faktizität berücksichtigt.¹ Sein realistisches Menschenbild steht im Einklang mit seinem illusionslosen und realistischen Verständnis von Politik, die er aus der Perspektive der Macht sowie der Begründung und Erhaltung staatlicher Ordnung analysiert (vgl. Berg-Schlösser und Stammen 1995: 25f.). Das Menschenbild, das Machiavellis Analysen zugrunde liegt, knüpft an die realistische Anthropologie des Thukydides und an die realistischen Bestandteile von Aristoteles' politischer Anthropologie an. Für Machiavelli ist der Mensch ein egoistisches Wesen, dessen Handeln von seinen Begierden und Leidenschaften motiviert wird. Der Menschen ist nicht von Natur aus oder existenziell böse, auch wenn seine natürlichen Begierden ihn oft zu unmoralischen oder schlechten Handlungen veranlassen (cf. Huovinen 1951: 80). Machiavellis Menschenbild ist nicht statisch, sondern dynamisch. Die Natur des Menschen ist wandel- und formbar. Durch gute Gesetze, militärische Übungen und Religion, die in der Regel eine bestehende politische Ordnung voraussetzen, kann der Mensch verändert und zur „Tüchtigkeit“ (*virtù*) erzogen werden.

Der vorliegende Aufsatz analysiert Machiavellis Menschenbild, dessen Verständnis für eine Interpretation seiner politischen Theorie unerlässlich ist. In Abschnitt II erläutert er Machiavellis These von der Unveränderlichkeit der menschlichen Natur, die überhaupt erst eine wissenschaftliche Analyse von Politik möglich macht. Im nachfolgenden Abschnitt III analysiert er, wie Machiavelli die Natur des Menschen begreift und geht dabei kurz auf dessen Naturbegriff ein. In Abschnitt IV thematisiert er den „Ehrgeiz“ (*ambizione*) und die „Habgier“ (*avarizia*) und zeigt, dass der Florentiner diese als die fundamentalsten Antriebe des Menschen versteht. Machiavellis eingehende Analysen des menschlichen Verhaltens rechtfertigen es, ihn als frühen Vorläufer der modernen Motivationspsychologie zu begreifen.² Im abschließenden Abschnitt V untersucht der vorliegende Aufsatz die staatsphilosophischen Konsequenzen, die Machiavelli aus seinem Menschenbild zieht und

1 Vgl. Knoll 2015 und Machiavelli 2003, XV: 119. Francis Bacon erklärt, dass „wir Machiavelli und anderen Autoren dieser Art sehr verbunden sind, die offen und unverstellt erklären oder beschreiben, was die Menschen tun, und nicht, was sie tun sollten“ (Bacon 2006, VII 2: 412f.).

2 In der Regel werden Darwin und Freud als die Pioniere der modernen Motivationspsychologie angesehen (Schmalt 1986: 18–24). Die für diese Wissenschaft spezifischen Fragen nach den Ursachen und Zielen des menschlichen Verhaltens werden jedoch bereits von Machiavelli eingehend untersucht (vgl. Schmalt 1986: 12).

insbesondere die verschiedenen Dimensionen seiner Begründung und Rechtfertigung des *Staaes*³. Um die ihren Leidenschaften unterworfenen Menschen zu zügeln, bedarf es des Staates und des staatlichen Zwangs. Mit seiner politischen Anthropologie rechtfertigt Machiavelli den Staat und seinen Zwangsapparat, dessen Funktion sowohl darin besteht, für *Law and Order* zu sorgen als auch die egoistische menschliche Natur umzuformen und zu verbessern.

2. Die Unveränderlichkeit der menschlichen Natur als Möglichkeitsbedingung der wissenschaftlichen Analyse von Politik

Zentraler Gegenstand von Machiavellis Denken ist nicht der Mensch, sondern die Politik. In seinem Brief an Francesco Vettori vom 9. April 1513 erklärt er: „ich muss vom Staate reden (*ragionare dello stato*), ich muss geloben zu schweigen oder davon zu reden“ (Machiavelli 1961: 240, Übers. M.K.). Wie die menschlichen Handlungen allgemein, hängt das politische Geschehen zur Hälfte von einem gesetzlosen Schicksal ab, das die Menschen durch günstige oder ungünstige Wandlungen zum Glück oder ins Verderben führt. Dennoch überlässt die unberechenbare Schicksalsgöttin Fortuna den Menschen die andere Hälfte ihrer Taten oder zumindest beinahe so viel (Machiavelli 2003, XXV: 191–193).⁴ Der Einfluss, den sie durch ihre Entscheidungen auf das politische Geschehen nehmen können, hängt von ihrer „Tüchtigkeit“ (*virtù*), insbesondere von ihrer Klugheit und Erfahrung ab. Die Menschen können die Erfolgsaussichten ihrer politischen Handlungen maximieren, wenn sie die Lehren aus der Geschichte beherzigen, die Machiavelli durch den analytischen Vergleich der politischen Erfahrungen der Antike und der Zeitgeschichte gewinnt. Mit seiner induktiven und komparativen Methode versucht der Florentiner „allgemeine Regeln“ (*regole generali*) zu gewinnen, die das politische Handeln anleiten können.⁵ Die logische Voraussetzung dieses Verfahrens besteht darin, dass es im Wandel der geschichtlichen Situationen etwas Konstantes gibt, das die Ereignisse vergleichbar macht und induktive Schlüsse von besonderen Begebenheiten zu allgemeinen Regeln erlaubt. Gäbe es in der geschichtlichen Welt keine Notwendigkeiten und wäre alles individuell, ungleichartig und unbeständig, könnte man weder aus der Geschichte lernen noch auf sie eine Erfahrungswissenschaft gründen. Die Konstanz in der Geschichte, die die Voraussetzung für notwendige Zusammenhänge und allgemeine Regeln ist, besteht für Machiavelli vor allem in der Unveränderlichkeit der menschlichen Natur.⁶

In seinem Vorwort zu den *Discorsi* bemängelt Machiavelli, dass in der zeitgenössischen Politik weder Fürsten noch Republiken „die überaus tüchtigen politischen Handlungen“ (*le virtuosissime operazioni*) der großen Männer des Altertums

3 Vgl. zu Machiavellis Verwendung des Begriffs „*stato*“ im Sinne des modernen Staatsbegriffs Knoll und Saracino 2018.

4 Vgl. hierzu Machiavellis *Lehrgedicht über die Fortuna* in Machiavelli 1832/41: 226–230, und in Hoeges 2006: 114–119.

5 Vgl. zu Machiavellis wissenschaftlichem Ansatz und zu seiner Methode Butterfield 1955 und Knoll 2010.

6 Vgl. zu Machiavellis Geschichtsauffassung Münkler 1984: 396, und Kersting 1988: 246; vgl. hierzu Münkler 1984: 254f., und Buck 1985: 156f., 161.

nachahmen. Zu diesen zählt er die Gründung der Republiken, die Erhaltung der Staaten, die Regierung der Königreiche sowie die Einrichtung des Militärwesens und die Kriegführung. Als den zentralen Grund dafür sieht er an, dass

man keine wahre Kenntnis (*cognizione*) der Geschichte besitzt, daß man, wenn man sie liest, nicht den Sinn, wenn man sie kostet, nicht den Geschmack aus ihr zieht, den sie in sich schließt. Daher kommt es, daß Unzählige, die die Geschichte lesen, Vergnügen daran finden, jene Abfolge von Ereignissen (*accidenti*), welche darin enthalten sind, zu hören, ihnen jedoch nicht in den Sinn kommt, dieselben nachzuahmen (*imitarle*), da sie die Nachahmung (*imitazione*) nicht allein für schwer, sondern für unmöglich halten: als wenn der Himmel, die Sonne, die Elemente, die Menschen in Bewegung, Ordnung und Kraftvermögen (*come se il cielo, il sole, li elementi, li uomini, fussino variati di moto, di ordini e di potenza*) verschieden wären von dem, was sie im Altertum waren. (Machiavelli 1990, Vorwort: 128)⁷

Machiavellis These von der Unveränderlichkeit der menschlichen Natur ist in dieser Textpassage deutlich ausgesprochen. Ähnliche Gedanken formuliert bereits Thukydides, dessen Werk über den Peleponnesischen Krieg Machiavellis Denken beeinflusste. Die realistische Geschichtsbetrachtung des Thukydides zielt wie diejenige Machiavellis nicht auf Unterhaltung und Vergnügen, sondern auf Nützlichkeit. Wer „das Gewesene klar erkennen“ kann, so Thukydides, vermag „auch das Künftige, das wieder einmal, nach der menschlichen Natur, gleich oder ähnlich sein wird“, zu erfassen (2002, I 22: 18; vgl. III 82: 206). Die Notwendigkeit des Geschichtsablaufs ist für Thukydides in der Eigentümlichkeit der menschlichen Natur begründet.

Wie ist Machiavellis These von der Unveränderlichkeit der menschlichen Natur genau zu verstehen? Was sind ihm zufolge die entscheidenden Merkmale des Menschen? Was bedeutet es, dass die „Menschen in Bewegung, Ordnung und Kraftvermögen“ (*di moto, di ordini e di potenza*) in der Gegenwart identisch sind mit denjenigen im Altertum? Machiavelli führt dazu aus:

Kluge Männer pflegen nicht grundlos und zu Unrecht zu sagen, wer die Zukunft voraussehen wolle, müsse die Vergangenheit betrachten, denn alle Begebenheiten dieser Welt haben immer ihr Seitenstück (*riscontro*) in der Vergangenheit. Dies kommt daher, daß sie von Menschen (*uomini*) vollbracht werden, die stets die gleichen Leidenschaften (*sempre le medesime passioni*) haben oder gehabt haben. Dieselben Ursachen müssen aber notwendig dieselben Wirkungen haben. (Machiavelli 1977, III 43: 396)

Die Unveränderlichkeit der menschlichen Natur bedeutet, dass die Menschen der Antike von Leidenschaften und Wünschen angetrieben wurden, die ebenso das Verhalten der Zeitgenossen motivieren. Das trifft nicht bloß auf Individuen, sondern auch auf ganze politische Gemeinschaften und Völker zu:

Wer sich mit der gegenwärtigen und antiken Geschichte beschäftigt, erkennt leicht, daß alle Staaten (*città*) und alle Völker (*popoli*) von jeher die gleichen Wünsche

⁷ Vgl. hierzu Machiavelli 1977, Vorwort: 5. Im Rückblick auf die oben angeführte Passage erklärt Machiavelli: „Deshalb schrecke niemand davor zurück, das gleiche auszuführen, was bereits einmal von anderen ausgeführt worden ist; denn Geburt, Leben und Sterben der Menschen geschehen von jeher nach denselben Gesetzen (*nacquero, vissero e morirone sempre con uno medesimo ordine*)“ (Machiavelli 1977, I 11: 46). Die in vorliegendem Aufsatz in die Übersetzungen in Klammern eingefügten Wörter sind den Originaltexten von M.K. entnommen.

(*desiderii*) und die gleichen Launen (*omori*) hatten. Untersucht man also sorgfältig die Vergangenheit, so ist es ein leichtes, in jedem Staat die Zukunft vorauszusehen und die gleichen Mittel (*remedi*) anzuwenden, die auch von den Alten angewandt wurden, oder bei ähnlichen Ereignissen neue auszudenken, wenn bereits erprobte Mittel nicht zur Hand sind. (Machiavelli 1977, I 39: 107)

Machiavellis Auffassung von der Unveränderlichkeit der menschlichen Natur bedeutet allerdings nicht, dass die Menschen aller Orte und Zeiten dieselbe Tüchtigkeit hatten. Waren die antiken Römer außerordentlich tüchtig, trifft für seine italienischen Zeitgenossen das genaue Gegenteil zu (Machiavelli 1977, II Vorwort: 163).⁸ Zwar wechseln die „Sitten“ und „Gewohnheiten“ (*costumi*) der Völker geschichtlich mit der Art ihrer Erziehung, die auf ihrer Religion basiert (Machiavelli 1977, II Vorwort 2: 161, 171).⁹ Dennoch behält ein Volk lange dieselben Gewohnheiten und nahezu immer „dieselbe Natur“ (*medesima natura*) bei. So ist Machiavelli der Auffassung, dass die Deutschen und die Franzosen völlig „habsüchtig, hochmütig, wild und treulos“ sind (*pieni di avarizia, di superbia, di ferocità e d'infidelità*) (Machiavelli 1977, III 43: 396f.). Einige dieser Eigenschaften hatten bereits die alten Germanen und die Gallier. Das Studium der Geschichte zeigt, welche Völker welche konstanten Eigenschaften haben, und dieses Wissen kann bei der Außenpolitik berücksichtigt werden.

Der Kern der Auffassung von der Unveränderlichkeit der menschlichen Natur besteht darin, dass die menschlichen Leidenschaften und Vermögen zu allen Zeiten dieselben sind. Treffend erklärt Herfried Münkler: „Was Machiavelli als eine konstante Größe ansetzt, ist also nicht die menschliche Natur in ihrer historisch ausgeformten Gestalt, sondern vielmehr ihr ‚Rohstoff‘, die Summe der menschlichen Leidenschaften und Fähigkeiten. Sie sind stets dieselben und der sich immer gleichbleibende Motor der geschichtlichen Entwicklung“ (Münkler 1984: 255). Welche fundamentalen Leidenschaften treiben die Menschen an und bestimmen ihre immer gleichen Bewegungen?

3. Die Natur des Menschen

Wie Machiavelli generalisierende Aussagen über Deutsche, Franzosen und andere Völker trifft, enthalten seine Werke eine Vielzahl an Verallgemeinerungen über den Menschen überhaupt. So führt er an, dass die Menschen „neuerungssüchtig (*desiderosi di cose nuove*) sind, wobei die, denen es gut geht, ebenso sehr eine Veränderung wünschen wie die, denen es schlecht geht“ (Machiavelli 1977, III 21: 344). Zudem sind sie ungeduldig, so dass sie die „Befriedigung ihrer Leidenschaften nicht lange hinausschieben“ können (Machiavelli 1977, III 8: 313). Man könne „von den Menschen im allgemeinen sagen, daß sie undankbar, wankelmütig, unaufrichtig, heuchlerisch, furchtsam und habgierig (*cupidi di guadagno*) sind“ (Machiavelli 2003, XVII: 128f.). Auch die „Völker“ (*popoli*) sind von Natur aus wankelmütig: „es ist leicht, sie

8 Machiavelli ist der Auffassung, dass die Tüchtigkeit zwar von Land zu Land wandert, die Welt aber immer dieselbe bleibt (Machiavelli 1977, I Vorwort: 161f.).

9 Vgl. hierzu Machiavellis Begriff der „Verderbnis“ (*corruzione*), dem Staaten und Religionsgemeinschaften ebenso unterworfen sind wie menschliche Körper (Machiavelli 1977, III 1: 274ff.; vgl. dazu Machiavelli 1977, I 17 und 18: 61ff.).

von etwas zu überzeugen, aber schwer, sie bei dieser Überzeugung zu halten“ (Machiavelli 2003, VI: 44f.). Eine natürliche und verbreitete Begierde der Menschen ist ihr Verlangen, zu erobern (*desiderare di acquistare*) und den anderen Menschen zu befehlen (*comandare altrui*) sowie sie zu beherrschen (*appetito del regnare*) (Machiavelli 2003, III: 26f.; Machiavelli 1977, I 1: 9; III 4: 283). Generell lässt sich sagen, dass die Menschen hauptsächlich von „Liebe und von Furcht“ angetrieben werden (Machiavelli 1977, III 21: 345). Machiavellis allgemeinste – aber unbestimmteste – Aussagen lauten, dass „die Menschen schlecht (*tristi*)“ sind bzw. dass viele „nicht gut sind“ (*non sono buoni*) (Machiavelli 2003, XV: 118f.; XVII: 130f.; vgl. XXIII: 186f.).

Machiavellis Verallgemeinerungen umfassen auch differenzierende Aussagen über die menschliche Natur. So vertritt er die Auffassung, dass die Menschen eines von zwei gegensätzlichen Temperamenten haben und ihnen gemäß „entweder mit Besonnenheit oder mit Ungestüm“ (*l'uno con rispetto, l'uno con impeto*) vorgehen. Diese Temperamente begreift er als natürliche Neigungen und betont, dass man nicht von etwas abweichen kann, „wozu man von Natur neigt (*non si può deviare da quello a che la natura lo inclina*)“ (Machiavelli 2003, XXV: 194f.; Machiavelli 1977, III 9: 313). Analog dazu erklärt er, dass wir Menschen uns unserer „eigenen Natur nicht widersetzen“ können (*che noi non ci possiamo opporre a quello a che c'inclina la natura*) (Machiavelli 1977, III 9: 315).¹⁰ Derartige Formulierungen werfen die Frage auf, was für ein Begriff von Natur ihnen zugrundeliegt.¹¹ Einen Hinweis gibt Machiavelli bei dem Vergleich der römischen Feldherren Fabius Maximus und Scipio. Während letzter im Krieg gegen die Karthager ungestüm vorgeht, verhielt sich Fabius besonnen und bedächtig. Machiavelli ist der Auffassung, dass Fabius „aus seiner Natur heraus, nicht aus freier Entscheidung so handelte“ (*facessi questo per natura e non per elezione*) (Machiavelli 1977, III 9: 314). Obwohl er dem Mensch einen „freien Willen“ (*libero arbitrio*) zuspricht, ist Machiavelli davon überzeugt, dass die Natur seine Entscheidungsfreiheit einschränkt (Machiavelli 2003, XXV: 192f.; vgl. XXVI: 202f.). Die Natur determiniert die Menschen partiell und begrenzt das Spektrum der ihnen möglichen Handlungen. Die Natur, von der hier die Rede ist, bezeichnet Machiavelli auch als „unsere Natur“ (*nostra natura*): „Den richtigen Mittelweg einzuhalten ist nicht möglich, es widerspricht unserer Natur (*la nostra natura non ce lo consente*)“ (Machiavelli 1977, III 21: 345). In dieser und anderen Formulierungen verwendet Machiavelli „unsere Natur“ im Sinne von „unser Wesen“. Analog dazu spricht er auch von der „Natur der Völker“ (*natura de' popoli*), von der „Natur der Fürsten“ (*natura de' principi*) und von der „neidischen Natur der Menschen“ (*invidia natura degli uomini*) (Machiavelli 2003, Widmung: 6f.; VI: 44f.; Machiavelli 1977, I Vorwort: 4).¹² Die „Natur der Menschen“ (*natura degli uomini*) ist „ehrgeizig und mißtrauisch“ (*ambiziosa e sospettosa*) (Machiavelli 1977, I 29: 83). Sie disponiert sie zu bestimmten Verhaltensweisen, etwa dazu, eher „Unbilden zu rächen, als für Wohltaten sich dankbar zu bezeigen“, oder

¹⁰ Machiavelli erklärt zudem: „Immer wird der Mensch nur das tun, wozu ihn seine Natur treibt (*ti sforza la natura*)“ (Machiavelli 1977, III 9: 314).

¹¹ Vgl. zu Machiavellis Naturbegriff Saracino 2012: 298–308.

¹² Machiavelli spricht im Kontext der Übungen in der Kriegskunst auch von der „Natur des Geländes“ (*natura de' siti*) und der „Beschaffenheit der Flüsse und Sümpfe“ (*natura de' fiumi e de' paduli*) (Machiavelli 2003, XIV: 114f.)

dazu, „Partei zu ergreifen, sobald ein Zwiespalt entsteht“, oder zu dem verbreiteten Wunsch, Eroberungen zu machen.¹³

Die Natur legt nicht bloß das Spektrum der menschlichen Motive und Handlungsmöglichkeiten fest, sondern beschränkt und determiniert auch die Dinge dieser Welt: „Denn da die Natur den menschlichen Dingen keinen Stillstand gestattet (*non essendo dalla natura conceduto alle mondane cose il fermarsi*), so müssen sie notwendig abwärts steigen, nachdem sie den Gipfel der Vollkommenheit erreicht haben, wo sie nicht ferner aufwärts zu steigen vermögen“ (Machiavelli 1934, V 1: 241).¹⁴ Machiavelli spricht von der Natur auch als schöpferischem Subjekt. So erklärt er, dass „die Natur die Menschen so geschaffen hat (*la natura ha creati gli uomini*), daß sie zwar alles begehren können, aber nicht alles erreichen können“ (Machiavelli 1977, I 37: 101f.).¹⁵ Machiavellis Rede von der Natur als Schöpferin liegt kein metaphysisches Naturverständnis zugrunde. Vielmehr dürfte er damit seine Distanz zum jüdisch-christlichen Menschenbild zum Ausdruck bringen, dem zufolge Gott der Schöpfer des Menschen ist. Machiavelli begreift den Menschen als Teil der Natur und als natürliches Gebilde. Zum Verhältnis des Mensch zu der ihn umgebenden äußeren Natur erklärt er: „Alles, was wir tun, ist eine Nachahmung der Natur. Es widerspricht ihren Gesetzen und ist daher unmöglich, daß ein dünner Stamm einen dicken Ast trägt. Ebenso wenig kann ein kleiner Staat Städte und Reiche erobern, die mächtiger und volkreicher sind als er selbst“ (Machiavelli 1977, II 3: 176). Die Natur im Allgemeinen und die menschliche Natur im Besonderen versteht Machiavelli jedoch nicht im Sinne der Tradition. Die traditionelle Sichtweise der Natur ist vor allem geprägt von der teleologischen Naturauffassung des Aristoteles, der zufolge die natürlichen Körper und ihre Teile eine eigentümliche „Funktion“ (*ergon*) sowie einen spezifischen „Zweck“ (*telos*) haben und aus einem inneren Antrieb zur vollendeten Verwirklichung ihrer Funktion und ihres Zwecks streben (*Physik* II und III). Im Gegensatz dazu begreift Machiavelli die Natur bzw. das Wesen des Menschen vor allem als eine Vielzahl von Dispositionen, Wünschen und Leidenschaften, die sein Verhalten motivieren.

4. Ehrgeiz und Habgier als die fundamentalen Motive des menschlichen Verhaltens

Auch wenn Machiavelli die Natur des Menschen auf vielfältige Weise charakterisiert, sieht er als dessen fundamentalste Antriebe den „Ehrgeiz“ (*ambizione*) und die „Habgier“ (*avarizia*) an. So erklärt er im *Principe*, dass sowohl die ungestümen

13 Machiavelli 1934, IV 10: 203: „*sendo gli uomini naturalmente piu pronti alla vendetta delle ingiuria che alla gratitudine del beneficio*“; Machiavelli 1977, III 27: 361: „*dalla natura è dato agli uomini pigliare parte in qualunque cosa divisa*“; Machiavelli 2003, III: 26f.: „*È cosa veramente molto naturale e ordinaria desiderare di acquistare*“.

14 In dem Satz davor erklärt Machiavelli gemäß seinem zyklischen Geschichtsverständnis, die meisten Staaten pflegten von „Ordnung zu Unordnung überzugehen, um dann von der Unordnung zur Ordnung zurückzukehren“.

15 In seiner Dichtung *L'Asino* führt Machiavelli über den Menschen aus: „Die Natur (*natura*) gab ihm Geschicklichkeit und Denkvermögen, dazu aber den Ehrgeiz und die Habgier, die alles wieder zunichte machen“ (Machiavelli 2001: 112f.).

als auch die besonnenen Charaktertypen dasselbe Ziel vor Augen haben, nämlich „Ruhm und Reichtum“ (*gloria e ricchezza*) (Machiavelli 2003, XXV: 194f.; vgl. XIX: 148f.). Zielt der Ehrgeiz vor allem auf Ruhm und Ehre, so die Habgier auf Reichtum und materielle Güter. Wie stark die Habgier bei den Menschen ausgebildet ist und wie sehr sie an ihrem Eigentum hängen, zeigt sich daran, dass sie „schneller den Tod ihres Vaters als den Verlust ihres Erbes“ vergessen (Machiavelli 2003, XVII: 130f.). Im Einklang damit vertritt Machiavelli die Auffassung, dass „die Menschen Besitz viel höher schätzen als Ehrungen“ (Machiavelli 1977, I 37: 103).¹⁶

Die herausragende Bedeutung, die der Ehrgeiz und die Habgier für das menschliche Leben und die Politik haben, verdeutlicht Machiavelli in seinem *Lehrgedicht über den Ehrgeiz (Capitolo dell'Ambizione)*¹⁷. Machiavelli beginnt sein Gedicht damit, dass er dessen Adressaten Luigi Guicciardini zu einer realistischen Weltsicht auffordert, die „die menschlichen Begierden“ (*l'umano appetito*) berücksichtigt. Die beiden zentralen Begierden „Habgier“ (*avarizia*) und „Ehrgeiz“ (*ambizione*), so die zentrale Aussage des Gedichts, sind „die Ursache des Übels“ (*la cagion del male*), genauer die Ursache für Krieg und Zwietracht unter den Menschen, für ihr Unglück und ihr Leiden (Machiavelli 1832/41: 236; Hoeges 2006: 146).

Obwohl Machiavelli in seinem Gedicht Motive der zweiten Schöpfungsgeschichte aus dem Buch Genesis verwendet, stellt es eine „gewollte Distanzierung von der christlichen Erklärung des Bösen“ dar (Buck 1985: 39).¹⁸ Das Übel, das Machiavelli vor allem als politisches Übel begreift, sieht er nicht als Folge des Sündenfalls an. Seine erste Ursache ist vielmehr eine „dunkle Macht (*potenzia occulta*), die im Himmel wohnt“, eine „Feindin des menschlichen Geschlechts“, die dem Mensch die beiden „Furien“ Habgier und Ehrgeiz sendet, den „Frieden ihm zu nehmen und den Krieg zu schicken, ihm alle Ruh' und alles Glück zu rauben“ (Machiavelli 1832/41: 235).¹⁹ Die beiden Furien, die eine „bodenlose Urne“ tragen, um ihre „unersättliche Gier“ (*voglia infinita*) zu zeigen, verführen und täuschen den Menschen, der ihnen nicht entkommen kann (Machiavelli 1832/41: 236). Mit ihnen kommen „der Neid, der Müßiggang, der Haß, mit ihrem Pesthauch die Welt erfüllend, bei ihnen sind der Stolz, die Grausamkeit, die Hinterlist“ (Machiavelli 1832/41: 236). Diese Passage verdeutlicht die zentrale Rolle, die der Ehrgeiz und die Habgier in Machiavellis Menschenbild einnehmen. Denn sie legt nahe, dass all die angeführten Erscheinungen als Folgen zu verstehen sind, die sich aus dem Ehrgeiz und der Habgier ableiten lassen. Der Ehrgeiz und die Habgier führen zu einer ungleichen Verteilung der begehrten Güter, die bei den Schlechtweggekommenen Neid und Hass bewirkt, und bei den Erfolgreichen Müßiggang und Stolz. Der Hass zieht die Grausamkeit nach sich und die unersättliche Gier nach mehr ruft hinterlistiges und allgemein unmoralisches Verhalten hervor. Die Menschen sind für Machiavelli

16 Das trifft sogar auf „die Großen“ (*i grandi*) bzw. „den Adel“ (*i nobili*) zu (Machiavelli 1977, I 37: 103).

17 Machiavelli 1832/41: 235–239. Mittlerweile liegt eine Neuübersetzung des Gedichts vor, der die italienische Originalversion zur Seite gestellt ist (Hoeges 2006: 144–150).

18 Analog dazu erklärt Wolfgang Kersting: „Für Machiavelli ist die Macht des Ehrgeizes und der Habsucht keine Manifestation menschlicher Sündhaftigkeit“ (Kersting 2006: 40). Vgl. hierzu Depe 1987: 299.

19 In seiner Dichtung *L'Asino* erklärt Machiavelli, dass die „Natur“ (*natura*) dem Menschen den Ehrgeiz und die Habgier gab (Machiavelli 2001: 112f.).

schlecht, weil ihre Habgier und ihr Ehrgeiz sowie ihre anderen Begierden mittelbar oder unmittelbar eine Vielzahl an selbstsüchtigen und sittlich verwerflichen Handlungen zur Folge haben.

Machiavelli führt auch Kains Brudermord an Abel und damit das erste Gewaltverbrechen auf den Ehrgeiz zurück. Nach der biblischen Erzählung war der Ackerbauer Kain auf seinen Bruder, den Schafhirten Abel, neidisch und hasste ihn, weil Gott dessen Opfer vorzog. Nach Machiavelli war bereits der Geist der ersten Menschen „unersättlich, hochmüthig, arglistig, wankelmüthig und über alles boshaft, ungerecht, ungestümm und grimmig“ (Machiavelli 1832/41: 236). Der Ehrgeiz und die Habgier sind für ihn die Ursache des Übels und ziehen vielfältiges Unrecht nach sich. Sie sind nicht bloß die Ursache dafür, dass „der Eine steigt, der Andere sinket“, sondern aus ihnen „entstehet, ohne Gesetz und Recht, der Wechsel aller irdischen Dinge“ (Machiavelli 1832/41: 236). Der Ehrgeiz und die Habgier sind nach Machiavelli auch die Ursache für alle Kriege und ihre schrecklichen Folgen und daher auch für den 1494 erfolgten Einmarsch des französischen Königs Karl VIII. in Italien und dessen verhängnisvolle Konsequenzen für die italienische Bevölkerung und Politik.

Bereits Thukydides hebt den Ehrgeiz und die Habgier als hervorstechende Merkmale des Menschen hervor. Nach einer Schilderung der schrecklichen Folgen, die die vielen blutigen Bürgerkriege während des Peleponnesischen Kriegs nach sich zogen, erklärt er: „Die Ursache von allem war die Herrschsucht mit ihrer Habgier (*pleonexia*) und ihrem Ehrgeiz (*philotimia*)“ (Thukydides 2002, III 82: 207). Auch Aristoteles vertritt die Auffassung, dass die Menschen grundsätzlich nach materiellem Gewinn und Ehre streben. Über das Verhältnis der beiden Ziele äußert er ähnlich wie später Machiavelli: Die „Mehrzahl der Leute strebt mehr nach Gewinn als nach Ehre“ (Aristoteles 1973, 1318 b16f.: 206; vgl. 1302 a31–1302 b 2: 168f.). Aristoteles äußert dies in Buch V der *Politik*, in dem er die Ursachen von politischem Aufruhr und Verfassungswandel untersucht. Dass Machiavelli Buch V gut kannte, zeigt sich daran, dass er aus dessen Kapiteln über die Alleinherrschaften zahlreiche Ratschläge in seinen *Principe* übernahm.²⁰

Das Streben nach Gewinn und Ehre sieht Aristoteles als ein zentrales Merkmal des Menschen an. Dasselbe trifft für ein übermäßiges Streben nach Gewinn und Ehre zu, für Habgier und Ehrgeiz. Dieses Streben fällt für Aristoteles – wie bereits für Thukydides und Platon²¹ – unter den Oberbegriff der „*pleonexia*“, das heißt unter das Mehr-Haben-Wollen (gr. *pleon* = mehr, *echein* = haben). Aristoteles versteht die Pleonexie als ein moralisch verwerfliches Mehr-Haben-Wollen, das sich insbesondere auf die äußeren Güter Ehre und Gewinn bezieht. Wenn in der Polis politische Ämter und die mit ihnen einhergehende Ehre verteilt werden, strebt der *pleonektes*, der Unersättliche und Habsüchtige, danach, unverhältnismäßig mehr zu bekommen, als ihm auf Grund seiner Tüchtigkeit zusteht. Im geschäftlichen Verkehr wird er versuchen, seine Mitbürger zu übervorteilen, und grundsätzlich wird ihn seine Lust am Gewinn dazu treiben, unrechtmäßige Handlungen zu

²⁰ Vgl. Machiavelli 1977, III 26: 358, Mehmel 1948, Sternberger 1984: 172ff., Ottmann 2004: 149, Zanzi 1981: 131.

²¹ Vgl. zum Terminus „*pleonexia*“ in Platons Dialogen etwa *Politeia* 359 c, und *Gorgias* 483 d und 490 a.

begehren. Die Pleonexie ist für Aristoteles ein derart verbreitetes und bedeutendes Laster, dass er sie mit der besonderen Ungerechtigkeit identifiziert, die er der Gerechtigkeit als Teiltugend entgegensetzt (Aristoteles 1991, 1129 b 1 ff.: 204, 1130 a 15 ff.–1130 b 6: 206f).

Auch wenn Aristoteles dem Menschen prinzipiell das Potential zuspricht, seine eigentümliche psychische Beschaffenheit zu vervollkommen und seine ethischen und dianoetischen bzw. intellektuellen Tüchtigkeiten zu entwickeln, kann nur ein kleiner Teil der freien wohlhabenden griechischen Männer diese Möglichkeit umsetzen und die vollendete Glückseligkeit erlangen. Die Mehrzahl der freien Griechen „gehörten ihrer Natur nach (*pephykasin*) nicht der Ehrfurcht, sondern der Angst und lassen sich vom Schlechten nicht durch die Schande, sondern nur durch die Strafe abhalten. Denn sie leben der Leidenschaft und suchen die ihnen gemäße Lust und was ihnen diese verschafft, und fliehen den entsprechenden Schmerz“ (Aristoteles 1991, 1179 b 11ff.: 352). Wie seine Ausführungen über die Pleonexie zeigen derartige Formulierungen, dass bereits Aristoteles ein realistisches Menschenbild hatte. Im Gegensatz zu der verbreiteten Meinung in der Forschungsliteratur bricht Machiavelli also weniger mit der politischen Anthropologie des Aristoteles, sondern knüpft an deren realistische Bestandteile an.²²

In der Regel differenziert Machiavelli zwischen den Begriffen Ehrgeiz und Habgier. Zielt der Ehrgeiz vor allem auf Ruhm und Ehre, so die Habgier auf Reichtum und materielle Güter. In einer bedeutenden Passage der *Discorsi* gibt Machiavelli diese Differenzierung, die auch von der Alltagssprache nahegelegt wird, auf, und subsumiert die Triebziele der Habgier unter diejenigen des Ehrgeizes:

Wenn nämlich die Menschen einmal nicht aus Not (*per necessità*) zu kämpfen brauchen, so tun sie es aus Ehrgeiz; denn dieser ist in der Brust eines jeden Menschen so mächtig, daß er ihn nie verläßt, wie hoch er auch steigen mag. Die Ursache dieser Erscheinung liegt darin, daß die Natur die Menschen so geschaffen hat, daß sie zwar alles begehren (*desiderare*), aber nicht alles erreichen können. Da nun das Verlangen (*desiderio*), etwas zu erwerben (*acquistare*), immer größer ist als die Fähigkeit (*potenza*) hierzu, so entsteht daraus Unzufriedenheit mit dem, was man besitzt, und ferner die Erkenntnis, welch geringe Befriedigung der Besitz gewährt. Hierauf ist der Wechsel der menschlichen Schicksale zurückzuführen; denn da der eine Teil der Menschen *mehr haben möchte* (*desiderando ... di avere più*), und der andere das, was er hat, zu verlieren fürchtet, so kommt es zu Feindseligkeiten und Krieg, der den Ruin des einen und die Erhöhung des anderen Landes zur Folge hat. (Machiavelli 1977, I 37: 100f.; Hervorhebungen von M.K.)

In dieser Passage verwendet Machiavelli den Ehrgeiz im Sinne der Pleonexie, da er das Begehren dieses Triebs unterschiedslos auf den Erwerb von allen möglichen Gütern bezieht. Der Ehrgeiz des Menschen ist ein unablässiger Antrieb seines Verhaltens, der auch den Gang der Geschichte und den Aufstieg und Fall der Staaten bestimmt. Dieser Antrieb ist maßlos, unbegrenzt, unersättlich und nicht zur Ruhe zu bringen. Er kann nie befriedigt werden, weil die Güter, auf die er abzielt, knapp und nicht vollständig zu erlangen sind: „Überdies sind die menschlichen Wünsche unersättlich (*gli appetiti umani insaziabili*), da die menschliche Natur alles begehrt und alles will, das Schicksal uns aber nur wenig gewähren kann“ (Machiavelli 1977,

22 Vgl. zur verbreiteten Meinung Ritter 1940: 24ff., 30; Kersting 2006: 33.

II Vorwort: 163). Wie in seinem *Lehrgedicht über den Ehrgeiz* sieht Machiavelli diesen Trieb als den Motor der Geschichte an und – wie bereits Platon die Pleonexie (*Politeia* 373 d/e) – als die Ursache des Krieges.

Machiavellis Menschenbild weist inhaltlich viele Übereinstimmungen mit demjenigen von Thomas Hobbes auf (vgl. Huovinen 1951: 76–82; Kersting 2006: 30–48, 51). Hobbes vertritt einen psychologischen Egoismus, dem zufolge die Menschen immer selbstsüchtig in ihrem eigenen Interesse handeln. Die Menschen werden von ihren „Leidenschaften“ (*Passions*) und insbesondere von ihrem starken „Verlangen“ (*Desire*) nach Macht, Reichtum, Wissen und Ehre“ angetrieben (Hobbes 1984, I 8: 56, vgl. I 6, 11: 39ff., 75.). Hobbes erhebt den wissenschaftlichen Anspruch, ausgehend „von den ersten Prinzipien der Philosophie nach der synthetischen Methode zur Erkenntnis der Begierden und Leidenschaften“ zu gelangen (Hobbes 1967, VI 7: 62). Wie ihm wohl selbst bewusst war, vermochte er seinen Anspruch, die Grundlagen seiner Anthropologie durch „wissenschaftliche Forschung“ zu erlangen, jedoch nicht einzulösen. Deshalb räumt er ein, dass man zu den allgemeinen Leidenschaften der menschlichen Gattung auch auf empirischem Weg durch Selbstbeobachtung und Introspektion gelangen könne (Hobbes 1967, VI 7: 62; Hobbes 1984, Einleitung: 6). Auch Machiavelli dürfte keine andere Methode als die Analyse seiner eigenen Erfahrungen und der Motive seiner Mitmenschen zur Verfügung gestanden sein, um die fundamentalen Axiome seiner Anthropologie zu gewinnen (vgl. Huovinen 1951: 41, vgl. 39). Im Ehrgeiz, in der Habgier, im Machtstreben, in der Furcht und in anderen Leidenschaften erkennt er geschichtlich invariante anthropologische Prinzipien, aus denen er als bekannten Ursachen mit Notwendigkeit auf ihre Wirkungen in verschiedenen politischen Situationen schließen kann. Das meint Machiavelli, wenn er sagt, aus den gleichen menschlichen Leidenschaften entstünden „notwendig dieselben Wirkungen“ (Machiavelli 1977, III 43: 396). Wie Hobbes baut Machiavelli seine Lehre von der Politik auf geschichtlich invariante anthropologische Axiome auf, die er auf empirischem Wege gewinnt. Dessen ist sich Machiavelli durchaus bewusst. So erklärt er in seiner Schrift über die Kriegskunst, jede Wissenschaft habe „ihre allgemeinen Grundsätze, auf die dann weiter gebaut wird (*ogni scienza ha le sue generalità, sopra le quali in buona parte si fonda*)“ (Machiavelli 2008a, III: 781).

5. Die Begründung und Rechtfertigung des Staates

Mit seiner komparativen und induktiven Methode zielt Machiavelli auf allgemeine Regeln, die das politische Handeln anleiten können und es erlauben, die passenden Mittel oder Handlungen für einen Zweck zu bestimmen, den ein Politiker erreichen möchte. Als einen zentralen Zweck des politischen Handelns sieht Machiavelli die Gründung einer guten staatlichen Ordnung an. Unter allen berühmten Männern werden – unmittelbar nach den religiösen Führern und Religionsstiftern – die „Gründer von Freistaaten (*republiche*) oder von Königreichen (*regni*)“ am meisten gepriesen (Machiavelli 1977, I 10: 39). Diese Wertung erklärt sich so, dass Machiavelli die „Anarchie“ (*licenza* bzw. *stato licensioso*) wie den Bürgerkrieg als den schlimmsten Zustand unter den Menschen ansieht, weil sich in ihm die destruktive und Leiden verursachende Seite der menschlichen Begierden voll entfalten

kann.²³ Ein Staatsgründer muss als zentrale Regel beachten, dass er sein Werk ganz alleine zu tun hat; er „muß allein die Macht ausüben, und sein Geist muß alle Einrichtungen des Staats bestimmen“ (Machiavelli 1977, I 9: 36; vgl. 38). Machiavelli begründet dies folgendermaßen: „Viele Köpfe sind nicht dazu geeignet, Ordnung in ein Staatswesen zu bringen, weil sie bei der Verschiedenheit der Meinungen, die von allen Seiten geltend gemacht werden, das Beste für dieses nicht zu erkennen vermögen“ (Machiavelli 1977, I 9: 37). Zusätzlich zu dieser Regel muss der Staatsgründer die menschlichen Begierden und Leidenschaften, die die Ursache für viele unmoralische Handlungen sind, in Rechnung stellen:

Alle, die über Politik (*vivere civile*) schrieben, beweisen es, und die Geschichte belegt es durch viele Beispiele, daß der, welcher einem Staatswesen Verfassung und Gesetze gibt, davon ausgehen muß, daß alle Menschen schlecht sind und daß sie stets ihren bösen Neigungen folgen, sobald sie Gelegenheit dazu haben (*é necessario ... presupporre tutti gli uomini rei, e che li abbiano sempre a usare la malignità dello animo loro, qualunque volta ne abbiano libera occasione*). (Machiavelli 1977, I. 3: 17)

Nach Fichtes Interpretation formuliert Machiavelli in dieser Passage die zentrale anthropologische Voraussetzung und den „Hauptgrundsatz“ seiner Staatslehre, und er fügt hinzu: „jeder Staatslehre, die sich selbst versteht“: „Es tut hierbei gar nicht Not, daß man sich auf die Frage einlasse, ob denn die Menschen wirklich also beschaffen seien, wie sie in jenem Satze gesetzt werden, oder nicht; kurz und gut, der Staat, als eine Zwanganstalt, setzt sie notwendig also voraus, und nur diese Voraussetzung begründet das Dasein des Staates“ (Fichte 1919: 19f.). Nach Fichte legitimiert Machiavelli mit seiner anthropologischen These von der Schlechtigkeit der Menschen den Staat und seine Zwangsgewalt.

Aus Machiavellis „Hauptgrundsatz“ der Staatslehre folgt nicht bloß die Rechtfertigung der staatlichen Zwangsgewalt gegenüber den „einfachen“ Bürgern in Form von polizeilichen Ordnungs- und Sicherheitskräften, Strafrecht, Straf- und Steuersystem etc. Aus ihm lässt sich auch das für den modernen Staat charakteristische Misstrauen gegenüber den Inhabern der politischen Gewalt ableiten. Machiavelli betont öfters, dass der „Adel“ (*nobili*) bzw. die „Großen“ (*grandi*) die „Gesinnung“ (*umore*) oder das „Verlagen“ (*desiderio*) haben, das Volk zu beherrschen und zu unterdrücken. Dagegen habe das „Volk“ (*popolo*) nur das Verlangen, nicht beherrscht und unterdrückt zu werden (Machiavelli 1977, I 5: 21; Machiavelli 2003, IX: 75).²⁴ Um den sozialen Konflikt zwischen den Großen und dem Volk zu institutionalisieren, plädiert Machiavelli nach dem Vorbild der römischen Republik für eine Mischverfassung, die zwischen den beiden Schichten ein spannungsvolles politisches Gleichgewicht herstellen kann. Die gegenseitige Überwachung und Kontrolle zwischen den Ständen und den Verfassungsorganen bewahrt dieses Gleichgewicht und stellt einen wichtigen Grund für die Stabilität einer Republik dar (Vgl. Saracino 2010 und Münkler 1984: 379).

23 Vgl. zur „Anarchie“ (*licenza*) als dem untersten Stadium des Kreislaufs der Verfassungen Machiavelli 1977, I 2: 14f., und zum Bürgerkrieg in Pistoia Machiavelli 2003, XVII: 126–129, und Machiavelli 1977, III 27: 359–361.

24 Machiavelli erklärt jedoch auch, dass „jeder Staat die ihm eigenen Mittel haben muß, dem Ehrgeiz des Volkes Luft zu machen (*il popolo possa sfogare l'ambizione sua*)“ (Machiavelli 1977, I 4: 20).

In modernen Staaten ist das Misstrauen gegenüber den Inhabern der politischen Gewalt vor allem durch das Prinzip der Gewaltenteilung verwirklicht, das auf Donato Giannotti, John Locke und Montesquieu zurückgeht. Lockes zentraler Gedanke ist, dass diejenigen, die im Staat die Gesetze geben, sie nicht zugleich vollziehen dürfen. Diese Forderung begründet er anthropologisch mit der „Schwäche der menschlichen Natur (*human frailty*), die stets bereit ist, nach der Macht zu greifen“ (Locke 1983, § 143: 111). Lügen Gesetzgebung und Vollzug in denselben Händen, dann wäre für die Inhaber einer derartigen Machtfülle die Versuchung zu groß, sie zu missbrauchen. Lockes Kerngedanke, dass die Trennung der staatlichen Gewalten einen Missbrauch der Macht und des Rechts und damit eine Willkürherrschaft verhindert, ist eine zentrale theoretische Grundlage des Aufbaus moderner demokratischer Verfassungsstaaten. Vorläufer dieses Gedankens ist Machiavellis Konzeption einer Mischverfassung, deren ideengeschichtliche Wurzeln zu Polybios und Aristoteles und letztlich zu der Verfassungsordnung zurückreichen, die Platon in den *Nomoi* entwirft.

Fährt man mit der Lektüre des Aphorismus²⁵, in dem Machiavelli den „Hauptgrundsatz“ der Staatslehre formuliert, fort, dann eröffnet sich eine weitere Dimension seiner Begründung des Staates. Machiavelli führt ein Beispiel aus der römischen Geschichte an, das ihm zufolge bezeugt, dass

die Menschen nur von der Not (*necessità*) gezwungen etwas Gutes tun. Wenn ihnen freie Wahl (*elezione*) bleibt und sie tun können, was sie wollen, gerät alles sofort in Verwirrung und Unordnung. Darum sagt man: ‚Hunger und Armut machen die Menschen arbeitsam, Gesetze machen sie gut‘. (Machiavelli 1977, I 3: 18)²⁵

Machiavellis Ausführungen zufolge ist der Staat nicht bloß dadurch legitimiert, dass er die Schlechtigkeit der Menschen unterdrücken und dadurch für Sicherheit, Ruhe und Ordnung sorgen kann. Dem Staat kommt auch die Funktion und Aufgabe zu, die schlechten Menschen zu verbessern und die menschliche Natur umzuformen. Auch wenn sich der Mensch von seinen natürlichen Begierden nach Ansehen und materiellen Gütern nie ganz befreien kann, vermag es eine gute politische Ordnung doch, die Habgier und den Ehrgeiz einzudämmen.²⁶ Damit kann sie die egoistischen Begierden ihrer Bürger abschwächen und ihre Handlungen umlenken, so dass sie auch dem Wohl der politischen Gemeinschaft zu gute kommen. Letztlich kann eine gute politische Ordnung den Menschen ein gutes und gelingendes Leben ermöglichen. In idealisierender Weise erklärt Machiavelli über die Zeit unter den römischen Kaisern Nerva bis Marc Aurel:

Wenn ein Staat gut regiert wird, wird er auch immer sehen, daß der Herrscher sicher inmitten seiner zuverlässigen Bürger und die Welt in Frieden und Gerechtigkeit lebt; er wird den Senat geachtet und die Behörden mit den ihnen gebührenden Ehren bedacht sehen. Die Reichen genießen ihren Reichtum; Adel und Verdienst werden herausgehoben; überall herrschen Ruhe und Wohlstand. Es gibt keinen Streit, keine

25 Analog dazu erklärt Machiavelli im *Principe*: „die Menschen werden sich dir gegenüber immer als böse erweisen, wenn sie nicht gezwungen werden, gut zu sein (*sempre ti riusciranno tristi, se da una necessità non sono fatti buoni*)“ (Machiavelli 2003, XXIII: 187).

26 Lauri Huovinen bemerkt treffend, dass Machiavelli in der Abwehr der *ambizione* „die eigentliche Aufgabe des Staates“ sieht: Die „Heilung der *ambizione*“ erscheint „als politische Aufgabe“ (Huovinen 1951: 57, 70).

Zügellosigkeit, keine Bestechung und keinen Ehrgeiz. Es ist das goldene Zeitalter, wo jeder seine Meinung haben und vertreten kann. (Machiavelli 1977, I 10: 41)²⁷

Die Verbesserung der Menschen in der politischen Gemeinschaft ist eine zentrale Aufgabe der „Erziehung“ (*educazione*), die Machiavelli wie Aristoteles als eine Hauptaufgabe der Gesetze und damit vor allem als eine politische Aufgabe begreift (vgl. Aristoteles 1991, 1103 b 2–6: 132). Das oberste Ziel der Erziehung bestimmt der Florentiner – wiederum in der Tradition des Aristoteles – als die Erziehung der Bürger zur „Tüchtigkeit“ (*virtù*). Pointiert formuliert er über die vorbildliche römische Republik: Beispiele hervorragender Tüchtigkeit „entstehen durch gute Erziehung, gute Erziehung durch gute Gesetze“ (Machiavelli 1977, I 4: 19). Nach Friedrich Meinecke ist die Erziehung zur Tüchtigkeit für Machiavelli sogar zentraler Staatszweck: Die „Entfaltung und Schaffung von *virtù* war ihm der ideale, der sich von selbst verstehende Zweck des Staates“ (Meinecke 1929: 43).

Die Gesetze nehmen ihre Erziehungsaufgabe auch dadurch wahr, dass sie darauf abzielen, „gute Sitten“ (*buoni costumi*) zu schaffen und zu bewahren. Nach Machiavelli haben alle neu gegründeten politischen Gemeinschaften „notwendig etwas Gutes“ und insbesondere sind die Menschen in ihnen gut (Machiavelli 1977, I 18: 64; III 1: 274).²⁸ Seiner „Korruptionstheorie“ zufolge verderben die Menschen jedoch unweigerlich im Laufe der Zeit und mit ihnen ihre Sitten. Daher bedurfte es etwa in Rom der Änderung der Gesetze, „die die Bürger im Zaum halten (*frenavano*) sollten, wie das Gesetz gegen den Ehebruch, die Gesetze gegen den Aufwand, das Gesetz über die Bewerbung um Staatsämter und viele andere“ (Machiavelli 1977, I 18: 64).²⁹ Trotz der Möglichkeit, durch Gesetze eine sittliche Erziehung der Bürger zu bewirken, ist ab einem gewissen Verfallsgrad der Sitten die Korruption eines politischen Gemeinwesens auch durch Gesetzesänderungen kaum mehr aufzuhalten. Denn die Achtung der Gesetze setzt voraus, dass im Staate gute Sitten bestehen. Eine hypothetische Hoffnung, dem Verfall entgegenzuwirken, erblickt Machiavelli darin, dass die Gesetze von einem Mann ausgehen, der „sie mit äußerster Strenge so lange anwendet, bis die Sitten wieder gut werden“ (Machiavelli 1977, I 17: 62).³⁰

Von besonderem Interesse ist, wie Machiavelli in seinem *Lehrgedicht über den Ehrgeiz* das Verhältnis von menschlicher Natur und Erziehung begreift. Der historische Hintergrund von seinen Äußerungen ist der Unterschied zwischen der außerordentlichen Tüchtigkeit und des Erfolgs der antiken Römer und dem jämmerlichen Zustand des zeitgenössischen Italiens:

Und wer die Natur beschuldigen wollte, daß jetzt Italien gebeugt und erschöpft,
kein tapfres und hartes Volk erzeugt, / Der würde nicht entschuldigen und frei sprechen
unser Italien, denn *ersetzen kann Erziehung, was Natur versagt (può supplire*

27 In ähnlich idealisierender Weise charakterisiert Machiavelli die Vorzüge der Republik (Machiavelli 1977, II 2: 173).

28 Dies trifft für Machiavelli auf alle „Kollektivgemeinschaften“ (*corpi misti*) zu, worunter für ihn auch „Religionsgemeinschaften“ (*setti*) fallen (Machiavelli 1977, III 1: 274).

29 Machiavelli führt zudem aus: „Wo von selbst ohne Gesetz gut gehandelt wird, sind Gesetze nicht nötig; hört aber die gute Gewohnheit auf, so ist sogleich das Gesetz nötig“ (Machiavelli 1977, I 3: 18).

30 Eine andere und effektivere Variante, dem Sittenfall entgegenzutreten, besteht nach Machiavelli in einer Änderung der „Verfassungsordnung“ (*ordini*) (Machiavelli, II 18: 64).

l'educazione dove natura manca) / Sie war's, die einst Italien blühen machte, und die ganze Erde zu erobern gab die stolze Erziehung (*fiera educazion*) die Kühnheit (Machiavelli 1832/41: 237f.).

Diese Strophen zeigen auf eindrucksvolle Weise, welche Macht Machiavelli der Erziehung zuspricht.³¹ So kann je nach Art der Erziehung aus ein und demselben natürlichen „Rohstoff“, dem „Italiener“, ein völlig verschiedenes „Endprodukt“ geformt werden. Die Strophen verdeutlichen zudem wie viele seiner Werke, dass Machiavelli unter der Erziehung zur „Tüchtigkeit“ (*virtù*) vor allem die Erziehung zur Tapferkeit und Härte und damit zur militärischen Tüchtigkeit versteht. Diese entsteht vor allem durch regelmäßige militärische Übungen, denen die Bürger unterzogen werden sollen.³² Machiavellis Begriff „*virtù*“ ist nicht im Sinne der christlichen Tugendlehre, sondern der griechischen „*aretè*“ und der römischen „*virtus*“ zu verstehen. In „*virtus*“ steckt das Wort „*vir*“ für „Mann“, so dass der Terminus auch mit „Mannhaftigkeit“, „Tapferkeit“, „Mut“, „Tatkraft“, „Entschlossenheit“, oder im übertragenen Sinne mit „Kraft“, „Vortrefflichkeit“ oder „Vorzüglichkeit“ übersetzt werden kann. Zur *virtù* gehören für Machiavelli auch die List, die Voraussicht und die „Klugheit“ (*prudenzia*).

Worin besteht der Unterschied zwischen der „stolzen Erziehung“ der Römer und der schwächlichen Erziehung des zeitgenössischen Italiens, der die Entstehung von derart verschiedenen Menschenarten erklären kann? Machiavelli sieht die Differenz der beiden Erziehungsarten vor allem in den erheblichen Unterschieden zwischen der römischen und der christlichen Religion begründet. Die Eigenart einer Erziehung hängt nämlich nicht bloß von den Gesetzen einer politischen Gemeinschaft ab, sondern auch wesentlich von ihrer Religion. Machiavelli erklärt über den von ihm hochgeschätzten Begründer des römischen Kultes: „Numa Pompilius fand noch ein völlig ungebändigtes Volk vor; er wollte es mit friedlichen Mitteln zu bürgerlichem Gehorsam erziehen. Um sein Ziel zu erreichen, nahm er seine Zuflucht zur Religion, da er diese als die unentbehrlichste Stütze der Zivilisation erkannte (*religione come cosa al tutto necessaria a volere mantenere una civiltà*)“ (Machiavelli 1977, I 11: 43f.). Diese Passage zeigt wie viele seiner Äußerungen, dass Machiavelli ein instrumentelles Verständnis der Religion hat. So begreift er sie als ein Mittel, dessen sich ein kluger Politiker zum Wohl des Gemeinwesens

31 Das kommt auch in einer Äußerung aus der *Arte della Guerra* zum Ausdruck: „Die Natur erzeugt wenig mutige Männer, Kunst und Übung bilden viele“ (Machiavelli 2008a: 849). Analog dazu äußert Machiavelli in den *Discorsi* über das Phänomen, dass die Gallier im Laufe der Schlacht ihre anfängliche Kühnheit völlig verlieren: „Denkt man über die Ursache dieser Erscheinung nach, so glauben viele, dies läge in ihrer Natur; auch ich halte dies für richtig. Doch ist damit nicht gesagt, daß diese ihre Natur (*loro natura*), die am Anfang so mutig macht, nicht durch Erziehung so ausgebildet werden könnte, daß sie bis zum Ende der Schlacht kühn bleiben“ (Machiavelli 1977, III 36: 383).

32 Nach Lauri Huovinen enthält Machiavellis Lebensbeschreibung des Castruccio Castracani, die er als „eine Art „Fürstenspiegel““ versteht, „Machiavellis pädagogisches Programm“ (Huovinen 1951: 112, 115). Im Zentrum der Erziehung Castruccios steht die Ausbildung der militärischen Tüchtigkeit (Machiavelli 2008b: 860f.). Analog dazu lobt Machiavelli in den *Discorsi* eine weise Maßnahme des Gesetzgebers, die dem „Müßiggang“ (*ozio*) vorbeugen kann. Sie besteht darin, dass „die wehrfähigen Männer zu regelmäßigen Übungen gezwungen“ werden (Machiavelli 1977, I 1: 9f.).

zu bedienen hat. Ein kluger Gesetzgeber muss sich wie Numa bei der Gesetzgebung auf die Autorität Gottes berufen, damit sein Gesetzeswerk vom Volk akzeptiert wird (Machiavelli 1977, I 11: 44f.).³³ Die Religion stellt auch ein zentrales Instrument dafür dar, eine Vielzahl anderer politischer Ziele erreichen zu können: „Wer die römische Geschichte aufmerksam verfolgt, wird stets finden, wie viel die Religion dazu beigetragen hat, die Heere in Gehorsam, das Volk in Eintracht zu halten, die guten Menschen zu stärken und die schlechten zu beschämen (*mantenere gli uomini buoni, a fare vergognare i rei*)“ (Machiavelli 1977, I 11: 44). Machiavelli begreift die Religion als zentrales Mittel, das es der politischen Gemeinschaft und einem klugen Machthaber erlaubt, die Menschen zu erziehen und zu verbessern. Dieses bedeutende Ziel kann nur in einem existierenden Staat erreicht werden, der die organisierte Ausübung und Anwendung der Religion ermöglicht. Daher gewinnt der Staat seine Legitimation auch durch dessen Funktion, die habgierigen und ehrgeizigen Menschen durch die Religion zu verbessern und zu erziehen. Da die Furcht ein zentraler Antrieb der Menschen darstellt, kann ein kluger Machthaber deren Furcht vor einer göttlichen Macht dazu benützen, sie zum Wohl des Staats zu disziplinieren und umzuformen.

Nach Machiavelli ist die „Schwäche der gegenwärtigen Menschen“ (*debolezza de' presenti uomini*) vor allem die Folge „ihrer schwächlichen Erziehung“, für die er das Christentum verantwortlich macht (Machiavelli 1977, III 27: 360; Vorwort: 5). Die christlichen Wertvorstellungen und Wertungen der Welt bilden einen diametralen Gegensatz zu denjenigen des antiken Heidentums. Das Christentum „läßt uns die Ehren dieser Welt weniger schätzen, während die Heiden diese sehr hoch schätzten, ihr höchstes Gut darin erblickten und deshalb in ihren Taten viel kühner waren“ (Machiavelli 1977, II 2: 171). Während das Heidentum die Welt bejaht und Männer von weltlichem Ruhm heiligspricht, verneint das Christentum die diesseitige Welt und verherrlicht die demütigen und kontemplativen Menschen statt den tatkräftigen. Das Christentum „sieht das höchste Gut in Demut, Selbstverleugnung und in der Geringschätzung der weltlichen Dinge. Die Religion der Alten dagegen sah es in der Größe des Muts, in der Kraft des Körpers und überhaupt in allen Eigenschaften, die die Menschen möglichst tapfer machen“ (Machiavelli 1977, II 2: 171).

Machiavellis Vergleich der entgegengesetzten Wertungen und Wertvorstellungen veranschaulicht, dass eine christliche Erziehung völlig andere Menschen hervorbringt als eine heidnische. Sein Vergleich verdeutlicht zudem, weswegen er der Erziehung die Macht zuspricht, die menschliche Natur in beträchtlichem Maße umzuformen und zu gestalten. Unter der Verbesserung der Menschen durch Erziehung versteht der Florentiner nicht bloß ihre moralische Besserung im Sinne einer Eindämmung ihrer Habgier und ihres Ehrgeizes und deren Umlenkung zum Wohl der politischen Gemeinschaft.³⁴ Verbesserung bedeutet für ihn auch eine Ertüchtigung

33 Vgl. zu Machiavellis Auffassung, die Religion sei ein Mittel für die Politik (Machiavelli 1977, I 11–15: 43–56).

34 Nach Machiavelli lässt sich der Ehrgeiz auch in der bestmöglichen politischen Ordnung nicht völlig beseitigen. Er lässt sich aber zum Wohl der politischen Gemeinschaft umlenken. Als Vorbild hierfür führt er in seinem *Lehrgedicht über den Ehrgeiz* das siegreiche Frankreich an, das er mit dem von ihm teilweise besetzten Italien vergleicht: „So wisse, daß wo sich mit Ehrgeiz ein kühnes Herz vereint und tapfere Waffen (*virtute armata*), nur selten eignes Übel zu fürchten ist. Wenn die Natur ein unbändiges Volk erzeugt, und

der Bürger im Sinne einer Steigerung ihrer Tüchtigkeit, ihres Mutes, ihrer Kraft und ihrer Tapferkeit. Eine gute Erziehung kann sich dabei das egoistische menschliche Streben nach Anerkennung, Ansehen, Ehre und Ruhm zunutze machen und es zu tüchtigen Charaktereigenschaften ausformen und auf virtuose Handlungen ausrichten, die der politischen Gemeinschaft zugutekommen.³⁵ Machiavellis Vorbild für derartige Verbesserungen ist zweifellos die politische Ordnung, Religion und Erziehung der römischen Republik, deren Renaissance und Nachahmung er sich wünscht und seinen Zeitgenossen empfiehlt.

6. Konklusion

Machiavellis anthropologische Begründung des Staates rechtfertigt diesen nicht bloß als Zwangsgewalt, sondern legitimiert ihn zudem als moralische Instanz, die den Menschen durch Gesetze, Sitten, Erziehung und Religion verbessern kann. Das verdeutlicht, dass der Florentiner dem Staat – genauer einer guten staatlichen und rechtlichen Ordnung – eine moralische und sittliche Dignität zuspricht. Aus dem moralischen und ethischen Wert, den Machiavelli einer guten staatlichen Ordnung zuerkennt, folgt notwendig, dass er ihre Gründung und Erhaltung als erstrangige und moralisch wertvolle Ziele politischen Handelns ansieht.³⁶ Das verdeutlicht wiederum, wie unangemessen die immer noch vorherrschende Interpretation ist, nach der Machiavelli die Politik von der Moral trennt.³⁷ Die Gründung und stabile Bewahrung eines Staates sind moralisch und sittlich wertvolle Zwecke der Politik. Die erfolgreiche Verwirklichung dieser Zwecke durch virtuoses politisches Handeln rechtfertigt für Machiavelli auch den Einsatz von moralisch verwerflichen Mitteln. Die geschichtliche und zeitgenössische Erfahrung lehrt den politischen Realisten, dass Gewaltmittel in verschiedenen politischen Situationen unumgänglich sind.³⁸

es dann durch Zufall mit guten Gesetzen versehen und zur Ordnung gebracht wird, So richtet der Ehrgeiz seine Wuth nach Außen, weil ihm Ausbruch in der Heimat weder das Gesetz noch der König gestattet. Das eigne Uebel endet dort fast immer, doch zu zerstören pflegt es des Andern Heimath, wo es die Kriegsfahne schwingt“ (Machiavelli 1832/41: 237). Machiavelli spricht sich somit für eine expansive Außenpolitik aus, die dem menschlichen Ehrgeiz ein Ventil und Ziel gibt, um Schaden von der eigenen politischen Gemeinschaft abzuwenden (vgl. zu anderen Gründen für eine expansive Außenpolitik Machiavelli 1977, I 6: 24–29).

35 Vgl. hierzu und zur Deutung Machiavellis als „Thymotiker“ Saracino 2012: 115f., 271f., 421–434.

36 Vgl. hierzu und zu einer Argumentation, die Machiavelli als Verantwortungsethiker erweist, Knoll 2003.

37 Vertreten wird diese Auffassung in der neueren Literatur etwa von Mittermaier 1990: 398, Kersting 1988: 240f., Münkler 1984: 290, 292, und Schwaabe 2007: 112–117.

38 Vgl. hierzu Knoll 2003, Knoll 2015, Knoll und Saracino 2018, Riklin 1996: 70–87, Schröder 2004: 44 (Fn. 4).

Literatur:

- Aristoteles (1973), *Politik*, Übers. und hg. von Olof Gigon, Zürich/München: DTV.
- Aristoteles (1991), *Die Nikomachische Ethik*, Übers. und erl. von Olof Gigon, München: DTV.
- Bacon, Francis (2006), *Über die Würde und die Förderung der Wissenschaften* (zuerst 1605/23), Freiburg u.a.: Rudolf Haufe.
- Berg-Schlosser, Dirk, und Theo Stammen (1995), *Einführung in die Politikwissenschaft*, München: Beck.
- Buck, August (1985), *Machiavelli* (Erträge der Forschung 226), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Butterfield, Herbert (1955), *The Statecraft of Machiavelli*, London: Bell.
- Deppe, Frank (1987), *Niccolò Machiavelli. Zur Kritik der reinen Politik* (Kleine Bibliothek 445: Wissenschaft), Köln: Pahl-Rugenstein.
- Diesner, Hans-Joachim (1988), *Niccolò Machiavelli. Mensch, Macht, Politik und Staat im 16. Jahrhundert*, Bochum: Brockmeyer.
- Fichte, Johann Gottlieb (1919), "Über Machiavelli, als Schriftsteller und Stellen aus seinen Schriften", in Hans Schulz und Reinhard Strecker (Hg.), *Werke, Erster Ergänzungsband, Staatsphilosophische Schriften* (Philosophische Bibliothek 163), Leipzig: Meiner, S. 1–65.
- Hobbes, Thomas (1967), *Vom Körper* (Elemente der Philosophie) (zuerst 1655), Hamburg: Meiner.
- Hobbes, Thomas (1984), *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, Hg. und eingel. von Iring Fetscher (zuerst: 1651), Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hoeges, Dirk (2006), *Niccolò Machiavelli. Dichter – Poeta, mit sämtlichen Gedichten deutsch/italienisch- Con tutte le poesie tedeco/italiano*, Frankfurt a.M.: Peter Lang.
- Huovinen, Lauri (1951), *Das Bild vom Menschen im politischen Denken Niccolò Machiavellis*, Helsinki: Finn. Lit. Ges.
- Kersting, Wolfgang (1988), "Handlungsmächtigkeit – Machiavellis Lehre vom politischen Handeln", *Philosophisches Jahrbuch* 95: 235–255.
- Kersting, Wolfgang (2006), *Niccolò Machiavelli*, 3. durchgeseh. und akt. Aufl. (zuerst 1988), München: Beck (Becksche Reihe Denker).
- Knoll, Manuel (2003), "Die konservative Verantwortungsethik des Humanisten Niccolò Machiavelli", *Jahrbuch Politisches Denken*: 94–116.
- Knoll, Manuel (2010), "Wissenschaft und Methode bei Machiavelli. Die Neubegründung der empirischen Politikwissenschaft nach Aristoteles", in Manuel Knoll und Stefano Saracino (Hg.), *Niccolò Machiavelli – Die Geburt des modernen Staates* (Staatsdiskurse 11), Stuttgart: Steiner, S. 91–119.
- Knoll, Manuel (2015), "Max Webers Machiavelli-Rezeption. Die Konsequenzen des politischen Realismus für das Verhältnis von Ethik und Politik", in Volker Reinhardt, Rüdiger Voigt und Stefano Saracino (Hg.), *Der Machtstaat. Niccolò Machiavelli als Theoretiker der Macht im Spiegel der Zeit* (Staatsverständnisse 74), Baden-Baden: Nomos, S. 241–267.
- Knoll, Manuel, und Stefano Saracino (2018), "Die Staatsräson bei Niccolò Machiavelli und Giovanni Botero", in Norbert Campagna und Stefano Saracino (Hg.), *Staatsverständnisse in Italien. Von Dante bis ins 21. Jahrhundert* (Staatsverständnisse 109), Baden-Baden: Nomos, S. 47–71.
- Locke, John (1983), *Über die Regierung* (*The Second Treatise of Government*) (zuerst: 1690), Stuttgart: Reclam.
- Machiavelli, Niccolò (1832/41), *Sämtliche Werke*, Übers. von Johann Ziegler und Franz Nicolaus Baur, Bd. VII. Karlsruhe: Groos.
- Machiavelli, Niccolò (1934), *Geschichte von Florenz*, Übers. von Alfred von Reumont, Leipzig/Wien: Phaidon.
- Machiavelli, Niccolò (1961), *Lettere*, hg. von Francesco Gaeta, Milano: Feltrinelli.

- Machiavelli, Niccolò (1977), *Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung*, übers. und eingeleit. von Rudolf Zorn, 2. verbes. Aufl., Stuttgart: Kröner.
- Machiavelli, Niccolò (1990), *Politische Schriften*. Hg. von Herfried Münkler, aus dem Ital. von J. Ziegler und F.N. Bauer, Revision dieser Übers. von H. Münkler, Frankfurt am Main: Fischer.
- Machiavelli, Niccolò (2001), *L'Asino (Der Esel; 1517)*. Hg. von Karl Mittermaier, übers. von Meinhard Mair und Karl Mittermaier, Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Machiavelli, Niccolò (2003), *Il Principe/Der Fürst* (ital./deu.), übers. und hg. von Philipp Rippel, Stuttgart: Reclam.
- Machiavelli, Niccolò (2008a), *Die Kunst des Krieges*, in Niccolò Machiavelli, *Gesammelte Werke in einem Band*. Nach den Übers. von J. Ziegler und F. N. Baur, hg. von A. Ulfig, Frankfurt am Main: Zweitausendeins.
- Machiavelli, Niccolò (2008b), "Das Leben des Castruccio Castracani", in Niccolò Machiavelli, *Gesammelte Werke in einem Band*. Nach den Übers. von J. Ziegler und F. N. Baur, hg. von A. Ulfig, Frankfurt am Main: Zweitausendeins.
- Mehmel, Friedrich (1948), "Machiavelli und die Antike", *Antike und Abendland* 3: 152–186.
- Meinecke, Friedrich (1929), *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, 3. durchgeseh. Aufl., München/Berlin: Oldenbourg.
- Mittermaier, Karl (1990), *Machiavelli. Moral und Politik zu Beginn der Neuzeit*, Gernsbach: Kazimir Katz.
- Münkler, Herfried (1984), *Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*, Frankfurt am Main: Fischer.
- Ottmann, Henning (2004), "Was ist neu im Denken Machiavellis?"; in Herfried Münkler, Rüdiger Voigt und Ralf Walkenhaus (Hg.), *Demaskierung der Macht. Niccolò Machiavellis Staats- und Politikverständnis* (Staatsverständnisse 5), Baden-Baden: Nomos, S. 145–156.
- Riklin, Alois (1996), *Die Führungslehre von Niccolò Machiavelli*, Bern/Wien: Stämpfli u.a.
- Ritter, Gerhard (1940), *Machtstaat und Utopie: Vom Streit um die Dämonie der Macht seit Machiavelli und Morus*, München/Berlin: Oldenbourg.
- Saracino, Stefano (2010), "Ständekampf, Parteienstreit, Pluralismus – Machiavellis agonales Politikverständnis im Republikanismus und Liberalismus", in Manuel Knoll und Stefano Saracino (Hg.), *Niccolò Machiavelli – Die Geburt des modernen Staates* (Staatsdiskurse 11), Stuttgart: Steiner, S. 163–189.
- Saracino, Stefano (2012), *Tyrannis und Tyrannenmord bei Machiavelli. Zur Genese einer antitraditionellen Auffassung politischer Gewalt, politischer Ordnung und Herrschaftsmoral*, München/Paderborn: Fink.
- Schmalt, Heinz-Dieter (1986), *Motivationspsychologie* (Urban-Taschenbücher 380), Stuttgart u.a.: Kohlhammer.
- Schröder, Peter (2004), *Niccolò Machiavelli* (Campus Einführungen), Frankfurt am Main/ New York: Campus.
- Schwaabe, Christian (2007), *Politische Theorie 1. Von Platon bis Locke*, Paderborn u.a.: Fink.
- Sternberger, Dolf (1984), *Drei Wurzeln der Politik* (zuerst: 1978), Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Thukydides (2002), *Der Peloponnesische Krieg*. Hg. und übers. von Georg Peter Landmann, Düsseldorf/Zürich: Artemis & Winkler.
- Zanzi, Luigi (1981), *I „segni“ della natura e i „paradigmi“ della storia: il metodo del Machiavelli. Ricerche sulla logica scientifica degli „umanisti“ tra medicina e storiografia* (Biblioteca di studi moderni 16), Maduria: Lacaita.

Manuel Knoll

Machiavelli's Realist Image of Humanity and His Justification of the State

Abstract

This article examines Machiavelli's image of humanity. It argues against the prevailing views that characterize it either as *pessimistic* or *optimistic* and defends the thesis that the Florentine has a *realist* image of humanity. Machiavelli is a psychological egoist who conceives of man as a being whose actions are motivated by his drives, appetites, and passions, which lead him often to immoral behavior. Man's main drives are "ambition" (*ambizione*) and "avarice" (*avarizia*). This article also investigates Machiavelli's concept of nature and shows that, for him, the constancy of human nature is the central premise that makes the scientific analysis of politics possible. Despite the fact that human drives and capabilities are the same at all times, good laws, military training, and religion allow man to be changed and educated toward "virtue" (*virtù*). To make such changes in man, however, presupposes a good legal and political order. Machiavelli justifies the state because of its capacity to reshape human nature and to improve man. The state is not only a coercive power but a moral institution. This leads to the conclusion that Machiavelli does not separate politics from morality as most scholars claim.

Keywords: human nature, political realism, morality, political order, ambition, avarice, education, religion, law and order

Manuel Knol

Makijavelijeva realistička slika ljudskog roda i njegovo opravdanje države

Apstrakt

Ovaj tekst ispituje Makijavelijevu sliku ljudskog roda. Nasuprot preovlađujućim shvatanjima da je njegova slika bilo *pesimistična* bilo *optimistična*, brani se teza da ovaj Firentinac gaji realističku sliku ljudskog roda. Makijaveli je psihološki egoista koji shvata čoveka kao biće čiji su postupci motivisani njegovim nagonima, željama i strastima, što ga često podstiče na nemoralno ponašanje. Glavni nagoni čoveka su „ambicija“ (*ambizione*) i „pohlepa“ (*avarizia*). Ovaj tekst ispituje i Makijavelijev koncept prirode i pokazuje da je, prema njemu, stalnost ljudske prirode centralna premisa koja dozvoljava naučnu analizu politike. Uprkos činjenici da su nagoni i sposobnosti čoveka isti u svakom trenutku, dobri zakoni, vojnički trening i religija obezbeđuju čoveku da se promeni i obrazuje za „vrlinu“ (*virtù*). Međutim, da bi se takve promene izazvale u čoveku, potrebno je dobro zakonsko i pravno uređenje. Makijaveli opravdava postojanje države zbog njenog kapaciteta da preoblikuje ljudsku prirodu i unapredi čoveka. Država nije samo sila prinude, već i institucija moralnosti. Ovo vodi zaključku da Makijaveli ne razdvaja politiku od moralnosti, kao što tvrdi većina autora.

Gljučne reči: ljudska priroda, politički realizam, moralnost, politički red, ambicija, pohlepa, obrazovanje, religija, zakon i red

