

Dirk Lüddecke/Felicia Englmann (Hrsg.)

Zur Geschichte des politischen Denkens

Denkweisen von der Antike
bis zur Gegenwart

J.B.METZLER



J.B.METZLER

Zur Geschichte des politischen Denkens

Denkweisen von der Antike bis zur Gegenwart

Herausgegeben von Dirk Lüddecke und Felicia Englmann

Verlag J. B. Metzler
Stuttgart · Weimar

Dirk Lüddecke, Professor am Institut für Politikwissenschaft der Universität
der Bundeswehr München

Felicia Englmann, Promotion bei Henning Ottmann,
Institut für Politikwissenschaft der Universität der Bundeswehr München

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-476-02493-0

ISBN 978-3-476-00974-6 (eBook)

DOI 10.1007/978-3-476-00974-6

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist
ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 2014 Springer-Verlag GmbH Deutschland

Ursprünglich erschienen bei J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung
und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH in Stuttgart 2014

www.metzlerverlag.de
info@metzlerverlag.de

*Dem politischen Denker
und akademischen Lehrer
Henning Ottmann*

Inhalt

Einleitung	1
Blaupause: Antike Ideenquellen des Republikanismus	
Von der <i>polis</i> und <i>res publica</i> bis zur Europäischen Union	
<i>Pavo Barišić</i>	7
Rekonstruktion: Politischer Pyrrhonismus	
<i>Andreas Urs Sommer</i>	31
Kommentar: Bürgererfahrung und das politische Denken in der mittelalterlichen Aristoteles-Rezeption	
<i>Benjamin Schmid</i>	51
Satirischer Roman: Republikanismus, frühmoderner Journalismus und Utopie	
Die Rezeption von Traiano Boccalinis Satire <i>Ragguagli di Parnaso</i> im englischen politischen Denken	
<i>Stefano Saracino</i>	73
Titelkupfer: Frontispize aus Werken zum politischen Denken der frühen Neuzeit und ihr Bezug zur Emblematik	
<i>Felicia Englmann</i>	105
Reisebericht: Reise zur Selbsterkenntnis einer Gesellschaft	
Lahontans und Diderots <i>Suppléments</i> politisch gelesen	
<i>Peter Seyferth</i>	139
Erstlingswerk: Der Konservatismus eines Radikalen	
David Hume als Anatom politischer Loyalität	
<i>Dirk Lüddecke</i>	165
Autobiographie: »Geschichte des politischen Denkens en miniature«	
Die Autobiographie John Stuart Mills	
<i>Frauke Höntzsch</i>	191
Politische Slogans, Metaphern der Politik und Politische Public Relations: Die Anti-Prohibitions-Kampagne der Pauline Sabin	
Ratgeber für die Anliegen des deutschen Feminismus?	
<i>Elke Schwinger</i>	209

Manifest: Emanzipatorischer und kriegerischer Modernismus

Die Avantgarde als Vorhut radikaler Antibürgerlichkeit
und Experimentierfeld einer krisenhaften Moderne

Christian Schwaabe 229

Social Media vs. Wahlzettel: Demokratie als Institution

Markus Schütz 247

Die Autorinnen und Autoren 267

Personenregister 269

Einleitung

Der italienische Dichter und Philosoph Dante Alighieri hat zu Beginn seiner Abhandlung über die Universalmonarchie geschrieben, es sei nicht seine Aufgabe, die Theoreme Euklids noch einmal zu beweisen, die Natur der Glückseligkeit der aristotelischen Ethik von Neuem aufzuweisen oder mit Cicero wieder die alten Zeiten zu verteidigen – er wollte nach neuen Erkenntnissen streben. So wenig wie in diesem Beispiel kann es die Aufgabe der vorliegenden Beiträge sein, die Episoden und die große Linie der *Geschichte des politischen Denkens*, wie sie uns Henning Ottmanns vierbändiges Werk vor Augen gestellt hat, noch einmal in dünneren Strichen nachzuziehen. Noch weniger kann es darum gehen, womöglich in der Gesamtdarstellung Ausgespartes nachzureichen. Als Diskussionsbeitrag zur *Geschichte des politischen Denkens* lassen sich die Beiträge dieses Buches vielmehr als den Versuch verstehen, aus verschiedenen Perspektiven das Ganze, das die *Geschichte des politischen Denkens* ist, zu ergänzen, es an der einen oder anderen Stelle neu auszuleuchten, diese oder jene Anregung aufzunehmen oder einfach nur sich irgendwo ins Getümmel zu stürzen, weil es gerade hier politisch etwas zu denken gibt.

Die gedankliche Geschlossenheit – ohne verschlossen zu sein –, wie sie die *Geschichte des politischen Denkens* auszeichnet, kann ein Buch aus vielen Stimmen ohnehin kaum besitzen. Aber die Autorinnen und Autoren wissen sich doch auf je eigene Weise der Kunst der Anschaulichkeit wie der argumentativen Prägnanz, der sprachlichen Klarheit und der Entschiedenheit des Urteils verbunden, mit der Henning Ottmann sowohl die von ihm hoch geschätzten politischen Denker darstellt als auch diejenigen, welche sich auf Irrwegen befanden oder sie für andere bahnten. Und so unterschiedlich die Beiträge sein mögen, sie nehmen einen grundlegenden gedanklichen Anstoß auf, der mit der Geschichte des ›politischen Denkens‹ verbunden ist: Behandelt werden nicht exklusiv die Werke einer ›politischen Theorie‹ (ohnehin ein Widerspruch in sich für den klassischen Aristoteliker [vgl. Ottmann 2001, 5]) oder – noch etwas verfeinerter und ehrwürdiger im Klang – der ›politischen Philosophie‹. Auch sollte es nicht darum gehen, allein die ›Klassiker‹ der ›politischen Ideen‹, wie sehr sie auch Maßstäbe gesetzt haben, noch einmal zu Gehör zu bringen und zu erklären.

›Politisches Denken‹, wie Ottmann es versteht, ist keine Allerweltsfloskel und keine beliebig austauschbare Bezeichnung, sondern Ausdruck der Überzeugung, dass Politik Sache nicht nur einer wissenschaftlichen Disziplin ist. »Politik ist eine ›Integrationswissenschaft‹ (Fraenkel). Neben der Philosophie

sind es vor allem die Geschichtswissenschaft und die Jurisprudenz, die (politische) Theologie und die Ökonomie, die bei der Erforschung der Politik von Nutzen sind. Was Politik ist, spiegelt sich darüber hinaus in der Dichtung und in anderen Zeugnissen der Kunst. Ein Blick auf Lorenzettis Fresko des ›Guten Regiments‹ im Palazzo Pubblico in Siena ist nicht weniger lehrreich als die Lektüre eines klassischen Textes. Oft sagen die Dichter mehr über Politik als die Philosophen. Und besser sagen sie es sowieso« (Ottmann 2001, 3).

Die Beiträge nehmen diesen maßgeblichen konzeptionellen Anspruch der *Geschichte des politischen Denkens* ernst, indem sie nicht allein den Höhenzügen der philosophischen Geistesgeschichte folgen und indem sie ein besonderes Augenmerk auf die unterschiedlichen Darstellungsformen des politischen Denkens richten. In Antonio Tabucchis Roman *Erklärt Pereira* heißt es einmal: »Der Philosophie scheint es nur um die Wahrheit zu gehen, aber vielleicht phantasiert sie, und der Literatur scheint es nur um die Phantasie zu gehen, aber vielleicht sagt sie die Wahrheit« (Tabucchi 2007, 31). Die folgenden Betrachtungen schließen daher die Deutung von Frontispizen ebenso ein wie eine Vielzahl literarischer Formen: von Kommentaren und Reiseberichten über Satiren, Autobiographien und Manifesten des 20. Jahrhunderts bis zu den neuen Medien, in denen womöglich nicht nur die Demokratie, sondern auch das politische Denken (und die Denkenden) selber liquide zu werden drohen. Geht das politische Denken in das Zeitalter der Schwarmintelligenz über? Selbstkritisch muss hier hinzugefügt werden, dass jeder wissenschaftliche Sammelband bereits etwas Schwarmintelligenzhaftes an sich hat. Aber Vielfalt der Perspektiven muss nicht Wahllosigkeit bedeuten, wo sie durch ein leitendes Motiv verbunden bleiben.

Die *Geschichte des politischen Denkens* umfasst neun Bücher, gleichsam als sollte damit auf die neun olympischen Musen Hesiods mit Klio und Kalliope an prominenter Stelle angespielt werden. Klio: Natürlich darf sie nicht fehlen in einer ›Geschichte‹ des politischen Denkens. Die Geschichte wird als Vermächtnis wie als Schlüssel verstanden. »Die Geschichte des politischen Denkens ist eine Hinterlassenschaft. Sie ist ein Vermächtnis« (Ottmann 2001, 1). Mit diesen Sätzen begann vor über 10 Jahren die Einleitung zum ersten Band. Aber auch den anderen Musen wird auf je eigene Weise Reverenz erwiesen: dem Tragischen wie dem Satirischen, dem Lyrischen wie der Rhetorik und der Philosophie. Das politische Denken ist keine Sache nur einer Disziplin und nicht die Sache wissenschaftlicher Disziplinen allein.

Eine *Geschichte des politischen Denkens* zu schreiben, verrät Vertrauen: ein Vertrauen, dass in der Fülle vergangener menschlicher Verirrungen sich auch die Formen gelingender politischer Lebensteilung zeigen; ein Vertrauen, dass das Wirkliche nicht vollends, auch nicht in überwiegendem Maße das Unvernünftige und lebensfeindlich Inhumane ist. Die Welt ist mehr Nichtkrise als Krise, befand Odo Marquard einmal (2007, 12). Es ist ein Vertrauen in die

Geschichte als »Erkenntnisinstrument, als Maßstab und Schlüssel«, wie es bei Fernand Braudel (2013, 22) heißt.

Die moderne Politikwissenschaft in Deutschland ist indes auf dem Weg, ihre geschichtliche Tiefe vollends einzubüßen und mehr innovative Forschungsrichtungen und Begriffe zu erfinden als ihr gut tut und sich irgendwer noch merken könnte. Ein Paradigmenwechsel wird ausgerufen, ehe sich zuvor ein Paradigma überhaupt stabilisiert hätte. Wo nicht sofort das Alte als das Veraltete und heute nur mehr Unvernünftige verlacht wird, da wird die historische Betrachtung unter einen Aktualisierungszwang gesetzt.

Schon mit mehr Bedacht geht vor, wer nicht jedem historischen politischen Gedanken abverlangt, unmittelbar im Hier und Jetzt anwendbar zu sein. In demonstrativer Sensibilität genügt es zuweilen schon, dass die *Geschichte des politischen Denkens* uns die Erfahrung machen lässt, dass es zu anderen Zeiten anders war. Und darin liegt sicher eine Bereicherung. Es herrlich weit gebracht zu haben, bleibt der gemeinsame Nenner des generösen Blickes auf die Vergangenheit. Die geschichtliche Sensibilisierung mag aber auch dazu führen, dass sich die kritische, historisch prüfende Einstellung auf uns zurück richtet. Zuerst fragt man vielleicht, was denn an »Vordenkern« wie Aristoteles und Montesquieu, was an Thomas von Aquin und John Stuart Mill noch aktuell ist, und möchte wissen, ob die Autoren vor unserem kritischen Urteil noch bestehen. Gelegentlich mischt sich aber ein sanftes Unbehagen hinzu: Wie wäre es wohl, die Frage auch einmal anders zu stellen – ob wir denn auch vor ihrem Urteil beständen?

Die Zeit, da Bücher, die es verdienten (und auch manch andere) mit erlesenen Frontispizen ausgestattet wurden, ist vergangen. Aber in Zeiten wie diesen, in denen sogar schon ein *Lexikon der imaginären philosophischen Werke* (Sommer 2012) erschienen ist, mag es vielleicht nicht abwegig erscheinen, hier zuletzt die Beschreibung jenes ungestochenen Frontispizes zu präsentieren, welches die *Geschichte des politischen Denkens* zieren könnte:

Das Frontispiz ist auf einem Bogen im Atlasformat gestochen und nicht paginiert. Es enthält keinen Buchtitel, sondern verlässt sich ganz auf die Wirkung seiner mit vielfältigen Bedeutungen aufgeladenen Figurengruppen.

In der Bildmitte ist als zentrales Motiv die *philosophia politica* zu sehen. Sie ist eine reifere Frau und sitzt sichtlich erschöpft auf einem Bücherstapel, an den ein Spiegel gelehnt ist und an dem eine Schlange sich emporwindet. Der Erzengel Michael, sowie die antiken Götter Hermes, Nike, Minerva, Thor, Isis sowie einige Putti, Malachim, Walküren und Dämonen halten den Bücherstapel in der Luft schwebend. Das schlichte Kleid der *philosophia politica* ist etwas abgerissen und fleckig. Sie trägt eine mehrfach geflickte Schärpe mit der Aufschrift »*bonum commune*«, in der Linken einen Ölzweig und in der Rechten eine Handfeuerwaffe. Sie blickt dem Betrachter direkt in die Augen. Ihr Gesicht zeigt erste Spuren des Alters, Ermüdung, aber auch Zuversicht und Entschlossenheit.

Um die *philosophia* herum schweben tänzerisch und wohlgelaunt in einem Kreis die neun olympischen Musen. Jede von ihnen hält ein Buch in der Hand und zeigt es dem Leser. Auf dem Buch der zuvorderst sichtbaren Muse steht ›Die Griechen‹.

Diese gesamte zentrale Gruppe hebt sich deutlich vom Hintergrund ab. Die untere Bildhälfte zeigt die Erde, die obere Bildhälfte das Universum, das in seiner dunklen Unergründlichkeit einen scharfen Kontrast zur Erde sowie auch zum zentralen Motiv bildet, der nur von Spiralgalaxien durchbrochen wird.

Auf der Erde sind ganz am unteren Bildrand einige Gegenstände und Attribute abgebildet: Theatermasken, Schwerter, Rüstungsteile verschiedener Epochen, Panzerfäuste, Kreuze, Bücher, eine tote und eine lebende Taube, ein geborstenes Reliquiar, aufgebrochene und geschlossene Handfesseln, eine stumpfe Sichel unter einem Hammer.

Links im Vordergrund sitzt ein bärtiger Mann in griechischer Kleidung und deutet, ohne hinzusehen mit der linken Hand auf einen Bienenstock, aus dem Bienen ausschwärmen und mit dem Schwarm eine gekrönte menschliche Figur bilden. Der Bienenstock ist mit $\phi\upsilon\sigma\epsilon\iota\ \pi\omicron\lambda\iota\tau\iota\kappa\omicron\nu\ \zeta\omega\omicron\nu$ beschriftet. An der rechten Hand trägt er einen Ring mit einem kostbaren Lapislazuli. Rechts im Vordergrund sitzt ein weiterer bärtiger Mann in griechischer Kleidung, etwas älter als der Mann links. Hinter ihm öffnet sich eine Höhle, in der sich ein Feuerschein abzeichnet. Er blickt jedoch nicht hinein, sondern hält dem Betrachter einen Himmelsglobus und das Modell einer kleinen Stadt entgegen.

Der irdische Hintergrund ist zweigeteilt. Links ist eine prächtige, befestigte Stadt zu sehen. Außerhalb ihrer Mauern stehen ein barockes Schloss und eine gotische Kathedrale. Innerhalb der Mauern hat sich auf einem Platz eine Menschenmenge versammelt, die einem Redner zuhört. Durch eine der Straßen zieht eine Menschenmenge, die Transparente trägt, auf einem kleineren Platz findet gerade eine Handabstimmung statt. Ein Lokal bietet Königsberger Klopse an, ein anderes *nouvelle cuisine*. Nur mit der Lupe ist in einem Turm ein Gelehrter zu erkennen, der an einem Manuskript arbeitet. Auf seinem Tisch steht ein Rotweinglas. Vor dem Turm ist eine elegante britische Limousine geparkt. Überall in der Stadt stehen Blumen, Fruchtkörbe. Lachende Gesichter und Herz-Ornamente sind zu sehen. Über dem geöffneten Stadttor stehen zwei Worte: $\phi\rho\omicron\nu\eta\varsigma$ und $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$.

Im rechten Teil des irdischen Hintergrundes tobt eine Schlacht. Panzerfahrzeuge, eines davon mit einem Hakenkreuz gekennzeichnet, werden nur von einem Atompilz gebremst. Ein Reiter mit sehr spitzem Gesicht und in der Kleidung der Medici-Zeit schwenkt eine Fahne. Ihm folgen Krieger mit verschlagenen Gesichtern. Ganz am linken Bildrand ist eine Moschee zu sehen, in der ein bärtiger Mann predigt; in seiner Sprechblase steht ›de civitate dei‹. In einem verfallenen Dorf sitzen verarmte Menschen unter einem vermutlich roten Stern zusammen, offensichtlich auf bessere Zeiten wartend. Auf ihrem Dorfplatz

steht eine Skulptur, die einen sitzenden und einen stehenden bärtigen Mann zeigt und mit Moos bewachsen ist.

Über dieser Szene im Himmel, rechts neben der zentralen Figurengruppe, sitzen einige Männer lachend in einer bauschigen Wolke. Auf der Wolkenspitze hat ein Kuckuck sein erstes eigenes Nest gebaut. Jeder der lachenden Männer hält einen Gegenstand: Eine Karte mit einer Insel, das Modell einer Stadt mit Sonne, ein Buch mit dem Titel ›Lonely Planet: Nova Atlantis‹ sowie ein ›Big Brother‹-Emblem.

Auf derselben Höhe, aber auf der linken Seite des Blattes, befindet sich eine weitere Figurengruppe in einer Wolke, jedoch in einer finsternen Gewitterwolke, die die Form einer Tiara anzunehmen scheint. Sie schwebt genau über der Spitze des Kirchturms. Ein Mann in der Gewitterfront hat ein Buch unter den Arm geklemmt, auf dem ebenfalls ›de civitate dei‹ steht, und malt mit einer Feder den Teufel an eine Wolkenwand. Ein anderer zeigt mit dem Finger auf den bärtigen Griechen links unten, während er den anderen mahnend erhoben hält. Ein anderer stellt sich ihm entgegen und zeigt vorwurfsvoll auf die glückliche Stadt. An der Seite sitzt ein Mann mit einer wundersamen Mütze und knetet aus der Wolke ein Modell einer Landschaft, das aus drei Stockwerken zu bestehen scheint.

Sogar am obersten Bildrand finden sich noch Details. Über der zentralen Figurengruppe hängt, scheinbar für die Ewigkeit am Rand festgebunden, eine Mandorla mit drei Symbolen: Einer Polizistenmütze, einer Waage und einer mit einem § markierten Wahlurne. Von der Mandorla gehen Segens- und Sonnenstrahlen auf die glückliche irdische Stadt aus.

Nur mit der Lupe zu erkennen sind Details in zweien der Spiralgalaxien, die sich von dem dunklen Hintergrund abheben. Eine der Galaxien ist ganz aus Währungszeichen zusammengesetzt, mit der Lupe zu erkennen sind \$, €, ₯ und ¥. Gerade das Zeichen ₯ scheint eher in das schwarze Loch in der Mitte der Galaxie hineinzustürzen als daraus hinauszufiegen. In einer anderen Galaxie sind mit der Lupe ebenfalls wirbelnde Zeichen zu erkennen: Ein kleines f in einem Quadrat, der Schattenschnitt eines Vogels, ein P in Schreibschrift, viele @. In der Mitte der Galaxie befindet sich anstatt eines schwarzen Lochs ein Ohr, das mit einem Schmuckstück aus Sternen und Streifen geschmückt ist.

Wegen des übergroßen Atlas-Formats bleiben trotz der vielen Motive immer noch Flächen frei, im Himmel wie auf der Erde, auf der dunklen wie auf der sonnigen Seite. Die *Geschichte des politischen Denkens* ist noch nicht zu Ende geschrieben, wird es nie sein. Es wird Neues hinzukommen und einiges ergänzt werden, supplementär zum bestehenden Werk und innovativ im Denken. Der vorliegende Band ist nur der Anfang dessen.

Dirk Lüddecke/Felicia Englmann
Neubiberg, im Dezember 2013

Literatur

- Braudel, Fernand: *Geschichte als Schlüssel zur Welt*. Vorlesungen in deutscher Kriegsgefangenschaft 1941. Hg. von Peter Schöttler. Stuttgart 2013.
- Marquard, Odo: Zum fünfzigjährigen Doktorjubiläum. Rede in Freiburg am 16. Juli 2004. In: Ders.: *Skepsis in der Moderne. Philosophische Studien*. Stuttgart 2007.
- Ottmann, Henning: *Geschichte des politischen Denkens*. Bd. 1/1: *Die Griechen. Von Homer bis Sokrates*. Stuttgart/Weimar 2001.
- Sommer, Andreas Urs: *Lexikon der imaginären philosophischen Werke*. Frankfurt a.M. 2012.
- Tabucchi, Antonio: *Erklärt Pereira*. München ¹⁵2007.

Blaupause: Antike Ideenquellen des Republikanismus

Von der *polis* und *res publica* bis zur Europäischen Union

Pavo Barišić

Wenn man politische Geschehnisse in den sogenannten postkommunistischen Ländern nach der demokratischen Wende während der vergangenen Jahrzehnte betrachtet, kann man sich von den verheerenden Auswirkungen einer ungezügelten ›Privatisierung‹ überzeugen. Wie es Hegel in seiner Dialektik schilderte, bewege sich der Weltgeist in der Geschichte von einem Extrem zum anderen fort, vom radikalen Egalitarismus und Kollektivismus zur äußersten Ungleichheit und zum Individualismus. Aus dem Zustand einer totalitären Regierung ›im Namen des Volkes‹ erwuchs durch die Umwälzung eine neuartige oligarchische Herrschaft unter dem Vorwand der erwünschten Liberalisierung des Marktes und der angeblichen Sorge um die Individualrechte. Durch einen chaotischen marktgesellschaftlichen Ansatz und korrupte Herrschaft wurden dabei die politisch-moralische Zuständigkeit der Bürger und ihr republikanischer Einsatz für das Gemeinwohl in den Hintergrund geschoben. Daher ist auch ihre damit zusammenhängende Freiheit von der Unterdrückung durch bestimmte Autoritäten in Frage gestellt worden.

Die Hoffnung auf die selbstregulierende Kraft und Wirkung einer *civil society*, an deren Entwicklung man zwischen Osteuropa und den Vereinigten Staaten schon seit Anfang der achtziger Jahre arbeitete, hat sich als unbegründet erwiesen. Zu schwaches republikanisches Mitwirken der Bürger verhalf in manchen Staaten zur Ausbildung einer neuen oligarchischen Schicht, die die meisten Reichtümer und Güter der Gesellschaft an sich gerissen hat. Es gibt keinen solidarischen Zusammenhalt der entmachteten Bürger, der sich den unbändigen Privat- und Partikularinteressen der sich über Nacht bereichernden ›Eliten‹ widersetzen konnte. Die Bürger sind weit davon entfernt, dem Verfall der Republik durch die Korruption und Dekadenz im politischen Handeln organisiert und aktiv Widerstand leisten zu können.

In diesem Zusammenhang scheint es wohl merkwürdig vor Augen zu haben, dass das Konzept der ›zivilen Gesellschaft‹ vor allem aus den linken intellektuellen Kreisen im Umfeld des ›kritischen‹ Marxismus hervorgegangen ist. Man versuchte darin liberale Vorstellungen eines staatsfreien sozialen Raumes mit der Idee sozialer Bewegungen zu verknüpfen. Die darauffolgenden demokratischen Umwälzungen in Mittel-, Ost- und Südosteuropa wurden allerdings

durch die Organisationen der zivilen Gesellschaft beschleunigt, indem diese die politischen Forderungen der Menschenrechte als politische Ansprüche gegenüber der Staatsbürokratie geltend gemacht haben. Charles Taylor hat im Konzept der *civil society* nicht nur eine liberale Tradition, sondern wohl auch eine republikanische und korporative Überlieferung unter Einfluss von Montesquieu und Tocqueville erkannt (vgl. Taylor 1991, 52–81; 2006, 88–100).

Der Rückblick auf die neunziger Jahre des 20. Jahrhunderts in Kroatien etwa zeigt wohl, wie schwierig es war, die Republik von der Korruption fernzuhalten, wenn die regierende Elite durch die sogenannten staatlichen Parastrukturen¹ den Bürgerwillen und das Gemeinwohl eigennützig an sich zu reißen suchte. Die herausragende Rolle des ersten Präsidenten wurde mit den Verfassungsänderungen im Jahre 2000 wieder in ein ausgeglichenes parlamentarisches Gleichgewicht der Gewaltenteilung und System von *checks* und *balances* gebracht (vgl. Barišić u. a. 2007, 189 ff.). Aber von der Erbsünde der korrupten Privatisierung der öffentlichen Güter kann sich die Republik immer noch nicht so leicht und einfach entlasten. Von solchen Problemen der Republik in der Anfangsphase, vom ›machiavellianischen Moment‹, wie es John G.A. Pocock auf den Begriff gebracht hat, zeugt auch die Geschichte des Republikanismus in den Vereinigten Staaten, wo gerade aus der Angst vor der Korruption und dem Niedergang der politisch-moralischen Werte die Gründungsväter auf die klassischen Bürgertugenden zurückgegriffen haben.

Nach einer kurzen begrifflichen Erörterung folgt in der vorliegenden Abhandlung ein geschichtlicher Rückblick auf die Wandlungen der Republikanismusidee. Der Schwerpunkt liegt auf einer skizzenhaften Darlegung der philosophischen Grundlagen zweier klassischer Vorstellungen des Gemeinwesens als *polis* und *res publica* bei Aristoteles und Cicero. Abschließend folgt die Frage, ob die antiken republikanischen Ideenquellen noch eine Bedeutung für die Einigung Europas in gegenwärtiger Zeit der Globalisierung haben. Was kann das Modell der Identifizierung der Bürger mit ihrem in der Regel kleinen politischen Gemeinwesen Stadtstaat (*polis*) zur Zeit der auf der wissenschaftlich-technischen Beherrschung der Lebenswelt gegründeten Errichtung der heutigen *megapolis* leisten? Kann Ciceros Vorbild der Republik, erweitert nachher zum Weltimperium, noch etwas zum Verstehen der globalen Versuche der Beherrschung der ›Großräume‹² beitragen?

1 Vgl. dazu Čović 2006, 405–430; 1993, 523–530. Čović hat in mehreren Texten und öffentlichen Auftritten das postkommunistische Geschehen hinterfragt und zum Ausdruck gebracht.

2 Carl Schmitt hat das Verschwinden der Ordnung souveräner Staatlichkeit im 20. Jahrhundert festgestellt. An die Stelle des Staates hat er keine globale Weltordnung projiziert, sondern von den neuartigen »Großräumen« geschrieben, deren politische Ideen und Macht auf einen Erdenteil ausstrahlen. Ein Pluriversum von Großräumen werde nach seiner Prophezeiung ein Pluriversum von Staaten ersetzen. Insbesondere hat er auf das Ende des alten Europa und den neuen *Nomos der Erde* in seiner Schrift *Der Nomos der Erde* aus dem Jahre 1950 hingewiesen (vgl. Ottmann 2010, 253 ff.).

1. Zum Hintergrund des Republikanismusbegriffs

Seit dem Beginn der Neuzeit entfaltete sich in Rückbesinnung auf antike Gemeinschaftsordnungen der griechischen *polis* und der römischen *Republik* die bis heute andauernde und immer wieder belebende Idee des Republikanismus. Sie geht im Wesentlichen von der Vorstellung einer gesetzmäßigen Herrschaft der Vielen, der Bürger, im Gegensatz zur willkürlichen Regierung des Einzelnen, der gesetzlosen Alleinherrschaft aus. Die Bürger werfen das Joch der Unterdrückung ab und versuchen ihre Freiheit selbst zu regulieren. Der Schwerpunkt liegt auf dem politisch mündigen Bürger, der durch seine öffentliche Tätigkeit und bürgerliche Tugend die Verantwortung für das Gemeinwesen und Gemeinwohl zu übernehmen bereit ist. Die Verantwortung des Bürgers für das Gemeinsame und Politische ist mit seiner Freiheit eng verknüpft. Das Republikanismusideal verweist in der Antike wie in der Moderne auf die Suche nach der positiven bürgerlichen Freiheit. Sie eröffnet sich im sittlichen Leben der politischen Gemeinschaft und im öffentlichen Handeln der gleichen Bürger an den gemeinsamen Angelegenheiten. Vom antiken Rom bis in die Moderne hinein kann man wohl als republikanisches Hauptschlagwort den Ausdruck ›*libertas*‹³ bezeichnen.

Im Unterschied zur realistischen Betrachtung des Staates als eines Macht- und Verwaltungsapparates und im geschichtlichen Andenken an die ›klassischen‹ Verfassungsformen des freiheitlichen Gemeinschaftslebens erstrebt die Ausrichtung des Republikanismus, den Raum der öffentlichen Geschäfte so zu ordnen und normativ zu gestalten, dass die Bürger als Träger der eigenen Freiheit und Verantwortung auftreten können. Die Politik bezieht sich auf gemeinwohlorientierte öffentliche Entscheidungen der freien Bürger und ist mit der Bürgertugend eng verknüpft. So sind von der antiken politischen Philosophie drei Grundmerkmale der Staatsform der Republik – Freiheit, Gemeinwohl und Bürgertugend – bis in die Gegenwart erhalten. Der Republikanismus richtet sich nach dem Ideal der Republik, das von der Antike mit dem Begriff der Mischverfassung verbunden war. Eine gute Regierungsform braucht tugendhafte Bürger für die Erreichung der Freiheit und des Wohls für Alle. An der

3 Die aristokratische Republik Dubrovnik, Ragusa, die vom 12. bis Anfang des 19. Jahrhunderts die unabhängige Verfassung bewahrte, hat auf ihre Flagge als Wahlspruch gerade das Wort ›*libertas*‹ geschrieben. Philip Pettit hat im Untertitel seines Buchs *Republicanism* auf den kennzeichnenden Bezug von Freiheit als ›non-domination‹ und Regierung hingewiesen (1997). Vgl. zum Zusammenhang von Freiheit und Republikanismus auch Llanque 2009, 260–263.

Regierung sollten alle teilnehmen; die Gewalten werden untereinander kontrolliert und von der Mehrheit der Bürger beaufsichtigt.

Der republikanische Begriff des Bürgers bezeichnet den seit der Aufklärung vom *bourgeois* unterschiedenen *citoyen*⁴, der als mündiges und gemeinsinnorientiertes politisches Subjekt aktiv und eigenverantwortlich am Gemeinwesen teilnimmt und dieses mitgestaltet. Der Republikanismus betrachtet den Bürger als ein rationales Wesen, das grundsätzlich seinen Lebenssinn im Gemeinwesen mit anderen solidarisch erfüllt und daher mit anderen am Gemeinwohl teilhaben will.

Von der verantwortlichen Rolle der Bürger im Gemeinwesen und ihrer Sorge für das Gemeinwohl der Republik zeugt anschaulich die Geschichte, die einem der Väter der Vereinigten Staaten von Amerika und Republikaner Benjamin Franklin (1711–1790) zugeschrieben wird. Der Marylandische Delegat des Verfassungskonvents James McHenry hat in seinen Notizen aufgeschrieben, dass Franklin am Ausgang der Unabhängigkeitshalle von einer Dame gefragt wurde: »Na, Doktor, was haben wir bekommen, eine Republik oder eine Monarchie?« Doktor Franklin antwortete darauf: »Die Republik, wenn Sie imstande sein werden, sie zu erhalten!«⁵ In dieser Antwort hat ein eigentlicher Republikaner klar hervorgehoben, dass für die Republik von den Bürgern etwas mehr als für die Monarchie und andere Staatsformen gefordert wird. Die Bürger müssen sich für ihre Selbstregierung durch ihre Bürgertugenden als mündig erweisen, um am Wohl des Gemeinwesens wirksam zu sein. Erst im engagierten politischen Handeln der Bürger kann die Freiheit der Republik vor dem Zerfall in Korruption und Dekadenz bewahrt werden.

4 Die Begriffsunterscheidung *citoyen* als »Staatsbürger« und *bourgeois* als »Stadtbewohner« hat Jean-Jacques Rousseau kennzeichnend zum Ausdruck gebracht, indem er es im Zusammenhang mit der *polis* und der Republik oder dem »Gemeinwesen« in der Anmerkung zum 6. Kapitel des ersten Buches des *Contrat social* folgendermaßen formulierte: »Die eigentliche Bedeutung dieses Wortes ist bei den modernen Autoren kaum noch bekannt; die meisten verwechseln »Stadt« [*ville*] und »Polis« [*cité*], »Städter« [*bourgeois*] und »Bürger« [*citoyens*, lateinisch *cives*]. Sie wissen nicht, dass die Häuser eine Stadt, die Bürger aber die Polis bilden« (Rousseau 2008, 225).

5 Die Anekdote wurde zuerst 1906 in *The American Historical Review* veröffentlicht.

2. Geschichtlicher Rückblick auf die Grundlagen

Zur gleichen Zeit wie die Idee der Selbstherrschaft des Volkes, *Demokratie*, erschien während der sogenannte Achsenzeit⁶ der Weltgeschichte die Vorstellung der Republik. In demselben mittellmeerrischen Raum, wo die Philosophie am Anfang des 6. Jahrhunderts vor Christus geboren wurde, experimentierten die griechischen Weisen, unter denen insbesondere der Athener Solon und seine Nachfolger herausragten, mit dem Entwurf einer politischen Gemeinschaft, in deren Mitte sich der Mensch als befreiter und verantwortlicher Bürger befindet. Aus diesem ›philosophischen‹ Experiment ging das politische Gemeinwesen als Voraussetzung guten und sittlichen Lebens der gleichen Bürger hervor. Durch Teilhabe an den gemeinsamen Entscheidungen verwirklichten die auf die öffentliche politische Bühne eingeladenen Bürger ihre bürgerliche Freiheit. Das Handeln dieser in die Politik eingebundenen Bürger ist vor allem durch die gesellschaftliche und moralische Auszeichnung der Tugend geprägt. Das Wohl des Gemeinwesens ist dabei dem Wohl des Einzelnen vorgeordnet.

In der antiken Philosophie wurde politische Ordnung im Ganzen unter dem Blickwinkel und in der Ausrichtung auf das Gemeinwohl – *bonum commune*, wie die Römer es später nannten – und die Bürgertugenden angesehen. Nach dem Maßstab des gemeinsamen Guten hat Aristoteles in der *Politik* die richtigen Verfassungsformen von ihren verfehlten Entartungen, die nur dem Eigennutz der Herrschenden dienen, unterschieden. Die Bürgertugend verweist auf die Fähigkeit und Bereitschaft der Bürger, das Gute aus den gerechten Motiven zu tun, eigene Interessen und Tätigkeiten bewusst mit dem, was dem Leben der politischen Gemeinschaft nützt, in Einklang zu bringen. Tugendhaftes Handeln der Bürger übersteigt die Anforderung des Rechts und orientiert sich an dem, was die Gerechtigkeitsprinzipien und andere Werte des Gemeinschaftslebens fordern. Letztendlich kann die Bürgertugend auch das, was als moralisch-politisch verpflichtend angesehen wird, überschreiten. Von der Antike her werden als Hauptwerte des bürgerlichen Tugendkanons u. a. Patriotismus, Gemeinschaftssinn, politisches Engagement, Solidarität, Toleranz, Bürgermut und – bei den Philosophen insbesondere beliebt – Gerechtigkeit angesehen.

Wie die Demokratie eine wesentliche Verwandlung in der Neuzeit aus der unmittelbaren und partizipatorischen in die repräsentative und liberale erlebt hat, ging auch der Republikanismus durch erhebliche Ideenumwälzungen hindurch.

6 Den Begriff der ›Achsenzeit‹ für den Zeitraum vom 8. bis 2. Jahrhundert mit dem Gipfelpunkt um 600 v. Chr. hat Karl Jaspers in seinem geschichtsphilosophischen Werk *Vom Ursprung und Sinn der Geschichte* aus dem Jahre 1949 in die philosophische Debatte eingeführt. Inzwischen wurde dieser Begriff allgemein verbreitet und insbesondere in der neuesten Globalisierungsetappe kritisch aufgenommen und weiterentwickelt (vgl. Dittmer 1999; Metzler 2009).

Aber trotz aller Begriffsunterschiede, die in den geschichtlichen Umwandlungen sich ausgestaltet haben, sind auch heute die gedanklichen Quellen dieser Idee wohl erkennbar. Sie stammen aus der Antike, wurden insbesondere bei Aristoteles zusammengefasst. Durch die Wiederbelebung des Bürgerhumanismus in der Renaissance wurden sie dann vom namhaften Sekretär der Florentinischen Republik ins moderne philosophische und politische Erbe übertragen.

Der Römische Republikanismus wurde vor allem in den Werken von Marcus Tullius Cicero (106–43), Gaius Sallustius Crispus (86–34), Titus Livius (59 v. Chr. – 17 n. Chr.), Publius (oder Gaius) Cornelius Tacitus (um 56/58 – um 117/120)⁷ vertreten. Im Mittelalter wurde unter Rückgriff auf Cicero und Sallust eine eigenartige republikanische Argumentation weiter herausgearbeitet.⁸ Am Ende des Mittelalters erneuerte den republikanischen Diskurs der Denker der Bürgersouveränität Marsilius von Padua (1275/80–1342).⁹ Es ist merkwürdig, dass er auch die Aristotelische *Politik* sehr stark und lebendig rezipierte und mit der römischen republikanischen Tradition in Verbindung brachte.

Die Blüte des Republikanismus erfolgte im Humanismus der frühen Neuzeit. Die meisten neueren Untersuchungen der Geschichte des Republikanismus gehen davon aus, dass sich im 15. Jahrhundert in Florenz ein politisches Leitbild herausgebildet hat, in dem das antike Ideal des Gemeinwesens von gleichen und unabhängigen Aktivbürgern wiedergeboren wurde. Der philosophische Neuansatz wurde danach hauptsächlich bei Niccolò Machiavelli (1469–1527)

7 Vor allem ist die ‚deskriptiv-moralische Geschichtsschreibung‘ von Tacitus mit einem starken Republikanismus verflochten. Als Anhänger der alten römischen Republik geht er in seiner Beschreibung der geschichtlichen Geschehnisse vom Standpunkt aus, dass die republikanischen Werte des römischen Staatsgedankens seit Augustus’ Prinzipat und seiner Alleinherrschaft bedroht seien. Für die Darstellung der Geschichte der Herrschaft der römischen Kaiser von Tiberius bis Domitian verwendet er daher als einen normativen Maßstab die Idealvorstellungen der römischen Republik. Der Zusammenhang vom Verfall der Freiheit mit dem Untergang des römischen Gemeinwesens, der in der Renaissance und später insbesondere bei Montesquieu zum Ausdruck gebracht wurde, kann aus vielen Ausschnitten aus der Geschichte von Tacitus herausgelesen werden. Er vermochte durch seine republikanischen normativen Kriterien die zeitgenössischen Zustände als Verfallserscheinungen zu beurteilen. Für die spätere Argumentation des Republikanismus erschien seine Verknüpfung der Ursache des Verfalls von Gerechtigkeit und *virtus* mit der Alleinherrschaft einleuchtend (vgl. Ottmann 2002, 274–290).

8 Quentin Skinner hat in einer Abhandlung auf die merkwürdige Synthese von antiken und mittelalterlichen Elementen in den republikanischen Ideen hingewiesen (1990, 121–141).

9 In seinem Werk *Defensor Pacis* (Verteidiger des Friedens) (1324), das dem römisch-deutschen König Ludwig dem Bayern gewidmet wurde, setzt sich Marsilius von Padua mit der Idee eines Weltkaisertums bei Dante Alighieri auseinander. Marsilius vertrat die Idee der Volkssouveränität. Zum Bezug zwischen Republikanismus und Bürgertugend vgl. Forst 2009, 31–35.

auf den Begriff gebracht.¹⁰ In den *Unterredungen über die Geschichte Roms, anhand von Livius' Ab urbe condita* (*Discorsi* 1517) erklärte Machiavelli, wie das Volk mit der verfallenen Sittlichkeit nicht für die Freiheit tauglich sei. Die Tugend der Selbstbeherrschung sei mit der Fertigkeit der Selbstregierung dicht verbunden. Wenn die Orientierung am Gemeinwohl zur Neige geht, droht politische Diktatur. Machiavelli versuchte daher, die klassischen republikanischen Ideen wiederzubeleben, um eine Antwort auf die Krisen der Florentinischen Republik Anfang des 16. Jahrhunderts zu finden. Die Bürgertugend wird seit den Alten Römern als notwendige Bedingung für die Erhaltung der republikanischen Freiheit betrachtet. Die Republik kann weder entstehen noch erhalten werden, wenn die Bürger nicht bereit sind, ihren Eigennutz zu zügeln und dem Allgemeinwohl den Vorrang zu geben. Daher nimmt Machiavelli Livius zum Vorbild, der durch lehrreiche Exempel aus der Vergangenheit die verderbten Sitten Roms zu erneuern versuchte.

Eine eigenartige Geschichte ist die Rezeption der bis vor einigen Jahrzehnten eher randständigen angelsächsischen republikanischen Tradition bei James Harrington, John Milton und bei dem mit Locke befreundetem Algernon Sidney. Harrington (1611–1677) orientierte seine republikanischen Ideen am aristotelischen Ideal der *polis* in seinem politischen Hauptwerk *The Commonwealth of Oceana* (1656) (vgl. Ottmann 2006, 322–342).

Die amerikanischen und französischen Umwälzungen im Namen der Bürgerfreiheit brachten das republikanische Erbe zu einer Art Erfolgsgeschichte. Im Zeitraum zwischen dem 18. Jahrhundert und den neuesten Wellen der Entstehung der demokratischen Verfassungsherrschaften am Ende des 2. Jahrtausends in Europa und am Anfang des 3. Jahrtausends in Nordafrika kann der Republikanismus gleichsam als ein unabdingbarer Ideenbestandteil für die Konstituierung und Legitimierung der modernen Republiken betrachtet werden. Die seit den sechziger Jahren wiederbelebte philosophischpolitische Debatte über den Republikanismus zeigt, wie gerade die republikanische Komponente bei den amerikanischen Gründungsvätern entscheidend war. Insbesondere das Buch von John Greville Agard Pocock aus dem Jahre 1975 *The Machiavellian Moment* hat nachgewiesen, wie das Erbe des Republikanismus für die Gründung der ersten modernen demokratischen Republik wichtig war. Ausgehend vom englischen »klassischen« Republikanismus hat Pocock die bis dato vorherrschende »liberale«

10 Im richtungsweisenden Buch *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny* (Princeton 1955) hat Hans Baron für die Wiederaufnahme des klassischen Bürgerideals in der Renaissance den Begriff des Bürgerhumanismus verwendet. John Pocock bezeichnet dieses »klassische« Politikmodell vorwiegend mit dem Ausdruck *Civic Humanism*. Seit den achtziger Jahren hat sich vor allem in den Vereinigten Staaten in diesem theoretischen Zusammenhang der Begriff des Republikanismus durchgesetzt (vgl. Sewing 1993).

Interpretation der anglo-amerikanischen politischen Tradition erschüttert. Durch die Rekonstruktion eines eigenartigen atlantischen Republikanismus spannte er den ideengeschichtlichen Bogen von der florentinischen Renaissance bis hin zur frühen amerikanischen Revolution. Die Gründungsväter der neuen Republik fanden sich im Rahmen, der mit dem Ausdruck »machievellianisches Moment« bezeichnet wurde. Es handelt sich um jenes Moment, in dem die neue Republik sich zuerst mit dem Problem der Erhaltung der Stabilität ihrer Ideale und ihrer Einrichtungen auseinandersetzt. Pocock führt es dichotomisch zurück auf die Krise in den Beziehungen zwischen der Personalität und der Gesellschaft, der Bürgertugend und der Korruption. Im Mittelpunkt steht die Spannung von liberalem Egoismus und republikanischer Orientierung am Gemeinwohl.¹¹ So wurde mit einem neuen Argumentationsmuster auseinandergelegt, wie die Florentiner, Engländer und die Amerikaner auf die Zerstörung ihrer Staaten und politischen Ordnungen in den Krisen der frühen Neuzeit geantwortet haben.

Die neueren Untersuchungen der politischen Geschichte versuchen einen Ausgleich zwischen zwei Grundströmungen des politischen Lebens in der neuzeitlichen Entwicklung herauszustellen. In diesem Licht erweist sich der Republikanismus als ein gewisses Gegenbild und zugleich Ergänzung des Liberalismus. Vereinfachend wird oft hervorgehoben, wie es sich um zwei entgegengesetzte Pole des Politischen handelt, die sich bekämpfen, aber auch gegenseitig bedingen und hervorbringen. Zwischen diesen beiden Polen spannt sich der Bezug zwischen den abstrakten universellen Rechts- und Moralgrundsätzen einerseits und der konkreten sittlichen Gemeinschaft andererseits. Im Gegenzug zur Ausrichtung der aristotelischen politischen Ethik, die auf der Vorstellung der Bürgertugend gegründet wurde, entfaltet sich in der Neuzeit durch einen merkwürdigen Abzug vom antiken und mittelalterlichen Deutungsmodell die entgegengesetzte Tendenz der Abhebung der politischen Sphäre von den sittlichen Grundlagen. An die Stelle der Bürgertugend und der Orientierung am Allgemeinwohl als Ausgangspunkte der Begründung des Lebens im Gemeinwesen ist das politische Paradigma des kalkulierbaren rationalen Privatinteresses der Bürger getreten. Anhand des Gesellschaftsvertrags werden institutionelle Ersatzarrangements gesucht, die die Rolle der Bürgertugend und des Allgemeinwohls ersetzen. So zum Beispiel geht Thomas Hobbes (1588–1679) im berühmten berüchtigten *Leviathan* (1651) von der Angst vor dem übermächtigen Souverän als Hauptmotiv des Gesetzesgehorsams aus (vgl. Ottmann 2006, 265 ff.).

Nach dem Montesquieuschen Vorbild der Gewaltenteilung haben die amerikanischen Federalisten Alexander Hamilton, James Madison und John Jay das

11 »The »Machiavellian moment« of the eighteenth century, like that of the sixteenth, confronted civic virtue with corruption, and saw the latter in terms of a chaos of appetites, productive of dependence and loss of personal autonomy, flourishing in a world of rapid and irrational change« (Pocock 1975, 486).

System der *checks and balances* aufgebaut, das den unvermeidlichen Konflikt der entgegengesetzten Interessen in die produktive Richtung verwandelt. Die theoretischen Diskussionen, die sich in den letzten Jahrzehnten auf die Pocockschen Thesen gestützt haben, haben ans Licht gebracht, dass nicht Liberalismus, sondern Republikanismus die vorherrschende politische Wertvorstellung der Amerikaner während und nach der Revolution war. Die Gründungsväter der neuen Republik sollten nach diesen Argumentationen starke Befürworter der republikanischen Werte gewesen sein. Insbesondere gilt es für Samuel Adams, Patrick Henry, George Washington, Thomas Paine, Benjamin Franklin, John Adams, Thomas Jefferson, James Madison und Alexander Hamilton.

Ein verschiedenartiger Zweig in der Entfaltung des Republikanismus verläuft über die französische politische Erfahrung. Die Ideen von Charles Montesquieu (1689–1756) in seinem Hauptwerk *De l'esprit des lois* (1748) konnten mit der liberalen Auffassung der Freiheit noch in Einklang gebracht und in die Verfassung der transatlantischen demokratischen Republik eingebaut werden. Aber der republikanische Radikalismus von Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), mit der Lehre von der *volonté générale* in seinem *Gesellschaftsvertrag* (1762), hat seine begeisterten Nachfolger wie Maximilian Robespierre zum Terror der Bürgertugend verführt. In diesem Zusammenhang sollte der Ansatz von Alexis de Tocqueville in *De la démocratie en Amérique* (1835/40) als ein Versuch der Milderung der wahnsinnig gewordenen Bürgertugend und des Terrors der Mehrheit betrachtet werden.

Eine eigenartige Synthese der beiden Denktraditionen, der mehr liberalen und der mehr republikanischen, fand den Ausdruck im Republikanismus Immanuel Kants (1724–1804).¹² Laut seiner festen kategorialen Unterscheidung zwischen der Rechts- und Tugendlehre bestehe ein »Naturmechanismus« nach dem sogar ein »Volk von Teufeln« den rechtlichen Zustand aufbauen könne, in dem sich alle Laster neutralisieren würden.¹³ Der Rechtszustand ist allerdings ein wesentliches Merkmal der kantischen Vorstellung der Republik. Für eine Republik ist es entscheidend, dass sie rechtlich nach den Gesetzen regiert wird. Daher kann eine konstitutionelle Monarchie republikanisch regiert werden, wenn sie als Rechtsstaat funktioniert, während eine bloße Demokratie als unbeschränkte Herrschaft der Mehrheit keine Republik darstellt.

Seit der Französischen Revolution und der Absetzung des Königs Ludwig XVI.

12 »Nun ist die *republikanische* Verfassung die einzige, welche dem Recht der Menschen vollkommen angemessen, aber auch die schwerste zu stiften, vielmehr noch zu erhalten ist, dermaßen, daß viele behaupten, es müsse ein Staat von Engeln sein, weil Menschen von Ihren selbstsüchtigen Neigungen einer Verfassung von so sublimen Form nicht fähig wären« (Kant 1998, VI, 223).

13 »Das Problem der Staatserrichtung ist, so hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben) auflösbar« (Kant 1998, VI, 224).

im Jahre 1792 bekamen der Begriff ›Republik‹ und die politische Philosophie des Republikanismus eine antimonarchische Ausrichtung, die früher nicht so ausgeprägt war. Denn von Cicero bis Bodin, Rousseau und Kant gab es keinen Widerspruch zwischen der Republik und der Monarchie; die konstitutionelle Monarchie konnte durchaus eine republikanische Verfassung haben. Da nach der bekannten Formulierung von Rousseau jede gesetzmäßige Regierung republikanisch sei, können demzufolge in gleicher Weise Monarchie wie Aristokratie und Demokratie unter den Begriff der Republik fallen. Die Republik stand nur im ausschließenden Gegensatz zur Tyrannis und später zur Despotie. Durch die wesentliche Umwandlung der Bedeutung in der bürgerlichen Revolution wurde der Begriff der Republik vom Ende des 18. Jahrhunderts an zum Gegenmodell der Monarchie und zum Synonym des freiheitlichen Verfassungsstaates. In der heute vorherrschenden Bedeutung stellt die Republik als Staatsform eine Absage an jede Form der absoluten wie der konstitutionellen Monarchie dar.

Die Wiederbelebung des Republikanismus ab Mitte des 20. Jahrhunderts verdankt sich vor allem der Unzufriedenheit mit den Unzulänglichkeiten der Philosophie des politischen Liberalismus. Die Theoretikerin, die am tiefsten den dunklen Hintergrund der totalitären Ideologien beleuchtet hat, Hannah Arendt (1906–1975), langte wieder nach dem politischen Erbe der republikanischen Ideen, die sie in der aristotelischen Auffassung des Bürgers und seiner Tugenden fand (Arendt 2009). Republikanismus erscheint so als Vermittlungselement in Milderung der Spannungen zwischen Demokratie und Liberalismus, sowie den Anforderungen der Gleichheit und der individuellen Freiheit. Einerseits ist der Republikanismus offen für die Forderungen nach dem allgemeinen Teilhaben der partizipativen Demokratie. Die Lösung findet sich im gemischten Verfassungsmodell mit den geteilten Zuständigkeiten. Auf der anderen Seite ist er zum größeren Maße bereit, die Einschränkungen der individuellen Freiheit vom Liberalismus anzunehmen. Ausgehend vom Standpunkt, dass politische Macht keineswegs die Bedrohung der privaten Freiheit, sondern die Bedingung ihrer Möglichkeit darstellt, macht Republikanismus den Schritt von der bloßen negativen Freiheit in Richtung des positiven Freiheitsbegriffs.

Einen starken Ansatz erlebte der Republikanismus ab den 1960er Jahren durch die amerikanischen Historiker Bernard Bailyn¹⁴ und seinen Schüler Gor-

14 Bernard Bailyn (geb. 1922), Professor an der Universität Harvard, hat in seinen beiden Werken aus dem Jahre 1967 – *The Ideological Origins of the American Revolution* und *The Origins of American Politics* – nachzuweisen versucht, dass für die amerikanischen Kolonisten die republikanische Rhetorik der Freiheit aus ihrer Angst vor der Absicht der Briten, in den Kolonien einen tyrannischen Staat zu etablieren, zentral geworden sei. Die Ideenquellen des amerikanischen revolutionären Republikanismus können im Hervorgehen aus den englischen Whig-Ideen zu Bürgertugend, Korruption, alten Rechten und aus der Angst vor der Alleinherrschaft in den Kolonien betrachtet werden.

don S. Wood¹⁵, die mit ihren bahnbrechenden revisionistischen Forschungen den Einfluss der republikanischen Philosophie auf die amerikanische Revolution gegen die vorherrschende liberale Deutung hervorzuheben versuchten. In den siebziger Jahren hat an den historiographischen Revisionismus John Greville Agard Pocock¹⁶ angeknüpft, indem er in seinem Buch *The Machiavellian Moment* (1975) eine republikanische Verbindung zwischen den Ideen von Machiavelli und Harrington mit der amerikanischen Republik nachzuweisen suchte. Diesem revisionistischen Ansatz in der Geschichtsschreibung der politischen Ideen ist weiter Quentin Skinner¹⁷ gefolgt. Die beiden gelten als Begründer der ›Cambridge Schule‹ in der Forschung der Geschichte des politischen Denkens, die einen ansehnlichen Einfluss erlangt hat. Im Mittelpunkt ihrer Deutung der geschichtlichen Paradigmata stehen die Rekonstruktionen der denkerischen Strukturen aufgrund der verwendeten politischen Sprache der Akteure. In der neueren Zeit hat sich Philip Pettit¹⁸ dieser Ausrichtung angeschlossen.

Die Auffassungen der kommunitaristischen Strömung des politischen Denkens stehen in vielerlei Hinsicht der republikanischen Philosophie nahe. So hat sich einer der Gründer dieser philosophischen Richtung, Michael Sandel¹⁹, mit seinen Werken wie *Democracy's Discontent* vom Kommunitarismus zum Republikanismus gekehrt.

15 Gordon S. Wood (geb. 1933) veröffentlichte 1969 *The Creation of the American Republic, 1776–1787*. Im Jahre 2009 erschien sein Band *Empire of Liberty: A History of the Early Republic, 1789–1815*.

16 Der Historiker John Pocock (geb. 1924) hatte Anfang der fünfziger Jahre in Cambridge Geschichte studiert. Nach seiner Übersiedlung 1966 von Neuseeland in die Vereinigten Staaten lehrte er zunächst an der Washington Universität in St. Louis und seit 1974 an der Johns Hopkins Universität in Baltimore.

17 Quentin Skinner (geb. 1940) ist Professor der Geisteswissenschaften an der Queen Mary Universität London. In seinem Werk *Liberty before Liberalism* (1998) untersuchte er die ›klassischen‹ englischen Republikaner der Mitte des 17. Jahrhunderts wie John Milton, James Harrington und Algernon Sidney.

18 Philip Pettit (geb. 1945), Professor der Politik und der humanistischen Werte an der Universität Princeton, vertritt den Republikanismus in der politischen Philosophie. Er veröffentlichte: *Republicanism. A Theory of Freedom and Government* (1997), *A Theory of Freedom* (2001), *On the People's Terms: A Republican Theory of Democracy* (2012).

19 Michael Sandel (geb. 1953) versucht im Buch *Democracy's Discontent: America in a Search of Public Philosophy* den Liberalismus durch den Republikanismus zu ersetzen oder durch ihn zu ergänzen.

3. Aristoteles' Gemeinwesen der gleichen Bürger

In den Büchern VII. und VIII. der Aristotelischen *Politik* werden die beste Stadt und die ihr angemessenen Erziehungsformen dargelegt. Die beste Stadt und die beste Verfassung seien mit dem Glückseligkeitsbegriff, *eudaimonia*, wie auch das Handeln des Einzelnen in Aristoteles' *Ethik*, eng verknüpft. Am besten ist diejenige Stadt, die ihren Bürgern das größte Glück ermöglicht. Worin aber besteht die Glückseligkeit? Sie besteht nicht nur im Wohlstand und Genießen der Güter, sondern vor allem in der Freiheit des Lebens. Die beste Stadt ermöglicht jedem Bürger, dass er die Form des Lebens wählt, die den Menschen zur Glückseligkeit hinführt. Es gibt dabei die Lebensformen, die sich mehr am praktisch-politischen oder am theoretischen Weg ausrichten. Die Stadt, die am besten die freie Wahl der Lebensform ihrer Bürger ermöglicht, ist ein »Gemeinwesen der Gleichen«, ²⁰ in dem eine wechselseitige Regierung der Bürger stattfindet.

Für Aristoteles ist die Stadt, die sich der besten am meisten nähert, eine Art der aristokratisch geprägten Verfassungsherrschaft mit dem besonderen Anspruch an den Vorzüglichkeitswert der Bürger, also eine herausragende Form der Demokratie, die er *politie* nennt. Es handelt sich um eine weniger exklusive Herrschaft als es die beste Stadt wäre. In ihr wird als Vorbild das Gleichgewicht und Einklang zwischen den Armen und den Reichen, wie es die realistischen Bücher IV–VI der *Politik* beschreiben, hergestellt. Es genügt ein gewöhnliches und normales Maß an Exzellenz, keine Extreme sind für das Gemeinwohl zuträglich.

Gerade dieses aristotelische Modell der guten Herrschaft der Vielen, die *politie*, wurde zum Muster der republikanischen Verfassung, das über Charles Montesquieu (1689–1755) zu den Gründern der ersten demokratischen Republik in Amerika gelangte. Es handelt sich eigentlich um die dritte Form der guten und gerechten Verfassung bei Aristoteles, die durch ihren Namen schon auf den Begriff der »Verfassung schlechthin« verweist (*politeia*) und dadurch allerdings eine herausragende Stellung unter den Verfassungen bezeichnet. Der Begriff *politeia* wurde unterschiedlich übersetzt, in der lateinischen Tradition als *libera civitas* und *res publica*, und in der neuzeitlichen Philosophie als Republik, Freistadt oder Freistaat (Johann Georg Schlosser, Christian Garve) oder einfach als *Politie beziehungsweise polity* (William L. Newman). ²¹

20 Aristoteles, *Politik* VII, 3, 1325 b 7–8; VII, 14. Die vorliegenden Thesen über die aristotelische Politik stützen sich im Wesentlichen auf Ottmann 2001, 171 ff. und die Ausgabe Aristoteles: *Werke*. Hg. von Hellmut Flashar, 1991.

21 Vgl. Ottmann 2001, 199. In der kroatischen Übersetzung hat Tomislav Ladan eine entsprechende Lösung mit dem Ausdruck »ustavna vladavina« (Verfassungsherrschaft) für »Politeia« gefunden.

Im vierten Buch der *Politik*²² wurde die Politie als eine Mischung dargestellt, in der zwei Grundformen der Gerechtigkeit, die verteilende und die ausgleichende, die distributive und die kommutative, zum Ausdruck kommen. Auf diese Weise vereinigt die *politie* in sich die beiden Grundprinzipien, zu denen die griechische Philosophie tendiert – Gleichheit und Exzellenz. Die im Recht gleichgestellten Bürger sind vor das Forum des Gemeinwesens berufen, um sich um das Gemeinwohl verdient zu machen. Die *politeia* ist ihren Merkmalen nach eine eigentümliche Mischung der demokratischen und aristokratischen Elemente, beziehungsweise der gleichberechtigten Mehrheit, die den Vorzüglichsten die Hervorhebung ermöglicht. Einige Interpreten deuten daher, dass es sich um eine Mischung der Oligarchie und Demokratie handelt, die den Anspruch auf Gleichheit der Anzahl und der Mehrheit nach mit den Ansprüchen auf die proportionale Gleichheit in Einklang bringt.

Aristoteles sucht in allem das Maß und die ideale Mitte. Daher versucht er auch in der Verfassungsherrschaft, den beiden Ansprüchen der Gleichheit Genüge zu tun. Wenn in der Verfassung einer Form der Gerechtigkeit Vorrang gegeben würde, würde es dadurch zu Ungerechtigkeit gekommen, indem die Ungleichen als die Gleichen behandelt würden. Die Grundbedingung für die Verfassung eines gerechten Gemeinwesens ist es, den Zustand zu erreichen, dass das Gleiche nach dem Gleichen und das Ungleiche nach dem Ungleichen gemessen werden. Auf diese Weise will Aristoteles, dass in der *polis* die Armen ebenso wie die Reichen auf der öffentlichen Schaubühne auftreten und an den politischen Angelegenheiten der Stadt teilhaben. In der Verfassungsherrschaft bringt er jene demokratische Bewegung zum eigenartigen Höhepunkt, die sich seit Solon über Kleisthenes bis Ephialtes und Perikles als Tendenz der Verminderung der Kluft zwischen den reichen und den armen Bürgern gezeigt hat. Aristoteles' Verfassungsherrschaft bietet institutionelle Lösungen an, die verschiedene Bürgerschichten zur Zusammenarbeit und wechselseitigen Angewiesenheit im Bezug zum Gemeinwohl anleitet. Der Einklang der beiden Arten der Gerechtigkeit in der Verfassungsherrschaft führt zur Vermeidung der Gefahr, auf die auch Platon durch seine Kritik der radikalen Herrschaft des Volkes hingewiesen hat. Es ist eigentlich die Gefahr, dass die Stadt in den Streitigkeiten und Zwistigkeiten zwischen den armen und den reichen Bürgern gespalten wird.

Für den klassischen Republikanismus ist die aristotelische Unterscheidung der Tugend des besten Menschen im ethischen Sinne von der Tugend des besten Bürgers im politischen Sinne von entscheidender Bedeutung. Aristoteles nimmt Platons Idee der Tugend als Grundmerkmal des Bürgers an. Aber bei Aristoteles ist die Tugend nicht primär eine aristokratische Exzellenz und Vor-

22 Aristoteles, *Politik* IV, 8–9, 11–12.

züglichkeit sondern ein maßgebliches Kriterium für die Verfassung der bürgerlichen Selbstregierung.

4. Ciceros *res publica*

Das von Aristoteles auf den Begriff gebrachte ursprünglich griechische hohe Kriterium der bürgerlichen Tugend versuchte das römische praktische Genie mit einer verantwortlichen Selbstherrschaft, die an Bürger große moralische Ansprüche stellt, ins Gleichgewicht zu bringen. Römischer republikanischer Diskurs geht vom Standpunkt aus, dass die Bürger ihre Freiheit und das gute Leben dem politischen Gemeinwesen verdanken. Daher sind die Bürger verpflichtet, diese gemeinsame Angelegenheit – *res publica* – und das Gemeinwohl – *bonum commune* – noch höher als ihre eigenen Interessen zu stellen.

Die fast fünf Jahrhunderte lange Gestaltung der Römischen Republik inspiriert die Politik immer von neuem – bis heute. Sie erschien nach mehr als zwei Jahrhunderten der königlichen Herrschaft um das Jahr 509 vor Christi Geburt. Die Römische Republik trat also um die gleiche Zeit auf die Schaubühne der Geschichte, als Kleisthenes die athenische Demokratie im Jahre 508/507 reformierte und eigentlich durchsetzte. Es wird allgemein angenommen, dass diese Republik mit dem Sieg Oktavians über Marcus Antonius und Kleopatra in der Schlacht vor Actium im Jahre 31 v. Chr. unterging. Aber ihr Untergang war schon im Jahr 63 v. Chr., als Cicero als Konsul am Ruder des Staates stand und ein Jahrzehnt nachher seine philosophischen Reflexionen über das Gemeinwesen ansetzte, am Horizont zu erahnen.

Bei allen Unterschieden zwischen der demokratischen *polis* und der Republik scheint es höchst merkwürdig, eine weitere geschichtliche Parallele zwischen Athen und Rom zu ziehen. Es handelt sich um Widerstand zur tyrannischen Herrschaft. Wie eigentlich die demokratische Verfassung der athenischen *polis* durch die Verherrlichung des Widerstandes zur Tyrannis von Peisistratos und seinen Söhnen Hipparchos und Hyppias im Jahre 514 v. Chr., die dann fast zur gleichen Zeit wie die römische königliche Herrschaft 510/509 v. Chr. abgesetzt wurde, ähnelt dem Aufgang der Römischen Republik aus einer gleichzeitigen legendären Geschichte über den letzten römischen König Lucius Tarquinius Superbus (regierte 535–509 v. Chr.). Nach dem Zeugnis von Titus Livius war dieser durch seine grausamen Taten charakterisierte Selbstherrliche ein Mörder und Verräter, der »sich keine Hoffnung auf die Liebe seiner Mitbürger machen konnte und seine Herrschaft durch Schrecken sichern musste«.²³ Die Tyrannenmörder Harmodius und Aristogeiton wurden als athenische Helden

23 Titus Livius I, 48 ff.

und Symbole der Bürgerfreiheit verherrlicht. Am Anfang jeder festlichen Rede und des Eides der Amtsträger in Athen war es Brauch, auf die Tyrannis und die Tyrannen zu fluchen. So ist auch die römische Republik mit einer anti-tyrannischen Gesinnung geprägt. Es wurde der erste Brutus lobgepriesen, der den Tyrannen Tarquinius und sein Geschlecht wegen zahlreicher Ungerechtigkeiten vertrieben hat.

Der Begriff *res publica*, öffentliche Sache oder Angelegenheit, bezieht sich auf das politische Gemeinwesen, das nicht von einem beherrscht wird, sondern in der sich Adel und Volk die Regierung teilen. Deshalb gehört zum Begriff der Republik die Freiheit, *libertas*, in dem Sinne, dass das Volk nicht wie ein Untertan regiert wird. Das Volk ist selbst zur Regierung berufen. Es wird angenommen, dass auch der Ausdruck *publicus* (öffentlich), vom Wort *populus* (Volk) stammt. Darauf verweist auch Ciceros Bestimmung der *res publica* als *res populi* (Angelegenheit des Volkes). Obwohl die römische Republik dem Volk Anteil an der Regierung gegeben hat, unterscheidet sie sich wesentlich von der griechischen Demokratie. Während die athenische Aristokratie seit Solon, über Kleisthenes und Ephialtes, bis Perikles und Demosthenes ihre Vollmachten im Areopag, im Gericht wie in anderen Verwaltungseinrichtungen der größeren Teilnahme der Bürger allmählich überließ, blieb der Adel in Rom dauerhaft die Verwaltungsschicht. Es bestehen allerdings Nebeneinanderstellungen und augenfällige Ähnlichkeiten zwischen dem aristotelischen Begriff der *Politie* und der römischen Republik, auf die Ottmann verwiesen hat:

Noch am ehesten läßt sich die römische Republik mit der aristotelischen »Politie« verglichen, mit jener Verfassung, die Armen und Reichen einen Anteil an der Regierung gewährt. Aber selbst dieser Vergleich hinkt, da in Rom stets eine Vorherrschaft des Adels bestehen bleibt, während die griechische Demokratie auf ein großes Maß an Gleichheit gegründet war.²⁴

Der bedeutendste römische Redner, wie auch wohl der hervorragendste Philosoph und Staatsmann – *pater patriae* – Marcus Tullius Cicero, gab seinem politischen Hauptwerk den Titel *De re publica* (54–52 v. Chr.). Ähnlich wie das aristotelische politische Hauptwerk zur Zeit der Abenddämmerung der attischen Demokratie ungefähr zwanzig Jahre vor ihrem Ende im Jahre 322 v. Chr. geschrieben wurde, verfasste auch Cicero seine Unterredungen über Politik, die angeblich von den berühmten republikanischen Staatsleuten um Scipio Africanus im Jahre 129 v. Chr. geführt wurden, zwanzig Jahre vor ihrem Untergang. Ciceros Beantwortung derselben Frage, die schon Platon und Aristoteles gestellt hatten, was die beste Staatsverfassung sei, fasste in der bekannten Definition die drei wesentlichen Bestimmungen der Republik zusammen – die Sache des Volkes, die Anerkennung des Rechts und die Gemeinsamkeit des Nutzens.

24 Ottmann 2002, 2f. Im Folgenden sind die Explikationen über Ciceros Auffassung der Republik aus Ottmann 2002 und Cicero 1979 zusammengefasst.

Ausgehend von der Bedeutung des Namens des Staates bringt der in den Staatssachen erfahrene Scipio den Ausdruck Republik folgendermaßen auf den Begriff: »Es ist also«, sagte Africanus, »das Gemeinwesen die Sache des Volkes, ein Volk aber nicht jede irgendwie zusammengescharte Ansammlung von Menschen, sondern die Ansammlung einer Menge, die in der Anerkennung des Rechts und der Gemeinsamkeit des Nutzens vereinigt ist.«²⁵

Es wird angenommen, dass Cicero die Etymologie der Ausdrücke *publicus* und *populus* von Varro übernommen hat. Aber im Unterschied zu Varro ist ihm die Bedeutungsnahe wichtiger, die aus der Tatsache hervorgeht, dass die Republik eine öffentliche Angelegenheit im Sinne des öffentlichen Interesses und der Tätigkeit ist. Die Betonung der etymologischen Verknüpfung zeigt im Grunde, wie die Regierung keineswegs die private Angelegenheit eines Einzelnen, sondern der gemeinsame Raum der Bürger sei. Insofern sei die Regierung als öffentliche Angelegenheit sogar vor dem Volk, sie sei also sein konstitutives Moment.

Ciceros Begriff der Republik bestimmt das Volk nicht nach der ethnischen Herkunft, sondern nach dem, was die Römer am höchsten schätzen, nach dem Recht. Im Unterschied zur bloßen Menge wird das Volk durch die übereinstimmende Anerkennung des Rechts – *consensus iuris* – zu einem politischen Gemeinwesen geformt. Das Recht wird nicht im engeren Sinne, der die Sittlichkeit ausschließt, gefasst. Das Recht und die Sittlichkeit ergänzen sich untereinander. Das Recht entsteht aus der Sittlichkeit, aber die ganze Sittlichkeit geht nicht im Recht auf. Auf diese Weise ist die Grundlage der Republik zugleich rechtlich wie auch sittlich. Das vierte Buch der *Republik* ist den Sitten (*mores*), auf denen die Gesetze (*leges*) beruhen, gewidmet. Die Hervorhebung des Rechts in der Definition der Republik wird als Ciceros eigener Beitrag, der aus der eigentümlichen römischen Tradition und dem stoischen Einfluss hervorgeht, beurteilt.

Die Bestimmung des gemeinsamen Nutzens, *communio utilitatis*, die ein Volk im Gemeinwesen von einer Ansammlung der Menge unterscheidet, stützt sich wohl auf die griechische Tradition, und manche Interpreten erkennen in ihr die Verwandtschaft mit dem aristotelischen Begriff des *bonum commune*. Der Begriff des gemeinsamen Nutzens fasst Cicero im weitesten pragmatischen Sinne als Vorteil, Interesse und das allgemein Beste. Darin kann man eine eigenartige Synthesis der aristotelischen mit den stoischen Ideen erkennen.

Für das republikanische Ideal ist die Begründung der engen Verbundenheit des Privaten und des Öffentlichen sehr bemerkenswert, beziehungsweise die Argumentation über den Vorrang des Gemeinwesens, wenn es um öffentliche Angelegenheiten geht. Cicero bestätigte dies am Beispiel des Bürgers Brutus,

25 »Est igitur«, inquit Africanus, »res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus« (*De re publica* I, 39).

der sich dem Tyrannen Tarquinius als Privatperson zur gleichen Zeit im Namen der gesamten politischen Gemeinschaft widersetzte. Denn die erste Pflicht des Bürgers ist es gerade, für die Freiheit der Bürger zu kämpfen. Wenn es aber um die Freiheit der Republik geht, sei niemand eine Privatperson: »Da hat ein Mann, der in Anlage und männlicher Vollkommenheit überragend war, Lucius Brutus, von seinen Mitbürgern jenes ungerechte Joch der harten Knechtschaft herab geworfen. Obwohl er Privatmann war, hat er doch das ganze Gemeinwesen vertreten und hat als erster in diesem Staate gelehrt, dass in der Erhaltung der Freiheit der Bürger niemand Privatmann ist.«²⁶ Das Verflechten des Privaten und des Öffentlichen zeigt sich schon darin, dass die Tyrannis in das Privatleben des Bürgers eingreift. Daher kann der Bürger nie der Pflicht des Öffentlichen völlig entsagen.

Für die republikanische politische Philosophie ist das Pflichtensystem von großer Bedeutung, das Cicero in seinem letzten philosophischen Werk *De officiis* vorgelegt hat. Dieses im Herbst 44 v. Chr. verfasste Buch wird als eines der einflussreichsten philosophischen Werke der abendländischen Kultur angesehen, dessen Einfluss bis hin zum größten Philosophen der Pflichtethik Immanuel Kant reicht. In der Mitte der Betrachtung stehen praktische Tugenden: Gerechtigkeit (I, 20–41), Wohltätigkeit (I, 42–60), Seelengröße (I, 62–92 *magnitudo animi*) und Maß (I, 93–151).²⁷ Ausgehend vom substantiellen Zusammenhang zwischen dem Nutzen und der Moral (*utile et honestum*) wurden alle »machiavellistischen« Verbrechen gegen die Moral verworfen. Auf dieser Grundlage hat Cicero sogar die Werke selbst des Stadtgründers Romulus verurteilt. Denn seine Werke sind offensichtliche Verstöße gegen *honestum*, *pietas* und *humanitas*.

Die gegenwärtige republikanische Tradition setzt an den römischen republikanischen Diskurs der Tugend von Cicero, Livius und Sallust an. Es wird versucht, einen Katalog der Pflichten auszugestalten, die den Tugenden im verschiedenen Umfang vom einfachen Bürger mit dem Stimmrecht bis zum Staatspflichtträger entsprechen würden.

26 »Tum vir ingenio et virtute praestans L. Brutus depulit a civibus suis iniustum illud durae servitutis iugum. Qui cum privatus esset, totam rem publicam sustinuit, primusque in hac civitate docuit in conservanda civium libertate esse privatum neminem« (*De re publica* II, 46).

27 Marcus Tullius Cicero: *De officiis/Vom pflichtmäßigen Handeln* (vgl. dazu Ottmann 2002, 122 ff.).

5. Republikanische Fragen und Einigung Europas

In seinen Vorlesungen über *System und Geschichte der Philosophie* hat Hegel behauptet, dass die alten Philosophien auf die späteren Zeitfragen nicht viel Licht werfen könnten, weil sie auf einem ganz anderen Boden ständen. Im andauernden Wechsel der Dinge könne man wohl nicht in demselben Fluss mehrmals schwimmen. Die neuen Wässer strömen hinein und die Menschen verändern sich andauernd. Die Freiheit ist für die antiken Philosophen nicht dieselbe wie für die modernen Menschen: »Man kann die Philosophien des Plato, Aristoteles fassen; aber *unsere* Fragen beantworten sie nicht; denn sie hatten andere Bedürfnisse. [...] Dass der Mensch an und für sich, seiner Substanz nach frei sei, dies hat weder Plato noch Aristoteles gewusst [...] Und so befriedigen sie uns bei diesen Fragen nicht« (Hegel 1944, 144).

Trotz dieser methodischen Warnung Hegels scheint es immerhin berechtigt, den vergangenen Überlegungen ein angemessenes Gehör zu schenken. Allerdings wäre es zu prätentios, die alten Staatsformen als vorbildlich zu erklären, wie es z. B. Rousseau mit der römischen Republik tat. Aber die Betrachtung der vergangenen Institutionen und der philosophischen Reflexionen darüber können auch für die Gegenwart von großem Interesse sein.

Zeitgenössisches europäisches Streben nach der Gestaltung des Großraums in der politischen Gemeinschaft der Europäischen Union hat wohl Schwierigkeiten mit der republikanischen Bestimmung der Bürger, ihrer Identität und den Bürgertugenden. Was kann die Europäische Union in ihrer Krise, die sich nicht nur als eine finanzielle und globale, sondern auch als eine Verfassungs- und Identitätskrise manifestiert, aus den klassischen Vorbildern der begrifflichen Gründungen eines kleinen griechischen – *polis* – und eines großen römischen – *res publica* – Gemeinwesens als Lektion übernehmen? Welche Vergleiche kann man aus den aristotelischen und ciceronischen Vorstellungen des politischen Gemeinwesens für die zeitgenössische Situation in der EU ziehen? Die Verfassungskrise, in der sich die EU seit einer gewissen Zeit befindet, weswegen sie immer mehr zu bestimmten Vertragskompromissen gezwungen ist, ist allerdings ein Indikator der bürgerlichen Identitätskrise und der immer stärker werdenden Politikverdrossenheit.

Die Probleme kommen daher, dass es für die Politik immer schwieriger wird, über die zahlreichen institutionellen Vermittler zum Bürger mit seiner Pflicht zum Allgemeinwohl zu gelangen. Die Bürger erkennen nicht mehr den Raum ihrer eigenen Tätigkeit im Bezug zur entfernten Bürokratie in Brüssel oder anderswo, wie sie nun auch »Eurokratie« benannt wird. Somit hat der Bürger in der Nivellierung der Anforderungen der Massengesellschaft eine wesentliche Dimension verloren. Er wird immer mehr auf den privaten Profiterwerber und Konsumenten zurückgeführt. Aber durch diese Entlastung des Bürgers von seiner Sorge um das Gemeinwohl verengt sich zugleich der Raum seiner Freiheit.

Die liberale Orientierung insbesondere in ihrer ›libertären‹ Ausprägung²⁸ der gegenwärtigen politischen Philosophie bestreitet normativ wie auch empirisch den Tugendanspruch der Bürger in der kulturell und ethisch pluralistischen modernen Gesellschaft. Ein technischer Institutionalismus wird als genügend für die Gewährleistung der individuellen Freiheit als der normativen Grundlage der Gesellschaftsordnung betrachtet. Im Gegensatz dazu ist die republikanische Orientierung ethisch grundgelegt. Man spricht vom ›ethischen Republikanismus‹, der für die liberale demokratische Verfassung die gesellschaftlich-moralischen Grundlagen in Form der Anlagen zum Handeln als notwendige Voraussetzung erklärt. Die Bürgertugenden können nicht institutionell kompensiert oder reproduziert werden, weil das politische Leben im Gemeinwesen ein intrinsisches Gut darstellt. Während der Liberalismus die Freiheit als ein vor-gesellschaftliches Gut ansieht, ist für die Republikaner die Gemeinschaft mit ihren Institutionen eine Bedingung für die individuelle Freiheit der Bürger.

Jenseits des erwähnten Gegensatzes sollte eine produktive Wechselwirkung der entsprechenden Institutionen als ein wesentlicher Bestandteil der Demokratie gesucht werden. Der politische Wille ist kein bloßes Ergebnis einer willkürlichen Aggregation vopolitischer und einzelner Interessen des vom Liberalismus verteidigten ›ungebundenen Selbst‹, wie es Michael Sandel bezeichnete, sondern er gestaltet sich in einem deliberativen Verfahren aufgrund der öffentlichen Beratung der Bürger, die dabei ihre ethische Auszeichnung der Tugend wie auch ihre intellektuelle Kompetenz nachweisen.

›Deliberative Demokratie‹ ist ein beliebter Begriff der neueren Diskussion, der den Akzent auf das gerechte Verfahren der Argumentation und des Entscheidens setzt.²⁹ Für die deliberative Demokratie werden nicht nur die Bürgertugenden im starken ethischen Sinne gefordert. Im Unterschied zur klassischen Theorie werden das Gute und das politische Leben nicht als Einheit gefasst. Ein deliberatives Verfahren der Meinungs- und Willensbildung setzt drei Grundarten der Bürgertugend voraus. Zuerst sind es die diskursiven Bürgertugenden wie die Bereitschaft zur wechselseitigen Rechtfertigung der politischen Forderungen. Dazu kommen die liberalen Bürgertugenden wie z. B. Gerechtigkeit und Toleranz. Letztlich sind für eine republikanische Auffassung auch die kommunitären Bürgertugenden wie die Solidarität oder das Verantwortungsbewusstsein wichtig. Allerdings beziehen sich die kommunitären Tugenden

28 Den Standpunkt eines modernen ›Libertarismus‹ hat vor allem Robert Nozick (1938–2002) in seinem berühmten Buch *Anarchie, Staat und Utopia* aus dem Jahre 1974 als eine gewisse Antwort auf den gemäßigten Liberalismus von John Rawls auf den Begriff gebracht.

29 Die Debatte über ›Deliberative Demokratie‹ wurde in der neuesten Zeit einerseits im Anschluss an John Rawls und andererseits von Jürgen Habermas und seinen Nachfolgern entwickelt (vgl. Guttmann/Thompson 2004).

auch auf die Nichtmitglieder des eigenen politischen Gemeinwesens. Hier ist es interessant anzumerken, dass die klassische Tugend der Gerechtigkeit im Sinne des moralisch politischen Willens zur Bildung der gerechtfertigten Grundverfassung auch weiterhin die zentrale Bürgertugend bleibt, nach der die bestehenden Einrichtungen beurteilt und entwickelt werden.

Die aristotelische Forderung nach einer wechselseitigen Regierung in der ›Gemeinschaft der Gleichen‹, das Verhältnis zum Allgemeinwohl des Gemeinwesens und der Einklang beider Formen der Gerechtigkeit in der ›Verfassungsherrschaft‹ lehrt die Europäische Union, welche Schwierigkeiten auftreten, wenn sich die Regierungselite von den Bürgern entfernt und sich nicht für das Wohl aller Bürger, sondern nur um das eigene und das Weniger sorgt. Es ist keineswegs genügend, die Bürger mit dem Konsum und den Spielen zu unterhalten und zu belustigen. Die unsichtbare bürokratische Struktur hinter den Rücken der Bürger vermag sie nicht lang in Unterwerfung zu erhalten. Der Bürger soll als frei im gleichen Zutritt zum Allgemeinwohl und den gemeinsamen Angelegenheiten betrachtet werden. Einerseits sollte daher mehr Subsidiarität eingebaut werden. Auf der anderen Seite ist es ohne gemeinsame europäische Identität in der Unionsbürgerschaft schwierig, eine europäische Demokratie ohne Defizite durchzusetzen.

Aristoteles' Botschaft an die gegenwärtige Politik besagt ebenfalls, dass die enorme Abhebung der Reichen oder irgendwelcher Eliten von den normalen Bürgern zu einer unklugen Entscheidung leitet. Die Politik, die dem *logos* im aristotelischen Sinne folgt, schließt durch wechselseitiges Regieren alle Bürger ein, um die für das Gemeinwesen wichtigen Entscheidungen zu treffen. Durch die aktive Partizipation der Bürger werden der Gemeinsinn in der Republik gestärkt und Zwiespalte aller Art vermieden. Die Teilhabe an der gemeinsamen kulturellen Tradition und den gemeinsamen moralisch-politischen Grundwerten und Vorstellungen des guten Lebens ist wichtig für die republikanische Identität der Bürger.

Ciceros *res publica* bestätigt, dass es im Gemeinwesen keine völlige Abtrennung vom Öffentlichen und Privaten gibt. Der Bürger ist frei gerade durch seine Möglichkeit der Behauptung im Eintreten für das Gemeinwesen. Er hat die bürgerliche Pflicht, sich der Tyrannis, Autokratie und Ungerechtigkeit zu widersetzen. Denn die Tyrannis selbst bricht in die Privatsphäre der Bürger ein und begeht dort Ungerechtigkeiten. Daher bleibt der Bürger in seinem Handeln nicht nur der private Einzelne, sondern er ist zugleich der Vertreter des Gemeinwesens. Über dieses republikanische Vorbild des verantwortlichen Bürgers, der für die Freiheit kämpft, sprechen viele Legenden in der Weltgeschichte von Lucius Brutus über Harmodius und Aristogeiton bis Wilhelm Tell, George Washington und anderen. Dabei sind nicht nur private Motive im Widerstand zur Tyrannis, sondern auch das Allgemeinwohl und der Nutzen des politischen Gemeinwesens entscheidend. Das Recht zum Widerstand hat inzwischen über die naturrechtliche Begründung den Weg in die positive Gesetzgebung vieler

liberal-demokratischer Verfassungen gefunden. So z. B. gewährt das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland seit 1968 allen deutschen Bürgern das Widerstandsrecht gegen jeden, der es unternimmt, die freiheitlich demokratische Grundordnung zu beseitigen.

In diesem Zusammenhang sei noch ein Gedanke über den Vorrang der Lebensformen hinzugefügt. Von der Renaissance bis heute herrscht in der politischen Philosophie das Bild des modernen Menschen, der seiner Privatsphäre des Gütererwerbs und der Gewinnsuche den Vorrang vor der öffentlichen und politischen Tätigkeit für das Gemeinwesen gibt. Die Politik wird nicht selten mit den schlimmsten Ausdrücken geschildert, und oft wird sie daher als ein unnützer Zeitvertreib angesehen. Aber die republikanischen Leuchttürme, die ihr Licht der praktischen Weisheit vom antiken Mittelmeerraum werfen, lehren noch heute, dass aus dieser Unterschätzung des Wertes der öffentlichen Tätigkeit Gefahren für die Freiheit der Bürger erwachsen. Aristoteles gab in seiner *Nikomachischen Ethik* dem theoretischen Leben den Vorrang vor dem praktischen, aber in der *Politik* setzte er wieder das Gleichgewicht ein, das die Tätigkeit für das Allgemeinwohl auf einen hohen Rang erhebt. Für Cicero hatte die Theorie nach dem Vorbild der Griechen eine herausragende Stellung. Hinter dem Ideal des theoretischen Lebens jedoch steht die politische Tätigkeit ihrer Bedeutung nach nicht zurück. Große Staatsmänner wie Scipio zeigen, dass beide Tätigkeiten zu verknüpfen möglich wäre. Und wenn es zur Wahl zwischen der Theorie und der Praxis kommt, bekommt die *vita activa* den Vorrang.

Daher scheint es entscheidend, die beiden Grundwerte des Republikanismus und des Liberalismus, das Wohl und Gute des Gemeinwesens mit der Freiheit des Einzelnen in Einklang zu bringen und zu versöhnen. Für die Freiheit der Bürger und gegen den moralischen Zerfall der Gesellschaft ist auch in der heutigen Zeit ihre Teilhabe und Verantwortung für das Gemeinwohl wichtig. Denn die Verankerung von Freiheitsrechten ist von bestimmten Wertvorstellungen des Guten im Gemeinwesen nicht zu trennen.

Es ist verwunderlich, dass gerade zur Zeit der heftigen Bemühungen und Auseinandersetzungen um die europäische Verfassung und über das sogenannte »Demokratiedefizit« in der Europäischen Union so wenig auf das republikanische politische Ideenerbe zurückgegriffen wird. Das hat Werner Sewing vor zwei Jahrzehnten für die politische Philosophie in Deutschland konstatiert: »Die politische Theoriebildung in der Bundesrepublik hat sich, anders als die angelsächsische Diskussion, einer Auseinandersetzung mit dieser republikanischen Tradition eines politischen Humanismus bis heute entzogen« (Sewing 1993, 7).

Abgesehen von einigen Ausnahmen, die das Thema aber vorwiegend nebenbei abhandeln, hat sich die philosophische Debatte in Europa in diesem Zusammenhang nicht wesentlich verändert. Im theoriepolitischen Bereich wurde keine republikanische Wende vollzogen.

Die republikanischen Ideale der Freiheit haben durch Jahrhunderte die wesentlichen Einrichtungen der Demokratie und des Rechtsstaates mitgestaltet. Ohne diese normativen Ideale ist die gegenwärtige Demokratisierungstendenz in der Welt nicht zu verstehen und insbesondere nicht weiter zu leiten. Der Republikanismus ist daher ein bedeutendes geistiges und politisches Erbe, das seine Quellen in der Antike, insbesondere im Mittelmeerraum, hat. Dieses Erbe kann als Wegweiser zur Findung der politischen Identität werden wie auch zur besseren Verfassung der Europäischen Union einen wesentlichen Beitrag leisten. Denn das politische Gemeinwesen beruht nicht allein auf den Institutionen und den formalen Verfahren, es kann ebenfalls nicht allein vertraglich aus den einzelnen und privaten Interessen abgeleitet werden. Das politische Gemeinwesen ist wesentlich mit der Teilhabe und der Einbeziehung der Bürger für das Gemeinschaftliche verbunden. Es ist ebenfalls mit der bürgerlichen Verantwortung und Tugend verknüpft. Der Bürger ist allerdings kein Untertan, der pessimistisch alle anderen als Egoisten ansieht, sondern ein selbstbewusstes und autonomes politisches Subjekt. Er will nicht nur an den Wahlen teilnehmen, sondern er sucht andauernd seine aktive bürgerliche Rolle zu bestätigen. Für die Erhaltung eines freien Gemeinwesens ist also ein aktiver Bürgersinn wie in der Gründungszeit des Gemeinwesens nötig, worauf das Beispiel der Gründerväter der ersten modernen demokratischen Republik hinweist.

Abschließend noch ein Wort zur Lehre Benjamin Franklins über die Herausforderungen für die Erhaltung der Republik. Die Europäische Union wird wohl das Erbe der guten demokratischen Verfassung und der bürgerlichen Freiheit fortsetzen können, insofern sie die politische und philosophische Hinterlassenschaft des Republikanismus von den antiken Quellen der *polis* und der *res publica* bis zur modernen demokratischen Republik wieder zu erneuern und in ihre Struktur einzubauen imstande sein wird. Die Idee der Freiheit eines freien Gemeinwesens der Bürger, *Repubblica*, ist nicht eine bloße Projektion der Antike oder der frühen Neuzeit. Die Alten können die gegenwärtigen Probleme keineswegs lösen. Aber die Besinnung auf die philosophischen Reflexionen über das Gemeinwesen und die zentrale Bürgerverantwortung für das Gemeinwohl wirft ein neues Licht auf die gegenwärtige Politik. Sie kann allerdings behilflich sein, die aktuellen Krisenerfahrungen mit der europäischen Verfassung besser zu verstehen und hoffentlich durch die aktive Beteiligung der Bürger und ihre *civic virtue* in eine angemessene und weise Gesetzgebung umsetzen.

Literatur

- Arendt, Hannah: *Vita activa oder vom tätigen Leben*. München/Zürich 2009.
- Aristoteles: *Politik*. In: *Werke*. Bd. 9. Hg. von Hellmut Flashar. Berlin 1991.
- Bailyn, Bernard: *The Ideological Origins of the American Revolution*. Cambridge, Mass. 1967.
- Bailyn, Bernard: *The Origins of American Politics*. Cambridge, Mass. 1967.
- Barišić, Pavo: Temeljne državnopravne norme Hrvatskoga sabora (Grundlegende staatsrechtliche Normen des Kroatischen Parlaments). In: Ders./Marino Manin/Damir Matanović/Ružica Šimunović/Darko Vitek (Hg.): *Hrvatski sabor* (Kroatisches Parlament). Slavonski Brod/Zagreb 2007.
- Baron, Hans: *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*. Princeton 1955.
- Cicero, Marcus Tullius: *De re publica/Vom Gemeinwesen*. Stuttgart 1979.
- Cicero, Marcus Tullius: *De officiis/Vom pflichtmäßigen Handeln*. Stuttgart 2003.
- Čović, Ante: Rekonstitucija versus tranzicija. Postkomunizam kao filozofijskopovijesni problem (Rekonstitution versus Transition. Postkommunismus als geschichtsphilosophisches Problem). In: *Filozofska istraživanja* 50/3 (1993), 523–530.
- Čović, Ante: Demokratie und Partitokratie. In: *Synthesis philosophica* 42/2 (2006), 405–430.
- Dittmer, Jörg: Jaspers' »Achsenzeit« und das interkulturelle Gespräch. Überlegungen zur Relevanz eines revidierten Theorems. In: Dieter Becker (Hg.): *Globaler Kampf der Kulturen? Analysen und Orientierungen*. Stuttgart 1999, 191–214 (auch unter http://www.chairete.de/Beitrag/TA/jaspers_achsenzeit.pdf).
- Forst, Rainer: Bürgertugenden. In: Dieter Fuchs/Edeltraud Roller (Hg.): *Lexikon Politik. Hundert Grundbegriffe*. Stuttgart 2009, 31–35.
- Goodin, E. Robert/Pettit, Philip (Hg.): *Contemporary Political Philosophy. An Anthology* [1997]. Malden, Mass. 2006.
- Guttmann, Amy/Thompson, Dennis: *Why Deliberative Democracy*. Princeton/Oxford 2004.
- Harrington, James: *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*. Cambridge 1992.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *System und Geschichte der Philosophie*. In: *Sämtliche Werke*. Kritische Ausgabe. Hg. von J. Hoffmeister. Bd. 15a. Leipzig 1944.
- Hobbes, Thomas: *Leviathan*. Frankfurt a. M. 1984.
- Jaspers, Karl: *Vom Ursprung und Sinn der Geschichte* [1949]. München 1963.
- Kant, Immanuel: *Zum ewigen Frieden*. In: *Werke in sechs Bänden*. Darmstadt 1998.
- Livius, Titus: *Römische Geschichte I–III*. Hg. von Hans Jürgen Hillen. München/Zürich 1987.
- Llanque, Marcus: Republikanismus. In: Dieter Fuchs/Edeltraud Roller (Hg.): *Lexikon Politik. Hundert Grundbegriffe*. Stuttgart 2009, 260–263.
- Machiavelli, Niccolò: *Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung*. Stuttgart 1966.
- Marsilius von Padua: *Defensor Pacis. Der Verteidiger des Friedens* [1324]. Berlin 1958.
- Metzler, Dieter: Achsenzeit als Ereignis und Geschichte. In: IBAES X (2009): http://www2.hu-berlin.de/nilus/net-publications/ibaes10/publikation/metzler_ibaes10.pdf.
- Montesquieu, Charles: *Vom Geist der Gesetze*. Stuttgart 2003.
- Nozick, Robert: *Anarchie, Staat und Utopia* [1974]. München 2011.
- Ottmann, Henning: *Geschichte des politischen Denkens*. Bd. 1/2: *Die Griechen. Von Platon bis zum Hellenismus*. Stuttgart/Weimar 2001.

- Ottmann, Henning: *Geschichte des politischen Denkens*. Bd. 2/1: *Die Römer*. Stuttgart/Weimar 2002.
- Ottmann, Henning: *Geschichte des politischen Denkens*. Bd. 3/1: *Die Neuzeit. Von Machiavelli bis zu den großen Revolutionen*. Stuttgart/Weimar 2006.
- Ottmann, Henning: *Geschichte des politischen Denkens*. Bd. 4/1: *Das 20. Jahrhundert. Der Totalitarismus und seine Überwindung*. Stuttgart/Weimar 2010.
- Pettit, Philip: *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Oxford 1997.
- Pettit, Philip: *A Theory of Freedom. From the Psychology to the Politics of Agency*. Oxford 2001.
- Pettit, Philip: *On the People's Terms. A Republican Theory and Model of Democracy*. Cambridge 2012.
- Pocock, John G.A.: *The Machiavellian Moment*. Princeton/New York 1975.
- Pocock, John G.A.: *Die andere Bürgergesellschaft. Zur Dialektik von Tugend und Korruption*. Frankfurt a. M./New York 1993.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Der Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts*. Wiesbaden 2008.
- Sandel, Michael: *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy* [1996]. Cambridge, Mass./London 2001.
- Schmitt, Carl: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Ius Publicum Europaeum*. Berlin 2012.
- Sewing, Werner: John G.A. Pocock und die Wiederentdeckung der republikanischen Tradition. In: Pocock 1993, 7–32.
- Skinner, Quentin: Machiavelli's Discourse and the Pre-humanist Origins of Republican Ideas. In: Gisela Bock/Ders./Maurizio Viroli (Hg.): *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge 1990, 121–141.
- Skinner, Quentin: *Liberty before Liberalism*. Cambridge/New York 1998.
- Taylor, Charles: Die Beschwörer der Civil Society. In: Krzysztof Michalski (Hg.): *Europa und die Civil Society*, Stuttgart 1991, 52–81.
- Taylor, Charles: Invoking Civil Society. In: Goodin/Pettit 2006, 88–100.
- Tocqueville, Alexis: *Über die Demokratie in Amerika*. Stuttgart 1959.
- Wood, Gordon S.: *The Creation of the American Republic, 1776–1787*. Chapel Hill/London 1969.
- Wood, Gordon S.: *Empire of Liberty. A History of the Early Republic, 1789–1815*. Oxford/New York 2010.

Rekonstruktion: Politischer Pyrrhonismus

Andreas Urs Sommer

Denn der radikalste Zweifel ist der Vater der Erkenntnis.
(Weber 1991, 184)

Dieser Text handelt von etwas, was es eigentlich nicht gibt oder doch nicht geben dürfte. Erstens wird man daran zweifeln, dass sich von einem Philosophen, Pyrrhon von Elis (ca. 360–270 v. Chr.), der keine Lehre lehren, sondern nur eine philosophische Praxis leben wollte, überhaupt ein Ismus ableiten lässt. Zweitens soll Pyrrhon sich völliger »Zurückhaltung von öffentlicher Tätigkeit« befleißigt (Diogenes Laertius IX 64 = Diogenes Laertius 1967, 2, 193) und keinerlei politische Theorie entwickelt haben. Im zweiten Griechen-Teilband von Henning Ottmanns *Geschichte des politischen Denkens*, der von Platon bis zum Hellenismus reicht, sucht man Pyrrhon und den mit seinem Namen verbundenen Ismus vergebens (Ottmann 2001). Gleiches gilt im Römer-Band (Ottmann 2002) für den einzigen pyrrhoneischen Autor, von dem ein umfangreicheres Textkorpus überliefert ist, für Sextus Empiricus (um 200 n. Chr.). Damit befindet sich Ottmann in bester Gesellschaft, denn in den meisten Darstellungen der antiken politischen Philosophie spielt der Pyrrhonismus bestenfalls eine marginale Rolle, als eine kaum ernstzunehmende Form des philosophischen Parasitismus, dessen Apolitie längst nicht die Reflexionsstufe Epikurs erreicht habe.

Jedoch könnte man gerade bei Ottmann eine verborgene Affinität zum Pyrrhonismus und namentlich zur politischen Dimension des Pyrrhonismus vermuten, ist er doch nicht nur der universell orientierte und orientierende philosophische Historiograph des abendländischen politischen Denkens, sondern überdies der Erfinder einer das Nicht-Handeln privilegierenden Negativen Ethik (Ottmann 2005a). Die offenkundige Affinität dieser Negativen Ethik zum pyrrhoneischen Entscheidungs- und Handlungsverzicht hat Ottmann freilich nicht zu einer offenen Sympathiebekundung für den Pyrrhonismus veranlasst (vgl. Ottmann 2005b, 210 f. zu Sommer 2005), etwa so wie Beat Sitter-Liver »Skepsis als Tor zu ökologischer Ethik und Politik« begreift (Sitter-Liver 1994, 373). Die Affinität bleibt bei Ottmann subkutan.

Nun will ich hier die Diskussion zur Negativen Ethik und zu Ottmanns möglichen Motiven, den Pyrrhonismus-Verdacht von sich zu weisen, zurückstellen. Stattdessen frage ich nach politischen Dimensionen des antiken Pyrrhonismus. Ich folge dabei Spuren, die John Christian Laursen 1992 in seiner einschlägigen Monographie *The Politics of Skepticism in the Ancients, Montaigne*,

Hume, and Kant aufgewiesen hat. Dieses Buch hat zwar viel Anklang gefunden, aber bislang doch nicht die vertiefte Forschungsdiskussion ausgelöst, die eigentlich zu erwarten und verdient wäre. Denn Laursen hat gezeigt, dass es sich lohnt, den Pyrrhonismus auch politisch ernst zu nehmen.

Zur Beschränkung meiner Aufgabe werde ich die Skepsis der platonischen Akademie – einschließlich Cicero und die Nachwirkung seiner *Academica* bei Augustinus (vgl. zum darin virulenten Bild des Weisen Neuhausen 1987, zur Rezeption Schmitt 1972, zur Differenz von akademischer und pyrrhoneischer Skepsis Striker 1981) – ebenso ausklammern wie die seit dem Erstdruck der Werke des Sextus Empiricus im 16. Jahrhundert einsetzenden, modernen Pyrrhonismus-Adaptionen mit ihren politischen Konnotationen. Ein erster Abschnitt widmet sich den Anfängen des Pyrrhonismus, der philosophischen Praxis des Pyrrhon von Elis (1.). Der zweite Abschnitt handelt vom Pyrrhonismus, insofern er dann tatsächlich ein Ismus geworden ist, und zwar von den berühmten pyrrhoneischen Argumentationsfiguren, den Tropen (2.). Im dritten Abschnitt geht es um den explizit ethischen Teil der *Pyrrhonischen Hypotyposen* von Sextus Empiricus (3.). Ein letzter Abschnitt schließlich fragt nach der Reichweite der pyrrhoneischen Anregungen *in politicis*, nach ihrer gegenwärtigen philosophischen Inkulturierbarkeit (4.).

1. Pyrrhon – Philosoph der kleinbürgerlichen Häuslichkeit?

Pyrrhon von Elis hat sich schriftstellerisch in jener negativ-ethischen Zurückhaltung geübt, die seit Sokrates eigentlich jedem Philosophen gut zu Gesicht stünde: Er hat nämlich darauf verzichtet zu schreiben und damit die Nachwelt von der Interpretation seiner Bücher entbunden. Was wir von ihm wissen, stammt aus zweiter oder dritter Hand – hauptsächlich von Diogenes Laertius (IX 61–108), der die Pyrrhon-Biographographie dazu benutzt, die Ephektiker oder Skeptiker insgesamt vorzustellen, über ihre Vorläufer bis zurück zu Homer (IX 71 = Diogenes Laertius 1967, 2, 197) und über die lange nach Pyrrhon ausgeheckten skeptischen Tropen zu berichten. Für das im engeren Sinne Biographische beutet Diogenes Laertius die von Antigonos von Karystos wohl im 3. Jahrhundert v. Chr. verfasste Sammlung von Philosophenbiografien aus, so dass zumindest die zeitliche Distanz der Darstellung zum Dargestellten ein wenig schrumpft. Pyrrhon, von Haus aus Maler, wird als Anhänger des Anaxarchos von Abdera eingeführt (IX 61 = Diogenes Laertius 1967, 2, 192), der wiederum als ein unbeugsamer Gegner des Tyrannen Nikokreon von Kypros scharf profiliert wird: Dieser habe den Philosophen in einen Mörser werfen und zerstampfen lassen, worauf dieser stolz erwiderte: »Zerstampe nur, zerstampfe

des Anaxarchos Ranzen, den Anaxarchos zerstampfst du nicht.« Und als Nikokreon ihm auch noch die Zunge auszuschneiden befahl, soll er sie sich selbst ausgebissen und sie ihm ins Gesicht gespien haben« (IX 59 = Diogenes Laertius 1967, 2, 190).

Zwar wirkt das Leben des Pyrrhon demgegenüber weit weniger dramatisch und weit weniger heroisch als das seines Lehrers. Traut man Diogenes Laertius, ist bei Pyrrhon niemals ein unversöhnlicher Gegensatz von Denken und Politik aufgetreten, wie er Anaxarchos das Leben gekostet hat. Aber es ist nicht bloß dem historischen Zufall von Lehrer-Schüler-Beziehungen geschuldet, dass Diogenes seinen Bericht zu Pyrrhon demjenigen zu Anaxarchos folgen lässt: Pyrrhons philosophisches Leben steht wie das seines Lehrers unter der Präambel der *Nicht-Vereinnahmbarkeit*. Seine philosophische Resilienz, seine Widerstandsfähigkeit, bewies sich freilich nicht wie bei Anaxarchos im aktiven Widerstand gegen die Zumutungen des Lebens – und namentlich gegen die Zumutungen eines Tyrannen –, sondern in der Urteilsenthaltung: Er verschaffte »dem Standpunkt der Unbegreiflichkeit der Dinge und der Zurückhaltung des Urteils Eingang und Geltung« (»ὅθεν γενναιότατα δοκεῖ φιλοσοφῆσαι, τὸ τῆς ἀκαταληψίας καὶ ἐποχῆς εἶδος εἰσαγαγών«, IX 61 = Diogenes Laertius 1967, 2, 192). Da tut sich eine eigentümliche Ambiguität auf: Einerseits scheint sich der von Pyrrhon praktizierte Generalvorbehalt gegenüber jeglicher Form des Urteils und der Entscheidung als ein Generalvorbehalt gegenüber allen Formen der Vereinnahmung auszumünzen, als eine Praxis, die sich keinerlei Denk- oder Handlungszwängen unterwirft. Andererseits führt dieser Generalvorbehalt zu einem allumfassenden Gewährenlassen: »er wich vor nichts aus und kannte keine Vorsichtsmaßregeln, gegen alles zeigte er die nämliche Gleichgültigkeit, mochten es nun begegnende Wagen sein oder Abhänge oder Hunde oder anderes dergleichen; der Macht der Sinneswahrnehmung räumte er keinen Einfluss auf sich ein« (»μηδὲν ἐκτρεπόμενος μηδὲ φυλαττόμενος, ἅπαντα ὑφιστάμενος, ἀμάξας, εἰ τύχοι, καὶ κρημνοὺς καὶ κύνας καὶ ὅσα τοιαῦτα μηδὲν ταῖς αἰσθήσεσιν ἐπιτρέπων«, IX 62 = Diogenes Laertius 1967, 2, 192). Das Vermögen, sich als Philosoph in einer tendenziell feindlichen oder abweisenden Umwelt zu behaupten, könnte also erkaufte sein mit einer pragmatischen Anpassungswilligkeit, ja Anschmiegsamkeit an die herrschenden Verhältnisse. Daran würde auch der Umstand nichts ändern, dass Pyrrhon diesen herrschenden Verhältnissen die innere Zustimmung verweigert, wie er überhaupt allem die Zustimmung verweigert, auch den nicht-herrschenden Verhältnissen.

Den Interpreten hat die Nachricht bei Diogenes Laertius zu denken gegeben, Pyrrhon sei zusammen mit Anaxarchos auch bei den Gymnosophisten in Indien gewesen (IX 61 = Diogenes Laertius 1967, 2, 192). Ob der sich dort eine quasi-buddhistische Haltung des Nicht-Widerstehens angeeignet hat, mag letztlich angesichts der Quellenspärlichkeit unbeantwortet bleiben, aber Spekulationen darüber sind immer wieder als inspirierend empfunden worden.

Victor Brochard hat 1887 in seiner lange maßgeblichen Monographie *Les sceptiques grecs* über die Lehren dieser Gymnosophisten Mutmaßungen angestellt und gemeint, wir seien zur Annahme berechtigt, die Lehren Buddhas hätten sie inspiriert (Brochard 1932, 75). Im Nachlass von Friedrich Nietzsche wiederum, einem eifrigen Leser von Brochards Studie (vgl. Sommer 2013, 410 u. ö.), erscheint Pyrrhon explizit nicht nur als Nihilist, sondern auch als »griechischer Buddhist« (Nietzsche 1988, 13, 264, vgl. 276 f. u. 265), ja als griechischer »Buddha« (Nietzsche 1988, 13, 347). Pyrrhon gebärdet sich hier als unbarmherziger Kritiker der Philosophen, insofern deren Lehren lebensuntauglich sind (Nietzsche 1988, 13, 311). Beherrscht ist Nietzsches Pyrrhon von einem dekadenten »Ruhe-Bedürfnis« (Nietzsche 1988, 13, 446); in einem längeren Notat (Nietzsche 1988, 13, 276–278) gilt seine »Philosophie als *décadence*« die sich gegen »Wissenschaft und Geist« verwahrt, nicht mehr »an die Wichtigkeit aller Dinge« glauben will und sich zu einer »letzte[n] Selbstüberwindung, letzte[n] Gleichgültigkeit« durchringt. Im Vergleich zum *décadent* Epikur sei Pyrrhon »gereister, verlebter, nihilistischer«: »Sein Leben war ein Protest gegen die große Identitätslehre«. Brochard demgegenüber hat in der Skepsis Pyrrhons nicht den Endzweck, sondern vielmehr das Mittel seiner Bemühungen gesehen: »Des deux mots qui résument tout le scepticisme, époque et *adiaphorie*, c'est le dernier qui est le plus important à ses yeux« (Brochard 1932, 75). Mit diesem Interesse an der Gleichgültigkeit sei Pyrrhon vor allem eines gewesen, nämlich ein griechischer Asket (ebd., 76).

Die Lebensweise des Pyrrhon ist vielfach als exemplarisch begriffen worden, so dass nicht nur Epikur häufig nach ihm gefragt haben soll. Man habe ihn sogar in seiner Vaterstadt zum Oberpriester ernannt und seinetwegen allen Philosophen Steuerfreiheit gewährt (»οὕτω δ' αὐτὸν ὑπὸ τῆς πατρίδος τιμηθῆναι ὥστε καὶ ἀρχιερέα καταστήσαι αὐτὸν καὶ δι' ἐκεῖνον πᾶσι τοῖς φιλοσόφοις ἀτέλειαν ψηφίσασθαι«, Diogenes Laertius IX 64 = Diogenes Laertius 1967, 2, 193). Wenige Philosophen, die sich lauthals zur politischen Verantwortung und politischen Verpflichtung ihrer Zunft bekannten, werden durch ihr Handeln derart offensichtliche politische Ergebnisse erzielt haben wie Pyrrhon durch sein betontes Nicht-Handeln! Nicht erstaunlich daher, dass ihm Timon von Phleius (ca. 320–230 v. Chr.) als einem »Leiter der Menschen« huldigt, »der einzig sie führt, einem Gott gleich« (»μοῦνος ἐν ἀνθρώποισι θεοῦ τρόπον ἡγεμονεύων«, IX 65 = Diogenes Laertius 1967, 2, 194).

Die ἀπραγμοσύνη, die Zurückhaltung von allen öffentlichen Betätigungen, der Verzicht auf alle Handlungsabsichten, machte nach antikem Zeugnis wesentlich Pyrrhons Faszinationskraft aus (IX 64). Timon preist ihn dafür und fragt, wie es ihm gelungen sei, sich von der Knechtschaft der Meinungen und von den Geistlosigkeiten der Sophisten freizumachen (»πῶς ἢ πόθεν ἔκδυσιν εὗρες λατρείης δοξῶν τε κενεοφροσύνης τε σοφιστῶν«, IX 65; vgl. auch Long/Sedley 2000, 20).

Diese Resistenz gegenüber den *δόξαι*, die aber nicht wie bei Platon in sicherem Wissen gründet, scheint politisch brisant, impliziert sie doch die prinzipielle Nicht-Verführbarkeit (und damit: Nicht-Verfügbarkeit) des pyrrhoneischen Philosophen. Die Apolitie des Pyrrhon, die ein explizites Engagement für die eigene *Polis* einerseits ausschloss, ihn andererseits aber gerade zu einer Rolle wie der des Oberpriesters prädestiniert zu haben scheint, ist in seiner Umgebung als grundstürzend und als Chance wahrgenommen worden, sich in einer von gesellschaftlichen Zwängen verstellten Welt einen Freiraum zu sichern. Wenn sich hinter der Apolitie des Epikur eine eigentliche »Anti-Politik« verbirgt, »die das Eigenrecht der Philosophie und des philosophischen Lebens zu sichern versucht« (Ottmann 2001, 292; vgl. Scholz 1998, 253–256 u. ö.), gilt dies in noch stärkerem Maß von Pyrrhons *ἀπραγμοσύνη*, die nicht nur die Frustration des einst entscheidungsfähigen *Polis*-Bürgers über die Ohnmacht in Zeiten autoritärer Großreiche artikuliert. Die Ohnmacht wird vielmehr zum Bestandteil des philosophischen Lebensprogramms, das darin besteht, auf jede Kompetenz, auf das Entscheiden-, Urteilen- und Handeln-Können zu verzichten. Die von Pyrrhon inspirierte philosophische Haltung brachte eine Philosophenriege – eben den nach ihm benannten Ismus – hervor, die in ihrer reträtistischen Radikalität kaum zu überbieten ist. Ihre Politik-Verweigerung war, verglichen mit Kynikern und Epikureern, nahezu vollkommen, da sie sich nicht einmal als Schule konstituierte, die wie Epikurs Garten als eine »Ersatz-Stadt« (Ottmann 2001, 293) hätte funktionieren können.

Die Pyrrhoneer trieben die Politik-Verweigerung so weit, dass sie gar keiner Gemeinschaft mehr bedurften: Als eine »Schule« mit einem klaren Schulprofil, mit Praktiken und Lehren, bleiben sie unfassbar, auch wenn Diogenes Laertius ein paar Gefolgsleute Pyrrhons aufzählt (IX 69). Was wir über Pyrrhons Lebenswandel hören, sind keine Berichte über seine Amtsführung als Oberpriester, sondern Details über höchst Privates: Er habe mit seiner Schwester zusammengelebt, Vögel und Schweine zum Markt gebracht »wie er denn auch das ganze Geschäft der Reinigung des Hauses unterschiedslos auf sich nahm. Es soll ihm auch nicht darauf angekommen sein, unter Umständen die Schweine eigenhändig zu waschen« (IX 66 = Diogenes Laertius 1967, 2, 194). Andere Philosophen empfänden es als peinlich, würden derlei Intima über sie kolportiert, drohen sie doch das hehre Bild der von irdischen Dingen unberührbaren Denkerpersönlichkeit zu verdunkeln. Nicht so bei Pyrrhon, bei dem diese Intima symbolisch für den Menschen als Denkerpersönlichkeit stehen.

Sicher, zunächst fallen die Bescheidenheit und die Klaglosigkeit auf, mit der sich der Philosoph den häuslichen Pflichten unterzogen hat. So sehr aber Bescheidenheit ein Merkmal des von Pyrrhon geführten philosophischen Lebens darstellt, ist diese Bescheidenheit doch nicht zu verwechseln mit der rabiaten Bedürfnislosigkeit, die kynische Kollegen wie Diogenes von Sinope an den Tag gelegt haben, indem sie beispielsweise in einer Tonne Wohnsitz nahmen und

sich von rohen Fleischresten ernährten. Wenn Brochard (1932, 76, s. o.) Pyrrhon attestiert, er sei ein griechischer Asket gewesen, könnte dies das verengte Bild des indischen oder christlichen Hungerkünstlers suggerieren, der die Bedürfnislosigkeit zur Ideologie macht (Goedeckemeyer 1968, 8 sieht in Pyrrhons Lebenspraxis ebenfalls »das Beispiel der indischen Weisen« nachgeahmt). Bei der Erforschung der griechischen Philosophie ist in den vergangenen Jahrzehnten namentlich durch die Arbeiten von Michel Foucault und Pierre Hadot verstärkt der Aspekt der Lebensführung, der Übung, eben der *ἄσκησις* in den Vordergrund gerückt, so dass man den Begriff des Asketen heute auf Pyrrhon auch anwenden kann, ohne an Fakire, fromme Anorektiker und Selbstgeißelungslüsterne denken zu müssen. Pyrrhons betonte Bescheidenheit, seine *ἄσκησις* spielte sich im Rahmen der normalen hellenistischen Lebenswelt ab, die er keineswegs wie die Kyniker mit ätzendem Spott überzog. Es war, würde man heute sagen, eine kleinbürgerliche Lebenswelt: Pyrrhons Bescheidenheit zeigt sich namentlich auch darin, dass es ihn keineswegs nach dem Dunstkreis der Mächtigen gelüstete, er weder mit Königen tafelte noch sich von Tyrannen zerstampfen ließ. Die *ἄσκησις* des Pyrrhon lag in einer genügsamen Normalität, in der sich die Unerschütterlichkeit auf ganz andere Weise bewähren musste als auf der großen Bühne, auf der sich Philosophen sonst so gerne tummeln. Im familiären Rahmen warteten auf den Philosophen die härtesten Prüfungen: »als er wegen seiner Schwester [...] einmal in heftigen Zorn geriet, erwiderte er einem Tadler, ein Weib sei ein schlechter Probierstein für die unerschütterliche Gemütsruhe [οὐκ ἐν γυναικί ἢ ἐπιδειξίς τῆς ἀδιαφορίας]« (IX 66 = Diogenes Laertius 1967, 2, 194; vgl. Nussbaum 1994, 744).

Das Bezugssystem von Pyrrhons philosophischem Leben war nicht mehr die Polis, aber auch keine exklusive Schul-Runde, die als Ersatz-Stadt hätte funktionieren können. Das Bezugssystem dieses Leben war der *οἶκος* – allerdings in seiner armseligsten Form, ohne Gattin und Kinder, ohne Gesinde und ohne Sklaven. Pyrrhon agierte nicht als *δεσπότης*, als souveräner Hausherr, der die Aufgaben an Untergeordnete delegierte, sondern packte selbst an, sogar bei niedrigsten Arbeiten wie dem Waschen der Schweine. Diese Lebensform steht in denkbar größtem Kontrast zum aristokratischen Selbstverständnis vieler Philosophen nicht nur im Gefolge Platons: Bei Pyrrhon hatte die Philosophie keinen privilegierten Ort mehr – weder die Agora noch die Schule. Sie hat aber auch keine privilegierten Formen der philosophischen Kommunikation mehr. Pyrrhon suchte nicht aktiv Seinesgleichen, um seine Philosophie zu leben, er wollte auch niemanden überzeugen, seien es nun Mitbürger oder Machthaber. Er bedurfte keiner Gemeinschaft, die er zum Philosophieren verführen konnte. Philosophieren – nämlich als Lebenspraxis – war für ihn schlechterdings überall und unter allen Umständen möglich, denn Urteilsenthaltung, Entscheidungsverzicht und Unerschütterlichkeit als ihre Charakteristika müssen sich überall bewähren. Philosophie wird bei Pyrrhon egalisiert und demokratisiert.

Der Bericht des Diogenes Laertius über Pyrrhons Häuslichkeit demonstriert schließlich die unerbittliche Konventionalität dieses Philosophierens, das ohne Entscheidung auskommen will: Der Philosoph nimmt alles, was ihm die äußeren Umstände auferlegen, als gegeben hin – er verzichtet auf Lebensentscheidungen, nimmt sich beispielsweise keine Frau, sondern bleibt bei seiner Schwester, die ihm das Geschick zugeteilt hat. Sein Philosophieren bedarf keiner besonderen Bedingungen – es kann und muss unter allen Umständen glücken.

Indem er alle möglichen Umstände – einschließlich Schweinewaschen – als gleichermaßen gleichgültig und als bloße Erprobungsmittel der Unerschütterlichkeit distanzierte, gewann Pyrrhon jene Souveränität zurück, die seinem Stand im Haus, seinem Stand in der Gesellschaft und seinem Stand in der philosophischen Diskursgemeinschaft so vollständig zu fehlen schien. Sein Schüler Timon vergleicht Pyrrhon mit dem Sonnengott, der unbeeindruckt von allem irdischen Geschehen seine Kreise zieht (vgl. Diogenes Laertius IX 65 u. Ricken 1994, 15). Hier liegt das pyrrhoneische Paradoxon der Souveränität, das von der christlichen Idee einer Menschwerdung Gottes in Knechtsgestalt später imitiert werden sollte: In der scheinbaren Ohnmacht des Ausgeliefertseins an die trivialsten, alltäglichsten Verhältnisse erweist sich erst die wahre Macht des Philosophen. Und diese Macht erweist sich darin, dass sie alles zu vergleichgültigen versteht – auch das, was beispielsweise den Stoikern heilig war – die Tugend, das Gute. Selbst das Schulhaupt der akademischen Skeptiker, Arkesilaos, ging Timon offensichtlich nicht weit genug, so dass er ihn, als er ihn über den Kerkopenmarkt gehen sah, gefragt haben soll: »Wie? Du hier, auf diesem Platz für uns freie Leute?« (Diogenes Laertius IX 114 = Diogenes Laertius 1967, 2, 219). Autark ist nur derjenige, der sich auch von Schulbindungen, von Gleichgesinnten freizumachen vermag.

In politischer Perspektivierung verbindet die Praxis des Pyrrhon zwei entgegengesetzte Optionen, nämlich zum einen die völlige Anpassung an das Bestehende, das Akzeptieren von jedwedem, was einem im Leben widerfährt, und zum anderen die intellektuelle Zustimmungsverweigerung, den Generalvorbehalt gegenüber jedwedem, was einem im Leben widerfährt. Das Gleichgewicht dieser zentrifugalen Optionen in einer einzigen philosophischen Praxis ist allerdings instabil: Selbst bei Pyrrhon war sie laut Überlieferung – siehe seinen geschwisterlichen Streit – gelegentlich gestört. Pyrrhoneer späterer Zeiten haben häufig die eine oder andere Option stärker akzentuiert und die Realisierbarkeit einer idealtypischen Pyrrhon-Existenz ihrem Zweifel unterworfen.

Timon hat, so vermerkt es Aristokles, seinem Meister Pyrrhon die Auffassung zugeschrieben, die Dinge seien »gleichermaßen indifferent, unermesslich und unbeurteilbar«, weswegen wir uns keine Meinung bilden sollen. »Für die, welche sich eine solche Einstellung zu eigen machen, kommt, wie Timon sagt, zuerst Sprachlosigkeit heraus und dann Unerschütterlichkeit« (Long/Sedley

2000, 15; der griechische Originalwortlaut jeweils in Long/Sedley 1987). Mit der Sprachlosigkeit, der Aphasie, wird eine Grundbedingung des Politischen, nämlich Kommunikation, torpediert. In den ursprünglichen Pyrrhonismus scheint also eine Art Systemsicherung gegen das Politische eingebaut gewesen zu sein, nämlich sich jederzeit durch Kommunikationsabbruch entziehen zu können. Dieser Abbruch wiederum war frei von Sanktionen. Die Alte Welt hat vor dem Christentum keinen die Gewissen bezwingenden, wahrheitsverwalterischen Zwangsstaat gekannt; dem Schweigenden drohte keine Gewalt. Deshalb überrascht es nicht, dass eminent politische Folgerungen aus dem Pyrrhonismus erst in der Neuzeit gezogen wurden, als man sich gegen Zumutungen der Gewissenskontrolle wehren musste. Pyrrhoneisch Inspirierte haben in der Neuzeit auch keineswegs das ganze Paket, einschließlich Aphasie, gekauft und wenig auf das Gleichgewicht der entgegengesetzten Optionen geachtet, sondern – was hier allerdings nicht Thema ist – einen Pyrrhonismus *à discretion*, nach eigener Bedürfnislage gebastelt.

2. Tropen zur Dissenserzeugung

Timon hat dem Pyrrhoneer ins Stammbuch geschrieben, er solle nichts je wählen oder abwenden (Sextus Empiricus: *Adversus Mathematicos* XI 164 = Sextus Empiricus 1933–1949, 3, 462 = Long/Sedley 2000, 22). Der Kontext, in dem dieser Lehrsatz der pyrrhoneischen Orthodoxie steht, zeigt jedoch bereits die Adaptionsfähigkeit skeptischer Haltung in *politicis*: Es gebe zwar, so Sextus, Kritiker, die meinten, der Pyrrhoneer sei entweder zu völliger Inaktivität oder zu einer Inkonsistenz von Theorie und Praxis verurteilt. Wäre er inaktiv, würde er bloß wie eine Pflanze vegetieren. Wäre er inkonsistent, würde er beispielsweise, wenn ein Tyrann ihn zu einer Untat zwingen wollte, sich weigern und gerie mit dieser aktiven Weigerung in Gegensatz zu Timons Satz und zur Lehre, nie etwas zu wählen oder abzuwenden. Diese Kritiker sähen jedoch nicht, dass der Skeptiker sein Leben nicht gemäß einer philosophischen Lehre, sondern vielmehr gemäß nicht-philosophischer Lebensregeln führe und also auf dieser Grundlage sehr wohl berechtigt sei, sich dem frevelhaften Ansinnen eines Tyrannen zu widersetzen (Sextus: *Adversus Mathematicos* XI 162–166 = Sextus Empiricus 1933–1949, 3, 462–464; vgl. Laursen 1992, 49 u. Trowbridge 2004, 170 f.). Die paradoxe Pointe besteht im philosophischen Misstrauen gegenüber der lebenspraktischen Leistungskraft philosophischer Theorien. Diese Leistungskraft wird mit philosophischen Mitteln bestritten, um stattdessen der außerphilosophischen Lebenserfahrung, der Überlieferung und der Konvention zu ihrem Recht zu verhelfen. Zu diesem Konventionalismus scheint zu passen, dass es »nichts gibt, was von Natur gut oder schlecht wäre; »vielmehr

werden diese Dinge von Seiten der Menschen durch Konventionen entschieden«, wie Timon sagt« (Long/Sedley 2000, 16).

Man könnte nun den Pyrrhonismus – gerade in seiner allfälligen politischen Dimension – seine letzte Beruhigung und zugleich seine philosophische Bankrotterklärung in einem reinen Konventionalismus finden sehen. Wirft man aber einen Seitenblick auf andere, ebenfalls bei Sextus Empiricus und Diogenes Laertius überlieferte, pyrrhoneische Denkansätze, werden bald Zweifel darüber laut, ob dies wirklich das letzte Wort ist. Von Ainesidemos von Knossos (vermutlich 1. Jh. v. Chr.) ist eine Liste von 10 Tropen überliefert, die die Unsicherheit aller Erkenntnis belegen und das Postulat der Urteilsenthaltung gefällig machen sollen. »Diese entsteht also [...] durch die Entgegensetzung der Dinge« (Sextus Empiricus: *Pyrrhonische Hypotyposen* I 31 = Sextus 1985, 101). Ein Tropos dieser Reihe – der im Übrigen Montaigne nachhaltig beeindruckt hat (vgl. Popkin 1979, 52 f.) – »bezieht sich auf die Lebensführung, auf die Gesetze, auf den Glauben an mythische Überlieferungen, auf die Verträge unter den Völkern und auf die dogmatischen Annahmen« (»παρὰ τὰς ἀγωγὰς καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰς μυθικὰς πίστεις καὶ τὰς ἐθνικὰς συνθήκας καὶ δογματικὰς ὑπολήψεις«, Diogenes Laertius IX 83 = Diogenes Laertius 1967, 2, 203). In der Aufzählung von Diogenes Laertius ist das der 5. Tropos, in derjenigen von Sextus Empiricus, die meist herangezogen wird, der letzte und 10. Tropos (*Pyrrhonische Hypotyposen* I 145–162; vgl. die Quellenauszüge und die ausführliche Diskussion bei Annas/Barnes 1985, 151–171).

Sextus ist weit ausführlicher in der Auflistung von Beispielen für die kulturellen Differenzen bei unterschiedlichen Völkern, die den vom 10. Tropos behaupteten Widerstreit belegen sollen. Vor allem aber nimmt er schärfere Binnendifferenzierungen vor und definiert eingangs, was er eine Lebensform nennt (die Wahl eines bestimmten Lebensweges) oder ein Gesetz (schriftlich fixierte Übereinkunft der Bürger) oder eine Sitte (die Anerkennung der Botmäßigkeit eines bestimmten Handelns durch eine Gruppe von Menschen) oder einen Mythos-Glauben oder eine dogmatische Setzung (I 145–147). In einem zweiten Schritt zeigt er die Widersprüche, die zwischen verschiedenen Sitten oder zwischen verschiedenen Gesetzen oder zwischen verschiedenen Lebensformen oder verschiedenen Mythen oder verschiedenen dogmatischen Setzungen unterschiedlicher Gruppen auftreten (I 148–152). Dieser zweite Schritt führt zu dem, was man heutzutage Kulturrelativismus zu nennen pflegt: Die Römer verbieten, bei einem Heiligtum einen Menschen zu töten, die Taurer hingegen gebieten es als Opfer (I 149). Diesen Teil des Argumentes kann man scheinbar noch recht leicht mit dem Einwand aushebeln, es gehe hier immer um zweistellige Prädikate, so dass gar kein echter und erst recht kein unauflöslicher Widerspruch auftrete: Was für die Römer gut ist, mag für die Taurer eben schlecht sein und umgekehrt. »Diese Argumentationsstruktur findet sich in allen zehn Tropen. Ainesidemos läßt nur Aussagen mit zweistelligen Prädikaten zu« (Ricken 1994, 78).

Sextus Empiricus indessen geht in einem dritten Schritt über das bei Diogenes Laertius zum dort 5. Tropos Gesagte hinaus. Er kontrastiert nämlich nicht einfach Sitte mit Sitte oder Gesetz mit Gesetz, sondern Sitte mit Gesetz oder dogmatische Setzung mit Mythos-Glauben oder Lebensform mit Gesetz (*Pyrrhonische Hypotyposen* I 152–162). Der Clou dieses Vorgehens besteht darin, dass wir es bei diesen Kontrastierungen nicht mehr mit einfachen zweistelligen Prädikaten zu tun haben: »x ist gut für N«, »y ist gut für O«. Vielmehr gilt jetzt das Gut- oder Schlechtsein für dieselbe Person, je nachdem, woran sie sich jeweils orientiert: Beispielsweise »x ist gut für N«, wenn er den Maßstab des Gesetzes anlegt, »x ist schlecht für N«, wenn er den Maßstab seiner mythischen Überzeugung anlegt. Damit entert der Widerspruch die urteilende Person selbst, die zu entgegengesetzten Resultaten kommen kann je nach dem gewählten Maßstab. Ein reiner Konventionalismus, wie Sextus an anderer Stelle zu empfehlen scheint, steht damit auf tönernen Füßen, denn welche Konvention soll denn jeweils verbindlich sein: die Konvention der Religion, des Gesetzes, der mündlich überlieferten Sitte, der persönlichen Lebenswahl? Der Pyrrhoneer verfügt über keinen Metastandpunkt, auf dem er über die Berechtigung der verschiedenen und wie Sextus zeigt: konkurrierenden Bezugssysteme unserer Wertungen zu Gericht sitzen könnte. Es gibt nichts Ethisch-Normatives, das den Maßstab all der anderen Bezugssysteme abzugeben und die divergierenden Ansprüche zu schlichten oder zu versöhnen vermöchte. »Sextus' Anliegen ist es, die zahllosen Inkonsistenzen in diesem hybriden Gebilde des Ethischen zu zeigen. Der Gedanke, eine gelebte Kultur sei eine widerspruchsfreie Einheit, soll als Illusion erwiesen werden« (Ricken 1994, 144).

Wenn man, wie Diogenes Laertius zusammenfasst, alles mit allem in Beziehung setzt, treten durch den Vergleich so viele Unstimmigkeiten auf, dass keine letztbegründete Entscheidung über das Gebotene und das Verbotene möglich ist (vgl. Diogenes Laertius IX 78 = Diogenes Laertius 1967, 2, 201). Überall ist Dissens – und genau dies ist die Aussage des 1. Tropos des Agrippa (1. Jh. v. oder n. Chr.). Dieser legt dar, »dass jede bei den Philosophen oder im gewöhnlichen Leben erörterte Frage geradezu strotzt von Anlässen zu Streit und Verwirrung« (»ὁ μὲν οὖν ἀπὸ τῆς διαφωνίας ὁ ἂν προτεθῇ ζήτημα παρὰ τοῖς φιλοσόφοις ἢ τῇ συνηθείᾳ«, IX 88 = Diogenes Laertius 1967, 2, 206).

Politisch gewendet könnte – wenn der Konventionalismus nicht der pyrrhoneischen Weisheit letzter Schluss sein sollte – dieser für Pyrrhoneer untilgbare Dissens die Quelle schierer Verzweiflung werden. Aber ist das notwendig so? Könnten die Pyrrhoneer im Dissens nicht die eigentliche Quelle des Politischen – der *Notwendigkeit des Politischen* – entdeckt haben? Politik wäre dann nicht das Bestreben, Dissense zu annihilieren, sondern vielmehr mit der Unauflöslichkeit der Dissense pragmatisch, situativ und vorläufig ins Reine zu kommen. Ist die Untilgbarkeit von Dissens womöglich das Treibmittel von Politik überhaupt – und eines politischen *Denkens*, das gegen alle Behauptungen der

»Alternativlosigkeit« immer wieder von Neuem zeigt, dass das jeweils andere auch möglich ist. Damit einher ginge die Relativierung der (vielleicht erst in der Moderne so wirkmächtig gewordenen) Überzeugungstäterschaft in der Politik. Das Leben und Denken mit dem Dissens wäre dann die Errungenschaft des politischen Pyrrhonismus.

3. Sextus' Ethik

Bereits zu Beginn seiner *Pyrrhonischen Hypotyposen* stellt sich Sextus Empiricus der Frage, woran sich der Skeptiker in seinem konkreten Lebensvollzug orientieren könne. (An der Bedeutung seines Philosophierens als Summe des Pyrrhonismus ändern auch die forcierten philologischen Versuche nichts, Sextus' Inoriginalität und Abhängigkeit von der skeptisch eingefärbten Platonischen Akademie nachzuweisen – vgl. Janáček 2008, 153.) Dabei plädiert er zunächst dafür, sich an die Phänomene und damit an die gewöhnlichen Alltagserfahrungen zu halten. Wir könnten eben nicht untätig sein. »Diese alltägliche Lebenserfahrung scheint vierteilig zu sein und teils aus Vorzeichnung der Natur, teils aus Erlebniszwang, teils aus Überlieferung von Gesetzen und Sitten, teils aus Unterweisung in Techniken zu bestehen« (I 23 = Sextus 1985, 99; vgl. auch Goedeckemeyer 1968, 279 f.). Sextus lässt gleich die Erläuterung folgen, dass es die Natur sei, der wir die Fähigkeit zur Sinneswahrnehmung verdanken; dass der Erlebniszwang in Gestalt von Durst zum Trinken, von Hunger zum Essen zwingt; dass die überlieferten Gesetze und Sitten dem Leben einen Rahmen gäben und dass in den Techniken – Fertigkeiten, Künsten – nur die Untätigkeit davon befreie, sich der Unterweisung zu fügen, um sie angemessen ausüben zu können. »Dieses alles meinen wir jedoch undogmatisch« (I 24 = Sextus 1985, 99). Goedeckemeyer resümiert, »dass man von diesem Standpunkte seine Tätigkeit rein empirisch und frei von jeder metaphysischen Rücksicht nach der vom Leben dargebotenen Erfahrung gestalte, dagegen den dogmatischen Lehrmeinungen gegenüber, die sich obendrein zum größten Teile als völlig nutzlos für das Leben erwiesen, seine Zurückhaltung bewahre« (Goedeckemeyer 1968, 283 nach *Pyrrhonische Hypotyposen* II 246). Wie schon Timon propagiert Sextus einen reinen Phänomenalismus, der lebenspraktisch dem zu folgen gebietet, das und wie es erscheint (vgl. auch Laursen 1992, 37 f.). Die politischen Folgen sind unmittelbar evident: Das, was man zur Grundlage seiner Lebensvollzüge macht, ist nichts, von dem der Pyrrhoneer glaubt, es sei an sich so. Damit gestaltet sich sein politisches Handeln (sofern es ein Handeln und nicht bloß ein Sich-Verhalten ist) vorbehaltvoll, revisionsbereit, undogmatisch, bereit, sich anderen phänomenalen Evidenzen zu öffnen, wenn man sie ihm dartut. In seinen sinnlichen Evidenzen, von denen der Pyrrhoneer sich leiten lässt, unterscheidet

er sich nicht vom Tier (vgl. Sextus Empiricus: *Adversus Mathematicos* XI 141–143), will aber dennoch nicht auf die in der Gemeinschaft verdichteten Lebenserfahrungen verzichten, weil sie sich offensichtlich praktisch bewährt haben. Ricken (1994, 142) folgert daraus: »Die Rede von der Lebenserfahrung legt es nahe, die praktische Philosophie des Pyrrhonismus als einen undogmatischen Utilitarismus zu interpretieren.« – Aber die Rede vom Utilitarismus scheint wiederum belastet – nicht nur, wenn man ihn auf eine Lehre vom größtmöglichen Glück für die größtmögliche Zahl reduziert, sondern auch, wenn man überhaupt ein Nutzenkalkül in die ethischen Ansätze des Pyrrhonismus hineininterpretiert. Sicher, der Pyrrhoneer strebt nach Unerschütterlichkeit und Seelenruhe – ist das ein Nutzen? –, unterscheidet sich in dieser Art der (dogmatischen?) Fixierung jedoch nicht von allen anderen antiken Philosophenschulen: Der Pyrrhonismus ist wie der Stoizismus oder der Epikuräismus, aber auch der Platonismus und der Aristotelismus, ein Konsequentialismus, insofern es ihm auf den Effekt des Handelns oder des Handlungsverzichts ankommt.

Sextus schließt seine *Pyrrhonischen Hypotyposen* mit der Erörterung ethischer Aspekte des Pyrrhonismus (vgl. dazu ausführlich Machuca 2011) und markiert da seinen Dissens zur stoischen Lehre vom Guten, vom Übel und den indifferenten Dingen. Gerade der Identifikation des Guten mit dem Nützlichen kann er nichts abgewinnen. »Mag nun aber jemand das Nützliche oder das um seiner selbst willen Begehrtenwerte oder das zur Glückseligkeit Beitragende gut nennen: er zeigt nicht, was das Gute ist, sondern nennt nur eines seiner Akzidenzien, was unnütz ist« (III 173 = Sextus 1985, 217). Die Aufzählung von Akzidenzien reiche nicht aus, um die Substanz des Guten zu bestimmen (III 175). »Gebe es nämlich ein Gut, so müsste dieses ganz um seiner selbst willen erstrebt werden. Etwas derartiges gibt es aber nicht« (Goedeckemeyer 1968, 317). Auch bei den *Adiaphora* der Dogmatiker argumentiert Sextus analog (III 177–178). In einem zweiten Anlauf fragt er, ob es etwas »von Natur« (φύσει) Gutes, Übles oder Indifferentes gebe. Dabei blendet er die Tropen des Ainesidemos aus, indem er eingangs behauptet, Feuer erscheine von Natur allen wärmend und Schnee von Natur kühlend (III 179). Da aber das, was man als gut bezeichne, keineswegs auf alle gleich wirke, »ist nichts von Natur gut« (III 182 = Sextus 1985, 274). Gleiches gelte für das als schlecht oder als indifferent Bezeichnete (III 190–191). Man kann dagegen einwenden, Sextus operiere hier mit der Mehrdeutigkeit des Naturbegriffs, den er offenkundig in einem sehr weiten Sinn auffasse: φύσει heißt dann so viel wie »objektiv gegeben« (vgl. Ricken 1994, 148). »Sextus zeigt, daß »gut« keine physikalische Eigenschaft ist. Er zeigt nicht, daß es nichts gibt, was an sich gut ist« (ebd., 149). Die Feststellung, dass Sextus dies nicht zeigen kann, ist sicher korrekt – etwas anderes ist aber von einem Pyrrhoneer, der kein negativer Dogmatiker sein darf, auch nicht zu erwarten. Definitive Befunde sind bei einem Philosophen, der das Urteil suspendiert und nur vorläufige, situative Antworten bereithält, nicht tunlich.

Sextus' Werk steht unter einem Generalvorbehalt, den der Interpret nie aus den Augen verlieren sollte: »[...] ich möchte bemerken, daß ich von keinem der Dinge, die ich sagen werde, mit Sicherheit behaupte, dass es sich in jedem Fall so verhalte, wie ich sage, sondern dass ich über jedes einzelne nur nach dem, was mir jetzt erscheint, erzählend berichte« (*Pyrrhonische Hypotyposen* I 4 = Sextus 1985, 93). Alles, was der Pyrrhoneer verlautbart, steht unter dieser Narrativitätsklausel (vgl. Sommer 2007; zu Sextus' Schreibtechniken Marchand 2011) und soll nicht als dogmatische Setzung missverstanden werden, denn schon im nächsten Augenblick könnten dem Beobachter die Dinge anders erscheinen. Das pyrrhoneische Sprechen ist also auf Vorläufigkeit abgestellt – und das gilt selbst für den Fall, dass man über die Nicht-Auffindbarkeit eines Guten an sich nachsinnt. Auch wenn Sextus den Beweis der Nichtexistenz des Guten nicht erbringt und nicht erbringen will, destabilisiert er die landläufige philosophische Überzeugung, dass es erstens ein an sich Gutes gebe und zweitens, dass es in diesem oder jenem bestehe. Die Entgegensetzung philosophischer Überzeugungen führt zu deren Neutralisierung; die Neutralisierung wiederum erzeugt Gelassenheit im Umgang mit dem Gegenstand, um den sich der Widerstreit der Überzeugungen dreht. Es entsteht ein Sog des Geschehen-Lassens, ein Sog der Entlastung: Wir können uns mit der unaufhebbaren oder doch zumindest bisher unaufgehobenen Vorläufigkeit all unseres Urteilens abfinden – damit auch mit der Vorläufigkeit unserer Entscheidungen und der Vorläufigkeit dessen, was wir für gut halten. Daraus folgt eigentlich unmittelbar, dass uns der Pyrrhonismus zu politischem Handeln freistellt – zu einem Handeln, das auf Prinzipienreiterei verzichtet und stattdessen nach dem situativ Angemessenen fragt. Das Gute ist für uns nichts an sich und von Natur Gegebenes, sondern etwas immer wieder Gemachtes. Insofern erscheint der Mensch als ein Selbst-Gesetzgeber (vgl. Sextus Empiricus: *Adversus Mathematicos* VIII 2000 = Sextus Empiricus 1933–1949, 2, 343).

Jedoch wäre es ein Missverständnis, wollte man glauben, dieses Gute müsse immer wieder neu gemacht werden. Der strukturelle Konservatismus des Pyrrhonismus (vgl. z. B. Phillips 1956) beharrt auf dem Wert des Herkommens, der Tradition. Timon rechnet es sich zur Ehre an, dass er nie von der Gewohnheit abgewichen sei, wie Diogenes Laertius überliefert (IX 105). »Denn wir folgen einer bestimmten Lehre, die uns gemäß dem Erscheinenden ein Leben nach den väterlichen Sitten, den Gesetzen, den Lebensformen und den eigenen Erlebnissen vorzeichnet« (*Pyrrhonische Hypotyposen* I 17 = Sextus 1985, 97). Das heißt aber nicht, dass der Pyrrhoneer sich vorschnell irgendwelchen Lehren fügt, gibt es doch eigentlich weder etwas Lehrbares noch etwas Lernbares, weder einen Lehrer noch einen Belehrteten (vgl. III 253–258). An die Stelle der Lehre tritt die Demonstration, das Aufweisen, das Plausibel-Machen, das Einfluss-Nehmen, so wie andere Einflüsse ebenfalls auf den Menschen wirken. Praktisch heißt das für den Pyrrhoneer: Er folgt »undogmatisch der alltäglichen

Lebenserfahrung und bleibt deswegen in den auf dogmatischem Glauben beruhenden Dingen leidlos, während er in den aufgezwungenen maßvoll leidet« (III 235 = Sextus 1985, 286 f.).

Diese Strategie der Leidensvermeidung kann auch in eine eminent politische Maxime umgemünzt werden: Handle politisch so, dass Leiden möglichst vermieden wird, zunächst dadurch, dass du die wesentlichsten Quellen des Leidens, nämlich dogmatische Überzeugungen ausräumst! Sie präludiert das Finale von Sextus' *Pyrrhoneischen Hypotyposen*, das ein *therapeutisches Selbstverständnis* des pyrrhoneischen Philosophierens verrät, das eigentlich nichts zu lehren, sondern nur manches aufzuweisen hat: Der pyrrhoneische Philosoph will Arzt der Seelen sein und sie zur Ataraxie führen (dazu ausführlich Svavarsson 2011). Er rechtfertigt die sehr unterschiedliche Qualität seiner Argumente mit der Notwendigkeit verschiedener Medikamente für verschiedene Krankheiten verschiedenen Schweregrades (III 280 f., zur »Sceptical Therapy« vgl. auch Hankinson 1998, 297 ff.). Am Ende zeigt das Buch *Pyrrhonische Hypotyposen*, dass es dieses Buch eigentlich nicht geben sollte, denn es gibt nichts zu lehren. Was bleibt, ist Therapie.

Wenn Sextus behauptet, es existiere nichts von Natur Gutes, Schlechtes oder Indifferentes, wird das, was man als gut, schlecht oder indifferent betrachtet, im Bereich der Konvention, des Kulturellen angesiedelt. Der Pyrrhonismus erweist sich, sieht man einmal von den physischen Zwängen ab, denen ein Mensch unterworfen ist, als ein Pankulturalismus. Dieser Kulturalismus ist eine Antwort auf den stoischen Naturalismus: Wenn alles artifiziell und nichts von Natur ist, ist auch nichts unbedingt bindend. Die pyrrhoneisch gesteigerte Form des Kulturalismus erscheint *per se* als ein Denken mit gravierenden politischen Implikationen, weil damit alles verhandelbar, alles Gegenstand von Festlegung ist. Gerade, weil es nichts Gutes, Schlechtes und Indifferentes von Natur gibt – oder derlei zumindest noch nicht verlässlich dingfest gemacht wurde –, ist eigentlich alles Politik, alles vorläufig.

4. Ein kurzer Besuch in der pyrrhoneischen Hausapotheke für die politisch-philosophische Gegenwart

Gewichtige politische Folgerungen wurden aus dem Pyrrhonismus erst in der Neuzeit gezogen: »indirect political implications of skeptical epistemology and practices« (Laursen 1992, 21) wurden seit dem 16. Jahrhundert explizit gemacht. Erst jetzt konnte der Pyrrhonismus eine politische Waffe werden, nämlich gegen jene Staatsformen, die die Kontrolle über Gewissen und Glauben ihrer Bürger zum Programm erhoben. Wer sich dagegen auf eine pyrrhoneische Urteilsenthaltung zurückzog, entzog sich der Gewissensinquisition und brach

einem liberalen Staatsverständnis Bahn, das vehement das Recht auf die Privatheit des individuellen Fürwahrhaltens einforderte. Erst mit dem Auftreten des modernen, alle Aspekte der Person – namentlich ihr Innenleben, ihre »Seele« – beanspruchenden Staates im Konfessionalismus und im Absolutismus wurden die pyrrhoneischen Argumente aus ihrem politischen Dornröschenschlaf geweckt. Nun konnten sie dazu dienen, die Macht des Doktrinär-Politischen in Schranken zu weisen. Damit bekamen pyrrhoneische Techniken einen anderen Stellenwert als in der Antike, als sie noch ein Mittel zur Apolitie, zur Seelenruhe waren. Als gefährlich hat man den Pyrrhonismus, wie die Polemik von Stoikern und Christen belegen, freilich schon damals empfunden – und bis heute hält sich der Vorwurf, entweder müsse der Pyrrhoneer zum Traditionalisten oder zum Amoralisten werden (vgl. Ricken 1994, 145). Wie vermag, wird immer wieder gefragt, der Pyrrhoneer den Menschen in der Gemeinschaft zu denken, wo er doch gar keinen Begriff des Sozialen bilde, sondern – sehr im Gegensatz zu den konkurrierenden Stoikern (vgl. auch Vogt 2005) – glücksbedürftige Individuen als isolierte, kohäsionsunfähige Monaden und damit völlig kontrafaktisch darstelle. Man könnte weiter bohren, woher denn der Pyrrhoneer seinen Begriff des Individuums überhaupt nehme, wie er ihn fasse, wo er ihn doch offensichtlich – gedankenlos? – voraussetze. Weshalb schreite der Pyrrhoneer denn nicht fort zu einer Relativierung des Individuums und seines angeblichen Interesses an einer individuellen Unerschütterlichkeit qua Glück (zur Kohärenz des pyrrhoneischen Glücksbegriffs vgl. Engstler 1995)? Ist der Pyrrhoneer nicht unfähig zu jedem Einsatz für die Gemeinschaft, weil ihm ja eigentlich alles gleichgültig ist (Bett 2011, 14)? Präludiert der Pyrrhoneer mit seinem egoistischen Interesse an der ganz privaten Vervollkommenung den christlichen Egoismus, vorrangig um das eigene Heil besorgt zu sein und das Engagement für die Gemeinschaft bestenfalls noch als Mittel zu diesem privaten Heilszweck anzusehen? Liegt hierin ein großer, kaum in seiner Tragweite erkannter Bruch in der antiken Kultur, die sich in einem Zeitalter der Angst (vgl. Dodds 1968) von der Gemeinschaft ab- und dem Individuum zugewandt hat? Man wird dagegen zu bedenken geben, dass die antiken Pyrrhoneer sich eines expliziten Bekenntnisses zur Politikverweigerung ebenso enthalten wie einer unmissverständlichen Absage an die Gemeinschaft. Nicht einmal das scheint für nötig befunden worden zu sein. Dennoch ist es verlockend, im antiken Pyrrhonismus den ersten radikalen Individualismus der europäischen Kulturgeschichte zu vermuten – auffälligerweise ohne die Not, sich der Gemeinschaft gegenüber rechtfertigen zu müssen. Warum musste der Pyrrhoneer eigentlich die Gemeinschaftstauglichkeit, die *Polis*-Kompatibilität seiner Philosophie gar nicht unter Beweis stellen? Heute würde der erste beste Rezensent dies unerbittlich einfordern.

Gerade der Umstand, dass der Pyrrhoneer darauf beharrt, dass es weder ein Schlechtes noch ein Gutes, weder ein Wahres noch ein Falsches von Natur gebe, könnte ihn in besonderer Weise zur Politik befähigen (vgl. z. B. Popkin/Stroll

2002, 284, freilich ohne Bezug auf die Antike, sondern im Blick auf die – amerikanische – Gegenwart). Aber ist Politik möglich, wenn die Losung des ›nichts mehr‹ (ὅυδὲν μᾶλλον) vom Pyrrhoneer zum Anlass genommen wird, jeder Bestimmung zu entsagen und zu nichts seine Zustimmung zu geben (Diogenes Laertius IX 76; vgl. Long/Sedley 2000, 15)? Ist Politik ohne Zustimmung möglich? Wie sähe Politik dann aus? So wie ein Anwendungsfall von Henning Ottmanns Negativer Ethik oder doch eher wie ein permanentes, überzeugungs-abstinentes Experimentieren im Stil des Social Engineering von Karl Poppers *Open Society*?

Andererseits sind jedem Akteur in menschlichen Gesellschaften vielfältigste Entscheidungen immer schon abgenommen – nicht von der Natur, sondern von der Kultur. Der pyrrhoneische Kulturalismus findet seinen Widerhall in modernen Sozialtheorien, die darüber nachdenken, wie wir »unser Verhalten voraussehbar machen, indem wir es Regelmäßigkeiten unterwerfen« (Popitz 1980, 3f.) und folgern: »Die Regelmäßigkeit menschlichen Verhaltens ist überwiegend nicht von Natur aus fixiert, sondern artifiziell« (ebd., 4). Bewusster Kulturalismus kann *in politicis* zu elementarer Gelassenheit erziehen.

Gelassenheit ist ein Grundpostulat Negativer Ethik. Bei Ottmann plädiert sie nicht nur für Entscheidungsverzicht. Auch die Option fürs Hergebrachte, die sich aus dem zumindest partiellen Entscheidungsverzicht ergibt, teilen Pyrrhonismus und Negative Ethik. Für den pyrrhoneisch geschärften Blick ist der Titel von Ottmanns programmatischem Aufsatz verräterisch: »Negative Ethik. Oder: Warum es manchmal besser ist, nicht zu handeln«. Er verrät nämlich einen ethischen Situationismus und damit eine pyrrhoneische Präferenz fürs Nicht-Prinzipielle: ›Manchmal‹ ist ein pyrrhoneisches Stichwort, das die Situationsgebundenheit allen Handelns und Nicht-Handelns indiziert.

Konservativ-bürgerliche Positionen leiden in der Moderne an einem Rechtfertigungsproblem, können sie doch kaum noch zurückgreifen auf allgemein akzeptierte naturrechtliche Begründungsfiguren, das Wesen des Menschen etc. So könnte man es alternativ mit einer pyrrhoneischen Absicherung der konservativ-bürgerlichen Position versuchen, wie sie gelegentlich Odo Marquard skizziert: Es gibt nie zureichende Gründe, sich fürs Neue zu entscheiden. Also bleiben wir beim Alten. Und tun am besten nichts. Wenn sich Ottmann also über die politische Option der Skepsis ausschweigt, darf man das als beredtes Schweigen interpretieren – zumal aus der skeptisch-relativistischen Grundhaltung politisch auch das genaue Gegenteil der Negativen Ethik folgen kann, nämlich politischer Aktivismus. Diese Haltung findet sich bei Richard Rorty wieder, dem alle Fundamente wegbrechen und der trotzdem für das Neue politisch Partei ergreift (vgl. z. B. Rorty 1989, 320). Auch Judith N. Shklar bekommt gelegentlich das Etikett des »politischen Pyrrhonismus« angeheftet (Miller 2000, 819). Der bürgerlich-konservativen und der liberal-progressiven Position ist der pyrrhoneische Sinn fürs Vorläufige gemeinsam.

Mit der grausamen Lehre vom unbedingten Primat der (doktrinären) Politik kann sich der Pyrrhoneer nicht anfreunden. Er glaubt nicht, definitiv wissen zu können, worauf es im menschlichen Gemeinschaftsleben ankommt. Er verweigert sich der Idee, alles habe im Dienst des Politischen zu stehen und neigt vielmehr zur Vermutung, das Politische habe dem dienstbar zu sein, was jeder aus seinem Leben zu machen beliebt. Pyrrhonismus entmachtet den letzten politischen Ernst, indem er aufweist, dass es zum Politischen Alternativen gibt. Dennoch dürfte es zu den skeptischen Klugheitslehren gehören, sich so oft und so entschieden in die Sphäre des Politischen einzumischen, als es ums Eigene und das mit dem Eigenen verbundene Andere geht. Pyrrhonismus kann sich dem Politischen anverwandeln, insofern es dabei ums Vorläufige und augenblicklich Gebotene, nicht um die Letzten Dinge zu tun ist. An die Stelle von Urteilsenthaltung und Handlungslähmung könnte dann ein beherztes Eintreten für das Vorletzte treten. Weder im Pyrrhonismus noch in der Politik ist es um definitive Wahrheiten zu tun, stattdessen um das Vorläufige, das Mögliche. Derartiger Pyrrhonismus kultiviert eine Bereitschaft zu demokratischen Staats- und pluralistischen Gesellschaftsformen. Im Pyrrhonismus kommt das Politische zu sich selbst.

Literatur

- Annas, Julia/Barnes, Jonathan: *The Modes of Scepticism. Ancient Texts and Modern Interpretations*. Cambridge 1985.
- Bett, Richard: How Ethical Can an Ancient Skeptic Be? In: Diego E. Machuca (Hg.): *Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy*. Dordrecht/Heidelberg/London/New York 2011, 3–17.
- Brochard, Victor: *Les sceptiques grecs* [1887]. Paris ²1932.
- Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Buch I–X. Aus dem Griechischen übers. von Otto Apelt, neu hg. von Klaus Reich. 2 Bde. Hamburg ²1967.
- Diogenes Laertius: *Vitae philosophorum*. Hg. von Miroslav Marcovich und Hans Gärtner. 2 Bde. Stuttgart/Leipzig 1999.
- Dodds, E[ric] R[obertson]: *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*. Cambridge 1968.
- Engstler, Achim: Urteilsenthaltung und Glück. Eine Verteidigung ethisch motivierter Skepsis. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 49 (1995), 194–219.
- Goedeckemeyer, Albert: *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus*. Leipzig 1905, Nachdruck Aalen 1968.
- Hankinson, R.J.: *The Sceptics*. London/New York 1998.
- Janáček, Karel: *Studien zu Sextus Empiricus, Diogenes Laertius und zur pyrrhonischen Skepsis*. Hg. von Jan Janda und Filip Karfik. Berlin/New York 2008.
- Laursen, John Christian: *The Politics of Skepticism in the Ancients, Montaigne, Hume, and Kant*. Leiden u. a. 1992.
- Long, A[nthony] A[rthur]/Sedley, D[avid] N[eil]: *The Hellenistic Philosophers. Vol. 2: Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography*. Cambridge/New York/Melbourne 1987.

- Long, A[nthony] A[rthur]/Sedley, D[avid] N[eil]: *Die hellenistischen Philosophen. Texte und Kommentare*. Übers. von Karlheinz Hülsner. Stuttgart/Weimar 2000.
- Machuca, Diego E.: Moderate Ethical Realism in Sextus' *Against the Ethicists*? In: Ders. (Hg.): *New Essays on Ancient Pyrrhonism*. Leiden/Boston 2011, 143–178.
- Marchand, Stéphane: Sextus Empiricus' Style of Writing. In: Diego E. Machuca (Hg.): *New Essays on Ancient Pyrrhonism*. Leiden/Boston 2011, 113–141.
- Miller, James: Pyrrhonic Liberalism. In: *Political Theory* 28 (2000), 810–821.
- Missner, Marshall: Skepticism and Hobbes's Political Philosophy. In: *Journal of the History of Ideas* 44 (1983), 407–427.
- Neuhausen, Karl August: »Academicus sapiens«. Zum Bild des Weisen in der Neuen Akademie. In: *Mnemosyne* 40 (1987), 353–390.
- Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York ²1988.
- Nussbaum, Martha C.: Skepticism about Practical Reason in Literature and the Law. In: *Harvard Law Review* 107 (1994), 714–744.
- Ottmann, Henning: *Geschichte des politischen Denkens. Bd. 1/2: Die Griechen. Von Platon bis zum Hellenismus*. Stuttgart/Weimar 2001.
- Ottmann, Henning: *Geschichte des politischen Denkens. Bd. 2/1: Die Römer*. Stuttgart/Weimar 2002.
- Ottmann, Henning: Negative Ethik. Oder: Warum es manchmal besser ist, nicht zu handeln, als schon wieder etwas zu tun [1988]. In: Ders. (Hg.): *Negative Ethik*. Berlin 2005a, 13–25.
- Ottmann, Henning: Zu den Beiträgen dieses Bandes. In: Ders. (Hg.): *Negative Ethik*. Berlin 2005b, 207–212.
- Phillips, Norman R.: The Conservative Implications of Skepticism. In: *The Journal of Politics* 18 (1956), 28–38.
- Popitz, Heinrich: *Die normative Konstruktion von Gesellschaft*. Tübingen 1980.
- Popkin, Richard H.: *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley/Los Angeles/London 1979.
- Popkin, Richard H./Stroll, Avrum: *Skeptical Philosophy for Everyone*. Amherst, NY 2002.
- Ricken, Friedo: *Antike Skeptiker*. München 1994.
- Rorty, Richard: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Übers. von Christa Krüger. Frankfurt a. M. 1989.
- Schaefer, David L.: Montaigne's Political Skepticism. In: *Polity* 11 (1979), 512–541.
- Schmitt, Charles B.: *Cicero Scepticus. A Study of the Influence of the »Academica« in the Renaissance*. Den Haag 1972.
- Scholz, Peter: *Der Philosoph und die Politik. Die Ausbildung der philosophischen Lebensform und die Entwicklung des Verhältnisses von Philosophie und Politik im 4. und 3. Jh. v. Chr.* Stuttgart 1998.
- Sextus Empiricus: *Grundriss der pyrrhonischen Skepsis*. Eingeleitet und übers. von Malte Hossenfelder. Frankfurt a. M. ²1993.
- Sextus Empiricus: *Opera*. With an English Translation hg. von R[obert] G[regg] Bury. 4 Bde. Cambridge, Mass./London 1933–1949.
- Sitter-Liver, Beat: Skepsis und Praxis. Zur Grundlegung der praktischen Philosophie. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 48 (1994), 372–396.
- Sommer, Andreas Urs: Skeptische und Negative Ethik. In: Henning Ottmann (Hg.): *Negative Ethik*. Berlin 2005, 149–162.
- Sommer, Andreas Urs: *Die Kunst des Zweifelns. Anleitung zum skeptischen Denken*. München ²2007.

- Sommer, Andreas Urs: *Kommentar zu Nietzsches »Der Antichrist«, »Ecce homo«. »Dionysos-Dithyramben«, »Nietzsche contra Wagner« = Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken*. Hg. von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Bd. 6/2. Berlin/Boston 2013.
- Striker, Gisela: Über den Unterschied zwischen den Pyrrhoneern und den Akademikern. In: *Phronesis* 26 (1981), 153–171.
- Svavarsson, Svavar Hrafn: Two Kinds of Tranquility: Sextus Empiricus on *Ataraxia*. In: Diego E. Machuca (Hg.): *Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy*. Dordrecht/Heidelberg/London/New York 2011, 19–31.
- Trowbridge, John: *Skepticism and Pluralism*. Ways of Living a Life of Awareness as recommended by the Zhuangzi. PhD Diss. University of Hawai'i, Manoa 2004 (URI: <http://hdl.handle.net/10125/11794>, 1.6.2013).
- Vogt, Katja: Gibt es eine Lebenskunst? Politische Philosophie in der frühen Stoa und skeptische Kritik. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 59 (2005), 1–21.
- Weber, Max: Der Sinn der »Wertfreiheit« der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften. In: Ders.: *Schriften zur Wissenschaftslehre*. Hg. von Michael Sukale. Stuttgart 1991, 176–236.

Kommentar: Bürgererfahrung und das politische Denken in der mittelalterlichen Aristoteles-Rezeption

Benjamin Schmid

Ein Studium kann eine ebenso langwierige wie langweilige Angelegenheit sein. Sechs Jahre galt es einst, an der Artistenfakultät zu verbringen, ehe man sein Studium an der theologischen, juristischen oder medizinischen Fakultät fortsetzen konnte (Flasch 2011, 311 f.). Sechs Jahre Studium der Philosophie. Nicht für jeden klingt dies verheißungsvoll. Auch nicht, wenn das Studium künftigen Wohlstand und Ansehen verspricht. Wen die weite Welt jenseits der engen Studierstube lockt, in dem wächst auch der Drang, das ungeliebte Studium an den Nagel zu hängen. Den Blick ins Leere weg von den Büchern gerichtet, seinen Kopf in die Hand gestützt, den Körper frei von jedweder Anspannung auf einem nicht einmal annähernd zweckmäßigen Stuhl niedergelassen, erkennt der Betrachter all diese Überlegungen in Rembrandt van Rijns *Der lustlose Student* wieder. Das lange Zeit Pieter Codde zugeschriebene Gemälde zeigt auf subtile Art und Weise die Abneigung, mit der sich die Kommentare als maßgebliche literarische Form des universitären Lehrbetriebs konfrontiert sahen (Schnackenburg 2006, 195 ff.; Flasch 2011, 313 f.; Lüddecke 1999, 323). Von einem modernen Buch gestützt, überragt eine mittelalterliche Pergamenthandschrift den größten Teil der Tischfläche. In Kombination mit der Haltung des Studenten kann dies als Abkehr vom System mittelalterlicher Wissenschaft verstanden werden, das die Beschäftigung mit den neuen Erkenntnissen verhindert. Es ist dies der ins Medium des Bildes übertragene Vorwurf von der Erstarrung der Scholastik, die sich bereits mit der stets aufs Neue vorgetragenen Kommentierung klassischer Werke zufrieden gab (Schnackenburg 2006, 195 ff.; Speer 2005, 1; Cohen 2011, 82). Ein Vorwurf, der am Übergang des Mittelalters zur Neuzeit zuhauf vorgetragen wurde. Nikolaus von Kues machte ihn zum Gegenstand seiner Schrift *Idiota de sapientia*, Sebastian Brant thematisierte ihn in der Darstellung des Büchnarren in seinem satirischen Werk *Das Narrenschiff*, und auch der unbekannte Verfasser des niederdeutschen Epos *Reynke de Vos* griff ihn in der Figur des Wolfes Isegrimm auf (Nikolaus von Kues 1988, 3 ff.; Brant 2005, 112 ff.; Reineke Fuchs 1967, 137; Białostocki 1984, 14 f.; Schnackenburg 2006, 196). Hartnäckig hielt sich dieser Befund, so dass sich erst allmählich das Urteil über die Güte des Kommentars als eines der Erforschung würdigen Textes wieder zu ändern beginnt (Flüeler 2002, 9; Lambertini 2002, 14). Die Skepsis gegenüber dem Kommentar basiert dabei auch darauf, dass

sich die Forschung noch immer nicht einig darüber ist, ob man aus den Kommentaren überhaupt nennenswerte Erkenntnisse gewinnen kann (Miethke 1991, 83; 2008, 27 f.; Dunbabin 1982, 724; Flasch 2011, 313; Schilling 1930, 1 ff.; Grabmann 1941, 8). Im Folgenden soll anhand einiger im Mittelalter entstandenen Kommentare zur *Politik* des Aristoteles dagegen gezeigt werden, dass in den Kommentaren eine vielfältige, weit über die Vorgaben des Originals hinausreichende, Erörterung politischer Sachfragen niedergeschrieben wurde.

1. Was die Erfahrung über die Bestimmung von Bürger und Stadt lehrt

Sich vom Prinzip christlicher Ortlosigkeit (Angenendt 2011; Sotinel 2005; Lauwers 2005, 71 ff. und 86 ff.) lösend entwickelte sich die Stadt im Verlauf des Mittelalters zunehmend zum Zentrum des kulturellen, geistigen und politischen Lebens. Von nicht Wenigen wird das Leben in ihr gar als das einzig erstrebenswerte erachtet. Schenkt man etwa Dante Alighieri Gehör, wird für den Menschen das Leid seiner irdischen Existenz durch sein Dasein als Bürger zumindest soweit gelindert, das es ihm erträglich wird (Par. VIII, 115–117). Noch strikter hatte Dantes Lehrer Remigio de' Girolami argumentiert, als er in *De bono communi* davon sprach, dass dann, wenn der Mensch kein Bürger sei, er auch kein Mensch mehr sein könne. Schließlich lehre der Philosoph, dass der Mensch von Natur aus ein *animal civile* sei (Remigio de' Girolami 1977, 18; Kantorowicz 1994, 470 f.; Meier 1994, 75).

In Abgrenzung vom einst postulierten Ideal der *vita solitaria*, wie es beispielsweise noch bei Bernhard von Clairvaux und mit Abstrichen auch bei Hildebert von Lavardin und Marbod von Rennes zu erkennen ist (Bernhard von Clairvaux 1859, 855; Moos 1965, 134 f.; Lutterbach 2011, 446; Flasch 2011, 305 ff.), bekräftigten auch Wilhelm von Auvergne und Wilhelm von Ockham diesen Gedanken ein weiteres Mal (Wilhelm von Auvergne 1674, 408 f.; Le Goff 1990, 251 ff.; Meier 1994, 30 f.; Ockham 1952, 127; Sellin 1993, 805 f.). In den Aristoteles-Kommentaren spiegelt sich diese Entwicklung wider, entstammt die große Mehrheit der Kommentatoren doch einem urbanen Umfeld. Sie gehören den Universitäten oder den in den Städten verorteten Bettelorden an. Nach Zählung von Ulrich Meier sind 40 von 47 Kommentatoren in das städtische Milieu einzuordnen. Einzig drei Vertreter traditionell monastischer Orden – zwei Benediktiner und ein Zisterzienser – fallen aus diesem Rahmen heraus. Ebenso vier nicht eindeutig zurechenbare Autoren (Meier 1994, Anm. 7, 67). Es liegt daher nahe, die Frage zu stellen, wie von Seiten der Kommentatoren versucht wurde, die Aussagen des Aristoteles über die Stadt und ihre Bewohner mit den Erfahrungen aus ihrer Lebenswelt zu verbinden. Wurde eine

solche Verbindung überhaupt angestrebt? Oder zog man es vor, auf der Ebene bloßer Paraphrasierung der aristotelischen Gedanken zu verbleiben?

Zunächst scheint alles ganz einfach zu sein. Das Bestimmungsmerkmal für den Bürger sind die Mauern der Stadt. Eine oft zitierte Glosse zum sächsischen Landrecht bringt es auf den Punkt: »Einen burger und einen gebuer (Bauer) / scheidt nicht me wen ein czuhen (Zaun) und ein muer« (Meckseper 1982, 90; Rossiaud 1989, 160). Noch im Wörterbuch der Gebrüder Grimm findet man die Bestimmung des Bürgers mittels dieses Diktums. Man liest dort: »bürger und bauer scheidet nichts als die mauer« (Grimm/Grimm 1860, 537). Eine erfreulich klare Definition ohne Ecken und Kanten. Überdies eine Definition, welche den Menschen des Mittelalters durch die aus der Geschichte, ihrer Lebenswelt und den Texten der Heiligen Schrift gewonnenen Erfahrungen leicht nachvollziehbar erscheinen durfte. Zugleich aber auch eine Definition, die keinen unmittelbaren Bedarf für die Ausführungen des Aristoteles erkennen lässt.

Durch die einsetzende Rezeption der politischen Werke des Stagiriten im 13. Jahrhundert verliert diese Definition jedoch erheblich an Überzeugungskraft. Nicht nur, dass der Philosoph eine andere Bestimmung der Stadt und des Bürgers vornimmt, darüber hinaus weist er jedwede Definition in Abhängigkeit von den Mauern explizit zurück (Pol. III,3, 1276a26f.). Aber der Reihe nach. Die Verbindung der Mauer mit der Stadt beziehungsweise dem Status des Bürgers steht in einer Tradition, die sich, vom Mittelalter ausgehend, mühelos bis in die römische Geschichte zurückverfolgen lässt. Nicht nur, dass im *Corpus Iuris Civilis* eine Stadt über ihre Mauern definiert wird (Dig. 50.16.2), bereits der Gründungsmythos Roms, die Geschichte des Brüderpaares Romulus und Remus, verweist auf diese Verbindung. Über die Bedeutung der Mauer bei der Entstehung der Stadt berichteten etwa Vergil, Titus Livius und Properz wie auch Ovid und Plutarch. Gerade Properz ist in diesem Zusammenhang von Bedeutung. Zu Beginn des vierten Buchs seiner Elegien widmete er sich der Schilderung Roms. Bemerkenswerterweise verwendete er für die Bezeichnung der Stadt aber nicht das zu erwartende Vokabular. Weder *civitas* noch *urbs* werden für die Benennung der Stadt genutzt, statt dessen wird Rom mit der Mauer (*moenia*) umschrieben (Properz 1978, IV,1,56f.). Einen derart herausgehobenen Stellenwert schreiben Vergil, Titus Livius, Ovid und Plutarch in ihren Darstellungen der Gründung Roms den Mauern zwar nicht zu, jedoch bleibt die Gründung der Stadt auch bei ihnen an den Bau der Mauer gebunden (Vergil Aen., I,263–279; Titus Livius Liv., I,6–7; Ovid 2006, III,59–72 und IV,807–848; Plutarch 1954, 87 ff.). Ohne die Mauer keine Stadt und ohne die Stadt kein Bürger. Bereits die semantische Nähe der Termini *civitas* und *civis* skizziert die Konturen des letztgenannten Zusammenhangs. Eine Nähe, die das Lateinische überdies mit dem Griechischen gemein hat. Auch dort lässt sich die Nähe besagter Verbindung mittels der Begrifflichkeiten *polis* und *politēs* erahnen. Vor diesem Hintergrund nehmen die Mauern eine kaum zu unterschät-

zende Bedeutung für das römische Bürgerverständnis ein. Deutlich wird dies nicht zuletzt in Ciceros *Catilinarischen Reden* (Catil. I,5, 13). Erst mit Catilinas räumlicher Trennung von Rom vollzieht sich sein Ausschluss aus der römischen Bürgergemeinschaft. Denn für die Aberkennung des Status als Bürger blieb der physische Ausschluss aus der Bürgerschaft notwendig, für den die Mauern die entscheidende Grenzlinie bildeten.

Das Ende der Antike schloss die Diskussion um die Bedeutung der Mauern mitnichten ab. Aurelius Augustinus und Isidor von Sevilla griffen den Gedanken zu Beginn des Mittelalters auf, hielten ihn aber letztlich nicht für das entscheidende Kriterium zur Bestimmung der Stadt oder des Bürgers (Augustinus 1863, LXXXI,9; Isidor von Sevilla 1859, XV,II,1). Weder Augustinus noch Isidor konnten aber die Debatte zum Verstummen bringen. Und so wurde in den nun folgenden Jahrhunderten wiederholt auf das Vorbild Roms Bezug genommen. Dergestalt etwa, dass man das im römischen Gründungsmythos dargestellte Prozedere der Erbauung der Stadt als Muster für die Errichtung eigener Städte heranzog (Braunfels 1959, 52). Beispielsweise griff der Staufer-Kaiser Friedrich II. beim Bau von Victoria hierauf zurück (Kantorowicz 1987, 598 f.). Ebenso machte sich auch Felix Fabri in seinem *Tractatus de civitate Ulmensi* die Geschichte der Gründung Roms zu Eigen, um die Gründung Ulms gemäß dem historischen Vorbild erfolgen zu lassen (Fabri 2012, 11).

Obwohl die Forschung dem präsentierten Zusammenhängen nicht durchweg zustimmt (Isenmann 1988, 20 und 93; Le Goff 2012, 140) liefern die Quellen doch einschlägige Belege. So spricht Felix Fabri davon, dass Ulm, solange es nicht von einer Mauer umgeben war, mehr einem Dorfe glich, als dass man es guten Gewissens als eine Stadt bezeichnen konnte (Fabri 2012, 253). Auch für Dante Alighieri war die Mauer das bestimmende Merkmal sowohl seiner Heimat Florenz als auch der *civitas diaboli* Dis (Par. XXV,4–6; Inf. VIII,67–IX,133). Und schließlich kann man bereits in Hrabanus Maurus' *De universo* den Satz lesen, dass die Mauer die Stadt selbst sei (Hrabanus Maurus 1864, XIV,384).

Aber nicht nur für die Stadt, auch für den Bürger wurden die Mauern als bestimmendes Merkmal verstanden. Wurden die Mauern »geschleift«, verloren die Bewohner der zum Dorf herabgesetzten Stadt ihren Rang als Bürger (Braunfels 1959, 50; Brunner 2012, 147 f.). Ein Effekt, der sich auf den Verfall der antiken Stadtkultur im beginnenden Mittelalter zurückverfolgen lässt. Als Zufluchtsort der Gemeinschaft übernimmt die Burg die Stelle der Stadt. Einher ging damit zugleich auch eine Veränderung der Begrifflichkeiten. Die Burg (*castrum*) wurde fortan mit den Begriffen *urbs* und *civitas* bezeichnet. Bürger (*civis*) war somit die Bezeichnung für die Bewohner der Burg. Die jenseits der Burgmauern in den unbefestigten Vororten (*suburbium*, *burgus*, *portus*, *vicus*) Lebenden nannte man dagegen *burgenses* (Bandmann 1972, 81 f.; 1990, 97; Duby 1992, 61 ff.; Warnke 1992, 49; Meckseper 1982, 32 ff.; Rader 2011, 118).

Neben den bislang vorgestellten Aspekten soll abschließend noch ein letzter Faktor benannt werden, der die Bestimmung der Stadt und des Bürgers mittels der Mauer maßgeblich beeinflusste. Von der römischen Traditionslinie unabhängig nahm für das Mittelalter die aus dem Alten Testament herrührende Praxis der Versammlung im Tor eine bedeutende Rolle ein. Die Heilige Schrift führt diese in zahlreichen Passagen an. Unter anderem dient das Tor dabei als Ort für Versammlungen und der Gerichtsbarkeit (Dtn. 16,18–20; 2. Sam. 15,2–6; Jes. 29,20–21; Am. 5,15). Ferner fand der Platz am Tor aber auch Verwendung bei Reden (Jer. 17,19–27), Beratungen (Hiob 29,7–25) oder der Kommentierung und Auslegung der Gesetze (Neh. 8,1–8). Neben recht profanen, sich aus den Eigenheiten altorientalischen Städtebaus ableitenden Erklärungen für die Bedeutung der Versammlung im Tor tritt darüber hinaus eine weitere Erwägung hinzu, die dem Tor als Übergang zwischen einem geschlossenen Bereich in einen offenen Raum zusätzliche Bedeutung gibt. Es ist die Unterscheidung von Innen und Außen, Dazugehören und Fremdsein, Ordnung und Nichtordnung, die mittels der Mauern zum Ausdruck gebracht wird (Herzog 1986, 164; Niehr 1999, 129). Hieran knüpfte das Mittelalter durch den Rechtsbrauch, Verhandlungen der Gerichtsbarkeit in die Portale der Kirchen zu verlegen, an. Das Kirchenportal wurde dabei mit dem Tor der Stadt identifiziert, da man es als weltlichen Eingang in das Paradies, das himmlische Jerusalem, begriff. Nicht zuletzt der Einweihungsritus des sakralen Bauwerks, bei dem dessen Türen als Stadttore bezeichnet wurden, macht dies deutlich (Deimling 1996, 324 ff.; Bandmann 1972, 81 f.; 1990, 85 ff.). Das derart verstandene Portal der Kirche wird damit zugleich zum Symbole Christi, gemäß dem Wort des Evangeliums: »Ich bin die Tür; wenn jemand durch mich hineingeht wird er selig werden« (Joh. 10,9).

Veranschaulichen lässt sich die allegorische Qualität der geschilderten Erwägungen beispielsweise anhand des Tympanons im Hauptportal der Kathedrale Notre-Dame in Paris. In der dort zu erblickenden Darstellung des Weltgerichts thront Christus über der Silhouette einer Stadt. Verwiesen wird auf diese Weise schließlich auf die Überwindung der aus dem Sündenfall resultierenden Scheidung der Menschen aus dem ummauerten Bereich des Paradiesgartens.

Die tautologische Begrifflichkeit vom Paradiesgarten kann die Bedeutung des Mauerwerks weiter unterstützen. In ihrer kleinen Studie über den mittelalterlichen Garten haben Cornelius Mayer-Tasch und Bernd Mayerhofer hierauf aufmerksam gemacht. Etymologisch weisen sowohl »Garten« als auch »Paradies« auf die Mauer hin. Das lateinische *hortus* ebenso wie das griechische *chórtos* seien, dem indogermanischen Wortstamm *ghordo* gleich, letztlich Umschreibungen der Mauer. Ebenso wie mit den sprachlichen Wurzeln des Wortes Garten verhalte es sich auch mit dem Begriff Paradies: »das altpersische ›*pairi-dae'za*‹ – unser Paradies – bedeutet seinem Ursprung nach nichts anderes als ›Umzäunung, Umwallung‹. Im Spätjüdischen wurde daraus der Namen für den Garten Eden« (Mayer-Tasch/Mayerhofer 1998, 11). Auch in visuellen

Umsetzungen des Paradiesgartenmotivs entwickelten sich Mauer und Tor zu festen, wenn auch nicht allgegenwärtigen, Bestandteilen des ikonographischen Programms. Vier Beispiele seien hierfür noch kurz genannt: Erstens verzeichnete die *Ebstorfer Weltkarte* das Paradies nördlich des Physon-Ganges direkt neben dem Haupte Christi als ummauerten Raum. Von Mauern umgeben ist zweitens auch der Garten im als *Paradiesgärtlein* betitelten Werk des namentlich nicht näher bekannten oberrheinischen Meisters. Drittens weist auch die Darstellung des Sündenfalls auf einer von Ramón de Mur gestalteten Altartafel den Garten Eden als von Mauern eingefasst aus, wobei die fortifikatorische Natur der Mauern hier wesentlich stärker akzentuiert wird als in den zuvor genannten Bildwerken. Und schließlich ist viertens das Paradies auch im von den Gebrüdern Herman, Jean und Paul Limbourg gefertigten Stundenbuch des Herzogs von Berry mit Mauer und Tor dargestellt.

Dem überragenden Stellenwert der auf die *pagina sacra* zurückzuführenden Wertung der Tore und Mauern konnten auch die Interpreten des Aristoteles nicht aus dem Weg gehen. Exemplarisch soll die Auseinandersetzung mit dem biblischen Urteil auf die zuvor genannte Passage aus dem Buch des Propheten Jesaja einerseits und deren Kommentierung durch einen der hier zu behandelnden Vertreter der Aristoteles-Exegese andererseits reduziert werden. In seinem Kommentar zu Jesaja, der *Expositio super Isaiam ad litteram*, behandelt Thomas von Aquin auch die erwähnte Passage Jes. 29,20–21. Isoliert betrachtet ist deren Aussagekraft für die politische Bedeutung von Mauer und Tor im Alten Testament nur gering. Aber der Aquinate stellt die Argumentation in der *Expositio* auf ein erheblich breiteres Fundament. Bezüge zu weiteren Büchern der Heiligen Schrift werden ebenso hergestellt, wie auch Werke des Aurelius Augustinus, Isidor von Sevilla, Dionysius Pseudo-Areopagita und vielen anderen mehr zu Rate gezogen werden. Dennoch zeigt sich Thomas nicht willens, den Hintersinn dieser Passage ausführlicher zu würdigen. Zu mehr als der lapidar zusammengefassten Aussage, dass die Tore der Ort seien, an denen sich die Richter niederzulassen pflegten, lässt sich der Aquinate nicht bewegen (Thomas von Aquin 1974, 93).

Wie lässt sich Thomas' zurückhaltendes Urteil erklären? Kann die Kenntnis der politischen Lehren des Aristoteles mitsamt der darin enthaltenen Ablehnung der Bedeutung der Mauern für die Stadt hierfür verantwortlich gemacht werden? Und steht der Kommentar zu Jesaja damit symptomatisch für das politische Denken in der mittelalterlichen Aristoteles-Rezeption? Inwieweit Thomas zur Zeit der Entstehung des Kommentars das Œuvre des Aristoteles bereits kannte, ist fraglich, da die Datierung der *Expositio* ungewiss ist und diesbezügliche Vorschläge nahezu die gesamte Schaffenszeit des Aquinaten umfassen. Beginnend bei Thomas' Bakkalaureatszeit bis in die Spätphase seiner Textproduktion in den 60er beziehungsweise 70er Jahren des 13. Jahrhunderts (Dondaine/Reid 1974, 19*f.; Grabmann 1967, 259 f.; Weisheipl 1980, 115 ff.).

Die Kenntnis der *Politik* kann daher nicht zweifelsfrei angenommen werden. Doch mit der *Metaphysik* und vor allem der *Nikomachischen Ethik* war er bereits vertraut. Beide Werke hat Thomas in die Argumentation des Kommentars zu Jesaja einbezogen (Thomas von Aquin 1974, 26; 64). Womöglich steht daher das aus der *Nikomachischen Ethik* bekannte Konzept der Bürgerfreundschaft als Fundament der Stadt einer Würdigung der Mauern im Weg (NE VIII,1 1155a3 ff.; Pol. III,9 1280b35 ff.). Aber dies bleibt Spekulation. Nachweisen lässt sich die Auseinandersetzung mit Aristoteles' Wertung der Mauern erst in Thomas' Kommentar der *Politik*. Was bislang nur Vermutung war, wird nun Gewissheit. Thomas und seine Zeitgenossen hatten die befremdliche Erfahrung zu verarbeiten, dass der Philosoph mit all seiner Autorität etwas anderes behauptete als die bisherigen Erfahrungen lehrten. Denn:

Wenn Menschen denselben Ort bewohnen, wann muss man meinen, dass es sich um *einen* Staat handelt? Denn nicht wohl zufolge der Mauern. Es wäre ja auch möglich, die Peloponnes mit einer Mauer zu umgeben. (Pol. III,3 1276a 25 ff.)

Konfrontiert mit dieser Aussage galt es nun nachzuvollziehen, wie Bürger und Stadt anhand der aristotelischen Lehren bestimmt und mit den eigenen Erfahrungswerten in Einklang gebracht werden konnten.

2. Bürger und Stadt im politischen Denken der Aristoteles-Kommentatoren

Als einer der Ersten, die sich mit der *Politik* des Aristoteles befassten (Flüeler 1992, 29), übernahm Albertus Magnus die ablehnende Haltung gegenüber den Mauern und arbeitete sie in seine Auslegung der *Politik* ein (Albertus Magnus 1891, 212lf.). Wie sein Lehrer folgte auch Thomas von Aquin bereitwillig den Vorgaben des Aristoteles. Auf die Frage, wann man ohne Zweifel von einer Stadt sprechen könne, werden die Mauern auch hier als für die Antwort untauglich ausgeschlossen (Thomas von Aquin 1971, A 190). Schüler wie Lehrer bedienten sich dabei des in ihren Augen schlagenden Beispiels Aristoteles', dass selbst dann, wenn man den Peloponnes mit einer Mauer umgürten würde, dieser noch nicht als Stadt bezeichnet werden könne. Ebenso gab auch Petrus von Alvernia in seinem Kommentar zu bedenken, dass nur wegen einer Mauer nicht von einer Stadt zu sprechen sei. Schließlich könne man auch eine beliebige Region mit einer Mauer umgeben, ohne dass diese dadurch bereits in den Rang einer Stadt erhoben werde (Petrus von Alvernia 1967, 90).

Nach einem ersten Blick in die Ausführungen der *Politik*-Kommentatoren kehrt somit Ernüchterung ein. Was sich in Thomas' Jesaja-Kommentar abzeichnete, bestätigt sich hier. Die Erörterung der Relevanz oder Irrelevanz der

Mauern bleibt ganz überwiegend blass. Es wird nicht die Frage gestellt, warum Aristoteles der Auffassung ist, dass er die scheinbar offensichtliche Nichtigkeit der Mauern besonders hervorheben muss. Man müht sich nicht darum, die Argumentation des Philosophen mit dem Erfahrungswissen der vergangenen Jahrhunderte zu kontrastieren. Weder mit den Texten der Heiligen Schrift, noch mit denen der römischen Überlieferung oder den Traditionen der eigenen Lebenswelt ist dies geschehen. Insofern scheint alles für die eingangs erwähnte Ansicht zu sprechen, dass man es bei den mittelalterlichen *Politik*-Kommentaren nicht mit eigenständigen politischen Texten zu tun habe, sondern mit einer bloßen Paraphrasierung der aristotelischen Gedanken.

Ergiebiger und weitaus origineller als mit dem, was Stadt und Bürger für Aristoteles nicht sind, gestaltete sich hingegen die Auseinandersetzung mit dem, was sie sind. Definiert als *zōon politikon* erklärt Aristoteles die Stadt zum naturgemäßen Raum des Menschen (Pol. 1253a2f.). Um des Lebens willen mag sie entstanden sein, doch besteht sie allein um des guten Lebens willen. Nur dies rechtfertigt ihre Existenz (Pol. I,2 1252b29ff.). Hieraus erklärt sich auch, warum die Mauern nicht als Fundamente der Stadt taugen. Für ihren Schutz sind sie essentiell, doch einen Einfluss auf das gute Leben kann ihnen nicht nachgesagt werden (Pol. VII,11 1330b30ff.). Austauschbar bleibt, ob für die Stadt letztlich ihre Verfassung oder ihre Bürgerschaft bestimmend sind. Beide Begriffe werden von Aristoteles gleichermaßen angewandt (Pol. III,1 1275a22ff.; III,3 1276b1–5; Ottmann 2001, 173 und 189ff.). Eindeutiger fällt dagegen die Bestimmung dessen aus, was einen Bürger charakterisiert: Bürger ist, wer regieren und wer richten darf (Pol. III,1 1275a22ff.). Am Regieren und Richten nimmt allerdings nicht die ganze Einwohnerschaft der Stadt teil. Aristoteles verbindet mit dieser Bestimmung eine konsequente Limitation des Bürgerrechts. Metöken etwa dürfen nicht als Teil der Bürgerschaft betrachtet werden. Ebenso wie Sklaven, da nur wer frei ist, auch Bürger sein könne (Pol. III,5). Schließlich erörtert Aristoteles auch, ob gleiches für eine weitere Gruppe innerhalb der Stadtbevölkerung gelte, für die Lohnarbeiter und Handwerker (Pol. III,5 1277b35). Da sie dem Zwang unterworfen sind, sich das zum Leben Notwendige erarbeiten zu müssen, und nicht die Freiheit genießen, sich mit den Belangen der Stadt befassen zu können, gilt für die Handwerker zunächst das Gleiche wie für Sklaven und Metöken. Sie sind von den Rechten der Bürger ausgeschlossen, denn es müsse festgehalten werden, dass die Tugend des Bürgers nur denen zustehe, »die von den notwendigen Arbeiten befreit sind« (Pol. III,5 1278a10). Die Möglichkeit vom Recht als Bürger Gebrauch zu machen, bleibt somit wohlhabenden Grundherren vorbehalten, die über die geforderte ökonomische Eigenständigkeit verfügen können (Ottmann 2001, 190; Riedel 1974, 676). Allerdings wird der Ausschluss der Arbeiter und Handwerker unter den Vorbehalt der jeweils gültigen Verfassung gestellt. In einer Demokratie habe dieses Ausschlusskriterium keine Gültigkeit. Auch in einer Oligarchie

werde es in dem Moment hinfällig, in dem die erforderliche Stufe an Besitz überschritten worden sei (Pol. III,5 1278a15–34). »Der beste Staat aber«, so die unmissverständliche Aussage, »wird nicht einen niederen Handwerker zum Staatsbürger machen« (Pol. III,5 1278a6 ff.).

Bereits die Bestimmung des Menschen als *zōon politikon* jedoch unterliegt bei Thomas von Aquin einem Bedeutungswandel. Auch wenn der Mensch grundsätzlich als *animal civile* zu betrachten sei, könne dies doch nicht für alle Menschen gleichermaßen gelten, da nicht alle Menschen Bewohner von Städten seien (*habitatores civitatum*), das Schicksal sie daher nicht zu Bürgern im Sinne des *animal civile* gemacht habe (Thomas von Aquin 1971, A 78; Meier 1994, 71). Bürger zu sein bedeutet somit maßgeblich, Bewohner einer Stadt zu sein. Als Stadt wiederum versteht Thomas ein Ganzes, dessen Teile die Bürger sind (Thomas von Aquin 1971, A 186).

Prägend für die folgenden Kommentare der *Politik* sollte sich die bei Thomas von Aquin wie auch Albertus Magnus vollzogene Differenzierung der Bürgerschaft in zwei Hauptgruppen erweisen. Jene, die als die eigentlichen Bürger verstanden werden (*civis simpliciter*) und an der beratenden und richterlichen Gewalt teilhaben sollen, sowie jene, die nur mit gewissen Einschränkungen auch als Bürger tituliert werden können (*civis secundum quid*, Thomas von Aquin 1971, A 186 f.; Albertus Magnus 1891, 209a). Während in der Gruppe der *cives secundum quid* zunächst all jene anzutreffen sind, die man nach einem Studium der aristotelischen *Politik* auch dort vermutet hätte, nämlich Greise und Kinder sowie diejenigen, die als Fremde in der Stadt wohnen, werden ihnen auch weitere Gruppierungen zugerechnet, die bei Aristoteles keine Erwähnung fanden (Albertus Magnus 1891, 209a; Thomas von Aquin 1971, A 186 f.). Zur Bürgerschaft gehörend, wenn auch mit gewissen Einschränkungen, zählt Thomas auch Menschen, die lediglich der Gerichtsbarkeit des Gemeinwesens unterstehen, aber auch Verbannte und Personen mit schlechtem Leumund. Und schließlich werden auch die von Aristoteles noch ausgeschlossenen Handwerker in die Bürgerschaft integriert (Thomas von Aquin 1971, A 198).

Wie die Auslegung des Bürgerbegriffs zeugt auch die Interpretation der Verfassungslehre davon, dass sich Thomas von Aquin nicht sklavisch an die Vorgaben des Aristoteles hält und den Rahmen des Kommentars sehr wohl dafür zu nutzen verstand, ein eigenständiges Urteil abzugeben. Aristoteles' Antworten auf die Frage nach der zu bevorzugenden Staatsform blieben bestenfalls vage. So ist es kaum möglich, zu einem unanfechtbaren Urteil darüber zu kommen, ob der Philosoph nun der Monarchie (Pol. IV,2 1289a29 ff.; III,13 1283b22 ff.), der Demokratie (Pol. III,15 1286b3 ff.) oder doch der Politie (Pol. IV,8–9; IV,11–13) das Wort redet. Dagegen, so das Urteil der Forschung, hätten sich die mittelalterlichen Aristoteles-Rezipienten eindeutig positioniert. Unisono würden sie der Monarchie anhängen (Meier 1994, 65). Offensichtlich kann dies für Petrus von Alvernia gelten, der in seinem in Quaestionenform abgefasst-

ten *Politik*-Kommentar die Monarchie als zu bevorzugende Verfassungsform preist und dabei sogar die Erb- der Wahlmonarchie vorzieht (Flüeler 1992, 122 ff.; Petrus von Alvernia 1992, 216 ff.). Auch gilt der Vorzug der Monarchie für den *Politik*-Kommentar aus der Feder des Nicolaus de Waldemonte, den die ältere Forschung irrtümlicherweise noch Johannes Buridan zuschrieb. Mit seinem Eintreten für eine Universalmonarchie wendet sich Nicolaus de Waldemonte ganz nebenbei von der aus dem aristotelischen Werk überlieferten Fixierung auf die kleinräumige Polis als Bezugsgröße der *Politik* ab (Grabmann 1941, 39 f.; Flüeler 1992, 132 ff.; Pol. VII,4–5). Für Thomas von Aquin jedoch kann eine solch einseitige Bevorzugung der Monarchie nicht behauptet werden, selbst wenn es innerhalb der Thomasforschung eine starke Strömung gibt, die den Aquinaten als Verfechter der Monarchie sehen möchte (Berges 1952, 317 f.; Ubl 2000, 98; Dohrn-van Rossum 2007, 111 f.; Osborne 2000, 161). Doch in seinem *Politik*-Kommentar plädiert der Aquinate für eine andere, aus monarchischen, aristokratischen und demokratischen Elementen gemischte Verfassung.

Die beste Verfassung der Stadt ist gewissermaßen gemischt aus allen zuvor genannten Verfassungen. Der Grund dafür ist, dass eine Verfassung durch die Beimischung der anderen ins richtige Maß gebracht wird, und weniger Anlass für Aufstände gegeben ist, wenn alle Anteil an der Herrschaft der Stadt haben; wenn zum Beispiel das Volk in etwas herrscht, die Mächtigen in etwas, der König in etwas (Thomas von Aquin 1971, A 145).

Trotz offensichtlicher Abweichungen sind die Parallelen zum Denken des Aristoteles nach wie vor erkennbar. Zu maßgeblichen Teilen speist sich die zu Grunde liegende Motivation für die Errichtung der Mischverfassung bei Thomas aus dem Bestreben, eine Herrschaftsform zu entwerfen, welche die Gefahr von Aufständen zu bannen verspricht. Mit diesem Ansinnen befindet sich Thomas noch ganz auf der Linie, die Aristoteles einst vorgezeichnet hatte, als er zu den Vorzügen seiner Konzeption der Mischverfassung rechnete, dass sie »frei von Aufständen« sei (Pol. IV,11 1296a5 ff.). Darüber hinaus lässt sich Thomas' Entwurf allerdings beileibe nicht unterstellen, eine bloße Wiedergabe aristotelischer Lehren zu sein. An die Stelle der aus zwei Gliedern zusammengesetzten Mischverfassung des Aristoteles, einer Verfassung gemischt aus Demokratie und Oligarchie (Pol. IV,8 1293b30 ff.), setzt Thomas eine dreigliedrige Mischverfassung, die aus einem demokratischen, einem aristokratischen und einem monarchischen Element besteht (Thomas von Aquin 1971, A 145; Sth I–II,105,1; I–II,95,4). Ebenso wird die Begründung, mittels derer die Überlegenheit der Mischverfassung nachgewiesen werden soll, anders akzentuiert. Bei Aristoteles erfährt sie ihre Legitimation aus sozialstrukturellen, der *mesotēs*-Lehre entstammenden Erwägungen heraus. Sie soll den Ausgleich zwischen dem der Stadt zugrundeliegenden Konflikt von Armen und Reichen ermöglichen (Pol. IV,11). Bei Thomas dagegen spielt die Kluft zwischen arm und reich keine vergleich-

bare Rolle. Die Mischung der drei reinen Verfassungsformen folgt bei ihm dem Bestreben, ein Gleichgewicht der Kräfte herzustellen, in dem ein jeder seinen ihm gemäßen Anteil an der Herrschaft wahrnehmen kann. Das Konstrukt der Machtteilung ist zwar auch bei Aristoteles gegeben, doch nimmt es bei ihm lediglich den Rang eines nachgeordneten Arguments ein, das sich hinter den Ausgleich von arm und reich einzureihen hat (Pol. V,8 1308b26 ff.).

Ideengeschichtlich liegt in Anbetracht der Unterschiede zu Aristoteles das Vorbild Roms, mit seiner republikanischen Verfassung nahe. In seinem Fürstenspiegel *De regno ad regem Cypri* beruft sich Thomas auch auf das römische Modell. Nicht jedoch in einem positiven Sinne, sondern als Exempel für die aus Uneinigkeit erwachsende Gefahr von Aufständen, also just jener Gefahr, der Thomas aus dem Weg gehen möchte (Thomas von Aquin 2004, I,4, 18 f.). Wirkmächtiger dürften daher die Texte der Heiligen Schrift gewesen sein, auf die Thomas auch im Rahmen der *Summa theologiae* und der dortigen Vorstellung des *regimen mixtum* zurückgreift, um aus ihnen das aristokratische wie auch das demokratische Element der Mischverfassung abzuleiten (Sth I–II,105,1; I–II 95,4). Und natürlich werden Thomas auch die Ausführungen seines Lehrmeisters Albertus Magnus beeinflusst haben. Denn eine nennenswerte Nähe zur Monarchie lässt sich bei Albertus nicht erkennen. Vielmehr ist auch der *Doctor universalis* Verfechter einer gemischten Verfassung (Ubl/Vinx 2002, 56 f.). Zu diesem Schluss kann, muss aber nicht kommen, wer eine der originellsten Passagen seines *Politik*-Kommentars zu Rate zieht. Im achten Buch der *Politik* sprach Aristoteles davon, dass es notwendig sei, Gesetze über die Erziehung der Bürger zu erlassen (Pol. VIII,1–2). Albert greift den Gedanken der gebotenen Bildung des Bürgers auf und verknüpft ihn mit der bemerkenswerten Forderung, dass ein jeder unterwiesen werden muss (*erudiendus est quilibet*) (Albertus Magnus 1891, 751o; 756a; Bernath 1981, 135). Geboten sei dies, da nur so der Zusammenhalt der Bürgerschaft gewahrt werden könne. Andernfalls drohe Uneinigkeit und Zersplitterung. Dabei verzichtet Albert darauf, die Unterscheidung von *civis simpliciter* und *civis secundum quid* auf diesen Aspekt anzuwenden und spricht stattdessen nur von *cives*, ohne den Begriff weiteren Einschränkungen zu unterziehen. Ein markanter Einheitsgedanke tritt hier zutage, der sich in der Gemeinschaft der Bürger manifestiert und über der jeweiligen politischen Verfassung steht (Albertus Magnus 1891, 756a; Bernath 1981, 137 f.). Ohne die Unterscheidung von *civis simpliciter* und *civis secundum quid* ließe sich Alberts Bildungsprogramm streng genommen nur auf jene Verfassungen anwenden, die auf einer umfassenderen Beteiligung der Bürgerschaft basieren, also der Demokratie oder der Politie. Denn wenn ein jeder zu bilden sei und ein jeder in den Genuss der Bildung kommen soll, allein weil er Bürger ist, kann dieser Forderung innerhalb der Herrschaft eines Einzelnen oder Einiger nur schwerlich gelingen. So wähnt man mit dieser Passage ein eindeutiges Plädoyer zugunsten einer Herrschaft der Vielen gefunden zu haben. Doch entzieht sich Albert hier

noch eines klaren Urteils über die beste Staatsform. Klaus Bernath äußert über diesen Abschnitt des *Politik*-Kommentars denn auch, dass Albert spürbar »im luftleeren Raum der reinen Theorie konstruiert« (Bernath 1981, 140). Deutlicher konstruierte Albert dagegen in seinem Kommentar zur *Nikomachischen Ethik*. Hier legte er den Entwurf einer dreigliedrigen Mischverfassung aus Monarchie, Aristokratie und Timokratie vor (Albertus Magnus 1891, 539 ff.). Ein Entwurf, den er in seinem Augsburger Predigtzyklus abermals aufgreift und als Verfassungsform der idealen Stadt benennt (Albertus Magnus 1969, 111).

Die Unterscheidung von *civis simpliciter* und *civis secundum quid* übernahm auch Petrus von Alvernia für seine Fortsetzung des unvollendet gebliebenen *Politik*-Kommentars des Thomas von Aquin. Mit Thomas teilt Petrus die Zurückweisung der Mauern nahezu Wort für Wort (Thomas von Aquin 1971, A 190; Petrus von Alvernia 1967, 90). Doch wäre es verfehlt, bei Petrus die bloße Übernahme des Gedankenguts seiner Vorgänger zu vermuten. Weder teilt er die Neigung zur Mischverfassung mit seinem einstigen Lehrer, noch folgt er ihm blind bei der Bestimmung des Bürgers. Neu und über die Argumentation bei Albert und Thomas hinausgehend ist etwa sein Versuch, die innere Differenzierung der Bürgerschaft mittels der im Tierreich vergleichbar anzutreffenden Scheidung zu erklären (Petrus von Alvernia 1967, 79; Flüeler 1992, 118 f.). Neu wird auch sein, mit welcher Konsequenz Petrus die innere Differenzierung der Bürgerschaft zu Ende denkt. Schon in seiner Fortsetzung des *Politik*-Kommentars des Thomas von Aquin macht Petrus darauf aufmerksam, dass Herrschaft nicht Jeden angehe (Petrus von Alvernia 1967, 80; Meier 1994, 88 ff.). Bereits hier zeichnet sich ab, dass es im Kern darum gehen wird, eine Theorie des Bürgers im Königtum zu entwerfen. Folgerichtig entwickelte Petrus in seinem zweiten in Quaestionenform verfassten *Politik*-Kommentar daher eine weitgefasste Rechtfertigung der Erbmonarchie als überlegener Verfassungsform. In seinem Bemühen reiht Petrus Argument an Argument. So formuliert er etwa, dass der Monarch eines ererbten Königtums sein Reich sorgsamer betreuen würde, handele es sich doch um sein Erbe. Auch neige die Erbmonarchie weniger der Despotie zu, seien die Herrscher doch an das Regieren gewöhnt. Ferner sei der Akt der Königswahl für Fehlentscheidungen wie unerwünschte Einflussnahmen anfälliger als der Modus der Erbübertragung von Herrschaft (Petrus von Alvernia 1992, 219 ff.; Flüeler 1992, 122 ff.; Dunbabin 1982, 726).

Auf die Ausführungen der Kommentare des Thomas von Aquin und des Petrus von Alvernia zurückgreifend legt schließlich auch Wilhelm von Ockham das politische Werk des Aristoteles aus. Ohne sich dabei jedoch der Form des Kommentars direkt zu bedienen, kommentiert er quasi die *Politik*-Kommentare seiner Vorgänger (Miethke 1995, 363; Meier 1994, 124; Flüeler 1992, 33 f.). Im dritten Teil des *Dialogus* lässt Ockham den am Gespräch teilnehmenden Schüler die Bitte an seinen Magister richten, dass dieser die Lehren der *Ethik* und der *Politik* erläutere (Ockham 1995, III,1,2,c.3, 135). Trotz seiner, wohl eher als

Demutsgeste denn tatsächlichem Zweifel zu deutenden, Bedenken leistet der Magister dem Wunsch seines Schülers Folge und beginnt mit der Darlegung der drei in Buch I der *Politik* genannten Gemeinschaften. Der Hausgemeinschaft, der Dorfgemeinschaft und schließlich, »die dritte Gemeinschaft, die aus einer Vielzahl von Dörfern zusammengesetzt ist«, der Stadt (Ockham 1995, III,1,2,c.5, 145). Was nun folgt, ist vordergründig ganz klassischen Argumenten verpflichtet. Im Detail jedoch werden die Akzente verschoben. Eine Stadt wird durch ihre Bürger bestimmt. Stadt sei aber auch die *politia*, die politische Ordnung der Bürgerschaft (ebd., 147). Diese doppelte Bestimmung der Stadt mittels der Bürger auf der einen und der Verfassung auf der anderen Seite hatte, wie gesehen, auch Aristoteles genutzt. Doch während es sich bei Aristoteles um zwei letztlich austauschbare Begriffe handelte, fügt Ockham sie in eine hierarchische Struktur ein. Ausschlaggebend ist die *politia*. Denn ohne die politische Ordnung ist die Stadt nichts (ebd.). Die Bedeutung der Bürgergemeinschaft wird dagegen sekundär. Damit weicht Ockham auch von der Auslegung des Albertus Magnus ab, der die Gewichtung der Bürgerschaft stärker akzentuiert hatte.

Die Hierarchisierungsbestrebungen enden bei Ockham aber nicht mit der Einordnung der *politia* oberhalb der Bürgerschaft, sondern sehen auch eine klare Hierarchisierung innerhalb der politischen Ordnung vor. Ohne einen Fürsten (*principantes*) und ohne Untertanen (*subiecti*) dürfe man nicht von einer Stadt sprechen (Ockham 1995, III,1,2,c.5, 147). Und auch innerhalb der *subiecti* wird weiter differenziert. Zwar bilden die *subiecti* die Bürgerschaft, doch sind sie nicht alle gleichen Ranges. So werden Sklaven (*servi*), Lohnarbeiter (*mercenarii*) und Banausen (*bannausi*), mit letzteren sind all jene angesprochen, »die von Natur aus körperlich arbeiten und mit ihrer Arbeit ihren Leib beflecken« (ebd.), nicht als Bürger im eigentlichen Sinne angesehen. Diese hingegen würden das Vorrecht genießen, »in irgendeiner Form an der Regierung teilnehmen« zu können (ebd.). Sei es in Form der Wahl des Fürsten oder der zuständigen Wahlmänner, sei es in Form der Teilnahme am Rat oder dergestalt, dass sie die Gerichte besetzen (ebd.). Abermals begegnet somit die Unterscheidung von *civis simpliciter* und *civis secundum quid*.

3. Das Mauer-Motiv in der Aristoteles-Rezeption jenseits der Kommentare

Auch wenn eine echte Auseinandersetzung mit der Rolle der Mauern für die Stadt und den Bürger in den hier dargestellten Kommentaren noch nicht stattfand, sollte sie doch nicht unterbleiben. Sie wurde verschoben auf einen späteren Zeitpunkt und andere literarische Gattungen. Bei Thomas von Aquin findet man sie, wenn auch vom Umfang her sehr überschaubar, in seinem Fragment

gebliebenen Fürstenspiegel *De regno ad regem Cypri*. Im Anschluss an seine Erwägungen über die Notwendigkeit ökonomischer Autonomie jeder neuzeu- gründenden Stadt und dem damit verbundenen Argwohn dem Berufstand der Kaufleute und deren die Tugend korrumpierenden Auswirkungen gegenüber schreibt Thomas im dritten Kapitel des zweiten Buches:

Schließlich pflegt auch die Stadt, deren Bevölkerung sich seltener versammelt und sich weniger innerhalb der Stadtmauern aufhält, weit friedliebender zu sein. Denn wenn Menschen häufig zusammenkommen, erwächst daraus Anstoß zu Streitigkeiten, und es bietet sich Grund für einen Aufruhr. Deshalb ist es nach der Meinung des Aristoteles nützlicher, wenn die Bevölkerung außerhalb der Städte beschäftigt wird, als wenn sie sich ständig innerhalb der Stadtmauern aufhält. (Thomas von Aquin 2004, 68)

Formuliert wird hierin eine Haltung, die sich aus der Tradition republikanischen Argwohns Handel und Kommerz gegenüber sowie dem Lob der Frugalität und Homogenität speist (Ottmann 2008, 48). Auch wenn besagte Passage damit in einer langen Tradition steht, erweist sie sich inhaltlich als alles andere als konventionell. Entgegen der Aussage weicht das Zitat deutlich von dem ab, was Thomas aus den Schriften des Philosophen erfahren konnte. Die von Aristoteles beschworene Gemeinschaft der Bürger als Fundament der Stadt (Pol. I,1 1251a1 und III,3 1276b1–5) wird hier wieder in Frage gestellt. Überhaupt hat sich das Bild der Stadt grundlegend gewandelt. Die Einheit des *animal civile* mit dem *habitor civitatis*, von Thomas noch in seinem *Politik*-Kommentar beschworen, wird wieder aufgelöst (Thomas von Aquin 1971, A 78). Der Mensch wird auf das *animal sociale*, ein in Gemeinschaft lebendes Wesen reduziert (Thomas von Aquin 2004, 7 ff.). Die Bereitschaft den Menschen darüberhinaus auch als *animal politicum* zu deuten, also als ein an politischen Entscheidungen beratend und entscheidend mitwirkendes Wesen, ist nur noch gering ausgeprägt. Angedeutet hatte sich dies schon in der im ersten Buch des Fürstenspiegels ausgesprochenen Warnung vor Zwietracht und Streit (ebd. 18 f.). Als Ort des Streites wird die Stadt zum Gegensatz des Friedens jenseits der Mauern, dem *locus amoenus*, aufgebaut. Dekonstruiert wird damit zugleich die Position, die Thomas noch im *Politik*-Kommentar entworfen hatte. Dort galt das Schicksal all jener, die nicht politisch sind, das heißt nicht in der Stadt wohnen, ihr Leben also als Bauern oder Hirten auf den Felder und Weiden verbringen müssen, als Folge des Sündenfalls (Thomas von Aquin 1971, A 78; Meier 1994, 71). Fraglich bleibt damit, was eigentlich die Stadt noch ausmacht, wenn sich die Bürger möglichst nicht mehr in ihr aufzuhalten haben. Gleichsam unabhängig von ihrer Einwohnerschaft wird die Stadt bereits als solche gewertet. Sie wird auf ihre Mauern, die leeren Gebäude, Plätze und Straßenzüge reduziert. Eine irritierende Reduktion. Denn in seltener Einigkeit hatten sowohl Aristoteles als auch Aurelius Augustinus ein derartiges Verständnis der Stadt bereits als ungenügend zurückgewiesen. Eindringlich hatte der Kirchen-

vater etwa darauf bestanden, dass eine Stadt mehr sei als ihre Baulichkeiten (Augustinus 1863, LXXXI,9)

Ein weitaus positiveres Bild der Stadt hatte dagegen Albertus Magnus in seinen Augsburger Predigten über den heiligen Augustinus gezeichnet. In dem sieben Predigten umfassenden Zyklus kann man selbst bei nur oberflächlichem Studium deutliche Differenzen zu den Aussagen seines Schülers aufzeigen. So war, schon hier beginnen die Unterschiede zu Thomas, der Raum jenseits der Mauern, die Felder und Wälder außerhalb der Stadt, zum Ort der Unsicherheit erklärt worden, den der Mensch tunlichst zu meiden habe (Albertus Magnus 1969, 110; Meier 1994, 37 ff.). In diesem Sinne übernehmen die Mauern zunächst die Funktion, den Raum der Stadt zu schützen (Albertus Magnus 1969, 105). Dieselbe Funktion also, wie sie ihnen auch schon von Aristoteles zugeschrieben worden war (Aristoteles Pol. VII,11 1330b30–1331a1). Davon abgesehen geht Albert jedoch weit über Aristoteles hinaus. Während Thomas von Aquin die Mauern in *De regno* als Grenzlinie zwischen einem wenigstens potentiellen Raum der Zwietracht und dem Frieden des Landes bestimmt, deutet Albert sie in einem gleich mehrfachen Sinne. Zum Sinngehalt der Mauern gehört für Albert nicht allein ihr profaner Zweck, Sicherheit zu gewähren, zugeteilt wird ihnen auch ein allegorischer Sinn. Dergestalt, dass neben die Mauer aus totem Gestein auch jene aus lebendigen Steinen zusammengefügt tritt. Aus der historischen Entwicklung der Städte begründet Albert dies daraus, dass die physisch Überlegenen ursprünglich eine Mauer mit ihren Leibern gebildet hätten, in deren Mitte sie die Schwächeren Mitglieder der Gemeinschaft schützend umfassen (Albertus Magnus 1969, 111). Unübersehbar ist in dieser Symbolik der Gemeinschaftsgedanke stärker in den Vordergrund gestellt als dies im obigen Auszug aus dem Fürstenspiegel des Aquinaten der Fall war. Die Stadt ist somit mitnichten potentieller Ort der Zwietracht. Überdies offenbart sich hierin auch der politische Sinngehalt der Mauer. Weiter verstärkt wird er durch die den Mauern zugeschriebene Bedeutung für das Bürgerrecht. Bürger ist nach Albert nur, wer sich von den Mauern umschließen lässt (ebd., 110). Schließlich ist der Mensch auch nicht allein auf die soziale Ausrichtung seines Wesens reduziert, sondern bewahrt sich wenigstens in Teilen politische Mitsprache. Nach den Lehren der Philosophen und der *lex divina* entwickelt Albert einen Verfassungsentwurf gemischt aus Monarchie, Aristokratie und Timokratie, in dem die Weisen und Tugendhaften dem König beratend zur Seite stehen (ebd., 111). Durchaus überraschend spiegelt sich im timokratischen Teil der von Albert entworfenen Verfassung zudem eine wertfreie Beurteilung der Relevanz monetärer Kapazitäten für das Gemeinwesen wider. In Zeiten der Not sind es die Vermögenden, die die notwendigen Mittel bereitstellen, um die Stadt zu schützen (ebd., 118).

Neben den Ausführungen der beiden Doktoren aus dem Dominikanerorden sollte hier auch die bereits erwähnte Haltung Dante Alighieris berücksichtigt

werden. Obwohl an Aristoteles geschult, den er »den Meister derer, die da wissen« tituliert (Inf. IV,131), scheute Dante nicht davor zurück, die Ansichten des Aristoteles durch eigene Erkenntnisse zu erweitern und im Falle der Mauern auch zu revidieren.

Die Grausamkeit zu überwinden, welche / Mich aus der schönen Hürde ausgetrieben, / Wo ich als Lamm, den Wölfen feind, geschlafen, / [...]. (Par. XXV,4–6)

Das vom Dichter hier gebrauchte Synonym für seine Heimatstadt wurde in der zitierten Übersetzung von Hermann Gmelin zwar nicht falsch, doch auch nicht vollkommen zutreffend erfasst. Die Redewendung vom »del bello ovilo« (Par. XXV,5), von Dante auch an anderer Stelle für Florenz gebraucht (Par. XVI,25), ließe sich eher mit einem – auch den sentimentalischen Klang besser wiedergebenden – Begriff wie der Krippe übertragen. Doch gleich ob nun Hürde oder Krippe, die Einfriedung ist es, welche zum bestimmenden Merkmal der Stadt geworden ist.

Am Ende des Mittelalters steht Felix Fabri, der sich mit seinen Ausführungen um die Symbiose von Vielem des zuvor Geschilderten bemüht zeigt. Die ablehnende Haltung des Aristoteles gegenüber den Mauern teilt der Dominikaner nicht. Aus den Ergebnissen der eingangs vorgestellten Abschnitte aus Fabris Werk ging klar hervor, dass die Mauern für ihn die Stadt charakterisieren (Fabri 2012, 253). Fabri verharrte allerdings nicht in dieser anti-aristotelischen Haltung, sondern kombinierte diesen Teil seiner Ausführungen mit Ergebnissen der Aristoteles-Rezeption der vorangegangenen Jahrhunderte. Namentlich wird vor allen Anderen besonderes sein Ordensbruder Thomas von Aquin berücksichtigt. Wenig verwunderlich, waren die Lehren des Aquinaten doch bereits 1286 zur offiziellen Doktrin des *Ordo Praedicatorum* festgeschrieben worden (Ubl 2000, 14).

Obwohl sein Einfluss in diesem Abschnitt von Fabris Werk vom Autor nicht ausgewiesen wird, liegt der Verdacht doch nahe, dass sich Fabri für die Erläuterung der Ulmer Verfassung die Ausführungen des Thomas von Aquin zu Eigen zu machen verstand. In Zusammensetzung, Begründung und sogar der Wortwahl scheint Fabris Darstellung maßgeblich durch die Konzeption der Mischverfassung des Aquinaten inspiriert zu sein (Fabri 2012, 235 f.; Thomas von Aquin 1971, A 145; Sth I–II 95,4; I–II 97,1; I–II 105,1).

Auch die graduelle Differenzierung innerhalb der Bürgerschaft findet sich bei Felix Fabri wieder, die bei ihm allerdings in eine feingliedrigere Struktur als dies bei Albertus, Thomas oder Petrus der Fall war, überführt wird. Nicht weniger als sechs Rangstufen der Bürgerschaft werden von Fabri benannt und zuletzt noch um eine siebte Gruppe ergänzt (Fabri 2012, 101). Priesterschaft und Adel nehmen dabei die ersten Plätze in der Rangordnung der Bürger ein. Sie verbinden die Stadt mit Gott beziehungsweise verteidigen sie mit ihren Waffen (ebd., 101 ff.). Die Leitung des Gemeinwesens jedoch obliegt dem dritten Stand, der

Bürgerschaft, ihr wichtigster Bestandteil und von Fabri daher auch als Bürger benannt, »die gleichsam die Bürger überragen« (ebd., 111 f.). Unter sie reihen sich als vierter Stand jene ein, die das Gemeinwesen »mit Rat und Hilfe« zu fördern verstehen (ebd., 101 und 211). Fünfter und sechster Stand der Bürger werden von den Kaufleuten und Handwerkern der Stadt gebildet. Und wenn diese auch nicht an Regierung und Leitung der Stadt beteiligt sind, können sie doch auch in den dritten Stand aufsteigen. Wie auch die Mitglieder des dritten Standes in die niedrigeren Ränge der Bürgerschaft herabsinken können (ebd., 223 ff.). Als letzte Gruppe und der Bürgerschaft nicht angehörend werden die Beiwohner (*concomitativi*) aufgeführt, die sich wiederum aus allen sozialen Schichten zusammensetzen: »Adlige und Reiche, Nichtadlige und Arme leben unter ihnen« (ebd., 229).

4. Schluss

Das Ende des Mittelalters ist nicht gleichbedeutend mit dem Ende des Kommentars als Textgattung politischen Denkens. Mit ihm ist aber das Ende der vorliegenden Darstellung erreicht. Ausgehend von der Frage, wie Stadt und Bürger in der Aristoteles-Rezeption verstanden wurde, sollte gezeigt werden, dass entgegen des sich als überaus beharrlich erweisenden Vorwurfs von der inhaltlichen Belanglosigkeit, die Kommentare den politischen Denkern des Mittelalters eine Bühne boten, auf der sie ihre eigenen Gedanken formulieren konnten, ohne dabei Aristoteles Wort für Wort zu wiederholen. Deutlich erkennbar wurde eine intensiv geführte Diskussion darüber, was die Stadt, der Bürger und die beste Verfassung seien. Verschiedene Ausformungen der Monarchie wie der Mischverfassung konnten dabei identifiziert werden. Ferner erlaubte die in den Kommentaren erfolgte Differenzierung innerhalb des Bürgerstandes die Inklusion auch jener in den Stand der Bürger, die von Aristoteles noch ausgeschlossen worden waren. Die von Aristoteles vollzogene Trennung von Arbeit und Handeln (Pol. I,4 1254a7) bildete das Fundament für das Verständnis, nur jene als Bürger zu sehen, die einer Betätigung nachgingen, die eines freien Mannes würdig erschien (Pol. I,7 1255b37). Die in den Kommentaren stufenweise erfolgte Definition des Bürgers ermöglichte es hingegen auch Vertretern der *artes mechanicae*, den Status als Bürger zugesprochen zu bekommen (Riedel 1974, 676). Unübersehbar offenbarten die Kommentare allerdings auch merkbare Schwachstellen in ihrer Argumentation. Anhand der Bewertung der Rolle der Mauern für Stadt und Bürger konnte ersichtlich werden, dass nicht in den Kommentaren, sondern erst in den weniger stark an Aristoteles gebundenen Textgattungen, wie dem Fürstenspiegel, der Predigt oder dem Traktat, eine ernst zu nehmende Bearbeitung des Phänomens der Mauer erfolgte.

Literatur

- Albertus Magnus: Alberts des Großen Augsburger *Predigzyklus* über den hl. Augustinus. Hg. von J.B. Schneyer. In: *Recherchers de théologie ancienne et médiévale* 36 (1969), 105–147.
- Albertus Magnus: *Ethicorum libri X. Opera Omnia. Cura ac labore Augusti Borgnet*. Bd. 7. Paris 1891.
- Albertus Magnus: *Politicorum libri VIII. Opera Omnia. Cura ac labore Augusti Borgnet*. Bd. 8. Paris 1891.
- Angenendt, Arnold: Christliche Ortlosigkeit. In: Johannes Fried/Olaf B. Rader (Hg.): *Die Welt des Mittelalters. Erinnerungsorte eines Jahrtausends*. München 2011, 349–361.
- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Übers. und Nachwort von Franz Dirlmeier. Anmerkungen von Ernst A. Schmidt. Stuttgart 2006.
- Aristoteles: *Politik. Schriften zur Staatstheorie*. Übers. und hg. von Franz J. Schwarz. Stuttgart 1989.
- Aurelius Augustinus: *Sermones de scripturis. Opera Omnia*. Bd. 5/1. Paris 1863 (PL 38), 23–994.
- Bandmann, Günter: Die vorgotische Kirche als Himmelsstadt. In: *Frühmittelalterliche Studien* 6 (1972), 67–93.
- Bandmann, Günter: *Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger*. Berlin ⁹1990.
- Berges, Wilhelm: *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*. Stuttgart 1952.
- Bernath, Klaus: Bildung als politische Aufgabe. Bemerkungen zum *Politik*-Kommentar Alberts des Großen. In: Albert Zimmermann (Hg.): *Albert der Große. Seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung*. Berlin/New York 1981, 134–140.
- Bernhard von Clairvaux: *Sermo de conversione ad clericos. Opera Omnia*. Bd. 1. Paris 1859 (PL 182), 833–856.
- Białostocki, Jan: *Bücher der Weisheit und Bücher der Vergänglichkeit. Zur Symbolik des Buches in der Kunst*. Heidelberg 1984.
- Brant, Sebastian: *Das Narrenschiff*. Studienausgabe. Mit allen 114 Holzschnitten des Drucks Basel 1494. Hg. von Joachim Knappe. Stuttgart 2005.
- Braunfels, Wolfgang: *Mittelalterliche Stadtbaukunst in der Toskana*. Berlin ²1959.
- Brunner, Karl: *Kleine Kulturgeschichte des Mittelalters*. München 2012.
- Cicero, Marcus Tullius: *Vier Reden gegen Catilina*. Lateinisch/Deutsch. Übers. und hg. von Dietrich Klose. Mit einem Nachwort von Karl Büchner. Stuttgart 2005.
- Cohen, Floris: *Die zweite Erschaffung der Welt. Wie die moderne Naturwissenschaft entstand*. Bonn 2011.
- Dante Alighieri: *Die Göttliche Komödie*. Übers. von Hermann Gmelin. Anmerkungen von Rudolf Baehr. Nachwort von Manfred Hardt. Stuttgart 2006.
- Deimling, Barbara: Das mittelalterliche Kirchenportal in seiner rechtsgeschichtlichen Bedeutung. In: Rolf Toman (Hg.): *Die Kunst der Romanik. Architektur. Skulptur. Malerei*. Köln 1996, 324–327.
- Dohrn-van Rossum, Gerhard: Staatsformen im Mittelalter. In: Alexander Gallus/Eckhard Jesse (Hg.): *Staatsformen von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Handbuch*. Köln ²2007, 91–122.
- Dondaine, Hyacinthe F./Reid L.: Préface. In: Thomas von Aquin: *Expositio super Isaiam ad litteram. Opera Omnia. Iussu Leonis XIII. Bd. 28*. Rom 1974, 1*–64*.
- Duby, Georges: *Die Zeit der Kathedralen. Kunst und Gesellschaft 980–1420*. Frankfurt a. M. 1992 (frz. 1976).
- Dunbabin, Jean: The Reception and Interpretation of Aristotle's *Politics*. In: Norman Kretzmann/Anthony Kenny/Jean Pinborg (Hg.): *The Cambridge History of Later Me-*

- dieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100–1600.* Cambridge/London/u. a. 1982, 723–737.
- Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.): *Die Bibel.* Nach der Übersetzung Martin Luthers. Mit Apokryphen. Stuttgart 1999.
- Fabri, Felix: *Tractatus de civitate Ulmensi. Traktat über die Stadt Ulm.* Hg., übers. und kommentiert von Folker Reichert. Konstanz 2012.
- Flasch, Kurt: *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli.* Stuttgart 2011.
- Flüeler, Christoph: *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica im späten Mittelalter. Teil 1.* Amsterdam/Philadelphia 1992.
- Flüeler, Christoph: Politischer Aristotelismus im Mittelalter. Einleitung. In: *Vivarium* 40/1 (2002), 1–13.
- Grabmann, Martin: *Die mittelalterlichen Kommentare zur Politik des Aristoteles.* München 1941.
- Grabmann, Martin: *Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literaturhistorische Untersuchung und Einführung.* München 1967.
- Grimm, Jacob/Grimm, Wilhelm: *Deutsches Wörterbuch.* Bd. 2. Leipzig 1860.
- Herzog, Ze'ev: *Das Stadttor in Israel und in den Nachbarländern.* Mainz 1986.
- Hrabanus Maurus: *De Universo libri vinginti duo. Opera Omnia.* Bd. 5. Paris 1864 (PL 111), 9–614.
- Isenmann, Eberhard: *Die deutsche Stadt im Spätmittelalter. 1250–1500. Stadtgestalt, Recht, Stadtregiment, Kirche, Gesellschaft, Wirtschaft.* Stuttgart 1988.
- Isidor von Sevilla: *Etymologiarum libri XX.* In: Ders.: *Opera Omnia.* Bd. 3 und 4. Paris 1859 (PL 82), 73–728.
- Kantorowicz, Ernst H.: *Kaiser Friedrich der Zweite.* Stuttgart 1987.
- Kantorowicz, Ernst H.: *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters.* München 21994 (engl. 1957).
- Lambertini, Roberto: Raimundus Acgerii's Commentary on Aristotle's *Politics*: Some Notes. In: *Vivarium* 40/1 (2002), 14–40.
- Lauwers, Michel: *Naissance du cimetière. Lieux sacré et terres des morts dans l'Occident médiéval.* Paris 2005.
- Le Goff, Jacques: *Phantasie und Realität des Mittelalters.* Stuttgart 1990 (frz. 1985).
- Le Goff, Jacques: *Die Geburt Europas im Mittelalter.* München 2012 (frz. 2003).
- Lüddecke, Dirk: Veritas exagitata. Überlegungen zu Ockhams politischer Lehre und ihrer Darbietung im ›Dialogus‹. In: Klaus Jacobi (Hg.): *Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter.* Tübingen 1999, 323–347.
- Lutterbach, Hubertus: Das Mönchtum – Zwischen Weltverneinung und Weltgestaltung. In: Johannes Fried/Olaf B. Rader (Hg.): *Die Welt des Mittelalters. Erinnerungsorte eines Jahrtausends.* München 2011, 433–447.
- Meckseper, Cord: *Kleine Kunstgeschichte der deutschen Stadt im Mittelalter.* Darmstadt 1982.
- Meier, Ulrich: *Mensch und Bürger. Die Stadt im Denken spätmittelalterlicher Theologen, Philosophen und Juristen.* München 1994.
- Miethke, Jürgen: Politische Theorie im Mittelalter. In: Hans J. Lieber (Hg.): *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart.* Bonn 1991, 47–156.
- Miethke, Jürgen: Anmerkungen. In: Wilhelm von Ockham: *Texte zur politischen Theorie. Exzerpte aus dem Dialogus.* Lateinisch/Deutsch. Ausgewählt, übers. und hg. von Jürgen Miethke. Stuttgart 1995, 357–373.
- Miethke, Jürgen: *Politiktheorie im Mittelalter. Von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham.* Tübingen 2008.

- Mayer-Tasch, Peter Cornelius/Mayerhofer, Bernd: *Hinter Mauern ein Paradies. Der mittelalterliche Garten*. Frankfurt a. M./Leipzig 1998.
- Moos, Peter von: *Hildebert von Lavardin 1056–1133. Humanitas an der Schwelle des höfischen Zeitalters*. Stuttgart 1965.
- Niehr, Herbert: Die Rechtsprechung im Tor. In: *Bibel und Kirche* 3 (1999), 128–130.
- Nikolaus von Kues: *Der Laie über die Weisheit*. Auf der Grundlage der kritischen Ausgabe neu übers. und mit Einleitung und Anmerkungen hg. von Renate Steiger. Lateinisch-deutsch. Hamburg 1988.
- Osborne, Thomas M. Jr.: Dominium regale et politicum: Sir John Fortescue's Response to the Problem of Tyranny as presented by Thomas Aquinas and Ptolemy of Lucca. In: *Mediaeval Studies* 62 (2000), 161–187.
- Ottmann, Henning: *Geschichte des politischen Denkens*. Bd 1/2: *Die Griechen. Von Platon bis zum Hellenismus*. Stuttgart/Weimar 2001.
- Ottmann, Henning: *Geschichte des politischen Denkens*. Bd 3/2: *Neuzeit. Das Zeitalter der Revolutionen*. Stuttgart/Weimar 2008.
- Otto, Carl E./Schilling, Bruno/Sintenis, Carl F.F. (Hg.): *Das Corpus Juris Civilis*. Bd. 4. Leipzig 1832.
- Ovid: *Fasti*. Neu übers. und hg. von Niklas Holzberg. Düsseldorf ³2006.
- Petrus von Alvernia: Super librum politicorum. In: Gundisvalvus M.Grech: *The Commentary of Peter of Auvergne. The inedited part: Book III, less. I–VI*. Rom 1967, 73–129.
- Petrus von Alvernia: Questiones supra libros politicorum. In: Flüeler 1992, 169–227.
- Plutarch: *Große Griechen und Römer*. Bd. 1. Eingeleitet und übers. von Konrat Ziegler. Zürich/Stuttgart 1954.
- Properz: *Gedichte*. Hg. von Rudolf Helm. Berlin ²1978.
- Rader, Olaf: Die Burg. In: Johannes Fried/Ders. (Hg.): *Die Welt des Mittelalters. Erinnerungsorte eines Jahrtausends*. München 2011, 113–126.
- Reineke Fuchs. Das niederdeutsche Epos ›Reynke de Vos‹ von 1498 mit 40 Holzschnitten des Originals. Übertragung und Nachwort von Karl Langosch. Stuttgart 1967.
- Remigio de' Girolami: De bono communi. In: Maria Consiglia De Matteis: *La ›teologia politica comunale‹ di Remigio de' Girolami*. Bologna 1977, 1–51.
- Riedel, Manfred: Bürger, Staatsbürger, Bürgertum. In: Otto Brunner/Werner Conzel/Reinhart Koselleck (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 1. Stuttgart 1974, 672–725.
- Rossiaud, Jacques: Der Städter. In: Jacques Le Goff (Hg.): *Der Mensch des Mittelalters*. Frankfurt a. M./New York 1989, 156–197 (ital. 1987).
- Schilling, Otto: *Die Staats- und Soziallehre des heiligen Thomas von Aquin*. München ²1930.
- Schnackenburg, Bernhard: ›Der lustlose Student‹. Ein Gemälde in Lille, berühmt als ›Mélancolie‹ des Pieter Codde, neu vorgestellt als satirisches Meisterwerk des jungen Rembrandt. In: Gemäldegalerie Staatliche Museen zu Berlin (Hg.): *Rembrandt. Genie auf der Suche*. Köln 2006, 187–201.
- Sellin, Volker: Politik. In: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Band 4. Stuttgart 1993, 789–874.
- Sotinel, Claire: Lex lieux de culte chrétiens et le sacré dans l'Antiquité tardive. In: *Revue de l'histoire des religions* 222 (2005), 411–434.
- Speer, Andreas: Die *Summa theologiae* lesen – eine Einführung. In: Ders. (Hg.): *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen*. Berlin/New York 2005, 1–28.
- Thomas von Aquin: *Expositio super Isaiam ad litteram. Opera Omnia. Iussu Leonis XIII*. Bd. 28. Rom 1974.

- Thomas von Aquin: *Sententia libri Politicorum. Tabula Libri Ethicorum. Opera Omnia. Iussu Leonis XIII.* Bd. 48. Rom 1971.
- Thomas von Aquin: *Summa Theologica. Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe.* Bd. 13. Heidelberg/Graz/Wien/u. a. 1977.
- Thomas von Aquin: *Über die Herrschaft der Fürsten.* Übers. von Friedrich Schreyvogel. Nachwort von Ulrich Matz. Stuttgart 2004.
- Titus Livius: *Römische Geschichte. Buch I-III.* Hg. von Hans Jürgen Hillen. München/Zürich 1987.
- Ubl, Karl: *Engelbert von Admont Ein Gelehrter im Spannungsfeld von Aristotelismus und christlicher Überlieferung.* Wien/München 2000.
- Ubl, Karl/Vinx, Lars: Zur Transformation der Monarchie von Aristoteles zu Ockham. In: *Vivarium* 40/1 (2002), 41–74.
- Vergil: *Aeneis.* In Zusammenarbeit mit Marion Götte hg. und übers. von Johannes Götte. München/Zürich 1983.
- Warnke, Martin: *Politische Landschaft. Zur Kunstgeschichte der Natur.* München/Wien 1992.
- Weisheipl, James A.: *Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie.* Graz/Wien/Köln 1980 (engl. 1974).
- Wilhelm von Auvergne: *De sacramento in generali. Opera Omnia.* Bd. 1. Paris 1674, 407–416.
- Wilhelm von Ockham: *Breviloquium de principatu tyrannico.* In: Richard Scholz: *Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de principatu tyrannico.* Stuttgart 1952, 39–207.
- Wilhelm von Ockham: *Texte zur politischen Theorie. Exzerpte aus dem Dialogus.* Lateinisch/Deutsch. Ausgewählt, übers. und hg. von Jürgen Miethke. Stuttgart 1995.

Satirischer Roman: Republikanismus, frühmoderner Journalismus und Utopie

Die Rezeption von Traiano Boccalinis Satire *Ragguagli di Parnaso* im englischen politischen Denken

Stefano Saracino

In einem Brief vom 27. August 1612, den der Satiriker und politische Denker Traiano Boccalini an den englischen König Jakob I. adressierte, finden sich sowohl aufschlussreiche Informationen über die Verwendung des satirischen Genres für die Mitteilung seines politischen Denkens als auch über die Rezeption Boccalinis in England. Boccalini ging es bei der Komposition seiner *Ragguagli di Parnaso* ähnlich wie vielen Autoren politischer Satiren: Was zunächst als Selbsterheiterung und Zerstreuung von mühevoller Arbeit angefangen hatte, wurde letztendlich zu einem Werk, das größte Aufmerksamkeit erlangen und zum Hauptwerk seines Autors werden sollte. Ein ganz ähnlicher Entstehungsprozess liegt im Falle von Thomas Morus' *Utopia* vor (Perissinotto 2013, 237). Im Falle Boccalinis sollte ihn die Satire von der Tätigkeit als Jurist und Beamter im Kirchenstaat sowie von seiner mühevollen Arbeit am eigentlichen *opus magnum*, seinem voluminösen Kommentar zu Cornelius Tacitus, ablenken.¹ Als Boccalini seinen Brief für den Stuart-Herrscher verfasste, waren seine Satiren in Italien bereits bekannt und berüchtigt. In mehreren Inquisitionsprozessen, in denen es allerdings zu keiner Verurteilung kam, hatten sich die kirchlichen Behörden mit diesem Text beschäftigt. Zudem ließ Boccalini Probekapitel aus seinen *Ragguagli* eifrig in Manuskriptform zirkulieren (und auch Herrschern wie Jakob I. von England, Heinrich IV. von Frankreich oder Francesco Maria II. della Rovere von Urbino zukommen). Die erste Edition der Satire stand

1 So Boccalini 1910, 3 = *Ragg. I*/Proömium. Aufgrund seines unerwarteten Todes konnte Boccalini den Tacitus-Kommentar nicht veröffentlichen. Bemühungen seiner Söhne Aurelio und Rodolfo, den Text in Venedig drucken zu lassen, scheiterten, wobei sich nicht bloß der Textumfang hinderlich auswirkte. So dokumentieren die Gutachten, die in der Angelegenheit vom Rat der Zehn der Republik Venedig 1627 eingeholt wurden, inhaltliche Vorbehalte (vgl. die Gutachten in Hendrix 1995, 272–279; vgl. Tirri 1998). Die *Osservazioni a Cornelio Tacito* erschienen in zwei posthumen Editionen in Genf und Amsterdam (vgl. Boccalini 1677, 1678).

unmittelbar bevor, die der Autor kurz vor seinem Tod (29.11.1613) noch selber erledigen konnte. Nach seinem Tod entfaltete die Drucklegung und Verbreitung seiner *Ragguagli* schließlich eine erhebliche Eigendynamik. Das Werk wurde zu einem Bestseller der europäischen *respublica litteraria*.²

In seinem Brief teilt Boccalini dem englischen König, nachdem er mithilfe längerer Tacitus-Zitate auf die missliche Lage für politische Autoren im gegenwärtigen Zeitalter aufmerksam gemacht hat, mit, dass er in Italien mit der Absicht, sein Werk zu drucken, auf erhebliche Schwierigkeiten gestoßen sei. Seine literarische Strategie, mithilfe der Satire die politischen Inhalte seines Werkes und seine Kritik an den Herrschern Europas zu verharmlosen und zu verschleiern, sei nicht aufgegangen. Man habe die brisanten Inhalte seiner Schrift dennoch entdeckt. Er scheint sich sogar in Lebensgefahr zu wägen. Deshalb habe sich Boccalini entschlossen, das Werk an den Stuart-Herrscher zu schicken, dessen Untertanen wie unter dem vorbildlichen Kaisertum Trajans, das Tacitus und Plinius als goldenes Zeitalter feierten, ihre Wünsche und Gefühle frei zum Ausdruck bringen dürften.³ Diese Zeilen lassen die Bedeutung der Satire für Boccalinis politisches Denken, aber auch für das politische Denken allgemein, durchblicken. Eine Reaktion des englischen Monarchen ist nicht erhalten.

Ein spätes Echo der literarischen Selbstvermarktung Boccalinis, der bei Jakob I. als Bewunderer und Förderer der (italienischen) Literatur und Künste durchaus auf ein offenes Ohr hätte stoßen können, ist womöglich bei William Vaughan fassbar. Vaughan ließ Boccalinis Werk 1626 (kurz nach dem Thronwechsel zu Karl I.) ins Englische übersetzen und drucken, wobei die editori-

2 Die erste Zenturie von Boccalinis Satire erschien im Oktober 1612 im Verlagshaus von Pietro Farri in Venedig (vgl. Boccalini 1612); die zweite Zenturie ein Jahr später, vgl. Boccalini 1613. Eine Sammlung besonders herrschafts- und spanienkritischer *Ragguagli*, die Boccalini zu veröffentlichen nicht gewagt hatte, wurde kurz nach seinem Tod unter dem Titel *Pietra del Paragone Politico* veröffentlicht (vgl. Boccalini 1614; zu diesen Ausgaben Hendrix 1995, 20 f.; zur europäischen Rezeption und zum literarischen Erfolg von Boccalinis Satire ebd.; Firpo 1965).

3 »[...] avendo scritte cose pubbliche e morali, nelle quali non è lecito far panagirici e adular altrui, affinché l'aperta verità, della quale ho fatto particolare professione, non m'apporti danno concitandomi contro lo sdegno di quei precinpi grandi, degli interessi e pensieri de' quali ho ragionato, l'ho coperta con le vesti delle facezie, mascherata con le larve delle metafore; ma non mi è riuscito il disegno, perché anche così occultata è stata però riconosciuta, perseguitata e cacciata dalle stampe. Onde io, affinché queste mie vigilie, nelle quali dopo la presente spero di viver lunga vita tra gli uomini, non muoino, ho risoluto farne dono alla Maestà Vostra, sicuro asilo di tutte le cose vertuose, e ne' regni della quale, con rara felicità de' vostri sudditi, delle azioni del mondo sentire *quae velit et quae sentiat dicere licet*« (Brief an Jakob I., 27.8.1612, in: Boccalini 1948, 363; Boccalini zitiert im letzten Nebensatz der wiedergegebenen Passage Tacitus' Lob auf Trajan aus *Hist.* 1/1, 4).

sche Arbeit an dieser Ausgabe bereits unter Jakob begonnen haben muss. Der italienstämmige Gelehrte und Freund Shakespeares John Florio war an ihr beteiligt.⁴

Über die Rezeption Boccalinis in England ist, abgesehen von ersten editionsgeschichtlichen Studien, wenig bekannt (Brotanek 1903; Firpo 1965; Irving 1974). Deren sorgfältige Untersuchung, die zweifelsohne lohnend wäre, würde den Rahmen des vorliegenden Beitrages sprengen, weshalb ich mich auf einen Streifzug durch die Bürgerkriegszeit und das Interregnum beschränken werde (2.). Zunächst sollen aber einige grundsätzliche Überlegungen zur Bedeutung der Satire für das politische Denken und zu Boccalinis *Ragguagli di Parnaso* angestellt werden (1.) – einem Werk, dem in den vergangenen Jahrzehnten, selbst in Expertenkreisen, keine sonderliche Aufmerksamkeit zuteil geworden ist.

1. *Dulce et utile*: Satire und politisches Denken am Beispiel Boccalinis

Vielleicht auch aufgrund des Zwangs zur Sachlichkeit und Seriosität, dem das Unterfangen unterliegt, eine Geschichte des politischen Denkens zu schreiben, bleibt dem Gesichtspunkt des Scherzes und Humors wenig Platz. Umso bemerkenswerter ist deshalb, dass Henning Ottmann in seinem vielbändigen Werk zur *Geschichte des politischen Denkens* (2001–2012) die Bedeutung des satirischen Genres aufzeigt.⁵ Die Bedeutung des Komischen für das politische Denken kann kaum überschätzt werden. Sie wird deshalb auch im vorliegenden Band entsprechend gewürdigt.

4 Vaughan berichtet, dass John Florio (»M. Florio«), ein Höfling von Karls Mutter Anna von Dänemark und zeitweilig der Erzieher des Thronerben, an der Übersetzung mitgewirkt habe. Siehe die Widmungsschrift von William Vaughan für Karl I. (in: Boccalini 1626, C2r–C2v). Zu John Florio vgl. Yates 1934. Die Veröffentlichung dieses Textes ist auch zu verbinden mit tagespolitischen Erwägungen und mit anti-habsburgerischen Ressentiments während des Dreißigjährigen Krieges: »The kinde welcome which these Ragguaglioies of Boccalini lately found amonge the French and other Princes Courts, who suspect the incroaching power of the House of Austria, hath moved me to collect and consecrate them in English weeds unto your Maiestie. The First was translated by M. Florio, sometime servant to your Royall Mother of blessed memory. The second by one, unto whom the common-wealth cannot as yet be beholding for his name; And the Third part by me« (ebd.).

5 Zu Horaz etwa Ottmann 2002, 173 f. Zur Deutung von Cyrano de Bergeracs *Voyage dans la lune* (1657) und Jonathan Swifts *Gulliver's Travels* (1726) zwischen Satire und Utopie vgl. Ottmann 2006, 191–200. Zu Boccalini ebd., 237–239.

Der Stellenwert heiterer Gattungen (wie die Satire oder die Komödie) in der Antike ist aufgrund der Überlieferungslage heute nur noch schwer greifbar.⁶ Die Satire stellt ebenso wie die Komödie eine altgriechisch-altrömische Koproduktion dar, wobei der Anteil römischer Autoren höher zu veranschlagen ist als im Falle vieler anderer Schöpfungen der beiden klassischen Kulturen. Freilich veranschlagt Quintilian den Beitrag römischer Autoren (aus patriotischer Gesinnung?) zu hoch, wenn er behauptet, dass die Satire ganz den Römern gehöre (»Satura quidem tota nostra est«, *Inst. Orat.*, 10, 1, 93). Man denke etwa an die hellenistische Provenienz der menippeischen (Prosa-)Satire, die durch Lukian und Senecas Satire *Apokolokyntosis* überliefert ist (Weinbrot 2005). Frühneuzeitliche (etymologische) Lexika führen deshalb in Lemmata zu »Satire« ganz salomonisch sowohl die lateinische Provenienz des Wortes als auch die altgriechischen Fabelwesen der »Satyren« als Namensgeber an.⁷

Boccalini, der sich selber (nicht ganz unbescheiden) als Erfinder oder zumindest als Neubegründer des Genres der politischen Satire betrachtet,⁸ schreibt sich hingegen ganz einseitig in die römische Tradition ein. Dies zeigt eine Episode aus seinen *Ragguagli* (I/60), die ebenfalls Aufschluss gibt über Boccalinis Konzeption der Satire. In der imaginativen Welt auf dem Parnass, am Musenstaat des Apoll, in dem die Handlung von Boccalinis Satire angelegt ist, kommt es zu einem Wettstreit zwischen den alten römischen Satirikern (Horaz, Persius, Juvenal) und den führenden zeitgenössischen italienischen Satirikern (Francesco Berni, Pietro Aretino, Lodovico Ariosto), bei dem letztendlich die Italiener einen (Pyrrhus-)Sieg davontragen können. Zwar sei die Vorrangstellung der Lateiner, was ihre Sprache und ihren Stil angeht, unumstritten. Da sich die Satire allerdings gänzlich aus der Verkommenheit des eigenen Zeitalters speise und auf die Dekadenz der Zeitgenossen angewiesen sei, entscheiden sich

6 Nach Bernhard Zimmermann (2006, 9) dürften allein zwischen 486 und 120 v. Chr. über 2300 Komödien von über 256 uns namentlich bekannten Dichtern aufgeführt worden sein. Alles, was uns – abgesehen von den spärlichen Fragmenten – überliefert ist, sind elf Komödien des Aristophanes und eine von Menander. Für den Hinweis auf diesen frappierenden statistischen Befund danke ich Herrn Dr. Martin Gronau.

7 »Satyre [...] hieß den Römern ein Gedichte, darinnen man die gemeinen Laster und Thorheiten durchziehet. Den Namen sollen diese Gedichte von den Satyris bekommen haben, weil nemlich [sic.] ein Dichter bey Verfertigung derselben die Freyheit und Unverschämtheit dieser Waldgötter in Verspottung der Menschen annehmen müßte. Andere hingegen leiten den Nahmen *a lance satura* her, weil darinne, wie in dergleichen Schaaen, allerley vorgetragen werde« (Zedler 1731 ff., 131); vgl. die ähnliche etymologische Herleitung im *Deutschen Wörterbuch* der Gebrüder Grimm (Grimm 1984, Sp. 1810 f.). Die etymologische Herleitung von »Satyr« gilt heute als falsch (Brummack 1977, 356).

8 Boccalini spricht in Bezug auf seine Satire von »questa materia come nuova« (Boccalini 1912, 4 = *Ragg.* II, Widmungsbrief an Cardinal Caetano) und von »nuova invenzione« (Boccalini 1910, 87 = *Ragg.* I/28).

die lateinischen Autoren zur Kapitulation. Boccacini lässt Juvenal erklären, dass die Römer mit der moralischen und politischen Degeneration der modernen Italiener einfach nicht mithalten können.⁹ In einem anderen Passus berichtet Boccacini davon, dass die italienischen Satiriker den lateinischen Satirikern zu Hilfe eilen müssen, als diese auf dem Parnass in Bedrängnis geraten. Denn Apolls Miliz auf dem Parnass wird aus den Reihen satirischer und heroischer Poeten gebildet. Zu den ›poeti satirici‹ zählen Horaz, Persius, Juvenal, Aretino, Berni, Ariosto, zu den ›poeti eroici‹ Torquato Tasso, Vergil und Lukian. Bei der Abwehr einer Offensive der ›ignoranti‹ geraten die lateinischen Poeten in Bedrängnis und müssen von den Italienern gerettet werden (Boccacini 1910, 306 = *Ragg.* I/85). Das von Horaz festgelegte Prinzip, dass in der Dichtung das Nützliche (*utile*) mit dem Angenehmen (*dulce*) zu verbinden sei, wird von Boccacini explizit aufgegriffen.¹⁰

Die charakteristische Verzahnung griechischer und römischer Traditionsbestände satirischen Schreibens im politischen Denken der Frühen Neuzeit lässt sich hingegen anhand zweier seiner Gründerfiguren beschreiben: Thomas Morus und Niccolò Machiavelli. Morus stützt sich in seiner *Utopia*, die man auch als Satire deuten kann, auf Lukian und bekennt sich offen zu seinen griechischen Vorbildern, denen er den Vorzug gegenüber den Lateinern erteilt.¹¹ Machiavelli scheint prima facie – wie auch Boccacini – ein Latinist und begeisterter Adept des römischen politischen Denkens sowie ein Nachahmer lateinischer Texte zu sein. Machiavellis *Discorsi* sind ein Kommentar zu Titus Livius. Seine Komödie *Clizia* ist inspiriert durch Plautus' *Casina* (Ottmann 2006, 44). Doch ist zu bedenken, dass Machiavelli in seiner satirischen Verdichtung *L'asino* auf den Spuren des Apuleius wandelt. In diesem Werk fügt Machiavelli die Rede eines Schweins ein, das die Überlegenheit der Tiere gegenüber dem Menschengeschlecht verteidigt und damit Plutarchs *Gryllos* nachahmt.¹² Die Bedeutung

9 »[...] l'eccellenza di tutta la poesia satirica sta posta non nell'aver ingegno ardito, spirito vivo, talento maledico, Sali acuti, facezie graziose e motti pronti, ma nella qualità dell'età nella quale altri nasce« (Boccacini 1910, 214).

10 Seine Satire beabsichtige, das Nützliche mit dem Angenehmen zu vermischen: »mischiar l'utile col dolce« (Boccacini 1912, 4 = *Ragg.* II/Vorwort; vgl. Horaz, *Ars Poetica*, 343 f.).

11 »Weißt du, dieser Raphael – so heißt er, mit Vatersnamen Hythlodeus – versteht nicht wenig Latein und sehr viel Griechisch! Letzteres deshalb mehr als die Römersprache, weil er sich früher ganz auf die Philosophie geworfen hatte, in der er nichts von Belang im Lateinischen fand außer einigem von Seneca und Cicero« (Morus 1983, 17). Lukian gehört auch zum Bildungskanon der Utopier (ebd., 103). Zum Gräzismus in Morus' *Utopia* Nelson 2004. Nelson erkennt in der *Utopia* einen (gräzistischen) Angriff gegen das neo-römische politische Denken des Bürgerhumanismus. Zur Affinität zwischen Utopie und Satire vgl. Ottmann 2006, 191.

12 Machiavelli 2001, 111 ff. = *L'asino*, VIII. Zu den griechischen Vorlagen Machiavellis, die von der Cambridge School vernachlässigt werden, vgl. Ottmann 2004.

der Satire für Morus und Machiavelli ist vom Leser deswegen in Erinnerung zu behalten, weil (satirische) politische Denker in England wie Marchamont Nedham und James Harrington, die uns weiter unten noch näher beschäftigen werden, stark auf Machiavelli und gleichzeitig auf Morus Bezug nehmen.

Was ist aber die spezifische Leistung der Satire für das politische Denken? Diese Leistung lässt sich anhand von drei Funktionen betrachten, die im Folgenden vornehmlich anhand des Beispiels der Satire Boccalinis reflektiert werden.

1.1. Verschleierung und Verharmlosung von Kritik an politischer Herrschaft

Das Genre der Satire, aber auch die Verwendung des satirischen Schreibverfahrens in anderen Gattungen, bietet einem Autor Gelegenheit, seine Mitteilungsfreiheit – auch im Angesicht von Zensur und Repression – auszudehnen. Dies liegt einerseits an der subtilen, ambivalenten und latenten Beziehung der Satire zur politisch-gesellschaftlichen Realität, andererseits aber auch an den Stilmitteln der Fiktion sowie des Scherzes und der Übertreibung. Durch ihre Indirektheit ist die satirische Kritik am politischen Personal oder aber generell am Herrschaftssystem für ihren Autor weniger kompromittierend und kann hoffen, auf größere Toleranz zu stoßen.¹³ Dass Boccacini in seinen *Ragguagli* neben Horaz und Juvenal gerade Persius ins Feld führt, verdient in diesem Zusammenhang Beachtung. Denn in den Satiren des Persius, der unter Nero lebte, spielen die Fragen nach den Möglichkeiten zur (literarischen) Kritik und Opposition unter einem oppressiven Herrschaftssystem und die Problematik der Zensur eine wichtige Rolle. Persius macht die Legende vom Barbier des Königs Midas zum Sinnbild für die Text- und Mitteilungsform der Satire. Dieser hatte sein Geheimnis (die Eselsohren des Königs gesehen zu haben) einer Grube anvertraut, wurde allerdings dabei vom umliegenden Schilf belauscht, weshalb am Ende alle Welt davon wusste.¹⁴

13 Äußerst aufschlussreich ist Boccalinis Unterscheidung zwischen der Beleidigung des Herrschers (*maledicenza*) einerseits und der im harmlosen Scherz vorgebrachten Kritik am Herrscher (*scherzare*) andererseits. An ihrem Verständnis für Spaß scheint Boccacini die Könige von den Tyrannen zu scheiden (Boccacini 1910, 3 = *Ragg.* I/ Vorwort; Boccacini 1912, 4 = *Ragg.* II/Vorwort; Boccacini 1678, Bd. 1, 233f., 352).

14 Die Satire funktioniert wie die Grube in der Legende vom Barbier des Midas. Sie erzeugt eine paradoxe Kommunikationssituation, da trotz des selbstaufgelegten Schweigens über Politik die Herrschaftskritik manifest wird: »[...] und selbst zu mucksen bloß verwehrt man mir? / So ganz im Stillen nur in meiner Stube? / darf selbst es rufen nicht in eine Grube, / wie einstmals es getan hat der Barbier / des Königs Midas? Nirgends darf es sein? / So grab' ich's denn an dieser Stelle ein« (Persius 1957, 175). Zu diesem Sinnbild vgl. Cucchiarelli 2005.

1.2. Thematisierung von Normenwandel

Ihre Befürwortung bestimmter ethischer Normenbestände und ihre gleichzeitige durch Negativität bestimmte Grundhaltung zur Gesellschaft erlauben es der Satire, Normenbrüche oder aber das Festhalten an obsolet gewordenen Normen zu thematisieren und zu problematisieren. Die altrömische Satire hatte in der Hellenisierung der römischen Oberschichten ihren Sitz im Leben. Aus dem kulturellen, aber auch moralischen Umbruch, der in Rom im 2. und 1. Jahrhundert v. Chr. massiv voranschritt, speisen sich die Werke der frühen römischen Verssatiriker. Im Falle Boccalinis liefern ebenfalls fundamentale gesellschaftliche und politische Veränderungen wie die Entstehung der (barocken) monarchischen Hofkultur und die Etablierung eines neuen – machiavellistischen – Normensystems für die Politik den Hintergrund, vor dem sich seine Satire abspielt. Die Anprangerung von Verstellung und Heuchelei sowie weiterer Laster, die in der höfischen Gesellschaft vorherrschend seien, oder aber die Ablehnung der »neuen« politischen Kategorie der Staatsräson verbinden sich in Boccalinis Werk mit seinen (taciteischen) Nostalgien für ein republikanisches Regierungssystem nach dem Vorbild der Republik Venedig. Einigen Stimmen zufolge, gebührt Boccalini in der Geschichte des republikanischen Denkens ein prominenterer Platz, als ihm bisher zuteilwurde (Wootton 1983, 76; Skinner 1978, 188 f.). Die Gegenüberstellung der korrupten höfischen Eliten und der moralischen Integrität der Bürger in den antiken und in den (wenigen) modernen Republiken ist eine omnipräsente Dichotomie in Boccalinis Satire, mit der die moralische Überlegenheit nichtmonarchischer Systeme vorgeführt wird. In einer Episode der *Ragguagli* wird dem Leser davon berichtet, dass die »università de' politici« auf dem Parnass einen Laden eröffnet habe und den Höflingen und Fürsten Waren von größtem Nutzen verkaufe. Unter ihnen findet sich ein wundersamer Kompass, der im Dickicht der Intrigen bei Hof Orientierung bietet, ferner ein indianischer Papagei, der den Höflingen ein Vorbild gibt dafür, dass man bei Hof stets das wiederholen soll, was die Fürsten gerne hören (Boccalini 1910, 11 f., 41 = *Ragg.* I/1, I/10). An anderer Stelle beteuert Apoll höchstpersönlich seine Überzeugung, dass die allerorts anzutreffende Höflingsliteratur und die Hofmannsmanuale bei weitem gefährlicher seien als die verbotenen Werke der Atheisten Machiavelli und Bodin (*Ragg.* II/10).

1.3. Darstellung einer verkehrten Welt

Wie Michael Bachtin bereits in den 1920er Jahren in einer Studie zu Dostojewski herausgestellt hat, ähnelt die Satire dem Karnevalsritual. In ihr werden die real bestehenden Verhältnisse spielerisch und scherzhaft auf den Kopf gestellt.¹⁵ Diese Inversion gelingt in der Satire durch rhetorische Strategien wie die Lobrede auf ein Laster (z. B. Erasmus' *Lob der Torheit*), die Präsentation der Figur des Narren oder des Schelms (z. B. Sebastian Brants *Narrenschiff* oder Grimmelshausens *Simplicissimus*) oder aber durch die Beschreibung einer phantastischen Welt (Morus' Utopie). Wie im Falle des Karnevals besitzt die Satire für den Rezipienten befreiende Eigenschaften. Zudem erlaubt aber die Inversion der bestehenden gesellschaftlichen oder politischen Verhältnisse, zu konventionellen Formen des Denkens auf Distanz zu gehen und sie zu hinterfragen. Die darin implizierte Kehrtwende wird bei Boccalini als Demaskierungs- und Dechiffrierungstechnik eingesetzt: Da an den Fürstenhöfen alle Welt versuche, sich durch *simulatio* und *dissimulatio* zu verstellen und als das Gegenteil von dem zu gelten, was man tatsächlich sei, ermöglicht die satirische Kehrtwende es, diese Scheinhaftigkeit zu dekonstruieren. Boccalini kommt hier Baltasar Graciáns antihöfischem Dekonstruktivismus nahe: »denn die Dinge der Welt muss man sämtlich verkehrt herum betrachten, um sie richtig zu sehen« (Gracián 2004, 150). Die Metapher der Brille und des (besseren, klareren) Sehens nimmt daher in den Berichten des (journalistischen) Korrespondenten aus der Phantasiewelt des Parnass, in dessen Rolle der Autor in Boccalinis Satire schlüpft, eine Schlüsselfunktion ein.¹⁶

15 Bachtin 1971. In Boccalinis Satire wird von den Karnevalsfeiern auf dem Parnass berichtet (Boccalini 1910, 98–104 = *Ragg.* I/31): Die Bewohner des Musenstaates von Apoll geben sich Bildungsorgien hin und konsumieren exzessiv köstliche Bücher und Gedichte, bis auf den Juristenstand, der während der Karnevalstage am Hungertuch nagt, da ihm von Apoll die Lektüre theologischer, philosophischer und poetischer Schriften streng untersagt wurde. Unter anderem wird berichtet, dass Giovanni della Casa, der Autor des *Galateo*, eines Standardwerks zum guten Benehmen des Hofmannes, dabei ertappt wurde, wie er gierig und unter Missachtung sämtlicher Anstandsformen eine Torte verspeist.

16 Im Laden der »università de' politici«, der auf dem Parnass eröffnet wird, werden den Höflingen wundersame Brillen angeboten, mit denen man nur in die Ferne sehe und dadurch den unangenehmen Anblick in der näheren Umgebung (bei Hof) nicht erdulden müsse, oder auch andere Brillen, die die Flöhe als Elefanten und die Pygmäen als Riesen erscheinen lassen (Boccalini 1910, 10 f. = *Ragg.* I/1). In einer anderen Korrespondenz wird berichtet, dass Tacitus von den Fürsten Europas auf dem Parnass festgesetzt worden sei, da er aus dem Stoff seiner Geschichtswerke Brillen angefertigt habe, die es den Fürsten unmöglich machten, ihren Untergebenen Sand in die Augen zu streuen und mit denen zudem die wirklichen Interessen und Beweggründe der Herrscher sichtbar gemacht werden konnten (Boccalini 1912, 247 f. = *Ragg.* II/71).

Sowohl was die Bedeutung der Satire als Mechanismus des (auktorialen) Selbstschutzes als auch was die Thematisierung des politischen Normenwandels anbelangt, ist der Umgang mit dem (zur Zeit Boccalinis verbotenen) Werk Niccolò Machiavellis überaus aufschlussreich. Rein quantitativ betrachtet, sind Stellungnahmen zum Florentiner in den *Ragguagli* sehr häufig anzutreffen. Eine Auswertung der zahlreichen Stellungnahmen (in der Satire und im Tacitus-Kommentar) führt zwei Gruppen von Zitaten zutage: Einerseits Stellungnahmen, die mit dem offiziellen Antimachiavellismus völlig konform gehen, andererseits Äußerungen, die tendenziell apologetisch, wenn auch zutiefst ambivalent erscheinen (Saracino 2013). Ferner finden Konzeptionen und Begrifflichkeiten aus Machiavellis Werk Eingang in Boccalinis politisches Denken, ohne dass die Quelle preisgegeben wird. Ein Beispiel von vielen betrifft Machiavellis Ratschlag an den *principe nuovo*, zur Sicherung seiner Herrschaft entweder mit dem Volk (*popolo*) oder mit den Großen (*grandi*) ein Bündnis einzugehen sowie stets die Nähe zur stärkeren Gruppe zu suchen (vgl. Boccacini 1910, 120; Machiavelli 1999, 75 ff.).

Es ist für die frühneuzeitliche Strömung des Tacitismus, der auch Boccacini angehört, typisch, dass die traditionsbrüchige und innovative politische Theorie des Florentiners indirekt über Tacitus und dessen historiographische Darstellung der (tyrannischen) Techniken des Machterhalts rezipiert und thematisiert wird, die die römischen Kaiser einsetzten.¹⁷

Was die Beziehung Boccalinis zum Œuvre Machiavellis anbelangt, besteht die Gretchenfrage darin, ob die humoristischen Anspielungen zur Causa Machiavelli in den *Ragguagli* den Florentiner rehabilitieren möchten, oder aber ob es Boccacini primär darum geht, den antimachiavellistischen Furor seiner Zeit der Lächerlichkeit preiszugeben. Das eindrucksvollste Dokument und gewissermaßen das Nadelöhr für eine Interpretation der Machiavelli-Rezeption bei Boccacini ist der Prozess gegen Machiavelli auf dem Parnass (I/89). Machiavelli wird auf dem Parnass in der Bibliothek eines geheimen Unterstützers aufgegriffen, womit Boccacini auf die kryptische und latente Rezeption der Schriften des Florentiners im Gelehrtentdiskurs seiner Zeit anspielt. Es folgt ein Prozess vor dem zuständigen Tribunal. Die Anklage legt ihm zur Last, dass er mit seinen skandalösen politischen Lehren die Menschheit verderben wollte. In seiner ausgesprochen eloquenten Verteidigung schafft es Machiavelli, seine Ankläger

17 Zur kryptischen Machiavelli-Rezeption im Tacituskommentar Boccalinis Sterpos 1971, 272; allgemein zu Boccacini als Tacitist Tirri 1998. Gemäß der in der Forschung umstrittenen typologischen Einteilung Toffanins, der die tacitistischen Autoren der Frühen Neuzeit in eine konservative, der monarchischen Herrschaftsform wohlgesinnte Ausprägung (»tacitismo nero«) und eine subversiv-oppositionelle Spielart (»tacitismo rosso«) unterteilt, lässt sich Boccacini der letztgenannten Variante zuordnen (vgl. Toffanin 1921).

für sich einzunehmen und davon zu überzeugen, dass er sich in seinen Schriften um eine einfache, durch historische Kenntnis gesicherte Beschreibung der Realität bemüht habe, nicht mehr und nicht weniger (Boccalini 1910, 327). Dennoch wird Machiavelli letztendlich zum Tode verurteilt, weil dem Gericht ein weiteres Vergehen zu Ohren gekommen ist: Er sei nachts dabei ertappt worden, wie er sich in einer Schafsherde herumgetrieben und wie er den Schafen Hundezähne eingepflanzt habe, was für den Hirtenstand schwerwiegende Konsequenzen gehabt habe (ebd., 327 f.).

Das Sinnbild der Bissigkeit, das von Boccalini hier verwendet wird, stellt ein Identifikationsmerkmal der Satire dar (Horaz, *Sermones*, 2.1.50 ff., Persius 1957, 174). Es wird von Boccalini überaus geschickt mit der (monarchischen) Pastoralmetaphorik, mit der Konzeption der politischen Regierung als Pastormacht verbunden.¹⁸ Das Bild der ›Bewaffnung‹ der Schafe erinnert an eine Symbolik der Befreiung und Aufklärung. Wird man allerdings Boccalini gerecht, wenn man ihn hier als Vorreiter der republikanischen Machiavelliapologie versteht, der die kontrafaktische und volksaufklärerische Deutung des *Principe* bei Jean-Jaques Rousseau vorwegnimmt?¹⁹ Einer vom Bild der Emanzipation der Schafe/des Volkes getragenen frühaufklärerischen oder protodemokratischen Deutung Boccalinis widersprechen der aristokratische Zuschnitt seines (am Modell Venedigs orientierten) Republikanismus und sein tiefes Misstrauen gegenüber den politischen Kompetenzen des einfachen Volkes. Eine einseitig apologetische Leseweise des Machiavelli-Prozesses verkennt, dass der satirischen Nemesis in diesem Falle niemand entkommt, weder Machiavelli noch die Machiavellikritiker.

Als satirische Autoren wie Nedham und Harrington etwa eine Generation später und in einem gewandelten diskursgeschichtlichen Kontext in England sich zu Machiavelli äußern, sind solche Vorbehalte gegenüber dem Florentiner entfallen. Er rückt nun (einseitig) als Autor der *Discorsi* und als republikanischer Denker in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit.

18 Eine pastorale Metaphorik findet sich auch im Kapitel, das dem Machiavelliprozess vorangeht. Es handelt davon, wie die Spezies der Schafe vor Apolls Gericht klagt, weil sie als einzige Spezies nicht mit natürlichen Verteidigungswaffen ausgestattet worden sei (*Ragg.* I/88). Auch zum Genre der Schäferdichtung nimmt Boccalini Stellung, etwa zu Giovan Battista Guarinis *Pastor fido* vgl. Boccalini 1910, 100 f. (= *Ragg.* I/31).

19 Die Forschung ist sich diesbezüglich uneins: Sterpos (1971, 257) erkennt bei Boccalini eine Rehabilitierungsabsicht gegenüber Machiavelli. Hendrix (1995, 245) betont die Kritik an den (heuchlerischen) Kritikern Machiavellis und sieht diese als primäre Intention Boccalinis an.

2. Boccalini im englischen politischen Denken während des Bürgerkriegs und des Interregnums

Im Gegensatz zu heute war Boccalini im England des 17. Jahrhunderts ein geläufiger Autor. Eine Kenntnis der Satire Boccalinis kann in der gebildeten Schicht vorausgesetzt werden (Irving 1974). Das gesamte Werk Boccalinis konnten interessierte Leser vor 1656 allerdings nicht auf Englisch, sondern nur im Original oder aber in den zahlreichen Übersetzungen (etwa auf Französisch oder Spanisch) lesen. Zwar erschien, wie wir gesehen haben, bereits 1626 eine erste Auswahl an Kapiteln aus den *Ragguagli*, die von William Vaughan besorgt und vom englischen Königshof gefördert wurde. Was ihre Vollkommenheit und ihr philologisches Niveau anbelangt, ist allerdings die Edition von 1656, die von Henry Carey, dem zweiten Earl of Monmouth, fertiggestellt wurde, die Standardausgabe.²⁰

Zwei der drei Textbeispiele, die im Folgenden einer Analyse unterzogen werden, sind vor dem Erscheinen von Monmouths Übersetzung entstanden: Die anonyme Mediensatire *The Great Assises Holden on Parnassus* (1645) und James Harringtons *The Commonwealth of Oceana* (1656). Das dritte Beispiel, eine Artikelserie vom März-April 1657 aus der Zeitung *Mercurius Politicus* des einflussreichen Pamphletisten Marchamont Nedham, bezieht sich nicht explizit auf Boccalini. Sie ist aber hier von Interesse, da Nedham von den Zeitgenossen mit Boccalini verglichen wurde (und gewissermaßen als englischer Boccalini angesehen wurde). Zudem weisen Nedhams Artikel, die als Briefe aus dem Gemeinwesen von Utopia an das reale England adressiert sind, in ihrer Textform Ähnlichkeit zu den *Ragguagli* auf.

2.1 *The Great Assises Holden in Parnassus by Apollo and His Assessours* (1645)

Das erste Beispiel der Rezeption Boccalinis, dem wir uns zuwenden, ist ein anonymes Pamphlet, das im Februar 1645 während des (ersten) Bürgerkrieges erschienen ist.²¹ Es enthält eine beißende Satire gegen das unmittelbar vor und während des Bürgerkrieges entstehende neue Zeitungs- und Zeitschrift-

20 Die Edition trägt den Titel *I Ragguagli di Parnasso, or, Advertisements from Parnassus. In two Centuries. With the Political Touchstone* (vgl. Boccalini 1656). Im 17. Jahrhundert erschienen drei Neuauflagen dieser Edition (2. Aufl. 1657, 3. Aufl. 1669, 4. Aufl. 1674, vgl. Irving 1974, 145 und Hendrix 1995, 130–133).

21 Zu dieser Schrift Raymond 1996, 210–221. Das auf dem Deckblatt angegebene Erscheinungsdatum (1644) ist falsch. Die Schrift erschien im Februar 1645 (vgl. ebd., 210).

tengewerbe: den sogenannten *Newsbooks*. *The Great Assises* lässt sich deshalb auch als Mediensatire bezeichnen. Die Schrift beschreibt einen Prozess, der vor dem Gerichtshof Apolls auf dem Parnass gegen verschiedene *Newsbooks* geführt wird. Diese Szenerie wird aus Boccalinis *Ragguagli di Parnaso* übernommen, der von mehreren – ähnlichen – Gerichtsprozessen auf dem Parnass berichtet.²²

Das neue Medium des *Newsbook* spielte bei der Radikalisierung der politischen Auseinandersetzung in England eine ausschlaggebende Rolle. Die *Newsbooks*, die als Wochenzeitschriften meist mit Seriennummern und gleichbleibendem Titel und Layout erschienen und zu einem erschwinglichen Preis der Bevölkerung zum Kauf angeboten wurden, sind ein direkter Vorläufer der modernen Zeitung. Diese neuen Medien wurden von den politischen Akteuren (zunächst vom Parlament, später auch vom König) als Instrumente der politischen Propaganda genutzt.²³ Sie sind nicht bloß eine aufschlussreiche Quelle für die Analyse politischen Denkens und politischer Semantik. Sie stellen darüber hinaus eine formende Kraft dar, die an der geschichtlichen Bewegung nicht unerheblichen Anteil hat. Die politische Mobilisierung der unteren Bevölkerungsschichten und das Phänomen einer wutentbrannten, reformatorisch eifernden Politik der Straße erreichen vor und während des Bürgerkrieges in England (v. a. in London) bisher unerreichte Dimensionen. Diese Entwicklung ist nur vor dem Hintergrund des Einsatzes von Medien wie dem *Newsbook* zu erklären (Braddick 2008).

Das im Titel von *The Great Assises* verwendete Wort *assise* oder *assize* stammt aus dem alten englischen Rechtswesen und bezeichnet die auf der Lokalebene der *counties* wandernden Strafgerichte.²⁴ Das Verfahren auf dem Parnass soll also an geläufige englische Rechtspraktiken erinnern. Wer Autor der anonym

22 Dass Boccalini in einer Satire auf das neue englische Zeitungswesen rezipiert wird, belegt einmal mehr, dass sich die *Ragguagli di Parnaso* durch ihre Form (die als journalistische Korrespondenz eines Berichterstatters aus dem Parnass aufgebaut ist), aber auch durch ihre Inhalte stimulierend auf den frühmodernen Journalismus auswirkten (dazu Bosold-DasGupta 2005).

23 Das erste *Newsbook* wurde von John Thomas im November 1641 (im Kontext der parlamentarischen Verhandlungen zur *Grand Remonstrance*) gedruckt, der über Kontakte zu John Pym verfügte (Raymond 2003, 152). Zu den *Newsbooks* aus medienhistorischer Sicht Raymond 1996 und 2003.

24 So laut dem *Oxford English Dictionary* (www.oed.com, aufgerufen am 10.7.2013). Andererseits wird das Verfahren auf dem Parnass auch gemäß der Funktion des Oberhauses als oberster Gerichtshof dargestellt: »[...] they should bee brought / To tryall for those mischiefs they had wrought. *Apollo* then a solemne summons sent / To all those honour'd Peers that did frequent / The *Learned Hill*, and strictly them injoynd, / Him to attend, upon a day assign'd: / For in a full *Aßise* [sic.] hee did intend / The crimes of these delinquents to prepend« (Anonym 1645, 6f.).

erschiedenen Schrift war, ist immer noch ein Rätsel für die Forschung. Der radikale proparlamentarische Pamphletist und Lyriker George Wither wird als Kandidat gehandelt (Irving 1974, 149; Frank 1980, 24). Wither spielt auch als literarische Figur im Text als Meinungsmacher unter den Juroren eine hervorragende Rolle. Der Nestor der Forschung zum frühneuzeitlichen Zeitungswesen in England Joad Raymond (1996, 220) erachtet diese Zuschreibung als ungesichert und unwahrscheinlich.

Blicken wir auf die Handlung der Satire: Auf Antrag des humanistischen Gelehrten Julius Caesar Scaliger, der auf dem Parnass das Zensorenamt bekleidet, beauftragt Apoll seine Miliz, die aus *heorick Poets* besteht und von Torquato Tasso angeführt wird, mit der Verhaftung von zwölf Zeitungen, von denen für den Staat eine erhebliche Bedrohung ausgehe.²⁵ Die Zeitungen werden vor das Tribunal Apolls gebracht, dem zahlreiche berühmte Gelehrte und Literaten als Richter beratend zur Seite stehen (u. a. Francis Bacon, Philip Sidney, Giovanni Pico della Mirandola, Erasmus von Rotterdam, Jean Bodin, Hugo Grotius). Als Juroren werden von Apoll englische Dichter und Literaten aus der Gegenwart und jüngeren Vergangenheit ausgewählt (u. a. George Wither, Thomas Cary, Thomas May, William Shakespeare). Bei den angeklagten Zeitungen handelt es sich um Blätter, die die politischen und religiösen Lager übergreifen, welche sich im Bürgerkrieg gegenüberstanden.²⁶ Dem Leser wird allerdings von Anfang an vor Augen gehalten, dass die Richter und Juroren keine makellosen Gestalten darstellen. Sogleich bricht ein Präzedenzstreit unter ihnen aus.²⁷

In *The Great Assises* werden schwere Vorwürfe gegen das Pressewesen und insbesondere gegen die *Newsbooks* erhoben. Diese Kritik richtet sich aber nicht gegen das Medium an sich, dessen welthistorische Bedeutung – im baconschen

25 Anonym 1645, 1–4. Hier liegt eine deutliche Anspielung auf Boccalini (1910, 306 = *Ragg.* I/85) vor, der in einem *Ragguaglio* Torquato Tasso als Anführer der Streitkräfte der »poeti eroici« präsentiert (s. o.).

26 Folgende zwölf *Newsbooks* sitzen auf der Anklagebank: *Mercurius Britanicus*, *Mercurius Aulicus*, *Mercurius Civicus*, *The [Parliament] Scout*, *[A Perfect] Diurnal*, *[Kingdomes Weekly] Intelligencer*, *Occurrences*, *[Perfect] Passages*, *[London] Poste*, *The Spy*, *[Weekly] Account*, *Scottish Dove*. Die Ergänzungen in den eckigen Klammern vervollständigen die angegebenen Titel (vgl. Anonym, 1645, unpag., A2r).

27 So neidet Erasmus seinem Kollegen Scaliger und beschwert sich über den Rang, der ihm von Apollo zugewiesen wurde: »[...] who shew'd in his looke / Distaste, for hee (like *Pompey*) tooke displeasure: / To see himselfe put downe by *Julius Caesar* [Scaliger, S.S.]« (ebd., 7). Die Kritik, der Lipsius bei seiner Einführung als beratender Richter unterzogen wird (er wird u. a. als »Turncoate« bezeichnet, vgl. ebd., 7), ähnelt der negativen Darstellung des holländischen politischen Denkers bei Boccalini 1910, 67 ff. = *Ragg.* I/23, 310 ff. = *Ragg.* I/89. Auffällig ist die nachgeordnete Rolle von Shakespeare, dessen Aufstieg zur literarischen Größe in England erst nach der Restauration einsetzte.

Sinne – durchaus eingeräumt wird. So sei der Druck als ein ›achtes Weltwunder‹ anzusehen.²⁸ Vielmehr stelle die Art und Weise, in der von der Presse in England Gebrauch gemacht werde, eine Bedrohung für den Staat und die Politik dar.²⁹ Die Bereicherungssucht und Profitgier der Drucker und Zeitungsschreiber und die in den Zeitungen allenthalben anzutreffenden Falschinformationen werden als bedenkliche Charakteristika der Presse immer wieder herausgestellt. Tatsächlich wurde dem *Newsbook* als neuem Medium in den 1640er Jahren mit großer Skepsis begegnet. Parlament und König nutzten die *Newsbooks* zwar als propagandistisches Instrument, kritisierten gleichzeitig aber heftig die Desinformation, die in den Zeitungen des jeweiligen Kontrahenten betrieben wurde, und versuchten zudem mit staatlichen Kontrollmechanismen die explosionsartige Zunahme von Flugschriften und Zeitungen einzudämmen und zu kontrollieren. Es entstanden ferner zahlreiche Petitionen von Bürgern und Gemeinden, die sich gegen die Freizügigkeit der Journalisten und die Desinformation in ihren Blättern richteten.³⁰

Der eigentliche Angriffspunkt dieser Satire betrifft allerdings nicht das Problem der Desinformation und deren politische Folgen, sondern den Schaden, den der neue Journalismus an der Literatur und literarischen Sprache anrichtet. Die Richter betonen wiederholt, dass es ihnen darum gehe, die Quellen der Poesie vor Verschmutzung und Kontamination vonseiten der Zeitungen³¹ zu

28 »Needs must wee those advantages confesse, / Which wee reape from the literary Presse, / privileged which our forefathers wanted, / Although to us Heaven it benignely granted [...] Those *Wonders*, of which elder ages boast, / Had almost all forgotten been, and lost / If this *Eighth Wonder* had not been contriv'd, / Whereby the other seven have been reviv'd« (Anonym 1645, 2). Zur welthistorischen Bedeutung der Trias von Buchdruck, Kompass und Feuerwaffe Bacon 1999, 233, 271 (= *Novum Organum* I/110, I/129).

29 So spricht Scaliger zu Apoll: »*Your Grace* well knowes (I need not to relate) / How *Typographie* doth concerne your state / Which some pernicious heads have so abus'd, / That many with it never had been us'd: / This instrument of Art, is now possess'd / By some, who have in Art no interest; / For it is now imploy'd by Paper-wasters, / By mercenary soules, and Poetasters, / Who weekly utter, slanders, libels, lies, / Under the name of specious novelties« (Anonym 1645, 2).

30 Zu den Topoi der Bereicherungssucht und der Verleumdung und Fehlinformation in den Zeitungen vgl. ebd., 2, 19, 30f., 33f. Zum Widerstand gegen das neue Medium der *Newsbooks* und zum schlechten Ruf der Drucker und Zeitungsschreiber Raymond 2003, 129f., 138–149.

31 Der wichtigsten Zeitung aus dem Lager der Königlichen, dem *Mercurius Aulicus*, wird vorgeworfen: »that hee for wicked ends / Had the *Castalian Spring* defil'd with gall; / And chang'd by witchcraft, most Satyricall, / The bayes of *Helicon*, and mirtles mild, / To pricking hauthornes, and to hollyes wild« (Anonym 1645, 14, vgl. 25f.).

schützen. Der *Post* wird vorgehalten, durch Plagiate aus Lylys und Sidneys Pastoralidichtung die poetische Sprache beschädigt zu haben.³²

Aufschlussreich sind auch die Anklagepunkte, die gegen die einzelnen Zeitungen vorgebracht werden. Nur zwei Beispiele: Dem führenden proparlamentarischen Blatt *Mercurius Britanicus* wird zur Last gelegt, durch die Beimischung von Merkur in die Tinte ein giftiges Gemisch hergestellt zu haben, mit dem er den guten Ruf anständiger Leute ruiniert (und sie bisweilen in den Selbstmord getrieben) habe.³³ Dem *Mercurius Aulicus*, der Zeitung der Royalisten, wird vorgeworfen, mit einem besonders brennbaren und explosiven Gemisch, das sie als Tinte verwendet habe, die Zwietracht der Bürger und die innere Aufspaltung des Landes befeuert zu haben. Sie habe zudem die Lehre des verruchten Florentiners (Machiavelli) in der englischen Politik heimisch werden lassen.³⁴ Es ist auffällig, dass ihre Zugehörigkeit zum royalistischen oder parlamentarischen Lager für die Verurteilung der einzelnen Blätter keine besondere Rolle spielt. Vielmehr fallen Apoll und seine Berater ihre Urteile unabhängig von den politischen Filiationen der Zeitungen.³⁵ Wohlgermerkt werden auch die Richter und Juroren in den Gegenreden der angeklagten Zeitungen heftig attackiert. Wie es sich für eine gute Satire gebührt, bekommen am Ende alle ihr Fett weg.³⁶ Auch die Strafen, die Apoll für die Verurteilten ersinnt, sind trefflich gewählt. So muss der *Intelligencer* zukünftig seine Blätter in der Küche Apolls verheizen, die *Occurrences* müssen die Kloaken auf dem Parnass mit Papier versorgen (Raymond 1996, 39 f.).

Um die Beziehung zwischen Boccalinis Satire und *The Great Assises* zu erfassen, können neben der Übernahme der Szenerie des Gerichtsverfahrens im Musenstaat Apolls und den verschiedenen intertextuellen Anhaltspunkten, die bereits erwähnt wurden, zwei Aspekte angeführt werden. Dies betrifft einerseits

32 »He had disturb'd the learned Common-weale, / And also in felonious sort did steale / From *Euphues* [Lylys *Euphues: The Anatomy of Wyt*, 1578, S.S.], and *Arcadia* [Sidneys *Arcadia*, S.S.], language gay / Therein his vain relations to array, / Because he knew that lyes in fine attires, / Prefer'd are befor truths, by many buyers« (30).

33 Ebd., 10 f. Zum Götterboten Merkur und zur gleichnamigen chemischen Substanz als (ambivalente) Symbole des Druck- und Zeitungswesens vgl. Raymond 2003.

34 Ebd., 14 f. Zum Machiavellismus-Vorwurf gegen *Aulicus* ebd., 15.

35 Raymond 1996, 220. Diese Unparteilichkeit spricht gegen Wither als Autor, der im Bürgerkrieg für die Parlamentsseite kämpfte und sich als glühender Pamphletist und Propagandist hervortat (vgl. Norbrook 2000, 86 f.). Raymond weist darauf hin, dass nach dem Erscheinen der Satire mehrere der im Pamphlet angeklagten Blätter einen »Verräter« aus den eigenen Reihen als Autor vermuteten (Raymond 1996, 221).

36 Wither wird etwa vom *Britanicus* beschuldigt, mit seinen Satiren auch nichts anderes als Verleumdung und Rufmord zu betreiben (ebd., 11). Ein anderer angeklagter *Newsbook*-Schreiber entgegnet auf den Vorwurf der Geldgier, dass auch die Dramatiker (unter ihnen etwa Shakespeare, Fletcher und Heywood) nichts anderes seien, als Söldner in fremden Diensten und beruft sich auf die platonische Dichterkritik (ebd., 31 f.).

die Metaphorik des Sehglases und der Brille, die bei Boccalini eine ganz zentrale Rolle spielt. So wird die Zeitung *The Spy* angeklagt, durch den Gebrauch von Galileos Teleskopen die Laster und Vorzüge der Menschen völlig verzerrt dargestellt zu haben. Die kulturpessimistische Kritik an der Presse sowie an der neuen Medienkultur und die Skepsis gegenüber der technologischen Innovation scheinen sich hier die Hand zu reichen.³⁷ Andererseits teilt der Autor der anonymen Schrift den Pessimismus Boccalinis, was die Reformierbarkeit der bestehenden misslichen Verhältnisse anbelangt. An eine wirkliche Besserung der Angeklagten und des misslichen Zustandes der Kultur und Literatur scheint er nicht zu glauben. So ruft Apolls rechte Hand Scaliger aus, dass die menschliche Natur neu geformt werden müsste, um seinen Bemühungen als Zensor zum Ziel zu führen. Man fühlt sich an die Quintessenz des wohl berühmtesten *Ragguaglio* (1/77) Boccalinis erinnert; eine Episode, die von der (gescheiterten) Generalreform der Welt handelt:

Yet all my care, and labour is but vaine, / Except *Jove* will consent t'undo it againe / His worke of *Humane nature*, and the same / Of such pure stuffe, and perfect temper frame, / As it of no corruption may admit: / For I have try'd my industry and wit, / Both Arts, and Authours, to refine, and mend, / As well as times, yet can I not defend, / But some luxuriant witt, will often vent / Lascivious Poems, against my consent.³⁸

Die Mediensatire *The Great Assises* wird von der pessimistischen Wahrnehmung einer Degeneration von Kultur und Literatur sowie von einer Skepsis gegenüber den neuen Druckmedien bestimmt. Sie präsentiert dem Leser einen Kampf zwischen der literarischen Hochkultur und der neuen Massenkommunikation und Populärkultur (Raymond 1996, 212). Wie bei Boccalini wird die Degeneration der literarischen Gattungen für unumkehrbar gehalten; eine Tendenz von der Boccalini allein die Satire ausnimmt, die gerade in der größten Dekadenz ihre Blüte erlebe.

37 »But he in his indictment was accus'd, / *Old Galileos glasse* to have us'd, / Which represented objects to his eye, / Beyond their measure, and just symetrie, / Whereby the faults of many did appeare, / More and farre greater, then indeed they were« (ebd., 34).

38 Ebd., 26. Bei Boccalini werden zur »generale riforma dell'universo« auf dem Parnass die sieben Weisen Griechenlands sowie die Römer Cato und Seneca einberufen, um Reformvorschläge auszuarbeiten. Die ingeniosesten Vorschläge stammen von Thales, der vorschlägt, in die Brüste der Menschen ein Fenster (»finestrellino«) einzubauen, von Solon, der die Abschaffung des Privatbesitzes vorschlägt, sowie von Chilon, der den Gebrauch des Geldes abschaffen möchte (vgl. Boccalini 1910, 258–285). Eingeschüchtert von Catos Vorschlag, dass das Gebrechen der Welt unheilbar sei und deshalb Gott um eine neue Sintflut ersucht werden müsse, drängt die Reformkommission auf einen Beschluss. Inhaltlich umfasst dieser letzten Endes jedoch nicht mehr als die Festlegung der Preise für Kohl, Sardellen und Kürbisse (»posero il prezzo ai cavoli, alle sardelle e alle cocozze«). Burton zitiert in seiner *Anatomy of Melancholy* diesen Passus (vgl. Burton 2001, 97).

2.2 Marchamont Nedham: Der Presseagent Cromwells oder ein englischer Boccalini?

Inmitten der *Engagement*-Kontroverse, in der das neue englische Regierungssystem nach der Hinrichtung des Stuart-Königs Karl I. und der Abschaffung der Monarchie (und auch des Oberhauses) um Legitimation kämpfte, wird der einflussreiche Pamphletist und *Newsbook*-Schreiber Marchamont Nedham vom Royalisten John Cleveland mit Boccalini verglichen. Cleveland ruft in einem gewissen Sinn zum politischen Mord auf, wenn er behauptet, dass es an der Zeit sei, dass die Engländer mit ihrem Boccalini (Nedham) so verfahren sollten, wie es mit dem echten Boccalini in Italien geschehen sei, der bereits wegen seiner eigentlich harmlosen (»innocent«), aber lästigen herrschaftskritischen Schriften in Venedig im Wasser der Lagune ertränkt worden sei.³⁹ Als Strafe für seine gnadenlosen – den Staat unterstützenden – Polemiken und wohl auch für Nedhams politischen Opportunismus schlägt Cleveland mit dem *Ducking-stool* eine bewährte englische Hinrichtungs- und Folterpraxis vor, bei der der zu Bestrafende in einem Stuhl gefesselt ins Wasser eines natürlichen Gewässers getaucht wurde.⁴⁰

Dass Nedham hier als Pendant zu Boccalini aufgefasst wird, bedarf einer Erklärung. Ebenso muss die Information zu Boccalinis Tod, die in Clewards Vergleich enthalten ist, richtiggestellt werden. Kurz nach dessen Tod kursierten Gerüchte, wonach Boccalini Opfer einer Gewalttat geworden sei. Eine Version lautete, dass er wegen seiner Fundamentalkritik an der spanischen Monarchie und an deren Herrschaft über Italien von Agenten des spanischen Monarchen ermordet worden sei. Dieses Gerücht hielt sich, dies zeigt auch Clewards Stellungnahme, in der Frühen Neuzeit hartnäckig. Die Forschung hat dies mittlerweile als Legende herausgestellt. Boccalini starb, so zeigen die Einträge im Totenregister der venezianischen *Provveditori alla sanità*, eines natürlichen Todes (Hendrix 1995, 193 f.). Nedham hatte sich zum Zeitpunkt der Veröffent-

39 »Boccalini, that innocent Moralizer, yet for writing somewhat too freely for those that were partiall, was thrown into the Canal at Venice, and there drown'd: It is time that we had our State-scolld [Nedham, S. S.] to the Ducking-stool« (Cleveland, John: *The Character of Mercurius Politicus*, 1650, zitiert nach Raymond 1996, 219). Der royalistische Poet John Cleveland (1613–1658) war seinerseits Verfasser einer Satire auf die Londoner *Newsbooks* mit dem Titel *The Character of a London Diurnall* (1645) (vgl. Cosius 2003, 63–68).

40 Eine ähnliche Bestrafungsphantasie entwickelt der Cambridger Neoplatoniker Henry More kurz nach der Restauration für den Umgang mit den unterlegenen Republikanern und mit James Harrington als Autor der republikanischen Utopie *The Commonwealth of Oceana*: »Whether hanging or drowning be the best ways of transportation of our late republicans to the commonwealths of *Utopia* and *Oceana*?« (More 1660, 2).

lichung von Clevelands Pamphlet einen Ruf als opportunistischer Presseagent erworben, der stets für die gerade im Konflikt zwischen Parlament und Krone überlegene Seite anheuerte. War er 1645 noch als Anhänger des Parlaments mitten im Bürgerkrieg wegen seiner – selbst für das Parlament – überzogenen Angriffe gegen den König in Haft gesetzt worden, so wechselte er kurz darauf (im Sommer 1647) die Seiten und wurde zum Herausgeber des *Mercurius Pragmaticus*, eines wichtigen Presseorgans der Royalisten (Raymond 1993, 332 ff.). Im Juni 1650 begann er (nach einem erneuten Seitenwechsel) die Veröffentlichung des *Mercurius Politicus*, das einflussreichste Blatt während der Republik und während des Protektorats, das von Nedham zusammen mit John Milton herausgegeben wurde. Nedham avancierte im Protektorat zum ›Presseagenten‹ Cromwells (Frank 1980).

Dass Nedham seine journalistischen Polemiken im Auftrag der politischen Machthaber lancierte und erheblichen politischen Einfluss besaß, unterscheidet ihn merklich von Boccalini, der als ›machtloser‹ Literat seine Kritik an den Mächtigen äußerte. Zwei Aspekte sollen aber im Folgenden aufzeigen, dass der Vergleich zwischen Boccalini und Nedham dennoch trefflich gewählt ist. So soll *erstens* auf die kryptische (republikanische) Kritik und Opposition gegen Cromwells Protektorat in Nedhams *The Excellencie of a Free-State* (1656) hingewiesen werden. *Zweitens* wird anhand einer Artikelserie aus dem *Mercurius Politicus*, die im März-April 1657 erschien, die Bedeutung des satirischen Schreibverfahrens für Nedham herausgestellt.

(1) Nedhams Schrift *The Excellencie of a Free-State* erscheint nur wenige Monate vor Harringtons *The Commonwealth of Oceana*. Zur Kritik am Protektorat bedient sie sich einer ähnlichen, wenn auch mit anderen Mitteln betriebenen Textstrategie wie Harrington, um seine Kritik an Cromwell zu verschleiern und zu verharmlosen. Harrington gelingt dies, wie wir noch sehen werden, mithilfe der utopischen Fiktion und der Satire. Nedham bewerkstelligt ähnliches, indem er in seiner Schrift ältere *Newsbook*-Artikel aus seiner Feder neu herausgibt und gleichsam als Cento zusammenstellt. Die *Excellencie* besteht – abgesehen vom neu verfassten Vorwort und den eingefügten Überleitungen – aus einer Zusammenstellung von Artikeln, die erstmals zwischen 1651 und 1652 im *Mercurius Politicus* erschienen waren, und die er 1656 thematisch neu gruppiert und teils auch, was die Wort- und Begriffswahl anbelangt, in überarbeiteter Form herausgibt (Worden 2011). Die Provenienz des größten Teils des Textes aus älteren Artikeln wird dem Leser jedoch nicht kenntlich gemacht.

Die Artikel Nedhams waren in ihrer ursprünglichen Fassung gegen die royalistische Partei, gegen die Anhänger der gestürzten Stuart-Monarchie gerichtet gewesen und im Kontext der *Engagement*-Kontroverse entstanden. Im Gegensatz zur staatszentrierten und positivistischen Argumentation zahlreicher Traktate, die im Kontext der *Engagement*-Kontroverse erschienen und die die Legitimation politischer Herrschaft aus ihrer Fähigkeit ableiteten, effektiv für den

Schutz und die Sicherheit der Beherrschten zu sorgen, argumentiert Nedham in den Artikeln, die er 1656 in der *Excellencie* neu drucken ließ, aus der Perspektive der politischen Freiheit und für eine Staatsform, die nach dem Vorbild der altrömischen Republik gestaltet werden soll (Norbrook 2000, 221–226).

Aus Nedhams Schrift stechen drei zentrale ordnungspolitische Prinzipien hervor: (1) Dass die souveräne Herrschaft des Staates von einem politischen Organ ausgeübt werden soll, das aus Volksvertretern besteht, die vom Volk in regelmäßig stattfindenden Wahlen bestellt werden; (2) dass die Freiheit nur gewährleistet werden kann durch die in kurzen Intervallen stattfindende Rotation im Parlament und durch die zeitliche Begrenzung sämtlicher politischer Ämter;⁴¹ schließlich (3) die Forderung einer relativen (nicht absoluten) Gleichheit der Bürger an Besitz, gesellschaftlichem Rang und politischem Einfluss, die für Nedham mit der Existenz eines Erbadels nicht vereinbar ist (Nedham 2011, 27ff, 42).

Auf den ersten Blick enthält Nedhams demokratischer Republikanismus aus der *Excellencie* nichts, was auf einen Angriff gegen Cromwells Protektorat schließen lassen würde. Die Schrift setzt eine Tradition radikalrepublikanischen Denkens fort, das nach der Abschaffung der Monarchie in England entstanden war. Wenn man allerdings den genaueren historischen Kontext zum Zeitpunkt der Veröffentlichung von Nedhams Werk berücksichtigt, ergibt sich ein ganz anderes Bild. Erst vor dem Hintergrund der konkreten politischen Situation wird offenbar, dass Nedham mit seiner Schrift und der Neuauflage seines (ursprünglich gegen die Royalisten gerichteten) Antimonarchismus und demokratischen Republikanismus Cromwells Regime kritisieren, ja herausfordern möchte.

Im Mai 1656 ließ Cromwell Parlamentswahlen ankündigen. Auch wenn der *Council of State* nach der Wahl sämtliche Mandatsgewinner aus dem republikanischen Lager vom Parlament ausschließen ließ, war die Ankündigung der Parlamentswahl ein Moment großer Hoffnungen für die Republikaner. In dieses Momentum fügt sich Nedhams Schrift ein, die im Juni 1656 gedruckt wurde. Sie sollte den Wählern die Augen öffnen für die latente Monarchisierung des Landes unter Cromwell und die Republikaner in ihrem Wahlkampf unterstützen (Worden 2011).

Hierfür spricht eine Reihe ambivalenter Anspielungen auf Cromwell, die sich hinter Stellungnahmen zur Militärdiktatur von Julius Cäsar oder zum Machtaufstieg des Dionysos von Syrakus (vom »General« zum Tyrannen) vermuten lassen (Nedham 2011, 58, 81, 91 f., 98, 101). In seiner Auseinandersetzung mit der altrömischen Republik gilt Nedhams Interesse ihren Eigenschaf-

41 Nedham spricht von »succession« oder »revolution« (Nedham 2011, 22); »the successive Revolution of Authority by their [des Volkes, S.S.] consent« (ebd., 45).

ten als *popular State* (ebd., 9). Aus seiner Analyse der römischen Geschichte leitet Nedham ab, dass das ordnungspolitische Hauptproblem in Republiken darin liegt, ehrgeizige Einzelpersonen oder Personengruppen davon abzuhalten, die Herrschaft vom Volk zu usurpieren.⁴² Er fordert für England und für das Parlament ein Kontrollorgan, das dem Vorbild der römischen Volkstribunen und ihrer Kontroll- und Blockadekompetenzen gegenüber dem Senat und den Magistraten folgen soll.⁴³ Der zweite Abschnitt von Nedhams Traktat begründet umständlich und ausführlich, wieso das Volk (*»the people«*) am besten geeignet ist, über die Freiheit im Staate zu wachen (ebd., 19–46; vgl. Machiavelli 1977, 21–23). Nedham radikalisiert Machiavellis Republikanismus zur Demokratietheorie. In seiner Aufwertung des Volkes (*»people«*) steht er Machiavelli nahe, der sich von dem aristokratisch-elitären, am Modell Venedigs orientierten Republikideal deutlich abgrenzte, das in Florenz zu seiner Zeit vorherrschte (Saracino 2012).

In Nedhams Schrift ist eine Perspektive auf den Freistaat vorherrschend, der – wie der englische – erst kürzlich seine Freiheit durch den Sturz der Monarchie wiedererlangt hat. Ein hierzu kohärent gewählter thematischer Schwerpunkt der Schrift liegt in der institutionellen Vorsorge, die die Entstehung einer monarchischen Herrschaftsgewalt unter der Fassade der republikanischen Verfassungsordnung in Zukunft unmöglich machen soll. Die Warnungen vor der latenten Monarchisierung der Republik, die Nedham mit historischen Beispielen untermauert, etwa mit dem *»humor of Kining«* vieler römischer Senatoren (Nedham 2011, 11) oder mit dem Machtausbau des Hauses der Oranier in der Holländischen Republik (ebd., 84f.), zielten Anfang der 1650er Jahre ursprünglich auf das Szenario einer Rückkehr der Stuarts ab. Im gewandelten Kontext von 1656 legen diese Warnungen hingegen den Finger direkt in die Wunde des Legitimationsdefizits des Protektorats, das viele trotz der republikanischen Verfassungsform, die im *Instrument of Government* festgeschrieben war, mittlerweile als Königsherrschaft betrachteten, der nichts als der Königstitel fehlte.

(2) Nedhams Artikel aus dem *Mercurius Politicus* (Nr. 352–356), die im März und April 1657 erschienen sind, werden dem Leser als Briefe eines anonymen (und fiktiven) Korrespondenten aus *Utopia* (Nr. 352–355) und aus *Oceana* (Nr. 356) präsentiert, die dem Herausgeber der Zeitung zugespielt wor-

42 *»Therefore one prime Principle of State, is, To keep any man, though he have deserved never so well by good success or service, from being too great or popular«* (ebd., 44).

43 Die Volkstribunen wirkten als *»Bridles to restrain the Power and Ambition of the Senate, or Nobility«* (ebd., 14). Vgl. Machiavellis Darstellung des Volkstribunats in der römischen Republik als Bremse für den Ehrgeiz der Mächtigen: *Discorsi I/50*.

den seien.⁴⁴ Die Artikel werden zum Zeitpunkt gedruckt, unmittelbar nachdem das Parlament Cromwell die Königswürde angeboten hatte (23. Februar 1657). Cromwell nahm sich einige Wochen Bedenkzeit, bevor er dieses Angebot im April 1657 definitiv ablehnte. Nedhams Artikel erscheinen somit in einem Moment großer konstitutioneller Ungewissheit.

Die Briefe aus Utopia (und Oceana) veranschaulichen gut, wieso Nedhams Leitartikel eine gefürchtete Waffe in den pamphletistisch-journalistischen Auseinandersetzungen war, die die politischen Konflikte im Interregnum begleiteten. Sie stellen einen Höhepunkt seines regimetreuen satirischen Journalismus dar. Den Auftakt macht in Nedhams Artikelserie ein Schreiben aus Utopia, in dem von der epidemischen Ausbreitung radikaler und in ernsthafter Absicht verfasster politischer Traktate berichtet wird. Die Regierung von Utopia gehe gegen dieses Phänomen mit aller Härte vor. Die Pointe dieses Berichts besteht darin, dass er die ernsthafte radikale politische Reflexion als Verstoß gegen das Grundgesetz der Utopier (»the Fundamentall Law of Utopia«) darstellt, sich niemals seriös zur Politik zu äußern. Nedham liest folglich Morus' *Utopia* in erster Linie als Satire:

[...] you are to know, that for these seven years last past, this renowned City and Commonwealth of *Utopia* hath been sorely afflicted with an infectious Itch of scribing political discourses, caused by a Salt humour first bottel'd in the Braine pan, and then breaking out at the fingers ends. The world hath run a madding here in disputes about Government, that is to say, about Notions, Forms, and Shadows [...] that the Magistrate taking notice of these disorders, must himself determine the matter; and to that end he gave order to put the whole society of Pols into the Hospital of the *Incurabili*, to have their Sculls opened and searched with a long Sword, and so served up with green-sauce, as a fit punishment for presuming to break the Fundamentall Law of Utopia, by daring to be in earnest, and appear in print so profound and serious Projectors. (*Mercurius Politicus*, Nr. 352, 5.-12. März 1657, 370)

Mit der Absicht, seine politischen Kontrahenten zu kritisieren und *ad absurdum* zu führen, stellt Nedham hier das satirische Element aus Morus' *Utopia*, deren Charakter als Humanistenschertz, in den Vordergrund. Diesen Grundcharakter utopischen Schreibens hätten die (zeitgenössischen) Autoren ernster Utopien völlig verkannt.⁴⁵ In diesem und in weiteren Briefen, die in Nedhams Blatt erschienen, berichtet der Korrespondent aus Utopia von verschiedenen Gegenmaßnahmen, mit denen man versucht habe, das pathologische Krankheitsbild des ernstesten Utopismus an der Wurzel zu packen. Die Maßnahmen reichen von der Beauftragung eines Staatskomikers (»*State droll*«), der die ernst-

44 Die Artikelserie (*Mercurius Politicus*, Nr. 352–356) wird im Folgenden zitiert aus Raymond 1993, 369–379.

45 Die (moreanische) Satire spielt in den Utopien, die im Interregnum im Umfeld des Puritanismus und der New Science entstehen, keine nennenswerte Rolle (vgl. Webster 1975; Holstun 1987).

haften Utopien bekämpfen solle, über die therapeutische Nahrungsumstellung bis zum chirurgischen Eingriff.⁴⁶

Wer ist die Zielscheibe von Nedhams bittersüßer Satire? Sie wendet sich sicherlich allgemein gegen die von ihm in der englischen Gesellschaft beobachtete Neigung zum Utopismus (im Sinne eines radikalen politischen und religiösen Reformismus) sowie zur unentwegten Debatte über die optimale politische Ordnung. Nedham hat es allerdings insbesondere auf die Republikaner und auf Harrington abgesehen, wobei kurioser Weise auch Hobbes als radikaler politischer Denker in diese Gruppierung eingeordnet zu werden scheint. So berichtet ein Artikel, dass die Bewohner Oceanas mitsamt ihres Gründervaters (Harrington), aber eben auch zusammen mit Thomas Hobbes vom ›Prince Archon‹ (also von Cromwell) den Behörden Utopias zur Behandlung desselben Krankheitsbildes überstellt worden seien, das die Einwohnerschaft Utopiens befallen habe (*Mercurius Politicus*, 5.–12. März 1657, Nr. 352, 371). Die zum Zeitpunkt des Erscheinens der Artikel vermutlich politisch einflussreichste Gruppierung, die Nedham ins Visier nimmt, ist allerdings die (millenaristische) Fifth-Monarchy-Bewegung. Nedham kritisiert den Habitus des Millenaristen, der nach einer genauen Bestimmung des Zeitpunkts heilsgeschichtlicher Erfüllungen strebt. Denn es sei genauso unmöglich eine geographische Route nach Utopia zu bestimmen wie die Frage nach der Form der ›fünften Monarchie‹ und den Zeitpunkt ihres Eintreffens zu klären.⁴⁷

46 Ebd., 371, vgl. *Mercurius Politicus*, 26. März – 2. April 1657, Nr. 355, 375. Nedham berichtet, dass man in Utopia als Teil der Ernährungstherapie den Verzehr einer bestimmte Sorte Fisch (des »Gudgeon« bzw. Gründlings, der im Englischen sinnbildlich auch für »Idiot« steht) verboten und stattdessen den Verzehr von Kürbis (»pompions«) vorgeschrieben habe. Man fühlt sich an die Maßnahme des Gremiums erinnert, das in einer Episode aus Boccalinis *Ragguagli* mit der Generalreform der Welt betraut wird und sich auf nichts weiteres als die Festlegung der Preise für Kohl, Sardellen und Kürbisse (»posero il prezzo ai cavoli, alle sardelle e alle cocozze«) einigen kann, vgl. oben. In der englischen Ausgabe der *Ragguagli* von 1656 wird »cocozze« mit »pompion« übersetzt (»they set down the prices of Cabbages, Sprats, & Pompions«, Boccalini 1656, 161).

47 »Sir, Sorry I am that so many of your Countrimen have been searching the Map and cannot tell in what part of it to find out our Utopia. But the truth is, they are the more to be excused, because we our selves, with all the learned in Geographie, as yet know not in what Longitude or Latitude to describe it. [...] Why then should any be angry, that in all the voyages made through the Terra Incognita of three Forms of Government, and the four Monarchies of the world, no safe Footing should be found, nor any like to be, but by landing in a Fifth? Indeed (Sir) all that we have learnt by travelling is this, now to live at home and be quiet, having gained so much experience, as to know there is a necessity of a settlement, and that it matters not what the Form be, so we attain the ends of Government« (ebd., Nr. 354, 372 f.). Zur Fifth-Monarchy-Bewegung vgl. Capp 1972.

Die Utopismus-Kritik Nedhams läuft auf eine Apologie Oliver Cromwells und des Protektorats hinaus. Angesichts der inländischen Turbulenzen sowie der auswärtigen Gefahr durch die im Exil weilenden Stuarts sei Cromwell der einzige, der den Freistaat zu retten imstande sei (*Mercurius Politicus*, 19.–26. März 1657, Nr. 354, 373 f.). Nedham betont, einen Argumentationsstrang aus der *Engagement*-Kontroverse der frühen 1650er Jahre aufgreifend, dass Debatten über die beste Staatsform und die Fixierung auf den Idealstaat angesichts des wechselhaften und mangelhaften Wesens der menschlichen Belange und der Politik irreführend seien. Unter Berücksichtigung der bestehenden Verhältnisse sei vielmehr jenes Regierungssystem vorzuziehen, das Sicherheit und Ordnung aufrechterhalten könne, falls notwendig auch ein monarchisches. Hier scheint sich der »Presseagent Cromwells« (Frank) für die Möglichkeit, dass Cromwell die ihm angetragene Krone annehmen sollte, alle Optionen offen halten zu wollen.⁴⁸

2.3 Nachrichten aus dem Parnass in James Harringtons *The Commonwealth of Oceana*: Die satirische Darstellung Cromwells zwischen Staatsgründer und Tyrann

James Harringtons *The Commonwealth of Oceana* (1656) ist eine vielgedeutete Schrift. Gilt sie den einen als Gründungsdokument des neuzeitlichen atlantischen Republikanismus (Pocock 1975), betonen andere ihren Charakter als Utopie, in der ein militarisierter, puritanischer Disziplinierungsstaat entworfen wird (Davis 1981, 205–240; Holstun 1987). Sie lässt sich aber auch als sarkastische Satire auf das Cromwellsche Protektorat (Riklin 2006, 225–228) sowie auf die Suche der Puritaner nach einem (politischen) Paradies auf Erden deuten. Dass Harringtons politisches Denken stark abhängig ist vom italienischen Staatsdenken der Renaissance, vor allem von Machiavelli, ist unstrittig. Neben Machiavelli spielt auch Donato Giannotti eine wichtige Rolle in Harringtons Schrift (Harrington 1992, 8, 34, 132; Riklin 2006). Der Rezeption von Boccalini in der *Oceana* ist hingegen wenig Beachtung geschenkt worden. Boccalini, der in seiner Satire eine Fundamentalkritik gegen das monarchische Herrschaftssystem und offen seine Sympathien für die Republik und vor allem für den venezianischen Freistaat äußert, wurde im diskursgeschichtlichen Umfeld Harringtons zum Kanon italie-

48 »[...] and so a Free State may be no less, and many times much more, in that which Men call Monarchy, than in any other Form. »'Tis not the name of a Free State or Commonwealth that makes it to be so indeed, but that is a free State in every form, where Men are put into the way of a free enjoyment and security of their Rights and Properties« (ebd., Nr. 354, 374); vgl. *Mercurius Politicus*, 26. März – 2. April 1657, Nr. 355, 376.

nischer Renaissancedenker gezählt, die – wie Machiavelli oder Giannotti – trotz der Monarchisierung Italiens an der Republik festhielten (Skinner 1978, 188 f.). Bei Harrington ist Boccalini allerdings vor allem von Bedeutung, weil er dessen satirische Mitteilungsform nachahmt, um an Cromwell Kritik zu üben.

Harringtons *Oceana* enthält eine detaillierte Beschreibung einer Verfassungsreform, die in dreißig Artikel (Harrington bezeichnet sie als »orders«) unterteilt ist. Die paradigmatische Ordnung Oceanas wird als Ergebnis eines Reformprozesses präsentiert. So habe der militärische Oberbefehlshaber Olphaus Megaletor (dessen Name sich aus dem Griechischen mit »großzügiger Spender des Lichts« übersetzen lässt, Ottmann 2006, 330), der aus dem Bürgerkrieg in Oceana (England) als Sieger und Regent hervorgegangen sei, auf Verheißung seiner Armee einen fünfzigköpfigen *Council of Legislators* eingerichtet, der damit beauftragt wurde, eine neue Verfassung für das Land auszuarbeiten.⁴⁹ Für die politische Ordnung, die Harrington in seiner utopischen Schrift entwirft, sind drei Ordnungselemente von herausragender Bedeutung: *Erstens* wird durch ein Agrargesetz (13. Ordnung) eine Höchstgrenze für den Besitz von Land festgelegt (Harrington 1992, 100–111). Sie soll einerseits die Akkumulation von Besitz und die damit einhergehende Korruption im Gemeinwesen verhindern. Andererseits soll der hierdurch gewährleistete moderate Landbesitz die wirtschaftliche Subsistenz und Unabhängigkeit garantieren, die für die Bürger essentiell sind, um ihre zivilen und militärischen Pflichten wahrzunehmen. *Zweitens* herrscht ein strenges System der Ämterrotation vor (14. Ordnung). Sämtliche Ämter werden nach dem Modell des venezianischen Loswahlsystems (*ballottaggio*) bestellt und zeitlich befristet. Durch das Insistieren auf diesen für die politische Kultur Englands völlig fremden Modus der Entscheidungsfindung wird der utopische Charakter von Harringtons Schrift verstärkt. Schließlich entwickelt Harrington *drittens* eine Mischverfassung, die auf einer ausgefeilten Gewaltenteilungslehre gründet (Riklin 2006).

Die im Hauptteil von Harringtons Schrift entwickelte politische Ordnung im Detail darzustellen, würde hier zu weit führen. Für unsere Belange ist vielmehr der Schluss von Harringtons Schrift von Interesse, der von der Abdankung und vom Machtverzicht des Staatsgründers und Verfassungsreformers Olphaus Megaletor handelt. Die ironisch-satirische Signatur des Textes ist hier besonders deutlich, weshalb nicht überrascht, dass Boccalini gerade in diesem Textpassus ins Spiel gebracht wird.

49 Harrington 1992, 67 ff. Die Information, dass die Armee des Olphaus (alias Cromwell) zur Verfassungsreform antrieb, ist bedeutsam. So hat Pocock herausgestellt, dass Harrington im Kreis republikanisch gesinnter und von der Politik Cromwells enttäuschter Offiziere verkehrte und seine *Oceana* an diesen Kreis adressierte (vgl. Pocock 1975, 83 f.). Subtil wird Cromwell als Adressaten der Schrift nahegelegt, seinen Offizieren Gehör zu verleihen.

Den Herrscher vor dem Pfad zu warnen, der die rechtmäßige (monokratische) Herrschaft schnell zur Tyrannis (in der Terminologie des Bartolus zum *tyrannus ex parte exercitii*) abgleiten lässt, ist in der philosophischen Behandlung der Tyrannis weit verbreitet, etwa im Fürstenspiegel. Gleiches gilt für den Versuch, einen Usurpatoren (oder mit Bartolus einen *tyrannus ex defectu tituli*) auf die Möglichkeit hinzuweisen, durch Taten wie die Stiftung einer guten politischen Ordnung oder sogar die Abdankung und den Machtverzicht, Zustimmung und damit nachträglich Legitimation vonseiten der Herrschaftssubjekte zu erhalten.⁵⁰ Die politische Kommunikation Harringtons mit Cromwell (am Anfang und am Schluss der Schrift) folgt vor allem der letztgenannten Variante. Die Darstellung von Olphaus Megaletor als Staatsgründer nach dem Modell antiker Gründerfiguren wie Lykurg, Romulus oder Timoleon, die einen Freistaat errichteten oder an der Begründung einer republikanischen Ordnung Anteil hatten, ermöglicht es Harrington zudem, die Thematik in republikanischen Sinnzusammenhänge einzubetten.

Anhand längerer Paraphrasen und Zitate aus Machiavelli formuliert Harrington – zu Beginn seiner Schrift (am Ende des zweiten Abschnitts der »Preliminaries«) – die Einsicht, dass die Staatsgründung von einem Einzelnen (»the legislator should be one man«) und die Gründungsarbeit auf einmal und in einem Zug (»that the government should be made altogether, or at once«) vollzogen werden sollte. Machiavelli veranschaulicht laut Harrington aber auch die Notwendigkeit, dass dem Staatsgründer für seine Arbeit sämtliche Mittel zur Verfügung stehen müssen (»to get the sovereign power into his own hands«, »extraordinary means«) (Harrington 1992, 66f.; vgl. Machiavelli 1977, 11, 36f. = *Discorsi* I/2 und I/9).

Besonders aufschlussreich ist die Art und Weise, in der Cromwell das Beispiel des Tyrannen- und Brudermörders Timoleon von Korinth vorgehalten wird:

Timoleon, so great a hater of tyrants that, not able to dissuade his brother Timophanes to relinquish the tyranny of Corinth, he slew him, was afterwards elected by the people (the Sicilians groaning unto them from under the like burden) to be sent unto their relief. Whereupon Teleclides, the man at that time of most authority in the commonwealth of Corinth, stood up and, giving an exhortation unto Timoleon how he should behave himself in his expedition, told him that if he restored the Sicilians unto liberty, it would be acknowledged that he had destroyed a tyrant; if otherwise, he must expect to hear that he had murdered a king. (Harrington 1992, 264; vgl. Plutarch: *Timoleon*, 7)

50 Die auf Zustimmung gegründete, nachträgliche Legitimierung der Herrschaft des *tyrannus ex defectu tituli*, die eigentlich die schwererwiegende Form der Tyrannis darstellt, wird bereits in Bartolus' *De tyranno* anhand des Beispiels von Julius Cäsar thematisiert (vgl. Bartolus 1925, 111).

Plutarch lässt den Timoleon durch Teleclides ermahnen, dem Ziel treu zu bleiben, dessentwegen er einst seinen Bruder Timophanes, den Tyrannen von Korinth, umbrachte, und deshalb nun die Freiheit der Syrakusaner, die ihn zur Hilfe riefen, wiederherzustellen. Erst dann werde das Urteil darüber gefällt werden, ob er als Zerstörer der Tyrannis oder als gewöhnlicher Brudermörder zu gelten habe. Harrington weist mit diesem Plutarch-Zitat den Lordprotektor darauf hin, dass er als Zerstörer tyrannischer Herrschaft und Wiederhersteller politischer Freiheit an die Macht gelangt sei und diesen Auftrag nicht vernachlässigen dürfe. Andererseits wird Cromwell klar ins Gesicht gesagt, dass damit nichts weniger auf dem Spiel steht, als die Frage, ob er als Held und Gründervater oder aber als Königsmörder (»he must expect to hear that he had murdered a king«) in die Geschichte eingehen wird.⁵¹

Der von Harrington anhand der literarischen Figur des Olphaus Megalestor (der auch als »Lord Archon« bezeichnet wird) konzipierte Staatsgründer soll sich durch die von ihm gegründete Ordnung überflüssig machen. Er soll selber keine politische Gewalt im Staat übernehmen (oder zumindest nicht seine politische Gewalt an einen Erben übertragen). Dem ungekrönten König Cromwell wird mithilfe des in Oceana stattfindenden fiktiven Abdankungsprozesses nahegelegt (zumindest langfristig) seine Macht abzutreten (Meurer 2010). Mit der Konzeption einer monokratischen Staatsgründung (und einer temporären Monokratie) in Republiken hätte Harrington Cromwell die Hand ausstrecken, sein Protektorat mit der republikanischen Lehre kompatibel werden lassen. Eine langjährige, wenn nicht gar lebenslange Herrschaft des Lord Protektors erscheint aus dieser Perspektive erträglich. Was letztendlich zählt, ist, dass Cromwell eine gute (republikanische) Ordnung stifte und spätestens mit seinem Ableben das Gemeinwesen in die Selbstständigkeit und Freiheit entlasse. Der für die Mitteilung dieses Staatsgründungsideals verwendete (und allgemein in Harringtons Schrift stets präsente) satirisch-ironische Modus stellt eine solche Vermittlung zwischen dem republikanischen Denken und der Realität des Protektorats jedoch von Anfang an in Frage.

Die Bedeutung der Satire für Harringtons Utopie wird bereits am Horaz-Zitat ersichtlich, das Harrington für das Frontispiz auswählt. Der Leser wird darin gewarnt, sich über den dürstenden Tantalus (vor dessen Lippen die Fluten stets zurückwichen) lustig zu machen, da sich in dessen Schicksal auch dasjenige des Lesers (Cromwells?) widerspiegle.⁵² Mehrere satirische Pointen werden in der Handlung von Harringtons Utopie durch die komische Figur

51 Harrington übersetzt mit »murdered a king« Plutarch falsch, bei dem Teleclides Timoleon davor warnt, als Brudermörder in die Geschichte einzugehen (vgl. Meurer 2010, 186). Der Bezug zur Hinrichtung von Charles I. wird dadurch evident.

52 »Tantalus a labris sitiens fugientia, captat Flumina: quid rides? Mutato nomine, de te Fabula narratur« (Horaz, *Sermones* I/1, 68).

des Epimonus de Garrula gesetzt, dem Widersacher des Lord Archon in der gesetzgebenden Versammlung, dessen griechisch-lateinischer Name so viel wie ausdauerfähiger Schwätzer bedeutet. Zielscheibe von Epimonus' ironischen Kommentaren zu den politischen Reformvorschlägen des Lord Archon sind etwa dessen Italophilie oder das (lächerlich erscheinende und den Engländern völlig fremde) venezianische Loswahlsystem (Harrington 1992, 114 ff., 177 ff.). In der Schlusssequenz von Harringtons Utopie wird schließlich die Figur des Lord Archon (und damit Cromwell höchst selbst) ins Lächerliche gezogen. So wird dessen feierliche Rede vor dem *council of legislators*, mit der die neue Verfassungsordnung proklamiert werden soll, durch ein merkwürdiges Ereignis unterbrochen. Denn der Sekretär der verfassungsgebenden Versammlung Philadelphus bricht plötzlich, zum allgemeinen Erstaunen, in Tränen und heftige Klagerufe aus. Das sonderbare Verhalten des Philadelphus rührt von einem Schreiben, das er von Traiano Boccalini aus dem Parnass erhalten habe und das seine Gefühle überwältigt habe.⁵³ Der Inhalt des Schreibens wird hierauf der Versammlung vorgelesen. Boccalini berichtet in seiner Korrespondenz von einem schauerlichen Spektakel, das sich jüngst im Theater der Melpomene auf dem Parnass zugetragen habe. Auf der Bühne sei Julius Cäsar (»the Roman tyrant«) das grausame Ende der meisten seiner Nachfahren und Erben (aus der julisch-claudischen Kaiserdynastie) vorgeführt worden sowie das maßlose Leid, das er seinem Vaterland durch die Zerstörung der republikanischen Ordnung zugefügt habe. Cäsar werden die Konsequenzen seines Handelns und seiner Gründung einer tyrannischen Herrschaft in Rom vor Augen geführt. Harrington las Boccalini vermutlich im italienischen Original und übersetzte diesen Auszug aus den *Ragguagli di Parnaso* selbst ins Englische.⁵⁴

Womöglich hat Boccalini und die bleibende Wirkung, die er mit seinem Brief aus dem Parnass auf ihn ausübte, seinen Anteil daran, dass Lord Archon

53 »Philadelphus, the secretary of the council, having performed his task in reading the several orders as you have seen, upon the receipt of a packet (it should seem from his correspondent Boccalini, secretary of Parnassus), in reading one of the letters, burst forth into such a violent passion of weeping and downright howling that, your legislators being startled with the apprehension of some horrid news, one of them had no sooner snatched the letter out of his hand, than the rest crying »read, read, he obeyed in this manner« (Harrington 1992, 240). Harrington paraphrasiert im Folgenden aus Boccalinis *Ragguagli di Parnaso* I/21 (vgl. Boccalini 1910, 63 f.). Aus Boccalinis Werk wird auch anderswo in Harringtons *Oceana* (Harrington 1992, 206) sowie in der »Epistle to the Reader« in *The Prerogative of Popular Government* (Harrington 1977, 393) zitiert.

54 Dies lässt sich aus der Tatsache erschließen, dass die zum Zeitpunkt der Veröffentlichung von Harringtons *Oceana* verfügbare englische Teiledition von William Vaughan (vgl. Boccalini 1626) nicht die paraphrasierte Stelle aus *Ragguagli* I/21 beinhaltet. Die erste vollständige Ausgabe von Henry Lord Monmouth erschien kurz nach Harringtons Schrift (vgl. Boccalini 1656).

in der Folge beschließt, sich aus der Politik ins Privatleben zurückzuziehen (Harrington 1992, 246). Die Oceaner sind zwar zunächst über den Verlust ihres *pater patriae* in größtem Maße entrüstet und die Senatoren versuchen ihn sogar mit Gewalt von der Abdankung abzuhalten. Die Post aus dem Parnass ist jedoch vermutlich ebenfalls ursächlich dafür, dass man sich schnell eines Besseren besinnt und, statt Lord Archon zurück an die Macht zu rufen, beschließt, ihn mit Ehrungen förmlich zu überschütten und für seinen selbstlosen Schritt zu danken (ebd., 251). Der Text endet mit einer Beschreibung des Ehrenmonuments, das für Olphaus Megaletor errichtet wurde, als dieser im biblischen Alter von 116 Jahren starb (ebd., 266).

Möchte Harrington mit diesen Zeilen am Ende seiner Schrift Cromwell zu einem ebensolchen Handeln auffordern? Hofft er gar auf ein Einlenken des Lordprotektors? Die von Harrington eingesetzte satirische Form stört eine solche Deutung, weshalb Alois Riklin in seiner Interpretation von Harringtons *Oceana* in diesem Passus eher die resignative und zynische Ironie Harringtons erkennt, dem jedes Zutrauen in die politische Zukunft unter Cromwell abhandengekommen ist (Riklin 2006, 225–228). Es spricht viel für diese Deutung.

Das Beispiel Harringtons zeigt, dass das antike Genre der Satire vermittelt über Boccacini dazu dienlich gemacht wird, eine engagierte Kritik an der Monarchie oder an den quasi-monarchischen Verhältnissen in Republiken zu äußern. Dies scheint auch allgemein eine der wichtigsten Leistungen der Satire für das politische Denken in der Frühen Neuzeit zu sein. Die Beispiele von *The Great Assises* und von Nedhams Artikeln aus Utopien und ihres Rückgriffs auf Boccacini belegen andererseits die Reichhaltigkeit an politischen Reflexions- und Kommunikationsformen, die die Satire dem politischen Denken darüber hinaus zur Verfügung stellt.

Literatur

Primärliteratur

- Anonym: *The Great Assises Holden in Parnassus by Apollo and His Assessours*. London 1645.
- Bacon, Francis: *Novum Organon*. Lateinisch-deutsch. Hg. von W. Krohn. Hamburg 1999.
- Bartolus De Saxoferrato: De Tyranno. In: Ephraim Emerton (Hg.): *Humanism and Tyranny. Studies in the Italian Trecento*. Cambridge 1925, 126–154.
- Boccacini, Traiano: *De' ragguagli di Parnaso di Traiano Boccacini romano. Centuria prima*. Venedig 1612.
- Boccacini, Traiano: *De' ragguagli di Parnaso di Traiano Boccacini romano. Centuria seconda*. Venedig 1613.
- Boccacini, Traiano: *Pietra del paragone politico tratta dal monte Parnaso dove si trova i governi della maggior monarchia del universo*. Cormopoli [Venedig] 1614.

- Boccalini, Traiano: *The New-found Politicke. Disclosing the secret nature and dispositions as well of private persons as of Statesmen and Courtiers*. London 1626.
- Boccalini, Traiano: *I Ragguagli di Parnasso: or Advertisements from Parnassus; in two Centuries with the Politick Touch-Stone*. Hg. von Henry Earl of Monmouth. London 1656.
- Boccalini, Traiano: *Comentarii di Traiano Boccalini romano sopra Cornelio Tacito*. Cosmopolis [Amsterdam] 1677.
- Boccalini, Traiano: *La bilancia politica di tutte le opera di Traiano Boccalini*. Castellana [Genf] 1678.
- Boccalini, Traiano: *Ragguagli di Parnaso e Pietra del Paragone Politico*. Bd. 1. Hg. von Giuseppe Rua. Bari 1910.
- Boccalini, Traiano: *Ragguagli di Parnaso e Pietra del Paragone Politico*. Bd. 2. Hg. von Giuseppe Rua. Bari 1912.
- Boccalini, Traiano: *Ragguagli di Parnaso e scritti minori*. Hg. von Luigi Firpo. Bari 1948.
- Burton, Robert: *The Anatomy of Melancholy*. Hg. von H. Jackson und eingeleitet von W.H. Grass. New York 2001.
- Gracián, Baltasar: *Das Kritikon*. Übers. und kommentiert von H. Köhler. Frankfurt a. M. 2004.
- Grimm, Johann/Grimm, Wilhelm (Hg.): *Deutsches Wörterbuch*. Bd. 8. Bearbeitet unter Leitung von Dr. Moriz Heyne. Leipzig 1893, München 1984 (Reprint).
- Harrington, James: *The Political Works of James Harrington*. Hg. von J.G.A. Pocock. London u. a. 1977.
- Harrington, James: *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*. Hg. von J.G.A. Pocock. Cambridge 1992.
- Machiavelli, Niccolò: *Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung*. Hg. von R. Zorn. Stuttgart 1977.
- Machiavelli, Niccolò: *Il Principe/Der Fürst*. Italienisch-deutsch. Übers. und hg. von P. Rippel. Stuttgart 1999.
- Machiavelli, Niccolò: *L'Asino/Der Esel*. Italienisch-deutsch. Übers. und interpretiert von Karl Mittermaier und Meinhard Mai. Würzburg 2001.
- [More, Henry]: *Free-parliament quæres: proposed to Tender Consciences*. London 1660.
- Morus, Thomas: *Utopia*. Übers. von G. Ritter. Stuttgart 1983.
- Nedham, Marchamont: *The Excellencie of a Free State, or, The Right Constitution of a Commonwealth*. Hg., eingeleitet und kommentiert von Blair Worden. Indianapolis 2011.
- Persius, Aulus Flaccus: Satiren. In: Ulrich Knoche (Hg.): *Die römische Satire*. Göttingen 1957.
- Zedler, Johann Heinrich: *Großes vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste*. Leipzig/Halle 1731–54, Bd. 34.

Sekundärliteratur

- Bachtin, Michail: *Probleme der Poetik Dostoevskijs*. München 1971.
- Bosold-DasGupta, Bettina: *Traiano Boccalini und der Anti-Parnass. Frühjournalistische Kommunikation als Metadiskurs*. Amsterdam/New York 2005.
- Braddick, Michael: *God's Fury, England's Fire. A New History of the English Civil Wars*. London 2008.
- Brotanek, Rudolf: Traiano Boccalinis Einfluss auf die englische Literatur. In: *Archiv für das Studium der Neueren Sprachen* 111 (1903), 409–414.
- Brummack, Jürgen: ›Satire‹. In: *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*. Bd. 3. Berlin u. a. 2008.

- Capp, B.: *The Fifth Monarchy Men. A Study in Seventeenth-century Millenarianism*. London 1972.
- Cosius, A.D.: Cleveland, John. In: *Oxford Dictionary of National Biography*. Hg. von H.C.G. Matthew und B. Harrison. Oxford 2004, Bd. 12, 63–68.
- Cucchiarelli, Andrea: The Stoic paradoxes of Persius. In: Kirk Freudenburg (Hg.): *The Cambridge Companion to Roman Satire*. Cambridge 2005, 62–80.
- Davis, : *Utopia and the Ideal Society. A study of English utopian writing 1516–1700*. Cambridge 1981.
- Firpo, Luigi: *Traduzioni dei 'Ragguagli' di Traiano Boccalini* (Biblioteca degli eruditi e dei bibliofili 42). Firenze 1965.
- Frank, Joseph: *Cromwell's Press Agent: A Critical Biography of Marchamont Nedham, 1620–1678*. Lanham 1980.
- Hendrix, Harald: *Traiano Boccalini fra erudizione e polemica: ricerche sulla fortuna e bibliografia critica*. Firenze 1995.
- Holstun, James: *A Rational Millennium. Puritan Utopias of Seventeenth-Century England and America*. New York/Oxford 1987.
- Irving, William: Boccalini and Swift. In: *Eighteenth Century Studies* 7 (1974), 143–160.
- Meurer, Sebastian: Die Abdankung Oliver Cromwells in James Harringtons »The Commonwealth of Oceana«. Konstruktion eines kontrollierten Verfassungswechsels im England des Interregnums. In: Susan Richter/Dirk Dirbach (Hg.): *Thronverzicht. Die Abdankung in Monarchien vom Mittelalter bis in die Neuzeit*. Köln/Weimar 2010, 175–190.
- Nelson, Eric: *The Greek Tradition in Republican Thought* (Ideas in Context, 69). Cambridge 2004.
- Norbrook, David: *Writing the English Republic. Poetry, Rhetoric and Politics, 1627–1660*. Cambridge 2000.
- Ottmann, Henning: *Geschichte des politischen Denkens. Bd. 2/1: Die Römer*. Stuttgart/Weimar 2002.
- Ottmann, Henning: *Geschichte des politischen Denkens. Bd. 3/1: Von Machiavelli bis zu den Großen Revolutionen*. Stuttgart/Weimar 2006.
- Ottmann, Henning: Was ist neu im Denken Machiavellis? In: Herfried Münkler/Rüdiger Voigt/Ralph Walkenhaus (Hg.): *Demaskierung der Macht. Niccolò Machiavellis Staats- und Politikverständnis*. Baden-Baden 2013, 145–156.
- Perissinotto, Cristina: Der Staat Utopias in der Renaissance. In: Stefano Saracino/Manuel Knoll (Hg.): *Das Staatsdenken der Renaissance – Vom gedachten Staat zum erlebten Staat* (Staatsverständnisse 55). Baden-Baden 2013, 237–258.
- Pocock, J.G.A.: *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton 1975.
- Raymond, Joad (Hg.): *Making the News. An Anthology of the Newsbooks of Revolutionary England 1641–1660*. New York 1993.
- Raymond, Joad: *The Invention of the Newspaper. English Newsbooks 1641–1649*. Oxford 1996.
- Raymond, Joad: *Pamphlets and Pamphleteering in Early Modern Britain*. Cambridge 2003.
- Riklin, Alois: *Machtteilung. Geschichte der Mischverfassung*. Darmstadt 2006.
- Saracino, Stefano: *Tyrannis und Tyrannenmord bei Machiavelli. Zur Genese einer anti-traditionellen Auffassung politischer Gewalt, politischer Ordnung und Herrschaftsmoral* (Humanistische Bibliothek I/62). München/Paderborn 2012.
- Saracino, Stefano: Zwischen Satire und Utopie: Die republikanische Rezeption Machiavellis bei Traiano Boccalini und Lodovico Zuccolo. In: Judith Frömmer/Angela

- Oster (Hg.): *Texturen der Macht. Zum 500. Jubiläum der Komposition des Principe*, Berlin 2013 (i. E.).
- Skinner, Quentin: *The Foundation of Modern Political Thought*. Cambridge 1978.
- Sterpos, Marco: Boccalini tacitista di fronte al Machiavelli. In: *Studi secenteschi* 12 (1971), 255–283.
- Tirri, Assunta: Materiali per un'edizione critica delle *Osservazioni a Cornelio Tacito* di Traiano Boccalini. In: *Il pensiero politico* 31 (1998), 455–485.
- Toffanin, Giuseppe: *Machiavelli e il tacitismo. La »politica storica« al tempo della Controriforma*. Padova 1921.
- Webster, Charles: *The Great Instauration. Science, Medicine and Reform 1626–1660*. London 1975.
- Weinbrot, Howard D.: *Menippean Satire Reconsidered. From Antiquity to the Eighteenth Century*. Baltimore 2005.
- Wootton, David: *Paolo Sarpi between Renaissance and Enlightenment*. Cambridge 1983.
- Worden, Blair: Introduction. In: Nedham 2011, 15–105.
- Yates, Francis: *John Florio. The Life of an Italian in Shakespeare's England* [1934]. Cambridge³2010.
- Zimmermann, Bernhard: *Die griechische Komödie*. Frankfurt a. M. 2006.

Titelkupfer: Frontispize aus Werken zum politischen Denken der frühen Neuzeit und ihr Bezug zur Emblematik

Felicia Englmann

Mächtig erhebt sich der Leviathan über der Landschaft. Sein Körper ist aus unzähligen kleinen Körpern zusammengesetzt, in seiner Linken hält der den Bischofsstab über das Land, in der Rechten das Schwert. Sein gekröntes Haupt ist stolz erhoben, sein Unterkörper verschwindet hinter dem Horizont, so weit weg steht der Leviathan, oder von so tief aus dem Meer hinter dem Horizont



Abb. 1:
Frontispiz des Werks
Leviathan von Thomas
Hobbes. London 1651.
Kupferstich von
Abraham Bosse

erhebt er sich. Er ist so groß und mächtig, dass es das menschliche Vorstellungsvermögen überschreitet, so mächtig, dass er weltliches und geistiges Schwert nicht nur zu führen, sondern gleichzeitig zu beherrschen vermag. Dieser Leviathan ist bei seinem Erscheinen im Jahr 1651 das mächtigste Gemeinwesen, das die Menschheit seit langem gesehen hat, denn es führt wieder zusammen, was im Mittelalter getrennt war – weltliches und geistiges Schwert, und dies im wahrsten Wortsinn. Denn es ist auf dem Titel von Thomas Hobbes' *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und staatlichen Gemeinwesens* abgebildet und gehört zu den berühmtesten Verbildlichungen in der Geschichte des politischen Denkens.

Der Kupferstich vom Titel des *Leviathan* ist das Titelbild der gleichnamigen Zeitschrift für Sozialwissenschaft, das Symbol der Fakultät für Staats- und Sozialwissenschaft der Universität der Bundeswehr München und ziert die Cover der im Franz Steiner-Verlag erscheinenden Buchreihe *Staatsdiskurse*. Angesichts der vergangenen Jahrtausende des politischen Denkens, in der Hobbes' Werk eine bedeutende, wenn auch sicher nicht die wichtigste oder alles dominierende Rolle spielt, scheint es erstaunlich, dass ausgerechnet ein 363 Jahre alter Kupferstich zur Symboldarstellung auch moderner politischer Theorie und Sozialwissenschaft, ja sogar zum »Symbol des Staates überhaupt« (Ottmann 2006, 278) werden konnte. Angesichts der Geschichte der Publizistik und Buchkunst liegt die Antwort auf der Hand: Der *Leviathan* und sein Titelkupfer entstanden just in jener Zeit, als die Titelbilder von Büchern so durchdacht, so vielschichtig und so klein- und feinteilig waren wie nie zuvor – in der Frühen Neuzeit, im 16. und 17. Jahrhundert. Der Kunsthistoriker Carsten-Peter Warncke schreibt, die Frühe Neuzeit sei eine »Epoche einer einzigartigen, sich in einer Fülle neuer Formen manifestierenden und auch theoretisch breitest fundierten Hochschätzung des Bildes« (Warncke 2005, 7).

Es ist eine Zeit, als Titelblätter noch in Kupfer gestochen oder auch in Holz geschnitten wurden und nicht wie heute auf dem Buchdeckel abgebildet waren, sondern als erste Seite oder Deckseite innen in das Buch gebunden wurden, oftmals auch als linke Seite gegenüber einem typographisch gestalteten Titel. Die Außenseiten der Buchumschläge waren bis weit in die Moderne hinein mit Leder, Stoff oder Papier bedeckt und blieben unbedruckt, bis vielleicht auf einen Schriftzug. Diese Umschläge, heute Cover genannt, dienten dem Schutz des Buches und nicht seiner Bewerbung im Handel. Auch die hinein gebundenen Titelbilder – damals Titelkupfer oder Frontispize (aus dem Lateinischen *frontispicium*, von *frons* – Stirn und *spicere* – betrachten) genannt – dienten nicht wie das heutige Cover dazu, die Aufmerksamkeit des Lesers auf das Buch zu ziehen. Sie wollten nicht laute, leicht verständliche Reklame sein, nicht Stimmungsbild oder Appetithappen für die Augen, sondern bildgewordene Zusammenfassungen der Kernaussagen jener Bücher, die sie zierten. Sie wollten bei dieser Verbildlichung genau nicht plakativ sein, sondern ihre Aussagen möglichst weit

abstrahieren und diese optischen Abstrakte miteinander in Bezug setzen, um im Gesamtbild eine Meta-Ebene zu erschaffen, die bisweilen sogar über das eigentliche Buch hinausreicht und das Frontispiz als eigenes Werk statt als Werkteil ausweisen. Dem Frontispiz des *Leviathan* ist dies meisterlich gelungen. Auch wenn nicht alle Details dieses Frontispizes von allen Betrachtern der Gegenwart sofort verstanden werden, seine Symbolkraft hat sich bis heute erhalten und sagt auf der einfachsten Verständnisebene: Wir im Staat sind eine Gemeinschaft, und gemeinsam sind wir stärker als alles. Dieses mächtige Bild hat mehr noch als das dazugehörige Werk seine Relevanz als Darstellung von moderner Staatlichkeit behalten, was Teil seines Erfolgsgeheimnisses ist.

Andere, an sich noch detailreicher, noch künstlerischer, noch feiner gestaltete Frontispize politiktheoretischer Werke sind vergessen, da diese in ihrer Bedeutung und Aussagekraft ihre Zeit kaum nennenswert überdauerten und ihre Frontispize sich dem modernen Betrachter nicht mehr erschließen, da weder der Inhalt noch die Bildsprache an sich Teil der politischen Gegenwartskultur geworden sind. Frontispize sind eine historische Erscheinung der Buchkunst, und sie zieren größtenteils Bücher, die Teil der Literatur- und Ideengeschichte geworden sind, ohne dass es ihnen jedoch gelungen wäre, ihre Relevanz in die Zukunft des Denkens zu erweitern.

Einige Frontispize, in der Publizistik generell und speziell auch im Politischen, leuchten aus dieser Zeit als Monumente der Bildgeschichte hervor und prägen bis heute Covergestaltung wie auch die allgemeine Symbolsprache der Gegenwart. Außer dem *Leviathan* etwa auch das Titelkupfer zu Robert Fludds *Utriusque Cosmi ... Historia* (1617) mit dem Menschen und seinen Bezügen zum Mikro- und Makrokosmos, die schwarzmagische Szene auf dem Titel von Christopher Marlowes Drama *The Tragicall History of the Life and Death of Doctor Faustus* (Ausgabe von 1620) oder der schräge Vogel auf *Der abenteuerliche Simplicissimus Teutsch* von Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen, 1668 (zum *Simplicissimus* und seiner auch politischen Bildsprache vgl. Berghaus 1976).

Frontispize zu entschlüsseln ist heute eine Herausforderung, da die vielen Bezüge ihrer Symbole nicht mehr intuitiv verstanden werden. Erschwerend kommt hinzu, dass Frontispize schon zur Zeit ihrer Entstehung nur den Mitgliedern der *respublica literaria* verständlich sein sollten, die Verschlüsselung also nach den damaligen Codes stattfand, welche heute nicht mehr in Gebrauch sind. Sie zu erforschen ist eine Aufgabe der Bildwissenschaft, welche als solche »gerade erst im Begriff zu entstehen ist« (Warncke 2005, 7). *Emblemata*, das Standardwerk zur Sinnbildkunst des 16. und 17. Jahrhunderts (Henkel/Schöne 1976) stammt aus dem Jahr 1967 und ist immer noch aktuell – auch deshalb, weil kein weiteres vergleichbares Werk erschienen ist. Die Geschichte der Titelillustration sei noch zu schreiben, mahnte der Philologe Michael Schilling anlässlich einer Ausstellung im Jahr 1982 an (Universitätsbibliothek

München 1982, Einleitung). Einen Anfang haben Corbett und Lightbrown 1979 gemacht, sich allerdings auf England und den Zeitraum von 1550 bis 1660 beschränkt. Auf Frontispize von Büchern zu bestimmten Themen oder begrenzt auf bestimmte Autoren, Verleger oder Regionen beziehen sich zahlreiche Aufsätze und Bücher, etwa die von John Landwehr, der unter anderem eine Bibliografie deutscher Emblembücher erstellt hat (Landwehr 1972).

Während seither eine Fülle von Werken, auch populäre Bildbände, zur Gestaltung von Plattencovern oder Zeitschriftentiteln erschienen sind, welche sich in ihrer Bildsprache durchaus auch auf die Buchtitelgestaltung vergangener Epochen rückbeziehen, gibt es zur Geschichte, Symbolik, Funktion und Ästhetik von Buchtiteln weder ein Überblickswerk noch ein *Coffee table*-Buch, obwohl dieses, wenn es auch keine wissenschaftliche Aufarbeitung enthielte, doch zumindest die Beistelltische von Verlegern und anderen Büchermenschen zieren könnte.

Ein Blick in die Geschichte und die Analyse der Bildsprache der Frontispize der Frühen Neuzeit, speziell derer von Werken zum politischen Denken, ist daher überaus lohnend und eröffnet zudem einen Zugang zu den einzelnen Werken, der ansonsten verschlossen bliebe. Zahlreiche Frontispize wurden in Einzeluntersuchungen, meist von Kunsthistorikern oder Buchwissenschaftlern, untersucht und vorgestellt. Frontispize seltener betrachteter Werke gerade aus der Tradition der politischen Emblembücher sind oftmals noch überhaupt nicht politikhistorisch erfasst. Eine politikwissenschaftliche Gesamtbetrachtung der Frontispizkunst steht aus. Da diese auch hier nicht zu leisten ist, sind hier fünf exemplarische Werke betrachtet und soweit möglich in Beziehung zueinander und auch zu anderen Werken gesetzt: Thomas Morus' *Utopia* (1516), Diego de Saavedra-Fayardos *Idea Principis Christiano-Politici* (1640), Athanasius Kirchers *Principis Christiani Archetypum Politicum* (1672), Franz Reinzers *Meteorologia Philosophico-Politica* (1698) und Thomas Hobbes' *Leviathan* (1651).

1. Thomas Morus: *Utopia*

Die *Utopia* des Thomas Morus aus dem Jahr 1516 hat einem ganzen Genre seinen Namen gegeben, obwohl Morus das Genre bekanntermaßen weder erfunden noch mit einem Schlussstein vollendet hat. Was ihm aber wie kaum einem anderen gelang ist, den Nerv seiner Zeit zu treffen, auch mit seiner bildlichen Sprache des Inselromans, der an antike Traditionen utopischer Romane anknüpft und in der Fiktion, in der Verbildlichung, seine Kritik am aktuellen politischen System Englands sowie an Sozialstruktur und Kultur verklausuliert. Wie schon in den mittelalterlichen Fürstenspiegeln ist die Verklausulierung und Verbildlichung eine Schutzfunktion für den Autor, um nicht als Dissident

und Staatsfeind verfolgt zu werden. Sie ist aber auch aus dem Geist einer Zeit geboren, die Verbildlichungen, bildliche Verschlüsselungen und Bilderrätsel liebte. Die erste Ausgabe von 1516 erschien mit einer Illustration der fiktiven Insel Utopia, von der und vor allem von deren Gesellschaftsordnung der ebenfalls fiktive Reisende Raphael Hythlodæus berichtet. Der Holzschnitt in dieser Erstaussage, betitelt mit ›Utopiae Insulae Figura‹, ist nicht viel mehr als eine Karte der Insel mit einem Schiff im Vordergrund, auf dem Hythlodæus nach Utopia gesegelt sein will. Dieser Holzschnitt ist tatsächlich eine Illustration, noch kein Frontispiz in dem Sinne der Darstellung einer Meta-Ebene wie eingangs beschrieben.

Dass die, 1518 wegen großen Erfolges erscheinende, dritte Auflage der *Utopia* ein Frontispiz mit dem Zeitgeist entsprechenden bildlichen Verschlüsselungen enthält, ist daher nur eine logische Konsequenz. Die ›zweite Sprache der Bilder‹ (Warncke 2005, 8) durfte einem Erfolgswerk nicht versagt bleiben – auch wenn sie eine kostspielige Angelegenheit war. Denn ein Kupferstecher, oder im Fall der Utopia, der Holzschneider Ambrosius Holbein, musste nicht nur bezahlt, er musste auch instruiert werden, das Bildprogramm eines Frontispiz gemeinsam mit dem Autor entwickeln und künstlerisch umsetzen. In der Frühen Neuzeit war dies noch größerer Luxus als der Buchdruck an sich, daher brauchte ein Werk, das ein Frontispiz bekommen sollte, besonders finanzkräftige Geldgeber oder aber eine gewisse Absatzgarantie, wie es in der dritten Auflage des Erfolgsbuches *Utopia* der Fall gewesen ist. Die Publikumserwartung war es, Frontispize vorzufinden, die mehr als Illustration waren, sondern die gleichsam einer Hieroglyphe, eines Emblems oder einer Imprese, den damals beliebten symbolisch mit Bedeutung aufgeladenen Darstellungsformen, eine in einem Bildrätsel verschlüsselte Meta-Ebene anboten. Dies bekamen sie nun mit der dritten Auflage. Henning Ottmann schreibt darüber:

Die an Festons aufgehängten Tafeln mit ihren Beschriftungen zeigen das Spiel mit der Fiktion. ›Fons anydri‹, ›Quelle des Flusses ohne Wasser‹ (obwohl Wasser abgebildet ist), ›ostium anydri‹, ›Hafen des Flusses ohne Wasser‹, und ›amaurotum‹, der Name der Hauptstadt, übersetzbar mit ›Nebelstadt‹ oder ›Wolkenkuckucksheim‹. In die Fiktion, die sich durch die Beschriftung der Fiktion zu erkennen gibt, spielt die Wirklichkeit hinein. Auch England ist eine Insel, auch London ist eine Nebelstadt. [...] die Insel kann man nicht sehen, auch wenn sich Hythlodæus der demonstrativsten aller Gesten bedient. Die Insel existiert allein im Gespräch, in das Morus und Hythlodæus vertieft sind.« (Ottmann 2006, 146 f.)

Dieses Frontispiz (s. Abb. 2) ist nicht einfach eine Karte wie das in der Erstaussage, auch wenn es mit ›Utopiae Insulae Tabula‹ überschrieben ist – es ist eine Hieroglyphe. Der Begriff der Hieroglyphe ist in der Publizistik der Frühen Neuzeit synonymisch gebraucht für die ägyptischen Schriftzeichen und für das, was man damals meinte, das sie darstellen. Man hielt die ägyptischen Hieroglyphen für die Quelle ursprünglicher göttlicher Weisheit (*prisca sapi-*



Abb. 2:
Frontispiz des Werks
Utopia von Thomas
Morus. London 1518.
Holzschnitt von
Ambrosius Holbein

entia), inspiriert von den *Hieroglyphica* des (Pseudo-)Horapollo, die 1422 in Florenz auftauchten und 1505 erstmals vollständig und im (eventuell nur vermeintlichen) Original veröffentlicht wurden, 1556 schließlich als Prachtband gedruckt wurde. Echte und Phantasie-Hieroglyphen waren ein beliebtes Thema der *respublica literaria* jener Zeit, ein Mode-Thema der Wissenschaft (vgl. Pastine 1978; Iversen 1993; Warncke 2005; Englmann 2006). Die meisten der im 16. und 17. Jahrhundert entstandenen Bücher zur sogenannten Hieroglyphik und Hieroglyphenforschung sind aus ägyptologischer und philologischer Sicht wertlos, da sie vor allem Abbilder der Sinnbildkunst und Emblematis ihrer Zeit sind und die Lust am Geheimwissenschaftlichen, am Verklauusulierten, an der Vielschichtigkeit der damaligen Bild- und Symbolsprache belegen. Die *Hieroglyphica* und die folgende Hieroglyphen-Mode bereicherten die Bildsprache der Frühen Neuzeit, indem sie der bekannten religiösen Ikonografie sowie der gewohnten politischen Bildsprache (z. B. heraldische Zeichen, Flaggen, Waffen, Reichs- und Herrschaftsinsignien des Mittelalters) ganz im Sinne der Re-

naissance Elemente der antiken Ikonografie hinzufügten und die Ikonografie als solche für neue Einflüsse, Kombinationen und vielschichtige Lesarten öffneten.

Die Definitionen von Hieroglyphe, Imprese, Symbol, Allegorie und Emblem sind in dieser Zeit noch nicht so scharf formuliert, dass es keine Überschneidungen gäbe (Warncke 2005, 12), die heutigen Definitionen greifen also nicht immer. Der Kunsthistoriker Dennis L. Drysdall merkt pragmatisch an: eine »impresa without motto [is] not more than a hieroglyph« (Drysdall 1992, 25). Charakteristisch für die Imprese ist ihre Herkunft von der mittelalterlichen Heraldik – sie ist ein symbolisches, bildhaftes Zeichen mit einem Wahlspruch, der sich nicht nur in Büchern, sondern auch auf Möbeln, an Wänden oder als architektonisches Element findet. Das Emblem hat im allgemeinen Verständnis drei Teile: Ein Bild, ein Motto und einen zugehöriger Text, oftmals in Versform. Embleme können jedes für sich stehen, daher können sie in Emblembüchern auch unzusammenhängend präsentiert werden (Warncke 2005, 45). Hieroglyphen sind Sinnbilder ohne jede Beigabe von Text.

Drysdall weist auf das kreative Potenzial der neuen Darstellungsformen hin, denn die Autoren und Künstler »enjoy the freedom of invention available through the association of picture and word« (Drysdall 1992, 25). Weil die Autoren und Kupferstecher sich tatsächlich sehr viele Freiheiten nahmen und kreativ biblische, antike, (pseudo)-hieroglyphische, allegorische und allerlei andere Motive mischten, entstanden schon im 17. Jahrhundert Enzyklopädien der Emblematik und Symbolsprache, in denen Motive aus verschiedenen Emblembüchern gesammelt und erklärt wurden (z. B. *Il mondo simbolico* von Filippo Picinelli, 1653 oder *Symbolographica* von Jacob Bosch, 1701; vgl. dazu die Listen von Landwehr 1972; Peil 2008, 303 ff.). Diese Nachschlagewerke, oder auch »Baukästen« (Peil 2008, 303) und ihre manchmal sehr eigenen Interpretationen der Zeichensprache können hier aufgrund des Umfangs leider nicht berücksichtigt werden.

Während Embleme und Impresen gewissen gestalterischen Regeln folgen, sind die Hieroglyphen in der Gestaltung frei – so frei wie das Denken des Autors Thomas Morus und inhaltlich ebenso innovativ wie dessen *Utopia*. Nur die Form der Hieroglyphe kann diesem gerecht werden, und das gesamte Frontispiz kann als eine einzige Hieroglyphe verstanden werden, als das Bild der fiktiven, aber die Realität spiegelnden Insel, die in unerreichbare Ferne entückt ist aber im Geist doch so nah ist, dass alle Details erkennbar sind. Als Insel, die erreichbar ist – mit dem Schiff im Vordergrund, dessen Bedeutung später noch zu klären sein wird – und die dennoch dem Menschen als handelndem, realen Menschen unerreichbar bleibt, was bedeutet, dass die Utopie stets etwas Ideales, etwas nur Gedachtes bleiben muss, und nie in der politischen Realität umsetzbar sein wird. Das Frontispiz der *Utopia* ist die Hieroglyphe für das utopische Denken und Schreiben an sich, was heute sicherlich besser verstanden wird als zum Zeitpunkt der Erstveröffentlichung, als die Hieroglyphik

ein Phänomen nur eines Teiles der *respublica litteraria* war, jenes Teiles, der ein Herz für Geheimwissenschaften einerseits und Erbaulichkeit andererseits hatte, nicht jenes Teiles, der sich der Rationalität und den gerade entstehenden exakten Wissenschaften widmete. Dass Vertreter letzterer die Hieroglyphik durchaus falsch verstehen konnten, zeigt die Karte namens ›Utopiae Typus‹, die der renommierte flämische Geograf Abraham Ortelius um das Jahr 1595 in Kupfer stechen ließ (Claeys 2011, 61): Sie ist, den Gedanken der Utopie durchaus verstehend, eine Karte der im Buch beschriebenen Insel, jedoch ohne Verschlüsselungen oder doppelte Böden. Sie ist eine Illustration der auch ein Abbild, wie in der ersten Ausgabe, und wie die Abbilder der ebenfalls utopischen Paradiesgärten oder des himmlischen Jerusalem, die aus der bildenden Kunst derselben Zeit oder früherer Jahrhunderte bekannt sind. Sie alle sind im Vergleich zum Frontispiz der *Utopia* eindimensional, trotz der komplexen religiösen Ikonografie, die sie ohne Zweifel enthalten. Auf deren Basis sowie auf der Basis bekannter politischer Ikonografie basieren selbstverständlich auch die hieroglyphischen und emblematischen Darstellungen, aber sie reichen darüber noch hinaus.

Nicht alle Frontispize und Abbildungen in politischen Werken der Zeit erreichen jedoch diese Dimension, nicht einmal alle Frontispize der *Utopia*. Abgesehen von der Abbildung in der Erstausgabe ist auch das Frontispiz einer Ausgabe aus dem Jahr 1518 enttäuschend. Es zeigt Hythlodæus und Morus im Gespräch in einem Garten sitzend, flankiert vom Diener John Clement und dem zweiten Zuhörer Peter Giles (Claeys 2011, 66). Hier wird nicht die Utopie, sondern die Erzählstruktur des Gelehrtengesprächs illustriert, was sicherlich der am wenigsten innovative Aspekt des Morusschen Werks ist. Die Kupferstiche in verschiedenen Ausgaben der 1619 erstmals erschienenen Utopie *Christianopolis* des Johann Valentin Andreae sind ebenfalls zu diesen eindimensionalen Abbildungen zu zählen, da sie das im Text beschriebene verbildlichen, ohne darüber hinauszudeuten. Sie stellen sich in die Tradition der Verbildlichungen des himmlischen Jerusalem und sind dabei in ihrer Konkretheit ausgesprochen schlicht – die im 10. Jahrhundert (nach anderen Meinungen im 12. Jahrhundert) gefertigte Reichskrone ist in ihrer symbolischen Repräsentation des Himmlischen Jerusalem bereits deutlich komplexer und alles andere als plakativ, da sie sich dem Betrachter erst durch genaueste Analyse erschließt. *Christianopolis*, ebenfalls eine Utopie, hätte sich großartig geeignet, um dazu ein vielschichtiges Frontispiz zu entwerfen, ebenso wie Tommaso Campanellas *La città del Sole*, denn beide Werke bedienen sich im Text einer fantasievollen Bildsprache, die zu illustrieren und tiefer zu versinnbildlichen durchaus ergiebig gewesen wäre, jedoch kam es in den ersten Ausgaben nicht dazu; erst später begannen Künstler, die Werke zu bebildern. Es mag an den finanziellen Möglichkeiten der Verleger der Erstausgaben gelegen haben, oder aber eine bewusste Entscheidung der Verleger und Autoren gewesen sein, um sich von dem in der

Frühen Neuzeit sehr weit verbreiteten Genre der Emblembücher abzugrenzen. Emblembücher waren eine Erscheinung ihrer Zeit und eine ausgesprochen populäre Lektüre, auch außerhalb des kleineren Kreises der *respublica literaria*. Sie erschienen außer in lateinischer auch in vielen Volkssprachen und hatten erbaulichen Charakter, da sie eher bekanntes in neuer Form darstellen als neue Gedanken zu formulieren. Ein Emblem bestand typischerweise aus drei Elementen: der Abbildung eines Symbols, einem Motto und einem Gedicht oder epigrammatischen Text (vgl. Daly/Dimler 1997; Henkel/Schöne 1976; Warncke 1987). Andreas Alciatos *Emblematum liber*, 1531 in Augsburg erschienen, begründete diese Gattung geradezu prototypisch und löste eine Welle stilistisch nahezu identischer Publikationen aus, deren Inhalt von der Liebeskunst (z. B. *Théâtre D'Amour*, 1620; Otto van Veen: *Amorum Emblemata*, 1608) über religiöse Themen (Daniel Cramers *Emblemata Sacra*, 1624), Ethik (z. B. Julius Wilhelm Zinckgreffs *Emblemata ethico-politica*, 1664; Daniel Cramers *Emblemata moralia nova*, 1630) Lebensführung (Johann Ulrich Kraus: *Heilige Augen- und Gemüthslust*, 1706), Alchimie und Geheimwissenschaft (z. B. Michael Maiers *Atalanta fugiens*, 1618) bis zur Politik (z. B. Jacob von Bruck Angermundt: *Emblemata Politica*, 1618 oder *Hieropoliticon* von Giovanni Stefano Menochio, 1625) reichen konnte (vgl. Landwehr 1972; Henkel/Schöne 1976; Peil 2008, 309).

2. Diego de Saavedra-Fayardo: *Idea Principis Christiano-Politici. 100 Symbolis expressa*

Das Frontispiz des politischen Emblembuchs *Idea Principis Christiano-Politici. 100 Symbolis expressa*, erschienen im Jahr 1640, sei hier exemplarisch herausgegriffen. Der Autor Diego de Saavedra-Fayardo (1584–1648) war Diplomat im Dienst der Spanisch-Habsburgischen Krone und gefiel sich auch als Gelehrter. In seiner posthum veröffentlichten Schrift *La república literaria* erträumt er einen Gelehrtenstaat im Geist der klassischen Antike, und allein der Titel ist schon eine Anbiederung an gelehrte Kreise, denen der als Diplomat und Unterhändler durchaus angesehene Diego nie wirklich angehörte, da er als Denker und Gelehrter keine neuen Impulse anzubieten hatte. Diego entwarf in seinem Emblembuch, geprägt von seinen Einsätzen im Dreißigjährigen Krieg und im bewussten Gegensatz zu Protestantismus und Machiavellismus, einen idealen katholischen Fürsten, ganz im Sinne der spanischen Universalmonarchie. Das Erscheinungsjahr 1640 bedenkend, als die spanische Monarchie in der Krise steckte und die Reformation in Mitteleuropa mehr als große Erfolge feierte, erscheint dies als gegenreformatorische, konservative Maßnahme eines weitgereisten Diplomaten, der die politische Kultur der neuen Zeit fürchtete.

Dass er sein Werk als Emblembuch anlegte, zeigt seine Verbundenheit mit der *respublica literaria* und seine Entschlossenheit, eine der Zeit und dem Zeitgeist entsprechende Darstellungsform zu wählen. Nach moderner Definition handelt es sich bei den 100 Kapiteln streng genommen nicht um Embleme und auch nicht, wie der Autor selbst schreibt, um Symbole, sondern um Impresen, denen jeweils ein thematisch passendes Kapitel folgt. Die Kapitel sind nicht in Versform verfasst und passen daher nicht genau zur Definition des Emblems. Vielmehr sind die einzelnen Kapitel kleine, jeweils in sich abgeschlossene Essays zu verschiedenen Aspekten. Die vorangestellten Textkupfer sind allerdings jeweils mit einem Motto versehen, und beides in Kombination stellt eine abstrahierte Zusammenfassung des Essays dar, ist aber ohne den Essay nicht oder nur schwer verständlich. Die Textkupfer und Motti dienen also eher der Gedächtnisstütze als der Anregung zur Reflexion.

Das Werk ist dem spanischen König Philipp IV. (reg. 1621–1665) gewidmet, von dem sich Diego offensichtlich eine Reinstitutionalisierung der Universalmonarchie wünschte – ein wahrlich frommer Wunsch, wie die Geschichte zeigte. Wie schon in seiner *La república literaria* zieht Diego außer der Bibel und der christlichen Morallehre bevorzugt antike Autoren als literarische, politische und moralische Autoritäten heran. Noch vor dem Erscheinen seines Buches starb der Autor, und der Widmungsträger sollte der letzte der wirklich mächtigen spanisch-habsburgischen Herrscher sein – sein geisteskranker Sohn Karl II. sollte bereits der faktisch letzte Habsburgerkönig Spaniens werden. Ihm folgten im Spanischen Erbfolgekrieg die Bourbonen auf den Thron. Ob Diego wirklich an ein Wiedererstarken des Hauses Spanisch-Habsburg im Sinne der Regierung Karls V. geglaubt hat oder ob sein Buch eher als verzweifelter Rettungsversuch oder als trotziges Aufbäumen gegen die neuen Realitäten zu sehen ist, soll hier nicht diskutiert werden – denn es geht um das Frontispiz.

Das hier vorgestellte Frontispiz (s. Abb. 3) stammt aus der lateinischen Ausgabe des Jahres 1650, in Köln von Constantin Munich aufgelegt (»apud Constantinum Munich«, Saavedra-Fayardo 1650, Titelpupfer). Die Erstausgabe des Jahres 1640 erschien in spanischer Sprache in München, mit Kupferstichen aus der Werkstatt des Münchner Johann Sadeler, weitere Ausgaben orientieren sich an Sadelers Werk. In den Folgejahren wurde das Buch in zahlreichen Ausgaben aufgelegt, in Spanisch ebenso wie in Italienisch, Deutsch, Niederländisch, Französisch, Englisch und Latein. Für das 17. Jahrhundert war das Werk das, was man heute einen populären Bestseller nennen kann (vgl. Vistarini u. a. o. J.).

Das Titelpupfer der Kölner Ausgabe wurde zwei Jahre nach dem Tod des Autors gestochen, im Jahr 1650. Der in dem Band enthaltene Widmungstext ist auf das Todesjahr Diegos datiert, 1648 (Saavedra-Fayardo 1650, im Vorwort »Ad Serenissimum Hispaniarum Principem«, o.S.). Das Frontispiz zeigt im Vordergrund zwei Männer, die eine Säulenhalle betreten und auf einen leeren Thron zuschreiten. Der rechte der Männer trägt eine typische Plattenrüstung



Abb. 3:
Frontispiz des Werks
*Idea Principis Christiano-
Politici. 100 Symbolis
expresa* von Diego de
Saavedra-Fayardo.
Köln 1650. Kupferstich
aus der Werkstatt des
Constantin Munich

des 17. Jahrhunderts, hat jedoch den Helm und den linken Handschuh abgelegt und die Eisenschuhe gegen Stulpenstiefel mit Sporen getauscht. Am Gürtel trägt er ein Schwert, in der behandschuhten Rechten einen übergroßen Knüppel. Es ist dies die Keule des Herkules, die der Held dem Herrscher offensichtlich geliehen hat. Mit der Keule, so scheint es, hat er vor Beginn der gezeigten Szene das dreiköpfige Monster erschlagen, das nun sterbend oder bereits tot unter seinen Füßen liegt, so dass er ohne einen Blick nach unten darüber hinwegzuschreiten vermag. Das Monster ist Zerberus, der dreiköpfige Höllenhund der antiken Totenwelt, und zugleich ein Sinnbild für Verschwörung – denn der

römische Historiker Varro, den Diego als Freund der antiken Autoren sicherlich kannte, hat das Triumvirat als dreiköpfiges Monster beschrieben. Cerberus ist der Höllenhund, den der Held Herkules aus der Unterwelt heraufgebracht hat. Wie in manchen antiken Darstellungen hat das dreiköpfige Monster auch hier einen Drachenschwanz. Der Held Herkules ist der zweite Mann auf dem Bild, leicht zu erkennen am Löwenfell, das er sich um den ansonsten nackten, muskulösen Körper geschlungen hat.¹ Den Nemeischen Löwen zu töten ist der Sage nach die erste Aufgabe des Herkules, den Cerberus zu besiegen und wie ein Haustier in die Welt zu bringen seine zwölfte und letzte. Cerberus mag für die politischen Feinde ganz allgemein stehen. Im Sinne der Verdammnis, die der Höllenhund einst in der Unterwelt bewachte, mag er auf dem Bild auch die Reformation sein, und in erweitertem Sinn mag er wie bei Varro für Verschwörer und andere Feinde des Staates stehen. Seine Mehrköpfigkeit steht durchaus auch für die Vielgestaltigkeit der Feinde und die Vielfalt der Gefahren für die Herrschaft.

Der Herrscher hat das Monster erschlagen, seine erste Prüfung also erfüllt. Dass er Herkules, dem Helden vorchristlicher Zeit, dessen Keule abgenommen und auch das heidnische Monster erschlagen hat, zeigt die Überlegenheit des Christen gegenüber dem Heiden. Barhäuptig, als wäre es eine Kirche, betritt er die Säulenhalle. Es mag Philipp IV. von Spanien sein, aber auch verallgemeinert ein Herrscher der Zeit, denn Stulpenstiefel, Plattenrüstung und die Haar- und Barttracht des Abgebildeten sind nicht allein typisch für Philipp oder auch das spanische Königshaus. Der Herrscher schreitet voran, wenn auch zögerlich, denn sein Begleiter Herkules berührt ihn an der Schulter, um ihn voranzuführen, in die Halle hinein. Herkules, der unverwundbare Held, hat nun eine neue, eine dreizehnte Aufgabe: Den Herrscher zum Heil zu führen. Herkules weist auf den Thron in der Mitte und hat sich dem Herrscher zugewandt, wie um ihn in seinem Fortschreiten zu animieren und ihm gut zuzureden. Der Herrscher sieht das Ziel, den Thron, noch nicht. Erfolgt auch nicht der Geste seines Begleiters (genauso wenig, wie es Morus auf dem Frontispiz der *Utopia* tut), noch ist er mit ihm ins Gespräch vertieft wie Morus und Hythlodæus. Der Herrscher blickt auf die Wappenschilder, die an den Säulen der Halle hängen.

Die beiden Wappenschilder rechts von ihm zeigen Kreuz und Hostie (damals die Tugend *fides*, Glaubenstreue, vgl. Lechner/Telesko o.J.) sowie eine Säule – vermutlich die Säule des Herkules, seit der Antike eine Bezeichnung für die Straße von Gibraltar. Diese tragen der Sage nach das Himmelsgewölbe, sind eine Versinnbildlichung des Helden Atlas. Herkules hat Atlas für ei-

1 Das Löwenfell ist im Textkupfer zu Symbol 98 abgebildet. »Devicto Leone probè victoria uti noverat Hercules pelle eiusdem suos vestiens humeros, ut tanto facilius monstra alia edomaret«, schreibt Saavedra-Fayardo dazu (756 ff.). Es ist dies einer von mehreren Hinweisen auf den vorbildlichen, tapferen Helden Herkules in dem Buch.

nen Moment die Last des Himmelsgewölbes abgenommen, um an die Äpfel der Hesperiden zu kommen, daher tragen die Säulen nun seinen Namen. Das Durchsegeln der Säulen des Herkules bedeutet den Aufbruch in neue Welten (wie das Durchsegeln der Straße von Gibraltar) und damit Wissensgewinn und Forscherdrang, auch den Schritt zu einem neuen, besseren Leben, zum besseren Regieren. Den ersten Schritt dorthin unternimmt der Herrscher gerade. Diese Interpretation mag hier greifen, im Kontext der anderen Wappenschilde mögen die Säulen von Gibraltar aber auch für das Spanische Königreich als solches stehen, auf dem das Himmelsgewölbe lastet, gleichsam die katholische Universalmonarchie als Stütze der gewohnten Weltordnung. Da es sich bei allen anderen Schilden aber um Tugenden des Herrschers handelt, lohnt ein Blick in das Werk selbst, um die Säule des Frontispizes zu entschlüsseln. Zum 25. Essay zeigt Diego im Textkupfer eine antike Rostensäule (Saavedra-Fayardo 1650, 215) und erklärt: »Trophaeum istud praesenti Emblematis occasionem dedit, in quo columnae robur ac firmitas sapientiam repraesentat« (ebd., 216). Die Säule steht also für die Herrschertugend der unerschütterlichen Weisheit. In der Bildsprache der Zeit bedeutet die einzelne Säule allerdings auch die Kardinaltugend *fortitudo*, Tapferkeit und Standhaftigkeit – aus der Sicht des Kupferstecher war dies vermutlich der näherliegende, weil konventionellere Gedanke (vgl. Lechner/Telesko o. J.).

Die Motive Christentum und Monarchie beachtet der Herrscher im gezeigten Moment jedoch nicht, sondern er wendet sich der linken Seite des Saales zu. Der eine der dort hängenden Wappenschilde zeigt eine Waage – Gerechtigkeit. Der andere zeigt eine Schlange. Sie steht hier nicht für die Feinde und die Falschheit wie so oft in der Ikonografie, auch nicht für die Heilkunde wie die Natter des Askulap. Diego de Saavedra-Fayardo hat sein ganz eigenes Bild für die Schlange, er zeigt es bereits im ersten Emblem. Darauf zu sehen ist ein Kind in einer Wiege, das eine Schlange in Stücke zerreißt, während eine weitere bereits heranschlingelt (Saavedra-Fayardo 1650, 1) – der kindliche Herkules, der die Schlangen der Juno zerreißt. In dem Essay betont Diego, wie wichtig es für den späteren Fürsten ist, von der Wiege an im richtigen Geiste erzogen zu werden, um allen Anfeindungen und vor allem Versuchungen (unmoralischer) Art widerstehen zu können. Die Schlange steht also im System dieses Buches für die gute Erziehung, aber auch für die Tugend der Vorsehung (*prudentia*), wie sie in der Ikonografie der Zeit zudem üblich ist – denn diese wiederum symbolisiert Diego mit der sich um einen Stab windenden Schlange des Askulap (ebd., 203 ff.). Ein weiteres Mal begegnet die Schlange dem Leser in Symbol 44, wo sie sich auf der Abbildung des Textkupfers in einem Rosengestrüpp ringelt (ebd., 316). Im Text mahnt Diego den Fürsten, sich in seinem Regierungsstil und seiner Meinung nicht bald hierhin, bald dorthin zu ringeln wie eine Schlange, sondern fest, verlässlich und zuverlässig zu sein – eine weitere Eigenschaft des guten Herrschers, wie sie, so Diego, der Habsburger Philipp II.

vorgelebt habe (ebd., 317 ff.).² Die vier Tugenden auf den Wappenschilden der Säulen und damit die vier zentralen Herrschertugenden sind: Glaubenstreue, Weisheit, Gerechtigkeit und Vorsehung. Ergänzt werden sie in weiteren Bedeutungsebenen um Beständigkeit, Katholizismus, Wissbegierde, universalmonarchischen Anspruch.

Der Thron, auf den das also nur scheinbar ungleiche Paar zuschreitet, ist leer und von vier weiteren Säulen umgeben. Putti zieren den gemauerten und mit Gobelins geschmückten Baldachin. Neben den Thron stehen zwei männliche Helden der Antike: rechts der Krieger Jason in voller Rüstung, mit einer Hellebarde in der Linken mit dem goldenen Vlies in der Rechten. Links der jugendliche Held David mit dem übergroßen, stark behaarten Kopf des Philisters Goliath in der Rechten. Hinter David lugt ein dritter Mann hervor, der mit Entsetzen auf die Szene blickt und keine weiteren Attribute trägt. Sein Antlitz trägt Züge einer Maske der antiken Tragödie – womöglich eine Anspielung auf Senecas Tragödie *Hercules furens*?

David, Jason und Herkules, drei große Helden der Antike, sind hier im Thronsaal versammelt, doch der Thron ist vakant. Nicht ihnen, den Heiden, gehört er, sondern dem christlichen Fürsten, der staunend in diese Säulenhalle hineingeführt wird und sich noch nicht so recht auszukennen scheint. Jason und David erwarten seine Ankunft ebenso geduldig wie Herkules die Szene erklärt und den Herrscher nach vorne geleitet. Über dem Thron steht »Sic itur ad astra« – der Herrscher geht also mit der in diesem Buch vorliegenden Anleitung zum Dasein eines idealen Herrschers zu den Sternen, und er tut es ganz im Sinne Senecas, in dem er durch das Raue geht. »Per aspera ad astra«, die bekannte lateinische Redewendung aus Senecas *Hercules furens* (dort lautet sie: »Non est ad astra mollis e terris via«, Zeile 437), ist hier doppelt verbildlicht. Sie klingt auf dem Banner über dem Thron an und ist im Boden der Thronhalle dargestellt. Denn diese ist nicht etwa ein ebener Steinboden, sondern eine dreidimensionale Hügellandschaft, die der Herrscher nun mit Herkules durchschreiten muss, an den Säulen mit den Tugenden vorbei, um zum Thron zu kommen. Man mag dies als irdischen Weg interpretieren – der Herrscher wandelt auf dem durchaus mühsamen Pfad der christlichen Moral und der klassischen Herrschertugend, um eine ideale Herrschaft zu erreichen und seine Feinde mit Heldenkraft zu vernichten. Oder man mag dies auch als Lohn dafür sehen, ein idealer Herrscher gewesen zu sein: Der Höllenhund Zerberus ist mit einer Hand erschlagen, das Tor zum Olymp hat sich aufgetan. Die Hal-

2 Der Vollständigkeit halber sei erwähnt, dass sich auch in zwei weiteren Textkupfern Schlangen finden: Im Textkupfer zum Symbol 74 windet sich die Schlange (als Feind) durch eine Weinrebe (Saavedra-Fayardo 1650, 606), in Symbol 79 lebt sie im selben Baum wie der plappernde Papagei und ist der schlechte Ratschlag und die Schmeichelei (ebd., 632).

le könnte sich auf dem höchsten Hügel der Landschaft befinden, eben einem olympischen Berg, die Helden der Vergangenheit erwarten dort einen weiteren Helden, der, da bereits tot, keinen Boden mehr unter den Füßen braucht, um durch die Halle zu wandeln, um dann von seinem Thron aus auf die Welt herabzublicken. Die Wappenschilde mit den Tugenden sind dann nurmehr Zierde und Erinnerung in dieser Halle der Helden, die der rechtschaffene Herrscher nun betritt, um von seinem Thron aus endgültig zu den Sternen zu gelangen. Da der Thron leer ist bedeutet dies vielleicht auch, dass auch diese Halle der Helden nur eine Durchgangsstation ist, ein Vor-Himmel, den gute Herrscher durchschreiten, um in einen endgültigen Himmel zu kommen, der den edlen Helden der Antike versagt ist, da ihnen der christliche Glaube fehlt. Indem Herkules, der es durch Heldentaten zur Unsterblichkeit gebracht hat, jetzt auf einer Ebene mit dem Herrscher steht, zeigt dies an, dass es der vollkommene, tugendhafte Herrscher ebenfalls zur Unsterblichkeit bringen kann – *ad astra*.³

All diese Informationen hat der Kupferstecher der Kölner Ausgabe in einer nur fünf auf elf Zentimeter messenden Miniatur untergebracht. Das Frontispiz regt zu vielerlei Gedankengängen und Interpretationen an, und genau dafür war es intendiert. Es ist ein Denkstück, das in Ruhe und im Detail zu betrachten ist, um seine vielen Symbole und Mehrdeutigkeiten zu entschlüsseln. Durch den deutlichen Bezug zur Antike, der sich auch im Text zeigt, macht es dieses Frontispiz dem Betrachter noch vergleichsweise leicht, so wie auch das Buch selbst keine spektakulären Gedankensprünge vollführt. Es ist ein Fürstenspiegel, der mit klassischen Texten argumentiert und mit den Symbolen eine verbreitete zeitgenössische Darstellungsform wählt, dabei den Weg des Konventionellen jedoch nie verlässt. Dieser als Replik auf Machiavelli gedachte, konservative Fürstenspiegel, geprägt von katholischen Werten und christlichen Moralvorstellungen, verzichtet bewusst auf Innovation, da seine Absicht tatsächlich die Restauration und Stärkung der Habsburgischen Universalmonarchie ist. Andere Autoren der Zeit, die dieselbe Darstellungsform wählten und ebenfalls mit elaborierten, ja noch elaborierteren Zeichencodes arbeiten, machen es dem Betrachter und Leser nicht so leicht und setzten bewusst anstatt auf Verständlichkeit auf Verkläuterung. Ein meisterlicher, wenn nicht gar der meisterlichste aller ›Vergeheimnisse‹ jener Zeit, war der Universalgelehrte und Jesuitenpater Athanasius Kircher.

3 Der Herkulesvergleich ist für die Zeit nicht untypisch. Sadeler, der Kupferstecher der Erstausgabe der *Idea Principis Christiano-Politici* gestaltete das Porträt des Kurfürsten Maximilian I. von Bayern vor allem mit Herkules-Motiven und verwendete eine nahezu identische Darstellung des Kindes in der Wiege – ein Selbstzitat.

3. Athanasius Kircher: *Principis Christiani Archetypon Politicum sive Sapientia Reginatrix*

Athanasius Kircher S.J. (1602–1680), in Geisa bei Fulda geboren und 1635 im Collegium Romanum eingetroffen, war eine zentrale Figur der *respublica literaria*, wurde hofiert, gefördert und bewundert. Seine bedeutenderen Publikationen konnten dank großzügiger Förderung durch die Kirche, die Päpste und verschiedene adelige Geldgeber im Folio-Format erscheinen, waren reich mit Kupferstichen illustriert und jeweils mit besonders prächtigen Frontispizen versehen. Der Verleger/Drucker großer Kircher-Werke war der Amsterdamer Johannes Janssonius Waesberge, ein häufig gebuchter Kupferstecher war F. Baronius aus Rom. Die Folio-Bände Kirchers, insbesondere die Frontispize, sind Meilensteine der barocken Buchkunst und werden heute weniger wegen ihres Inhalts, sondern wegen ihrer Gestaltung zu fünfstelligen Eurosummen gehandelt.

Kirchers Gesamtwerk ist wundersam, allumfassend, gelehrt, vielseitig, innovativ – aber auch arkan, dunkel, spekulativ, verschroben und bisweilen schlicht und einfach falsch, etwa wenn er über die Hieroglyphen schreibt oder über die Herkunft der exotischen, aber komplett erfundenen ›Galizoppen‹. Als selbsternannter, aber auch als solcher gefeierter Universalgelehrter befasste sich Kircher mit allen Wissenschaften, die zu bearbeiten er die Zeit fand, und er gilt daher oft als Mitbegründer der jeweiligen Forschungsdisziplin, auch wenn seine Forschungsergebnisse sachlich nicht allzu viel zur Wahrheitsfindung in der jeweiligen Disziplin beigetragen haben. Er widmete sich der Geologie und Geschichte, Theologie und Archäologie, der Akustik und der Mathematik, der Kryptografie, der Sprachwissenschaft, der Physik und der Medizin. Sein ›Museum Kircherianum‹, das er in Rom einrichtete, war das erste öffentlich zugängliche Museum der Geschichte und eine weithin bekannte Sammlung von Kuriositäten, Fundstücken, Artefakten und Naturwundern aus der gesamten damals bekannten Welt.

Kirchers Werk *China Monumentis*, zusammengetragen aus den Erfahrungen seiner Mitbrüder in China und den Berichten anderer China-Reisender sowie erstellt aus der Beurteilung von nach Rom gesandten Artefakten, war 1667 Europas erstes umfassendes Werk über China und damit die Grundlage der Sino-logie. Sein als Hauptwerk geltender *Oedipus Aegyptiacus* (1652–54) und andere Schriften über Ägypten und ägyptische Kunst (*Prodromus Coptus*, 1636; *Obeliscus pamphilius*, 1650; *Rituale ecclesiae Aegyptiacae*, 1647; *Sphinx mystagoga*, 1676) gelten als Grundlage der Erforschung des Alten Ägypten und damit als Grundlage der Ägyptologie. Ganz im Geist seiner Zeit versuchte sich Kircher an der Hieroglyphik, aber nicht als eigenständige europäische Kunst, sondern Kircher erforschte aktiv die Hieroglyphen, die er auf ägyptischen Artefakten wie etwa den römische Obelisksen finden konnte, und behauptete schließlich

im *Oedipus Aegyptiacus*, die ägyptischen Hieroglyphen entschlüsselt zu haben. Seine Entschlüsselung war allerdings komplett falsch, was einer der Gründe ist, warum Kircher als Wissenschaftler schon kurz nach seinem Tod nicht mehr ernst genommen wurde, seine Werke als Kuriositäten gehandelt und die Sammlung seines Museums in alle Winde zerstreut wurde. Zum raschen Schwinden seines guten Rufes trug auch Kirchers Hang zu den okkulten Wissenschaften bei. Theosophische, hermetische, kabbalistische und magische Lehren faszinierten ihn und nahmen einen großen Platz in seinem Werk ein – nicht ungewöhnlich für seine Zeit, aber unbrauchbar für die exakten Wissenschaften. Die Hieroglyphik, wie sie zu Kirchers Zeit gepflegt wurde, findet nach Kirchers Tod ihren Niedergang (vgl. Beinlich 2002; Englmann 2006; Godwin 1994).

Obwohl der in zwei Bänden veröffentlichte *Oedipus Aegyptiacus* als Kirchers Hauptwerk gilt und mit den vielen ganzseitigen Kupferstichen in zwei Folio-Bänden sicherlich die teuerste Veröffentlichung Kirchers war, ist das Frontispiz dieses Werks vergleichsweise schlicht zu den Textkupfern und vor allem zu den anderen Frontispizen Kirchers. Es erschließt sich mit wenigen Blicken und ein wenig Lektüre in der Tafel der allegorischen Figuren ›Sinnliche Erfahrung‹ und ›Vernunft‹, es ist geradezu plakativ gestaltet und verzichtet auf Details. Ganz anders etwa als das Frontispiz seines musikwissenschaftlichen Werks *Musurgia Universalis*, in das Kircher als Ideengeber und der römische Kupferstecher F. Baronius ein wahres Füllhorn an Zeichen, Hieroglyphen, Anspielungen und gelehrten Bezügen gegossen haben und in dem jedes Detail mit Bedeutung oder mehreren Bedeutungen aufgeladen ist.

Zwischen diesen beiden Polen der Kircherschen Frontispizgestaltung befindet sich das Frontispiz des *Principis Christiani Archetypon Politicum sive Sapientia Reginatrix* (1672), des einzigen politischen Werks des Athanasius Kircher. Als stolzer Universalgelehrter und überzeugter Pater hat er auch ein Werk zum christlichen Herrscher geschrieben und wie alle Werke Kirchers ist dieses durchaus wunderlich. Es greift darin die damals aktuellen Trends der Emblematik und Hieroglyphik auf, dreht die Darstellungsformen aber eine Stufe weiter, um schließlich einen christlichen Fürsten in einem christlichen Reich zu entwerfen, das (zumindest verwaltungstechnisch) utopische Züge trägt und dennoch auch den klassischen Tugenden und der christlichen Ethik beruht. Seine Tugendlehre hat Kircher bereits im *Oedipus Aegyptiacus* dargelegt, auch seine Vorstellung von Harmonie in Mikro- und Makrokosmos, die auch einen harmonischen Staat durchdringt, schilderte er ausführlich in der *Musurgia Universalis*. Er beginnt sein Kapitel über die ›Hieroglyphenmusik‹ im zweiten Band des *Oedipus Aegyptiacus* mit dieser Definition: »Hieroglyphica Musica non alius fuerit, quam scientia ordinis rerum universi« (Kircher 1654, Tom. II, 123).

Für sein *Principis Christiani Archetypon Politicum* wählt er die Gedenkmedaille für den spanischen Gelehrten Honorato Juan als Inspirationsquelle, liest eine Seite der Medaille als die Hieroglyphe, die sie ist, führt deren einzelne



Abb. 4:
Frontispiz des Werks
Principis Christiani
Archetypum Politicum von
Athanasius Kircher.
Amsterdam 1672.
Kupferstich aus der
Werkstatt des Johannes
Janssonius Waesberge

Elemente auf antike ägyptische Wurzeln zurück und reichert das Ganze mit Standards der barocken Emblematik an. Eine gewisse Willkür ist dabei insofern gegeben, als dass Kircher seine bereits bestehende Vorstellung der richtigen Herrschaft und des richtigen Staates eher in die Symbole der Medaille »hineingeheimnist« als sie dort tatsächlich herauszulesen.

Das Frontispiz (s. Abb. 4) aus der Werkstatt von Johannes Waesberge nimmt auf die Medaille und Honorato Juan keinen Bezug, auch nicht auf die Embleme im Buch oder auf Ägypten. Es ist vielmehr eine weitere Verbildlichung der idealen Herrschaft, wenn auch deutlich weiter vom Text entfernt als dies etwa bei Diego de Saavedra-Fayardo der Fall ist. Und es bezieht sich nicht auf Kirchers Vorstellung des Staates, sondern auf die spanische Adelsfamilie de Centellas – diese war es, die bei Kircher die Analyse der Medaille in Auftrag gegeben hatte, die den Druck des Werks finanzierte und der es folglich auch gewidmet ist, wie direkt auf dem Frontispiz vermerkt ist: »Splendor et Gloria Domus Joanniae, descripto ab Athanasio Kirchero Soc. Jes.« (Kircher 1672, 1).

Das zentrale Motiv ist die geharnischte Göttin Minerva, in der römischen Antike die Göttin, die dem Herrscher Siege verlieh und die Geschicke des Staates lenkte. Sie ist als Heldenjungfrau auch *sapientia reginatrix*, wie sie im

Untertitel des Werkes als Inhalt angekündigt wird. Sie ist Staatsgöttin, Herrscherweisheit und zudem noch Verkörperung der Familie de Centellas. Die geharnischte Heldin trägt in jedem Arm eine Säule, jede mit einem Zitat zu klassischen Herrschertugenden aus dem *Politicorum sive Civilis Libri Sex* des Justus Lipsius (so auch auf dem Frontispiz angegeben: »Sapientia grandia rerum sustentaculum« und »Virtus bellica domum magnarum origo et gloria«). Da Lipsius als Referenz in diesem Werk Kirchers nur noch an einer Stelle erscheint und auf Kirchers Tugendlehre auch in anderen Werken keinen Einfluss genommen zu haben scheint, ist es möglich, dass der Text auf den Spruchbändern auch erst durch Waesberge hinzugefügt wurde.

Links der Heldenjungfrau sind die Attribute der Wissenschaften, rechts die Attribute der Kriegskunst in großer Menge aufgestapelt. Die linke, heraldisch wichtigere Seite (in diese blickt auch der Herrscher bei Diego de Saavedra-Fayardo) gilt den modernen Wissenschaften, und es ist diese Richtung, in die die Heldenjungfrau von der Seite des Betrachters aus schreitet (von ihr selbst aus ist es natürlich die rechte, was ein gewisses Gleichgewicht der Bedeutungen herstellt). Die dargestellten Wissenschaften und Künste im Sinne des überlieferten *artes*-Kanons sind die Arithmetik (Zahlenquadrat), die Geometrie (Zirkel), Linguistik/Sprachgewandtheit (Papagei)⁴, Astronomie und Astrologie (Himmelsglobus) und diverse, nicht näher zu bezeichnende Wissenschaften des Buches (Bücherstapel). Für die Kriegskünste und Kriegstugenden wie Tapferkeit, Mut, Treue und Vaterlandsliebe stehen Trommel, Helm, Speeren, Liktorenbündel und Flaggen/Feldzeichen. Oberhalb der Heldenjungfrau, im Himmel, thronen rechts und links neben dem sonnengleich alles überstrahlenden Christusmonogramm Johannes der Evangelist und Johannes der Täufer, beide die Namenspatronen Honorato Juans, dessen Gedenkmedaille das Werk inspiriert hat und dessen »Haus Juan« das Werk zur Ehre gereichen soll.

Die Säulen in den Armen der Heldenjungfrau sind ebenso vieldeutig wie die Säulen im Frontispiz Diego de Saavedra-Fayardos. Sie können, wie dort, für *fortitudo* stehen. Sie können auch ein Anklang an das Siegel Kaiser Karls V. sein, dem strahlendsten Vertreter der habsburgischen Universalmonarchie, das zwei im Wasser stehende Säulen zeigt, dazu das Motto »Plus Ultra«. Die Säulen sind bis heute Teil des spanischen Wappens. Die Familie, der das Buch gewidmet ist, ist eine spanische Adelsfamilie, daher ist die Wahl mehr als passend, und zur Unterstreichung der Bedeutung der spanisch-habsburgischen Monarchie ist links im Hintergrund des Frontispiz der Escorial-Palast zu sehen, ein Wunderwerk der Renaissancebaukunst. Die Säulen im Spanischen Wappen

4 Der Papagei taucht, wie erwähnt, auch in einem der Embleme Diego de Saavedra-Fayardos auf, und ist auch dort das Zeichen der Sprachgewandtheit: »Nulla avium in formanda voce articulata magis hominem imitatur ac Psittacus« (Saavedra-Fayardo 1650, 632).

sind die bereits erwähnten Säulen des Herkules, in Gibraltar stehend, das Himmelsgewölbe tragend, und das Tor zu neuen, unbekannten Welten darstellend. Die Heldenjungfrau durchschreitet sie hier bereits mit dem linken Fuß, und rechts im Hintergrund sind Schiffe zu sehen, die davon segeln, furchtlos hinein in eine sich drohend aufbauende Wolkenwand, in ein unbekanntes Neuland. »Plus Ultra«, immer weiter: Die Säulen des Herkules sind für den guten Herrscher keine Grenze, sondern eine Herausforderung. Spanien mit seinen vielen überseeischen Kolonien machte es vor, ebenso die Niederlande, Portugal, England, die großen Seefahrernationen der Zeit. Hinter den Säulen der Herkules warteten neues Land, neue, noch zu erobernde Machtbereiche, und es brauchte Mut und gute Herrscher, diese zu gewinnen.

Das Neuland hinter den Säulen des Herkules ist aber auch intellektueller Natur. Schiffe sind es, die hinausfahren und neue intellektuelle Welten entdecken – die Insel Utopia etwa, vor der auch auf dem Frontispiz ein europäisches Schiff anlegt. Da ist auch das wunderbare Land Neu-Atlantis in Francis Bacons 1627 erschienenem Text *Nova Atlantis*, eine weitere Utopie jener Zeit, als intellektuell alle Türen weit offen standen.⁵ Atlantis, diese neue Welt, ist für Bacon das schon ganz real entdeckte Amerika, während das alte Atlantis das untergegangene aus den Schriften Platons ist.⁶ Ausgehend davon zeigt Kircher in *Mundus Subterraneus* (1665) eine Karte des Nordatlantik mit einem ganzen Atlantis-Kontinent.

Das alte Atlantis ist rekonstruierbar, das Neue ist greifbar, erreichbar, vor allem aber denkbar, wenn man über den bisherigen Horizont hinaus segelt. Das Schiff, das in das geistige Neu-Atlantis fährt, ist auf dem Frontispiz von Francis Bacons *Novum Organon scientiarum* (1620) abgebildet: Dynamisch kreuzt es zwischen den Säulen des Herkules hindurch in eine unruhige See, aus der schon kurz nach den Säulen große Ungeheuer hervor lugen⁷. Ein anderes Schiff ist schon vorausgefahren und unbeschadet. Die Wissenschaften ordnen sich neu, das Denken geht neue Wege – das sagen all diese Bilder. Henning Ottmann formuliert: »An die Stelle einer praktischen Philosophie tritt ein technisch-instrumentelles Verständnis von Wissenschaft. Zudem verheißt die neue Wis-

5 Der berühmte Holzschnitt mit Szenen aus diesem Neu-Atlantis des Francis Bacon ist allerdings wieder einmal nur eine Illustration dessen, was Bacon in seinem Text beschreibt, und reicht trotzdem vieler Details nicht nennenswert über eine reine Abbildhaftigkeit hinaus.

6 Michael Maiers bereits erwähnte alchemistische Schrift *Atalanta fugiens* bezieht sich nicht auf Atlantis, sondern auf die heiratsscheue Prinzessin Atalante, die erst mit den Äpfeln aus dem Garten der Hesperiden umgestimmt werden kann.

7 Das Ungeheuer findet sich in nahezu allen Emblembüchern. Bei Kircher ist das Ungeheuer im *Principis Christiani Archetypum Politicum* das von ihm aus einer Reihe antiker Vorlagen konstruierte »Multikulti-Monster« Typhon, bei Franz Reinzer gilt es, einen fliegenden Drachen zu zähmen.

senschaft die Aufhebung der Schranken, die der Neugier in Antike und Mittelalter gezogen waren« (Ottmann 2006, 179 f.). Ottmann merkt aber auch an, dass eines der Schiffe auf dem Frontispiz auch auf dem Rückweg sein könnte und damit auch ein Oszillieren zwischen Alt und Neu angedeutet sein könnte, und dass die Säulen auch die Säulen des Salomonischen Tempels sein könnten (Ottmann 2013, 35 f.). Auch bei diesem scheinbar schlichten Frontispiz gibt es zahlreiche Deutungsmöglichkeiten« (Ottmann 2006, 179 f.).

Athanasius Kircher ging in seinem Wirken diese neuen Wege ebenfalls, wenn auch in eine andere Richtung, denn im 17. Jahrhundert führten die neuen Wege in alle Richtungen. Er schrieb etwa das Werk *Ars Magna Sciendi* (1669), in dem er seine ganz eigene Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftsmethodik darstellt und seine Vorstellung einer Universalwissenschaft entwickelt. Welche davon Sackgassen sein würden, war im 17. Jahrhundert noch nicht wirklich klar. Kirchers magisches Denken war es jedenfalls. Das Wunderliche, das Wunderbare, das Neue, ob es in China oder im Erdinneren lag, in Utopia oder in Ägypten (oder dem, was Kircher und seine Zeitgenossen sich gar nicht so un-utopisch darunter vorstellten), neues Wissen und neue Erkenntnisse konnte man in dieser Epoche nur mittels der mutigen Durchsegelung der Säulen des Herkules finden, in neuen Welten und neuen Denkstrukturen. Viele davon erscheinen heute, wie die Werke Kirchers, wunderbarlich und verschoben, entsprachen aber zur Gänze dem Geist und Anspruch ihrer Zeit.

4. Franz Reinzer: *Meteorologia Philosophica-Politica*

Dass Kircher nicht den Gipfel der Wunderlichkeit im 17. Jahrhundert darstellt, nicht einmal in der politischen Publizistik, soll die *Meteorologia Philosophica-Politica* des Franz Reinzer S.J. (1661–1708) zeigen (s. Abb. 5). Als Jesuit und Professor für Rhetorik, Philosophie und Theologie war der Österreicher Reinzer sicherlich mit dem einen oder anderen Werk Athanasius Kirchers vertraut, ebenso mit den anderen bedeutenden Werken der Wissenschaft seiner Zeit. Wie John Landwehr anmerkt, wurden emblematische Werke zumeist von Männern der Kirche verfasst, und unter den geistlichen Autoren der Emblembücher befanden sich überdurchschnittlich viele Jesuiten (Landwehr 1972, 173; vgl. auch Manning 1999; Daly/Dimler 1997). Es mag auch an den finanziellen Möglichkeiten gelegen haben, denn die umfassende Publikationsförderung der Gesellschaft Jesu suchte in jener Zeit ihr Beispiel.

Die Spur Athanasius Kirchers ist in Reinzers *Meteorologia* deutlich lesbar, da er sich unter anderem auf Kirchers Erkenntnisse in den Bereichen der Geologie und Kosmologie stützt (vgl. Meinel 1987, 67, 90 ff.). Reinzer hat sein Werk als politisches EmblemBuch angelegt und alle Embleme als Wetterphänomene



Abb. 5:
Frontispiz des Werks
*Meteorologia
Philosophica-Politica*
von Franz Reinzer.
Augsburg 1698.
Kupferstich aus der
Werkstatt des
Jeremias Wolff

gestaltet. Die Erscheinungsformen und auch Folgen des Wetters nimmt er zum Anlass, über Politik, Staatsführung und Gesellschaft zu rasonieren: »Dissertationes per Quaestiones Meteorologicas et Conclusiones Politicas« nennt er das Werk im Untertitel, und wohl in keinem anderen als dem 17. Jahrhundert hätte es den wissenschaftlichen Beirat des Ordens passieren sowie mit überdurchschnittlich hohen Druckkosten (bedingt durch die 83 Textkupfer) verlegt werden uns Leser finden können, und das in mehreren Auflagen. Der Kupferstecher der Originalausgabe, gedruckt in Augsburg, der auch das prächtige Frontispiz gestaltete, war Wolfgang Joseph Kadoriza aus Linz (s. Abb. 5). Gewidmet ist das Werk dem österreichisch-habsburgischen König Joseph I. (reg. 1690–1711).

Als Beispiel für Reinzers Schreiben, was zum Verständnis des Frontispizes nötig ist, soll hier der Nebel stehen, »Quaestio II: De Nebulis.« (Reinzer 1698,

129 ff.). Zunächst schildert Reinzer den Nebel als Naturerscheinung, etwa als kalten, wässrigen Dunst, der aus feuchten Untergründen aufsteigt und von der Sonne zerstoßen wird. Als wissenschaftliche Quellen nennt er dabei den Abt Hrabanus Maurus, den dänischen Museumgründer und Forscher Olaus Wormius, den Arktisreisenden und Entdecker Gerrit de Veer, seinen mit Südamerika vertrauten Ordensbruder José de Acosta und Aristoteles. Reinzer schreibt über Entstehung von Nebel, die Art und Beschaffenheit der Nebeldämpfe (*vapor*), die Zeiten und Jahreszeiten seines Auftretens die Probleme der Schifffahrt mit dem Nebel und die Eigenart des Nebels, gesundheitsschädlich sein zu können »nebulosis temporibus miasma pestiferum facilius transfertur« (Reinzer 1698, 131), aber auch dessen für die Landwirtschaft fruchtbarkeitsbringende Eigenschaften. Der naturwissenschaftliche Inhalt der Abhandlung ist voller Allgemeinplätze und, wie allein die Miasma-These zeigt, nicht auf dem neuesten Forschungsstand. Schon Reinzers Ordensbruder Athanasius Kircher, dessen Werk Reinzer gut kannte, hatte die Miasma-Theorie abgelehnt und in seiner Schrift *Scrutinium physico-medicum contagiosae luis, quae dicitur pestis* (1669) die These aufgestellt, dass die Pest und andere ansteckende Krankheiten durch kleine Tierchen verursacht werden, und nicht, wie man in der Antike und im Mittelalter dachte, durch schädliche Dämpfe. Obwohl sich die Miasma-Theorie bis in die Neuzeit hielt, ist Reinzer vorzuwerfen, dass er die These seines gefeierten Ordensbruders in diesem Zusammenhang nicht mit aufgenommen hat, sondern sich einerseits auf Autoritäten vergangener Zeiten stützt und sich andererseits als Belege für seine Ausführungen genau das aussucht, was ihm in sein Konzept passt. Da er die nicht extrem populären Schriften von Acosta, Wormius und de Veer zitiert, weist er sich als ausgesprochen belesen aus – auch wenn sein Abschnitt über den Nebel, wie auch andere Ausführungen, der Meteorologie keine neuen Impulse gegeben haben. Das Beispiel zeigt, dass es Reinzer in dem Werk nicht nur um eine Darstellung des aktuellen Wissensstandes zur Meteorologie ging, sondern auch darum, Wettererscheinungen und andere Himmelserscheinungen (er schreibt auch über Kometen und Meteoriten) zur Illustration politischer Thesen zu verwenden. Diese folgen im Nebel-Kapitel nun, begleitet von einem Textkupfer, das Bild und Motto enthält. Zu sehen sind Nebelschwaden, die durch die Loggia eines Palastes wabern und den Blick auf die Büste eines antiken Herrschers sowie eine Statue trüben. Im Hintergrund ist ein barocker Hofgarten zu sehen, die Sonne blickt mit freundlichem Gesicht aus den Wolken. »Levatus obumbrat« lautet das Motto, und die »politische Schlussfolgerung« (*conclusio politica*) formuliert Reinzer: »Ingratitudo vitium commune« (Reinzer 1698, 132). Wer das große Ganze nicht sehe, also im Nebel stehe, neige zur Undankbarkeit. Es folgen Beispiele geistig vernebelter Figuren und Übeltäter aus Geschichte und Sagenwelt der Antike. Wichtig sei daher, stets einen klaren Blick zu behalten und sein Herz nicht vergiften zu lassen. Gute Herrscher seien Herrscher mit Über- und Durchblick, »quod sciunt prudenti largitate praestare« (ebd., 133).

Methodisch ist Reinzers Werk aus Sicht der modernen Wissenschaft überaus fragwürdig, im 17. Jahrhundert war sein Vorgehen jedoch durchaus üblich. Die Emblematis speiste ihren Bildervorrat ganz bewusst aus der Naturbeobachtung und erweiterte die bereits bestehende aus der Natur stammende Symbolik (etwa die bereits erwähnte Schlange, um nur ein einziges Beispiel zu nennen) um weitere Bilder und Deutungen. Man wollte die Natur bewusst als Bilderbuch der Schöpfung wahrnehmen und darin Gottes Zeichen und Botschaften erkennen. »Der Verweis auf die ›natürlichen‹ Ursprünge der Emblematis, auf die stumme Bildsprache Gottes, fehlt in kaum einem emblemtheoretischen Text des 17. Jahrhunderts und in kaum einer Vorrede« (Bannasch 2007, 37). Insofern ist Reinzer auch nur ein Sohn seiner Zeit. Er verwendet zudem in seinen Textkupfern zahlreiche herkömmliche Elemente, etwa in wilde See hinausfahrenden Schiffe, feste Säulen (z. B. Reinzer 1698, 19, 47), aber auch eine einzelne vom Blitz zerschlagene Säule (ebd., 52) und Schiffe auf See, die manchmal durch Unwetter in Not geraten (ebd., 16, 24, 55, 129). Auch die Schlange hat ihren Auftritt als feindliches Gezücht (ebd., 65). Sein Blick gilt den Wundern der Natur in ihrer Eigenschaft als Wunder und Zeichen, nicht als Objekt wissenschaftlicher Betrachtung an sich.

Im Frontispiz zeigt sich deutlich, wie Reinzers wundersames Weltbild zu verstehen ist. Die Einteilung des Blattes und die Gestaltung erinnern stark an die Frontispize Kirchers, vor allem das der *Musurgia Universalis*, dem Band zu Musikwissenschaft und Sphärenharmonie (vgl. Wessely 1981 zum Frontispiz der *Musurgia Universalis*). Die Analogien hier im Detail aufzuzeigen wäre spannend, brächte aber nur das Ergebnis, dass Reinzer stark von Kircher geprägt war, wie es sich auch im Vergleich einzelner Textkupfer zeigt (vgl. Meinel 1987, 96).

Reinzers Frontispiz ist geradezu überladen mit Symbolen und Figuren. Im Zentrum der Darstellung findet sich eine in den Wolken schwebende und von Engeln beschützte, aber dennoch geborstene Weltkugel, umbraust und umschwirrt von allegorischen, christlichen und mythologischen Figuren: Zeit⁸, Wind, Reichtum, Feuer/Kometen, Blitz, Der Sieg über die Türken (damals erst ein paar Jahre her), Maria als Schutzgöttin. Ein Engel bläst unterhalb der Wolkendecke in Fanfaren, die mit ›Timore‹ und ›Amore‹ beschriftet sind. Auf der Erde sitzt im Vordergrund rechts die Fruchtbarkeit, hinter ihr öffnet sich ein Berg, in dem gearbeitet wird. Der Mann im Berg ist jedoch kein Hauer, er ist ein Schmied, der am Amboss arbeitet, und wie bei Kirchers *Musurgia Universalis*, wo sich die Schmiede an derselben Stelle des Frontispiz befindet, spielt

8 Der geflügelte alte Mann mit Sanduhr und Sichel bedeutet im Barock nicht Tod, sondern Zeit, schon im Mittelalter vom griechischen Wort für die Zeit und dem Gott Kronos hergeleitet und später mit Saturn zu einem neuen Bild verschmolzen (vgl. Klibansky/Saxl/Panofsky 1964, 133 ff.).

das auf die Legende von Pythagoras in der Schmiede an, auf die erste Harmonielehre zurückgeht, und weist damit auf die Vorstellung von der universellen Harmonie, der Weltenharmonie. Hinter dem Berg befindet sich eine befestigte Stadt, über der die Sonne lacht. Auf der linken Seite des Frontispizes schwingt Neptun, in einer Muschel stehend, seinen Dreizack, begleitet von Tritonen, die beide ihrem Namen gerecht werdend disharmonisch in Muschelhörner tröten.⁹ Im Hintergrund schlagen Blitze, Hagel, Kometen und Meteore in eine Stadt ein, die zudem noch von Regen überflutet wird und daher untergeht, als wäre es Platons Atlantis. In der Mitte des irdischen Geschehens tobt eine Reiter Schlacht, in der das von der Sonnenseite kommende Heer im Vorteil scheint.

Der Widmungstext an Joseph I. erklärt die intendierte, aber schon deutlich sichtbare Bedeutung des Titelkupfers (dieser Widmungstext ist nicht in allen Ausgaben enthalten, vgl. Meinel 1987, 46). Dieses bezieht sich ganz auf Joseph I., dessen Porträt ganz oben, erhaben über alles irdische und auch meteorologische Geschehen, zu sehen ist. Ein Putto hält die bereits erwähnte Reichskrone (ein Abbild des himmlischen Jerusalem), über die den geborstenen Erdball – die Kaiserkrone hält also die Welt zusammen und steht über allem Chaos. Joseph I. ist hier nicht nur der Herr über Welt und Erdkreis, er steht auch über den tobenden Elementen. Meinel fasst zusammen: »Joseph wird hier als Herr über Krieg und Frieden, als Herrscher aber auch über die irdischen Elemente verherrlicht, der seine Herrschaftsmittel Strenge und Güte, *timor* und *amor*, zum Ruhme Österreichs weise gebraucht« (Meinel 1987, 47). Beachtenswert ist, dass Joseph I. erst im Jahr 1705 zum Kaiser des Heiligen römischen Reiches gekrönt wurde, also nach dem Erscheinen des Buches. Das Frontispiz ist also eine ganz besonders unverhohlene Anbiederung an den Herrscher.¹⁰ Beachtenswert ist aber auch, dass der Fürst nicht leibhaftig, also als Mensch, über dem Geschehen thront, sondern nur sein Abbild, ob Gemälde oder Spiegelbild. Dies zeigt, dass all das Geschehen, auch all das im Buch Geschriebene, nur ein Sinnbild ist, eine Vorstellung, eine Idee. Auch der absolutistische Fürst an sich ist nur eine Idee, kein Naturgesetz.

Das Gegenüberstehen von Harmonie und Disharmonie, in dieser Darstellung auf der Erde, und die Auflösung derselben in einem großen Ganzen, in dieser Darstellung im Himmel, ist ein zentraler Gedanke Athanasius Kirchers, besonders in dessen *Principis Christiani Archetypum Politicum*. Kircher wie auch Reinzer sehen auch im Chaos Ordnung, da es Teil der Welt ist und für deren

9 Es braucht daher in der Darstellung auch zwei Tritonen, um das Intervall Tritonus und damit den Missklang deutlich ertönen zu lassen.

10 Was jedoch in der jesuitischen Publizistik nicht allzu ungewöhnlich war. 1662 etwa veröffentlichten die Münchner Jesuiten unter dem Titel *Fama prognostica* eine Lobsschrift auf einen eben erst geborenen Kurprinzen und dessen zu erwartenden Ruhm (Peil 2008, 315 ff.).

Fortschreiten maßgeblich. Die Weltenmechanik und Weltenmaschine funktioniert nur in Bewegung, Stillstand wäre das Ende. Mit dem Bild des sich drehenden ›Rad der Fortuna‹ hat das Mittelalter zu diesem Denken beigetragen, es ist jedoch mehr als nur Bewegung als linearer Fortschritt. Es impliziert, dass alles miteinander verbunden ist, die irdischen Geschehnisse auch mit himmlischen Konstellationen verbunden sind (daher auch die Astrologie als Wissenschaft), die Weltenmaschine unendlich viele Rädchen und Verbindungen hat, so dass ein Blitzschlag ein ganzes Reich vernichten kann. Kosmische Harmonie, das zeigt Reinzers Frontispiz, besteht im Zusammenspiel von Harmonie und Disharmonie, und entsteht immer in der Zusammenschau aller Elemente, ganz so, wie es der Fürst (oder genauer gesagt: sein Abbild) von oben sehen kann. Auch dieses stellt Reinzer in seinem Frontispiz dar, und nur mit dieser hermetischen Denkd disposition ist es ihm möglich, ein Werk darüber zu schreiben, was, ganz plakativ gesprochen, das Wetter mit der Politik zu tun hat.

Die Weltenmaschine, die Weltenzusammenhänge, die große kosmische Mechanik und Harmonie – sie finden sich in berühmten Kunstwerken der Zeit und auch in zwei berühmten Frontispizen unpolitischer Werke. Das Frontispiz von Robert Fludds *Utriusque cosmi ... historia* ist bereits erwähnt. Der Mensch befindet sich darin in einem kosmischen Gefüge, das zugleich ein Rad ist, das ein Engel mit Hilfe eines Seils in Bewegung setzt, die kosmische Mechanik wirkt also unmittelbar auf den Menschen und folgt im Mikro- und Makrokosmos nicht nur den selben Mechanismen, sondern beide Kosmen sind auch ursächlich und sich gegenseitig bedingend miteinander verbunden. Das zweite berühmte Frontispiz ist das zu den *Tabulae Rudolphae* des Johannes Kepler von 1627.¹¹ Schon der Inhalt allein – Tafeln zur Berechnung der Planetenlaufbahn – bezieht sich auf die Mechanik des Universums, die damals so große Faszination ausübte. Der Makrokosmos, hier die Planetenbahnen, war plötzlich berechenbar, folgte irdischen Gesetzen, zuverlässig wie eine Maschine. Es schien nicht mehr nur Aberglaube, dass der Lauf der Gestirne dem Lauf des Lebens folgte, die Gestirne folgten den selben mathematischen Regeln wie irdische Dinge. Das Große entsprach dem Kleinen und umgekehrt.

Der damals neu erfundene Pantograph war eine Maschine, die das Große ganz konkret exakt auf das Kleine übertragen konnte und damit ebenfalls eine Art Weltenmaschine. Der Jesuit Christoph Scheiner S.J., römischer Kollege Athanasius Kirchers, hat darüber im Geiste Kirchers ein Buch geschrieben: *Pantographice* (1631). Auf dessen Frontispiz bedient ein Putto das innovative Gerät, eine aus einer Wolke kommende Hand zeichnet auf einer Staffelei ein Abbild des heiligen Gaius (vgl. dazu Pratschke 2010, 322 f.). Das Große bildet sich

11 Athanasius Kircher, der geistige Weltenmechaniker, hätte ursprünglich übrigens Keplers Nachfolger am Wiener Hof werden sollen, wurde dann aber nach Rom ›verschlagen‹, wo er lebenslang blieb.

durch übernatürliche Zusammenhänge im Kleinen ab, das Metaphysische wird mittels der Maschine physisch. Die Weltenmaschine läuft auf Hochtouren. Das Frontispiz Keplers zeigt jedoch keine Maschine, sondern die Wissenschaft der Astronomie als ein großes Gebäude, einen Monopteros – Musentempel und Sinnbild gestalterischer Harmonie. Die tragenden Säulen sind, Namensschilder verraten es, die einzelnen Forscher, das Fundament sind wissenschaftliche Pionierarbeiten, an den das Gewölbe tragenden Säulen hängen die Gerätschaften der Wissenschaftler. Wie in einer Maschine spielen jedoch auch in diesem Gebäude alle einzelnen Elemente zusammen, um ein großes Ganzes zu ergeben.¹² Das Gebäude ist hier die Hieroglyphe für die Wissenschaft, und auf der Bühne dieses Monopteros treten die Wissenschaftler ganz leibhaftig auf, für den Betrachter des Frontispizes in einem Wissenschaftstheater. Auch bei Diego de Saavedra-Fayardo findet sich, wie beschrieben, ein solches Gebäude, auf dessen Bühne antike Helden auftreten. Die Geschichte einer Wissenschaft dargestellt als Gebäude, das dann eine Allegorie der Historie (in diesem Fall der Architekturgeschichte) ist, findet sich auch im Frontispiz von Giovanni Battista Lenardis *Glorificatio historiae* (Spengler 2007, 365). Geschichte und Politik als Theater, auch speziell zu diesem Ansatz gibt es ein eigenes Emblembuch: das *Theatrum Historico-Policum* des Conrad Dietrich Lüncker von 1664. Lüncker thematisiert darin, und vor allem im Frontispiz, die Vergänglichkeit, aber auch die Hoffnung und Zuversicht (Universitätsbibliothek München 1987, 16).

Weltenmaschine, Weltengebäude, Weltenmechanik, Weltentheater – all dies erlaubte das Weltbild des 17. Jahrhunderts mit seiner Lust an der Verbildlichung. Athanasius Kircher erdachte sogar ein Hieroglyphentheater und leitete auf dessen Bühne nahezu alle Sprachen der Welt von den ägyptischen Hieroglyphen her (Kircher 1654, Tom. III 1 ff.), da auch er dachte, die Hieroglyphen enthielten die *prisca sapientia*, aus der sich alles und damit auch alle Sprachen entwickelt hatte, ja haben musste, da es in der Weltenmaschine nichts geben konnte, das nicht mit etwas anderem zusammenhing.

5. Thomas Hobbes: *Leviathan*

Der aus Menschen zusammengesetzte Staatskörper des Thomas Hobbes ist ähnlich wie die Weltenmaschine und die Weltenmechanik auf der Basis der kosmischen Sympathie gestaltet, nach der das Große dem Kleinen entspricht und umgekehrt. Vom Denkansatz her ist der Staatsmensch, der Staatskörper, also gar nicht weit von Kircher, Fludd und Reinzer entfernt. Auch der Körper ist eine Maschine, schreibt Hobbes: »Denn da Leben doch nichts anderes ist als

12 Zur Architektur in der Frontispizkunst vgl. Zöllner 2012.

eine Bewegung der Glieder, die innerlich auf irgendeinen vorzüglichen Teil im Körper gründet – warum sollte man nicht sagen können, daß alle Automaten oder Maschinen [...] gleichfalls ein künstliches Leben haben?» (Hobbes 1651, 5). Henning Ottmann führt bei seiner Beschreibung des Hobbesschen Frontispizes aus:

Das Modell der Maschine hat die Philosophie der frühen Neuzeit geprägt. [...] Für die politische Philosophie bedeutet das Denken *sub speciemachinae*, daß der Organismusvergleich verschwindet. [...] Die Maschine konnte für die Berechenbarkeit und die Funktionstüchtigkeit des politischen Systems stehen. Sie entsprach dem rationalistischen Geist der frühen Neuzeit. [...] Sie stand zu diesem aber auch in starker Spannung, da das unpersönliche Funktionieren und die technische Neutralität mit persönlicher oder gar willkürlicher Herrschaft nicht zu vereinen ist. (Ottmann 2006, 280)

Sowohl Hobbes als auch Fludd und Kircher setzen ebenso auf Maschinen- wie auf Körpervergleiche. Das 17. Jahrhundert mit seiner Bilderlust und seiner Freude an Mehrdeutigkeit, an Chiffren, bot Raum für beides. Die Weltbilder der Wunder und Zusammenhänge, der magischen Verbindungen und unsichtbaren Entsprechungen, der kosmischen Harmonie, wich schon bald dem naturwissenschaftlichen Weltbild und dem rationalistischen Denken, das im Sinne René Descartes' zweifelte statt zu vermuten oder zu glauben, und das die Exaktheit und mathematische Nachweisbarkeit über Vermutung und Anmutung stellte. Die Aufklärung tat ein weiteres dazu, das Zeitalter des Wunderbaren in der Publizistik zu beenden. Sinnbilder, Mehrdeutigkeiten und Bilderrätsel kamen daher im 18. Jahrhundert aus der Mode. Manche der Bilder waren aber so stark, dass sie die Zeiten überdauerten. Der *Leviathan* des Thomas Hobbes etwa.

Von diesem, vermutlich vom Pariser Kupferstecher Abraham Bosse gestalteten (vgl. Utzinger 2005) Frontispiz bleibt vor allem die obere Hälfte im Gedächtnis, die untere wird wenig beachtet. Dabei zeigen die beiden Hälften erneut die Vereinigung von Gegensätzen, aus denen erst ein großes Ganzes entstehen kann, ganz im Geist des 17. Jahrhunderts. Unten liegen die Insignien weltlicher und geistlicher Macht und Machtausübung, aufgeräumt wie in einem Setzkasten, ordentlich, greifbar, übersichtlich und gleichwertig, dem Menschen verständlich und vertraut. Sie sind ewig, geordnet, gesetzt, unverrückbar. Oben herrscht das Leben, die Natur, das Chaos – die organisch sich wellende Landschaft, über der sich ein Monstrum erhebt, das die Stadt im Vordergrund mit einem Streich zerstören könnte. Hier ist Bewegung, unten ist der Ruhopol. Nichts kann ohne das andere sein. Ein Monster ist er fürwahr, dieser Leviathan, schon in der Bibel war er als Seeungeheuer gefürchtet. Der Kupferstecher weist ganz oben auf dem Frontispiz auf die Bibelstelle Hiob 41 hin, in der das Monster Leviathan ausführlich vorgestellt wird. »Non est potestas Super terram quae Comparetur ei«, heißt es am oberen Bildrand. Der Staat, das Gemeinwesen,

ist die größte Macht auf Erden, ist der Alleinherrscher, der große Souverän, das Alles außer Nichts. Aber er ist auch gefährlich, und er ist furchtbar für denjenigen, der nicht zu diesem Gemeinwesen gehört, wie der Betrachter des Frontispizes, der sich dem Monster des Einen aus Vielen gegenüber sieht, und er kann nicht sich selbst, aber das gesamte Land im Handstreich verwüsten und verderben, während die Attribute der Macht an sich weiterhin sicher in ihrem Setzkasten verwahrt bleiben. Sie werden auch noch dort sein, falls sich der Leviathan wieder in seine einzelnen Bestandteile auflöst. Noch der Mächtigste ist vergänglich, während die Macht als solche, als abstrakter Begriff, unangetastet bleibt. Nicht alle, aber viele Elemente des Hobbesschen Textes sind in diesem Frontispiz abgebildet (Ottmann 2006, 278) – und nicht alles, das der Leser im Frontispiz sehen kann, steht auch im Text, wie bei allen guten Frontispizen.

6. Vom Frontispiz zum Cover – und zurück?

Die exemplarisch vorgestellten Werke haben mehr gemeinsam als ein Frontispiz und das Thema Politik. Sie alle sprechen die politische Bildsprache der Frühen Neuzeit, die noch wenig erforscht ist. Wie zu sehen war, finden sich über einen langen Zeitraum und durch ganz Europa – die Beispiele stammten aus England, Österreich, Spanien und Italien, erschienen zwischen 1516 und 1698 – ähnliche Motive, um nicht nur im Text, sondern auch auf Frontispizen und in Textkupfern Politisches darzustellen. Darunter sind selbstverständlich aus der Vergangenheit bekannte Motive, etwa allegorische Figuren der Tugenden, heraldische Motive, Motive aus der christlichen Ikonografie oder Figuren aus der antiken Sagen- und Götterwelt. Gerade letztere werden jedoch in der Bildsprache der frühen Neuzeit umgedeutet, stehen nicht mehr als Abbildungen für sich selbst, sondern illustrieren wünschenswerte Eigenschaften wie der Mut der Herkules oder die Staatskunde der Minerva. Das in der Renaissance wesentlich erweiterte Bildprogramm der bildenden Künste zeigt sich so auch in der politischen Publizistik.

Es finden sich aber auch Motive, die nicht wie etwa die Körpervergleiche oder die *zoon politikon*-Visualisierungen im politisch-philosophischen Kontext schon aus der Antike überliefert sind. Ungeheuer, die reale oder moralische Bedrohungen, aber auch Herausforderungen und Prüfungen darstellen, bevölkern alle diese Bücher, vom Zerberus über Typhon zu Seeungeheuern und geflügelten Drachen. Inseln und Schiffe zeigen, dass nicht nur die Wissenschaften, sondern auch das politische Denken neue Wege und neue Welten, also neue Gesellschaftsformen (ob utopisch oder ganz real) sucht. Das neue Atlantis oder die Insel Utopia scheinen im 17. Jahrhundert nur eine Seereise, eine Generation weit entfernt, dem Aufbruchs- und Entdeckergeist der Epoche entspre-

chend. Das phantastische Bestiarium wird ergänzt durch bekannte Tiersymbole wie Schlange und Löwe, die sich in nahezu jedem Emblembuch finden (ebenso wie übrigens Bären und Bienen, was darzulegen zu weit geführt hätte). Die christliche Ikonografie nimmt in den politischen Werken eine überraschend nebensächliche Rolle ein. Engel, Evangelisten, Heilige – sie alle finden sich eher an den Rändern der Blätter oder sind wenig prominent am oberen Bildrand angebracht. Das politische Denken ist in dieser Zeit schon ein weltliches Denken, sagen diese Randpositionen, und auch der christliche Herrscher muss sich auf weltliches Herrschen beschränken, wenn auch im Geiste christlicher Werte. Die Welt, das Irdische, steht stets im Mittelpunkt, in der Bildmitte der Frontispize ebenso wie in den politischen Schriften.

Die Herrschertugenden, in der mittelalterlichen Fürstenspiegelliteratur neben der Religiosität inhaltlich noch das dominierende Element, sind zwar Teil der Werke, aber nicht Hauptmotive der Frontispize. Sogar bei Diego de Saavedra-Fayardo stehen sie nicht neben dem Thron, sondern hängen als Wappenschilder in der Säulenhalle, sind also Nebensache. Viel wichtiger ist die Darstellung des großen Ganzen, des Gesamtzusammenhangs. Die Politik und das Politische sind Teil der großen Weltenmechanik, sind organisch und dynamisch, nicht statisch, in Entwicklung und in Bewegung. Sie machen diese Weltenmechanik mit Architekturbildern (von Menschenhand konstruiert ebenso wie Maschinen), aber auch mit Abbildungen von bewegter Natur (wie ein Mechanismus stets in Bewegung) deutlich und zeigen auch stets etwas Prozesshaftes (Bewegung, Naturphänomene, Wellen, flügelschlagende Engel, Wolken), was ebenfalls auf die Weltenmechanik wie auch auf die stete Entwicklung und die Politik als Prozess und Verlauf verweist.

Und noch eine Gemeinsamkeit gibt es: Die Frontispize thematisieren sich selbst als Kunstwerke. Sie verweisen etwa auf die Imaginiertheit des Inhalts der Werke und damit ihrer eigenen Aussagen (*Utopia*, *Meteorologica*), sie verweisen auf die Widmungsträger und fallen damit absichtsvoll aus dem Werk heraus, kennzeichnen sich damit als Textergänzung und nicht als Werkbestandteil (*Principis Christiani Archetypum Politicum*, *Meteorologica*), und sie präsentieren sich dem Betrachter als Weltentheater, in dem gerade eine Szene spielt, die sich beobachten lässt (alle Beispiele). Die Frontispize weisen sich selbst als eigenständige Werke der bildenden Kunst aus, nicht als Textbestandteile wie die Textkupfer.

Die Vielschichtigkeit der Frontispize ist ihnen allen ebenfalls gemeinsam. Nicht eines von ihnen, nicht ein einziges Motiv, ist nur eindeutig oder gar nur dekorativ. Jedes einzelne Motiv ist auf mehrere Weisen lesbar, jedes erhält im Kontext mit den anderen Symbolen, im Zusammenspiel mit den Textkupfern (soweit vorhanden) und im Bezug zum eigentlichen Text des Werkes noch weitere Facetten und mögliche Lesarten – ganz dem Zeitgeschmack entsprechend, der Rätsel, Mehrdeutigkeiten, und Verschlüsselungen liebte. Diese finden sich

bereits in den Texten und werden von Frontispizen aufgegriffen und in einen anderen Code übertragen, jenen komplexen Bildercodex der Frühen Neuzeit. Das Frontispiz ist also die Verschlüsselung der Verschlüsselungen.

Schon im 18. Jahrhundert ging die Kunst der Frontispizgestaltung unter: »Bildern wurde generell ihr Sprachcharakter abgesprochen, und die Gattungen der symbolischen und allegorischen Kunst der Renaissance- und Barockzeit kamen in Misskredit. Sie gerieten in Vergessenheit. Eine ganze Welt von Formen und Zeichen versank« (Warncke 2005, 8).

Heute ist das einstige Frontispiz in Gestalt des Covers vom Buchinneren auf die Titelseite gewandert. Es dient nun werblichen Zwecken, anstatt ein mit vielfachen Zeichen, Symbolen und Bedeutungen aufgeladenes, hochkomplexes Kunstwerk zu sein. Das Cover muss den Inhalt, auch emotionaler Art, seines Werks, sowie dessen Genre auf den ersten Blick erkennbar machen. Denn mehr als einen ersten Blick bekommen diese Titelgraphiken oft nicht. Auf den ersten Blick muss der potenzielle Käufer erkennen können, ob ihn der Inhalt des Buches interessieren könnte. Auch daher dient der Hobbessche Leviathan immer noch als Covermotiv politischer Schriften – er ist eindeutiges Symbol des Staates. Cover sind in der Belletristik oft nicht mehr als Plakate, ohne jegliche Sinnbildhaftigkeit. Ob dies zu bedauern ist, kann nicht die Frage sein, die Frage ist vielmehr, warum Dan Browns Roman *The da Vinci Code* (dt. *Sakrileg*) im Jahr 2003 ein Weltbestseller werden konnte. Nicht wegen des Covers, sondern wegen des Inhalts, denn darin entschlüsselt ein Professor komplexe Symbol- und Bilderwelten. Die Lust am verrätselten Bild, an mit reichen Bedeutungen aufgeladenen Zeichen, ist zu Beginn des 21. Jahrhunderts so groß wie schon lange nicht mehr, und doch wirken diese Zeichen so fremd, dunkel und unzugänglich, dass allein der Vorgang der Dechiffrierung der Inhalt eines Thrillers werden konnte, der sich weltweit Millionen Male verkaufte. Die Begeisterung der Leser reichte sogar so weit, dass der Verlag eine illustrierte Sonderausgabe herausbrachte (Brown 2005), die ebenfalls reich an Symbolen und Zeichen ist. Jedoch hat bisher keine Dan Brown-Ausgabe, auch nicht die der Folgebände, ein Frontispiz erhalten, das dem Inhalt und der Lust am Rätsel gerecht würde. Es würde vermutlich einen weiteren Roman brauchen, um dieses zu entschlüsseln, denn die Bildsprache der Frontispize der Frühen Neuzeit ist für die meisten Leser heute so exotisch wie für die Leser früherer Zeiten die Inseln Utopia und Neu-Atlantis.

Literatur

Quellen

- Andreae, Johann Valentin: *Christianopolis* [1619]. Stuttgart 1975.
 Fludd, Robert: *Utriusque Cosmi Historia*. 1617 (Frontispiz).
 Hobbes, Thomas: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und staatlichen Gemeinwesens* [1651]. Stuttgart 1980.
 Kepler, Johannes: *Tabulae Rudolphae*. 1627 (Frontispiz).
 Kircher, Athanasius: *China Monumentis*. Amsterdam 1667.
 Kircher, Athanasius: *Musurgia Universalis*. Rom 1650.
 Kircher, Athanasius: *Oedipus Aegyptiacus*. Rom 1652–1654.
 Kircher, Athanasius: *Principis Christiani Archetypon Politicum*. Amsterdam 1672.
 Marlowe, Christopher: *The Tragical History of the Life and Death of Doctor Faustus* [1620]. Oxford 1995.
 Morus, Thomas: *Utopia* [1516]. Frankfurt a. M. 1992.
 Reinzer, Franz: *Meteorologia Philosophica-Politica*. Augsburg 1698.
 Saavedra-Fayardo, Diego de: *Idea Principis Christiano-Politici. 100 Symbolis expressa*. Köln 1650.

Sekundärliteratur

- Adams, Alison/Harper, Anthony (Hg.): *The Emblem in Renaissance and Baroque Europe. Tradition and Variety*. Selected Papers of the Glasgow International Emblem Conference. Leiden/New York/London 1992.
 Bannasch, Bettina: *Zwischen Jakobsleiter und Eselsbrücke. Das ›bildende Bild‹ im Emblem- und Kinderbuch des 17. und 18. Jahrhunderts*. Göttingen 2007.
 Beinlich, Horst u. a. (Hg.): *Magie des Wissens – Athanasius Kircher*. Dettelbach 2002.
 Berghaus, Peter: Das Titelpuffer zum Simplicissimus Teutsch. In: Ders.: *Simplicius Simplicissimus*. Münster 1976.
 Bredekamp, Horst: Ikonografie des Staates. Der Leviathan und die Folgen. In: *Kritische Justiz* 33 (2000), 395–411.
 Brown, Dan: *Sakrileg – The Da Vinci Code*. Illustrierte Ausgabe. Bergisch Gladbach 2005.
 Claeys, Gregory: *Ideale Welten. Die Geschichte der Utopie*. Stuttgart 2011.
 Corbett, Margery/Lightbrown, Peter (Hg.): *The Comely Frontispiece. The Emblematic Title-Page in England 1150–1660*. London 1979.
 Daly, Peter M./Dimler, Richard (Hg.): *The Jesuit Series. Corpus librorum emblematorum*. Montreal 1997.
 Englmann, Felicia: *Sphärenharmonie und Mikrokosmos*. Köln/Weimar 2006.
 Godwin, Joscelyn: *Athanasius Kircher. Ein Mann der Renaissance und die Suche nach verlorenem Wissen*. Berlin 1994.
 Henkel, Arthur/Schöne, Albrecht (Hg.): *Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des 16. und 17. Jahrhunderts*. Göttingen 1976.
 Iversen, Erik: *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition*. New Jersey 1993.
 Klibansky, Raymond/Panofsky, Erwin/Saxl, Fritz: *Saturn and Melancholy: Studies in the History of National Philosophy, Religion and Art*. London 1964.
 Landwehr, John: *German Emblem Books 1531–1888*. Utrecht/Leyden 1972.
 Lechner, Gregor M./Telesko, Werner: Die Tugend der Fides/Die Tugend der Fortitudo/ Die vier Kardinaltugenden – ›Fortitudo‹. Alle in: Oliver Grau (Hg.): *Bilddatenbank der Graphischen Sammlung Stift Göttweig*. Krems o. J. (<http://www.gssg.at>).

- Manning, John/Van Vaecck, Marc (Hg.): *The Jesuits and the Emblem Tradition. Selected Papers of the Leuven International Emblem Conference*. Turnhout 1999.
- Meinel, Christoph: Natur als moralische Anstalt. Die Meteorologia Philosophica-Politica des Franz Reinzer S.J. In: *Nuncius* 2 (1987), 37–99.
- Ottmann, Henning: *Geschichte des politischen Denkens*. Bd. 3/1: *Die Neuzeit. Von Machiavelli bis zu den großen Revolutionen*. Stuttgart/Weimar 2006.
- Ottmann, Henning: Die Renaissance zwischen Wiedergeburt und Neuanfang. In: Stefano Saracino/Manuel Knoll (Hg.): *Das Staatsdenken der Renaissance – Vom gedachten zum erlebten Staat*. Baden-Baden 2013, 29–42.
- Pastine, Dino: *La nascita dell' idolatria. L'oriente dell' idolatria. L'oriente religioso di Athanasius Kircher*. Florenz 1978.
- Peil, Dietmar: Titelkupfer/Titelblatt – ein Programm? Beobachtungen zur Funktion von Titelkupfer und Titelblatt in ausgewählten Schriften des 17. Jahrhunderts. In: Frieder von Ammon: *Die Pluralisierung des Paratextes in der Frühen Neuzeit*. Münster 2008, 301–336.
- Pratschke, Margarete: Wie von selbst – Strategien der Innovationslegitimierung in Christoph Scheiners Frontispiz des Traktats zum Pantografen. In: Horst Bredekamp (Hg.): *Imagination und Repräsentation*. München/Paderborn 2010, 321–333.
- Roob, Alexander: *Alchemie & Mystik. Das hermetische Museum*. Köln 1996.
- Spengler, Dietmar: Glorificatio historiae – ein Frontispiz Giovanni Battista Lenardis. In: *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 70 (2007), 365–380.
- Universitätsbibliothek München (Hg.): *Barocke Titelkupfer. Ausstellung in der Universitätsbibliothek München*. München 1982.
- Utzinger, André: Thomas Hobbes' *Leviathan*. *Anatomie eines Staatswesens*. In: Paul Michel (Hg.): *Spinnenfuß und Krötenbauch. Genese und Symbolik von Kompositwesen*. Zürich 2005 (http://www.symbolforschung.ch/files/pdf/Utzinger_Hobbes_0.pdf).
- Vistarini, Antonio Bernat u. a. (Hg.): Diego Saavedra Fayardo. In: Ders. u. a. (Hg.): *Studiolum*, o. O., o. J. (<http://www.studiolum.com/en/cd01-saavedra.htm>).
- Warncke, Carsten-Peter: *Sprechende Bilder – sichtbare Worte*. Wiesbaden 1987.
- Warncke, Carsten-Peter (Hg.): *Théâtre D'Amour. Der Garten der Liebe und seine Freuden. Die Wiederentdeckung eines verschollenen Buchs aus der Zeit des Barock*. Köln 2004.
- Warncke, Carsten-Peter: *Symbol, Allegorie, Emblem – die zweite Sprache der Bilder*. Köln 2005.
- Wessely, Othmar: Zur Deutung des Titelkupfers von Athanasius Kirchers *Musurgia Universalis*. In: Österreichisches Kulturinstitut in Rom/Österreichische Akademie der Wissenschaften (Hg.): *Römische Historische Mitteilungen* Nr. 23. Rom/Wien 1981, 385–405.
- Zöllner, Frank: Architektur als Vision und Traum. Das Frontispiz bei Barbaro, Perrault und Galiani. In: Nadja Horsch (Hg.): *Kunst und Architektur in Mitteldeutschland*. Leipzig 2012, 76–8.

Reisebericht: Reise zur Selbsterkenntnis einer Gesellschaft

Lahontans und Diderots *Suppléments* politisch gelesen

Peter Seyferth

»Es geht auch anders!« – So ein Satz schürt Hoffnungen und Ängste. Wenn die Welt nicht nur so sein kann, wie sie ist (wie man sie gewohnt ist und als normal empfindet), dann könnte sie sich womöglich verbessern oder verschlechtern. Daher ist jeder Hinweis auf die potentielle Andersartigkeit insbesondere der gesellschaftlichen Verhältnisse und sittlichen Verhaltensweisen politisch bedeutsam, geht es doch in der Politik stets entweder um die Verbesserung der Welt (die von den Gegnern auch als Verschlimmerung empfunden werden kann) oder um die Beibehaltung des Status quo. Wenn Alternativen zum Status quo als unmöglich gelten, kann sich Politik als erhaltende Reparaturarbeit am langsam degenerierenden System verstehen. Gelegentlich muss man dann zwar akute Probleme lösen, doch insgesamt besteht ein technokratischer Konsens bezüglich der Verfasstheit der einzig möglichen Gesellschaftsform. Wenn aber Alternativen zum Status quo ins Auge stechen, wenn man das Andere deutlich sieht, dann schießt das idealisierende Wunschdenken ins Kraut und zugleich wächst die Notwendigkeit der Legitimation des Status quo – oder zumindest der Delegitimation der Alternative. Dann gibt es in der Politik plötzlich entgegengesetzte Zielrichtungen: Die Progressiven wollen die Welt verbessern (weil sie das Vorhandene angesichts der sichtbaren Alternativen für nicht gut genug befinden), die Konservativen wollen das Bewährte bewahren (weil sie den Plänen der Weltverbesserer nicht trauen). Interessenskonflikte werden deutlich, und im politischen Diskurs kommt es zu vermehrter Polemik. Diese Polemik kann sich auf zwei Ebenen abspielen: auf der des Individuums und auf der des Systems. So kommt es zu den (bereits polemisch bezeichneten) diskursiven Phänomenen des ›edlen Wilden‹ und des ›Utopismus‹, also der besseren Menschen und besseren Systeme, die stets mit ihrer Unglaubwürdigkeit zu kämpfen haben. Beides lässt sich besonders eindrucksvoll illustrieren anhand der Wirkung, die Übersee-Reiseberichte vor allem im 18. Jahrhundert hatten. Als Beispiele sollen zwei in Dialogform verfasste *Suppléments* zu Reiseberichten dienen, die auf der individuellen Ebene als Verteidigungen des ›edlen Wilden‹ und auf der systemischen Ebene als anarchistische Utopien interpretiert worden sind: Louis-Armand de Lom d'Arce, Baron de Lahontans *Supplément aux voyages du Baron de Lahontan, Où l'on trouve des Dialogues curieux entre l'auteur*

et un Sauvage (1703) und Denis Diderots *Supplément au voyage de Bougainville, ou Dialogue entre A et B sur l'inconvénient d'attacher des idées morales à certaines actions physiques qui n'en comportent pas* (1796).

1. Der edle Wilde und die Utopie

Schon immer gehörte es zur Versicherung der eigenen Identität, dass man sich von anderen abgrenzt. Wenn man sich selbst gut finden (und womöglich die Anderen guten Gewissens schlecht behandeln) will, dann tut man gut daran, diese Anderen als ›Barbaren‹ oder ›Wilde‹ zu bezeichnen. Urs Bitterli findet die Verwendung dieser pejorativen Begriffe, verbunden mit der Zuschreibung grässlichster Eigenschaften, überall dort, wo sich unterschiedliche Ethnien oder Kulturen (oder soziale Schichten!) berühren: in der Antike bei den Griechen (Skythen) und Römern (Germanen), im Mittelalter bei den Europäern (Tataren) und den Muslimen (Europäer), bei den Italienern der Renaissance (Franken und Germanen) und bei den europäischen Kolonialseefahrern (überseeische Völker) (1982, 368–370). Aber zugleich konstatieren Arthur O. Lovejoy und George Boas schon über die Antike: »There was evidently a tendency to describe all savages as noble, even when there was abundant evidence to the contrary« (1997, 290). Zu allen Zeiten gab es positive wie negative Beschreibungen der Fremden, wobei ein und dieselbe Eigenschaft unterschiedlich bewertet werden konnte. Bitterli verdeutlicht, dass die Faulheit, die den Wilden von den einen vorgeworfen wird, identisch ist mit dem ruhigen Behagen, für das sie von den anderen gelobt werden; nach diesem Muster werden die Wilden entweder abwertend als unvernünftig, dumpf und primitiv oder anerkennend als unvoreingenommen, unschuldig und anspruchslos bewertet. Ihre Staatenlosigkeit wird entweder als Gesetzlosigkeit oder als natürliche Daseinsharmonie verstanden; und während sich die einen vor ihrer Triebhaftigkeit ekeln, beneiden sie die anderen um ihre unbesorgte Lebensfreude (1982, 373). Mehr noch: Die Reiseberichte selbst tendierten dazu, die Wilden widersprüchlich zu bewerten (Kohl 1981, 173). Diese Uneindeutigkeit findet sich auch bei den *Supplément*-Autoren Lahontan und Diderot; bei aller Zivilisationskritik und Sympathie für die Ureinwohner Kanadas bzw. Tahitis haben sie keinen Mythos des edlen Wilden entworfen.

Den Begriff des ›edlen Wilden‹ hat Marc Lescarbot geprägt, ein Jurist, der 1606/07 die französische Kolonie in Nordamerika besucht und dabei die Mi'kmaq-Indianer genau beobachtet hatte. Dabei fiel ihm auf, dass bei diesen die Jagd offensichtlich von jedermann ausgeübt werden durfte – jedermann besaß also ein Recht, das in Europa ein Privileg der Edlen war. In diesem technischen Sinne war es ein unausweichliches Resultat der vergleichenden Rechts-

wissenschaft, dass die Wilden als edel (d. h. adlig) angesehen werden mussten (Ellingson 2001, 22–25). Ter Ellingson betont, dass der Begriff »edler Wilder« (*noble savage*, *bon sauvage*) zwischen dem 16. und dem 19. Jahrhundert kaum in der Literatur auftaucht. Vor allem in der juristischen Lesart haben ihn Autoren wie Lahontan, Rousseau oder Diderot nie verwendet, da die darin implizierte Adels-Hierarchie ihren egalitären und demokratischen Zielen widersprach. Wer behaupten wollte, gerade in dieser Zeit der Entdeckungsreisen habe der »edle Wilde« Hochkonjunktur gehabt, müsse alle Fälle gelten lassen, in denen überhaupt irgendetwas Gutes an den Eingeborenen gelassen und irgendein Fehler in der europäischen Gesellschaften kritisiert werde (2001, 6). Solche Texte findet man durchaus häufig. Fast jeder Reisende berichtete von Eingeborenen, die die Europäer kritisierten – das galt damals als eine amüsante Kuriosität (72). Aber solche Äußerungen darf man noch nicht als die von »edlen Wilden« bezeichnen, sonst wären nur die rasendsten Rassisten vom Vorwurf befreit, dieses in sich widersprüchliche Konzept verwendet zu haben. Daher ist es wohl sinnvoller, im Folgenden nicht polemisch vom »edlen«, sondern treffender vom »kritischen Wilden« zu sprechen (»the savage critic«, Pagden 1983, 33).

Die Utopie war schon immer mit den Reiseberichten verwandt. Schon Thomas Morus' *Utopia* (1516) hat nicht nur die Form eines Reiseberichts – Hythlodæus »schloß sich [...] aus Lust, die Welt kennenzulernen, dem Amerigo Vespucci an« (Morus 1960, 18) und erreichte schließlich die Insel Utopia, von der er im Dialog berichtet –, sondern war unter anderem durch Reiseberichte beeinflusst und entstand selbst während einer Reise. Allerdings muss man Reiseberichte und Utopien schon voneinander unterscheiden (Schölderle 2011, 69, 37, 483; Bitterli 1982, 392–398). Schon der zeitgenössische Naturforscher Buffon meinte, dass viele Berichte von fremden Ländern zur Übertreibung tendierten, denn das steigerte die Auflagen, und noch beliebter waren die Werke kleiner Autoren, die Einzelheiten der Berichte ausschmückten, um Vorurteile der Zeit zu treffen (Elliott 1997, 237). Aber nicht nur für Tahiti gilt, was Bitterli über die Ethnographien der Überseereisenden schreibt: »Es ist [...] falsch und muss korrigiert werden, wenn gelegentlich behauptet wird, die Seefahrer hätten in ihren Berichten absichtsvoll Entwürfe von Südsee-Utopien mitgeliefert. Richtig ist aber, dass bestimmte Informationen, welche die Entdecker aus der Südsee mitbrachten, sowie gewisse Anspielungen, zu denen sie ihr Bildungshorizont befähigte, bei den Bearbeitern ihrer Berichte und bei der Leserschaft in Europa dankbar aufgenommen und zu einem kohärenten Bild einer utopischen Gegenwelt zusammengefügt wurden« (1989, 59; vgl. Wuthenow 1985, 323).

Auch die umgekehrte Beziehung gab es: dass nämlich Utopien die Kolonialisierung beeinflusst haben (Bitterli 1982, 398–400). Das tritt bei Diderot, der Einzelheiten von Bougainvilles Bericht ausschmückte und zugleich eine aufgeklärte Kolonialisierung befürwortete, klarer zutage: Es ist nicht abwegig, sein *Supplément* als Utopie zu verstehen. Schwieriger ist in dieser Hinsicht La-

hontans Text, der seinen eigenen, weitgehend faktentreuen Bericht mit seinem phantasievollen *Supplément* ergänzte und statt der Kolonialisierung Kanadas zum Überlaufen zu den Huronen riet.

2. Lahontan im mittlernächtlichen Amerika

Louis-Armand Lom d'Arce wurde am 9. Juni 1666 in dem kleinen aquitanischen Dorf Lahontan geboren, wo sein Vater Jahre zuvor zum lokalen Baron gemacht worden war. Nach dessen Tod 1674 wurde er selbst zum Baron de Lahontan; unter diesem Namen ging er von 1683 an für zehn Jahre nach Neufrankreich (Kanada), um dort als kolonialer Offizier zu dienen und vor allem Engländer und Irokesen zu bekämpfen. Er lernte dabei Algonkin zu sprechen und das freie Leben der Indianer zu lieben. Mit seinen Vorgesetzten und den französischen Missionaren geriet er wiederholt in Streit; einmal handelte er sich sogar einen Arrest ein, als er mit den Franzosen verbündete Huronen verprügelte, die zuvor gefangene Irokesen gefoltert hatten (Lahontan 1982, 66 f.). Am Ende desertierte er und kehrte nach Europa zurück, wo seine soziale Stellung aber zerstört und das Baronat verloren war. Er befand sich danach ständig auf Reisen, die eigentlich eine Flucht darstellten. 1703 veröffentlichte er in Amsterdam ein dreibändiges Werk, das zwar äußerst erfolgreich war (bis 1758 gab es 25 Neuauflagen in mehreren Sprachen), ihn aber nicht aus seiner finanziellen und sozialen Not befreien konnte. Seine Spur verliert sich anschließend; 1710 wurde er noch einmal von Gottfried Wilhelm Leibniz am Kurfürstenhof in Hannover gesehen, und 1715 oder 1716 starb er vermutlich (Hayne 2003).

Der erste Band, *Nouveaux Voyages de M^r le Baron de Lahontan dans l'Amérique Septentrionale*, bestand aus Briefen Lahontans nach Frankreich, in denen er sein Leben in Kanada chronologisch schilderte. Schon hier wird deutlich, dass er einerseits »einen rechten Wilden« (Lahontan 1982, 52) abgab, wenn er sich mit den Indianern monatelang auf Jagd begab (45, 52–56) und deren Gastfreundschaft als angenehmer als die Gesellschaft seiner Landsleute empfand (58), andererseits aber der klassischen Bildung frönte, wenn selbst im Wald »der wackere Homer, der artige Anakreon und mein geliebter Lukian mich niemals verlassen« (62). Aristoteles' Syllogismen aber ließ er gerne im Lager bei den Jesuiten zurück, »weil seine harte Mundart und seltsamen Wörter meine Wilden nur erschreckt hätten« (62); Petronius' *Satyricon* hatte ihm ein Priester bereits zerrissen, was ihn in außerordentlichen Zorn versetzte – »dergestalt, daß, wenn man mich nicht aufgehalten, ich zu ihm hingelaufen wäre und ihm für jedes Blatt 100 Haare aus dem Bart gerupft hätte« (45 f.). Der zweite Band, *Mémoires de l'Amérique Septentrionale du Baron de Lahontan*, stellt eine systematische geographische, ökonomische und vor allem ethnographische Studie über

Nordamerika dar. Im Unterschied zum ersten Teil, in dem Lahontans Urteile über die Wilden abhängig von der Situation stark schwanken, betont er im zweiten Teil ihre guten Seiten. Im Mittelpunkt steht dabei der Egalitarismus der Indianer: Sie »wissen nichts von mein und dein« und das Geld »nennen's der Franzosen Schlange« (194); gleich mehrfach betont er ihre Hierarchielosigkeit (195, 210), die allerdings parallel zur Versklavung von Kriegsgefangenen praktiziert wird (201).¹ Neben den mit den Franzosen alliierten Ottawa und Huronen lernt Lahontan die Irokesen am besten kennen. Obwohl er sie mitunter »Hunde« nennt, da sie ihre Feinde lebendig verbrennen (73) – und obwohl er zu diesen Feinden gehört –, spricht sich Lahontan gegen die von den Huronen geforderte Ausrottung der Irokesen aus und sympathisiert deutlich mit ihrer Lebensweise, die er als ursprüngliche Anarchie versteht:

Übrigens leben sie in völliger Freiheit nach dem Recht der Natur, daß es scheint, die aus allen Ländern verjagte ungebundene Lebensart habe sich dahingeflüchtet. Sagt man ihnen von dem Gehorsam gegen die Könige, und daß des Gouverneurs Drohungen und Bestrafungen zu fürchten seien, so lachen sie drüber und können sich nicht einbilden, wie einer, der andern Untertan und nicht sein eigener Herr, ein rechter Mensch sein könne. Jeder hält sich für einen Souverän und glaubt keinen Höhern über sich als Gott, den sie den Großen Geist nennen. (28)

Ausführlich zitiert er eine wörtliche Rede des Irokesenhäuptlings Grangula, von dessen freiheitlicher Rhetorik er beeindruckt ist (40–43). Auch in Bezug auf die Sexualität kann Lahontan von erstaunlichen Freiheiten berichten: Jeder – Junge wie Mädchen – ist Herr über seinen Körper, weshalb es zu häufigem vorehelichem Verkehr kommt.² Die ›Wildinnen‹ haben ein gewisses Faible für Franzosen, da diese sich in Liebesdingen besonders bemühen; wie praktisch (und die Phantasie des Lesers anregend), dass Lahontan gleich eine Anleitung liefert, wie man bei ihnen ankommt: Tagsüber ist nur harmloses Tuscheln erlaubt, doch nachts darf man einfach die Kammer der Verehrten betreten (die Türen sind wegen des Kommunismus nie verschlossen) und sein Glück versuchen. Man muss eine brennende Kerze bei sich tragen; bläst die Indianerin sie aus, so ist man in ihrem Bett willkommen; verhüllt sie sich unter ihrer Decke, so hat man Pech und muss wieder gehen (210f.).³

-
- 1 Diese Sklaven gehen allerdings wie europäische Adlige auf die Jagd und dienen älteren Indianerinnen als Liebhaber (Lahontan 1982, 201, 213f.).
 - 2 Außerehelichen Verkehr gibt es dagegen nie – nicht, dass es keine diesbezüglichen Gelüste gäbe, aber beide Ehepartner haben das Recht, die Ehe unproblematisch aufzulösen und sich dann neuen Geliebten zuzuwenden (210).
 - 3 Manchmal lässt sie die Anwärter auch zappeln und unterhält sich erst nur mit ihnen, um abzuwarten, ob nicht noch ein attraktiverer kommt – so erhält sie sich die Unabhängigkeit gegenüber den Liebhabern. Verhütung ist dabei Frauensache (211). In den Büchern fand der interessierte Leser auch Illustrationen der Heirats- und Beischlafssitten (z. B. ggü. 209 in Lahontan 1982 oder ggü. 492 in Lahontan 1905).

Obwohl die humanistische Lektüre Lahontans Ethnographie deutlich wertend beeinflusst hat (so beschreibt er etwa die Eskimos mit Homers Zyklopen-Versen; 150), galten seine *Nouveaux Voyages* und *Mémoires* im 18. Jahrhundert als faktentreu; inzwischen weiß man, dass manche der darin beschriebenen Völker und deren Sitten frei erfunden sind (Pagden 1983, 34). Ellingson (2001, 67 f.) vermutet, dass Lahontan wegen seiner finanziellen Not die Verkaufszahlen durch reißerische »ethnographic science-fiction fantasy« steigern wollte und deshalb in einem untypisch langen Brief eine Expedition zu einem »Langen Fluß« samt dort angeblich lebender exotischer Stämme beschrieb: die Gnaccitares, Mozeemlek und Tahuglauk haben ganz erstaunliche Eigenschaften, z. B. »ein so ehrbares und feines Wesen, daß ich meinte, ich ging mit Europäern um« (Lahontan 1982, 103, 98–104) – aber so rein positive Attribute schreibt er nur nicht-existierenden Wilden zu. Demgegenüber sind die Beschreibungen der existierenden Völker bis ins Detail außergewöhnlich zutreffend – so lange es für Lahontan nur um Nebensächlichkeiten ging, wie Karl-Heinz Kohl bemerkt: »Dagegen unterdrückt er dort, wo er auf sein eigentliches Thema: die Kritik des absolutistischen Gesellschaftssystems, zu sprechen kommt, bisweilen auch gegen besseres Wissen die Aspekte der indianischen Kultur, die mit dem vorgefaßten Bild einer nach den Prinzipien der Vernunft konstruierten sozialen Ordnung nicht in Übereinstimmung zu bringen sind« (1981, 67). Am deutlichsten zeigt sich das im gänzlich fiktionalen dritten Band, dem *Supplément aux voyages du Baron de Lahontan, Où l'on trouve des Dialogues curieux entre l'auteur et un Sauvage*.⁴ Darin unterhält sich die Figur »Lahontan« (die Einstellungen und Bildung des Autors Lahontan geradezu auf den Kopf stellt) mit dem Huronenhäuptling Adario. Dieser dritte Teil kann als »a bit of clever satire modelled on the Dialogues of Lucian« (Thwaites 1905, xlv) verstanden werden oder als an Anselm von Canterburys Dialog *Cur Deus Homo* angelehnt (mit Adario in der Boso-Rolle) (Ellingson 2001, 68 f.); jedenfalls tritt der Ich-Erzähler – wie in dieser Tradition üblich – als schwacher Diskutant auf, der gegen den aufgeklärten, vernünftigen Wilden nicht bestehen kann; einen Wilden, der schon Europa bereist hat, die dortige Adelsgesellschaft ablehnt und somit ein anti-edler kritischer Wilder ist. Es liegt auch nahe, ihn als Gymnosophisten zu

4 Das Buch ist unter diesem Titel 1703 eigenständig erstmalig erschienen. 1704 erschien es – stark verfremdend überarbeitet – unter dem Titel *Dialogues de Monsieur le Baron de Lahontan et d'un Sauvage dans l'Amerique* als Teil der Gesamtausgabe *Suite du Voyage de L'Amerique*. Daher wird in der Sekundärliteratur häufig mit den Kürzeln *Dialogues* oder *Suite du Voyage* auf den Text verwiesen; meist ist das ein Hinweis darauf, dass nicht die originale Version von Lahontan, sondern Gueudevilles Bearbeitung (s. u.) verwendet wurde. Zur komplizierten Editionsgeschichte vgl. Garraway (2009, 211); eine Übersicht der zwischen 1703 und 1900 erschienenen Ausgaben liefert Paltsits (1905). Ich zitiere aus der von Lahontan selbst in Auftrag gegebenen englischen Übersetzung von 1703, neu herausgegeben 1905.



Abb. 1:
Frontispiz zu Louis-
Armand Lahontan:
*Nouveaux Voyages
de Monsieur
Le Baron de Lahontan
dans L'Amérique
Septentrionale* (1703)

verstehen, als nackten Philosophen (Lahontan bezeichnet die Indianer im Vorwort als »these naked Philosophers«, 1905, 7; vgl. auch das Frontispiz, Abb. 1, sowie Ellingson 2001, 68).

Adario ist nach einer historischen Person konstruiert, dem huronischen Kriegshäuptling Kondiaronk, den Lahontan in den ersten beiden Teilen wiederholt als »die Ratte« schmäht.⁵ Im *Supplément* ist Adario derjenige, der Lahontan und die Franzosen mit Argumenten scharf angreift. Urs Bitterli erscheint er als »das vollkommene Produkt eines Idealstaates, in dem Freiheit, Gleichheit und

5 In den Briefen berichtet Lahontan, dass Adario zwar von »feinem Benehmen« sei, aber unbedingt die Irokesen ausrotten wolle und daher durch List den wackligen Waffenstillstand mit den Franzosen beendet habe, was zu Gemetzel und französischen Gebietsverlusten führte – was Wunder, dass er da von den Franzosen als »Le Rat« geschimpft wurde (1982, 113–117)!

Brüderlichkeit von Anbeginn selbstverständlich vorgegeben sind; er ist eine makellose Verkörperung des gesunden Menschenverstandes, des ›Bon-sens‹, an der kaum mehr Reste seiner ethnischen Eigentümlichkeit zu erkennen sind« (1982, 420). Dagegen führt Ellingson ins Feld, dass es im 17. Jahrhundert sehr wohl Indianer gegeben hat, die tatsächlich Frankreich besucht haben (viele wurden entführt, betrogen, gefoltert, versklavt) und guten Grund hatten, dieses Land scharf zu kritisieren; außerdem gab es auch tatsächlich Indianer, die zu beeindruckenden Reden in der Lage waren (etwa der Irokese Grangula). Lahontan konstruierte Adario also aus authentischen Eigenschaften zu einer Kunstfigur, die dem historischen Kondiaronk gar nicht so unähnlich war – jedenfalls galt dieser als sehr angesehen (er bekam militärische Ehren bei seinem Begräbnis in der Kathedrale von Montreal); und Lahontans Vorgesetzter, Graf Frontenac, war nicht nur häufiger Gastgeber Kondiaronks, sondern las offensichtlich zudem das *Supplément* Korrektur (Ellingson 2001, 72–75; Lahontan 1905, 9). Adario ist damit zwar erfunden, nicht aber erlogen.

Lahontans *Supplément* enthält fünf Dialoge. Im *ersten Gespräch* (Lahontan 1905, 517–550) versucht ›Lahontan‹ vergeblich, Adario zum Christentum zu bekehren. Dieser lehnt die Bibel als widersprüchlich ab, verurteilt das unchristliche Verhalten der Christen als doppelmoralisch und kritisiert die spirituelle Macht des Papstes, die dieser aber nur im Glauben mancher Christen habe, woraus folge, dass es das eine, wahre Christentum gar nicht gebe; schließlich rät er umgekehrt, sich vom Christentum abzuwenden und Hurone zu werden. Im *zweiten Gespräch* (551–569) möchte Adario über das Gesetz reden; allerdings haben die Huronen kein Wort dafür. Die Huronen seien Menschen und daher von Natur aus bemüht, das Gute zu tun, wohingegen die Europäer eher Biber seien, die man per Gesetz dazu zwingen müsse. Die europäischen Gesetze seien ungerecht und außerdem nur für die Armen gültig, nicht für die Reichen,⁶ und würden zudem auch mit Folter und Menschenverbrennung durchgesetzt.⁷ Die Verteidigung der europäischen Zustände durch die Figur ›Lahontan‹ ist ganz ausgesucht unglaubwürdig, und Adario lockt ihn erneut zum Überlaufen:

Take my advice, and turn Huron; for I see plainly a vast difference between thy Condition and mine. I am Master of my own Body, I have the absolute disposal of my self, I do what I please, I am the first and the last of my Nation, I fear no Man, and I depend only upon the Great Spirit: Whereas thy Body, as well as thy Soul, are doom'd to a dependance upon thy great Captain; the Vice-Roy disposes of thee; thou

6 Als Beispiel nennt Adario gerade den Tatbestand, der Lescarbot den ›edlen Wilden‹ erfinden ließ: die Jagd durch jedermann, die in Frankreich mit Auspeitschung bestraft, bei den Huronen aber erlaubt ist (Lahontan 1905, 560 f.).

7 Das ist eines der vielen Beispiele, wo Lahontan in offene Widersprüche gerät: In den Briefen verachtet er die Indianer, weil sie foltern und Menschen verbrennen – im *Supplément* wird beides zu von den Indianern verachteten Instrumenten der europäischen Eliten.

hast not the liberty of doing what thou hast a mind to; thou'rt affraid of Robbers, false Witnesses, Assassins, &c. and thou dependest upon an infinity of Persons whose Places have rais'd 'em above thee. (554)

Hier klingen sowohl die Beschreibung der Irokesen als auch Grangulas Rede durch.⁸ Adario setzt noch einen drauf und macht Reformvorschläge für Frankreich, darunter Steuersenkungen für die Armen, Umverteilung des Reichtums und Abschaffung der Zinsen, bis es kein mein und dein mehr gibt und alle so glücklich wie die Huronen leben können: »If by such methods you would gradually reform the Disorders that Interest has rais'd amongst you, I should hope that one day you might come to live without Laws as we do« (567). Nachdem sich Adario so als anarchistischer Utopist versucht hat, geht er nach Hause – denn er wird von seinem Sklaven abgeholt (569)! Schon bald kehrt er zu »Lahontan« für das *dritte Gespräch* (569–592) zurück, das dieser nun dazu nutzen möchte, Adario als naiv darzustellen. Schließlich würde ohne das von Adario so geschmähte Geld niemand mehr für die Herren, Priester, Händler und Könige arbeiten – die Könige würden aufhören, Könige zu sein. Diese Einebnung der Statusunterschiede als Folge der Abschaffung von mein und dein gibt Adario zwar zu, bewertet sie aber als wünschenswert. »Lahontan« preist den Luxus, der mit der europäischen Lebensweise möglich sei; doch Adario entgegnet, dass die wenigen, die den Luxus tatsächlich genießen können, immer noch dem König unterworfen seien und daher unfrei und unglücklich; bei den Huronen hingegen sei jeder ein König und es gebe gegenseitige Hilfe zwischen Gleichen. Den europäischen Adligen spricht er dabei das Attribut »edel« ab.⁹ Für das *vierte Gespräch* (592–605) begibt sich »Lahontan« zu Adario, da dessen Vater krank ist. Dieser 90-Jährige sieht aus wie 70 und ist ein Beispiel für die Gesundheit und Langlebigkeit der Huronen. Das Gespräch verläuft weniger antagonistisch: »Lahontan« akzeptiert die Kritik an den europäischen Ärzten und das Lob der huronischen Schwitzkuren; dafür darf er sich geschmeichelt fühlen, wenn Adario die Potenz der Franzosen lobt, die den Huronenmädchen sechsmal in der Nacht gefällig sein können, während die Huronenmänner das nur dreimal schaffen. Für das *fünfte und letzte Gespräch* (605–618) bringt Adario seine Tochter mit zu »Lahontan« und erklärt diesem, dass sie einen Mann heiraten will, der ihm

8 Grangula etwa spricht zu den französischen Offizieren: »Wir sind frei geboren, wir leben weder von Onnontio (so nennen sie den Gouverneur von Kanada [Onnontio = irokesisch für Großer Häuptling]) noch von dem von Corlar (dies ist Neu-York), wir können hingehen wo wir wollen, uns aufführen, wie es uns gefällt, kaufen und verkaufen, wann wir wollen« (Lahontan 1982, 42).

9 Da Adario kurz darauf auch noch das Lesen der »Books of Voyages that contradict one another« (Lahontan 1905, 590) ablehnt, kann man ihn mit Fug und Recht als einen Kritiker sowohl der Idee des Adels überhaupt als auch ihrer falschen Übertragung auf überseeische Fremde bezeichnen. Adario ist nicht nur kein edler Wilder, er spricht sich deutlich gegen diesen Mythos aus.

nicht zusagt. Doch leider sind die Huronen ja alle frei, und daher kann er da nichts machen – außer die Franzosen für ihre Ehe-Arrangements zu kritisieren, die nur Unfreiheit und Unglück erzeugten. Lahontan revanchiert sich, indem er die Freiheit der Mädchen als unnatürlich herabsetzt und die Nacktheit und Promiskuität der Indianer mit den Lastern der französischen Huren gleichsetzt. Lediglich bei der Ablehnung der Abtreibung (die in beiden Kulturen üblich ist) sind sich ›Lahontan‹ und Adario einig, denn sie finden, dass es der Nation guttäte, wenn sie wüchse. Am Ende der Dialoge schwört Adario, dass er nie wieder nach Frankreich fahren wird. Vielleicht wünschte sich Lahontan beim Verfassen dieser Zeilen, ebenso gehandelt zu haben.

Anders als ›Lahontan‹ beneidet der Autor Lahontan die Wilden nämlich um ihre Anarchie. Das zeigt sich Hans-Günter Funke (2005, 96) zufolge schon am Motto auf dem Frontispiz: »ET LEGES ET SCEPTRA TERIT« – der Wilde tritt sowohl Gesetze als auch Szepter mit Füßen (vgl. Abb. 1) – und an seinem Wunsch an den Leser (im Vorwort), niemals etwas mit Staatsmännern und Priestern zu tun zu haben; diese seien schädlich »till such time as Anarchy be introduc'd amongst us, as well as the *Americans*, among whom the sorriest fellow thinks himself a better Man, than a Chancellor of *France*« (Lahontan 1905, 11). Anders als der Renaissance-Autor Lescarbot, dessen kritisches Projekt es war, den Adel und die Autoritäten durch das Idealbild des edlen Wilden ethisch zu reinigen, kann man Lahontans kritisches Projekt eher mit dem mancher Aufklärer und Französischer Revolutionäre vergleichen: Er lehnte Adel und Autoritäten ganz ab und stellte ihm die egalitäre Lebensweise der Wilden entgegen (Ellingson 2001, 65). Der Wilde Adario ist allerdings, wie Bitterli feststellt, sehr europäisch und dem Denken des 17. Jahrhunderts verhaftet. Das macht er an der »klaren und wenig differenzierenden Grundhaltung Adarios« fest, »die gerade darum, weil sie sich auf ihre Unvoreingenommenheit soviel einbildet, zum Vorurteil zu werden droht« (1982, 420). Trotz der Reformstrategie, die Adario am Ende des zweiten Gesprächs vorschlägt, ruft er nicht zu einem totalen Umbruch oder zur Utopie auf, sondern empfiehlt eine individuelle (und damit nichtrevolutionäre) Aussteigerstrategie: Man soll Hurone werden. Das ist keine unmögliche oder auch nur außergewöhnliche Verhaltensweise für Kolonisten und Soldaten. »[E]nough of them chose the freedom that they saw available to them by defecting to the Indian side that colonial governments were sometimes moved to institute draconian punishments for Europeans who ›went native.‹ Nevertheless, such defectors were common and widely known« (Ellingson 2001, 71).

Trotz der individualistischen Strategie ist Lahontans *Supplément* häufig als Utopie gelesen worden. Dafür gibt es gute und schlechte Gründe. Der gute Grund ist die zumindest streckenweise fiktive Darstellung einer alternativen Gesellschaftsform, gepaart mit der Kritik an den europäischen Autoritäten. Damit kann das *Supplément* abstrakt als Utopie definiert werden – auch wenn

die Huronen nicht nirgendwo leben, sind doch die notwendigen Merkmale für die Utopiegattung erfüllt. Aber damit diese Einordnung unproblematisch wird, müsste die Transformationsstrategie auf die ganze Gesellschaft zielen und über Gesetzesreformen hinausgehen. Der schlechte Grund, das *Supplément* als Utopie zu verstehen, ist die Ansicht, es gebe darin eine solche Strategie, ja sogar einen Aufruf zur Revolution. Tatsächlich ist auch eine Version des *Suppléments* im Umlauf, die ein nicht von Lahontan entworfenes »Programm eines revolutionären Umsturzes von Staat und Gesellschaft des Ancien Régime in Frankreich« (Funke 2005, 96) enthält. Karl-Heinz Kohl berichtet, dass der ehemalige Benediktinermönch Nicolas Gueudeville, der unter anderem Morus' *Utopia* ins Französische übersetzt hatte, die zweite französische Auflage des Werks 1704 in Amsterdam herausgegeben und ihr bedeutende Zusätze versetzt hat.¹⁰ Er erweiterte die Kritik am Elend der Armen und am Absolutismus und fügte dem Dialog noch Passagen hinzu, in denen Adario die französischen Soldaten niederen Ranges dazu aufruft, die Reichen und die Regierung zu entmachten und alle Güter gleich zu verteilen. »Eine solche mit Hilfe des Heeres durchführbare gewaltsame Abschaffung des Privateigentums, des Adels, des Klerus und der Kaufmannschaft, der Königsherrschaft und der zentralen Regierungsgewalt würde, so führt Gueudeville in diesem Zusammenhang weiter aus, in eine ›klassenlose‹ Gesellschaft von freien Produzenten und autarken Gemeinden münden, in der die gemeinsam erarbeiteten Güter gemäß den Bedürfnissen des Einzelnen verteilt werden müssen« (Kohl, 1981, 76). Zweifellos eine utopische Vision – aber eben nicht von Lahontan. Man muss also, wie etwa Richard Saage das tut, bei der Interpretation des Geltungsanspruchs der Lahontanschen *Supplément*-Utopie zwischen den Versionen unterscheiden (2002, 113 f.).

3. Rousseau im Naturzustand

Die Verbindung von ethnographischen Berichten, philosophischer Spekulation und radikaler Zivilisationskritik kam zu einem Höhepunkt bei Jean-Jacques Rousseau. Er orientierte sich an dem, was er über ›Wilde‹ herausfinden konnte, um eine Theorie über den Menschen aufzustellen sowie um die Zivilisation zu kritisieren. Er entwarf seinen ›Wilden‹ (*homme sauvage*), indem er auf verschie-

10 Diese Version wurde zur Grundlage aller weiteren Auflagen und Übersetzungen. Erst 1905 wurde die »reine« Lahontan-Fassung von 1703 wieder allgemein zugänglich, als Reuben Gold Thwaites sie neu herausgab. Aus dieser zitiere ich auch das *Supplément*; für die anderen Teile (in die Gueudeville nicht so stark eingriff) ziehe ich eine deutsche Übersetzung von 1709 (M. Vischer) heran, die 1982 neu herausgegeben wurde.

dene Reiseberichte zurückgriff – darunter solche, die zur Idealisierung der Eingeborenen neigten, solche, die das nicht taten, und solche, die dem Mythos des edlen Wilden bewusst entgegentraten. Ob er Lahontans Werk gelesen hat, ist unbekannt.¹¹ Seine Methode überwand dabei – so Kohl – die Stereotypen, die bisher das Urteil über die Wilden bestimmt hatten (1981, 193–195). Aus dem Vergleich des so zusammengestellten ›Wilden‹ mit Rousseaus Beobachtungen über den zivilisierten Menschen konstruiert er den idealtypischen ›natürlichen Menschen‹ (*homme naturel*), der ganz ohne jede Gesellschaft im Naturzustand gelebt haben soll. Dieser Naturmensch ist sicher ein Irrtum Rousseaus – weder Menschen noch ihre Vorfahren haben je solitär gelebt. Aber eine wichtige Eigenschaft des *homme naturel* zeugt von Rousseaus Einsicht in das Wesen des Menschen: die Perfektibilität als das, was ihn vom Tier unterscheidet und es ihm ermöglicht, sowohl über dieses hinauszugelangen als auch tiefer als dieses zu fallen (Rousseau 2001, 103–105). Sie ist eine natürliche Fähigkeit des Menschen, doch erwächst aus ihr die Kultur und somit auch all das, was Rousseau so vehement kritisiert. Damit lässt sich die Trennung zwischen unschuldiger Natur und korrupter Kultur nicht aufrechterhalten – letztere ist in ersterer schon angelegt (Stanley 2009, 272). Rousseau entwarf Auswege aus dem von ihm kritisierten Gesellschaftszustand, sowohl auf der individuellen (*Émile ou De l'éducation*) als auch auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene (*Du Contrat Social ou Principes du droit politique*). Aber die Auswege sind keine Auswege in die vorkulturelle Natur – die ist für den Menschen verloren, seit er zum gesellschaftlichen Wesen geworden ist. Weder fordert Rousseau, dass wir wieder zum *homme naturel* werden, noch dass wir so leben wie der *homme sauvage* – auch wenn letzterer für ihn sozusagen im Goldenen Zeitalter lebt, so dass Rousseau die Sehnsucht, die er mit seiner Schrift *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755) auslöste, schon voraussehen konnte: »du wirst das [Zeit-]Alter suchen, von dem Du wünschtest, deine Art wäre bei ihm stehen geblieben« (Rousseau 2001, 75).

Aber der Mensch ist nicht stehengeblieben und kann auch nicht zurück. Rousseau hat keine primitivistische Utopie anzubieten und entwirft auch keinen edlen Wilden (Ellingson 2001, 80–82). Bitterli spricht es deutlich aus: »Der ›homme naturel‹ unterscheidet sich, obwohl sein Schöpfer gelegentlich eine solche Fehldeutung provoziert, vom Idolbild des ›edlen Wilden‹ als einer schwärmerischen Hochstilisierung exotischer Lebensform schlechthin, wie sie in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts in Mode kam. Denn Rousseaus Denkmodell zwang zu historischem Denken, zum Vergleich, zur Selbstergründung wie zur Überprüfung gesellschaftlicher Daseinsformen, wo sich im ›edlen Wilden‹ [...] bloß die unterschwelligsten Sehnsüchte einer gehobenen europäi-

11 Anders als der hier zitierte Kohl geht Bitterli davon aus, dass Rousseau Lahontan gelesen hatte (1982, 281).

schen Gesellschaftsschicht zum recht sterilen Hirngespinnst verdichteten« (1982, 283). Man verstand Rousseau als Propagandisten des edlen Wilden vor allem deshalb, weil er behauptete, der *homme sauvage* (der nicht mehr natürliche, sondern bereits vergesellschaftete und selbstreflexive Mensch) lebe immer noch glücklicher als der Zivilisierte. Die mittlere Periode zwischen Naturzustand und Zivilisation muss »die glücklichste und dauerhafteste Epoche gewesen sein. Je mehr man darüber nachdenkt, desto mehr findet man, daß dieser Zustand der am wenigsten den Revolutionen ausgesetzte, der beste für den Menschen war« (Rousseau ⁵2001, 193); am Beispiel der Wilden (das man den Reiseberichten entnehmen kann) könne man erkennen, »daß dieser Zustand die wahrhafte Jugend der Welt ist; und daß alle späteren Fortschritte dem Scheine nach ebenso viele Schritte hin zur Vollendung des Individuums und in Wirklichkeit zum Verfall der Art gewesen sind« (195). Man darf dieses Lob aber nicht als Idealisierung missverstehen. Nur wenige Absätze vorher betont Rousseau, dass es gerade diese Epoche war, in der »die Racheakte schrecklich und die Menschen blutgierig und grausam [wurden]. Das ist präzise die Stufe, auf der die meisten wilden Völker, die uns bekannt sind, angelangt waren« (191). Rousseaus Bild von den Wilden ist also ein differenziertes; und er beklagt sich sogar darüber, dass es ihm aufgrund der schlechten Qualität der bisherigen Reiseberichte nicht möglich ist, über den Vergleich mit den Wilden die Zivilisation besser zu verstehen. Er wünscht sich bessere Ethnographen: »Nehmen wir an, ein Montesquieu, ein Buffon, ein Diderot, ein Duclos, ein d'Alembert, ein Condillac oder Männer dieses Schlages gingen auf Reisen, um ihre Landsleute zu unterrichten« (347) – aus deren Reiseberichten könnten wir wirklich etwas lernen: »wir selbst würden eine neue Welt unter ihrer Feder entstehen sehen und so die unsere kennenlernen« (349). Diderot hat eine solche Reise nie unternommen, aber er hat ein *Supplément* zu einem Reisebericht verfasst, der unter dem Eindruck Rousseauscher Ideen entstanden ist. Diesen (dem Bericht wie dem Nachtrag) wende ich mich nun zu.

4. Bougainville auf Neu Cythere

Rousseau hatte sich an das Gefühl gewandt und regte so die Phantasie an. Gegen seinen Willen (nämlich eine philosophischere, d. h. wissenschaftlich zuverlässigere Ethnographie anzustoßen) und durch Missverständnisse inspirierte er idyllische Schwärmerei und utopische Visionen – allerdings verursachte er auch die Humanisierung des Verhältnisses zu den Wilden (Bitterli 1982, 286–288; vgl. Wuthenow 1985, 330 f.). Sein *Discours sur l'inégalité* prägte die Erwartungen und Berichte, die z. B. von den französischen Tahiti-Reisenden erstellt wurden – obwohl die dortigen Verhältnisse mitnichten seinem Naturzustand entsprachen (Festa 2007, 307 f.) Insbesondere Louis-Antoine de Bougainville entsprach den

Wünschen Rousseaus für philosophische Reisende und war zugleich selbst von Rousseau beeinflusst. Auf Veranlassung seines älteren Bruders Jean-Pierre (eines bekannten Herausgebers antiker Reisebeschreibungen), der ihn zum heldenhaf-ten Entdecker der Nord-West-Passage und des legendären Südkontinents erzie-hen wollte, hatte er Mathematik bei Alexis-Claude Clairaut und Philosophie bei d'Alembert studiert und war für eine qualitativ hochwertige und zugleich sehr wildenfreundliche ethnographische Reise bestens gerüstet (Kohl 1981, 203 f.; Bitterli 1989, 61; Elliott 1997, 235). Am 15. November 1766 stach Bougainville mit seiner Fregatte *La Boudeuse* in See, um die Welt zu umsegeln und dabei französische Kolonialpolitik zu betreiben – so der offizielle Auftrag. Die »Malouinischen Inseln« (Falkland-Inseln) sollte er an Spanien zurückgeben, das seit dem Vertrag von Tordesillas 1494 Anspruch auf alle amerikanischen Territorien westlich 48° westlicher Länge erhob; zwar hatte Frankreich diesen Vertrag nie anerkannt und ein keilförmiges Gebiet Nordamerikas (zwischen Louisiana, den großen Seen und Neufundland) zur Kolonie *Nouvelle-France* gemacht – wo 70 Jahr zuvor Lahontan gedient hatte –, doch im Siebenjährigen Krieg gegen Groß-britannien verlor Frankreich fast alle überseeischen Besitzungen und musste nun auch noch auf die strategisch wichtigen (da vor der Magellanstraße liegenden) südamerikanischen Inseln verzichten, sozusagen als Dank für die spanische Hilfe im Krieg. Bougainville, der seine militärische und nautische Karriere im neu-französischen Kanada¹² begonnen hatte und dabei schon die Räumung des ehe-mals französischen Gebiets verkünden musste, war sozusagen ein »Routinier in der Durchführung von Kapitulationen« (Brennecke 2002, 30). Nun fiel ihm die unangenehme Aufgabe zu, die Malwinen, die er selbst zwei Jahre zuvor auf eige-ne Kosten und Initiative hin zur französischen Kolonie gemacht hatte, an Spa-nien zu übergeben. Bougainville war aber auch ein Experte für den Kontakt mit fremden Völkern, da er während seines Dienstes in Kanada von den Irokesen als »Garionatsigoa« (»Großer Grollender Himmel«) adoptiert worden war. Auch in Liebesdingen war er den Fremden nicht abgeneigt; jedenfalls hatte er seit 1760 mit einer Shawnee-Frau einen Sohn. Damit war er der richtige Mann, um dieje-nigen Völker zu entdecken – und deren Land für Frankreich in Besitz zu nehmen –, die im noch relativ unbekannten Ozean zwischen Amerika und China vermut-et wurden. Bougainvilles Auftrag hatte also eine Verschiebung des kolonialen Territoriums Frankreichs in den Pazifik zum Ziel. In dieser Hinsicht war Bou-gainville nicht sonderlich erfolgreich. Schiffsschäden und andere Hindernisse verzögerten schon von Anfang an das Fortkommen, und erst am 14. November 1767 konnte die eigentliche Entdeckungsreise zusammen mit dem Begleitschiff *Etoile* von Montevideo aus starten. Als Bougainville nach langem, gefährlichem

12 Dort war er schon von der Rousseau-Lektüre erfüllt, was ihn aber nicht davon abhielt, für eine expansive französische Kolonialpolitik einzutreten und Abscheu gegenüber der Brutalität der Indianer zu äußern (Kohl 1981, 206f.).

Lavieren am 26. Januar 1768 endlich im Pazifik ankam, waren die königlichen Order bereits weit entfernt, und der Offizier und Untertan fühlte sich schon als ein neuer Aeneas im göttlichen Auftrag. Er dichtete Vergil um:

»*Et not iam tertia portat
Omnibus errantes terris et fluctibus aestas.*
Virg. Aen. I.«¹³

Nachdem er einige pazifische Inseln entdeckt hatte, dort aber nicht gelandet war (die Eingeborenen drohten mit ihren Speissen), kam Bougainville am 4. April 1768 bei Tahiti an. In der Nacht zuvor sah er schon die Umrisse und nannte die ganze Inselgruppe zunächst brav nach seinem König »Archipel de Bourbon« (Bougainville 2002, 164). Doch in den nächsten Tagen lernte er die außergewöhnlich gastfreundschaftlichen Inselbewohner kennen, die nicht nur Geschenke brachten und köstliche Nahrung zutraulich und treuherzig gegen Kleinigkeiten tauschten (164f.), sondern die auch ihre Weiber – »Nymphen« »schönen Wuchses« – nackt auszogen:

sie suchten uns zu bewegen eine Frau zu wählen, mit ihr ans Land zu gehen und gaben uns zu verstehen, auf was Art wir uns mit ihnen beschäftigen sollten. [...] ein Mägdchen [kam] auf das Verdeck und stellte sich bei der Spille zum Ankertau, wo sie ihre Bedeckung fallen ließ und wie Venus dastand, als sie sich dem phrygischen Hirten zeigte. Matrosen und Soldaten alles lief zur Spille, und vielleicht ist niemals so fleißig an einem Ankertau gearbeitet worden. (169)

Der stets antikisierende Bougainville sah sich also »in einem Land, wo die Freiheit des ersten Weltalters herrschte« (ebd.), angekommen. Folglich brachte er nicht die gleiche Untertänigkeit auf wie der eigentliche Entdecker Samuel Wallis, der Tahiti zehn Monate zuvor als erster Europäer besucht, kartiert und nach seinem Auftraggeber »King George Island« genannt hatte. Bougainville nannte Tahiti nach dem Geburtsort der Liebesgöttin Aphrodite »Neu Cythere« (185). Die Tahitianerin als Venus (also Aphrodite), die Schiffsbesatzung als phrygischer Hirte (also Anchises), Bougainville selbst als Aeneas (also der Sohn der Aphrodite und des Anchises): Anstatt die Insel politisch seinem Vaterland einzuverleiben, erklärte er sie mythisch zu seinem Mutterland. Aus kolonialistischer Sicht war das sicher ein Versagen. Die im Sand vergrabene Inschrift mit Frankreichs Besitzanspruch (182) blieb zunächst ohne politische Folgen. Aber obwohl auch Großbritannien und Spanien Anspruch auf Tahiti zu erheben versuchten, gelang es letzten Endes doch Frankreich, sich die Insel zu eignen zu

13 Bougainville 2002, 155. »Schon ist's das dritte Mal Sommer,/Wo's uns im Erdenrund umtreibt durch Länder und Meere« – das passt in der Rückschau Bougainvilles auf seine dreijährige Reise, auf der er auch wie Aeneas der Verlockung durch weibliche Reize widerstehen musste. Bei Vergil lautet die erste Zeile aber »Nam te iam septima portat«. Zu dieser Umdichtung vgl. Brennecke 2002, 32 und die Fußnote auf 155.

machen – 1844 wurde sie formelles Protektorat, 1880 Kolonie. Heute ist Tahiti als Teil Französisch-Polynesiens eine *Collectivité d'outre-mer*, gehört aber nicht der Europäischen Union an.

Der Erfolg Bougainvilles war nicht so sehr der gewünschte politische als vielmehr ein ungewollter mythopoietischer: Durch seine Reise gab er dem Mythos vom erotischen Südseeparadies (und – gegen sein aufrichtiges Bemühen – auch dem Mythos vom »edlen Wilden«) eine authentische Grundlage. Allerdings war es gar nicht sein Bericht, in dem er dem Mythos des edlen Wilden sogar widerspricht (Elliott 1997, 238), sondern tatsächlich seine Reise, von der andere früher als er berichteten, die den edlen Wilden wieder aufleben ließen – obwohl es mit Rousseau ja vorher schon einen höheren Reflexionsstand bezüglich fremder Völker gegeben hatte (Kohl 1981, 224).

Nach Bougainvilles Rückkehr nach Frankreich zirkulierte im Sommer 1769 zunächst nur eine vierseitige Flugschrift, die dem erstaunten Publikum mitteilte, dass dieser eine Insel entdeckt habe, die er *La Nouvelle Cythère* genannt hat; das wurde verstanden, weil Kythera in Kunst und Literatur seit dem Ende des 15. Jahrhunderts »zum frei schwebenden Inbegriff eines Gefildes der Wollust [...] zur Chiffre für ein erotisches Utopia« geworden war (Brennecke 2002, 14, 320). Im November 1769 erschien dann im *Mercur de France* ein Brief des Botanikers Philibert Commerson, der Bougainville auf dem Begleitschiff *L'Étoile* begleitet hatte. Darin beschrieb er die Tahitianerinnen als wunderschöne Frauen, die sich allen schamlos hingeben, während die anderen ihnen zusehen. Zugleich verurteilt er den europäischen Puritanismus, der solche Ausschweifungen verurteilt. Seinem Urteil nach befinden sich die Tahitianer im »Zustand des natürlichen Menschen, der in seinem Ursprung wesentlich gut, von jedem Vorurteil frei ist und der ohne Argwohn und ohne Gewissensbisse den sanften Trieben eines stets sicheren Instinktes folgt, welcher noch nicht zur Vernunft degeneriert ist« (Commerson 1984, 197 f.). Außerdem berichtet er von der tahitianischen »Abscheu vor dem Vergießen menschlichen Blutes« (199) und von ihrem natürlichen Kommunismus, der kein mein und dein kennt (200 f.).

Commerson verbindet die Erzählung von einer fernen, schönen Welt mit der Kritik an seiner Herkunftsgesellschaft und reiht sich damit bewusst in den utopischen Diskurs ein. Besonders deutlich wird das in seinem Beitrag zur europäischen Namensfindung Tahitis: »Diese Insel schien mir so beschaffen, daß ich ihr schon den Namen Utopia beigelegt, den Thomas Morus seiner idealen Republik gegeben. [...] Der Name, den ich ihr bestimmte, kam einem Lande zu, vielleicht dem einzigen auf der Erde, wo Menschen ohne Laster, ohne Vorurteile, ohne Mangel, ohne inneren Zwist leben« (197). Bougainville ging das zu weit. Sein Reisebericht, *Voyage autour du Monde, par La Frégate du Roi La Boudeuse, et La Flûte L'Étoile; en 1766, 1767, 1768 & 1769*, konnte erst 1771 erscheinen. Darin versucht er immer wieder, nüchtern über die tahitianische Gesellschaft zu berichten. Einem wie das restliche Buch chronologischen

Bericht der Erlebnisse auf Tahiti (Bougainville 2002, 168–184) fügt er – gewissermaßen nachträglich – noch ein systematisches Kapitel über Landschaft und Landwirtschaft, über Flora und Fauna, vor allem aber über Sitten und Gebräuche hinzu, in dem er sich auch auf andere Reisende und zusätzlich auf die Aussagen des Tahitianers Aoturu stützt, den er mit nach Frankreich brachte (185–209). Dass Bougainville mit Aoturu einen Eingeborenen zu Wort kommen lässt, verbessert den Bericht, der schon von hoher Qualität und von den Fakten her größtenteils zutreffend war (Elliott 1997, 237 f.; Bitterli 1982, 385, 388); aber dass er seine und Aoturus Perspektiven unverbunden nebeneinander stehen lässt, führte dazu, dass es sehr idealisierende Passagen gibt, die dann selektiv gelesen wurden (Kohl 1981, 222).¹⁴ Des Tahitianers Erscheinen in Paris war ein gesellschaftliches Spektakel, hatte aber nicht die von Bougainville erhoffte aufklärerische Wirkung; leider »hat ihre [der Betrachter Aoturus] unnütze Neugierde zu nichts genutzt, als ihnen neue Vorurteile und Irrtümer beizubringen« (Bougainville 2002, 199).

In seinem Reisebericht geht Bougainville wiederholt auf die für die Reise wichtigste Eigenschaft Tahitis ein: Die Insel ist eine Quelle frischer Nahrung, frischen Wassers und der Erholung. Mit den freundlichen Insulanern kann man vorteilhaften Handel treiben, auch wenn sie zum Diebstahl neigen. Meist wird das Gestohlene aber zurückgegeben, vor allem, wenn man Waffen gegen die unbewaffneten Nackten einsetzt – oder wenn der lokale Regent gegen seine Untertanen grob wird (vgl. 164 f., 168, 172–181, 191 f.). Dass es auf Tahiti starke Statusunterschiede gibt, die durch die verschiedene Benutzung von Kleidung, Nahrung, Brennholz und Heckenpflanzen ausgedrückt werden, bringt Bougainville ausdrücklich gegen die Versuchung ins Feld, Tahiti als egalitäre Idylle zu missverstehen:

Wir glaubten anfangs, dass eine Gleichheit der Stände unter ihnen herrschte und dass sie vermöge ihrer Freiheit nur gewissen allgemeinen Gesetzen unterworfen wären, die auf das Beste des Ganzen abzielten. Allein der Unterschied der Stände ist merklich, und der Unterschied für die Niedrigen sehr empfindlich. Die Könige und Vornehmen haben über das Leben ihrer Sklaven und Knechte völlige Gewalt. Ich vermute sogar, dass sie dasselbe Recht auch über den gemeinen Mann haben, den sie *Tatacina*, das ist schlechte Menschen, nennen, wenigstens ist es gewiss, dass man zu den Menschenopfern allezeit welche aus dieser Klasse nimmt. (203, vgl. 190–194)¹⁵

14 Die selektive Lektüre gehört zum Schicksal aller Autoren, die auch nur irgendetwas Positives über Wilde zu berichten wissen. Auch Rousseaus *Discours sur l'inégalité* wurde selektiv gelesen, etwa von Commerson, der »einer der schwärmerischsten Jünger Rousseaus« war (Bitterli 1982, 388 f.; vgl. auch Kohl 1981, 224 f.)

15 Auch Georg Forster, der mit James Cook die Welt umsegelte und dabei auf Tahiti am liebsten eine egalitäre Gesellschaft entdeckt hätte, musste sich eingestehen, dass es hier ökonomische und politische Hierarchien gab, die sogar zu gekünsteltem Verhalten am Hof führten (Forster 1983, 278 f., 283). Nichtsdestotrotz fand er eine *relative* Gleichheit mit *relativ* flachen Hierarchien vor – im Vergleich zu Europa (313, 331).

Nicht nur die Hierarchie, der Aberglaube und die Menschenopfer, sondern auch der »fast beständig mit den Bewohnern der benachbarten Inseln [...] auf eine grausame Art« geführte Krieg (192) sollte zu einem differenzierteren Tahiti-Bild führen; und überhaupt »geht es zu Tahiti zu wie an anderen Orten, man missbraucht die ehrwürdigsten Gebräuche« (204).

Der vom Publikum am eifrigsten aufgegriffene Aspekt des Bougainvilleschen Berichts ist seine Beschreibung der freizügigen Sexualität auf Tahiti. Wiederholt berichtet er von erotischen Interaktionen zwischen seiner Mannschaft und tahitianischen Frauen (174, 176, 178) und schildert auch die sexuellen Bräuche, zu denen sowohl die Öffentlichkeit als auch das begleitende Flötenspiel¹⁶ gehört, und die Frauen wie Männern erstaunliche Freiheiten lassen (176, 194 f.). Er nimmt dabei sprachliche Anleihen bei der Antike und der Bukolik, was Kohl damit erklärt, dass es ihm nur so überhaupt möglich wurde, sexuelle Themen anzusprechen (1981, 213 f.). Während Kohl aber keine Zweifel hat, dass sich Bougainville selbst erotisch zurückhielt (295), gibt dieser in seinem Bericht nicht nur zu, dass er und die Offiziere angesichts der nackten Mädchen »nicht wenig mit uns selbst zu kämpfen hatten« (Bougainville 2002, 170), sondern beschreibt nur zwei Seiten nach der Schilderung eines typischen Geschlechtsverkehrs (auf Einladung, mit Publikum und Musik) ein eigenes solches Erlebnis mit diesen Worten: »Als ich ihn wieder besuchte, wurden wir wohl aufgenommen, und der gute Toutaa bot mir eines seiner Weiber, die jung und artig war, an. Die Gesellschaft war zahlreich, und man stimmte ein Hymnenlied¹⁷ an. Auf diese Art empfangen die Einwohner ihre zeremonischen Besuche« (178). Deutlicher kann sich Bougainville nicht ausdrücken, wenn er gedruckt werden will!¹⁸ Er verschweigt übrigens auch nicht, dass die Europäer durchaus Probleme damit haben, sich im Kreise vieler Zuschauer sexuell zu betätigen (170). Doch das konnte die voyeuristischen Phantasien seiner Leser nicht zügeln – wie es scheint, nicht einmal bei einem Aufklärer wie Denis Diderot.

16 Die Flötenmusik der Tahitianer beschreibt Bougainville als »anakreontisch« (173). Anakreon selbst benutzte das Wort »Flötenmädchen« (αὐλητρίς) für Prostituierte (und verglich sie mit Zisternen, da sie Körperflüssigkeiten aufnehmen).

17 In der vorherigen Beschreibung ist noch von einem »Hymenslied« die Rede (176)!

18 Bei Diderot klingt es auch so, als habe Bougainville Tahiti-Sex genossen (1974, 22). Auch Georg Forster drückt sich verklausuliert aus, wenn er von seinen erotischen Abenteuern mit Tahitianerinnen berichtet (1983, 319). Auch ansonsten ist dessen Bericht voll von Hinweisen auf die Freizügigkeit der tahitianischen Frauen, die aber meist eher als Prostitution zu verstehen ist (246 f., 250 f., 307, 551 ff., 564 f., 574 f., 583 f. 592); dabei verschweigt er nicht die Geschlechtskrankheiten (333 f.).

5. Diderot zwischen Frankreich und Tahiti

Wie Lahontan schrieb auch Diderot ein *Supplément* zu einem Reisebericht; seines heißt *Supplément au voyage de Bougainville, ou Dialogue entre A et B sur l'inconvénient d'attacher des idées morales à certaines actions physiques qui n'en comportent pas* – schon der Titel verweist auf die Ähnlichkeit.¹⁹ Beiden Werken wurde unterstellt, sowohl einen ›edlen Wilden‹ als auch eine anarchistische Utopie zu konstruieren, und bei beiden lohnt es sich, diesbezüglich genauer hinzusehen; auch und gerade dann, wenn es um Sex geht. Beide Werke stellen nicht das ethnographische Interesse an fremden Völkern und deren Sitten in den Mittelpunkt, sondern die Kritik an der eigenen Gesellschaft, also dem absolutistischen Frankreich. Und beide tun das im Geiste der Aufklärung und in der Form antagonistischer Dialoge, in denen die wildenkritischen Ausführungen der Ausgangsberichte ignoriert werden. Der augenfälligste Unterschied ist, dass sich Diderot nicht auf eigene Reiseerlebnisse bezieht, sondern auf die Bougainvilles. Damit maßt er sich sozusagen ›Bougainvilleschaft‹ an und ironisiert die eigene Autorität.²⁰ Ursprünglich hatte Diderot lediglich eine kritisch-rhetorische Besprechung von Bougainvilles Buch für die *Correspondance littéraire* geschrieben, die schon die wesentlichen Gedanken der ersten beiden Kapitel des späteren *Supplément* enthielt (Hinterhäuser 1957, 51). In seiner vollständigen Version wurde das *Supplément* erst 1796, also posthum veröffentlicht. Es enthält einen Rahmendialog zwischen den (nicht näher identifizierten) Personen A und B, die Abschiedsrede eines Greises²¹ bei der Abfahrt Bougainvilles von Tahiti, sowie einen Dialog zwischen dem Tahitianer Oru und einem französischen Schiffskaplan²². Insofern ist der Aufbau des kurzen Büchleins »denkbar einfach und anspruchslos« (ebd.), wie Hans Hinterhäuser feststellt.

Wenn man Diderots *Supplément* als simpel strukturierten Text versteht, dann passiert darin Folgendes: Im *ersten Kapitel* (Diderot 1974, 7–14) unter-

19 Diderot verehrte Lahontan offensichtlich sehr (Garraway 2009, 220; vgl. auch Funke 2005, 99).

20 Das macht er in dem Werk immer wieder, vor allem in einer »Polly Baker«-Episode, die nur in wenigen Ausgaben mit abgedruckt ist (vgl. Garraway 2009, 221, 229). Ein Beispiel für Diderots Ironie ist die Aufforderung von B an A in der Einleitung des *Suppléments*, ebendiese Einleitung zu übergehen, da sie nichts bedeute, und gleich das eigentliche *Supplément* zu lesen (Diderot 1974, 14).

21 Ralph-Rainer Wuthenow erkennt in dem Greis den ehrwürdigen Alten wieder, der in Bougainvilles Bericht einer der wenigen nicht-neugierigen sondern vielmehr besorgten Tahitianer ist (1980, 226; vgl. Bougainville 2002, 171).

22 Beinahe wäre das eine reine Phantasiegestalt geworden, denn der notorisch antikerikale Bougainville hätte fast vergessen, einen Priester auf der *Boudeuse* mitzunehmen (Festa 2007, 312). Oru hingegen könnte auf den tahitianischen König O-Tu zurückgeführt werden, von dem Georg Forster in seinem 1777 erschienenen Reisebericht erzählt (1983, 299 ff.).

halten sich A und B ungezwungen über die Person Bougainvilles und über die Bedeutung der Entdeckungen, die er in seinem Reisebericht veröffentlicht hat. Gestreift werden die Themen Geographie, Biologie, Verbreitung der Menschen über den Globus, Kannibalismus und andere den Wilden zugeschriebene Grausamkeiten, umgekehrt die Grausamkeiten der Jesuiten in Paraguay gegenüber den Indianern dort, Bougainvilles Übertreibungen bei der Beschreibung fremder Völker, Aoturus Besuch in Paris und schließlich die durch Bougainvilles Buch entstandene Zuneigung zu einem fremden Land. All das sind Themen, die einer Buchrezension gut anstehen. Das *zweite Kapitel* (17–24) besteht aus der Abschiedsrede des Greises sowie einem weiteren Dialog zwischen A und B, in dem eine völlig unglaubliche Erklärung gegeben wird, wie Bougainville diese Rede verstehen und aufschreiben konnte, während er bereits davonsegelte. Die Abschiedsrede verflucht die Franzosen dafür, dass sie die unschuldige Inselgesellschaft zerstört hätten, in der es vor deren Ankunft noch einen natürlichen Kommunismus an Dingen und Frauen gegeben habe und in der jeder frei gewesen sei; jetzt seien Eifersucht und Sklaverei angekommen, was im kolonialen Anspruch Frankreichs auf Tahiti gipfele. Der Greis lobt die Bedürfnislosigkeit, Gesundheit und Sexualität der Insulaner und schmäht die Geschäftigkeit und Schaffheit der Franzosen. Er verflucht sie dafür, dass sie Geschlechtskrankheit, Scham und Mord auf Tahiti eingeschleppt hätten. Im *dritten Kapitel* (27–47) bietet Oru dem Kaplan an, mit seiner Frau und seinen drei Töchtern zu schlafen, was dieser mit Verweis auf seine Religion und seinen Stand ablehnt. Es entwickelt sich ein Streitgespräch über Sexualmoral, in dem der Kaplan eine noch schwächere Figur abgibt als ›Lahontan‹ in Lahontans *Supplément* – aber Oru ist auch ein subversiverer Dialogpartner als der Besserwisser Adario. Zwar gibt der Kaplan dem Werben der jüngsten Tochter bald nach, aber er verteidigt die katholische Moral gegen Orus Vorwurf, diese sei unnatürlich in ihrer Unterdrückung sexueller Begierden und schaffe widersprüchliche Autoritäten, wodurch es zu zahllosen unnötigen Verbrechen komme. In Tahiti hingegen, behauptet Oru, gebe es keine Eifersucht, die Kinder gälten als wertvoll (weshalb man sie mehr schätzt als liebt), Männer und Frauen dürften sich paaren, wie sie Lust haben – und Lust hätten sie vor allem auf Fortpflanzung; Geschlechtsverkehr mit Unfruchtbaren gelte als Unzucht (im Gegensatz zur Inzucht, die ist angesehen, sofern Nachkommen gezeugt werden). Den Zölibat des Kaplans hält Oru demnach auch für barbarisch. Das beantwortet der Kaplan, indem er auch die beiden anderen Töchter Orus sowie dessen Frau begattet. Im *vierten Kapitel* (49–61) schließlich werden die lobenswerten Einrichtungen Tahitis von A und B anerkennend diskutiert – Bedürfnislosigkeit, Natürlichkeit, Unschuld, Eigentumslosigkeit, Widerspruchslosigkeit der Gesetze –; am meisten Verständnis wird aber für die tahitianische Sexualmoral aufgebracht, weil sie der europäischen, die so viel Unglück und Verderbtheit erzeugt, überlegen sei. Schließlich wird vorgeschlagen, die schlechten Gesetze der Zivilisation zu ändern.

So einfach gelesen verwundert es nicht, dass man in Diderots *Supplément* edle Wilde, Utopie, Antikolonialismus und sogar Anarchismus entdeckt hat. Tatsächlich bewerten die meisten Interpreten diesen kurzen Text aber nicht als »einfach« (Hinterhäuser 1957, 51), sondern als komplex, selbstreferentiell, verschachtelt, polyphon, gebrochen, widersprüchlich und rätselhaft. Da es keine autoritative Erzählstimme, sondern viele Repräsentationsebenen gibt, wird die Mittelbarkeit betont und so der Zweifel an der paradiesischen Qualität Tahitis hervorgehoben. Am Schluss ist der Text sogar noch offen, sodass dem Leser viel Freiheit bei der Interpretation bleibt (Festa 2007, 313; Moscovici 2001; Garraway 2009, 220 f.; Stanley 2009, 274 f.; Stillman 2009, 53 f., 64). Man muss also schon etwas genauer hinschauen, um ein differenziertes Urteil zu erhalten.

Dass Diderot Bougainvilles Versuche, den Mythos des edlen Wilden mit Verweis auf den Aberglauben, die sozialen Ungleichheiten und den Krieg auf Tahiti zu widerlegen, einfach ignorierte und für seine Sozialkritik ethnographische Fakten zugunsten des schönen Tahiti veränderte (Funke 2005, 248), lässt sich nicht leugnen. Man kann sogar sagen, dass Diderot den Mythos des edlen Wilden bewusst benutzte, um seiner Kritik an Frankreich mehr Popularität zu verschaffen (Elliott 1997, 238 f.). Aber diese »überkommenen Mythologeme« werden »durch die komplizierte Architektonik dieser Schrift mehrfach gebrochen und geben in dieser komplexen neuen Form schließlich die Grundlage ab für eine, wenn auch immer noch um die Gegenwelt der Wilden zentrierte, so doch in ihrer Grundtendenz nicht mehr regressive Zivilisationskritik« (Kohl 1981, 228).

Dass die Wilden, die im *Supplément* auftreten, europäische Phantasiegestalten sind, wird schon deutlich, wenn nach jeder ihrer Reden von A bemerkt wird, dass diese sehr europäisch wirken (Diderot 1974, 23, 49; Kohl 1981, 230). Die Wilden sind auch gar nicht besonders edel, sie behaupten es lediglich von sich selbst. Oru erklärt ungerührt, dass Kinder wie Waren als Wertgegenstände gesehen werden, mit denen kühl und rational gerechnet wird: Mutterliebe und Gattenliebe »haben sie durch ein anderes Gefühl ersetzt, das viel allgemeiner, wirksamer und beständiger ist: das Interesse« (Diderot 1974, 43). »Und glaube mir: so wild wir auch sind, so gut können wir doch rechnen« (45). Die Tahitianer planen, die Kinder der Bougainvilleschen Mannschaft entweder als Soldaten einzusetzen oder als Sklaven an einen tyrannischen Nachbarn abzugeben (45).

Auch die vermeintlich freiere Sexualität der Tahitianer stellt sich als Lüge heraus. Oru kritisiert zwar zurecht und zutreffend den sexuellen Frust und die Scham, die durch die nicht-natürliche europäische Sexualmoral erzeugt wird (»Die Schuldigen, die der Strenge der Gesetze entgehen, werden durch allgemeine Mißbilligung bestraft.« 33); aber die tahitianische Sexualmoral ist im Grunde nur ein Populationismus, der ebenfalls sexuellen Frust und Scham durch kulturell erzeugte Regeln erzeugt. Unfruchtbare Personen (zu jung, zu

alt, schwanger, menstruierend, krank) müssen äußerliche Zeichen tragen, die sie aus der Kopulations-Zirkulation ausschließen (36, 39f.); wer von ihnen dennoch Sex hat, wird mit Verbannung oder Versklavung bestraft (42) oder erfährt zumindest »Mißbilligung« (40).²³

Tahiti ist nicht besser als Europa – nur anders. Das schmälert die Güte, den Adel der Wilden, nicht jedoch ihre Kritik. Wie Adario sind der Greis und Oru nicht edle sondern »kritische Wilde«.²⁴ Ein Aspekt des »edlen Wilden«, der im 18. Jahrhundert noch gar nicht präsent war, die angebliche ökologische Harmonie indigener Völker mit ihrer natürlichen Umwelt, wird von Diderots Tahitianern ebenfalls hintertrieben. Mit ihrem Populationismus (also dem exponentiellen Bevölkerungswachstum als bewusstes Ziel der Sexualmoral) zielen sie auf die Überausbeutung der Umwelt, d. h. es sollen mehr Menschen erzeugt werden, als das Land ernähren kann (28). Und der Begriff selbst? An der einzigen Stelle, an der im *Supplément* der Begriff »gut« mit den Wilden verbunden wird (»Was! Diese einfachen Eingeborenen, diese Wilden, so gut, so rechtschaffen ...?«, 24), wird dieser Einschätzung sofort widersprochen (»Irrtum!«, 24) (Ellingson 2001, 165).²⁵

Diderots *Supplément* ist häufig als anarchistische Utopie gelesen worden (z. B. von Saage 2002, 153–175 und von Stillman 2009). Zwar lässt sich nicht nachweisen, dass Diderot überhaupt Utopien gelesen hat (außer natürlich Lahontans *Supplément*), doch er kannte das »utopische »Rohmaterial«« (Hinterhäuser 1957, 15). Hans Hinterhäuser bemerkt zu Recht, dass das Fehlen sozialer und ökonomischer Details ganz untypisch für Utopien ist (85). Claudia Moscovici

23 Man vergleiche das mit der viel freiheitlicheren Sexualmoral bei den Lahontanschen Huronen: Zwar sehen sie Kinder ebenfalls als Reichtum an und lehnen den Zölibat der Priester ab, weil die Natur Vermehrung will. Abtreibung wird abgelehnt (von »Lahontan« und Adario), weil die Nation wachsen sollte. Alte (und daher unfruchtbare) Frauen dürfen sich aber Kriegsgefangene zum Lustgewinn nehmen. Frauen über 40 heiraten nicht (denn ihre Kinder wären schwächlich); aber sie sind oft sexuell aktiver als die 20-Jährigen.

24 In der Tradition der kritischen Wilden gibt es noch die Problematik, dass Europäer für die Kolonisierten sprechen und sie so zum Schweigen bringen (denn tatsächlich sprechen ja die Europäer). Selbst diese Gemeinheit, die vor allem im postkolonialen Diskurs beklagt wird, subvertiert Diderot, indem er die Gültigkeit von Zitaten und die Autorschaft immer wieder in Frage stellt (Garraway 2009, 228–231).

25 Diese Stelle bezieht sich auf eine Kuriosität der Reise Bougainvilles, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. Es war nämlich auch die erste Reise einer Frau um die Welt. Commerson hatte seine Gefährtin Jeanne Barré verkleidet als seinen Diener Jean Barré an Bord geschmuggelt. Die »eigenartige Höflichkeit«, die die Tahitianer ihr angedeihen lassen wollten (und die A zum Ausruf »ces sauvages si bons, si honnêtes« bewegt), war eine versuchte Vergewaltigung. Dass die Tahitianer sofort die Frau erkannten, könnte man ihrer »Natürlichkeit« zuschreiben, die keine Zwischengeschlechter (auch nicht den zölibatären Kaplan) duldet (vgl. Moscovici 2001; Harrison 2012, 43–46).

geht sogar so weit, aus der doppelten Dialektik der Dialogstruktur des Werks zu schließen, dass Diderot die Möglichkeit einer utopischen Gesellschaft verneint (2001). Das geht sicher zu weit. Der Text hat vielmehr eine antidogmatische Stoßrichtung (Stanley 2009, 268, 284 f.), könnte also zu der nicht-dogmatischen Sorte Utopien gehören. Auch die Natur als sichere Grundlage für Moral und Ordnung kommt dabei nicht in Frage. Das liegt nicht daran, dass Natur »Freiheit von jeder Art von Gesetz« geworden sei, wie Hinterhäuser das versteht (1957, 90). Die Natur wird vielmehr als moralische Richtschnur in Frage gestellt und dekonstruiert – sie erzeugt ja auch die Unfruchtbarkeit, die gegen das Naturgesetz verstoßen soll (Diderot 1974, 46; vgl. Stanley 2009, 281 f.). B leugnet, dass das natürliche Gesetz den Menschen angeboren ist (50). »Laster und Tugend, alles existiert gleichermaßen in der Natur« (52). Tahiti befindet sich nicht »im rohen und wilden Zustand des Menschseins, den man sich zwar vorstellen kann, der aber vielleicht nirgendwo existiert« (54). Der Antidogmatismus der Diderotschen Utopie²⁶ zeigt sich vielmehr im ironischen Authentizitätsanspruch des *Suppléments*, der an Morus' *Utopia* erinnert (Funke 2005, 246 f.), an der Überwindung des statischen Paradigmas der Raumutopie – da das beschriebene Tahiti wegen des Kulturkontakts mit den Europäern untergehen wird, wandelt sich das *Supplément* am Ende »von der Utopie in die Uchronie« (Kohl 1981, 238)²⁷ – und am Anarchismus. Peter Stillman stellt es in eine Reihe mit Rabelais' *La vie de Gargantua et de Pantagruel* (1532–1564), de Foignys *La Terre australe connue* (1676) und Montesquieus *Lettres persanes* (1721), die alle, ohne vollständig anarchistisch zu sein, doch zur Vorgeschichte der anarchistischen Utopien gezählt werden müssen (2009, 55, 60 f.). Hinterhäuser sieht das ähnlich: der Anarchismus entstand erst nach Diderots Tod (etwa mit Godwins *Political Justice* 1793), aber es sei unklar, ob das *Supplément* zu dessen Entstehung beitrug oder ob Diderot lediglich als empfindlicher Seismograph diese in der Luft liegende Strömung registrierte (1957, 93). Wie dem auch sei: das vom Greis und von Oru beschriebene Tahiti ist mitnichten anarchistisch – es gibt im *Supplément* keine Beschreibung einer anarchistischen Gesellschaft. Lediglich im letzten Dialog erscheint B als Proto-Anarchist (vergleichbar mit Lahontan in seinem Vorwort). Er lobt »die Anarchie in Kalabrien« (Diderot 1974, 57), die trotz der Gesetzlosigkeit besser sei als die französische Gesittung. Er vergleicht Staaten mit Maschinen, die viel mehr Menschen töten als die »Anarchie der Natur« (58). Bs Kritik wirkt wirklich wie »eine Art anarchistisches Manifest [...], dessen frenetische Kultur- und Ordnungsfeindschaft

26 Das *Supplément* ist übrigens die einzige selbständige Utopie eines der großen Aufklärer (Funke 2005, 98, 241).

27 Vgl. auch Funke 2005, 249. Kurz vor Bougainvilles Reisebericht war Merciers *L'An 2440* erschienen (worin sich sogar ein Bezug auf Bougainvilles Reise und Aoturu findet, vgl. Mercier 1989, 279–282); dieser Text galt lange Zeit als erste Zeitutopie.

in der Literatur des 18. Jahrhunderts ohne Gegenstück ist« (Hinterhäuser 1957, 90). B sagt: »Ich berufe mich [...] auf alle staatlichen, bürgerlichen und religiösen Einrichtungen. Untersuchen Sie diese gründlich: ich müßte mich sehr täuschen, wenn Sie dabei nicht fänden, daß die Menschheit von Jahrhundert zu Jahrhundert immer wieder in jenes Joch gezwängt wird, das ihr aufzuerlegen eine Handvoll Schurken beschlossen hat. Mißtrauen Sie demjenigen, der Ordnung schaffen will. Ordnung schaffen heißt immer, sich zum Herrn der anderen machen, indem man ihnen Schranken setzt« (Diderot 1974, 57). Allerdings wird der Geltungsanspruch der Utopie von B wieder zurückgenommen, wenn er am Schluss zum Konformismus aufruft: Man soll sich stets an die Gesetze halten, auch wenn diese schlecht sind, da man sonst auch das Brechen guter Gesetze legitimiert. Die Rede von der anderen Ordnung hat also nur den reformistischen Zweck, die Herrscher dazu zu überreden, die schlechten Gesetze zu ändern – von einer anarchistischen Revolution kann keine Rede sein.²⁸ Nicht einmal ein an Lahontan angelehntes individuelles Aussteigen wird empfohlen: »Verhalten wir uns wie jener gute Kaplan, der in Frankreich Mönch war, in Tahiti dagegen Wilder. [...] Man ziehe den Rock des Landes an, das man besucht, und bewahre den Rock des Landes an, aus dem man stammt« (60). Ähnliches gilt für den Kolonialismus: Auch wenn die Abschiedsrede des Greises als antikoloniale Tirade verstanden werden kann (18), so ist Diderots Stoßrichtung nicht gegen jede Kolonialisierung gerichtet. B spricht sich gegen die Verbreitung naturwidriger Moral aus: »Wenn Sie sein [des Menschen] Tyrann werden wollen, so zivilisieren Sie ihn! [...] Wollen Sie ihn frei und glücklich sehen, so mischen Sie sich nicht in seine Angelegenheiten!« (57). Die Nichteinmischung bedeutet aber kein Verbot von für die Europäer vorteilhaften Handelsbeziehungen. Genaugenommen fordert Diderot lediglich einen besseren, liberaleren, sprich einen aufgeklärteren Kolonialismus, der sich nicht durch Gewalt und Betrug, sondern durch Handel und Verbreitung aufklärerischer (aber nichtsdestotrotz europäischer) Werte über die Welt verbreitet (Strugnell 2011; Garraway 2009, 233–239).

6. Wo sind die ›edlen Wilden‹? Nirgendwo.

Es ist wohl etwas Wahres daran, dass man den Splitter im Auge des Bruders leichter erkennen kann als den Balken im eigenen (Mt 7,3; Lk 6:41). Aber man kann ja versuchen, aus der Beschaffenheit des Splitters Rückschlüsse auf den Bal-

28 Peter Stillman spekuliert noch, ob dieses Ende der Zensur geschuldet sein könnte (2009, 66), aber das überzeugt nicht, da Diderot den Text ja gar nicht zu Lebzeiten veröffentlichte.

ken zu ziehen (ist aus Holz, passt in ein Auge, verzerrt die Sicht etc.). Ähnlich ist das mit den Menschen in der Ferne und ihren Sitten und Systemen. Weil sie anders sind, sind wir bereit, das Nicht-Normale in ihnen zu sehen. Wir sehen, dass sie nicht edel sind, sondern Splitter im Auge haben. Wir können zwei Schlüsse aus dieser Ansicht ziehen: (1) Die Anderen sind zu verurteilen, und wer sie lobt ist unaufrichtig, weil er den Splitter verschweigt. (2) Die Anderen sind zu loben, weil sie immerhin keine Balken in den Augen haben; weil wir selber bebalckt sind, müssen wir uns ändern und womöglich mehr so wie diejenigen werden, die nur besplittert sind. Die hier behandelten *Supplément*-Autoren haben sich (anders als etwa die rassistischen Teilnehmer des kolonialen Diskurses) nicht zum ersten Schluss hinreißen lassen. Auch den zweiten Schluss haben sie nicht so naiv gezogen, wie ihnen oft vorgeworfen wurde. Aber sie haben ihn gezogen, und das hat uns mehr über unsere Balken als über die Splitter der anderen gelehrt.

Literatur

- Bitterli, Urs: *Die »Wilden« und die »Zivilisierten«. Die europäisch-überseeische Begegnung* [1976]. München 1982.
- Bitterli, Urs: Die Inseln der Südsee oder die verlorene Utopie. In: Hans-Jürg Braun (Hg.): *Utopien – Die Möglichkeit des Unmöglichen*. Zürich 1989, 57–67.
- Bougainville, Louis-Antoine de: *Reise um die Welt. 1766–1769*. Hg. von Detlef Brennecke. Stuttgart/Wien 2002 (frz. 1771).
- Brennecke, Detlef: Vorwort des Herausgebers. »Die Göttin der Liebe ist hier zugleich die Göttin der Gastfreiheit« – Wie Louis-Antoine de Bougainville die Insel der Seligen fand. In: Bougainville 2002, 13–49.
- Commerson, Philibert: Tahiti [1769]. In: Gerd Stein (Hg.): *Die edlen Wilden. Die Verklärung von Indianern, Negern, und Südseeinsulanern auf dem Hintergrund der kolonialen Greuel. Vom 16. bis zum 20. Jahrhundert*. Frankfurt a. M. 1984, 197–201.
- Diderot, Denis: *Nachtrag zu »Bougainvilles Reise« oder Gespräch zwischen A. & B. über die Unsitte, moralische Ideen an gewisse physische Handlungen zu knüpfen, zu denen sie nicht passen*. Dassel 1974 (frz. 1772/1796).
- Ellingson, Ter: *The Myth of the Noble Savage*. Berkeley/Los Angeles/London 2001.
- Elliott, Jane: The Choosers or the Dispossessed? Aspects of the Work of Some French Eighteenth Century Pacific Explorers. In: *Oceania* 67/3 (1997), 234–256.
- Festa, Lynn: Life, Liberty, and the Pursuit of Tahitian *Jouissance*. In: *Romance Quarterly* 54/4 (2007), 303–325.
- Forster, Georg: *Reise um die Welt*. Hg. von Gerhard Steiner. Frankfurt a. M. 1983 (engl. 1777).
- Funke, Hans-Günter: *Reise nach Utopia: Studien zur Gattung Utopie in der französischen Literatur*. Münster 2005.
- Garraway, Doris L.: Of Speaking Natives and Hybrid Philosophers. Lahontan, Diderot, and the French Enlightenment Critique of Colonialism. In: Daniel Carey/Lynn Festa (Hg.): *The Postcolonial Enlightenment. Eighteenth-Century Colonialism and Postcolonial Theory*. Oxford/New York 2009, 207–239.
- Harrison, Carol E.: Replotting the Ethnographic Romance: Revolutionary Frenchmen in the Pacific, 1768–1804. In: *Journal of the History of Sexuality* 21/1 (2012), 39–59.

- Hayne, David M.: LOM D'ARCE DE LAHONTAN, LOUIS-ARMAND DE, Baron de Lahontan. In: *Dictionary of Canadian Biography. Volume II (1701–1740)*. University of Toronto/Université Laval (2003), http://www.biographi.ca/en/bio/lom_d_arce_de_lahontan_louis_armand_de_2E.html (17.10.2013).
- Hinterhäuser, Hans: *Utopie und Wirklichkeit bei Diderot. Studium zum »Supplément au voyage de Bougainville«*. Heidelberg 1957.
- Kohl, Karl-Heinz: *Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation*. Berlin 1981.
- Lahontan, Baron de: *New Voyages to North-America*. 2 Bde. Hg. von Reuben Gold Thwaites. Chicago 1905 (frz. 1703).
- Lahontan, Louis-Armand de: *Neueste Reisen nach dem mitternächtlichen Amerika*. Hg. von Rolf Dragsta/Dietmar Kamper. Berlin 1982 (frz. 1703).
- Lovejoy, Arthur O./Boas, George: *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* [1935]. Baltimore/London 1997.
- Morus, Thomas: Utopia. In: Klaus J. Heinisch (Hg.): *Der utopische Staat. Morus – Utopia. Campanella – Sonnenstaat. Bacon – Neu-Atlantis*. Reinbek 1960, 7–110.
- Mercier, Louis-Sébastien: *Das Jahr 2440. Ein Traum aller Träume*. Hg. von Herbert Jaumann. Frankfurt a. M. 1989 (frz. 1770/71).
- Moscovici, Claudia: An Ethics of Cultural Exchange: Diderot's Supplement au Voyage de Bougainville. In: *Clio* 30/3 (2001), 289–308.
- Pagden, Anthony: The Savage Critic. Some European Images of the Primitive. In: *The Yearbook of English Studies* 13 (1983), 32–45.
- Paltsits, Victor Hugo: Lahontan Bibliography. In: Lahontan 1905, li–xciii.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité*. Edition Meier. Paderborn u. a. 2001.
- Saage, Richard: *Utopische Profile, Band II: Aufklärung und Absolutismus*. Münster 2002.
- Schölderle, Thomas: *Utopia und Utopie. Thomas Morus, die Geschichte der Utopie und die Kontroverse um ihren Begriff*. Baden-Baden 2011.
- Stanley, Sharon A.: Unraveling Natural Utopia. Diderot's Supplement to the Voyage of Bougainville. In: *Political Theory* 37/2 (2009), 266–289.
- Stillman, Peter: Diderot's *Supplément au voyage de Bougainville*: Steps Towards an Anarchist Utopia. In: Laurence Davis/Ruth Kinna (Hg.): *Anarchism and Utopianism*. Manchester/New York 2009, 53–70.
- Strugnell, Anthony: Diderot's Anti-colonialism: a Problematic Notion. In: James Fowler (Hg.): *New Essays on Diderot*. Cambridge/New York 2011, 74–85.
- Thwaites, Reuben Gold: Introduction [1904]. In: Lahontan 1905, ix–xlix.
- Wuthenow, Ralph Rainer: Inselglück. Reise und Utopie in der Literatur des XVIII. Jahrhunderts. In: Wilhelm Voßkamp (Hg.): *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie. Zweiter Band*. Frankfurt a. M. 1985, 320–335.

Erstlingswerk: Der Konservatismus eines Radikalen

David Hume als Anatom politischer Loyalität

Dirk Lüddecke

He was at ease in his world, far more at ease than most of his fellow belligerents, and, ironically enough, it was precisely his good humour that isolated him – among earnest crusaders the calm cheerful captain is a lonely man. (Gay 1995, 401)

Radikalität, heißt es, sei ein ›Vorrecht der Jugend‹. In der Welt der Bücher ist eine Erscheinungsform des radikal-unbekümmerten jugendlichen Selbstvertrauens das Erstlingswerk. Das erste Buch kann ein Dokument glücklicher Unbeirrbarkeit sein, jedenfalls solange es nicht ein in konformistischem Jargon verfasster Bestandteil akademischer Karriereplanung ist. Es kann hochfliegende Pläne enthalten oder sich als Aufräumarbeit an Jahrhunderten verstehen, einem jungen Erben gleichend, der ein lange unbelebtes Haus betritt und zunächst einmal die Fenster aufstößt. Zu den Vorzügen der literarischen Form des Erstlings gehört es, dass der Blick auf die Sache und die Gedankenführung weder von der Sorge getrübt werden, bereits früher einmal Gesagtem zu widersprechen, noch von der Absicht, einer *community* zu gefallen, die es für Professionalität hält, sich daran gewöhnt zu haben, das eigene Wohlgefallen mit der Natur der Sache zu verwechseln.

Dem schottischen Philosophen David Hume war die vorausseilende intellektuelle Anpassung fremd. Berechtigter Stolz auf die Beweiskraft seiner »abstract Reasonings« (Hume 1932, 33) ließ ihn Verzicht leisten auf eine einfühlsame Darstellung der Moral und allen deklamatorischen Aufwand. Sein skeptisches Erkenntnisverlangen drängte ihn tiefer, präziser und unverwandter auf die Dinge zu blicken, zumal seine Abwehrreflexe gegen die lebenswidrigen Folgen bohrenden Fragens nur schwach ausgeprägt waren. Gleichwohl erkannte er die Bedeutung der Gewohnheit, um die äußersten Folgen geistiger Radikalität zu mildern. Gewohnheit wird als philosophische Palliativtherapie empfohlen, wo mit der radikalen philosophischen Erkenntnis ein Leben zu führen unmöglich wird. Politisch resultiert daraus der eigentümliche Konservatismus eines Radikalen.

»Jugendliche Schärfe« attestierte Panajotis Kondylis dem *Treatise of Human Nature* (1986, 499 Anm.), und Duncan Forbes urteilte in seiner historisch sensiblen Deutung *Hume's Philosophical Politics*: »In some respects indeed the ruthless application of experimental method to moral subjects was dangerously

avant-garde [...] yet it was at the same time a post-revolutionary, establishment political philosophy« (Forbes 1985, 91). Hohe Erwartungen jedenfalls verband schon der junge Autor mit der Veröffentlichung seines Buches – und wurde enttäuscht. Niemand hat das anschaulicher beschrieben, als der altgewordene David Hume selbst in seiner autobiographischen Skizze: »Never literary attempt was more unfortunate than my Treatise of Human Nature. It fell *dead-born from the press*, without reaching such distinction, as even to excite a murmur among the zealots« (Hume 1985, xxxiv; kursiv im Original).

Indes ist es erforderlich, eine Einschränkung zu machen. Zwar setzte sich der Autor mit seinem Werk ein höchst ambitioniertes Ziel und ersann einen durchaus originellen Entwurf – nicht allein die Theorie der Erkenntnis betreffend, sondern auch in Fragen der Moral und der Gesellschaftstheorie –, indem er die Axt an die Wurzel der erkenntnistheoretischen Gewissheiten legte. Aber ein unzeitgemäßes Buch schrieb der junge David Hume nicht. Mit seinem Streben nach einer einheitlichen Wissenschaft von der menschlichen Natur, die auch die »*moral subjects*« zu erklären erlaubt, ordnete er sich vielmehr in einen naturalistischen Diskurs wissenschaftlicher Selbstvergewisserung und optimistischer Erwartungen ein. Der *Treatise of Human Nature* steht in einem zeitgenössischen Kontext der symbolischen Repräsentation, wissenschaftlichen Erforschung und humanen Bewältigung der Natur.

1. Nature – *an ambiguous and equivocal word*

Der Begriff der Natur besitzt ein aenigmatisches Wesen. Darunter befasst ist sehr Verschiedenes, heute so gut wie vor 250 Jahren. Natur ist Ursprung und Fremde zugleich, Idyll und Hort der Gefahr. Naturereignisse können bedrohliche Ausmaße annehmen. An der Natur macht der Mensch *Gewalterfahrungen* mit Kräften, denen er wenig entgegensetzen hat. Darüber musste auch die Philosophie der Aufklärung nicht erst durch das Erdbeben von Lissabon belehrt werden. Die Natur kann ferner verschwenderisch sein, ein Füllhorn, zumeist aber wird sie als sparsam erfahren und gedacht. Besonders in Schottland. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts verursachten schlechte Witterungsbedingungen Missernten. Hunger unter großen Teilen der Bevölkerung war die unvermeidbare Konsequenz. David Hume teilt den Topos einer sparsam verfahrenen Natur und nahm sie auf den Spuren Newtons zum Vorbild einer methodischen Forderung nach Sparsamkeit der erklärenden Prinzipien (Hume 2003, 40).

Natur – das ist aber auch als ein theologischer Begriff ein durchaus ambivalenter: Gottes (gute) Schöpfung kann sie ebenso bedeuten wie die *natura corrupta* des Menschen (vgl. Köpf 1988).

Mit der Natur, vor allem der seit dem 16. Jahrhundert immer erfolgreicher wissenschaftlich erschlossenen Natur, konnten indes auch beeindruckende *Ordnungs-*

erfahrungen gemacht und verbunden werden. Je erfolgreicher die Menschen im Buch der Natur zu lesen verstanden, das in mathematischen Lettern geschrieben sei, desto weiter erstreckte sich die Verfügungsmacht über die so erschlossene Natur. Was Auslöser sowohl von Gewalt- als auch von Ordnungserfahrung war, wurde ein zu beherrschender Rohstoff und Material zur Ausbeutung. Zwar sahen nicht wenige in der Natur die Quelle des Reichtums, aber der Widerspruch wurde vernehmbar, dass nicht die Natur selbst, sondern vielmehr die Arbeit, die Menschen in sie investieren, Eigentum und Wohlstand schafft und somit das eigentlich Produktive sei.

Henning Ottmann hat auf die Gefahren aufmerksam gemacht, die mit dem modernen Naturbegriff verbunden waren. Wird Natur nur mehr als Stoff zu beliebiger menschlicher Zwecksetzung verstanden, so droht die Herrschaft über die Natur zuletzt in die Herrschaft über den Menschen umzuschlagen, insofern er selbst ein Teil der Natur ist. Der Mensch gerate unter die Räder des eigenen Verfügswillens (Ottmann 2005, 22).

Zu Recht wird aber gleichfalls darauf hingewiesen, dass die Natur in der Neuzeit nicht nur in dieser einen Form begegnet. Sie ist nicht allein dasjenige, zu dessen *maître et possesseur* der Mensch in der Tradition der neuzeitlichen Subjektphilosophie René Descartes' sich berufen wusste. Sie ist mehr als das Objekt der Beherrschung durch eine humane Technokratie nach dem Muster der utopischen Träume eines *Neuen Atlantis* bei Francis Bacon (vgl. Ottmann 2006, 186 ff.). Der neuzeitliche Bruch mit einer teleologischen Auffassung der Natur macht aus ihr nicht nur das Rohmaterial zu beliebiger menschlicher Zwecksetzung, sondern kann in der Natur zugleich das Modell nicht-teleologischer Selbstorganisation erkennen.

Darüber hinaus aber wird ›Natur‹ sogar zur legitimatorischen Schwerfigur im ideenpolitischen Ringen der Zeit. »Kraft der Universalität ihrer Gesetze bietet sich die Natur als idealer Nachfolger für verloren gegangene religiöse und andere kulturelle Gemeinsamkeiten an. [...] Das ›Gesetzbuch der Natur‹ sollte [...] Orientierungsfunktionen übernehmen, die bis dahin lokale Götter, der Dekalog oder die christliche Ethik übernommen hätten« (Birnbacher 2006, 42).¹ Das neuzeitliche Naturrecht greift in diesem Sinne auf die Natur als Grundmodell der Ordnung und als universelles, säkulares Konzept sozialer Ordnungsbegründung zurück. Hume bediente sich der Natur als Basis wissenschaftlicher Erklärungen genau in diesem Sinne. Zutreffend heißt es bei Duncan Forbes: »What Hume put before his contemporaries therefore was an exclusively secular because exclusively empirical [...] version of the fundamental principles of natural law, an attempt to lay the foundations of a science of morality and law in a science of man which had no need of the religious hypo-

1 Vgl. Cassirer 2003, 253: »Der ›Natur‹ gehören, unbeschadet ihres Inhalts, alle Wahrheiten an, die einer rein immanenten Begründung fähig sind; die keiner transzendenten Offenbarung bedürfen, sondern die aus sich selbst gewiß und einleuchtend sind.«

thesis [...]« (Forbes 1985, 68). Und es schlägt der Möglichkeit nach nicht nur die Ausbeutung von Natur auf den Menschen selbst zurück, sondern auch die epistemisch-moralische Aufwertung, welche sie erfährt, trägt zugleich zu einer Aufwertung des menschlichen Selbstverständnisses bei.

Im Kontext der Säkularisierung des politischen Denkens übernimmt die Natur daher die Funktion der fundamentalen und universellen säkularen Legitimationsinstanz und sie fungiert als vorbildliches Modell einer Selbstorganisationskapazität, das sich auf die Gesellschaft übertragen lässt.

»Natur« ist demnach, alles in allem, ein schillernder Begriff, auf mannigfaltige Weise bedeutungsgeladen und vielfältig einsetzbar. Es gebe kein unbestimmteres und vieldeutigeres Wort, klagte indes David Hume (Hume 1978, 216). In einem Brief an Francis Hutcheson aus dem Jahre 1739 übte Hume Kritik daran, wie Hutcheson vom Natürlichen sprach: »I cannot agree to your Sense of *Natural*. Tis founded on final Causes; which is a Consideration, that appears to me pretty uncertain & unphilosophical. For pray, what is the End of Man? Is he created for Happiness or for Virtue. For this Life or for the next. For himself or for his Maker? Your Definition of *Natural* depends upon solving these questions, which are endless, & quite wide of my purpose« (Hume 1932, 33). Was hingegen durchaus nahe an den theoretischen Absichten Humes lag, war eine Klärung des Sinnes des Natürlichen für die Moral- und Gesellschaftstheorie. Es ist mithin zu erwarten, dass eine genaue Analyse dessen, wie der schottische Aufklärer mit der Natur als Schlüsselbegriff seines Denkens operiert, auch Aufschluss gewährt über sein politisches Denken im Besonderen. Hume trifft in diesem Zusammenhang im *Treatise of Human Nature* drei wichtige Unterscheidungen: Er unterscheidet *natürliche und künstliche Tugenden*, *natürliche und moralische Verpflichtungen* sowie *natürliche und bürgerliche Pflichten*. Dreimal bildet das Natürliche eine Seite der jeweiligen Alternative, aber in jedem der drei Fälle bedeutet das Natürliche dabei etwas anderes (s. u. 3.1–3.3).

Das Problem der Vieldeutigkeit der Natur wirft Hume selbst im Zusammenhang des dritten Buches des *Treatise of Human Nature* auf. Es handelt von der Moral und löst, obgleich es mit einem Jahr Verzögerung erschienen ist (1740), den Anspruch erst ein, der mit dem Untertitel des Werkes erhoben wurde: »to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects.«

Was jeweils mit »Natur« gemeint wird, zeige sich anhand der ihr gegenübergestellten Gegenbegriffe. Hume nennt zuerst dasjenige natürlich, dessen Gegenteil das »Wunder« sei. Das Natürliche werde darüber hinaus dem Außergewöhnlichen und Seltenen gegenübergestellt; schließlich sei es das Gegenteil des Künstlichen. Die dritte Alternative greift Hume in seiner leitenden Unterscheidung natürlicher und künstlicher Tugenden wieder auf (s. u. 3.1). Mit der Abgrenzung des Natürlichen vom Wunder wiederum unterstreicht er noch einmal den innerweltlich säkularen Charakter seiner Moralwissenschaft nach dem erfolgversprechenden Modell der Naturwissenschaften. Hume macht darin die polemische Orientierung naturalistischer Theoriebildung deutlich. »Hume's

political philosophy is wholly and unambiguously secular« (Forbes 1985, 65). Sie wendet sich gegen jede Art (offenbarungs-)theologischer und religiöser Erklärungsformen. »[Humes Moral- und Rechtsphilosophie] steht in der Kontinuität des Programms einer naturalistisch-empiristischen Ethik von Hobbes, Locke und Hutcheson, die Moral und Recht ohne theologische und metaphysische Annahmen aus der ›Natur des Menschen‹ erklären will« (Rühl 2005, 130).

Die Gegenüberstellung des Natürlichen zum Außergewöhnlichen und Seltenen schließlich weckt die Erwartung, dass eine Moralwissenschaft von entsprechenden natürlichen Tugenden dabei insbesondere lobenswerte Eigenschaften einer gemäßigten bürgerlichen Lebensform thematisieren wird. Adam Smith bezeichnet sie in seiner *Theorie der moralischen Gefühle* (1759) als die »liebenswerten Tugenden« (*amiable virtues*) und unterscheidet sie von den ehrwürdigen und achtunggebietenden Tugenden der Größe (*awful and respectable virtues*) (Smith 1994, 27 ff.).

Indem Hume aber überhaupt auf die Problematik der Vieldeutigkeit der Natur eingeht, macht er deutlich, dass die Behandlung moralischer Gegenstände insofern für sein naturalistisches Theorieprojekt eine zentrale Herausforderung bildet, als diese auch ein signifikant Anderes der Natur darstellen. Hume schwankte daher, wenn es gelte, das Attribut ›*natural*‹ beizulegen, konstatiert Panajotis Kondylis (1986, 500).

2. Der zeitgenössische ideenhistorische Kontext. Naturalistische Moralphilosophie und ihre Probleme – eine Skizze

2.1 *Moral science*, Mandeville und die Schottische Aufklärung

Das Problem, wie sich das moralisch Andere der Natur in einer naturalistischen Perspektive zeigt und durch eine naturalistische Theorie konzipiert und erklärt werden kann, begegnet im ideengeschichtlichen Kontext der Vorgeschichte und Entwicklung der Schottischen Aufklärung bei verschiedenen Autoren und auf unterschiedliche Weise:

(1) Da ist zunächst die traditionelle wissenschaftsgeschichtliche Differenzierung zwischen den Natur- und den Moralwissenschaften. Unterschieden wird zwischen den natürlichen und den moralischen Gegenständen. Das ›Andere der Natur‹ ist in diesem Sinne ein wissenschaftsgeschichtliches Erbteil. Die Zusammenführung beider Seiten erfolgt über die methodische Vorbildfunktion der im Zuge der Wissenschaftlichen Revolution des 16. und 17. Jahrhunderts sich als überaus erfolgreich erweisenden Naturwissenschaften. Trotz der Unterscheidung zweier sachlicher Bereiche wird davon ausgegangen, dass Natur

und Gesellschaft grundsätzlich isomorph sind, die Gesellschaft also gleichermaßen elementaren Prinzipien folgt wie die Natur und daher in gleicher Weise wissenschaftlich erklärt werden kann (vgl. Sieferle 1990, 16). Natur wird zum explanatorischen Modell der Gesellschaft.

Humes *Treatise of Human Nature* will darüber hinaus alle Wissenschaften in der menschlichen Natur verankern und dies dadurch leisten, dass die ›*experimental method*‹, also die erfahrungswissenschaftliche Methode, auf die Wissenschaft von den ›*moral subjects*‹ übertragen wird. Ziel ist eine Moralphilosophie im Stil der Physik Newtons.² Es ist ein verbreitetes Methodenideal in der Schottischen Aufklärung gewesen. Adam Smith, der von seinem Schüler John Millar mit dem Ehrentitel eines »Newton der Moralphilosophie« bedacht wurde, hat diese Zielvorstellung in einer methodischen Forderung ausgesprochen: Man müsse wie Newton gewisse im Voraus bekannte oder bewiesene Prinzipien zugrunde legen, um die betreffenden Phänomene zu erklären und alle durch dieselbe Kette miteinander zu verknüpfen. Diese newtonianisch zu bezeichnende Methode ist zweifellos der wahrhaft philosophische Weg und somit in allen Wissenschaften, ob der Moral- oder der Naturphilosophie, unendlich viel sinnvoller und deshalb günstiger als der andere. Es freut uns zu sehen, dass die für völlig unerklärbar gehaltenen Phänomene samt und sonders aus einem (meist wohlbekannten) Prinzip ableitbar sind und an einer einzigen Kette zusammenhängen (Smith 1983, 145f.). In diesem Zusammenhang verliert dann die Binnendifferenzierung der Wissenschaften in Moral- und Naturwissenschaften an Bedeutung. Wichtiger wird stattdessen die Gemeinsamkeit einer naturalistischen Deutung wissenschaftlicher Erkenntnis der natürlichen wie der moralischen Gegenstände gegenüber rationalistisch-metaphysischen oder offenbarungstheologischen Vorstellungen. Diesen Akzent setzte bereits Ernst Cassirer in seiner *Philosophie der Aufklärung*, wenn er, in kantianischer Tradition stehend, den Blick von den Gegenständen auf die wissenschaftliche Form ihrer Erkenntnis umlenkt:

»Natur« besagt nicht den Umkreis des bloß »physischen« Seins, von dem das Seelisch-Geistige unterschieden werden soll; nicht das »Materielle« gegenüber dem »Spirituellen«. Der Ausdruck geht nicht auf ein Sein von Dingen, sondern er geht auf die Herkunft und Begründung von Wahrheiten. Der »Natur« gehören, unbeschadet ihres Inhalts, alle Wahrheiten an, die einer rein immanenten Begründung fähig sind; die keiner transzendenten Offenbarung bedürfen, sondern die aus sich selbst gewiss und einleuchtend sind. Solche Wahrheiten werden jetzt nicht nur für die physische, sondern auch für die geistig-sittliche Welt gefordert. (Cassirer 2003, 253)

So gesehen, verliert das moralisch Andere der Natur seine wissenschaftstheoretische Sonderstellung und daher beunruhigt es in dieser Perspektive die naturalistische Theoriebildung nicht mehr. Weniger leicht aber ließ sich die

2 Vgl. Forbes 1985, 83; zu beachten sind indes die Einschränkungen bei Forbes 1985, 3ff. und Haakonssen 2010.

inhaltliche Differenz des Moralischen als dem signifikant Anderen der Natur marginalisieren oder ausblenden.

(2) Inhaltlich betrachtet, steht das Natürliche der moralischen und politischen Sphäre in zwei grundlegenden Perspektiven gegenüber. In der politischen Ideengeschichte der Neuzeit bildet der ›Naturzustand‹ als Gegenbegriff zum bürgerlichen Zustand ein Denkmotiv in der vertragstheoretischen Rechtfertigung politischer Ordnung und Herrschaft. Das Natürliche ist die Sphäre der Unsicherheit und Ungewissheit; sie bildet einen Gegenpol zu den gesicherten Lebensverhältnissen in der künstlichen Rechtsordnung der bürgerlichen Gesellschaft. Insoweit ist es verblüffend und originell, dass David Hume seine Unterscheidung zwischen bürgerlichen und natürlichen Pflichten gerade als ein Argument *gegen* die kontraktualistische Begründung von Gesellschaft und Herrschaft verwenden wird (s. u. Kap. 3.3).

Darüber hinaus ist die ethische Problemstellung, wie sie neben der Philosophie des Thomas Hobbes besonders der radikale Zynismus des Arztes und Schriftstellers Bernard Mandeville in seiner *Bienenfabel* präsentiert hat, für die Moralphilosophie der Schottischen Aufklärung zu einer großen Herausforderung geworden. »Bernard Mandeville's *Fable of the Bees or Private Vices Publick Benefits* was a *succès de scandale* when it appeared in 1714 and was the object of continuous debate during most of the eighteenth century« (Hurtado-Prieto 2006, 221). Es wäre aber vermutlich zu kurz gegriffen, um die Bedeutung der *Fable of the bees* für die Sozialphilosophie des 18. Jahrhunderts zu erklären, wenn man annähme, sie hätte lediglich die Rolle eines Aufregers gespielt. Mandeville war, wenn man so will, mehr als nur der englische Thilo Sarrazin des 18. Jahrhunderts. Was ihn und sein Werk dazu prädestinierten, einen »zentralen Platz [...] in der moralischen Ideenwelt der Aufklärung« (Hundert 2004, 97) einzunehmen, waren nicht allein seine unkonventionellen, mit dem Verblüffungsanspruch schonungsloser Ehrlichkeit auftretenden, tabubrechenden Erkenntnisse über die Natur der Gesellschaft überhaupt und der *commercial society* im Besonderen. Ausschlaggebend für seine Wirkungsgeschichte war, dass Mandeville diese Ideen genau in dem Modus entwickelt und begründet hat, der den methodischen Ausgangspunkt der Moralphilosophie und Gesellschaftstheorie der Schottischen Aufklärung bilden sollte; nämlich im Modus einer naturalistischen Wissenschaft vom Menschen und seiner gesellschaftlichen Lebensformen. Die Schottischen Aufklärer hatten insofern ihre liebe Not und ihre Last mit Mandeville und seinem ›*licentious system*‹, als sie in ihm auch einen der Ihren erkennen mussten³ (vgl. Hundert 2005).

3 Vgl. Schumpeter 1965, 244 f.: »Diese Feindseligkeit hatte aber noch einen anderen Grund. Smith mußte begriffen haben, daß Mandevilles Argument ein lediglich in eine besondere Form gekleidetes Argument seiner eigenen rein natürlichen Freiheit war. Der Leser wird sich leicht vorstellen können, wie dies den ehrbaren Professor entsetzt haben muß [...].«

Die zentrale Bienenfabel-These lautet wie der Untertitel: ›*Private Vices, Publick Benefits*‹. Es geht Mandeville um die Erklärung der Natur der Gesellschaft aus der Leidenschaftsnatur des Menschen. Und die Menschen müssen dafür genommen und betrachtet werden, wie sie wirklich sind, nicht wie sie sein sollen. Es ist das bekannte Motto eines jeden naturalistischen Realismus. Mandeville will demnach einerseits eine naturalistische Erklärung menschlichen Handelns und seiner Koordination liefern, andererseits aber hatte er dabei die Absicht, die herkömmlich gepriesenen Tugenden als *unnatürliche*, ja sogar als *widernatürliche* Eigenschaften zu denunzieren, um stattdessen ein Loblied auf das Eigeninteresse und das Laster zu singen. Wer sich tugendhaft um das Wohl anderer bemüht oder um den Sieg über die eigenen Leidenschaften, der handele, wie Mandeville ausdrücklich betont, »dem Naturtrieb entgegen« (Mandeville 1980, 99). Tugenden sind daher, im Stile Mandevilles betrachtet, der Prototyp des moralisch Anderen der Natur.

Es stellte sich ihm damit das Problem, wie innerhalb einer naturalistischen Rekonstruktion menschlicher Gesellschaft die Tugenden als etwas Widernatürliches konzipiert werden können. Offenbar kann man nicht erwarten, dass sich Tugenden als widernatürliche Phänomene bei den Menschen einstellen, sofern alles dem spontanen Verlauf der Natur selber überlassen bliebe. Zum Zweck der naturalistischen Erklärung unnatürlicher menschlicher Eigenschaften bedarf es für Mandeville daher vielmehr einer *Gedankenfigur der Verkehrung*: es bedarf des Betrugs. Die ersten Ansätze der Sittlichkeit seien das Produkt der erfolgreichen Manipulation der Menschen durch geschickte Politiker. »Sittlichkeit [ist] ein sozialpolitisches Erzeugnis aus Schmeichelei und Eitelkeit« (ebd., 101). Als soziale Disziplin wird Moralität hervorgerufen durch die Erfindung eingebildeter Belohnungen. Sie werden in der Währung moralischer Anerkennung ausgezahlt, die sich bei näherem Hinsehen als wertlos erweist. Naturalistisch kann die Erklärung dabei bleiben, da die politische Manipulation ihrerseits durchaus eigeninteressiert erfolgt und dabei nichts anderes ausnutzt als jene natürlichen Antriebe, welche die Menschen von Natur aus zur Befriedigung ihrer Wünsche bewegen. So fungiert Natur bei Mandeville noch zur Erklärung ihres eigenen Widerspruchs.

Neben der moralphilosophischen Herausforderung durch die Abwertung der Tugend hat Mandeville der Schottischen Aufklärung aber noch ein zweites kaum zu überschätzendes gedankliches *Verkehrungsmotiv* vermittelt, das zu einer systematischen moralischen Aufwertung des Eigeninteresses beitrug: die Idee der nicht-intendierten wohltätigen, emergenten Effekte individuell eigennützigen Handelns: Aus privaten Lastern resultiere öffentliche Wohlfahrt. Der Mediziner Mandeville stellte der *commercial society* die sowohl verstörende als auch entlastende Diagnose, dass die Selbstliebe und das Laster zum Wohlstand sowie zur Größe und Macht von Staaten beitragen, während die Tugend nur Schaden bringe. Was ehemals als eine ethische Verfehlung, christlich gesprochen als Sünde und historisch als Korruption und Verfall galt, sei in einer modernen *commercial society* unausweichlich geworden. Dass die Addition und ökonomische Verknüp-

fung eigeninteressierten Handelns der Individuen gesellschaftlich einen positiven Wohlstandseffekt bewirken sollten, ließ sich unter Abschwächung oder Ausblendung der zynischen moralphilosophischen Implikationen, die Mandeville damit verbunden hatte, als ein willkommenes ökonomisches Erklärungsmodell übernehmen. In seinen moralphilosophischen Vorlesungen wird Adam Smith Mandeville daher zwar als Verantwortlichen für ein Moralsystem kritisieren, das jegliche sittliche Bindung auflöst (vgl. Smith 1994, 510 ff.), ökonomisch indes wird er gleichwohl das Modell der gesamtgesellschaftlichen Wohlfahrtsgewinne aus eigeninteressierten Handlungen aufnehmen und weiterführen, um für ein *einfaches System natürlicher Freiheit* zu werben. In dieser Form war die moralische Aufwertung des Eigeninteresses für die Schottische Aufklärung im Allgemeinen und für Hume im Besonderen anschlussfähig geworden. Das Eigeninteresse wurde in der Einkleidung einer naturalistischen Ethik, die ein Motiv der Verkehrung oder Spiegelung benötigt, um moralische Verhältnisse als das Andere der Natur erklären zu können, gleichsam moralisch salonfähig (s. u. Kap. 3.1/3.2).

Das wird schon an Francis Hutcheson deutlich. Hutcheson war ein früherer Gegner Mandevilles und wurde zum Lehrer von Adam Smith, der ihn als »the never to be forgotten Hutcheson« rühmte. Sein 1725 erschienenes Buch *Über den Ursprung unserer Ideen von Schönheit und Tugend* verstand Hutcheson als Reaktion auf das »*selfish system*« eines Hobbes oder Mandeville. Auch Hutcheson strebte eine naturalistische Ethik an, in der gleichwohl das *moralisch* Gute vom *natürlichen* Guten unterscheidbar blieb. Moral wird bei Hutcheson eine Frage der moralischen Empfindung, des *moral sense*. Dies führt zu einer Betonung der Liebe in einem doppelten Sinn: Liebe im Sinne von Wohlwollen (*benevolence*) wird als das moralische Handlungsmotiv verstanden und Liebe im Sinne von Wohlgefallen bezeichnet die Empfindung des moralischen Sinns bei der Erfassung moralischer Qualitäten von Handlungen und Charakteren. Dennoch sitzt gleichsam das Mandeville-Motiv wie ein Stachel in der schottischen Moralphilosophie.

Hutcheson präsentierte eine geläufige moralphilosophische Denkfigur, um den Zumutungscharakter moralischer Erwartungen zu lindern. Es ist eine Denkfigur, die man als einen gespiegelten Mandeville beschreiben könnte: »[Der Schöpfer der Natur] hat uns [...] einen Moralsinn gegeben, um unser Handeln zu lenken und uns *noch edlere Freuden* zu schenken, so daß wir unbeabsichtigt unser größtes persönliches Wohl fördern, indem wir allein auf das Wohl anderer abzielen« (Hutcheson 1986, 29). Uneigennütziger wohlwollender Eifer für das Glück der anderen sei der Königsweg zur Erlangung des eigenen persönlichen Wohls. Belangvoll ist daran, dass das Eigeninteresse schließlich doch eine solche argumentationsstrategische Bedeutung erlangt oder behält. Auf's Ganze gesehen, muss Moral sich lohnen – auch bei Hutcheson, dem Autor, der so sehr auf ein Wohlwollen gesetzt hat, das ausdrücklich frei von aller Kalkulation auf das Eigeninteresse sein sollte. Und zweitens ist dabei wichtig, dass hierbei ein natürlicher Mechanismus zum Zuge kommen soll, der gleich-

sam hinter dem Rücken der Akteure am Werke ist. Sekundär trägt dank eines solchen Mechanismus im Rücken der Akteure zu unserem eigenen Glück bei, was wir primär nicht um unseres eigenen Glückes willen tun.

Bei Adam Smith, der zumeist mit einem solchen Mechanismus einer unsichtbaren Hand assoziiert wird, lässt sich noch eine dritte *Denkfigur der Verkehrung* ausmachen, mithilfe derer moralische, soziale und ökonomische Phänomene als das signifikant Andere der Natur gleichwohl naturalistisch sich erklären lassen sollen.

So habe die Natur den Menschen etwa eine *Regelwidrigkeit* der Gefühle eingepflanzt. Sie besteht darin, dass die Welt, wie man mit Bedauern immer wieder feststellen muss, nach dem Erfolg urteilt und nicht nach der Absicht, auf welcher doch die Anerkennung der Verdienstlichkeit einer Handlung eigentlich beruhen sollte. Was sich natürlicherweise zeigt und was moralisch zu fordern wäre, fällt, so hat es den Anschein, auseinander. »Indessen scheint die Natur, als sie der menschlichen Brust die Keime zu dieser Regelwidrigkeit der Gefühle einpflanzte, wie in allen anderen Fällen, die Glückseligkeit und Vollkommenheit der Gattung zum Ziel gehabt zu haben« (Smith 1994, 159). Vor allem an den Ergebnissen der Handlungen interessiert, erspart es der Gesellschaft nämlich eine dauernde Tieferenerforschung der Absichten und Gesinnungen ihrer Bürger und eine allzu argwöhnische Universalisierung des Verdachts. Was, moralisch betrachtet, eine Irregularität menschlicher Natur zu sein scheint, erweist sich als gesellschaftlich wohltätiges Täuschungsmanöver der Natur.

Hatte schon Mandeville die Tugend als etwas Widernatürliches auf einen Akt des Betruges politischer Akteure zurückgeführt, so wird bei Adam Smith die Natur sogar selber zur Betrügerin am Menschen zu dessen eigenem Wohl. Die Freuden etwa, die Reichtum und hoher Rang vermitteln, und die Anerkennung, die sie verschaffen, sind ein luftiges Gebilde. Die Natur aber bediene sich dieser Täuschungsmanöver, um den Fleiß der Menschen zu erwecken und in beständiger Bewegung zu erhalten. Außerdem sei es gut, meint Adam Smith, »daß die Natur uns in dieser Weise betrügt« (ebd., 315). Denn Luxus und Reichtum werden von solch betrügerischer Natur eingesetzt, um durch eine unsichtbare Hand eine Verteilung der zum Leben notwendigen Güter zu verwirklichen, die im Interesse der Gesellschaft als ganzer liege, ohne dass dies in der Absicht der Wohlhabenden und Mächtigen läge (ebd., 316f.)⁴. Im Betrug

4 Auch dies Argument konnte Smith schon bei Mandeville finden, der indes darauf verzichtet hat, es moralisch zu bemängeln: »[S]o jammervoll steht es um die menschlichen Angelegenheiten, daß wir solche widerlichen, schändlichen Subjekte [sc: Verschwender, Liebhaber des Luxus etc; D.L.] nötig haben, damit all die mannigfachen Arbeiten zur Ausführung kommen, die der Menschengestalt ersonnen hat, um einen anständigen Lebensunterhalt zu beschaffen für die große Masse der Armen, deren eine umfangreiche Gesellschaft nun einmal bedarf, wenn sie nicht bloß groß und reich, sondern gleichzeitig auch mächtig und hochkultiviert sein will« (Mandeville 1980, 386).

und der Einrichtung »regelwidriger Gefühle« des Menschen bewährt sich die »wohlwollende Weisheit der Natur« (ebd., 384) zugunsten einer menschenfreundlichen Gesellschaft.

Im 18. Jahrhundert wurde demnach auf vielfältige Weise in der moralischen und bürgerlichen Sphäre ein signifikant Anderes zur Natur erblickt. Die Gegenüberstellung findet sich im Wissenschaftstheoretisch-Formalen wie im Inhaltlichen der Moral- und Gesellschaftstheorie der Schottischen Aufklärung. Die zentrale systematische Herausforderung bestand darin, in der Moral ein signifikant Anderes zur Natur zu erkennen, das gleichwohl einer naturalistischen Erklärung fähig sein sollte. Dabei erlangten *Denkfiguren der Verkehrung* eine zentrale systematische Bedeutung.

2.2 Moralische Anatomie

Auf der Ebene der Metaphorik des Werkes findet Humes Anspruch einer universalen Theoriebildung auf der Grundlage der menschlichen Natur darin einen sinnfälligen Ausdruck, wie er sein Vorhaben mit der Aufgabe eines Anatomen vergleicht. Schon Mandeville verwendete die ihm als Mediziner vertraute Metapher zur Eröffnung der *Bienenfabel* (vgl. Mandeville 1980, 59 ff.). »Im Vorwort stellt er sich als einen Naturalisten dar, der eine ›Anatomie‹ des Menschen und der Gesellschaft vornimmt, in der er die den menschlichen Wünschen zugrunde liegenden Mechanismen freizulegen sucht« (Hundert 2004, 97). David Hume greift die Metaphorik auf. Wie schon in seinem 1739 verfassten Antwortschreiben auf eine Kritik Hutchesons vergleicht er am Ende des dritten Buches seines *Treatise of Human Nature*, das die Moralwissenschaft behandelt, seine philosophische Tätigkeit mit der eines Anatomen (vgl. Brühlmeier 1996, 28), der mit einem Maler nicht darin wetteifern sollte, seine Darstellung möglichst anmutig und reizvoll zu machen (Hume 1978, 375; Hume 1932, 32 f.). Was Hume selbst über die Moral des Menschen detailliert ausführte, diente auch kaum der Erbauung und es ließ bei manchem Leser etwas die Herzenswärme vermissen, mit der moralische Dinge üblicherweise zu behandeln seien. Wie aber der Maler durchaus von dem Anatomen lernen könnte, so, meinte Hume, »werden auch die abstraktesten Spekulationen über die menschliche Natur trotz ihrer Kälte und Nüchternheit (*however cold and unentertaining*) doch der praktischen Moral dienstbar und können diese letztere richtiger in ihren Vorschriften (*more correct in its precepts*) und überzeugender in ihren Mahnungen (*more persuasive in its exhortations*) werden lassen« (Hume 1978, 375).

Auch kulturgeschichtlich ist dieser Vergleich mit der Anatomie durchaus aufschlussreich, da er gut zur Beschreibung des Aufklärungsprojekts einer Philosophie der menschlichen Natur »überhaupt« passt. Dass der Mensch als Natur zum Objekt der Wissenschaft wird, wird in der Entwicklung der anatomischen

Sektion auf besonders plastische Weise greifbar. In der Einladung zu einer der frühesten anatomischen Sektionen, die in Berlin im Jahre 1714 stattgefunden hat, heißt es etwa: »Die Erkenntniss seiner selbst nach der Natur recommendet Allen und Jeden Und ladet auf den 5ten Febr. dieses 1714ten Jahres alle Liebhaber der Anatomie Insbesondere die Chirurgos und Wundärzte auf das Königliche Theatrum anatomicum zu denen neuen anatomischen Demonstrationen vornehmlich den Muskeln, Blutgefässen und Nerven hiermit ein Christianus Maximilianus Spener« (zit. n. Waldeyer 1899, 43) – die Erkenntnis seiner selbst, also des Menschen, nach der Natur, darum geht es in dem anatomischen Spektakel.

Zwar reicht die Geschichte der anatomischen Sektion in Europa weiter zurück, auch in ihrem zweiten Anfang mit dem Werk des Vesalius. Dennoch war es nur gut drei Jahrzehnte vor dem Erscheinen des *Treatise of Human Nature*, zur Zeit von Humes Geburt also, dass auch an der Universität Edinburgh ein Lehrstuhl für Anatomie eingerichtet wurde – als erster seiner Art in Großbritannien, nur kurz nachdem dort Anfang des 18. Jahrhunderts ein anatomisches Theater gebaut worden war.

2.3 ›Humes Gesetz‹

Mit diesen Überlegungen sollte zunächst der philosophie- und kulturgeschichtliche Kontext skizziert werden, in welchem David Humes Versuch einer naturalistischen Erklärung des moralischen und sozialen Anderen der Natur zu verorten ist. Einer adäquaten ideenhistorischen Erfassung des Problems bei David Hume steht indes noch ein erhebliches Hindernis im Wege. In der modernen Ethik-Debatte wird einer Passage im *Treatise* eine zentrale Bedeutung beigemessen, die sogar als ›Humes Gesetz‹ bezeichnet wird. Demnach habe Hume erkannt, dass aus einer Reihe von Behauptungssätzen über das Bestehen oder Nichtbestehen von Sachverhalten keine Sätze über ein Sollen logisch korrekt abgeleitet werden können. Schlüsse vom Sein auf ein Sollen seien logisch ungültig, Ableitungen von Werten aus Tatsachen nicht zulässig. Entsprechende Ableitungen wurden später als ›naturalistische Fehlschlüsse‹ inkriminiert. Die Fehlerhaftigkeit solch unbegründeter Übergänge von Seinsaussagen auf Sollensaussagen aber sei eine Entdeckung Humes gewesen. Kurz gesagt: Hume habe die Trennung zwischen Sein und Sollen gefunden/erfunden und gefordert.

In seiner systematischen Einführung in die Ethik etwa heißt es bei Franz von Kutschera: Die »Behauptung Humes, der Schluß von nicht-normativen ›ist‹-Aussagen auf normative ›soll‹-Aussagen bedürfe einer Begründung, sei also kein logisch gültiger Schluß, nennt man das Humesche Gesetz« (von Kutschera 1982, 29). Auch die Hume-Literatur greift diesen Entdeckerstatus ihres Helden gern auf. In der exzellenten Hume-Monographie Gerhard Stremingers heißt

es dazu: »In dieser Sein-Sollen-Dichotomie ist nochmals Humes Kritik an der These, daß aus Tatsachen Werte ableitbar seien, zusammengefaßt: Weil unsere Sinne von keinen Werten berichten, enthält eine Beschreibung der Welt auch keine Anleitungen über menschliches Verhalten. [...] Modern ausgedrückt heißt dies, daß im ›Humeschen Gesetz‹ die Behauptung aufgestellt wird, die Begründung einer deontischen Logik sei nur durch Axiome möglich, die selbst deontische Operatoren enthalten« (Streminger 1994, 213, vgl. Kulenkampff 1989, 103 ff.). Auch die englischsprachige Hume-Literatur teilt die *communis opinio* und nimmt ›Humes Gesetz‹ zum Anlass subtiler Interpretationen und Kritiken. Die geteilte philosophiehistorische Überzeugung aber lautet: »Hume famously asserts that we cannot establish the truth of a value from empirical facts – we cannot deduce an ought from an is« (Hardin 2009, 8). Dem entsprechend wird Humes Theorie der Moral nicht als eine normative Moralphilosophie verstanden, sondern als eine rein deskriptive Moralphysikologie. Sie will nicht Handlungen *als gut oder schlecht* begreifen, nicht Tugenden als erstrebenswerte Haltungen ausweisen oder die einem moralischen Urteil zugrundeliegenden *Normen rechtfertigen*, sondern allein das Zustandekommen faktischer moralischer Einstellungen und Beurteilungen psychologisch erklären. »Hume's project is the science of moral judgments as a psychological phenomenon [...] Hume's naturalism makes sense if his enterprise is about why we have our moral views, not if his enterprise is about what our substantive moral views should be« (Hardin 2009, 8).

An dieser *communis opinio*, diesem »Gemeinplatz der Geschichte der Philosophie« (Pauer-Studer 2007, 247) ist jedoch wenig richtig und viel falsch. Was ›Humes Gesetz‹ genannt wird, gehört vielleicht zu den größten Missverständnissen der neueren Philosophiegeschichte. Richtig ist, dass Hume im Zusammenhang mit seiner Kritik an einer rationalistischen Begründung der Moral jeder unmittelbaren Ableitung von Handlungsnormen aus einer an sich als werthaft erkannten Natur widerspricht (vgl. Kondylis 1986, 495). Das hat schon den banalen Grund, dass der menschliche Zivilisationsprozess, an dem die Schottische Aufklärung und Hume unter dem aufklärerischen Gesichtspunkt des ›*improvement*‹ interessiert waren, eine humane Distanzierung gegenüber der Natur, ein Freiwerden und Bearbeiten von Natur voraussetzt.⁵ Dass Handlungsnormen nicht unmittelbar aus einer an sich werthaften Natur ableitbar sind, ist jedoch keines-

5 Diesen Aspekt wird ein Jahrhundert später John Stuart Mill in einem Essay betonen: »Niemand wird bestreiten wollen, daß er einige großartige Triumphe der Kunst über die Natur mit Zustimmung und Bewunderung anerkennt. [...] Aber solche und ähnliche Errungenschaften zu rühmen heißt anerkennen, daß die Natur überwunden, nicht befolgt werden muß« (Mill 1984, 23). Vgl. auch Ottmann 2005, 21 f.: »Daran ist soviel wahr, daß wir zur Natur in ein Verhältnis reinen Lassens nicht treten können. [...] Wir müssen Natur zunächst einmal unterwerfen, wenn wir nicht Sklaven derselben sein sollen.«

wegs gleichbedeutend damit, dass Hume eine systematische Zurückführung moralischer Begriffe auf Tatsachen der menschlichen Natur aus logischen Gründen grundsätzlich ausschließen wollte – denn das würde den Bankrott seines naturalistischen Programms einer Wissenschaft allgemein und einer Wissenschaft von den ›*moral subjects*‹ im Besonderen auf Basis der menschlichen Natur bedeuten.

Um die argumentationsstrategische Bedeutung der Passage zu verstehen, die zur Grundlage von ›Humes Gesetz‹ geworden ist, sind ihr genauer Wortlaut sowie ihr Ort im dritten Buch des *Treatise* zu beachten. Die Passage lautet:

Ich kann nicht umhin, diesen Betrachtungen eine Bemerkung hinzuzufügen, der man vielleicht einige Wichtigkeit nicht absprechen wird. In jedem Moralsystem, das mir bisher vorkam, habe ich immer bemerkt, daß der Verfasser eine Zeitlang in der gewöhnlichen Betrachtungsweise vorgeht, das Dasein Gottes feststellt oder Beobachtungen über menschliche Dinge vorbringt. Plötzlich werde ich damit überrascht, daß mir anstatt der üblichen Verbindungen von Worten mit ›ist‹ und ›ist nicht‹ kein Satz mehr begegnet, in dem nicht ein ›sollte‹ oder ›sollte nicht‹ sich fände. Dieser Wechsel vollzieht sich unmerklich; aber er ist von größter Wichtigkeit. Dies *sollte* oder *sollte nicht* drückt eine neue Beziehung oder Behauptung aus, muß also notwendigerweise beachtet und erklärt werden. Gleichzeitig muß ein Grund angegeben werden für etwas, das sonst ganz unbegreiflich scheint, nämlich dafür, wie diese neue Beziehung zurückgeführt werden kann auf andere, die von ihr ganz verschieden sind. (Hume 1978, 211)

Dass es bedeutsam ist, den Ort der Passage im *Treatise* zu beachten, hat zuletzt wieder Herlinde Pauer-Studer in ihrem exzellenten Kommentar zum dritten Buch des *Treatise* betont: »Wichtig ist es, den Kontext dieser Bemerkung zu beachten. Hume geht es nicht darum, den Schluß vom Sein auf das Sollen als logisch unmöglich zu beweisen« (Pauer-Studer 2007, 247) Der Zweck der Passage ist indes ein anderer als ihn Pauer-Studer vermutet: Der Abschnitt dient weniger als »weiteres Argument gegen den ethischen Rationalismus« (ebd.) – seine Funktion an diesem Ort ist nicht primär zurückblickend und das untermauernd, was Hume zuvor in kritischer Hinsicht bereits geleistet hat. Er stellt daher auch keinesfalls lediglich einen Nachtrag dar (»plainly an afterthought for Hume himself« [Mackie 1980, 61]). Vielmehr formuliert Hume präzise das Programm dessen, was folgt – und was bislang noch niemand geleistet hat: nämlich eine Begründung anzugeben für den ansonsten unverständlich bleibenden Übergang vom Sein zum Sollen. Was läge näher, als zu erwarten, dass ein Autor beim Übergang vom kritischen zum konstruktiven Teil seines Werkes, nachdem er versichert hat, bislang sei eine Sache noch niemandem gelungen, nun genau dies verspricht und einzulösen unternimmt? Der hohe Ton des intellektuellen Pioniers wird angeschlagen, der in seinem Erstlingswerk vollbringt, was noch nie einem Mensch zuvor in der Moralphilosophie gelungen ist. Hume beansprucht erstmals einen Grund angeben zu können, wie die neue Beziehung, die das Sollen ausdrückt, auf von ihr *ganz verschiedene Beziehungen* zurückgeführt werden *kann* – was ausgeschlossen wäre, sollte die logische Kluft in diesem Falle alles sein, was man zu konstatieren hätte. »Eine Handlung, ein Gefühl oder ein Charakter ist tugendhaft

oder lasterhaft. Warum? Weil seine Betrachtung eine besondere Art von Lust oder Unlust erzeugt. Wenn wir also *einen Grund für diese Lust oder Unlust* angeben, so erklären wir damit genügend das Laster oder die Tugend. Unser Bewußtsein der Tugend besteht nur darin, daß wir bei der Betrachtung eines Charakters eine besondere Art von Befriedigung fühlen. In ebendiesem Gefühl bestehen unser Lob und unsere Bewunderung« (Hume 1978, 213, Herv. D. L.).

3. Humes naturalistische Erklärung des moralisch und sozial Anderen der Natur

Schon auf den ersten Blick ist zu erkennen, dass es im dritten Buch des *Treatise of Human Nature* nicht die sogenannten ›natürlichen Tugenden‹ (*natural virtues*) sind, auf denen der Schwerpunkt liegt, sondern im Gegenteil die davon unterschiedenen ›künstlichen Tugenden‹. Es handelt sich dabei um zwei Tugenden: *justice* und *allegiance*, also Gerechtigkeit und politische Loyalität (zu deren Unterscheidung s. u. Kap. 3.3). Während Hume in Übereinstimmung mit seinem antirationalistischen Theorieprogramm zeigt, dass menschliche Tugenden nicht aus der menschlichen Vernunft ableitbar sind, führt er den Leser hinsichtlich der Gerechtigkeit zugleich in eine Aporie.

3.1 Künstliche vs. natürliche Tugenden (*artificial vs. natural virtues*)

Forderungen der Gerechtigkeit verlangen von uns, die natürlichen Regungen der Eigenliebe und unsere Leidenschaften zu begrenzen. Mandeville zog daraus die Konsequenz und betrachtete Tugenden generell als unnatürliche Eigenschaft. Hume prüft, welche natürlichen Antriebe möglicherweise dazu beitragen und zum Motiv gerechter Handlungen werden könnten. Aber weder die Rücksicht auf das öffentliche Interesse, noch ein allgemeines oder ein auf einen einzelnen gehendes Wohlwollen kommen als Motive gerechter Handlungen in Frage. Daher scheint als Ausweg nur zu bleiben, dass das Motiv gerechter Handlungen in der Rücksicht auf die Gerechtigkeit der Handlung selbst besteht. Damit hat Hume den Leser aber in eine Aporie geführt. Eine Handlung ist gerecht, weil sie einem gerechten Motiv entspringt, aber die gerechte Absicht, also das Motiv gerecht zu handeln, setzt voraus, zu wissen, was es heißt, gerecht zu handeln. Der Knoten ist geschürzt. Hume unternimmt es, ihn zu zerschlagen: Da sich in der menschlichen Natur kein Motiv findet, das von sich aus eine Handlung als gerecht ausweist neben der Gerechtigkeitspflicht selbst, könne Gerechtigkeit keine natürliche Tugend sein. »Wir müssen entweder annehmen, daß die Na-

tur selbst Sophisterei treibt, d. h. daß sie dieselbe notwendig und unvermeidbar macht, oder aber es muß zugegeben werden, daß das Gefühl für Recht und Rechtswidrigkeit nicht aus der Natur entspringt (*the sense of justice and injustice is not deriv'd from nature*), sondern künstlich, wenn auch notwendigerweise, durch die Erziehung und menschliche Übereinkunft erzeugt wird« (Hume 1978, 226). Damit aber ist Humes *Treatise* an einen Umschlagspunkt gelangt.

»This is a rather dramatic place in the *Treatise*. To say that something is not derived from nature seems tantamount to saying that Hume's naturalistic programme for a science of human nature has broken down« (Haakonssen 1989, 11). Damit stellt sich für Hume also das systematische Problem, wie er in seiner Moralwissenschaft als Element einer Wissenschaft von der menschlichen Natur einen Typus von Tugenden erklären können soll, von dem er soeben gezeigt hat, dass er nicht aus der Natur entspringt. Nicht einfacher und jedenfalls nicht sachlich gelöst wird die Aufgabe dadurch, dass Hume zur Gerechtigkeit als künstlicher Tugend ausdrücklich die »drei fundamentalen Gesetze des *Naturrechts*« (*three fundamental laws of nature*) zählt. Diese umfassen erstens das Gebot, sich fremden Eigentums zu enthalten, zweitens die Regeln der Übertragung des Eigentums sowie drittens das Gebot, Versprechen zu halten.

Für seine naturalistische Erklärung künstlicher Tugenden geht es Hume um zweierlei. Tugenden erstens überhaupt auf die Natur des Menschen zurückzuführen und dies zweitens auch für die Künstlichkeit der »*artificial virtues*« im Besonderen zu leisten: Alle Tugenden werden für Hume zu Tugenden oder als Charaktereigenschaften des Menschen zu Gegenständen moralischer Wertschätzung aufgrund des *zustimmenden Gefühls*, das Menschen empfinden, wenn sie an anderen diese Charaktere zu erkennen glauben. Das ist der Grundgedanke, der Hume mit den Vertretern einer Theorie moralischer Gefühle verbindet: »Erklärt Ihr eine Handlung oder einen Charakter für [tugendhaft], so meint Ihr damit nichts anderes, als daß ihr zufolge der Beschaffenheit Eurer Natur ein unmittelbares Bewußtsein oder Gefühl des [Lobes] bei der Betrachtung dieser Handlung oder dieses Charakters habt« (Hume 1978, 211).

Hume spricht sich also ausdrücklich gegen eine rationalistische Form der Moral aus, wie wir schon gesehen haben. »Die Unterscheidung des moralisch Guten und des moralisch Bösen gründet sich auf die Lust oder Unlust, die aus der Betrachtung eines Charakters oder einer Denkweise entspringt« (ebd., 298). Insoweit das moralische Gefühl etwas Natürliches beim Menschen ist, lässt sich mithin jeder Tugend Natürlichkeit zusprechen, wobei Hume nicht fürchtet, die Moral damit der Beliebigkeit preiszugeben, da er ein ausreichend hohes Maß an Gleichförmigkeit in den allgemeinen Gefühlen der Menschheit unterstellt.⁶ Insbesondere über die Natürlichkeit der *natural virtues*, zu denen

6 Weitere Differenzierungen ergeben sich, wenn Hume von der moralpsychologischen Erklärungsweise zur Betrachtung gesellschaftlicher Gewohnheiten übergeht.

Hume das Wohlwollen rechnet oder die Sanftmut, ist damit genug ausgeführt. Wie aber verhält es sich mit der naturalistischen Erklärung dessen, was ausdrücklich als *künstliche* (*artificial*) Tugend bezeichnet wurde?

Künstliche Tugenden sind Gerechtigkeit und politische Loyalität. Sie sind künstliche in dem Sinne, dass menschliche Institutionen, Kunstgriffe und Veranstaltungen als zwischengeschaltet gedacht werden müssen. Da Gerechtigkeit darin bestehen soll, das Eigentum anderer zu respektieren, setzt es zuvor die Einrichtung des Eigentums voraus. Politische Loyalität wiederum wird erst zur Tugend, wenn es eine politische Gemeinschaft und eine Regierung gibt. Diese menschlichen Einrichtungen wiederum – und hierin meldet sich das mandevillesche Motiv zurück – basieren zuletzt auf dem menschlichen Eigeninteresse. Damit kommt der zweite Grundbegriff neben dem moralischen Gefühl bei Hume ins Spiel und der zweite neuzeitliche Theoriestrang – neben dem der moralischen Gefühle: der des aufgeklärten Eigeninteresses, der in den kontraktualistischen Theorien eines Hobbes oder Locke zur vertragstheoretischen Begründung von Herrschaft oder politischer Gemeinschaft geführt hat. Hume präsentiert uns die Moral soweit es Gerechtigkeit und politische Loyalität betrifft, gleichsam als einen Hybridantrieb aus Interesse und Gefühl.

Nach allem dem müssen wir annehmen, daß die Unterscheidung zwischen Rechtlichkeit und Rechtswidrigkeit zwei verschiedene Grundlagen hat, nämlich die Grundlagen des Interesses, das dann sich einstellt, wenn die Menschen die Unmöglichkeit einsehen, in der Gesellschaft zu leben, ohne daß sie sich durch gewisse Regeln einschränken, und die Grundlage der Sittlichkeit, die dann sich ergibt, wenn die Forderung dieses Interesses einmal verstanden ist, und die Menschen Lust fühlen bei der Betrachtung von Handlungen, die zum Frieden der Gesellschaft beitragen und Unlust bei der Betrachtung solcher, die demselben entgegenstehen. (Hume 1978, 283)

Damit hat Hume das Scharnier gefunden, um welches er die künstlichen Tugenden drehen muss, um sie ins Natürliche zu wenden: »Die willkürliche und künstliche Übereinkunft von Menschen schafft jenem Interesse Geltung. Insofern sind jene Rechtsnormen als künstliche anzusehen. Ist aber jenes Interesse einmal zur Geltung gebracht, so folgt das Gefühl der Sittlichkeit der Beobachtung dieser Normen als etwas Natürliches und ganz von selbst nach« (Hume 1978, 283).⁷

⁷ Darin liegt weder ein »logischer Widerspruch« wie Kondylis annimmt, noch will Hume an dieser Stelle die künstliche Tugend der Gerechtigkeit »durch die »natural virtues« untermauern« (Kondylis 1986, 499) – allerdings ist eine Rückführung auf Natürliches im Rahmen des Humeschen Argumentationsprogramms unvermeidbar. Diese Zurückführung erfolgt jedoch nicht auf die natürlichen *Tugenden*, sondern auf die natürliche *Verpflichtung* (*natural obligation*) des Interesses sowie auf die Natürlichkeit des moralischen Gefühls.

Um die natürliche Erklärbarkeit der künstlichen Tugenden zu gewährleisten, geht Hume sogar noch einen Schritt weiter, indem er neben der moralischen eine *natürliche* Verpflichtung einführt. An die Seite der Unterscheidung zwischen ›*natural and artificial virtues*‹ tritt eine zweite Unterscheidung zwischen ›*natural and moral obligations*‹.

3.2 Moralische vs. natürliche Verpflichtung (*moral vs. natural obligation*)

Hume führte den Gedanken der Künstlichkeit der Tugenden der Gerechtigkeit und der Loyalität ein. Künstlich seien sie insoweit, als sie im Interesse begründet sind, das wir an den künstlichen Institutionen des Eigentums und der politischen Regierung nehmen. Um uns davon zu überzeugen, will Hume zeigen, »daß das Gefühl für ›justice‹ und ›injustice‹ nicht aus der Natur entspringt« (Hume 1978, 226).

Daneben will er aber auch die moralische Verbindlichkeit von einer sogenannten natürlichen unterscheiden. In seinem moralischen Hybridantrieb ist die moralische Komponente mit dem Gefühl verbunden, so dass nun mehr für die Seite des Interesses die Bezeichnung des Natürlichen übrigbleibt (vgl. ebd., 242). So schreibt er von den »natürlichen auf dem eigenen Interesse beruhenden Verpflichtungen zur Erfüllung von Versprechungen und zur Loyalität oder Untertanentreue« (ebd., 296) (*natural obligations of interest*) und unterscheidet davon die moralischen Verpflichtungen (*moral obligations*) der Ehre und des Gewissens (Ehre im Falle der moralischen Gefühle mit Blick auf das Handeln und den Charakter anderer, Gewissen mit Blick auf einen selbst).

Mit seiner schwankenden Natur-Terminologie bereitet Hume seinen Lesern einige Schwierigkeiten. Theodor Lipps etwa schrieb in den Anmerkungen zu seiner Hume-Übersetzung: »Der Gegensatz des von Menschen geschaffenen Rechtes und der ›natürlichen‹ Sittlichkeit ist der entscheidende Grundgedanke dieses zweiten Teils der Humeschen Ethik« (Hume 1978, 219, Anm. 47). Aber dabei wird erkennbar die Tugend der Gerechtigkeit um ihren moralischen Charakter gebracht und darüber hinaus die Sittlichkeit zugleich zum *allein* Natürlichen wie auch zum *allein* *Natürlichen* gemacht. Beides widerspricht der Grundidee Humes. Herlinde Pauer-Studer wiederum schreibt in ihrem Kommentar: »Das ursprüngliche Motiv für die Errichtung der Rechtsordnung ist das Selbstinteresse [...] Die moralische Zustimmung zur Rechtsordnung ergibt sich aus der sozialen Nützlichkeit dieser Institution, die das Allgemeinwohl sichert« (Pauer-Studer 2007, 257). Die erste Aussage trifft zu, die zweite ist zumindest missverständlich. Denn Nützlichkeit und eigenes Interesse lassen laut Hume nur eine *natürliche* Verpflichtung oder Verbindlichkeit erwachsen, die *moralische* hingegen ist eine der Ehre und des Gewissens, die mit dem be-

gleitenden Lob einhergeht, das wir bei der Betrachtung einer derart nützlichen Handlung oder eines entsprechenden Charakters anderer oder unserer selbst *empfinden*. Folgt die ›moralische Zustimmung‹ daher der moralischen Verbindlichkeit, so beruht sie nicht auf der sozialen Nützlichkeit, sondern auf dem *moralischen Gefühl der Sympathie*.

Einen vergleichbaren Einwand kann man gegen John Rawls' Hume-Deutung erheben. In seiner *Geschichte der politischen Philosophie* betrachtet Rawls David Hume als einen Vertreter des Utilitarismus (Rawls 2008, 245 ff.). Sofern der Utilitarismus aber eine Theorie der Moral ist, in welcher der Nutzen einer Handlung bzw. der Regel, der eine Handlung folgt, die moralische Qualität einer Handlung bestimmt, lässt sich Humes Moraltheorie darunter nicht befassen.⁸ Der Nutzen stiftet allenfalls eine natürliche Verbindlichkeit. *Moralische* Verbindlichkeit beruht nicht auf der sozialen Nützlichkeit unmittelbar, sondern auf dem moralischen Gefühl der Sympathie – jedenfalls in der Moraltheorie, die Hume im *Treatise* vertritt: »So ist Eigennutz das ursprüngliche Motiv zur Festsetzung der Rechtsordnung, aber Sympathie für das Allgemeinwohl ist die Quelle der sittlichen Anerkennung, die dieser Tugend gezollt wird« (Hume 1978, 243 f.). Damit nimmt Hume zugleich auf seine Weise aber das Mandeville-Motiv der moralischen Aufwertung des Eigeninteresses auf.

Das Eigeninteresse bildet daher in Gestalt der natürlichen Verpflichtung (*natural obligation*) den an sich moralisch indifferenten naturalistischen Kern bei der Anwendung der erfahrungswissenschaftlichen Methode auf die ›*moral subjects*‹: »Es gibt also keinen Affekt, der fähig ist, die eigennützige Neigung im Zaum zu halten, außer dieser Neigung selbst, wenn man ihr nämlich eine neue Richtung gibt. [...] Man mag den Affekt des Eigennutzens für böse oder für tugendhaft halten, dies tut hier nichts zur Sache. In jedem Fall kann er nur durch sich selbst im Zaum gehalten werden. Ist er tugendhaft, so werden die Menschen durch ihre Tugend gesellig; ist er schlecht, so hat ihre Schlechtigkeit den gleichen Erfolg« (Hume 1978, 236). Mag es religiös heißen: *Nihil contra Deum nisi Deus ipse*, so wird dieser Gedanke in Humes antireligiöser naturalistischer Philosophie durch den Grundsatz ersetzt: Nichts gegen die Natur als die Natur selbst! Oder – wie wir bei Mandeville gesehen haben: Die Natur dient in naturalistischen Theorien noch zur Erklärung ihres eigenen Widerspruchs.

8 Eine Kritik an einer utilitaristischen Hume-Deutung, welche nicht die Grundlinien der Argumentation, sondern die konkrete Anwendung der Theorie auf Fragen der Eigentumsverteilung betrifft, findet sich in Kap. 3.3.

Dem entsprechend muss auch eine etwaige politische Manipulation (Mandeville) zur Stärkung moralischer Kräfte des gesellschaftlichen Zusammenhalts auf etwas entgegenkommend Natürliches aufbauen und an natürliche Vorgaben anknüpfen:

So gewiß aber diese Entwicklung unserer Gefühle natürlich und sogar notwendig ist, so steht doch fest, daß ihr Vorschub geleistet wird durch die Kunstgriffe der Politiker, die, um die Menschen leichter zu beherrschen und den Frieden in der menschlichen Gemeinschaft zu erhalten, bemüht gewesen sind, Achtung vor der Rechtsordnung und Abscheu gegen die Rechtswidrigkeit hervorzurufen. Dies tut ohne Zweifel seine Wirkung, aber nichts ist deutlicher, als daß gewisse Moralschriftsteller in dieser Sache zu weit gegangen sind; es scheint als hätten diese alle Mittel daran gesetzt, jedes Gefühl für Tugend in der Menschheit auszurotteten. Ein politischer Kunstgriff kann der Natur nachhelfen bei der Erzeugung jener Gefühle, die sie selbst in uns weckt. [...] Käme uns die Natur hierbei nicht zur Hilfe, so würden die Politiker vergeblich von ehrenhaft und ehrlos, lobenswert und tadelnswert reden. [...] Das Äußerste, was Politiker zustandebringen können, besteht in einer Erweiterung der natürlichen Gefühle über ihre natürlichen Grenzen hinaus; aber immer muß die Natur das Material liefern und uns einen Begriff von sittlichen Unterschieden geben.« (Hume 1978, 244)

3.3 Bürgerliche und natürliche Pflichten (*civil vs. natural duties*)

Innerhalb der von den natürlichen unterschiedenen künstlichen Tugenden nimmt Hume eine weitere Unterscheidung vor, bei der wiederum das Natürliche eine Seite der Alternative markiert. Er unterscheidet nämlich zwischen natürlichen und bürgerlichen Pflichten.

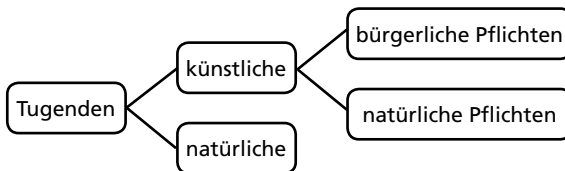


Abb. 1:
Humes Tugendsystem

Die ›künstliche Tugend‹ der Gerechtigkeit umfasse die von Hume so genannten drei Grundgesetze des Naturgesetzes (*the three fundamental laws of nature*): die Sicherheit des Eigentums, die Regeln seiner Übertragung sowie das Halten von Versprechen. Obgleich die Gerechtigkeit also als künstliche Tugend verstanden werden soll, ist es zwar verwirrend, aber dennoch nachvollziehbar, dass Hume die genannten Pflichten, soweit sie als *naturrechtliche* Forderungen ausgegeben werden, als ›natürliche Pflichten‹ bezeichnet (*natural duties*). Davon unterscheidet er die ›bürgerliche Pflicht‹ (*civil duty*) zur Loyalität, also den Ge-

horsam gegenüber staatlicher Autorität. Die Differenzierung ermöglicht Hume eine systematische Widerlegung der politischen Theorie des Kontraktualismus auf der philosophischen Basis seiner Moralwissenschaft.⁹

Vertragstheorien begründen Herrschaft durch Zustimmung und führen die Pflicht zum Regierungsgehorsam auf die Pflicht zum Halten von Versprechen zurück. Hume glaubt sogar einräumen zu können, dass dies die ursprüngliche Quelle der Loyalität zur Regierung gewesen sein möchte. Aber schon bald habe die Obrigkeit selbständig Wurzeln geschlagen und so eine von allen Kontrakten unabhängige verpflichtende Kraft und Autorität erlangt (vgl. Hume 1978, 292). Hume schärft dem Leser sogar ein, dies sei ein »wichtiges Prinzip, das wir mit Sorgfalt und Aufmerksamkeit prüfen müssen« (ebd.). Hume argumentiert so, dass er die Regierung und die Pflicht zur Loyalität des Bürgers (*civil duty*) auf die genau gleiche Weise begründet wie das Eigentum und die Gerechtigkeitsforderung (*natural duty*), es zu respektieren sowie die soziale Institution des Versprechens und die natürliche Pflicht, Versprechen zu halten. Alle drei Forderungen werden strukturell parallel begründet; sie entspringen derselben natürlichen Quelle, nämlich dem Interesse, und alle drei teilen sie dieselbe moralische Verbindlichkeit, nämlich die Sympathie für das allgemeine Wohl. Dann aber gehen kontraktualistische Theorien einen überflüssigen und fruchtlosen Umweg, wenn sie die bürgerliche Pflicht zur Loyalität zur Regierung aus der Pflicht zum Einhalten von Versprechen und Verträgen ableiten, die ihrerseits in Interesse und Sympathie gründet. Stattdessen lässt sich kürzer und damit besser auch die politische oder bürgerliche Loyalität (*political or civil duty of allegiance*) auf die genannten Quellen direkt und unmittelbar zurückführen.

Indessen wir sind jetzt über diesen Punkt aufgeklärt und haben gefunden, daß die *natürliche* ebenso wie die *bürgerliche* Rechtsordnung (*»natural as well as civil justice«* [Hume 1896, 543]) ihren Ursprung in menschlichen Vereinbarungen hat; und demgemäß erscheint es uns ohne weiteres als fruchtlos, wenn man die einen auf die anderen zurückführen, und in den Gesetzen des Naturrechts (*laws of nature*) für unsere bürgerlichen Pflichten (*political duties*) eine *bessere* Grundlage finden will als es das Interesse (*interest*) und die menschliche Übereinkunft (*human conventions*) ist; während doch in Wahrheit diese Gesetze gleichfalls auf dieser Grundlage aufgebaut sind. Von welcher Seite wir auch den Gegenstand betrachten mögen, immer finden wir, daß diese beiden Arten der Pflicht genau auf demselben Boden stehen und dieselbe Quelle, sowohl *ihrer ersten Erfindung* als ihrer *sittlichen Verpflichtung* (*moral obligation*) haben (Hume 1978, 293 f.; Herv. im Original).

Wollte man indes politische und natürliche Pflichten in ein Verhältnis zueinander setzen, dann, meint Hume, sei es wahrscheinlicher, »daß [die] genaue Einhaltung [von Versprechen] [...] als Wirkung der Einrichtung einer Obrigkeit

9 Forbes 1985, 66 f. bringt Humes Kritik der Vertragstheorie zudem in einen Zusammenhang mit dessen Religionskritik.

angesehen werden [muß] und nicht umgekehrt der Gehorsam gegen die Obrigkeit als Wirkung der Verbindlichkeit eines Versprechens« (Hume 1978, 294)¹⁰

Humes antikonstruktivistischer Gedankengang aus dem *Treatise* hat den Charme und rhetorischen Glanz eines spitzfindigen logischen Arguments aus dem philosophischen Seminar. Das spricht nicht gegen die Kraft des Arguments, aber es verdeutlicht am Detail, warum der Autor sich genötigt sah, dem zunächst erfolglosen Erstlingswerk eine Reihe weiterer Schriften folgen zu lassen, in denen er sein Denken in gefälliger Weise darbieten wollte. Den Auftakt dazu bildeten seine *Essays*, die das historische, ökonomische und politische Denken David Humes in gewandter Form präsentieren. Aber das philosophische Fundament und die grundlegenden Überzeugungen des Autors blieben erhalten.

Seine Kritik an den kontraktualistischen Theorien zur Begründung von Herrschaft und Gesellschaft reformulierte Hume in dem Essay *Of the Original Contract*. Seine Hauptabsicht in der Widerlegung der Vertragstheorien besteht darin, die herrschaftsgefährdenden Konsequenzen kontraktualistischer Theorien zu vermeiden, dienen diese Theorien doch in der Regel dazu (Hobbes bildet dazu eine signifikante *Ausnahme*), gegebenenfalls ein Widerstandsrecht gegen einen Herrscher zu begründen, der seinerseits die Verbindlichkeiten des ursprünglichen Vertrages verletzt hat. Politische Gemeinschaften, politische Ordnung und Herrschaft besitzen, wie Hume aus Geschichte und Erfahrung entnehmen will, einen viel ungenaueren und weitaus weniger geregelten Ursprung als ihn die politische Theorie des ›original contract‹ unterstellt.¹¹

Aber auch in seinem Essay verzichtet Hume nicht auf eine »genauere und mehr philosophische Widerlegung des Grundsatzes vom ursprünglichen Vertrag« (Hume 1988, 315 f.) (»a more regular, at least a more philosophical, refutation of this principle of an original contract« [Hume 1985, 479]), wie sie aus seinem *Treatise of Human Nature* bereits vertraut war. Diese Widerlegung greift auf die Unterscheidung der natürlichen und künstlichen Tugenden sowie auf

10 Hume stellt den Staat daher auch keineswegs auf ein tugendethisches Gerechtigkeitsfundament, wie das Jens Kulenkampff andeutet: »Hume hat gesehen, dass ohne das, was er die Tugend der Gerechtigkeit nennt [...], der Staat seine Funktion nicht erfüllen könnte und eine rechtlich verfasste Gesellschaft nicht möglich wäre« (2010, 774 f.). Die Beziehung ist vielmehr, wenn überhaupt, eine umgekehrte: Die Obrigkeit gewährleistet die Erfüllung der natürlichen Rechtsnormen und wird damit zum Garanten der Gerechtigkeit. »Unsere bürgerlichen Pflichten hängen also insoweit mit unseren natürlichen zusammen, daß die ersteren hauptsächlich um der letzteren willen erfunden sind; d. h. daß den Hauptzweck der Obrigkeit die Nötigung der Menschen zur Einhaltung der natürlichen Rechtsordnung bildet« (Hume 1978, 294; vgl. Forbes 1985, 66).

11 Zu Humes Kritik der Vertragstheorie vgl. ferner Ottmann 2006, 379; Ottmann 2011.

die Unterscheidung der politischen oder bürgerlichen Pflicht zur Loyalität von den natürlichen Pflichten zu Gerechtigkeit und Treue zurück: Die politische Pflicht des Bürgers zur Loyalität gegenüber der Regierung in der Pflicht zur Einhaltung von Versprechen zu begründen, bedeutet einen Umweg, denn »sowohl Loyalität als auch Treue beruhen auf den gleichen Grundlagen. [...] Wir gewinnen nichts durch die Verknüpfung der Pflicht zur Loyalität mit der zur Treue, denn beide haben die gleiche Macht und Autorität« (Hume 1988, 317).

Sein Ziel ist es dabei vor allem, zur Stabilisierung von Regierungen beizutragen, die er durch eine kontraktualistische Theorie der Zustimmungsbefähigung von Herrschaft gefährdet sieht. In seinem politischen Denken besitzen vielmehr Zeit und Gewöhnung eine rechtfertigende Funktion, die sie in streng normativen Theorien gar nicht besitzen können. Dass etwas lange Zeit schon auf bestimmte Weise gemacht worden ist und man sich daran gewöhnt hat, wird als Rechtfertigung dafür, dass es auch so sein soll, nicht anerkannt. Das ist in Humes naturalistischer Theorie moralischer Rechtfertigung anders. Bei ihm ist die »Macht der Gewohnheit« (Hume 1978, 247) eine Quelle moralischer Verbindlichkeit. Seine Argumentation thematisiert dabei parallel nebeneinander das Eigentum und die politische Herrschaft (und die entsprechenden bürgerlichen bzw. natürlichen Pflichten der Anerkennung von Eigentum und Herrschaft).

Zwei Dinge sind zu unterscheiden: erstens, dass es Eigentum gibt, und zweitens, wie es konkret ausgestaltet und verteilt wird. Ähnlich ist es im Falle der Regierung. Von der Einrichtung einer Regierung überhaupt lassen sich die Bestimmungen unterscheiden, wer Regierungsgewalt konkret ausüben soll. Anfänglich etablieren sich beide Institutionen, weil sie dem allgemeinen Nutzen förderlich sind. Insofern besitzt die Argumentation Humes einen utilitaristischen Grundzug. Die moralische Verpflichtung aber basiert auf dem Gefühl der Sympathie, das aus der Gewohnheit resultiert – schon deshalb lässt sich Hume nicht als Utilitarist begreifen. »Das Interesse erzeugt den allgemeinen Trieb, aber die Gewohnheit gibt demselben die besondere Richtung« (ebd., 309).

Schwerer aber wiegt noch ein weiterer Aspekt: Denn mit Blick auf die konkreten Bestimmungen des Eigentums und der Regierungsgewalt führte eine utilitaristische Lesart geradewegs in die Irre. In konkreten Fragen des Eigentums (von gegenwärtigen manifesten Verletzungen der Eigentumsgesetze abgesehen) will Hume darauf verzichten, nach dem rechtmäßigen Ursprung zu suchen. Stattdessen setzt er konservativ und pragmatisch – wo die skeptische Rückfrage nach der ersten Ursache rechtmäßigen konkreten Eigentums an kein Ende führt – als »natürlichste[n] Ausweg« auf den gegenwärtigen Stand der Dinge und fordert: »daß jedermann fortfahren solle, das zu genießen, was er im gegenwärtigen Augenblick besitzt« (ebd., 248). So verhält es sich auch bei der Regierungsgewalt: »Nur die Zeit gibt ihrem Recht Bestand« (ebd., 309). »Gehorsam und Unterwerfung werden derart zur Gewohnheit, daß die meis-

ten Menschen nicht mehr nach ihrem Ursprung oder ihrer Begründung fragen [...]« (Hume 1988, 305).

So besitzt seine Theorie zwar gewisse utilitaristische Züge, denn Eigentum und politische Regierungsgewalt werden anfangs wegen des allgemeinen Nutzens eingeführt. Aber mit der Zeit »unterstützt das moralische Gefühl das Interesse mit einer neuen Art der Verpflichtung für die Menschen« (Hume 1978, 270), und auch in der konkreten Ausgestaltung, wer was zum Eigentum hat und wer Regierungsgewalt ausübt, argumentiert Hume konventionalistisch und konservativ. »Offenbar«, schreibt Hume sogar ausdrücklich, »beruhen die Gründe [dafür, zu bestimmen, was wessen Eigentum ist] nicht darauf, daß eine einzelne Person oder die Gesellschaft aus dem Genuß bestimmter Güter mehr Nutzen und Vorteil zieht, als jede andere Person aus ihrem Besitz ziehen würde« (ebd., 246). Denn eine im Einzelfall utilitaristische Argumentation würde viel zu wenig Ordnungstabilität besitzen, da man ja jederzeit neu nach der vorteilhaftesten Verteilung fragen könnte. Es ist daher erstaunlich, dass der amerikanische Philosoph John Rawls in seiner *Geschichte der politischen Philosophie* in David Hume eine solche Theorie der latenten permanenten Revolution hineingelesen hat (vgl. Rawls 2008, 281), was der ordnungsstabilisierenden Absicht Humes klar widerspricht.

4. Schluss

Humes Erstlingswerk ist das Zeugnis eines erfolgreichen Versuchs, neu und anders zu denken. Es ist ein Geniestreich und leistet implizit eine Aufräumarbeit an Jahrhunderten. Er sei bemüht gewesen, schreibt Hume, seine Theorie »auf die bloße Vernunft zu gründen und kaum einmal in einem Punkte das Urteil anderer, selbst das von Philosophen oder Geschichtsschreibern,« zu zitieren (Hume 1978, 298). Zwar hält Hume das vorgetragene begrifflich-analytische Argument gegen den Kontraktualismus für sich allein bereits für entscheidend. Aber in der Frage nach der Quelle der Pflicht zur politischen Loyalität ›resozialisiert‹ ihn (*sit venia verbo*) zugleich der Gegenstand seines Nachdenkens selbst. Die Radikalität seiner philosophischen Beweisführung, die ganz auf eigenen Füßen stehen will bzw. auf die eigene Vernunft vertraut, geht an dieser Stelle in einen argumentativen Konventionalismus über, und der Newton der Moralphilosophie macht dem Hermeneutiker der öffentlichen Meinung und einer erfolgreichen gesellschaftlichen Praxis Platz. »Offenbar nämlich haben die Meinungen der Menschen in diesem Falle eine besondere Autorität« (ebd.).

Im Essay *Of the Original Contract* wird insoweit dann konsequenterweise auch der methodische Vorbildcharakter der Naturwissenschaften teilweise revidiert.

Bevor wir schließen, sollte festgehalten werden, daß ein Appell an die öffentliche Meinung in den spekulativen Wissenschaften der Metaphysik, Naturphilosophie oder Astronomie zu Recht als unfair und nicht beweiskräftig gelten kann. In allen Fragen der Moral oder auch der Kritik gibt es jedoch keine andere Grundlage, auf der jemals eine Kontroverse entschieden werden kann. Nichts beweist schlagender, daß eine Theorie dieser Art irrig ist, als die Feststellung, daß sie zu Paradoxa führe, die den allgemeinen Empfindungen und den Gebräuchen und Überzeugungen aller Nationen und Zeitalter widersprechen (Hume 1988, 323).

Es ist die Radikalität der philosophischen Präzision selbst, die Hume zum Hermeneutiker einer Vernünftigkeit werden lässt, die in der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung bereits verwirklicht ist. Humes politisches Denken ist ein Konservatismus aus philosophischer Radikalität. Sein Erstlingswerk hat dafür das Fundament gelegt.

Literatur

- Birnbacher, Dieter: *Natürlichkeit*. Berlin/New York 2006.
- Brühlmeier, Daniel: Die Geburt der Sozialwissenschaften aus dem Geiste der Moralphilosophie. In: Ders. u. a. (Hg.): *Schottische Aufklärung. »A Hotbed of Genius«*. Berlin 1996, 23–38.
- Cassirer, Ernst: *Die Philosophie der Aufklärung* (= ECW Bd. 15). Hamburg 2003.
- Forbes, Duncan: *Hume's Philosophical Politics*. Cambridge u. a. 1985.
- Gay, Peter: *The Enlightenment: An Interpretation. The Rise of Modern Paganism*. New York/London 1995.
- Haakonssen, Knud: *The Science of a Legislator. The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*. Cambridge u. a. 1989.
- Haakonssen, Knud: Natural jurisprudence and the theory of justice. In: Alexander Broadie (Hg.): *The Cambridge Companion to Scottish Enlightenment*. Cambridge u. a. 2010, 205–221.
- Hardin, Russell: *David Hume: Moral and Political Theorist*. Oxford 2009.
- Hume, David: *The Letters of David Hume*. Hg. von J.Y.T. Greig. Bd. 1. Oxford 1932.
- Hume, David: *Ein Traktat über die menschliche Natur*. Übers. von Theodor Lipps, hg. von Reinhardt Brandt. Bd. 2. Hamburg 1978.
- Hume, David: *Essays Moral, Political, and Literary*. Hg. von Eugene F. Miller. Indianapolis 1985.
- Hume, David: Über den ursprünglichen Vertrag. In: Ders.: *Politische und ökonomische Essays*. Hg. von Udo Bernbach. Bd. 2. Hamburg 1988, 301–324.
- Hume, David: *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*. Hg. von Manfred Kühn. Hamburg 2003.
- Hundert, Edward J.: Bernard Mandeville. In: Helmut Holzhey/Vilem Mudroch (Hg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 18. Jahrhunderts. Großbritannien und Nordamerika, Niederlande*. Bd. 1. Basel 2004, 90–107.
- Hundert, Edward J.: *The Enlightenment's Fable. Bernard Mandeville and the Discovery of Society*. Cambridge u. a. 2005.
- Hurtado-Prieto, Jimena: The mercantilist foundations of 'Dr. Mandeville's licentious system'. In: Leonidas Montes/Eric Schliesser (Hg.): *New Voices on Adam Smith*. Oxford/New York 2006, 221–246.

- Hutcheson, Francis: Über den Ursprung unserer Ideen von Schönheit und Tugend. Hg. von Wolfgang Leidhold. Hamburg 1986.
- Kondylis, Panajotis: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. München 1986.
- Köpf, Ulrich: Der Naturbegriff in der Theologiegeschichte. In: Richard Brinkmann (Hg.): *Natur in den Geisteswissenschaften I*. Erstes Blaubeurer Symposium vom 23. bis 26. September 1987. Tübingen 1988, 29–46.
- Kulenkampff, Jens: *David Hume*. München ²1989.
- Kulenkampff, Jens: Zustimmung, nicht Macht legitimiert Herrschaft. David Humes »Essays«. In: Karl Heinz Bohrer/Kurt Scheel (Hg.): *Die Grenzen der Wirklichkeit des Staats. Über Freiheit und Paternalismus* (= Sonderheft *Merkur* 736/737). Stuttgart 2010, 768–775.
- Kutschera, Franz von: *Grundlagen der Ethik*. Berlin/New York 1982.
- Mackie, John Leslie: *Hume's Moral Theory*. London u. a. 1980.
- Mandeville, Bernard: *Die Bienenfabel oder Private Laster, öffentliche Vorteile*. Frankfurt a. M. ²1980.
- Mill, John Stuart: Natur. In: Ders.: *Drei Essays über Religion*. Stuttgart 1984, 9–62.
- Ottmann, Henning: Negative Ethik. Oder: Warum es manchmal besser ist nicht zu handeln, als schon wieder einmal etwas zu tun. In: Ders. (Hg.): *Negative Ethik*. Berlin 2005, 13–25.
- Ottmann, Henning: *Geschichte des politischen Denkens*. Bd. 3/1: *Die Neuzeit. Von Machiavelli bis zu den großen Revolutionen*. Stuttgart/Weimar 2006.
- Ottmann, Henning: *Vertragstheorien in der politischen Philosophie der Neuzeit*. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Historisch-philosophische Klasse. München 2011.
- Pauer-Studer, Herlinde: Kommentar. In: David Hume: *Über Moral*. Frankfurt a. M. 2007, 213–374.
- Rawls, John: *Geschichte der politischen Philosophie*. Hg. von Samuel Freeman. Frankfurt a. M. 2008.
- Rühl, Ulli F.H.: *Moralischer Sinn und Sympathie. Der Denkweg der schottischen Aufklärung in der Moral- und Rechtsphilosophie*. Paderborn 2005.
- Schumpeter, Joseph A.: *Geschichte der ökonomischen Analyse*. Bd. 1. Göttingen 1965.
- Sieferle, Rolf-Peter: *Bevölkerungswachstum und Naturhaushalt. Studien zur Naturtheorie der klassischen Ökonomie*. Frankfurt a. M. 1990.
- Smith, Adam: *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*. Hg. von J.C. Bryce (= The Glasgow Edition Bd. 5). Oxford 1983.
- Smith, Adam: *Theorie der ethischen Gefühle*. Hg. von Walther Eckstein. Hamburg 1994.
- Streminger, Gerhard: *David Hume. Sein Leben und sein Werk*. Paderborn u. a. ²1994.
- Waldeyer, Wilhelm: *Zur Geschichte des anatomischen Unterrichts in Berlin. Rede zur Gedächtnisfeier des Stifters der Berliner Universität König Friedrich Wilhelm III.* Berlin 1899.

Autobiographie: ›Geschichte des politischen Denkens *en miniature*‹

Die Autobiographie John Stuart Mills

Frauke Höntzsch

John Stuart Mill (1806–1873) hat der Nachwelt ein umfangreiches Werk hinterlassen, das neben vielbeachteten wissenschaftlichen Abhandlungen und publizistischen Essays u. a. auch eine Autobiographie umfasst. Im Rahmen der Interpretation der politischen Schriften Mills wird die 1873 posthum erschienene *Autobiography* meist ganz selbstverständlich zur Deutung seiner Lehren herangezogen. Eldon J. Eisenach ist gar der Ansicht, dass Mills *Autobiography* als wesentlicher Teil seiner politischen Theorie betrachtet werden könne: »By this is meant that we can treat the *Autobiography* as part of Mill's ›text‹ and not as something ancillary or external or contextual to the ›real‹ text, that is, to his substantive and systematic political theory« (Eisenach 1998, 209).

Obwohl Eisenach hinsichtlich seiner inhaltlichen Ausführungen über die Rolle der *Autobiography* im Rahmen von Mills Geschichtsphilosophie zuzustimmen ist, scheint die Klassifikation als Teil der systematischen politischen Theorie wenig sinnvoll, insofern, wie er selbst anführt, die logische Beweisführung der politischen Schriften der narrativen Form der Autobiographie entgegensteht (vgl. Eisenach 1998, 209). Hier offenbart sich die Stärke des von Henning Ottmann vorgeschlagenen Begriffs einer ›Geschichte des politischen Denkens‹, der die theoretische Verkürzung des Gegenstandes erklärtermaßen ablehnt und vielmehr auch ›Zeugnisse der Kunst‹ berücksichtigt wissen will (Ottmann 2001, 3; vgl. auch Ottmann 1995/1996). Folgt man diesem Verständnis, wird die Begründung, die Eisenach liefert, gewissermaßen obsolet: »with Mill, political theory in the liberal tradition becomes permeated with historical modes of thinking, including and even embracing autobiography as a particular form of history« (Eisenach 1998, 210). In seinem Bemühen, die *Autobiography* als Teil der politischen Theorie zu klassifizieren, unterschlägt Eisenach völlig die literarische, narrative Seite der Autobiographie, die aber bei Mills Wahl des Genres durchaus eine Rolle gespielt haben dürfte. Das verwundert umso mehr, als Eisenach selbst darauf hinweist, dass der Begriff ›Autobiographie‹ zu Mills Zeit keineswegs gängig und seine Entscheidung, eine Autobiographie zu schreiben, damit keineswegs üblich war (vgl. ebd., 211).

Ausgewogener liest sich vor diesem Hintergrund Michael Meyers (1998)¹ Einschätzung:

Mills Autobiographie kombiniert argumentative und narrative Darstellungsweisen. Sie verweist auf zahlreiche Schriften Mills, kommentiert sie, paraphrasiert teilweise zentrale Thesen und demonstriert Argumentationsschritte. Damit schließt sie sich an Mills essayistisches Werk an und führt dessen intellektuelle Überzeugungsarbeit fort. Mill ›verkörpert‹ aber auch die Theorien in seiner Lebensgeschichte und wird damit zum lebenden ›Beweis‹ für deren Richtigkeit. (Meyer 1998, 144)

Fastet man Mills *Autobiography* als Ausdruck seines politischen Denkens, scheint man ihrer gesonderten Rolle gerechter zu werden: Im Folgenden werde ich die These vertreten, dass der *Autobiography* gerade aufgrund der vom wissenschaftlichen Modus abweichenden Form ein eigenständiger Wert im Rahmen von Mills Argumentation für die zentrale Forderung der individuellen Entwicklung zukommt. Die Überzeugungskraft erwächst dabei gerade aus der narrativen Darstellungsform: Mill falsifiziert bzw. verifiziert die theoretischen Überlegungen quasi am eigenen Leib und verkörpert schlussendlich das, was er im Rahmen seiner theoretischen Schriften propagiert. Anstelle argumentativer Überzeugungsarbeit bzw. logischer Beweisführung bürgt er hier mit seiner eigenen Person, mit seiner eigenen Lebensgeschichte, die er auf eine Weise und nur insoweit darstellt, wie sie sein zentrales Anliegen untermauert.

1. Die *Autobiography* als Bestandteil von Mills politischem Denken

Laut Gattungsgeschichte erhält die Autobiographie im Laufe des 18. Jahrhunderts ihre spezifisch moderne Form, wobei zunehmend das Individuum in den Mittelpunkt rückt, genauer das Individuum im Wechselspiel mit der Gesellschaft und den Zeitverhältnissen; eine Entwicklung, die in Goethes *Dichtung und Wahrheit* (1833) gewissermaßen ihren Höhepunkt findet (vgl. Niggel 2000, 63). Die Besonderheit der Gattung ›Autobiographie‹ liegt dabei in der Identität von Autor, Erzähler und Protagonist (vgl. Genette 1992). Sie ist durch ihre Stellung »im Überschneidungsfeld der literarischen Selbstzeugnisse und der historiographischen Gattungen« (Niggel 2000, 58) gekennzeichnet. Die historiographische Seite bringt eine besondere Glaubwürdigkeit mit sich: »Denn was die narrative Identität definiert, ist [...] die ernsthafte Beglaubigung einer Erzählung durch

¹ Meyers literaturwissenschaftliche Studie *Autobiographie und Intertextualität* enthält eine hervorragende Analyse der intertextuellen Bezüge zwischen Mills Autobiographie und seinen wissenschaftlichen Schriften.

den Autor, der für ihren Wahrheitsgehalt bürgt« (Genette 1992, 85). Zieht man jedoch zugleich die literarische Seite in Betracht, ergibt sich daraus ein ›besonderes Wahrheitsproblem‹: »Wohl ist der Autobiograph wie jeder Historiker zur Aufrichtigkeit verpflichtet [...]. Aber die Erinnerung ist als rückschauende Einbildungskraft in ihrer Auswahl und Wertung notwendig subjektiv« (Niggel 2000, 59). Die gattungsspezifische Wahrheit liegt laut Goethe so auch weniger in der umfassenden Wiedergabe und exakten Darstellung aller Einzelheiten als in der Darstellung des ›Grundwahren‹ des Lebens.² Damit aber ist eine Übertragbarkeit bzw. Verallgemeinerungsfähigkeit angesprochen, die über die historische Einbindung des Individuums hinausweist. In den Worten Goethes: »Es sind lauter Resultate meines Lebens, [...] und die erzählten einzelnen Fakta dienen bloß, um eine allgemeine Beobachtung, eine höhere Wahrheit zu bestätigen [...] Ich dünkte, [...] es steckten darin einige *Symbole des Menschenlebens*. Ich nannte das Buch Wahrheit und Dichtung, weil es sich durch höhere Tendenzen aus der Region einer niedern Realität erhebt« (Goethe am 30. März 1831 im Gespräch mit Johann Peter Eckermann)³. Die Autobiographie als Gattung enthält so gewissermaßen – selbstverständlich nur im übertragenen Sinne – beide Seiten, die darzustellen Ottmann als Aufgabe der *Geschichte des politischen Denkens* umschreibt: »Sie kann versuchen, die Klassiker [im Falle der Autobiographie: das Klassische] zu würdigen und doch das einzubeziehen, was jeweils zeitgebunden ist« (Ottmann 2001, 5).

Mill nun scheint sich die Besonderheiten der Gattung ›Autobiographie‹ durchaus bewusst zunutze zu machen. Eine Notiz aus Mills Tagebuch vom 19. Februar 1854 zeigt, dass er Goethes Autobiographie zumindest kannte. Dort behandelt Mill den Umstand, dass der Titel eines Buches oft nicht dessen Inhalt entspricht und stellt dann fest: »Goethe avoided this snare by calling his autobiography, which tells just as much about himself as he liked to be known, ›Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit.‹ This Aus even without the Dichtung saves his veracity« (Mill: *Coll. Works* [im Folgenden nur mit Bd. Nr.] XXVII, 655).

Wie Goethe wählt auch Mill einen Titel, der eine Einschränkung enthält – er erzählt die ›History of my Mind‹, es geht ihm erklärtermaßen ›nur‹ um die

2 Goethe hat den Titel seiner Autobiographie in einem Brief an den König Ludwig von Bayern (Jan. 1830) wie folgt erklärt: »es war mein erstestes Bestreben das eigentliche Grundwahr, das, insofern ich es einsah, in meinem Leben obgewaltet hatte, möglichst darzustellen und auszudrücken. Wenn aber ein solches in späteren Jahren nicht möglich ist, ohne die Rückerinnerung und also die Einbildungskraft wirken zu lassen, und man also immer in den Fall kommt, gewissermaßen das dichterische Vermögen auszuüben, so ist es klar, daß man mehr die Resultate und, wie wir uns das Vergangene jetzt denken, als die Einzelheiten, wie sie sich damals ereigneten, aufstellen und hervorheben werde« (vgl. Goethe: *Briefe*, Bd. IV, 363).

3 Abgedruckt in Goethe 2007, 1039.

Darstellung seiner geistigen Entwicklung⁴; ähnlich wie Goethe nimmt bei Mill die Zeit der Entwicklung den größten Raum ein⁵, wobei eine zentrale Begebenheit (seine Lebenskrise) im Mittelpunkt steht. Diese Selektion wie auch die fast schon dramaturgisch anmutende Anordnung des Stoffes ist dem Vorbildcharakter geschuldet und verweist auf die literarische Seite der Autobiographie. Tatsächlich hat Mill die *Autobiography* zweimal überarbeitet bzw. ergänzt, kritische Stellen ersetzt und dadurch die Übertragbarkeit gestärkt.⁶ Zugleich rückt Mill den Zeitbezug des Ichs in den Mittelpunkt, worauf die Wahl des Begriffs ›history‹ hindeutet und bezeichnet das Beispiel seiner Entwicklung, »in an age of transition in opinions« (Mill 1873, 5), als das er das eigene Zeitalter kennzeichnet, für besonders interessant und nützlich.

Die Zwischenstellung der Autobiographie zwischen histographischer Gattung und literarischem Selbstzeugnis scheint für Mill folgenden Vorteil zu haben: Während die histographische Seite der Autobiographie eine gewisse Wissenschaftlichkeit wahrt, gewährt die narrative Form doch genug künstlerische Freiheit, den Stoff der gewünschten Aussage entsprechend zu wählen und anzuordnen. Auch die einleitende Begründung verdeutlicht, dass Mill sich beide Aspekte zunutze macht: »I do not for a moment imagine that any part of what I have to relate, can be interesting to the public as a narrative, or as being connected with myself« (ebd.). Dies weist einerseits die Verkürzung der Autobiographie als Narration zurück; Mill will sie – inhaltlich – keineswegs als bloße Erzählung verstanden wissen, sondern hat den Anspruch, mittels der Autobiographie wissenschaftliche Erkenntnisse zu vermitteln; dies allerdings, indem er unter Rückgriff auf narrative Darstellungsweisen, – von seiner Person abstrahierend – eine beispielhafte Entwicklung und ihren Nutzen für das Wohl aller beschreibt.

Hier soll folglich keineswegs die historische Komponente der *Autobiography* geleugnet werden. Die *Autobiography* fügt sich in der Tat, wie Eisenach ausführt, in Mills Geschichtsphilosophie. Ist Mill doch der Ansicht, »[t]hat any general theory, or philosophy of politics supposes a previous theory of human progress, and that this is the same thing with a philosophy of history« (ebd. 169). In Mills Augen sind es in erster Linie einzelne, herausragende Individuen,

4 Der Schwerpunkt liegt auf den ersten 23 Lebensjahren Mills bis 1830, die Mill in den Kapiteln I–V behandelt, wobei Kap. III und V jeweils nur zwei bzw. drei Jahre umfassen; Kap. VI behandelt alleine 10 Jahre bis 1840, Kap. VII die restlichen 30 Jahre bis 1870, als Mill die Arbeit an seiner Autobiographie abschließt.

5 »Überhaupt ist die bedeutendste Epoche eines Individuums die der Entwicklung, welche sich in meinem Fall mit den ausführlichen Bänden von Wahrheit und Dichtung abschließt. Später beginnt der Konflikt mit der Welt, und dieser hat nur insofern Interesse als etwas dabei herauskommt« (Goethe am 27. Januar 1824 im Gespräch mit Johann Peter Eckermann, abgedruckt in Goethe 2007, 1032).

6 Für eine Darstellung des Entstehungsprozesses der *Autobiography* vgl. Levi 1951.

die den Fortschritt vorantreiben.⁷ Die Wirkung der Ideen Jeremy Benthams und Samuel Taylor Coleridges, deren Verdienste (und Versäumnisse) Mill in zwei zusammengehörenden Essays erörtert, sind für ihn ebenso Beleg für sein Geschichtsbild, wie er selbst. Auch die Unstimmigkeiten zwischen den Ideen seiner Vorgänger und den eigenen Ansichten ordnet Mill in den Lauf der Geschichte ein, indem er sich als Weiterentwickler der Lehren seiner Erzieher darstellt.

Ist Fortschritt in Mills Augen auch stets in der Geschichte verortet, die Bildung des Einzelnen nur vor dem Hintergrund seiner Zeit zu verstehen, so ist doch die Konzeption der Bildung und die Annahme der zentralen Bedeutung gebildeter Individuen für den Fortschritt nicht an eine geschichtliche Situation gebunden, sondern gilt für jede Geschichtsepoche gleichermaßen. Mill bewertet trotz konstatiert Fehler seine Erziehung prinzipiell positiv, was der Darstellung der eigenen Erziehung als vorbildhaft geschuldet scheint. Seine Erziehung zeige, so Mill, wie viel mehr, als man bisher annehme, in den frühen Jahren gelehrt werden könne. Seine eigenen Fähigkeiten als durchschnittlich beschreibend, hält Mill fest: »what I could do, could assuredly be done by any boy or girl of average capacity and healthy physical constitution« (Mill 1873, 33).

Und nicht nur die frühe Erziehung ist vorbildhaft, auch die gesamte Entwicklung und Mills Darstellung des reifen Charakters in den beiden letzten Kapiteln. Im Offenbarwerden der zentralen Bedeutung der individuellen Entwicklung für das Wohl aller lässt sich das ›Grundwahr‹ der Millschen Autobiographie sehen: Die individuelle Entwicklung ist zwar notwendig im historischen Kontext verortet, ihr Wert (utilitaristisch gesprochen: ihr Nutzen) aber ist unabhängig von den jeweiligen historischen Gegebenheiten.

Aus Sicht der Erforschung der *Geschichte des politischen Denkens* ist die Autobiographie folglich in doppelter Hinsicht von Interesse: Zum einen gibt hier ein ›Klassiker‹ selbst Auskunft über die geschichtliche Verortung bzw. die Geschichte seines politischen Denkens. Indem sie – mit der Einschränkung: aus subjektiver Perspektive – Auskunft über die geistigen Einflüsse auf Mill, sowie die persönlichen und historischen Umstände seines Denkens gibt, kann sie zur Interpretation von Mills Schriften herangezogen werden. Zum anderen und darauf soll im Folgenden der Schwerpunkt liegen, weil hierin die Besonderheit der *Autobiography* zu sehen ist, die sie, so die These, zu einem eigenständigen Bestandteil von Mills *politischem Denken* avancieren lässt, nutzt Mill die *Autobiography*, um mit narrativen Mitteln sein Entwicklungsideal zu ›beweisen‹ und damit der wissenschaftlichen Beweisführung ein weiteres, von dieser unabhängiges Argument hinzufügen.

7 Auch wenn Mills Ziel die intellektuelle und moralische Entwicklung aller ist, ist der Fortschritt das Werk einiger weniger herausragender Individuen: »there must have been individuals better than the rest, who wet the customs going« (X, 394).

2. Die *Autobiography* als Argument für Mills Entwicklungsideal

Mills Entwicklungsideal ist zentral für sein gesamtes politisches Denken. Das Wohl aller als letztes Ziel ist in Mills Augen nicht, wie im orthodoxen Utilitarismus Benthams, durch die Nutzenmaximierung selbstinteressierter Individuen zu erreichen, die im Zweifelsfall durch äußere Sanktionen zu korrigieren sind, sondern durch die Entwicklung jedes Einzelnen, genau genommen durch die intellektuelle *und* moralische Entwicklung, die die Voraussetzung der sozialen Gefühle als Grundlage der utilitaristischen Moral bildet (vgl. Höntzsch 2010).

Mill verweist gleich zu Beginn seiner *Autobiography* auf die angesprochene Zweiseitigkeit einer gelungen Entwicklung, wenn er von »intellectual and moral development« spricht (Mill 1873, 5). Diese Dualität spiegelt sich auch im Spannungsbogen der *Autobiography* wider: Während die ersten vier Kapitel die intellektuelle Schulung Mills durch seinen Vater und Bentham zeigen (wobei Kap. I und II mehr oder weniger dieselbe Zeitspanne umfassen, einmal aus intellektueller, einmal aus moralischer Perspektive), bildet die Beschreibung der Lebenskrise in Kapitel V den Wendepunkt, die der moralischen Entwicklung und damit der Ausbildung der sozialen Gefühle ihren Ort zuweisen. Mill beschreibt die Lebenskrise als Reaktion auf die rationalistische Erziehung als Wende, die den Übergang zur reifen Phase seines Denkens und Wirkens markiert. Meyer hält treffend fest:

Die [...] Erfahrung der Krise »beweist« das Ungenügen der Theorie und der Autorität des Vaters. Die spontanen, subjektiven Empfindungen des Gefühls und des Bewusstseins verneinen die väterliche Determination und begründen die eigene Autorität, die sich in Mills Reformtheorien niederschlägt. Seine Aufmerksamkeit richtete sich auf die Balance zwischen Intellekt und Empfindung, den Konflikt des eigenen und des fremden Nutzens sowie den Widerstreit zwischen Determination und Freiheit. (Meyer 1998, 119)

Die Kapitel VI und VII schließlich beschreiben den reifen (intellektuell und moralisch gebildeten) Charakter und dessen Wirken in Politik und Gesellschaft. Kapitel VI stellt Harriet Taylor als reifen Charakter vor und markiert mit dem Tod des Vaters zugleich die endgültige Emanzipation von den Vorgängern, Kapitel VII erläutert nicht nur die zentralen Schriften Mills, sondern zeigt auch Mills Wirken als Politiker. Die zentrale Rolle, die Mill dem reifen Charakter für die gesellschaftliche Entwicklung zuschreibt, zeigt sich auch daran, dass die Beschreibung seiner Tätigkeit im Parlament einen im Gesamtumfang der *Autobiography* vergleichsweise großen Raum einnimmt.

Mill hält am utilitaristischen Ziel seiner Erzieher, dem Wohl aller, zumindest formal fest, aber er ist der Ansicht, dass sie sich über den Weg dorthin getäuscht haben, weil sie ein falsches Menschenbild zugrunde legen. Mill ergänzt bzw. korrigiert die rationalistischen Vorstellungen Benthams unter Rückgriff

auf das humanistische Entwicklungsideal Humboldts (und auch Goethes) (vgl. Mill 1873, 260/261) und rehabilitiert im Zuge dessen die Rolle des Gefühls (vgl. Höntzsch 2014). Seine Kritik an Bentham zielt zum einen auf die Tatsache, dass Bentham dem Menschen nur fixe Regungen zuschreibt und er die Entwicklungsfähigkeit des Menschen nicht in Betracht zieht;⁸ zum anderen sieht er im Menschen anders als Bentham kein rein selbstinteressiertes Individuum, sondern zugleich die Anlage zum sozialen Wesen (*social being*). Mill vertritt ein progressiv-duales Menschenbild (vgl. Höntzsch 2010, 22–35): Er hält die Entwicklung der höheren intellektuellen und moralischen (als Grundlage der sozialen) Fähigkeiten für den einzigen Weg das Wohl aller zu befördern.

Der von der wissenschaftlichen Beweisführung abweichende Modus der *Autobiography* nun erfüllt in Hinblick auf das zentrale Element von Mills politischem Denken – in Hinblick auf sein Entwicklungsideal – drei Funktionen, die die wissenschaftlichen Schriften nicht oder nur unzureichend erfüllen können. Erstens versucht Mill mittels seiner Autobiographie die Inkonsistenzen zwischen rationalistischen und romantischen Gedanken, v. a. den Widerspruch zwischen Assoziationspsychologie und dem Lob der Individualität zu überwinden, den er mittels logischer Beweisführung nicht aufzuheben vermag, den er aber auflösen muss, will er die Entwicklungsfähigkeit des Menschen zur Grundlage seiner Überlegungen machen (2.1). Zweitens entsteht, weil Mill die Lehren seiner Vorgänger nicht völlig verwirft, ein erhöhter Rechtfertigungsbedarf der Modifikationen, die Mill an den seiner Meinung nach an sich richtigen, aber zu korrigierenden Theorien vornimmt. Anhand der Lebenskrise zeigt Mill, dass er die Fehlerhaftigkeit der Lehren seiner Vorgänger am eigenen Körper erfahren hat und verleiht seiner Korrektur durch die Darstellung seiner Qualen und deren erfolgreichen Überwindung (und damit zugleich der daraus folgenden Anpassung der Theorien) besondere Glaubwürdigkeit. Er versucht so die zentrale Bedeutung der Gefühle bzw. der Entwicklung der moralischen Natur für das Wohl aller zu belegen (2.2). Drittens soll die *Autobiography* den Nutzen des gebildeten Charakters für dessen individuelles, vor allem aber für das gesellschaftliche Wohl nachweisen und vermittels dieses Nachweises zur Nachahmung anregen. Während die wissenschaftlichen Schriften in erster Linie auf den Intellekt wirken, der zwar auch Anregung braucht, um sich, wie Mills eigene Geschichte zeigt, in der Auseinandersetzung mit fremden Gedan-

8 »There is no need to expatiate on the deficiencies of a system of ethics which does not pretend to aid individuals in the formation of their own character; which recognises no such wish as that of self-culture, we may even say no such power, as existing in human nature; and if it did recognise, could furnish little assistance to that ›great duty‹, because it overlooks the existence of about half of the whole number of mental feelings which human beings are capable of, including all those of which the direct objects are states of their own mind« (X, 98).

ken weiterzuentwickeln, ist die Ausbildung der Moral in Mills Augen in ungleich höherem Maße auf Vorbilder angewiesen, wie es die *Autobiography* eines gibt: »The love of virtue, and every other noble feeling, is not communicated by reasoning, but caught by inspiration or sympathy from those who already have it: and its nurse and foster-mother is admiration« (XI, 150). Moralische Gefühle können nur durch Vorbilder nicht durch wissenschaftliche Beweisführung vermittelt bzw. verinnerlicht werden. Die *Autobiography* führt den Nutzen der individuellen Entwicklung vor Augen und ›konserviert‹ Mills Vorbild (2.3).

2.1 Die Krise als Beweis für die Entwicklungsfähigkeit des Menschen

Mill hat die Vorstellungen seiner Lehrer nie völlig verworfen, sondern nach eigener Aussage nur korrigiert: »I found the fabric of my old and taught opinions giving way in many fresh places, and I never allowed it to fall to pieces, but was incessantly occupied in weaving it anew« (Mill 1873, 163). Er habe, so Mill, nie zur Ruhe gefunden, bis er die neue Idee an seine alten Vorstellungen angepasst habe (vgl. ebd., 163/5). Diese ›Anpassung‹ gelingt Mill in der Theorie nicht immer gleichermaßen, insbesondere nicht hinsichtlich der Synthese der rationalistischen Ansichten der Vorgänger mit den romantischen Vorstellungen von Bildung und Individualität. Wenngleich er Korrekturen an den assoziationspsychologischen Überlegungen seiner Vorgänger vornimmt, bleibt doch ein grundsätzlicher Widerspruch zwischen der Annahme universeller Gesetze des menschlichen Geistes im Rahmen der Assoziationspsychologie und der Forderung nach Individualität im Rahmen der gesellschaftspolitischen Schriften, die Mill vermittle seiner Autobiographie anhand des eigenen Beispiels aufzulösen hofft.

Auch bei Mill bleibt der Mensch Produkt seiner Umwelt, auch Mill glaubt an die Kraft der richtigen Assoziationen im Rahmen der Erziehung und Selbstbildung. Doch Mill kritisiert Bentham für dessen fixes Menschenbild: »Man is never recognised by him as a being capable of pursuing spiritual perfection as an end; of desiring, for its own sake, the conformity of his own character to his standard of excellence, without hope of good or fear of evil from other source than his own inward consciousness« (X, 95).

Mill lehnt eine solche Reduktion der menschlichen Natur, v.a. die darin implizierte Endgültigkeit menschlicher Motive, ab: »The attempt [...] to *enumerate* motives, that is, human desires and aversions, seems to me to be in its very conception an error. Motives are innumerable: there is nothing whatever which may not become an object of desire or of dislike« (X, 13). Anders als Bentham glaubt Mill an die Möglichkeit der individuellen Einwirkung (vgl. XIII, 840): Der Mensch kann laut Mill die Gesetze der Assoziation nicht aus-

schalten, aber steuern, indem er seine Lebensumstände ändert: »Though we cannot emancipate ourselves from the laws of nature as a whole, we can escape from any particular law of nature, if we are able to withdraw ourselves from the circumstances in which it acts« (X, 379).

Die Einzigartigkeit der äußeren Umstände bildet die variable Größe in Mills Menschenbild, deren Beeinflussbarkeit den Weg aus der menschlichen Determiniertheit weisen soll. Die Assoziationspsychologie reicht dabei laut Mill nicht aus, um die Vielfalt der menschlichen Natur zu verstehen. Dies soll die erst zu schaffende Wissenschaft der Charakterbildung, die Ethologie, leisten.

Mill geht von einer Wechselwirkung zwischen menschlicher Natur und den sie formenden (historisch variablen) Umständen aus, aus der sich notwendig Fortschritt ergibt, der allermeist ein Streben zu einem besseren Zustand ist: »The circumstances in which mankind are placed [...] form the characters of the human beings; but the human beings in their turn, mould and shape the circumstances for themselves and for those who come after them« (XIII, 913). Die Ethologie nun ist gewissermaßen das Scharnier zwischen den durch die Assoziationspsychologie bestimmten allgemeingültigen Gesetzen der menschlichen Natur und Mills historischem Verständnis der Soziologie (vgl. Skorupski 1989, 250). Denn, wenn die Menschheit auch keinen universellen Charakter besitzt, so gibt es doch universelle Gesetze der Charakterbildung. Mill geht also davon aus, dass individuelle Unterschiede in erster Linie auf unterschiedlichen Lebensumstände beruhen; nur das, was nicht auf solche Einflüsse zurückzuführen ist, »the residuum alone, when there proves to be any, being set down to the account of congenital predispositions« (VIII, 873).

Anders als in einem Brief an Alexander Bain angekündigt (vgl. XV, 645), schrieb Mill kein Werk über die Ethologie, es blieb bei dem Entwurf einer Wissenschaft der Charakterbildung. Die ausgebliebene Konkretisierung hilft, die angesprochenen Unstimmigkeiten zu erklären und ist umso bedauerlicher, als die Bildung des Charakters eine elementare Rolle in Mills Denken einnimmt; Burns spricht nicht ohne Grund von »one of the greatest books never written« (Burns 1976, 8). Doch hat Mill, wie Eisenach feststellt, der Nachwelt einen Ersatz geliefert: »What Mill gave us instead was a *magnus opus* in miniature, a personal ethology demonstrating the ways in which the laws of social progress and the consciousness of moral freedom become manifest in one person's life and character« (Eisenach 1998, 223).

Mill gelingt es nicht, die Spannung zwischen Determination und Autonomie durch logische Beweisführung vollständig auszuräumen, weil der Einwand, dass auch der Wille zur Selbstveränderung wieder von äußeren Ursachen abhängt, sich nicht entkräften lässt. Stattdessen versucht er, den Widerspruch mithilfe seiner Lebensgeschichte aufzulösen. Der zufolge »erkennt« er im Verlauf seiner Krise, dass die Lehre von der Notwendigkeit, nach der menschliche Handlungen dem Kausalitätsprinzip unterworfen sind (vgl. VIII 836–43), kor-

rekturbedürftig ist: »[D]uring the later returns of my dejection, the doctrine of what is called Philosophical Necessity weighed on my existence like an incubus. I felt as if I was scientifically proved to be the helpless slave of antecedent circumstances« (Mill 1873, 175).

Den Mangel der Lehre führt Mill auf die unangemessene Bezeichnung des Verhältnisses zwischen Ursache und Wirkung mit dem Wort ›Notwendigkeit‹ zurück, das eine Unwiderstehlichkeit suggeriere, die nicht gegeben sei:

I pondered painfully on the subject, till gradually I saw light through it. I perceived, that the word Necessity, as a name for the doctrine of Cause and Effect applied to human action, carried with it a misleading association; and that this association was the operative force in the depressing and paralysing influence which I had experienced. (ebd., 177)

Wie er im Kapitel über »Freiheit und Notwendigkeit« in der *Logic* ausführt – das der *Autobiography* zufolge Ergebnis der geschilderten Erfahrungen ist (vgl. ebd.) –, sind menschliche Handlungen niemals »(except in some cases of mania) ruled by any one motive with such absolute sway, that there is no room for the influence of any other«; so sind die Ursachen von Handlungen laut Mill »never uncontrollable; and any given effect is only necessary provided that the causes tending to produce it are not controlled« (VIII, 839).

Mill belegt anhand seiner Erfahrung, dass der Mensch zwar abhängig von den ihn umgebenden Umständen ist, wie es die Assoziationspsychologie annimmt, dass er diese Umstände jedoch beeinflussen kann:

I saw that though our character is formed by circumstances, our own desires can do much to shape those circumstances; and that what is really inspiring and ennobling in the doctrine of free-will, is the conviction that we have real power over the formation of our own character; that our will, by influencing some of our circumstances, can modify our future habits or capabilities of willing. (Mill 1873, 177)

Die *Autobiography* löst den wissenschaftlichen Widerspruch, der zwischen Mills assoziationspsychologischen und idealistischen Vorstellungen besteht, folglich mit narrativen Mitteln auf:

Sie verwandelt den Gegensatz des passiven, determinierten Subjekts der Assoziationstheorie und des aktiven, autonomen Subjekts der idealistischen Tradition in eine Entwicklungsfolge. [...] Mills Abweichung von den ›Vor-Schriften‹ des Vaters ›beweist‹ aus der Erfahrung, daß es eine unhintergehbare Instanz des Bewusstseins gibt, die den Strom der Assoziationen selbständig verarbeiten kann, und daß der Mensch nicht vollkommen determiniert ist. (Meyer 1998, 145)

Damit belegt Mills eigenes Beispiel, dass der Mensch, anders als seine Erzieher angenommen haben, nicht völlig determiniert ist. Die Lebenskrise ›beweist‹, darauf verweist bereits die Überschrift von Kapitel fünf, die menschliche Entwicklungsfähigkeit: »A Crisis in my mental history. *One step onward*« (Herv. d. Verf.).

2.2 Die Krise als Beweis für die Notwendigkeit der Ausbildung moralischer Gefühle

Mill verfolgt mit dem Wohl aller (zumindest formal) dasselbe Ziel wie seine Erzieher. Doch sie haben sich, davon ist Mill überzeugt, über den Weg dorthin getäuscht; dieser führt für Mill über die Ausbildung der moralischen Gefühle. Mills Verhältnis zu seinen Erziehern und ihren Lehren ist kompliziert; die Auseinandersetzung mit ihnen zieht sich durch seine Schriften, die sich bisweilen wie Kommentare zu den Thesen der Vorgänger lesen. Auch weil Mill diese nicht völlig verwirft, entsteht ein erhöhter Rechtfertigungsbedarf für die Modifikationen, die er an ihren grundsätzlich richtigen, aber korrekturbedürftigen Annahmen vornimmt.

Mill schreibt in der Autobiographie, die Anhänger Benthams, zu denen er sich selbst lange zählte, hätten sich v. a. hinsichtlich der Wahl der Mittel zum Glück getäuscht:

While fully recognizing the superior excellence of unselfish benevolence and love of justice, we did not expect the regeneration of mankind from any direct action on those sentiments, but from the effect of educated intellect, enlightening the selfish feelings. (Mill 1873, 113)

Bentham erkennt Zu- bzw. Abneigung gegenüber anderen Lebewesen als Handlungsmotiv an, doch diese Gefühle sind weder stark genug noch entwicklungsfähig, um eigenständige Relevanz für das moralische Handeln zu gewinnen. Bentham so Mill »was a believer in the predominance of the selfish principle in human nature« (X, 14). Während nach Bentham Individuen den Gesamtnutzen vermittelt (regulierter) individueller Interessenverfolgung maximieren, reduziert Mill soziales Verhalten nicht auf das rationale Interesseskalkül, sondern bindet es an die Übereinstimmung mit den sozialen Gefühlen und unterstellt ein natürliches Bedürfnis zur Förderung des Wohles aller: »The social state is at once so natural, so necessary, and so habitual to man, that [...] he never conceives himself otherwise than as a member of a body«, der Mensch ist geleitet von »the desire to be in unity with [his] fellow creatures« (X, 231). Die Ausbildung der sozialen Gefühle, das Leben im Einklang mit dem Wohl aller ist die höchste Stufe der Entwicklung und dient gleichermaßen dem Glück des Einzelnen wie dem Wohl aller. Die gedankliche Verbindung zwischen dem eigenen Wohl und dem Wohl aller entsteht dabei laut Mill notwendig im Prozess der Entwicklung.

Sein Vater James Mill und dessen Freund Jeremy Bentham wollten ihn zu einem treuen Anhänger ihrer rationalistischen Lehren erziehen, doch sie scheiterten nach Mills Darstellung, weil sie die zweite Seite der menschlichen Natur, die moralische Natur als Grundlage der sozialen Entwicklung unberücksichtigt ließen. In Mills Augen dagegen soll die Erziehung nicht nur die intellektuellen Fähigkeiten, sondern auch die Ausbildung der moralischen Gefühle fördern,

die aufbauend auf dem natürlichen Gefühl der *sympathy* Grundlage für die sozialen Gefühle und damit des Wohles aller sind. Das intellektuelle Training hat Mills Erziehung vorbildhaft geleistet, das zeigen die ersten Kapitel seiner Autobiographie, doch seine Erzieher haben versäumt die Gefühle zu trainieren:

All those to whom I looked up, were of opinion that the pleasure of sympathy with human beings, and the feelings which made the good of others and especially of mankind on a large scale, the object of existence, were the greatest and surest sources of happiness. Of the truth of this I was convinced, but to know that a feeling would make me happy if I had it, did not give me the feeling. My education, I thought, had failed to create these feelings in sufficient strength to resist the dissolving influence of analysis, while the whole course of my intellectual cultivation had made precocious and premature analysis the inveterate habit of my mind. (Mill 1873, 143)

Nur wenn auch die moralische Entwicklung bedacht wird und die Gefühle ausgebildet werden, ist das Wohl aller möglich. Mill beschreibt einen Moment im Verlauf seiner Krise, als er über der Lektüre von Marmontels Memoiren bei der Schilderung des Todes von dessen Vater in Tränen ausbricht: »The oppression of the thought that all feeling was dead within me, was gone. [...] I had still, it seemed, *some of the material out of which all worth of character and all capacity of happiness are made* [Herv. d. Verf.]« (ebd., 145).

Die Erfahrungen im Verlauf der Krise hatten, wie Mill ausführt, zwei Effekte auf seine Meinungen und seinen Charakter. Zum einen habe er seither das Glück nicht mehr als direktes, sondern als indirektes Ziel verstanden, das nur über die Kultivierung des Einzelnen zu erreichen ist, zum anderen hätte er der inneren Kultur des Individuums mehr Beachtung geschenkt; denn erst das Gefühl, so Mill, verhilft der (richtigen) Moral zur Durchsetzung: »I, for the first time, gave its proper place, among the prime necessities of human well-being, to the internal culture of the individual. [...] The cultivation of the feelings became one of the cardinal points in my ethical and philosophical creed« (ebd., 147). Green stellt unter Verweis auf Mills Bezeichnung seiner Krise als »A Crisis in My Mental History« (ebd., 127) fest, dass »it was exactly that: a crisis rooted in doubts concerning Benthamite moral and social philosophy [...]. Benthamism could not provide an abiding and durable link between the happiness of the individual and the happiness of others« (Green 1989, 260/1).

Mill will anhand seiner eigenen Erfahrung belegen: Das einseitige Training der Vernunft reicht alleine nicht aus, um den Menschen zu sozialem Verhalten zu bewegen. Nur wenn das Gefühl der Verstandeseinsicht entspricht, wird der Mensch danach handeln. Mill versucht die von seinen Vorgängern so sträflich vernachlässigten Gefühle als Grundlage der moralischen Natur und damit unverzichtbaren Teil des Glücks mittels seiner eigenen Lebensgeschichte zu rehabilitieren, indem er anhand seiner durch die einseitige Erziehung verursachte Krise und der erfolgreichen Überwindung durch die Entdeckung der Gefühle zeigt, dass Benthams Menschenbild zu kurz greift, will man das Wohl aller befördern.

2.3 Die *Autobiography* als Beweis für den Nutzen der individuellen Entwicklung

Mill hinterließ mit seiner Autobiographie erklärtermaßen eine exemplarische Beschreibung der Bildung eines reifen Charakters. Für die Darstellung des Ergebnisses dieser Entwicklung nun sind insbesondere die beiden letzten Kapitel von Bedeutung. Mill führt hier beispielhaft an seinem Leben aus, was er in seinen theoretischen Schriften in abstrakter Form dargelegt hat. Während Kapitel VI den individuellen Nutzen des reifen Charakters zeigt, belegt Kapitel VII seine Wirkung auf das Wohl aller oder anders: seinen gesellschaftlichen Nutzen.

Mill beschreibt sich selbst nicht direkt als einen reifen Charakter, sondern stellt im letzten Kapitel der Autobiographie sein publizistisches und gesellschaftspolitisches Wirken, sprich die Wirkung eines reifen Charakters auf Gesellschaft und Politik dar. Als Verkörperung seines Entwicklungsideals eines umfassend (intellektuell und moralisch) gebildeten Menschen beschreibt Mill in der Autobiographie stattdessen seine langjährige Freundin und später Frau Harriet Taylor. Sie besaß demnach nicht nur herausragende intellektuelle Fähigkeiten, sondern hat vor allem hinsichtlich der Entwicklung der moralischen Fähigkeiten jenes Stadium erreicht, in dem die innere Sanktion äußere Sanktionierung überflüssig macht:

Her intellectual gifts did but minister to a moral character at once the noblest and the best balanced which I have ever met with in life. Her unselfishness was not that of a taught system of duties, but of a heart which thoroughly identified itself with the feelings of others, and often went to excess in consideration for them by imaginatively investing their feelings with the intensity of its own. (Mill 1873, 195)

Anhand seiner Beziehung zu Taylor verdeutlicht Mill zugleich die interpersonelle Wirkweise reifer Charakter. Schon eingangs, wenn Mill als Begründung für die Abfassung seiner Autobiographie u. a. die Darstellung der Einflüsse auf seine geistige Entwicklung nennt, spielt er auf den Einfluss Taylors an. In Kapitel sechs nun stellt er, in aller Bescheidenheit, die wechselseitige Einwirkung ihrer moralischen und seiner intellektuellen Fähigkeiten als perfekte Ergänzung auf dem Weg zum umfassend gebildeten Charakter dar:

The benefit I received was far greater than any which I could hope to give; though to her, who had at first reached her opinions by the moral intuition of a character of strong feeling, there was doubtless help as well as encouragement to be derived from one who had arrived at many of the same results by study and reasoning; and in the rapidity of her intellectual growth, her mental activity, which converted everything into knowledge, doubtless drew from me, as it did from other sources, many of its materials. (ebd., 197)

Ist Kapitel sechs vornehmlich der Darstellung der Eigenschaften eines reifen Charakters und dessen Nutzen für das Individuum gewidmet, zeigt das letzte Kapitel exemplarisch den Einfluss des gebildeten Individuums auf Gesellschaft und Politik und damit dessen Nutzen für das Wohl aller. Dies geschieht ei-

nerseits durch die Erläuterung der Entstehung der Schriften Mills im Kontext seiner Zeit, spricht durch die Darstellung seines publizistischen Wirkens und andererseits anhand der Darstellung seines politischen Wirkens.

Mill wiederholt im letzten Kapitel noch einmal seine von den Vorgängern abweichende Ansicht hinsichtlich der Möglichkeit der Besserung der Gesellschaft. Er habe, so Mill, in seinen späten Jahren, viele der Forderungen seiner Jugend verwirklicht gesehen, diese Veränderungen aber hätten nicht zu besseren Zuständen geführt, »because they had produced very little improvement in that which all real amelioration in the lot of mankind depends on, their intellectual and moral state« (Mill 1873, 245). Das Wohl aller ist auf dem Wege, den seine Erzieher vorgezeichnet haben, nicht erreichbar, stattdessen bedarf es moralisch und intellektuell gebildeter Einzelner, die die gesellschaftliche Entwicklung selbstlos vorantreiben. Entsprechend hält Mill fest: »all thinking or writing which does not tend to promote such a renovation is of very little value beyond the moment« (ebd., 247).

Genau das aber tut Mill, der reife Charakter, er treibt durch sein Denken und Schreiben die Erneuerung, die Reform voran. So entfaltet etwa *On Liberty*, in einer Zeit des Übergangs geschrieben, seinen wahren Wert laut Mill erst, wenn sich Glaubensbekenntnisse wieder zu verfestigen beginnen: »Whether this noxious power [of compression] will be exercised depends on whether mankind have by that time become aware that it cannot be exercised without stunting and dwarfing human nature. It is then that the teachings of the *Liberty* will have their value a long time« (ebd., 260). Die Freiheitsschrift ist ebenso in Phasen des Übergangs wie in Phasen der Verfestigung neuer Glaubensbekenntnisse, die eine neue Macht entwickeln von Nöten und zugleich Ausdruck des von Mill erhofften Zustands der kontinuierlichen Reform, der weder die Gefahr der intellektuellen Anarchie noch der Stagnation birgt. Sie ist somit eine Reformschrift, geschrieben für Mills Zeit und doch über diese hinausweisend; Mill wirkt durch sie auf die Gesellschaft ein.

Mill publiziert strategisch, immer das Fortkommen der Menschheit im Blick, so zumindest suggerieren es seine Ausführungen. Im Falle von *The Subjection of Women* etwa wartet Mill, den Einlassungen in der *Autobiography* zufolge, auf den geeigneten Zeitpunkt für eine Veröffentlichung, spricht einen Zeitpunkt, an dem die Schrift ihre größtmögliche Wirkung auf die Gesellschaft entfaltet und unterstreicht damit zugleich seine eigene Fortschrittlichkeit gegenüber der Mehrheitsmeinung: »The intention was to keep this among other unpublished papers, improving it from time to time if I was able, and to publish it at the time when it should seem likely to be most useful« (ebd., 265).

Auch Mills Tätigkeit im Parlament in den Jahren 1865 bis 1868 steht ganz im Zeichen der Reform und der Verbesserung der Gesellschaft. Die Beschreibung seiner parlamentarischen Tätigkeit ist detailliert und zielt darauf ab, Mill als Beispiel eines moralisch integren und zugleich intellektuell fortschrittlichen

Bürgers und damit als Verkörperung des in der Theorie geforderten darzustellen. Denn die Qualität eines Gemeinwesens ist in Mills Augen nicht in erster Linie von der konstitutionellen und institutionellen Ausrichtung, sondern von der moralischen Verfasstheit seiner Mitglieder und ihrer Fähigkeit und Bereitschaft zur diskursiven kollektiven Entscheidungsfindung abhängig. Mill stellt sich selbst hier als ideale Verkörperung eines reifen Charakters dar, der durch seine intellektuellen und moralischen Fähigkeiten dahin gelangt ist, seinen sozialen Gefühlen folgend, seine eigenen Interessen mit denen der Allgemeinheit zu identifizieren und der Mehrheitsmeinung, die – so Mills Zeitdiagnose – vornehmlich von selbstsüchtigen Regungen gesteuert ist, entgegenzutreten.

Dementsprechend formuliert Mill, »that the use of my being in Parliament was to do work which others were not able or not willing to do« (Mill 1873, 276). So bezeichnet es Mill etwa als seine »Pflicht«, in die Diskussion über den Amerikanischen Bürgerkrieg, dessen Ausgang er als Wendepunkt in den menschlichen Angelegenheiten begreift, einzugreifen: »It was my obvious duty to be one of the small minority who protested against this perverted state of public opinion« (ebd., 267). Mill stilisiert sich hier als Opposition zur Mehrheitsmeinung, die selbst von den Liberalen mitgetragen wird: »the paper helped to encourage those Liberals who had felt overborne by the tide of illiberal opinion, and to form in favour of the good cause a nucleus of opinion which increased gradually, and after the success of the North began to seem probable, rapidly« (ebd., 277). Auch seinen Einsatz für das Frauenwahlrecht beschreibt er als »undertaken as a moral and social duty«, er handelt nicht im Sinne privater Interessen, sondern im Sinne des Gemeinwohls, auch wenn dies nicht unmittelbar zum Erfolg führt – »but all questions on which there are strong private interests on one side, and only the public good on the other, have a similar period of incubation to go through« (ebd., 276). Mill forciert durch sein Agieren das, was er in den *Considerations* als Ziel des Aufeinandertreffens verschiedener Meinungen im Parlament beschrieben hat:

The reason why, in any tolerably constituted society, justice and the general interest mostly in the end carry their point, is that the separate and selfish interests of mankind are almost always divided; some are interested in what is wrong, but some, also, have their private interest on the side of what is right: and those who are governed by higher considerations, though too few and weak to prevail against the whole of the others, usually after sufficient discussion and agitation become strong enough to turn the balance in favour of the body of private interests which is on the same side with them (XIX, 447).

In diesem Sinne stellt Mill die Wirkung seiner Intervention mittels des Pamphlets *England und Irland* wie folgt dar: »I well knew that to propose something which would be called extreme was the true way not to impede but to facilitate a more moderate experiment« (Mill 1873, 280). Mill lenkt auch hier die öffentliche Meinung in die ›richtige‹ Richtung.

Mill beschreibt sich im letzten Kapitel der Autobiographie als einen der wenigen, die aufgrund ihrer intellektuellen und moralischen Bildung in der Lage sind, nötige Reformen voranzutreiben und die, indem sie von ihrem Selbstinteresse abstrahieren, im Sinne des Wohles aller publizistisch und politisch agitieren. Anders als in seinen wissenschaftlichen Schriften, die primär den Intellekt ansprechen, versucht Mill hier – wie durch sein tatsächliches gesellschaftliches und politisches Wirken, das er durch die *Autobiography* quasi konserviert – ein Vorbild zu geben und zugleich durch sein eigenes Beispiel den Nutzen der von ihm theoretisch konzipierten individuellen Entwicklung zu beweisen. Dass er damit nicht nur sein Entwicklungsideal, sondern zugleich die Kritik daran stärkt, scheint unvermeidlich, wenn er sich selbst als einen der wenigen Wissenenden stilisiert, der den Widerspruch gegen seine Positionen der Unterordnung unter die Mehrheitsmeinung oder der Unwissenheit zuschreibt.

3. Mills *Autobiography* als ›Geschichte des politischen Denkens en miniature‹

Die *Autobiography* ist für das Verständnis von Mills politischem Denken zweifellos von großer Bedeutung. Das allein reicht aber nicht aus, sie als Teil von Mills politischer Theorie zu betrachten und erscheint überdies wenig Ziel führend. Vielmehr zeigt die *Autobiography* gerade die Stärke des von Henning Ottmann geprägten Begriffs der ›Geschichte des politischen Denkens‹, der die Autobiographie als eine zwischen Histographie und Literatur stehende Gattung problemlos als Ausdruck des Gegenstandes fassen kann bzw. zeigt, dass erst durch die Berücksichtigung auch künstlerischer Darstellungsformen das Bild des politischen Denkens vollständig zu zeichnen ist. Versucht man wie Eisenach, die *Autobiography* der politischen Theorie einzuverleiben und versteht sie zu diesem Zweck rein histographisch, entgeht einem die wesentliche Botschaft, die sich aus ihrer Eigenschaft als literarisches Selbstzeugnis ergibt.

Es ist gerade die Gattung der Autobiographie, die es Mill erlaubt sein theoretisch konzipiertes Entwicklungsideal mittels einer anderen Darstellungsweise zusätzliche Überzeugungskraft zu verleihen. Mill übersetzt hier die theoretische Aussage in eine Narration, die Narration seines Lebens – diese erhält ihre Wahrheit nicht durch eine systematische Beweisführung, sondern durch die Besonderheit der Autobiographie, dass der Autor selbst seine Geschichte erzählt und so für ihre Richtigkeit bürgt. Das erlaubt Mill Inkonsistenzen, die er mittels logischer Beweisführung nicht ausräumen kann, zumindest aus der eigenen Erfahrung heraus zu überwinden, die Korrekturbedürftigkeit der Lehren seiner Vorgänger mit Nachdruck zu belegen und schließlich das Beispiel eines reifen Charakters in seiner Wirkung auf den gesellschaftlichen Fortschritt darzustellen.

Die *Autobiography* lässt sich so als ›Geschichte des politischen Denkens en miniature‹ verstehen, indem sie einerseits den Zeitbezug von Mills politischem Denken ganz deutlich vor Augen führt und andererseits eine über die konkreten historischen Bedingungen hinausgehende Aussage enthält: Die zentrale Bedeutung der Entwicklung des Einzelnen für das Wohl aller. Dabei ist es gerade die durch Ottmanns Verständnis der Geschichte des politischen Denkens zu fassende Zweiseitigkeit der Gattung ›Autobiographie‹ als literarisches Selbstzeugnis ebenso wie histographisches Dokument, die Mills *Autobiography* zur Quelle für das Klassische ebenso wie das Zeitgebundene in Mills Denken macht.⁹

Literatur

- Burns, James H.: The Light of Reason: Philosophical History in the Two Mills. In: John M. Robson/Michael Laine (Hg.): *James and John Stuart Mill. Papers of the Centenary Conference*. Toronto 1976, 3–20.
- Eisenach, Eldon J.: Mill's *Autobiography* as Political Theory. In: G.W. Smith (Hg.): *John Stuart Mill's Social and Political Thought. Critical Assessments*. Bd. IV. London/New York 1998, 209–227.
- Genette, Gérard: Fiktionale Erzählung, faktuale Erzählung. In: Ders. (Hg.): *Fiktion und Diktion*. Aus dem Frz. von Heinz Jatho. München 1992, 65–94.
- Goethe, Johann Wolfgang: *Goethes Briefe*. Hamburger Ausgabe in vier Bänden. Bd. IV. Hamburg 1976.
- Goethe, Johann Wolfgang: *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*. Hg. von Klaus-Detlef Müller. Frankfurt a. M. 2007.
- Green, Michele: Sympathy and Self-Interest: The Crisis in Mill's Mental History. In: *Utilitas* 1/2 (1989), 259–277.
- Hidalgo, Oliver/Höntzsch, Frauke/Salzborn, Samuel: Politische Ideengeschichte als Theorie der Politikwissenschaft. In: *Politisches Denken. Jahrbuch* 2012, 175–200.
- Höntzsch, Frauke: *Individuelle Freiheit zum Wohle Aller. Die soziale Dimension des Freiheitsbegriffs im Werk des John Stuart Mill*. Wiesbaden 2010.
- Höntzsch, Frauke: Vorgeschichte und Querverbindungen: Der Einfluss Bentham's und von Humboldts auf Mill. In: Michael Schefczyk/Thomas Schramme (Hg.): *John Stuart Mill: Über die Freiheit* (= Klassiker Auslegen, Bd. 47). Berlin vorauss. 2014.
- Levi, Albert William: The Writing of Mill's *Autobiography*. In: *International Journal of Ethics* 61/4 (1951), 284–296.

9 Ich verstehe dies gleichwohl nur als ersten Schritt, will man die Geschichte des politischen Denkens als integralen Teil der Politikwissenschaft erhalten: Weder ein historischer noch ein philosophischer Zugriff auf die Geschichte des politischen Denkens noch die Kombination beider reicht aus. Aus politikwissenschaftlicher Sicht scheint mir vielmehr entscheidend, das Potenzial der Texte herauszuarbeiten und für die Gegenwart zu rekontextualisieren – nicht um konkrete Antworten auf aktuelle Probleme zu geben, wohl aber um alternative Denkmöglichkeiten aufzuzeigen oder auf Gefahren und Risiken existierender Konzepte hinzuweisen (vgl. Hidalgo/Höntzsch/Salzborn 2012).

- Meyer, Michael: *Gibbon, Mill und Ruskin: Autobiographie und Intertextualität* (= Anglistische Forschungen, 263). Heidelberg 1998.
- Mill, John Stuart: Autobiography [1873]. In: Ders.: *Collected Works*. Bd. 1. Hg. von John M. Robson. Toronto 1963 [Mill 1873].
- Mill, John Stuart: *Collected Works*. 33 Bde. Hg. von John M. Robson. Toronto 1963–1991.
- Niggel, Günther: Autobiographie. In: Volker Meid (Hg.): *Sachlexikon Literatur*. München 2000, 58–65.
- Ottmann, Henning: In eigener Sache: Politisches Denken. Oder: Warum der Begriff ›Politisches Denken‹ konkurrierenden Begriffen vorzuziehen ist. In: *Politisches Denken. Jahrbuch* 1995/1996, 1–8.
- Ottmann, Henning: *Geschichte des politischen Denkens*. Bd. 1/1: *Die Griechen. Von Homer bis Sokrates*. Stuttgart 2001.
- Sawyer, Fay H.: Philosophy as Autobiography: John Stuart Mill's Case. In: *Philosophy Research Archives* XI (1968), 169–180.
- Skorupski, John: *John Stuart Mill*. London/New York 1989.

Politische Slogans, Metaphern der Politik und Politische Public Relations: Die Anti-Prohibitions-Kampagne der Pauline Sabin

Ratgeber für die Anliegen des deutschen Feminismus?

Elke Schwinger

Mit der Anti-Prohibitions-Kampagne der Pauline Sabin und ihren Methoden der politischen Public Relations wird hier ein Beispiel politischer Kommunikation¹ thematisiert, das die politischen Kämpfe zwischen amerikanischen Frauenbewegungen in den 1920er Jahren zu verdeutlichen vermag und in seiner Analyse auch für die feministischen² Anliegen der Gegenwart einen Beitrag bieten kann. So konstatierte Edward Barney, dessen Werk *Propaganda* noch heute als obligatorische Lektüre für alle PR-Berater gilt, schon damals zum Verhältnis von Propaganda und Frauenbewegung: »Der Einfluss der Frauen wird dann am stärksten spürbar, wenn sie sich mit dem Rüstzeug der Propaganda bewaffnen. So organisiert und gerüstet, haben sie ihren Einfluss in Rathäusern, den Parlamenten der Bundesstaaten und im Kongress, auf Unternehmensführer und die

1 Eine politische Kampagne, die mit dem Ziel von Machterwerbs u. a. mit politischen ›Slogans‹ und ›Parolen‹, d. h. mit Hilfe von politischen Schlagwörtern, deren massenmedialer Verbreitung und der Einflussnahme zu einem politisch relevanten Thema arbeitet, ist dem Forschungsfeld der ›Politischen Kommunikation‹ zuzuordnen, welche sich nach Paolo Mancini klassisch durch vier Elemente auszeichnet: Ein politischer Akteur, die Massenmedien, die Öffentlichkeit und ein politisch relevantes, öffentlichkeitswirksames Thema (Mancini 2011, 1961 f.). Elemente, die hier am Beispiel der Kampagne von Sabin differenziert erfasst werden.

2 Zum dem hier verwendeten, weit gefassten Begriff des ›Feminismus‹: Dieser Themenbereich befasst sich dem, »was in Theorie und praktischer Politik mit den Rechten der Frauen, ihrer Unterdrückung, oder ihrer Befreiung, ihrer Gleichstellung oder ihrem Anspruch auf Differenz verbunden ist«, vgl. Ottmann 2012a, 146). Unter diesem weitgefassten Begriff verbirgt sich ein sehr differenziertes und auch konflikthafte Feld von Theorieansätzen, das in ›queer studies‹ bis hin zur Dekonstruktion von sexueller und geschlechtlicher Identität geht (Butler 1990), d. h. Geschlechtergrenzen werden als veränderbar und verhandelbar begriffen (Ottmann 2012a, 155, 171 ff.; Schase 2006, 8 und einführend Degele 2008). Auf diese feministischen Diskurse kann im Folgenden nur beispielhaft, bzw. auf das vorliegende Thema bezogen eingegangen werden.

öffentliche Meinung insgesamt, auf Staats- und Landesebene geltend gemacht« (Barney 1928, 101). Der Begriff der Propaganda bezeichnet hier zunächst unter den Bedingungen der rechtsstaatlichen Demokratie und des Pluralismus vor allem strategische Formen des Werbens um Zustimmung des Publikums, die es diesem erlauben, die Botschaften in der massenmedial beeinflussten Öffentlichkeit einer ganz spezifischen Gruppierung oder politischen Partei zuzuordnen (vgl. Bussemer 2005, 37). Ein Kommunikationsphänomen, das heute von Ideologiekritik und der sogenannten Politischen Public Relations³ erfasst wird.

Thema der vorliegenden Analyse von politischer Öffentlichkeitsarbeit bildet die zielgerichtete politische Kampagne der Pauline Morton Sabin (1887–1955), bekannt auch unter dem Namen Mrs. Charles H. Sabin (Sichtermann/Green 1980; Kestenbaum o.J.). Sie baute anderen Vorkämpferinnen mit Hilfe der klassischen Medien des politischen Kampfes, mit der Gründung einer politischen Vereinigung, mit öffentlichen Reden, Interviews im Radio und auf der Kinoleinwand, selbstverfassten Zeitungsartikeln und mit politischen Slogans, Plakaten und vielfältigen anderen, vor allem direkten, Formen der politischen Agitation eine sehr gut organisierte und national operierende Bewegung auf, die sich gegen eine paternalistische Kontrolle freier Lebensführung in Amerika wandte: Die *Women's Organization for National Prohibition Reform* (WONPR). Konkrete Zielsetzung dieser Organisation war es, die Gesetzgebung der Prohibition, den *Volstead Act* vom Oktober 1919, wieder aufzuheben und den Bundesstaaten die Regierungsmacht im vollen Umfang wieder zurückzugeben. Sabin hatte sich als politische Akteurin mit Hilfe der innovativen Kraft der neuen Massenmedien an die amerikanischen Frauen, insbesondere an die amerikanischen Mütter, gewandt, um die gesetzlich verankerte Prohibition von 1920, beruhend auf dem 18. Zusatzartikel der amerikanischen Verfassung (*18th Amendment*), im Interesse des Schutzes von Kindern und Familien zu reformieren bzw. abzuschaffen (Stichwort ›*Repeal*‹). Im Wortlaut geht es um folgende Passage der Amerikanischen Verfassung: »After one year from the ratification of this article the manufacture, sale or transportation of intoxicating liquors within, the importation thereof into, or the exportation thereof from United States and all territory subject to the jurisdiction thereof for beverage purposes is hereby prohibited« (Okrent 2010, 395).

War Sabin zunächst als prominente Republikanerin sogar als Verfechterin der Prohibition in Erscheinung getreten, setzte sie sich nach wenigen Jahren negativer Erfahrungen mit ihrem politischen Talent, aber auch mit all ihren

3 Im Unterschied zur Propaganda stellen Politische Public Relations bei der gezielten Darstellung partikularer Interessen »Informationen zur Verfügung, deren Wahrheitsgehalt allgemein nachgeprüft werden kann, und die keinen universalen Geltungsanspruch erheben« (Bussemer 2005, 384), d.h. ein diskursiver Politikstil wird bevorzugt.

hervorragenden Beziehungen, die sie auch ihrem familiären Hintergrund durch die Verbindung mit der äußerst wohlhabenden Familie Morton, den Begründern einer Salzfabrik, verdankte, für die Aufhebung der Prohibition ein (Hanson: Sabin). Das Verbot des Alkoholausschanks hatte entgegen der Absicht der Gesetzgebung, Enthaltbarkeit zu fördern, nach wenigen Jahren ganz offensichtliche, kontraproduktive Auswirkungen gezeigt: Die Trunksucht, auch der Jugend, wurde allgemein sogar noch verstärkt. Korruption, Gewalt und Kriminalität im Umfeld von Alkoholhandel und -ausschank waren durch die Kämpfe von Syndikaten um die Vormacht im äußerst gewinnträchtigen Schwarzmarkt des Alkoholhandels gefährlich angewachsen (Hanson: Repeal; Okrent 2010, 373). Empirische Untersuchungen wie der »Wickersham Report« (National Commission on Law Observance and Enforcement 1931) kamen in ihrer Auswertung zu dem Ergebnis, dass die Prohibition gemessen an ihren Absichten, Enthaltbarkeit zu befördern, auch völlig unabhängig von den kriminellen Nebenwirkungen, ein völliger Fehlschlag gewesen war. »Prohibition did not banish liquor. It made liquor more important. Unexpectedly, drink took on a new social status«, so das Statement von Sabin (Sabin 1932, 12).

Aus Sicht der aktuellen sozialwissenschaftlichen Forschung, insbesondere aus feministischer Perspektive, ist speziell die Anti-Prohibitions-Kampagne (1920–1933) der Pauline Sabin, einer der ersten politischen Protagonistinnen des Amerikanischen Parlamentarismus nach der Errungenschaft des Wahlrechts für Frauen, als »politische Propaganda«, d. h. als systematisches Werben um ein klar umgrenztes politisches Anliegen (Schmidt 2010, 648), aus drei, im Folgenden näher ausgeführten Gründen von Interesse:

Zum einen als Frage nach dem Selbstverständnis und den Zielsetzungen der amerikanischen Frauenbewegungen der 20er Jahre im Sinne des »*doing gender*« (1), d. h. der prozesshaften Konstruktion von »Geschlecht«, da sich sowohl die Gefolgschaft von Sabin als auch die christliche Gegenbewegung in ihren politischen Slogans, Reden und Veröffentlichungen als Protagonistinnen für die Bewahrung der Sittlichkeit der amerikanischen Nation verstanden und präsentierten. Zum anderen im Hinblick auf die Frage der »Intersektionalität«, insbesondere der »politischen Intersektionalität« der politischen Kampagne der WONPR, also daraufhin, welche spezifischen weiblichen Bevölkerungsgruppen Sabin durch ihre Persönlichkeit, die Gestaltung und die Inhalte ihrer Protestbewegung ansprechen konnte (2). Abschließend stellt sich Frage, ob und wie die politische, aber überparteilich orientierte Mobilisierung von Frauen unter der Führung von Sabin auch heute noch strategisch-methodische Empfehlungen für Anliegen des deutschen Feminismus bieten kann, da angesichts der zersplitterten Kräfte bereits von einem Ende der Frauenbewegung gesprochen wird: In einer Art Resümee der Untersuchungsergebnisse wird hier nur ein kurzes Statement abgegeben (3), das u. a. an folgende historische Beobachtung an-

knüpft: »[...] Mrs. Sabin was the first to employ it for developing the political potentialities of the women of America in support of an issue rather than a party« (Root 1934, 133). Dabei werden, zumindest ansatzweise, die aktuellen Rahmenbedingungen politischer Mobilisierung von Frauen in die Überlegungen integriert.

Durch die politische Kampagne ›*Repeal of Prohibition*‹, die durch eine Frau geführt wurde und vor allem Frauen in ihre Gefolgschaft zog, wurde zudem das erste Mal nach dem Erämpfen des Wahlrechts für Frauen in der amerikanischen Öffentlichkeit offensichtlich, dass im Rahmen des sogenannten *first wave feminism*⁴ (Gerhard 2012, 50) im modernen parlamentarischen System nicht mit einem einheitlichen Block bzw. Adressaten von emanzipierten Frauen, auch im Hinblick auf politische Öffentlichkeitsarbeit, zu rechnen war (Kyvig 1979; Lerner 2007, 185, 189):

The beginning of a revolution in American feminist politics started off innocuously enough at a congressional hearing in 1928. At that hearing Ella Boole, president of the WCTU and avid supporter of prohibition proclaimed »I represent the women of America«. Listening to Boole was Pauline Sabin, a Republican national committee woman [...]. Sabin recalled saying to herself, »Well lady, here's one woman you don't represent« (Rose 1996, 9 mit Verweis auf das *Time Magazine* 1932, 8 f.).

Das Produkt dieser Distanzierung, nämlich der Aufbau und die Arbeitsweise der politischen Public Relations-Kampagne der Frauenbewegung im Interesse der *Repeal of Prohibition*, die letztendlich tatsächlich zur Abschaffung der Prohibition (Kyvig o.J.) in Amerika führte (21. Zusatzartikel 1933), wird in den nächsten Abschnitten systematisch analysiert werden.

1. Politische Public Relations: Die Konstruktion von Geschlecht über eine *politics of value*

Aus dem Blickwinkel feministisch orientierter Sozialforschung der Gegenwart ist rückblickend die differenzierte Analyse der unterschiedlichen Konstruktionen von ›Geschlecht‹ relevant, die sich inhaltlich durch die ganz offen artikulierten moralisierenden Intentionen der verschiedenen Strömungen der Frauenbewegung im 19. Jahrhundert Amerikas offenbarten. Der Analyse einer

⁴ Der vorliegende Aufsatz folgt dem Vorschlag Ute Gerhards, den Begriff der ›Wellen‹ zur Kennzeichnung von aufeinander folgenden Phasen der Frauenbewegung zu verwenden: »Die These von den ›langen Wellen‹ der Frauenbewegung stellt Traditionen und Verbindungslinien her zwischen den verschiedenen Phasen und Richtungen, ohne jedoch der Einheitlichkeit der Frauenbewegung das Wort zu reden« (Gerhard 1999, 10).

politischen Public Relations-Kampagne, die von einer Frau vornehmlich auch zu einer Mobilisierung von Frauen geführt hat, wie die hier ausgewählte von Pauline Sabin, ist voranzustellen, dass gendersensible Politikwissenschaft folgende Voraussetzungen von Geschlechterforschung beinhaltet und zu beachten hat: »Geschlecht« ist eine methodologische Kategorie und zugleich Gegenstand der geschlechtskategorialen Forschung«, d. h. »Geschlecht ist also nicht eine bloße Zuschreibung oder sozialstrukturelle Variable, sondern eine sozial, politisch und wissenschaftlich bedeutsame Praxis« (Harders 2005, 10).

Gerade auch die politische Gegnerschaft zu Pauline Sabins politischer Vereinigung WONPR, die Frauenbewegung der *Woman's Christian Temperance Union* (WCTU), zeichnete sich dadurch aus, dass sie behauptete, dass sie in ihrem konservativ-christlichen Verständnis der amerikanischen Kultur und damit auch der Geschlechterbeziehung das Sprachrohr aller amerikanischen Frauen im Kampf gegen das Übel des Alkohols und die damit verbundenen Gefahren für das häusliche Leben sei. Die WCTU propagierte sich als religiös legitimierte Bewegung zur Bewahrung der Sittlichkeit der Gesellschaft und thematisierte aus kritischer, gendersensibler Sicht in dieser politischen Auseinandersetzung von Frauen mit Frauen die privaten, aber politisch relevanten Gewaltverhältnisse von Ehe und Familie als göttlich bestimmtes, naturrechtlich sakralisiertes Geschlechterverhältnis. Durch die systematische Tabuisierung von tiefgreifenden sozialen und ökonomischen Konflikten in Familie und Gesellschaft, sowie durch die Leugnung von realen Widersprüchen, die sich im Laufe der Geschichte der Prohibition in der gelebten Sittlichkeit des Rechts im Gegensatz zum geschriebenen, positiven Recht ergaben, entsprachen die Öffentlichkeitsarbeit der WCTU und die von ihr verwendeten »Nominationsakte« (Girnth 2002, 56), also die sprachlich angewandte Wertungspragmatik in Reden und Veröffentlichungen, den Kriterien, die aktuell in der Kommunikationswissenschaft mit dem negativ assoziierten Begriff der Propaganda besetzt sind (Bussemer 2008, 384): Ziel war nicht die offene Diskussion, sondern eine stark von Viktorianischer Doppelmoral geleitete Steuerung der Öffentlichkeit (Lerner 2007, 171), um die Gesetzgebung der Prohibition unverändert beizubehalten.

Beide Kampagnen aber, sowohl diejenige der WCTU als auch diejenige der WONPR, zentrierten sich thematisch um Streitfragen einer sogenannten *politics of values* (vgl. dazu Welskop 2010, 400), d. h. um eine Debatte zu genuin moralischen Fragen der Lebensführung, die hier im Mittelpunkt der öffentlichen Auseinandersetzung standen. Frauen als Mitglied oder Vorkämpferinnen von politisch-sozialen Bewegungen dieser Zeit, deren Geschlechtszugehörigkeit hier im reflektierten Sinne eines sozial geprägten Verständnisses von Weiblichkeit (*gender*) angesprochen wird, erfüllten damit in ihrem Selbstverständnis quasi eine »Kulturmission« für die Gesellschaft bzw. für die ganze amerikanische Nation. Beide Frauenbewegungen, pro und contra Prohibition, begriffen sich

selbst dabei als ›Sittlichkeitsbewegung‹ (zur Geschichte der deutschen Frauenbewegung vgl. Schase 2006, 69) und beide hatten die Verhütung von Alkoholmissbrauch zum Schutz von Familie und Kindern als Zielsetzung gewählt (Sabin 1928, 14). Doch während die konservativ-christliche Frauenbewegung davon ausging, dass lediglich strikte Kontrolle den Menschen zu einem moralischen Verhalten zwingen könnte, hielt Sabin entgegen, nur durch wohlwollende Erziehung, durch das Einüben in praktischer Umsetzung (*training*) könnte man die Lebensführung des künftigen Erwachsenen, der in seinen Persönlichkeitsrechten frei sein sollte, beeinflussen: Für Sabin geht es also um die Verankerung einer intrinsischen Motivation, um sich selbst zu disziplinieren und einer moralischen Lebensführung in Selbstbestimmung zu folgen, d. h. im Falle des Alkoholproblems, »that temperance must come from within, and if the spirit is not there, legislation will be no avail« (Sabin 1929, 86).

Die politischen Slogans, mit Hilfe derer Sabin in zahlreichen Reden und Zeitungsartikeln, Flugblättern und Plakaten an Mütter und ihre erzieherische Verantwortung appellierte, folgten in diesem Sinne nicht nur dem in Abschnitt 2 des vorliegenden Artikels näher erläuterten liberalen Gedankengut über die Freiheit der Persönlichkeit in Anlehnung an John St. Mill. Ein Flugblatt der WONPR aus den 20er Jahren mit dem Titel »Three Steps to Temperance« (Rose 1996, Abb. 22) arbeitete mit dem politischen Slogan »Repeal – Educate – Control« und differenzierte dabei klar zwischen der Aufforderung zur ›Erziehung‹ (*educate*) für die eigenen Kinder und der ›Kontrolle‹ (*control*) gegenüber dem Alkoholhandel zwischen unterschiedlichen Grundhaltungen zu Personen und wirtschaftlich-rechtlich geregelten Organisationen bzw. potentieller Kriminalität im Wirtschaftsleben Amerikas. Die Metapher der »fürsorglichen Verantwortung« (*caring*)⁵, die sich in den Plakaten der Anti-Prohibitions-Kampagne durch die im Mittelpunkt stehende Abbildung von Müttern, die ihre Kinder

5 Der Begriff des *caring* bzw. *care* gilt heute als zentraler Begriff der feministischen Ethik, die durch Carol Gilligan in der Veröffentlichung *In a Different Voice* (Gilligan 1982) theoretisch begründet wird und eine kontextbezogene Begründung von Gerechtigkeit im Unterschied zu einer verallgemeinernden, tendenziell vom konkreten Fall abstrahierenden Moralbegründung entwickelt, die bevorzugt von Frauen angewendet wird. Eine Verbindung zu diesem Modell der Ethik, das die Gefahr eines Biologismus beinhaltet, wird hier nur indirekt angesprochen: Die Debatte um Prohibition von Seiten der WONPR konnte im Grunde genommen leisten, nicht nur das ›Private‹ als politisch relevant zu erklären, d. h. den konkreten Kontext der Gefährdung von Kindern und Familie durch das Alkoholverbot zu politisieren. Im Falle der von Sabin ausformulierten Position wurde auch erkannt, dass das ›Politische‹, im Sinne der moralischen Grundhaltung einer bestimmten Rechtspolitik, auch das Private, die Sittlichkeit des Rechts betrifft und Selbstbestimmung sowie Sicherheit der amerikanischen Bürger im Allgemeinen bedrohte.

schützen⁶ (Rose 1996, Abb. 23 und Abb. 24, mit Verweis auf das Hagley Museum and Library, Wilmington Delaware), artikulierte, entsprach auch der klassischen Familien-Metapher, die noch heute in der amerikanischen Politik einen besonderen Stellenwert besitzt. Sabin, die stets betonte, dass sie selbst als Mutter zweier Söhne agierte, folgte dabei ebenso wie ihre Gegnerinnen, die Mitglieder der WCTU, einem Muster, das George Lakoff (Lakoff/Wehling 2009, 31) als Effizienz von unbewussten Metaphern in der politischen Sprache, insbesondere im Falle der Moralvorstellungen Amerikas, analysieren konnte: Durch den Gebrauch von Metaphern in politischen Kampagnen verankert sich in den Köpfen der Bevölkerung meist unbemerkt vom Adressaten im Publikum selbst ein allgemeines Verständnis, eine gemeinsame Interpretation der Situation im Sinne eines ›Common Sense‹. Mit dem politischen Slogan »American Mothers should Repeal« sprach Sabin eine Metapher der Politik an, durch die für die meisten Amerikaner nach den Untersuchungen von Lakoff auch die ›Nation‹ als Familie (ebd., 38) assoziiert wird. Hinter dem, was in den Veröffentlichungen und Reden dieser Zeit dabei jeweils als »staatliche Strenge« und »staatliche Fürsorge« bezeichnet wird, »[...] stehen zwei unterschiedliche Weltansichten: die Strenger-Vater-Weltansicht⁷ und die Fürsorgliche Eltern-Weltansicht« (ebd., 39). Das Plädoyer für einen ganz bestimmten Erziehungsstil in der amerikanischen Öffentlichkeit, das Sabin in ihrem Zeitungsartikel leistete, enthielt also durch die angewandte werthaltige Nomination (Girnth 2002, 56 f.) in den Sprechakten implizit die werthaltige Empfehlung für einen ›fürsorglich orientierten Regierungsstil‹, der das Recht auf freie Entscheidung des Bürgers unberührt ließ und zum Diskurs aufforderte: Diese auf Persuasion abzielende Form politischer Kommunikation verwendet also mit der Metapher der ›Familie‹ bzw. der ›Erziehung‹ jeweils eine ›politisch funktionale Nomination‹. Dieses Element von

6 Auf diesen Plakaten wird jeweils eine Mutter als Akteurin gezeigt, die schützend eine Hand vor oder einen Arm um ihre Kinder hält. Dabei werden entweder die Gefahren der Kriminalität und des illegalen Alkoholhandels von den Kindern ferngehalten (Abb. 23) oder – quasi als Konsequenz dieses Bestrebens um Sicherheit – ein Stimmzettel in eine Wahlurne für die Abschaffung der Prohibition gegeben (Abb. 24). Demonstriert wird dadurch zum einen die erzieherische Verantwortung der Mutter, zum anderen aber auch ihre bürgerschaftliche Verantwortung, sich zur Prohibition aktiv zu positionieren.

7 Die von Frauen bewegte Kampagne der Prohibition, die sich selbst auch als Kreuzzug (*crusade*) gegen den Alkohol definierte, entsprach trotz der ausschließlich weiblichen Akteure der WCTU dem konservativen Politikverständnis dadurch, dass nicht nur typischer Weise eine eindeutige Zuweisung von Gut und Böse in diesem heiligen Krieg von Seiten der *Drys* geleistet wurde. Auch dadurch, dass die Mutter in diesem Familienmodell ›Stenger Vater‹ die Aufgabe hatte, die Autorität des Vaters durch ihr eigenes Agieren, auch in der bestrafenden Disziplinierung zu bestärken (vgl. Lakoff/Wiehlend 2009, 41 f.), das beinhaltet jedoch, die männliche Vorherrschaft grundsätzlich nicht in Frage zu stellen.

politischen Sprechakten, welches »die Funktion einer Einstellungsbekundung und damit einer bewertenden Stellungnahme hat, fordert eine Reaktion auf Seiten des Adressaten heraus« (ebd., 57), um bereits vorhandene, dementsprechende Einstellungen zu bestärken oder zu einer bestimmten Einstellungsmodifikation im politischen Bereich zu motivieren.

In eine ähnliche Richtung wies die Vorgehensweise und Wortwahl der WONPR im Vorlauf der amerikanischen Präsidentschaftswahl. Durch den Slogan »Patriotism Before Party« (Root 1934, 98) bestärkte Sabin die überparteiliche Orientierung ihrer Bewegung durch das moralisch-national ausgerichtete Interesse an der Aufhebung des 18. Zusatzartikels der amerikanischen Verfassung, was sie auch in ihrer Eröffnungsrede am Beginn der 3. Nationalen Versammlung der WONPR im April 1932 zum Ausdruck brachte: »I would like to call all attention to the Parties and their candidates that as an Organization we are not Republicans, we are not Democrats, we are Patriots« (ebd., 67 f.).

In der zeitgenössischen Propagandaforschung der 1920er Jahre hatte Walter Lippmann dieses Phänomen von Stereotypenbildung bereits als Perzeptionsvoraussetzung der effizienten Manipulation einer durch die Massenmedien beeinflussten Gesellschaft erfasst. Jedoch hatte er es hauptsächlich auf die Steuerung von stark beeinflussbaren, weil vorgeprägten Adressaten politischer Propaganda bezogen: »We imagine most things before we experience them. And these preconceptions, unless education has made us actually aware, govern deeply the whole process of perception. [...] They are aroused by small signs [...] Aroused, they flood fresh visions with older images and project into the world what has been resurrected in memory« (Lippmann 1922, 90). Im Sinne des *doing gender*-Ansatzes der Gegenwart resultiert für uns aus diesen Bildern der Öffentlichkeitsarbeit der Pauline Sabin jedoch nicht nur eine Positionierung für einen progressiven Regierungsstil, der sich in den Erziehungszielen der Selbstverantwortlichkeit, der Idee der individuellen Selbstverwirklichung in Kombination mit einer sozial verantwortlichen und toleranten Haltung gegenüber alternativen Lebensorientierungen verpflichtet (Lakoff/Wehling 2009, 50). Auch die implizite Konstruktion eines bestimmten Frauen- und Menschenbilds, welches das Selbstverständnis der Anti-Prohibitions-Bewegung im Sinne des *doing gender* prägte, wird hier widerspiegelt: Frauen werden als freie, rational agierende Personen gesehen, die ihre Lebensweise selbst gestalten können und nicht an tradierte Normen gebunden bleiben und die gleichberechtigt auch als politische Aktivistinnen in den Diskurs der Öffentlichkeit eingebunden sind: »The strong demands of Prohibition were a kind of last straw for American women, who used the wider cultural rebellion against Prohibition as an opportunity to reject their moral subjugation in all its forms« (Lerner 2007, 176).

Die *Repeal*-Kampagne entspricht, rückblickend betrachtet, in Inhalt und Stil nicht mehr dem, was heute unter dem Begriff der Propaganda als ideologische Botschaft und Steuerung aufgefasst wird, sondern stärker dem Phänomen der

»Politischen Public Relations«: »Kommunikate haben zwar auch hier einen Kern, eine Botschaft, doch in welche Richtung das Publikum diesen Stimulus weiterentwickelt, ist nicht determiniert« (Bussemer 2008, 385 mit Verweis auf Kocks 2001, 111 f.). Diese Tendenz, der breiten, diskursorientierten Öffentlichkeitsarbeit von Sabin bzw. der WONPR bestätigt sich auch in der Entscheidung für direkte politische Aktionen wie z. B. in Form eines Rundbriefs, der 1931 mit individualisierter Anrede an alle 531 männlichen Mitglieder des Kongresses versandt wurde. In diesem Brief appellierte Sabin als Vorsitzende der WONPR an das demokratische Gewissen der Kongressmitglieder, dem amerikanischen Volk eine freie Entscheidung, eine Wahl zu eröffnen, entweder für die Beibehaltung oder die Abschaffung des 18. Zusatzartikels (Prohibition) der Verfassung zu stimmen (Root 1934, 48 f.): »We asking you only whether you are willing to permit the people of the United States to vote state by state on the question of retention or repeal of the Amendment« (Sabin 1931, Abdruck in Root 1934, 48 f.).

Die Progressivität bzw. Modernität der Kampagne der WONPR und des liberalen Selbstverständnisses ihrer weiblichen Mitglieder wurde jedoch nicht nur inhaltlich, sondern auch durch den vielfältigen Gebrauch moderner Technik in der Öffentlichkeitsarbeit demonstriert: Durch die Öffentlichkeitsarbeit in Form von Autoparaden in den ländlichen Gebieten und mit der Veranstaltung von *rallies* in den Großstädten, Reden in Radiosendungen, durch Live-Interviews mit Leitfiguren der Bewegung auf der Kinoleinwand und auch durch den Einsatz von Flugzeugen (Lerner 2007, 282 f.; Root 1934, 59). Die Frauenbewegung des *Prohibition Repeal* verstand sich selbst vor allem als Raum für moderne und fortschrittlich orientierte Frauen, die sich zunehmend aus den Zwängen der puritanischen Moral des »alten Amerikas« und den damit verbundenen starren Geschlechterrollen, dem festgezurrtten Verständnis von Weiblichkeit zu befreien suchten (Lerner 2007, 176). Die besondere Betonung der mütterlichen Verantwortung in den Slogans und Plakaten der WONPR, in öffentlichen Reden und schriftlichen Veröffentlichungen der Pauline Sabin scheint das fortschrittliche Bild zu brechen, doch im Grunde genommen besteht der Bruch nicht etwa darin, die familiäre Fürsorglichkeit (*caring*) den Müttern zuzuschreiben, sondern im Sinne der liberalen feministischen Tradition darin, sie nicht auch den Männern bzw. Vätern zuzurechnen (vgl. Schwinger 2005, 154 ff.). Aus Sicht der heutigen Sozialwissenschaft lassen sich die Position der Pauline Sabin und der WONPR entsprechend der Form und Inhalte der Politischen Public Relations, die angewandt wurde, dennoch weitgehend dem »Gleichheitsfeminismus«, also der liberalen Tradition des Feminismus (vgl. Benhabib 1993; Ottmann 2012a, 154) zuordnen, der im Interesse von Frauen vor allem gleiche Rechte und Gleichbehandlung ungeachtet des Geschlechts einfordert. Inwieweit die WONPR und Sabin als deren Repräsentantin und Präsidentin aber tatsächlich auch inhaltlich die Interessen der Mehrheit der amerikanischen Frauen mit ihrer liberal orientierten Argumentations- und Organisationsweise vertreten konnten, wird im Folgenden zu klären sein.

2. Mobilisierung von Frauen unter dem Aspekt der Intersektionalität

Die soziale Zuordnung der weiblichen Gefolgschaft der Frauenbewegung der WONPR im damaligen Amerika könnte im historisch-soziologischen Rückblick betrachtet durch den Glamourfaktor der prominenten Vorsitzenden, Pauline Sabin, und den rationalen Appell, die Verfassung zu achten, die Gefolgschaft bzw. Mitgliedschaft der *Women for Repeal*-Bewegung auf bestimmte soziale Milieus reduziert haben. Kritisch dazu steht die Anforderung der Berücksichtigung von *diversity* der Adressaten politischer Kampagnen, d.h. die Beachtung der weit gespannten Unterschiedlichkeit von sozialen Problemstellungen, sozialen Interessen und Werthaltungen innerhalb der weiblichen Bevölkerung, die z.B. unterschiedlichem Alter, sozialer Herkunft, Einkommen oder der Ethnizität der Frauen geschuldet ist. Das heißt, gerade »weil Frauen ›die Hälfte der Menschheit‹ sind, gehören sie doch gleichzeitig unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppierungen und Klassifizierungen an, die je nachdem ihre Identität bestimmen und politische Bedeutung gewinnen« (Gerhard 2012, 51).

Sabin sammelte mit der modernen Gestaltung ihrer Public Relations tatsächlich bis zuletzt über alle Parteizugehörigkeiten hinweg ca. 1,4 Millionen Stimmen von amerikanischen Frauen – gemäß der Chronistin C. Root genau 1.326.863 Millionen bis zum April 1933 (Root 1934, 132) –, die sie unterstützten und verdeutlichten, dass bei aller Einigkeit in ihrer ablehnenden Position zum Gesetz der Prohibition all diese Frauen als Bürgerinnen Amerikas darüber hinaus inhaltlich und politisch vollkommen verschiedene Interessen entwickeln und vertreten konnten (Cott 1987, 263 f.). Was aber hat diese Frauen verbunden, wodurch konnte Sabin bzw. die WONPR sie überzeugen? Als äußerst produktiv für die Analyse der politischen Kampagne Sabins und ihrer Gefolgschaft, den ›*Wets*‹, kann bezeichnet werden, was methodologisch in zeitgenössischen feministischen Untersuchungen unter dem Stichwort der ›Intersektionalität‹ zur differenzierten Analyse von sozialer Ungleichheit bzw. Exklusion in modernen Gesellschaften beiträgt. Der Begriff wird hier bezogen auf die Interdependenz und Vielfalt von sozialen Merkmalen, die sich überlagern können und sich nicht auf einfache Addition der Kategorien reduzieren lassen. ›Intersektionalität‹ bezeichnet eine soziologische Perspektive, die auf die Verwobenheit von verschiedenen Dimensionen von Heterogenität und sozialer Ungleichheit verweist (vgl. Sieben/Bornheim 2012, 93 mit Verweis auf Crenshaw 1989) und damit die politischen Interessen von Frauen als sehr unterschiedliche bestimmen kann. D.h. die Ordnungskategorie ›Geschlecht‹ wird mittlerweile aus wissenschaftlicher Sicht als bestimmende Zuweisung von sozialen Positionen relativiert. Mit den Worten von Mechthild Bereswill: »Wenn eine Strukturkategorie wie Geschlecht alle sozialen Verhältnisse durchdringt,

dann wird das Geschlechterverhältnis ebenfalls von diesen durchdrungen« (2011, 21).

Es stellt sich angesichts der Protestbewegung⁸ von Pauline Sabin die Frage, ob in dieser Bewegung, die von einer prominenten, aber auch äußerst wohlhabenden Politikerin angeführt wurde, von einer ›politischen Intersektionalität‹ im Sinne von Kimberlé Crenshaw (1991) die Rede sein kann. D.h. davon, dass implizit durch die Parolen, Plakate und Veröffentlichungen der ›Wets‹ durch die glamouröse Person von Sabin selbst als Identifikationsfigur speziell die privilegierte Schicht der weißen gebildeten Frau aus dem gehobenen Bürgertum der Adressat der politischen Kampagne des ›*Repeal of Prohibition*‹ gewesen ist.

Mit dem Motto bzw. der Parole »I change my Mind on Prohibition«, die auch als Titel eines Aufsatzes von Sabin in der Zeitschrift *The Outlook* (Sabin 1932, 254) gewählt wurde, appellierte Sabin zunächst ganz allgemein, an die Freiheit der Person, die eigene Meinung aufgrund von Erfahrungswerten und Überzeugung auch öffentlich zu revidieren. Dies diente nicht nur der Motivation all derjenigen, die wie sie, an die Wirksamkeit der Prohibition geglaubt hatten, offen zu einer Neupositionierung zu stehen. Indirekt wird zudem in liberaler quasi gender-neutraler Philosophie (Neumann 1997, 38) und menschenrechtlicher Tradition bekräftigt, dass jeder Mensch das Recht auf freie Persönlichkeitsentwicklung und damit auch auf freie Meinungsäußerung besitzt. In dem betreffenden Zeitungsartikel wird ebenso bemängelt, dass die Prohibition auf dem einzigen Zusatzartikel der amerikanischen Verfassung beruht, der versucht, die Lebensführung eines Bürgers zu reglementieren und damit gegen eigene Verfassungsprinzipien verstößt. Die Wurzeln dieser politischen Position von Sabin bzw. der Antiprohibitions-Initiative finden sich gemäß Kenneth D. Rose (1996, 69) in der Philosophie von John Stuart Mill, der sich dezidiert mit dem Beispiel der Prohibition gegen Paternalismus als Einschränkung der Freiheit der Persönlichkeit (*personal liberty*) gewandt hatte (Bentham 1859, 156, 165). Mit dem Appell an die *Bill of Rights* und das Recht auf freie Meinungsäußerung, das Recht auf eine frei und offen geführte Diskussion, ebenso wie mit dem Aufruf zur Toleranz gegenüber Andersdenkenden (Sabin 1932, 272) ordnet sich Sabin nicht etwa einer bestimmten politischen Partei zu, sondern sucht ganz explizit parteiübergreifend Anhänger für den ›*Repeal*‹ zu gewinnen. Als Präsidentin der WONPR versammelte sie die Mitglieder in vier großen Konferenzen (Cleveland 1930, Washington D.C. 1931, 1932 und 1933), in

8 Der Begriff der Protestbewegung wird hier verwendet, da »im Unterschied zu traditionellen Interessengruppen [...] die mit der Sammelbezeichnung *Protestbewegung* belegten Gruppierungen bzw. Bewegungen keine auf Dauer angelegten Organisationen [sind], sie entstehen vielmehr auf einer informellen, themenspezifischen Basis« (Holtmann 2000, 561). Dies ist im Fall der Anti-Prohibitions-Bewegung von Sabin gegeben, die sich nach ihrem überragenden Erfolg 1933 auflöste.

denen die demokratischen Prinzipien der gewählten Repräsentanz, der rationalen offenen Diskussion und der Abstimmung durch die anwesenden Mitglieder in öffentlich angekündigten Versammlungen nach Austausch aller Argumente zur Anwendung kamen. Dokumentiert findet man die Entwicklung und den Verlauf dieser Bewegung in der von Sabin autorisierten Chronik *Women and Repeal*, die von einer Anhängerin der WONPR, Grace Root verfasst wurde, bei der im Anhang viele Schriftstücke und Verlaufsprotokolle der Sitzungen der Organisation im Original abgedruckt wurden (Root 1934).

Sabin kämpfte mit dieser diskursorientierten Form und der demokratischen Struktur ihrer Organisation nicht nur gegen den Konformismus der Gegenpartei WCTU an. Sie musste sie auch gegen die von den sog. ›Drys‹, den Verteidigern der Prohibition, beherrschten Massenmedien antreten, die in den 20er Jahren noch stark die Meinung der Öffentlichkeit in eine bestimmte Richtung beeinflussen konnten. Insbesondere die monopolistische Übermacht eines »1924 aus siebzehn über die Vereinigten Staaten verteilten Blättern bestehenden Syndikat[s] der Printmedien« von William R. Hearst bestimmte die Stimmungsmache in der amerikanischen Öffentlichkeit, da seine Blätter »sklavisch der enthusiastischen Zustimmung ihres Eigentümers, der die Prohibition einstweilen für ein ›Gottes Geschenk an Amerika‹ hielt« (Welskopp 2010, 444), folgten. Um 1930 allerdings wendete sich das Blatt, da immer mehr Skandale, Gerichtsverfahren und auch Kongressanhörungen die Schattenseiten des Alkoholverbots und den korrumpierenden Einfluss der Doppelmoral seiner Verfechter auf die Kultur Amerikas bekanntmachten. Hearst reagierte im Januar 1929 und vollzog öffentlich einen Kurswechsel, der nun erst eine offene Auseinandersetzung zum *Volstead Act* in der Medien-Öffentlichkeit ermöglichte, tendenziell aber durch die Vorherrschaft von Hearsts Zeitungsimperium die Vorzeichen des politischen Kampfes um den *Repeal of Prohibition* einfach umkehrte.

Durch die Einführung der neuen Massenkommunikationsmittel Radio und Kino Ende der 1920er Jahre hatten sich zugleich mit der Anonymisierung des Publikums zudem neue Chancen für die Übermittlung politischer Botschaften auch für andersdenkende Mitbürger eröffnet und damit für Politische Public Relations im modernen Stil. Im Fall von Pauline Sabin war es speziell die verstärkte Personalisierung von Medienberichten, die nicht nur Form und Inhalt von politischer Botschaft bzw. Information in Richtung Unterhaltungswert veränderte: »Die Personalisierung griff auch auf die politische Berichterstattung über und verlieh dieser einen spürbaren ›Human-Interest-Touch‹. Das bedeutete [...], dass politisch aktive Personen wie *Celebrities* behandelt wurden, wenn ihr Habitus und ihr Lifestyle das hergaben. [...] Glamouröse Erscheinungen wie Pauline Morton Sabin, die es am 18. Juli 1932 sogar auf das Cover von *Time Magazine* brachte, avancierten zu den Darlings dieser Form journalistischer Betätigung. Ihre Interviews, in ihrem Garten ausgeführt, umgeben von ihren Kindern, strahlten eine freundliche Nonchalance aus, eine ruhige familiäre Nähe,

aus der Sabin ihre Argumente gegen die Prohibition vorbrachte, ohne in den schrillen agitatorischen Ton zu verfallen, der die Prohibitionsbefürworter auszeichnete« (Welskopp 2010, 457, zum Cover vgl. Rose 1996, Abb. 26). Der gesellschaftliche Kontakt zu anderen Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens, wie zu Eleanore Roosevelt, John D. Roosevelt und John J. Pershing (Rose 1996, 123), den Sabin aufgrund der sozialen Zugehörigkeit zu diesen Kreisen pflegte, tat ein Übriges, um sie in ihrer Stellung als bedeutende und wichtige Identifikationsfigur der WONPR in der öffentlichen Meinung zu festigen. Der *glamour gap* zugunsten von Sabin (Welskopp 2010, 571), der aus dem Vergleich zwischen der Protagonistin der WCTU, Ella Boole, einer Frau, die eher mit dem Bild einer älteren, strengen Oberlehrerin verbunden werden konnte, und der eleganten wohlhabenden Pauline Sabin als Präsidentin der WONPR schon aufgrund ihrer beider sehr unterschiedlichen äußerlichen Erscheinung und aus deren Wirkung in den modernen Massenmedien resultierte (Portraits im direkten Vergleich vgl. Okrent 2010, Abb. 54), konnte natürlich auch ausgrenzende Effekte im Sinne der politischen Intersektionalität auf die Mobilisierung von Frauen für die WONPR bewirken. Frauen in sozial benachteiligter Lage oder auch in extremer sozialer Not durch die heraufsteigende Depression wie auch Frauen anderer ethnischer Herkunft oder stark religiöser Überzeugung konnten versucht sein, sich trotz der liberalen Grundhaltung der Bewegung, die sich an alle Frauen richtete und als allgemein politische Forderung an den Gesetzgeber formuliert worden war, von Sabin und damit von den Inhalten der WONPR zu distanzieren.

Sabin musste hier mit der ›Mehrfachadressierung‹ politischer Kommunikation rechnen: D.h. was auf der Ebene der direkten Kommunikation zwischen den beteiligten politischen Akteuren in einer Art Inszenierung von Diskurs von Sabin geäußert wurde, hatte in indirekter Kommunikation durch die Öffentlichkeit der Rede und Selbstdarstellung – möglicherweise eine nicht bewusste – persuasive Wirkung auf das weibliche Publikum (Girnth 2002, 34). Die massenmediale Wirkung von Sabins mutigen offenen Worten zur Prohibition und deren gesellschaftlicher Zerstörungskraft in Zeitungsartikeln, Radio und auf der Kinoleinwand aber traf einen Punkt, der eine kulturelle Revolution für die und von Seiten der amerikanischen Frauen einleitete und immer mehr weibliche Fans aus allen sozialen Schichten, jeder religiös-politischen Überzeugung und ethnischer Herkunft in Sabins Gefolgschaft zog: Sie verhalf anderen Frauen im Sinne der innovativen Kraft des *doing gender* dazu, ihre Meinung offen kundzutun und soziales Engagement couragiert in öffentliche politische Aktionen einfließen zu lassen: »Pauline Sabin was making it respectable to say things few women felt comfortable saying in public. When she assailed the ›scandalous intrusion of the church into matters of legislation‹, the fact that it was Pauline Sabin – elegant, refined, fabulous wealthy Pauline Sabin – doing saying enabled other women to find their voices« (Okrent 2010, 340).

Die zugleich mit dem Wachsen der Protestbewegung ganz bewusst gesteuerte Integration von regionalen und bundesstaatlichen Kräften als *state committees*, die respektvolle Kooperation von Seiten des national executive *committee*, dem auch Sabin angehörte, mit den Delegierten dieser *state committees*, sowie die aktive Bündnispolitik mit einer unerschöpflichen Vielfalt von Frauenverbänden, darunter auch von Arbeitnehmerinnen oder auch Interessensverbände von farbigen Mitbürgerinnen, half der WONPR die Gefahr einer starken politischen Intersektionalität zu vermeiden. Die Rolle der Medien und politischen Kommunikation mit ethnischen Minderheiten in den USA wurde durch schnelle Übersetzung der Faltblätter, Protokolle und Resolutionen in viele Sprachen im Sinne moderner Public Relations gewürdigt und half, auch dort Anhängerinnen zu gewinnen. In einem sozialwissenschaftlichen Bericht (Gebhart 1932, 177) wurde im Hinblick auf die Zusammensetzung der Mitgliedschaft der WONPR knapp vor 1932 insgesamt eine vor allem urbane Mitgliedschaft mittleren Alters diagnostiziert, die zu diesem Zeitpunkt ungefähr aus »37 Prozent Hausfrauen, 19 Prozent Büro- und Verwaltungsangestellte, 15 Prozent Geschäftsfrauen und Professionelle, 1 Prozent Künstlerinnen, Autorinnen und Schauspielerinnen und zu 1,5 Prozent Fabrik- und andere Industriearbeiterinnen« (Welskopp 2010, 570f.) bestand. Bezogen auf die Grundmenge dieser Zahlen der WONPR-Mitgliedschaft, die 1933 schließlich weit mehr als eine Millionen Frauen beinhalten, können diese Zahlen durchaus einen Erfolg im Hinblick auf die Anwerbung von amerikanischen Frauen unter *diversity*-Aspekten belegen. Auch auf die extrem angewachsene nationale Wirtschaftskrise mit Massenarbeitslosigkeit und Staatsverschuldung in der großen Depression antwortete die WONPR mit sozial-ökonomischem Problembewusstsein, allerdings in durchaus liberal orientierter Richtung, d. h. unter anderem durch die Empfehlung eines bundesstaatlich kontrollierten Alkoholhandels und -transports und der Einführung einer für den Staatshaushalt äußerst einträgliche Biersteuer, die die Regierung wieder handlungsfähig machen würde (Root 1934, 167), zumal die Einführung und Kontrolle des Alkoholverbots bis dahin den Verlust von Arbeitsplätzen und einige Billionen Dollar gekostet hatte (Neumann 1997, 39). Die empfohlenen steuerlichen und wirtschaftlichen Maßnahmen konnten allerdings auch der Kriminalität im Schatten der Prohibition den Boden unter den Füßen wegreißen und waren damit zugleich für die innere Sicherheit in den Bundesstaaten äußerst bedeutsam.

Letztendlich konnten die WONPR und speziell die politisch-strategisch äußerst versierte Präsidentin dieser Protestbewegung auf den oben erläuterten *diversity*-Aspekt, der die amerikanischen Frauen in ihrer politischen Orientierung durchaus zu trennen vermochte, mit ihren politischen Public Relations angemessen reagieren und gewannen eine Anhängerschaft in einer Größenordnung, die letztendlich auch auf die Präsidentschaftswahlen in Amerika 1933 durch das strategische Votum für den demokratischen Kandidaten Franklin

D. Roosevelt im Juli 1933 großen Einfluss ausüben konnte. Erst nach dem letztmöglichen Zeitpunkt, an dem sich die Präsidentschaftskandidaten und Parteien im Wahlkampf zu der Forderung der *Repeal of Prohibition* öffentlich festlegen konnten, erfolgte im Juli 1932 eine Wahlempfehlung von Seiten der WONPR (Root 1934, 93). Mit dem Wahlsieg dieses Kandidaten und der im Februar 1933 darauffolgenden Verabschiedung des 21. Zusatzartikel zur amerikanischen Verfassung, welche den 18. Zusatzartikel mit großer Mehrheit im Kongress aufhob, war die WONPR und Pauline Sabin schließlich mit den vereinten Kräften von mehr als 1,3 Millionen Frauen erfolgreich an ihr politisches Ziel gelangt: »The eighteenth article of amendment to the Constitution of the United States is hereby repealed« (Okrent 2010, 396).

3. Methodische Empfehlungen für Anliegen des deutschen Feminismus

Alle weiblichen Reformbewegungen des Amerika der 1920/30er Jahre teilten zwar das Motiv, dass sie als Frauen einer moralischen Verpflichtung folgten, Heim und Familie zu schützen, doch sie waren unterschiedlicher Ansicht, wie dies in staatlicher Regulierung erfolgen sollte. Ihre Uneinigkeit belegt zugleich einen Reifeprozess als politische Akteurinnen, die nach dem Kampf um das Wahlrecht begannen, unabhängig von ihrer Geschlechtszugehörigkeit im biologischen Sinne andere Themen, *non gendered political issues* (Neumann 1997, 32), in der Öffentlichkeit zu vertreten: Frauen hatten die politische Arena in einem harten Kampf um das Wahlrecht betreten, separiert in einer nach Geschlecht organisierten Organisation, doch bis heute kämpfen sie mittlerweile in allen politischen Parteien Seite an Seite mit Männern zu gendersensiblen Fragen, aber auch zu anderen Anliegen aus dem ganzen Themenspektrum der Politik (ebd., 45).

Zumindest zwei Elemente methodisch-strategischer Empfehlungen kann das historische Beispiel der Politischen Public Relations-Kampagne der Pauline Sabin angesichts der aktuellen Situation der deutschen Frauenbewegung auf Basis dieser Entwicklung für ein weiteres politisches Engagement bieten: Zum einen die reflektierte und expertengeleitete Nutzung der modernen Kommunikationsmedien für den öffentlichen Diskurs und speziell die Zielsetzung der Mobilisierung von Frauen in all ihrer Vielfalt (*diversity*) durch ein lebensweltlich relevantes Thema (»gelebtes Recht«). Wichtig dabei wäre es, wenn man dem Beispiel Sabins folgen will, parteiübergreifend und lediglich punktuell genau diejenigen politischen Themen aufzugreifen, welche die Differenz der »konkreten Sittheit des Rechts« zu verfassungsgemäßen Garantien des modernen Rechtsstaats aufzuweisen im Stande sind. Ein solches Thema, nämlich das Phä-

nomen der sexuellen Belästigung am Arbeitsplatz, hatte es beispielsweise 2012 gemäß den Intentionen der vorliegenden Empfehlungen vermocht, spontan eine deutschlandweite Diskussion in den Medien anzuregen. Ein weiteres Beispiel dafür wäre evtl. die Forderung nach Lohngerechtigkeit, die eine kontrollierte Gewährleistung von gleichem Lohn für gleiche Arbeit ebenso anspricht wie die Kritik an überhöhten Manager-Gehältern in börsennotierten Unternehmen. Zum anderen empfiehlt es sich, die Schlüsselrolle von zivilgesellschaftlichem Engagement von Frauen im Sinne des *doing gender* anzuerkennen. Hier geht es nicht etwa um eine abstrakt moralische Forderung der selektiven Mobilisierung von Frauen oder um eine rückwärtsgewandte Wiederbelebung der deutschen Frauenbewegung, sondern um die Intention einer praxisrelevanten, republikanisch inspirierten Veränderung eines politischen Systems, das sich in den vergangenen Jahrzehnten restriktiv auf Berufspolitikern stützte, dadurch aber mehr und mehr den Kontakt zur Lebenswirklichkeit der Bürger/innen zu verlieren droht (vgl. Ottmann 2012b, 12).

Bei den genannten, knapp formulierten Empfehlungen wird ganz bewusst abgesehen von den aktuell sehr verschieden ausgeprägten nationalen Modellen der zeitgenössischen Gleichstellungspolitik⁹ (vgl. Ehmsen 2008, 262 ff.) in den USA und der Bundesrepublik, sowie von der politischen Kultur der amerikanischen und deutschen Gesellschaft in historisch vergleichender Perspektive. Es werden quasi davon völlig isoliert zwei methodische Aspekte aus dem Werkzeugkasten der Public Relations-Kampagne der WONPR herausgegriffen, da sie für die zeitgenössische Situation der deutschen, mittlerweile zersplitterten und in privates Engagement verflüssigten Frauenbewegung zumindest einen punktuellen Ansatz für ein gemeinschaftliches Engagements von Frauen zu bieten scheinen. Zu bedenken ist angesichts der aktuellen Diagnose der Auflösung der Frauenbewegung bzw. dem Ende des Feminismus als institutionell politisch einheitlich definierbarer Bewegung, dass es im Grunde genommen, wie Ute Gerhard in historischer Analyse zu Recht betont, eine einheitliche Frauenbewegung ohne Kontroversen, unterschiedliche Strömungen und politische Strategien auch in Deutschland nie gegeben hat: »Daß die unterschiedlichen Bedürfnisse und Interessen und die Vielfalt der Stimmen dennoch auf etwas Gemeinsames zielten – auf die Achtung, Selbstachtung und die Anerkennung des Strebens nach Individualität auch der Frauen – war der zündende Funke

9 Während in den USA bis heute der Schwerpunkt auf einer liberal orientierten Rechtspolitik liegt, die beinhaltet, »Geschlecht« als Unterscheidungsmerkmal eher auszuklammern, bleibt in der Bundesrepublik durch das Bemühen um eine verbesserte Vereinbarkeit von Familie und Beruf die traditionelle Arbeitsteilung in der Familie scheinbar unangetastet, durch die Frauen stärker in der Fürsorgeverantwortung verhaftet bleiben (Ehmsen 2008, 262 ff.). Dies ist nur ein Ergebnis des internationalen Vergleichs vom Marsch der deutschen und amerikanischen Frauenbewegungen durch die Institutionen, den Ehmsen in ihrem Werk vorbildlich geleistet hat.

oder auch Bazillus, der ansteckend war und mobilisierend wirkte« (Gerhard 1999, 8). Obwohl in den vergangenen Jahrzehnten für Frauen gerade auch in der Phase der Institutionalisierung von Gleichstellungspolitiken durch die »Neue Frauenbewegung« vieles erreicht wurde (für einen systematischen Überblick vgl. Lenz 2010, 37) und der nachwachsenden Generation von Frauen als Selbstverständlichkeit erscheint, ist das Problem des heutigen Feminismus nicht allein die Zersplitterung der politischen Kräfte, sondern auch der Rückzug von kritischen Frauen ins Private (Gerhard 2012, 123), quasi ins Einzelkämpfertum. Auch die Problemlage der Identifikation gemeinsamer, frauenspezifischer Interessen wirkt dissoziierend. So erschwert die aktuelle Ausdifferenzierung einer Vielfalt von Lebens- und Arbeitsverhältnissen in hohem Maße »eine Vereinheitlichung politischer Forderungen, die die Grundlage jeder Solidarität ausmacht« (Ehmsen 2008, 266). Komplexe, miteinander verwobene Strukturen von sozialer Ungleichheit und Exklusion, die mittlerweile durch die Kategorie der Intersektionalität erforscht werden, verhindern und erschweren aktuell eine eindimensionale politische Solidarisierung von Frauen aufgrund ihres Geschlechts, obwohl sie dennoch bestimmte soziale und ökonomische Risiken wie z. B. ein erhöhtes Armutsrisiko, die Zumutung der Doppelbelastung durch Familie und Beruf, sowie geringere Aufstiegschancen in der Arbeitswelt u. v. m. teilen.

In unserer schnelllebigen hochindividualisierten Zeit gilt es deshalb im Interesse feministischer Anliegen bewusst damit zu planen, sich gemäß dem Vorbild der *Repeal*-Bewegung in themenorientierten Protestbewegungen und »Hochphasen der Mobilisierung« (Gerhard 1999, 8) zu engagieren, die zwar meist nur an befristete »Gelegenheitsstrukturen«, d. h. »Chancen, die Staat, Verbände und weitere Institutionen für die Mobilisierung sozialer Bewegungen bieten« (Lenz 2010, 21), anknüpfen können und sich meist so schnell wieder auflösen wie sie initiiert wurden. Dennoch könnten gerade diese kurzfristigen und strikt themenorientierten Solidarisierungen von Frauen u. a. über das moderne Kommunikationsmittel des Internets, eines allen zugänglichen Mediums der Selbstorganisation und grenzenlosen Veröffentlichung, eine hohe Chance auf Erfolg für feministische Zielsetzungen und das Fortbestehen des politischen Engagements von Frauen gewährleisten. So bildete im historischen Rückblick gerade das befristete, zielgenaue und selbstorganisierte Engagement von Hundertausenden von Frauen die Anhängerinnen der WONPR, die durch Pauline Sabin angeführt wurden, zu verantwortungsvollen, politisch bewussten und politisch aktiven Bürgerinnen aus und inspirierte die Gefolgschaft von Pauline Sabin. Durch den überragenden Erfolg ihrer Kampagne, die mit diskursiv orientierten Methoden des Politischen Public Relations arbeitete, konnten die Frauen diesen Spirit an ihre Töchter und Söhne, an die nachfolgenden Generationen in Amerika weitervermitteln. In einem abschließenden Resümee formulierte Pauline Sabin auf dem letzten großen Kongress der WONPR 1933:

Our Organization has had a cause for which to work that had enlisted the ardent crusading spirit of every member: To make that spirit effective we have all had to learn the A, B, C of politics. When we have finished our work I prophesy there is going to be free for intelligent political action along many lines, the largest body of instructed, knowledgeable women ever let loose in a democracy (Root 1934, 127).

Mit diesen bewegenden Worten fasste Pauline Sabin das Phänomen eines politischen Reifungsprozesses vieler, vorab lediglich im Privaten agierender Mitglieder zu zivilgesellschaftlicher Mündigkeit sowie selbstorganisierter Aktivität und verkündete zugleich die Auflösung der politischen Vereinigung der WONPR. Von diesem historischen Beispiel einer politischen Kampagne kann man heute im Interesse der weitestgehenden Vermeidung einer ›Verrechtlichung des Privaten‹ (vgl. Berghahn 1996, 241 ff.; Schwinger 2001, 158/159) sicher noch profitieren und die genannten methodischen Elemente von erfolgsversprechenden Politischen Public Relations in kritischer Selbstaneignung (Gerhard 2012, 122) weiterentwickeln.

Literatur

- Benhabib, Seyla u. a. (Hg.): *Der Streit um Differenz*. Frankfurt a. M. 1993.
- Bereswill, Mechthild: Intersektionalität. In: Gudrun Ehler u. a. (Hg.): *Wörterbuch Soziale Arbeit und Geschlecht*. Weinheim 2011, 21–24.
- Berghahn, Sabine: Die Verrechtlichung des Privaten. In: *Leviathan* 3 (1996), 241–264.
- Bernays, Edward: *Propaganda. Die Kunst der Public Relations*. Freiburg i.Br. 42013 (amerik. 1928).
- Bussemer, Thymian: *Propaganda. Konzepte und Theorien*. Wiesbaden 2008.
- Butler, Judith: *Gender trouble*. New York 1990.
- Cott, Nancy: *The Grounding of Modern Feminism*. New Haven 1987.
- Crenshaw, Kimberlé W.: Demarginalizing the Intersection of Race and Sex. In: *The University of Chicago Legal Forum* (1989), 139–167.
- Crenshaw, Kimberlé W.: Mapping the Margins: Intersectionality Politics and Violence against Women of Color. In: *Stanford Law Review* 43/6 (1991), 1241–1229.
- Degele, Nina: *Gender/ Queer Studies: Eine Einführung*. Stuttgart 2008.
- Ehmsen, Stefanie: *Der Marsch der Frauenbewegung durch die Institutionen*. Münster 2008.
- Gebhart, John C.: Movement against Prohibition. In: *Annals of the American Academy of Political and Social Science*. Vol. 162, 1932, 172–180.
- Gerhard, Ute: *Atempause. Feminismus als demokratisches Projekt*. Frankfurt a. M. 1999.
- Gerhard, Ute: *Frauenbewegung und Feminismus*. München 2012.
- Gilligan, Carol: *In a Different Voice*. Cambridge, Mass. 1982.
- Girnth, Heiko: *Sprache und Sprachverwendung in der Politik*. Tübingen 2002.
- Hanson, David: *Pauline Sabin*. New York 1997–2013, <http://www2.potsdam.edu/hansondj/Controversies/Biography-Pauline-Sabin.html#.UnoVHCd32os> (5.7.2013) [Hanson: Sabin].
- Hanson, David: *Repeal of Prohibition*. New York 1997–2013, <http://www2.potsdam.edu/hansondj/Controversies/1131637220.html> (5.7.2013) [Hanson: Repeal].
- Harders, Cilja: Forschungsfeld Politik: Method(ologi)e – Geschlecht – Politik. In: Dies. (Hg.): *Forschungsfeld Politik – Geschlechterkategoriale Einführung in die Politikwissenschaften*. Wiesbaden 2005.

- Kestenbaum, Lawrence: Sabin M. Pauline. In: Ders (Hg.): *The Political Graveyard. A Database of American History*, o.J., <http://politicalgraveyard.com/alpha/index.html> (10.7.2013).
- Kocks, Klaus: *Glanz und Elend der PR. Zur politischen Philosophie der Öffentlichkeitsarbeit*. Wiesbaden 2001.
- Kyvig, David: *Repealing National Prohibition*. Chicago 1979.
- Kyvig, David: *National Prohibition Act 1919*, o.J., <http://www.enotes.com/national-prohibition-act-1919-reference/national-prohibition-act-1919> (5.7.2013).
- Lakoff, George/Wehling, Elisabeth: *Auf leisen Sohlen ins Gehirn. Politische Sprache und ihre heimliche Macht*. Heidelberg²2008.
- Lenz, Ilse: Einleitung. In: Dies. (Hg.) *Die Neue Frauenbewegung in Deutschland. Abschied vom kleinen Unterschied – Eine Quellensammlung*. Wiesbaden²2010.
- Lerner, Michael A.: *Dry Manhattan. Prohibition in New York City*. Cambridge, Mass. 2007.
- Lippmann, Walter: *Public Opinion*. New York 1922.
- Mancini, Paolo: Political Communication. In: Bertrand Badie u. a. (Hg.): *International Encyclopedia of Political Science*. Thousand Oaks 2011, Bd. 6: 1960–1967.
- Mill, John Stuart: *On Liberty*. New York 1989.
- National Commission on Law Observance and Enforcement (Wickersham Commission): *Report on the Enforcement of the Prohibition Laws of the United States*. Washington 1931.
- Nave-Herz, Rosemarie: *Das Dilemma der Frau – Der Anachronismus in den Rollenerwartungen*. Neuwig 1975.
- Nave-Herz, Rosemarie: *Die Geschichte der Frauenbewegung in Deutschland*. Opladen 1994.
- Neumann, Caryn E.: The End of Gender Solidarity. In: *Journal of Women's History* 9 (1997), 31–51.
- Okrent, Daniel: *Last of Call – The Rise and Fall of Prohibition*. New York 2010.
- Ottmann, Henning: *Geschichte des politischen Denkens*. Bd. 4.2: *Das 20. Jahrhundert*. Stuttgart/Weimar 2012a.
- Ottmann, Henning: Bloß keine Experten. Interview. In: *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 299, 28.12.2012b, 12.
- Root, Grace C.: *Women and Repeal. The Story of the Women's Organization for National Prohibition Reform*. New York 1934.
- Rose, Kenneth: *American Women and the Repeal of Prohibition*. New York 1996.
- Sabin, Pauline Morton: I change my mind on Prohibition. In: *The Outlook* 254 (1928), 272.
- Sabin, Pauline Morton: Why American mothers demand Repeal. In: *Liberty*. New York 1932.
- Sabin, Pauline Morton: Women's revolt against Prohibition. In: *Review of Reviews* (Nov. 1929) 80, 86–88.
- Schase, Angelika: *Frauenbewegung in Deutschland 1848–1933*. Darmstadt 2006.
- Schmidt, Manfred G.: *Wörterbuch zur Politik*. Stuttgart 2010.
- Schwinger, Elke: *Angewandte Ethik. Naturrecht, Menschenrechte*. München 2001.
- Schwinger, Elke: *Der Geist des Kapitalismus und die Zukunft der Arbeitsgesellschaft*. Würzburg 2005.
- Sichtermann, Barbara/Green, Carol H.: Pauline Sabin. In: *Notable American Women: A Biographical Dictionary*. Supplement. Cambridge 1980.
- Sieben, Barbara/Bornheim, Nicole: Intersektionalität und Diversity. In: Sandra Smykalla/Dagmar Vinz (Hg.): *Intersektionalität zwischen Gender und Diversity. Theorien, Methoden und Politiken der Geschlechtergleichheit*. Münster²2012, 93–110.
- Time Magazine* – Ladies of Roslyn. Cover vom 18.7.1932.
- Welskopp, Thomas: *Amerikas große Ernüchterung*. Paderborn 2010.

Manifest: Emanzipatorischer und kriegereischer Modernismus

Die Avantgarde als Vorhut radikaler Antibürgerlichkeit und Experimentierfeld einer krisenhaften Moderne

Christian Schwaabe

Die Avantgarden des frühen 20. Jahrhunderts gelten als klassische Ausdrucksformen der Moderne und ihrer mit dem Ersten Weltkrieg manifest werdenden Krisenphase. Ob oder inwiefern sie – abgesehen vom Futurismus – auch in eine politische Ideengeschichte der Moderne einzuordnen sind, ist durchaus strittig. Dass sie als Indikatoren einer umfassenden gesellschaftlichen und auch politischen Krise der Moderne gelten können, wird indes für die folgenden Ausführungen unterstellt. Für diesen gleichsam seismographischen Stellenwert der Avantgarde sollen hier zwei Strömungen näher betrachtet werden: Futurismus und Dadaismus. Der Fokus soll dabei auf folgenden Gemeinsamkeiten liegen: Beide Strömungen bilden bedeutende Varianten avantgardistischer Antibürgerlichkeit; beide können als Versuche gelten, aus dem ›Gehäuse der Hörigkeit‹ auszubrechen – was zugleich ein zentrales Movens der Avantgarden bildet; beide sind damit prominente Beispiele für die Wirrnisse und Suchbewegungen der klassischen Moderne und ihrer tiefen Orientierungslosigkeit.

Markante Unterschiede werden am politischen Anspruch deutlich: Während der Futurismus politisch dem Faschismus nahe steht, einige seiner Positionen sogar vorwegnimmt und – gerade im Falle Marinettis – unmittelbar unterstützt, ist der Dadaismus (wie auch später der Surrealismus) bei aller Unkonventionalität doch eindeutig einem ›linken‹, emanzipatorischen Projekt verpflichtet. In nichts kommt dies klarer zum Ausdruck als in der unterschiedlichen, ja entgegengesetzten Reaktion auf den Ersten Weltkrieg: Für den Futurismus ist der ›Große Krieg‹ erhoffter Katalysator einer Umwertung aller Werte hin zu einer radikalisierten Moderne; für die Dadaisten bedeutet er die Bankrotterklärung einer bürgerlichen Welt, deren Militarismus und reaktionärer Geist in ätzender Form geißelt wird und die durch Subversion unterwandert werden soll.

Gemeinsam ist beiden Strömungen das scharf antibürgerliche Pathos. Das gilt sowohl für die im weitesten Sinne politisch-gesellschaftliche Kritik an der bürgerlichen Epoche wie auch für die im engeren Sinn ästhetisch-künstlerische Absage an das bürgerliche Kunstwerk und den bürgerlichen Kunstbetrieb.

In mehrfacher Hinsicht ist die Avantgarde untrennbar mit der Krise der klassischen Moderne verbunden. Sie baut auf einem Krisenbewusstsein auf, das

sich bereits Ende des 19. Jahrhunderts auszubreiten beginnt und in diversen gesellschaftlichen Diskursen Ausdruck findet. Die Avantgarde greift dieses Krisenbewusstsein auf, radikalisiert den Bruch mit der bürgerlichen Epoche und sucht nach Wegen in eine neue Moderne. Am Ende freilich werden sich die verschiedenen Strömungen der Avantgarde an der Schwerkraft der bürgerlichen Welt die Zähne ausgebissen haben – und sich entgegen dem ursprünglichen Willen und Bestreben eingeordnet finden in ›klassische‹ Ausdrucksformen einer bürgerlich-antibürgerlichen Selbstinfragestellung.

1. Fin de siècle: Kulturkrise und *décadence* am Ende des bürgerlichen Zeitalters

Die Moderne ist eine Epoche der Krise. Diese Krise wird virulent im Abschied vom Alten, der noch nicht recht um das Neue weiß. Die Modernisierungskrisen in den Dekaden um 1900 sind solche der Unsicherheit, verstärkt durch allerlei Gleichzeitigkeiten von Ungleichzeitigem, durch immense soziale Spannungen und Verwerfungen. Vielen Zeitgenossen erscheint völlig offen, wohin der rasante Wandel die gesellschaftliche Ordnung tragen wird. Um die Jahrhundertwende vertieft sich das Empfinden eines höchst ambivalenten Aufbruchs in die Moderne, in eine Moderne, von der zunächst primär einige Schattenseiten sichtbar werden (vgl. Nitschke/Ritter u. a. 1990). Nicht nur bei konservativen Anwälten der alten Ordnung, sondern auch im Bürgertum, der eigentlichen Trägerschicht der gesellschaftlichen Umbrüche, beginnt sich ein Unbehagen an Massengesellschaft, Kapitalismus und Demokratie zu artikulieren. Der Zeitraum der Jahrhundertwende ist über seine spezifische Fin-de-siècle-Stimmung hinaus symptomatisch bedeutsam, »weil er die ungelösten *Antinomien*, *Paradoxien* und *Pathologien* des modernen Zeitalters gleichsam im Reagenzglas vorführt« (Lichtblau 1996, 24 f.). Das bürgerliche Zeitalter ist nach seiner Kulminationsphase bis in die 1870er Jahre im Laufe des Kaiserreichs in die »Phase der Defensive und Ausdifferenzierung« eingetreten (Kocka 1995, 32 f.) und in eine massive Sinnkrise geraten. Es wird seiner selbst, seiner Grundlagen und seiner Zukunft unsicher.

Die *décadence* des bürgerlichen Zeitalters wird zunächst Gegenstand literarisch-künstlerischer Abstandnahme in der gleichnamigen Bewegung europäischer Intellektueller. »Wir sind umgeben von einer Welt absterbender Ideale« (Herzfeld 2000, 175), so beschreibt die österreichische Essayistin Marie Herzfeld 1893 die »Gemütslage unserer Zeit«, den »Pessimismus ›müder‹ Seelen«. Es sind müde und nervlich überspannte Seelen, nicht nur in den kleinen Zirkeln der bürgerlich-antibürgerlichen Avantgarde. Nervosität gilt als neue Mode- und Modernitätskrankheit eines nicht nur politisch »nervösen Zeitalters« (vgl. Rad-

kau 2000): Und eben dies »Unsichere, Tastende, das Vorwalten dunkler Gefühle, unbestimmter Sehnsucht dient in einer psycho-pathologischen Zeit wie der unsrigen nicht wenig dazu, die Zerrüttung zu steigern« (Hellpach 1902, 506). Diese überanstrengten Nerven, so Herzfeld weiter, »erzeugen aufgeregte, überlebendige Paradoxie einerseits, apathische Mutlosigkeit und Weltverzweiflung andererseits: das Gefühl des *Fertigseins*, des Zu-Ende-Gehens – Fin-de-siècle-Stimmung« (Herzfeld 2000, 176). Die Fin-de-siècle-Stimmung ist ein gesamt-europäisches Phänomen. Paris ist Ausgangs- und Brennpunkt dieser Bewegung, gruppiert um ihre zentralen Initiatoren Baudelaire und Verlaine, Huysmans, Bourget und vor allem Stéphane Mallarmé. Diese frühe Avantgarde ist es, die an ihrer Zeit, zuallerst an sich selbst, die Symptome der *décadence* ausmacht und an ihnen leidet: »das raffinierte Verständnis für die Lust der Sinne, der zersetzende Skeptizismus, die Erschlaffung der Empfindungen und die Unbeständigkeit des Dilettantismus« (Bourget 2000, 172). Hier artikuliert sich ein Überdruß an der bürgerlichen Gesellschaft, eine radikale Kritik am Bürgertum wie auch eine tiefe Krise im bürgerlichen (Selbst-)Bewusstsein.

Doch die *décadence*-Bewegung im engeren Sinne ist nicht die einzige intellektuelle Reaktion auf die Krise der Jahrhundertwende. Neben ihr entsteht eine breite Zivilisationskritik, die zumal in Deutschland teilweise dieselben Dekadenzsymptome vermerkt, diese aber zu einer Kritik an der gesamten westlichen Zivilisation ausbaut. Es sind keineswegs nur Literaten und Romantiker, die dieses Unbehagen zu artikulieren beginnen. Diese Sorgen gehören vielmehr auch unter Sozial- und Kulturwissenschaftlern zu den gängigen Fragen einer als umfassend verstandenen Gesellschaftsanalyse. Exemplarisch kann dies an Max Weber verdeutlicht werden. Weber treibt die Sorge um den Menschen, das »Schicksal des Menschentums« in der Moderne um. Weber ist ergriffen von der »schmerzlichen Gewißheit eines tiefgreifenden Verlustes kultureller Werte« (Hecht 1998, 28). Nicht nur ist die moderne Welt jedes erkennbaren Sinns verlustig gegangen; gefangen in den »kalten Skeletthänden rationaler Ordnungen« (Weber 1988a, 560 f.) ist auch die Fähigkeit des Einzelnen zunehmend bedroht, eine gehaltvolle Form von Autonomie zu verwirklichen. »Beschränkung auf Facharbeit« und der »Verzicht auf die faustische Allseitigkeit des Menschentums« sind für Weber einerseits unvermeidliche Begleiterscheinungen der okzidentalen Entwicklung. Sie bedeuten aber andererseits den »entsagenden Abschied von einer Zeit vollen und schönen Menschentums, welche im Verlauf unserer Kulturentwicklung ebensowenig sich wiederholen wird, wie die Zeit der Hochblüte Athens im Altertum« (Weber 1988b, 203). Im Gehäuse rationalistischer Gesetzmäßigkeiten drohen eine »Parzellierung der Seele« (Weber 1988c, 414), eine Erosion von Enthusiasmus, Charisma und Leidenschaft, eine »seelische Proletarisierung im Interesse der »Disziplin« (Weber 1988d, 557), der Verlust des Schöpferischen, Ein- und Gleichförmigkeit, Sterilität des Verhaltens, die Herrschaft von Mittelmaß und Kleingeistigkeit sowie »die me-

chanisierte Abrichtung und die Einfügung des Einzelnen in einen für ihn unentrinnbaren, ihn zum ›Mitlaufen‹ zwingenden Mechanismus« (Weber 1972, 682). Düstere kann man die Schattenseite der Moderne wohl kaum zeichnen. Webers Ausblick gipfelt in seinen berühmten Worten:

Niemand weiß noch, wer künftig in jenem Gehäuse wohnen wird und ob am Ende dieser ungeheuren Entwicklung ganz neue Propheten oder eine mächtige Wiedergeburt alter Gedanken und Ideale stehen werden, oder aber – wenn keins von beiden – mechanisierte Versteinerung, mit einer Art von krampfhaftem Sich-wichtig-nehmen verbrämt. Dann allerdings könnte für die »letzten Menschen« dieser Kulturentwicklung das Wort zur Wahrheit werden: »Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz: dies Nichts bildet sich ein, eine nie vorher erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben.« (Weber 1988b, 204)

Diese Kritik ist ganz bei Nietzsche und der Klage des Zarathustra über die »letzten Menschen«, jene »Verächtlichsten«, ohne Hoffnung, ohne Kraft und Härte. Der Mensch der rationalistischen Moderne verkümmert, wird »zunächst, zerbrechlich, fragwürdig und morsch«, wird zum geist- und herzlosen Fachmenschen. »Seine Liebe ist gewollt, sein Hass künstlich und mehr *un tour de force*, eine kleine Eitelkeit oder Übertreibung. [...] Seine spiegelnde und ewig sich glättende Seele weiss nicht mehr zu bejahen, nicht mehr zu verneinen; er befiehlt nicht; er zerstört auch nicht« (Nietzsche 1988, 136). Und selbst dort, wo diese Kritik weniger radikal formuliert wird, wird doch erkennbar, wie sehr diese Konsequenzen der Moderne beunruhigen. Simmels Diagnose der tendenziellen Nivellierung hoher und niedriger Werte auf eine Wertform, die v. a. durch das Medium Geld Austauschbarkeit, aber auch Freiheitspotentiale befördert, ist zwar nicht einseitig pessimistisch. Gleichwohl: »Zynismus« und »Blasiertheit« erscheinen als verbreitete Folgen dieser Entwicklung, und zumal der Blasierte muss als mediokre Schwundstufe menschlicher Möglichkeiten erscheinen, als Niedergang alles Großen und Erhabenen. Der Blasierte »fühlt alle Dinge in einer gleichmäßig matten und grauen Tönung, nicht wert, sich dadurch zu einer Reaktion, insbesondere des Willens, aufregen zu lassen. Die entscheidende Nüance ist hier also nicht die Entwertung der Dinge überhaupt, sondern die Indifferenz gegen ihre spezifischen Unterschiede, da aus diesen gerade die gesamte Lebhaftigkeit des Fühlens und Wollens quillt, die sich dem Blasierten versagt« (Simmel 1989, 334 ff.).

Noch prägnanter hatte bereits Jakob Burckhardt die moderne Entwicklung hin zu »unserm Knirpstum, unserer Zerfahrenheit und Zerstreuung« weltgeschichtlich eingeordnet: »Größe ist, was wir nicht sind« (Burckhardt 1978, 151).

Das Leiden an den modernen Entzweigungen des Lebens ist ein persönlich-existentielles und verweist darin untrennbar auf die gesellschaftlichen Entzweigungen, auf das »antinomische Spannungsverhältnis [...] zwischen einer nur noch *fragmentarischen* Erfahrung von Ganzheitlichkeit einerseits und dem offensichtlich unausrottbaren ›Erlösungsbedürfnis‹ einer insbesondere durch

den Siegeszug des ökonomischen und technischen Materialismus, die damit verbundene Veräußerlichung der menschlichen Existenz sowie die Erfahrung der modernen Massengesellschaft und des großstädtischen Lebens geprägten Kultur andererseits« (Lichtblau 1996, 16). Hier zeigt sich das »für das *moderne* kulturelle Bewußtsein um 1900 charakteristische Spannungsverhältnis zwischen *Fragment* und *Totalität*«, »zwischen *Fragmentierung* und *Erlösung*« (ebd., 17). Der moderne Rationalismus hat die Welt entzaubert. Er hat geholfen, so scheint es, sie vollständig erklären zu können – zu deuten vermag er sie gleichwohl nicht mehr. Diese Gestimmtheit bildet den Hintergrund, vor dem die historischen Avantgarden des beginnenden 20. Jahrhunderts ihre Vorschläge formulieren, die Krise der Moderne modernistisch zu überbieten.

2. Anspruch der Avantgarde: Trennung von Kunst und Leben überwinden

Noch vor allen politischen Ambitionen oder Implikationen geht es den historischen Avantgardebewegungen der 1910er und 20er Jahre zunächst um eine radikale Problematisierung des Status der Kunst in der bürgerlichen Gesellschaft. Im Zentrum der Kritik steht dabei der Autonomiebegriff. Die Avantgardisten versuchen, aus den Grenzen der Institution Kunst auszubrechen und dabei insbesondere die Trennung von Kunst und Leben zu überwinden.

Die Avantgarde wendet sich gegen beides – gegen den Distributionsapparat, dem das Kunstwerk unterworfen ist, und gegen den mit dem Begriff der Autonomie beschriebenen Status der Kunst in der bürgerlichen Gesellschaft. Erst nachdem im Ästhetizismus die Kunst sich gänzlich aus allen lebenspraktischen Bezügen gelöst hat, kann einerseits das Ästhetische sich »rein« entfalten, wird aber andererseits die Kehrseite der Autonomie, die gesellschaftliche Folgenlosigkeit, erkennbar. Der avantgardistische Protest, dessen Ziel es ist, Kunst in Lebenspraxis zurückzuführen, enthüllt den Zusammenhang von Autonomie und Folgenlosigkeit (Bürger 1974, 29).

Damit, so Bürger, tritt eine historisch neue Form der Selbstkritik des gesellschaftlichen Teilsystems Kunst auf. Insbesondere der Dadaismus kritisiert nicht nur überkommene Kunstrichtungen. Neuartig und genuin modern ist diese Kritik vielmehr insofern, als sie sich (ideologie-) kritisch gegen die moderne Logik der Ausdifferenzierung und die damit einhergehende Entschärfung »autonomer« Kunst wendet. »Autonome Kunst etabliert sich erst in dem Maße, als, mit der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft, das ökonomische und das politische System vom kulturellen abgekoppelt werden und die traditionalistischen, durch die Basisideologie des gerechten Tausches unterwanderten Weltbilder die Künste aus dem rituellen Gebrauchszusammenhang entlassen« (Habermas 1972, 190).

Die Kunst wurde so zu einem »Reservat für eine, sei es auch nur virtuelle Befriedigung jener Bedürfnisse, die im materiellen Lebensprozeß der bürgerlichen Gesellschaft gleichsam illegal werden« (ebd., 192). Kunst hat dann keine gesellschaftliche Funktion bzw. sie wird lebensweltlich nur mehr in einer Form wirksam, die keine gesellschaftlichen oder politischen Anschlussfähigkeiten mehr aufweist: Letztlich dient sie eskapistisch der Affirmation des Bestehenden. »Die mit dem *L'art pour l'art* einsetzende, im Ästhetizismus zur Vollendung kommende volle Ausdifferenzierung des Teilsystems Kunst ist im Zusammenhang zu sehen mit der die bürgerliche Gesellschaft charakterisierenden Tendenz zu fortschreitender Arbeitsteilung. Das voll ausdifferenzierte Teilsystem Kunst ist zugleich eines, dessen einzelne Hervorbringungen tendenziell keine gesellschaftliche Funktion mehr übernehmen« (Bürger 1974, 42).

Auf einer systemtheoretischen Ebene, deren Logik hier angedeutet ist, wäre dazu auch kaum mehr etwas zu sagen, zumal lebensweltliche und -praktische Fragen individueller Lebensführung systemtheoretisch keine entscheidende Rolle spielen. Signum der historischen Avantgarden und ihrer Zeit ist nun aber, dass sie sich mit dieser soziologischen Konsequenz gerade nicht zufrieden geben, dass sie Wege und Ausdrucksformen erproben, die sich nicht nur etablierten eskapistischen Formen bürgerlicher Kunst, sondern letztlich auch dem geschilderten Trend gesellschaftlicher Modernisierung zu widersetzen versuchen: »Die Intention der Avantgardisten läßt sich bestimmen als Versuch, die ästhetische (der Lebenspraxis opponierende) Erfahrung, die der Ästhetizismus herausgebildet hat, ins Praktische zu wenden. Das, was der zweckrationalen Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft am meisten widerstreitet, soll zum Organisationsprinzip des Daseins gemacht werden« (ebd., 44).

Die Interventionen der Avantgarde bringen in den 1910er und 1920er Jahren eine Fülle von höchst unterschiedlichen Ausdrucksformen hervor, die sich allesamt subversiv an der etablierten gesellschaftlichen Zweckrationalität abarbeiten. Ein Großteil davon mag kaum ernst zu nehmende oder handhabbare Rezepte für eine Lebenspraxis jenseits des stahlharten Gehäuses zu bieten haben. Doch das ist kaum entscheidend: Vielmehr steht der Protest gegen dieses Gehäuse selbst im Zentrum, die Zertrümmerung des immer noch wirkmächtigen schönen Scheins, der Blick in die Abgründe der Moderne und das von bürgerlicher Rationalität Verdrängte. Diese Gestimmtheiten bilden den Nährboden der intellektuell und ästhetisch überaus fruchtbaren Modernität der Zwischenkriegszeit. Als Chiffren des neuen Lebensgefühls gelten ›Sturz und Schrei‹, ›Aufruf und Empörung‹, ›Aufruhr des Herzens‹, ›Sturm und Aktion‹ – eine wahre ›Menschheitsdämmerung‹ (vgl. Pinthus 1959). »Die Zeit war erfüllt von Pathos, Protest und Proklamationen, von Rausch und Radikalität, Überhöhung und Überschwang, Klage und Sehnsucht, Untergangsstimmung und Zukunftsvision« (Reichel 1991, 49). Das Expressive verdrängt das Esoterische,

das Mobilisierende das Museale. Es kommt zu einer Hinwendung zum Öffentlichen und Visuellen, zum Imaginären und Inszenatorischen.

In der bildenden Kunst finden Pathos und Ekstase, Dynamik und Erotik, aber auch Parodie, Satire und Groteske, Unruhe und Weltangst ihren farbig und formal extrem gesteigerten Ausdruck. Die Entdeckung und Darstellung des Abgründigen, Hässlichen und Triebhaften unter der Fassade bürgerlicher Normalität flankiert die Freudsche Entthronung des bürgerlichen zweckrationalen Ich. Und ebenso hebt in der Literatur ein wahrer Sturm, eine expressionistische Revolte gegen alles Bürgerliche an. Mit der Infragestellung der Ästhetik des Schönen und der Autonomie des Ästhetischen politisiert sich die kulturelle Sphäre, sie wird gesellschafts- und gegenwartsbewusster, subjektiv und aggressiv. All das ist Ausdruck einer ebenso ruhelosen wie kreativen Zeit.

Diese Stimmungslage und die Ansprüche finden ihren expliziten Ausdruck nirgends so deutlich und nachdrücklich wie in den Manifesten der Avantgarde. Mehr noch: »Die Avantgarde war eine Bewegung der Manifeste« (Asholt/Fähn timers 1995, XV). Für die Avantgarde ist das Manifest das »ureigene Medium ihrer Selbstdarstellung«, »ihr Medium par excellence« (ebd., XXX). Die diversen Ismen konstituieren sich durch Manifeste, die als ihre »Geburtsurkunden« gelten können. Zudem bieten die Manifeste die beste Möglichkeit, sich als »Vorhut« zu präsentieren. Bei aller Unterschiedlichkeit der Positionen kann man »gerade am spezifisch avantgardistischen Genre des Manifestes die gemeinsame Basis eines »Projekts Avantgarde« ausmachen« (ebd., XVI). Das einende Band besteht nicht zuletzt in der überall proklamierten Utopie eines Ganzheitsentwurfs, der, wie ausgeführt, die Einheit von Kunst und Leben einfordert. Insbesondere in den diversen Soireen, Aktionen und Happenings wird dieser Anspruch unterstrichen – oft in spektakulärer, teilweise grotesker, gerade darin aber in durchaus konsistenter Form. Auch wird ein neues Verhältnis zum Publikum erprobt: Die Manifeste sind nicht vom Kunstwerk geschieden; das Manifest soll vielmehr eine Brücke von der Kunst zum Leben schlagen.

Dem nach Orientierung Suchenden verweigern die Avantgardisten freilich jede Anleitung, jede Festlegung auf Greifbares, auf Sinn. Ihr subversives Unterfangen zielt zuvörderst darauf ab, etablierte Normen und bürgerliche Sicherheitsbedürfnisse zu demaskieren. »Das »Manifest«, das »Werk« der Avantgarde insgesamt zielt nicht mehr allein darauf, neue Inhalte zu formulieren und zu propagieren, beide praktizieren vielmehr die Verweigerung von Sinn, von Sinnstiftung im traditionellen Verständnis und organisieren damit den Bruch mit der Kommunikation – zugunsten neuer Kommunikationsweisen!« (ebd., XXV).

So absurd manche ihrer Proklamationen auch sein mögen – in den Manifesten der Avantgarde wird ein Grundgefühl der Zeit ästhetisch zugespitzt, das weit über die kulturelle Sphäre hinaus eine gesellschaftliche Stimmung von auch politischer Relevanz trifft: ein angriffslustiges, fiebriges und durchaus pathetisches

Bewusstsein davon, dass die Zeit reif sei für eine anarchistisch-nihilistische Vernichtungs- und Befreiungstat. An einigen surrealistischen Texten benennt Benjamin diese »dezisionistische« Färbung der Zeit: Hier sei ein »frenetischer Wille« erwacht, um »aus dem Stadium der ewigen Diskussionen heraus und um jeden Preis zur Entscheidung zu kommen« (Benjamin 1966, 200). Es herrsche eine Stimmung, die zur »Explosion« werden wird. Der »Chok« gilt Benjamin als Chiffre und Wahrnehmungskategorie einer ereignishaft umwälzenden, bodenlosen Moderne, der Herausforderung der Vernunft durch das sinnlich Evidente und der Entgrenzung des Wahrgenommenen. In die Welt der Vernunft bricht das Unerwartete, Unbekannte, das »Andere« ein. In *Le paysan de Paris* bringt Aragon dieses Gefühl zum Ausdruck: »Pour cette bataille perdue d'avance, je vous engage donc aujourd'hui, cœurs aventureux et graves, peu soucieux de la victoire, qui cherchez dans la nuit un abîme où vous jeter« (Aragon 1926, 82). Die abenteuerlichen Herzen, die in der Nacht nur einen Abgrund suchen, um sich hineinzustürzen, gibt es nicht nur in der Avantgarde: Der Abgrund ist ein gesellschaftlicher, ist *trouble immense, grande crise*, in der Vernunft und Klarheit der kulturellen Tradition zerbrechen (ebd., 134).

3. Futurismus: Kriegerischer Modernismus und Erster Weltkrieg

Der Aufbruch der Avantgarde ist recht gut datierbar: Am 20. Februar 1909 veröffentlicht der italienische Schriftsteller Filippo Tommaso Marinetti im Pariser *Figaro* sein erstes futuristisches Manifest. Das spektakuläre Pamphlet findet europaweit Beachtung und schnell etliche Nachahmer. Dass das avantgardistische Projekt einer Überwindung von Ästhetizismus und Tradition in Italien anhebt, verwundert nicht: Dort beflügelt die nachgerade erdrückende passatistische Macht des kulturellen Erbes die Zerstörungspantasien in besonderem Maße. So ist denn auch Venedig exemplarisch eine beliebte Zielscheibe futuristischer Angriffe. Dies mag auch die besondere Wucht erklären, mit der sich der Futurismus zur Moderne bekennt, seine Begeisterung für Aufbruch und Niederreißen des Alten, Gestrigen:

Wahrlich, ich erkläre euch, daß der tägliche Besuch von Museen, Bibliotheken und Akademien (diesen Friedhöfen vergeblicher Anstrengungen, diesen Kalvarienbergen gekreuzigter Träume, diesen Registern gebrochenen Schwunges) für die Künstler ebenso schädlich ist wie eine zu lange Vormundschaft der Eltern für manche Jünglinge, die ihr Genie und ihr ehrgeiziger Wille trunken machen. Für die Sterbenden, für die Kranken, für die Gefangenen mag das angehen: – die bewundernswürdige Vergangenheit ist vielleicht Balsam für ihre Leiden, da ihnen die Zukunft versperrt ist ... Aber wir wollen von der Vergangenheit nichts wissen, wir jungen und starken *Futuristen!* (Marinetti 1909, 6)

Die emphatische Abkehr vom Alten, Gestrigen wird einerseits dem Dichter und Künstler empfohlen: Er soll sich von der »gedankenschweren Unbeweglichkeit« der Tradition losreißen, soll »sich glühend, glanzvoll und freigiebig verschwenden, um die leidenschaftliche Inbrunst der Urelemente zu vermehren«, soll sich in Aggressivität, Kühnheit und Auflehnung üben. Andererseits aber weisen diese Visionen explizit über die künstlerische Sphäre hinaus. »Verwegenheit« und »Liebe zur Gefahr« sollen die Lebensmaximen nicht nur des Künstlers, sondern eines neuen Typus Mensch werden. Ausdruck dieser gesamtgesellschaftlichen Perspektive ist vor allem Marinettis Begeisterung für Technik, Geschwindigkeit und Beschleunigung. Das moderne Leben, von nicht wenigen kulturpessimistisch als »hässlich« verurteilt, wird hier euphorisch gefeiert:

Wir werden die großen Menschenmengen besingen, die die Arbeit, das Vergnügen oder der Aufruhr erregt; besingen werden wir die vielfarbige vielstimmige Flut der Revolutionen in den modernen Hauptstädten; besingen werden wir die nächtliche, vibrierende Glut der Arsenale und Werften, die von grellen elektrischen Monden erleuchtet werden; die gefräßigen Bahnhöfe, die rauchende Schlangen verzehren; die Fabriken, die mit ihren sich hochwindenden Rauchfäden an den Wolken hängen; die Brücken, die wie gigantische Athleten Flüsse überspannen, die in der Sonne wie Messer aufblitzen; die abenteuersuchenden Dampfer, die den Horizont wittern; die breitbrüstigen Lokomotiven, die auf den Schienen wie riesige, mit Rohren gezäumte Stahlrosse einherstampfen und den gleitenden Flug der Flugzeuge, deren Propeller wie eine Fahne im Winde knattert und Beifall zu klatschen scheint wie eine begeisterte Menge. (Marinetti 1909, 5)

Wenn Marinetti dabei »die angriffslustige Bewegung, die fiebrige Schlaflosigkeit, den Laufschrift, den Salto mortale, die Ohrfeige und den Faustschlag« anpreist, so möchte er dies keineswegs auf private Ausdrucksformen über die Stränge schlagender Männlichkeit beschränkt wissen. Seine dezidiert politische Dimension erhält dieser futuristische Vitalismus mit Marinettis Lob von Gewalt und Krieg: »Wir wollen den Krieg verherrlichen – diese einzige Hygiene der Welt – den Militarismus, den Patriotismus, die Vernichtungstat der Anarchisten, die schönen Ideen, für die man stirbt, und die Verachtung des Weibes« (Marinetti 1909, 5).

Es ist nicht überraschend, dass sich Marinetti in den Dienst des Faschismus stellt. Mehr noch, der Futurismus kann getrost als Vorhut des Faschismus gelten, ohne mit ihm deckungsgleich zu sein. In vielem ist der Futurismus als Avantgardebewegung doch zu individualistisch und anarchistisch, um sich zur Gänze in eine politische Bewegung und deren Zugeständnisse an die Realitäten des Politischen einfügen zu können. Gleichwohl lässt sich resümieren: »Der Futurismus nahm zahlreiche Motive des Faschismus vorweg. Er war schon dessen politisches Programm, bevor es den Faschismus als politische Bewegung gab« (Ottmann 2010, 295).

Überraschend deutlich wird dies im »Politischen Programm des Futurismus« von 1913, für das neben Marinetti Umberto Boccioni, Carlo Carrà und Luigi Rus-

solo verantwortlich zeichnen. Neben dem Plädoyer für eine »durchgreifende Modernisierung der passatistischen Städte (Rom, Venedig Florenz usw.)« findet sich hier nicht lediglich das Programm eines neuen Nationalismus, sondern der Aufruf zu einem kriegerischen Modernismus. Verwirklicht werden soll:

Ein völlig souveränes Italien. – Das Wort *Italien* muss über das Wort Freiheit dominieren. / Alles ist erlaubt, nur nicht Feigling, Pazifist und Antiitaliener zu sein. [...] Irredentismus. – Panitalianismus. – Vorrangstellung Italiens. / Antiklerikalismus und Antisozialismus. / Kult des Fortschritts und der Geschwindigkeit, des Sports, der physischen Kraft, des Wagemuts, des Heroismus und der Gefahr gegen Kulturbesessenheit, humanistische Ausbildung, Museen, Bibliotheken und Ruinen [...] Entmachtung der Toten, der Alten und der Opportunisten zugunsten der kühnen Jugend. (Marinetti u. a. 1913, 65f.)

Marinettis Traum von einem Krieg, der das Alte hinfort reißt, wird kurze Zeit später wahr. Der Erste Weltkrieg erweist sich mit Blick auf den Futurismus und ihm verwandte Strömungen als Katalysator für eine radikale Umwertung der Werte. Mit 1914 beginnt eine Phase der Unordnung und Verunsicherung, eine »Phase des Durcheinanderwirbelns vertrauter sozialer Hierarchien und Erfahrungsmuster« (Nolte 2000, 72). Sie markiert eine einschneidende Epochenzäsur, mit der die Werte und Ordnungsvorstellungen des langen 19. Jahrhunderts endgültig zu versinken scheinen. Als neue Werte etablieren sich freilich nicht die demokratischen und liberalen Werte des Westens. Im Gegenteil: Für den politischen Existentialismus einer neuen Rechten bedeutet der Erste Weltkrieg etwas ganz Anderes. Ohne die Aufgeregtheit des italienischen Futuristen, aber mit seiner Ästhetik des Schreckens Marinetti doch geistesverwandt, hat Ernst Jünger dies auf den Punkt gebracht:

Es war ein zerstörerischer Krieg, ein konzentrisches Wüten gegen einen geheimen Mittelpunkt, ein Ereignis auf der westlichen Oberfläche. Wir haben stramm nihilistisch einige Jahre mit Dynamit gearbeitet, und, auf das unscheinbarste Feigenblatt einer eigentlichen Fragestellung verzichtend, das 19. Jahrhundert – uns selbst – in Grund und Boden geschossen, nur ganz am Ende deuteten sich dunkel Mittel und Männer des 20. an. (Jünger o.J., 132)

Das Ergebnis dieses Krieges ist das Ende des alten Europa, dem, so Jünger, die eigentliche Kriegserklärung galt. Der Erste Weltkrieg, die große ›Urkatastrophe« des 20. Jahrhunderts, bildet nicht nur den »Endpunkt einer über hundert Jahre umspannenden Entwicklung des europäischen Staatensystems« (Hillgruber 1987, 109), sondern ermöglicht zunächst auch radikalere Formen antibürgerlicher Interpretationen. Der Krieg hat eine neue Dynamik freigesetzt, hat mit einigen tiefgreifenden Zerstörungen den Weg zu Neuem gebahnt – für Jünger wie für Marinetti wird dies ein anti-westlicher, anti-zivilisatorischer, ein keineswegs bloß reaktionärer Weg sein, der zunächst sicher ist allein im Zurücklassen des nicht nur materiell Zerstörten: »Alle Menschen und Dinge dieser Zeit drängen einem magischen Nullpunkt zu« (Jünger o.J., 114). Die

Fassade der alteuropäischen Werte- und Lebenswelt war lange schon morsch geworden, dekadent angekränkt – nun bricht sie in sich zusammen. Für die Verächter dieser alten Welt jedenfalls offenbart der Große Krieg die Zeichen einer neuen Zeit der »Unbarmherzigkeit« und »Schonungslosigkeit«. Aus diesem »magischen Nullpunkt« sei ein neues Geschlecht der »Krieger« erstanden: »Ihn passieren, heißt der Flamme eines neuen Lebens ausgeliefert zu sein; ihn passiert zu haben, ein Teil der Flamme zu sein« (ebd.).

4. Dada: Emanzipatorischer Modernismus – Subversion allen Sinns

Die Erfahrungen des Ersten Weltkrieges befeuern nicht nur den heroisch-bellizistischen Futurismus. Sie sind auch der Grund für eine tiefe Spaltung der Avantgarde. Was die Avantgarden eint, das ist die Kritik an der bürgerlichen Welt, an der Zweckrationalität der bürgerlichen Gesellschaft und der Lebensfeindlichkeit bürgerlicher Lebensführung im »Gehäuse der Hörigkeit«. Was sie weiter eint, ist die oben ausgeführte Ablehnung der Trennung von Kunst und Leben. Worin sie sich eklatant unterscheiden, ist die Haltung zum Krieg und die darin zum Ausdruck kommende politische Positionierung. Der Dadaismus wie auch später der Surrealismus können gerade in dieser Hinsicht als emanzipatorischer Modernismus vom kriegerischen Modernismus der italienischen Futuristen abgegrenzt werden. Auch ganz unmittelbar ist der Erste Weltkrieg Anstoß zur Entstehung der dadaistischen Revolte. Im neutralen Zürich setzt Dada ein Fanal gegen den Krieg (vgl. Kuenzli 1982). Max Ernst hat das rückblickend so beschrieben:

Dada war ein Ausbruch einer Revolte von Lebensfreude und Wut, war das Resultat der Absurdität, der großen Schweinerei dieses blödsinnigen Krieges. Wir jungen Leute kamen wie betäubt aus dem Krieg zurück, und unsere Empörung musste sich irgendwie Luft machen. Dies geschah ganz natürlich mit Angriffen auf die Grundlagen der Zivilisation, die diesen Krieg herbei geführt hatte, Angriffen auf die Sprache, Syntax, Logik, Literatur, Malerei, usw. (Lamb/Schamoni 1963, zit. Derenthal 2004,1)

Im Zentrum dieses Angriffes steht – in Anlehnung an Max Weber – der okzidentale Rationalismus. Wenn man das 20. Jahrhundert als eine Epoche fundamentaler Vernunftkritik in ihren verschiedensten Varianten begreift, so setzt der Dadaismus gleich zu Beginn radikale Maßstäbe. Sinn, Logik und Sprache werden nicht nur »dekonstruiert«, sondern durch absichtsvoll grotesken Unsinn ersetzt. In Hugo Balls »Eröffnungs-Manifest« auf dem 1. Dada-Abend in Zürich am 14. Juli 1916 liest sich das dann so: »Ich will keine Worte, die andere erfunden haben. Alle Worte haben andere erfunden. Ich will meinen eigenen Unfug, und Vokale und Konsonanten dazu, die ihm entsprechen« (Ball 1916, 121).

Auf dieser Linie bewegen sich etliche Manifeste, die die bekannten Formen von gewollt unverständlichem Unsinn von sich geben. Ein kurzes ›Zitat‹ aus Raoul Hausmanns »Manifest von der Gesetzmäßigkeit des Lautes« soll hier genügen: »bbbb / N' moum m' onoum onopouh / p / o / n / n / e / ee lousoo kilikilikoum / t' neksout coun'tsoumt sonou« (Hausmann 1918, 149). Rezeption oder Deutung eines solchen Werkes bleiben dem überlassen, der es egal wie in sein spontanes Empfinden integriert. Die Suche nach Bedeutung und Sinn ist wohl – sinnlos. Und das soll sie auch sein.

Der Bruch mit dem Rationalismus gipfelt im Spiel mit der bewussten Widersprüchlichkeit. Es soll nichts andemonstriert, begründet oder vorgegeben werden. Es soll kein konsistentes Programm geboten werden:

Ich schreibe ein Manifest und will nichts, trotzdem sage ich gewisse Dinge und bin aus Prinzip gegen Manifeste, wie ich auch gegen Prinzipien bin [...]. Ich schreibe dieses Manifest, um zu zeigen, daß man mit einem einzigen frischen Sprung entgegengesetzte Handlungen gleichzeitig begehen kann; ich bin gegen die Handlung; für den fortgesetzten Widerspruch, für die Bejahung und bin weder für noch gegen und erkläre nicht, denn ich hasse den gesunden Menschenverstand. (Tzara 1918, 150)

Bei Tristan Tzara ist diese Verweigerung von Festlegungen zentraler Teil eines radikal individualistischen und emanzipatorischen Anspruchs:

Ich spreche immer von mir, da ich nicht überzeugen will, ich habe kein Recht, andere in meinen Strom mitzureißen, ich verpflichte niemanden, mir zu folgen, jeder macht seine Kunst auf seine Art [...]. So entstand *Dada* aus einem Bedürfnis von Unabhängigkeit, des Mißtrauens gegen die Gemeinsamkeit. Die zu uns gehören, behalten ihre Freiheit. Wir anerkennen keine Theorie. (ebd., 151)

Es gibt keine Metaerzählungen oder Programmatiken, auf die das Individuum verpflichtet werden könnte, es gibt keine Wahrheit, die der grandios überschätzten menschlichen Vernunft zugänglich wäre. »Logik ist Komplikation. Logik ist immer falsch. Sie zieht die Begriffe am Faden, Worte, in ihrer formellen Äußerlichkeit, hin zu den Enden illusorischer Mittelpunkte. Ihre Ketten töten, gewaltiger Tausendfuß, erstickt die Unabhängigkeit« (ebd., 154). Und Moral? »Moralität ist eine Einimpfung von Schokolade in die Adern aller Menschen. Diese Aufgabe ist von keiner übernatürlichen Kraft gestellt, sondern vom Trust der Gedankenkrämer und Universitätswucherer« (ebd., 154). Gegen all dies richtet sich der »dadaistische Ekel«. Was Tzara fordert, ist spontane Unmittelbarkeit, Phantasie, und: »Freiheit: *Dada, Dada, Dada*, aufheulen der verkrampften Farben, Verschlingung der Gegensätze und aller Widersprüche, der Grotesken und der Inkonssequenzen: *Das Leben*« (ebd., 155).

Wem diese Forderungen befremdlich oder verrückt erscheinen, der erinnere sich an Max Webers drastische Schilderung der andernfalls drohenden Existenz: gefangen in den »kalten Skeletthänden rationaler Ordnungen« drohen »Parzellierung der Seele«, »seelische Proletarisierung im Interesse der Disziplin«, »mechanisierte Abrichtung und die Einfügung des Einzelnen in einen für ihn unent-

rinnbaren, ihn zum ›Mitlaufen‹ zwingenden Mechanismus. Genau so blicken die Dadaisten auf das bürgerliche Leben. Und natürlich machen sie sich dabei auch ihren Spaß daraus, das verachtete bürgerliche Subjekt (und nicht selten explizit den ›deutschen Spießer‹) herabzusetzen. Der Dadaismus praktiziert eine wahrlich ätzende Kritik. Beleidigung und Provokation der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer tragenden Kräfte gehören zu seinen Stilmitteln. Auf halbstarke Pöbeleien ist Dada dennoch nicht zu reduzieren. Vielmehr wird hier eine Form subversiver Zeitkritik geübt, die sich durch eine Art realistischer Unmittelbarkeit auszeichnet. Im »Dadaistischen Manifest« von 1918 heißt es dazu:

Die Kunst ist in ihrer Ausführung und Richtung von der Zeit abhängig, in der sie lebt, und die Künstler sind Kreaturen ihrer Epoche. Die höchste Kunst wird diejenige sein, die in ihren Bewusstseinsinhalten die tausendfachen Probleme der Zeit präsentiert, der man anmerkt, daß sie sich von den Explosionen der letzten Woche werfen ließ, die ihre Glieder immer wieder unter dem Stoß des letzten Tages zusammensucht. Die besten und unerhörtesten Künstler werden diejenigen sein, die stündlich die Fetzen ihres Leibes aus dem Wirrsal der Lebenskatarakte zusammenreißen, verbissen in den Intellekt der Zeit, blutend an Händen und Herzen. (Tzara u. a. 1918, 145)

Dada möchte sich den Zugang zur Wirklichkeit durch keine vorgeformten Interpretationen verstellen lassen:

Das Wort Dada symbolisiert das primitivste Verhältnis zur umgebenden Wirklichkeit, mit dem Dadaismus tritt eine neue Realität in ihre Rechte. Das Leben erscheint als ein simultanes Gewirr von Geräuschen, Farben und geistigen Rhythmen, das in die dadaistische Kunst unbeirrt mit allen sensationellen Schreien und Fiebern seiner verwegenen Alltagspsyche und in seiner gesamten brutalen Realität übernommen wird. (ebd., 146)

Kommen wir noch einmal zum im engeren Sinne politischen Engagement von Dada zurück. Insbesondere die Dadaisten in Berlin sind in den unmittelbaren Nachkriegsjahren durchaus sehr politisch: solidarisch mit der extremen Linken, gegen die Restauration, die sie wieder an der Macht sehen, gegen den fort-dauernden Militarismus. Die scharfe Kritik am selbstgerechten bürgerlichen Milieu äußert sich in beißender Satire. Prominentestes Beispiel ist die freilich letzte große öffentliche Aktion der Berliner Dadaisten, die »1. Internationale Dada-Messe« im Sommer 1920. Die Provokation gelingt: Ein großer Teil der Ausstellung wendet sich scharf gegen die Reichswehr und erntet dafür wütende Proteste – also die angestrebte Aufmerksamkeit. Die Veranstaltung

war ein Manifest, sie zeigte nicht nur Werke, sondern einen Gesamtzusammenhang, die Hängung war mit Witz und System gemacht. Ihr Anliegen war es, die zeitgenössische Wirklichkeit darzustellen. Nicht eine weitere Kunstrichtung sollte eingeführt, sondern die Institution ›Kunst‹ mit einer aus dem Leben gegriffenen Collage in Frage gestellt werden. Die krasse Opposition gegen die politische Führung der Weimarer Republik vereinigte sich mit der Bloßstellung des bürgerlichen Spießers und seiner realitätsfremden Begriffswelt (Adkins 1989, 185).

Adolf Behne bringt in *Die Freiheit* auf den Punkt, worum es den Dadaisten ging: »Dada zeigt die Welt 1920. Viele werden sagen: so scheußlich sei sie selbst 1920 nicht. Es ist so: Der Mensch ist eine Maschine, die Kultur sind Fetzen, die Bildung Dünkel, der Geist ist Brutalität, der Durchschnitt ist Dummheit und Herr das Militär« (Behne 1920, zit. Derenthal 2004, 8).

Hugo Ball, der sich wie viele andere Avantgardisten und Künstler der Weimarer Zeit insbesondere gegen Militarismus und Chauvinismus stellte, hat dieses Anliegen prägnant benannt: Man befinde sich in einem Kampf »gegen die Agonie und den Todestaumel der Zeit« (Ball 1927, 99). Damit ist zugleich noch einmal der Bruch markiert, der mit dem Ersten Weltkrieg und seinen Folgen durch die Avantgarde geht und zwei bedeutsame Modernismen hervorgebracht hat: den emanzipatorischen Modernismus der dadaistisch-surrealistischen Bewegung und den krieglerisch-todestaumelnden Modernismus, für den Marinetti Pate stand. Es ist kaum zu entscheiden, was dabei stärker zu gewichten ist: die gegenseitige Abneigung oder der geteilte Hass auf alles Bürgerliche.

5. Nach der Avantgarde

Das weitere Schicksal der historischen Avantgarden der 1910er und 20er Jahre ist schnell erzählt: Sie versanden oder sie gehen – unter Preisgabe etlicher elementarer Positionen und Träume – in politischen Bewegungen auf. Letzteres wird am Futurismus deutlich, der durchaus Einiges an faschistischer Ideologie vorwegnimmt, letztlich aber in diesem aufgeht. Das Schicksal des Versandens indes scheint dem Projekt der Avantgarde als Ganzer letztlich vorbestimmt gewesen zu sein. Nicht nur weil sie Teil einer bestimmten, unwiederholbaren historischen Epoche war, sondern weil sie gerade mit ihrem radikalen künstlerischen Anspruch von Beginn an von einer unvermeidlichen Veralltäglicung bedroht war. Der Radikalismus der Verweigerung musste sich mehr oder weniger schnell verbrauchen. Lebenspraktisch, aber auch mit Blick auf die künstlerische Sphäre, die man revolutionieren wollte. Das »System« hat sich als stärker erwiesen, und der Kunstbetrieb vereinnahmt alles, auch seine eigene Negation:

Der Versuch, die Distanz zwischen Kunst und Lebenspraxis aufzuheben, konnte zur Zeit der historischen Avantgardebewegungen noch uneingeschränkt das Pathos historischer Fortschrittlichkeit für sich in Anspruch nehmen. Inzwischen hat aber mit der Kulturindustrie die falsche Aufhebung der Distanz zwischen Kunst und Leben sich ausgebildet, wodurch auch die Widersprüchlichkeit des avantgardistischen Unterfangens erkennbar wird. (Bürger 1974, 68)

Wir sind längst in der Zeit der Post-Ismen angekommen: Posthistoire, Postmoderne, Postavantgarde. Und in der Tat: Es kann keine Form der Provokation mehr geben, die Dada überbieten könnte. Auch scheint in der Spätmoderne

kein Manifestantismus mehr angezeigt: Es gibt nichts Revolutionäres mehr zu proklamieren, nicht einmal mehr sonderlich Subversives. Die Postmoderne hat mit ihrer Vernunftkritik in gewisser Weise die Motive der Avantgarden aufgegriffen: Dekonstruktion von Sinn, Ästhetik statt Logik, Inkommensurabilität und Bruch usw. usf. Aber es fehlt der Schwung der historischen Avantgarden. Was hier nach dem Verbrauch alles Utopischen bleibt, das sind diverse Formen subkultureller Widerstände oder Verweigerungshaltungen. Genau genommen war dies freilich schon das Los der klassischen historischen Avantgarden.

Und die Antibürgerlichkeit? Der Traum von einer Flucht aus dem ›Gehäuse der Hörigkeit‹? Der Anspruch der Avantgarden war es, der Zweckrationalität und der Differenzierungslogik moderner Gesellschaft ästhetisch und lebenspraktisch etwas entgegen zu setzen. Dieser Versuch ist gescheitert. Gescheitert an der bürgerlichen Gesellschaft und deren Potenz, eine derartige Bewegung zu »neutralisieren, zu domestizieren, zu vereinnahmen« (Asholt/Fähnders 1995, XXVIII). Die Alternativlosigkeit ›bürgerlicher‹ Lebensform wie auch die Strukturgesetzmäßigkeiten der Moderne haben sich – unbeirrt von solchen Interventionen und von diesen wohl kaum erreichbar – durchgesetzt und reproduzieren sich in scheinbar irreversibler Weise selbst. Die avantgardistischen Interventionen haben sich als groteske, wenn auch ästhetisch originelle Utopien erwiesen (Dada) oder als Vorstufen eines modernistisch-totalitären Alptraums (Futurismus). Der Pragmatismus der heutigen liberalen Wohlstandsgesellschaften hat sich von allen avantgardistischen Extravaganzen losgesagt. Man mag diese Art von Kunst interessant finden oder nicht – vom Leben bleibt sie getrennt. Folgt man Richard Rorty, so steckt in dieser Abschwächung unserer Erwartungen an Leben und Mensch eine wichtige historische Lehre aus den Radikalismen des 20. Jahrhunderts: »Selbst wenn der typische Charakter der Menschen in liberalen Demokratien tatsächlich fade, berechnend, kleinlich und unheroisch sein sollte, kann die Vorherrschaft solcher Personen dennoch ein angemessener Preis sein für politische Freiheit« (Rorty 1988, 103).

Literatur

- Adkins, Helen: Erste Internationale Dada-Messe. In: *Stationen der Moderne. Die bedeutenden Kunstausstellungen des 20. Jahrhunderts in Deutschland* (Kat. Berlinische Galerie 1988). Berlin 1989, 156–183.
- Aragon, Louis: *Le paysan de Paris*. Paris 1926.
- Asholt, Wolfgang/Fähnders, Walter: Einleitung. In: Dies. 1995, XV–XXX.
- Asholt, Wolfgang/Fähnders, Walter (Hg.): *Manifeste und Proklamationen der europäischen Avantgarde (1909–1938)*. Stuttgart/Weimar 1995.
- Ball, Hugo: *Die Flucht aus der Zeit*. München/Leipzig 1927.
- Behne, Adolf: Dada. In: *Die Freiheit*. 9. Juli 1920 (Wiederabdruck in: Hannah Höch: *Eine Lebenscollage*. 2 Bde. Archiv-Edition. Bd. 1: 1. Abteilung 1889–1918. Hg. von der Berlinischen Galerie. Bearbeitet von Cornelia Thater-Schulz. Berlin 1989, 680–685).

- Benjamin, Walter: Der Sürrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz. In: Ders.: *Angelus Novus, Ausgewählte Schriften 2*. Frankfurt a. M. 1966, 200–215.
- Bourget, Paul: Theorie der Dekadenz. In: Wolfgang Asholt/Walter Fähnders (Hg.): *Fin-de-siècle. Erzählungen, Gedichte, Essays*. Stuttgart 2000, 170–174.
- Burckhardt, Jacob: *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. München 1978.
- Bürger, Peter: *Theorie der Avantgarde*. Frankfurt a. M. 1974.
- Derenthal, Ludger: Dada, die Toten und die Überlebenden des Ersten Weltkriegs. In: *zeitenblicke* 3 (2004), Nr. 1 (9.6.2004), online: <http://zeitenblicke.historicum.net/2004/01/derenthal/index.html> (5.10.2013).
- Habermas, Jürgen: Bewußtmachende oder rettende Kritik – die Aktualität Walter Benjamins. In: Siegfried Unseld (Hg.): *Zur Aktualität Walter Benjamins*. Frankfurt a. M. 1972, 173–223.
- Hecht, Martin: *Modernität und Bürgerlichkeit. Max Webers Freiheitslehre im Vergleich mit den politischen Ideen von Alexis de Tocqueville und Jean-Jacques Rousseau*. Berlin 1998.
- Hellpach, Willy: *Die Grenzwissenschaften der Psychologie*. Leipzig 1902.
- Herzfeld, Marie: Fin-de-siècle. In: Wolfgang Asholt/Walter Fähnders (Hg.): *Fin-de-siècle. Erzählungen, Gedichte, Essays*. Stuttgart 2000, 175–176.
- Hillgruber, Andreas: Der historische Ort des Ersten Weltkrieges. In: Manfred Funkel/Hans Adolf Jacobsen/Hans Helmuth Knütter/Hans-Peter Schwarz (Hg.): *Demokratie und Diktatur. Geist und Gestalt politischer Herrschaft in Deutschland und Europa. Festschrift für Karl Dietrich Bracher*. Düsseldorf 1987, 109–126.
- Jünger, Ernst: Das Abenteuerliche Herz. Erste Fassung. Aufzeichnungen bei Tag und Nacht. In: Ders.: *Werke*. Bd. 7: Essays III. Stuttgart o. J., 25–176.
- Kocka, Jürgen: Das europäische Muster und der deutsche Fall. In: Ders. (Hg.): *Bürger-tum im 19. Jahrhundert*. Bd. I: Einheit und Vielfalt Europas. Göttingen 1995, 9–84.
- Kuenzli, Rudolf: Dada gegen den Ersten Weltkrieg. Die Dadaisten in Zürich. In: Wolfgang Paulsen/Helmut Hermann (Hg.): *Sinn aus Unsinn*. Bern 1982, 87–100.
- Lichtblau, Klaus: *Kulturkritik und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kulturosoziologie in Deutschland*. Frankfurt a. M. 1996.
- Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. In: Ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Bd. 5. Hg. von G. Colli und M. Montinari. München 1988.
- Nitschke, August/Ritter, Gerhard/Peukert, Detlev/Bruch, Rüdiger vom (Hg.): *Jahrhundertwende. Der Aufbruch in die Moderne 1880–1930*. 2 Bde. Reinbek 1990.
- Nolte, Paul: *Die Ordnung der deutschen Gesellschaft. Selbstentwurf und Selbstbeschreibung im 20. Jahrhundert*. München 2000.
- Ottmann, Henning: *Geschichte des politischen Denkens*. Bd. 4/1: *Das 20. Jahrhundert. Der Totalitarismus und seine Überwindung*. Stuttgart/Weimar 2010.
- Pinthus, Kurt: *Menschheitsdämmerung. Ein Dokument des Expressionismus*. Reinbek 1959.
- Radkau, Joachim: *Das Zeitalter der Nervosität. Deutschland zwischen Bismarck und Hitler*. München 2000.
- Reichel, Peter: *Der schöne Schein des Dritten Reiches. Faszination und Gewalt des Faschismus*. München/Wien 1991.
- Rorty, Richard: Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie. In: Ders.: *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*. 1988, 82–125.
- Simmel, Georg: *Philosophie des Geldes. Gesamtausgabe*. Bd. 6. Frankfurt a. M. 1989.
- Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Studienausgabe. Tübingen 1972.
- Weber, Max: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. In: Ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. I. Tübingen 1988a, 237–573.

- Weber, Max: Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. I. Tübingen 1988b, 17–206.
- Weber, Max: Ueber »die wirtschaftlichen Unternehmungen der Gemeinden«. In: Ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*. Tübingen 1988c, 412–416.
- Weber, Max: Politik als Beruf. In: Ders.: *Gesammelte Politische Schriften*. Tübingen 1988d, 505–560.

Zitierte Manifeste

- Ball, Hugo: Eröffnungs-Manifest. 1. Dada-Abend Zürich, 14. Juli 1916 [1916]. In: Asholt/Fähnders 1995, 121.
- Hausmann, Raoul: Manifest von der Gesetzmäßigkeit des Lautes [1918]. In: Asholt/Fähnders 1995, 148–149.
- Marinetti, Filippo T.: Gründung und Manifest des Futurismus [1909]. In: Asholt/Fähnders 1995, 3–7.
- Marinetti, Filippo T./Boccioni, Umberto/Carrà, Calro/Russolo, Luigi: Politisches Programm des Futurismus [1913]. In: Asholt/Fähnders 1995, 65–66.
- Tzara, Tristan: Manifest Dada 1918 [1918]. In: Asholt/Fähnders 1995, 149–155.
- Tzara, Tristan u. a.: Dadaistisches Manifest [1918]. In: Asholt/Fähnders 1995, 145–147.

Filmdokumente

- Lamb, Carl/Schamoni, Peter: *Max Ernst – Entdeckungsfahrten ins Unbewußte*. BRD 1963.

Social Media vs. Wahlzettel: Demokratie als Institution

Markus Schütz

1. Demokratie als zentrale Staatsform der Moderne

Die meiste Zeit in der Geschichte wurde die Demokratie als Herrschaftsform überwiegend negativ beurteilt. In der klassischen Staatsformenlehre wurde sie meist als gesetzlose Form der Herrschaft, als Pöbelherrschaft, angesehen. Meist wurde sie nur akzeptiert, wenn sie mit Elementen anderer Staatsformen, besonders der Aristokratie und der Monarchie vermischt und dadurch gemäßigt wurde. Das hat sich inzwischen grundlegend geändert. Derzeit existieren 195 Staaten, davon bezeichnen sich 194 als Demokratien. Dazu gehören sicherlich so »lupenreine« Demokratien wie Russland, China, Nordkorea und viele andere. Und trotzdem zeigen die beiden Zahlen, dass die Demokratie inzwischen zu so etwas wie einem universellen Kriterium für die Legitimation von Staatlichkeit geworden ist. »Demokratie« scheint inzwischen eine so allgemeingültige Norm geworden zu sein, dass auch Staaten, die keine Demokratien sind, sich als solche ausgeben wollen. Eine etwas realistischere Einschätzung als die der betroffenen Staaten dürfte von *Freedom House* stammen. Nach deren Angaben gab es im Jahr 2012 117 Wahl-Demokratien (davon galten 91 als »freie Demokratien« und 26 als »eingeschränkt freie Demokratien«). Das entsprach 60 Prozent aller Staaten weltweit. Die restlichen 78 Staaten sind keine Demokratien. In der Zeit seit Ende des Zweiten Weltkriegs und dann nach dem Umbruch im Ostblock hat die Zahl der Demokratien beträchtlich zugenommen. Nach dem Zusammenbruch der osteuropäischen Diktaturen glaubte man, der Wettlauf der Systeme sei entschieden, die Kritiker der Demokratie endgültig besiegt. Der Siegeszug der Demokratie schien nicht aufzuhalten.

Hinzu kommt noch, dass die Staaten, die den Titel Demokratie zu Recht führen, äußerst unterschiedlich organisiert sind. Demokratie scheint also ein äußerst diffuser und unpräziser Begriff zu sein. Das wirft zum einen die Frage auf, woran sich bemessen lässt, ob ein Staat tatsächlich eine Demokratie ist oder nicht, und zum anderen, ob es auch bessere und schlechtere Demokratien geben kann und nach welchen Kriterien man sie unterscheidet. Letzteres scheint vor allem unser aktuelles Problem zu sein, denn in Deutschland und anderen westlichen Staaten lässt sich in den letzten Jahren eine zunehmende Unzufriedenheit zumindest mit einigen Aspekten des politischen Systems beobachten.

Unsere Demokratie leistet in den Augen weiter Teile der Bevölkerung offensichtlich nicht mehr das, was diese von ihr erwartet.

Beantworten lassen sich Fragen nach der Qualität einer Demokratie nur dann, wenn es Kriterien gibt, an denen sich bemisst, ob ein Staat demokratisch ist oder nicht, und wenn ja, in welchem Maße. Mit diesen Kriterien beschäftigt sich die Demokratietheorie. Insgesamt scheint es im Wesentlichen fünf Kriterien zu geben: Macht- und Herrschaftsbegrenzung, Rechts- und Sozialstaatlichkeit, politischer und gesellschaftlicher Pluralismus, sowie Volksouveränität und bürgerchaftliche Partizipation.

Macht- und Herrschaftsbegrenzung: Montesquieu stellte fest, dass die Konzentration von Macht in den Händen eines einzelnen Monarchen oder Despoten mit erheblichen Gefahren für die Gesellschaft verbunden ist. Einerseits droht ein Machtmissbrauch, der zur Unterdrückung von Freiheit, Sicherheit und Selbständigkeit führt; andererseits macht sie das politische System und die Verwaltung äußerst anfällig für Vettern- und Günstlingswirtschaft und Korruption. Die Verteilung der Macht auf verschiedene Gewalten, die sich dann gegenseitig kontrollieren, bietet in seinen Augen die besten Voraussetzungen für an Vernunft orientierter Staatsführung. Dieser Gedanke wurde von den Federalist-Papers aufgegriffen, die sich für ein System von *checks and balances* aussprechen, von Hemmungen und Gegengewichten. So soll ein Gleichgewicht der Machttträger geschaffen werden, mit der Möglichkeit, dass sie sich gegenseitig in Schach halten. Weder Montesquieu noch die Federalists hatten dabei ein Bild von strikter Trennung der Gewalten vor Augen; vielmehr ging es darum, eine Verteilung bestimmter Staatsfunktionen auf verschiedene Staatsorgane vorwegzunehmen. Durchgängig hat sich in den modernen Demokratien die Verteilung und Verschränkung der legislativen, exekutiven und judikativen Gewalt durchgesetzt. Keine der Gewalten kann in der Demokratie ohne die anderen funktionieren.

Rechts- und Sozialstaatlichkeit: Die Forderungen der Französischen Revolution nach Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit sind schon fast ein Synonym für das politische Menschenbild in Demokratien, auch, wenn diese Wertetrias überall anders aufgenommen und interpretiert worden ist; in Deutschland beispielsweise als Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität. Freiheit meint in diesem Kontext nicht, dass jeder frei ist, das zu tun, was ihm gerade in den Sinn kommt, denn dies wäre ein Schritt in Richtung Anarchie und Faustrecht. Im Sinne der Aufklärung meinte der Ruf nach Freiheit vor allem die Forderung nach Unabhängigkeit und Abwesenheit von Zwang und Unterdrückung. Diese Art von Freiheit kann jedoch nur durch den Aufbau einer legitimen Ordnung gewährleistet werden. Diese formuliert Regeln des Zusammenlebens, die grundsätzlich für alle Geltung haben. Der Gesetzgeber spannt mit seinem Gesetzeskanon einen allgemein gültigen Rahmen, innerhalb dessen die Menschen die Freiheit der Handlung haben. Gleichzeitig begrenzt dieser Rahmen das Handlungsspektrum durch das Verbot und die Kriminalisierung von gemeinschafts- und

freiheitsschädlichen Handlungen. Auf diese Weise sollen sowohl missbräuchlicher staatlicher Zwang und Unterdrückung unterbunden, als auch eine gegenseitige Schädigung der Bürger vermieden werden. Die Gewährleistung von Freiheit und Gerechtigkeit obliegt in der Moderne dem Staat. Dies heißt, dass in einer Demokratie eine vom Volk legitimierte Legislative die verbindliche Ordnung festlegt, die Exekutive (Regierung und Verwaltung) nur im Rahmen der gesetzlichen Kompetenzen handelt und die Judikative die Einhaltung der Gesetze überwacht sowie diese bei etwaigen Verstößen sanktioniert. Eine Ergänzung findet dieses Prinzip der Rechtsstaatlichkeit in der Sozialstaatlichkeit. Wenn es das Ziel des Rechtsstaates ist, die Grundrechte sowie die persönlichen und gesellschaftlichen Freiheiten der Bürger zu schützen, so bedarf es auch eines Instrumentariums, das den Bürgern nicht nur das formelle Recht, sondern auch die faktische Möglichkeit zur gesellschaftlichen Teilhabe gilt. In einem Sozialstaat ergreift der Staat rechtliche, materielle und finanzielle Maßnahmen der Gesellschafts- und Sozialpolitik, um soziale Gegensätze und Spannungen in der Gesellschaft bis zu einem gewissen Maße auszugleichen, damit die Bürger zu integrieren und ihnen Partizipationsmöglichkeiten zu eröffnen.

Pluralismus: Demokratische Staaten beruhen immer auf pluralistischen Gesellschaften. Grundlage ist die Erkenntnis, dass eine Vielzahl individuell unterschiedlicher Interessen, Meinungen, Einstellungen, Ziele, Lebenslagen sowie politischer und sozialer Deutungsmuster besteht. Demokratien zeichnen sich dadurch aus, dass diese Pluralität anerkannt und respektiert wird. Zum Pluralismus gehört zudem die Möglichkeit, für die individuellen Interessen eintreten zu können, für sie werben zu dürfen und sie auch zu organisieren. Dazu gehört die Koalitionsfreiheit, also das Recht, Interessen in Vereinen, Verbänden, Bürgerinitiativen zu vertreten. So entsteht ein buntes Geflecht von konkurrierenden, kooperierenden oder sich ergänzenden Gemeinschaften, die für verschiedene Interessen eintreten. Der politische Pluralismus zeigt sich auch darin, dass in Demokratien grundsätzlich mehrere um Macht und Wählerstimmen konkurrierende Parteien bestehen. Ein Staat mit einem Einparteiensystem kann also nicht als Demokratie eingestuft werden.

Aber selbst wenn alle modernen Demokratien diese bisher genannten Merkmale aufweisen, gehören diese doch nicht zur Demokratie, sondern vielmehr zum modernen Staat. Der moderne Staat ist zunächst einmal ein reines Machtgebilde; ein Verband, der auf seinem Gebiet das Machtmonopol beansprucht und auch erfolgreich durchsetzt. Wir können uns Staaten vorstellen, die nicht pluralistisch sind (Carl Schmitt hat davon geträumt), wir können uns auch Staaten vorstellen, die nicht rechtsstaatlich verfasst sind, bzw. keine oder wenig sozialstaatliche Merkmale besitzen (und brauchen nicht einmal besonders viel Phantasie dazu – der Blick in eine Zeitung oder die Fernsehnachrichten genügt schon). Und ebenso können wir uns moderne Staaten vorstellen, die keine oder wenig demokratische Merkmale besitzen (und hier sieht es allen Bekenntnissen

zum Trotz ähnlich aus). Erst durch die Merkmale der Volkssouveränität und der bürgerschaftlichen Partizipation wird ein moderner Staat zu einer Demokratie.

Volkssouveränität: US-Präsident Abraham Lincoln lieferte in seiner *Gettysburg-Address* (1863) eine wichtige Definition der Demokratie: »*government of the people, by the people, for the people*«¹. Demnach ist Demokratie also eine aus dem Volk hervorgehende, durch das Volk selbst und im Interesse des Volkes ausgeübte Herrschaft. Dieses Prinzip der Volkssouveränität ist erst ein Kind der Moderne. Sie ist viel jünger als die Demokratie selbst (die es schon im antiken Athen gab). Erstmals formuliert wurde die Idee im Mittelalter, bei Denkern wie Manegold von Lautenbach, Thomas von Aquin und Marsilius von Padua. Ernsthaft eingefordert haben sie aber erst die Philosophen der Aufklärung. Deren Kerngedanke ist, dass die Souveränität (also die höchste Herrschaftsgewalt im Staate) vom Einzelherrscher oder einer kleinen Führungsgruppe auf das gesamte Volk übergeht. Dies war aber erst denkbar, als von der Aufklärung eine Reihe von Grundannahmen entwickelt worden waren: die Vorstellung der Freiheit der Menschen, seiner individuellen Vernunft und darüber hinaus auch der Gleichheit der Menschen. Das Volk, eben bestehend aus freien, vernünftigen und gleichen Bürgern (erst viel später auch Bürgerinnen) konstituiert in politischer Selbstbestimmung den Staat und wird so zum Souverän, aus dem dann Herrschaft hervorgehen und in dessen Sinn sie ausgeübt werden soll.

Mit einer Bestandsaufnahme der Meinungen oder Interessen der Bürger ist es aber nicht getan. Aber wenn eine Gruppe der Bevölkerung den Eindruck hat, dass der Rest der Nation ihr keine Beachtung schenkt oder unfähig ist, ihren Standpunkt zu verstehen, dann wird sie sich vom Prozess der gesellschaftlichen Willensbildung ausgeschlossen fühlen. Volkssouveränität setzt aber voraus, dass wir unter Gesetzen leben, die sich aus einem solchen Prozess herleiten. Wer davon ausgeschlossen wird, für die oder den verlieren die getroffenen Entscheidungen ihre Legitimität (Taylor 2001, 31). Eine Gruppe, die ungehört bleibt, ist von der demokratischen Selbst- oder Mitbestimmung ausgeschlossen. Aber dann ist sie auch nicht mehr an deren Willen gebunden. Eine Demokratie verlangt uns viel mehr Solidarität und Engagement für das gemeinsame politische Vorhaben ab, als dies in den hierarchischen und autoritären Gesellschaften der Vergangenheit erforderlich war. Taylor zeigt das an einem prägnanten Beispiel: In den Zeiten der Habsburgermonarchie brauchte der galizische Bauer keine Notiz zu nehmen von einem ungarischen Gutsherren, so wenig wie der Prager Bourgeois vom Wiener Arbeiter, ohne dass dies die Stabilität des Staates im mindesten gefährdet hätte – im Gegenteil. Das gegenseitige Ignorieren wird erst in dem Augenblick prekär, wenn die Idee der Volksherrschaft ins Spiel kommt. In diesem Moment beginnen einzelne Gruppen, die sich nicht mehr ins Ganze fügen (wollen), ihren je eigenen Staat zu fordern.

1 Zitiert nach: Breit, Gottfried: Abraham Lincoln. In: Massing/Breit 2003, 166.

Im deutschen Grundgesetz wird die Volkssouveränität an mehreren Stellen betont. So heißt es in der Präambel, dass sich »*das Deutsche Volk kraft seiner verfassungsgebenden Gewalt dieses Grundgesetz gegeben*« habe; und in Art. 20 II 1 wird formuliert »*Alle Staatsgewalt geht vom Volke aus*«. An diesen Sätzen wird deutlich, was Volkssouveränität bedeutet: Dass sich das Volk mit der Verfassungsgebung rechtlich als Staat konstituiert und so die politische Einheit begründet, dass es die politische Ordnung organisiert, Herrschaftsorgane legitimiert und es die zentrale Position in der Willensbildung innehat. Zentral für die Volkssouveränität ist also, dass die politische Ordnung und staatliches Handeln auf einen Willensentschluss des Volkes zurückführbar und durch diesen legitimiert sein müssen. Demokratie ist ein Prinzip zur Legitimation von Herrschaft.

Bürgerschaftliche Partizipation: Im Prinzip der Volkssouveränität ist nur festgelegt, was sie enthalten soll; aber noch nicht, wie sie zum Ausdruck kommen soll. Deswegen sind an den politischen Willensbildungsprozess weitere qualitative und quantitative Ansprüche zu stellen. So wäre es unstatthaft, aus einem einmaligen Entscheidungsakt des Volkes (z. B. die Wahl eines Regierungschefs) direkt auf die Legitimität all dessen Handelns zu schließen. Die Teilnahme und Teilhabe der Bürger/innen an der Politik muss in einer Demokratie kontinuierlich möglich sein. Zur Sicherung dieser Partizipation bedarf es eines ganzen Bündels an freiheitlichen Beteiligungsrechten; das aktive und passive Wahlrecht, die Versammlungsfreiheit und das Demonstrationsrecht, die Vereinigungs- und Koalitionsfreiheit, die Meinungs- und Informationsfreiheit, das Petitionsrecht u. a. Im Zentrum der bürgerschaftlichen Partizipationsrechte steht das Wahlrecht. Wesentliche Willensbildungs- und Entscheidungsorgane werden in Demokratien mittels Wahlen zusammengesetzt. In regelmäßigen und zeitlich überschaubaren Zeitabschnitten werden die Bürger/innen aufgerufen, die politischen Akteure in Parlament und (teilweise) Regierung zu bestimmen. In Deutschland sind das vor allem parlamentarische Gremien auf Landes- und Bundesebene. Demokratien zeichnen sich jedoch nicht nur durch das aktive Wahlrecht aus, also die Möglichkeit zu wählen. Ebenso wichtig ist das passive Wahlrecht, das Recht, sich zur Wahl zu stellen und (evtl.) gewählt zu werden. In funktionierenden Demokratien kann sich die bürgerschaftliche Partizipationsmöglichkeit jedoch nicht auf Wahlen beschränken. Zu dem Kanon der in freiheitlichen Demokratien erlaubten Teilhabemöglichkeiten gehört: auch zwischen den Wahlen die eigene Meinung kundzutun, die eigenen Interessen alleine oder gemeinsam mit anderen in Vereinen, Verbänden oder Bürgerinitiativen zu vertreten, sich einer Partei anschließen zu können, sich beim Parlament oder anderen zuständigen Gremien mit einer Petition beschweren zu dürfen, oder in Demonstrationen für oder gegen bestimmte Ansichten zu kämpfen.

Zivilgesellschaftliche und politische Partizipationsmöglichkeiten gehören zum normativen Grundgerüst demokratischer Staaten. Damit ist die Vorstel-

lung verbunden, dass eine am Allgemeinwohl ausgerichtete Bürgerarbeit soziale Integration und gesellschaftliche Stabilität fördert. Eine breite und über alle sozialen Gruppen und Schichten weitgehend gleich verteilte Unterstützung des Gemeinwesens gilt als ein Qualitätsmerkmal der Demokratie (Böhnke 2011, 18). Eine lebendige Beteiligung am politischen Willensbildungsprozess ist Ausdruck ihrer anerkannten Legitimität. Fehlen diese Merkmale dagegen, ist der Staat nicht demokratisch.

2. Liberale und republikanische Demokratietheorien

Das Gebiet der Demokratietheorien ist im 20. Jahrhundert zu einer fast unüberschaubaren Vielfalt angewachsen. Aber diese Vielfalt der Ansätze lässt sich reduzieren und nach ›Familienähnlichkeit‹ sortieren.² Die meisten Demokratietheorien folgen entweder einem liberalen oder einem republikanischen Argumentationsschema.

Die anthropologische Grundlage des liberalen Modells ist der methodologische Individualismus. Die liberalen Demokratietheorien sind an einem Konzept ›negativer‹ Freiheit orientiert, d. h. sie betrachten Freiheit als Unabhängigkeit von der nötigen Willkür Dritter (Immanuel Kant). Der Mensch gilt primär als ein Träger von Rechten, d. h. garantierten Handlungsoptionen oder Unterlassungsgarantien. Der Staat wird als Garant von individuellen Rechten konzipiert (Rechtsstaat). Die zentralen Rechte sind dabei die Freiheitsrechte, wobei das Eigentumsrecht besonders hervorgehoben wird (John Locke). Die politische Willensbildung orientiert sich an den Partikularinteressen und vorpolitischen Präferenzen der einzelnen Bürger. Diese Interessen werden in der gesellschaftlichen und ökonomischen Sphäre gebildet, gehen der Politik also voraus. Genuin gemeinschaftliche (soziale oder politische) Interessen oder legitime Eigeninteressen des Staates bzw. der Gesellschaft existieren nicht. Politische Ziele oder Gemeinschaftsinteressen werden als Aggregationen von Partikularinteressen aufgefasst. Das Gemeinwohl ergibt sich aus der Erfüllung der Wünsche der Bürger. Das ganze Konzept basiert auf einer antipaternalistischen Grundannahme: Jeder weiß selbst am besten, was für ihn gut ist. Einer

2 Vgl. z. B. Meyer 2009, 74ff. Meyer stellt zwar drei Typen der Demokratietheorie gegenüber: republikanische, liberale und deliberative Demokratietheorien. Aber bei dem Konzept der deliberativen Theorie von Jürgen Habermas werden auf einer realistischen Ebene Elemente der liberalen Demokratie (Systeme) mit normativen Elementen der republikanischen Demokratietradition gemischt; es handelt sich deswegen um keine eigenständige dritte Form der Demokratietheorie, sondern um eine Mischform zwischen den beiden anderen.

der wichtigen Ansprüche der liberalen Demokratietheorie ist es, der Vielfalt der Interessen einen Raum zur Präsentation und Selbstentfaltung zu bieten. Vereine, Verbände und politische Parteien organisieren die Vielfalt der partikularen Interessen und vermitteln sie in das politische System hinein. Damit steht das liberale Modell der Demokratie der Interessenvermittlung durch den Lobbyismus nahe. Jedes der partikulären Interessen versucht jeweils für sich ein Maximum an Einfluss auf die staatlichen Entscheidungsorgane zu gewinnen. Dabei wird die Legitimität der anderen Interessen nicht in Frage gestellt, es wird aber auch nicht versucht, eine Verständigung oder einen Ausgleich mit ihnen im öffentlichen Raum zu suchen. Der demokratische Anspruch des Liberalismus beschränkt sich darauf, der Vielfalt dieser Interessen einen angemessenen Raum der Selbstentfaltung und Präsentation zu bieten und Institutionen bereit zu stellen, in denen diese partikularen Interessen vermittelt und verwirklicht werden können. Die einzelnen Interessengruppen können dann auf verschiedenen Wegen der Aggregation, der Kompromissbildung und der Mehrheitsentscheidung eine Integration der Vielfalt hin zu einer Einheit einer politischen Willensbildung bewirken. Im liberalen Modell wird die repräsentative Demokratie als ausreichend angesehen, eine unmittelbare Bürgerbeteiligung an politischen Entscheidungen, die über Wahlen hinausgeht, wird nicht für erforderlich, nicht einmal für wünschenswert gehalten. Ein erfülltes Leben findet im Privaten statt. Die politische Partizipation und die Gestaltung des Gemeinwesens treten gegenüber dem Output zurück. Legitimation entsteht dabei durch die vorgesehenen Verfahren wie Wahlen und den in der Verfassung festgelegten politischen Abläufen beispielsweise bei der Gesetzgebung. Als eine der Stärken dieses Modells wird im Allgemeinen angesehen, dass es keine besonderen Tugendanforderungen an den Staatsbürger stellt. Der Gesetzgeber definiert das ethische Minimum in Form von Gesetzen, Exekutive und Judikative setzen sie durch. Der Mensch wird als ein gemäßigter Egoist (*homo oeconomicus*) angesehen. In diesem Konzept besitzt der Staat zumeist keinen intrinsischen Wert, gelegentlich wird er sogar als ein notwendiges Übel betrachtet, das möglichst klein und schwach gehalten werden soll. Je besser die Demokratie die Rechte der Bürger schützt und deren Interessen vermittelt, umso höher wird er nach diesem Modell geschätzt.

Der Republikanismus dagegen orientiert sich am Konzept ›positiver‹ Freiheit und an der Verfügbarkeit konkreter (politischer) Handlungsoptionen. Republikanische Demokratietheorien werden meist als Reaktion auf den hegemonial gewordenen Liberalismus vorgetragen (z. B. der Kommunitarismus als Reaktion auf John Rawls). Diese Konzepte beklagen den Verlust kollektiver Tugend und ›sozialer Wärme‹. Die anthropologische Grundlage ist hier der methodologische Holismus. Der Ausgangspunkt der Überlegung ist weniger das Individuum als vielmehr die Gemeinschaft, bzw. der Mensch in der Gemeinschaft. Das Individuum kann nicht auf sich selbst reduziert oder ›atomistisch‹ gedacht

werden, es ist konstitutiv auf Beziehungen zu anderen Menschen angewiesen. Jeder Mensch hat ein Grundbedürfnis nach Nähe, Wärme, Geborgenheit und Anerkennung. Der Mensch wird hier als *zoon politikon* gesehen. Die Gemeinschaft bietet Rollenmodelle an, die es erlauben, die eigenen Interessen und Fähigkeiten überhaupt erst zu entfalten und zu perfektionieren. Auch moralische Grundkategorien erschließen sich erst in der Gemeinschaft.

Die Menschen sollen aktiv an den politischen Entscheidungen partizipieren. Der Republikanismus ist Input-orientiert und geprägt von der Idee der Selbstregierung. Ein erfülltes Leben muss u. a. ein politisches Leben sein. Die Republik ist das allen gemeinsame Projekt, das private Partikularinteressen hinter sich lässt. Dieses Model erhebt sehr starke Ansprüche an die Tugendhaftigkeit der Bürger. Bürgertugenden sind erforderlich für einen einheitlichen politischen Willen. Der Staat steht und fällt mit der Tugend der Bürger und der Politiker. Nur so kann es zu einer Konvergenz der Partikularinteressen kommen. In dem Maße, wie ihr Handeln durch Bürgertugenden bestimmt wird, kann sich ein einheitlicher politischer Wille bilden. Gemeinwohlvorstellungen sind deswegen dem politischen Prozess vorgelagert. Als Staatsbürger unterscheiden sich die Menschen substanziell von ihrem gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Rollenverständnis. Im gesellschaftlichen und ökonomischen Raum verfolgen die Individuen ihre jeweiligen Privatinteressen und sind in Konkurrenz um knappe Güter und Durchsetzungskämpfe für ihre jeweiligen Interessen verstrickt. Betreten sie aber den öffentlichen, d. h. politischen Raum der Demokratie, werden sie durch ihre Staatsbürgertugenden geläutert und bringen nur das zur Geltung, worin sie mit allen anderen Staatsbürgern übereinstimmen, nämlich das Wohl des Gemeinwesens. Diese Tugend der Gemeinwohlorientierung bestimmt die Staatsbürgerrolle und den Willen der Bürger, politisch nur das anzustreben, was als allgemeines Wohl von allen anderen ohne Einschränkung gleichermaßen gewollt werden kann. Im Gegensatz zu autoritären oder totalitären Regimen, in denen eine solche Einheit nur der partikulären Sicht einer kleinen Machtelite entstammt und der Bevölkerung aufgezwungen wird, setzt der demokratische Republikanismus voraus, dass sich die Konvergenz des Willens aller Bürger zwanglos ergibt. Die Tugend ist dabei weniger ein Produkt der demokratischen Kommunikation, als vielmehr ihre Voraussetzung.

Von diesen beiden Konzepten ist das liberale sicher das dominante und auch realistischere. Aber auch das republikanische Modell verweist auf wichtige Aspekte, die in keiner Demokratie fehlen dürfen, besonders der bürgerschaftlichen Partizipation und der Tugenden der Bürger. Denn genau deren Fehlen führt zu Krisen, die als schmerzhaft empfunden werden. Und eine derartige Entwicklung ist zurzeit im Gange, wenn man einigen Demokratiekritikern glauben darf.

3. Postdemokratie

Einer dieser Kritiker ist der britischen Politikwissenschaftler und Soziologe Colin Crouch. Trotz ihres Erfolges befindet sich die Demokratie seiner Ansicht nach heute in einer höchst paradoxen Situation. Einerseits ist sie an einem Höhepunkt angelangt, weil mehr Staaten denn je demokratische Verfahren praktizieren. Andererseits ist Crouch gerade in Bezug auf die Situation in den gewachsenen Demokratien Westeuropas, Japans, den USA und anderen Teilen der industrialisierten Welt wenig optimistisch. Als einen von vielen Belegen bezieht er sich auf die amerikanischen Präsidentschaftswahlen im Jahr 2000. Dort lagen seiner Ansicht nach unwiderlegbare Beweise dafür vor, dass die Ergebnisse in Florida schwerwiegend manipuliert wurden, ohne dass es zu breiten Protesten in der Bevölkerung kam. »Offensichtlich kam es den meisten Menschen vor allem darauf an, überhaupt zu irgend einem Ergebnis zu kommen, um das Vertrauen der Aktienmärkte wiederherzustellen; dies war wichtiger, als zu ermitteln, wie die Mehrheit der Amerikaner denn nun entschieden hatte« (Crouch 2008, 8).

Nach der Beobachtung von Crouch, bildet sich in den nationalstaatlichen Demokratien der westlichen Staaten unter dem Druck der Globalisierung eine neue politische Konstellation heraus, die er als ›Postdemokratie‹ bezeichnet. Er meint damit »ein Gemeinwesen, in dem zwar nach wie vor Wahlen abgehalten werden, Wahlen, die sogar dazu führen, dass Regierungen ihren Abschied nehmen müssen, in dem allerdings konkurrierende Teams professioneller PR-Experten die öffentliche Debatte während der Wahlkämpfe so stark kontrollieren, dass sie zu einem reinen Spektakel verkommt [...]« (ebd., 10). Im Schatten dieser politischen Inszenierungen wird Politik hinter verschlossenen Türen gemacht: von gewählten Regierungen und Eliten, die vor allem die Interessen der Wirtschaft vertreten. Die Mehrheit der Bürger spielt dabei eine passive, schweigende, sogar apathische Rolle. Während die demokratischen Institutionen formal weiterhin vollkommen intakt sind, entwickeln sich politische Verfahren und Regierungen zunehmend in eine Richtung zurück, die typisch war, für vordemokratische Zeiten: Der politische Einfluss privilegierter Eliten nimmt zu. Und in der Folge ist das egalitäre Projekt, das der Demokratie zugrunde liegt, zunehmend mit der eigenen Ohnmacht konfrontiert. Diese Rede von der Postdemokratie ist ein Stachel in der politischen Kultur westlicher Gesellschaften (Jörke 2011, 17). Sie verweist darauf, dass unsere Vorstellungen von Volkssouveränität nicht oder immer weniger mit der Realität zu tun haben.

Der einschränkenden Vorsilbe ›Post-‹ kommt dabei eine eigentümliche Doppelbedeutung zu: Zum einen bedeutet sie lediglich ›danach‹, zum anderen steht sie in einem kategorischen Sinne für ein ›nicht mehr‹ (Meyer 2009, 195). Und beide Bedeutungen gebraucht Crouch in einem Spannungsverhältnis: Er ist der Überzeugung, dass wir uns in einem unweigerlichen historischen Prozess

des Abfalls von einer zuvor realisierten Hochform befinden. Als ein Bild für den Entwicklungsverlauf der Demokratie wählt er die »geometrische Form der Parabel« (Crouch 2008, 11). Ein Gegenstand, dem die Silbe »post« vorangestellt ist, kann sich historisch in Form einer Parabel entwickeln. Logisch kann man nun zwischen drei Phasen unterscheiden: dem Zeitraum 1 bzw. »prä-X«, der dadurch gekennzeichnet ist, dass ihm einige Merkmale fehlen, die man gewöhnlich mit »X« assoziiert. In Zeitraum 2 erlebt »X« seine/ihre historische Blüte. Alle möglichen Bereiche werden von »X« beeinflusst, sie entwickeln sich von ihrem Zustand in Zeitraum 1 weg. Zeitraum 3 schließlich kann man als »post-X« charakterisieren. Etwas Neues ist in Erscheinung getreten, die Bedeutung von »X« lässt nach. Analog zu diesem abstrakten Modell versteht Crouch auch den Begriff »Postdemokratie«. Auf einer bestimmten Ebene bewegen wir uns über die Demokratie hinaus. So sind wir heute z. B. in der Lage, wesentlich flexibler auf politische Herausforderungen zu reagieren, als unter den Bedingungen, unter denen Mitte des letzten Jahrhunderts komplexe Kompromisse ausgehandelt wurden. Aber auf einer anderen Ebene geht auch etwas verloren: reale Mitbestimmungsmöglichkeiten der Bürger und ein Ideal von Egalitarismus, das die Voraussetzung für demokratische Selbstbestimmung war.

Als normative Grundlage für seine Kritik dient Crouch ein anspruchsvolles Modell der partizipativen Demokratie. Demokratische Selbstbestimmung kann seiner Überzeugung nach nur gedeihen, wenn die Masse der normalen Bürger wirklich die Gelegenheit hat, sich durch Diskussionen und im Rahmen unabhängiger Organisationen aktiv an der Gestaltung des öffentlichen Lebens zu beteiligen, und wenn sie diese Gelegenheiten auch intensiv nutzt. Es ist ihm aber auch klar, dass dieses Ideal auf anspruchsvollen Voraussetzungen beruht: Es setzt voraus, dass sich eine sehr große Zahl von Menschen intensiv an politischen Debatten und an der Gestaltung der politischen Agenda beteiligt; sowie, dass diese Menschen ein gewisses Maß an politischem Sachverstand mitbringen, bzw. sich mit politischen Ereignissen und Problemen beschäftigen. Er sieht durchaus, dass dieses idealtypische Modell vielleicht niemals vollständig verwirklicht werden kann, doch wie alle utopischen Ideale gibt es uns zumindest einen wichtigen Maßstab an die Hand. Es ist äußerst wichtig und hilfreich, die Frage zu stellen, wie unser Handeln sich zu einem bestimmten Ideal verhält, denn nur dadurch haben wir die Möglichkeit, in Zukunft besser zu handeln. Es ist entscheidend, dass wir so auch an die Demokratie herangehen.

Seinem idealtypischen Modell kommen Gesellschaften vermutlich in den ersten Jahren nach der Einführung der Demokratie oder nach tiefen Krisen am nächsten. In Zeiten also, in denen der Enthusiasmus für dieses System weit verbreitet ist. Dies war vor allem zu Beginn der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts der Fall. Zudem waren diese Demokratisierungsprozesse meist eingebettet in eine dynamische wirtschaftliche Entwicklung, die die Verwirklichung vieler demokratischer Ziele ermöglichte. Zum ersten Mal in der Geschichte des

Kapitalismus ging man davon aus, dass die Wirtschaft nur gedeihen könne, wenn es auch der Masse der Beschäftigten einigermaßen gut ginge. In einigen westlichen Industriegesellschaften gelang dabei ein sozialer Kompromiss zwischen den Interessen der kapitalistischen Wirtschaft und denen der arbeitenden Bevölkerung. Im Austausch für den Fortbestand des Kapitalismus und das Abflauen des Protestes gegen die Ungleichheiten, die dieses System hervorbrachte, nahmen die ökonomischen Eliten Beschränkungen ihrer Macht in Kauf. Im Rahmen des Nationalstaates war die politische Steuerungskapazität überdies derart gebündelt, dass die Regierungen in der Lage waren, diese Beschränkungen auch zu verteidigen, da die Unternehmen weitgehend nationalen Autoritäten unterstanden.

Das hohe Niveau der politischen Beteiligung in den späten vierziger und den frühen fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts verdankt sich zum Teil auch der Tatsache, dass nach dem Zweiten Weltkrieg der Wiederaufbau die wichtigste Aufgabe darstellte. Vor diesem Hintergrund musste man bereits damals davon ausgehen, dass sich dieses Niveau der Aktivitäten nicht über viele Jahre hinweg aufrechterhalten lassen würde (Crouch 2008, 16). Crouch meint, die Eliten lernten recht bald, wie man die Menschen auch unter veränderten Bedingungen steuern und manipulieren konnte. Die Bürger wiederum verloren ihre Illusionen, sie waren zunehmend gelangweilt oder immer stärker mit den Problemen des Alltags beschäftigt. Die Probleme waren nun wesentlich komplexer und es wurde immer schwieriger, eine informierte Position einzunehmen. Die Mitarbeit in politischen Organisationen ging so gut wie überall zurück. Gegen Ende der 1980er Jahre verlagerte sich der Schwerpunkt der wirtschaftlichen Dynamik unter dem Einfluss der globalen Deregulierung der Finanzmärkte vom Massenkonsum auf die Aktienmärkte. Der *shareholder value* wurde zum wichtigsten Indikator für ökonomischen Erfolg. Die Diskussion über eine *stakeholder*-Ökonomie, in der auch die Interessen anderer gesellschaftlicher Gruppen berücksichtigt werden sollten, verstummte rasch. Nachdem der Anteil der arbeitenden Bevölkerung am Gesamteinkommen der Volkswirtschaft über Jahrzehnte hinweg praktisch überall gestiegen war, ging er nun im Vergleich zu dem des Kapitals zurück.

4. Partizipation in der Postdemokratie

Crouch sieht eine Entwicklung der realexistierenden Demokratie hin zu einem liberalen Demokratieverständnis. Er hält dies aber eher für eine historisch kontingente Form und nicht für einen normativ wünschenswerten Zustand. Bei diesem Konzept der Demokratie hebt er die folgenden Aspekte hervor: die Wahlbeteiligung als wichtigster Modus der Partizipation des Volkes; große

Spielräume für Lobbyisten aus der Wirtschaft; und eine Form der Politik, die auf Interventionen in den Markt weitgehend verzichtet. Da im Rahmen des liberalen Demokratieverständnisses relativ niedrige Anforderungen an funktionierende politische Systeme gestellt werden, macht es uns blind für und zufrieden mit den Veränderungen unserer demokratischen Systeme.

In diesem Zusammenhang räumt Crouch ein, dass es durchaus Beobachtungen gibt, die dafür sprechen, dass die Demokratie heute einen ihrer historischen Höhepunkte erlebt. Zum einen gab es noch nie so viel gewählte Regierungen wie heute. Zum anderen werden die Politiker heute von der Öffentlichkeit und den Massenmedien mit weniger Ehrerbietung und unkritischem Respekt bedacht als je zuvor. »Die Regierungen und ihre Geheimnisse werden zunehmend dem demokratischen Blick ausgesetzt« (Crouch 2008, 21). Es gibt hartnäckige und erfolgreiche Forderungen nach einer größeren Transparenz des Regierens und nach Verfassungsreformen, die die Politiker dem Volk gegenüber stärker zur Rechenschaft ziehen sollen. Dies ließe sich durchaus als Fortschritt, sogar gegenüber den Hochphasen der Demokratie in den 1970er Jahren, interpretieren. Damals schenkten naive und ehrerbietige Wähler den Politikern in einer Weise Respekt, die diese nicht verdient hatten. Aber diese Entwicklung erhöht nicht die Partizipation der Bürger, weil sie eher dem liberalen Paradigma entsprechen.

Crouch beruft sich nicht unmittelbar auf die Unterscheidung von liberaler und republikanischer Demokratie. Aber er unterscheidet zwischen zwei Konzepten des demokratischen Staatsbürgers (ebd., 22 f.). Auf der einen Seite nennt er das positive Modell des Bürgerstatus, demzufolge Gruppen und Organisationen kollektive Identitäten entwickeln, ihre Interessen und Forderungen selbstständig artikulieren und an das politische System weiterleiten. Auf der anderen Seite steht der negative Aktivismus des Tadelns und Sich-Beschwerens, bei dem das Hauptziel der politischen Kontroverse darin besteht, zu sehen, wie die Politiker zur Verantwortung gezogen werden und wie ihre öffentliche und private Integrität peinlich genau überprüft wird. Auch wenn nicht alle liberalen Demokratiemodelle derartige ›Schrumpfformen‹ von Demokratie sind, hat Crouchs Postdemokratie Ähnlichkeiten mit dem liberalen Modell.

Die beiden Konzepte der Rolle der Staatsbürger hängen eng mit zwei unterschiedlichen Interpretationen der Bürgerrechte zusammen. Die Vorstellung der positiven Rechte hebt die Fähigkeiten der Bürger hervor, sich an ihrem Gemeinwesen zu beteiligen: das Recht zu wählen, das Recht Organisationen aufzubauen und ihnen beizutreten, das Recht, exakte Informationen zu erhalten ... Negative Rechte sind diejenigen, die das Individuum gegen andere schützen, insbesondere gegen den Staat: das Recht Anklage zu erheben, sowie die Eigentumsrechte. Die Demokratie braucht beide Arten von Rechten, doch derzeit gewinnt das negative Modell die Oberhand. Das ist nach Crouchs Ansicht ein Anlass zur Besorgnis, da die positiven Staatsbürgerrechte die kreativen Energien dieses politischen Systems ausmachen.

Bei aller Aggressivität gegenüber der politischen Klasse hat das negative Modell der Staatsbürgerschaft mit dem beschriebenen liberalen Konzept der Demokratie eines gemeinsam: die Idee, dass die Politik im Wesentlichen eine Angelegenheit von Eliten sei, die von der Masse der Zuschauer mit Wut bedacht wird, wenn sie entdecken, dass etwas schiefgegangen ist. Jedes Mal, wenn wir einen Fehler bereits dann als behoben betrachten, wenn ein Minister zurücktreten muss, machen wir uns mit einem Modell gemein, in dem die Politik als das Geschäft einer kleinen Gruppe elitärer Entscheidungsträger gilt.

Auf den ersten Blick scheint der unbestreitbare Bedeutungsgewinn der Bürgerbewegungen und NGOs in den vergangenen Jahren gegen Crouchs These vom Rückgang demokratischer Selbstbestimmung zu sprechen. Die Interessengruppen, sozialen Bewegungen und Lobbys sowie ihr Verhalten passen besser zum liberalen Modell als zum demokratischen, da das liberale kaum Regeln vorsieht, die über die zulässigen Formen der Einflussnahme entscheiden. Wünschenswert aus der Sicht des Liberalismus ist allein die Möglichkeit der politischen Einflussnahme. Aber auch Crouch meint, ohne diese Bewegungen würde die Gefahr bestehen, dass man sich zu sehr auf Wahlkämpfe und Parteipolitik konzentriert. Sie tragen zu einer wesentlich reicheren Demokratie bei und befähigen uns, einzelne Themen auszuwählen, während die Arbeit in einer Partei dazu nötigt, ein komplettes Paket an Positionen zu übernehmen. Crouch unterscheidet zwei Arten von Interessengruppen (Crouch 2008, 25): solchen, die im Wesentlichen eine politische Agenda verfolgen, indem sie versuchen, die Gesetzgebung, das Handeln oder die Haushaltspolitik der Regierung zu beeinflussen; und solchen, die ihre Ziele direkt angehen und die Politik dabei links liegen lassen. Vor allem Interessengruppen, die sich gegen das politische Engagement im eigentlichen Sinne wenden, haben in jüngster Zeit beträchtlich zugenommen. Dies ist zum Teil schon ein Reflex auf die Schwäche der Demokratie. Der andere Typ von Interessenverbänden ist komplexer. Crouch denkt dabei hauptsächlich an jene Kampagnen und Lobbys, die sich zwar nicht unmittelbar auf das Wahlverhalten richten, die aber versuchen, die Politik der Regierung mittelbar zu beeinflussen. Vitalität dieser Art ist zentral für die liberale Demokratietheorie und zeugt von einer starken liberalen Gesellschaft; doch dies ist nicht dasselbe, wie eine starke Demokratie. Da wir uns sehr an die Ideenverknüpfung von Liberalismus und Demokratie gewöhnt haben, sehen wir heute kaum noch, dass es sich hier um eine Verbindung von zwei verschiedenen Dingen handelt. Demokratie erfordert ein gewisses Maß an Gleichheit, was die tatsächlichen Möglichkeiten aller Bürger angeht, auf die politischen Entscheidungen einzuwirken. Der Liberalismus setzt auf freie, vielfältige und weitreichende Möglichkeiten, die Ergebnisse politischer Prozesse zu beeinflussen. Eine Demokratie kann sicher nicht ohne ein starkes liberales Element funktionieren, aber an gewissen Punkten geraten die Ideale des Liberalismus und der Demokratie miteinander in Konflikt. Je mehr man auf dem Kriterium

gleicher politischer Einflussmöglichkeiten besteht, umso wichtiger ist es, dass Regeln und Restriktionen entwickelt werden, um die soziale Ungleichheit zu reduzieren. Diese Maßnahmen widersprechen dann jedoch der Freiheit, die Liberale im Hinblick auf politische Aktionsformen fordern.

Ein typisches Beispiel ist die Parteienfinanzierung. Wenn man die finanziellen Mittel nicht begrenzt, die Parteien oder ihre Spender aufwenden dürfen, um ihre Interessen zu propagieren, und wenn man den Zugang zu medialen Ressourcen und Werbemöglichkeiten, die man einkaufen kann, nicht reglementiert, dann sind die Parteien, die von vermögenden Interessengruppen unterstützt werden, im Wahlkampf eindeutig privilegiert. Mit den Prinzipien des Liberalismus ließe sich dies zwar durchaus vereinbaren, aber da nicht alle Teilnehmer im demokratischen Wettbewerb die gleichen Startchancen haben, wäre dies ein Verstoß gegen das demokratische Kriterium der Gleichheit. Die Ressourcen, die den einzelnen Gruppen zur Verfügung stehen, variieren systematisch massiv. Wirtschaftslobbys verfügen aus zwei Gründen immer über einen enormen Vorteil. Erstens können die Repräsentanten der Wirtschaft damit drohen, dass ihre Branche Verluste machen wird, wenn die Regierung ihnen kein Gehör schenkt. Diese Drohung ist meist wirkungsvoll, weil ökonomischer Erfolg ein zentrales Anliegen jeder Regierung ist. Und zweitens können sie für ihre Lobbyarbeit hohe Summen aufbringen, weil sie von Haus aus schon über immense Mittel verfügen, aber auch, weil erfolgreiche Lobbyarbeit der Wirtschaft steigende Gewinne beschert. Die Kosten dafür stellen also eine Investition dar. Gruppen, die sich für andere als wirtschaftliche Ziele einsetzen, können dagegen in der Regel kein so schwerwiegendes Argument vorbringen, wie drohende ökonomische Nachteile. Und selbst wenn sie erfolgreich sind, werden sie daraus keine materiellen Vorteile ziehen, so dass die Ausgaben für ihre Arbeit Kosten sind und keine Investitionen. Auf diese Weise erlaubt es der Liberalismus allen möglichen Interessengruppen, politische Unterstützung für ihre Anliegen zu sammeln. Dadurch sind vielfältige Möglichkeiten der politischen Beteiligung gewährleistet. Doch wenn ihm nicht gesunde, wahrhaft demokratische Elemente gegenüberstehen, dann wird sich ein liberales Gemeinwesen auf eine systematisch verzerrte Weise entwickeln. Und umgekehrt gilt: Je stärker die gleichen Startvoraussetzungen für alle durch Gesetze zur Parteienfinanzierung oder zum Zugang zu den Medien gewährleistet sind, desto stärker ist die Demokratie im eigentlichen Sinn.

Da dem Begriff der Demokratie jedoch der normative Anspruch der politischen Gleichheit aller Bürger zugrunde liegt, kann die Postdemokratie keine vollgültige Demokratie mehr sein. Solange uns nur die einfache Unterscheidung zwischen Demokratie und Nichtdemokratie zur Verfügung steht, sind den Diskussionen über den Gesundheitszustand unseres politischen Systems enge Grenzen gesetzt. Crouchs Begriff ›Postdemokratie‹ kann uns dabei helfen, Situationen zu beschreiben, in denen die Repräsentanten mächtiger Interes-

sengruppen, die nur für eine kleine Minderheit sprechen, weit aktiver (und erfolgreicher) sind, als die Mehrheit der Bevölkerung, wenn es darum geht, das politische System für ihre Zwecke einzuspannen. Denn nach Crouchs Überzeugung gehören zu einer Demokratie, die diese Bezeichnung auch wirklich verdient, zwei Kernelemente: die Einbeziehung der Interessen des Volkes und die maßgebliche Teilhabe des Volkes an den politischen Entscheidungen innerhalb der Nationalstaaten. Diese beiden wichtigen Elemente der Demokratie werden zunehmend durch den Einfluss der zentralen wirtschaftlichen Akteure, der globalisierten Märkte abgelöst.

5. Sozialstrukturelle Veränderungen als Grund für den Demokratierückgang

Seit der zunehmenden Intensivierung der globalen Wirtschaftsbeziehungen in den 1970er Jahren, gelingt es den 'globalen Unternehmen', wie Crouch die großen transnationalen Wirtschaftskonzerne und ihre Lobbyisten nennt, immer wirksamer, Einfluss auf die wichtigsten politischen Entscheidungen der westlichen Demokratien zu gewinnen. Ihnen stehen keine gesellschaftlichen Akteure mit gleichwertigen Machtpotenzialen mehr gegenüber. Sie scheinen unmittelbar die unentrinnbaren Zwänge der anonymen Weltmärkte zu verkörpern. Crouch sieht diese Entwicklung in einem scharfen Kontrast zu der 'egalitären Demokratie' im Westeuropa der Nachkriegsjahrzehnte. Diese Zeit war von einem Kompromiss zwischen den Repräsentanten der großen Kapitalinteressen und den Vertretern der Arbeitnehmer geprägt. So ließ sich immerhin ein solches Maß an Verteilungs- und Teilhabegerechtigkeit realisieren, dass sich die Mittel- und Unterschicht in ihrem Staat noch wiedererkennen konnten. Die politische Teilhabe breiter Bevölkerungskreise erwies sich in dieser Periode als wirkungsvoll und die Interessen der Menschen fanden Eingang in die demokratischen Willensbildungsprozesse ihrer jeweiligen Länder. In der Phase der Postdemokratie haben dagegen die Wirtschaftseliten den Staat und seine wesentlichen Entscheidungen übernommen und damit auch die Verteilungsfragen (so ist z. B. die Lohnquote in den vergangenen zehn Jahren von über 75 auf unter 65 Prozent gesunken).

In einer institutionell bereits entwickelten Demokratie ist dies jedoch nicht ohne weiteres möglich. Es setzt die Kooperation der politischen Klasse voraus. Deren Vertreter müssen überzeugt sein, dass sich unter dem unausweichlichen Druck der Globalisierung eine zeitgemäße, den Interessen des Landes dienende Politik nur noch aus der Orientierung an den von der Wirtschaft vorgegebenen kommerziellen Erfolgsstrategien auf den Weltmärkten ergeben könne. Deswegen werde nun alles, bis hin zur Bürgerschaft selbst, der kapitalistischen

Geschäftslogik unterworfen. Gerade die ökonomische Globalisierung, etwa der Kapitalmärkte, hat ihre Eigendynamik, ihren Selbstlauf überhaupt erst entfalten können durch die politisch mehr oder weniger bewusste Entscheidung zu ihrer Deregulierung. Die politischen Akteure, die diese Strategie am erfolgreichsten verfechten, werden daher, entgegen allen Ansprüchen der Demokratie, zu den wahren Herren des Gemeinwesens.

Der politischen Teilhabe der Gesellschaft dagegen, von den Wahlen über das Engagement in den politischen Parteien bis hin zur zivilgesellschaftlichen Praxis, gelingt es immer weniger, ihre Interessen ausreichend durchzusetzen. Aufgrund dieser Erfahrung geht politisches Engagement in der Gesellschaft auch deutlich zurück. Die Demokratie verliert ihre Unterstützung (zumindest auf praktischer Ebene) und wird zu einer Eliteveranstaltung, die sich vor allem gegen die zentralen Interessen der unteren Schichten richtet. Dieser Befund ist in der Tat dramatisch, weil unter diesen Umständen keine einzige der für die Demokratie konstitutiven Kernfunktionen erfüllt wäre. Die in der Postdemokratie beschriebene Herrschaftsweise vollzieht sich weder durch das Volk, noch mit ihm oder für es, und auch nicht in irgendeiner identifizierbaren Weise in seinem Auftrag. Vielmehr handelt es sich um einen formal weiter bestehenden Rahmen mit Institutionen der repräsentativen Demokratie – aber die politische Herrschaft wird allein noch zugunsten der großen Wirtschaftsinteressen ausgeübt.

Crouchs Kritik ist nicht ganz neu. Sie schließt an linke Kritiken an, denen zufolge allein schon das Fortbestehen einer kapitalistischen Marktwirtschaft immer zu einer eindeutig asymmetrischen Bevorzugung der Interessen der Kapitaleigner und einem hohen Maß an Ungleichheit der Verteilung der Einkommen und Vermögen führt. Die demokratischen Institutionen bieten dabei nur eine Art politischen Deckmantel für eine undemokratische Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung. Es ist aber offensichtlich, dass viele empirische Befunde, die Crouch resümiert, auch dann plausibel erscheinen, wenn sie nicht neu sind. Sie gelten schon für den Zeitraum, den er als Periode der Hochform der Demokratie ansieht. Zu Recht weist er auch auf die Schwächung der sozialstaatlichen Umverteilungspolitik in den europäischen Demokratien hin, die unter dem Druck der zunehmenden Globalisierung seit den 1980er Jahren zu beobachten ist. In dem von Crouch untersuchten Zeitraum ist in den meisten westlichen Ländern eine Zunahme von Ungleichheit und Armut festzustellen, sowie eine zentrale Stellung ökonomischer, nicht selten neoliberaler Argumente im politischen Diskussions- und Entscheidungsprozess. Parallel dazu sind sowohl das politische Bürgerengagement wie die Entscheidungsteilhabe der Gewerkschaften im Rahmen der neokorporativen Arrangements zurückgegangen.

Die politischen Organisationen und institutionellen Beziehungen der alten Klassenformationen, Arbeitgeberverbände und Gewerkschaften werden immer schwächer. In all diesen Hinsichten hat sich die Lage in der Mehrzahl der

sozialstaatlichen Demokratien mit dem Beginn der neuen Welle der Globalisierung seit den 1970er Jahren unbestreitbar verändert. Demgegenüber war in den ersten drei Nachkriegsjahrzehnten die Lage der Arbeitnehmer im Hinblick auf die Güterverteilung und die politische Partizipation deutlich besser. Diese Entwicklung nimmt Crouch zum Anlass, die stärker sozial ausgeprägten europäischen Demokratien der Nachkriegszeit als »egalitäre Demokratien« zu bezeichnen, und im Kontrast dazu die gegenwärtige Entwicklung als Postdemokratie. Die egalitäre Politik der »wirklichen« Demokratie beruhte auf den starken Organisationen und Parteien der Arbeiterklasse, sowie den wirksamen Regulations- und Umverteilungspolitiken eines selbstbewusst agierenden Staates. Sie ist jedoch einer liberalen Großkoalition gewichen, in der ein einseitiger Einfluss der großen Wirtschaftsinteressen dafür sorgt, dass ein hilflos und ohne politisches Selbstbewusstsein handelnder Staat so gut wie nur noch das zustande bringt, was den Kapitalinteressen nützt.

Die Globalisierung der wirtschaftlichen Eliten und die Fragmentierung der restlichen Bevölkerung tragen dazu bei, dass die sozialen Kräfte, denen es um den Abbau ökonomischer und politischer Ungleichheiten geht, gegenüber jenen an Einfluss verlieren, die zu der hierarchischen Ordnung zurückkehren wollen, die wir aus vordemokratischen Zeiten kennen. Einige tiefgreifende Veränderungen zeichnen sich in vielen Ländern ab. Der Wohlfahrtsstaat wird bis auf ein Minimum abgebaut, es geht nur noch um Hilfe für die Armen und nicht länger darum, staatsbürgerliche Teilhaberechte für alle sicherzustellen. Die Gewerkschaften sind marginalisiert. »Das alte Modell des Nachtwächterstaates, in dem dieser nur mehr die Rolle des Polizisten und Kerkermeisters einnimmt, kommt zu neuen Ehren« (Crouch 2008, 34). Das Wohlstandsgefälle zwischen Arm und Reich wächst. Das Steuersystem ist nicht länger auf Umverteilung ausgerichtet. Politiker kümmern sich vor allem um die Belange einer Handvoll Wirtschaftsführer, deren spezielle Interessen dann in die Leitlinien der öffentlichen Politik übernommen werden. Und die Armen verlieren zunehmend ihr Interesse an dem, was um sie herum geschieht, und gehen nicht einmal mehr zur Wahl. Dadurch nehmen sie freiwillig wieder jene Position ein, die sie bereits in vordemokratischen Zeiten gezwungenermaßen innehatten.

In nahezu allen westlichen Demokratien geht seit geraumer Zeit die Wahlbeteiligung zurück. Aber es ist nicht nur der quantitative Rückgang, der aus demokratiethoretischer Perspektive Anlass zur Sorge gibt. Wenn man die soziostrukturellen Aspekte des veränderten Wahlverhaltens berücksichtigt, dann zeigt sich auch ein qualitativer Aspekt. Dass eine Person nicht zur Wahl geht, ist umso wahrscheinlicher, je niedriger seine Bildung und sein Einkommen ist (Jörke 2011, 15). Damit ziehen sich gerade jene Menschen aus der demokratischen Beteiligung zurück, die sich von den politischen Eliten unverstanden und schlecht vertreten fühlen. Gerade die Angehörigen der neuen Unterschichten mussten in jüngster Zeit die Erfahrung machen, dass ihre Interessen bei poli-

tischen Entscheidungen nicht gehört und berücksichtigt werden. Und dieser Trend, dass sich die Unterschichten aus der demokratischen Partizipation zurückziehen, gilt nicht nur für Wahlen, sondern auch für alternative Formen demokratischer Beteiligung wie Bürgerkonferenzen und Ähnliches. Der Grund dafür dürfte sein, dass gerade diesen Bürgern die Ressourcen (Bildung, Sachkenntnis, rhetorische Fähigkeiten ...) fehlen, die es für dieses Engagement braucht. An neuen, unkonventionellen demokratischen Beteiligungsformen partizipieren vor allem Ober- und Mittelschichtangehörige. Politische Partizipation hängt von individuellen sozio-ökonomischen Ressourcen ab: Bildungs- und einkommensstarke Bevölkerungsschichten beteiligen sich am häufigsten. Deswegen findet auch nur in diesen Schichten eine Interessenvertretung statt. Auch die Neigung, durch gezieltes Konsumverhalten etwa auf die Lebensmittel- oder Energiepolitik einzuwirken, ist bei den höheren Einkommensschichten stärker ausgeprägt. Damit droht politische Beteiligung zu einer Angelegenheit der Modernisierungsgewinner zu werden.

Während des demokratischen Augenblicks war ein Anliegen besonders wichtig: Die Macht des Staates sollte genutzt werden, um die Konzentration privater Macht zu begrenzen. Wenn nun aber in der Gegenwart eine Atmosphäre des Zynismus gegenüber der Politik und den Politikern herrscht, wenn die Erwartungen an deren Leistungen zurückgehen und Stimmen laut werden, die eine strikte Beschränkung ihrer Macht und ihres Einflussbereiches fordern, so spielt das denjenigen in die Hände, die den aktiven (Wohlfahrts-)Staat zügeln wollen, um gerade diese private Macht freizusetzen und sie von Regulierungen zu befreien. In unseren westlichen Gesellschaften war unkontrollierte private Macht ebenso sehr ein Kennzeichen vordemokratischer Gesellschaften, wie unkontrollierte staatliche Macht.

Das eigentlich zentrale Argument von Crouchs Postdemokratie stellt somit nicht der Bedeutungsverlust demokratischer Willensbildungsprozesse dar, sondern der Niedergang egalitärer Kräfte. Crouch bezieht sich dabei hauptsächlich auf die Hinwendung sozialdemokratischer Parteien zur ›neuen Mitte‹. Die Opfer dieser Entwicklung sind traditionelle Arbeitermilieus und jene größer werdende Schicht der ›Ausgeschlossenen‹ oder ›Überflüssigen‹ (Bude 2008). Unsere westlichen Industriegesellschaften produzieren in den letzten Jahrzehnten eine neue Unterschicht, die am sozialen Leben nicht mehr in der gewohnten und erwünschten Weise teilhaben kann. Diese Menschen leiden darunter, dass ihnen Zugänge verwehrt werden, dass sie Missachtung erfahren und dass sie vom Gefühl der Unabänderlichkeit und Aussichtslosigkeit gelähmt sind. Es geht dabei nicht allein um soziale Ungleichheit, auch nicht nur um materielle Armut, sondern um soziale Exklusion. Der Bezugspunkt dieses Begriffes ist die Art und Weise der Teilhabe am gesellschaftlichen Leben, nicht der Grad der Benachteiligung nach Maßgabe allgemein geschätzter Güter, wie Einkommen, Bildung und Prestige.

In Deutschland wurden solche Phänomene lange als Randgruppenprobleme behandelt. Bei dem Übergang von einer Mangel- zu einer Wohlstandsgesellschaft kamen nicht alle sofort mit. Mit der Entfaltung der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Triebkräfte blieb immer ein Teil auf der Strecke, der aus Gründen mangelnder Kompetenz und unzureichender Motivation nicht mitkam. Die Wirkungen des Wirtschaftswachstums auf die Beschäftigung verlief eben nicht immer linear, sondern ist durch eine bestimmte soziale Selektivität vermittelt, welche die einen gewinnen und die anderen verlieren lässt. Gerade ein rapider sozialer Wandel bringt eine Gruppe von Überflüssigen hervor, die aus der Gesellschaft herausfällt. Die Globalisierung und die sie unterstützenden politischen Entscheidungen haben dies noch verstärkt. Wir reden hier nicht von einigen zehntausenden unglücklicher Existenzen, sondern von Millionen von Ausgeschlossenen, die einen Keil durch unsere Gesellschaft treiben: Kinder, die in Verhältnissen aufwachsen, wo es für keinen Zoobesuch, keinen Musikunterricht und nicht für Fußballschuhe reicht, junge Leute ohne Schulabschluss, die sich mit Gelegenheitsjobs zufrieden geben müssen, Frauen und Männer im mittleren Alter, die »freigesetzt« worden sind und keine Aussicht auf Wiederbeschäftigung haben, Scheinselbständige und Projektmitarbeiter ohne soziale Rechte und politische Stimme. Minijobber und Hartz-4-Aufstocker, denen es kaum zum Leben reicht. Die offizielle Armutsquote ist in Deutschland inzwischen auf 14,5 Prozent gestiegen. Sozialverbände der Kirchen sprechen sogar von 16 Millionen Armen in Deutschland. Gemeinsam ist diesen Menschen, dass sie für sich keine Perspektive mehr sehen, dass sie den Mut verloren haben und zu der Überzeugung gelangt sind, dass es auf sie nicht mehr ankommt.

Crouch weist zu Recht auf den engen Zusammenhang von zwei Erwartungen hin, die mit der Demokratie verbunden sind: das prozedurale Versprechen der gleichen Teilhabe am politischen Prozess und das substanzielle einer Angleichung der sozialen Lebensverhältnisse. Gleichheits- und Gerechtigkeitsinteressen sind also in einem doppelten Sinne verletzt, wenn wenige materielle Ressourcen mit geringerem politischem Einfluss verbunden sind (Böhnke 2011, 19). Die Absage der Sozialdemokratie an revolutionäre Gewalt war verbunden mit der Erwartung, auf demokratischem Wege eine größere soziale Gleichheit zu verwirklichen. So aber fließen in die politischen Entscheidungen nur mehr die Interessen der Globalisierungsgewinner ein, während die Interessen der Unterschicht immer weniger Berücksichtigung finden. Und so würde auch die Forderung nach mehr demokratischer Beteiligung die Probleme nicht lösen. Wenn die vermittelnde Kommunikation zwischen denen, die drinnen sind, und denen die draußen bleiben, abbricht, zerreißt die soziale Spaltung auch das soziale Band des Zusammenlebens.

Ungleichheit ist immer problematisch für Demokratien, denn Ungleichheit bedeutet immer ungleiche Verfügung über Machtmittel. Ungleichheit schwächt die Kooperation und bedroht den sozialen Zusammenhalt. In der

alltäglichen Erfahrung wird aus ökonomischer Ungleichheit soziale Distanz und sogar Gleichgültigkeit. Die Elite entfernt sich von der Masse. Wenn sich die Gesellschaft so weit auseinander entwickelt, dass sich große Teile der Bevölkerung nicht mehr für das Wohl anderer großer Teile interessieren (etwa Arme und Reiche), könnte aus der Demokratie ein bloßer Machtkampf um Interessen werden.

Wenn demokratische Entscheidungen zunehmend durch Lobbyismus und eine Machtkonzentration bei kapitalkräftigen Meinungsmachern unterhöhlt werden, macht das eine zunehmende Politikverdrossenheit bei der breiten Masse der Bevölkerung verständlich. Demokratische Einflussmöglichkeiten nehmen ab und werden auch zu Recht als gering eingeschätzt, wenn sich die politische Macht bei einer kleinen Elite befindet. Bei einer zunehmenden sozialen Ungleichheit und einer verstärkten Polarisierung der Gesellschaft in Arm und Reich wird sich das politische Engagement der Gesamtgesellschaft weiter reduzieren. Umgekehrt weisen vergleichsweise egalitäre Gesellschaften höhere Beteiligung an demokratischen Verfahren auf. Wo die soziale Ungleichheit als moderat empfunden und das soziale Netz als ausreichend anerkannt wird, sind auch die Zufriedenheit mit der Demokratie, das Vertrauen in die Institutionen und die Partizipation höher (Böhnke 2011, 20).

Literatur

- Böhnke, Petra: *Ungleiche Verteilung politischer und zivilgesellschaftlicher Partizipation*. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 1–2 (2011), 18–25.
- Bude, Heinz: *Die Ausgeschlossenen Das Ende vom Traum einer gerechten Gesellschaft*. Bonn 2008.
- Crouch, Colin: *Postdemokratie*. Frankfurt a. M. 2008.
- Jörke, Dirk: *Bürgerbeteiligung in der Postdemokratie*. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 1–2 (2011), 13–18.
- Lauth, Hans-Joachim: *Vergleichende Regierungslehre*. Wiesbaden ²2006.
- Massing, Peter/Breit, Gottfried (Hg.): *Demokratie-Theorien Von der Antike bis zur Gegenwart*. Bonn 2003.
- Meyer, Thomas: *Was ist Demokratie?* Wiesbaden 2009.
- Meyer, Thomas: *Soziale Demokratie*. Wiesbaden 2009a.
- Reese-Schäfer, Walter: *Politisches Denken heute: Zivilgesellschaft, Globalisierung und Menschenrechte*. München 2007.
- Schmidt, Manfred G.: *Demokratietheorien*. Wiesbaden ⁵2010.
- Taylor, Charles: *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?* Frankfurt a. M. 2001.
- Weidenfeld, Werner: *Demokratie am Wendepunkt Die demokratische Frage als Projekt des 21. Jahrhunderts*. Berlin 1996.

Die Autorinnen und Autoren

Pavo Barišić, Professor für Philosophie an der Universität Zagreb (Blaupause: Antike Ideenquellen des Republikanismus. Von der *polis* und *res publica* bis zur Europäischen Union).

Felicia Englmann, Dr., Wissenschaftliche Hilfskraft und Lehrbeauftragte am Lehrstuhl für Politische Theorie der Universität der Bundeswehr München (Titelkupper: Frontispize in der politischen Publizistik der frühen Neuzeit).

Frauke Höntzsch, Dr., Akademische Rätin am Lehrstuhl für Politikwissenschaft/ Politische Theorie der Universität Augsburg (Autobiographie: »Geschichte des politischen Denkens *en miniature*«. Die Autobiographie John Stuart Mills).

Dirk Lüddecke, Professor für Politische Theorie, Universität der Bundeswehr München, Fakultät für Staats- und Sozialwissenschaften (Erstlingswerk: Der Konservatismus eines Radikalen. David Hume als Anatom politischer Loyalität).

Stefano Saracino, Postoc-Stipendiat am Internationalen Graduiertenkolleg »Politische Kommunikation« an der Goethe-Universität Frankfurt a. M. (Satirischer Roman: Republikanismus, frühmoderner Journalismus und Utopie. Die Rezeption von Traiano Boccalinis Satire *Ragguagli di Parnaso* im englischen politischen Denken).

Benjamin Schmid, M.A., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Politische Theorie an der Universität der Bundeswehr München (Kommentar: Bürgererfahrung und das politische Denken in der mittelalterlichen Aristoteles-Rezeption).

Markus Schütz, Dr., Lehrbeauftragter am Geschwister-Scholl-Institut für Politikwissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München (Social Media vs. Wahlzettel: Demokratie als Institution).

Christian Schwaabe, PD Dr., Ludwig-Maximilians-Universität München, Geschwister-Scholl-Institut für Politikwissenschaft, Lehrstuhl für Politische Theorie und Philosophie (Manifest: Emanzipatorischer und kriegerischer Modernismus. Die Avantgarde als Vorhut radikaler Antibürgerlichkeit und Experimentierfeld einer krisenhaften Moderne).

Elke Schwinger, Professorin für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Ethik, an der Hochschule für angewandte Wissenschaften Coburg (Politische Slogans, Metaphern der Politik und Politische Public Relations: Die Anti-Prohibitions-Kampagne der Pauline Sabin. Ratgeber für die Anliegen des deutschen Feminismus?).

Peter Seyferth, Dr., Lehrbeauftragter am Geschwister-Scholl-Institut für Politikwissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München (Reisebericht: Reise zur Selbsterkenntnis einer Gesellschaft. Lahontans und Diderots *Suppléments* politisch gelesen).

Andreas Urs Sommer, Professor für Philosophie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (Rekonstruktion: Politischer Pyrrhonismus).

Personenregister

- Acosta, José de 127
Adams, John 15
Adams, Samuel 15
Adario (Kondiaronk) 144–149, 158, 160
Adkins, Helen 241
Aeneas 153
Agrippa 40
Ainesidemos von Knossos 39
Albertus Magnus 57, 59, 61–63, 65, 66
Alciato, Andreas 113
Alembert, Jean-Baptiste le Rond d' 151, 152
Anakreon 142
Anaxarchos 33
Anchises 153
Andreae, Johann Valentin 112
Angenendt, Arnold 52
Anselm von Canterbury 144
Antigonos von Karystos 32
Aoturu (Tahitianer) 155, 158, 161
Aragon, Louis 236
Arendt, Hannah 16
Aretino, Pietro 76, 77
Ariosto, Ludovico 76
Aristogeiton 20, 26
Aristokles 37
Aristoteles 8, 11, 12, 18–21, 24, 26, 27, 52, 53, 56–67, 127, 142
Arkesilaos 37
Asholt, Wolfgang 235, 243
Augustinus, Aurelius 32, 54, 56, 64, 65

Bachtin, Michael 80
Bacon, Francis 85, 124
Bailyn, Bernard 16
Bain, Alexander 199
Ball, Hugo 239, 242
Bandmann, Günter 54, 55
Bannasch, Bettina 128
Barišić, Pavo 8
Barney, Edward 209

Baronius, F. 120, 121
Baudelaire, Charles 231
Behne, Adolf 242
Beinlich, Horst 121
Benhabib, Seylah 217
Benjamin, Walter 236
Bentham, Jeremy 195–198, 201, 202
Bereswill, Mechthild 218
Berges, Wilhelm 60
Berghahn, Sabine 226
Berghaus, Peter 107
Bernath, Klaus 61, 62
Bernhard von Clairvaux 52
Berni, Francesco 76, 77
Bett, Richard 45
Białostocki, Jan 51
Birnbacher, Dieter 167
Bitterli, Urs 140, 141, 145, 148, 150–152, 155
Boas, George 140
Boccalini, Traiano 73–100
Boccioni, Umberto 237
Bodin, Jean 16, 79, 85
Böhnke, Petra 252, 265, 266
Boole, Ella 212, 221
Bornheim, Nicole 218
Bosch, Jacob 111
Bosse, Abraham 132
Bougainville, Jean-Pierre de 152
Bougainville, Louis-Antoine de 140, 141, 151–161
Bourget, Paul 231
Brant, Sebastian 51, 80
Braudel, Fernand 3
Braunfels, Wolfgang 54
Brennecke, Detlef 152, 154
Brochard, Victor 34, 36
Brown, Dan 135
Brühlmeier, Daniel 175
Brutus, Lucius 23, 26
Buddha, Gautama 34
Bude, Heinz 264

- Buffon, Georges-Louis Leclerc de 141, 151
 Burckhardt, Jakob 232
 Bürger, Peter 233, 234, 242
 Burns, James H. 199
 Bussemer, Thymian 210, 213, 217

 Campanella, Tommaso 112
 Carey, Henry 83
 Carrà, Calro 237
 Cary, Thomas 85
 Cäsar, Julius 91, 97, 99
 Cassirer, Ernst 170
 Catilina, Lucius Sergius 54
 Cicero, Marcus Tullius 8, 12, 16, 20–23, 26, 27, 32, 54
 Claeys, Gregory 112
 Clairaut, Alexis-Claude 152
 Cleveland, John 89, 90
 Codde, Pieter 51
 Cohen, Floris 51
 Coleridge, Samuel Taylor 195
 Commerson, Philibert 154, 155, 160
 Condillac, Étienne Bonnot de 151
 Cook, James 155
 Cott, Nancy 218
 Cramer, Daniel 113
 Crenshaw, Kimberly 218, 219
 Crispus, Gaius Sallustius 12
 Cromwell, Oliver 90, 91, 93–100
 Crouch, Colin 255–265

 Daly, Peter 113, 125
 Dante Alighieri 1, 52, 54, 65, 66
 Davis, J.C. 95
 Deimling, Barbara 55
 Descartes, René 132, 167
 de Veer, Gerrit 127
 Diderot, Denis 139–141, 151, 156, 157, 159–162
 Dimler, Richard 113, 125
 Diogenes Laertius 31, 32
 Diogenes von Sinope 35
 Dionysius Pseudo-Areopagita 56
 Dionysos von Syrakus 91
 Dodds, [E]ric [R]obertson 45
 Dohrn-van Rossum, Gerhard 60
 Dondaine, Hyacinthe F. 56
 Dostojewski, Fodor 80
 Drysdall, Dennis L. 111

 Duby, Georges 54
 Duclos, Charles Pinot 151
 Dunbabin, Jean 52, 62

 Eckermann, Johann Peter 193
 Ehmsen, Stefanie 224, 225
 Eisenach, Eldon J. 191, 194, 199, 206
 Ellingson, Ter 141, 144–146, 148, 150, 160
 Elliott, Jane 141, 152, 154, 155, 159
 Englmann, Felicia 110, 121
 Engstler, Achim 45
 Ephialtes 19
 Epikur 31, 34, 35
 Erasmus 80, 85
 Ernst, Max 239

 Fabri, Felix 54, 66, 67
 Fähnders, Walter 235, 243
 Festa, Lynn 151, 159
 Flasch, Kurt 51, 52
 Florio, John 75
 Fludd, Robert 107, 130–132
 Flüeler, Christoph 51, 57, 60, 62
 Foigny, Gabriel de 161
 Forbes, Duncan 165–169
 Forster, Georg 155–157
 Foucault, Michel 36
 Francesco Maria II. della Rovere 73
 Frank, Joseph 90
 Franklin, Benjamin 10, 15
 Friedrich II. (staufischer Kaiser) 54
 Frontenac, Louis de Buade Graf von 146
 Funke, Hans-Günter 148, 149, 159, 161

 Garraway, Doris L. 159, 162
 Gay, Peter 165
 Gebhart, John 222
 Genette, Gérard 192, 193
 Gerhard, Ute 212, 218, 224–226
 Giannotti, Donato 95, 96
 Girnth, Heiko 213, 215, 221
 Gmelin, Hermann 66
 Godwin, Joscelyn 121
 Godwin, William 161
 Goedeckemeyer, Albert 36, 41, 42
 Goethe, Johann Wolfgang von 192–194, 197
 Grabmann, Martin 52, 56, 60
 Gracián, Baltasar 80

- Grangula (Irokesenhäuptling) 143, 146, 147
 Green, Carol 210
 Grimmelshausen, Hans Jakob Christoffel von 80, 107
 Grimm, Jacob 53
 Grimm, Wilhelm 53
 Grotius, Hugo 85
 Gueudeville, Nicolas 144, 149
- Haakonssen, Knud 180
 Habermas, Jürgen 233, 252
 Hadot, Pierre 36
 Hamilton, Alexander 14, 15
 Hankinson, R.J. 44
 Hanson, David 211
 Harders, Cilja 213
 Hardin, Russell 177
 Harmodius 20, 26
 Harrington, James 13, 17, 78, 82, 83, 89, 90, 94–100
 Hausmann, Raoul 240
 Hayne, David M. 142
 Hearst, William 220
 Hecht, Martin 231
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 24
 Heinrich IV. (König von Frankreich) 73
 Hellpach, Willy 231
 Hendrix, Harald 89
 Henkel, Arthur 107, 113
 Henry, Patrick 15
 Herzfeld, Marie 230, 231
 Herzog, Zeev 55
 Hildebert von Lavardin 52
 Hillgruber, Andreas 238
 Hinterhäuser, Hans 157, 159–162
 Hipparchos 20
 Hobbes, Thomas 14, 94, 106, 108, 131, 132, 169, 171, 173, 181, 186
 Holbein, Ambrosius 109
 Holstun, James 95
 Homer 32, 142, 144
 Höntzsch, Frauke 196, 197
 Horaz 75–78, 82, 98
 Hrabanus Maurus 54
 Humboldt, Alexander von 197
 Hume, David 165–189
 Hundert, Edward J. 171, 175
 Hurtado-Prieto, Jimena 171
 Hutcheson, Francis 168, 169, 173, 175
- Huysmans, Joris-Karl 231
 Hyppias 20
- Isenmann, Eberhard 54
 Isidor von Sevilla 54, 56
- Jakob I. (König von England) 73–75
 Janáček, Karel 41
 Jay, John 14
 Johannes Buridan 60
 Jörke, Dirk 255, 263
 Joseph I. (Kaiser) 126, 129
 Juan, Honorato 121–123
 Jünger, Ernst 238
 Juvenal 76–78
- Kadoriza, Joseph 126
 Kant, Immanuel 15, 16, 23, 252
 Kantorowicz, Ernst H. 52, 54
 Karl I. (König von England) 74, 75, 89
 Karl V. (Kaiser) 114, 123
 Kepler, Johannes 130, 131
 Kestenbaum, Lawrence 210
 Kircher, Athanasius 108, 119–132
 Kleisthenes 19
 Kleopatra 20
 Kocka, Jürgen 230
 Kocks, Klaus 217
 Kohl, Karl-Heinz 140, 144, 149, 150, 152, 154–156, 159, 161
 Kondiaronk, *siehe Adario*
 Kondylis, Panajotis 165, 169, 177
 Köpf, Ulrich 166
 Kraus, Johann Ulrich 113
 Kuenzli, Rudolf 239
 Kulenkampff, Jens 177
 Kutschera, Franz von 176
 Kyvig, David 212
- Lahontan, Louis-Armand 139–150, 152, 157, 158, 160–162
 Lakoff, George 215, 216
 Lambertini, Roberto 51
 Landwehr, John 108, 111, 113, 125
 Laursen, John Christian 31, 38, 41, 44
 Lauwers, Michel 52
 Lechner, Gregor M. 116, 117
 Le Goff, Jacques 52, 54
 Lenz, Ilse 225
 Lerner, Michael 216, 217

- Lescarbot, Marc 140, 146, 148
 Lichtblau, Klaus 230, 233
 Limbourg, Herman 56
 Limbourg, Jean 56
 Limbourg, Paul 56
 Lincoln, Abraham 250
 Lippmann, Walter 216
 Lipps, Theodor 182
 Lipsius, Justus 123
 Livius, Titus 12, 13, 20, 23, 53, 77
 Locke, John 13, 252
 Lovejoy, Arthur O. 140
 Lüddecke, Dirk 51
 Ludwig XVI. (König von Frankreich) 15
 Lukian 77, 142, 144
 Lüncker, Conrad Dietrich 131
 Lutterbach, Hubertus 52
 Lyly, John 87

 Machiavelli, Niccolò 12, 13, 17, 77–79, 81, 82, 87, 92, 95–97, 119
 Machuca, Diego E. 42
 Mackie, John Leslie 178
 Madison, James 14, 15
 Maier, Michael 113, 124
 Mallarmé, Stéphane 231
 Mandeville, Bernard 171–175, 179, 183, 184
 Manegold von Lautenbach 250
 Manning, John 125
 Marbod von Rennes 52
 Marchand, Stéphane 43
 Marcus Antonius 20
 Marinetti, Filippo 229, 236–238, 242
 Marlowe, Christopher 107
 Marquard, Odo 2, 46
 Marsilius von Padua 12, 250
 May, Thomas 85
 Mayer-Tasch, Cornelius 55
 Mayerhofer, Bernd 55
 McHenry, James 10
 Meckseper, Cord 53, 54
 Meier, Ulrich 52, 59, 62, 64, 65
 Meinel, Christoph 125, 128, 129
 Menochio, Giovanni Stefano 113
 Meurer, Sebastian 98
 Meyer, Michael 192, 196, 200
 Meyer, Thomas 252, 255
 Miethke, Jürgen 52, 62
 Mill, John Stuart 191–207, 214, 219

 Miller, James 46
 Milton, John 13, 17
 Montesquieu, Charles de Secondat, Baron de 8, 12, 15, 18, 151, 161, 248
 Moos, Peter von 52
 Morus, Thomas 73, 77, 78, 93, 108, 109, 111, 112, 116, 141, 149, 154, 161
 Moscovici, Claudia 159, 160
 Munich, Constantin 114

 Nedham, Marchamont 78, 82, 83, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 100
 Nero (römischer Kaiser) 78
 Neuhausen, Karl August 32
 Neumann, Caryn 219, 222
 Newton, Isaac 166, 170, 188
 Nicolaus de Waldemonte 60
 Niehr, Herbert 55
 Nietzsche, Friedrich 34, 232
 Niggel, Günther 192, 193
 Nikokreon von Kypros 32
 Nikolaus von Kues 51
 Nitschke, August 230
 Nolte, Paul 238
 Norbrook, David 91

 Okrent, Daniel 210, 211, 221
 Oktavian 20
 Ortelius, Abraham 112
 Oru (Taihitaner) 157, 158, 159, 160, 161
 Osborne, Thomas M. Jr. 60
 Ottmann, Henning 1, 2, 13, 14, 31, 35, 46, 58, 64, 75, 77, 96, 106, 109, 124, 125, 132, 133, 167, 191, 193, 206, 217, 224, 237
 Ovid 53

 Pagden, Anthony 141, 144
 Paine, Thomas 15
 Pastine, Dino 110
 Pauer-Studer, Herlinde 177, 178, 182
 Peil, Dietmar 111, 113
 Peisistratos 20
 Perikles 19
 Pershing, John 221
 Persius 76, 77, 78, 82
 Petronius 142
 Petrus von Alvernia 57, 59, 62, 66

- Pettit, Philip 9, 17
 Philipp IV. (König von Spanien) 114, 116
 Phillips, Norman R. 43
 Picinelli, Filippo 111
 Pico della Mirandola, Giovanni 85
 Pinthus, Kurt 234
 Platon 19, 21, 24, 35, 124, 129
 Plautus 77
 Plinius der Jüngere 74
 Plutarch 53, 77
 Pocock, John G.A. 8, 13, 14, 17, 95
 Popitz, Heinrich 46
 Popkin, Richard H. 39, 45
 Popper, Karl 46
 Pratschke, Margarete 130
 Properz 53
 Pyrrhon von Elis 31–37

 Quintilian, Marcus Fabius 76

 Rabelais, François 161
 Rader, Olaf 54
 Radkau, Joachim 231
 Ramón de Mur 56
 Rawls, John 183, 188, 253
 Raymond, Joad 85, 87, 88, 90
 Reichel, Peter 234
 Reinzer, Franz 108, 125–131
 Rembrandt van Rijn 51
 Remigio de' Girolami 52
 Ricken, Friedo 37, 39, 40, 42, 45
 Riedel, Manfred 58, 67
 Riklin, Alois 95, 100
 Ritter, Gerhard 230
 Robespierre, Maximilian 15
 Roosevelt, Eleanore 221
 Roosevelt, John 221, 223
 Root, Grace 212, 217, 218, 220, 222, 223, 226
 Rorty, Richard 46, 243
 Rose, Kenneth 212, 214, 215, 219, 221
 Rossiaud, Jacques 53
 Rousseau, Jean-Jacques 10, 15, 16, 24, 82, 141, 149–152, 154, 155
 Rühl, Ulli F. H. 169
 Russolo, Luigi 238

 Saage, Richard 149, 160
 Saavedra-Fayardo, Diego de 108, 113, 114, 116–118, 122, 123, 131, 134

 Sabin, Pauline 209–226
 Sadeler, Johannes 114
 Sallust 12, 23
 Sandel, Michael 17, 25
 Saracino, Stefano 92
 Scaliger, Julius Caesar 85, 86, 88
 Schase, Angelika 214
 Scheiner, Christoph 130
 Schilling, Michael 107
 Schilling, Otto 52
 Schmidt, Manfred 211
 Schmitt, Carl 249
 Schmitt, Charles B. 32
 Schnackenburg, Bernhard 51
 Schölderle, Thomas 141
 Scholz, Peter 35
 Schöne, Albrecht 107, 113
 Schwinger, Elke 217, 226
 Scipio Africanus 21, 22, 27
 Sellin, Volker 52
 Seneca 118
 Sewing, Werner 27
 Sextus Empiricus 31, 32, 38–44
 Shakespeare, William 75, 85
 Shklar, Judith N. 46
 Sichtermann, Barbara 210
 Sidney, Algernon 13
 Sidney, Philip 85, 87
 Sieben, Barbara 218
 Siefert, Rolf-Peter 170
 Simmel, Georg 232
 Sitter-Liver, Beat 31
 Skinner, Quentin 12, 17
 Skorupski, John 199
 Smith, Adam 169, 170, 173–175
 Sokrates 32
 Solon 19
 Sommer, Andreas Urs 34, 43
 Sotinel, Claire 52
 Speer, Andreas 51
 Spener, Christianus Maximilianus 176
 Spengler, Dietmar 131
 Stanley, Sharon A. 150, 159, 161
 Stillman, Peter 159–162
 Streminger, Gerhard 176, 177
 Striker, Gisela 32
 Stroll, Avrum 45
 Strugnell, Anthony 162
 Svavarsson, Svavar Hrafn 44

- Tabucchi, Antonio 2
Tacitus, Publius Cornelius 12, 73, 74, 80, 81
Tarquinius Superbus, Lucius 20
Tasso, Torquato 77, 85
Taylor, Charles 8, 30, 250
Taylor, Harriet 195, 196, 203
Telesko, Werner 116, 117
Tell, Wilhelm 26
Thomas von Aquin 56, 57, 59–66, 250
Thwaites, Reuben Gold 144, 149
Timon von Phleius 34, 37, 38, 43
Tocqueville, Alexis de 8, 15
Toutaa (Taihitianer) 156
Trajan 74
Trowbridge, John 38
Tzara, Tristan 240

Ubl, Karl 60, 61, 66

van Veen, Otto 113
Varro 22, 116
Vaughan, William 74, 75, 83, 99
Vergil 53, 77, 153
Verlaine, Paul 231
Vesalius, Andreas 176
Vinx, Lars 61

Vistarini, Antonio 114
Vogt, Katja 45

Waesberge, Johannes Jansonius 120, 122, 123
Waldeyer, Wilhelm 176
Wallis, Samuel 153
Warncke, Carsten-Peter 106, 107, 109–111, 113, 135
Warnke, Martin 54
Washington, George 15, 26
Weber, Max 31, 231, 232, 239, 240
Wehling, Elisabeth 215, 216
Weisheipl, James A. 56
Welskopp, Thomas 213, 220–222
Wessely, Othmar 128
Wilhelm von Auvergne 52
Wilhelm von Ockham 52, 62, 63
Wither, George 85
Wood, Gordon S. 17
Worden, Blair 90, 91
Wormius, Olaus 127
Wuthenow, Ralph Rainer 141, 151, 157

Zincgref, Wilhelm 113
Zöllner, Frank 131