

# Politische Partizipation und die Vorstellung des Menschen als zoon politikon

Autor(en): **Mann, Christian**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Entretiens sur l'Antiquité classique**

Band (Jahr): **56 (2010)**

PDF erstellt am: **10.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-660730>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## II

CHRISTIAN MANN

### POLITISCHE PARTIZIPATION UND DIE VORSTELLUNG DES MENSCHEN ALS *ZOON POLITIKON*

Die Teilhabe eines Bürgers an einem Gemeinwesen kann auf zwei verschiedene Arten bestimmt werden: Erstens im Sinne einer formalen Zugehörigkeit, in der Gegenwart etwa eine durch einen Ausweis dokumentierte Staatsangehörigkeit, der eine Konstruktion und Abgrenzung einer Gemeinschaft anhand von Kriterien wie gemeinsamer Kultur, Geschichte oder Abstammung zugrunde liegt; zweitens im Sinne einer aktiven Mitwirkung an der kollektiven Willensbildung durch die Teilnahme an den politischen Institutionen.<sup>1</sup> Nur letztere ist gemeint, wenn im Folgenden von politischer Partizipation die Rede sein wird.

Mir wurde die Aufgabe zugewiesen, den Zusammenhang zwischen der aristotelischen Lehre, der Mensch sei von Natur aus ein *zoon politikon*, und dem hohen Grad politischer Partizipation in der athenischen Demokratie zu untersuchen<sup>2</sup> und

<sup>1</sup> Dazu U. WALTER, *An der Polis teilhaben. Bürgerstaat und Zugehörigkeit im archaischen Griechenland* (Stuttgart 1993), 14-7.

<sup>2</sup> M.H. HANSEN, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structure, Principles and Ideology* (Oxford 1991), 314: "for many Greeks political activity was a positive value and participation in the decision-making process an end in itself not just a means to self-advancement. According to Aristotle, man is a 'political animal', i.e. the very stuff of human life at its most basic is involvement in social organisation, or, as we might say nowadays, in the determining

die Nachwirkungen in modernen Debatten über Demokratie nachzuzeichnen. Dem entspricht die Gliederung des Aufsatzes: In einem ersten Schritt werden diejenigen Passagen untersucht, in denen Aristoteles sein Theorem vom *zoon politikon* entwickelt, wobei der Schwerpunkt auf die *Historia animalium* und die *Politik* gelegt wird (I), danach erfolgt eine Analyse verschiedener Aspekte der politischen Partizipation im demokratischen Athen (II). Insbesondere soll danach gefragt werden, welche Motivation die athenischen Bürger antrieb, sich mit einem gewaltigen, in anderen Gemeinschaften unvorstellbaren Zeitaufwand in den politischen Institutionen der Polis zu betätigen. Schließlich sollen ausgewählte Aussagen moderner Autoren über die Bedeutung und Probleme einer massiven Beteiligung des Volkes an politischen Entscheidungsprozessen vergleichend herangezogen werden (III). Es muß nicht betont werden, daß bei diesem weiten Thema viele Aspekte nur in groben Zügen erörtert werden können.

### *I. Der Mensch als zoon politikon bei Aristoteles*

Aristoteles' Dictum, der Mensch sei von Natur aus ein *zoon politikon*, ist in der Moderne breit rezipiert worden und gehört wohl zu den am häufigsten zitierten Sätzen der antiken Philosophie. Die Vorstellungen, was Aristoteles mit diesem Theorem genau meinte und wie sich dieses zu anderen Teilen seiner Theorie verhalte, gehen allerdings weit auseinander. Dies ist auch dadurch bedingt, daß der Satz vom Menschen als *zoon politikon* in Aristoteles' Oeuvre gleich mehrfach vorkommt und dabei — je nach Werk und Kontext — unterschiedliche Färbungen erhält. Die komplexen Forschungsdebatten können hier nur knapp skizziert werden; im Vordergrund soll die Frage

and distribution of the community's values. It seems that the Athenians derived actual enjoyment from the formal play with complicated procedures such as sortition and voting. No doubt that was motivation enough for some Athenians to take an active part in political life".

stehen, inwieweit man die aristotelische Lehre mit der intensiven politischen Partizipation im demokratischen Athen in Zusammenhang bringen kann. Ein solcher Zusammenhang ist in der älteren Forschung postuliert worden, indem Aristoteles' Satz vom *zoon politikon* als Ausdruck einer Vorstellung betrachtet wurde, die bei den Griechen klassischer Zeit und insbesondere in Athen verbreitet gewesen sei: Die Natur des Menschen habe nach griechischer Vorstellung darin bestanden, politisch tätig zu sein, und deshalb habe der Mensch seine Natur am besten in den demokratischen Institutionen verwirklichen können. Hermann Bengtson schrieb zum klassischen Griechenland mit Bezug auf Aristoteles: "Damals [d.h. in der klassischen Zeit] ist der griechische Bürger zum 'politischen Lebewesen' (ζῷον πολιτικόν) geworden".<sup>3</sup> Hintergrund dieser Aussage ist ein teleologischer Entwurf der griechischen Geschichte, der das demokratische Athen nicht nur als End- und Höhepunkt der Polisentwicklung,<sup>4</sup> sondern auch als höchste Stufe in der Entwicklung des griechischen Menschen behandelt. Diese athenozentrischen Vorstellungen sind allerdings längst überholt, so daß ein etwaiger Zusammenhang zwischen der aristotelischen Lehre und der Demokratie neu überdacht werden muß.

Am Beginn der *Historia animalium* nimmt Aristoteles eine Einteilung der Tierarten vor, wobei er nicht nur somatische, sondern auch ethologische Kriterien zur Klassifizierung heranzieht: Zunächst unterscheidet er zwischen solitären Tieren und Herdentieren, letztere wiederum gliedert er in verstreut lebende und in 'politische'. Beispiele für solche 'politischen' Tiere sind für ihn Menschen, Bienen, Wespen, Ameisen und Kraniche; diese seien noch weiter einzuteilen in diejenigen, die unter einem Führer stünden (etwa Bienen und Kraniche), und die

<sup>3</sup> H. BENGTSON, *Griechische Geschichte. Von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit*, HdAW III.4 (München <sup>5</sup>1976), 149.

<sup>4</sup> In ähnlicher Weise hat John Pocock die griechische Polis auf das demokratische Athen reduziert (s.u. S. 82-4).



‘anarchisch’, d.h. ohne organisierte Führung lebenden (wie die Ameisen).<sup>5</sup>

Auffällig ist in diesem Abschnitt die Verwendung von *politikos* in biologischem Zusammenhang. Dieser Begriff ist hier weder ethisch aufgeladen, noch liefert er eine anthropologische Bestimmung. ‘Politisch’ bezeichnet in diesem Kontext vielmehr die Bildung einer Organisation zum Erreichen gemeinsamer Ziele; da dieses Phänomen auch bei Tierarten zu beobachten ist, etwa bei der Arbeitsteilung in einem Bienenstock oder beim gemeinsamen Zug der Kraniche, vermag es keine Sonderstellung des Menschen zu begründen.

Auch in der *Politik* ist gleich zu Beginn des Werkes vom *zoon politikon* die Rede, allerdings in anderem Zusammenhang. Aristoteles entwickelt hier eine allgemeine Theorie menschlicher Gemeinschaften, wobei er zunächst die Polis in ihre ‘unzusammengesetzten’ Bestandteile (τὰ ἀσύνθετα) zerlegt. Die elementaren Gemeinschaften seien diejenigen zwischen Mann und Frau sowie zwischen Herrn und Sklaven; diese Gemeinschaften konstituierten die *oikia*, die von Natur aus zur Befriedigung der täglichen Bedürfnisse existieren. Mehrere *oikiai* bildeten ein Dorf, mehrere Dörfer schließlich eine Polis, die den kleineren Einheiten allerdings nicht nur hinsichtlich der Größe übergeordnet sei.

“Die aus mehreren Dörfern sich bildende vollendete Gemeinschaft nun aber ist bereits die Polis, welche, wie man wohl sagen darf, das Endziel völliger Autarkie erreicht hat, indem sie zwar entsteht um des bloßen Lebens, aber besteht um des vollendeten Lebens willen. Drum, wenn schon jene ersten Gemeinschaften naturgemäße Bildungen sind, so gilt dies erst recht von jeder Polis, denn diese ist Endziel von jenen; die Natur ist eben Endziel, denn diejenige Beschaffenheit, welche ein jeder Gegenstand

<sup>5</sup> ARIST. *HA* 487b 33 – 488a 14; s. dazu D. O’MEARA, “Der Mensch als politisches Lebewesen. Zum Verhältnis zwischen Platon und Aristoteles”, in *Der Mensch – ein politisches Tier? Essays zur philosophischen Anthropologie*, hrsg. von O. HÖFFE (Stuttgart 1992), 14-25, hier 15f.; W. KULLMANN, “Der Mensch als politisches Lebewesen bei Aristoteles”, in *Hermes* 108 (1980), 419-43, hier 431-4.

erreicht hat, wenn seine Entwicklung vollendet ist, eben diese nennen wir die Natur desselben, wie z.B. die des Menschen, des Rosses, des Hauses. Auch ist das Ziel und der Endzweck das Beste, die Autarkie ist aber der Endzweck und das Beste.

Hiernach ist denn klar, daß die Polis zu den naturgemäßen Gebilden gehört und *daß der Mensch von Natur ein politisches Lebewesen ist*; und derjenige, der von Natur und nicht durch zufällige Umstände außer aller politischen Gemeinschaft lebt, ist entweder mehr oder weniger als ein Mensch, wie etwa der von Homer Beschimpfte: ‚Ohne Geschlecht und Gesetz, ohne eigenen Herd‘. Denn dieser ist von Natur ein solcher und gleichzeitig gierig nach Krieg, da er isoliert dasteht, wie man im Brettspiel sagt. Daß ferner der Mensch in weit höherem Maße als die Bienen und alle anderen herdenweise lebenden Tiere ein politisches Lebewesen ist, liegt klar zutage. Denn nichts tut, wie wir behaupten, die Natur zwecklos. Der Mensch ist aber das einzige Lebewesen, das Sprache besitzt. Die bloße Stimme nämlich zeigt nur das Angenehme und Unangenehme an, darum kommt sie auch den anderen Lebewesen zu (denn so weit reicht ihre Natur, Angenehmes und Unangenehmes wahrzunehmen und von dieser Wahrnehmung einander Zeichen zu geben); die Sprache dagegen ist dazu bestimmt, das Nützliche und Schädliche deutlich kundzutun und also auch das Gerechte und Ungerechte. Denn das ist eben dem Menschen eigentümlich im Gegensatz zu den Tieren, daß er allein fähig ist, sich vom Guten und Schlechten, von Recht und Unrecht Vorstellungen zu machen“.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> ARIST. *Pol.* 1252 b 27 – 1253 a 17: ἡ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἥδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκειᾶς ὡς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὐσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν. διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἔστιν, εἴπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωνίαι. τέλος γὰρ αὕτη ἐκείνων, ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν· οἷον γὰρ ἕκαστόν ἐστι τῆς γενέσεως τελεσθείσης, ταύτην φαμέν τὴν φύσιν εἶναι ἕκαστου, ὡσπερ ἀνθρώπου ἵππου οἰκίας. ἔτι τὸ οὐ ἕνεκα καὶ τὸ τέλος βέλτιστον· ἡ δ' αὐτάρκεια καὶ τέλος καὶ βέλτιστον. ἐκ τούτων οὖν φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστίν, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον, καὶ ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἤτοι φαῦλός ἐστιν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος· ὡσπερ καὶ ὁ ὑφ' Ὀμήρου λοιδορηθεὶς ἀφρήτωρ ἀθέμιστος ἀνέστιος· ἅμα γὰρ φύσει τοιοῦτος καὶ πολέμου ἐπιθυμητής, ἅτε περ ἄζυξ ὦν ὡσπερ ἐν πεττοῖς. διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῶον πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζῶου μᾶλλον, δῆλον. οὐθὲν γὰρ, ὡς φαμέν, μάτην ἢ φύσις ποιεῖ λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῶων· ἡ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζῶσις (μέχρι γὰρ τούτου ἡ φύσις αὐτῶν ἐλήλυθε, τοῦ ἔχειν αἰσθησιν λυπηροῦ καὶ ἡδέος καὶ ταῦτα σημαίνειν ἀλλήλοις), ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὡστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἀδίκον· τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα τοῖς

Im Unterschied zur *Historia animalium* begründet Aristoteles hier eine Sonderstellung des Menschen: Dieser sei in höherem Maße *politikos* als alle Tiere, auch als die in einer Gemeinschaft organisierten wie die Bienen. Um dies zu begründen, greift Aristoteles auf das Axiom zurück, die Natur habe nichts geschaffen, was keinen Zweck besitze: Da der Mensch als einziges Lebewesen über eine Sprache verfüge, die ihn nicht nur Lust oder Schmerz ausdrücken lasse wie die Tiere mit ihren Lauten, sondern auch in die Lage setze, Recht und Unrecht zu kommunizieren, gehörten gemeinschaftliche Normen zur menschlichen Natur. In diesem Sinne sei der Mensch ein Polisbildendes Lebewesen. Während Gemeinschaften wie *oikia* oder Dorf nur zur Befriedigung elementarer Bedürfnisse dienen, entspreche die Polis der Natur des Menschen in besonderem Maße, weil er in ihr seine Beziehungen normativ ausgestalten könne. Die vorpolitischen Gemeinschaften besäßen kein spezifisches *telos*; sie seien lediglich dazu da, daß der Mensch leben könne — die Polis dagegen biete dem Menschen die Möglichkeit, gemäß seiner Natur *gut* zu leben. Sie sei auch darin die höchste der menschlichen Gemeinschaften, daß sie die Autarkie und damit den vollendeten Zustand erlangt habe. Zwar könne der Mensch, wie aus der Passage ersichtlich wird, auch ohne die Polis eine Zeitlang existieren,<sup>7</sup> aber er benötigt die Polis, um seine von der Natur gegebenen Anlagen zu verwirklichen; in dieser teleologischen Sichtweise ist das höchste Ziel des Menschen nur in der Polis zu erreichen.<sup>8</sup> Anders als in der *Historia Animalium* bildet das Theorem des *zoon politikon* hier eine Komponente der politischen Anthropologie, und entsprechend verschiebt sich auch die Bedeutung von *politikos*. In diesem Kontext liefert das Adjektiv keine biologische Bestimmung,

ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἰσθησὶν ἔχειν. (Übersetzung Fr. Susemihl).

<sup>7</sup> Dies hat jüngst C.D.C. REEVE, "The Naturalness of the Polis in Aristotle", in *A Companion to Aristotle*, ed. by G. ANAGNOSTOPOULOS (Malden 2009), 512-25, hier 515f. zu Recht noch einmal betont.

<sup>8</sup> E. SCHÜTRUMPF, *Aristoteles: Politik, Buch I* (Berlin 1991), 207-10.

es bezieht sich nicht allgemein auf organisierte Gemeinschaften unter Lebewesen, sondern bedeutet 'auf die Polis bezogen'.<sup>9</sup>

Will man den Satz vom *zoon politikon* vor dem Hintergrund der griechischen politischen Philosophie verorten, ist vor allem die Absetzung von der Vorstellung zu beachten, die Polis sei durch einen Gesellschaftsvertrag entstanden. Gemäß dieser Vorstellung, die bei den Sophisten greifbar ist und wohl auf Demokrit zurückgeht,<sup>10</sup> hätten die Menschen zunächst in einem Naturzustand ohne Staatlichkeit gelebt; erst durch Einigung auf einen *nomos* sei die Polis entstanden. Dagegen richtet sich Aristoteles, indem er die Vorgängigkeit der Polis betont: "Auch von Natur ursprünglicher (*proteron*) aber ist die Polis als das Haus und jeder einzelne von uns".<sup>11</sup> Damit wird die Naturgegebenheit der Polis betont und ein dauerhaftes menschliches Leben außerhalb dieser für unmöglich erklärt.<sup>12</sup>

Deutlich wird diese Stoßrichtung auch in der zweiten Stelle der *Politik*, in der vom *zoon politikon* die Rede ist. Im dritten Buch befaßt sich Aristoteles mit den Unterschieden zwischen guten und schlechten Verfassungen und gelangt von der Ausgangsfrage, warum die von Menschen geschaffenen *politeiai* so

<sup>9</sup> R.G. MULGAN, "Aristotle and the Value of Political Participation", in *Political Theory* 18 (1990), 195-215; K. PIEPENBRINK, *Politische Ordnungskonzeptionen in der attischen Demokratie des vierten Jahrhunderts v. Chr.* (Stuttgart 2001), 60f.; W. KULLMANN, *art. cit.* (Anm. 5), 434, hat zwar richtig eingewandt, daß Aristoteles sich in der *Politik* nicht auf die Polis beschränke, sondern auch außergriechische Formen von Staatlichkeit einbeziehe, aber im Gesamtzusammenhang spielt dies eine geringere Rolle.

<sup>10</sup> FR. STEINMETZ, "Staatengründung – aus Schwäche oder Geselligkeitsdrang? Zur Geschichte einer Theorie", in *Politeia und res publica*, hrsg. von P. STEINMETZ (Wiesbaden 1969), 181-99, hier 195f.; W. KULLMANN, *art. cit.* (Anm. 5), 432f.

<sup>11</sup> ARIST. *Pol.* 1253a 18f.: καὶ πρότερον δὲ τῆ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἔστιν. Aristoteles zieht hier wieder einen biologischen Vergleich: Ein Fuß oder eine Hand könnten isoliert nicht den ihnen zugedachten Zweck erfüllen, deshalb sei der Körper früher als seine Teile.

<sup>12</sup> Zur Frage, ob nach Aristoteles die Polis nicht nur begrifflich, sondern auch historisch die primäre Form menschlicher Gemeinschaft sei, s. W. KULLMANN, *art. cit.* (Anm. 5), 423f.



stark voneinander differierten, zu grundlegenden Überlegungen über die Ursachen der Gemeinschaftsbildung. Hier richtet sich Aristoteles explizit gegen die These, Menschen würden primär durch den Nutzen dazu getrieben, Gemeinschaften zu bilden. Aristoteles setzt dagegen, daß der Mensch von Natur aus ein *zoon politikon* sei, und verweist auf den Beginn seines Werkes zurück: "Da haben wir aber in den Anfängen unserer ganzen Erörterung, in denen die Bestimmungen über die Hausverwaltung und das Verhältnis des Herrn zum Sklaven getroffen wurden, auch gesagt, daß der Mensch von Natur ein politisches Lebewesen ist. Und aus diesem Grund treibt es die Menschen, auch ganz abgesehen von dem Bedürfnis gegenseitiger Unterstützung, zum Zusammenleben".<sup>13</sup> In der Folge schließt er allerdings auch den gemeinsamen Nutzen nicht aus, sondern weist ihm eine sekundäre Bedeutung zu; die Erhaltung des Lebens selbst sei ein Grund, warum die Menschen Gemeinschaften bildeten und an ihnen festhielten.

Vom *zoon politikon* ist auch in den beiden Ethiken des Aristoteles die Rede, doch können die betreffenden Passagen keine Aufschlüsse über das in der *Politik* entwickelte Theorem bringen. An einer Stelle der *Eudemischen Ethik* fehlt bei der Bestimmung des *zoon politikon* der Zusatz "von Natur aus" und damit ein entscheidendes Element.<sup>14</sup> In der *Nikomachischen Ethik* wird der Polis eine weit geringere Rolle zugewiesen als in der *Politik*, an einer Stelle sogar eine Unterordnung der Polis unter die Gemeinschaft zwischen Mann und Frau vorgenommen: "Die Freundschaft zwischen Mann und Frau ist nach allgemeiner Ansicht eine Naturgegebenheit. Denn der Mensch ist von Natur ein Wesen, das eher auf die Gemeinsamkeit zu zweien als auf die (umfassende) der Polis eingestellt ist, und zwar um so mehr, als die Hausgemeinschaft ursprünglicher als

<sup>13</sup> ARIST. *Pol.* 1278b 17-21: εἴρηται δὴ κατὰ τοὺς πρώτους λόγους, ἐν οἷς περὶ οἰκονομίας διωρίσθη καὶ δεσποτείας, καὶ ὅτι φύσει μὲν ἐστὶν ἄνθρωπος ζῷον πολιτικόν. διὸ καὶ μηδὲν δεόμενοι τῆς παρὰ ἀλλήλων βοήθειας οὐκ ἔλαττον ὀρέγονται τοῦ συζῆν.

<sup>14</sup> ARIST. *EE* 1242 a 22.

die Polis ist und mehr den Charakter der Notwendigkeit hat und der Trieb nach Fortpflanzung dem Lebewesen in umfassenderer Weise eingepflanzt ist. Während nun bei den Tieren die Gemeinschaft nur so weit (nämlich bis zur Paarung) reicht, schließen die Menschen nicht nur wegen der Fortpflanzung eine Hausgemeinschaft, sondern auch wegen der Bedürfnisse des täglichen Lebens".<sup>15</sup> Im Widerspruch zur Lehre, der Mensch verwirkliche seine Natur in der Polis, steht auch der Lobpreis des *bios theoretikos* im 10. Buch der *Nikomachischen Ethik*.<sup>16</sup>

## II. Politische Partizipation im demokratischen Athen

Die Anfänge politischer Partizipation reichen in Griechenland bis in die archaische Zeit zurück. Bereits in den homerischen Epen werden mehrere Heeresversammlungen im griechischen Lager vor Troja und eine Volksversammlung auf der Agora von Ithaka geschildert. Letztere war von Telemachos einberufen worden, und nach den Worten des Dichters fanden sich alle Männer Ithakas ein, ohne allerdings den Anlaß der Versammlung zu kennen.<sup>17</sup> Aus den Vermutungen, die der greise Aigyptios anstellt, wird deutlich, daß Versammlungen dieser Art im allgemeinen bei Gefahr für die Gemeinschaft

<sup>15</sup> ARIST. *EN* 1162a 16-21: ἀνδρὶ δὲ καὶ γυναικὶ φιλία δοκεῖ κατὰ φύσιν ὑπάρχειν· ἄνθρωπος γὰρ τῇ φύσει συνδυαστικὸν μᾶλλον ἢ πολιτικόν, ὅσῳ πρότερον καὶ ἀναγκαιότερον οἰκία πόλεως, καὶ τεκνοποιία κοινότερον τοῖς ζώοις. τοῖς μὲν οὖν ἄλλοις ἐπὶ τοσοῦτον ἡ κοινωνία ἐστίν, οἱ δ' ἄνθρωποι οὐ μόνον τῆς τεκνοποιίας χάριν συνοικοῦσιν, ἀλλὰ καὶ τῶν εἰς τὸν βίον. (Übersetzung Fr. Dirlmeier); vom *zoon politikon* ist außerdem die Rede in: *EN* 1097b 11; 1169b 18f.

<sup>16</sup> H. FLASHAR, "Ethik und Politik in der Philosophie des Aristoteles", in *Gymnasium* 78 (1971), 278-93, hier 287; R.G. MULGAN, *art. cit.* (Anm. 9) hat den Versuch unternommen, das Ideal des *bios theoretikos* mit dem Theorem des *zoon politikon* in Einklang zu bringen, und darauf verwiesen, daß die Polis einen Raum für tugendhaftes Handeln biete; dies ist zwar richtig, doch bleibt davon unberührt, daß die praktische und damit auch die politisch aktive Lebensform in der *Nikomachischen Ethik* lediglich als zweitrangig behandelt wird.

<sup>17</sup> HOM. *Od.* 2, 1-259.



abgehalten wurden, etwa bei einer drohenden Invasion feindlicher Heere. Im konkreten Fall ist der Anlaß jedoch eine private Notlage: Telemachos erwartet vom Volk offenbar Unterstützung gegen die Freier, und nach der Schilderung des Dichters gelingt es ihm auch, die Sympathien der Männer von Ithaka zu gewinnen. Von einer *ekklesia* des demokratischen Athen ist die homerische Volksversammlung freilich noch weit entfernt: Ihr fehlt die Regelmäßigkeit — es handelt sich um die erste Versammlung seit über 20 Jahren! —, und sie hat auch keine Kompetenz für bindende Beschlüsse. Nach dem Wortgefecht zwischen Telemachos und seinen Unterstützern auf der einen Seite und den Freiern auf der anderen Seite löst sich die Versammlung auf, und alle gehen nach Hause. Das Volk ist in der schwach organisierten homerischen Polis auf die Zuschauerrolle reduziert, es kann allenfalls Zustimmung oder Unmut äußern.<sup>18</sup>

Trotz dieser Einschränkungen ist signifikant, daß schon in der homerischen Welt die Idee greifbar ist, öffentliches und privates Unglück hingen miteinander zusammen. In der archaischen Literatur wird der Gedanke verschiedentlich aufgegriffen, am eindringlichsten hat ihm Solon in seiner *Eunomia-Elegie* Ausdruck verliehen: “So kommt das Unglück der Gemeinschaft heim zu jedem einzelnen, / des Hofes Tore halten es nicht länger willig ab, hoch übern Zaun ist’s schon gesprungen, trifft sein Opfer sicher, / auch wenn da einer in den letzten Zimmerwinkel flieht”.<sup>19</sup> Es sei illusorisch zu glauben, man

<sup>18</sup> S. dazu die klassisch gewordene Analyse bei M.I. FINLEY, *The World of Odysseus* (Cleveland <sup>2</sup>1962), 79-84, sowie U. WALTER, *op. cit.* (Anm. 1), 29-44 und K.A. RAAFLAUB, “Homeric Society”, in *A New Companion to Homer*, ed. by I. MORRIS, B. POWELL (Leiden 1997), 624-48, hier 641-45.

<sup>19</sup> SOL. 3 G.-P. (= 4 W.), 26-29: οὕτω δημόσιον κακὸν ἔρχεται οἴκαδ’ ἐκάστῳ, | αὐλαιοὶ δ’ ἔτ’ ἔχειν οὐκ ἐθέλουσι θύραι, | ὑψηλὸν δ’ ὑπὲρ ἔρκος ὑπέρθορον, εὔρε δὲ πάντως, | εἰ καὶ τις φεύγων ἐν μυχῶ ἤι θαλάμου. (Übersetzung J. Latacz). S. dazu A.W.H. ADKINS, *Poetic Craft in the Early Greek Elegists* (Chicago 1985), 121; CHR. MÜLKE, *Solons politische Elegien und Jamben (Fr. 1-13; 32-37 West)*. *Einführung, Text, Übersetzung, Kommentar* (München 2002), 142-5.

könne sich vor dem *demosion kakon* in den eigenen *oikos* zurückziehen. In der Konsequenz begründet dies eine Notwendigkeit, sich um die Angelegenheiten der Polis zu kümmern, auch um im Privaten sorgenfrei leben zu können.<sup>20</sup>

Es ist allgemein bekannt, daß im demokratischen Athen die politische Partizipation des Volkes — d.h. der männlichen Bürger<sup>21</sup> — ein in der Vormoderne exzeptionelles Ausmaß erreichte. Es ist hier nicht der Ort, um die vieldiskutierte Frage, wann man den Beginn der athenischen Demokratie ansetzen müsse, ausführlich zu behandeln.<sup>22</sup> Wesentlich in unserem Zusammenhang ist, daß sich fast alle bedeutenden Maßnahmen seit dem späten 6. Jahrhundert als Versuche begreifen

<sup>20</sup> Das Solon zugeschriebene Gesetz, das jeden Bürger zur Parteinahme bei inneren Streitigkeiten verpflichtet (ARIST. *Ath.* 8,5; PLU. *Sol.* 20,1), würde durchaus in diesen Zusammenhang passen, jedoch scheinen die Argumente gegen eine solonische Urheberschaft und für eine Datierung in die Krise nach 404 stärker zu sein; s. J. BLEICKEN, "Zum sogenannten Stasis-Gesetz Solons", in *Kolloquium für Alfred Heuss*. Frankfurter Althistorische Studien 12 (Kallmünz 1986), 9-18.

<sup>21</sup> Der Status von Frauen und Metöken wird in der Forschung der letzten Jahre kontrovers diskutiert. Während diesen Gruppen in der älteren Forschung nur geringe Beachtung geschenkt wurde, ist ihre Bedeutung in vielen jüngeren Werken betont worden. E. COHEN, *The Athenian Nation* (Princeton 2000); M. ADAK, *Metöken als Wohltäter Athens. Untersuchungen zum sozialen Austausch zwischen ortsansässigen Fremden und der Bürgergemeinde in klassischer und hellenistischer Zeit (ca. 500-150 v. Chr.)* (München 2003); J. BLOK, "Recht und Ritus der Polis. Zu Bürgerstatus und Geschlechterverhältnissen im klassischen Athen", in *HZ* 278 (2004), 1-26; EAD., "Fremde, Bürger und Baupolitik im klassischen Athen", in *Historische Anthropologie* 15 (2007), 309-26. Für einen Versuch, die Spannung zwischen dem politischen Ausschluß von Frauen und Metöken und deren Integration in kultischen und sozialen Kontexten unter Rückgriff auf die Systemtheorie Niklas Luhmanns zu beschreiben, s. CHR. MANN, "Politische Gleichheit und gesellschaftliche Stratifikation: die athenische Demokratie aus der Perspektive der Systemtheorie", in *HZ* 286 (2008), 1-35.

<sup>22</sup> Einen Überblick über die verschiedenen Ansätze liefert der Sammelband *Origins of Democracy in Ancient Greece*, ed. by K.A. RAAFLAUB, J. OBER R.W. WALLACE. (Berkeley 2007); s. außerdem J. MARTIN, "Von Kleisthenes zu Ephialtes. Zur Entstehung der athenischen Demokratie", in *Chiron* 4 (1974), 5-42; J. BLEICKEN, "Zur Einheit der athenischen Demokratie in Klassischer Zeit", in *Hermes* 115 (1987), 257-283, hier 282f.

lassen, die Mitwirkung des Volkes an der politischen Willensbildung zu steigern. Gleichzeitig muß betont werden, daß die Politisierung der Bürgerschaft auch eine Voraussetzung demokratischer Reformen darstellte, denn das Volk war nicht allein Zuschauer und Nutznießer des aristokratischen Machtstrebens, sondern bildete in entscheidenden Situationen auch einen wichtigen Faktor. Deutlich wird dies bereits bei den Reformen des Kleisthenes: Josiah Ober hat, m.E. zu Recht, jüngst noch einmal unterstrichen, daß der Aufstand des Volkes gegen Isagoras und die Spartaner erst die Voraussetzung dafür schuf, daß Kleisthenes seine politische Neuordnung Attikas durchführen konnte.<sup>23</sup> Die damit beginnende Entwicklung Athens zur Demokratie war keinesfalls zwangsläufig, aber sie konnte auf einem Interesse breiter Schichten an der Polis aufbauen.

Die Maxime der kleisthenischen Reformen kann mit dem von Christian Meier eingeführten Begriff der "bürgerlichen Gegenwärtigkeit" treffend bezeichnet werden.<sup>24</sup> Die Neuorganisation des attischen Bürgerverbandes, die Stärkung der Demen (als den Nuclei basisdemokratischer Entscheidungsfindung) und die Schaffung neuartiger, gegen die Tradition zusammengestellter Phylen verfolgten das Ziel, auch diejenigen Bürger in die Entscheidungsprozesse einzubeziehen, die aufgrund ihres Wohnorts kaum in der Lage waren, regelmäßig in die Stadt Athen zu kommen und dort in den politischen Institutionen mitzuwirken. Die proportional zur Bevölkerungszahl

<sup>23</sup> J. OBER, "I Besieged that Man'. Democracy's Revolutionary Start", in *Origins of Democracy in Ancient Greece*, ed. by K.A. RAAFLAUB, J. OBER R.W. WALLACE (Berkeley 2007), 83-104. Die Hauptquellen für die Ereignisse sind HDT. 5, 62-66 und 69-73; ARIST. *Ath.* 19f. Die Frage, welche Reformschritte Kleisthenes bereits vor der spartanischen Invasion auf den Weg gebracht hatte, ist in Anbetracht der Quellenlage nicht befriedigend zu lösen; s. zu dieser Frage K.-W. WELWEI, *Das klassische Athen. Demokratie und Machtpolitik im 5. und 4. Jahrhundert* (Darmstadt 1999), 9f.; G. ANDERSON, *The Athenian Experiment. Building an Imagined Political Community in Ancient Attica, 508-490 BC.* (Ann Arbor 2003), 35f.

<sup>24</sup> CHR. MEIER, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen* (Frankfurt am Main <sup>2</sup>1989), 129-38.

verteilten Sitze im neugeschaffenen Rat der 500 sollten für eine gleichmäßige Repräsentation aller Gebiete Attikas sorgen, außerdem wohl auch für eine Beteiligung aller sozialer Schichten; *isonomia* (gleicher Anteil am *Nomos*) sollte an die Stelle aristokratischer Dominanz treten.<sup>25</sup> Durch die soziale und ökonomische Überlegenheit der Aristokratie und die fehlenden Möglichkeiten vieler ärmerer Bürger, sich in den politischen Institutionen zu engagieren, waren der Gleichheit freilich Grenzen gesetzt.

In den Jahren nach den Reformen des Kleisthenes behauptete sich der neuformierte athenische Bürgerverband auf militärischem Gebiet hervorragend, zunächst gegen die direkten Nachbarn aus Theben und Chalkis, schließlich gegen die Perser. Diese Erfolge und die nachfolgende Errichtung einer Vorherrschaft in der Ägäis steigerten das Selbstbewußtsein des Demos weiter und schufen außerdem auch die finanziellen Bedingungen für eine weitere Stärkung der politischen Partizipation. Zensusstricken wurden abgebaut,<sup>26</sup> und um auch ärmeren Bürgern die aktive Mitwirkung in den politischen Institutionen zu ermöglichen, wurden im 5. Jahrhundert Diäten eingeführt: Auf Antrag des Perikles beschloß man zu einem nicht genau zu bestimmenden Zeitpunkt in der Mitte des Jahrhunderts, Richtern und Ratsherren zwei Obolen pro Tag auszuzahlen, 424 oder etwas früher wurde dieser Betrag auf Antrag

<sup>25</sup> Zur Gliederung Attikas nach den Reformen des Kleisthenes s. J.S. TRAILL, *The Political Organization of Attica. A Study of the Demes, Trittyes, and Phylai, and Their Representation in the Athenian Council* (Princeton 1975); ID., *Demos and Trittyes. Epigraphical and Topographical Studies in the Organization of Attica* (Toronto 1986); D. WHITEHEAD, *The Demes of Attica, 508/7 — ca. 250 B.C.* (Princeton 1986). Die Intentionen des Kleisthenes werden in der Forschung kontrovers diskutiert: Eine Maßnahme zur schnelleren Mobilisierung von Hoplitern vermutet P. SIEWERT, *Die Trittyen Attikas und die Heeresreform des Kleisthenes* (München 1982), taktisches Kalkül zur Stärkung der Position der Alkmeoniden favorisieren J. MARTIN, *art. cit.* (Anm. 22), 12-17 und GR.R. STANTON, "The Tribal Reform of Kleisthenes the Alkmeonid", in *Chiron* 14 (1984), 1-41. Die ältere Vorstellung, Kleisthenes sei ein visionärer Schöpfer der Demokratie gewesen, wurde jüngst wieder von G. ANDERSON, *op. cit.* (Anm. 23), 81 und *passim* vertreten.

<sup>26</sup> 458/7 wurden Zeugiten zum Archontat zugelassen: ARIST. *Ath.* 26, 2.



Kleons auf drei Obolen erhöht.<sup>27</sup> Die Sätze entsprachen in etwa dem Tageslohn eines ungelernten Arbeiters; sie machten die politischen Funktionen nicht lukrativ, aber zumindest ermöglichten sie die Teilnahme auch den ärmsten Athenern, die auf tägliche Einkünfte angewiesen waren.<sup>28</sup> Später wurden auch für den Besuch von Volksversammlungen und den Großen Dionysien Gelder bezahlt.<sup>29</sup>

Am präzisesten läßt sich die politische Partizipation des Volkes für das 4. Jahrhundert beziffern, dank der aristotelischen *Athenaion politeia* sowie der Angaben in den erhaltenen Reden und Inschriften. Volksversammlungen wurden pro Jahr 30 oder 40 Mal abgehalten, die übliche Teilnehmerzahl lag bei etwa 6.000 Bürgern. Die Zahl der ausgelosten Richter an einem Gerichtstag belief sich auf ungefähr 2.000, solche Gerichtstage gab es jährlich ungefähr 200. Die 500 Ratsherren hielten etwa 250 Sitzungen in ihrem Amtsjahr ab. Dazu kommen 700 weitere Ämter.<sup>30</sup> Bei einer Gesamtzahl von ca. 30.000 Bürgern im 4. Jahrhundert (vor den Erschütterungen des Peloponnesischen Krieges lag diese Zahl bedeutend höher)<sup>31</sup> bestand eine hohe Wahrscheinlichkeit, daß ein athenischer Bürger in seinem Leben in den Rat gelost wurde oder ein anderes Amt bekleidete. Zu diesen Aktivitäten auf Polisebene kommen noch die Versammlungen und Ämter auf lokaler Ebene, d.h. in der

<sup>27</sup> Perikles: ARIST. *Ath.* 27, 3f.; PLU. *Per.* 9, 2-3; PLATO *Grg.* 515e; ARIST. *Pol.* 1274a 8-9. Kleon: AR. *Eq.* 50f. 255. 797-800; V. 690. Die Diäten für die Ratsherren wurden im 4. Jahrhundert auf 5 Obolen erhöht (ARIST. *Ath.* 62, 2).

<sup>28</sup> Der demokratische Charakter der Diäten geht auch aus dem Umstand hervor, daß auf der Agenda der oligarchischen Verschwörer von 411 die Abschaffung der Diäten ganz oben stand.

<sup>29</sup> ARIST. *Ath.* 41, 3. 62, 2; HARP. s.v. *θεωρικά*.

<sup>30</sup> Die Zahlen nach M.H. HANSEN, *op. cit.* (Anm. 2), 313.

<sup>31</sup> M.H. HANSEN, *Demography and Democracy* (Herning 1985); ID., *Three Studies in Athenian Demography* (Copenhagen 1988); ID., *op. cit.* (Anm. 2), 53. 92. Diese Schätzung hat sich gegenüber niedrigeren Ansätzen (A.H.M. JONES, *Athenian Democracy* [Oxford 1957], 76-81; E. RUSCHENBUSCH, "Zum letzten Mal: die Bürgerzahl Athens im 4. Jh. v. Chr.", in *ZPE* 54 [1984], 253-69; ID., "Doch noch einmal: die Bürgerzahl Athens im 4. Jh. v. Chr.", in *ZPE* 72 [1988], 139f. gehen von nur etwa 21.000 Bürgern im 4. Jahrhundert aus) durchgesetzt.

Demenorganisation, hinzu. Für heutige Betrachter ist das Ausmaß an politischer Mitwirkung kaum vorstellbar; nicht die Wahl von Repräsentanten wie in den modernen Demokratien, sondern die ständige Aktivität eines großen Teils der Bürgerschaft prägte die politische Partizipation.

Um eine möglichst breite Streuung zu erreichen, setzte man Losverfahren ein: Die Ratsherren und die meisten Amtsträger wurden ausgelost, nur wenige, besonders sensible Ämter, vor allem die Strategie, wurden durch Wahl besetzt. Am exzessivsten wandte man das Losverfahren bei den Richtern an: In einem ersten Verfahren wurde ausgelost, wer am betreffenden Tag zu Gericht sitzen solle, in einem zweiten die einzelnen Gerichtshöfe per Los zugewiesen, und schließlich wurde noch die Sitzordnung ausgelost. Losung wurde für ein zentrales Element der Demokratie gehalten; denn während sich in Wahlen diejenigen durchsetzen würden, die aufgrund ihres gesellschaftlichen Ranges und ihrer finanziellen Möglichkeiten auf eine Bekanntheit ihrer Person in der Bürgerschaft rechnen konnten, sollte das Losverfahren die Bedeutung des Sozialstatus bei der Ämterbesetzung verringern.<sup>32</sup>

Vor diesem Hintergrund bildete politische Partizipation für die Bürger Athens nicht nur eine Option, sie war eine moralische Verpflichtung. Treffend läßt Thukydides dies den Perikles im "Epitaphios" formulieren: "Wir vereinigen in uns die Sorge

<sup>32</sup> Zum komplizierten Verfahren, das bei ARIST. *Ath.* 68f., beschrieben wird, s. die Erläuterungen von A.L. BOEGEHOLD, *The Lawcourts at Athens. Sites, Buildings, Equipment, Procedure, and Testimonia. The Athenian Agora XXVIII* (Princeton 1995), 32-36; G. THÜR, "Das Gerichtswesen Athens im 4. Jahrhundert v. Chr.", in *Große Prozesse im antiken Athen*, hrsg. von L. BURCKHARDT, J. VON UNGERN-STERNBERG (München 2000), 30-49, hier 39-46; zur Gegenüberstellung von demokratischer Losung und 'oligarchischer' Wahl ARIST. *Pol.* 1294b 7-9: λέγω δ' οἷον δοκεῖ δημοκρατικὸν μὲν εἶναι τὸ κληρωτὰς εἶναι τὰς ἀρχάς, τὸ δ' αἰρετὰς ὀλιγαρχικόν ("Ich meine damit folgendes: Es gilt als demokratisch, die Ämter durch Los zu besetzen, dagegen als oligarchisch, die Inhaber zu wählen".) Vor diesem Hintergrund ist es folgerichtig, daß die Losung sofort nach den oligarchischen Umstürzen von 411 und 404 abgeschafft und nach der Restitution der Demokratie sogleich wieder eingeführt wurde.



um unser Haus zugleich und unsere Stadt, und den verschiedenen Tätigkeiten zugewandt, ist doch auch in staatlichen Dingen keiner ohne Urteil. Denn einzig bei uns heißt einer, der daran gar keinen Teil nimmt, nicht ein stiller Bürger, sondern ein schlechter".<sup>33</sup> Hier klingt zwar einerseits an, daß es auch Bürger gegeben habe, die sich der Teilnahme an der politischen Willensbildung zu entziehen versuchten, betont wird jedoch der soziale Druck auf jeden einzelnen, sich nicht ins Private zurückzuziehen. Ein formeller Zwang zur Teilnahme in den politischen Institutionen, etwa zum Besuch der Volksversammlung oder der Besetzung von Richtersthühlen, bestand allerdings nicht.

Zusätzlich zur Partizipation in den politischen Institutionen nahm der athenische Bürger an den Angelegenheiten der Polis auch noch in anderen Kontexten teil. Zunächst sind hier die liturgischen Pflichten und auch der Militärdienst zu nennen, der jedes Jahr viele Athener als Soldat oder Ruderer auf teilweise sehr weit von der Heimat entfernte Kriegsschauplätze brachte.<sup>34</sup> Große Bedeutung für die Polis Athen kam außerdem den Kulte zu, die auch Metöken und Frauen integrierten.<sup>35</sup> Darauf sei hier zumindest verwiesen; eine genauere Analyse dieser Formen der Teilnahme an der Polis kann hier nicht geleistet werden, da der Fokus auf der politischen Partizipation liegt.

<sup>33</sup> THUC. 2, 40, 2: ἐνι τε τοῖς αὐτοῖς οἰκείων ἅμα καὶ πολιτικῶν ἐπιμέλεια, καὶ ἑτέροις πρὸς ἔργα τετραμμένοις τὰ πολιτικὰ μὴ ἐνδεῶς γινῶναι· μόνοι γὰρ τὸν τε μὴδὲν τῶνδε μετέχοντα οὐκ ἀπράγμων, ἀλλ' ἀχρεῖον νομίζομεν (Übersetzung G.P. Landmann). Zum positiven Gehalt von ἀπράγμων s. V. EHRENBERG, "Polypragmosyne: A Study in Greek Politics", in *JHS* 67 (1947), 46-67; A.W. GOMME, *A Historical Commentary on Thucydides, II (Books 2-3)* (Oxford 1956), 121f.

<sup>34</sup> Gegen eine allzu idealisierte Sicht des athenischen Engagements in diesen Bereichen hat jüngst M.R. CHRIST, *The Bad Citizen in Classical Athens* (Cambridge 2006) die zahlreichen Versuche athenischer Bürger dokumentiert, Liturgien oder Kriegsdienst zu umgehen.

<sup>35</sup> Zur religiösen und militärischen Partizipation s. die Ausführungen von R.K. SINCLAIR, *Democracy and Participation in Athens* (Cambridge 1988), 53-61.

Inwieweit lassen sich nun Verbindungslinien zwischen der politischen Partizipation in der athenischen Demokratie und Aristoteles' Bestimmung der menschlichen Natur als *zoon politikon* ziehen? Das Ergebnis fällt mager aus, und das nicht nur, weil Aristoteles' Schriften generell höchst problematische Quellen für die Zustände in griechischen Poleis darstellen.<sup>36</sup> Zunächst einmal erscheint selbstverständlich, daß sich der hohe Grad politischer Partizipation in Athen nicht aus der aristotelischen Lehre ableiten läßt. Eine solche Kausalität wäre allein schon aus chronologischen Erwägungen unmöglich — schließlich entstand die Demokratie in Athen, selbst wenn man ihre Ausformung erst mit den sogenannten Reformen des Ephialtes ansetzt,<sup>37</sup> lange bevor Aristoteles seine Lehren entwickelte. Der antiken Demokratie ging keine theoretische Fundierung voraus, ganz im Gegensatz zur Moderne: Prinzipien wie Gleichheit, Gewaltenteilung und Rechtsstaatlichkeit wurden in der politischen Theorie der Moderne diskutiert, bevor sie in Verfassungen umgesetzt wurden. Hingegen basierte die athenische Demokratie nicht auf philosophischen Konzepten, weder aristotelischen noch anderen.

Es bleibt folglich eher die Frage, ob Aristoteles' Theorem vom *zoon politikon* aus der hohen politischen Partizipation in Athen abzuleiten ist. Auch hier ist Skepsis angebracht: Aristoteles untersucht in der *Politik* nicht nur den Menschen in einer Demokratie, sondern den Menschen an sich. Demokratie, das darf man bei allem durch die Quellenlage bedingtem Athenozentrismus nicht vergessen, war keinesfalls die übliche politische Ordnung einer griechischen Polis, von den Nichtgriechen ganz abgesehen. Aristoteles behandelte in seiner *Politik* bekanntlich das gesamte Panorama der Verfassungen, die Herrschaft der Wenigen und die Herrschaft eines Einzelnen einbezogen;

<sup>36</sup> CHR. MEIER, *op. cit.* (Anm. 24), 10: "[Aristoteles] verstellt den Blick auf die Griechen der archaischen und klassischen Zeit mindestens ebenso sehr, wie er ihn eröffnet".

<sup>37</sup> Zur Debatte über den Beginn der Demokratie s. o. Anm. 22.

die Lehre vom *zoon politikon* am Beginn dieses Werkes kann folglich nicht zur Erklärung demokratischer Spezifika herangezogen werden.

Viel eher als den Ausdruck eines demokratischen Lebensgefühls wird man in der Bestimmung des Menschen als *zoon politikon* ein philosophisches Theorem erblicken, das zur Beschreibung der politischen Praxis und deren Wahrnehmung durch die Zeitgenossen kaum taugt. Es sei auch darauf verwiesen, daß *politikon* in diesem Zusammenhang nicht als 'politisch' im Sinne eines Funktionssystems zu verstehen ist. Eine Polis läßt sich nicht auf Politik reduzieren, sie bildet eine Gemeinschaft in vielerlei Hinsicht, etwa als Kult- oder Wehrgemeinschaft.<sup>38</sup> Doch Letzteres hatte Athen mit den meisten anderen Poleis gemeinsam, spezifisch an der athenischen Demokratie war die breite politische Partizipation gerade der ärmeren Bürger. Aus dem zitierten Dictum des thukydideischen Perikles wird ersichtlich, daß man es als athenische Besonderheit betrachtete, wenn Politik nicht nur wenigen überlassen, sondern von der Masse der Bürger gestaltet wurde. Demokratie galt eben nicht als ein zwangsläufiges Produkt des menschlichen Wesens, sondern als eine besondere Errungenschaft Athens, die durch permanenten Einsatz bewahrt werden müsse.

Hansen hat die These aufgestellt, die Bürger Athens hätten an Verfahren wie Losung oder Wahlen eine innere Freude empfunden, so daß keine externe Motivation notwendig gewesen sei, um sie zur Teilnahme an der Politik zu veranlassen.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> Die Gemeinschaftsbildung außerhalb der politischen Institutionen wurde von E. COHEN, *op. cit.* (Anm. 21) betont; zur Problematik, das Politische aus einer Betrachtung des demokratischen Athen auszublenden, s. CHR. MANN, *art. cit.* (Anm. 21), 1-5.

<sup>39</sup> M.H. HANSEN, *op. cit.* (Anm. 2), 314: "It seems that the Athenians derived actual enjoyment from the formal play with complicated procedures such as sortition and voting. No doubt that was motivation enough for some Athenians to take an active part in political life; nevertheless there were still reasons for providing a stimulus". In der Folge führt Hansen diese sekundären Anreize aus: Diäten hätten die Mitwirkung in der Politik für die einfachen Athener attraktiver machen sollen, Ehrungen für verdiente Politiker, z.B. die Speisung im Prytaneion, für die angesehenen Athener.

Dies ist eine beachtenswerte Idee, und sie erscheint plausibel in Anbetracht der hochentwickelten demokratischen 'Technologie', etwa der Losmaschinen zur Ermittlung der Richter. Auch die erhaltenen Ostraka bieten einen Anhaltspunkt für einen geradezu spielerisch zu nennenden Umgang mit der Institution. Manche der erhaltenen Ostraka sind mit Beischriften versehen, einige sogar mit Ritzzeichnungen, etwa von Persern, Pferden oder Füchsen. Dabei handelte es sich nicht um belanglose Kritzeleien, sondern um Anspielungen mit politischem Gehalt; sie bilden ein Indiz für die von Hansen benannte Freude, an der Institution des Ostrakismos teilnehmen zu können.<sup>40</sup> Freilich läßt sich nicht genau bestimmen, inwieweit den athenischen Bürgern politische Partizipation ein Wert an sich war; in den Quellen wird dieser Aspekt nicht diskutiert.

Vielmehr wird in den zeitgenössischen Texten ein anderes Moment der politischen Partizipation thematisiert: die Ausübung von Macht. Daß die Herrschaft des Volkes als das bestimmende Merkmal der politischen Ordnung Athens galt, ist zum einen an dem Begriff *demokratia* ablesbar, der spätestens seit der Mitte des 5. Jahrhunderts die übliche Bezeichnung für die politische Ordnung Athens darstellte.<sup>41</sup> Zum anderen zeigen zahlreiche Quellenpassagen aus unterschiedlichen Gattungen,

<sup>40</sup> ST. BRENNE, in *Ostrakismos-Testimonien I*, hrsg. von P. SIEWERT (Stuttgart 2002), T 1/156-164; ausführlich zur Institution des Ostrakismos und seiner Funktion in der athenischen Demokratie: ST. BRENNE, *Ostrakismos und Prominenz in Athen: attische Bürger des 5. Jh.s auf den Ostraka* (Wien 2001); S. FORSDYKE, *Exile, Ostracism and Democracy. The Politics of Expulsion in Ancient Greece* (Princeton 2005), 144-204; CHR. MANN, "Macht des Volkes – Disziplinierung des Adels. Überlegungen zur Funktion des Ostrakismos", in *Die Sprache des Politischen in actu*, hrsg. von A. DE BENEDICTIS et al. (Göttingen 2009), 31-50.

<sup>41</sup> In der Forschung geht man zumeist davon aus, dass der Begriff *demokratia* erst in der Mitte des 5. Jahrhunderts geprägt worden sei (CHR. MEIER, *Die Entstehung des Begriffs "Demokratie". Vier Prolegomena zu einer historischen Theorie* [Frankfurt am Main 1970], 44f.; J. BLEICKEN, *Die athenische Demokratie* [Paderborn 1995], 64-72; R. SEALEY, *The Athenian Republic. Democracy or Rule of Law?* [London 1987], 98-102). Es gibt jedoch auch Stimmen, die Entstehung des Begriffs in den politischen Debatten am Ende des 6. Jahrhunderts anzusetzen (M.H. HANSEN, *op. cit.* [Anm. 2], 69f.).



daß die Mitwirkung in den politischen Institutionen als Ausübung von Macht gedeutet wurde. In gattungsüblicher komischer Überzeichnung beschreibt Philokleon in Aristophanes' *Wespen* seine Rolle als Richter:

Bei dem Eintritt gleich in die Schranken beweis' ich dir klar und unwiderleglich:

Daß sich unsere Gewalt wohl messen darf mit der Herrschaft jedes Monarchen!

Welch Wesen auf Erden ist hoch beglückt, gefeiert und reich, wie ein Richter,

Hat Freuden die Füll', ist gefürchtet zugleich, wie ein Richter, und vor allem ein alter?

Am Morgen gleich, wenn er kriecht aus dem Bett, da erwarten ihn mächtige Männer,

Vier Ellen hoch, an den Schranken schon: ich trete herzu, und entgegen

Streckt einer sogleich mir die samtene Hand, die den Säckel des Staates bestohlen.

Sie verneigen sich tief, uns sie bitten und flehn und schwimmen in Tränen und schluchzen: [...]

Da ruhen wir wohl die Saiten des Zorns ein bißchen herunterzustimmen!

Das heißt doch, gewaltig, allmächtig sein und dem Reichtum ins Angesicht lachen?<sup>42</sup>

Beschrieben ist hier die Durchbrechung sozialer Rangordnung durch die Demokratie: Was Philokleon so euphorisch stimmt, ist der Umstand, daß gerade reiche und angesehene

<sup>42</sup> AR. V. 548-555. 574f.:

(Φι.) καὶ μὴν εὐθύς γ' ἀπὸ βαλβίδων περὶ τῆς ἀρχῆς ἀποδείξω  
τῆς ἡμετέρας ὡς οὐδεμιᾶς ἦττων ἐστὶν βασιλείας.  
τί γὰρ εὐδαιμον καὶ μακαριστὸν μᾶλλον νῦν ἐστὶ δικαστοῦ,  
ἢ τρυφερώτερον ἢ δεινότερον ζῶον, καὶ ταῦτα γέροντος;  
ὄν πρῶτα μὲν ἔρποντ' ἐξ εὐνῆς τηροῦσ' ἐπὶ τοῖσι δρυφάκτοις  
ἄνδρες μεγάλοι καὶ τετραπήχεις· κάπειτ' εὐθύς προσιόντι  
ἐμβάλλει μοι τὴν χεῖρ' ἀπαλὴν τῶν δημοσίων κεκλοφυῖαν.  
ἰκετεύουσιν θ' ὑποκύπτοντες τὴν φωνὴν οἰκτροχοοῦντες·  
[...]

χῆμεῖς αὐτῷ τότε τῆς ὀργῆς ὀλίγον τὸν κόλλοπ' ἀνεῖμεν.

ἄρ' οὐ μεγάλη τοῦτ' ἔστ' ἀρχὴ καὶ τοῦ πλούτου καταχρήνη;

(Übersetzung L. Seeger)

Athener ihn, den einfachen Bürger, um Gnade anflehen mußten. Ganz wie ihm beliebte, konnte er Gnade gewähren oder verweigern, ohne sich dafür rechtfertigen zu müssen. Die Begriffe *arche* und *basileia*, die Philokleon zur Umschreibung seiner Richtergewalt heranzieht, verdeutlichen, daß es hier um Macht geht. Das die griechische Aristokratie kennzeichnende Dominanzstreben wird im klassischen Athen auf den einfachen Bürger übertragen.

Unabhängig davon, wie man den politischen Bezug der Komödie einschätzt und ob man in den Machtphantasien des Philokleon eine Kritik des Dichters am athenischen Rechtswesen annimmt,<sup>43</sup> entspricht dessen Wahrnehmung seiner Rolle der Darstellung in anderen Quellen. Herodot beschreibt in seiner Verfassungsdebatte die *isonomia* — so der von ihm gewählte Ausdruck — als Herrschaft der vielen und benutzt dafür die Begriffe *arche* und *kratos*.<sup>44</sup> In Pseudo-Xenophons *Athenaion politeia* beschreibt der Autor die Demokratie als moralisch verwerfliches, aber im Sinne des Machterhalts bestens funktionierendes System. Die politische Gleichheit Sorge aufgrund der Zahlenverhältnisse zwangsläufig für eine Dominanz des einfachen Volkes über die 'Besseren'. Die aktive Teilnahme auch der ärmsten und ungebildeten Bürger an den

<sup>43</sup> Einige Ansätze aus der Debatte über den politischen Gehalt der Alten Komödie seien hier genannt: Laut A.W. GOMME, "Aristophanes and Politics", in *CR* 52 (1938), 97-109, und R.M. ROSEN, *Old Comedy and the Iambographic Tradition* (Atlanta 1988) handelt es sich um ein literarisches Spiel ohne konkrete politische Funktion, J. HENDERSON, "Comic Hero versus Political Élite", in *Tragedy, Comedy and the Polis (Papers from the Greek Drama Conference, Nottingham 1990)*, ed. by A.H. SOMMERSTEIN et al. (Bari 1993), 307-319; ID., "Attic Old Comedy, Frank Speech, and Democracy", in *Democracy, Empire, and the Arts in Fifth-Century Athens*, ed. by D. BOEDEKER, K.A. RAAFLAUB (Cambridge, Mass. 1998), 255-73, sowie D. KONSTAN, *Greek Comedy and Ideology* (New York 1995), 6, nehmen eine Verarbeitung politischer Zustände, aber ohne konkrete Stoßrichtung an. Laut J. SPIELVOGEL, "Die politische Position des athenischen Komödiendichters Aristophanes", in *Historia* 52 (2003), 3-22 hingegen wollte der Dichter in seinen Werken auf konkrete Reformen zur Verbesserung der politischen Ordnung Athens hinarbeiten.

<sup>44</sup> HDT. 3, 80, 6; 81, 1.



politischen Institutionen sei in dieser Hinsicht zweckmäßig, obwohl diesen vernünftige Einsicht völlig fehle: "Sie aber sind auch in diesem Punkt ausgezeichnet beraten, indem sie auch den gemeinen Mann reden lassen; denn wenn nur die Edlen redeten und sich berieten, so wäre es ganz unleugbar für ihresgleichen selbst vorteilhaft, für die Volkspartei jedoch nicht gerade vorteilhaft; so aber, da jeder, wer da will, zu Worte kommt, wenn er sich nur erhebt, macht irgendein gemeiner Mensch ausfindig, was für ihn sowohl wie für seinesgleichen vorteilhaft ist".<sup>45</sup> Der Tenor der gesamten Schrift ist, daß das einfache Volk in Athen einen höchst effektiven Apparat geschaffen habe, um seine Herrschaft im Innern und nach außen zu verteidigen, d.h. gegen die 'Edlen' unter den Athenern und gegen die Mitglieder des Seebundes. Die Liturgien etwa werden als eine Herrschaftstechnik des Volkes verstanden, die einen doppelten Zweck verfolge: Erstens könnten durch die Ausplünderung der reichen Athener Schiffe ausgerüstet und Polisfeste finanziert und damit die Demokratie gestärkt werden, zweitens schwäche man so die wirtschaftliche Leistungskraft der Reichen und damit derjenigen, die am ehesten antidemokratischer Umstürze verdächtig seien.<sup>46</sup>

Im 4. Jahrhundert wurde der Aspekt der Machtausübung weniger deutlich betont als im 5., die einschneidenden Erfahrungen von 411 und 404/03 werden hier nachgewirkt haben. Das Bewußtsein, daß Demokratie die Herrschaft des Volkes

<sup>45</sup> [X.] *Ath.* 1,6: οἱ δὲ καὶ ἐν τούτῳ ἄριστα βουλευόνται ἑῶντες καὶ τοὺς πονηροὺς λέγειν. εἰ μὲν γὰρ οἱ χρηστοὶ ἔλεγον καὶ ἐβουλευόντο, τοῖς ὁμοίοις σφίσι αὐτοῖς ἦν ἀγαθὰ, τοῖς δὲ δημοτικοῖς οὐκ ἀγαθὰ· νῦν δὲ λέγων ὁ βουλόμενος ἀναστάς, ἄνθρωπος πονηρός, ἐξευρίσκει τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ τε καὶ τοῖς ὁμοίοις αὐτῷ. (Übersetzung E. Kalinka). S. dazu die Kommentare von W. LAPINI, *Commento all'Athenaion politeia dello Pseudo-Senofonte* (Firenze 1997), 62-6; *The 'Old Oligarch': the Constitution of the Athenians Attributed to Xenophon*, ed. by J.L. MARR, P.J. RHODES (Oxford 2008), 68-70. Wie Pseudo-Xenophon beschreibt auch Thukydides die Herrschaft des Volkes als eine sehr widerstandsfähige politische Ordnung, deren Sturz durch die Oligarchen im Jahr 411 als große Leistung (THUC. 8, 68).

<sup>46</sup> [X.] *Ath.* 1,3.

bedeute und die Macht in den politischen Institutionen ausgeübt werde, war allerdings nach wie vor vorhanden. Deutlich wird dies vor allem in den Reden, etwa wenn Demosthenes über den athenischen Demos sagt: „denn das athenische Volk, das oberster Herr ist über alles, was in der Polis geschieht, und das die Macht hat, zu tun, was ihm beliebt...“.<sup>47</sup> Die Verlagerung von Befugnissen von der Volksversammlung auf andere Gremien, vor allem auf die Nomotheten und die Dikasterien, bedeutete nicht eine Beschneidung der Macht des Volkes. Insbesondere die Dikasterien wurden nicht als eine mit der Volksversammlung konkurrierende Gewalt betrachtet — eine solche Konkurrenz wurde in den überlieferten Quellen nicht einmal gedacht —, sondern als alternativer Aggregatzustand des athenischen Volkes, oder, mit Finleys Worten: „The courts were an expression, not a reduction, of the absolute power of the people“.<sup>48</sup> Eine Abnahme hinsichtlich der Intensität politischer Partizipation läßt sich für das 4. Jahrhundert ebenso wenig belegen wie eine häufig postulierte mentale Politikmüdigkeit.

### III. Politische Partizipation in der modernen Demokratietheorie

Inmitten aller Begeisterung, die dem antiken Griechenland und insbesondere dem klassischen Athen vom Bildungsbürgertum der Neuzeit entgegengebracht wurde, bildete die athenische Demokratie eine Ausnahme; die Architektur, Skulpturen und Literatur der Polis wurden bewundert, die politische Ordnung hingegen vielfach kritisiert.<sup>49</sup> Dabei griff man die in der

<sup>47</sup> DEM. 59 (*In Neairam*) 88: ὁ γὰρ δῆμος ὁ Ἀθηναίων κυριώτατος ὢν τῶν ἐν τῇ πόλει ἀπάντων, καὶ ἐξὸν αὐτῷ ποιεῖν ὅ τι ἂν βούληται...

<sup>48</sup> M.I. FINLEY, „Athenian Demagogues“, in *Past & Present* 21 (1962), 3-24, hier 10; s. zu diesem Aspekt vor allem J. BLEICKEN, *art. cit.* (Anm. 22), 271-3.

<sup>49</sup> Einen hervorragenden Überblick über dieses weite Feld bieten der Artikel von H. MÜNKLER und M. LLANQUE, s.v. „Demokratie“, in *DNP* 13 (1999), 721-38, mit zahlreichen Literaturangaben, sowie W. NIPPEL, *Antike oder moderne*

antiken Literatur geläufigen Argumente gegen eine Herrschaft des Volkes auf: Die breite Masse sei zu ungebildet, um kluge Entscheidungen zu treffen, außerdem führe die Diskussion und Abstimmung in einer sehr großen Gruppe zwangsläufig dazu, daß Emotionen über Vernunft siegten. Eine zielgerichtete und nachhaltige Politik sei somit in einer politischen Ordnung, die einer Versammlung vieler Tausend Bürger die wichtigsten Kompetenzen überlasse, nicht möglich; vor allem aber bestehe die Gefahr, daß skrupellose Demagogen die Emotionen der Menge zu ihrem eigenen Vorteil ausnutzten. Vor diesem Hintergrund wurde die Demokratie für alle Katastrophen verantwortlich gemacht, die Athen in klassischer Zeit erlitt: sei es das Desaster in Sizilien 415-413, die Bürgerkriege von 404/03 oder die Niederlagen gegen die Makedonien 338 und 322. Gerade für die liberalen Vordenker der modernen Demokratien lieferten die Athener nicht ein Vorbild, sondern ein Schreckensbild, das vor einer direkten Herrschaft des Volkes warnen müsse. Exemplarisch seien hier die *Federalist Papers* genannt, die wichtigsten verfassungstheoretischen Schriften aus der Gründungsphase der USA, in denen die neu zu schaffende "republic" explizit von der (direkten) "democracy" abgesetzt wird. James Madison schreibt über die Unzuverlässigkeit der Volksversammlung: "In all very numerous assemblies, of whatever characters composed, passion never fails to wrest the sceptre from reason. Had every Athenian citizen been a Socrates; every Athenian assembly would still have been a mob". An anderer Stelle geißelt er, ganz in der Tradition des Thukydides, die Leidenschaften des breiten Volkes: "so there are particular moments in public affairs, when the people stimulated by some irregular passion, or some illicit advantage, or misled by the

*Freiheit? Die Begründung der Demokratie in Athen und in der Neuzeit* (Frankfurt am Main 2008), und P.J. RHODES, *Ancient Democracy and Modern Ideology* (London 2003). Laut J.T. ROBERTS, *Athens on Trial. The Antidemocratic Tradition in Western Thought* (Princeton 1994) fiel die Bewertung der athenischen Demokratie im Zeitalter der Aufklärung fast unisono negativ aus, doch diese Sicht wird von Oswyn Murray (s. den Beitrag in diesem Band) relativiert.

artful misrepresentations of interested men, may call for measures which they themselves will afterwards be the most ready to lament and condemn [...] What bitter anguish would not the people of Athens have often escaped, if their government had contained so provident a safeguard against the tyranny of their own passions? Popular liberty might then have escaped the / indelible reproach of decreeing to the same citizen, the hemlock on one day, and statues on the next".<sup>50</sup>

Vor allem aber wurde in der liberalen Tradition kritisiert, daß die individuellen Freiheitsrechte in Athen zu wenig gewahrt worden seien. Gegenüber der Macht des Volkes, die in der *ekklesia*, in den Gerichten oder beim Ostrakismos Ausdruck gefunden habe, sei der einzelne Bürger schutzlos gewesen. "Unter den drei Staatsformen ist die der Demokratie, im eigentlichen Verstande des Wortes, notwendig ein Despotism, weil sie eine exekutive Gewalt gründet, da alle über und allenfalls auch wider einen (der also nicht mit einstimmt), mithin alle, die doch nicht alle sind, beschließen; welches ein Widerspruch des allgemeinen Willens mit sich selbst und mit der Freiheit ist".<sup>51</sup> Die athenische Demokratie wurde als "Tyrannei der Mehrheit" kritisiert, in der das Volk zwar alle Freiheiten besessen habe, über Krieg und Frieden, die Staatsfinanzen und alle anderen wichtigen Dinge zu entscheiden, die Freiheit des einzelnen vor der staatlichen Gewalt dagegen nur unzureichend geschützt gewesen sei.<sup>52</sup> Fustel de Coulanges geht sogar noch einen Schritt weiter: Nicht nur sei die individuelle Freiheit durch die starken politischen Institutionen eingeschränkt gewesen, die politische Partizipation selbst habe eine Einschränkung

<sup>50</sup> J. MADISON, *The Federalist Papers*, Nr. 55, ed. by G. WILLS (New York 2003), 339; ID., *The Federalist Papers*, Nr. 63, ebd. 384f. Zu den wenigen positiven Bewertungen der athenischen Demokratie in der Gründungsphase der USA s. J.T. ROBERTS, *op. cit.* (Anm. 49), 179f.

<sup>51</sup> I. KANT, *Zum Ewigen Frieden* (Königsberg 1795), 26.

<sup>52</sup> Zu dieser, besonders bei Constant, Fustel de Coulanges und Burckhardt faßbaren Kritik an der athenischen Demokratie s. W. NIPPEL, *op. cit.* (Anm. 49), 201-16.



der Freiheit bedeutet: "On voit que c'était une lourde charge que d'être citoyen d'un État démocratique, qu'il y avait là de quoi occuper presque toute l'existence, et qu'il restait bien peu de temps pour les travaux personnels et la vie domestique. [...] Telles étaient les exigences de la démocratie. Le citoyen, comme le fonctionnaire public de nos jours, se devait tout entier à l'État. [...] Il n'était pas libre de laisser de côté les affaires publiques pour s'occuper avec plus de soin des siennes. C'étaient plutôt les siennes qu'il devait négliger pour travailler au profit de la cité. Les hommes passaient leur vie à se gouverner".<sup>53</sup>

Daß die direkte Demokratie mit ihrer hohen politischen Partizipation der gesamten Bürgerschaft abgelehnt und ihr das Prinzip der Repräsentation entgegengesetzt wurde, hat nicht nur mit der Größe der modernen Flächenstaaten zu tun. Es ist auch Ausdruck dafür, daß bei der Herausbildung der modernen Demokratie nicht die Herstellung einer Volksherrschaft, sondern der Schutz des Individuums vor den staatlichen Instanzen leitend war.<sup>54</sup>

Erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mehrten sich Stimmen, die an den modernen Demokratien einen Mangel an Partizipationsmöglichkeiten kritisierten und eine direkte

<sup>53</sup> N.D. FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique* (Paris 131890), 396 (Kapitel IV 11).

<sup>54</sup> Eine Ausnahme unter den zeitgenössischen Demokratien bildet die Schweiz, deren Verfassung von — aus der Tradition der Landsgemeinde herrührenden — weit ausgebauten Partizipationsrechten des Volkes geprägt ist. Mehrere Formen von Referenden und Volksinitiativen stehen zur Verfügung, um eine Abstimmung der Bürgerschaft über Gesetze und Maßnahmen herbeizuführen. Die Schweizer Erfahrungen widerlegen die These, daß direkte Demokratie mit politischer Stabilität unvereinbar sei, sie zeigen aber auch, daß die politische Gleichheit nicht zwangsläufig durch direktdemokratische Verfahren gefördert wird, denn die Möglichkeiten zur politischen Partizipation werden, noch deutlicher als in anderen Ländern, vorwiegend durch wohlhabende und gebildete Bürgerinnen und Bürger genutzt. S. dazu H. TRECHSEL, "Volksabstimmungen", in *Handbuch der Schweizer Politik. Manuel de la politique suisse*, hrsg. von U. KLÖTI et al. (Zürich 1999), 557-88; GR. FOSSEDAL, *Direct Democracy in Switzerland* (London 2002); H. KRIESI, *Direct Democratic Choice — the Swiss Experience* (Lanham 2005).

Mitbestimmung der Bürger an der politischen Willensbildung forderten. Die sogenannte deliberative Demokratietheorie bemängelt, daß Demokratie in der liberalen Tradition zu häufig allein als eine politische Methode betrachtet und durch ihre Institutionen definiert worden sei. "Darüber", so schreibt Jürgen Habermas als einer der führenden Vertreter dieser Richtung, "gerät die Idee der Herrschaft des Volkes fast ganz in Vergessenheit".<sup>55</sup> Es sei eine verengte Perspektive, wenn man Demokratie nur als eine Staatsform unter vielen betrachte und mißachte, daß sie eine weiter reichende Funktion besitze: "Demokratie arbeitet an der Selbstbestimmung der Menschheit, und erst wenn diese wirklich ist, ist jene wahr. Politische Beteiligung wird dann mit Selbstbestimmung identisch sein".<sup>56</sup> Politische Ordnungen, die den Namen "Demokratie" trügen, müßten sich daran messen lassen, inwieweit sie diese gesellschaftliche Aufgabe erfüllten.

Zentrale Bedeutung wird in diesem Zusammenhang der Deliberation zugewiesen. Die (von Habermas als Kommunikationsgemeinschaft verstandene) Gesellschaft könne aus ihrer Mitte heraus zu vernunftgeleiteten Entschlüssen gelangen, wenn eine Kultur gemeinsamer Beratung geschaffen würde. Die Beratungen sollten grundsätzlich zeitlich unbegrenzt sein, allen Bürgern offen stehen und vom Fehlen interner und externer Zwänge gekennzeichnet sein: "... in dem Maße, in dem mündige Bürger unter Bedingungen einer politisch fungierenden Öffentlichkeit, durch einsichtige Delegation ihres Willens und durch wirksame Kontrolle seiner Ausführung, die Einrichtung

<sup>55</sup> J. HABERMAS, "Politische Beteiligung — ein Wert 'an sich'?", in *Student und Politik. Eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewußtsein Frankfurter Studenten*, hrsg. von J. HABERMAS et al. (Neuwied 1961), 13-7, hier 15; s. dazu M. SCHEYLI, *Politische Öffentlichkeit und deliberative Demokratie nach Habermas. Institutionelle Gestaltung durch direktdemokratische Beteiligungsformen?* (Baden-Baden 2000); G. PALAZZO, *Die Mitte der Demokratie. Über die Theorie deliberativer Demokratie von Jürgen Habermas* (Baden-Baden 2002).

<sup>56</sup> Ebd. Zu weiteren Vertretern der deliberativen Demokratietheorie s. M.G. SCHMIDT, *Demokratiethorien* (Wiesbaden 2008), 240-3.



ihres gesellschaftlichen Lebens selber in die Hand nehmen, wird personale Autorität in rationale überführbar".<sup>57</sup> Dadurch würde die Geschlossenheit der Politik als Herrschaftssystem aufgebrochen und gesellschaftliche Kontrolle über die Willensbildung erreicht, zugleich die Distanz zwischen Regierenden und Regierten verringert. Wesentliche Voraussetzung sei hierbei die kognitive Verbesserung der Staatsbürger, denn nur wenn die Allgemeinheit sowohl ausreichend über die zu beratenden Traktanden informiert als auch zur Reflexion der Diskussionsstrategien in der Lage seien, werde eine gerechte Beteiligung aller an der Entscheidungsfindung möglich. Kritiker der deliberativen Demokratietheorie wenden dagegen ein, daß die Ungleichheit innerhalb der Bürgerschaft durch die Bedeutungszunahme einer zeitintensiven Beratung nicht abgeschwächt, sondern verstärkt würde, da die für die Politik abkömmlichen Reichen im Vorteil seien. Außerdem hätten gebildete und gut vernetzte Bürger weitaus bessere Chancen, sich in den Debatten durchzusetzen. Ebenso dürfe bezweifelt werden, daß es möglich sei, gezielte Desinformation, die Durchsetzung von Partikularinteressen und Gruppendruck zu verhindern.<sup>58</sup>

Ein anderer Befürworter stärkerer politischer Partizipation ist Benjamin Barber. Seinen Ausgangspunkt bildet eine auf Rousseau<sup>59</sup> basierende Kritik am Prinzip der Repräsentation: Die Delegation politischer Macht an Repräsentanten verstoße nicht nur gegen Freiheit, Gleichheit und soziale Gerechtigkeit, sondern führe zu einer Verringerung bürgerlichen Engagements. Die Bürger orientierten sich in einer solchen — laut Barber 'schwachen' — Demokratie zunehmend an ihren individuellen und Gruppeninteressen; dabei verlören sie nicht nur

<sup>57</sup> J. HABERMAS, *art. cit.* (Anm. 55), 16.

<sup>58</sup> Zur Kritik an der deliberativen Demokratietheorie s. M.G. SCHMIDT, *op. cit.* (Anm. 56), 249f.

<sup>59</sup> Vgl. dazu das von B.R. BARBER, *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age* (Berkeley 1984), 145 zitierte Dictum Rousseaus: "à l'instant qu'un peuple se donne des représentants, il n'est plus libre". (J.-J. ROUSSEAU, *Du Contrat social ou Principe du droit politique* [Amsterdam 1762], 68 – III 15).

das Gemeinwohl aus dem Blick, es bestehe auch die Gefahr, daß Gegner der Demokratie sich die Beteiligungslosigkeit der Bürger zunutze machten, um autoritäre Regimes zu errichten. Aus diesen Gründen könne nicht mehr, wie von der liberalen Demokratietheorie gefordert, der Schutz der bürgerlichen Freiheiten das oberste Gebot sein, statt dessen müsse der Zusammenhalt der Bürger gestärkt werden. Nur wenn die Bürger direkt an den politischen Entscheidungen beteiligt würden, sei eine Überwindung der Partikularinteressen möglich. Ziel müsse sein, die vom Repräsentationsprinzip gesetzten Grenzen zu überwinden und eine Selbstregierung des Volkes, eine 'starke Demokratie' zu erreichen. Diese entspreche auch am besten dem menschlichen Wesen — wie Habermas betrachtet Barber die Demokratie nicht lediglich als politische Ordnung, sondern als der menschlichen Natur angemessene Lebensform.

Während Habermas den größten Wert auf die Bildung des Bürgers legt und demzufolge vor allem Gedanken zur Herstellung eines vernunftgeleiteten Diskurses anstellt, geht Barber von einem bereits ausreichend qualifizierten Bürger aus und entwickelt konkrete Maßnahmen zur Stärkung der direkten Demokratie.<sup>60</sup> Dazu zählt er neben der flächendeckenden Einrichtung von Nachbarschaftsversammlungen und einer neuen Architektur des öffentlichen Raumes auch die Einführung von Losverfahren bei der Besetzung kommunaler Ämter; dabei bezieht sich Barber explizit auf die athenische Demokratie;<sup>61</sup> es handelt sich jedoch um einen bloßen Verweis ohne theoretische Ausgestaltung, so daß man nicht davon sprechen kann, Athen habe bei der Entwicklung des Konzepts der 'starken Demokratie' Pate gestanden.

Neue Nahrung hat die Debatte über die direkte Demokratie durch die Entwicklung des Internets erhalten. Bereits Carl Schmitt hatte sich mit dem Szenario auseinandergesetzt, "daß

<sup>60</sup> B.R. BARBER, *op. cit.* (Anm. 59), 261-311 (Chapter 10: "The Real Present: Institutionalizing Strong Democracy in the Modern World").

<sup>61</sup> Ebd. 292.

eines Tages durch sinnreiche Erfindungen jeder einzelne Mensch, ohne seine Wohnung zu verlassen, fortwährend seine Meinungen über politische Fragen durch einen Apparat zum Ausdruck bringen könnte und daß alle diese Meinungen automatisch von einer Zentrale registriert würden, wo man sie dann nur abzulesen brauchte".<sup>62</sup> Durch das Internet ist es sogar möglich, daß die Meinungen (fast) aller Bürger nicht nur "von einer Zentrale", sondern von der Allgemeinheit eingesehen werden können. Der amerikanische Vizepräsident Al Gore sprach 1994 von einer "new Athenian era of democracy", die aufgrund des Internets und der damit verbundenen globalen Partizipationsmöglichkeiten anbrechen könne.<sup>63</sup>

In der Tat haben in den letzten Jahren alle Regierungen, Parteien und Organisation die Bedeutung des neuen Mediums entdeckt und ihre Internetauftritte ansprechend gestaltet und mit Blogs und regelmäßigen Videobotschaften angereichert. Das prominenteste Beispiel für eine erfolgreiche Nutzung des Internets ist zweifellos der amerikanische Präsident Barack Obama, der seinen Wahlerfolg auch der ständigen Mobilisierung und Vernetzung von Millionen Bürgern verdankte. Die Nutzung des Internets geht jedoch über den Wahlkampf hinaus: Obama hatte stets betont, daß die politischen Pläne nur dann durchzusetzen seien, wenn das amerikanische Volk auch nach der Wahl in hohem Maße am Geschehen in Washington teilnehme; denn nur dann sei die Macht der Lobbyisten zu

<sup>62</sup> C. SCHMITT, *Verfassungslehre* (München 1928), zitiert nach der 5. Auflage Berlin 1970, 245f.

<sup>63</sup> "[...] the (Global Information Infrastructure) will not only be a metaphor for a functioning democracy, it will in fact promote the functioning of democracy by greatly enhancing the participation of citizens in decision-making." (Rede vor der International Telecommunications Union am 21. 3. 1994, zitiert nach: A.E. REGAN, J.D. ZUERN, "Community-service learning and computer-mediated advanced composition. The going to class, getting online, and giving back project", in *Computers & Composition* 17 [2000], 177-95, hier 191). Für eine differenzierte Einschätzung der Chancen und Risiken einer Cyber-Demokratie s. H. BUCHSTEIN, "Bittere Bytes. Cyberbürger und Demokratietheorie", in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 44 (1996), 583-607.

brechen. Zur Mobilisierung des Volkes dient wie vor der Wahl in erster Linie das Internet, durch das die Aktivitäten auf lokaler und regionaler Ebene angestoßen, koordiniert und als Willensbekundungen des Volkes verbreitet werden könnten.<sup>64</sup> Das Ziel einer stärkeren Beobachtung des politischen Geschehens durch das Volk konnte nach vorläufigen Erkenntnissen erreicht werden, inwieweit der politische Willensbildungsprozeß tatsächlich beeinflußt wird, bleibt abzuwarten.

Und Aristoteles? Dessen Einfluß auf die politischen Wissenschaften und insbesondere auf die Demokratietheorie ist unbestreitbar, und ebenso hat sein Theorem, der Mensch sei von Natur ein *zoon politikon*, reichen Nachhall gefunden.<sup>65</sup> Dabei handelt es sich jedoch um getrennte Phänomene: In der Demokratietheorie spielt das Theorem des *zoon politikon* nur eine untergeordnete Rolle, politische Partizipation wird aus ihm nicht abgeleitet. Auch Jürgen Habermas und Benjamin Barber, die der politischen Partizipation in einem demokratischen Staat einen Wert an sich zumessen, greifen nicht darauf zurück.<sup>66</sup>

Eine wichtige Rolle spielt das *zoon politikon* allerdings in der sogenannten "neo-athenischen" Richtung des Republikanismus, die in den letzten Jahrzehnten im angelsächsischen Raum Anhänger gefunden hat.<sup>67</sup> Der Republikanismus setzt sich

<sup>64</sup> Zum Versuch, die Mobilisierung der Bürgerschaft auch nach den Wahlen hoch zu halten, vgl. den Eintrag von David Plouffe zur Gesundheitsreform auf <http://my.barackobama.com/page/community/post/obamaforamerica/gGxnm> (15.6. 2009): "We'll build the teams and draw up the plans for winning health care reform the same way we won the election: Building support one block, one neighbour, one conversation at a time. And we'll put those plans into action".

<sup>65</sup> Eine Suche nach "zoon politikon" unter [www.google.de](http://www.google.de) liefert 92.600 Treffer (Stand: 5.6. 2009).

<sup>66</sup> R.G. MULGAN, *art. cit.* (Anm. 9), 195 mit Anm. 1 deutet einen solchen Einfluß des Aristoteles auf Barber an, die von ihm genannten Passagen vermögen dies aber nicht zu belegen.

<sup>67</sup> Den Hinweis verdanke ich Mogens Herman Hansen. Darstellungen dieser Tradition bieten P. PETTIT, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government* (Oxford 1997); J.W. MAYNOR, *Republicanism in the Modern World* (Cambridge 2003); einen Überblick über den gegenwärtigen Stand des Republikanismus



scharf vom Liberalismus ab und kritisiert insbesondere die Vertragstheorien. Gegen John Rawls' und anderer Denker liberaler Tradition Konzentration auf die individuellen Freiheitsrechte betont der Republikanismus die Bedeutung einer von allen Bürgern getragenen Tugendordnung. Tugendhaftes Handeln müsse als Grundlage des politischen Zusammenlebens anerkannt, und es müsse dem moralischen Zerfall der Gesellschaft entgegengewirkt werden; nur dann sei es möglich, einen Gemeinsinn zu sichern, der die Freiheitsrechte auch in der Zukunft garantieren würde. Es ist ein wichtiges Anliegen der Vertreter des Republikanismus, aufzuzeigen, daß ihre Tradition dem Liberalismus vorausgeht,<sup>68</sup> und so nimmt es wenig Wunder, daß auch auf Aristoteles zurückgegriffen wurde. Michael Sandel schreibt: "To put the point another way, the republican sees liberty as internally connected to self-government and the civic virtues that sustain it. Republican freedom requires a certain form of public life, which depends in turn on the cultivation of civic virtue. Some versions of republicanism construe the dependence of liberty on self-government more strongly than others. The strong version of the republican ideal, going back to Aristotle, sees civic virtue and political participation as intrinsic to liberty; given our nature as political beings, we are free only insofar as we exercise our capacity to deliberate about the common good, and participate in the public life of a free city or republic".<sup>69</sup> Ganz ähnlich interpretierte John Pocock das Theorem vom *zoon politikon*: "that could only happen if there

liefern die Beiträge in *Republicanism and Political Theory*, ed. by C. LABORDE, J.W. MAYNOR (Oxford 2008), mit reichen Literaturhinweisen. Für eine radikale Kritik s. R.E. GOODIN, "Folie Républicaine", in *Annual Review of Political Science* 6 (2003), 55-76.

<sup>68</sup> C. LABORDE, J.W. MAYNOR, "The Republican Contribution to Contemporary Political Theory", in C. LABORDE, J.W. MAYNOR, *op. cit.* (Anm. 67), 1-28.

<sup>69</sup> M.J. SANDEL, *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy* (Cambridge, Mass.) 1996, 26 (in der Anmerkung verweist Sandel auf die Bücher 1 und 3 von Aristoteles' *Politik*). Vgl. ebd. 7: "It is only as participants in political association that we can realize our nature and fulfil our highest ends" (ebenfalls mit Verweis auf die *Politik*).

were revival of the ancient notions of political *virtus*, of the *zōon politikon* whose nature was to rule, to act, to make decisions...”; “... the ancient ideal of *homo politicus* (the *zōon politikon* of Aristotle), who affirms his being and his virtue by the medium of political action, whose closest kinsman is *homo rhetor* and whose antithesis is the *homo credens* of Christian faith”.<sup>70</sup>

Unter Bezug auf Aristoteles wird politische Aktivität als Verwirklichung der menschlichen Natur verstanden. Das Mißverständnis ist evident: Pocock und Sandel fassen das aristotelische *politikon* als “politisch” im modernen Sinne auf, als Bezeichnung eines Funktionssystems zur kollektiven Willensbildung. Doch davon ist bei Aristoteles, wie gesehen, nicht die Rede: In der *Historia animalium* ist *politikon* nicht einmal auf Menschen beschränkt, sondern bezieht auch andere organisierte Lebewesen mit ein, in der *Politik* ist es im Sinne von “auf die Polis bezogen” zu verstehen. Aristoteles Konzept des *zoon politikon* ist viel weiter gefaßt als von Pocock und Sandel postuliert: Eine Reduzierung auf Partizipation in freien Staaten oder gar auf “political action” widerspricht dem Umstand, daß Aristoteles eben auch die monarchischen Verfassungstypen einbezieht, in denen eine politische Mitwirkung des Volkes gar nicht vorgesehen ist; mit dem Satz vom *zoon politikon* bringt er zum Ausdruck, daß der Mensch von Natur aus ein polisbildendes Lebewesen sei; daß der Mensch ein politisch aktives Lebewesen sei wie von der republikanischen Tradition angenommen, ist nicht gemeint.<sup>71</sup>

<sup>70</sup> J. POCOCK, *The Machiavellian Moment, Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton <sup>2</sup>2003), 335, 550.

<sup>71</sup> Einen sensibleren Umgang mit Aristoteles durch einen Politologen zeigt R.A. DAHL, *Modern Political Analysis* (Englewood Cliffs <sup>3</sup>1976), 100. Dahl macht nicht den Fehler, *politikon* unreflektiert mit “politisch” zu übersetzen, sondern geht vom allgemeineren Aspekt der Gemeinschaftsbildung aus: “... because human beings are social, they develop political systems. Evidently they cannot dwell together without entering into relationships of influence; whenever these relationships become stable and repetitive, political systems exist. In this looser sense, then, one might say (with Aristotle) that man *is* a political animal. Whatever his values and concerns, man is inevitably enmeshed in political systems —

Ein zweites Mißverständnis kommt hinzu, das sich im Namen der "neo-athenischen" Richtung bereits andeutet: Deren Anhänger reduzieren die griechische Poliswelt auf die athenische Demokratie und machen es so möglich, daß die Theorie eines Philosophen in eine allgemeine Meinung der athenischen Bürgerschaft verwandelt wird: "The story as we have traced it first, that of how the *Athenian assertion* that man was *zōon politikon*, by nature a citizen, was revived ..." (meine Hervorhebung).<sup>72</sup> Einem antiken Athener wäre die Aussage, alle Menschen seien von Natur aus Bürger, bestimmt erstaunlich und wohl auch gefährlich vorgekommen, denn sie hätte die im politischen Raum scharf gezogenen Grenzen zwischen Bürgern und Nichtbürgern verwischt.

### *Zusammenfassung*

Aristoteles' vielzitiertes Dictum, der Mensch sei von Natur aus ein *zoon politikon*, besaß weder einen spezifischen Bezug zur antiken Demokratie, noch übte es einen nennenswerten Einfluß auf die moderne Demokratietheorie aus. Aristoteles bezog sich mit seinem Theorem auf die Polis im allgemeinen, nicht auf die athenische Demokratie im besonderen; die kennzeichnenden Merkmale letzterer waren die politische Gleichheit und die intensive Partizipation aller Bürger. Diese Partizipation wurde als die Ausübung von Macht begriffen, wie der

whether or not he likes or even notices the fact." (Dahls Kursive). Für eine ähnliche Warnung vor einer Fehlinterpretation des Aristoteles s. H. ARENDT, *Was ist Politik?* (München 1993), 37: "Aristoteles, für den das Wort 'politikon' durchaus ein Adjektiv der Polis-Organisation und nicht eine beliebige Bezeichnung für menschliches Zusammenleben überhaupt war, meinte keineswegs, daß alle Menschen politisch seien oder daß es Politik, nämlich eine Polis, überall gäbe, wo Menschen lebten [...] Was er meinte, war lediglich, daß es eine Eigentümlichkeit des Menschen ist, daß er in einer Polis leben kann und daß diese Polis-Organisation die höchste Form menschlichen Zusammenlebens darstellt und daher in einem spezifischen Sinne menschlich ist".

<sup>72</sup> Ebd. 462.

Begriff *demokratia* (= 'Volksheerrschaft'), aber auch zahlreiche Zeugnisse aus dem 5. und 4. Jahrhundert zeigen: In der Volksversammlung, beim Ostrakismos oder in den Dikasterien herrschte die Bürgergemeinschaft über den einzelnen, vor allem über den einzelnen Aristokraten, der in einem von der politischen Gleichheit bestimmten Ordnung dem Mehrheitswillen trotz seiner individuellen sozialen Überlegenheit unterworfen war. Gemäß der modernen Terminologie war die athenische Demokratie "input-orientiert",<sup>73</sup> denn oberstes Ziel blieb es, dem Willen der Mehrheit des Volkes zur Durchsetzung zu verhelfen. Eine 'Regierung', die ein Gegengewicht zu den Institutionen des Volkes hätte bilden können, gab es nicht, alle Ämter wurden schwach gehalten.

Die in der Moderne über die politische Partizipation geführten Diskurse und die Stellung der athenischen Demokratie in diesen verdeutlichen die großen Unterschiede zwischen der antiken und der modernen Demokratie. Die den modernen Verfassungen zugrundeliegende liberale Theorie ging, auch genährt von antiken Kritikern der athenischen Demokratie, von einem tiefen Mißtrauen in die Fähigkeiten des breiten Volkes aus: Anstatt die wichtigen Entscheidungen den Launen des Volkes zu überlassen, sollte der Wille des Volkes mittels der Wahl von Repräsentanten ermittelt werden, politische Partizipation nur noch mittelbar stattfinden. Die Spaltung der politischen Spitze in Regierung und Opposition sowie die Teilung der Gewalten sollten zu große Machtakkumulationen verhindern und sicherstellen, daß die individuellen Freiheitsrechte gesichert blieben; das Ziel war nicht die Herstellung einer Herrschaft des Volkes, sondern der Schutz des Einzelnen vor der staatlichen Macht.

Auch wenn seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wieder vermehrt eine stärkere Beteiligung des Volkes an der

<sup>73</sup> Zu einer neueren Analyse der input- und output-orientierten Perspektiven der Demokratie s. F.W. SCHARPF, "Demokratie in einer kapitalistischen Wirtschaft", in *Regieren in Europa. Effektiv und demokratisch?* (Frankfurt am Main 1999), 16-22.



politischen Willensbildung gefordert wird, ist das leitende Prinzip der Überlegungen nicht die Macht des Volkes. Bei Habermas als einem der führenden Vertreter der deliberativen Demokratietheorie folgt aus einer stärkeren politischen Partizipation des Volkes vielmehr eine Schwächung der — im Sinne einer machtgeleiteten Ordnung verstandenen — Politik: "Das würde den Charakter von Herrschaft verändern; und sofern in der Politik immer auch ein Moment blinder Herrschaft steckt, mahnt die Idee der Demokratie an die Vergänglichkeit des Politischen als solchen".<sup>74</sup> Dies ist ein deutlicher Gegensatz zur Stärke des politischen Raumes im klassischen Athen.

Wenn heutzutage die Bürger aufgefordert werden, sich an Wahlen zu beteiligen, wird in der Regel das Argument angeführt, eine hohe Wahlbeteiligung stärke die gemäßigten Kräfte und stabilisiere damit die bestehende politische Ordnung. Mit der athenischen Vorstellung von Volksherrschaft hat das nichts zu tun. Wenn Barber, Gore und andere das klassische Athen als Beispiel für eine funktionierende Demokratie heranziehen, dann ist dies lediglich der Beweis, daß die athenische Demokratie, vom Ausschluß von Frauen, Sklaven und Metöken abgesehen, mittlerweile als vorbildhaft gilt, es ebnet aber nicht den tiefen Graben zwischen der antiken und der modernen Vorstellung von politischer Partizipation ein.

<sup>74</sup> J. HABERMAS, *art. cit.* (Anm. 55), 16.

## DISCUSSION

*K. Piepenbrink*: Mein Eindruck ist ebenfalls, daß Aristoteles keinen unmittelbaren Zusammenhang zwischen seinen Überlegungen zum *zoon politikon* und dem Moment der politischen Partizipation herstellt. Im ersten Buch der 'Politik', das bekanntermaßen stark durch seine spezifisch philosophischen Modelle geprägt ist, geht es ihm m.E. primär darum, den Vorrang der Polis vor den anderen sozialen Bezugskreisen hervorzuheben und dies ontologisch wie teleologisch zu untermauern. Er streicht hier heraus, daß der Mensch seine Bestimmung insbesondere dann erfüllt, wenn er sich vorrangig auf die Polis bezieht, während die anderen Bezüge nachrangig sein sollten. Das meint u.a., daß er die Belange der Polis denen des Oikos voranzustellen hat. Ein politisches Engagement, so wie Aristoteles es im dritten Buch der 'Politik' im Zusammenhang mit seinen allgemeinen Reflexionen zum Bürger (speziell zum Bürger in der Demokratie) entwirft, ist im ersten Buch m.E. nicht angedacht. Ebenso wenig sind die Aussagen zum *zoon politikon* vorzugsweise auf die Demokratie zu beziehen. Aristoteles äußert sich, wenn ich recht sehe, nicht explizit zum Zusammenhang zwischen dem *zoon politikon* und bestimmten Verfassungsformen. Hier zu spekulieren, ist freilich nicht ganz unproblematisch: Wenn ich es doch versuchen sollte, scheint es mir am wahrscheinlichsten, daß der Mensch seine Bestimmung als *zoon politikon* am ehesten in der Politie verwirklicht, keinesfalls jedoch in den drei *parekbaseis* und damit auch nicht in der Demokratie, da hier die Ausrichtung auf das Gemeinwohl und damit auf die Belange der Polis nach aristotelischem Verständnis nicht ausreichend ausgeprägt ist.

*Chr. Mann:* Ich kann dem nur zustimmen. Wichtig erscheint mir vor allem der Hinweis auf den grundlegenden Unterschied zwischen den einzelnen Büchern der *Politik*: In der besprochenen Passage des ersten Buches wird die Polis als eine soziale Gemeinschaft verstanden, mit der *oikia* als kleinster Einheit, im dritten Buch hingegen als — im modernen Sinne — ‘politische’ Gemeinschaft, mit dem Bürger als kleinster Einheit. Aristoteles klärt das Verhältnis der beiden Beschreibungsmuster nicht, woraus sich weitere Probleme ergeben: In manchen Passagen gehören die Frauen zur Polis dazu, in anderen nicht. Angesichts dieser Unterschiede innerhalb des Werkes ist es — und auch hierin stimme ich zu — nicht zulässig, Passagen aus verschiedenen Büchern der *Politik* heranzuziehen, um das *zoon politikon* zum demokratischen Bürger zu verengen.

*P. Schmitt Pantel:* Pouvez-vous préciser le contenu que vous donnez à la notion de participation politique à Athènes? Est-ce qu’elle s’arrête à la participation aux institutions politiques? Je pense entre autres à deux expressions employées par des historiens de l’antiquité: Claude Nicolet parle du “métier de citoyen” à propos des Romains, Christian Meier utilise l’expression de “militant” pour le citoyen grec athénien, qui me paraissent recouvrir d’autres types d’activités que la seule participation aux assemblées, aux magistratures et aux tribunaux.

*Chr. Mann:* Wir stehen hier wieder vor der Frage, wie man politische Partizipation definiert. Soll man darunter allgemein alle auf die Polis bezogenen Handlungen verstehen, oder ist eine Fokussierung vorzunehmen auf die Teilnahme an Institutionen und Verfahren, in denen kollektiv bindende Entscheidungen hergestellt werden? Zunächst einmal ist es völlig korrekt, daß die Athener ihr “Bürger-Sein” nicht nur beim Besuch der Volksversammlung und Gerichte erfuhren, sondern auch bei vielen anderen Aktivitäten, etwa dem Militärdienst oder der Teilnahme an Prozessionen und Opfern. Diese Aspekte sind in der Forschung reichlich untersucht worden; ich habe

sie nur am Rande erwähnt, weil sie für andere Poleis genauso gelten: Soweit die Quellenlage Einblicke erlaubt, kann man sehen, daß der Kampf für die Polis im Krieg und die Partizipation an gemeinschaftlichen Kulte wichtige Facetten der Bürgeridentität bilden, und zwar auch in oligarchisch organisierten Poleis. Für meine Themenstellung, die auch auf die Frage einer Sonderstellung Athens in der griechischen Poliswelt abzielt, erscheint mir eine Fokussierung auf die politischen Institutionen notwendig zu sein. Auch die Athener selbst sahen eine herausragende Errungenschaft ihrer Polis darin, eine politische Ordnung geschaffen zu haben, welche die Entscheidungsgewalt über alle wichtigen Angelegenheiten der Polis in die Hände der einfachen Bürger legte.

*M. Hansen:* In a ground-breaking article published last year (Chr. Mann: "Politische Gleichheit und gesellschaftliche Stratifikation: die athenische Demokratie aus der Perspektive der Systemtheorie", in *HZ* 286 [2008], 1-35), you argue that a more consistent analysis of the various aspects of Athenian democracy can be obtained if one applies Niklas Luhmann's theories about social systems. You write (p. 6): "Aufbauend auf Forschungsarbeiten, welche die Lösung der politischen Verfahren vom gesellschaftlichen Hintergrund als Charakteristikum der athenischen Demokratie auffassen, möchte ich die These aufstellen, daß man die athenische Demokratie als ein politisches Funktionssystem in der Umwelt einer stratifizierten Gesellschaft beschreiben kann. [...] Kulte, Oikosstrukturen, Symposiengemeinschaften etc. erscheinen dann nicht mehr als ein Teil der Politik, sondern als deren Umwelt. Athenische Frauen waren von eminenter Bedeutung für die Kulte und für die Existenz der *oikoi*, ohne sie wäre die Demokratie kollabiert. Ebenso hätte die Wirtschaft Athens ohne die Metöken nicht aufrechterhalten werden können, was ebenfalls zum Ende der Demokratie geführt hätte. Aber die Operationen der Demokratie, das heißt des politischen Systems, wurden nicht von Kulte oder dem Austausch materieller Güter bestimmt, sondern gehorchten eigenen Regeln".



I believe that Luhmann's Systemtheorie as described by you can be applied to Aristotle's complex description of the *polis* and his view about man as a *zoon politikon* whose *telos* is to live a *politikos bios*. In fact in an article (M.H. Hansen, "Aristotle's Two Complementary Views of the Greek Polis", in *Transitions to Empire. Essays in Greco-Roman History 360-146 B.C., in Honor of E. Badian*, ed. by R.W. Wallace, E.M. Harris [Norman 1996], 195-210.) I analysed Aristotle's view of the *polis* along such lines, only I did not associate my analysis with Luhmann's theories. In the light of these considerations I shall present an interpretation of Aristotle's dictum about man as a *zoon politikon* which in some respects differs from the one offered by you in your contribution to this conference but conforms to your views in the article I quoted above.

Like you (p. 54) I find it significant that Aristotle's statement in the *Politics* about man as a *zoon politikon* is brought in the first book (*Pol.* 1253a 1-3, cf. 1278b 17-19) in connection with Aristotle's analysis of the *polis* as a community consisting of households (*oikiai*), each comprising husband, wife, children and slaves. The *polis* described in Book 1 is a social and economic community, and women, children and slaves are members of the *polis* (for women, see also *Pol.* 1269b 15ff: women constitute half the *polis*). Aristotle explains that the *polis* comes into existence for the simple purpose of maintaining life but exists for the purpose of the good life (*zen* versus *eu zen*, *Pol.* 1252b 29-30, so also Mann, p. 56) which is the life of the politically active citizens (*Pol.* 1326b 7-18). *Eu zen* is a form of *eudaimonia* from which slaves and animals are excluded (*Pol.* 1280a 31-3). So a *polis* that exists for the purpose of the good life is the prerogative of mankind and is even restricted to a fraction of all human beings. According to Aristotle only Greeks (*Hellenes*) possess the combination of spirit (*thymos*) and intellect (*dianoia*) which both are preconditions for *polis*-formation (*Pol.* 1327b 20-33). Barbarians who live east or west of Hellas are not capable of living in *poleis*, their communities are *ethne*... *apoliteuta* (*Pol.* 1327b 26). The result is that no more than a

fraction of the world's population are human beings in the full sense. But — I think — it did not bother Aristotle that the overwhelming majority of all human beings were excluded from being true human beings, i.e. persons who could live a *bios politikos*. Perfection is for the few, not for the many.

The atom of the *polis* in this sense is not the *oikia* but the *polites*, i.e. the adult male citizen (*Pol.* 1274b 41, 1275b 20). Books 3-8 are devoted to the *polis* in the political sense. It is a political community from which women, children, slaves and foreigners are excluded (1275a 7-8, 1278a 1-6, 1280a 31-4, 1326a 18-20).

The *polis* in the *Politics* Book 1 is a community created for the purpose of maintaining life itself. Accordingly the statement about man as a *zoon politikon* comes close to the statement about *zoa politika* in the *Historia Animalium* (*HA* 487b 34-88a 13, see *supra* p. 52), and Aristotle can repeat that even bees and other gregarious animals are *zoa politika* (*Pol.* 1253a 8). But man is the only animal in command of speech and with a sense of what is just and unjust (*Pol.* 1253a 9-18, cf. *supra* p. 56). That brings us to the *polis* as a political community and justifies the statement that man is a political animal 'more than' bees and other gregarious animals.

In Books 3-8 it is the political aspects that are the essence of Aristotle's understanding of what a *polis* is and what it means to be a *politikon zoon*. He defines the *polis* in the political sense as a *koinonia politon politeias* (*Pol.* 1276 b2) (M.H. Hansen, *Polis and City-State. An Ancient Concept and Its Modern Equivalent* [Copenhagen 1998], 133-4). Like any other substance an Aristotelian *polis* is a compound of form and matter, and in case of the *polis*, the matter is the *politai* (*Pol.* 1325b 39-26a 5) and the form is the *politeia* (*Pol.* 1276b 2-11). In the first sense the *polis* is an aggregate of *politai* (1274b 41), in the second it is a system of magistracies in the state (*taxis archon*) and in particular of the supreme magistracy (*Pol.* 1278b 8-10). Again, *archai* are taken in the broad sense of those who deliberate, judge and command (*Pol.* 1275a 23-33, 1299a 25ff).

When *polis* is seen as a political community rather than as a social and economic community the statement that man is by nature a *zoon politikon* must be interpreted in the light of these definitions and in conjunction with the statement that the *telos* of the typical human being is to live a *politikos bios* (*Pol.* 1324a 13-25b 32). But what does one have to do to live a political life? One's job cannot be production or trade, since the full citizen ought to be exempted from work (*Pol.* 1278a 8-11; 1326b 30-2, 1328b 33-29a 2). Admittedly, most citizens have to work for a living, but only out of dire necessity, not to obtain happiness and fulfill their purpose in life. Nor can the citizen's task be war and deeds of arms, since the ideal *polis* may be isolated and have no hostile neighbours with whom to fight (*Pol.* 1325a 1-5). Nor can the purpose of human life be devoted to study and contemplation, since such pursuits pertain to the philosophical life, not to the life of a citizen. For the citizen the essence of life must be to participate in politics, to rule and be ruled in turns (*Pol.* 1283b 42-84a 3; 1325b 23-7). The *politês* is above all a person who participates in political and judicial decision-making (*Pol.* 1275a 22-3, 1281b 31) and in this capacity he must act justly and altruistically (*EN* 1130a 3-5, cf. 1134b 2ff; *Pol.* 1279a 8-15).

*Ho politikos bios*, however, is not the only form of life worth living. The alternative is the contemplative life (*theoretikos bios*). As you correctly note (p. 59), in the *Nicomachean Ethics* Aristotle seems to prefer the contemplative life to the political. In the *Politics* he goes for the political life as the true *telos* of mankind (*Pol.* 1324a 13-25b 32). And a life in contemplation is incompatible with the political life (*EN* 1177b 4); it is a life for gods or demi-gods (*EN* 1177b 26ff), and a life in isolation (*Pol.* 1324a 28; *EN* 1177a 32-4). Admittedly, the philosopher lives in a society and respects its laws (*EN* 1178b 5-7), but he is not a member of the *polis*, he is essentially *apolis* (*Pol.* 1253a 2-4, 1324a 16-17), and it is probably the philosopher Aristotle has in mind when in *Historia Animalium* he asserts that not all men are *zoa politika*, some are *monadika* (*HA* 488a 7).

Man as a *zoon politikon* is probably meant to cover all Hellenic *poleis*, perhaps over one thousand, of which some were monarchies, some oligarchies and — in Aristotle's time — only half of them democracies. I agree with you (p. 52, 67) (p. 2, 13) that the statement about man as a *zoon politikon* does not refer to Athens specifically nor is it restricted to democracies, but there are indications in the *Politics* that the statement fits a democracy better than a monarchy or an oligarchy. Aristotle defines a *polis* as a *koinonia* (*Pol.* 1276b 1) and as a multitude of *politai* (*Pol.* 1274b 41, 1286a 29) and he defines a *polites* as a person who participates in political decision-making (*Pol.* 1275a 22-3). It is only in a democracy that all *politai* take part in political decision-making, and therefore Aristotle admits that his definition of a *polites* as a person who participates in political decision-making fits democracy better than any other type of constitution (*Pol.* 1275b 5-6). Conversely, in a monarchy in the full sense, there is just one *polites*, the *basileus* in a kingdom (*Pol.* 1284a 3-10, 1287a 8-12, 1288a 15-19) and the *tyrannos* in a tyranny (1295a 17-22). Aristotle is of course aware of the problem that one cannot have a *polis* consisting of one person only. Therefore he modifies his view of *basileia* and says that kingdom may be the rule of a small *genos*, not always of one person (*Pol.* 1284a 4-5). On the other hand, he also insists that a person whose *arete* exceeds the *arete* of all other *politai* combined is no longer the member of the *polis* (*Pol.* 1284a 8). Aristotle's *pambasileia* (*Pol.* 1287a 8-12) is an utopia to such an extent that he does not even envisage kingdom as a possibility in his own description of the best *politeia* in Books 7-8. Tyranny is a *dystopia* to such an extent that tyrannies ought to be denied the status of a *politeia* or at least rated lowest among constitutions (1293b 27-30, cf. 1289b 2). Accordingly, when Aristotle in Books 4-6 replaces the sixfold model of constitutions described in Book 3 with a fourfold one, he excludes monarchies and classifies constitutions as aristocracies, oligarchies, *politeiai* or democracies (*Pol.* 1290a 13-29) (M.H. Hansen,



“Aristotle’s Alternative to the Sixfold Model of Constitutions”, in *Aristote et Athènes*, éd. par M. Piérart [Paris 1993], 91-101).

To sum up. That man is a *zoon politikon* means first of all that essentially it is man’s nature (*physis*) and purpose in live (*telos*) to be a member of a *polis*. Man is a *polis*-animal. On this fundamental point I agree with you (pp. 56, 83). But I would like to put more emphasis on the different aspects of *polis*-life. On the one hand the *polis* was a social and economic community centred on a town created by a form of *synoecism* (*Pol.* 1252b 20) of villages each consisting of households. All inhabitants were members of the *polis* in this sense. On the other hand the *polis* was also a political community of adult male citizens from which women, foreigners and slaves were excluded. In the first sense man is one among a plurality of *politika zoa* and it is not only men but also other animals that live in *poleis*. One example is Aristotle’s statement at *HA* 617b 13-14 that ravens and crows live in *poleis*. In the second sense man is the only *politikon zoon* and, more specifically, the *politika zoa* are the adult male citizens who can live a *politikos bios*. The Aristotelian *politika zoa* form a hierarchy with *poleis* of ravens and crows towards the bottom and *poleis* of Hellenic citizens at the top.

I admit that Aristotle’s view of *polis* as an essentially political community of *politai* may be one-sided, and his dictum about man as a *zoon politikon* may be a narrow one, but I hold that in this context political animal is an essentially correct rendering of Aristotle’s statement and that the Latin translation *animal sociale* covers only one aspect of the Aristotelian view. The other aspect is the *zoon politikos* by nature whose *telos* is to live a *politikos bios*. In political philosophy and today in, e.g. modern republicanism it is this view of man as a political animal that has been in focus. *Contra* you (p. 83-4) I do not think that Pocock and Sandal have misinterpreted Aristotle’s dictum. They have focused on the political, you has emphasised the biological aspect of what it means to be a *politikon zoon* and you seem even to deny that man in his capacity of

*zoon politikon* has to fulfil his *telos* by being a politically active citizen (p. 84). Inspired by your use of Luhmann's theories I am inclined to see Aristotle's *polis* consisting of *politai* as *ein operativ geschlossenes System*, his *polis* consisting of *oikiai* as *Umwelt*, and I take the concept of *zoon politikon* to cover both aspects of the *polis*. *Politika zoa* live in *poleis* but they form a hierarchy with bees, ants, ravens and crows at the bottom and Hellenic citizens at the top.

On the other hand, I agree with you (p. 84) that it is a misnomer to speak about a neo-Athenian wing among the supporters of modern republicanism. Neither Pocock, nor Sandel nor any other who writes about modern republicanism has anything to say about Athenian democracy but those among them who are inspired by the Greek rather than the Roman tradition refer to Aristotle's dictum about man as a *zoon politikon*. The proper term would be neo-aristotelian republicanism (M.H. Hansen, *Den moderne republikanisme og dens kritik af det liberale demokrati* [2007], 53, n. 243).

*Chr. Mann*: Die Unterschiede zwischen Aristoteles und Luhmann scheinen mir markant zu sein. Der wichtigste besteht darin, daß Aristoteles Menschen als Grundelemente der Gesellschaft betrachtet, Luhmann hingegen Kommunikationen; letzteres bereitet den Boden für die Möglichkeit, die Gesellschaft in verschiedene Systeme auszudifferenzieren und deren spezifische Regeln der Kommunikation zu analysieren. Auch in der *Politik* lassen sich unterschiedliche Beschreibungsmuster von Gesellschaft fassen, deren Verhältnis zueinander wird jedoch nicht thematisiert; dadurch ergibt sich die genannte Unschärfe. Ich würde deshalb sagen, daß die unterschiedlichen Definitionen von *Polis* in der *Politik* als Indiz dafür herangezogen werden kann, eine Differenzierung der *Polis* in Funktionssysteme à la Luhmann zumindest für denkbar zu halten.

