

Die Bedeutung des antiken Elements für die Staatsauffassung der Renaissance.

Von Privatdozent Prof. Dr. Paul Joachimsen in München.

Wer sich mit der jetzt viel erörterten Frage beschäftigt, wie viel die sogenannte Wiederbelebung des klassischen Altertums zur Entstehung und Ausgestaltung der Renaissance beigetragen habe, der wird die Staatsauffassung der Renaissance bald als ein besonders geeignetes Objekt der Untersuchung erkennen, denn einerseits ist man darüber einig, daß eines der wichtigsten Ergebnisse der Renaissanceentwicklung die Schaffung eines neuen, wir dürfen sagen, des modernen Staatsbegriffs ist, andererseits zeigt die politische Entwicklung des Mutterlandes der Renaissance, Italiens im Übergang vom Mittelalter zur neueren Zeit die schlagendsten Analogien mit der antiken, speziell der griechischen.

Nur hier lebt die Polis, der Stadtstaat der Griechen, das ewige Objekt ihrer staatsrechtlichen Theorien, noch einmal auf, hier aber auch mit allem, was für ihn charakteristisch ist.

Hier zeigt sich noch einmal der bunte Wechsel der Verfassungsformen des Stadtstaates und ihr Nebeneinander auf kleinstem Raum, hier taucht noch einmal die antike Tyrannis auf, auch ihre Scheidung in eine ältere und jüngere würde sich wie im Altertum zeigen lassen.

Hier erlebt Dante noch einmal das Gefühl der Verbannung im antiken Sinne, das sonst dem Modernen unbekannt bleiben muß. Hier sehen wir speziell in Florenz, wie in Athen, „den Aufstieg einer Demokratie zur obersten Macht“, wie das Brosch¹⁾ beschrieben hat, und ebenso dann den Bankerott dieser Demokratie. Wir finden da in Cosimo de' Medici einen Staatsmann, der in Stellung, Bedeutung, vielleicht auch im Charakter die merkwürdigsten Ähnlichkeiten mit Perikles zeigt. Ja, sogar so eigenartige Erscheinungen wie die von auswärts berufenen Gesetzgeber oder Rechtssetzer finden wir in diesen Stadtstaaten Italiens, genau die Aisymneten des Altertums, wie sie Aristoteles schildert, die den Tyrannen verwandt sind, aber freiwillig berufen und in ihrer Amtsgewalt befristet sind.²⁾

Man hat natürlich diese Ähnlichkeit der Entwicklung oft bemerkt, denn sie ist weit größer und lehrreicher als die, welche man etwa für den Feudalismus Europas mit den mittelalterlichen Zuständen Japans oder den antiken Persiens konstruiert hat. Historiker, Philosophen und Staatsrechtslehrer haben der Sache Aufmerksamkeit geschenkt und man ist soweit gegangen, diese italienischen Stadtstaaten nicht die ersten modernen, sondern die letzten antiken zu nennen. Aber eine zusammenhängende, vergleichende Betrachtung, die wohl für beide Objekte erleuchtend sein müßte, scheint noch nicht angestellt worden zu sein.³⁾

¹⁾ Historische Zeitschrift Bd. 92 (1904).

²⁾ Über den Ostrakimos in Tivoli im Mittelalter s. Pöhlmann, Grundriß der griech. Geschichte⁴, 93⁸.

³⁾ Ein kleines Schriftchen von A. Holm, Il rinascimento italiano e la Grecia Antica. Palermo 1880, das hier einzuschlagen scheint, ist mir nicht zugänglich.

Immerhin genügt die Konstatierung dieser Ähnlichkeit, um die Vermutung wahrscheinlich zu machen, daß die in der Renaissance neu ans Licht tretenden Auffassungen des Altertums in den politischen Zuständen der italienischen Gemeinden einen besonders empfänglichen Boden gefunden haben werden.

Ob sie an der politischen Entwicklung selbst beteiligt waren, ist eine Frage für sich. Ich bemerke gleich, daß sie zu verneinen ist. Die Wiederbelebung des Altertums hat hier, wie auf anderen Gebieten, einer sich neu entfaltenden Entwicklung als Bestätigung, gleichsam als innere Rechtfertigung gedient; sie hat aber nur in solchen Ausnahmefällen wie in der Revolution des Cola di Rienzi und in der römischen Verschwörung des Stefano Porcario und der Mailänder von 1476 in die Entwicklung selbst eingegriffen.

Bevor wir jedoch in die Betrachtung der Staatsanschauungen der Renaissance selbst eintreten, ist noch eine Vorfrage zu erledigen. Wenn auch die Renaissance erst den Staatsbegriff in unserem Sinne geschaffen hat, so sind doch Diskussionen über den Staat und die Staatstheorien, also eine Art Staatsrechtslehre, viel älter; sie gehen durch das ganze Mittelalter und auch hier arbeitet man vielfach, ja vorwiegend, mit antikem Material. Wir müssen uns also, um die Bedeutung dieses antiken Materials für die Staatsauffassung der Renaissance richtig abzuschätzen, zunächst klar machen, was die Antike für die mittelalterliche Staatsauffassung bedeutet.¹⁾

Das Grundbuch für die Staatsauffassung des Mittelalters ist bekanntlich Augustins *De civitate Dei*. Nicht als ob hier so etwas wie eine Staatslehre in unserem Sinne stände; man hat sogar ganz mit Recht gegen die Übersetzung des Titels mit *Vom Gottesstaat* Einspruch erhoben. Die *civitas Dei* ist das himmlische Jerusalem, und wenn das Buch seinem Hauptinhalt nach den Kampf der *civitas Dei* und der *civitas terrena* schildert, so sind das zwei Bürgergemeinden, von denen sich auch die irdische nur teilweise in den Formen des heidnischen Staates verkörpert. Aber Augustin sieht sich dann doch genötigt, eben in der Auseinandersetzung mit dem heidnischen Staat, seinen Staatsbegriff zu geben und da hat er zwei Dinge in die Vorstellung der Christen eingeführt, die für später von der größten Bedeutung geworden ist: erstens die *Justitia* als das eigentliche Merkmal des wahren Staates — nur in ihrer Ausübung hat er Daseinsberechtigung — und zweitens die Vorstellung von dem Staate als einem nach Analogie des menschlichen Körpers vorzustellenden Gebilde.²⁾ Beide Vorstellungen sind platonisch: der Staat als der Mensch im großen und die *δικαιοσύνη* als „ethische Gesamttugend“ „der Grund- und Eckstein der platonischen Staatslehre“.³⁾ Und wir wissen

¹⁾ Die beste Orientierung über diesen Gegenstand bieten O. Gierke, *Deutsches Genossenschaftsrecht* Bd. 3; H. Rehm, *Geschichte der Staatsrechtswissenschaft* und Richard Schmidt, *Allgemeine Staatslehre* Bd. 1.

²⁾ S. O. Schilling, *Die Staats- und Soziallehre Augustins*, 1910, S. 32 ff.

³⁾ Rehm S. 31.

ja, dafs Augustins geistige Entwicklung zum grofsen Teil eine Auseinandersetzung mit Platonismus und Neuplatonismus gewesen ist.

Man kann nun sagen, dafs die Arbeit des Mittelalters auf dem Gebiet der Staatsauffassung im wesentlichen die gewesen ist, diese Ideen Augustins zu vergröbern und zu systematisieren. Das geschieht in den kirchenpolitischen Kämpfen, zunächst denen des Papsttums gegen das System der Feudalität (Investiturstreit), sodann der erwachenden Nationen gegen die Papstmonarchie. Das Hauptbestreben geht dahin, einerseits aus dem Bilde von „corpus mysticum“ Folgerungen wie für die Einheit des Hauptes, das Verhältnis von Haupt und Gliedern, Seele und Leib zu ziehen, andererseits den Begriff der *justitia* zu fixieren, vor allem das von Augustin nur ethisch gedachte Verhältnis von *civitas terrena* und *civitas Dei* juristisch auszunützen.

Das Material, das in diesen Diskussionen verwendet wird, ist dürftig, viel dürftiger als das, was Augustin selbst kannte. Von Plato ist alles verloren ausser dem Timäus, den man in einer alten lateinischen Übersetzung kennt, ebenso Cicero *De re publica*, eine Hauptquelle für Augustin oder vielmehr sein eigentlicher Widerpart, bis auf das *Somnium Scipionis*. Das wesentlichste Beweismaterial liefert die Bibel; dazu kommt dann das römische Recht, aber zunächst fast nur Privatrecht.¹⁾ Erst allmählich bemächtigt sich besonders die kaiserliche Publizistik des Gedankens, das römisch-deutsche Imperium an das altrömische anzuknüpfen und ihm gegen das Papsttum und die päpstliche Translationstheorie einen Rechtstitel aus der *Lex regia* des *Corpus juris* zu schmieden, also die kaiserliche Würde als vom Volke übertragen darzustellen. Aber um 1150 etwa wird das anders. Da kommt ins Abendland, teils über Sizilien, teils über Spanien die grofse neue Zufuhr antiken Stoffes, welche der Wissenschaft des hohen Mittelalters ihren Charakter gibt. Das entscheidende Ereignis ist hier bekanntlich die Bekanntschaft des Abendlandes mit dem gröfsten Teil der Schriften des Aristoteles. Darunter war die Politik.²⁾

Wie gewaltig anregend der neue Stoff wirkt, sieht man schon bei Johann von Salisbury, dem Zeitgenossen Thomas Becket's.³⁾ Er ist der erste, der das ganze Organon des Aristoteles und allerlei Neues von Platon kennt und wird mit seinem *Policraticus* der „erste Systematiker des Staatsrechts“.⁴⁾ Aber bei ihm wirkt der antike Stoff noch nirgendwo begriffsumbildend. Wir können alle seine Grundvorstellungen noch aus Augustin ableiten.

Eine wirkliche Änderung tritt erst ein, als Thomas von Aquino, wie den Aristoteles überhaupt, so auch seine Staatslehre in das mittelalterliche Denksystem einzubauen sucht. Bei der

¹⁾ Rehm S. 160 ff.

²⁾ Das Hauptwerk für diese Dinge ist jetzt P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*. Vgl. auch H. Grauert, *Magister Heinrich der Poet in Würzburg und die römische Kurie* S. 116 ff.

³⁾ S. P. Gennrich, *Die Staats- und Kirchenlehre Johanns von Salisbury*.

⁴⁾ Rehm S. 167.

Politik stiefs er noch auf besondere Hindernisse. Sie war merkwürdigerweise nicht, wie die übrigen Schriften des Aristoteles, von Averroes kommentiert worden, wahrscheinlich weil sie noch nicht ins Arabische übersetzt war, und Thomas liefs sie sich jetzt nach dem griechischen Original von einem belgischen Ordensbruder, Wilhelm von Moerbecke, übersetzen.¹⁾

Die Staatslehre des Thomas²⁾ hat nun unter der Einwirkung des Aristoteles einen ganz anders systematischen Charakter bekommen als die seiner Vorgänger; sie verdankt ihm aber auch erhebliche Einzelheiten, wie z. B. die ganze Lehre von der gemischten Verfassung und vor allem die Ableitung der Regierungsgewalt aus dem Volkswillen.

Wie sich das bei Thomas mit dem eigentlichen Ziel seiner staatsrechtlichen Untersuchungen, der Begründung der Papstmonarchie reimt, kann ich hier nicht ausführen. Nur das ist wichtig zu erkennen, dafs Thomas wie mit der Einführung des Aristoteles der kirchlichen Wissenschaft überhaupt, so mit der Einführung der Politik der kirchlichen Staatslehre einen sehr fragwürdigen Dienst erwiesen hat. Denn es konnte nicht ausbleiben, dafs sich eine in ihren Grundgedanken so völlig diesseitige Lehre aus ihrer Verknechtung in einem grundsätzlich spiritualistischen System aufrichtete und es sprengte. Das ist geschehen in dem Defensor pacis des Marsilius von Padua. Hier wird das Aristotelische $\epsilon\upsilon\zeta\eta\upsilon$ der Staatszweck eines völlig weltlichen Staates, in dem die Kirche inkorporiert ist, hier und bei dem Deutschen Nicolaus von Cusa wird die naturrechtliche Begründung des demokratischen Prinzips die Grundlage der Staatstheorie überhaupt.³⁾

Soweit kam das Mittelalter. Unzweifelhaft zeigt es von Augustin bis auf Marsilius und Nicolaus von Cusa eine wachsende Abkehr von der Spiritualisierung, eine wachsende Verweltlichung des Staatsbegriffs und der Staatsauffassung überhaupt, ebenso unzweifelhaft ist das wichtigste agens dabei der antike Gedankenvorrat. —

Die Renaissance scheint nun nichts weiter zu tun zu haben als diese Gedankenwelt aus ihrer Beziehung auf die doch nicht mehr existierende Papst-Kaisermonarchie zu lösen, um sie wirklich wieder herzustellen.

Wir werden aber sehen, dafs damit zugleich ein Hinausschreiten über die Antike verbunden war. —

So gut wie wir die griechische Geistesgeschichte zum grofsen Teil in Athen verfolgen können, dürfen wir uns für die Betrachtung unseres Problems in der Renaissance fast ganz auf Florenz beschränken, und die erste wichtige Gestalt, die uns da entgegentritt, ist Lionardo Bruni aus Arezzo.⁴⁾

¹⁾ Die Übersetzung hat Handschriftenwert und ist deshalb von Susemihl der grofsen Ausgabe der Politik des Aristoteles von 1872 beigegeben worden.

²⁾ Vgl. Basilius Antoniades, Die Staatslehre des Thomas v. Aquino, Leipzig 1890 und J. A. Endres, Thomas v. Aquin S. 80 ff.

³⁾ Rehm S. 101 u. 186.

⁴⁾ Eine genügende Arbeit über ihn fehlt. Fr. Beck, Studien zu Lionardo Bruni, 1912, fördert nicht. Das Beste bis jetzt bei Gaspary, Gesch. d. ital. Literatur II, 129 ff. und bei Fueter, Gesch. d. neueren Historiographie. Siehe auch meine

Es ist ein Mann, der oft betrachtet, aber kaum noch richtig in seiner Bedeutung gewürdigt worden ist. Er ist der zweite von den berühmten Stadtschreibern der Republik, der Schüler Coluccio Salutati, ein Mann von außerordentlichen Anregungen und Wirkungen. Er ist der Begründer des Ciceronianismus, der eigentliche Entdecker des Klauselgesetzes der Ciceronianischen Rede.¹⁾ Er steht an der Spitze der humanistischen Geschichtsschreibung, wahrscheinlich ist er auch der Begründer der Einlegung von fingierten Reden in die Geschichtserzählung als Mittel psychologischer Charakteristik, also einer der wichtigsten und am meisten angefochtenen Neuerungen dieser Geschichtserzählung. Für unseren Zweck kommt Lionardo zunächst als Übersetzer der Politik des Aristoteles in Betracht.

Sie war unter seinen vielen Übersetzungen aus dem Griechischen sein Lebenswerk, er hat sie zuletzt in Angriff genommen und erst kurz vor seinem Tode 1437 vollendet. Doch ist seine Absicht dabei keine staatspolitische. Er will vielmehr die Politik wie überhaupt die Werke des Aristoteles von dem Vorwurf reinigen, daß ihnen die Wohlredenheit fehle, denn das warf ihnen der Humanismus seit Petrarca vor.

Bruni will nun nachweisen, daß dieser Mangel vor allem an den Übersetzungen aus dem Mittelalter liege, und so sind seine eigenen Übersetzungen z. T. ziemlich freie Paraphrasen des Urtextes. Bei der Politik ist ihm das zum erheblichen Vorwurf gemacht worden,²⁾ und es ist ja auch sehr ärgerlich für einen Herausgeber, der etwa aus der Übersetzung neue Lesarten gewinnen will. Aber Bruni, wie der Humanismus überhaupt, übersetzte nicht für Philologen, er will, wie er in der Vorrede direkt sagt, die Politik populär machen, wie er die Ethik populär gemacht hatte, denn auch die Politik gehört für ihn zu den *moralis disciplinae praecepta*. Das ist ihm denn auch glänzend gelungen. In und mit Brunis Übersetzung hat man die Politik jahrhundertlang gelesen. Man mußte das beachten, wenn man die Übersetzung wirklich beurteilen will.

Was hat nun die Beschäftigung mit dem Aristoteles für Bruni selbst ausgetragen? Darauf antworten zwei kleine Schriften Brunis, eine *Περί τῆς τῶν Φλωρεντίνων πολιτείας* und eine *De militia* betitelt. Das erste Schriftchen³⁾ ist schon deshalb merkwürdig, weil es griechisch geschrieben ist, offenbar ein Versuch, den 158 griechischen Politien des Aristoteles ein ähnliches Stück für Florenz an die Seite zu stellen. Es ist aber zugleich die erste Beschreibung einer wirklichen Staatsverfassung, die nur dieses sein will; bis dahin stehen solche Dinge, wenn sie überhaupt vorkommen, in Stadtbeschreibungen oder in Laudationes, wie Bruni selbst als junger Mensch eine verfaßt hat. Bemerkenswert ist sodann, daß Bruni im Eingang seiner Schrift auch die Gattung, zu der die Florentiner Verfassung gehört, zu bestimmen sucht, *οὐτ'*

Geschichtsauffassung und Geschichtsschreibung in Deutschland unter dem Einfluß des Humanismus I, 18 ff.

¹⁾ S. Zielinski, Cicero im Wandel der Jahrhunderte², Register.

²⁾ S. Susemihl vor der großen Ausgabe der Politik von 1872.

³⁾ Herausgegeben von C. F. Neumann. 1822 und von L. W. Hasper 1866.

ἀριστοκρατική ἐστὶ οὐτὲ δημοκρατική πανιόπανον, ἀλλὰ μεμιγμένη τις ἐξ ἀμφοτέρων.

Und diese gemischte Verfassung erscheint ihm mit Aristoteles als die beste. Er hat einen guten Teil seines Geschichtswerkes, der *Historia Florentinorum*, dem Nachweis gewidmet, wie sie zustande gekommen ist.

Die Gesetze von Florenz aber sind die der Römer, denn Florenz ist für Bruni eine Kolonie von Veteranen Sullas. Man übertrug das von Fiesole, das bei Cicero so erscheint.

Das zweite Schriftchen: *De militia*¹⁾ beschäftigt sich mit einer damals viel besprochenen Frage, mit der Stellung der bewaffneten Macht im Staatskörper der Stadt-Republiken. Schon in der *Φλωρεντίνων πολιτεία* hatte Bruni hervorgehoben, daß die erheblichsten Veränderungen in der Verfassung von Florenz mit dem Wechsel in der Kriegsorganisation zusammenhängen, indem die Kriege ursprünglich mit dem alten Volksaufgebot, jetzt aber meist mit fremden Söldnern geführt würden. In dem Schriftchen *De militia* will Bruni vor allem zeigen, daß der Kriegerstand im Staat notwendig sei, andererseits, daß er nicht der einzig berechnete sein könne; für die erste Behauptung dienen ihm die *φιλάκεις* des Platon, die *προπολεμοῦντες* des Hippodamos von Milet, die er aus der Politik des Aristoteles kennt, für die zweite die Miliz des Romulus, die er nach Livius schildert, und er findet, daß der jetzige Zustand in Florenz, wo der Adel in Dienst genommen wird, um die Reiter zu stellen und daneben das Volk das Aufgebot des Fußvolks bildet, eine sehr erfreuliche Kombination der Staaten der Philosophen mit dem Romulusstaat darstelle.

So sehen wir, wie bei Bruni die antiken Theorien des Stadtstaates zum erstenmal dazu dienen, einen Menschen die *ratio* seiner eigenen politischen Umgebung finden zu lassen. Wenn irgendwo, so paßt es hier, daß der Staat in dieser Betrachtungsweise als ein Kunstwerk empfunden wird.

Wenn die politischen Studien Brunis, insbesondere seine Beschäftigung mit dem Aristoteles in der nächsten Generation keine direkten Früchte getragen zu haben scheinen, so hat dies verschiedene Gründe. Zunächst erwuchs dem Aristoteles in Plato ein gefährlicher Konkurrent, das werden wir noch sehen. Sodann aber scheint die Politik des Aristoteles noch auf besondere Schwierigkeiten des Verständnisses gestoßen zu sein.

Wir haben aus den Jahren 1456—62 die Einleitungen zu den Vorlesungen, die Johannes Argyropulos am Florentiner studio über Aristoteles hielt²⁾, man kann sagen, diese Vorlesungen selbst sind ein Erfolg der Bemühungen Brunis, den Aristoteles mit seinen Übersetzungen populär zu machen. Aber die Politik ist nicht unter den behandelten Themen. Sie scheint überhaupt nicht erklärt worden zu sein. Einen

¹⁾ Veröffentlicht in [Maccioni], Osservazioni e dissertazioni varie sopra il diritto feudale, concernenti l'istoria e le opinioni di Antonio da Pratovecchio. Livorno 1764.

²⁾ Gedruckt bei K. Müllerner, Reden u. Briefe italienischer Humanisten. Wien 1899.

allgemeinen Grund dafür können wir wohl finden, wenn wir die Staatslehre zur Hand nehmen, welche wenig später um 1470 Francesco Patrizzi von Siena in seinem Buche *De institutione rei publicae* gab.¹⁾ Es ist die ausführlichste systematische Auseinandersetzung mit den alten Staatslehren, die wir überhaupt aus jener Zeit haben. Patrizzi nennt als seine Vorbilder Plato, Aristoteles und die *Cyropaedie* des Xenophon, aber als den eigentlichen Grund für ihn, sein Buch abzufassen, bezeichnet er den Verlust der Bücher Ciceros *De re publica*. Denn, meint er, jene Griechen hätten doch alle, auch Aristoteles, einen Idealstaat gezeichnet, Cicero aber *qui in republica vixit, quae totius orbis terrarum imperium tenuit*, nur die *praecepta maiorum* wiedergegeben. Und das mit Recht, denn es würde noch heute genügen, was damals festgesetzt wurde, wenn es nur unverfälscht überliefert wäre. Wir sehen hier, wie auch bei Bruni und anderen, eine bemerkenswerte Tatsache: soweit diese Männer republikanisch denken, stehen sie so stark unter dem Einfluß der römischen Überlieferung, daß sie die griechischen Staatstheorien nur durch das Mittel derselben betrachten.

Dazu kommt nun aber ein weiteres. In der Zeit, wo die energischere Beschäftigung mit den großen Theoretikern des griechischen Stadtstaates hätte beginnen können, ist der italienische Stadtstaat der Renaissance in seiner republikanischen Form bereits im Abnehmen. Drohend zieht überall die Tyrannis herauf, die nun in ihrer jüngeren Form fast überall nach dem in Form der Monarchie zu beherrschenden Territorialstaat strebt. Und damit treten neue Probleme auf. Bezold²⁾ hat sehr schön gezeigt, wie schon sehr früh ein Hervortreten monarchistischer Stimmungen und Neigungen auch bei den Republikanern der Renaissance zu bemerken ist. Das ist nicht so auffallend, als es scheinen möchte. Der ganze Humanismus ist eine durchaus aristokratische Erscheinung, sein Freiheitsideal ist die Freiheit der Gebildeten. Es ist sehr interessant zu sehen, wie Bruni und Patrizzi im Anschluß an Aristoteles und Plato die Anteilnahme der Handwerker und Kaufleute an der Regierung diskutieren; sie können als Bürger von Staatswesen, wo sogar die Künstler in eine Zunft gehören und wo die Zünfte regieren, nicht so weit gehen wie die Alten und diese Berufe ganz ausschließen, aber sie scheiden doch sorgfältig zwischen *sordida* und *ingenua officia* und zwischen Kaufmannschaft und Wucher. Die nächste Generation nun sieht auch in Florenz die Zersetzung der demokratischen Klassenherrschaft und nun scheiden sich die Geister: die einen predigen Abkehr von der Politik überhaupt, da Pöbelherrschaft mit Rechtlosigkeit gleich bedeutend sei, und empfehlen die Zurückgezogenheit des Weisen; ihr Prototyp ist der Allerkünstler Leonbattista Alberti, der seine Lehren in einem Traktat von der Familie niederlegt. Die anderen preisen den besten Fürsten, den guten Tyrannen, der die allgemeine Wohlfahrt schafft, weil er über den Parteien steht. Schon Bruni, der doch ganz die

¹⁾ Ich benütze die Ausgabe Paris 1520, wohl die erste.

²⁾ Republik und Monarchie in der italienischen Literatur des 15. Jahrhunderts (*Histor. Zeitschrift* Bd. 81 [1898]). Auch für das Folgende zu vergleichen.

aristotelische Überzeugung teilt, dafs die wahre *πολιτεία* auf der paritas iuris und der paritas reipublicae adeundae beruhe,¹⁾ hat wohl nicht ohne Anspielung auf den ihm befreundeten Cosimo de' Medici das Bild des vollkommenen Fürsten gezeichnet, Patrizzi aber unbeschämt seinem Buche De institutione rei publicae ein zweites, an Alfons von Neapel gerichtetes De regno et regis institutione folgen lassen, wo er in Vorrede und Einleitung allerlei ergötzliche Versuche macht, zu zeigen, dafs das beides recht wohl vereinbar sei. Und so geht es nun weiter bis zu dem von Bezold ausführlich besprochenen Buch De architectura des Mailänder Baumeisters Filarete, der 1464 für Franz Sforza den Plan einer idealen Tyrannenstadt, nicht nur als Architekt, sondern auch als Staatsbaumeister entwirft, genau so, wie weiland Hippodamos von Milet.

Man bemerkt sogleich die schlagende Ähnlichkeit auch dieser Entwicklung mit der antiken. Was Beloch, Pöhlmann, Kaerst, Roscher u. a. über die Entstehung des Caesarismus im Altertum gesagt haben, das läfst sich fast alles auch hier belegen und es ist kein Wunder, dafs nun auch die Literatur, die in Griechenland diese Wandlung begleitet, in der Renaissance auftaucht. Denn an die römische Entwicklung auch hier anzuknüpfen, war den Menschen der Renaissance doch zu schwer möglich. Die Auffassung, dafs Caesar ein Tyrann im üblen Sinne und seine Ermordung eine Tat der Befreiung gewesen sei, stand mindestens seit Petrarca für die Humanisten fest. Gerade, dafs Dante in diesem Punkte anders gedacht hatte, schied ihn von den Humanisten. Durch die Literatur des XV. Jahrhunderts zieht sich ein langer Streit über die Frage: Scipio oder Cäsar;²⁾ man kann sagen, die Emporhebung des Scipio über Cäsar ist das eigentliche Charakteristikum des Humanismus gegenüber dem Mittelalter.

Dazu kam noch etwas: an den Namen Cäsar knüpfte sich für die Italiener das Kaisertum und sie alle hatten ein mehr oder minder deutliches Gefühl dafür, dafs ihre Kommunen und Fürstentümer im Kampfe mit diesem Kaisertum emporgekommen seien. Petrarca ist wohl der letzte Humanist, der noch imperialistisch denkt, wenn wir von dem in Deutschland wirkenden Enea Silvio absehen, der 1445 eine so merkwürdige humanistische Begründung des Imperialismus geschrieben hat. Aber in Italien gibt es schon 1432, als Siegismund sich dort die Kaiserkrone holen wollte, eine sehr charakteristische Diskussion De nomine imperatorio, deren Überreste wir in zahlreichen Handschriften und auch in Drucken haben. Da wird erörtert, dafs der Imperator eben einst kein Kaiser gewesen sei und auch nicht mit einer edelsteinbesetzten Krone, sondern mit dem Lorbeer gekrönt worden sei. Die Tendenz ist deutlich: man will das römisch-deutsche Kaisertum von dem ehrwürdigen Imperatorenamt des Altertums trennen und Ende des XV. Jahrhunderts findet ein Florentiner Autor bei Erwähnung des Rom-

¹⁾ Bezold 430¹.

²⁾ Das Material bei Bertalot, Eine humanistische Anthologie. Diss. Berlin 1908 S. 17.

zuges Friedrichs III. von 1452, der Imperatorenname sei jetzt nomen in tyrannidem versum.¹⁾

Konnte sich also hier nicht leicht eine Anknüpfung an die nahe-
liegende römische Entwicklung vollziehen, so boten sich als um so
dankbarer Stoff die Bilder vom guten und besten Fürsten, welche
die griechische Rhetorik des 4. Jahrhunderts vor Christi ent-
worfen hatte.

Schon Bruni hatte auch den Hieron des Xenophon übersetzt; das
Patrizi die Cyropaedie des Xenophon neben die Politien des Aristoteles
und Plato stellt, habe ich schon erwähnt; er bemerkt auch ausdrück-
lich, das Xenophon monarchisch denkt, und entnimmt dem schon in
seinem ersten Buche eine in seiner Weise verklaulierte und theoretisierende
Rechtfertigung der Monarchie. Aber vor allem schätzt man
jetzt den Isokrates, sein Nicocles und *πρὸς Νικοκλέα*, ebenso die
Rede an Demonicos sind übersetzt und werden nun die Grundlage einer
ganzen Literatur von Fürstenermahnungen und Panegyriken, die an
Phrasenhaftigkeit noch weit über Isokrates hinausgeht; das beste Pro-
dukt der Art ist wohl noch Pontanos De principe. Bis dann die ganze
Frage neues Leben und ein neues Gesicht bekommt unter den geni-
alen Händen Machiavellis.²⁾

Von Machiavelli interessieren uns hier vor allem drei Schriften:
die Discorsi sulla prima deca di Tito Livio, der Principe und die Vita
des Castruccio Castracani.

Es handelt sich in diesen drei Schriften um folgendes: Die Dis-
corsi erörtern im wesentlichen drei Fragen: wie wird eine Republik be-
gründet? wie vergrößert sie sich? wie verändert oder erhält sie ihre Ver-
fassung? Der Principe behandelt die Frage: Wie gründet man ein neues
Fürstentum? Das Leben des Castruccio Castracani schildert einen
solchen neuen Fürsten, einen Tyrannen von Lucca aus dem 13. Jahr-
hundert. Antiken Stoff behandelt also nur das erste Werk, die Dis-
corsi, und auch hier ist Livius eigentlich nichts als das Thema, um
das eine bunte Fülle von Variationen gewoben ist, ja es ist im Grunde
sehr merkwürdig, das Machiavelli einen solchen Autor wie Livius zu-
grunde legt. Denn das, was Machiavelli will, staatsmännische Lehren,
bietet Livius bekanntlich außerordentlich wenig. Ich habe anderswo³⁾
darauf hingewiesen, das man gerade in diesem Punkte schon um die
Wende des 15. Jahrhunderts begann, abschätzigte Vergleiche zwischen
Livius und Tacitus in Italien zu ziehen. Sehr häufig läßt sich auch
zeigen, das der Punkt, auf den Machiavelli das Hauptgewicht legt,
bei Livius kaum angedeutet ist.

Wenn Livius z. B. I, 5 die Geschichte der beiden Plebejer C.

¹⁾ Bezold 437².

²⁾ Hauptwerk P. Villari, Niccolò Machiavelli e i suoi tempi. 3 Bde. Jetzt
in 3. Auflage. Auch deutsch. Dazu O. Tommasini, La vita e gli scritti di
Niccolò Machiavelli nella loro relazione col Machiavellismo. Bd. 1 1883, Bd. 2 1891.
Von deutschen Arbeiten R. Fester, Machiavelli 1900 und E. W. Mayer, Machi-
avellis Geschichtsauffassung und sein Begriff virtù 1912.

³⁾ Tacitus im deutschen Humanismus (Neue Jahrbücher für das klass. Alter-
tum Bd. 37 S. 69⁷ ff.).

Maenius und Marcus Fulvius erzählt, die mit dem Adel in Zwistigkeiten gerieten und in einer Volksversammlung glänzend freigesprochen wurden, so steht von der Hauptfrage, die Machiavelli daran knüpft, wer mehr Unruhestifter sei, der, welcher erhalten, oder der, welcher erwerben wolle, bei Livius überhaupt nichts und so ist es öfter. Wenn Machiavelli den Livius seinen Betrachtungen zugrunde legt, so geschieht das nur deshalb, weil er überzeugt ist, in der Geschichte der römischen Republik das eigentliche Modell einer staatlichen Entwicklung zu finden. Von der Geschichtsauffassung des Livius ist er *toto caelo* entfernt. Im Principe sodann nimmt er, wie er sagt, absichtlich seine Beispiele hauptsächlich aus der modernen Geschichte; einige Abweichungen kommen nicht in Betracht; wichtiger ist schon, daß man ihm für das XXI. Kapitel: *come si debba governare un principe per acquitarsi riputazione* eine Benützung von Xenophon, Hieron, Kap. IX — er lag seit langem in der Übersetzung Brunis vor, Machiavelli konnte nicht griechisch — nachgewiesen hat. Aber es handelt sich niemals um eine wesentliche Sache im Gedankenbau Machiavellis, sondern um Reminiszenzen aus einer Lektüre, die zwar nicht gerade sehr ausgedehnt war, ihm aber in den Einzelheiten jederzeit zur Verfügung stand.

Noch interessanter ist es dann, wenn wir hören, daß er seinen Condottiere Castruccio Castracani gegen seine Vorlage, eine Biographie des Lucchesen Tegrimi, mit Zügen des Agathokles von Syrakus ausgestattet hat. Aber auch hier bleibt es so, wie Fester sagt, die antiken Bestandteile seiner Bildung sind Werkstücke, die hinter und inmitten einer reichen und durchaus originellen Inkrustation verschwinden.¹⁾

Wie kommt es nun aber, daß die Werke Machiavellis doch einen antiken Eindruck machen? Villari hat festgestellt, daß Machiavelli die Politik des Aristoteles vielleicht zuerst gar nicht gelesen hatte, als er an seine politischen Schriften ging, und auch in der jetzt vorliegenden Fassung hat man ihm zwar eine Reihe von Anspielungen und Zitaten nachweisen können,²⁾ aber nicht mehr, und trotzdem sagt schon Campanella: *Ex Aristotelismo natus est Machiavellismus* und auch Ranke hat in seiner ersten epochemachenden Würdigung des Machiavelli noch den Einfluß des Aristoteles als den maßgebenden für ihn angesehen.³⁾ Das hat seinen Grund doch nur darin, daß Machiavelli nach der Methode des Aristoteles arbeitete.⁴⁾ Diese Methode ist bekanntlich die induktive; sie geht an die Staatslehre heran wie an ein naturwissenschaftliches Problem. Was für die Naturwissenschaft die Welt des Augenscheins, *τὰ φαινόμενα* ist, das sollen in der Wissenschaft vom Leben des Menschen in Staat und Gesellschaft die Tatsachen des wirklichen Geschehens sein.⁵⁾ Genau so ist

¹⁾ Vgl. auch Mayer S. 22 u. 34.

²⁾ Am bequemsten sichtbar in der Ausgabe des Principe von Burd, Oxford 1891.

³⁾ Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber (= WW. 33, * 167 ff.). Vgl. Tommasini II, 24⁴.

⁴⁾ Das hatte bereits R. v. Mohl behauptet, Villari aber mit nicht zureichenden Gründen gelegentlich (Bd. II S. 251 der deutschen Ausgabe). Daß ich in dem Hauptergebnis mit Villari übereinstimme, wird sich zeigen.

⁵⁾ Oncken, Die Staatslehre des Aristoteles I, 13.

es für Machiavelli. Was für Aristoteles seine Sammlung der Politien ist, das waren für ihn die niedergeschriebenen Beobachtungen seiner Gesandtschaften, die ihn nach Frankreich, Deutschland und in zahlreiche andere Städte Italiens geführt hatten, das war ihm vor allem das Tatsachenmaterial der alten Geschichtsschreiber.

Nun kann eine Induktion in staatswissenschaftlichen Dingen nicht leicht vollständig sein, sie arbeitet ja auch niemals wie die Naturwissenschaften mit vertretbaren Objekten, und Machiavelli befand sich auch nicht einmal in der günstigen Lage des Aristoteles, seinen Beobachtungskreis im wesentlichen auf eine gleichartige und ziemlich eng begrenzte Gruppe von Stadtstaaten einschränken zu können, denn das französische Königtum hat für ihn eine ganz andere Anziehungskraft als das macedonische für Aristoteles. Man hat bemerkt, daß er die darin liegenden Schwierigkeiten seines Stoffes nicht ganz überwunden hat, seine staatsrechtliche Terminologie, der Gebrauch von *stato*, *città*, *regno* ist schwankend und ungewiß. Aber das bemerkt man erst bei genauerem Zusehen. Zunächst machen seine Erörterungen den Eindruck der zwingendsten Folgerichtigkeit, die *πειθανάγκη*, die Wilamowitz dem Aristoteles zuschreibt,¹⁾ ist auch die Beredsamkeit Machiavellis. Das kommt daher, daß Machiavelli seine Induktion in sehr merkwürdiger Weise durch Deduktion ergänzt. Er pflegt eine allgemeine Behauptung an die Spitze seiner Ausführungen zu setzen, und den Hauptbegriff dieser Behauptung so zu gliedern, daß er eine vollständige *divisio* zu geben scheint. Ein Beispiel: *Discorsi* I, 1: Jede Stadt wird entweder von Eingeborenen des Landes oder von Fremden gebaut; die Fremden sind entweder freie Männer oder Abhängige. Daraus werden die Bedingungen für die Gründung von Städten abgeleitet. Sehr nahe dieser Art steht die Konstruktion einer logischen Kette: *Discorsi* I, 6: Wenn in einer Republik im Aufbruch eine getötet wird, so entstehen daraus Angriffe Einzelner aufeinander, diese Angriffe erzeugen Furcht, die Furcht sucht Schutz, zum Schutz werden Verbindungen geschlossen, aus den Verbindungen werden Parteien, und diese Parteien führen den Untergang des Staates herbei. Ich brauche nicht auszuführen, wie sich das alles mit der Art des Aristoteles deckt. Wie man oft ausgesprochen hat,²⁾ daß Aristoteles bei all seiner induktiven Methode doch schließlichs dogmatisch verfährt und damit gehindert wird, auch nur soweit zu sehen, als schon Thukydides gesehen hatte, so muß man auch über Machiavelli urteilen, es ist der Grund, warum er an Treue der Beobachtung hinter seinem großen Rivalen Guicciardini zurücksteht.

Wenn die Ähnlichkeit zwischen Aristoteles und Machiavelli vielleicht durch die Ähnlichkeit der Aufgabe und Methode entstanden ist, so gibt es eine Ähnlichkeit Machiavellis mit einem anderen antiken Schriftsteller, die sicher zum Teil Beeinflussung ist, das ist die mit Polybios.

Es ist schon lange bemerkt und insbesondere von Ellinger³⁾ ausgeführt

¹⁾ Wilamowitz, Aristoteles und Athen I, 66 ff.

²⁾ Zuletzt R. Schmidt, Staatslehre I, 48 f.

³⁾ In der Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft Bd. 44 (1888). Siehe auch die neuesten Ausführungen von Tommasini II, 165.

worden, daß Machiavelli nicht nur den Polybius — er war 1473 von Perotti übersetzt — gekannt und gelegentlich benutzt hat, sondern auch für einige seiner Grundanschauungen ihm verpflichtet hat. Das ist vor allem die berühmte Discorsi I, 2 entwickelte Theorie vom Kreislauf der Verfassungen. Polybius hat sich bekanntlich (VI, 3 ff.) die aristotelische Lehre von den drei guten Verfassungen Monarchie, Aristokratie und Demokratie und den drei Ausartungen Tyrannis, Oligarchie und Ochlokratie angeeignet, sie aber eigentümlich ausgebildet, indem er sagt, jede dieser ersteren Formen gehe gar leicht in ihr Gegenteil über und erzeuge dann die nächste Staatsform. Für Machiavelli ist diese Idee in besonderer Weise fruchtbar geworden, denn er hat sie mit einer anderen verknüpft, die man die Wiederkehr des Gleichen nennen kann. Er ist überzeugt, daß dieser Kreislauf seine Ursache darin hat, daß die Haupteigenschaften der Menschen zu allen Zeiten sich gleich bleiben. Gerade daraus folgert er die Möglichkeit die Geschichte als politische Beispielsammlung zu benützen. Nun wer das glaubt, kann ja hoffen Ratschläge aus geschichtlicher Erfahrung erteilen zu können oder, wie man dann später vom Historiker verlangt hat, zu prophezeien. Man hat auch für diese Stelle antike Quellen (Plutarch, Sertorius c. 1, Thukydides I, 22, III, 82) nachweisen wollen, aber hier ist es doch nicht mehr wie ein Anklang.¹⁾

Machiavelli hat sich dann, weil er praktische Rezepte geben will, auch die Frage vorgelegt, wie Staaten, die auf der schiefen Bahn dieser Verfassungswechsel herabgeglitten seien, sich wieder erheben könnten, und er beantwortet dies mit seinen berühmten: *ridurre al segno*, Rückkehr zu der Grundlage, auf der der Staat gebaut ist. Ellinger hat auch da ein Paar antike Parallelen beigebracht:²⁾ Aristoteles, Politik VIII, 7, 16 *ὅσα ἐν τοῖς νόμοις ὅς συμμέρονα λέγομεν ταῖς πολιτείαις, ἀπαντα ταῦτα σώζει τὰς πολιτείας*, und näher Sallust, *Coniuratio Catilinae* VI *imperium facile eis artibus retinetur, quibus initio partum est*. Aber hier scheint ein Unterschied wesentlicher als eine Ähnlichkeit: Aristoteles und Sallust geben Beobachtungen. Machiavelli gibt eine Vorschrift, der er den Wert eines Axioms beilegt.

Und ebenso wichtig ist es, wenn er als die staatsgründenden Faktoren nicht, wie Polybius VI, 47 *ἔθνη καὶ νόμοι* bezeichnet, sondern le *buone leggi* e le *buone armi* (Principe VII). Wir werden darauf zurückkommen, wenn wir abschließend erörtern, warum der Staat des Machiavelli nun doch etwas ganz anderes geworden ist als der des Aristoteles und auch der des Polybius. Hier sei nur festgestellt, daß Machiavelli sich, wenn mit irgendetem Alten, mit Polybius wesensverwandt fühlen mußte.

Fast alles, was man zur Charakteristik des Polybius gesagt hat,³⁾ können wir durchaus auf Machiavelli anwenden: Die Geschichte als Lehrmeisterin des Menschen und besonders der Staatskunst mit dem

¹⁾ Vgl. auch Mayer S. 63 ff.

²⁾ I. c. 20^b und 21^a. Vgl. auch Mayer 78^a.

³⁾ Vgl. zum Folgenden besonders die Charakteristik des Polybius bei Christ-Schmid, Griechische Literaturgeschichte II, 1, 296 ff.

Anspruch aus dem Vergangenen Lehren, ja Voraussagen der Zukunft zu entnehmen. Die Methode, die scheinbar kühle Beobachtung des Gegebenen, die aber doch wie bei Aristoteles im Dienste aprioristischer Deduktion steht.¹⁾ In der Stoffwahl die fast ausschließliche Einstellung auf politische und verfassungsgeschichtliche Probleme. Die „staatspädagogische“ Religionsauffassung, ganz besonders aber das, was ich persönliche Philosophie nennen möchte, die Stellung zur *τιχῆ*, wie Polybius sagt, zur fortuna bei Machiavelli. Machiavelli repräsentiert hier einen der interessantesten Renaissancetypen, den Menschen, der mit einem gewissen Fatalismus die Welt dem Spiel des unberechenbaren Zufalls preisgegeben sieht, es aber doch als seine Aufgabe betrachtet, diese unheimliche Macht in ihre Grenzen einzuzwängen durch Berechnung und Voraussicht. „Die *τιχῆ* ist keine Ursache“, sagt Polybius (II, 38). Genau das ist der Standpunkt Machiavellis.²⁾ —

Bevor wir aus dem Gesagten die letzten Folgerungen ziehen, müssen wir noch eine andere Entwicklungsreihe in der Staatslehre der Renaissance verfolgen, die nämlich, die sich an den Namen Platos knüpft.

Es ist bekannt, daß Plato der eigentliche Philosoph der Renaissance geworden ist und daß er eine Zeit lang den Aristoteles in der Schätzung der Gebildeten fast vollständig verdrängt hat, so daß der Kampf der Renaissance gegen die Scholastik des Mittelalters auf weite Strecken ein Kampf gegen den Aristoteles ist. Genauer betrachtet ist das freilich ein sonderbarer Hergang. Denn man hat längst gesehen, daß Plato, den man mit Recht den ersten Theologen genannt hat, dem spiritualistischen Denken des Mittelalters viel näher verwandt war als irgendein anderer Geist des Altertums. Nicht nur hat seine Lehre von der Wesenheit der Ideen den verhängnisvollsten Einfluß auf die Ausbildung des sogenannten Realismus der scholastischen Philosophie gehabt, sondern auch seine Staatslehre, die uns hier speziell interessiert, hat, wenn irgendwo, ihre Verwirklichung in dem mittelalterlichen Papst-Kaiserstaat gefunden. Die „Heiligen und die Ritter“, die sich von den andern ernähren lassen, das sind doch eben die *φιλόσοφοι* und die *φύλακες*, die den Platonischen Staat regieren.³⁾

Aber, wie schon gesagt, Plato war für das Mittelalter ein großer Name, hinter dem keine Realität stand. Wiederentdeckt hat ihn erst die Renaissance und sie hat ihn nun sogleich in ganz anderer Weise gefaßt als das Mittelalter. Sie findet zunächst, daß Plato wohlredend ist, Aristoteles nicht — wir sahen, daß Bruni sich bemühte, dies auch für Aristoteles zu beweisen, im wesentlichen, wie natürlich, ohne Erfolg. Sodann ist er poetisch, künstlerisch. Das entspricht einer Zeit, die alles als Kunstwerk betrachtet. Und endlich ist er mystisch, d. h. er reißt eine Kluft auf zwischen Irdischem und Überirdischem. Das

¹⁾ S. auch Bäumel in diesen Blättern Bd. 44 S. 46 ff.

²⁾ Gute Ausführungen hierüber bei Mayer 56 ff.

³⁾ Vgl. Ed. Zeller, Der platonische Staat in seiner Bedeutung für die Folgezeit in den Vorträgen und Abhandlungen S. 68 ff. Für Plato im Mittelalter überhaupt die schönen Ausführungen in Karl Voßlers Dantekommentar.

ist es, was schon das erste Christentum an Plato angezogen hatte, und was das Renaissancechristentum recht eigentlich brauchen kann. So siegt Plato über Aristoteles, zunächst und am vollständigsten in Florenz, wo Cosimo de' Medici die platonische Akademie gründet und ihr in Marsilio Ficino ihr Schulhaupt gibt. Und nun beginnt ein neues Stadium der Platoexegese. In den umfanglichen Kommentaren Ficanos, dazu in seinen Briefen, dann in den Gesprächen des Leonbattista Alberti liegen uns die Zeugnisse dafür vor. Wie es dabei der Staatslehre Platons ergangen ist, hat jüngst Gothein in einem Heidelberger Akademievortrag hübsch zusammengefaßt.¹⁾ Und da ergibt sich folgendes: Plato hat auf die Renaissance in Italien gewirkt, wie wir das erwarten dürfen, als Künstler. Er hat den Ton der vornehmen Geselligkeit und die spirituelle Liebesdialektik bestimmt, die schon im Mittelalter den *dolce stil nuovo* geschaffen hatte. Das hat die Renaissance weitergebildet; Goethe hat den Ton dieser neuen Geselligkeit im Tasso unübertrefflich wiedergegeben. Sodann lehrt Plato die Italiener sich eine neue ästhetische Religion erbauen. Gothein weist auf die in ihrer Prägnanz einzige Stelle in dem Phaedrus-Kommentar des Marsilio Ficino hin: *Deum tandem amemus ut pulchrum, quem iam pridem dilexeramus ut bonum.*²⁾ Marsilios Hauptwerk ist eine *Theologia Platonica*. Aber die Staatslehre des Plato hat in diesen Kreisen von all seinen Werken vielleicht am wenigsten gewirkt. Obgleich schon derjenige Mann, der den Platonismus nach Florenz gebracht hatte, Georgios Gemisthos Plethon eigentlich den Hauptteil seiner Lehre in einem staatsphilosophischen Werk, den *νόμοι*, niedergelegt hatte, blieb doch die *respublica Platonis* synonym mit Phantasiegebilde. Marsilio Ficino war nicht ohne staatsphilosophische Interessen. Er hat die *Monarchie* des Dante ins Italienische übersetzt.³⁾ Die recht merkwürdige Vorrede an zwei Florentiner Bürger Bernardo del Nero und Antonio di Tuccio Manetti bemerkt, daß Dante, benchè non parlasse in lingua greca con quello sacro padre de' filosofi, interprete della verità, Platone, nientedimeno in spirito parlò in modo con lui, che di molte sentenzie platoniche adornò i libri suoi. Er meint dann, daß Dante doch die drei Reiche des Plato, das der beati, der miseri und der peregrini gekannt haben müsse, und während die Komödie von den beati, miseri und den peregrini handle, die aus diesem Leben geschieden seien, handle die *Monarchie* von denen, die noch lebende Pilger seien. Aber wir werden uns schon nach dieser Probe gerade keine eigentlich förderlichen Erkenntnisse für die Staatslehre von Ficino versprechen und in der Tat sind in seinem Platonkommentar die Erläuterungen der *Politeia*, der *Nomoi* und des Politikos die schwächsten Stücke. Immerhin ist etwas wichtiges darin; Ficino siebt in Plato vor allem den religiösen Philosophen. Das hilft ihm zunächst zu einer

¹⁾ Platons Staatslehre in der Renaissance (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie, 1912, 5. Stück).

²⁾ Die Kommentare des Ficino sind am bequemsten zugänglich in den Ausgaben der *Opera omnia*. Basel 1561. Bd II.

³⁾ Gedruckt in Dante, *Opere minori* III. Florentiae 1839.

scharfen Scheidung zwischen Plato und Aristoteles. In Florenz ist diese Scheidung schon früh vor Ficino vor sich gegangen; hier hatte der Streit über den Vorrang der beiden gespielt, aber wenn Argyropulos in seinen Vorlesungen über Aristoteles diesen als den ersten Philosophen hinstellte, so hieß es doch wie bei Cicero: Plato divinus semper excipiendus est, und schliesslich versuchte man es doch mit einer Verquickung. Jetzt heisst es bei Ficino: Aristoteles habe doch dem Plato¹⁾ nur eine scheinbare Verehrung entgegengebracht und Ficino sucht auch die von Aristoteles angegriffenen Punkte des platonischen Staates gegen jenen zu halten. Sodann sieht Ficino mit dem Scharfblick der Wesensverwandtschaft, das Plato doch eigentlich die *vita contemplativa* über die *vita activa* stellt, und so ist sein ganzer Staat noch mehr wie der des Plato selbst eine Vorbereitung auf das Leben im Geiste. Wenigstens in der *Politeia* erscheint es ihm so, in den *Nomoi* findet er in Plato recht hübsch eine Verbindung des rein kontemplativen Pythagoras und des aktiven Sokrates.

Man kann sich von dem Reichtum der Renaissanceentwicklung kaum eine stärkere Vorstellung machen, als wenn man den Platoniker Ficino († 1499) nun auch im Anschluß an *Politeia VIII* seine Bemerkungen über den Verfassungswandel machen hört, den Machiavelli zur Grundlage seiner Theorie machen sollte. Aristoteles hatte der Platonischen Lehre von den Staatsveränderungen den Vorwurf gemacht, sie gebe keine eigentliche Ursache, warum ein guter Staat seine Natur verändere, und deshalb sein ganzes 8. Buch einer eingehenden Darlegung dieser Frage gewidmet. Polybius hatte die Meinung des Aristoteles rationalistisch ausgesponnen, Machiavelli war recht eigentlich durch die Fragestellung des Aristoteles zu der seinen angeregt worden. Ficino nimmt Plato gegen Aristoteles in Schutz.²⁾ „Profecto si beata respublica proprio defectu in deteriorem labi non potest et tamen quandoque labitur, communi quodam defectu et causa labitur. Qua quidem in re Aristotelicas ridere licet calumnias.“ Und nun erläutert er die tief sinnige Lehre Platos von den guten und schlechten Zeugungszeiten, der Ungleichheit der Geschlechter und der Mischung der Edlen mit den Unedlen, indem er die Platonische Zahlensymbolik mystisch weiterspinnet. Er sucht sich den Anschein zu geben, als sei es ihm nicht ganz ernst dabei. „Nos autem una cum Platone musisque in re seria inextricabilique ludentibus satis confabulati sumus.“ Aber das ist nur Schein. Es liegt durchaus im Sinne seiner Philosophie, sich die Wechselfälle des staatlichen Daseins nicht wie Machiavelli aus der primären Schlechtigkeit der Menschen und dem Kampfe des Helden mit der Fortuna zu erklären, sondern aus dem Sternenlauf, den der Mensch höchstens nachrechnen kann. —

Aber der Platonismus der Florentiner Renaissance sollte doch auch noch für die Staatsauffassung Platos eine Wiedergeburt bedeuten. Denn mit ihm hängt das Werk zusammen, das den Gegenpol zu Machiavellis

¹⁾ Platoni suo, nusquam suo. Opp. II, 1413. Gothein 10.

²⁾ Opp. 1413.

Principe bildet, die Utopia des englischen Staatskanzlers Thomas Morus. Sie ist 1516 erschienen, also fast gleichzeitig mit der Abfassung des Principe.¹⁾

Ich kann mich bei der Berühmtheit des Werks wohl auf eine ganz kurze Angabe der für unsere Untersuchung wichtigsten Punkte beschränken.

Morus fingiert, daß ein Begleiter des Amerigo Vespucci, auf dessen 4. Fahrt 1514 mit anderen auf dem Festland von Amerika zurückgelassen, bei Expeditionen, die er von da unternahm, Utopien entdeckt habe. Das ist ein Staatswesen, das aus 53 genau gleichmäÙig gebauten Städten besteht; sie haben einen Maximal- und einen Minimalabstand, jede Stadt einen Minimalgrundbesitz, zwischen städtischer und ländlicher Bevölkerung findet ein beständiger Austausch statt, denn es gibt kein Privateigentum an Grund und Boden, sogar die Häuser werden alle 10 Jahre gewechselt. Die gesamte Produktion und Konsumtion ist staatlich geregelt. Sie ist direkter Güteraustausch, Geld gibt es nur im Handelsverkehr mit dem Auslande und als Kriegsschatz zur Anwerbung von Söldnern. Die Bewohner treiben auÙer dem Ackerbau nur praktische Handwerke, bei denen kein MüÙigang geduldet wird, aber es gibt nur einen 6 stündigen Arbeitstag, dazu kommen 8 Stunden Schlaf, die übrige Zeit für die Wissenschaften. In diesen werden Männer und Frauen gleichmäÙig ausgebildet, Lebensaufgabe ist die Wissenschaft aber nur für die kleine Gruppe der literati, aus denen dann Gesandte, Priester, die Gauvverstände, tranibori, und schließlich der princeps gewählt werden. Die Verfassung ist eine durch eine überaus kunstvolle Wahlpyramide hergestellte Konstitution mit einem Fürsten an der Spitze, der aber jeder eigentlichen Bewegung beraubt ist, wie andererseits jede Volksbewegung auÙerhalb der Verfassung unmöglich gemacht ist. Die Grundlage des Staatsbaus, auch der sozialen Ordnung ist die Familie, aber wie sie durch die Unständigkeit des Heims eingengt ist, so durch die vorgeschriebenen gemeinsamen Mahlzeiten und die Bestimmung über die GleichmäÙigkeit der Zahl der erwachsenen Familienmitglieder. Sie wird durch Verteilung, Auswanderung und Kolonisation erreicht.

Die Rechtspflege hat zum Hauptzweck Besserung, also keine verstümmelnden Strafen, keine drakonische Justiz, die Todesstrafe ist Ausnahme, die eigentliche Strafe ist Arbeit, nam et labore quam nee magis prosunt, et exemplo diutius alios a simili flagitio deterrent. Deshalb gibt es in Utopia Sklaven. Die Religion der Utopier ist aufgekklärter Deismus: ein höchstes Wesen, Unsterblichkeit und Vergeltung im Jenseits sind Axiome, deren Diskussion verboten ist, weil sie die Grundlage der bürgerlichen Ordnung erschüttern würde. Im übrigen herrscht Kultusfreiheit, verboten ist nur Agitation und Beschimpfung Andersgläubiger; wer das tut, wird verbannt, aber auch dieser ist

¹⁾ Neueste Ausgaben von H. Lupton, Oxford, Clarendon Press 1895 und von Michels und Ziegler in den Lateinischen Litteraturdenkmälern ed. Max Herrmann, Berlin 1895. In den Einleitungen daselbst die nötige weitere Literatur. Ich nenne noch Jacques Flach, Th. Morus et l'Île d'Utopie in der Revue bleue 1912 II, 645 ff.

non spretae religionis reus, sed excitati in populo tumultus. Die Priester sind nicht zahlreich, sie werden vom Volke gewählt; auch Frauen können es sein, sie haben die Versehung des Kultus, die Aufsicht über die Sitten und den Unterricht der Kinder. Krieg führt der Staat Utopia nur im äußersten Notfall und dann mit Söldnern. —

Die Beziehungen dieses Werkes zu Plato sind offenkundig, Morus spielt selbst in dem ersten Teil der Utopia, der eine Art einleitenden Gesprächs enthält, mehrfach auf die Politeia an. Ebenso klar ist die Beziehung zum Florentiner Platonismus. Morus gehört zum Kreise der von Seeböhm ausführlich behandelten Oxford reformers. Bei Grocy und Linacre lernte er Griechisch, John Colet, der den Erasmus zum Platonismus und zur Absage an die aristotelische Scholastik führte, ist sein Freund und Beichtvater. Aus diesem Kreise, der schon damals den Gedanken einer Renaissance des Christentums faßte, ist die Utopia zu erklären, für das den Reformern vorschwebende religiöse Ideal ist sie eines der wichtigsten Zeugnisse.

Ebenso sind die einzelnen Parallelen der Utopia, sei es mit der Politeia oder den Nomoi — die Atlantis im Kritias kommt nur für Äußerlichkeiten in Betracht — längst aufgezeigt: die Grundlage des wirtschaftlichen Kommunismus und die Beschränkung auch des Privatlebens der einzelnen durch den Staatszweck, die Gleichsetzung von wissenschaftlicher und moralischer Ausbildung, die Gleichheit derselben für beide Geschlechter, die Leitung des Staates durch die Philosophen, denn das sind ja die sacerdotes des Morus, der Gedanke von der notwendigen Übereinstimmung von Religion und Vernunft, also der rationalistische Charakter der Religionsvorschriften, das Besserungsprinzip im Strafrecht und viele andere. Auch ein kleines, aber charakteristisches Moment mag erwähnt werden: Morus, der von den Agrarzuständen Englands ausgeht, — der Einleitungsteil gibt darüber Bemerkungen, die berühmt geworden sind, — konstruiert seine Utopia als antiken Stadtstaat derart, daß wir über das Verhältnis des Landesparlaments zu dem Stadtrat der Hauptstadt Amaurotum (*ἀμαυρος* = obscurus) überhaupt im Dunkeln bleiben.

Dennoch hat schon die erste Arbeit, welche sich mit dem Verhältnis des Utopia zu Plato beschäftigte,¹⁾ mit vollem Recht hervorgehoben, daß Morus mit Plato nicht anders verfahren ist als Machiavelli mit Aristoteles. Die Alten haben ihnen die Werkstücke geliefert, die sie in freier Arbeit zu einem Neubau verwertet haben, und auch hier bei Morus ist der Neubau etwas ganz als seine Vorlage. Ich sehe ab von der umstrittenen Frage, ob Morus einen so allgemeinen Kommunismus, wie er ihn predigt, aus Plato herauslesen konnte. Es scheint wenigstens nach einer Stelle (Utopia ed. Michels 39, 32), daß er es getan hat, denn er meint dort, für Plato sei die rerum aequalitas der einzige Weg zum öffentlichen Wohle, quae nescio an unquam possit observari, ubi sua sunt singulorum propria. Ich sehe ebenso ab von dem freilich wichtigen

¹⁾ L. Beger, Thomas Morus und Plato. Beiträge zur Geschichte des Humanismus (Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft Bd. 35, 1879).

Punkt, daß Morus seinen Staat auf der Familie aufbaut, während Plato wenigstens in der Politeia sie zugunsten seines Staates zerstört. Das bedeutet nicht so viel, als es scheinen möchte, denn in diesem Punkte war der Widerspruch der christlichen Zeit gegen Plato einstimmig, und wenn wir durch Erasmus hören, daß Morus doch einmal früher auch die Weibergemeinschaft Platos verteidigt habe, so ist dies ein dialektisches Kunststück gewesen, wie es die Zeit liebte. Das Entscheidende liegt darin, daß Begriff und Zweck des Staates bei Plato und bei Morus schließlicly doch völlig verschieden sind. Der Platonische Staat ist die Verwirklichung einer sittlichen Idee, der Gerechtigkeit, er ist wie alle antiken Staatskonstruktionen in erster Linie Erziehungsanstalt, alle Mitglieder und Einrichtungen in ihm sind nur dazu da, diese Idee zur reinen Erscheinung zu bringen. Wenn Plato in den Nomoi den zweitbesten Staat schildert und einen drittbesten noch schildern wollte, so sind das für ihn Trübungen der Idee, die sich aus ihrem Eingehen in die Wirklichkeit ergeben. Die Utopia des Morus dagegen steht, so sehr sie sich als ein Nirgendheim gibt, doch auf irdischen Grundlagen, sein Staat ist, das hat Lina Beger vortrefflich ausgedrückt, das Gefäß der Gesellschaft, dessen Form ihr Glück bedingt, und diese Gesellschaft, nicht der Staat, ist das Primäre.¹⁾ Mit anderen Worten: Machiavelli und Morus haben jeder einen neuen Staatsbegriff geschaffen, den die Antike nicht kannte, den reinen Machtstaat und den Wohlfahrtsstaat. Der Staat des Machiavelli wirkt auf uns deshalb so abstosend, weil er Politik und nichts als Politik ist, der Staat des Morus ist unfähig Politik zu treiben, er kann nur im äußersten Notfall Krieg führen, jede Machtentfaltung schädigt seine sozialen Aufgaben, auch das eine treffliche Illustration zu den Tendenzen des Erasmuskreises, der gerade damals in überaus merkwürdiger Weise den Fürsten in der *Institutio principis christiani* Kulturaufgaben stellte und sie den Krieg verabscheuen lehren wollte.

Wenn ich sage, daß die Antike weder den Begriff des Machtstaates noch den des Wohlfahrtsstaates kannte, so wird das für den ersten Punkt wohl unwidersprochen bleiben. Es ist bekannt, wie wenig Aristoteles auch bei der Kritik der spartanischen Verfassung das Moment gewürdigt hat, und Plato hat den Zusammenstoß der Atlantis mit seinem Idealstaat nicht geschrieben.

Dagegen müßte man wohl den Alten den Wohlfahrtsstaat in weitestem Sinne zugestehen, wenn Poehlmann recht hätte, der ja dem Altertum und speziell Plato die tiefsten Blicke in die soziale Frage zutraut. Aber ich glaube, wir werden bei aller Bewunderung der Geistesarbeit Poehlmanns darüber nicht hinweg kommen, daß für das Altertum die soziale Frage eine Sittlichkeitsfrage ist und zwar nur der individuellen Sittlichkeit. Insbesondere für Plato ist die soziale Krankheit immer zunächst eine Krankheit der einzelnen Seele, dann erst die des Staatswesens und dieses Staatswesen ist trotz aller Ansätze zur organischen Staatstheorie doch nur eine Relation zwischen einem

¹⁾ S. auch schon Zeller l. c. 86.

gedachten Einzelwesen und einer Mehrzahl von wirklichen, bestenfalls, wie etwa im 4. Buch der Politeia, eine Relation zwischen dem Staat und den Ständen, nicht eine zwischen Staat und Gesellschaft. Nur so ist es doch auch zu erklären, daß Plato in den Gesetzen an Stelle des im Staat postulierten Kommunismus eine Landverteilung in gleiche Lose setzen konnte. Das ist sozialetisch vielleicht ein Surrogat, nicht aber sozialökonomisch. Und so hat Kautzky recht, der meint, daß Morus, nicht Plato der erste Sozialist in unserem Sinne gewesen sei.¹⁾

Ich hoffe gezeigt zu haben, daß die Renaissance in ihrer Staatsauffassung über die Antike hinausgekommen ist, Werte gefunden hat, die jene noch nicht kannte. Man könnte nun geneigt sein, die Bedeutung der Antike in diesem Punkt überhaupt gering anzuschlagen. Das geschähe zu Unrecht. Die Renaissance hat auf diesem Gebiet, wie auf vielen anderen, das antike Gedankengut umgeschmolzen, aber sie ist eben ohne dies Gut undenkbar. Die Antike hat der Renaissance zwar nicht ihre Staatsidee gegeben, das konnte sie nicht in einem Gemeinwesen, das christlich und feudal organisiert war, wohl aber den Staatsbegriff als solchen.

Im Mittelalter ist der Staat eingeklemmt zwischen der Kirche einerseits und der Feudalität andererseits. Die eine sperrt ihn ab von der Entwicklung zur moralischen Autonomie, die andere vom Zusammenhang mit den einzelnen Gliedern der Gesellschaft. Machtfragen des Mittelalters sind für den Staat kirchenpolitische Kämpfe; alle sozialen Bewegungen sind religiöse Bewegungen. Machiavelli kehrt das Verhältnis von Staat und Kirche um, Morus schaltet sie als sozialen Faktor aus, beide, weil sie an der Antike den autonomen Staat kennen gelernt haben.

¹⁾ K. Kautzky, Thomas More und seine Utopie. 2. Aufl. Stuttgart 1907.