

V

Gerechtigkeit und Nutzen
in der Griechischen Aufklärungs-
philosophie

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

von

Dr. H. von Arnim
o. ö. Professor der Klassischen Philologie

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.

Leider 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 Nuße 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 deswegen, weil unsere Sache gerecht ist — denn auch die gerechte Sache kann in dieser argen Welt unterliegen; das Gegenteil behaupten hieße den Erfolg zum Maßstab der Gerechtigkeit machen —, sondern weil unser Kriegsziel, der Fortbestand der deutschen Einheit, Wohlfahrt und Freiheit, nicht nur gerecht, sondern auch möglich und mit den Kräften, die uns Gott verliehen hat, erreichbar ist. Beides muß zusammentreffen, 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, geschweige denn im Verhältnis der Völker 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 Widerstreit 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: Not 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 ungestraft sagen kann: Einmal ist keinmal. Denn jede Ausnahme droht umschweifend 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 Abwehr zu spät sein. Soll man also nach dem Grundsatz „principiis obsta“ schon den kleinen Schädigungen, die auf dem Wege zur Daseinsbedrohung liegen, mit derselben Rücksichtslosigkeit entgentreten und auch für sie das Notrecht in Anspruch nehmen? Dann wird sich die Notwehr wuchernd über das ganze Leben ausbreiten und der Ausnahmefall, daß Nutzen vor Gerechtigkeit geht, zur Regel werden.

Da aber der Menscheng Geist 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 Notwehr 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 Nötigung, 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 rücksichtslosen Aneignung des Nutzens, d. h. der Macht und des Reichtums hemmen zu lassen. Dagegen haben die idealistischen Denker des Altertums 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 Wohlfahrt der Menschen gepriesen hatte, am folgenden Tage die Unvereinbarkeit des Nutzens mit der Gerechtigkeit erwies und den Römern vorhielt, daß sie ihr Weltreich durch lauter Ungerechtigkeiten begründet hätten, und wenn sie gerecht sein wollten, die eroberten Provinzen zurückgeben 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 sogen. Sophisten vorangegangen. Der Sophist Antiphon, aus dessen Schrift „über die Wahrheit“ kürzlich ein neues Bruchstück auf einem Papyrus im Olynthos gefunden wurde, unterschied ein zwiefaches Recht, das natürliche, dessen Wesensbestimmung dem Anfang des Bruchstücks voranging und daher nicht erhalten ist, und die auf Säkung beruhende Gerechtigkeit, deren Wesensbestimmung lautet: Gerechtigkeit besteht darin, die Säkungen 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 Säkungen 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 Notwendigkeit; die gesetzlichen sind vereinbart, nicht gewachsen, die der Natur gewachsen, nicht vereinbart; wer daher die gesetzlichen Gebote übertritt, bleibt, wenn nur ihre Vereinarer es nicht bemerken, von Schande und Strafe frei, wenn

sie es bemerken, nicht; wer dagegen eines der mit ihm geborenen Gesetze 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 gesetzlichen Rechtsforderungen 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 Füße, wohin sie schreiten sollen und wohin nicht, und für unsere Seele, was sie begehren soll und was nicht. Nicht naturfreundlicher und nicht naturgemäßer sind die Warnungen als die Mahnungen der Gesetze an die Menschen. Über ihr Leben aber und über ihr Sterben waltet die Natur. Das Leben kommt ihnen von den nützlichen Dingen, das Sterben von den schädlichen. Was die Gesetze 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 Schmerzhafte der Natur mehr Förderung bringt als das Erfreuliche. Unmöglich kann also das Betrüben für nützlicher erklärt werden als das Lustvolle. Was wahrhaft nützlich ist, das muß nicht lebenshemmend, sondern lebensfördernd wirken und so ist das von Natur Nützliche beschaffen, von dem aber, was die Gesetze für nützlich erklären, ist vieles nicht lebensfördernd. Von dem Gesetze 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 den genannten Verhaltensweisen 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 Hilfeleistung zuteil würde von Seiten der gesetzlichen Gerechtigkeit, und denen, die sich ihnen nicht fügen, sondern sich gegen sie auflehnen, eine Zurücksetzung, so würde es kein schlechtes Geschäft sein, den Gesetzen 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 Teils 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 Ahndung der Tat herangezogen, so gewährt sie dem Leidenden Teil kein Sondervorrecht gegenüber dem Täter. Er muß die zur Ahndung berufene Behörde erst durch Überredung überzeugen, daß er überhaupt zu Unrecht geschädigt worden ist, und muß die Fähigkeit besitzen, sich Recht zu verschaffen. Dieselben Mittel stehen aber auch dem Täter zur Verfügung, wenn er die Tat leugnet und die Richter überredet, daß er sie überhaupt nicht begangen hat. Nicht unwirksamer ist die Beredsamkeit des Angeklagten in der Verteidigung, sondern ebenso stark wie die des Anklägers in seiner Klage- rede, sodaß die Beredsamkeit dem Geschädigten nicht mehr zustatten kommt als dem Täter."

So urteilt der Sophist Antiphon über den Widerstreit zwischen Gerechtigkeit und Nutzen im innerstaatlichen Leben seiner Zeit. Sie werden durch diese anscheinend unsittliche Lehre die herrschende Vorstellung bestätigt finden, daß die sophistische Aufklärungsphilosophie des 5. Jahrhunderts v. Chr. durch die zersetzende 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 Gesetze treu zu bleiben, ohne Zeugen lieber dem Naturgebot der Selbsterhaltung und Förderung des eignen Lebens zu folgen, dem die Säkung 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 unbemerkt und ungestraft geschehen kann, zu verbinden wüßte — 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 „Gesetzen“ (νόμοι) nicht nur die geschriebenen Gesetze des Staates, sondern auch die ungeschriebenen der herrschenden

Moral versteht. Das zeigen die Beispiele naturfeindlicher *nómoi*, die er anführt. Dagegen sind unter den Forderungen der Natur, die er den Gesetzen gegenüberstellt, selbstsüchtige Triebe zu verstehen, die nach seiner Auffassung alle im Selbsterhaltungs- und Lebenstrieb 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 Anderen oder der übergeordneten Gemeinschaft. So erscheint seine Lehre zunächst als durchaus verwerflich 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 (*politikós lógos*) 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 gelänge, 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 verstoßen seine wahren und natürlichen Ziele zu verfolgen; die Heuchelei 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 entschädigt werden für die aus ihrer Gesezestreue im Kampf mit weniger gewissenhaften Mitbürgern ihnen entspringenden Nachteile, 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 selbstfüchtigen Naturtriebe der Menschen den Staatszwecken dadurch dienstbar 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 geheuchelte Gerechtigkeit durch die wahre ersetzt, Natur und Sazung, dikáion und xymphéron mit einander versöhnt. Gewiß ist das Gedeihen 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 Wohlergehens 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 lebendigen und fühlenden Glieder das, was er ihnen als dikáion 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 eigenste Angelegenheit erkennt und wenigstens in diesem wichtigen 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, umsomehr, je unvollkommener sie sind, verhüllt von der geheuchelten 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 Starke sowohl wie die Schwachen aufhören, jener einzeln, diese verbündet, durch maßlose Selbsthilfe ungerechte 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 unersättliche Habsucht und Herrschsucht (Pleonexie nennen es treffend die Griechen) ausartet. Die Weisen des Altertums haben es oft ausgesprochen, daß die Wurzel aller Ungerechtigkeit die Furcht ist, die Furcht vor Bedrohung von Leib und Leben, die Furcht vor Armut und Hunger, die Furcht vor Knechtung, die Furcht

vor Schmach und Schande. Gelingt es dem Staat, die gegenseitige Furcht der Bürger vor einander aufzuheben, dann hat er sie befriedet, 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. Jahrhundert v. Chr. untersucht worden. In derselben Zeit wie Antiphon der Sophist lebte der größte Historiker des Altertums, der Athener 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 eigne Erkenntnis von dem Wesen und den Gesetzen der Außenpolitik auszudrücken 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 Schmuck (Kósmos) und Lockmittel (Epagogón) Bedeutung hat, um für das, was um der Macht und Bereicherung willen geschieht, auch die politisch einsichtslose 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 unentbehrlich, nicht das Bestreben objektiv gerecht zu handeln, das vielmehr folgerichtig durchgeführt den Staat ins Verderben stürzt. Hinter dem trügerischen Schleier moralischer und rechtlicher Vorwände vollzieht sich in der Außenpolitik der rücksichtslose Kampf um die Macht, in dem nicht die ideale Gerechtigkeit, sondern das Recht des Stärkeren den Ausschlag gibt. Die Macht, die den Siegespreis in diesem Ringen bildet, wird in erster Linie um des Nutzens willen angestrebt, d. h. wegen der Bereicherung und wegen der aus ihr entspringenden Steigerung der Lebenshaltung, daneben aber auch wegen der Ehre, d. h. des mit der Herrschaft und noch mehr mit dem Reichtum untrennbar verbundenen Hochgefühls, besser zu sein als andere Nationen. Es gibt keine Grenze der Pleonexie, dieses unersättlichen Strebens nach Macht, Besitz, Genuß, Ehre als die Macht anderer nach dem gleichen Ziele strebender Staaten. Was aber innerhalb der hierdurch gegebenen Grenze 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 Nachbar 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 Selbsterhaltungs- und Unabhängigkeitsstreben in naturnotwendiger Entwicklung und mit unmerklichem Übergang, sobald nur die Möglichkeit sich bietet und die Göttin Gelegenheit winkt, zum Imperialismus und zur Eroberungspolitik führt, weil die Furcht nie aufhört, solange noch eine einzige 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 d. 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 Übergriff 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 gesetzliche 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 Volksstaaten übergeordneten Staat höherer Ordnung, einem Weltstaat getragen würde, dessen Bürger sozusagen die Volksstaaten wären. Deswegen konnte auch von jeher, schon im Altertum das Streben eines einzelnen Volkes und Staates nach Weltherrschaft als

Befriedung des Weltkreises, *pacatio orbis* beschönigend dargestellt werden und von jeher erschien vom Standpunkt eines mit der *pacatio* beschäftigten Herrenvolkes ein gegen seine Weltherrschaft sich auflehndes Volk als Friedensstörer und Feind der Civilisation.

Thukydides erkennt bereits den mit dem Imperialismus verbundenen Anspruch der Menschheitsbefriedung als politische Heuchelei eines Volkes, das unter dem Vorwande der ganzen Menschheit zu dienen doch im Grunde nur die eignen Geschäfte besorgt, sich auf Kosten der übrigen Menschheit unverhältnismäßig zu bereichern sucht und nicht duldet, daß ein anderes Volk neben ihm durch Tüchtigkeit 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 Einzelstaates, in der außer gewissen bevorrechteten Personen Niemand die Möglichkeit hätte, einträgliche Geschäfte zu betreiben und reich zu werden und wenn er doch reich würde, erwarten müßte, in einem Criminalproceß zum Tode oder wenigstens zur Vermögensconfiscation verurteilt zu werden.

Doch ich bin, indem ich die thukydideischen Gedanken in ihrer ganzen Tragweite zu verstehen suchte, zu weit von Thukydides selbst abgeschweift. Ich muß Ihnen zur Bestätigung 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 bekannten Worte über die Ursachen des peloponnesischen Krieges. Nachdem er die athenische Unterstützung der Kerkyräer gegen das mit Sparta verbündete Korinth und den ebenfalls Athen mit Korinth entzweierenden Streit wegen Potidaia als unmittelbare Veranlassungen für den Bruch zwischen Sparta und Athen geschildert hat, fügt er hinzu (I 88), daß sich die Spartaner in Wahrheit nicht um dieser Streitpunkte willen zum Kriege entschlossen, sondern aus Furcht vor weiterer Entwicklung der athenischen Macht, die sich damals schon über den größten Teil Griechenlands erstreckt habe. Während der 50 Jahre nach den Perserkriegen hätten die Spartaner das allmähliche Wachstum des athenischen Reiches ruhig mit angesehen, da es ihre Art gewesen sei, sich nur im äußersten Notfall zum Kriege zu entschließen. Jetzt aber, wo zum ersten Mal durch dieses Wachstum 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 Unterscheidung 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 Furcht 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 geschriebenes und natürliches Recht einander widersprechen. Beruft sich der Gegner auf das geschriebene Recht, auf Völkerrecht und Verträge, so hält man ihm das natürliche Recht entgegen, beruft er sich auf das natürliche Recht der Nothwehr 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 verwirft man das ethnische Princip und beruft sich auf längst staatsrechtlich 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 Rechtsgefühl irregemacht werden oder sie auch nur bemerken.

An einigen weiteren Stellen legt Thukydides die politischen Gründe für die Umgestaltung des delisch-attischen Seebundes zu einem von Athen beherrschten Reiche durch den Mund seiner Redner dar. Sie werden sehen, daß er die Eroberungspolitik des attischen Reiches, die den Spartanern Furcht erregt hatte, ebenfalls hauptsächlich auf Furcht zurückführt. Aus Anlaß des Streites um Potidaia 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 auszuharren, sind die Bundesgenossen zu uns gekommen und haben uns selbst ersucht, die Führung zu übernehmen. Dann wurden wir auf Grund der tatsächlichen Verhältnisse gezwungen, unsere Herrschaft zu ihrer jetzigen Form weiterzubilden in erster Linie durch Furcht, weiterhin auch durch Ehre und Nutzen. Schon waren wir bei der Mehrzahl der Bundesgenossen unbeliebt geworden; schon hatten wir einige, die abgefallen waren, unter-

werfen müssen. Ihr waret gegen uns nicht mehr so wohlgesinnt wie früher, sondern argwöhnisch und verstimmt. Da schien es uns nicht mehr ungefährlich, 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. Hättet ihr damals im Kampf gegen die Perser bis zum Schluß ausgeharrt und euch dabei als führende Macht unbeliebt machen müssen wie wir, so würden die Bundesgenossen nicht weniger gegen euch erbittert worden sein und auch ihr hättet euch genötigt gesehen, die Zügel straff zu ziehen, wenn ihr nicht selbst Gefahr 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 Zügel straff zogen, bewogen 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 Mächtigeren in Schranken gehalten wird. Auch glaubten wir der Herrschaft würdig zu sein und galten auch euch bisher dafür, bis ihr darauf verfiel aus Nützlichkeitsbetrachtungen 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 Gesetzmäßigkeit der Politik einzudringen, als daß wir glauben könnten, ein athenischer Gesandter hätte wirklich in Sparta so gesprochen; es ist der philosophische Historiker selbst, der seine Erkenntnis ausspricht.

Zur Ergänzung dieser Rede wollen wir die des Atheners 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 Hermokrates im Sinne eines sicilischen Patriotismus die Kamarinaer zum Anschluß an Syrakus mahnen und vor der selbstsüchtigen Eroberungspolitik Athens warnen lassen. Zur Verteidigung der athenischen Reichspolitik gegen diese Angriffe des Hermokrates läßt Thukydides den Euphemos u. a. auch folgendes sagen: „Wir als Jonier, welche die an Bevölkerungszahl überlegenen peloponnesischen Dorier zu Nachbarn haben,

mußten uns überlegen, wie wir uns am sichersten von ihnen unabhängig erhalten könnten. Nachdem wir uns im Perserkriege eine Flotte geschaffen hatten, haben wir uns der Herrschaft und Führung der Lakedaimonier entzogen und sind selbständig 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 Überfluß noch die Gerechtigkeit der athenischen Herrschaftsansprüche über die Griechen Asiens und der Inseln daraus erwiesen hat, daß jene für ihre Befreiung vom Perserjoch selbst keine Opfer gebracht hatten, sondern an der Seite der Perser gegen ihre Mutterstadt Athen zu Felde gezogen waren, kommt er, nach dieser Abschweifung ins *dikaion*, gleich wieder auf das *xymphéron* zurück mit den Worten: „Ich will mich nicht in schönen Phrasen ergehen und es so darstellen, als hätten wir allein die Perser niedergedrückt oder als hätten wir mehr für die Freiheit der Jonier als für die allgemeine hellenische und unsere eigne gekämpft und hätten uns dadurch ein Recht auf Beherrschung der Jonier erworben. Es kann ja doch niemandem verargt werden, wenn er sich für seine eigne Sicherheit reale Garantien zu schaffen sucht. So sind wir auch jetzt um unserer Sicherheit willen in Sicilien erschienen. 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 Sicherheit verbürgenden Weise zu ordnen, nicht um andere zu knechten, sondern eher um vorzubeugen, 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 Hülfsstruppen zu schicken, daß daher die Kamarinaeer und andere sicilische Bundesgenossen Athens nicht zu fürchten brauchen, Athen werde sie knechten, wie die Jonier Asiens und der Aegaeis, da dies Athens eignem 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 Stammverwandter und Vetter Rücksicht beanspruchen, auf den kein Verlaß ist. In jedem Zeitpunkt gilt es den Umständen entsprechend Freund und Feind zu wählen. Unser Interesse erfordert, hier in Sicilien unsere Freunde nicht etwa zu schwächen, sondern durch ihre Stärkung unsern Feinden Schwach zu bieten." Nachdem

er dann noch ausführlich bewiesen hat, daß die Kamarinaeer 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 Nachbar Nachstellungen befürchtet, die heimliche Hoffnung, von uns unterstützt zu werden, und jeder, der dem Nachbar 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 Heuchelei, 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. Endlich wird auch hier die Furcht als der vorherrschende Beweggrund der imperialistischen Politik nachgewiesen und sogar die sicilische 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 politisch Mögliche verliert und erst recht in das wahrhaft Furchtbare hineingetrieben wird. Deutlicher noch hat Thukydides durch die Reden des Nikias und des Alkibiades in der Volksversammlung, in der die Expedition beschlossen wurde, das politisch 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 unser Reich begründet, wie alle anderen, die je ein Reich gegründet haben, daß wir willig jederzeit Griechen wie Nichtgriechen, die

uns herbeiriefen, zu Hilfe eilten; denn hätten wir um jeden Preis friedlich leben wollen oder heikel und wählerisch sein, wem wir beistehen wollten und wem 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 nun einmal stehen, wo wir stehen, weitere Gebiete erobern, ohne die alten fahren 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 m. E. auch nach Thukydides eigener Meinung Wahrheit nur mit der Einschränkung, daß man beim Hämmern das Gewicht des eignen Hammers nicht überschätzen und für die weitere Öffentlichkeit auch den Schein der Gerechtigkeit wahren soll.

Auch in dem berühmten Zwiesgespräch der Athener mit den Meliern am Schluß des 5. Buches sehe ich mehr ein Paradigma für Thukydides' Theorie der Machtpolitik als die Wiedergabe einer wirklich stattgehabten Verhandlung. Alle Inseln der Aegaeis hatten sich der athenischen Seehererschaft fügen müssen. Nur die Insel Melos, eine lakedämonische Colonie, war bis zum Frühling 416 neutral und unabhängig geblieben. Nun aber schickten die Athener Kriegsschiffe und Truppen nach Melos und drohten die Insel mit Gewalt zu unterwerfen, wenn sie nicht freiwillig als zinspflichtige Untertanenstadt sich der athenischen Herrschaft fügte. Diese empörende Vergewaltigung eines neutralen Staates von Seiten Athens, das sich sonst als Beschirmerin der Schwachen und Unterdrückten aufzuspielen pflegte, eignete sich besonders als Paradigma für die Lehre des Thukydides. Da die Verhandlung nicht in der Volksversammlung sondern im Rat, vor den Gebildeten und Einsichtigen stattfindet, so verzichteten die athenischen Gesandten von vornherein auf jede Bemäntelung der athenischen Forderung mit Rechtsgründen und legen nur das xymphéron dar. Das Prestige Athens als Seebeherrscherin verlangt unbedingt die Unterwerfung von Melos; denn seine Unabhängigkeit würde, als Beweis der Schwäche Athens gedeutet, 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 zugestehen. Auch die Rücksicht auf die Götter, die Rächer des Frevels, deren Beistand die armen Melier 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 überkommen 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 Melier 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 verhandelnde Teile ein gemeinsames xymphéron ausfindig machen. Dieses gemeinsame xymphéron wäre, nach der richtigen Auffassung der Athener, im vorliegenden Falle gegeben, wenn sich die Melier freiwillig fügten; so entgingen sie selbst dem Verderben und die Athener sähen ihre Macht um eine blühende, nicht um eine geschädigte und geschwächte Stadt vermehrt. Vergebens versuchen die Melier, 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 Eindruck macht auf die Athener der Hinweis der Melier, daß sie durch die Verletzung der melischen 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 Möglichen zeigt ja den Athenern, daß ihnen von dieser Seite keine Gefahr droht. Ebenso unwirksam bleibt der Einwand der Melier, daß sich das Kriegsglück trotz der Übermacht der Athener gegen sie wenden und sich die Melier, sei es durch eigne Tapferkeit, sei es mit Hilfe der Lakedämonier gegen den athenischen Angriff behaupten könnten. Hierin sehen die Athener wieder nur eine mangelhafte Beurteilung des Möglichen. Und wenn nun trotz alledem die Melier sich nicht fügen und in dem nunmehr beginnenden Kampfe nach kurzer Zeit überwältigt ein furchtbares Strafgericht, Hinrichtung aller erwachsenen Männer und Versklavung der Frauen und

Kinder, über sich ergehen lassen müssen, so ernten sie damit, nach Thukydides' Meinung, nur die Früchte ihres politischen Fehlers. Sie handelten edel; sie wollten festhalten an Ehre und Gerechtigkeit; aber sie irrten sich in der Beurteilung des Möglichen; sie verstießen gegen das erhabene Naturgesetz, daß sich der Schwache dem Starken zu fügen hat. — So hat Thukydides die melische Episode als Philosoph zu einem Paradigma seiner politischen Theorie und als Künstler zur typischen Tragödie des Völkerlebens gestaltet.

Wer unbefangen die Tatsachen würdigt, der kann nicht verkennen, daß die thukydideische Lehre vom Wesen der Außenpolitik als Beschreibung des tatsächlichen Zustandes auch heute noch zutreffend ist. Auch heute noch ist ein Staat, der in seinem Streben nach Weltherrschaft vor keiner Ungerechtigkeit zurückschrickt, aber alle seine Ungerechtigkeiten scheinheilig zu bemänteln und die Stimme der Wahrheit durch Bestechung und Drohung zu ersticken versteht, gar sehr im Vorteil gegenüber einem Staat wie Deutschland, der zwar keines anderen Volkes Freiheit bedroht und nur in friedlicher Arbeit mit den anderen Völkern wetteifern will, in den Künsten aber der Lüge, Verleumdung, Heuchelei und in jeder Art von Treulosigkeit hinter allen seinen Nachbarn noch immer weit zurücksteht, wie ein Kind hinter Erwachsenen. Noch immer sehen wir die meisten Großstaaten von jener unersättlichen 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 unersättlichen 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 scheinheilige 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 diejenigen Denker Recht haben, die eine entsprechende Entwicklung der Menschheit zu Gerechtigkeit und Frieden für möglich halten, wie sie sich in den einzelnen Völkern 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-

lich, gerecht zu sein um der Idee willen und an dem sokratisch-platonischen Glauben festzuhalten, daß die wahrhaft gerechte Handlung immer auch die wahrhaft nützliche ist, auch wenn sie uns Opfer auferlegt. Hier ist die Erkenntnis dessen, was gerecht ist, nicht mehr so schwankend, wie im Verkehr der Völker; 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 dikáion 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 beirren darf. Möge auch unsere Hochschule eine Pflegestätte der idealen Gesinnung werden, die allein diesen Einklang zu bewirken und wahre Kultur zu schaffen vermag.
