

## Urs Marti-Brander

### Selbstbestimmung in der griechischen Antike

---

Die Griechen errichteten vor rund 2500 Jahren eine demokratische Ordnung, trugen damit zur Geburt der westlichen Zivilisation bei und begründeten eine neue Kultur der Freiheit – so haben wir es gelernt, so lesen wir es in zahlreichen Publikationen. Doch welches Interesse können wir heute daran haben, sich mit solchen Themen auseinanderzusetzen? Was können uns Begriffe wie «westliche Zivilisation» und «Kultur der Freiheit» bedeuten? Und wie steht es um Europas Kultur der Freiheit in den vergangenen 2500 Jahren? Demokratische Ideen und Institutionen haben in der Geschichte Europas während Jahrhunderten kaum eine Rolle gespielt, auch wenn Spinoza, Montesquieu, Rousseau und andere sie propagiert haben. Demokratische Verfassungen konnten sich erst seit den englischen, amerikanischen und französischen Revolutionen durchsetzen. Insofern scheint die Zivilisation des antiken Griechenlands kaum direkte Folgen gehabt zu haben; es gibt keine Kontinuität, die von der athenischen Demokratie bis zu den Revolutionen im 18. Jahrhundert führt, auch wenn sich deren Protagonisten als wiedergeborene Griechen gefühlt haben mögen.

Heute wird mit Sorge die Gefährdung demokratischer Politik beobachtet, illiberale und autokratische Kräfte entziehen der Demokratie die für selbstbestimmtes politisches Handeln notwendigen Ressourcen. Um die ungewisse Zukunft der Demokratie geht es im Folgenden nicht, vielmehr um die Frage, was uns an der Antike interessiert, fasziniert und irritiert und inwiefern wir in den antiken Verfassungen ein realistisches Vorbild, wenn nicht gar ein ideales Urbild entdecken können.

## I.

Was sich in Athen zwischen 508 und 322 v. Chr. ereignet hat, ist bis heute nicht nur Gegenstand des Interesses der Forschung, sondern generell der Bewunderung. Athen wird für immer, so Henning Ottmann, in Erinnerung bleiben als Geburtsstätte der Demokratie. Die Griechen haben die Politik begründet, weil sie das Handeln-Können, die Verantwortlichkeit, die Wahlfreiheit und das Subjekt entdeckt haben, weil in den «kosmisch symbolisierten Reichen, die der Polis vorangehen», das Handeln noch nicht entdeckt worden ist, auch nicht «das Handeln-Können im Sinne der Wahl und Entscheidung». Die Entdeckung gemeinsamen Handelns ermöglichte die Herausbildung eines Gemeinschafts- oder Polis-Bewusstseins sowie die Anerkennung der Gleichheit. Dabei wird stillschweigend vorausgesetzt, diese Güter seien anderen Zivilisationen unbekannt gewesen.<sup>1</sup>

Das «griechische Wunder» wurde und wird in der Literatur überschwänglich und zuweilen etwas naiv gefeiert. Christian Meier hat mit mehreren Publikationen massgeblich zum Verständnis der athenischen Polis beigetragen.<sup>2</sup> Erstmals wurde der Kern der politischen Ordnung zum Gegenstand der Politik: die Frage, wer herrscht, Monarch, Adel oder Volk; ob die Regierten (und damit nicht mehr: Beherrschten) entscheidend *in politicis* mitreden sollten oder nicht, so legt Meier dar. Die Griechen nahmen eine politische Stellung in der Welt ein, sie fühlten sich nicht dem blinden Lauf der Dinge ausgeliefert, sondern besaßen die Gewissheit, aufgrund eigenen und gemeinsamen Entscheidens und Ausführens am Geschehen beteiligt zu sein. Es war dies eine extreme Gegenposition zum Ausgeliefertsein, zur Funktionalisierung in Prozessen. Sie entwickelten eine politische Identität, die eine gewisse Resistenz selbst gegen Interessen und Bedürfnisse besass, sie hatten ein Bewusstsein menschlichen

<sup>1</sup> Henning Ottmann: Geschichte des politischen Denkens, I/1 12–17, 92.

<sup>2</sup> Christian Meier: Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Frankfurt am Main 1980; A Culture of Freedom. Ancient Greece and the Origins of Europe, Oxford 2011.

Könnens. Marx sah in der griechischen Kunst ein unerreichbares Muster. Er beschrieb eine Ordnung politischer Stände, deren ganzes Dasein politisch war, mit Bezug auf die Griechen beschrieb er eine bürgerliche Gesellschaft, die Sklave der politischen Gesellschaft war, während die Politik über den Belangen der Gesellschaft stand.<sup>3</sup>

Es scheint, als diene die athenische Demokratie der Gegenwart als Projektionsfläche, als hoffe sie, darin jene authentische, aufgeklärte, partizipative Politik zu finden, die ihrer gegenwärtig praktizierten und andauernd kritisierten Politik wieder Achtung und Vertrauen verschaffen könnte. Besonders ausgeprägt zeigt sich die Absicht, ein verlorenes Paradies der Politik wiederzufinden, im Denken von Hannah Arendt und Cornelius Castoriadis. Arendt hat sich ihre eigene, realitätsferne Vorstellung von Politik gemacht. «Politisch zu sein, in einer Polis zu leben, das hiess, dass alle Angelegenheiten vermittels der Worte, die überzeugen können, geregelt werden und nicht durch Zwang oder Gewalt». Dank dieser gewaltlosen Politik stehen die Griechen über den «despotischen Regierungsformen» der «barbarischen Reiche Asiens»<sup>4</sup>. Arendt verdrängt die omnipräsente Gewalt und die dauernden Konflikte in der Polis. Das Leben des Polis-Bürgers ist aufgeteilt zwischen Privatleben und Gemeinschaft. Was sich auf das Lebensnotwendige bezieht, gehört in den privaten Bereich. Alle diesbezüglichen Belange sind aus der Politik verbannt, einzig im Hinblick darauf sind Zwang, Gewalt und Sklaverei zu rechtfertigen, daher ist die Polis das Reich der Freiheit und Gleichheit. Diese Auffassung hält Arendt für die selbstverständliche Grundlage des politischen Denkens der Antike.<sup>5</sup> Was den Begriff des Handelns betrifft, orientiert sie sich an der aristotelischen Unterscheidung von Handeln (*πραξις*) und Herstellung (*ποίησις*). Praxis, Handeln ist Selbstzweck, hat keinen ausser sich selbst liegenden Zweck. Politik spielt sich im Reich totaler Freiheit ab.

<sup>3</sup> Karl Marx: Ökonomische Manuskripte 1857/58, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA) MEGA I/2 44–45; Kritik des Hegelschen Staatsrechts, in: MEGA II/11 78–79.

<sup>4</sup> Hannah Arendt: *Vita activa*, München 1981, 30.

<sup>5</sup> Ebd., 31.

Erschöpft sie sich freilich im Handeln und Sprechen, ist sie ziel- und zwecklos, stellt sich die Frage, wozu eine Politik, die nur um ihrer selbst willen betrieben wird, gut ist. Der Sinn von Politik ist Arendt zufolge Freiheit. Freiheit heisst gemäss Aristoteles: sich selbst Zweck sein, nicht um eines anderen willen leben und arbeiten müssen.<sup>6</sup> Gemäss Aristoteles besteht jedoch das Glück in der *Musse*, daher erweisen sich die praktischen Tugenden als unvollkommen, Politik ist mit *Musse* unvereinbar und nicht Selbstzweck.<sup>7</sup> Arendts «selbstverständliche Grundlage» wird damit nochmals fragwürdiger.

Castoriadis hat sich mit Arendts politischen Vorstellungen kritisch auseinandergesetzt. Er versteht die Geschichte der griechisch-abendländischen Welt als Geschichte des Kampfes zwischen Autonomie und Heteronomie.<sup>8</sup> Das Selbstverständnis griechischer Politik wird von Thukydides in der Leichenrede des Perikles formuliert. Folgende Abschnitte geben Aufschluss:

Die Staatsverfassung, die wir haben, richtet sich nicht nach den Gesetzen anderer, viel eher sind wir selbst für manchen ein Vorbild, als dass wir andere nachahmten. Mit Namen heisst sie, weil die Staatsverwaltung nicht auf wenige, sondern auf die Mehrheit ausgerichtet ist, Demokratie.<sup>9</sup>

Frei leben die Athener im Staat und frei vom gegenseitigen Misstrauen des Alltags. Sie achten die Gesetze, vor allem jene, die zum Nutzen der Unterdrückten erlassen sind. Athen weiss sich als Schöpferin der Demokratie und bietet sich anderen *Poleis* als Vorbild zur Nachahmung seiner Verfassung an. Doch Athen ist noch etwas anderes, etwas, das das Leben in dieser *Polis* lebenswert macht. Nochmals Thukydides:

Wir lieben die Kunst mit massvoller Zucht, wir lieben den Geist ohne schlaffe Trägheit [...] Mit derselben Sorgfalt widmen wir uns dem Haus- wie dem Staatswesen. Φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν

<sup>6</sup> Aristot. *metaph.* I 2, 982b.

<sup>7</sup> Aristot. *eth. Nic.* X 1, 1177b2–25.

<sup>8</sup> Cornelius Castoriadis: *The Greek Polis and the Creation of Democracy*, in: ders.: *Philosophy, Politics, Autonomy*, Oxford 1991, 88.

<sup>9</sup> Thuk. 2, 37. Dt.: Thukydides: *Der Peloponnesische Krieg*, übers. von Helmut Vretska und Werner Rinner, Stuttgart 1966, 162.

ἀνευ μαλακίας. [Übers. UM: Wir sind und leben durch das Schöne in aller Einfachheit, und wir lieben die Weisheit, ohne schwach und feige zu sein.]<sup>10</sup>

Castoriadis versteht diese Aussage als Wesensbestimmung der Demokratie, dank ihr ist Athen zu Recht die Erzieherin Griechenlands. Die athenische Polis wird zur perfekten Verfassung emporstilisiert, hier vereinigt sich das ruhmreiche Handeln der Strategen mit Kunst und Pädagogik. Castoriadis glaubt in Perikles' von Thukydides überlieferter Rede die Idee einer Selbstschöpfung der Gesellschaft zu finden. Perikles entwirft das Bild humaner Existenz, die auf der Praxis von Schönheit, Weisheit und Verantwortung gegenüber der Gemeinschaft beruht.<sup>11</sup>

Autonomie, Selbstbestimmung ist die Fähigkeit und Bereitschaft, sich selbst das Gesetz zu geben. Die Menschheit spaltet sich laut Castoriadis auf in zwei Gesellschaftsformen. Die Mehrheit lebt in heteronomen Gesellschaften, in denen die Menschen unfähig sind, die Grundlagen ihrer Zivilisation kritisch zu hinterfragen und zu verändern. Sie verschleiern ihre eigene «Selbstinstitution», wobei Fremdbestimmung hauptsächlich von der Religion ausgeht. Unter Autonomie versteht Castoriadis die Fähigkeit einer Gesellschaft, ihre Institution als eigene Schöpfung zu erkennen und zu verändern. Die wirkliche Geschichte der griechisch-okzidentalen Welt ist ihm zufolge – wie erwähnt – jene des Kampfs zwischen Autonomie und Heteronomie.<sup>12</sup> Es braucht nicht erwähnt zu werden, dass die Menschen in ihrer langen und leidvollen Geschichte stets in geringerem oder grösserem Ausmass fremdbestimmt gewesen und es heute noch sind. Zweifellos gab es kleinere und grössere Freiheiten sowie politische Aktivitäten auch ausserhalb Athens; dass die antike Welt aufgeteilt war in Zonen der Fremd- und Selbstbestimmung ist hingegen nicht anzunehmen.

<sup>10</sup> Thuk. 2,40. Dt. übers. von H. Vretska und W. Rinner, 164.

<sup>11</sup> Hannah Arendt hat die Stelle anders übersetzt: «Die Menschen philosophieren, weil sie nicht weise sind, und sie lieben das Schöne weil sie es nur begehren können.» H. Arendt: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, München 1994, 146.

<sup>12</sup> C. Castoriadis: The Greek Polis, 88.

Ein genauer Begriff von Selbstbestimmung in der Neuzeit findet sich in der Rüge, die Rousseau an seine Genfer Mitbürger richtet:

Génevois, gardez votre place, et n'allez point aux objets élevés qu'on vous présente pour vous cacher l'abyme qu'on creuse au devant de vous. Vous n'êtes ni Romains, ni Spartiates; vous n'êtes pas même Athéniens. [...] Vous êtes des Marchands, des Artisans, des Bourgeois, toujours occupés de leurs intérêts privés [...].<sup>13</sup>

Genfs Bürger haben keinen Grund, sich als Citoyens einer Republik zu fühlen. Freiheit und Patriotismus sind für sie vernachlässigbare Güter von allenfalls instrumentellem Wert. Der Citoyen zeichnet sich aus durch Engagement, durch seine Bereitschaft zu politischer und militärischer Partizipation. Rousseau hat für die Lösung des Problems des *Contrat social* die Formel gefunden:

Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant.<sup>14</sup>

Kann, wer sich mit allen vereinigt, so frei sein wie zuvor? Möglich ist dies, wenn alle Bürger das gleiche Ziel anstreben, Rousseau erkannte dieses Ziel in der Reziprozität, der gegenseitigen Verpflichtung, das Recht zu respektieren. Das Gemeinwohl zu definieren steht dem Verbund autonomer Bürger zu. Wer die Verpflichtungen gegenüber der Gemeinschaft erfüllt, kann nicht anderen nützen, ohne sich selbst zu nützen. Individuelle Autonomie ist für Rousseau ein unverzichtbares Kriterium der Republik, sich selbst bestimmen heisst: nicht der Gefahr ausgesetzt sein, andere zu korrumpieren oder sich korrumpieren zu lassen, frei sein und weder dem Willen anderer unterworfen sein noch den Willen anderer dem eignen unterwerfen.<sup>15</sup> Der athenische Bürger, der πολίτης kann sich, anders als der Bourgeois von Genf, ganz der Politik widmen, so versteht auch Rousseau die

<sup>13</sup> Jean-Jacques Rousseau: Neuvième lettre sur la Montagne, in: Œuvres Complètes (OC), édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond III, Paris 1964, 881.

<sup>14</sup> J.-J. Rousseau: Du Contrat social, in: OC III 360.

<sup>15</sup> J.-J. Rousseau: Huitième Lettre de la Montagne, in: OC III 841–842.

athenische Polis. Mit sieben Jahren bereits hat er Plutarch gelesen, dieser wird zu seinem Lieblingsautor. Unaufhörlich mit Rom und Athen beschäftigt, gleichsam inmitten grosser Helden lebend, selbst als Bürger einer Republik geboren, Sohn eines Vaters, dem die Liebe zum Vaterland über alles ging, wird er selbst zum Griechen und Römer.<sup>16</sup> Auch er versteht, wie seine jakobinischen Erben, die athenische Polis als verlorenes Paradies. Castoriadis hat für die Lösung des Problems des Gesellschaftsvertrags eine konzisere Definition vorgeschlagen:

Créer les institutions qui, intériorisées par les individus, facilitent le plus possible leur accession à leur autonomie individuelle et leur possibilité de participation effective à tout pouvoir explicite existant dans la société.<sup>17</sup>

Rousseau wie Castoriadis halten die individuelle Autonomie für ein wichtiges Gut, beide wollen sie dennoch institutionell domestizieren. Castoriadis will Institutionen schaffen, die den Individuen den Gewinn an individueller Autonomie erleichtern. Rousseau überträgt einer übermenschlichen Intelligenz den Auftrag, dem Volk Institutionen zu geben, die menschliche Natur zu ändern und die Individuen in ein grösseres Ganzes zu integrieren – wie dann individuelle Selbstbestimmung noch möglich ist, bleibt offen. Rousseau wie Castoriadis plädieren für eine radikale Demokratie. Einerseits sollen die Bürger in ihrem politischen Handeln nur sich selbst und keiner höheren Instanz gegenüber verantwortlich sein. Zugleich ist die Handlungsfähigkeit der Demokratie auf Konsensbereitschaft angewiesen. Wenn die Bürger der Polis sich in vollkommener Eintracht, in *ὁμόνοια* befinden, müssen sie dann nicht dem Anspruch auf individuelle Autonomie mit Misstrauen begegnen? Ist für sie die Gemeinschaft, die *κοινωνία* nicht wichtiger als der Selbstbestimmungswille einzelner Bürger? Das griechische Wort für Selbstbestimmung sowie Unabhängigkeit ist *αὐτονομία*, die Fähigkeit oder der Wille sich selbst das Gesetz, den *νόμος* zu geben. Autonom ist

<sup>16</sup> J.-J. Rousseau: Les Confessions, in: OC I 9.

<sup>17</sup> Cornelius Castoriadis: Le Monde morcelé [= Les Carrefours du Labyrinthe III], Paris 1990, 138.

ein Volk, das die gesetzgebende Souveränität besitzt, *αὐτόδικος* bezeichnet das Recht auf Ausübung der Gerichtsbarkeit, *αὐτοτελής* die Selbstregierung. Die Bürger sind gleich vor dem Gesetz, es herrscht *ἰσονομία*, das heisst sie sind politisch gleichberechtigt, haben im Sinn der *ἰσοκρατία* das gleiche Recht zu entscheiden, sie können und sollen in der Versammlung das Wort ergreifen, besitzen also die Redefreiheit, die *παρρησία*. Es sind dies die grundlegenden Kriterien der athenischen Demokratie, wie sie laut Castoriadis als «explizite Selbstinstitution» entstanden ist. Er unterscheidet eine vulgäre Politik – den Kampf um die Macht, der immer und überall geführt wird – von jener authentischen Politik, die die Griechen erfunden haben. Wohl gab es vor und nach den Griechen Politik, perfide Handlungsweisen, Lug und Trug, Intrigen, Verschwörungen, kleinere und grössere Kämpfe um die Eroberung der Macht, brutale Auseinandersetzungen zwischen Parteien. Dagegen ist die von den Griechen geschaffene Politik die explizite Infragestellung der in einer Gesellschaft bestehenden Institution, mithin eine eigentliche Revolution. Mit der Infragestellung der etablierten und der Absicht der Errichtung einer neuen Institution geht die Überwindung aller traditionellen Ideale der Politik, insbesondere des Geheiligten und Natürlichen, einher. Autonomie als Fähigkeit und Bereitschaft, sich selbst das Gesetz zu geben wäre somit in der athenischen Polis vollständig realisiert, während ausserhalb Griechenlands stets nur jene mehr oder weniger korrupte Politik praktiziert wurde, die bis heute als unfähig und betrügerisch kritisiert wird. In der Schöpfung der Politik und der Philosophie durch die Griechen sieht Castoriadis in der Tat das erste geschichtliche Auftauchen des Projekts kollektiver und individueller Autonomie. Wer frei sein will, muss sich sein Gesetz geben; niemand darf ihm etwas vorschreiben.<sup>18</sup> Sich selbst das Gesetz geben – Rousseau war da vorsichtiger. Der wirklich autonome Mensch hat keinen Anlass, sich um das Gemeinwohl zu kümmern. Wie soll man ihn zwingen, sich Pflichten zu fügen, deren Bezug zur eigenen Existenz er nicht zu

<sup>18</sup> C. Castoriadis: *Pouvoir, Politique, Autonomie*, in: ders.: *Le Monde morcelé*, 129.

sehen vermag?<sup>19</sup> Die Freiheit des Individuums kann schliesslich darin bestehen, sich ein Gesetz zu geben, das mit den Gesetzen Kreons und der Gemeinschaft (κοινωνία) unvereinbar ist.

## II.

Laut Platon stehen Oligarchie und Demokratie sich wie zwei Städte unversöhnlich gegenüber.<sup>20</sup> In seinem Dialog *Politikos* stellt er dem Sophisten einen noch schlimmeren Gegner zur Seite, den *Stasiastikos*,<sup>21</sup> das heisst den Vertreter einer Partei. Wo es Parteien gibt, ist der Bürgerkrieg vorprogrammiert. Aristoteles zitiert den Schwur: Denn gegenwärtig schwören sie in einigen Oligarchien so: «und gegen das Volk werde ich übelgesinnt sein und zu seinem Schaden raten was ich kann.»<sup>22</sup> Wie die beiden Zeugnisse dokumentieren, können die enthusiastischen Urteile zur athenischen Demokratie nicht der Realität entsprechen. Eine politisch bedeutsame Regel der athenischen Demokratie bestand im Zwang, schlechte Zeiten, Zeiten der στάσις, des Bürgerkriegs zu vergessen und im Verbot, sich daran zu erinnern.

Nicole Loraux hat dem Thema mehrere Studien gewidmet.<sup>23</sup> Als Ausgangspunkt wählt sie die Jahre 404/403. Athens Niederlage im Peloponnesischen Krieg ist total, spartanische Truppen besetzen die Stadt und etablieren eine oligarchische Regierung. Diese wird von der sogenannten Herrschaft der Dreissig Tyrannen verdrängt, einem äusserst brutalen Regime der Oligarchen, das zahlreiche Bürger hinrichten lässt. Ein Bürgerkrieg zwischen demokratischen und oligarchischen Kräften bricht aus. Was konnte die Versöhnung nach einem Bürgerkrieg, der so viele Opfer gefordert hatte,

<sup>19</sup> J.-J. Rousseau: *Du Contrat social*, 1<sup>ère</sup> version, in: OC III 281–288.

<sup>20</sup> Plat. rep. 422e.

<sup>21</sup> Plat. polit. 303c.

<sup>22</sup> Aristot. pol. V 9, 1310a3–10

<sup>23</sup> Im Folgenden stütze ich mich hauptsächlich auf Nicole Loraux: *La cité divisée*, Paris 1997; *La Tragédie d'Athènes*, Paris 2005.

herbeiführen? Offenbar gab es nur ein Mittel: das Vergessen, das Verbot, sich zu erinnern. Wie Aristoteles berichtet, kam folgende Vereinbarung zustande: Was die Vergangenheit betrifft, soll eine allgemeine Amnestie gelten, ausser für die wichtigsten oligarchischen Führer, und selbst für diese unter der Bedingung, dass sie Rechenschaft ablegen. Es versteht sich, dass aufseiten der Demokraten nicht alle mit dieser Regelung einverstanden waren. Ein Bürger erhob rückwirkend Anklage, worauf Archinos, ein «gemässigter» Demokrat, den Rat überredete, diesen Bürger ohne Gerichtsverhandlung hinzurichten, was dann auch geschah. Danach, so fährt Aristoteles fort, wurde von niemandem mehr rückwirkend Anklage erhoben. «Vielmehr wurden die Athener [...] mit ihren früheren Schwierigkeiten auf die anständigste und politisch beste Weise fertig, in privaten sowie in öffentlichen Angelegenheiten.» Sie wischten die Anschuldigungen, die vergangene Ereignisse betrafen, aus. Doch so gut wurde man auf diese «politisch beste Weise» mit den Schwierigkeiten doch nicht fertig, denn Athen führte fortan gleichsam einen ständigen Krieg gegen sich selbst. Aristoteles erzählt von Aufruhr und Kämpfen zwischen dem Volk und den Vermögenden, und wer als Sieger daraus hervorging gründete keine gemeinsame Verfassung mit Rechtsgleichheit, sondern eine Verfassung, die den Interessen der jeweiligen Partei entsprach.<sup>24</sup>

Aristoteles lobt Archinos noch in einem weiteren Fall als gemässigten und daher guten Staatsmann: Er erhob gegen den radikalen Demokraten Thrasybulos Anklage wegen Verfassungswidrigkeit, denn dieser hatte beantragt, «allen das Bürgerrecht zu verleihen, die aus Piräus zurückgekehrt waren, von denen einige ganz offensichtlich Sklaven waren.»<sup>25</sup> Was den namenlosen Demokraten betrifft, der ohne Urteil hingerichtet wurde – worin bestand sein Verbrechen? Er hatte sich geweigert, das Unglück Athens zu vergessen. Wie gross es gewesen war, verschweigt Aristoteles keineswegs: Die Herrschaft der Dreissig war eine veritable Schreckensherrschaft,

<sup>24</sup> Aristot. pol., IV 11, 1296a.

<sup>25</sup> Aristot. Ath. pol. 40. Piräus galt im Gegensatz zu Athen als Hochburg der Demokraten, vgl. Aristot. pol. V 3,1303b10.

geprägt von Willkür und massloser Gewaltanwendung, Grausamkeit und Bösartigkeit. Die Verfassung wurde ausser Kraft gesetzt; aus Furcht vor einem demokratischen Aufstand nahmen die Machthaber 3000 Bürger in eine Liste auf, als planten sie, ihnen Anteil an der Regierung zu geben. Nachdem sich im Bürgerkrieg eine Niederlage im Kampf gegen die von Thrasybulos befehligten Demokraten abzeichnete, brachten die Dreissig zwei Gesetze vor den Rat, die sie ermächtigten, alle Bürger zu töten, die nicht auf der – öffentlich nicht einsehbaren – Liste standen, sowie allen Gegnern des früheren oligarchischen Regimes die Bürgerrechte zu entziehen.<sup>26</sup> All dies sollte aus dem Gedächtnis der Bürger getilgt werden; um dies zu erreichen musste ein Exempel statuiert werden. Es verfehlte seine Wirkung nicht, wie Aristoteles festhält; niemand erinnerte jemals wieder an das Unglück, als welches nun die Herrschaft der Oligarchen interpretiert wurde.<sup>27</sup> Aristoteles ist voll des Lobes für die Athener und ihre Fähigkeit, zu vergessen und zu vergeben.

Kann es in einer solchen Ordnung Selbstbestimmung, das Recht, einem Gesetz oder einem Befehl zu widersprechen, geben? Moses Finley hat auf die Zweideutigkeit des Wortes δῆμος hingewiesen. Einerseits ist damit die Gemeinschaft der Bürger gemeint, andererseits das Volk in herabsetzender Bedeutung des Pöbels. Bei aller Bewunderung für die athenische Demokratie ist klar, dass es sich um eine Klassengesellschaft gehandelt hat. Die vermögende Oberschicht schmückte sich mit ehrenvollen Bezeichnungen – sie waren die «Verdienstvollen» (χορηστοί) die «Besten» (βέλτιστοι), die «Mächtigen» (δυνατοί) und «Wohlgeborenen» (γενναίοι). Die «Vielen» (πολλοί) dagegen sind die Armen, die Menge, die «Gewalttätigen»

<sup>26</sup> Aristot. Ath. pol. 36–37.

<sup>27</sup> Die politische Bedeutung des Vergessens kommt zum Ausdruck in einer Geschichte, die Herodot erzählt (Hdt. VI 21). Nach der Unterwerfung Milets durch die Perser brachte der Dichter Phrynikos in Athen seine Tragödie «Einnahme von Milet» zur Aufführung. Die Wirkung war so gewaltig, dass das Publikum in Tränen ausbrach. Die Aufführung wurde danach verboten, der Dichter mit einer Busse von tausend Drachmen bestraft.

(χείρωνες), die «Bösen und Nichtsnutze» (πονηροί), der «Pöbel» (όχλος).<sup>28</sup>

Das Monopol der Politik blieb in den Stadtstaaten den vermögenden Klassen vorbehalten. Die athenische Demokratie war alles andere als eine stabile Ordnung, demokratisch nur von Fall zu Fall. Politik bedeutete im Wesentlichen Konflikt: Konflikt zwischen Demokraten und Oligarchen, Konflikt innerhalb der oligarchischen Kreise, Konflikt zwischen den Demokraten und dem aristokratischen Areopag. Es bedeutete Zwang und Gewalt, Intrigen, Korruption, Mord und Totschlag, Massaker, Exil, Ostrazismus, Bürgerkrieg, Tyrannis, Verrat, Einmischung fremder Mächte. Ein Beispiel nur: Der demokratische Politiker Ephialtes entmachtete den aristokratischen Areopag, was die Demokratie stärkte, er selbst wurde noch im gleichen Jahr (462/461) ermordet. All dies prägte die athenische Demokratie. Militärische Rückschläge konnten zur vorübergehenden Abschaffung der Demokratie führen. Kurz: Die idyllischen Vorstellungen eines griechischen Wunders blamieren sich angesichts der brutalen Realitäten.<sup>29</sup>

Der Zwang zu vergessen und das Verbot sich zu erinnern begleiten die Geschichte der Demokratie seit ihren Anfängen. Die Erinnerung der athenischen Polis gründet auf dem Vergessen des Politischen, des inneren Streits, der στάσις, wie Loraux darlegt.<sup>30</sup> Die Gemeinschaft entwirft ein Ideal von Eintracht und Gleichheit; sie gibt sich der Illusion hin, das Ideal entspreche der Realität; sie verdrängt ihre Geschichte und nimmt Zuflucht zur Ideologie, ungeachtet der Erfahrung, dass sie in einem permanenten Kampf mit sich selber steht. Die Demokratie muss scheitern, weil sie den κράτος, die Macht, die Souveränität verloren hat. Kann die Demokratie nur funktionieren, wenn sie sich über ihre eigne Geschichte und ihre Möglichkeitsbedingungen hartnäckig und fortwährend täuscht, wenn sie die στάσις nicht als politisches Ereignis versteht, sondern wie Platon als

<sup>28</sup> Moses I. Finley: *L'invention de la politique. Démocratie et politique en Grèce et dans la Rome républicaine*, Paris 2011, 22.

<sup>29</sup> Ebd., 145–176, vgl. wenn auch nicht immer zuverlässig Aristot. *Ath. pol.*

<sup>30</sup> N. Loraux: *La cité divisée*, 255–277; *La Tragédie d'Athènes*.

Krankheit?<sup>31</sup> Steckt nicht bereits im Begriff der δημοκρατία, der Kraft, Gewalt, Macht und Herrschaft, der Übermacht und dem Sieg des Volks der Keim der στάσις? Loraux kommentiert diese Geschichte und ihre Interpretation durch Aristoteles als Prozess, in dem die δημοκρατία, die Herrschaft des Volks, den κράτος aus dem Auge verliert, also auf ihre Macht und ihre Souveränität verzichtet.

### III.

Wie steht es nun um die Autonomie, die Selbstbestimmung in der griechischen Antike? Im hellenistischen Zeitalter kommt ihr keine politisch relevante Bedeutung mehr zu. Autonomie im Sinne staatlicher Unabhängigkeit verliert ihre Bedeutung sukzessive, die Souveränität, die politische Autorität liegt anderswo. Nach Perikles' Tod beginnt der Niedergang. Im Lauf des 4. Jahrhunderts verschlechtern sich aufgrund der wachsenden Macht Mazedoniens die Chancen demokratischer Politik. Nach dem Tod Alexanders im Jahr 323 wird ein von Athen angeführter Aufstand der Griechen niedergeschlagen; der mazedonische Feldherr Antipater unterwirft im folgenden Jahr Athen; das Zeitalter der Demokratie kommt zu seinem Ende. Athen verarmt, es kann sich keine Flotte mehr leisten. Gegen die Grossreiche Makedoniens und Roms können die griechischen Polis-Demokratien nicht bestehen. Zwar wurden zahlreiche Poleis auch in Asien gegründet, doch standen sie unter monarchischer Autorität. Die von Loraux angesprochene στάσις, der Bürgerkrieg zwischen Oligarchen und Demokraten, war in vielen Poleis Normalzustand, ein Zustand des permanenten Kampfs um die Macht. Er beschränkte sich auch nicht zwingend auf die Polis selbst, streitende Parteien konnten sich mit Gleichgesinnten anderer Poleis verbünden.<sup>32</sup> Die Permanenz des Konflikts führte dazu, dass für die jeweiligen Streitparteien das Bündnis mit Bürgern anderer Poleis wichtiger

<sup>31</sup> Plat. Mx. 243a–244a.

<sup>32</sup> Mogens H. Hansen: Polis. Une introduction à la cité grecque, Paris 2008, 63–65.

wurde als die Polis-Gemeinschaft, die *ὁμόνοια*. Dies wiederum führte dazu, dass die Autonomie, die Unabhängigkeit, politischen Zielen geopfert wurde. Die *ὁμόνοια* hatte quasi religiöse Bedeutung, während die *αὐτονομία* ein rein weltliches Prinzip blieb.<sup>33</sup>

Die Idee der Selbstbestimmung hat dennoch in der griechischen Literatur und Mythologie eine Rolle gespielt. Platon erzählt im *Politikos* den Mythos der zwei Zeitalter, jenes des Kronos, in dem die Götter über die Menschen wachen und sie behüten. Es ist dies ein für die Menschen glückliches Zeitalter, da sie sich um nichts kümmern müssen. Das andere ist jenes des Zeus, in dem die Götter sich von der Welt der Menschen abgewandt haben. Melissa S. Lane hat diesem Mythos eine neue und durchaus plausible Deutung gegeben. Wenn die Götter sich von der Menschenwelt absondern, wenn sie die Menschen im Stich lassen, ist das Zeitalter des Zeus das Zeitalter der Autonomie. Die Menschheit ist auf sich selbst gestellt und somit in der Lage und verpflichtet, sich selbst das Gesetz zu geben.<sup>34</sup> Es ist folglich die Religion, die Macht der Götter, welche die Selbstbestimmung der Menschen verunmöglicht.

Bedeutsam für die Geschichte der individuellen Selbstbestimmung ist der Fall Antigones in Sophokles' Tragödie. Hier ist explizit vom Recht und von der Absicht, sich selbst das Gesetz zu geben, die Rede. Antigone verkörpert in gewisser Hinsicht ganz alleine die *στάσις*, die Auflehnung gegen eine Ordnung, die darauf angewiesen ist, dass alle das gleiche Recht achten. Kreon stellt Antigone die Frage, ob sie das von ihm erlassene Verbot, den Bruder zu bestatten, gekannt habe, was sie bejaht:

Es war nicht Zeus, der mir dies ausgerufen / Noch sie, die mitwohnt bei den unteren Göttern, Dike, / die beide dies Gesetz den Menschen aufgestellt / Auch meint ich nicht, dass deine Ausgebote / So mächtig seien, dass die ungeschriebenen und wankenlosen Satzungen der Götter / Einer der sterblich wäre überholen könnte.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Ebd., 151–153.

<sup>34</sup> Melissa S. Lane: *Method and Politics in Plato's Statesman*, Cambridge 1998, 101–111; vgl. Plat. polit. 269a–274b.

<sup>35</sup> Soph. Ant. 450–460. Dt. zit.: Sophokles: *Tragödien*, übers. von Wolfgang Schadewaldt und Ernst Buschor, Zürich, Stuttgart 1968.

21 Urs Marti-Brander: Selbstbestimmung in der griechischen Antike

Kreon der sich in seiner Mannesehre verletzt sieht, spricht: Doch die da hat genau gewusst: Auflehnung war es / Zuerst, als sie die offen ausgestellten Gesetze übertrat, und Auflehnung / Nachdem sie es getan, ist dies die zweite / dass sie sich rühmt, dass sie's getan, und lacht!<sup>36</sup>

Der Chor: Doch gehst du ruhmvoll so und mit Lob / In diese Kammer der Toten / Dich schlugen verzehrende Krankheiten nicht / Noch empfangst du das Handgeld der Schwerter / Sondern nach eigenem Gesetz gehst lebend du / Als einzige unter den Sterblichen / Hinab in das Reich der Toten.<sup>37</sup>

Antigone erwartet der Tod, ihn verdient, wer sich selbst das Gesetz gibt, wer autonom handelt.

An eine andere Frauengestalt ist zu erinnern: Atossa, die Mutter von Xerxes, die Aischylos in den *Persern* auftreten lässt. Die Perser haben den Krieg verloren, Atossa will wissen:

Freunde, wo ist dies Athen wohl aufgebaut auf unsrer Welt? / Chor: Fern im Westen, wo der Herrscher Helios schwindend untergeht. / Atossa: Gleichwohl trug mein Sohn Verlangen, zu erbeuten diese Stadt? / Chor: Würde doch das ganze Hellas so dem König untertan. / Atossa: So steht ihnen zu Gebote Volk in Masse für ein Heer?

Chor: Und was für ein Heer ist's! Bracht es doch die Meder oft in Not!<sup>38</sup>

[...]

Atossa: Und wer führt, dem Volk ein Hirte, und gebeut, Zwingherr dem Heer? / Chor: Keines Menschen Sklaven sind sie, keinem Manne untertan / Atossa: Wie dann können sie sich halten, wenn sich Männer feindlich nahn?<sup>39</sup>

Wichtig sind folgende Verse, in denen einerseits das Los der besiegten Perser beweint, andererseits aber vom Chor ein ganz neues Thema angesprochen wird:

Asiens Völker, wie Brauch war, folgen nicht Persergesetz mehr, / Zahlen nicht Zinsen noch Zoll mehr auf der Herrscher Gebot hin / Werfen sich

<sup>36</sup> Soph. Ant. 480–484.

<sup>37</sup> Soph. Ant. 819–826.

<sup>38</sup> Aischyl. Pers. 230–236. Dt. zit.: Aischylos: Tragödien und Fragmente, übers. von Oskar Werner, München<sup>3</sup>1980.

<sup>39</sup> Aischyl. Pers. 242.

nicht auf das Erdreich demutsvoll, da dem Grossherrn ganz die Gewalt dahinsank. / Nicht ist die Zunge der Menschheit Fürder bewacht, denn gelöst ist / Freihin zu schwatzen, des Volks Mund / Da ja gelöst war der Macht Joch!<sup>40</sup>

Aischylos' Tragödie scheint einige Gewissheiten – freie Griechen, despotisch geknechtete Asiaten – in Frage zu stellen. Autonomie als Fähigkeit und Bereitschaft, sich selbst das Gesetz zu geben – war sie wirklich nur in der athenischen Polis realisiert, während ausserhalb Griechenlands nur jene mehr oder weniger korrupte Politik praktiziert wurde, die bis heute als untauglich kritisiert wird?

Erinnern wir an Castoriadis' Urteil, wonach die wirkliche Geschichte der griechisch-okzidentalischen Welt jene zwischen Autonomie und Heteronomie ist. Was genau besagt dies? Stets haben überall Gesellschaften im Zustand institutierter Fremdbestimmung gelebt.<sup>41</sup> Haben nicht vielleicht auch andere Völker und Zivilisationen ihre jeweils herrschenden Institutionen explizit in Frage gestellt? Politik ist Castoriadis zufolge ein Projekt der Autonomie, eine wohlüberlegte, transparente kollektive Aktivität, die die gesamte Gesellschaft betrifft und umfasst. Es ist dies gewiss eine erstrebenswerte Utopie, doch wie soll eine solche Politik realisiert werden: als *creatio ex nihilo*, als Revolution? Dass Castoriadis in diesem Kontext nochmals die Geschichte von den politisch hochbegabten Griechen und den diesbezüglich unbedarften «Barbaren» bemühen musste, ist unnötig, belegt aber, wie mächtig bis heute Aristoteles' Dogma von der Höherwertigkeit der Griechen und der Minderwertigkeit der Barbaren nachwirkt. Gewiss sind Arendt, Castoriadis und Rousseau nicht rassistisch gesinnt gewesen, doch wird die Sklaverei von ihnen allenfalls am Rand thematisiert.<sup>42</sup>

Es müssen nicht immer die Barbaren sein, die nur als Nachzügler in der Weltgeschichte Erwähnung finden, es können auch die

<sup>40</sup> Aischyl. Pers. 584–597.

<sup>41</sup> C. Castoriadis: Heteronomy and Autonomy, in: Philosophy, Politics, Autonomy, 162–170; Franz. Fassung (nicht identisch mit der englischen): Le Monde morcelé, 129–135.

<sup>42</sup> Am seriösesten bei J.-J. Rousseau: Du Contrat social, in: OC III 428–431.

Pelasger sein, von denen bei Homer und Herodot die Rede ist. Ernst Curtius bezeichnet sie als ein arisches Volk, das in unvordenklichen Zeiten gelebt hat. Ihre Welt ist ein grosses Einerlei, sie sind «für alle Zeit der Stamm der Eingeborenen, die Masse des Volks, der dunkle Hintergrund der Geschichte.»<sup>43</sup> Ernst Curtius, Jacob Burckhardt, Hannah Arendt und andere haben im Agon das Wesen der athenischen Polis entdeckt. Es scheint, als habe der Agon sich verselbständigt. Längst wird in der Literatur der Wettkampf zwischen Kulturen und Zivilisationen inszeniert: Wer hat gesiegt, wer hat am meisten beigetragen zum Fortschritt der Geschichte der Menschheit. Es konnte nicht ausbleiben, dass in diesem Kontext auch ideologische Schlachten geschlagen wurden: Wie steht es mit dem Eurozentrismus, welche zivilisatorischen Errungenschaften asiatischer und afrikanischer Zivilisationen wurden vernachlässigt? Je mehr freilich die Wissenschaft fortschreitet, desto mehr verlieren solche Debatten an Interesse, so ist zu hoffen. Die Fortschritte der Menschheit verdanken sich unendlich vielen Initiativen, es gibt keinen Grund, sich gegenseitig die Lorbeeren abspenstig zu machen.

conexus 4 (2021) 7–23

© 2021 Urs Marti-Brander. Dieser Beitrag darf im Rahmen der Lizenz CC BY-NC-ND 4.0 – Creative Commons: Namensnennung/nicht kommerziell/keine Bearbeitungen – weiterverbreitet werden.



<https://doi.org/10.24445/conexus.2021.04.003>

Prof. Dr. Urs Marti-Brander, Chemin de la Maraîche 15a, 1802 Corseaux  
[umarti@philos.uzh.ch](mailto:umarti@philos.uzh.ch)

<sup>43</sup> Ich entnehme das Zitat Christoph Wulf: Die Instrumentalisierung der griechischen Frühzeit. Interdependenzen zwischen Epochencharakteristik und politischer Überzeugung bei Ernst Curtius und Jacob Burckhardt, in: Robert Rollinger, Christoph Ulf (Hg.): Griechische Archaik. Interne Entwicklungen – Externe Impulse, Berlin 2004, 54.