

BÜRGER ALS POLITISCHE AKTEURE.  
ÜBERLEGUNGEN ZUR ALLGEMEINEN  
POLITIKKOMPETENZ BEI PLATON UND  
ARISTOTELES

Die im Auftrag der OECD (seit 1997) erfolgten Forschungen zu der Frage, welche Kompetenzen man für ein erfolgreiches Leben und eine gut funktionierende Gesellschaft brauche (DeSeCo-Projekt),<sup>1</sup> beruhen auf Franz Emanuel Weinerts Definition von Kompetenz: “die bei Individuen verfügbaren oder durch sie erlernbaren kognitiven Fähigkeiten und Fertigkeiten, um bestimmte Probleme zu lösen, sowie die damit verbundenen motivationalen, volitionalen und sozialen Bereitschaften und Fähigkeiten, um Problemlösungen in variablen Situationen erfolgreich und verantwortungsvoll nutzen zu können”.<sup>2</sup> Angesichts der modernen Differenzierung von Schlüsselkompetenzen in Kenntnisse (*knowledge*), Haltungen (*dispositions*) und Fähigkeiten (*skills*) stellten die Pädagogen Horst Biedermann und Roland Reichenbach sich die ihnen grundlegender erscheinende Frage, “ob es nicht analog zur moralischen, aber auch ästhetischen oder religiösen Urteilskompetenz eine allgemeine politische Urteilskompetenz zu postulieren und untersuchen gäbe”.<sup>3</sup> Sie vermuteten, dass im “Gemeinsinn” die politische ‘Meta-Kompetenz’ gründe, und halten es für ‘legitim’, “im Kompetenzdiskurs auf die kantischen Analysen zur *Urteilstkraft* bzw. zum ‘gesunden Menschenverstand’ und dessen ‘grundlegenden Maximen’ zurückzugreifen”.<sup>4</sup>

Dass das angesprochene Problem der Definition der politischen Urteilskompetenz der Bürger, bei denen in einem demokratisch verfassten Staat die Entscheidungsgewalt für das Wohlergehen der Gemeinschaft liegt, sich nicht erst jetzt stellt und nicht einfach zu lösen ist, kann ein Blick auf Überlegungen zur allgemeinen Politikkompetenz in Platons *Protagoras* und in der *Politik* des Aristoteles zeigen. Auch wenn die antike Demokratie in Athen, die Platon und Aristoteles erlebten, nicht

---

<sup>1</sup> Vgl. die Zusammenfassung (2005): [www.oecd.org/dataoecd/36/56/35693281.pdf](http://www.oecd.org/dataoecd/36/56/35693281.pdf).

<sup>2</sup> Vgl. z.B.: Weinert 2001, 27 f.

<sup>3</sup> Biedermann, Reichenbach 2009, 879.

<sup>4</sup> *Ebd.*, 880.

mit der modernen Demokratie kongruent ist, gab es in ihr Institutionen, etwa die Ekklesia oder auch die Dikasterien, in denen die als Volk versammelten Bürger gleichberechtigt über entscheidende Fragen des Staates abstimmen konnten. Zu einem Mitglied der Bulē, die diese Beschlüsse vorbereitete, konnte prinzipiell jeder Bürger irgendwann einmal durch das Los bestimmt werden, d.h., letztlich war bei einem athenischen Bürger mehr Politikkompetenz gefordert als in modernen repräsentativen Demokratien.

In ihren staatstheoretischen Texten erklären weder Platon noch Aristoteles die Demokratie (im Verständnis der damaligen Zeit) zur besten Verfassungsform, im Gegenteil: Bei Platon finden sich bekanntlich ausgesprochen demokratiefeindliche Äußerungen (*Politeia* VIII, 555 b – 562 a; *Politikos* 303 a f.), und er entwirft in der *Politeia* das Modell eines durch Philosophenkönige optimal geführten Staates (Bücher V–VII). Aristoteles stellt bei seiner systematischen Durchmusterung und Einordnung verschiedener Staatsformen die Demokratie als Entartungsform einer legitimen Mehrheitsherrschaft gegenüber (der sog. ‘Politie’), bei der die Menge zum allgemeinen Nutzen die Staatsgeschäfte betreibt (*Pol.* III, 7, 1279 a 37 – b 10).<sup>5</sup> Auf jeden Fall machen diese Überlegungen erkennbar, dass die tatsächlich bestehenden politischen Verhältnisse im Hinblick auf ihre Legitimation und Effizienz hinterfragt und diskutiert werden konnten. Dafür spricht auch die Verfassungsdebatte bei Herodot, der zwar drei Perser für die unterschiedlichen Staatsformen Demokratie, Aristokratie und Monarchie plädieren lässt, aber sicherlich argumentativ Stimmen aus der griechischen Welt wiedergibt (3, 80–84).

Wie aber sind in diesem Kontext die demokratischen Institutionen zu rechtfertigen, für die eine Beteiligung der Bürger vorgesehen und damit deren Kollektivkompetenz vorausgesetzt wird? Bei Herodot entgegnet dem Befürworter der Demokratie, Otanes, der als deren Vorzug die Gleichheit vor dem Gesetz gepriesen hatte, Megabyzos: “Denn tut jener [sc. der Alleinherrscher] etwas, so weiß er wenigstens, was er will, der Menge aber fehlt selbst dieses Wissen. Wie sollte sie’s denn auch wissen, wo sie im Rechten weder unterwiesen ist noch es von selbst aus eigener Kraft je sah, sondern sie fällt über die Angelegenheiten her und stößt sie vor sich her, ohne Verstand, einem Sturzbach im Unwetter gleich” (3, 81, 2).<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Jedoch ist zu beachten, dass Aristoteles nicht nur diese pauschale Entgegensetzung vornimmt, sondern im Einzelnen verschiedene Typen von Demokratie unterscheidet, die er unterschiedlich einschätzt (IV, 4, 1291 b 30 – 1292 a 38; 6, 1292 b 22 – 1293 a 10; 12, 1296 b 24–31; VI, 1, 1317 a 16 ff.). Vgl. zum Demokratiebegriff des Aristoteles Eucken 1990; Lintott 1992.

<sup>6</sup> Übers. Marg 1990.

Ein Ansatz zur Rechtfertigung einer allgemeinen Politikkompetenz lässt sich dagegen aus der großen Rede ableiten, die Platon in seinem Dialog *Protagoras* den Sophisten selbst vortragen lässt (320 c 8 – 328 d 2), und darin besonders aus dem am Anfang dieser Rede stehenden Mythos (320 c 8 – 322 d 5). Die oft verhandelte Frage, wie viel vom historischen Protagoras in diesem Mythos und überhaupt in den Positionen steckt, die die Figur Protagoras in diesem Dialog vertritt, und was als platonisch bzw. platonische Gestaltung betrachtet werden muss,<sup>7</sup> kann hier im Einzelnen unerörtert bleiben. Denn für das Folgende kommt es nur auf die Sachposition als solche an, und mit ‘Protagoras’ wird die Gestalt in Platons Dialog bezeichnet.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Dass der von Protagoras vorgetragene Mythos (320 c 8 – 322 d 5) und seine darauf Bezug nehmende ‘Entmythologisierung’ (zunächst 322 d 5 – 323 a 4, aber auch noch im weiteren Verlauf seiner großen Rede) zumindest im gedanklichen Kern auf die Lehre des historischen Protagoras zurückgehe oder in seinem Sinne gesprochen sei, wird weithin angenommen (vgl. z.B.: Kerferd, *Flashar* 1998, 39). Dagegen behauptet jetzt R. Bees (2014, 202) mit apodiktischer Entschiedenheit: “Der Urheber des Mythos, der geistige Vater ist zweifellos Platon selbst. Und was er intendierte, ist offenkundig: Parodie des Sophisten”. Da Bees die Lehre des historischen Protagoras, unter anderem unter Einbeziehung der ‘Verteidigungsrede’ des Sokrates im *Theaitetos*, die ein authentisches Bild der Lehre des Protagoras vermitteln, glaubt genau rekonstruieren zu können, ist für ihn der Text des Mythos ein “vehementen Widerspruch, Widerlegung der skeptischen Grundhaltung des Protagoras” (*ebd.*). – Es ist hier nicht der Ort, Bees’ Argumentation im Einzelnen zu analysieren. Wenn aber seine Auffassung zutreffen sollte, müsste man annehmen, dass Platon einen Protagoras fingiert hätte, der, um Sokrates von seiner Position zu überzeugen, einen Mythos erzählt, anschließend entsprechend ausdeutet und mit weiteren Argumenten ergänzt, der die Lehre des historischen Protagoras widerlegt. Seinen Sokrates hätte Platon das aber nicht merken, vielmehr die ins Gegenteil verdrehten Überzeugungen des Protagoras jedenfalls insoweit ernst nehmen lassen, dass er sich im ganzen folgenden Teil des Dialogs mit dem in Protagoras’ Rede implizierten Problem der Einheit der Tugend auseinandersetzt. Man darf fragen, welchen Sinn Platon in einem solchen Verfahren gesehen haben sollte. Den Mythos als ‘Parodie’ zu verstehen, dürfte als Erklärung kaum ausreichen.

<sup>8</sup> Nach Bees sei der historische Protagoras der Meinung, dass jeder einzelne Mensch und jede einzelne Stadt ihre je eigene Wahrheit hätten, er sei nie von ‘Allen’, sondern immer nur vom ‘Einzelnen’ ausgegangen (*ebd.*, 199). Nun wird allerdings überliefert, Protagoras habe den Bewohnern von Thurioi Gesetze geschrieben (Diog. L. 9, 50 = VS 80 A 1 nach Herakleides Pontikos [fr. 150 Wehrli]), die dann doch als verbindlich für die Bewohner anzusehen waren, und nach Sokrates’ ‘Verteidigung’ des Protagoras in Platons *Theaitetos* gibt es nicht nur eine individuelle, sondern auch eine kollektive (wenn auch veränderliche) δόξα (168 b 5 f.), weswegen weise und tüchtige Redner auch bei πόλεις bewirken könnten, dass diesen Gutes anstatt von Schlechtem gerecht erscheine (167 c 2–4). Die Zeugnisse belegen immerhin die Ansicht, dass sich das Wirken und Denken des Protagoras auch auf überindividuelle Aspekte bezog und dass Platon eine Sicht der protagoreischen Erkenntnislehre für möglich hielt, nach der

Der Zusammenhang sei, auf das Notwendigste verkürzt, rekapituliert:<sup>9</sup> Sokrates hatte als Lehrgegenstand des Protagoras ermittelt “Du scheinst mir nämlich das die Tätigkeit eines Bürgers betreffende Fachwissen (πολιτικὴ τέχνη) zu meinen und zu versprechen, tüchtige Bürger (ἄνδρες ἀγαθοί) zu schaffen” (319 a 3–5), eine Bestimmung, die Protagoras emphatisch akzeptiert (a 6 f.).

Sokrates war allerdings bisher, wie er behauptet, nicht der Ansicht gewesen, das, was Protagoras zu lehren beanspruche, könne gelehrt werden, und zwar aus zwei Gründen:

1) Die Athener – kluge Leute, wie man wisse – ließen in der Volksversammlung, wenn es um Angelegenheiten des Hausbaus, Schiffsbaus usw. gehe, d.h. um Dinge, bei denen etwas gelehrt oder gelernt werden könne, nur einschlägige Fachleute zur Beratung zu und schrien alle anderen nieder. In politischen Fragen dagegen ließen sie jeden mitberaten, sei er nun Schmied, Zimmermann oder sonst etwas, und hielten ihm auch nicht vor, dass er das nirgendwo gelernt habe und auch keine Lehrer vorweisen könne, was klar zeige, dass sie diesen Bereich nicht für lehrbar hielten (und es also hier nach ihrer Auffassung auch keine Fachleute gebe).

2) Im Staate führende Leute vom Schlage eines Perikles ließen ihre Söhne zwar in allem erziehen, wofür es Lehrer gebe, für die Tüchtigkeit aber, durch die sie sich selbst auszeichneten, hätten sie keine Lehrer, noch seien sie selbst in der Lage, ihre Fähigkeiten den eigenen Söhnen oder auch anderen zu vermitteln.

All dies führte Sokrates, wie er sagt, zu dem Schluss, dass ἀρετή, Gut- und Tüchtigsein, hier vornehmlich auf dem Feld der Betätigung im Gemeinwesen, nicht lehrbar sei (319 a 8 – 320 b 5).<sup>10</sup> Protagoras antwortet mit seiner großen Rede, wobei er zunächst die Form, Mythos oder Logos, zur Wahl stellt und, als man es ihm überlässt, sich für den Mythos entscheidet (320 c 2–7), faktisch dann aber beide Formen bietet. Dass es

---

es sowohl individuelle als auch kollektive Eindrücke geben kann. – Zur Vereinbarkeit der Protagoras zugeschriebenen Vorstellungen im *Theaitetos* und im *Protagoras* vgl. Döring 1981, 111–113.

<sup>9</sup> Für den diffizilen Gedankenverlauf im Einzelnen verweise ich auf meine Kommentare: Manuwald 1999, 155 ff.; Manuwald 2006, 84 ff.

<sup>10</sup> Sokrates hat die Argumentation von der πολιτικὴ τέχνη (und dem darin Gut-Sein) auf die ἀρετή allgemein hinübergleiten lassen. Im Übrigen hat er sich argumentativ auf ein Niveau begeben, das seiner Überzeugung nicht entspricht. Denn diese ist nicht von der Einschätzung anderer abhängig, sondern, wie er am Ende des Dialogs genau weiß, von der Wesensbestimmung der ἀρετή (360 e 8). Nach der *Politeia* erscheint ein – freilich langwieriger – Bildungsgang zum Herrscher durchaus möglich, allerdings auch um den Preis, dass außer ganz wenigen Wissenden alle anderen von Entscheidungen ausgeschlossen sind.

Protagoras selbst ist, den Platon die Aussageform des Mythos wählen lässt, mag insofern aufschlussreich sein, als damit Dinge angesprochen werden können, die auf diese Weise plastischer zu vermitteln sind. Der Mythos ist ein durchsichtiger Kunstmythos, der sich rational entmythologisieren lässt (und auch von Protagoras selbst im weiteren Verlauf seiner Rede entmythologisiert wird, so dass kein prinzipieller Gegensatz zwischen Mythos und Logos besteht).

Die für die vorliegende Fragestellung wichtigen Elemente des Mythos sind: Er erklärt die Entstehung der Lebewesen und der Menschen. Sie waren in der Erde von den Göttern vorgeformt und sollten in deren Auftrag von Prometheus und Epimetheus mit Mitteln und Fähigkeiten zur Lebenserhaltung ausgestattet werden. Epimetheus, der diese Rolle unbedingt übernehmen wollte, gelingt die Verteilung bei den Tieren gut – in der Weise, dass ein jeweils arterhaltendes biologisches Gleichgewicht entsteht. Nur hatte der ‘Nachbedacht’ nicht darauf geachtet, auch für die Menschen Entsprechendes übrig zu behalten. Der Mensch war, als er auf die Erde kommen sollte, nackt, ohne Schuhwerk, ohne Witterungsschutz, wehrlos, ein Mängelwesen also. Diese Notlage war die Stunde des Prometheus. Er stahl Athena und Hephaistos die technische Kunstfertigkeit (ἔντεχνος σοφία) zusammen mit dem Feuer (als der Grundlage aller technischen Entwicklung), konnte den Menschen aber nicht mehr die für das Leben in staatlicher Gemeinschaft erforderlichen Kenntnisse (πολιτικὴ [sc. σοφία]) verschaffen, weil sie bei Zeus streng bewacht waren (320 c 8 – 322 a 2).

Schon hier lässt sich erkennen, dass der Mensch als mit göttlichen Fähigkeiten vernunftbegabtes Wesen von den übrigen Lebewesen abgehoben werden soll, von diesen göttlichen Fähigkeiten aber die noch nicht vermittelten ‘politischen’ gegenüber den technischen als die weit höher-rangigen gelten sollen. Der ‘Meta-Kompetenz’ der politischen Urteilskraft wird damit auch in der mythologischen Verbrämung eine besondere Bedeutung zugewiesen.

Die Folgen der nicht ganz geglückten Rettungsmaßnahme des Prometheus zeigen sich unmittelbar. Der so ausgestattete Mensch entwickelte nach Protagoras sogleich Götterkult und Sprache und hatte mit der Bewältigung der materiellen Seite des Lebens, d.h. also Kleidung, Behausung, Nahrung, keine Schwierigkeiten. Er war nur nicht fähig, in organisierten Gemeinschaften leben zu können, was er aber hätte können müssen, um der Bedrohung durch wilde Tiere Herr zu werden, mit denen er als Einzelner nicht fertig wurde. Sooft die Gemeinschaftsbildung und die Gründung von Städten versucht wurde, schlug sie fehl, weil die Menschen in Ermangelung der πολιτικὴ τέχνη einander schädigten, so dass sie vom Untergang bedroht waren. Da erbarmte sich Zeus und schickte

Hermes zu den Menschen mit αἰδώς (‘Respektierung des anderen’) und δίκη (dem ‘rechtlichen Verhalten’ bzw. ‘Rechtsempfinden’). Und zwar sollte er diese Eigenschaften nicht so verteilen, wie die technischen Fertigkeiten verbreitet seien, bei denen ein Fachmann für viele Nicht-Fachleute ausreicht, z.B. ein Arzt für viele Patienten, sondern an alle. “Und alle sollen daran teilhaben”, sagte Zeus, “es könnten nämlich Städte nicht entstehen, wenn nur wenige daran teilhätten wie an den anderen Befähigungen. Und gib in meinem Namen ein Gesetz, dass man jeden, der nicht fähig ist, an αἰδώς und δίκη teilzuhaben, töten soll als ein Unheil für die Stadt” (322 a 3 – 322 d 5).<sup>11</sup>

Weil es sich so verhalte, deutet Protagoras den Mythos aus, ließen die Athener – und zwar mit Recht – bei technischen Fachfragen nur wenige als Berater zu, in Angelegenheiten des Gemeinwesens aber alle (322 d 5 – 323 a 4). Protagoras legt darüber hinaus im Folgenden sehr ausführlich dar, indem er die mythische Erzählung in das reale Leben umsetzt, dass das griechische Erziehungswesen von Kindheit an sein eigentliches Ziel darin finde, die für das Gemeinwesen notwendigen Fähigkeiten zu lehren (die in der nicht-mythischen Realität nicht von Natur aus vorhanden sind, sondern erworben werden), diese somit tatsächlich gelehrt würden und lehrbar seien, wobei er nicht vergisst hinzuzufügen, dass er, der Sophist, es im Lehrerfolg noch etwas weiter bringe als andere.

---

<sup>11</sup> Dass diejenigen, die weder durch Belehrung noch durch die zur Besserung gedachte Bestrafung an der ἀρετή teilhaben (woran aber alle teilhaben müssten), als unheilbar aus der Stadt verbannt oder getötet werden müssten, davon spricht Protagoras auch in seinem ‘Logos’ (325 a 2 – b 1). – Bees glaubt, dass diese Auffassung nicht Lehre des historischen Protagoras sein könne, da danach jeder das Recht auf die Wahrheitsgeltung der eigenen Meinung habe. Und Bees stellt die Frage: “Wie könnte dies (sc. “Umerziehung”, “Tötung”) auch mit einer Demokratie zu vereinbaren sein, deren Konstituierung im Mythos vollzogen werde?” (Bees 2014, 200 f.). Es ist richtig, dass es im Mythos nicht um die ‘Konstituierung’ der Demokratie geht, vielmehr ist es das Mythos und Logos verbindende Argumentationsziel des Protagoras zu erweisen, dass alle dasselbe Recht haben, in politischen Angelegenheiten mitzureden, ein demokratisches Recht also, wozu jedoch eine Teilhabe an der ἀρετή als gesellschaftliche Grundkompetenz gegeben sein muss. Ein Widerspruch zu Plat. *Tht.* 167 c 2–7 besteht übrigens – anders als Bees behauptet (*ebd.* u. 190) – nicht. Wenn nach der Rede des Sokrates im *Theaitetos* der weise Redner bewirken will, dass den Städten χρηστά anstelle von πονηρά als δίκαια erscheinen, heißt das, dass die Bürger auch vorher schon in einer sozialen (selbstverständlich sanktionsbewehrten) Ordnung lebten, nur nach Ansicht des Redners mit einer schlechten Vorstellung von dem, was als gerecht gelten soll. Im *Protagoras* geht es dagegen darum, dass man sich überhaupt an Regeln halten muss, wenn Gesellschaften existieren sollen, und Sanktionen treffen im striktem Sinne Gemeinschaftsunfähige, die sich an keinerlei, wie auch immer bestimmtes, Recht halten.

Kurz zusammengefasst könnte man sagen, dass Protagoras der provokativen These des Sokrates, in politischen Angelegenheiten lasse man jeden mitreden, weil es dafür keine (sc. ausgebildeten) Fachleute gebe, die Auffassung entgegengesetzt, es sei ganz richtig, dass jeder mitrede, weil auf diesem Gebiet bis zu einem gewissen Grade jeder Fachmann sei (bzw. werden könne). An einer späteren Stelle formuliert es Protagoras so, dass in den das staatliche Leben konstituierenden Eigenschaften keiner Nicht-Fachmann sein dürfe (327 a 1 f.). Träfe Protagoras' Auffassung zu, dann wäre – nach entsprechender Unterweisung – die radikal demokratische unmittelbare Beteiligung aller Bürger in Beratung und Entscheidung politischer Angelegenheiten gerechtfertigt.

Tatsächlich ist diese Auffassung aber sehr problematisch und auch von Platon so betrachtet worden. Was Protagoras im Mythos und in den nachfolgenden, hier nicht im Einzelnen berücksichtigten Ausführungen gezeigt hat, scheint nämlich eher zu sein, dass der Mensch ein für das Leben in der staatlichen Gemeinschaft fähiges Wesen sein bzw. (in die außermythische Realität umgesetzt) dazu erziehbar sein muss: Völlig Gemeinschaftsunfähige, im strengen Sinne des Wortes Asoziale, kann die Gemeinschaft nach dieser Lehre nicht dulden. Protagoras hat besonders zwei Eigenschaften hervorgehoben (αἰδώς und δίκη), die für das Zusammenleben notwendig sind und in seiner Auswertung des Mythos als σωφροσύνη und δικαιοσύνη erschienen (323 a 1 f.), aber er hat nicht gezeigt, dass diese sozialen Basiseigenschaften für eine politische Beratung und Entscheidung ausreichend qualifizieren. Das hätte er aber leisten müssen, da er sich anheischig gemacht hatte, dass er die jungen Leute zu befähigen, und dass es sich dabei um etwas Lehrbares handle, sollte seine lange Rede gerade beweisen.

Allerdings ist dieser sachliche Unterschied im Dialog sprachlich nicht ohne Weiteres ersichtlich: Sokrates meint mit πολιτικὴ τέχνη die besondere individuelle Befähigung zur Betätigung im Gemeinwesen (319 a 4), die Dialogfigur Protagoras bezeichnet damit sowohl die Staatskunst (322 b 5) als auch die allgemein notwendige Voraussetzung zum Leben in der (staatlichen) Gemeinschaft (bes. 322 b 8; vgl. auch 321 d 5). Ebenso können mit ἀρετή (u.a.) gleichermaßen die für das Zusammenleben notwendigen Eigenschaften (soziale Tugenden) – so gebraucht Protagoras πολιτικὴ ἀρετή (322 e 2 – 323 a 1) – wie die Tüchtigkeit des führenden Staatsmannes benannt werden (so Sokrates, 319 e 2).

Wenn also Protagoras meint, alle seien wie bei der Muttersprache Lehrer der ἀρετή und man könne deswegen keinen besonderen finden, nur er könne es noch etwas besser als die anderen (327 e 1 – 328 b 5), ergäbe sich daraus eine allgemeine Politikkompetenz bis hin zur politischen Führungsfähigkeit allenfalls dann, wenn diese ἀρετή eine allumfassende

Einheit wäre, die nicht nur die bloße Fähigkeit zum Zusammenleben bewirkte. Da aber Sokrates Protagoras nach dessen großer Rede dazu bringt, die Ansicht zu vertreten, dass die einzelnen Formen der ἀρετή auch getrennt vorkämen (indem man z.B. gerecht sein könne, ohne 'σοφός' zu sein [329 e 5 f.], wie es der Staatsmann Perikles war [320 a 1] und wie es Hippokrates werden will [310 d 6]), versetzt Protagoras damit, ohne es zu merken, seiner eigenen These den Todesstoß, weil dann das nach Protagoras allgemein gelehrte und gelernte Gerecht-Sein nicht als solches schon zur Kompetenz einer verantwortlichen Entscheidung in politischen Fragen (πολιτικὴ [sc. σοφία], 321 d 4 f.) führt. Sokrates dagegen will im weiteren Verlauf des Dialoges die Einheit der Formen der ἀρετή beweisen. Damit könnte er im Prinzip die These des Protagoras bestätigen; diese Konsequenz wird im Dialog aber nicht gezogen. Da der platonische Sokrates darauf hinarbeitete, die Einheit der Formen der ἀρετή im Wissen zu sehen (361 b 1–3) – so hält es ihm jedenfalls die ἐξοδος τῶν λόγων vor – und dieses nur einer Minderheit zuteil werden kann, ergibt sich, denkt man diese Auffassung unter politischem Aspekt zu Ende, das undemokratische Herrschaftswissen der wenigen in Platons *Politeia*. Unter den platonischen Prämissen erscheint Protagoras' Rechtfertigung der allgemeinen Befähigung zu politischer Betätigung als nicht stichhaltig.

Mit anderen Worten: Der Dialog *Protagoras* lässt sich so lesen, dass Platon die Auseinandersetzung mit einem Denkmodell zur Legitimierung des demokratischen Mitspracherechts aller athenischen Bürger, wie er es die Dialogfigur Protagoras vertreten lässt, für wichtig hielt. Dabei zeigt sich, dass Protagoras gegenüber den Einwänden des Sokrates eine zureichende politische Kompetenz bei allen Bürgern nicht überzeugend begründen kann; Sokrates dagegen tendiert zum Nachweis der absoluten Kompetenz, aber, da es eine solche, wenn überhaupt, allenfalls immer nur für Einzelne geben kann, folgt letztlich daraus die Unmöglichkeit, alle Bürger gleichberechtigt an politischen Entscheidungen zu beteiligen.

Während Platon seine kritische Distanz zur Demokratie in der Problematisierung des Protagoras zugeschriebenen Ansatzes, die allgemeine Politikkompetenz der Bürger zu erklären, im *Protagoras* durchscheinen lässt, findet sich bei dem sonst durchaus ebenfalls demokratiekritischen Aristoteles ein positives Modell zur Rechtfertigung der Beteiligung aller an einem demokratischen Entscheidungsprozess. In der Forschung hat man deswegen teilweise auch die Ernsthaftigkeit angezweifelt,<sup>12</sup> heute aber neigt man eher zu der Ansicht, dass die von Aristoteles vorgetragene

<sup>12</sup> Vgl. z.B.: Touloumakos 1985, bes. 57 f.; 161.

Theorie ernst gemeint ist.<sup>13</sup> Immerhin stellt sie “die einzige echte Theorie zur Begründung der Demokratie dar, die uns aus dem Altertum bekannt ist”.<sup>14</sup>

In der Zusammenstellung von Schriften, die unter dem Titel *Politik* überliefert sind, befasst sich Aristoteles im 3. Buch u.a. mit der Frage, wie viele Typen von Staatsverfassungen oder Staatsformen man annehmen müsse (*Pol.* III, 6, 1278 b 6 ff.), und unterscheidet in der Tradition von Platons *Politikos* (291 c ff.) sechs Formen, je drei gute und drei entartete. Dabei dienen die guten, die richtigen Formen dem Gemeinwohl, während die schlechten nur für den Nutzen der Herrschenden da sind. Das Unterscheidungskriterium geht letztlich auf die von Platon in seiner *Politeia* mit allem Nachdruck vertretene Überzeugung zurück, die Herrschaft dürfe nicht den Herrschenden, sondern müsse den Beherrschten nützen (vgl. bes. 346 e – 347 e). Die Staatsformen unterscheiden sich nicht nur danach, ob sie auf den allgemeinen Nutzen zielen oder nicht (*Pol.* III, 6, 1279 a 17–21), sondern auch durch die Zahl derer, bei denen die Macht im Staate liegt (*Pol.* III, 7, 1279 a 22 – b 10). Geht man von den Möglichkeiten aus, dass entweder einer oder wenige oder eine größere Zahl die Macht haben, so kommt man zu den positiven Formen Königtum, Aristokratie und Politie, zu den negativen Tyrannis, Oligarchie und Demokratie. Die in dieser Aufstellung als Entartungsform klassifizierte Demokratie ist definiert als eine Staatsform, die allein dem eigenen Interesse der Armen dient (wie umgekehrt die Entartungsform Oligarchie nur auf den Nutzen der Reichen abzielt). Die positive Ausprägung der Herrschaft der Vielen, die Politie, in der die Menge zum allgemeinen Nutzen regiere, benennt Aristoteles nicht mit einem spezifischen Namen, sondern bezeichnet sie mit dem Begriff der Staatsform schlechthin (πολιτεία). Das sei so richtig, denn dass einer oder einige sich durch besondere ἀρετή auszeichneten, sei möglich, aber so gut wie unmöglich sei es, dass eine große Menge über ἀρετή in vollem Umfang verfüge. Am ehesten könne man der Menge noch Kriegstüchtigkeit zubilligen, weswegen in dieser Staatsform die Waffentragenden (die Hopliten) maßgeblich seien und an ihr teilhätten (*Pol.* III, 7, 1279 a 37 – b 4; vgl. auch 6, 1265 b 28 f.).

Indem Aristoteles einerseits eine besondere ἀρετή der Herrschenden für die guten Staatsformen postuliert, andererseits für die ‘Politie’ von einer Beteiligung der Menge an der Herrschaft spricht, obwohl er davon

<sup>13</sup> Vgl. z.B.: Kullmann 1998, darin Kap. V 5: Die Verfassungstheorie, 395 f.

<sup>14</sup> Touloumakos 1985, 140. Zur Herkunft der Theorie, deren Elemente wahrscheinlich nicht von Aristoteles selbst stammen, vgl. Touloumakos (*ebd.*, 48–56), der auf verschiedene, u.a. in der Auseinandersetzung um die Verfassungsformen gebrauchte voraristotelische Aussagen verweist.

ausgeht, dass ausgeprägte ἀρετή sich eher bei einem oder wenigen als bei der Masse findet, musste sich für ihn ein Problem ergeben. Dass sich das Dilemma gerade in dieser Form darstellt, hat seinen sachlichen Grund darin, dass Aristoteles einer in der griechischen Staatslehre verbreiteten, wenn nicht vorherrschenden Auffassung folgt, dass der Staat nicht nur um des Überlebens willen da sei im Sinne eines gegenseitigen Vertrages, einander nicht zu schädigen,<sup>15</sup> sondern den positiven Zweck des vollkommenen Lebens – vollkommen auch im sittlichen Sinn – habe und die Bürger gut und gerecht machen solle (vgl. bes. *Pol.* III, 9, 1280 a 31 – b 12).

Dennoch versucht Aristoteles, die demokratische Beteiligung der Menge an der Macht zu rechtfertigen. Er trägt seine Gedanken in *Pol.* III, 11 vor, einem Kapitel, dessen Thesen in der Forschung als ‘Summierungstheorie’ bekannt sind.<sup>16</sup> Im Folgenden sollen die Ausführungen des Aristoteles – über die Textabfolge hinaus – in ihren wichtigsten Elementen systematisiert zusammengefasst werden.

1) Notwendigkeit der Beteiligung der Menge: Aristoteles hält es zwar für gefährlich, Leuten, die lediglich Bürger sind und sich in keiner Weise (besonders nicht durch ἀρετή) auszeichnen, die wichtigsten Ämter anzuvertrauen, aber für ebenso bedenklich, sie von der politischen Verantwortung auszuschließen. Denn die Masse der Besitzlosen in politischer Rechtlosigkeit bedeute notwendig einen Staat voll von Feinden. Daher will er sie an Beratungen und Entscheidungen (βουλευέσθαι καὶ κρίνειν)<sup>17</sup> teilhaben lassen (1281 b 21–31), die Funktion des δικάζειν ist 1282 a 34 f. impliziert (vgl. auch *Pol.* III, 15, 1286 a 26), als Institutionen lassen sich Gericht, Rat und Volksversammlung erkennen (1282 a 34–36).

Das, was Aristoteles dem gewöhnlichen Bürger zugesteht, ist zwar restriktiv, was das Bekleiden hoher Staatsämter betrifft, geht aber letztlich über das hinaus, was der Bürger im Allgemeinen faktisch in einer modernen Demokratie an Beteiligungsmöglichkeiten hat, in der er normalerweise weder unmittelbar mitberaten noch mitentscheiden kann.

<sup>15</sup> Für ein derartiges Gegenbild zu seiner Staatsauffassung nennt Aristoteles einen sonst nicht weiter bekannten Sophisten Lykophron (*Pol.* III, 9, 1280 b 10 f.).

<sup>16</sup> Vgl. dazu Touloumakos 1985, 37–60; 140–143; Schütrumpf 1991, 496–507; Waldron 1995; Kullmann 1998, speziell zur Summierungstheorie bes. 393–398; Schofield 2011; Accattino, Curnis 2013, 195–201; Lane 2013. Frühere Literatur ist in diesen Arbeiten zitiert.

<sup>17</sup> Vgl. auch die Rede des Athenagoras bei Thukydides 6, 39, 1: κρίναι δ’ ἂν ἀκούσαντας ἄριστα τοὺς πολλοῦς. Aus der Stelle geht auch hervor, dass κρίνειν für Beschlüsse in der Volksversammlung gebraucht werden kann.

Allerdings passt das von Aristoteles vorgeschlagene System, wonach der Zugang zu den führenden Ämtern auf einen relativ kleinen Kreis begrenzt sein soll und für die übrigen Bürger nur die Beteiligung an Beratungen und Entscheidungen bleibt,<sup>18</sup> streng genommen nicht mehr in die Klassifikation der reinen Staatsformen, sondern weist auf eine Mischverfassung (mit demokratischem Element),<sup>19</sup> die man auch als gemäßigte Demokratie bezeichnen kann.<sup>20</sup>

2) Summierungstheorie: Aristoteles tritt – mit einer gewissen Vorsicht – für die Möglichkeit ein, dass eine Masse, die aus Leuten besteht, die sich nicht irgendwie als Einzelne auszeichnen, ihre Kräfte und Fähigkeiten bündelt (wobei jeder seinen [kleinen] Teil beiträgt) und damit besser sein kann als wenige sehr Gute; und zwar soll das ausdrücklich auch bei charakterlichen und geistigen Eigenschaften (1281 b 4 f. und 7) gelten (1281 a 42 ff.). Aristoteles hält das Prinzip in verschiedenen Kollektivorganen (Gericht, Rat, Volksversammlung) für anwendbar.<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> Aus 1281 a 31 (βουλευέσθαι καὶ κρίνειν, vgl. auch *Pol.* III, 15, 1286 a 26 f.) ergibt sich nicht, dass sich die Rolle der Menge nur auf “electing and inspecting officials” beschränken solle, wie Lane (2013, 250–252 und auch 262–264 zu *Pol.* III, 15, 1286 a 26–35) annimmt. Vgl. auch Schofield 2011, 299. Wenn Aristoteles Rechenschaftslegung und Beamtenwahl meint, spricht er von: αἱ δ' εἶθυναὶ καὶ αἱ τῶν ἀρχῶν αἰρέσεις (1282 a 26 f.), und er führt diese beiden dem Volk zugestandenen Funktionen für seine Argumentation an, weil er sich dafür konkret auf die Regelungen Solons und anderer Gesetzgeber (*Pol.* III, 11, 1281 b 32 f.; 1282 a 27 f.) berufen kann. Das ist als Argument dafür zu verstehen, dass es eine ‘demokratische’ Verfassung ohne Zugang zu hohen Staatsämtern für alle geben kann. *Pol.* III, 15, 1286 a 24–31 spricht Aristoteles ausdrücklich von Einzelfallentscheidungen durch “alle”, wenn etwas gesetzlich nicht geregelt ist. Damit können nicht Beamtenwahlen und Rechenschaftslegungen gemeint sein.

<sup>19</sup> Zum Mischverfassungs-Charakter vgl. auch Schütrumpf 1991, 503; Accattino, Curnis 2013, 198; anders Lane 2013, 252.

<sup>20</sup> Vgl. Accattino, Curnis 2013, 195.

<sup>21</sup> Vgl. 1282 a 33–36; 15, 1286 a 26–31; vgl. Waldron 1995, 566. Waldron möchte ‘Summierung’ oder ‘Summation’ durch “doctrine of the wisdom of the multitude” ersetzen, da für ihn diese Anschauung über die bloße Aggregation von Meinungen hinausgeht und er eine Art dialektischen Prozess, “deliberation among the many”, annimmt (569 f.; vgl. auch 575–577). Aber das kann Aristoteles kaum vorausgesetzt haben, wenn er die Theorie auch bei den (jedenfalls in Athen) sehr großen Richterkollegien und Volksversammlungen für anwendbar hält, wo der Einzelne, wenn er nicht als Prozessbeteiligter oder Redner auftrat, im Wesentlichen nur abstimmen konnte. Auch Lane (2013, 248) hält die Auffassung Waldrons nicht für richtig, allerdings ist die Summierung auch nicht rein quantitativ zu verstehen, wie offenbar Lane selbst annimmt, sondern integriert unterschiedliche Gesichtspunkte.

Grenzen und Möglichkeiten dieses Modells gehen aus den Illustrationen und näheren Ausführungen des Aristoteles hervor. Er erläutert seine Vorstellung, dass die Menge besser sein kann als die besten Leute, obwohl jeder Einzelne schlechter ist als sie, mit Gastmählern, zu dem viele etwas beisteuern und das deshalb besser sei, als wenn es nur durch die Aufwendungen eines Einzelnen bestritten werde (1281 b 2 f.; vgl. auch *Pol.* III, 15, 1286 a 29 f.). Trotz des finanziellen Aspekts, der genannt wird, ist aber wohl nicht (oder nicht in erster Linie) an quantitative Summierung gedacht, vielmehr daran, dass ein solches Mahl dann vielfältiger, reichhaltiger, ‘schöner’ wird.<sup>22</sup> Den komplexen Sachverhalt, dass aus vielen Einzelbeiträgen ein Mehrwert entsteht, versucht Aristoteles dann im Hinblick auf das Potenzial der Menge zu erklären: Die gebündelten Fähigkeiten der Menge kämen gewissermaßen wie in einem Menschen zusammen, mit dem Ergebnis einer Multiplizierung von Gliedmaßen und der Steigerung der geistigen und charakterlichen Fähigkeiten.<sup>23</sup> Übertreffende Menschen (Aristoteles meint wohl solche, die für die hohen Ämter in Frage kommen) zeichneten sich jedoch gegenüber jedem aus der Menge dadurch aus, dass sie als Einzelne in sich das Positive vereinigten, das sonst nur auf viele verstreut vorkomme (1281 b 4–7; 10–15).

Die Argumentation weist insofern eine Schwäche auf, als von vornherein nur die Summierung des Positiven in den Blick genommen wird, während in der Menge doch alle mit ihren (positiven wie negativen) Eigenschaften zusammenkommen. Tatsächlich kennt Aristoteles – an anderer Stelle – auch das Phänomen der negativen Summierung, wobei er von Verhältnissen ausgeht, in denen nicht das Gesetz gilt, sondern Einzelbeschlüsse, die unter dem Einfluss von Demagogen zustande kommen (*Pol.* IV, 4, 1292 a 4 ff.).<sup>24</sup> Wenn Aristoteles im Zusammenhang

<sup>22</sup> Vgl. *Pol.* III, 15, 1286 a 29 f. ὅσπερ ἐστίασις συμφορητὸς καλλίων μῶς καὶ ἀπλῆς (sc. ἐστίασεως, hier konkret als ‘Speise’ zu verstehen; vgl. Schüttrumpf 1991, 80). Lane (2013, 253–259) bezieht μῶς καὶ ἀπλῆς auf “bearer of expense”. Sie will nur den Aspekt der Kosten gelten lassen.

<sup>23</sup> Auch hier weist Lane den Gedanken, dass sich Verschiedenartiges zum Positiven summiert, wohl aufgrund von Missverständnissen des Textes zurück (Lane 2013, 259–261).

<sup>24</sup> Kullmann (1998, 396) sieht – im Unterschied zu Schüttrumpf 1991, 500 – keinen Widerspruch zwischen dieser Äußerung und der Summierungstheorie, indem er auf die gleich zu nennenden, in *Pol.* III, 11 vorausgesetzten, qualitativen Anforderungen an den Demos verweist. Die beiden Auffassungen scheinen aber eher dadurch auszugleichen zu sein, dass in IV, 4 Verhältnisse angenommen werden, bei denen Gesetze nicht gelten (1292 a 10 f.), während nach *Pol.* III, 11 die richtigen Gesetze die Gewalt haben müssen (1282 b 2 f.). – Allerdings beurteilt Aristoteles an anderer Stelle Verhältnisse, bei denen

mit der ‘Summierungstheorie’ diese Gefahr nicht sieht, dann hängt das mit zwei Sachverhalten zusammen: Er geht in diesem Kontext (unabhängig von der Verfassungsform im Einzelnen) von der Gültigkeit guter Gesetze aus, die den Rahmen für weitere Entscheidungen bilden (1282 b 1 ff.). Und er setzt keineswegs voraus, die (positive) Summierung funktioniere bei jeder Menschenmenge. Er behauptet die Möglichkeit nur für bestimmte Mengen, nämlich für den Fall, dass sie nicht allzu ‘tierhaft’ (1281 b 15 ff.) bzw. ‘sklavenhaft’ (1282 a 14 f.)<sup>25</sup> seien. Eine ‘nicht allzu sklavenhafte’ Volksmenge müsste wohl das leisten, was etwa in dem eingangs genannten, auf politischer Bildung beruhenden Kompetenzmodell formuliert wird.

Implizit hat Aristoteles eine gewisse Qualifizierung der Menge jedenfalls vorausgesetzt, wenn er als Beleg für die Richtigkeit seiner Summierungsthese anführt, dass die Menge über Musik und Dichtung besser urteile (als ein Einzelner). Auch wenn man dieser Behauptung in der Sache nicht zustimmen möchte, für die politische Argumentation aufschlussreich ist die Begründung: Jeder beurteile nämlich einen anderen Teil, alle zusammen aber alles (1281 b 7–10). Löst man sich vom konkreten Inhalt des Beispiels und blickt man auf den ihm zugrundeliegenden Typus, dann zeigt sich: Aristoteles meint offenbar komplexe Sachverhalte, bei deren Beurteilung die verschiedenartigsten Gesichtspunkte einfließen können. In solchen Fällen – und politische Entscheidungen sind jedenfalls in ihren Implikationen zumeist komplex und nicht in ein scharf umgrenztes Fachgebiet fallend – erscheint Aristoteles’ Überlegung schlüssig, dass die Entscheidung einer größeren Zahl von Leuten der Vielzahl der Gesichtspunkte tatsächlich gerechter wird als die eines Einzelnen.<sup>26</sup>

---

alle über alle Gegenstände beraten, sehr negativ (*Pol.* IV, 14, 1298 a 28–33; vgl. Lintott 1992, 124). Jedoch vertritt er auch die Ansicht, dass eine Menge weniger leicht zu korrumpieren sei als ein Einzelner, wenn sie denn aus Freien besteht und nichts gegen das Gesetz tut (*Pol.* III, 15, 1286 a 31–35).

<sup>25</sup> Nach Kullmann (1998, 395) denkt Aristoteles nur an kulturell fortgeschrittene Gesellschaften. ‘Sklavenhaft’ ist nicht wörtlich zu verstehen, es handelt sich ja um Freie und Bürger (1281 b 23 f.). Zum übertragenen Gebrauch vgl. Schütrumpf 1991, 428 f. zu *Pol.* III, 4, 1277 a 33.

<sup>26</sup> Vgl. hierzu auch Waldron (1995, 567 f.; er verweist auf *Pol.* III, 16, 1287 b 23–28 [lies: 22–29], wo es allerdings nicht um die Komplexität des Gegenstandes, sondern um der Beratung obliegende Sachverhalte geht, die nicht allgemein durch Gesetze zu regeln sind) sowie Schofield 2011, 295. Letzterer sieht im Urteil der Vielen aber nicht eine bloße Summierung, er denkt an “communal reflection on each others’ contributions” (*ibd.*, Anm. 18). Ähnlich schon Waldron; vgl. dazu o. Anm. 21.

3) Fachprinzip und Mehrheitsentscheidung: Aristoteles selbst sieht bei seinem Summierungsmodell die Schwierigkeit, dass sonst Fachleute darüber entscheiden, ob ein Fachmann richtig gehandelt hat, z.B. Ärzte aufgrund ihres Fachwissens über das Handeln eines Arztes. Auch bei den Wahlen verhalte es sich entsprechend. Eine korrekte Wahl könnten nur Fachleute unter Fachleuten treffen; so könnten nur Landvermesser einen Landvermesser, Steuermänner einen Steuermann auswählen. In Analogie dazu dürfte man, so schließt Aristoteles, dann der Menge nicht die Beamtenwahlen und die Entscheidung über deren Rechenschaftsablegung überlassen (1281 b 38 – 1282 a 14), also die Entscheidungen, die, wie Aristoteles schon gesagt hatte, Solon und andere Gesetzgeber dem Volk überlassen haben.

Diese Schlussfolgerung stellt Aristoteles selbst wieder in Frage. Zunächst verweist er auf seine Summierungstheorie: Zwar sei jeder Einzelne ein schlechterer Beurteiler als die Fachleute, alle zusammen seien aber besser oder nicht schlechter (1282 a 16 f.). Dieser Rückverweis ist, da an dieser Stelle die Entscheidungskompetenz der Menge mit der von einer Gruppe von Fachleuten kontrastiert wird, nicht unproblematisch. Solange man, wie es Aristoteles hier – in der Nachfolge Platons – im Grunde tut, die Analogie zwischen (mehr oder weniger) strengen Fachwissenschaften und der Politik aufrechterhält, ist das Argument besonders angreifbar. Denn es ist nicht recht einzusehen, wie durch Addition von Nicht-Fachleuten etwa ein besseres Urteil bei der Auswahl eines Landvermessers zustande kommen soll.

Allerdings rechnet Aristoteles unter die urteilsfähigen Fachleute nicht nur die eigentlichen Spezialisten, sondern auch diejenigen, die über eine gewisse Bildung im jeweiligen Fachgebiet verfügen (1282 a 3 ff.), und er schränkt generell seinen Hinweis auf die Summierung bei der urteilenden Menge mit der Bemerkung ein: wenn sie nicht allzu 'sklavenhaft' ist (1282 a 15 f.). Das bezieht sich vermutlich auch auf die bildungsmäßigen Voraussetzungen, so dass sich die so bestimmte Menge bis zu einem gewissen Grade als die urteilsfähigen Gebildeten darstellt, also eine Politikkompetenz besitzt.<sup>27</sup> – Aristoteles hätte unterstützend auch seine wissenschaftstheoretischen Erkenntnisse heranziehen können. Denn im Unterschied zu Platon, bei dem alle einzelne Erkenntnis letztlich von einem nicht mehr weiter ableitbaren Prinzip her (*ἀρχὴ ἀνυπόθετος*) begründet wird und der dialektisch gebildete Philosoph im Blick auf die Idee des Guten Fragen der Ethik und des Staates letztlich mit der gleichen Exaktheit entscheidet, als ob es ein mathematisches Problem wäre, darf

---

<sup>27</sup> Vgl. Voigtländer 1980, 582 f.

man nach Aristoteles, dem theoretischen Begründer selbstständiger Einzelwissenschaften<sup>28</sup> und Entdecker des Prinzips der variablen Exaktheit, jeweils nur soviel Exaktheit verlangen, wie es der Gegenstand zulässt, und es wäre geradezu ein Zeichen von Unbildung, auf dem Gebiet des menschlichen Verhaltens, der πολιτική, d.h. Individualethik und Staatslehre zusammengenommen, angesichts ihres veränderlichen Prinzips (des Menschen), großer 'Unterschiedlichkeit' (in der Bewertung) und der 'Schwankung' (πλάνη) ihrer Gegenstände dieselbe Exaktheit zu verlangen wie bei der Mathematik (vgl. *EN* I, 3, 1194 b 11 ff.). Auf einem Gebiet, das nach Aristoteles aufgrund seiner Beschaffenheit ohnehin nur umrisshaft Aussagen zulässt (1094 b 19 ff.), bei dem ausdrücklich auch die Lebenserfahrung eine Rolle spielt (1095 a 2 ff.), taugt der Begriff des Fachmanns nicht in gleicher Weise wie bei den strengeren Wissenschaften und liegt der Gedanke der Summierung einzelner Aspekte, die der je Einzelne beurteilen kann, sehr viel näher als bei diesen. Allerdings hat Aristoteles – anders als in der *Nikomachischen Ethik* – in seiner *Politik* nicht mit seinem wissenschaftstheoretischen Ansatz argumentiert.

4) Abnehmerprinzip: Den Verweis auf das Summierungsprinzip ergänzt Aristoteles noch durch eine weitere Überlegung: Es gebe Bereiche, bei denen nicht nur der Produzent oder dieser am besten urteilt, sondern auch diejenigen, die das Produkt zwar nicht herstellen können, aber es in Gebrauch nehmen, genaue Kenntnis von ihm haben. Die aristotelischen Beispiele sind die des Hauses, das nicht der Baumeister besser beurteilt, vielmehr derjenige, der es in Gebrauch hat, des Steuerruders, das der Steuermann besser beurteilen kann als der Zimmermann, und – ganz handfest – des Mahles, das der Gast zu beurteilen hat und nicht der Koch (1282 a 18–23). Da der Abnehmer des Hergestellten teilweise sogar besser das, was hergestellt wurde, beurteilen kann als der Hersteller selbst, der die Fachkenntnisse besitzt, könnte man sagen, dass Aristoteles hier das Abnehmerprinzip zugrunde legt, um die Urteilskompetenz von Nicht-Fachleuten zu rechtfertigen.

Aristoteles überlässt die politische Nutzenanwendung dem Leser, hält jedoch die Schlussfolgerung, dass man der Menge nicht die Vollmacht zur Beamtenwahl und Entscheidung über deren Rechenschaftsablegung übertragen solle, weil sie keine Fachleute seien, für hinfällig. Offenbar glaubt er, dass die 'normalen' Bürger in der Lage sind zu beurteilen, was die im Amt befindlichen Herrschenden zustande bringen.

---

<sup>28</sup> Vgl. Kullmann 1998, Kap. I 1: Der Erwerb von Wissen und die Konstituierung der Einzelwissenschaften, 13–19.

Insgesamt sieht Aristoteles – unter gewissen Einschränkungen – in der Volksmenge genügend pragmatische Politikkompetenz, die es erlaubt, sie an politischen Entscheidungen zu beteiligen. Seine verschiedenen Ansätze, Beweisführungen und Selbsteinwände sprechen allerdings dafür, dass er Schwierigkeiten hatte, diese Kompetenz stringent zu erweisen. Da er aber überzeugt war, dass die Bürger in irgendeiner Weise an der Macht beteiligt werden müssen, zumal es, wie er an anderer Stelle bemerkt, bei größeren πόλεις nicht länger leicht möglich sei, dass eine andere Verfassung als die Demokratie eingerichtet werden könne (*Pol.* III, 15, 1286 b 20–22). Man könnte fast meinen, dass sich Winston Churchill auf ihn berief, als er (lt. Sitzungsprotokoll) am 11. November 1947 vor dem Unterhaus sagte: “No one pretends that democracy is perfect or all-wise. Indeed, it has been said that democracy is the worst form of government except all those other forms that have been tried from time to time”.

Betrachtet man die Überlegungen zur (gleichberechtigten) Beteiligung aller Bürger an politischen Entscheidungen, wie sie sich in Platons *Protagoras* und in Aristoteles’ *Politik* darstellen,<sup>29</sup> ist es offensichtlich, dass aus beiden Texten kein problemloser Nachweis einer allgemeinen Politikkompetenz abzuleiten ist, obwohl beide Autoren die demokratischen Verhältnisse vor Augen haben. Als schlüssig könnte die Lösung erscheinen, die Platon Protagoras im Mythos und in seinen anschließenden Ausführungen verkünden lässt, wenn nicht die darin behauptete allgemeine Politikkompetenz durch unterschiedliche Vorstellungen von dem, was unter der an alle Menschen vermittelten oder zu vermittelnden ἀρετή zu verstehen ist, schon im Dialog in Frage gestellt würde. Aristoteles, der seine eigenen Beweisführungen zur Rechtfertigung der demokratischen Mitwirkung der Bürger auch durch Selbsteinwände hinterfragt, hat immerhin mit seiner Summierungsstheorie einen möglichen Grund dafür genannt, warum – unter der Voraussetzung bestimmter Rahmenbedingungen – Mehrheitsentscheidungen bei komplexen Sachverhalten (wo eine qualitative

---

<sup>29</sup> Zu Beziehungen zwischen beiden Texten vgl. Touloumakos (1985, 55), der im Protagoras-Mythos die theoretische Begründung dafür sieht, dass “jeder zivilisierte Mensch ein gewisses Maß von Tugend und Einsicht besitze”; Schütrumpf 1991, 501; Schofield 2011, 295: “The line of thought [sc. bei Aristoteles] is in some ways reminiscent of the defence of democracy attributed to Protagoras in Plato’s *Protagoras* – notably in its reliance on the idea that in ethical and political deliberation everyone has a modicum of the relevant virtue (Prot. 322 e – 323 a; cf. 326 e – 328 b). But there is no trace there of the idea, central to Aristotle’s argument, that many judges may be better than one”. Tatsächlich wollte Protagoras bei Platon Politikkompetenz für jeden Einzelnen nachweisen und nicht nur für die versammelte gesamte Bürgerschaft.

Summierung verschiedener Einzelgesichtspunkte gegeben sein kann) zu rechtfertigen sind, zumal man die Bürger als ‘Abnehmer’ verstehen kann, die den ‘Gebrauchswert des Hergestellten’, also in der Politik die Tragweite politischer Beschlüsse, bei ihren Wahlentscheidungen beurteilen können.

Nimmt man die Ausführungen des platonischen Protagoras sowie die Kritik Platons daran und die Rechtfertigungsüberlegungen bei Aristoteles zusammen in den Blick, so kann man feststellen, dass trotz ihrer unterschiedlichen Betrachtungsweisen die jeweiligen Überlegungen eine Gemeinsamkeit aufweisen, indem auf jeden Fall ein gewisses Bildungsniveau und charakterliche Qualitäten postuliert werden, damit, wenn alle Bürger gleichberechtigt mitreden, daraus ein Nutzen für das Gemeinwesen resultiert. Während Aristoteles ein solches Bildungsniveau für das Funktionieren seines Modells einer gemäßigten Demokratie einfach voraussetzt (und damit in gewisser Weise, ohne dass es ihm wohl bewusst ist, auf Protagoras’ Vorstellungen zur Erziehung aufbaut), liegt beim platonischen Protagoras der Akzent auf der Erziehung selbst von Jugend an. Unter diesem Aspekt ist er nicht weit entfernt von den Forschungen und Konzepten der modernen Pädagogik.

Bernd Manuwald  
Köln

Bernd.Manuwald@uni-koeln.de

### Bibliographie

- P. Accattino, M. Curnis (Hgg.), Aristoteles, *La Politica, Libro III* (Roma 2013).
- R. Bees, “Der Mythos im *Protagoras*”, in: M. Janka, Chr. Schäfer (Hgg.), *Platon als Mythologe. Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen* (Darmstadt 2014) 175–202.
- H. Biedermann, R. Reichenbach, “Die empirische Erforschung der politischen Bildung und das Konzept der politischen Urteilskompetenz”, *Zeitschrift für Pädagogik* 6 (2009) 872–886.
- K. Döring, “Die politische Theorie des Protagoras”, in: G. B. Kerferd (Hg.), *The Sophists and their Legacy*, Historia-Einzelschriften 44 (Wiesbaden 1981) 109–115.
- Chr. Eucken, “Der aristotelische Demokratiebegriff und sein historisches Umfeld”, in: G. Patzig (Hg.), *Aristoteles’ “Politik”. Akten des XI. Symposium Aristotelicum Friedrichshafen/Bodensee 25.8.–3.9.1987* (Göttingen 1990) 277–291.
- G. B. Kerferd, H. Flashar, “Protagoras aus Abdera”, in: H. Flashar (Hg.), *Die Philosophie der Antike*, Bd. 2/1 (Basel 1998) 28–43.
- W. Kullmann, *Aristoteles und die moderne Wissenschaft*, Philosophie der Antike 5 (Stuttgart 1998).

- M. Lane, "Claims to Rule: the Case of the Multitude", in: M. Deslauriers, P. Destrée (Hgg.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics* (Cambridge 2013) 247–274.
- A. Lintott, "Aristotle and Democracy", *CQ* 42 (1992) 114–128.
- B. Manuwald (Übers., Komm.), *Platon, Protagoras*, Platon Werke VI 2 (Göttingen 1999).
- B. Manuwald, *Platon, Protagoras* (Göttingen 2006).
- W. Marg (Übers.), *Herodot. Geschichte und Geschichten, Buch 1–4* (Zürich–München 1973, 21990).
- M. Schofield, "Aristotle and the Democratization of Politics", in: B. Morison, K. Ierodiakonou (Hgg.), *Episteme, etc.: Essays in Honour of Jonathan Barnes* (Oxford 2011) 285–301.
- E. Schütrumpf (übers., erl.), *Aristoteles, Politik. Buch II–III*, Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 9, Teil II (Berlin 1991).
- J. Touloumakos, *Die theoretische Begründung der Demokratie in der klassischen Zeit Griechenlands* (Athen 1985).
- H.-D. Voigtländer, *Der Philosoph und die Vielen* (Wiesbaden 1980).
- J. Waldron, "The Wisdom of the Multitude: Some Reflections on Book 3, Chapter 11 of Aristotle's *Politics*", *Political Theory* 23 (1995) 563–584.
- F. E. Weinert, "Vergleichende Leistungsmessung in Schulen – eine umstrittene Selbstverständlichkeit", in: F. E. Weinert (Hg.), *Leistungsmessung in Schulen* (Weinheim–Basel 2001) 17–32.

In recent years intensive discussions on the significance of key competencies for the development of individuals and society as a whole have led to a differentiation between distinct areas of competencies, as can be seen in the results of the DeSeCo project run by the OECD. Therefore some scholars of pedagogy have raised the question of whether one should also look into a general competency in politics, as a kind of meta-competency, such as 'public spirit'. That this difficult question, which goes to the heart of every democratic constitution, is not new is demonstrated by similar considerations in Plato's *Protagoras* and Aristotle's *Politics*: as a detailed analysis shows, these two texts provide different answers to this question. While the dialogue's Protagoras argues that all Athenians could be educated politically by means of training from an early age onwards, be it by living in a society, be it by being taught by teachers like himself, he cannot prove, in the face of Socrates' criticism, that this does not merely lead to the required social behaviour, but also yields competencies for political activity. Aristotle considers the political involvement of the entire populace in particular decisions as justified (since the scattered, limited faculties of individuals add up), but he believes that the best form of democracy is ensured when leading positions are not available to everyone; and he argues that the involvement of all citizens can only function under particular conditions, including a legal framework and a sufficient level of education. Thus both texts point to limitations; this indicates the complexity of this problem, which has remained difficult to solve until the present day.

В последние годы напряженные дискуссии о значимости ключевых компетенций для развития личности и общества в целом привели к установлению различий между разными группами компетенций, как показывают результаты проекта ОЭСР “Definition and Selection of Competencies”. Поэтому некоторые теоретики педагогики поставили вопрос, нельзя ли и в политике найти некую общую “мета-компетенцию”, такую, например, как “гражданское чувство”. Эта сложная проблема, связанная с основами всякого демократического общественного устройства, не нова, как показывают сходные рассуждения в “Протагоре” Платона и “Политике” Аристотеля. Как показывает детальный анализ, два эти текста по-разному отвечают на этот вопрос. В диалоге Платона Протагор утверждает, что всем афинянам можно дать политическую подготовку, если упражняться с юных лет: либо благодаря жизни в обществе, либо с помощью учителя – такого, как он сам. Однако, подвергшись критике Сократа, он не может доказать, что такой подготовкой можно добиться не только предписанного поведения в обществе, но и возникновения компетенций, необходимых для политической деятельности. Аристотель считает вовлечение всего гражданского коллектива в принятие отдельных политических решений оправданным (поскольку ограниченные сами по себе способности отдельных личностей суммируются), однако находит, что лучшая форма демократии – это когда высшие посты доступны не всем. Он доказывает, что участие всех граждан дает результаты только при определенных условиях, таких как наличие законодательной базы и достаточный уровень образования. Таким образом, в обоих текстах говорится об ограничениях, что лишний раз доказывает сложность проблемы, решить которую раз и навсегда не удастся до сих пор.

## CONSPECTUS

Carmen natalicium .....	5
Vorwort .....	7
 WOLFGANG RÖSLER	
Die Hikesie des Phemios und die Bedeutung von ἀὐτοδίδακτος in der <i>Odyssee</i> (22, 344–353) .....	11
 THERESE FUHRER	
Teichoskopie: Der (weibliche) Blick auf den Krieg .....	23
 GERSON SCHADE	
Archilochus, 196a <i>IEG</i> <sup>2</sup> .....	42
 NINA ALMAZOVA	
When Was the Pythian Nome Performed? .....	56
 MICHAEL GAGARIN	
Aeschylus' Prometheus: Regress, Progress, and the Nature of Woman ...	92
 OLIVER TAPLIN	
A Couple of Conjectures that Point to Hands in Sophocles .....	101
 VICTOR BERS	
“Dame Disease?”: A Note on the Gender of Philoctetes' Wound .....	105
 JENS HOLZHAUSEN	
“Fürchten oder Lieben?” Zu Sophokles, <i>Oidipus Tyrannos</i> , Vers 11 ....	109
 PATRICIA E. EASTERLING	
Σεμνός and its Cognates in the Sophoclean Scholia .....	120
 ISTVÁN BODNÁR	
A Testimony of Oenopides in Pliny .....	126
 KLAUS HALLOF	
De epigrammate Coe aetatis classicae .....	137
 RALF KRUMEICH	
Silen und Theater. Zu Ikonographie und Funktion des betagten Halbtieres in der attischen Vasenmalerei des 5. Jhs. v. Chr. ....	139
 ALEXANDER VERLINSKY	
Lysias' Chronology and the Dramatic Date of Plato's <i>Republic</i> .....	158
 NORBERT BLÖSSNER	
Platons Demokratiekapitel (Pl. <i>Rep.</i> 555 b 4 – 562 a 3) und das sokratische Argument .....	199

---

Статьи сопровождаются резюме на русском и английском языке  
Summary in Russian and English

BERND MANUWALD	
Bürger als politische Akteure. Überlegungen zur allgemeinen Politikkompetenz bei Platon und Aristoteles .....	225
ECKART E. SCHÜTRUMPF	
Aristotle on the Philosophical Nature of Poetry. The Object of <i>Mimesis</i> According to <i>Poet.</i> 9 .....	244
WIDU-WOLFGANG EHLERS	
<i>Libertino patre nati</i> .....	274
DENIS KEYER	
<i>Venimus ad summum Fortunae</i> : Prosperity and Flourishing of Arts in Horace ( <i>Epist.</i> 2. 1. 32–33) .....	279
ALEXANDER GAVRILOV	
Who Wrote the <i>Encheiridion</i> of Epictetus? .....	295
FRITZ FELGENTREU	
Κτήμα ἐς ἀεί. Überlegungen zu Eigentum und Historiographie in den Plinius-Briefen .....	317
CARLO M. LUCARINI	
Emendamenti a Svetonio .....	331
PETER HABERMEHL	
Origenes' Welten Frühchristliche Kosmologie im Spannungsfeld zwischen Platonismus und Heilsgeschichte .....	350
ELENA ERMOLAEVA	
A School Ancient Greek Epic Parody from Kellis .....	370
REINHART MEYER-KALKUS	
Deklamation im antiken Theater und im 18. Jahrhundert. Die Re-Interpretation von Melopoie und Rhythmopoie durch Abbé Dubos und Gotthold Ephraim Lessing .....	383
STEFAN REBENICH	
Eduard Schwartz und die Altertumswissenschaften seiner Zeit .....	406
DANIEL P. TOMPKINS	
What Happened in Stockholm? Moses Finley, the Mainz Akademie, and East Bloc Historians .....	436
Bernd Seidensticker Schriftenverzeichnis .....	453
Hyperborei vol. XI–XX conspectus .....	462
Hyperborei vol. XI–XX auctores alphabetico ordine dispositi .....	472
Key Words .....	481
Правила для авторов .....	484
Guidelines for contributors .....	486