

# Handlungsmächtigkeit – Machiavellis Lehre vom politischen Handeln

Von Wolfgang KERSTING (Hannover)

Machiavellis naturalistische Anthropologie beruht auf einem Begriff von Natur, der auf eine von allen essentialistischen und teleologischen Implikationen befreite, im Kern unveränderliche Trieb- und Bedürfnisnatur zielt. *Naturae convenienter vivere*: diese sittlich-naturrechtliche Handlungsmaxime ist unter Machiavellis Voraussetzungen sinnlos geworden, da die von Machiavelli verwendete Naturkonzeption ein inneres Maß und eine teleologische Verfaßtheit der Natur nicht mehr kennt. Der entfinaisierten Menschennatur wohnt keine sittliche Normativität inne, sie ist prinzipienlos; der einheitliche, durchgängig teleologisch strukturierte Weltbegriff der Antike und des Mittelalters, der Naturordnung und Menschenordnung, Natursinn und menschliche Bestimmung in einer integralen Hierarchie vorgegebener Zweckbestimmungen verknüpft, ist für Machiavelli zerbrochen. Die Natur ist sinn- und vernunftlos geworden; nicht im Einvernehmen mit ihr, sondern nur gegen sie läßt sich eine Ordnung unter Menschen durchsetzen. Der Mensch ist kein politisches Lebewesen von Natur aus, das seiner Bestimmung nach auf ein tätiges Polisleben ausgerichtet ist und im gemeinsamen politischen Werk seine menschliche, individuelle und sittliche Erfüllung erfährt. Menschliche Natur ist für Machiavelli hauptsächlich dynamische Bedürfnisnatur, unersättlich expandierendes, plastisches Triebwesen, das von seinen Leidenschaften rastlos und ohne innere Kontrolle vorwärtsgetrieben wird. Das herausstechende Merkmal menschlicher Begehrlichkeit ist nach Machiavelli, und eben darin unterscheidet sie sich von tierischer Bedürftigkeit, die innere Unbegrenztheit und Maßlosigkeit; der Mensch ist unersättlich, seine Begierden richten sich auf alles, kennen keine interne Verfassung, sind unstillbar. Dieser natürliche Hang zur Pleonexie wird angesichts der prinzipiellen Begrenztheit der natürlichen und gesellschaftlichen Befriedigungsmittel menschlicher Begierden zur Fundamentalursache sozialschädlicher, letztlich mörderischer Konkurrenzen, zum Motor aggressiver Wettbewerbe und Verteilungskämpfe; er versetzt die Gesellschaft in rastlose Bewegung und bewirkt ein agonistisches Klima; den Individuen verschafft er eine unruhige Seele, sie werden ungenügsam und verlieren alle Glücksfähigkeit.<sup>1</sup> Das *zoon politikon* des *Artistoteles* wird bei Machiavelli zu einem Ordnungsrisiko, und ebenfalls von Natur aus.

---

<sup>1</sup> Zur Anthropologie Machiavellis vgl. L. Huovinen, *Das Bild vom Menschen im politischen Denken Machiavellis* (Helsinki 1951); H. Münkler, *Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz* (Frankfurt a. M. 1982) 263-280; A. Buck, *Machiavelli* (Darmstadt 1085) 37-44.

Inbegriff der menschlichen Trieb- und Bedürfnisnatur, der vielfältig anstachelnden Begehrlichkeit ist für Machiavelli der Ehrgeiz, die ‚ambizione‘. Er tritt in den verschiedensten Gestalten auf, kann sich auf die unterschiedlichsten Gegenstände richten, besitzt aber immer die gleiche Dringlichkeit und heftige Dynamik.<sup>2</sup> Als Zentralbegriff der politischen Anthropologie Machiavellis kommt der ‚ambizione‘ durchaus die Rolle eines systematischen Vorläufers des Begriffes des Eigennutzes und Selbstinteresses zu, doch ist da ein schlechthin entscheidender Unterschied: Machiavellis ‚ambizione‘ besitzt nicht die Konnotationen der ökonomischen Rationalität; die ‚ambizione‘ kann nicht kalkulieren, ihr fehlt die dem Begriff des Eigennutzes und Selbstinteresses beigesellte instrumentelle Vernunft. Die legitimierungstheoretische Hauptidee des individualistischen neuzeitlichen Naturrechts, den Staat kontraktualistisch zu begründen und eben damit im souveränen Nützlichkeitsurteil des sein eigenes Interesse klug verwaltenden Individuums zu verankern, ist auf der Grundlage der politischen Anthropologie Machiavellis nicht denkbar. Für das Ordnungsproblem der ‚ambizione‘ hat Machiavelli noch keine Hobbessche, noch keine Smithsche, noch keine Mandevillesche Lösung parat; keine Selbstaufklärung des Selbstinteresses über die notwendigen Bedingungen seiner dauerhaften Befriedigung führt zur klugen Selbstbeherrschung; keine ‚invisible hand‘ hilft hier, die Leidenschaften zu zähmen; keine Dialektik sorgt dafür, daß sich die Laster gesamtgesellschaftlich nützlich machen. Das listige Instrument des Marktes hat Machiavelli noch nicht zur Hand, um aus den private vices public benefits zu machen. Machiavelli setzt auf Ordnungspolitik, begegnet der politischen Aggressivität der ‚ambizione‘ mit einem repressiven Ordnungskonzept. Die ‚ambizione‘ ist durch Blindheit und Bedrohlichkeit charakterisiert; sie ist in ihrer Unbeherrschtheit die Unvernunft schlechthin; Vernunftförmigkeit kann ihr nur von außen, durch die Zwangsinstitutionen des Staates aufgenötigt werden. Gute Politik ist im wesentlichen das Unternehmen, der in sich grenzenlosen ambitiösen Begehrlichkeit der Menschen feste äußere Grenzen zu ziehen, ermöglicht eine heteronom-externe Bestimmung menschlicher Triebkräfte. Die zwangsbewehrten Institutionen des Staates stellen die maßlose Menschennatur unter das Regiment der Vernunft; in der Tat liegt darin die Pointe der politischen Anthropologie Machiavellis, daß die in der moralanthropologischen Normaltheorie des europäischen Denkens von Platon bis Kant der Vernunft übertragene Disziplinierungsfunktion der ungebärdigen Sinnlichkeit bei Machiavelli vom Staat wahrgenommen wird; die Macht der Vernunft weicht der Vernunft der Macht,<sup>3</sup> die interne Reglementierung der anarchischen Begehrlichkeit deren externer Bändigung. Dabei ist von Wichtigkeit, daß die vernünftige Macht als Negation der Begierdenanarchie deren Maß- und Grenzenlosigkeit

<sup>2</sup> Vgl. M. Fleischer, *A Passion for Politics. The Vital Core of the World of Machiavelli*, in: ders. (Hg.), *Machiavelli and the Nature of Political Thought* (New York 1972) 114-147; D. Germino, *Machiavelli's Thoughts on the Psyche and Society*, in: A. Parel (Hg.), *The Political Calculus. Essays in Machiavelli's Philosophy* (Toronto 1972) 59-82.

<sup>3</sup> Zur ‚Vernunft der Macht‘ bei Machiavelli vgl. A. Baruzzi, *Einführung in die politische Philosophie der Neuzeit* (Darmstadt 1983) 17-34.

reflektiert; die für die menschliche Bedürfnisnatur konstitutive interne Unendlichkeit verlangt nach einer von allen normativen Vorgaben befreiten, ungebundenen politischen Machtausübung.

Die sittliche Politik der vormachiavellischen Zeit kannte Macht als unerlässliches Herrschaftsinstrument, das stets eingebunden war in einen ethisch definierten Handlungsrahmen und Aufgabenbereich: die qualitative Teleologie dieses Denkens hat immer den Selbsterhaltungsbereich überschritten und die ihm zugeordnete gewaltanwendende Macht als *ultima ratio* an die Peripherie der politischen Theorie gedrängt. In einer „Gemeinschaft“, so die berühmte Bestimmung aus der „Politik“ des Aristoteles, „die gleichsam das Ziel vollendeter Selbstgenügsamkeit erreicht hat, die um des Lebens willen entstanden ist und um des vollkommenen Lebens willen besteht“,<sup>4</sup> geht es darum, die gewaltbesetzte Entstehungsgeschichte staatlichen Lebens zu überwinden; nicht der machtbewußte und um sein Machtpotential besorgte und die Gewalt selbstverständlich handhabende Herrscher steht hier im Zentrum, sondern der Herrscher, der wegen seiner Tugendhaftigkeit und gerechten Herrschaftsausübung und gesetzgeberischen Weisheit machtunbedürftig ist, der die ihm obliegende politische Integration des Gemeinwesens und Glückssteigerung der Gesamtheit wie auch jedes einzelnen Bürgers allein aufgrund seiner überragenden menschlichen Qualitäten und vollkommen ausgebildeten Tugenden ins Werk zu setzen weiß. Bei Machiavelli hingegen zielt alles auf die Kontinuierung und Steigerung der Handlungsmächtigkeit des Fürsten, damit auf eine rückhaltlose Affirmierung der Macht und eine Enttabuisierung der Gewalt.<sup>5</sup> Sein Principe ist von der politischen Notwendigkeit des Besitzes überlegener Macht und ihres konsequent-rücksichtslosen Einsatzes für die Verwirklichung der politischen Ziele der Selbsterhaltung und Herrschaftsstabilisierung geradezu durchdrungen; er begreift die gewaltverwurzelte und um Legitimation völlig unbesorgte Macht als das politische Mittel *katexochen*: Macht ist im Politischen, was das Geld im Ökonomischen ist, das sich selbst verweigende Mittel, das dem ihm ursprünglich zugeordneten Gebiet die originären Zwecke austreibt und seine eigene Kontinuierung an die Stelle der Verfolgung der Zwecke setzt, zu deren erfolgssicherer Betreibung es ursprünglich eingesetzt wurde. Das Bestreben, die Handlungsmächtigkeit zu bewahren und der launischen Göttin Fortuna möglichst geringe Eingriffsmöglichkeiten in die eigene Handlungsgeschichte zu erlauben, verlangt nach einer machtzentrierten politischen Existenz und unablässiger Gewaltbereitschaft. Machiavellis Lehre von der reinen Instrumentalität der Gewalt ist eine Antwort auf die Destrukturierung der mittelalterlichen Welt; in der ordnungslosen und unsicheren, sinnleeren und alle die pure Faktizität transzendierenden Referenzen und Finalitäten beraubten frühneuzeitlichen Welt der Renaissance avanciert die Gewalt von der politischen *ultima ratio* aufgrund ihrer Verlässlichkeit und Effektsicherheit zu einem norma-

<sup>4</sup> Aristoteles, Politik, 1252 b 27.

<sup>5</sup> Zur ‚Freisetzung der Gewalt bei Machiavelli‘ vgl. U. Matz, Politik und Gewalt (Freiburg/München 1975) 144 ff.

len Mittel der Politik; denn in dieser Welt ist in der Politik alles erlaubt, nur der Irrtum nicht, die Ungeschicklichkeit nicht, die Erfolglosigkeit nicht.

Diese aus der Herabstimmung der eudämonistischen oder theologischen Teleologie der traditionellen sittlichen Politikkonzeption auf die macht- und ordnungspolitischen Zielgrößen der Herrschaftskontinuierung und staatlichen Selbsterhaltung erwachsende Instrumentalisierungslogik verlangt neben der Enttabuisierung der Gewalt auch den klugen Einsatz von List und Schein. Nicht der wirkliche Besitz der Tugenden, so Machiavellis berühmte herrschaftstechnische Korrektur der tugendethischen Unterweisung der Prinzenenerzieher aus dem 18. Kapitel des „Principe“, garantiert die Sicherung der politischen Güter, sondern der Glaube der anderen, man sei im Besitz dieser Tugenden. Was Milde, Treue, Barmherzigkeit, Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit, Gerechtigkeit und Frömmigkeit angeht, so ist es für einen Herrscher keinesfalls notwendig, „alle die vorgenannten guten Eigenschaften... in Wirklichkeit zu besitzen; doch muß er sich den Anschein geben, als ob er sie besäße. Ja, ich wage zu behaupten, daß sie schädlich sind, wenn man sie besitzt und stets von ihnen Gebrauch macht, und daß sie nützlich sind, wenn man sich nur den Anschein gibt, sie zu besitzen.“ (P 73)<sup>6</sup> Nicht nur ein Gewaltvirtuose muß der Machiavellische Fürst sein, auch ein „Meister in der Heuchelei und Verstellung (gran simulatore e dissimulatore)“ (P 72); beides muß er sein, Fuchs und Löwe, Fuchs, „um die Schlingen zu wittern“, und Löwe, „um die Wölfe zu schrecken“ (P 72).

Machiavelli unterscheidet hier zwischen dem Ruf der Tugendhaftigkeit und der wirklichen, handlungswirksamen Tugendhaftigkeit und verlangt von dem Fürsten, sich stets um ersteren zu bemühen und letztere zu vermeiden. Da Tugendhaftigkeit im öffentlichen Bewußtsein eine positive Bewertung erhält, ist es unverzichtbar, moralische Imagepflege zu betreiben und den Schein der Tugendhaftigkeit zu befestigen; es ist für jeden Herrscher wichtig, das öffentliche Bewußtsein auf seiner Seite zu haben. Die wirkliche, Handlungsgewohnheiten und Einstellungen ausbildende Tugendhaftigkeit ist jedoch für den Politiker Machiavellischen Zuschnitts schädlich und zwar aus einem entscheidenden Grund: sie nimmt ihm seine Beweglichkeit, sie schränkt den Spielraum nützlichen Handelns durch die Verhinderung unmoralischer Handlungen ein, vermindert dadurch die Handlungsmächtigkeit, verkleinert das Handlungsrepertoire; wirkliche Tugendhaftigkeit widerspricht der fundamentalen praxeologischen Maxime Machiavellis, die sein ganzes politisches Denken konzentriert: steigere unablässig deine Handlungsmächtigkeit. Die Nachteiligkeit realer Tugendhaftigkeit wird deutlich, wenn man daran denkt, daß Tugenden im Sinne der aristotelischen *hexis* zu verstehen sind, also als habituell gewordene Handlungsregeln; je mehr eine Tugend als Handlungsgewohnheit Entscheidungen und Handlungen bestimmt, je größer der Habitualisierungsgrad ist, um so weiter geraten die Handlungsmöglichkeiten außer Sicht, die der morali-

<sup>6</sup> P = Machiavelli, *Der Fürst*, übers. und hg. von R. Zorn (Stuttgart<sup>3</sup> 1963); italienische Parallellektüre: Niccoló Machiavelli, *Il Principe e Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, con introduzione di G. Procacci e a cura di S. Bertelli (Milano<sup>8</sup> 1983).

schen Disposition inhaltlich nicht entsprechen; je geringer der Habitualisierungsgrad, um so größer die wahrgenommene Konkurrenz von Handlungsmöglichkeiten, um so größer das Handlungsrepertoire, um so freier und handlungsmächtiger der politisch Handelnde. Handlungsmächtiger ist jemand, wenn ihm neben guten Handlungen auch böse Handlungen zur Verfügung stehen; klug ist jemand, wenn er sowohl von moralisch guten wie auch von moralisch schlechten Handlungen einen guten, d. h. erfolgssichernden, politisch nützlichen Gebrauch machen kann. Es gibt einen schlechten Gebrauch von Milde, und es gibt einen guten Gebrauch von Grausamkeit; wenn eine politische Situation Grausamkeit erfordert, ist offenkundig der im Nachteil, der tugendhaft ist und daher nicht mehr grausam sein kann; aber es gilt, das ist die amoralistische – was nicht meint: unmoralische – Pointe der herrschaftstechnischen Neubestimmung und -bewertung politischen Handelns, genauso die Umkehrung: wenn eine politische Situation Milde verlangt, ist offenkundig der im Nachteil, der lasterhaft ist und daher nicht milde sein kann. Ein guter Fürst, einer also, der sein politisches Handwerkszeug versteht, wird darauf achten, sich Tugenden und Laster auf Mittelweite vom Leib zu halten; sie dürfen nicht näher an ihn heran kommen, dürfen sich nicht zu freiheitseinschränkenden Handlungsgewohnheiten verfestigen; der Herrscher muß beweglich bleiben, muß sich eine flexible Reaktionsfähigkeit bewahren und alle Festlegungen vermeiden; darum darf er nicht milde, fromm, redlich und barmherzig sein, aber auch nicht grausam, betrügerisch und irreligiös, sondern er muß über milde und grausame, fromme und irreligiöse, redliche und betrügerische Handlungen verfügen können und die Ökonomie des Guten genauso beherrschen wie die Ökonomie des Bösen. Allein um die Handlungsmächtigkeit geht es, nicht um die moralische Seinsqualität; Machiavelli hat das tugendethische Paradigma der Seins- und Charakterbildung abgelöst durch das technische Paradigma der Könnenssteigerung, und damit in letzter Konsequenz Charakterlosigkeit zur subjektiven Erfolgsbedingung politischen Handelns erklärt. Charakterlosigkeit ist hier nicht im moralisch pejorativen Sinn zu verstehen, sondern wörtlich zu nehmen; meint eine habituelle Offenheit, die eine pragmatische Äquidistanz zum Guten wie zum Bösen ermöglicht und damit dem politischen Ziel das denkbar größte Handlungsrepertoire zur Verfügung stellen kann; meint auch eine moralische Unempfindlichkeit, die dem Politiker es ermöglicht, sittliche Handlungen und deren ethisch-praktisches Gegenteil mit gleicher Unbefangenheit allein nach ihrer politischen Opportunität zu befragen; meint schließlich Gleichgültigkeit gegenüber menschlichen Gefühlen und Interessen und Bedürfnissen; nur der wirklich Indifferente und Uninteressierte kann die manipulative Virtuosität erreichen, die den handlungsmächtigen und seiner Mittel sicheren Politiker auszeichnet.

Machiavellis neue Politik zielt auf das Herz des traditionellen Sittlichkeitskonzepts und demoliert die heimliche Voraussetzung der klassischen Tugendethik gründlich; die Welt ist nicht so, daß nur tugenddurchdrungene Wirklichkeit einen glücksstiftenden und ruhmbringenden Zustand hervorrufen würde. Der Weltlauf ist nicht mit der Tugend alliiert. Das zeigt sich dem, der das „Phantasiebild (immaginazione)“ der Dinge an der Realität überprüft, das mit einem Gespinst aus Sollensforderungen, Wünschbarkeiten und schönen Endzustandsentwürfen zuge-

hängte „wirkliche Wesen der Dinge“, die „verità effettuale della cosa“ (P 63) freilegt und sich in die „Niederungen des Romulus“<sup>7</sup> begibt und dort die Wirkungszusammenhänge und Kraftverhältnisse, das wirkliche Verhalten der Menschen und das Schicksal ihrer Handlungen untersucht.

Francis Bacon hat Machiavellis Entscheidung für Realismus und Erfahrung und gegen Normativismus und Utopismus gelobt: „Wir haben Grund, Machiavelli und Schriftstellern seiner Art Dank zu wissen, die offen und unverstellt vortrugen, was die Menschen zu tun pflegen, nicht, was sie zu tun verpflichtet wären.“<sup>8</sup> Bacon erblickte offenkundig in Machiavellis Kritik der tugendethischen Politikkonzeption eine enge Parallele zu seinem Kampf gegen die sich nützlicher Naturverwertung in den Weg stellenden scholastischen Philosophie; und zu dieser Sicht war er sicherlich berechtigt, ging es in der Tat beiden darum, durch Anwendung des Erfahrungsprinzips menschliches Verfügungswissen zu steigern. Man muß sich jedoch hüten, Machiavellis ‚verità effettuale‘ als Chiffre für Theoretizität und Deskriptivität zu betrachten. Machiavellis Realismus ist praktischer, nicht theoretischer Natur; sein politisches Denken bezweckt keine neue Theorie des politischen Phänomenbereichs, ist nicht auf Deskription und Explanation des ihn konstituierenden faktischen Verhaltens aus. Machiavelli geht es um praktisches Wissen, um eine spezifische pragmatische Kompetenz, wie sie auf seinem Gebiet der Arzt, der Musiker besitzt; sein erklärtes Ziel ist Politikberatung. Es ist irrig, Machiavelli zu einem Szientisten zu machen,<sup>9</sup> ihn als Vorläufer und politologisches Pendant Galileis zu apostrophieren;<sup>10</sup> Machiavelli hat keinen „neuen Weg zur politischen Wissenschaft“ gebahnt;<sup>11</sup> und von einer „wahren und eigentümlichen Begründung einer politischen Philosophie (vera e propria fondazione di una filosofia della politica)“<sup>12</sup> kann bei Machiavelli noch weniger die Rede sein; und wenn man gar in seiner Ausgrenzung der Ethik aus der Politik eine vorausseilende Befolgung der Weberschen Wertfreiheitsforderung erblickt, dann läuft man Gefahr, Machiavellis politisches Denken unkenntlich zu machen.<sup>13</sup>

Machiavelli ist kein Theoretiker, er verarbeitet Erfahrung im Lichte seines politischen Temperaments und mit der deutlichen Absicht, eine politische Handlungslehre aufzustellen, sich als Fachmann des politischen Handwerks und der Staatskunst auszuweisen. Er will politisches Handeln durch die Aufklärung seiner Erfolgsbedingungen verbessern; und die das christliche Abendland so erschütternde Konsequenz dieses Unternehmens war die Einsicht, daß es zur Steigerung der Handlungsmächtigkeit eines Fürsten notwendig ist, das politische Handlungs-

<sup>7</sup> G. Vico, *Scienza nuova*, Opere, a cura di F. Nicolini (Mailand 1953) § 131; in der Übersetzung Erich Auerbachs lautet die Stelle: „Die Philosophie betrachtet den Menschen, wie er sein soll; und darum kann sie nur Wenigen Früchte tragen, die in Platons Staat leben wollen und nicht in dem Kothaufen des Romulus.“ (G. Vico, *Die neue Wissenschaft* [Rowohlt's Klassiker 10] [1966] 25)

<sup>8</sup> Fr. Bacon, *De augmentis scientiarum*, VII, 2, 10.

<sup>9</sup> L. Olschki, *Machiavelli the Scientist* (Berkeley 1945).

<sup>10</sup> Literaturhinweise dazu bei A. Buck, *Machiavelli* (Darmstadt 1985) 160 f.

<sup>11</sup> E. Cassirer, *Der Mythos des Staates* (Zürich 1949) 172.

<sup>12</sup> B. Croce, *Etica e politica* (Bari 1945); zit. n. Buck, *Machiavelli*, a. a. O. 168.

<sup>13</sup> So J. Burnham, *The Machiavellians* (New York 1943) 38.

feld von allen sittlichen Einflüssen frei zu halten. Diese Ausgrenzung ist keine systemtopographische Entscheidung, nicht aus der externen Perspektive des Systematikers getroffen, sondern das Resultat einer Befreiung des Politischen von religiösen, sittlichen und eudämonistischen Ansprüchen, von handlungslähmender moralischer Einengung, einer Befreiung, die nicht in einem theoretischen Kalkül wurzelt, sondern die Folgerung eines sich einzig auf die Belange des politischen Handelns konzentrierenden politischen Temperaments.

Normalerweise besteht zwischen einer empirischen Untersuchung des Handelns und einer Handlungsnormierung unbegrenzte Verträglichkeit; diese weicht aber einem gespannten Verhältnis, wenn statt einer reinen Deskription der Handlungswirklichkeit eine von ihren Ergebnissen Gebrauch machende Klugheitslehre intendiert ist, die anders als die tugendethische Handlungsnormierung nicht die spröde Wirklichkeit nach ihrem Bild zu formen versucht, sondern sich geschmeidig der Wirklichkeit anzupassen sich bemüht, um die Erfolgsbedingungen für die Durchsetzung politischer Ziele zu nutzen. In diesem Fall entsteht mit der praktischen Klugheitslehre der traditionellen Tugendethik eine praktische Konkurrenz. Auch ist mit der Feststellung der mangelnden Kongruenz zwischen der politischen Wirklichkeit und dem tugendethischen Ideal selbst noch keine Entscheidung gegen die Forderungen der Sittlichkeit getroffen, diese fällt aber dann, wenn die von der Klugheitslehre bedienten Zwecke die sittliche Zielperspektive verdrängen. Und genau das findet im politischen Denken Machiavellis statt: das empirische Ziel macht- und ordnungspolitischer Selbsterhaltung rückt in den Mittelpunkt und verlangt nach einer Theorie der rationalen Mittelwahl, die sich in ihrer Effizienzorientierung durch keine moralischen und religiösen Wertgesichtspunkte beeinträchtigen läßt. „Die Herrschaft behauptet man nicht mit dem Rosenkranz in der Hand“ (GSIV, 419):<sup>14</sup> dieser Satz, von Machiavelli Cosimo de' Medici in der „Istorie Fiorentine“ in den Mund gelegt, enthält, richtig verstanden, Machiavellis politisches Denken in nuce. Er ist mehr als die aphoristische Fassung des seit alters bekannten Sachverhalts, daß das politisch Erforderliche nicht mehr mit dem moralisch Gebotenen in Einklang zu bringen ist; hätte Machiavelli nur daran erinnert, daß Not kein Gebot kennt und die Mächtigen häufiger als die Schwachen das Moralgesetz beugen und brechen, wäre er heute ein verschollener Renaissance-Autor. Seine unvergeßliche und innovatorische Leistung im Rahmen der Geschichte des politischen Denkens liegt darin, daß er den Bereich des politischen Handelns gänzlich dem traditionellen tugendethischen Zugriff entzogen und aus dem umfassenden Sittlichkeitskonzept, das die klassische Politik des Aristoteles ebenso prägt wie die Naturrechtsphilosophie der Stoa und das christliche Naturrecht des Mittelalters, herausgelöst hat. Machiavelli lehrt einen systematischen Amoralismus und grenzt das politische Handeln aus aller tugendethischen Zuständigkeit aus.

„Nun könnte man sich fragen, woher es kommt, daß Agathokles und manch

<sup>14</sup> GS = Machiavelli, Gesammelte Schriften in fünf Bänden, unter Zugrundelegung der Übers. von J. Ziegler und F. Nicolaus Baur hg. von H. Floerke (München 1925).

andere seiner Art nach unzähligen Verrätereien und Grausamkeiten lange unbehelligt in ihrer Vaterstadt leben und sich gegen äußere Feinde verteidigen konnten und daß ihre Mitbürger nie sich gegen sie verschworen hatten, während doch viele andere trotz Anwendung grausamer Mittel nicht imstande waren, in Friedenszeiten ihre Herrschaft zu halten, geschweige denn in den unsicheren Zeiten des Krieges. Dies hängt meiner Meinung nach davon ab, ob man von den Grausamkeiten einen schlechten oder guten Gebrauch macht (*crudeltà male usate o bene usate*). Gut angewandt kann man grausame Mittel nur nennen – wenn es überhaupt erlaubt ist, etwas Schlechtes gut zu heißen (*se del male è licito dire bene*) –, wenn man sie auf einmal anwendet und nur aus der Notwendigkeit heraus, um sich zu sichern, dann aber nicht damit fortfährt und sie jedenfalls zum größtmöglichen Nutzen der Untertanen wendet. Schlecht angewandt sind grausame Mittel, die, mögen sie anfangs auch gering an der Zahl sein, mit der Zeit eher zunehmen als aufhören.“ (P 37f.) Man muß das so nehmen, wie es da steht: nicht darum sollen Grausamkeiten unterbleiben, weil sie sittlich verwerflich sind, sondern weil sie, zu oft verwendet, eine destabilisierende Wirkung auslösen können; die Grausamkeit muß auf Notfälle eingeschränkt bleiben; die Notwendigkeit verbürgt ihre Rationalität, und allein darauf kommt es Machiavelli an: auf rationale Mittelwahl. Wohlgemerkt, Machiavelli argumentiert nicht präferentiell: es ist nicht so, daß die Aufrechterhaltung eines sittlich wünschenswerten Zustandes die gelegentliche Anwendung unsittlicher Mittel erlauben muß; Machiavelli plädiert auch nicht für Unsittlichkeit als unvermeidliche Ausnahme unter menschlichen, also nicht regelgerechten Bedingungen. Die Pointe der Position Machiavellis ist vielmehr, daß an die Stelle dieser relativen Verschränkungen von Moral und Politik deren rigorose Entkoppelung gesetzt wird; der moralische und der politische Diskurs treten bei ihm auseinander; Machiavelli lehrt die Politik eine ganz neue Sprache, oder anders formuliert: er führt die vom Florentiner Handelskapitalismus entdeckte doppelte Buchführung in die Politik ein.

Mit der Entkoppelung des moralischen und des politischen Diskurses bekommen gleichlautende Wörter eine doppelte Bedeutung. Ist Grausamkeit im moralischen Diskurs eine verwerfliche Handlung und prinzipiell abzulehnen, so ist Grausamkeit im politischen Diskurs lediglich ein Mittel, das auf seine Zweckdienlichkeit in Abhängigkeit in vorgegebenen Situationen zu betrachten ist; hier ist die normativ-evaluative Bedeutungskomponente des Grausamkeitsbegriffs nicht mehr anwesend; hier ist Grausamkeit ein neutraler qualifizierender Terminus, und die einzig interessierende Frage geht darauf, ob eine Handlung mit den deskriptiven Merkmalen der Grausamkeit unter den gegebenen Umständen zweckdienlich zu sein verspricht: erweist sie sich erwartungsgemäß als zweckdienlich, dann hat der Politiker von der Grausamkeit einen guten Gebrauch gemacht und ist darum zu loben. Im politischen Diskurs interessiert allein die situationsrelative kausale Eignung von Handlungen; auch die moralischen Konnotationen begegnen hier nur in kausaler Hinsicht, nämlich insofern die durch den moralischen Diskurs geprägte faktische moralische Einstellung von Betroffenen und Betrachtern politisch zu berücksichtigen und in die Nutzen-Kosten-Kalkulation aufzunehmen ist.

Diese konsequent betriebene Entmischung des moralischen und des politischen



Diskurses zeigt Machiavellis großen Abstand von der aristotelischen Polissittlichkeit und von der Welt des christlichen Mittelalters; und eben sie ist der Inhalt der Botschaft seines provozierenden Fürstenspiegels: der Herrscher soll nicht lernen, in Situationen der Bestandsgefährdung auch auf unsittliche Erhaltungsmittel zurückzugreifen; er soll auch nicht lernen, die Reibungen zwischen dem politisch Notwendigen und dem Moralisch-Menschlichen auszuhalten und einen Sinn für den tragischen Charakter solcher Normkonflikte zu entwickeln, nein, er soll lernen, die moralischen und politischen Diskurse nicht zu vermengen, er soll einen moralisch vorurteilsfreien, unbefangenen, nüchternen und rationalen Blick für das politisch Erforderliche einüben. Es gilt die Autonomie der Politik zu beachten: das Reich der Erkenntnis steht unter der Wahrheitsdifferenz, das Reich der Moral steht unter der Wertdifferenz, und das Reich der Politik wird von Machiavelli aus allen bisherigen Zusammenhängen herausgelöst und unter die Rationalitätsdifferenz gestellt. Die Unzuständigkeit ethischer Unterscheidungsleistung bei politischen Entscheidungsprozeduren gilt keinesfalls nur für den Fall usurpatorischer Herrschaftsgewinnung und innovatorischer Ordnungsstiftung, sie gilt auch unter republikanischen Vorzeichen: „wo es um das Wohl und Wehe des Vaterlandes geht, darf man nicht überlegen, ob es recht oder unrecht, mild oder grausam, löblich oder schädlich ist“ (D 394).<sup>15</sup> Jedoch impliziert die politische Bedeutungslosigkeit der moralischen Qualität einer Handlung keinesfalls deren Negation.<sup>16</sup> Die Politik ist kein Midas, der bekanntlich alles, was er anfaßte, zu Gold machte und damit die den Dingen innewohnenden Unterschiede aufhob: die politische Neutralisierung moralischer Unterschiede läßt diese als moralische Unterschiede bestehen: mag eine Ungerechtigkeit noch so politisch erforderlich sein, sie verliert dadurch nicht ihren Ungerechtigkeitscharakter. Die Unterscheidungsleistung der konventionellen Moral wird von Machiavelli nicht angetastet, nur verliert sie auf dem Feld des Politischen ihre kriterielle Bedeutung: eine grausame Handlung kann eine politisch nützliche Handlung sein, und dann muß sie aller moralischen Einrede ungeachtet vollzogen werden, aber gleichwohl bleibt sie eine grausame Handlung. Auch wenn man das machtpolitische Geschäft nicht mit dem Rosenkranz betreiben kann, wird damit aus dem Rosenkranz nicht eine beliebige Holzperlenkette.

Zumeist wird die Konsequenz und nüchterne Selbstverständlichkeit mißachtet, mit der Machiavelli die Ausgrenzung der Moral aus der Welt des Politischen betrieben hat, wird sein Desinteresse an der moralischen Welt, sein systematischer Amoralismus unterschätzt. Machiavelli ist kein „Lehrer des Bösen“,<sup>17</sup> sein Herrscher kein „ideal böser Mensch“,<sup>18</sup> dem „Teufelsähnlichkeit“<sup>19</sup> zu bescheinigen

<sup>15</sup> D = Machiavelli, *Discorsi*. Gedanken über Politik und Staatsführung, Deutsche Gesamtausgabe, übers., eingel. und erl. von R. Zorn (Stuttgart 2 1977).

<sup>16</sup> Von einer „Umkehrung der Werte“ kann bei Machiavelli also gerade nicht die Rede sein (R. König, Machiavelli [München 1979] 285); vgl. A. Heller, *Der Mensch der Renaissance* (Köln-Löwenich 1982) 390 ff.

<sup>17</sup> L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Glencoe, Ill. 1958) 9.

<sup>18</sup> So L. A. Burd, zit. n. D. Sternberger, *Drei Wurzeln der Politik*, Schriften II/1 (Frankfurt a. M. 1978) 221.

<sup>19</sup> Ebd. 230.

wäre; man kann den von ihm skizzierten homo politicus, der sich durch strikte pragmatische Äquidistanz zum Guten wie zum Bösen auszeichnet, nur als trans-moralische, pragmatisch-technische Figur, als herrschaftstechnischen Könner charakterisieren, nicht als Widerpart und Widersacher des Guten, nicht als Dämon.<sup>20</sup> Darum ist auch eine Sichtweise ebensowenig triftig, die Machiavelli unterstellt, er habe an der Schlechtigkeit der Welt gelitten und nur mit Zähneknirschen und unter „Seelenqual“<sup>21</sup> ihr seine politischen Rezepte verordnen können. Machiavelli ist überhaupt nicht an Fragen der Moral interessiert<sup>22</sup> und weder zum Zynismus des moralisch Verwundeten noch zu einem Gefühl für das Tragische unauflöslicher Konfliktsituationen fähig. Es gibt für ihn nur einen pragmatischen Widerspruch zwischen Moral und Politik, keinen normativen und gewissenstpeinigenden. Von einer Kollision zwischen Menschenpflichten und Herrscherpflichten im Zusammenhang mit seinen politischen Vorstellungen zu reden,<sup>23</sup> ist völlig abwegig: einmal, weil es für ihn keine umfassende praktische Theorie mehr gibt, in der dem politisch Erforderlichen eine gleichberechtigte normative Konkurrenz erwachsen könnte, und zum anderen, weil Machiavelli keine Herrscherpflichten entwickelt. Sein Politikkonzept ist nicht normativ, sondern pragmatisch; es setzt die faktischen politischen Ziele der Machterhaltung und Ordnungsstiftung, des ‚mantenere lo stato‘, schlicht voraus, begründet sie aber nicht; nirgends bei Machiavelli gibt es auch nur einen Anklang an ein legitimations-theoretisches Argument, an eine normativ begründete Staatszielbestimmung, aus der Herrscherpflichten ableitbar wären. Machiavellis Gegenstand sind die politischen Handlungen und deren Erfolgsbedingungen, nicht die Fragen einer politischen Spezialethik und deren Verhältnis zu anderen Normbereichen. Darum ist Machiavelli auch nicht als Staatsräson-Theoretiker *avant la lettre* einzustufen. Sofern der Begriff der Staatsräson eine Rangordnungsregel für Interessen- und Rechtskollisionen meint, also eine konfliktuelle Anspruchssituation voraussetzt und deren rationale Bewältigung ins Auge faßt,<sup>24</sup> ist er auf Machiavellis politisches Denken nicht anwendbar; für ihn existiert „das Problem der Staatsräson in seiner pointierten und typischen Form gar

<sup>20</sup> In seinen „Drei Wurzeln der Politik“ ordnet Sternberger *Artistoteles* die Politologik, *Augustin* die Eschatologik und Machiavelli die Dämonologik zu; für ihn ist Machiavellis Fürst nicht nur „transmoralisch“ sondern auch „unpolitisch“, ein aus Emblemen und Bildern gesponnener Homunkulus, unmenschlich und dämonisch; da Sternberger bei der Bestimmung des Politikbegriffs die aristotelische Semantik nicht überschreiten will, kommt ihm der „Principe“ als Geburtsstätte eines neuen technischen Politikverständnis nicht in den Blick (ebd. 190).

<sup>21</sup> So B. Croce; vgl. E. W. Cochrane, Machiavelli: 1940-1960, in: *Journal of Modern History* 33 (1961) 113-136, 115; zur Kritik dieses Interpretationstospos vom leidenden Machiavelli vgl. I. Berlin, Die Originalität Machiavellis, in: ders., *Wider das Geläufige* (Frankfurt a. M. 1981) 127 f.

<sup>22</sup> Zu Recht vermutet Chabod bei Machiavelli ein äußerst robustes Gemüt: „er ignoriert nicht nur das Ewige und Transzendente, er weiß auch nichts von moralischen Zweifeln und der quälenden Angst, die ein grüblerisches Gewissen befallen kann“ (Machiavelli and the Renaissance [London 1958] 93; vgl. 142).

<sup>23</sup> So K. Vorländer, Über die Bedeutung der Lehren Machiavellis für die wissenschaftliche Staatskunst, in: *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* XVII (1861) 531 f.

<sup>24</sup> Vgl. H. Quaritsch, Staatsraison in Bodins ‚*République*‘, in: R. Schnur (Hg.), *Staatsräson* (Berlin 1975) 53.

nicht . . . , da die Notwendigkeit, den Erfordernissen des Staates entsprechend zu handeln, keiner Rechtfertigung bedarf<sup>25</sup>

Machiavellis politisches Denken zielt auf eine pragmatische Unterstützung des faktischen Interesses der Herrscher an der Kontinuierung ihrer Machtposition und vollzieht zu diesem Zweck eine Ausgrenzung des politischen Handlungsfeldes aus dem Geltungsbereich des traditionellen Sittlichkeitsbegriffs. Sein Profil wird später in der englischen Moralphilosophie zu einer Ethik des aufgeklärten Selbstinteresses ausgeweitet, zu einer die traditionelle Tugendethik revolutionierenden Klugheitsethik, die auch im Bereich der Individualmoral das faktische Selbstinteresse zur alleinigen Grundlage macht; den auf einer später gelegenen Schwelle der Neuzeit auftauchenden homo oeconomicus hat Machiavelli in der Gestalt seines virtuosen Politikers physiognomisch antizipiert: der homo oeconomicus ist der bürgerlich und allgemein gewordene ‚principe nouvo‘; die Entsittlichung der Politik setzt sich in ihm als Emanzipation des selbstischen Interesses fort. Machiavellis Denken bezeugt eine ebenso radikale wie unauffällige Modernität; die traditionellen Orientierungssysteme des Denkens und Handelns werden von ihm nicht angezweifelt, widerlegt, ironisiert, nein, sie werden einfach nicht mehr erwähnt, sie existieren für ihn überhaupt nicht mehr, sie sind völlig belanglos geworden. Kein einziger Gedanke an das Naturrecht, an eine ontologische Hierarchie, an eine Halt gebende Kette der Wesen; keine göttliche Geschichtslenkung, keine Einbettung des Weltlaufs in einen heilsgeschichtlichen Kontext, keine teleologische Natursicht mehr; Machiavellis Welt-, Geschichts- und Menschenbild ist gründlich von aller Metaphysik entblößt, ontologisch ausgedörrt, antiessentialistisch; Machiavellis modernes theoretisches Organ ist der Tatsachenblick.

So wie die Renaissance in der Natur einen in sich ruhenden, autonomen und nicht fremderhaltenen Wirkungszusammenhang erforschbarer und menschlichen Zwecken dienstbarer kausaler Kräfte und Gesetzmäßigkeiten erblickt, Natur also aus dem überkommenen Kosmoskonzept herausgelöst und auch aus der Reichweite göttlicher Eingriffe rückt, so wird auch die Geschichte als erforschbarer und nutzbarer Wirk- und Werkzusammenhang betrachtet, als Menschenwerk, das seine dominierende Prägung durch die Taten der großen Individuen, der Religionsstifter und Staatsgründer, erfährt. Für Machiavelli ist die Geschichte eine sich verkettende Aufeinanderfolge menschlicher Handlungen und Handlungswirkungen, die kausal erklärt werden kann; um Geschichte zu verstehen, bedarf es allein der Kenntnis der menschlichen Natur und der in ihr begründeten Handlungsgesetzlichkeiten und Verhaltensdeterminanten. Aus einer geschichtstheologisch konzipierten, soteriologisch zwischen Sündenfall und Gericht eingespannten Geschichte läßt sich nichts lernen. Ist die Geschichte ein aus göttlichem Heilswirken und menschlichem Sündenwirken gesponnener Zusammenhang, immer einem in den Ablauf der Geschehnisse eingreifenden göttlichem Sündenstrafen offen und durchgängig providentialistisch auf das Heilsziel abgestimmt, dann ist eine prag-

<sup>25</sup> C. J. Friedrich, Die Staatsräson im Verfassungsstaat (Freiburg/München 1961) 35; vgl. H. Münkler, Machiavelli, a. a. O. 281 ff.

matische Geschichtsbetrachtung unmöglich. Die mittelalterliche Geschichtstheologie hat den für die ganze antike Welt gültigen Topos von der Lehrmeisterin Geschichte verabschiedet; ihr providentieller Finalismus steht quer zu dessen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen; sie rückt das historische Ereignis in die Reichweite moralisch-normativer Kategorien, verwandelt es in ein Symptom menschlicher Sündhaftigkeit resp. in eine göttliche Strafe und weist damit auf einen Kausalitätstypus hin, an dem das pragmatische Interesse abprallt, denn dieses kann sich nur im Binnenraum einer Geschichte aus rein und unvermischt menschlicher Handlungskausalität befriedigen. Ist, wie es Savonarola gelehrt hat, der Einfall der Franzosen in Italien der irdische Ausdruck des göttlichen Zornes über die Sittenverderbtheit der italienischen Lande, dann kann man daraus nichts lernen; die moraltheologische Interpretation historischer Ereignisse berichtet von der Anwesenheit Gottes in der Geschichte; damit macht sie Geschichte pragmatisch unzugänglich. Erst dann kann Geschichte die Lehrmeisterin für zukünftiges politisches Handeln sein, wenn die Menschen in der Geschichte unter sich sind.

An die Stelle göttlicher Providenz tritt bei Machiavelli die geschichtsimmanente Notwendigkeit, die *necessità*.<sup>26</sup> Sie verschafft der geschichtsbelehrteten Praxeologie die stützende Gesetzlichkeit. Ihre tiefsten Wurzeln sitzen in der Natur des Menschen, was keine scholastische Wesensnatur, keine teleologische Bestimmtheit meint, sondern das empirische Ensemble von Wünschen, Neigungen, Begierden, Hoffnungen und Ängsten. Hat die Providenz der Geschichtstheologie die Kontingenz der post-hoc-Regel der zeitlichen Nacheinandern von Einzeldingen durch den konzentrierenden Zugriff des finalen Umwillens überwunden, so verhindert Machiavelli die eventistische Zersplitterung der Geschichte durch die Bindekraft der *necessità*, die das lineare ‚post hoc‘ in ein kausales ‚propter hoc‘ aufhebt. Sie sichert den Kontext und die Konkatenation der Einzelereignisse und ermöglicht so die erfolgsstrategische Verwendbarkeit der Geschichtsbetrachtung, nur weil die Geschichte notwendigkeitsthroughherrscht ist und nicht in unverbundene Partikularitäten zerfällt, können aus ihrer Betrachtung Regeln gewonnen werden, die unser politisches Mittelwissen und die Verfügbarkeit der Menschen für Menschen steigern, die menschliches Verhalten berechenbarer und eigenes damit erfolgversprechender machen, die das Enttäuschungsrisiko mindern und störende Interferenzen im Handlungsgeschehen zu unterbinden helfen. Diese Regeln und Maximen besitzen alle dieselbe Struktur, die aufgrund gemeinsamer und invarianter Merkmale hinreichend vergleichbaren historischen Situationen A, B, C... haben gezeigt, daß jemand mit dem Zweck Z die Handlung H begehen muß, um seinen Zweck zu realisieren: wenn jemand einen Zweck verfolgt oder verfolgen will, der mit Z identisch ist oder ihm hinreichend analog ist, und sich in einer Situation befindet, die A oder B oder C hinreichend ähnlich ist, dann ist es nur vernünftig, wenn er eine Handlung vom Typ H ausführt, oder: wenn jemand einen Zweck verfolgt, der mit Z identisch ist oder ihm hinreichend analog ist, sich aber in einer Situation befindet, die weder A noch B ähnelt, dann muß er seine Situation so

<sup>26</sup> Vgl. K. Kluxen, Politik und menschliche Existenz bei Machiavelli, dargestellt am Begriff der *necessità* (Stuttgart u. a. 1967); Münkler, Machiavelli, a. a. O. 243 ff.

verändern, daß sie A oder B ähnelt, um hernach die erfolgsversprechende Handlung H durchzuführen, oder nach einer neuen, auf die vorfindliche Situation zugeschnittenen Erfolgsstrategie Ausschau halten.

Die Gesetzmäßigkeiten der Geschichte beherrschen heißt nichts anderes bei Machiavelli als die Erfolgsbedingungen politischen Handelns kennen und nutzen. Je mehr sich das eigene Handeln von begriffener Geschichte leiten läßt, um so rationaler, das heißt: enttäuschungsfreier ist die Zukunftsgestaltung. Ziel der geschichtsbelehrten Handlungsunterweisung ist letztlich die Vertreibung der Fortuna aus dem Reich menschlichen Handelns, sowohl in Gestalt des unerklärlichen Zufalls wie auch des ungünstigen Schicksals. Fortunismus wie Providentialismus sind durch eine Komponentenanalyse der Handlungssituation zu verdrängen, die die menschlichen Motivationslagen und Verhaltensgewohnheiten, die Handlungswirkungen und die situativen Randbedingungen zueinander ins Verhältnis setzt und damit zugleich Handlungserklärungswissen und Handlungsgestaltungswissen gewinnt.

Es ist Machiavellis erklärtes Ziel, politisches Handeln zu lehren und die Staatskunst zu verbessern. Er verfolgt dieses Ziel nicht auf die herkömmliche Weise der moralischen Unterweisung der Fürsten und der Stärkung ihrer tugendethischen Verfassung. Er hat den Bereich politischen Handelns von allen moralischen Bestimmungen abgekoppelt, weder die Politik sittlichen oder religiösen Zielvorstellungen unterworfen noch das Handeln selbst durch moralische Kriterien gebunden. Der Bereich der Politik liegt als neues, selbstgesetzliches Tätigkeitsfeld vor ihm, durch ein eigenständiges ordnungspolitisches Zielkonzept geprägt. Die so von allen normativen Einengungen befreite neue Unterweisung der Herrschenden folgt dem Programm einer politischen Handlungsbefähigung durch historisches Lernen, dringt auf den Ausbau der Handlungsmächtigkeit und der zweckrationalen Kompetenz. Dieses neue Lehrprogramm verlangt daher, was im Rahmen tugendethischer Charakterstärkung nicht von Wichtigkeit ist, nämlich das realistische Schicksal von Handlungen zu erforschen, eine allgemeine Handlungslehre, eine Praxeologie zu entwickeln, die die fundamentalen Faktoren des Handlungsfeldes expliziert, ihr Zusammenwirken aufklärt und damit eine strukturelle Beschreibung des Bereiches gibt, in dem der Handelnde zum Erfolg zu kommen versucht. Die begriffliche Ausrüstung, die sich Machiavelli zu diesem Zweck zulegt, ist allerdings dürftig; sein Begriffsnetz, mit dem er zeitgeschichtliches und historisches Erfahrungsmaterial nach pragmatisch verwertbarer Erkenntnis durchfischt, besitzt nur wenige Knoten: ‚necessità‘, ‚occasione‘, ‚Fortuna‘, ‚virtù‘, ‚corruzione‘, ‚ordini‘. Doch sind diese wenigen Begriffe, die leitmotivartig sein politisches Denken durchziehen und nahezu jedem zeitgeschichtlichen oder antiken Handlungsbeispiel den praxeologischen Refrain bilden, als handlungstheoretische Grundbegriffe verstehen, mit deren Hilfe Machiavelli versucht, die strukturellen Bedingungen erfolgreichen politischen Handelns zu erfassen, das Zusammenspiel von subjektiven und objektiven Faktoren, die Interdependenz zwischen den Eigenschaften des Handelnden und den Situationsmerkmalen aufzuklären und für eine pragmatische Verbesserung zu nutzen. Das soll im Folgenden anhand des Fortuna-Konzepts verdeutlicht werden.

Im religiösen Leben des antiken Rom spielte der Fortuna-Kult eine bedeutende Rolle. Die kapriziöse Schicksalsgöttin wurde von den Menschen für die privaten Ereignisse und politischen Begebenheiten verantwortlich gemacht, die sich immer wieder einmal den Handlungen unerwartet in den Weg stellten und alle Pläne durchstrichen oder auf überraschende und nicht erwartbare Weise Unternehmungen begünstigten. Fortuna ist die Göttin des Schicksalsschlags und des Glücksfalls, der überraschenden Gunst und des unverdienten Leids, ausgestattet zugleich mit dem überquellenden Füllhorn und dem rotierenden Rad. Fortuna ist die stete Erinnerung an das Unverfügbare, an die Unverfügbarkeit dessen, was der Handelnde in sich als Anlage und Disposition und in der Situation als Randbedingung vorfindet, und an die Unverfügbarkeit der Handlungsfolgen; Fortuna ist die Göttin der Nebenfolgen und Interferenzen. Fortuna deutet damit auf das explanative und prognostische Defizit menschlichen Erkennens hin; sie ist die Ursache für Handlungsrichtungsänderungen und Absichtsverkehrungen, die weder in den einsehbaren kausalen Herkunftszusammenhang der Handlungen integriert noch in dem Erwartungsraum ihrer erhofften Wirkungen plaziert werden konnten. Fortuna ist, epistemologisch gesehen, das unerklärlich und unbegreiflich Zufallende und darum, unter temporalem und kausalem Aspekt, „eine reine Gegenwartskategorie“.<sup>27</sup> Augustinus' Spott über die logische Haltlosigkeit des Fortuna-Kults des heidnischen Roms war durchaus berechtigt: eine blinde, grundlos handelnde Göttin kann nicht angefleht, nicht bestochen werden.<sup>28</sup> Die christliche Lehre hat Fortuna entmachtet, zur willfährigen Schaffnerin der göttlichen Vorsehung gemacht; die heilsgeschichtliche Doktrin hat die fortunatistische Antwort auf die leidvoll erfahrene Grenze menschlicher Glücksplanung und die meritorische Unzuverlässigkeit des Weltlaufs durch den Glauben an den göttlichen Providentialismus, an die ‚gubernatio divinae providentiae‘, verdrängt. Die christliche Domestikation der anarchischen und aller Ordnung spottenden Göttin zur ancilla Dei schwächte sich allerdings in dem Maße ab, in dem aus theologischen Gründen der Sicherung der uneingeschränkten Freiheit Gottes die vertrauensspendende und mit der eigenen begrenzten Erkenntnis aussöhnende, zuversichtlich zur Kontingenzbewältigung in Anspruch genommene ‚potentia Dei ordinata‘ durch die ‚potentia Dei absoluta‘ ersetzt wird, da damit die Welt als ganze und zu jedem Zeitpunkt ihrer Dauer Zufallsqualität gewinnt.

In den Jahrhunderten des Humanismus und der Renaissance kommt jedoch mit dem Verblässen der geschichtstheologischen Deutungsmuster und der zunehmenden Säkularisierung der Betrachtungsweise menschlicher Angelegenheiten die pagane Schicksalsgöttin wieder zu großen Ehren.<sup>29</sup> Insbesondere als virtus-Wider-

<sup>27</sup> R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Frankfurt a. M. 1979) 158.

<sup>28</sup> Augustinus, *De civitate Dei*, IV, 18.

<sup>29</sup> Vgl. A. Doren, *Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance*. Vorträge der Bibliothek Warburg 1922-1923, I. Teil (Leipzig 1924) 71-144; J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton 1975) 31-48; Th. Flanagan, *The Concept of ‚Fortuna‘ in Machiavelli*, in: A. Parel (Hg.), *The Political Calculus. Essays in Machiavelli's Philosophy* (Toronto 1972) 127-156.

sacherin, die bei den einen obsiegt, bei den anderen, wie auch schon bei Cicero und anderen klassischen Schriftstellern, mannhafter Tüchtigkeit und sittlicher Vortrefflichkeit weichen muß, ist die Fortuna-Spekulation ein fester Bestandteil der humanistischen Schriftstellerei von Petrarca<sup>30</sup> bis Machiavelli<sup>31</sup>. Begünstigt wird Fortunas Karriere in der Renaissance dabei fraglos durch die Wirrnisse des politischen Lebens und durch die Unwägbarkeiten der ökonomischen Verhältnisse, also durch eine permanente Instabilität und zunehmende Unberechenbarkeit der ökonomischen und politischen Rahmenbedingungen individueller Handlungs- und Lebensplanung.<sup>32</sup> Die von Fortuna beherrschte Geschichte ist die nicht von Menschen gemachte Geschichte, sondern die Verkettung von unbeabsichtigten Nebenfolgen mit den Auswirkungen von unvorhergesehenen Interferenzen, die ungewollte Resultante aus den Händen gegliedelter Bemühungen, deren Demütigungs- und Enttäuschungswirkung für den handelnden Renaissancemenschen nicht mehr durch das Zutrauen auf das providentielle Heilswirken Gottes kompensiert werden kann.

Seit die neuzeitliche Philosophie sich in ihren theoretischen Disziplinen am cartesianischen Paradigma und in ihren praktischen Bereichen an hobbesianischen Modellen und Theoremen orientiert, ist Fortuna für die wissenschaftliche Schriftstellerei kein Thema mehr; auch als Volksgöttin nimmt ihr Einfluß beträchtlich ab. Die geschichtliche Entwicklung ist nach der Renaissance durch eine sich beschleunigende Defatalisierung<sup>33</sup> aller menschlichen Angelegenheiten charakterisiert, deren Höhepunkt die Planungseuphorie der scientistischen Moderne bildet, die gegenwärtig allerdings in eine zunehmende Kritik an der Vermessenheit der allplanenden Vernunft umschlägt. Machiavelli sah sich jedoch in seiner Zeit genötigt, die planende Vernunft zu ermutigen; er versucht, gegen Ohnmachtsgefühl und Resignation aufbegehrend, Rationalität im Schatten Fortunas zu lehren, Ratschläge zur Steigerung politischer Handlungsmächtigkeit zu geben, das freundlichere Bild einer Göttin zu zeichnen, die durch Klugheit, Entscheidungskraft und Erfolg beeindruckt und günstig gestimmt werden kann. Machiavellis Fortuna ist, wenngleich sie noch gelegentlich in stilisiertem mythologischen Gewand auftritt, weltimmanentes Schicksal; ihr Ort ist der von allen transzendenten Bezügen abgeschnittene Kontext menschlicher Handlungsfolgenbetrachtung. Man darf sich nur nicht von traditionellem Symbolgebrauch und Darstellungskonventionen beirren lassen; auf dem Grund der Machiavellischen Fortuna-Gestalt findet sich ein praxeologisches Konzept, und es ist Aufgabe der Interpretation, diese kryptische handlungstheoretische Begrifflichkeit des Fortuna-Bildes aufzudecken.

Das Walten der Fortuna ist praxeologisch aufklärbar; sie ist nicht mehr die Salvationsagentin, mit der sich Boethius über sein Schicksal tröstete und die Dante im siebten Canto seines ‚Inferno‘ porträtiert; Petrarcas christliche Arznei gegen die

<sup>30</sup> Vgl. K. Heitmann, *Fortuna und Virtus. Eine Studie zu Petrarcas Lebensweisheit* (Köln 1958).

<sup>31</sup> Vgl. Münkler, *Machiavelli*, a. a. O. 300 ff.

<sup>32</sup> Vgl. Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini* (Princeton, N. J. 1965) 40 ff.

<sup>33</sup> Vgl. O. Marquard, *Ende des Schicksals? Einige Bemerkungen über die Unvermeidlichkeit des Unverfügbaren*, in: ders., *Abschied vom Prinzipiellen* (Stuttgart 1981) 67-90.

Vergänglichkeit der Gefühle von Freud und Leid, die er in „De remediis utriusque fortunae“ anrührt,<sup>34</sup> ist für Machiavelli ungenießbar. Menschliches Verhalten findet sich immer eingebettet in schon Vorhandenes, an das es anknüpfen muß und das seinerseits den Spielraum des Verhaltens definiert; das Handeln kann sich nicht quer zu diesen Randbedingungen stellen, sondern muß sich an sie anpassen und in dem durch sie festgelegten Möglichkeitsbereich die beste Handlung zu ermitteln suchen. Dabei ist nicht zu vergessen, daß diese Rahmenbedingungen nicht nur durch die gesellschaftlich-politische Makrostruktur und die besondere vorgefundene Handlungssituation gebildet werden, sondern auch durch Natur und Charakter des Handelnden, durch sein Handlungsvermögen und sein Handlungswissen. Die Demystifikation entdeckt Fortuna als handlungstheoretische Göttin der Rahmenbedingungen, des Unverfügbaren, an das Handeln anzuknüpfen hat und das nicht in Handlungsmächtigkeit aufzulösen ist; die handlungspragmatische Wahrheit der Schicksalsgöttin ist der unauflöslche Kontingenzcharakter menschlichen Handelns; menschliches Handeln ist nicht selbst schöpferisch, sondern bleibt immer auf Voraussetzungen angewiesen, kann seine Erfolgshoffnungen immer nur angesichts eines vorgegebenen Spielraums entwickeln. Das kluge Hinnehmen des Vorgegebenen, das aufmerksame Beobachten der Umstände und ihrer Veränderungen, die sorgfältige Analyse der in der Situation schlummernden Möglichkeiten, das alles sind Ingredientien rationaler Handlungsvorbereitung. Rationales Handeln zieht immer auf Steigerung der Handlungsmächtigkeit, diese ist aber nur durch die Unterwerfung unter die jeweils vorgefundenen Randbedingungen zu behaupten. Für Fortuna gilt durchaus auch das, was Bacon ins Handbuch der Naturbeherrschung geschrieben hat: nur durch Gehorsam läßt sie sich besiegen, was heißt: nur der Kundige und Kluge, der die das Handlungsfeld beherrschenden Gesetze kennt, vermag für die Verwirklichung seiner Zwecke einen sicheren Weg zu finden. Von allergrößter Wichtigkeit ist dabei die Fähigkeit zur Anpassung an veränderte Rahmenbedingungen. Machiavelli wird nicht müde, auf die Notwendigkeit der Flexibilität hinzuweisen. Man sieht, so heißt es im berühmten 25. Kapitel des „Principe“, das davon handelt, „was Fortuna in den Dingen dieser Welt vermag und wie man ihr begegnen soll“, „einen Herrscher heute im Glück leben und morgen stürzen . . ., ohne daß sich seine Naturanlage oder irgendeine seiner Eigenschaften geändert hätte. Dies ist meiner Meinung nach zunächst auf die vorher ausführlich besprochenen Ursachen zurückzuführen, daß nämlich ein Herrscher, der sich völlig auf das Glück verläßt, zugrunde geht, sobald sich dieses ändert. Auch glaube ich, daß nur der erfolgreich ist, der seine Handlungsweise mit dem Zeigeist (*le qualità de' tempi*) in Einklang bringt, wie der erfolglos sein muß, dessen Vorgehen nicht mit den Zeitverhältnissen übereinstimmt.“ (P 103f); aufschlußreich ist diesbezüglich auf D III, 9, überschrieben mit „Nur wer mit der Zeit geht, wird auf die Dauer Glück haben“: „Ich habe oft gefunden, daß die Ursache des Glücks oder Unglücks der Menschen in der Art der Anpassung an die Zeitverhältnisse (*modo del procedere suo con i tempi*) liegt. Sie gehen bei ihren Handlungen teils ungestüm, teils zögernd und vorsichtig zu Werke. Da man aber

<sup>34</sup> Vgl. E. Kessler, Petrarca und die Geschichte (München 1978) 141-158.



den rechten Weg nie einhalten kann und infolgedessen bei beiden Methoden die gehörige Grenze überschritten wird, macht man bei beiden Fehler. Der aber wird weniger Fehler machen und mehr Glück haben, der ... seine Handlungen mit den Zeitverhältnissen in Einklang bringt.“ (313 f.) Der flexiblere Politiker, der sich auf neue Vorgaben schnell einstellen kann, der makrostrukturelle Veränderungen wittern und sofort sein Vorgehen neu bestimmt, der über ein großes Mittelrepertoire verfügt, ein gut bestücktes Methodenarsenal besitzt, ist gegenüber dem anpassungsunfähigen Politiker, der an bewährten Erfolgsstrategien festhält, sich durch Prinzipien einengen läßt und ein schwerfällig-eindimensionales Naturell besitzt, immer im Vorteil. Menschen neigen jedoch dazu, an erprobten Methoden festzuhalten; ihr politisches Handlungsrepertoire erweist sich letztlich immer als zu begrenzt; überdies fehlt es ihrem Charakter in der Regel an der nötigen Versatilität. Daher besitzt der Erfolg für den Menschen immer nur einen transitorischen Charakter, und dies umso mehr, als ein nicht unbeträchtlicher Teil der für die Handlungseignung des Menschen verantwortlichen Bedingungen auch bei größter praxeologischer Einsichtigkeit nicht geändert werden will: der von Natur aus Zögerliche muß scheitern, wenn Fortuna, das Weib, übermannt werden soll, und der Ungestüme wird keinen Erfolg haben können, wenn die Situation vorsichtiges Abwägen und gewieftes Taktieren verlangt.

Machiavelli hat in seinem ‚Glücks Gedicht‘, in seinem Soderini gewidmeten „Capitolo della Fortuna“, diesen Zusammenhang zwischen Erfolg und zeitgemäßer, situationsgerechter Handlungsmethode mit einer überraschenden Modifikation des traditionellen Fortunasymbols zum Ausdruck gebracht: die Fortuna seines Gedichtes wirbelt nicht mehr mit dem einen Rad, sondern, unvorstellbar für das mittelalterliche Denken, mit vielen Rädern; aus dem einen Rad, das das ganze Leben, die ganze zeitliche Existenz des Menschen in ihrer Vergeblichkeit symbolisiert, wird eine Vielzahl von Rädern, die die sich ablösenden Handlungssituationen darstellen; das endlichkeitschwere Existenzrad weicht den vielen Handlungsrädern, und sein Glück auf Dauer stellen oder jedenfalls häufigeren Erfolg haben könnte der, der sich in virtuoser erfolgspragmatischer Akrobatik von Rad zu Rad schwingen vermöchte, was eben heißt, seine Handlungsstrategien immer rechtzeitig den geänderten Zeitläufen anpassen könnte. „Das beste Los erwählt von allen, die dieser Ort umschließt, wer sich ein Rad nimmt nach Fortuna’s Willen. Denn stimmt die Leidenschaft, die dich zum Handeln treibt, mit ihrem Willen überein, so bist du glücklich, wo nicht, so ist dein Unglück dir gewiß. Doch auch selbst dann kannst du nicht auf sie baun, noch zu entgehen hoffen ihrem scharfen Zahn, ihren harten Streichen voll Wuth und Grimm. Denn während du gestiegen zu des Rades Rücken, das gerade glücklich war und gut, in mitten Lauf verändert sie die Richtung. Doch du kannst nimmer ändern die Natur, und die Neigungen, die dir der Himmel gab, und so verläßt sie dich mitten auf deiner Bahn. Wenn man dies begriffe und bemerkte, so wäre der stets glücklich, der von Rad zu Rade überspringen könnte.“ (SW VII, 228 f.)<sup>35</sup>

<sup>35</sup> SW = Machiavelli’s Sämtliche Werke. Aus dem Italienischen übers. von J. Ziegler, 8 Bde. (Karlsruhe 1832-1841).

Machiavelli teilt nicht den Fatalismus seiner verwirrten und entmutigten Zeitgenossen. Das Vorhaben eines erfolgspragmatisch unterweisenden, nicht Herrscherpflichten lehrenden und Verhaltensweisen tugendethisch abwägenden Fürstenspiegels verlangt, von der prinzipiellen Durchschaubarkeit und Beherrschbarkeit politischer Handlungssituationen auszugehen; die Wirklichkeit muß der Rationalität entgegenkommen und dem Handeln erlauben, mit Erfolgsaussicht an sie anzuknüpfen. Beherrscht Fortuna menschliches Handeln derart, daß der Handlungsausgang stets ungewiß ist und immer die Qualität einer Überraschung besitzt, dann kann sinnvoll von Handlungen überhaupt nicht mehr geredet werden; dann erhalten aber auch erfolgreiche Handlungen als Glücksgeschenke den Status von Widerfahrnissen. So sehr Machiavelli zupackende Entscheidungsfreude als unerläßliches Ingrediens eines politischen Naturells begrüßt – „denn Fortuna ist ein Weib; um es unterzukriegen, muß man es schlagen und stoßen“ (P 106) –, das Unternehmen, erfolgreiches politisches Handeln zu lehren, zeigt selbst schon, wie wenig von einem Hasardeur und Zukunftsspekulanten der ‚principe nuovo‘, der ‚uomo virtuoso‘ an sich haben darf. Nicht, daß Machiavelli den Anspruch erheben würde, eine an Gewißheit den mathematischen Wissenschaften gleichkommende Erfolgsarithmetik zu lehren; die prognostische Begrenztheit menschlicher Erkenntnis und die Irrtumsanfälligkeit bei neuen Situationseinschätzungen sind nicht aufzuheben, jedoch muß all dies keine Kapitulation der Handlungsrationalität bedeuten. Es bleibt für den nicht fatalistisch Gelähmten, den auf die eigene Handlungsmächtigkeit, auf Situationsgespür und Erfahrung Vertrauenden genügend praktischer Raum, um seine Zielsetzungen zu realisieren; ungefähr, so Machiavelli, die Hälfte seines Handlungslebens kann der Mensch nach eigenem Willen gestalten, in der anderen Hälfte spielt das Schicksal mit, führt Fortuna Regie. Diese berühmte Rationalitätschancenstatistik aus dem 26. Kapitel des „Principe“ soll ermutigen, die politische Lähmung überwinden, soll anhalten, den Eigenwillen gegenüber den Capricen der Fortuna immer mehr zu festigen und den Rationalitätsteil beherzt auszubauen. Es ist kein Zufall, daß sich diese Bemerkung über die statistische Gleichverteilung von selbstverursachten Erfolgen und fremdbestimmten Handlungsausgängen im zweitletzten „Principe“-Kapitel findet, kurz vor dem abschließenden „Aufruf, in Italien die Macht zu ergreifen und es von den Barbaren zu befreien“. „Es ist mir nicht unbekannt, daß viele der Meinung waren und noch sind, daß die Dinge dieser Welt so sehr vom Glück und von Gott gelenkt werden, daß die Menschen mit all ihrer Klugheit nichts gegen ihren Ablauf ausrichten können, ja, daß es überhaupt ein Mittel dagegen gibt. Daraus könnte man folgern, man solle sich nicht viel mit den Dingen abquälen, sondern sich vom Zufall leiten lassen. Diese Anschauung ist in unserer Zeit wegen der großen Umwälzungen, die wir erlebt haben und täglich erleben und die außerhalb jeder menschlichen Berechnung liegen, weit verbreitet... Doch da wir einen freien Willen haben, halte ich es nichtsdestoweniger für möglich, daß Fortuna zur Hälfte Herrin über unsere Taten ist, daß sie aber die andere Hälfte oder beinahe so viel uns selber überläßt. Ich vergleiche sie mit einem reißenden Strom, der bei Hochwasser das Land überschwemmt, Bäume und Häuser niederreißt, hier Land fortträgt und dort anschwemmt; alles ergreift vor ihm die Flucht, jeder weicht seinem Ungestüm

aus, ohne nur den geringsten Widerstand leisten zu können. Obwohl die Dinge so liegen, bleibt doch nichts anderes übrig, als daß die Menschen in ruhigen Zeiten durch den Bau von Deichen und Dämmen Vorkehrungen treffen, und zwar derart, daß die steigenden Fluten entweder durch einen Kanal abgeleitet werden oder ihre Wucht gehemmt wird, damit sie nicht so rasend und verheerend wird. Ähnlich steht es mit Fortuna; sie zeigt ihre Macht dort, wo es an der Kraft des Widerstands fehlt, und sie richtet dorthin ihren Angriff, wo sie weiß, daß sie nicht durch Dämme und Deiche gehemmt wird. Wenn man Italien betrachtet, das der Schauplatz dieser Umwälzungen ist und dazu den Abstoß gegeben hat, so sieht man, daß es ein Land ohne Dämme und ohne den geringsten Schutz ist. Hätte es die Kraft zu einer entsprechenden Rüstung aufgebracht ..., so hätte entweder diese Überschwemmung keine so großen Verheerungen zur Folge gehabt oder sie wäre überhaupt nicht eingetreten.“ (P 102 f.) Die das menschliche Handeln und Rechnen durchkreuzende Fortuna bekommt hier die Gestalt einer Naturgewalt; das ist eine konventionelle Metapher, das Ohnmachtsgefühl gegenüber verheerenden politischen Großereignissen gleicht dem von Naturkatastrophen ausgelöst. Machiavelli aber gibt dieser Metapher eine inverse Lesart; die Vergleichbarkeit mit einer Naturgewalt zeigt die Möglichkeit einer präventiven Einstellung gegenüber Fortunas Walten an, die Möglichkeit, durch geeignete Vorsichtsmaßnahmen sich zu wappnen, durch angemessene Vorkehrungen sich die Handlungsmächtigkeit zu bewahren. Politische Ereignisse entstehen nicht grundlos, sie fallen nicht zu, sondern sie haben erforschbare, und daher auch vorhersehbare Entstehungsbedingungen, deren Erfüllung verhindert oder auch hinausgezögert oder auch herbeigeführt werden kann. Das, was im Beispiel des obigen Zitats von einem fatalistisch gesinnten Zeitbetrachter als Walten einer maliziösen Fortuna gedeutet wird, entdeckt sich der Analyse Machiavellis als prinzipiell erwartbare Folge des politischen Versagens der italienischen Staaten und damit, das ist die Pointe, als grundsätzlich vermeidbar; das angeblich Zufällige, von Fortuna Geschickte hat politische Ursachen, wurzelt in zurechenbaren Unterlassungen unkluger, politisch inkompetenter Herrscher: Machteinbrüche, Herrschaftsschwächungen, machtpolitische Sorglosigkeit und schlichte Unfähigkeit rufen den politischen Ehrgeiz anderer auf den Plan. Fatalistische Interpretationen des politischen Geschehens führen zur Handlungs lähmung, letztlich zur Selbstannihilation praktischer Subjektivität, mindestens aber zur Unterbeanspruchung der politischen Tüchtigkeit, haben damit Auswirkungen, die die Berechtigung des Schicksalsglaubens anscheinend bestätigen. Aus diesem Kreis des sich selbst verifizierenden Fatalismus will Machiavelli ausbrechen: für ihn ist das politische Feld ein komplexes Wechselwirkungsgeflecht menschlicher Handlungen und Unterlassungen, in dem sich die politische, um ihre Handlungsmächtigkeit stets besorgte Klugheit durchaus mit Erfolgsaussicht zu bewegen weiß. Die Größe des Einflusses der Fortuna auf politische Entwicklungen ist abhängig von dem Ausmaß der politischen Tüchtigkeit des Handelnden, von seiner Fähigkeit zur Situationsanalyse und Handlungsfolgenabschätzung, von seiner Menschenkenntnis und seinem pragmatischen Geschichtswissen. Je größer und ausgeprägter diese Fähigkeitspalette, desto größer seine Handlungsmächtigkeit, desto geringer der Einfluß Fortunas.

Die von einer politischen Klugheitslehre verlangte Demystifikation des Schicksals gilt auch für Fortunas Lächeln; auch die Schicksalsgunst ist praxeologisch zu interpretieren. In den „Discorsi“ stellt auch Machiavelli sich die Frage, die schon Plutarch und Livius bewegte: „Was mehr zur Größe des Reichs, das die Römer eroberten, beigetragen hat, Tüchtigkeit oder Glück (o la virtù o la fortuna)“; Plutarch hatte in seinen „Moralia“ dem Glück der Römer ein ganzes Kapitel gewidmet und darin ausgeführt, daß die Römer selbst ihre Siege als Gottesgeschenke empfunden hätten und darum der Fortuna mehr Tempel als jeder anderen Gottheit gebaut hätten; auch Machiavellis Gewährsmann Livius sah das Glück als machtvollen Bundesgenossen der römischen Eroberungserfolge, „denn selten läßt er einen Römer in seiner Rede von der Tapferkeit sprechen, ohne die Unterstützung durch das Glück zu erwähnen. Dieser Ansicht“, so fährt Machiavelli jedoch fort, „kann ich in keiner Weise beipflichten. Ich glaube auch nicht, daß sie haltbar ist.“ (D 164) Daß Machiavelli der römischen virtù mehr zutraut als die klassischen Autoren und den lang anhaltenden Erfolg der römischen Imperialpolitik als Folge der militärischen und politischen Tüchtigkeit aufzeigen möchte, kann nicht verwundern: in dem Maße, in dem ein Politiker und Feldherr sich als einfacher Glückspilz herausstellt, in dem Maße schwindet die praxeologische Brauchbarkeit seines Handelns, schwindet seine Vorbildlichkeit und Beispielhaftigkeit. Mit dem Hinweis auf Fortunas Gunst wird man der römischen Geschichte nichts Lehrreiches entnehmen können; die Vorbildlichkeit der römischen Politik und des militärischen und politischen Verhaltens der Alten setzt voraus, daß Erfolge wie Mißerfolge zurechenbar sind und keine Produkte unbegreiflichen fortunatischen Waltens. Der Erfolg der römischen Politik ist eine Konsequenz der von ihr angewandten Methoden, der militärischen Fähigkeit der römischen Feldherren, der politischen Tüchtigkeit der Senatoren und Tribune Roms. Das Unternehmen, von den Alten zu lernen, ist von vornherein zum Scheitern verurteilt, wenn sich nicht konstante Beziehungen zwischen Handlungsstrategien und Handlungsergebnissen ergeben und damit Anknüpfungspunkte im Fall analoger Zwecksetzungen und analoger Situationen. Ist der Erfolg ein Gunstbeweis, dann ist der gesetzmäßige Zusammenhang zwischen Handlungsmethode und Handlungsergebnis gestört, dann zerfällt Geschichte in eine zeitlich sich ablösende, aber kausal gänzlich zersplitterte Kette von individuellen Ereignissen. Machiavelli ist davon „überzeugt, daß alle Fürsten, die wie die Römer zu Werke gingen und die gleiche Tüchtigkeit besäßen wie diese, in dieser Hinsicht auch das gleiche Glück hätten wie die Römer“ (D 167). Die Rekurrenz, die allein erlaubt, aus der Geschichte politisches Handeln zu lernen, muß auf einer praxeologischen Rationalisierung der Fortuna bestehen, muß Fortuna in den intendierten Handlungserfolg verwandeln. Und so schreibt denn auch Machiavelli: „Betrachtet man die Reihe dieser Kriege bis zum letzten Sieg und die Art des Vorgehens der Römer, so wird man mit dem Glück einzigartige Tapferkeit und größte Klugheit verbunden sehen. Wer der Ursache des Glücks (la cagione di fortuna) nachforscht, wird diese ohne weiteres erkennen, denn folgendes steht fest“ und dann folgt eine genaue Analyse der Politik, mit der die Römer sich die Position einzigartiger militärischer Überlegenheit aufgebaut haben, ihrer Methoden, ihrer Geschicklichkeit und Tüchtigkeit.

Entscheidend aber ist, daß diese Politikanalyse ausdrücklich als Glücksursachenanalyse durchgeführt wird: rational aufklärbare Glücksursachen sind schwerlich mit einem Fortuna-Begriff zusammenzubringen, der auf eine okkulte, jenseits aller menschlicher Handlungsplanung wirkende Macht zielt. Diese Untersuchung, die das Handeln der Römer erfolgspragmatisch analysiert, stellt sich quer zum Fortunatismus des Plutarch und des Livius; das Glück der Römer ist in ihren Augen ja gerade das Handlungsergebnis, das aus keinem menschlich zugänglichen Herkunft- und Ursachezusammenhang abgeleitet werden kann, das aus der menschlichen Handlungsgeschichte allein nicht plausibel gemacht werden kann, daher auf eine transzendente Instanz verweist; Machiavelli hingegen versucht, das Glück aus dem Handlungszusammenhang der römischen Politik, aus der Vorgehensweise der Politiker und Feldherren und ihren Fähigkeiten und Tugenden als durch dies alles herbeigeführte Wirkung abzuleiten und damit – unter der Voraussetzung einer analogen *virtù*, einer analogen Zwecksetzung und einer analogen Handlungssituation – als wiederholbaren Erfolg plausibel zu machen.

Das Fortuna-Konzept der Tradition wird von Machiavelli praxeologisch interpretiert und kausalanalytisch entzaubert; die ‚*fortuna secunda*‘, das günstige Schicksal, verwandelt sich in den Handlungserfolg, dessen Ursachen und Entstehungsbedingungen angebar sind; die mißgünstige Glücksgöttin hingegen, die ‚*fortuna adversa*‘, wird zum Symbol für Handlungsmißerfolg, für das Scheitern von Plänen und Unternehmungen, für politisches Leid und Unglück, dessen Ursachen jedoch nicht über die Grenzen des menschlichen Handlungsfeldes hinausweisen und wie die Gründe des Gelingens praxeologisch aufgeklärt werden können.<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Ich habe in diesem Aufsatz auf Interpretationen zurückgegriffen, die ich in einer demnächst erscheinenden Machiavelli-Monographie entwickelt und ausführlich dargestellt habe.