

Prolog: Was ist politische Mäßigung?

Die Tugend der Mäßigung, deren begriffsgeschichtliche Entwicklung im Folgenden dargestellt wird, hat in der Ideengeschichte des Westens einen festen Platz. Immer wieder haben politische Denker ihre Bedeutung hervorgehoben, weil sie in der Milderung widerstreitender Ideen eines der höchsten Güter sahen. Ein aus der Masse der politischen Begriffe herausragendes Konzept ist die Mäßigung jedoch nicht. Im Allgemeinen wird sie als wenig aufregend betrachtet, und ein Autor, der sich mit ihr beschäftigt kann leicht etwas exzentrisch wirken.¹ Oft steht sie im Schatten vermeintlich größerer Ideen, und obwohl sie sich neuerdings in der geschichts- und politikwissenschaftlichen Forschung eines größeren Interesses erfreut, gibt es alles in allem nicht viele Abhandlungen, in denen sie im Mittelpunkt steht.² Der Grund dafür liegt auf der Hand: Die dem Politiker von der Mäßigung auferlegte Pflicht zur Selbstbescheidung und das damit verbundene Verbot, eine Idee ohne Rücksichten in die Tat umzusetzen, hat für viele Denker nur begrenzte Anziehungskraft. Dem Kompromiss eine Bresche zwischen den Extremen zu schlagen wirkt weniger reizvoll als die Ausschließlichkeit einer reinen Lehre. Verlockender als die Suche nach dem Mittelweg erscheint vielen die These der großen Vereinfacher, die Max Weber unnachahmlich formuliert hat, dass nämlich die „Götter der einzelnen Ordnungen und Werte“ miteinander in einem „unüberbrückbar tödlichen Kampf“ lägen, „so wie zwischen ‚Gott‘ und ‚Teufel‘“.³

Dabei wusste schon das archaische Griechenland um die Notwendigkeit eines Tugendideals, das sich den aggressiven, jedes Maß überschreitenden Tendenzen des Machtgebrauchs entgegenstellte, und beschrieb dieses Prinzip mit dem Begriff der *sōphrosynē*.⁴ Dieser angesichts einer Vielzahl von Bedeutungsvarianten im Grunde unübersetzbare Ausdruck ist vielleicht am besten mit Gerhard Ritters kompromisshafter Formel von der „maßvollen Besonnenheit“⁵ umschrieben. Für die griechische Literatur und Philosophie von den heroisch-archaischen Zeiten bis zu

1 Vgl. CLOR, On Moderation, S. 7.

2 In jüngerer Zeit sind das v. a. BERGER und ZIJDERVELD, In Praise of Doubt; BERKOWITZ, Constitutional Conservatism; BOUDON, La passion de la modération; CLOR, On Moderation; CALHOON, On Political Moderation; ders., Political Moderation in America's First Two Centuries; CARRESE, Democracy in Moderation; CRAIUTU, A Virtue for Courageous Minds; GOODHEART, In Defense of Trimming; KABASER-VICE, Rule and Ruin; MÜNKLER, Mitte und Maß; NEMOIANA, The Triumph of Imperfection; RIOUX, Les centristes. Wenn die Mäßigung in den Mittelpunkt einer historischen oder philosophischen Betrachtung gestellt wird, bedeutet das freilich nicht unweigerlich, dass sie als politische Tugend anerkannt wird. So reduziert v. a. SHAGAN, The Rule of Moderation, den Mäßigungsdiskurs des frühneuzeitlichen England auf eine Ideologie zur Rechtfertigung sozialer Kontrolle und zur Ausübung politischer und religiöser Macht.

3 WEBER, Wissenschaft als Beruf (1919), S. 604; ders., Der Sinn der „Wertfreiheit“ (1917), S. 507.

4 Zum Begriff der *sōphrosynē* in der archaischen Periode des griechischen Altertums vgl. ausführlich NORTH, Sophrosyne, S. 1–31.

5 RITTER, Die Dämonie der Macht, S. 21.

Aristoteles war die *sōphrosynē* nicht eine rein verneinende Eigenschaft, die dem von Mannhaftigkeit (*andreia*) und Seelengröße (*megalopsychia*) geprägten „heroischen Prinzip“ des griechischen Wesens entgegengestellt war, sondern vielmehr eine umfassende, auf Harmonie gerichtete Tugend, die die Leidenschaften des Menschen nicht aufheben, sondern nur unter Kontrolle halten sollte.⁶ Nicht der Heroismus und die Bereitschaft entschlossener Persönlichkeiten zum energischen politischen Handeln wurden als Gegensatz der *sōphrosynē* betrachtet, sondern die maßlose Übersteigerung des Heldenmuts, die in Hybris endet.⁷

Dieser Gedanke war seit langem im volkstümlichen politischen Denken der Griechen verwurzelt, als Platon die *sōphrosynē* als erster Autor zu einem philosophischen Konzept formte. Doch die philosophische Untermauerung dieses „echt hellenische[n] Bildungsbegriff[s]“⁸ war nur um den Preis seiner weiteren Zersplitterung zu haben. Wie kein anderer Dichter oder Philosoph vor oder nach ihm hat Platon zur Bedeutungsvielfalt der *sōphrosynē* beigetragen, und es war vor allem die im späten fünften Jahrhundert v. Chr. am weitesten verbreitete Definition, die dabei zunächst in den Hintergrund gedrängt wurde, nämlich die Vorstellung von der Mäßigung und Zügelung der Begierden und Leidenschaften.⁹ In Platons sokratischem Dialog *Charmides*, in dem die Suche nach der Bedeutung der *sōphrosynē* im Mittelpunkt steht, ist diese traditionelle Deutung an keiner Stelle zu finden.¹⁰ Stattdessen diskutiert Sokrates mit Kritias, nachdem er verschiedene Auslegungen des Begriffs im Gespräch mit Kritias' Vetter Charmides verworfen hat, über die Möglichkeit, die *sōphrosynē* als eine Art Selbsterkenntnis, als Wissen um das eigene Wissen zu beschreiben.¹¹

Was jedoch auf den ersten Blick wie eine reine Diskussion um den Tugendcharakter des Wissens erscheint,¹² lässt bei genauerem Hinsehen durchaus politische Implikationen erkennen, die vermuten lassen, dass hier die Idee der Mäßigung nicht weit ist. Denn Kritias, das zukünftige Haupt der Dreißig Tyrannen, deutet die

⁶ Vgl. NORTH, *Sophrosyne*, S. ix f. Zum griechischen Ideal heroischer Mannhaftigkeit vgl. BASSI, *The Semantics of Manliness*; MANSFIELD, *Manliness*, S. 55–58, 60 f.

⁷ Zum Gegensatz von *sōphrosynē* und Hybris vgl. NORTH, *Sophrosyne*, S. 15–18, 150.

⁸ RITTER, *Die Dämonie der Macht*, S. 21.

⁹ In deutschen Platon-Übersetzungen wird die *sōphrosynē* im Anschluss an Friedrich Schleiermacher meistens mit Besonnenheit wiedergegeben. Schleiermacher war der Ansicht, dass „[d]ie dem Cicero nachübersetzte Mäßigung, bei der dieser mehr den Aristoteles als den Platon vor Augen hatte, [...] gar nicht zu gebrauchen“ sei. SCHLEIERMACHER, *Charmides/Einleitung*, S. 6. In englischsprachigen Übersetzungen ist dagegen meist von *moderation* die Rede. Vgl. STERN, *Tyranny*, S. 400. Zu den Bedeutungsvarianten von *sōphrosynē* bei Platon vgl. IRWIN, *Plato's Moral Theory*, S. 199 f.; RUTHERFORD, *The Art of Plato*, S. 87.

¹⁰ Vgl. NORTH, *Sophrosyne*, S. 158; STERN, *Tyranny*, S. 400. Zum *Charmides* im Allgemeinen vgl. ebd., S. 153–158; RADEMAKER, *Sophrosyne*, S. 3–7; HAZEBROUCQ, *Platon et la sophrosune*, passim; RUTHERFORD, *The Art of Plato*, S. 87–96. Zur üblichen Definition der *sōphrosynē* in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts v. Chr. vgl. NORTH, *Sophrosyne*, S. 68–84, 88–90, 97–100.

¹¹ Siehe PLATON, *Charmides*, in: Ders., *Werke I*, 159b, 160e, 161b.

¹² NORTH, *Sophrosyne*, S. 158 sieht darin den Hauptzweck des Dialogs.

sōphrosýnē nicht einfach nur als das „Sich-Selbst-Kennen“, sondern behauptet zudem, dass derjenige, der über *sōphrosýnē* verfüge, umfassende Erkenntnis habe.¹³ Und umfassende Erkenntnis befähigt aus seiner Sicht denjenigen, der über sie verfügt, zu guter, auf unfehlbaren Entscheidungen beruhender Herrschaft, da ja, wer Erkenntnis und Unwissenheit zu erkennen und zu unterscheiden vermag, nicht irren kann.¹⁴ Solch eine Selbsteinschätzung grenzt an Hybris, und es liegt auf der Hand, dass sie die philosophische Grundlage einer Tyrannis abgeben kann.¹⁵ Denn wer sich im Besitz umfassender, absoluter und unfehlbarer Erkenntnis wähnt, wird nicht zögern, alle Mittel einzusetzen, um das zu erreichen, was er für richtig hält. Der Glaube daran, das menschliche Wesen in seiner Gesamtheit verstehen zu können, erlegt dem Machtrieb des Einzelnen keine Schranken auf, sondern öffnet der in der Dämonie der Macht angelegten Übersteigerung heroischen Mannesmut's Tür und Tor.

Sokrates hält der Definition des Kritias entgegen, dass es eine ganzheitliche Erkenntnis aller menschlichen Dinge bisher nie gegeben habe und auch nicht geben könne, und dass deshalb auch die *sōphrosýnē* nicht abschließend als die „Erkenntnis der Erkenntnisse“ gedeutet werden könne.¹⁶ Echte Selbsterkenntnis bedeutet für Sokrates, die Grenzen des eigenen Wissens und Verstehens zu akzeptieren. Politische Gemeinschaften setzen sich aus einer Vielzahl von Ideen darüber zusammen, was das Gute ist. Daraus folgt zwar nicht, die Suche nach der Wahrheit und dem als gut zu Erachtenden aufzugeben, aber doch, sich in seinen Zielen und Methoden zu mäßigen. Die Deutung der *sōphrosýnē* als Mäßigung der Begierden und Leidenschaften lässt sich hier erahnen, auch wenn sie nirgendwo im Dialog angesprochen wird.¹⁷ Und der Bezug zum Politischen kann kaum übersehen werden, wenn man sich die Karriere des Kritias vor Augen hält. Sokrates spricht eine versteckte Warnung an Kritias aus, dass er sich mit seinem Verständnis von *sōphrosýnē* auch politisch auf eine abschüssige Bahn begeben, und als der einzige, der in diesem Dialog über echte *sōphrosýnē* verfügt, entpuppt sich Sokrates selbst.¹⁸ Allein seine Selbsterkenntnis reicht so weit, auch die Beschränktheit allen menschlichen Wissens und die Notwendigkeit von Gesetzen für jede politische Gemeinschaft zu verstehen.¹⁹

Platon stilisierte seinen philosophischen Helden Sokrates dadurch zum Gegenbild des von den Dichtern des archaischen Griechenland so geschätzten heroischen

¹³ Zum „Sich-selbst-Kennen“ siehe PLATON, Charmides, in: Ders., Werke I, 164d. Zu Kritias' weitergehender Definition der *sōphrosýnē* als Selbsterkenntnis siehe ebd., 166e. Zu den Dreißig Tyrannen vgl. NÉMETH, Kritias.

¹⁴ Siehe PLATON, Charmides, in: Ders., Werke I, 171d–172a. Vgl. dazu STERN, Tyranny, S. 408.

¹⁵ Vgl. auch ebd., S. 399, 403f., 410.

¹⁶ Siehe PLATON, Charmides, in: Ders., Werke I, 172a, 175a–d. Vgl. dazu STERN, Tyranny, S. 401, 403–406. Vgl. zum Folgenden auch ebd., S. 399f., 410.

¹⁷ Vgl. KAHN, Plato and the Socratic Dialogue, S. 188, Anm. 8.

¹⁸ Vgl. NORTH, Sophrosyne, S. 155. Vgl. außerdem RUTHERFORD, The Art of Plato, S. 95.

¹⁹ Vgl. STERN, Tyranny, S. 411.

Tatmenschen und ließ keinen Zweifel daran, dass *sōphrosýnē* für ihn neben vielem anderen auch Mäßigung bedeutete.²⁰ Im Laufe seines weiteren Schaffens wuchs Platons Interesse an der Mäßigung der irrationalen Seiten des Menschen immer mehr, und in seinem letzten Werk, den *Gesetzen*, stellt er diesen Aspekt der *sōphrosýnē* dann ganz in den Vordergrund, indem er den athenischen Fremden sagen lässt, dass nur derjenige über *sōphrosýnē* verfüge, der „im Kampf mit seinen Lüsten den Sieg davonträgt“.²¹ Die *sōphrosýnē* erscheint hier im Gewand einer individuellen Tugend, als Merkmal des guten Menschen und ist doch nicht außerhalb des Zusammenhangs der politischen Gemeinschaft denkbar.²² Ein guter Staatsbürger kann nur sein, wer ein guter Mensch ist. So wird die *sōphrosýnē* zum wichtigsten Ziel der Erziehung; denn das Hauptanliegen jeder Erziehung muss es sein, gute Staatsbürger zu formen.²³ Was für den Staatsbürger gilt, trifft noch viel mehr auf den Politiker zu; jede wirkliche Staatskunst, so hat es Platon im *Staatsmann* dargelegt, verbinde stets die eigentlich gegensätzlichen Tugenden von Mannhaftigkeit (*andreía*) und *sōphrosýnē*.²⁴

Die *sōphrosýnē* nimmt damit in den *Gesetzen* einen höheren Stellenwert ein als im *Staat*, in dem sie der Gerechtigkeit ungeordnet bleibt.²⁵ Gleichwohl war Platons folgenreichster Beitrag zur Bedeutung der *sōphrosýnē*, dass er sie neben der Weisheit, der Tapferkeit und der Gerechtigkeit seinem Katalog der vier Kardinaltugenden im vierten Buch des *Staates* hinzufügte.²⁶ Platon griff diese vier Tugenden aus anderen möglichen ethischen Grundsätzen heraus, weil der Staat aus seiner Sicht die Aufgabe hatte, die von ihm ausgewählten Werte zu verwirklichen.²⁷ In Platons idealem Staat ist die *sōphrosýnē*, ähnlich wie die Gerechtigkeit und anders als die Tapferkeit und die Weisheit, nicht allein einem der drei Stände, den Bauern und Arbeitern oder den in Herrscher und Gehilfen unterteilten Wächtern, zugeordnet, sondern vielmehr eine umfassende, den ganzen Staat durchdringende Tugend, die mit „einem gewissen Einklang und Zusammenstimmen“ zu vergleichen ist und die „Mäßigung gewisser Lüste und Begierden“ zur Folge hat.²⁸

Als Teil des platonischen Tugendkatalogs fand diese Definition der *sōphrosýnē* über die Stoiker ihren Weg nach Rom, zu den Kirchenvätern und schließlich in das

20 Zu Platons Gegenüberstellung der sokratischen Philosophie und der „dramatic manliness“ der griechischen Dichter vgl. MANSFIELD, *Manliness*, S. 85f.

21 PLATON, *Gesetze*, in: Ders., *Werke VIII*, 647c. Vgl. dazu NORTH, *Sophrosyne*, S. 158.

22 Siehe auch PLATON, *Gesetze*, in: Ders., *Werke VIII*, 644b–c. Vgl. dazu NORTH, *Sophrosyne*, S. 187.

23 Siehe PLATON, *Gesetze*, in: Ders., *Werke VIII*, 643a–644b.

24 Siehe ders., *Der Staatsmann*, in: Ders., *Werke VI*, 310e–311c.

25 Vgl. NORTH, *Sophrosyne*, S. 187.

26 Zu den vier Kardinaltugenden siehe PLATON, *Der Staat*, in: Ders., *Werke IV*, 427d–434d. Vgl. dazu KUNSEMÜLLER, *Die Herkunft der platonischen Kardinaltugenden*.

27 Vgl. NORTH, *Sophrosyne*, S. 169.

28 Zur *sōphrosýnē* im idealen Staat und zu den wörtlichen Zitaten siehe PLATON, *Der Staat*, in: Ders., *Werke IV*, 430c–432b. Zu den drei Ständen im Allgemeinen siehe ebd., 414b–415d. Zu den Wächtern im Besonderen siehe ebd., 374d–376c, 412b–413b.

philosophische Denken des Mittelalters und der Renaissance.²⁹ Und es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass Aristoteles als der Philosoph, der nach Platon am meisten zum Konzept der *sōphrosynē* beigetragen und ganz wesentlich vorherbestimmt hat, was heute unter Mäßigung verstanden wird, den Platon'schen Tugendkatalog verworfen hat. Aristoteles fasste nicht nur die Bedeutung der einzelnen Tugenden wesentlich enger als Platon und benötigte daher eine größere Zahl von ihnen, sondern er bemühte sich stets auch, die Philosophie näher an das volkstümliche politische Denken der Griechen heranzuführen, das traditionell eine Vielzahl von Tugenden kannte.³⁰

Die *sōphrosynē*, die im Denken des Aristoteles schon mehr oder weniger zu dem geworden war, was heute als Mäßigung bezeichnet wird,³¹ spielte in seinem Tugendsystem eine herausragende Rolle. Der Grund dafür lag in einer Neuerung, die sich im Vergleich zu dem bis zu jenem Zeitpunkt Gedachten als wegweisend herausstellen sollte, die Verbindung der Mäßigung mit der Idee der Mitte, der *Mesotes*-Lehre.³² Jede Tugend war für Aristoteles durch ihre mittlere Position zwischen zwei Laster bestimmt, „von denen das eine auf Übermaß, das andere auf Mangel beruht.“³³ Schon die Bezeichnung Übermaß für eines der Extreme einer charakterlichen Disposition verweist auf die Verbindung mit dem Problem der Mäßigung. Die Mitte zwischen Übermaß und Mangel anzustreben kann nichts anderes bedeuten, als beide Laster zu mäßigen. Die Mäßigung also ist weit mehr als eine einfache Tugend; sie ist nicht nur das Mittlere zwischen dem Übermaß an Lust und der Empfindungslosigkeit,³⁴ sondern auch die Tugend, ohne die alle anderen gar nicht denkbar sind.

Aus der Bestimmung der Tugend, also des moralisch Guten, als einer maßvollen Mitte darf freilich nicht geschlossen werden, dass diese Mitte für Aristoteles immer genau auf halber Strecke zwischen zwei Punkten lag, dass also aus seiner Sicht beide Extreme in gleicher Weise zu mäßigen waren. Er behauptete nicht, wie ihm etwa Hans Kelsen vorgeworfen hat, dass er eine „wissenschaftliche, nämlich mathematisch-geometrische Methode“³⁵ zur Definition von Tugenden entwickelt habe. Tatsächlich kannte Aristoteles zwei verschiedene Arten des „Mittleren“:

Bei allem Kontinuierlichen und Teilbaren kann man einen größeren, einen kleineren oder einen gleichen Betrag nehmen, und dies entweder in Bezug auf die Sache selbst oder in Bezug auf uns. Das Gleiche ist eine Art Mittleres (*meson*) zwischen Übermaß (*hyperbolē*) und Mangel (*elleipsis*). Ich nenne aber das Mittlere der Sache das, was gleich weit von beiden Extremen entfernt ist, und das ist für alle ein und dasselbe. Hingegen meine ich mit dem Mittleren in Bezug

²⁹ Vgl. NORTH, *Sophrosyne*, S. 151.

³⁰ Vgl. ebd., S. 198f. Zur Liste der aristotelischen Tugenden siehe ARISTOTELES, NE, 1107a28–1108b10.

³¹ Vgl. dazu Anm. 44 in ebd., S. 365.

³² Vgl. NORTH, *Sophrosyne*, S. 199f.

³³ ARISTOTELES, NE, 1107a2. Vgl. dazu BIEN, *Grundlegung*, S. 114–116; HÖFFE, *Aristoteles*, S. 231–234.

³⁴ Siehe ARISTOTELES, NE, 1107b5–8.

³⁵ KELSEN, *Reine Rechtslehre*, S. 375.

auf uns, was weder zu viel noch zu wenig ist; dies ist nicht eines, und es ist auch nicht für alle dasselbe. [...] So meidet also jeder Kundige Übermaß und Mangel, das Mittlere dagegen sucht er und wählt eben dieses, und zwar das Mittlere nicht der Sache, sondern in Bezug auf uns.³⁶

Mitte ist also nicht gleich Mitte, und die „Mitte nach der arithmetischen Proportion“ spielt in der aristotelischen Tugendlehre, anders als Kelsen meinte, gar keine Rolle. Die Suche nach der Mitte ist kein mathematisches Problem, sondern steht für den Willen, die beste Lösung zu finden, für das Streben nach Vollkommenheit.³⁷ Das Mittlere, das das rechte Maß zwischen zwei Lastern angibt, ist daher stets „in Bezug auf uns“ zu suchen und hängt von der handelnden Person, aber auch den Umständen ab; es wird „bestimmt durch die Überlegung (*logos*), das heißt so, wie der Kluge (*phronimos*) [es] bestimmen würde.“³⁸ Je nach Lage der Dinge kann es notwendig sein, sich beim Beschreiten des Mittelwegs einem von zwei Extremen mehr anzunähern als dem anderen.

An diesem Punkt lässt sich eine Konzeption individueller Mäßigung erkennen, die, gerade weil sie nur dann mit Gewinn angewandt werden kann, wenn der Handelnde das gesellschaftliche oder politische Umfeld berücksichtigt, an keinen historischen Kontext gebunden ist. Sie ist keine abstrakte und starre Theorie, die der historischen Wirklichkeit abverlangt, sich an sie anzugleichen, sondern ein flexibles und anpassungsfähiges Konzept, das zur Beurteilung politischen Handelns in allen Epochen der Geschichte tauglich ist. Mit seinen eigentlich für die Ethik entwickelten Vorstellungen von Mitte und Mäßigung hat Aristoteles dem Staatsmann einen Leitfaden zur Selbstbescheidung und Beschränkung seiner Ambitionen an die Hand gegeben.³⁹

Doch will dieser Leitfaden mit Umsicht gebraucht sein; wie bei allen Tugenden droht beim Einsatz der Mäßigung die Gefahr von zwei Seiten. Es darf nicht vergessen werden, dass, wie oben schon erwähnt, auch die Mäßigung ein Mittleres zwischen zwei Extremen ist. Das griechische Altertum war weit entfernt davon, die *sōphrosynē* nur als Tugend anzusehen und zu verkennen, dass auch sie, wie alles Menschliche, einen ambivalenten Charakter hatte. Im Gegenteil: Im späten fünften und frühen vierten Jahrhundert v. Chr. nahmen viele griechische Denker und Autoren, durch den Peloponnesischen Krieg befördert, gegenüber dem bisher geschätzten Konzept eine ablehnende, ja mitunter an Verachtung grenzende Haltung ein.⁴⁰ Dass zu starke Mäßigung den politischen Willen lähmen konnte, führte zum Beispiel Thukydides, der im Übrigen ein durchaus komplexes Verständnis von *sō-*

³⁶ ARISTOTELES, NE, 1106a37–b8.

³⁷ Vgl. auch HÖFFE, Aristoteles, S. 231f.

³⁸ ARISTOTELES, NE, 1107a1–2.

³⁹ In der *Politik* stellt Aristoteles fest, dass die Menschen einzeln und in der Gemeinschaft das gleiche „Endziel (*télos*)“ hätten, und dass deswegen der Staat derselben Tugenden bedürfe wie das Individuum. Ders., *Politik*, 1337a22.

⁴⁰ Vgl. dazu allgemein NORTH, A Period of Opposition.

phrosýnē hatte, mit Blick auf das außenpolitische Verhalten der Spartaner vor dem Ausbruch des Peloponnesischen Krieges vor Augen.⁴¹ In einer in Sparta vor dem Ausbruch des Krieges gehaltenen Rede ziehen die Korinther einen Vergleich zwischen ihren athenischen Feinden und ihren spartanischen Verbündeten, der für letztere nicht gerade schmeichelhaft ausfällt. Die für die Spartaner charakteristische Mäßigung mache sie blind für äußere Gefahren und hindere sie daran, entschieden zu handeln, wenn es erforderlich sei.⁴²

In den meisten Fällen geht die Gefahr für ein Gemeinwesen jedoch wohl weniger von einem Übermaß an machtpolitischer Mäßigung bei den Verantwortlichen aus. Wer über Macht verfügt, wird eher zu ihrem übertriebenen Gebrauch neigen, als sich ohne Not selbst Beschränkungen aufzuerlegen. Gerhard Ritter hat zurecht darauf hingewiesen, dass die freiwillige Mäßigung des Politikers als alleinige Schranke des politischen Willens, wie ihn das griechische Denken seit archaischen Zeiten in der einen oder anderen Form von *sōphrosýnē* gekannt habe, nur ein unzureichender Schutz vor den Verlockungen der Macht sei.⁴³ Auch darauf hat Thukydides, der alles andere als ein Verächter politischer Mäßigung war,⁴⁴ in seinem Werk aufmerksam gemacht. Er zog die offensivere Außenpolitik seiner Heimatstadt Athen der spartanischen Zurückhaltung zwar vor, verstand jedoch auch, dass gerade diese Außenpolitik eines Staatsmannes bedurfte, der die Erfordernis energischen Handelns mit der Tugend der Mäßigung ins rechte Verhältnis zu setzen wusste. Solch ein Muster an Mäßigung erblickte er in Perikles: „Denn solange er die Stadt leitete im Frieden, führte er sie mit Mäßigung und erhielt ihr ihre Sicherheit, und unter ihm wurde sie so groß, und als der Krieg ausbrach, da hatte er wie sich zeigen läßt, auch hierfür die Kräfte richtig vorausberechnet.“⁴⁵ Und nicht nur das: Perikles war nicht allein die Verkörperung staatsmännischer Mäßigung, er hatte auch die Kraft und Fähigkeit, wie Thukydides weiter berichtete, die Leidenschaften der Masse zu bändigen.⁴⁶ Erst die Nachfolger des Perikles ließen Mäßigung und Führungsstärke vermissen und führten die Stadt, indem sie die athenische Großmachtstellung durch Übermaß und Gier ruinierten, auf den Weg zur Niederlage.⁴⁷

Kein Gemeinwesen kann sich daher auf das Auftreten eines der Mäßigung verpflichteten großen Staatsmannes verlassen, wenn es darum geht, den allgemeinen Kurs der Politik zu bestimmen. Es muss andere, in der Verfassungsordnung des

⁴¹ Zur Vielschichtigkeit des *sōphrosynē*-Begriffs bei Thukydides vgl. RADEMAKER, *Sophrosyne*, S. 201–225, v. a. aber NORTH, *Sophrosyne*, S. 99–116.

⁴² Siehe THUKYDIDES I 68.1–69.5.

⁴³ Vgl. RITTER, die Dämonie der Macht, S. 22.

⁴⁴ Dazu, dass Thukydides trotz aller Kritik an der Außenpolitik Spartas ebenso wie Platon ein Anwalt der Mäßigung gewesen sei, vgl. STRAUSS, *The City and Man*, S. 145–154.

⁴⁵ THUKYDIDES II 65.5–6.

⁴⁶ Siehe ebd. II 65.8–9. Ähnlich urteilte später auch PLUTARCH, *Perikles*, Kap. 33. Vgl. dazu auch KAGAN, *Pericles*, S. 264.

⁴⁷ Siehe THUKYDIDES II 65.7.

Staates angelegte Mechanismen zur Mäßigung der Politik geben, das heißt zur Beschränkung der Macht einzelner Personen und Gruppen. Will man Machtmissbrauch vorbeugen, dann gilt es, die Herrschaft einer einzigen Gruppe oder eines alleinigen Prinzips zu verhindern. Die politische Philosophie des griechischen Altertums sah in der Mischung verschiedener Verfassungsarten das Mittel, dieses Ziel zu erreichen.⁴⁸ Als Mischverfassung lässt sich jede politische Ordnung bezeichnen, in der Elemente verschiedener Herrschaftstypen wie der Aristokratie, der Demokratie oder der Monarchie miteinander verbunden sind, um der tyrannischen Degeneration einer dieser Formen vorzubeugen.⁴⁹

Von allen in Frage kommenden Namen in der Geschichte der griechischen Philosophie ist derjenige des Aristoteles am engsten mit der Idee der Mischverfassung verbunden, und es ist nicht übertrieben, festzustellen, dass Aristoteles die Idee erst zu einem echten politischen Konzept machte.⁵⁰ Gewiss finden sich schon Ansätze bei Platon, der zu seinen Überlegungen durch die spartanische Verfassung angeregt wurde.⁵¹ Aber gegenüber der systematischen gedanklichen Leistung des Aristoteles fallen die hier und da eingestreuten Bemerkungen seines Lehrers nicht ins Gewicht. Denn bei Aristoteles ist die gemischte Verfassung die Grundlage für eine der drei dem Gemeinwohl verpflichteten Verfassungsarten, die er mit dem Namen aller Verfassungen als *Politie* (*politeía*) bezeichnet.⁵² Im Vergleich zum Königtum als einer guten Form der Alleinherrschaft und der Aristokratie als einer guten Form der Herrschaft Weniger spreche man von Politie, „wenn [...] die Mehrzahl des Volkes den Staat mit Rücksicht auf das Gemeinwohl verwaltet“.⁵³

Nicht nur daran, dass nicht das gesamte Volk herrscht, sondern nur die Mehrzahl seiner Mitglieder, lässt sich erkennen, dass es sich bei der Politie um keine Demokratie handeln kann. Auch der Verweis auf das Gemeinwohl führt das vor Augen, denn die Demokratie war für Aristoteles die degenerierte Form der Politie, in der die Herrschaft allein dem Wohle der Armen diene, ohne dass darauf geachtet werde, „was dem ganzen Gemeinwesen frommt“.⁵⁴ Die Politie ist im Grunde eine abgeschwächte Demokratie, nämlich eine Mischung aus Demokratie und Oligarchie.⁵⁵ Aus der Mischung zweier schlechter Verfassungen entsteht eine gute, die Aristoteles sogar, mit gewissen Einschränkungen, als die beste Verfassungsform betrachtet.⁵⁶ Von Einschränkungen muss man hier sprechen, weil es Aristoteles nicht um ein Ideal ging, sondern darum, eine Staatsverfassung zu bestimmen, die für die Wirklich-

48 Vgl. AALDERS H. WZN., Theorie, S. 1.

49 Vgl. RIKLIN, Machtteilung, S. 11.

50 Zur Mischverfassung bei Aristoteles vgl. ebd., S. 55–71; AALDERS H. WZN., Theorie, S. 54–69.

51 Vgl. RIKLIN, Machtteilung, S. 33–54.

52 Siehe ARISTOTELES, Politik, 1279a42.

53 Ebd., 1279a39–40.

54 Ebd., 1279b5–10.

55 Siehe ebd., 1293b21–1294a29.

56 Vgl. dazu BIEN, Grundlegung, S. 315–340; HÖFFE, Aristoteles, S. 274f.

keit taugte und zugleich die geringstmögliche Anzahl an Mängeln aufwies. In der praktischen Politik hat man nie die Wahl zwischen dem Guten und dem Schlechten, sondern nur diejenige zwischen dem Schlechten und dem noch Akzeptablen. Insofern war die Politie für Aristoteles kein Ideal, also nicht die beste vorstellbare Verfassungsform an sich, sondern nur „die beste Verfassung und die beste Lebensform (bíos) für die meisten Staaten und Menschen, wenn man dabei nicht den Maßstab einer Tugend anlegt, die weit über die der gewöhnlichen Menschen hinausgeht“.⁵⁷

Legte man die größtmögliche Tugend als Maßstab an, dann mochte die Aristokratie, so ließ Aristoteles durchblicken, die bessere Verfassung sein. Aber sie war eben, und darauf kam es ihm an, für die meisten Staaten außerhalb dessen, was sie erreichen konnten.⁵⁸ Man musste sich also, wenn man eine gute politische Ordnung verwirklichen wollte, an die Politie halten. In welchem Verhältnis zu diesem Zweck Oligarchie und Demokratie zu mischen seien, hat Aristoteles nicht eingehend dargelegt. Zwar machte er deutlich, dass es auch hier wieder darum ging, ein Mittleres anzustreben. Denn die Mischung sei dann besonders gut gelungen, „wenn es möglich ist, eine und dieselbe Verfassung zugleich Demokratie und Oligarchie zu nennen.“⁵⁹ Doch hilft uns das kaum weiter, wenn man bedenkt, dass das „Mittlere in Bezug auf uns“ eben kein mathematisch zu bestimmender Punkt ist, sondern stets von den Umständen abhängt. Mit der Aussage des Aristoteles, dass die Verfassung am besten sei, in der die Mittelschicht bestimme,⁶⁰ lässt sich dagegen schon mehr anfangen. Denn selbst wenn die Mittelschicht zunächst einmal im betreffenden Zeitkontext zu definieren wäre, so bliebe doch als zu verallgemeinernde Regel, dass weder die Reichen noch die Armen ein politisches Übergewicht im Staat erhalten sollten. Alles in allem muss somit einerseits offen bleiben, was, ausgehend von der politischen Philosophie des Aristoteles, das richtige Verhältnis von Oligarchie und Demokratie in einer guten Verfassung ist. Andererseits aber lässt sich erkennen, und das ist für unseren Zusammenhang das Entscheidende, dass die Mischverfassung und die individuelle Tugend der Mäßigung durch den gemeinsamen Begriff des Mittleren eng miteinander verbunden sind, mehr noch: dass die Mischverfassung nichts anderes ist als die konstitutionelle Kristallisation der Tugend der Mäßigung.

In noch weit deutlicherem Maße als Aristoteles hat im ersten Jahrhundert v. Chr. Cicero diesen Zusammenhang zwischen Mäßigung und Mischverfassung hergestellt und ist nicht nur deshalb als der römische Denker anzusehen, der wohl am meisten für die Romanisierung des philosophischen Konzepts der *sôphrosýnē* getan hat.⁶¹ Wenngleich er Platons Katalog der vier Kardinaltugenden übernahm, gab er der *sôphrosýnē*, indem er sie bevorzugt mit *temperantia*, *moderatio* oder auch *mo-*

⁵⁷ ARISTOTELES, Politik, 1295a25–31.

⁵⁸ Siehe ebd. Vgl. dazu auch STERNBERGER, Der Staat des Aristoteles, S. 52.

⁵⁹ ARISTOTELES, Politik, 1294b15–16.

⁶⁰ Siehe ebd., 1295b2–1296b11.

⁶¹ Zu letzterem vgl. NORTH, Sophrosyne, S. 268.

destia übersetzte, doch eine Bedeutung, die mehr mit dem aristotelischen Begriff der Mäßigung zu tun hatte.⁶² Um sich im Sinne der Mäßigung tugendhaft zu verhalten, musste der Mensch stets dem Schicklichen (*decorum*) Rechnung tragen.⁶³ Der Mensch durfte seine Triebe und Begierden weder hemmungslos ausleben, noch sie unterdrücken; vielmehr galt es, sie unter den Befehl der Vernunft zu stellen, um eine mittlere und damit gemäßigte Haltung einzunehmen.⁶⁴

Dass Cicero mit dieser Vorstellung von Mäßigung nicht nur ganz nah an der volkstümlichen griechischen Definition von *sōphrosynē* war, sondern sich auch, indem er die Mäßigung als ein Mittleres definierte, in die Tradition des Aristoteles stellte, ist unübersehbar. Wie Aristoteles gab Cicero der Mäßigung als individueller Tugend eine betont politische Konnotation. Hatte Aristoteles dem Alleinherrscher zu einer gemäßigten Regierungsweise geraten, um seine Untertanen nicht gegen sich aufzubringen, so ließ auch Cicero keinen Zweifel daran, dass die Mäßigung zu den hervorragenden Tugenden des Staatsmanns gehörte.⁶⁵ Zugleich ließ er aber die Verbindung zwischen Mäßigung und Mischverfassung mit größerer Schärfe hervortreten als Aristoteles. Denn der Staatsmann, der für Cicero nichts anderes war als ein „moderator rei publicae“, hatte aus seiner Sicht die Aufgabe alle Gewalten, die den Staat bilden, und alle Forderungen, die an ihn gerichtet werden, in ein Gleichgewicht zu bringen, sie also in harmonischer Weise zu mischen.⁶⁶

Das Konzept individueller, tugendethischer Mäßigung und die Idee der Mäßigung eines Staates durch eine Mischverfassung standen für Cicero also nicht unverbunden nebeneinander, sondern bedingten einander. Kein durch Verfassungsmischung gemäßigtes politisches System konnte bestehen, wenn nicht auch die Politiker der Tugend der Mäßigung verpflichtet waren. Und der Staatsmann war, wenn er dem Gebot politischer Mäßigung in seinem Handeln gerecht werden wollte, auf ein gemäßigtes, harmonisch balanciertes, sprich: gemischtes, System angewiesen. Die drei von Cicero als gut erachteten Verfassungsformen, das Königtum, die Optimatenherrschaft und der Volksstaat, neigten, jede für sich genommen, dazu, durch die Übersteigerung des ihnen innewohnenden Prinzips zu schlechten Verfassungsformen zu degenerieren, das heißt zur Tyrannis, zur Oligarchie oder zur Herrschaft einer unkontrollierbaren Masse.⁶⁷

⁶² Zu den vier Kardinaltugenden Weisheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigung bei Cicero im Allgemeinen siehe CICERO, Vom rechten Handeln, I 18–151. Zur Übersetzung der *sōphrosynē* durch Cicero siehe ders., Gespräche in Tusculum, III 16. Vgl. dazu auch NORTH, Sophrosyne, S. 268.

⁶³ CICERO, Vom rechten Handeln, I 93.

⁶⁴ Siehe ebd., I 101–102. Siehe dazu auch ebd., I 89, wo es heißt, die Mitte (*mediocritas*) „est inter nimium et parum“.

⁶⁵ Siehe ARISTOTELES, Politik, 1315a30–b10; CICERO, Vom rechten Handeln, I 140.

⁶⁶ Zum Staatsmann als „moderator rei publicae“ siehe ders., Der Staat, V 6.8. Zur Notwendigkeit eines harmonischen Zusammenspiels aller Elemente eines Staates siehe ebd., II 42.69. Vgl. dazu NORTH, Sophrosyne, S. 282f.

⁶⁷ Zu den drei guten Verfassungsformen siehe CICERO, Der Staat, I 26.42. Zu ihren Verfallsformen siehe ebd., I 45.69. Vgl. dazu HEUSS, Ciceros Theorie, S. 28; BÜCHNER, Cicero, S. 218f.

Von hier aus wird ersichtlich, weshalb Cicero die ideale Verfassung als aus den drei zu billigenden Verfassungsarten „moderatum et permixtum“ bezeichnete.⁶⁸ Mäßigung und Mischung waren für ihn, wenn nicht synonym, so doch durch eine innere Logik unauflöslich verknüpft. Mehr als Aristoteles' Vorstellung einer aus Oligarchie und Demokratie gemischten Politie hatte dieses Idealbild Bezug zur historischen Wirklichkeit. Wenn Cicero von der Mischverfassung als idealer Regierungsform sprach, hatte er vielmehr, wie schon Polybios vor ihm, das Beispiel der Konsulatsverfassung der Römischen Republik vor Augen.⁶⁹ Jene Republik war in den Augen des Cicero der unübertreffliche Höhepunkt der Verfassungskunst, ein Staatswesen, das allen Gemeinwesen, die bisher existiert hatten, weit überlegen war.⁷⁰ Diese Überlegenheit gründete auf dem vorgeblich besonders gut gelungenen, nämlich harmonischen Mischungsverhältnis der drei guten Verfassungsarten.

Dass die königliche Gewalt auch in der durch den Akt des Königssturzes entstandenen römischen *res publica* in neuem Gewand fortbestand, hatte Cicero durchaus richtig beschrieben, ging doch das Amt des Königs zunächst in der Jahresmagistratur auf, bevor es nach den Ständekämpfen in das zweiköpfige Konsulat umgewandelt wurde.⁷¹ Auch die Vorstellung, dass das aristokratische Element, repräsentiert durch den Senat, eine wichtige Rolle in der Republik spiele, lässt sich kaum übersehen. Und schließlich hatte die Republik auch eine demokratische Seite, denn das Volk war durch Volksversammlung und Volkstribunen an den öffentlichen Dingen beteiligt, und das galt trotz aller späteren Aristokratisierungstendenzen während der gesamten Zeit der Republik.⁷² Aber es ist doch mehr als fraglich, ob die drei beschriebenen Elemente tatsächlich so gleichmäßig und harmonisch gemischt waren, wie Cicero meinte, ob es demnach wirklich gerechtfertigt ist, die Römische Republik als eine Mischverfassung anzusehen.

Eine ganze Reihe von Einwänden lässt sich dagegen formulieren, und vieles spricht dafür, dass Ciceros Mischverfassung nicht viel mehr als ein „Schattenphänomen“⁷³ war, das mit der Wirklichkeit nur wenig oder gar nichts zu tun hatte.⁷⁴ Für unseren Zusammenhang spielt es freilich kaum eine Rolle, wie diese Frage zu beant-

⁶⁸ CICERO, *Der Staat*, I 29.45. Siehe dazu ebd., II 23.41. Siehe auch ebd., II 39.65; ebd., I 45.69; ebd., I 35.54. Vgl. dazu AALDERS H. WZN., *Theorie*, S. 109–116; BÜCHNER, *Cicero*, S. 219–222; RIKLIN, *Machtteilung*, S. 83–88.

⁶⁹ Siehe CICERO, *Der Staat*, II 30.52, II 39.66. Zur Mischverfassung bei Polybios vgl. allgemein RIKLIN, *Machtteilung*, S. 73–89.

⁷⁰ Siehe CICERO, *Der Staat*, II 1.2, I 46.70, II 23.42.

⁷¹ Vgl. BLEICKEN, *Geschichte*, S. 16f., 25f. Dazu, dass Cicero das Königtum den Konsuln zuwies, das aristokratische Element dem Senat und die demokratische Dimension der Volksversammlung und den Volkstribunen, siehe CICERO, *Der Staat*, II 32.56. Vgl. auch AALDERS H. WZN., *Theorie*, S. 113.

⁷² Vgl. BLEICKEN, *Geschichte*, S. 30f.

⁷³ HEUSS, *Ciceros Theorie*, S. 257.

⁷⁴ Einen Überblick über die, allerdings v. a. auf Polybios zielende Kritik an der Mischverfassungstheorie bietet RIKLIN, *Machtteilung*, S. 84f. FINLEY, *Das politische Leben*, S. 161, behauptet, dass Rom keine Mischverfassung gehabt habe, ja sogar, dass es die Mischverfassung in der antiken Wirklich-

worten ist. Von Bedeutung ist hier nur, dass Cicero mit seiner Beschreibung der Römischen Verfassung einen entscheidenden Beitrag zum Paradigma der gemischten Verfassung leistete. Selbst wenn die Römische Republik keine Mischverfassung gehabt haben sollte, so hat doch das Plädoyer des Cicero für Machtausgleich und Mäßigung bis heute Bestand. Dieses Plädoyer für die Mischverfassung wurzelte in der Überzeugung, dass das Gemeinwesen nur dann vor unerwünschten Veränderungen gefeit sei, wenn die Beamten über hinreichend Macht, der Rat der führenden Männer über ausreichend große Autorität und das Volk über genug Freiheit verfügten.⁷⁵

Bereits vor Cicero hatte Polybios dieses Stabilitätsargument vertreten und ebenfalls eine Mischung aus Königtum, Aristokratie und Demokratie als die beste Verfassungsform bezeichnet.⁷⁶ Polybios, der zwei Jahrhunderte nach Aristoteles schrieb, sah sein Ideal zum einen in Sparta verwirklicht, zum anderen aber, und das vor allem, in der Römischen Republik; die vorzügliche Verfassung der Stadt hatte ihren Aufstieg zur Weltmacht erlaubt.⁷⁷ Dieser Aufstieg war Polybios zufolge nur möglich, weil Rom dem von ihm als Gesetz der Geschichte identifizierten Kreislauf der Verfassungen (*anakyklosis*) lange Zeit entgangen war. Polybios war der Ansicht, dass jeder Staat notwendigerweise verschiedene verfassungspolitische Stadien durchlaufe, und dass dabei die drei guten Verfassungsarten von ihren Verfallsformen abgelöst würden, bevor der Kreislauf von Neuem beginne.⁷⁸ Es gab in seinen Augen jedoch eine Methode, mit der sich dieser Kreislauf durchbrechen ließ und die eine zwar nicht ewige, aber doch lang andauernde, stabile und, wie im Falle Roms, erfolgreiche Entwicklung erlaubte, nämlich die gemischte Verfassung.⁷⁹

Obwohl Cicero nicht an den Kreislauf der Verfassungen glaubte, ging er doch davon aus, dass jede einfache Verfassung früher oder später dem Verfall preisgegeben sei.⁸⁰ Eine Sicherung gegen diese unvermeidliche Degenerierung sah auch er nur in der gemischten Verfassung. Gleichwohl maß Cicero dem Stabilitätsargument geringere Bedeutung bei als Polybios. Denn als Staatsphilosoph war er, anders als der vor allem an Machtfragen interessierte, mit kühler Distanz schreibende Historiker, davon überzeugt, dass man die Idee der Mischverfassung nur dann stichhaltig rechtfertigen könne, wenn man neben ihren unübersehbaren politischen Vorteilen auch auf ihre moralische Überlegenheit hinweise. Die Römische Republik war aus seiner Sicht auch deshalb das Meisterstück bisheriger Verfassungskunst, weil allein

keit überhaupt nicht gegeben habe. Vgl. dazu auch AALDERS H. WZN., Theorie, S. 91f. einschließlich Anm. 29.

⁷⁵ CICERO, Der Staat, II 33.57f. Vgl. dazu HEUSS, Ciceros Theorie, S. 28.

⁷⁶ Siehe POLYBIOS, Geschichte, Bd. I, VI 3. Immer noch maßgeblich dazu ist FRITZ, Theory. Vgl. außerdem GRAEBER, Lehre; AALDERS H. WZN., Theorie, S. 85–106; RIKLIN, Machtteilung, S. 73–76.

⁷⁷ Siehe POLYBIOS, Geschichte, Bd. I, VI 10–57.

⁷⁸ Siehe ebd., VI, 5–9. Vgl. dazu ausführlich FRITZ, Theory, S. 60–95.

⁷⁹ Siehe POLYBIOS, Geschichte, Bd. I, VI 10. Vgl. GRAEBER, Lehre, S. 85–88; RIKLIN, Machtteilung, S. 74.

⁸⁰ Vgl. BÜCHNER, Cicero, S. 219.

die harmonische Mischung aller Gewalten und die Beteiligung aller Stände und Interessen an der Regierung eine Grundlage für Gerechtigkeit war.⁸¹ Dadurch erhielt die ciceronische Konzeption der Mischverfassung eine normative Komponente, die ihr nicht nur eine gewisse Originalität verlieh, sondern auch eine weitere Brücke zu der aus der Ethik stammenden Tugend der Mäßigung schlug. Bei Cicero waren die beiden Konzepte politischer Mäßigung, von denen die Rede war – die Mäßigung als individuelle Tugend des Handelnden und die konstitutionelle Kristallisation dieser Tugend in der Mischverfassung –, somit auf einem ersten geistigen Höhepunkt angelangt.⁸²

Man sollte nicht dem Irrtum erliegen, beide Konzepte könnten in den Rang deduktiver theoretischer Konstrukte erhoben werden, die über die Zeit hinweg in allen historischen Zusammenhängen gültig sind. Heuristische Instrumente zur Beschreibung politischen Handelns und Denkens sind sie jedoch allemal. Denn auch wenn die Tugend individueller Mäßigung unter ungleichen politischen Bedingungen unterschiedliche Gesichter annehmen kann und es auf die Frage, aus welchen Elementen eine gemischte Verfassung eigentlich besteht und in welchem Verhältnis sie miteinander verbunden werden müssen, viele, an den Kontext gebundene Antworten gibt, so bleibt es doch richtig, dass beide Konzepte zumindest als Idee über die Jahrhunderte hinweg fortbestanden.

Cicero und andere römische Autoren vermittelten sie an das politische Denken des Mittelalters und bildeten die intellektuellen Bindeglieder zwischen dem griechischen Ideal der *sōphrosynē* und der christlichen Tugend der *temperantia*.⁸³ Die Kirchenväter übernahmen dabei zumeist die Bedeutung von *sōphrosynē*, die im ersten Jahrhundert n. Chr. am verbreitetsten in Griechenland war. Ambrosius und Augustinus etwa reduzierten die *temperantia* mehr oder weniger auf ihren rein negativen Gehalt, nämlich auf die Zügelung der Leidenschaften und Begierden.⁸⁴ Erst in der Frühscholastik wurde die Mäßigung wieder vielschichtiger verstanden. Als Grundlage der höfischen Lebensweise wurde der *temperantia* oder *māze* im ritterlichen Tugendsystem, wie in der Ethik des Aristoteles, die Aufgabe zugewiesen, andere Tugenden wie die Tapferkeit zu mäßigen und auf einen mittleren Weg zu führen.⁸⁵

Ganz ähnlich hat auch Thomas von Aquin, dessen Name wie kein anderer der mittelalterlichen Ideengeschichte mit dem Begriff der Mäßigung verbunden ist, die *temperantia* verstanden. Sein grundsätzliches Bemühen, die Philosophie des Aristoteles mit der christlichen Theologie in Einklang zu bringen, zeigte sich auch in sei-

⁸¹ Siehe CICERO, *Der Staat*, II 42.69. Vgl. dazu Riklin, *Machtteilung*, S. 87.

⁸² Vgl. auch AALDERS H. WZN., *Theorie*, S. 114f.

⁸³ Vgl. NORTH, *Sophrosyne*, S. vii. Vgl. dazu ausführlich und allgemein HERMANN, *Begriff der Mäßigung*.

⁸⁴ Vgl. NORTH, *Sophrosyne*, S. 312f., 36–370.

⁸⁵ Vgl. NAUMANN, *Das Tugendsystem*, S. 94f.; GERWING und KNOCH, *Mäßigkeit*, S. 372.

ner Deutung der Mäßigung.⁸⁶ Sie betraf aus seiner Sicht nicht nur, wie bei früheren christlichen Autoren, „den Bereich von Begierde und Lust“, sondern alle Handlungen des Menschen.⁸⁷ Thomas sah in der *temperantia* eine „allgemeine Tugend“, die den Menschen in allen Dingen nach dem rechten Maß streben ließ.⁸⁸ Und so wie Aristoteles dieses rechte Maß als das „Mittlere in Bezug auf uns“ ausgelegt hatte, also als die in einer bestimmten Situation beste Lösung, so war es für Thomas von Aquin „das Notwendige als das dem Leben“ und „dem sittlich Guten Angemessene“.⁸⁹ Zudem hat Thomas nicht nur die Mäßigung als individuelles Tugendideal verfochten, sondern war auch ein Anwalt der konstitutionellen Mäßigung durch eine gemischte Verfassung.⁹⁰ Das Ziel der gemischten Verfassung war für ihn die Mäßigung der königlichen Macht, das heißt eine Art gemäßigte Monarchie.⁹¹ Thomas stellte damit, ebenso wie Cicero, einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen Mischverfassung und Mäßigung her, weil die Mäßigung der Herrschermacht nach mittelalterlichem Verständnis nichts anderes sein konnte als die Beteiligung der Stände an der Regierung.⁹² Individuelle und konstitutionelle Mäßigung bildeten für Thomas von Aquin eine Einheit, die sich nicht auflösen ließ.

Es war vor allem Thomas Hobbes, der versuchte, den Gegenbeweis anzutreten. Denn auf der einen Seite war er der vielleicht entschiedenste Gegner der Mischverfassung; auf der anderen wünschte er sich aber keinen Herrscher, der jede Zurückhaltung fahren ließ. Vielmehr erlegte er seinem absoluten Fürsten die Pflicht auf, seine Macht nur zum Wohle des Volkes einzusetzen, sie also nicht zu missbrauchen.⁹³ Diese Forderung ging kaum über den Anspruch des archaischen Griechenland hinaus, dem übersteigerten Heroismus mit Hilfe des Tugendideals der *sōphrosynē* Fesseln anzulegen. Denn der von Hobbes erdachte absolute Herrscher mochte in der Theorie zwar sensibel für den Appell zur Machtbeschränkung sein. Aber spätestens die modernen Tyranneien, die Europa seit der Französischen Revolution in unterschiedlichen Formen heimsuchten, zeigten, wie wertlos das Tugendideal der Mäßigung war, wenn ein zu allem entschlossener Tyrann die Macht an sich gerissen hatte.

Die verfassungspolitischen Veränderungen, die die europäischen Staaten in der Neuzeit durchliefen, und die vielerorts eine der zahlreichen Formen gemischter Ver-

⁸⁶ Zur Philosophie des Thomas von Aquin im Allgemeinen vgl. v. a. KLUXEN, Philosophische Ethik; STUMP, Aquinas.

⁸⁷ THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologica*, Bd. 21, II-II Q 141, 3.

⁸⁸ Ebd., II-II Q 141, 2. Zu Thomas' Ethik und Tugendlehre im Allgemeinen vgl. STUMP, Aquinas, S. 61–91.

⁸⁹ THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologica*, Bd. 21, II-II Q 141, 6.

⁹⁰ Siehe v. a. THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologica*, Bd. 13, I-II Q 95, 4 und I-II Q 105, 1. Vgl. dazu allgemein BLYTHE, *Ideal Government*, S. 39–59; RIKLIN, *Machtteilung*, S. 93–111; WEMBER, *Verfassungsmischung*, S. 44–46.

⁹¹ Siehe THOMAS VON AQUIN, *Über die Herrschaft der Fürsten*, I, 6.

⁹² Vgl. WEMBER, *Verfassungsmischung*, S. 45.

⁹³ Siehe HOBBS, *De Cive* (1642/1647), Kap. XIII 2.

fassungen hervorbrachten,⁹⁴ stellten zudem immer höhere Forderungen an das Konzept politischer Mäßigung im Sinne eines individuellen Tugendideals. Wenn die Mäßigung ein wirksames Konzept für den politisch Handelnden sein sollte, dann musste sie im Rahmen politischer Systeme gedacht werden, in denen sich verschiedene Gruppen um die Macht stritten. Immer dann, wenn die Macht nicht bei einer einzigen Person oder einer einzigen kollektiven Instanz liegt, bedeutet die Mäßigung des Politikers nicht gleichzeitig die Mäßigung des ganzen Systems. In Gemeinwesen, in denen verschiedene Gruppen machtpolitisch konkurrieren, muss der gemäßigte Politiker deswegen Strategien entwickeln, mit denen er das mehr oder weniger institutionalisierte Mischverfassungssystem als Ganzes mäßigen kann, was nichts anderes bedeutet, als einen realistischen Mittelweg zwischen den Gruppen zu finden, die selbst kein Interesse an der Mäßigung haben, sondern das Regime lieber von einem der möglichen Extreme beherrschen oder gar zerstören lassen wollen.⁹⁵

Schon Cicero, der im Gegensatz zu allen anderen bisher untersuchten Autoren kein reiner Philosoph war, sondern auch über praktische politische Erfahrung verfügte, hatte die Wichtigkeit dieser Aufgabe erkannt. Doch in seiner Beschreibung dessen, was den gemäßigten Politiker auszeichnen sollte und was er zu tun hatte, war auch er nicht besonders weit gegangen. Über das Postulat, der Staatsmann müsse ein „moderator rei publicae“ sein, kam er nicht wesentlich hinaus. Gewiss hat das damit zu tun, dass er mit seinen Schriften mehr der griechischen Philosophie nacheiferte, als dass er sich von eigenen politischen Erfahrungen inspirieren ließ. Die Rolle des gemäßigten Politikers in einem Mischverfassungssystem hat er jedenfalls nicht weiterführend beschrieben.

Erst im England des 17. Jahrhunderts sollte sich ein Denker finden, der sich dieses Themas aus dem Blickwinkel des aktiven Politikers annahm. Wohl kaum jemand hat so viel dazu beigetragen, das Konzept individueller politischer Mäßigung in praktischer Hinsicht zu konkretisieren, wie George Savile, der erste Marquess of Halifax. Von allen Autoren, von denen hier bisher die Rede war, unterschied sich Halifax in seiner schriftstellerischen Motivation. Er war kein Gelehrter, Philosoph oder politischer Denker, sondern betrachtete seine Schriften als Mittel des politischen Kampfes.⁹⁶ Sir George Savile, der im Jahr 1633 als ältester Sohn eines Barons geboren und später in den Rang eines Peer erhoben wurde, vertrat in den 1670er Jahren die im Wesentlichen aus Dissentern bestehende oppositionelle Landpartei im Oberhaus.⁹⁷ Während der *Exclusion Crisis* von 1679 bis 1681 trennte er sich jedoch von seiner Partei und sprach sich gegen die sogenannte *Exclusion Bill* aus,

⁹⁴ RIKLIN, Machtteilung, S. 185 spricht von einem „Siegeszug“ des „Mischverfassungsparadigmas“ im neuzeitlichen Europa.

⁹⁵ Wenn hier von Regime die Rede ist, so nicht mit der pejorativen Bedeutung, mit der das Wort im Deutschen oft gebraucht wird, sondern im eigentlichen, neutralen Sinne des Wortes als Synonym für Staats- oder Regierungsform.

⁹⁶ Vgl. KLOSE, George Savile, S. 4.

⁹⁷ Zu Halifax' Herkunft und früherer politischer Karriere vgl. ebd., S. 9–44.

die der Earl of Shaftesbury in das Parlament eingebracht hatte.⁹⁸ Diese Gesetzesvorlage richtete sich gegen den Bruder König Karls II., den Duke of York und späteren Jakob II., der von der Thronfolge ausgeschlossen werden sollte, weil er römisch-katholisch war und ihm Ambitionen auf eine absolute Herrschaft nachgesagt wurden. Tatsächlich waren die hinter diesen Anwürfen stehenden Behauptungen des ehemaligen anglikanischen Kaplans Titus Oates, es sei ein ‚papistisches‘ Komplott gegen die englischen Freiheiten im Gange, frei erfunden und wurden von der Landpartei dazu instrumentalisiert, ihre Ziele zu erreichen. In diesem Konflikt hat der Parteiengegensatz des 18. Jahrhunderts seinen Ursprung, denn die Unterstützer der Ausschlussvorlage, die *Petitioners*, erhielten während der Krise den Namen Whigs, ihre Gegner, die *Abhorrrers*, wurden von nun an Tories genannt.

Halifax schied in diesen Jahren aus dem Lager der Landpartei beziehungsweise der Whigs aus, ohne sich ganz und gar demjenigen der Tories anzuschließen. Meist wird er als Angehöriger einer kleinen Gruppe bezeichnet, deren Mitglieder im Parlament zwischen beiden Lagern schwankten, und die von ihren Gegnern mit dem Spottnamen *Trimmers* bedacht wurden.⁹⁹ Sie waren im Grunde nichts anderes als gemäßigte Tories, die der radikalen Linie ihre politischen Freunde nicht zu folgen bereit waren.¹⁰⁰ In Halifax' Fall ist diese Haltung auf den ersten Blick verwunderlich; denn nicht nur war er ein des Republikanismus verdächtiger Gegner des Absolutismus und des ‚Papismus‘, er hegte außerdem eine tiefe Abneigung gegen den Duke of York.¹⁰¹ Dass er dennoch nur für dessen Ausschluss aus dem Rat Karls II. plädierte, sich aber zugleich einer Änderung der Thronfolge widersetzte, ist wohl damit zu erklären, dass er trotz seiner Ablehnung des Gottesgnadentums einen Eingriff in das Erbrecht des Herzogs von York als eine unzulässige Beeinträchtigung der verfassungsmäßigen Rechte der Dynastie der Stuarts betrachtete.¹⁰² Shaftesburys Versuch, den im Volk beliebten illegitimen Sohn Karls, den Duke of Monmouth, auf den Thron zu bringen, dürfte Halifax zusätzlich beeinflusst haben, widersprach dieses nahezu revolutionäre Ansinnen doch ganz und gar seiner aristokratischen Grundhaltung.

Zugleich hielt er jedoch an der schon im Schoß der Landpartei verfolgten Absicht fest, den protestantischen Charakter des englischen Staates zu festigen, was

⁹⁸ Vgl. ebd., S. 45–74. Zur *Exclusion Crisis* vgl. KLUXEN, Geschichte Englands, S. 355–364.

⁹⁹ Vgl. beispielsweise ebd., S. 361. Thomas Babington Macaulay bezeichnete Halifax sogar als „the chief of those politicians whom the two great parties contemptuously called Trimmers“. MACAULAY, The History of England, S. 182. Auch Macaulay selbst, den manche als Wiederentdecker des Marquess of Halifax sehen, wird in der Literatur als *Trimmer* interpretiert. Vgl. KLOSE, George Savile, S. 6; HAMBURGER, Macaulay, passim, v. a. S. 115–165; GOODHEART, In Defense of Trimming, S. 47–50.

¹⁰⁰ Zum Ursprung und zur Bedeutung der Bezeichnung *Trimmers* vgl. ausführlich BROWN, Trimmers. In der älteren und neueren Geschichtsforschung ist mitunter die Frage gestellt worden, ob Halifax tatsächlich dieser Gruppe angehörte, ob er also von der Öffentlichkeit als *Trimmer* betrachtet wurde. Vgl. RANKE, Englische Geschichte, Bd. 5, S. 148; BROWN, Introduction, S. 43.

¹⁰¹ Vgl. KLOSE, George Savile, S. 55.

¹⁰² Vgl. dazu und zum Folgenden ebd., S. 55–60.

sich vor allem in seinen außenpolitischen Motiven widerspiegelte; denn Halifax hoffte, Wilhelm von Oranien als rechtmäßigen Nachfolger des kinderlosen Karl II. auf dem englischen Thron zu sehen, der dann zugleich das Haupt einer antifranzösischen, antikatholischen und eben auch antiabsolutistischen Koalition hätte sein sollen. Insofern verwundert es nicht, dass Halifax während der *Glorious Revolution* noch einmal die Seiten wechselte und, ohne sich den Whigs anzuschließen, deren Ziel, Wilhelm von Oranien zum englischen König zu krönen, tatkräftig unterstützte.¹⁰³ Von 1689 bis 1690 diente er dem Oranier, der sich selbst ebenfalls als *Trimmer* verstand, sogar als Minister. Nach seinem Rücktritt ging er zwar ins Lager der oppositionellen Tories über, arbeitete aber auch hier weiterhin daran, die Parteienkonfrontation zu mildern und die bestehenden Gegensätze zu versöhnen.

Dieses Streben nach Überbrückung politischer Gegensätze kann man, trotz allem mitunter opportunistisch erscheinenden Taktieren des Marquess, als den politischen Leitfaden seiner Laufbahn seit der *Exclusion Crisis* ansehen. In der im Jahr 1684 anonym erschienenen Schrift *The Character of a Trimmer* hat er die Grundsätze dieser Linie selbst dargelegt.¹⁰⁴ Mit diesem Text, den man zu Recht als das bedeutendste politische Pamphlet des 17. Jahrhunderts bezeichnet hat, scheint Halifax auf die Artikel *The Humour of a Trimmer* und *Of the Character, and Humour of a Trimmer* von Sir Roger L'Estrange reagiert zu haben, in dem dieser radikale, in seinem absolutistischen Royalismus kein Maß kennende Tory die Politik der Mitte mit unverhohlenem Spott bedachte und sie als die größte Gefahr für England hinstellte.¹⁰⁵ Gleichwohl beabsichtigte Halifax mit seinem Pamphlet weniger, die Partei der *Trimmers* zu verteidigen, als Karl II., dem er in dieser Zeit als Minister diente, und den einsichtigen Persönlichkeiten des politischen Lebens einen Weg zur Versöhnung der Gegensätze zwischen Whigs und Tories zu weisen. Er wollte seine eigene Idee von *Trimming* durchsetzen.¹⁰⁶

Im Englischen bedeutet *to trim* unter anderem „[t]o distribute the load of (a ship or a boat) so that she floats on an even keel“¹⁰⁷. Auch der Halifax'sche *Trimmer* hat-

103 Vgl. dazu und zum Folgenden ebd., S. 132–148. Bei den Vorbereitungen der Revolution hatte sich Halifax noch abseits gehalten. Vgl. ebd., S. 124f.

104 Siehe HALIFAX, *The Character of a Trimmer* (1684), in: *Complete Works of Halifax*, S. 47–103. Vgl. dazu allgemein CONNIF, *The Politics of Trimming*. Vgl. außerdem GRIFFITHS, *Modération*, S. 127–130.

105 Zur angeführten Einschätzung des *Character of a Trimmer* vgl. GOOCH, *Political Thought*, S. 182, 191; RANKE, *Englische Geschichte*, Bd. 5, S. 148. Zu den Angriffen auf die *Trimmers*, die L'Estrange in seiner Zeitung *The Observer* veröffentlichte, vgl. BROWN, *Introduction*, S. 45; GOOCH, *Political Thought*, S. 184f.; KLOSE, *George Savile*, S. 80. Dazu, dass Halifax aller Wahrscheinlichkeit nach mit seinem anonymen Pamphlet auf L'Estrange antworten wollte, vgl. ebd., S. 80.

106 Siehe HALIFAX, *The Character of a Trimmer* (1684), in: *Complete Works of Halifax*, S. 49. Vgl. dazu KLOSE, *George Savile*, S. 80.

107 Oxford English Dictionary. Online-Ausgabe (<http://www.oed.com/view/Entry/206108?rskey=2XHoAZ&result=3&isAdvanced=false#eid>). Diese Bedeutung des Verbs lässt sich zum ersten Mal für das Jahr 1580 nachweisen.

te die Aufgabe, dafür zu sorgen, dass das Staatsschiff sich nicht übermäßig in die eine oder andere Richtung neigte:

This innocent word *Trimmer* signifieth no more than this, That if men are together in a Boat, and one part of the Company would weigh it down on one side, another would make it lean as much to the contrary; it happeneth there is a third Opinion of those, who conceive it would do as well, if the Boat went even, without endangering the Passengers.¹⁰⁸

Halifax sprach hier ganz bewusst nicht von einer dritten Partei, sondern lediglich von einer „dritten Meinung“. Ein *Trimmer* war aus seiner Sicht nicht notwendigerweise Vertreter einer Mittelpartei.¹⁰⁹ Selbst blieb er ja nach der *Exclusion Crisis* stets ein gemäßigter Tory und redete darum nicht einer Partei zwischen den beiden politischen Lagern das Wort. Ein *Trimmer* konnte aus seiner Sicht Mitglied der einen oder anderen Partei sein, darauf kam es nicht wirklich an; was ihn stattdessen auszeichnete war die Fähigkeit, das Interesse des Staates über dasjenige seiner Partei zu stellen und, wenn erforderlich, auch einmal die Seiten zu wechseln, wenn das Staatsschiff sich zu sehr in eine Richtung neigte. Mäßigung als individuelle Tugend des Politikers bestand für Halifax also darin, sein Gewicht zu gebrauchen, um das gesamte politische Gemeinwesen im Gleichgewicht zu halten.¹¹⁰ Wie die aristotelische „Mitte in Bezug auf uns“ war Halifax' Mitte nicht auf halber Strecke zwischen zwei Punkten zu finden; die Politik der Mitte entsprach für ihn dem Versuch, die Forderungen der Extreme in Übereinstimmung zu bringen, sie so weit miteinander zu versöhnen, wie es möglich war, ohne sie dabei aufzuheben oder durch eine abstrakte Mittelposition zu ersetzen.

Dem gleichen Prinzip gehorchten seine verfassungspolitischen Vorstellungen; auch auf dem Gebiet der konstitutionellen Mäßigung propagierte Halifax ganz im Sinne der Tradition der Mischverfassung eine Lösung, die ein „wise Mean“ zwischen den „barbarous Extrems“ anstrebte.¹¹¹ Monarchie und Commonwealth oder Autorität und Freiheit, so Halifax, könnten für „moderate men“ keine Gegensätze sein, sondern müssten, wie es das englische Beispiel meisterhaft vor Augen führe, in einem „mixed Government“ in Einklang gebracht werden.¹¹² Zwar gab er der Monarchie unter allen Verfassungsformen den Vorrang, da die beste Regierung durch die Überlegenheit eines guten Fürsten zu erreichen sei; ein „Great and Wise Master“

108 HALIFAX, *The Character of a Trimmer* (1684), in: *Complete Works of Halifax*, S. 48. (Hervorhebung im Original.)

109 Vgl. dazu auch OAKESHOTT, *Zuversicht und Skepsis*, S. 232.

110 Vgl. dazu und zum Folgenden auch ebd., S. 229–231. Dem entspricht die Definition im OED (<http://www.oed.com/view/Entry/206134?redirectedFrom=trimmer#eid>). Dort wird der *Trimmer* in der Politik bezeichnet als „one who inclines to each of two opposite sides as interest dictates“. Diese Bedeutung des Wortes stammt aus den 1680er Jahren.

111 HALIFAX, *The Character of a Trimmer* (1684), in: *Complete Works of Halifax*, S. 54.

112 Ebd. Zum Vorbildcharakter der englischen Verfassung siehe ebd., S. 53, 62. Zu den „mixed Governments“ siehe ebd., S. 63.

sei allemal besser als „Popular Licence“. ¹¹³ Aber der „Prince of Trimmers“ ¹¹⁴ sah auch die Gefahr, die von jeder unbeschränkten Macht ausging, und lehnte daher die absolute Monarchie ab. Der Fürst, so glaubte er, müsse durch Gesetze gebunden sein, denen er aus freien Stücken folgen solle, um dem Volk ein gutes Beispiel zu geben. ¹¹⁵

Es ist nicht schwer, in der Forderung, die fürstliche Macht gesetzlich zu begrenzen, eine Kritik an den neuzeitlichen Fürsprechern absoluter und unteilbarer fürstlicher Souveränität zu sehen. ¹¹⁶ Thomas Hobbes als prominentester Vertreter dieses Prinzips war nicht zufällig auch der entschiedenste Gegner der Mischverfassung. ¹¹⁷ Halifax wandte sich implizit gegen die Mischverfassungsfeinde, weil er anders als sie überzeugt davon war, dass kein Gemeinwesen Bestand haben konnte, dessen Politik nicht auf einer volkstümlichen Grundlage beruhte. ¹¹⁸ Und dieses Fundament war zum einen durch die strenge Gesetzmäßigkeit der Politik des Fürsten zu legen, zum anderen aber auch durch die Beteiligung eines Parlaments an der Gesetzgebung. ¹¹⁹ Der aus der elisabethanischen Zeit stammenden Rechtsfigur des *Queen- oder King-in-Parliament* folgend, sah Halifax die Königin oder den König und das durch das Parlament vertretene Königreich als „one Creature“ an. ¹²⁰ Krone und Parlament waren in Halifax' Mischverfassungskonzeption nicht voneinander getrennte Gewalten, sondern ähnlich wie bei Cicero ineinandergreifende Teile eines Ganzen.

In dieser nur impliziten Anknüpfung an ciceronische Vorstellungen vom Staat als einem harmonischen Zusammenspiel von Gruppen, Gewalten und Interessen glich Halifax dem anderen großen neuzeitlichen Vertreter der Mäßigungsidee, der hier nicht unerwähnt bleiben darf. Im Englandkapitel seines Hauptwerks *De l'Esprit des lois* entwickelte Montesquieu mehr als 60 Jahre nach Halifax eine ganz ähnliche Konzeption einer gemäßigten, also gemischten Verfassung. Montesquieu war nämlich, anders als oft behauptet wird, keineswegs der dogmatische Vertreter einer der Idee der Mischverfassung widersprechenden Gewaltenteilungslehre. ¹²¹ Mit der Legislative, der Exekutive und der Jurisdiktion entdeckte Montesquieu in der von ihm bewunderten englischen Verfassung drei Gewalten, die voneinander verschieden,

¹¹³ Siehe ebd., S. 53–55. Die wörtlichen Zitate finden sich ebd., S. 100.

¹¹⁴ GOOCH, *Political Thought*, S. 182.

¹¹⁵ Siehe HALIFAX, *The Character of a Trimmer* (1684), in: *Complete Works of Halifax*, S. 55f.

¹¹⁶ Vgl. auch KLOSE, George Savile, S. 172f.

¹¹⁷ Vgl. dazu ausführlich RIKLIN, *Machtteilung*, S. 371–386.

¹¹⁸ Vgl. KLOSE, George Savile, S. 172–178.

¹¹⁹ Siehe HALIFAX, *The Character of a Trimmer* (1684), in: *Complete Works of Halifax*, S. 64–66.

¹²⁰ Ebd., S. 56. Vgl. dazu KLOSE, George Savile, S. 175. Zum „King in Parliament“ vgl. KLUXEN, *Geschichte Englands*, S. 238f.

¹²¹ Vgl. dazu RIKLIN, *Machtteilung*, S. 270f., wo sich eine Übersicht über einige Vertreter dieser unzutreffenden Auffassung und über diejenigen, die anderer Meinung sind, findet. Vgl. auch BENREKASSA, *Modération*, S. 133. Zum Problem der Mischverfassung bei Montesquieu vgl. zudem allgemein RIKLIN, *Machtteilung*, S. 269–298; WEMBER, *Verfassungsmischung*, S. 56–73.

aber nicht streng getrennt waren.¹²² Hinter den drei Gewalten stehen jeweils unterschiedliche soziale Gruppen und Interessen, die nur durch ihre Mischung in Einklang gebracht werden können. Der König als Vertreter der Exekutive hat auch Anteil an der Legislative, während der Adel als Träger der Legislative durch seine Aufsichtspflicht auch an der Exekutive beteiligt ist. Und schließlich teilt sich das Volk mit dem Adel nicht nur die Jurisdiktion, sondern wirkt auch an der Legislative mit.

In Montesquieus Vorstellung der englischen Verfassung kommen also monarchische, aristokratische und demokratische Elemente zusammen, und das herausragende Merkmal dieser Verfassung war in seinen Augen nicht die Trennung der drei Gewalten, sondern ihre Mischung durch Verteilung auf verschiedene soziale Gruppen. Dort, wo diese Mischung gewährleistet ist, kann man von einem „gouvernement modéré“ sprechen, ohne das keine politische Freiheit denkbar ist.¹²³ Die Gewalten binden sich gegenseitig und können deswegen nur im Zusammenspiel miteinander Wirkung entfalten.¹²⁴ Montesquieu war ebenso wie Halifax ein Verfechter der Mischverfassung. Und wie Halifax war er Vertreter eines dreigliedrigen Mischverfassungssystems, hatte in dieser Beziehung also mehr mit Polybios und Cicero als mit Aristoteles gemeinsam.¹²⁵

Diesen augenscheinlichen Gemeinsamkeiten zwischen Halifax und Montesquieu auf dem Gebiet der konstitutionellen Mäßigung stand jedoch nichts Vergleichbares im Bereich der Mäßigung als Tugend des Fürsten oder Politikers gegenüber. Nicht, dass Montesquieu die individuelle Mäßigung geringgeschätzt hätte.¹²⁶ Doch lehrte die Geschichte aus seiner Sicht, dass „[p]ar un malheur attaché à la condition humaine, les grands hommes modérés sont rares“¹²⁷. Wollte man dem Machtmissbrauch wirksam vorbeugen, durfte man sich nicht auf die Tugend eines Staatsmannes verlassen; nur eine konstitutionelle Begrenzung der Macht bot eine ausreichende Garantie.¹²⁸ Deshalb machte Montesquieu die tugendethische Mäßigung des Politikers nicht zu seinem Thema. Doch ist die Frage, wie sich ein gemäßigter Staatsmann in einem grundsätzlich konstitutionell gemäßigten Regime zu verhalten hat, keineswegs zu vernachlässigen. Aus der Sicht des historischen Beob-

¹²² Siehe dazu und zum Folgenden MONTESQUIEU, *Esprit des lois* (1748), Buch XI, Kap. 6. Vgl. auch KUHFUSS, *Mäßigung*, S. 138f.

¹²³ MONTESQUIEU, *Esprit des lois*, Buch II, Kap. 9. Siehe dazu ebd., Buch XI, Kap. 4.

¹²⁴ Siehe ebd., Buch XI, Kap. 6.

¹²⁵ Vgl. KUHFUSS, *Mäßigung*, S. 187–193; RIKLIN, *Machtteilung*, S. 285. Montesquieu war freilich der Ansicht, die antiken Autoren, und besonders Aristoteles, hätten die für ein freies Regime notwendige Verteilung der drei Gewalten noch nicht richtig erkannt. Siehe MONTESQUIEU, *Esprit des lois*, Buch XI, Kap. 9.

¹²⁶ Ganz im Gegenteil erklärte Montesquieu die Tugend der Mäßigung zur Seele aristokratischer Regierungen. Siehe ebd., Buch III, Kap. 4.

¹²⁷ Ebd., Buch XXVIII, Kap. 41.

¹²⁸ Siehe ebd., Buch XI, Kap. 4.

achters, der vor allem am praktischen politischen Leben interessiert ist, hatte Halifax dem großen Aufklärungsphilosophen daher durchaus etwas voraus.

Die Politik des Maßes und der Mitte, so wie sie sich aus Halifax' Vorstellungen ergibt, bedeutet, um es mit Michael Oakeshott zu sagen, „den mittleren Bereich unserer politischen Möglichkeiten auszuschöpfen, und die Fähigkeit, die Wörter unseres politischen Vokabulars nicht bis zum äußersten auszureizen.“¹²⁹ Ein gemäßigter Politiker, ein *Trimmer*, ist oft anderer Meinung als die Mehrheit der Mitglieder seiner Partei, ohne dass man ihn deswegen einen Abweichler nennen könnte; denn wenn er im Rahmen des herrschenden Regimes eine politische Lösung ablehnt, dann tut er es nicht aus Prinzip, nicht aus grundsätzlicher Missbilligung, sondern nur, weil er glaubt, dass sie in dem in Frage stehenden Fall nicht tauglich ist.¹³⁰ Solch eine Haltung lässt allzu schnelle Veränderungen oder gar radikale Kurswechsel nicht zu. Der *Trimmer* sorgt für Entschleunigung.¹³¹ Er hat eine konservative Disposition, weiß aber zugleich, dass es keinen Gegensatz zwischen Bewahrung und Bewegung gibt. Er stellt vielmehr die Frage, wie der unvermeidliche Wandel aller menschlichen Gemeinwesen zu gestalten ist. Radikalere Geister mag seine Antwort nicht befriedigen. Aber der *Trimmer* hat, wie Halifax feststellte, keine geringeren Verbündeten „than Nature, Religion, Liberty, Prudence, Humanity, and Common Sense“¹³². Der *Trimmer* steht für eine vorsichtige und mitunter auch abwartende politische Grundhaltung. In Bezug auf die beiden Pole, von denen Oakeshott die neuzeitliche Politikgeschichte bestimmt sah, ist der *Trimmer* ein Vertreter der Skepsis und nicht der Zuversicht.¹³³

Nach den Exzessen des Bürgerkriegs stand die *Glorious Revolution*, an der Halifax einen gewichtigen Anteil hatte, gleichsam für den Sieg der politischen Skepsis über die Zuversicht, oder, um es bescheidener zu formulieren: des *Trimming* über eine Politik des Ausschließlichen. Und wenngleich Frankreich im 18. Jahrhundert in Montesquieu einen hervorragenden Vertreter der Mäßigungsidee hatte, brach sich in der langfristigen Entwicklung der Französischen Revolution die ganze Energie einer am Utopischen orientierten Politik der Zuversicht Bahn, die zumindest während der Terrorherrschaft die Macht in ihrer maßlosen und übersteigerten Form in den Dienst einer exklusiven Idee stellte. Das Zerstörungswerk, das mit dieser Umwälzung verbunden war, bereitete den Boden für einen Herrscher neuer Art, der sich anschickte, das Chaos zu beseitigen, das die Entfesselung der politischen Leidenschaften hinterlassen hatte. In der größten Not trat mit Napoleon Bonaparte ein vermeintlicher Retter auf, der zwar die Ordnung wiederherstellte, dabei aber eine Machtfülle anstrebte, die nur auf die Ausschaltung jeder politischen Freiheit hinauslaufen konnte. Der selbsternannte Vollender der Revolution erlag den Verlo-

¹²⁹ OAKESHOTT, Zuversicht und Skepsis, S. 229.

¹³⁰ Vgl. ebd., S. 231.

¹³¹ Vgl. ebd., S. 230.

¹³² HALIFAX, The Character of a Trimmer (1684), in: Complete Works of Halifax, S. 103.

¹³³ Zu diesen beiden Polen vgl. allgemein OAKESHOTT, Zuversicht und Skepsis, passim.

ckungen der Macht und errichtete eine Herrschaft, deren Ausmaß sich selbst Ludwig XIV. in seinen kühnsten Träumen nicht hätte ausmalen können.

Wenn der Mäßigungsgedanke während der Epoche der Französischen Revolution und des Ersten Kaiserreichs dennoch eine sichere Heimstatt hatte, so in Großbritannien, wo er längst in der Verfassungswirklichkeit kulminierte und mit besonderer Hartnäckigkeit verteidigt wurde. Bald nach Ausbruch der Französischen Revolution bekräftigte Edmund Burke dort, was er bereits vorher in vielfältiger Weise formuliert hatte, nämlich das Plädoyer für eine Politik der Mäßigung, eines Mittelwegs zwischen den Extremen. Und es ist den durch die Große Revolution herbeigeführten Veränderungen zu verdanken, dem Gegenüber von revolutionärem Elan und starrer Beharrung, dass aus dieser Haltung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein längerfristiges politisches Denken mit einer zugehörigen Praxis erwachsen konnte.