

Frankfurter Univerſitätsreden

1916

V  
JW 877

Gerechtigkeit und Tugenden  
in der Griechiſchen Aufklärungs=  
philosophie

Rede bei der Feier des Rektoratswechsels der Univerſität  
Frankfurt a. M. am 25. Oktober 1916

von

Dr. E. von Arnim

o. ö. Professor der Klassischen Philologie

Druck und Verlag von Werner u. Wintey, G. m. b. H., Frankfurt a. M.

Stamffurter Univerfitätsreden 1916

V

Gerechtigkeit und Nutzen  
in der Griechifchen Aufklärungs=  
philofophie

Rede bei der Feier des Rektoratswechfels der Univerfität  
Stamffurt a. Nr. am 25. Oktober 1916

von  
Dr. E. von <sup>N<sup>o</sup> 16</sup> Zimm  
o. ö. Professor der Klassifchen Philologie

F

1916

Druck und Verlag von Weener u. Wintter, G. m. b. H., Stamffurt a. Nr.

Indem ich das Amt des Rectors dieser Hochschule übernehme, wendet sich mein erster Gedanke rückwärts zu meinen beiden Vorgängern im Amt, welche die noch schwankenden ersten Schritte unserer jungen Körperschaft in schwerer Zeit mit festen Händen geleitet haben. Möge es mir gelingen, auf der von ihnen beschrittenen Bahn fortzuschreiten und als dritter Rector kein ganz unwürdiger Nachfolger der beiden ersten zu werden.

Seider dauert der blutige Krieg immer noch fort, der auch unsere Hörsäle verödet. Noch kann niemand voraussehen, wann die jetzt fürs Vaterland kämpfende Jugend zur Friedensarbeit der Wissenschaft wieder Muthe haben wird. Ob das noch unter meiner Amtsführung geschehen wird oder erst unter dem ersten, zweiten, dritten meiner Nachfolger — Niemand weiß es. Aber das wissen wir, daß der Friede, wenn er kommt, Deutschlands Rechte nicht preisgeben wird, für deren Behauptung so große Opfer gebracht worden sind; wir hegen diese Zuversicht nicht bezwegen, weil unsere Sache gerecht ist — denn auch die gerechte Sache kann in dieser argen Welt unterliegen; das Gegentheil behaupten hieße den Erfolg zum Maßstab der Gerechtigkeit machen —, sondern weil unser Kriegsziel, der Fortbestand der heulichen Einheit, Wohlfahrt und Freiheit, nicht nur gerecht, sondern auch möglich und mit den Kräften, die uns Gott verliehen hat, erreichbar ist. Beides muß zusammenreffen, die Gerechtigkeit und die Möglichkeit der Kriegsziele, damit unsere Krieger ihr Leben mit froher Zuversicht für diese Ziele einsetzen können.

Nicht immer ist in der Welt, wie sie nun einmal ist, die gerechte Sache auch die Erfolg und Nutzen versprechende, nicht einmal im inneren Leben des Staates, wo die Gerechtigkeit schon so große Fortschritte gemacht hat, geldweilige denn im Verhältnis der Dölker und Staaten zu einander, wo noch immer die Gewalt und nicht das Recht regiert. Hier lassen sich Nutzen und Gerechtigkeit noch nicht in Einklang bringen, hier ist noch nicht die gerechteste Handlung immer auch die nützlichste, hier entsteht noch häufig ein Ueberstreit zwischen Nutzen und Gerechtigkeit, in dem der Nutzen die Oberhand gewinnt. Ja es gibt einen Fall, wo der Nutzen der Gerechtigkeit vorgezogen werden muß. Dieser Fall tritt

dann ein, wenn die Lebensnotwendigkeiten, der Bestand und die Unabhängigkeit des Staates bedroht werden. Schon Cicero sagt, daß jeder Staat seinem Wesen nach ewige Fortdauer beansprucht und daß ihm nie, wie dem einzelnen Menschen, der Tod wünschenswert sein kann. Darauf beruht der Unterschied der sittlichen Gesetze, die das Verhalten des Staates zu anderen Staaten, von denen, die das des Menschen zu seinen Mitmenschen regeln. Von einem Menschen kann man unter gewissen Voraussetzungen fordern, daß er sein Leben der Gerechtigkeit opfert, von einem Staate, einem Volke niemals. In diesem einen Fall heiligt der Zweck die Mittel und gilt wirklich der Satz: Tot kennt kein Gebot.

Indessen so leicht es ist, begrifflich den Fall abzugrenzen, wo der Staat sich über die Gerechtigkeit hinwegsetzen darf, so schwierig gestaltet sich diese Abgrenzung in der Wirklichkeit des Lebens. Es zeigt sich sogleich, daß man auf ethischem Gebiet nicht ungeschickt sagen kann: Einmal ist keinmal. Denn jede Ausnahme droht ungeschickend den ganzen Bau der Sittlichkeit ins Wanken zu bringen. Wo fängt die Not an, uns von Rechtsverbindlichkeiten loszusprechen? Etwa erst dann, wenn sie schon in ihrer ganzen furchtbaren Größe vor uns steht und uns an der Kehle packt? Dann wird es meist zur Antwort zu spät sein. Soll man also nach dem Grundsatz „*principiis obsta*“ schon den kleinen Schädigungen, die auf dem Wege zur Lebensbedrohung liegen, mit denselben Rücksichtslosigkeit entgegenreten und auch für sie das Nothrecht in Anspruch nehmen? Dann wird sich die Nothwehr mauehnd über das ganze Leben ausbreiten und der Ausnahmefall, daß Nutzen vor Gerechtigkeit geht, zur Regel werden.

Da aber der Menschengeist doch nicht davon lassen kann, die Forderungen der idealen Gerechtigkeit auch auf das Verhältnis der Staaten und Völker zu einander anzuwenden, so ist jede offenbare und unbestreitbare Abweichung vom Recht, selbst wenn sie durch echte Nothwehr gerechtfertigt ist, mit der Gefahr verbunden, die öffentliche Meinung der ganzen Welt gegen den zur Selbsthilfe schreitenden Staat aufzubringen und ihn dadurch schwer zu schädigen. Hieraus entspringt für die Staatsleiter die Nothigung, alles, was sie um des Nutzens willen tun, mit dem Schein des Rechtes zu bekleiden. Der Schein des Rechtes schiebt sich an Stelle des Rechtes selbst unter. Er wird nur gewahrt um der Nützlichkeit willen. So kommt es, daß die Politik in der Regel ausschließlich vom Gesichtspunkt des Nutzens beherrscht wird.

Es ist begreiflich, daß realistische Denker, die nicht von der Idee, sondern von der Erfahrung ausgingen, lange vor Machiavelli, schon im

klassischen Altertum zu der Ansicht gekommen sind, daß es im Wesen der Außenpolitik liege, sich durch kein sittliches Bedenken in der rückwärtslosen Aneignung des Nutzens, d. h. der Macht und des Reichthums hemmen zu lassen. Dagegen haben die idealistischen Denker des Alterthums nie darauf verzichtet, die Idee der Gerechtigkeit auch auf die Außenpolitik anzuwenden. Als Karneades 155 v. Chr. als athenischer Gesandter in Rom an zwei aufeinanderfolgenden Tagen seine beiden berühmten Vorträge über die Gerechtigkeit hielt und nachdem er am ersten Tage die Gerechtigkeit als Bedingung des Friedens und der Wohlthat der Menschen gepriesen hatte, am folgenden Tage die Unvereinbarkeit des Nutzens mit der Gerechtigkeit erwies und den Römern vorhielt, daß sie ihr Vordringen durch lauter Ungerechtigkeiten begründet hätten, und wenn sie gerecht sein wollten, die eroberten Provinzen zurückzugeben und aus ihren goldstrotzenden Palästen in die ärmlichen Hütten der Urzeit zurückkehren müßten, da gab er in Wahrheit nicht neue Gedanken, sondern nur eine wirkungsvolle Zusammenfassung der von den realistischen sowohl wie von den idealistischen Denkern schon im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. über dieses Thema entwickelten Gedanken.

Er behauptete aber die Unvereinbarkeit des Nutzens und der Gerechtigkeit in seinem zweiten Vortrag nicht nur für die Außenpolitik, sondern auch für das innerstaatliche Leben. In beiden Richtungen waren ihm die Aufklärungsphilosophen des 5. Jahrhunderts v. Chr., die sogenannten Sophisten vorangegangen. Der Sophist Antiphon, aus dessen Schrift „über die Wahrheit“ kürzlich ein neues Bruchstück auf einem Papyrus im Oxyrynchos gefunden wurde, unterchied ein zweifaches Recht, das natürliche, dessen Wesensbestimmung dem Anfang des Bruchstücks voranging und daher nicht erpölet ist, und die auf Sägung beruhende Gerechtigkeit, deren Wesensbestimmung lautet: Gerechtigkeit besteht darin, die Sägungen des Staates, in dem man Bürger ist, nicht zu übertreten. An diese Wesensbestimmung schließt er gleich den Rat, welches Verhalten zu beiden Arten der Gerechtigkeit für den Menschen am nützlichsten ist: „Am meisten Nutzen für sich wird ein Mensch dann aus der Anwendung der Gerechtigkeit ziehen, wenn er vor Zeugen den Sägungen die Ehre gibt, wo er dagegen allein und ohne Zeugen ist, den Geboten der Natur. Denn die gesetzlichen Gebote beruhen auf Willkür, die der Natur auf Nothwendigkeit; die gesetzlichen sind vereinbart, nicht gemacht, die der Natur geschaffen, nicht vereinbart; wer daher die gesetzlichen Gebote übertritt, bleib, wenn nur ihre Vereinbarer es nicht bemerken, von Sünde und Strafe frei, wenn

sie es bemerken, nicht; wer dagegen eines der mit ihm geborenen Geleße der Natur über seine Kraft zu vergewaltigen sucht, erleidet, wenn es auch allen Menschen verborgen bleibt, dadurch keinen geringeren Schaden, und wenn es auch alle Menschen merken, dadurch keinen größeren Schaden. Denn nicht durch bloße Meinung wird er geschädigt, sondern durch die Wahrheit. Man muß diese ganze Frage aus dem Grunde untersuchen, weil die meisten gesellschaftlichen Bedarfsforderungen in einem der Natur feindseligen Sinne aufgestellt sind. Es ist gesetzlich verordnet für unsere Augen, was sie sehen sollen und was nicht, und für unsere Ohren, was sie hören sollen und was nicht, und für unsere Zunge, was sie reden soll und was nicht, und für unsere Hände, was sie tun sollen und was nicht, und für unsere Seele, was sie begehren soll und was nicht. Nicht naturfreundlicher und nicht naturgemäßer sind die Warnungen als die Mahnungen der Geleße an die Menschen. Über ihr Leben aber und über ihr Sterben waltet die Natur. Das Leben kommt ihnen von den nützlichsten Dingen, das Sterben von den schädlichsten. Was die Geleße für nützlich erklären, ist Fesselung der Natur, was die Natur selbst für nützlich erklärt, vollzieht sich in Freiheit. Es ist nicht wahr, wenigstens für die richtige Betrachtung, daß das Schmerzliche der Natur mehr Förderung bringt als das Erfreuliche. Unmöglich kann also das Betrüben für nützlicher erklärt werden als das Lustvolle. Das wahrhaft nützlich ist, was muß nicht lebenhemmend, sondern lebentfördernd wirken und so ist das von Natur Nützliche beschaffen, von dem aber, was die Geleße für nützlich erklären, ist vieles nicht lebentfördernd. Von dem Geleße werden z. B. diejenigen für gerecht erklärt, welche erst, wenn sie schon geschädigt sind, sich zur Wehre setzen, selbst aber nicht mit der Schädigung des Feindes den Anfang machen und die, welche ihren Eltern, auch wenn diese sie mißhandeln, Gutes tun, und die, welche ihren Feinden gestatten, gegen sie Anklagen zu beschwören, selbst aber gegen jene keine Anklagen beschwören. In dem genannten Verhältnissweisen kann man aber vieles entdecken, was der Natur zuwider läuft. Ihre Folge ist, daß man mehr Schmerz erleidet als nötig wäre und weniger Lust genießt als möglich wäre und daß man geschädigt wird, wo man ungeschädigt bleiben könnte. Wenn nun wenigstens denen, die sich gleichwohl solchen Forderungen fügen, eine Hilffleistung zuteil würde von Seiten der gesellschaftlichen Gerechtigkeit, und denen, die sich ihnen nicht fügen, sondern sich gegen sie auflehnen, eine Zurücksetzung, so würde es kein schlechtes Geschäft sein, den Geleßen zu gehorchen. In Wirklichkeit aber stellt sich heraus, daß

die gesetzliche Gerechtigkeit nicht die Macht besitzt, denen zu Hilfe zu kommen, die sich ihren Forderungen fügen. Denn zunächst läßt sie das Leiden des Leidenden Teilis und die Tat des Täters ruhig geschehen und kann in diesem Zeitpunkt weder dem Leiden des Leidenden noch der Tat des Täters vorbeugen; und wird sie dann nachträglich zur Abmilderung der Tat herangezogen, so gewährt sie dem leidenden Teil kein Sonderrecht gegenüber dem Täter. Er muß die zur Abmilderung berufene Behörde erst durch Überredung überzeugen, daß er überhaupt zu Unrecht geschädigt worden ist, und muß die Sühnigkeit bestehn, sich Recht zu verschaffen. Dieselben Mittel sehen aber auch dem Täter zur Verfügung, wenn er die Tat leugnet und die Richter überredet, daß er sie überhaupt nicht begangen hat. Nicht unwirklicher ist die Berechtbarkeit des Angeklagten in der Verteidigung, sondern ebentso stark wie die des Anklägers in seiner Klagerede, so daß die Berechtbarkeit dem Geschädigten nicht mehr zufließen kommt als dem Täter."

So urteilt der Sophist Antiphon über den Mibervertritt zwischen Gerechtigkeit und Ungehör im innerstaatlichen Leben seiner Zeit. Sie werden durch diese ansehnend unästhetische Lehre die herrschende Vorstellung bekräftigt finden, daß die sophistische Aufklärungsphilosophie des 5. Jahrhunderts v. Chr. durch die zerlegende Kritik, die sie an den herrschenden Rechts- und Sittlichkeitsbegriffen übte, eine Gefahr für Staat und Gesellschaft bedeutete, eine Gefahr, die erst durch Sokrates und Plato überwunden wurde. Am anstößigsten ist für unser Rechts- und Sittlichkeitsgefühl der Rat Antiphons, vor Zeugen dem Geleße treu zu bleiben, ohne Zeugen lieber dem Naturgebot der Selbsterhaltung und Förderung des eignen Lebens zu folgen, dem die Satzung nach seiner Auffassung so oft zuwiderläuft. Wir sehen nun, daß die von Plato in der „Republik“ am Anfang des 2. Buches geschilderte und bekämpfte Auffassung vom Wesen und Wert der Gerechtigkeit, daß nur der Schein der Gerechtigkeit, nicht die Gerechtigkeit selbst nützlich sei und der glücklichste Mensch der sein würde, der mit dem Schein der Gerechtigkeit die rücksichtsloseste Ungerechtigkeit überall, wo es unbenutzt und ungestraft geschehen kann, zu verbinden wußte — daß, sage ich, diese Auffassung vom Wert der Gerechtigkeit wirklich damals in der Wissenschaft Vertreter gefunden hatte und nicht etwa nur von Plato konstruiert ist. Denn die Auffassung Antiphons scheint dieser Lehre mindestens außerordentlich nahe zu stehen. Es ist klar, daß er unter „Geleßen“ (νόμοι) nicht nur die geschriebenen Gesetze des Staates, sondern auch die ungeschriebenen der herrschenden

Moral besteht. Das zeigen die Beispiele naturseindlicher νόμοι, die er anführt. Dagegen sind unter den Forderungen der Natur, die er den Gesetzen gegenüberstellt, selbstthätige Triebe zu verstehen, die nach seiner Auffassung alle im Selbstzerstörungs- und Lebenstriebe wurzeln. Die Lust und Unlust erscheinen auch bei ihm, wie bei Aristipp, als die maßgebenden Gesichtspunkte für das menschliche Handeln; sie allein geben bei ihm den Begriffen des Nützlichen und Schädlichen ihren Inhalt; und offenbar wird nur das Streben nach eigenem Nutzen als Naturgebot anerkannt, nicht das altruistische Streben nach dem Nutzen der Andern oder der übergeordneten Gemeinshaft. So erscheint seine Lehre zunächst als durchaus verworfen und jeder gesunden Ethik widersprechend. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß wir nur ein aus dem Zusammenhang gerissenes Stück der ethischen Lehre Antiphons lesen und auf Grund dieses Bruchstückes über das Ganze seiner Lehre nicht urteilen können. Derselbe Antiphon hat ja auch eine Schrift „über die Eintracht“ verfaßt, in der ohne Zweifel gezeigt wurde, wie die Eintracht zwischen den Mitgliedern eines Staates und einer Gesellschaft begründet werden könnte; auch einen politischen Tractat (politikos logos) gab es von ihm. Er kann also nicht extremer Individualist etwa im Sinne Stirners gewesen sein, sondern muß versucht haben, die richtige Gesellschaftsordnung aus den Forderungen der Natur, d. h. aus der Selbstsucht ohne Zuhilfenahme irgend eines idealen Motivs abzuleiten. Wenn es gelang, meinte er offenbar, die staatlichen und gesellschaftlichen Satzungen mit den Forderungen der Natur, denen sie jetzt vielfach zuwiderlaufen, in Einklang zu bringen, dann würde die Natur von ihren Fesseln befreit; dann brauchte man nicht mehr heimlich und verfohlen seine wahren und natürlichen Ziele zu verfolgen; die Freudelei und Unaufrichtigkeit, die jetzt wie ein Schleier über der Wahrheit des Lebens liegt — die Schrift hieß ja „über die Wahrheit“ — würde verschwinden. Der jetzige Zustand aber, in dem die, welche der gesetzlichen Gerechtigkeit am treuesten dienen, von seiten der Gesellschaft und des Staates nicht entzückt werden für die aus ihrer Gesetzestreue im Kampf mit weniger gewissenhaften Mitbürgern ihren entspringenden Tadelteile, erscheint dem Antiphon vom Standpunkt des Staatsgedankens als ein unerträgliches; und darin, meine ich, hat er Recht.

Wenn wir Antiphons Gedankengang von dieser Seite her auffassen, nicht als Begründung einer ethischen Lebensanschauung, sondern als Kritik des damaligen Staates, so werden wir urteilen: er hat eine Forderung aufgestellt, die, von ihrer Erfüllbarkeit abgesehen, als solche berechtigt

ist. In der That ist es die Aufgabe staatlicher Ordnung, die selbstthätigen Naturtriebe der Menschen den Staatszwecken dadurch dienlich zu machen, daß jeder der diesen an seinem Teil treu dient, sicher ist auch als natürlicher Mensch zu seinem Recht zu kommen. Je mehr dies gelingt, desto mehr werden die Bürger unmerklich dazu erzogen, ihren Vorteil nicht mehr mit Gewalt oder List dem Staat und der Gesellschaft zum Troße, sondern durch sie und im Gehorsam gegen ihre Gebote zu suchen. Desto mehr wird auch die gehäufte Gerechtigkeit durch die wahre erste, Natur und Säkung, diktaion und xymphéron mit einander versöhnt. Gewiß ist das Gebeihen des im Werden begriffenen Staates durch die freiwillige selbstlose Hingabe vieler Bürger an die Idee des Staates bedingt, eine Hingabe, die sich oft bis zur Aufopferung des Möglichen und selbst des Lebens steigern muß. Der Einzelne muß also soviel wie möglich zu dieser Hingabe an die Idee erzogen werden. Des Staates Aufgabe aber ist und bleibt es doch, für alle seine leberdigen und süßlichen Glieder das, was er ihnen als diktaion vorschreibt, auch zum xymphéron, nicht nur im sogenannten idealen, sondern auch im natürlichen Sinne zu machen, sodaß jeder einzelne den Bestand des Staates und seiner Rechtsnormen als seine eigente Angelegenheit erkennt und wenigstens in diesem wichtigsten Punkte unter den Bürgern Eintracht und Friede herrscht statt des bellum omnium contra omnes, des vom Recht des Stärkeren beherrschten rohen Naturzustandes, der in den unvollkommenen Staaten, unvollmehr, je unvollkommener sie sind, verhüllt von der gehäuften Gerechtigkeit fortbesteht. Um diese Aufgabe zu erfüllen, muß der Staat die Macht besitzen, den Schwachen und Armen gegen die Übergriffe des Starken und Reichen zu schützen, nicht minder aber auch den einzelnen Starken oder Reichen gegen die Übergriffe vieler verbündeter Schwacher, die durch ihr Bündnis stärker sind als er. Nur wenn er dazu die Macht besitzt und dazu auch wirklich seine Macht gebraucht, werden der Stärke sowohl wie die Schwachen aufhören, jener einzeln, diese verbündet, durch maßlose Selbsthilfe ungedulde Übergriffe zu begehen. Denn alle Übergriffe und Ungerechtigkeiten entspringen aus einer Selbsthilfe, welche die richtigen Grenzen überschreitet und wenn ihr keine Macht entgegentritt, die sie in ihre Schranken zurückweist, in unerträgliche Habucht und Herrschaft (Pleonerie nennen es treffend die Griechen) ausartet. Die Wesen des Altertums haben es oft ausgesprochen, daß die Wurzel aller Ungerechtigkeit die Gurcht ist, die Gurcht vor Bedrohung von Leib und Leben, die Gurcht vor Armut und Hunger, die Gurcht vor Knechtung, die Gurcht

vor Schmach und Schande. Gelingt es dem Staat, die gegenseitige Furcht der Bürger vor einander aufzuheben, dann hat er sie besiebet, dann hat er sie innerlich gerecht gemacht.

Ganz dasselbe Problem kehrt vergrößert wieder im Verhältnis der Staaten und Völker zu einander und ist auch nach dieser Seite schon von der Aufklärungsphilosophie des 5. Jahrhunderts v. Chr. unterjucht worden. In derselben Zeit wie Antiphon der Sophist lebte der größte Historiker des Altertums, der Attener Thukydides, der erfüllt von den Gedanken der Sophistik in seiner Erzählung des peloponnesischen Krieges, besonders in den Reden, die er den Staatsmännern in den Mund legt, auch seine eigene Erkenntnis von dem Wesen und den Gesetzen der Außenpolitik ausgedrückt versucht hat. In diesen Reden finden wir mit großer Klarheit die Ansicht durchgeführt, daß in der Außenpolitik der Nachweis der Gerechtigkeit politischer Ansprüche und Handlungen nur als Schmach (Kósmos) und Coásmittel (Épágozón) Bedeutung hat, um für das, was um der Macht und Bereicherung willen geschieht, auch die politisch einseitigste Menge zu gewinnen, die nicht versteht, daß die politischen Maßnahmen rein natürliche Handlungen jenseits von Gut und Böse sind, für welche die im inneren Verkehr zwischen Bürgern desselben Staates geltenden rechtlichen und sittlichen Normen nicht gelten. Nur der Schein der Gerechtigkeit ist nach ihm politisch nützlich und sogar notwendig und durchaus unerheblich, nicht das Bestreben objektiv gerecht zu handeln, das vielmehr folgerichtig durchgeführt den Staat ins Verderben stürzt. Hinter dem trügerischen Schleier moralischer und rechtlicher Dornenbe nicht sieht sich in der Außenpolitik der rücksichtslose Kampf um die Macht, in dem nicht die ideale Gerechtigkeit, sondern das Recht des Stärkeren den Ausgang gibt. Die Macht, die den Siegespreis in diesem Ringen bildet, wird in erster Linie um des Nutzens willen angestrebt, ö. h. wegen der Bereicherung und wegen der aus ihr entspringenden Steigerung der Lebenshaltung, daneben aber auch wegen der Ehre, ö. h. des mit der Herrschaft und noch mehr mit dem Reichum untrennbar verbundenen Hochgefühls, besser zu sein als andere Nationen. Es gibt keine Grenze der Pleonexie, dieses unerzittlichen Strebens nach Macht, Besitz, Genuß, Ehre als die Macht anderer nach dem gleichen Ziele strebender Staaten. Was aber innerhalb der Hierarchie gegebenen Grenzen an Machtvergrößerung zu erwerben und zu behaupten möglich ist, das nicht zu erwerben, würde jeder leitende Staatsmann als grobe Pflichtverletzung ansehen. Schon Thukydides sah und sprach aus, daß die Politik die Kunst des Möglichen ist,

insofern ihre Zielsetzungen nicht durch innere ethische oder rechtliche Grenzen, sondern nur durch die des praktisch Möglichen eingeschränkt sind. Das Streben nach Macht entwickelt sich freilich erst allmählich aus dem Streben nach den Lebensnotwendigkeiten und nach Unabhängigkeit, Besitzt ein Volk diese Unabhängigkeit, kann es durch friedliche Arbeit seinen Wohlstand mehren und allen seinen Kindern Wohnung, Kleidung und Nahrung bieten, so scheint es, könnte es politisch gesättigt sein und sich zufrieden geben. Aber es scheint nur so. Die Furcht und der Neid treiben es sofort über dieses natürliche Ziel hinaus; der Neid auf jedes Nachbarvolk, dessen Wohlstand größer ist, und die Furcht vor jedem Nachbarvolk, das mächtiger ist oder mächtiger zu werden droht. In jedem solchen Nachbarleben erblickt der Staat eine Gefahr für seine Unabhängigkeit und seine Lebensnotwendigkeiten. Diese Furcht vor der größeren Macht kann nicht etwa durch Vertrauen in die aufrichtig friedliche Gesinnung des Nachbarn beruhigt werden, denn Staaten haben nie tugendhafte Gesinnungen, sondern nur durch die Einsicht, daß es dem Interesse des Nachbarn zuwiderläuft oder daß er außer Stande ist, uns zu schaden. Es ist ein Hauptgedanke des Thukydides, daß das berechtigte Selbstbehaltungs- und Unabhängigkeitsstreben in naturnotwendiger Entwiklung und mit unmerklichem Übergang, sobald nur die Möglichkeit sich bietet und die Götter Gelegenheit winkt, zum Imperialismus und zur Eroberungspolitik führt, weil die Furcht nie aufhört, solange noch eine einigige stärkere Macht sei es schon vorhanden ist, sei es durch inneres Wachstum oder Coalition zu entstehen droht. Es ist daher, nach Thukydides, ganz unmöglich, daß ein Staatsmann in seiner Politik die Gerechtigkeit ö. h. das Wohl anderer Völker oder gar der Menschheit mitberücksichtigt. Thukydides würde die von Antiphon auf das innerstaatliche Leben bezogenen Gedanken, übertragen auf die Außenpolitik, sich unverändert aneignen können: daß z. B. die Erfüllung der idealen Forderung: „räche den Übergriß des Feindes, wenn er erfolgt ist, aber suche ihm nicht durch eignen Angriff zuvor zu kommen“ einem Staate nur dann zugemutet werden könnte, wenn die gesellschaftliche Gerechtigkeit dem Staate, der diese Forderung erfüllt, zu Hilfe zu kommen und den Staat, der sich ihr widersetzt, zu benachteiligen die Macht besäße. Diese Macht besitzt sie aber nicht. Sie könnte sie nur besitzen, wenn sie von einem, den Volkstaaten übergeordneten Staat höherer Ordnung, einem Weltstaat getragen würde, dessen Bürger sogaragen die Volkstaaten wären. Deswegen konnte auch von jeder, schon im Altertum das Streben eines einzelnen Volkes und Staates nach Welt Herrschaft als

Befriedung des Mittelmeeres, *pacatio orbis* besöhnigend dargestellt werden und von jeder erdigen vom Standpunkt eines mit der *pacatio* beschäftigten Herrvolkes ein gegen seine Welt Herrschaft sich aufsehendes Volk als Strebensförder und Feind der Civilisation.

Thukydides erkennt bereits den mit dem Imperialismus verbundenen Anspruch der Menschheitsbefriedung als politische Neuschöpfung eines Volkes, das unter dem Dornenbusch der ganzen Menschheit zu dienen doch im Grunde nur die eignen Geschäfte besorgt, sich auf Kosten der übrigen Menschheit unverbhältnismäßig zu bereichern sucht und nicht duldet, daß ein anderes Volk neben ihm durch Thätigkeit und friedliche Arbeit groß und stark wird. Er würde diese Art der Befriedung ebenso wenig als eine gerechte angesehen haben, wie etwa die Verfassung eines Ethnoplates, in der außer gewissen bedorrechteten Personen Niemand die Mächtigkeit hätte, einträgliche Geschäfte zu betreiben und reich zu werden und wenn er doch reich würde, erwarten müßte, in einem Griminirproceß zum Tode oder wenigstens zur Demüthigung verurtheilt zu werden.

Doch ich bin, indem ich die thukydideischen Gedanken in ihrer ganzen Tragweite zu verfolgen suchte, zu weit von Thukydides selbst abgewandert. Ich muß Ihnen zur Bekräftigung meiner Darstellung einige Stellen seines Geschichtswerkes vorführen, aus denen Sie selbst sehen können, wie er über Gerechtigkeit und Nutzen in der Außenpolitik denkt. In erster Linie erinnere ich an seine bekannnten Worte über die Ursachen des peloponnesischen Krieges. Nachdem er die athenische Unterjochung der Kernländer gegen das mit Sparta verbündete Korinth und den ebenfalls Athen mit Korinth entzweitenden Streit wegen Potidaea als unmitttelbare Veranlassungen für den Bruch zwischen Sparta und Athen festgestellt hat, fügt er hinzu (I 88), daß sich die Spartaner in Wahrheit nicht um dieser Streitpunkte willen zum Kriege entschlossen, sondern aus Surcht vor weiterer Entwicklung der athenischen Macht, die sich damals schon über den größten Theil Griechenlands erstreckt habe. Während der 50 Jahre nach den Perserkriegen hätten die Spartaner das allmähliche Wachsen des athenischen Reiches ruhig mit angesehen, da es ihre Art gewesen sei, sich nur im äußersten Nothfall zum Kriege zu entschließen. Jetzt aber, wo zum ersten Mal durch dieses Wachsen ihre Bundesgenossen berührt wurden, hätten sie es nicht länger mit ansehen wollen, sondern sich entschlossen alle Kraft an die Niederwerfung der athenischen Macht zu setzen (I 118). Wir müssen diese Unterjochung der wahren Ursache des Krieges von den Rechtsgründen, die für die Kriegserklärung geltend gemacht werden,

als für alle Zeiten zutreffend anerkennen. Die wahre Ursache des Krieges ist immer nur Surcht vor der Macht. Rechtsgründe finden sich leicht, wenn man aus diesem Beweggrund zum Kriege entschlossen ist. Über das Recht läßt sich bekanntlich immer streiten, zumal wenn geschrriebenes und natürliches Recht einander widersprechen. Beruft sich der Gegner auf das geschrriebene Recht, auf Völkervertrag und Verträge, so hält man ihm das natürliche Recht entgegen, beruft er sich auf das natürliche Recht der Notwehr und Selbsterhaltung, so besteht man auf dem Buchstaben der Verträge. Beherrscht der Gegner eine anderssprachige Minorität, so betont man das Recht der kleinen Völker auf Unabhängigkeit und tritt im Namen des natürlichen Rechtes als ihr Befreier auf; ist man selbst in der gleichen Lage, so verweist man das ethrische Princip und beruft sich auf längst thatsächlich anerkannte Herrschaft oder auch auf die Überlegenheit der eigenen Civilisation, die dem beherrschten Fremdvolk zum Wohle gereiche. Man kann sogar, wie der jetzige Krieg zeigt, alle diese einander widersprechenden Gesichtspunkte gleichzeitig auf verschiedene Fragen anwenden und braucht nicht zu befürchten, daß die eignen Parteigänger durch diese Widersprüche in ihrem Rechtsgesühl irremacht werden oder sie auch nur bemerken.

An einigen weiteren Stellen legt Thukydides die politischen Gründe für die Umgekalzung des beschuldigten Seebundes zu einem von Athen beherrschten Reiche durch den Mund seiner Redner dar. Sie werden sehen, daß er die Eroberungspolitik des athischen Reiches, die den Spartanern Surcht erregt hatte, ebenfalls hauptsächlich auf Surcht zurückführt. Aus Anlaß des Streites um Potidaea führen die Korinther in Sparta, um die Spartaner zur Kriegserklärung zu drängen, Klage über die imperialistische Politik Athens und die Knechtung der Bundesgenossen. Demgegenüber rechtfertigen die athenischen Gesandten die Reichspolitik Athens, nachdem sie zunächst auf ihr Verdienst um die nationale Sache im Perserkrieg hingewiesen haben, auch durch folgende Worte: „Wir haben unsere Herrschaft nicht durch Gewalt begründet, sondern weil ihr euch nicht entschließen konntet im Kampf gegen die letzten Reste der persischen Macht auszuhalten, sind die Bundesgenossen zu uns gekommen und haben uns selbst erlöst, die Führung zu übernehmen. Dann wurden wir auf Grund der tatsächlichen Verhältnisse gezwungen, unsere Herrschaft zu ihrer jetzigen Form weiterzubilden in erster Linie durch Surcht, weiterhin auch durch Ehre und Nutzen. Schon waren wir bei der Mehrzahl der Bundesgenossen unbeliebt geworden; schon hatten wir eitrige, die abgefallen waren, unter

werten müssen. Ihr waret gegen uns nicht mehr so wohlgehinnt wie früher, fordern argwöhnisch und verstimmt. Da saßen es uns nicht mehr ungeschäftlich, den Bundesgenossen freie Hand zu lassen; denn wer abfiel, der wäre zu euch abgefallen. Niemandem darf es verargt werden, wenn er, wo das Größte für ihn auf dem Spiele steht, sich reale Garantien schafft. Ihr Spartaner könnt ja die Führung über die peloponnesischen Staaten auch nur dadurch behaupten, daß ihr ihre Verfassungen so wie es für euch nützlich ist, geordnet habt. Eñtsetzt ihr damals im Kampf gegen die Perser bis zum Schluß ausgeharrt und euch dabei als führende Macht unbeteiligt machen müßten wie wir, so würden die Bundesgenossen nicht weniger gegen euch erittert worden sein und auch ihr hättet euch genötigt gesehen, die Süngeel straff zu ziehen, wenn ihr nicht selbst Gesandte laufen wolltet. So haben denn auch wir nichts verwunderliches getan, sondern nur etwas menschlich begreifliches, wenn wir erst die uns angebotene Herrschaft annahmen und hernach die Süngeel straff zogen, bezogen durch die drei stärksten Beweggründe, die es gibt: Ehre und Furcht und Nutzen; zumal wir ja nicht die ersten sind, die so verfahren, sondern immer und ewig der Grundsatz gilt, daß der Schwächere von dem Stärkteren in Schranken gehalten wird. Auch glauben wir der Herrschaft würdig zu sein und galten auch euch bis jetzt dasselbe, bis ihr darauf verfiel aus Rücksichtserwägungen den Gerechtigkeitsstandpunkt hervorzukehren, durch den sich noch nie Jemand, wenn er Gelegenheit hatte etwas durch Macht zu erwerben, auf seinen Vorteil zu verzichten hat bewegen lassen.“ Diese Auseinandersetzung des athenischen Gesandten zeigt zu wenig diplomatische Zweckmäßigkeit und zuviel Bestreben in das Wesen und die Gesinnung der Politik einzudringen, als daß wir glauben könnten, ein athenischer Gesandter hätte wirklich in Sparta so gesprochen; es ist der philologische Historiker selbst, der seine Erkenntnis ausspricht.

Zur Ergänzung dieser Rede wollen wir die des Atheneres Euphemos aus dem 6. Buche heranziehen, durch die er während der sicilischen Expedition die Kamarinaer zu bestimmen sucht, sich den Athenern im Kampfe gegen Syrakus als Bundesgenossen anzuschließen. Thukydides hat vorher den Syrakosier Demokrates im Sinne eines sicilischen Patriotismus die Kamarinaer zum Anschluß an Syrakus mahnen und vor der selbstständigen Eroberungspolitik Athens warnen lassen. Zur Verteidigung der athenischen Reichspolitik gegen diese Angriffe des Demokrates läßt Thukydides den Euphemos u. a. auch folgendes sagen: „Wir als Jonier, welche die an Bevölkerungsgaßl überlegenen peloponnesischen Dorier zu Nachbarn haben,

müßten uns überlegen, wie wir uns am sichersten vor ihnen unabhängig erhalten könnten. Nachdem wir uns im Perserkriege eine Stotte gelächert hatten, haben wir uns der Herrschaft und Führung der Lakadamonier entzogen und sind selbstständig seit wir die Hegemonie über die früher vom Großkönig beherrschten Griechen übernommen haben. Wir taten dies in der Überzeugung, nur dann die Abhängigkeit von den Peloponnesiern vermeiden zu können, wenn wir eine Macht besäßen, mit der wir ihnen die Spitze bieten könnten.“ Nachdem Euphemos dann zum Überschuß noch die Gerechtigkeit der athenischen Herrschaftsansprüche über die Griechen Ätiens und der Inseln daraus erwielesen hat, daß jene für ihre Befreiung vom Perserjoch selbst keine Opfer gebracht hätten, sondern an der Seite der Perser gegen ihre Mutterstadt Athen zu Felde gezogen waren, kommt er, nach dieser Abgleichung ins dkkraion, gleich wieder auf das xymphäron zurück mit den Worten: „Ich will mich nicht in schönen Phrasen ergehen und es so darstellen, als hätten wir allein die Perser niedergewungen oder als hätten wir mehr für die Freiheit der Jonier als für die allgemeine hellenische und unsere eigene gekämpft und hätten uns dadurch ein Recht auf Beherrschung der Jonier erworben. Es kann ja doch niemandem verargt werden, wenn er sich für seine eigene Sicherheit reale Garantien zu schaffen sucht. So sind wir auch jetzt um unserer Sicherheit willen in Sicilien erzdienen. Wie wir das Reich dort aus Furcht aufrecht halten, so und aus demselben Grunde sind wir auch hierher gekommen, um mit Hilfe unserer Freunde die hiesigen politischen Verhältnisse in einer uns Sidrerheit verbürgenden Weise zu ordnen, nicht um andere zu knechten, sondern eher um vorzugeben, daß wir nicht selbst geknechtet werden.“ Er setzt ihnen dann auseinander, Athens Interesse erfordere, in Sicilien als Gegengewicht gegen Syrakus selbständige und starke Bundesgenossen zu besitzen, die Syrakus hindern können, den Peloponnesiern Hülfstruppen zu schicken, daß daher die Kamarinaer und andere sicilische Bundesgenossen Athens nicht zu fürchten brauchen, Athen werde sie knechten, wie die Jonier Ätiens und der Aegeais, da dies Athens eigenem Interesse zuwiderlaufen würde. Und dann fährt er fort: „Wie einem Tyrannen, so muß auch einer Stadt, die eine Herrschaft ausübt, jede Maßregel als berechtigt gelten, die ihr nützt, und niemand darf als Stammverwandler und Dettter Rücksicht beanspruchen, auf den kein Verlaß ist. In jedem Zeitpunkt gilt es den Umständen entsprechend Freund und Feind zu wählen. Mehr Interesse erfordert, hier in Sicilien unsere Freunde nicht etwa zu schwächen, sondern durch ihre Stärkung unsern Feinden Schmach zu bieten.“ Nachdem

er dann noch ausführlich bewiesen hat, daß die Kamarinaer den Syrakusanern gegenüber viel mehr Grund zu Furcht und Mißtrauen haben als gegenüber den Athenern, sagt er zum Schluß: „Ihr müßt auch einsehen, daß unsre Macht nicht etwa allen ohne Ausnahme schadet, sondern der Mehrzahl der Hellenen sogar nützt. Denn überall weit und breit, auch wo wir noch nicht Fuß gefaßt haben, hegt jeder, der von seinem Nachbarn Nachstellungen befürchtet, die heimliche Hoffnung, von uns unterstützt zu werden, und jeder, der dem Nachbarn nachstellen möchte, rechnet damit, daß ihm das übel bekommen könnte, wenn wir kommen. So fügen sich beide dem Zwange, der eine wider seinen Willen Ruhe zu halten, der andre sich ohne eignes Zutun retten zu lassen.“ In den letzten Worten ist sehr treffend die Interventionspolitik des imperialistischen Staates geschildert und seine typische Fauschale, sich als Beschützer der kleinen Völker und Friedensbringer aufzuspielen. Außerdem tritt die Ablehnung des Gerechtigkeitsstandpunktes und die Anerkennung des Xymphéron als des allein maßgebenden politischen Beweggrundes deutlich hervor. Erblickt wird auch hier die Furcht als der vorherrschende Beweggrund der imperialistischen Politik nachgewiesen und sogar die seitliche Expedition der Athener auf die Furcht zurückgeführt. „Wer viel zu hüten hat“ heißt es noch an einer Stelle, „der muß auch viel unternehmen.“

Wir wissen, daß Thukydides diese Expedition als schweren politischen Fehler und Ursache des für Athen unglücklichen Ausgangs des Krieges angesehen hat. Er läßt ja schon den Perikles sein Volk vor weiteren Eroberungsversuchen während des Krieges mit Sparta warnen. Die Furcht ist hier also nicht mehr als berechtigte Notwehr aufzufassen, sondern als die in Pleonegie ausgeartete Furcht, durch die man das Augenmaß für das politische Mögliche verliert und erst recht in das wackerhaft Furchtbare hineingetrieben wird. Deutlicher noch hat Thukydides durch die Reden des Iktias und des Alkibiades in der Volksversammlung, in der die Expedition beschloffen wurde, das politische Fehlerhafte des Unternehmens ausgedrückt, worauf ich hier nicht eingehen kann; aber der Gedanke, daß ein Staat, der die Bahn des Imperialismus einmal beschritten hat, nicht leicht mehr Halt machen oder umkehren kann, sondern auf ihr durch Furcht immer weiter vorwärts getrieben wird — denn wer viel zu hüten hat, der muß auch viel unternehmen — dieser Gedanke ist gewiß thukydideisch. Er kehrt auch in der Rede des Alkibiades wieder, wenn dieser sagt: Dadurch haben wir unter Reich begründet, wie alle anderen, die je ein Reich gegründet haben, daß wir willig jedergzeit Frieden wie Nichtgriechen, die

uns herbetriefen, zu Hilfe eilen; denn hätten wir um jeden Preis friedlich leben wollen oder heikel und wählverisch sein, wenn wir bestehen wollten und wenn nicht, dann hätten wir unser Reich wohl nur wenig vergrößern können und hätten bald seinen Bestand in Gefahr gebracht. Denn gegen den Mächtigen wehrt man sich nicht nur erst dann, wenn er angreift, sondern sucht auch schon seinem Angriff zuvorzukommen. Es steht uns nicht frei, vorsichtig abzugrenzen, wie weit wir unsere Herrschaft ausdehnen wollen, sondern notwendig müssen wir, da wir nur einmal sehen, wo wir stehen, weitere Gebiete erobern, ohne die alten fassen zu lassen, da wir selbst in Gefahr geraten würden, unter fremde Herrschaft zu kommen, wenn wir nicht selbst über andere herrschten.“ Diese Theorie, daß man in der Außenpolitik Hammer oder Amboss sein muß — tertium non datur — enthält in. E. auch nach Thukydides eigener Meinung Wahrheit nur mit der Einschränkung, daß man beim Hämmern das Gewicht des eignen Hammers nicht überdrehen und für die weitere Offenlichkeit auch den Schein der Gerechtigkeit wahren soll.

Auch in dem berühmten Zwiegespräch der Athener mit den Miletiern am Schluß des 5. Buches sehe ich mehr ein Paradoxium für Thukydides' Theorie der Machtpolitik als die Mißergabe einer wirklich haltgebenden Derhandlung. Alle Inseln der Aegeais hatten sich der athensischen Seeherrschaft fügen müssen. Nur die Insel Melos, eine lakonemontische Colonie, war bis zum Frühling 416 neutral und unabhängig geblieben. Nun aber säteten die Athener Kriegsschiffe und Truppen nach Melos und drohten die Insel mit Gewalt zu unterwerfen, wenn sie nicht freiwillig als unpflichtige Unterthanen sich der athensischen Herrschaft fügte. Diese empörende Dergewaltigung eines neutralen Staates von Seiten Athens, das sich sonst als Beschützerin der Schwachen und Unterdrückten aufzuspielen pflegte, eignete sich besonders als Paradoxium für die Lehre des Thukydides. Da die Derhandlung nicht in der Volksversammlung sondern im Rat, vor den Gesandten und Einsichtigen stattfand, so verglichen die athensischen Gesandten von vornherein auf jede Bemängelung der athensischen Forderung mit Rechtsgründen und legen nur das Xymphéron dar. Das Prestige Athens als Seeherrschlerin verlangt unbedingt die Unterwerfung von Melos; denn seine Unabhängigkeit würde, als Beweis der Schwäche Athens gebietet, andre Untertanen zum Abfall reizen. Dieses sein Xymphéron ist Athen gewillt, wenn nötig mit Gewalt durchzusetzen, ohne Rücksicht auf Recht und Billigkeit. Denn, sagen die Gesandten, ihr wißt ja, daß menschliche Berechnung sich nur dann für das Gerechte entscheidet, wenn auf

beide Teile ein gleichmäßiger Zwang ausgeübt wird, während sonst die Starken durchsetzen, was möglich ist, und die Schwachen es zusehen. Auch die Rücksicht auf die Götter, die Räder des Schicksals, deren Bestand die armen Meister erhoffen, erklären die Athener, könne sie nicht hindern, das Recht des Stärkeren geltend zu machen. Denn dieses Recht beherrscht als ein ewiges Naturgesetz das menschliche Leben. Darum können auch die Götter es nicht verwerfen. Wir haben dieses Gesetz nicht gegeben, sagen die Athener, wir sind nicht die ersten, die nach ihm verfahren. Weil wir es als geltendes Gesetz übernommen haben und weil es in alle Ewigkeit so fortbestehen wird, darum verfahren wir nach ihm und wir wissen, daß ihr und alle übrigen Menschen, wenn ihr dieselbe Macht erlangtet wie wir, genau ebenso handeln würdet. Die Athener wollen nun die Meister bestimmen, auch ihrerseits sich diesem Naturgesetz zu fügen und wie es ihr Xymphéron verlangt, sich der Übermacht zu beugen. Aufgabe jeder politischen Verhandlung ist es, daß beide verhandelte Teile ein gemeinsames Xymphéron ausfindig machen. Dieses gemeinsame Xymphéron wäre, nach der richtigen Auffassung der Athener, im vorliegenden Falle gegeben, wenn sich die Meister freiwillig fügten; so entgingen sie selbst dem Verderben und die Athener sähen ihre Macht um eine billige, nicht um eine geschändete und geschwächte Stadt vermehrt. Dergleichen versuchen die Meister, die natürlich als die Schwächeren nur widerwillig auf die Geltendmachung des Gerechtigkeitsstandpunktes verzichten, die Athener von ihrem Vorhaben abzubringen, indem sie die Achtung ihrer Neutralität als gemeinsames Xymphéron, als Xymphéron auch für die Athener zu erweisen suchen. Keinen Einbruch macht auf die Athener der Hinweis der Meister, daß sie durch die Verletzung der meißten Neutralität sich alle Neutralen zu Feinden machen würden und daß auch für sie die Stunde kommen könnte, wo sie als Besiegte selbst auf das Gesetz der Billigkeit angewiesen wären, das sie jetzt aufheben wollen. Die richtige Beurteilung des Tragischen zeigt ja den Athenern, daß ihnen von dieser Seite keine Gefahr droht. Ebenso unwirksam bleibt der Einwand der Meister, daß sich das Kriegsglück trotz der Übermacht der Athener gegen sie wenden und sich die Meister, sei es durch eigene Tapferkeit, sei es mit Hilfe der Sakredämonen gegen den athemischen Angriff behaupten könnten. Hierin sehen die Athener wieder nur eine mangelhafte Beurteilung des Tragischen. Und wenn nun trotz alledem die Meister sich nicht fügen und in dem nunmehr beginnenden Kampfe nach kurzer Zeit überwältigt ein fürchterliches Strafgericht, Hinrichtung aller erwachsenen Männer und Verfaulung der Frauen und

Kinder, über sich ergehen lassen müssen, so ernten sie damit, nach Thukydides' Meinung, nur die Früchte ihres politischen Scheiterns. Sie handelten ebel, sie wollten festhalten an Ehre und Gerechtigkeit; aber sie traten sich in der Beurteilung des Tragischen; sie verfielen gegen das erhabene Naturgesetz, daß sich der Schwache dem Starken zu fügen hat. — So hat Thukydides die meißte Epilöbe als Philosophie zu einem Paradoxigma seiner politischen Theorie und als Künstler zur typischen Tragödie des Dölkerebens gestaltet.

Der unbefangene die Tatsachen würdigt, der kann nicht verkennen, daß die thukydideische Lehre vom Wesen der Außenpolitik als Beschränkung des tatsächlichen Zustandes auch heute noch zutreffend ist. Auch heute noch ist ein Staat, der in seinem Streben nach Welt Herrschaft vor keiner Ungerechtigkeit zurückschrickt, aber alle seine Ungerechtigkeiten schneidestrig zu bemaßeln und die Stimme der Wahrheit durch Belästigung und Drohung zu ersticken verseekt, gar sehr im Vorteil gegenüber einem Staat wie Deutschland, der zwar keines anderen Volkens Freiheit bedroht und nur in friedlicher Arbeit mit den anderen Dölkern weiterern will, in den Künsten aber der Lüge, Verleumdung, Feindschaft und in jeder Art von Treulosigkeit hinter allen seinen Machbarn noch immer weit zurücksteht, wie ein Kind hinter Erwachsenen. Doch immer sehen wir die meisten Großstaaten von jener unerlöschlichen Pleonegie erfüllt, die auf Kosten des Nachbarn möglichst viel Macht, Reichtum und Genuß an sich zu raffen sucht und dadurch immer wieder Kriege herbeiführt, weil sie ein höheres Xymphéron als den Besitz materieller Güter nicht kennt. Noch jetzt ist der Übergang von dem berechtigten Streben, die Unabhängigkeit und die Lebensnotwendigkeiten zu wahren, zum unerlöschlichen Streben nach Macht und Herrschaft so schnell und so unmerklich wie der Übergang vom Guten zum Bösen. Wenn man mit Thukydides glaubt, daß dieser Zustand auf unabänderlichen Naturgesetzen beruht und ewig fortbestehen wird, dann ist die schneidestrig Ungerechtigkeit in der Außenpolitik der Weisheit letzter Schluß und jeder Staat, der nicht Amboß, sondern Hammer sein möchte und die Kraft, es zu werden, in sich fühlt, muß in England sein höchstes Vorbild bewundern. Ob dieser Glaube richtig ist oder dieigenigen Denker Recht haben, die eine entsprechende Entwicklung der Menschheit zu Gerechtigkeit und Frieden für möglich halten, wie sie sich in den einigenden Dölkern bereits vollzogen hat — die Frage zu erörtern reicht heute die Zeit nicht mehr. Im inneren Staatsleben aber können und wollen wir nach Gerechtigkeit streben, nicht bloß nach ihrem Schein. Hier ist es schon mög-

sich, gerecht zu sein um der Idee willen und an dem sokratisch-platonischen Glauben festzuhalten, daß die Wahrheit gerechte Handlung immer auch die Wahrheit nützlichste ist, auch wenn sie uns Opfer auferlegt. Hier ist die Erkenntnis dessen, was gerecht ist, nicht mehr so schwankend, wie im Derrkehr der Däiker; hier hat sie schon feste Gestalt gewonnen und gewinnt sie täglich mehr. Hier gilt uns schon nicht mehr als xymphéron, soviel wie möglich, sondern genug und was uns zukommt zu besitzen. Hier ist uns auch schon die höhere Idee des xymphéron aufgegangen, die mit dem Akraion in Einklang gebracht werden kann. Dafür zu arbeiten, daß in unserem ganzen Leben dieser Einklang immer vollkommener werde, das ist auch eine Aufgabe der deutschen Universitäten, in der sie der Krieg nicht behindern darf. Stöße auch unserer Hochschulen eine Pflegestätte der idealen Bestimmung werden, die allein diesen Einklang zu bewirken und wahre Kultur zu schaffen vermag.

---