

bedeutet aber die Schließung des in der griechischen Aufklärung zersprungenen Ringes, sofern diese das wahre Sicht-selbst-Verstehen der Geltung des *καλόν* kritisch entgegengesetzt.

Aristoteles erhebt die Logisierung des Ethos aus der dialektischen Paradoxie der sokratischen Frage in die analytische Klarheit des Begriffs. Was sich dabei zeigt, ist, das diese Logisierung ihre Grenzen hat und überhaupt eine polemische und eine elenktische Bedeutung besitzt. Konnte es scheinen, als zielte die aufregende Frage des Sokrates auf diejenige Gestalt des Bewußtseins, die wir das moralische Bewußtsein nennen, auf die Vereinzelung des Selbstbewußtseins in die angstvolle Wächheit des Gewissens, des Schuldbewußtseins und der Selbstverantwortung, so lehrt die aristotelische Analyse der dianoetischen und ethischen Tugenden: Es ist die unaufgelöste Wirklichkeit des sittlichen Gemeingutes, was dem griechischen Selbstbewußtsein seine Umgrenzung gibt. Das Bewußtsein im Bereich menschlicher Sittlichkeit ist für den Griechen nicht ein spezifisch moralisches Bewußtsein, nicht ein Bewußtsein von der Unwirklichkeit des Gesollten und der Wirklichkeit der Unmoralität. Es ist nicht die unendliche Angst des Gewissens, sondern lebt in der beruhigenden Gewißheit verständlich vor ihm stehender menschlicher Gestalt. Das ist das ›Schöne‹. Dessen konkrete Erfüllung ist es allein, die es sich zur wachsameren Aufgabe setzt. In solcher wachsamere Erfüllung der schönen Gestalt liegt das Wesen des Moralischen darin, das sich als die wachsame Sorge vor dem ›Schaden‹ darstellt, als den sich der Bruch von Recht und Sitte versteht.

Das Schicksal der Philosophie wird aber in seiner weltgeschichtlichen Gestalt erstmals an Aristoteles sichtbar: Die Gestalt des Lebens, die es mit dem Grau in Grau des Begriffes malte, war alt geworden und ließ sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen. Darin unterscheidet sich Aristoteles und der Anfang der Geschichte der Philosophie von der dialogischen Dialektik Platons.

6. Platons Staat der Erziehung

1942

Die neuere deutsche Platoforschung hat einen Gesichtspunkt von großer Fruchtbarkeit entwickelt, indem sie die *politische* Biographie Platons für die Erkenntnis seines Werks und seiner Philosophie zu nutzen trachtet¹. Damit ist die Schrift vom ›Staat‹ mehr denn je in den Mittelpunkt gerückt, in deren sonderbarem Riesenbau gewiß auch manches die spätere Staatslehre Angehende einen Platz gefunden hat, in deren Mitte aber keine Lehre von den Staatsformen und Staatseinrichtungen steht, ja, in der es nicht einmal um die rechten Gesetze geht, sondern allein um die rechte Erziehung zum Staat – diese aber ist eine Erziehung zum Philosophieren. In diesem philosophischen Gespräch wird ein von allen Wirklichkeiten fernes Idealgebilde, eine Utopie entworfen. Denn es wird ein Staat gefordert, in dem die Philosophen die Herrschaft führen und die Herrscher durch Philosophie zur Herrschaft erzogen werden.

Nun wissen wir aus Platons Leben, vor allem durch das einzigartige Selbstzeugnis des ›Siebenten Briefes‹, daß Plato diese Forderung keineswegs aus abstrakter Theorie gefolgert hat, sondern daß sie die natürliche Frucht seiner politischen Jugenderfahrungen darstellt und daß seine ganze Lebensarbeit in dem so gesehenen Zusammenhang politischer und philosophischer Wirksamkeit wurzelt. Auch die Schrift vom ›Staat‹ wird also nicht nur in der philosophischen, sondern auch in der politischen Biographie Platons ihre Stelle haben und von da aus in ihrem eigenen Charakter bestimmt werden müssen.

Aus Platons eigenem Munde² wissen wir, daß er, der aus einem der vornehmsten Geschlechter Athens stammte, zur politischen Laufbahn entschlossen war und durch die politischen Umstände in seiner Vaterstadt dazu besonders begünstigt schien. Denn nach dem Peloponnesischen Kriege hatte eine Revolution die oligarchische, lakonophile Reaktion zur Herrschaft gebracht und unter diesen sogenannten dreißig Tyrannen befanden sich die nächsten Anverwandten des jungen Plato, die ihn auch sogleich heranzogen. Aber die Erwartung seines jugendlichen Idealismus, daß nun alles besser und

¹ Vgl. u. a. WILAMOWITZ, Platon, Berlin 1919; K. HILDEBRANDT, Platon, Berlin 1933.

² Epist. 7, 324 cff.

in Ordnung kommen werde, erfüllte sich nicht. Die geschmähte Demokratie schien bald das reine Gold gegen diese Regierung, und dem jungen Plato wurde das vollends fühlbar an dem Versuch dieser Regierung, den von ihm verehrten Sokrates in ihre Schändlichkeiten zu verwickeln. So kam es, daß Plato die wiederkehrende Demokratie mit neuer politischer Hoffnung begrüßte – bis auch diese Hoffnung durch die Verurteilung des Sokrates zerstört wurde. »Als ich das beobachtete und vor allem die Menschen, die sich mit der Politik befaßten, und die Gesetze und Sitten selber, da schien es mir, je mehr ich das alles durchschaute und je reifer ich wurde, um so schwieriger, die staatlichen Dinge richtig zu führen. Denn erstens erkannte ich, daß man ohne Freunde und zuverlässige Genossen nichts ausrichten könne – und es war auch nicht leicht möglich, solche zu finden (schon längst ja lebte unser Staat nicht mehr nach den Sitten und Gebräuchen der Väter), andere, neue zu erwerben auf die übliche Weise war auch unmöglich –, und zweitens wurden die Gesetzgebung und die Sitten immer schlimmer und verfielen in unglaublichem Grade. So kam es, daß ich, anfangs voll ungestümem Drang nach politischer Wirksamkeit, wenn ich auf dies alles blickte und alles wild durcheinanderging, sah, schließlich ganz schwindlig wurde. Zwar ließ ich nicht ab, darüber nachzudenken, wie es einmal mit all dem und insgesamt mit dem staatlichen Wesen besser werden könnte, zum Handeln aber mußte ich immer weiter auf die Gelegenheit warten, bis ich schließlich von allen heutigen Staaten erkannte, daß sie insgesamt in schlechter Verfassung sind. Denn ihre Gesetzgebung ist sozusagen in einem unheilbaren Zustande – es sei denn, es gelänge eine Reform von ganz unglaublichem Ausmaß –, und so sah ich mich gezwungen es auszusprechen, indem ich die rechte Philosophie lobte, daß man aus ihr allein alles Rechte im staatlichen und privaten Leben erkennen könne. Daher werde das Übel unter den Menschen nicht eher aufhören, als bis entweder Männer von echter und wahrhaft philosophischer Art zur politischen Herrschaft kämen oder die staatlichen Machthaber durch eine göttliche Fügung ernsthaft zu philosophieren begönnten.«³

Ich mußte diesen so bekannten Satz hierhersetzen, weil seine Auswertung für Platos literarisches Werk strittig ist. Diese Selbstdarstellung gibt uns, wie ich meine, Aufschluß über das Ziel des Ganzen der platonischen Schriftstelleri. Sie schildert nicht, wie Plato sich während seiner Wirksamkeit als Schriftsteller allmählich zur Einsicht in die Unrealisierbarkeit seiner politischen Hoffnungen durchringt, sondern wie er mit dem Verzicht auf jede politische Laufbahn sein ganzes Wirken als Schriftsteller beginnt, mit dem Ruf zur Philosophie und mit der Forderung der philosophischen Erziehung der staatstragenden Führer. Das eben ist der Sinn dessen, daß er von Anbe-

³ Epist. 7, 325 bff.

ginn im Munde des Sokrates spricht. Und wenn wir ihn später im sizilischen Abenteuer dem Zureden seines fürstlichen Freundes und Schülers Dion folgen sehen und ihm der junge Herrscher des syrakusanischen Großreiches als eine göttlich gegebene Gelegenheit zur politischen Verwirklichung seiner philosophischen Gedanken erscheint⁴, so ist doch dies – unglücklich genug ausgehend – sizilische Eingreifen alles andere als ein Abweichen von dem hier ausgesprochenen Grundsatz. Plato versucht keinen anderen Weg zur Macht auch hier als den über die philosophische Erziehung. Das Scheitern der Erziehung des jungen Tyrannen ist das Scheitern des sizilischen Unternehmens. Selbst wenn Plato politischen Rat geben soll, so gibt er nicht einen erfahrenen Rat zur besten politischen Ausnutzung einer Lage, sondern in jeder Lage denselben Rat⁵, der auch seiner philosophischen Erziehung zugrunde liegt: nur Gerechtigkeit allein kann Bestand und Dauer des Staatlichen bewirken; nur wer sich selber Freund ist, vermag Freundschaft anderer, die von Bestand ist, zu erwerben. Diese beiden Sätze umschließen das Ganze der platonischen Staatsphilosophie, den wesentlichen Zusammenhang von Staat und Seele wie den von Politik und Philosophie. Und es wird sich am Ende ergeben, daß die epigrammatische Formel, mit der Aristoteles das Einzigartige der platonischen Erscheinung zusammenfaßt, die Übereinstimmung von Arete und Eudämonie, von Tugend und Glück, die gleiche Grundwahrheit ausdrückt. Darin gerade erweist sich Plato als der echte Erbe des Sokrates, des Mannes, dessen Schicksal für ihn bestimmend wurde und in dessen Namen und Gestalt, als ein »jung und schön gewordener Sokrates«, er sein unpolitisches und doch wahrhaft staatsbildendes Erzieherturn in Schrift und lebendigem Wort ausübt. Plato ist nicht mehr, aber auch nicht weniger Staatsmann als Sokrates es war.

In das Amt des wahren staatlichen Erziehers gehört demnach die Schrift vom Staate hinein – und dies gewiß auch in dem Sinne, daß der in ihr entworfenen Staat der Erziehung auf die lebendige Erziehungswirksamkeit und Erziehungsgemeinschaft hinweist, die die platonische Akademie pflegte. Man darf sich diese Grundeinsicht nicht durch die Erinnerung verdecken, daß die Form der Utopie, der Entwurf eines Idealstaates mit ganz und gar verstellten Wirklichkeitsbezügen, gewiß schon vor Plato als literarische Gattung existierte und daß auch in einem unmittelbaren Sinne politisch wirksam sein wollende Schriftsteller sich dieser Form der Anzüglichkeit aus der Ferne bedienen mochten für politische Programm- und Werbeschriften, weil sich darin Kritik und Versprechung so reitzvoll mischen ließen: Platos Idealstaat ist eben durch die Ausschließlichkeit, mit der er gegen die innere Zusammengehörigkeit von Politik und Gesetzgebung in seiner Stadt alles auf die rechte Erziehung ihrer Führer hinausführt, von einer umwegigen,

⁴ Epist. 7, 327 e ff.

⁵ AaO., 331 d.

aber um so tiefer wirkenden Aktualität. Er begründet die Forderung der Philosophenherrschaft, diese kritische Einsicht und Erfahrung seines Lebens, aus der Besinnung auf das Wesen des Staates und der ihm ermöglichen den menschlichen Kraft, der Dikaiosyne. Er beginnt zu philosophieren, weil er fragt: wie war Sokrates möglich, der Gerechte in einer ungerechten Stadt?

Dikaiosyne ist die wahre politische Tugend. Mit ihr ist nicht nur jene gerecht austeilende Gerechtigkeit gemeint, an die uns das deutsche Wort Gerechtigkeit zunächst denken läßt, sondern von alters der Inbegriff der staatsbürgerlichen Tugend, das Fundament aller Gemeinschaft wie aller echten Herrschaft und das Ziel aller Erziehung. Dikaiosyne ist Gerechtigkeit, Rechlichkeit, Rechtsgeltung, Staatsgesinnung überhaupt. Daß es nicht nur zu ihrer Erkenntnis, sondern zu ihrer Ergreifung und Bewahrung der 'Philosophie' bedarf, das ist Platos kühne, sich ihrer Paradoxie wohl bewußte Behauptung. Denn 'Philosophie' war sonst nur eine letzte geschätzte Stufe der Jugendausbildung, bevor der junge Mann in die politische Praxis eintrat. Diese Behauptung wahrnehmen heißt, den Gang des Gespräches von Staat in seiner Folgerichtigkeit und Einheitlichkeit begreifen. Daher ist der Aufbau der Schrift vom Staate nicht nur ein Formproblem literarischer Analyse. Wo berechneter Zufall und Willkür oder gar wirklich ungetriggerte Spuren der Entstehungsgeschichte den Aufbau zu bestimmen scheinen, vollzieht sich in Wahrheit die Einheit einer philosophierenden Bewegung. Wir wollen versuchen, diese innere Einheitlichkeit und damit den zu begreifenden Sinn des Gespräches an den kritischen Punkten zu beleuchten, die im Aufstieg zur Mitte des Ganzen begegnen, ohne uns auf die philologischen Einzelprobleme, die damit zusammenhängen, hier einzulassen. Zweimal nämlich scheint die von Sokrates im Beginn aufgeworfene Frage nach der Dikaiosyne beantwortet und damit das Ende des Gesprächs erreicht zu sein: am Ende des ersten Buches, dessen ursprüngliche Selbstständigkeit als ein Dialog über die Gerechtigkeit sogar wahrscheinlich ist, und am Ende des vierten Buches. Beide Male sollen wir – das ist gar kein Zweifel – der Versuchung, es damit bewenden zu lassen, ausgesetzt werden. Beide Male belohnt sich das Ausharren im nächtlichen Gespräch durch die Gewinnung einer neuen Stufe der Einsicht.

Beginnen wir mit dem Auftakt, dem ersten Buch, dem Kampfesgespräch mit den im Schwange befindlichen, insbesondere den sophistischen Lehren vom Wesen der Gerechtigkeit. Daß Plato die sophistische Widerwelt der Philosophie stets mitdenkt, dem verdankt er seine nie veraltende Gegenwartigkeit. So wird hier das Wesen der Gerechtigkeit, der Tugend aller staatlichen Ordnung, einem Denken abgewonnen, das dem modernen Staatsdenken nähersteht als das platonische. Auch geschichtlich gesehen hat es, auf dem Wege über Plato selbst und über Thukydides, die modernen Staatstheorien und ihre Begründung auf den Machtgedanken entscheidend be-

stimmt. Daß die sophistischen Lehren mehr sind als logisch-dialektische Spiele, daß in ihnen eben jener Verfall des griechischen Staatsethos zum Ausdruck kommt, den Plato als die politische Grunderfahrung seiner Jugend angibt, wird eingangs an dem eindrucksvollen Gegenbild des alten Mannes sichtbar, der wie ein naturhaftes Spiegelbild der philosophischen Existenz als Greis die Freiheit von den Begierden der Sinne und die Freude am Reden rühmt und in der Bindung an Kult und Sitte auf die vermögliche Rechlichkeit des »die Wahrheit Sagen und das Schuldige Erstatte«⁶ hin seine Existenz beschließt. So fraglos in der Eindeutigkeit von Kult und Sitte aufgehoben zu sein, ist seinem Sohn und Erben⁷ nicht mehr gestattet. In ihm lebt, anders als in dem zufriedenen Selbstgefühl des alten Vaters, das Selbstbewußtsein einer Haltung, die über sich und ihren Einklang mit der überrkommenen Erziehung gewiß zu sein meint. So muß er Rechenschaft geben von dem, was er zu wissen meint, und wie immer enthüllt das logische Versagen eine tiefere Unrichtigkeit des Seins. Gerecht sei: das Schuldige Erstatte. Das mag in der Zeit des Simonides⁸ die schöne Eindeutigkeit einer Gnome gehabt haben. Dem Partner des sokratischen Gespräches wird gerade der Begriff des Schuldigen – am sophistischen⁹ Beispiel des Wahnsinnigen, der sein Schwert zurückverlangt – zum Problem und damit das Wesen der Gerechtigkeit und der Eindeutigkeit der von ihr bestimmten Leistung. Offenbar ist die Erstattung einer Schuld nur in einem äußerlichen Sinne »recht«. Was recht ist, ist nicht immer durch den Anspruch, den der andere an mich zu stellen hat, schon bestimmt. Es kann richtiger sein, im Sinne einer echteren als der nur durch das Lehren gestifteten Gemeinschaft, seinen an sich berechtigten Anspruch abzuweisen, z. B. wenn der andere nicht bei Sinnes ist. Recht ist hier »für ihn Denken«. Das Recht tritt damit in den Horizont der höheren Verbindlichkeit einer Bindung, d. h. aber in den politischen Raum, den Raum der Unterscheidung von Freund und Feind im Nützen und Schaden¹⁰. Indes, so erscheint Gerechtigkeit allein in einer auf den Kriegsfall beschränkten Leistung¹¹. Aber kann man das wahre Wesen des Rechtes allein auf den Kriegsfall beziehen? Im friedlichen Bereich – der für den Kaufmannssohn nur der der Geldgeschäfte ist!¹² – wird alles wieder zweideutig. Für jemanden Geld hüten kann unter gewissen Umständen gerade erforderlich machen, es ihm vorzuenthalten. Gerechtigkeit kann so zur Diebeskunst werden, indem man für den anderen und heimlich vor ihm handelt¹³. Dahinein verstrickt sich offenbar der, der die Gerechtigkeit in einer anderen zu erweisenden Leistung sucht. Gerechtigkeit ist nicht ein Können im sozialen Bereich¹⁴.

⁶ Rep. 331 d₂. 7 331 d₆.

⁸ 331 d₅, e₅ ff.

⁹ Vgl. Xen. Kyr. I. 6, 31; Dialektis Diels Vorsokr. 90, 3.

¹⁰ 332 a b.

¹¹ 332 e₅. 12 333 b₁₀.

¹³ 334 a b.

¹⁴ 332 d₂.

Es ist aber auch nicht dort, wo die Unterscheidung von Freund und Feind getroffen ist, wie im Kriege, alles eindeutig¹⁵. Auch dann bleibt es fraglich, ob Freundschaft nichts anderes ist als gemeinsame Einigkeit gegen den Feind und ob Gerechtigkeit sich darin genügend begreift, ein anzuwendendes Können, dem einen helfend, dem andern schadend, zu sein. Dem Feinde schaden scheint zwar eine eindeutige Maxime, aber es fragt sich, ob dies Gerechtsein heißt, ob Gerechtigkeit in der Selbstüberlegenheit eines Königs (mag seine Anwendung noch so eindeutig sein) überhaupt anreffbar ist, ob sie nicht viel eher ein Sein als ein Können ist. Das aber bedeutet, ob nicht in der Idee der Gerechtigkeit eine Gemeinsamkeit auf das Gute, auf die Ordnung des Guten hin liegt, die dort, wo sie statthat, auch den Feind begreift – als einen, dem man nicht wahrhaft schadet, sondern den man mit Gewalt zurechtbringt. Für die Parteilichkeit innerhalb einer staatlichen Einheit ist das gewiß so, vielleicht aber sogar für die Möglichkeit zwischenstaatlicher Ordnung überhaupt. Nicht ohne tieferen Sinn wird so die Prägung des Simonides-Wortes Tyrannen vom Schläge eines Periander oder Xerxes zugeschoben, Männern, die in der bloßen Macht, dem Vermögen, dem Können,¹⁶ ihr Selbstbewußtsein haben und eben deshalb in allem Reden vom Recht die eigene Ungleichheit mit allen anderen mitdenken. Tyrannen haben keine Freunde.

Die Ausdeutung des Simonideswortes ist natürlich eine bewußt ironische Verzerrung, die zeigt, wie wenig er noch verstanden wird. Es ist kein Zweifel: die dialektische Verwirrung, in die Sokrates seinen Partner damit stürzt, enthüllt einen geheimen, ihm selbst verborgenen tyrannischen Sinn seiner Rechtsvorstellung. Diese Enthüllung aber läßt den echten Sinn von Recht fühlbar werden, dessen er sich erinnern lernen müßte. Das Gespräch ist im Begriff, jemanden erinnernd zu erziehen.

Da aber bricht – eine berühmte Szene – der anwesende sophistische Redner Thrasymachos mit der unverhüllten These los, Recht sei der Vorteil des Stärkeren, d. h. des Regierenden¹⁷. Bedeutet das aber, der Herrschende verfolge mit dem, was er als Recht setzt, seinen Vorteil, so kann er seinen wahren Vorteil auch mißkennen. Das aber hieße, daß Recht zum Schaden des Herrschenden würde¹⁸. Versteht er sich aber wirklich aufs Herrschen, so versteht er sich in Wahrheit gar nicht auf den eigenen Vorteil, sondern auf den Vorteil der Beherrschten¹⁹. So zeigt sich als der wahre Sinn dieser Bestimmung: die Tugend der Gerechtigkeit bei den Beherrschten ist der Vorteil der Herrschenden, ein fremder Vorteil²⁰ also, nämlich dessen, der sich nicht ans Recht hält, des Ungerechten. Und so ergibt sich, daß diese Bestimmung, Gerechtigkeit sei Vorteil des Stärkeren, überhaupt keine Ant-

¹⁵ 335 a ff.

¹⁷ 338 c.

¹⁸ 339 b–c.

¹⁹ 342 c–e.

²⁰ ἀλλότριον ἀνδρός in einem der Tradition gegenüber neuen, wörtlichen Sinne 343 c₃.

wort auf die Frage ist, was das Recht seinem Wesen nach ist und als was sich Gerechtigkeit für den, der auf sie hin zu leben sucht, darstellt. Sie gibt nur an, daß es für den straflosen Rechtsbrecher, den Tyrannen, vorteilhaft ist, wenn es noch Einhaltung der Rechtsordnung seitens der anderen gibt. Das aber bedeutet: Rechtlichkeit ist Einfalt²¹. Damit aber enthüllt sich die innere Bestandlosigkeit dieser Meinung, was das Recht sei. Der Vorteil des Stärkeren ist es nur, wenn es nicht dafür, sondern für Recht gehalten wird. Die Setzung oder Empfehlung des Rechts durch die Macht erklärt nicht, warum das so Gesetzte nicht als Machtzwang, sondern als Recht gilt, und man darf ergänzen: da wäre erst zu verstehen, wenn das so Gesetzte auch für den Herrschenden Recht wäre und seine Macht somit gerade nicht die seine, sondern die Rechtsgewalt des Staates wäre.

Das Ideal des Tyrannenlebens, das Thrasymachos entwickelt, enthält also gar keine wirkliche Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Gerechtigkeit, sondern ein Bekenntnis gegen sie. Auch die Widerlegung dieses Ideals, die in der Gerechtigkeit die wahre Klugheit und Tugend, die wahrhafte Stärke und das wirkliche Glück erkennt²², überspringt gleichsam die Frage nach ihrem wahren Wesen – und dieses Versäumnis, statt ihres Wesens ihre Vorzüge gepriesen zu haben, wendet diesen ersten Abschluß des Gesprächs ins Negative und Vorläufige²³. Sokrates vergleicht sich deshalb mit dem Naschhaften, weil er sich bei dem ihm von seinem Gegner bereiteten²⁴ Schmause von immer neuen Leckereien habe gefangennehmen lassen – ein Hinweis darauf, daß in diesem Kampfgespräch, in dem ein Ethos gegen das andere gestellt wird, der Gegner den Horizont des Ganzen bestimmt. So ist noch das Versagen des Gesprächs vor der Wesensfrage eine Bestätigung dafür, wie recht Plato mit seiner Schilderung des staatlichen Verfalls hat. Die Unkenntnis dessen, was Recht als Ordnung der Gemeinschaft und was Gerechtigkeit als die sie tragende Seelenkraft ist, ist zur totalen Verkehrung geworden.

Mit dem Beginn des zweiten Buches, bezeichnet durch das Eintreten der beiden Brüder Platos ins Gespräch, gewinnt die Frage eine neue Ebene. Daß Gerechtigkeit der Ungerechtigkeit praktisch vorzuziehen ist, kann auch von dem anerkannt werden, der sie gar nicht an sich für gut hält, sondern nur für so etwas wie das kleinere Übel angesichts der Furcht vor Unrechtleiden. Die Geltung des Rechts und die Schätzung der Gerechtigkeit kann Ergebnis einer Übereinkunft aus Klugheit sein, die in Ansehung der Schwäche eines jeden einzelnen zustande kommt²⁵.

Dies wäre der Standpunkt einer realen ebenso politischen wie pädagogischen Schätzung der Gerechtigkeit, die doch nur eine bedingte Schätzung zu sein brauchte, da sie ja von der rechten Einschätzung der Machtverhältnisse

²¹ 348 c₁₂.

²² 349–354.

²³ 354 a ff.

²⁴ 354 a₁₂.

²⁵ 358 e f.

abhängig, um ihrer Folgen willen allein in Geltung bliebe und somit nicht aus sich selbst begründet wäre. Demgegenüber stellt sich die an Kants rigoristische Analyse des Pflichtbegriffs erinnernde Aufgabe, die Gerechtigkeit unabhängig von ihrer Geltung, d. h. aber schließlich sogar in ihrer äußersten Verkenntung, als gut zu erweisen und die Ungerechtigkeit als schlecht. Anders als bei Kant ist die Absicht dabei aber nicht, jenseits des Bereichs politischer Wirklichkeitsgestaltung eine sittliche Innenwelt des unbedingt guten Willens zu gewinnen, sondern die staatsbildende und staatstragende Kraft der menschlichen Seele, ihre politische Fruchtbarkeit²⁶, aus der Staat und Recht erwachsen, zu zeigen. Das wahre Sein des Menschen ist nicht derart, daß er sich gegenüber dem Staat auf sein eigenes Gedeihen und sein Fortkommen hin versteht und so nur aus der besorgten Wachsamkeit gegenüber²⁷ Recht und Gerechtigkeit zur Geltung kommen, sondern so, daß gerade das Sein des Staates selbst, das, wodurch er überhaupt sein kann und was er auch in seiner verderbtesten Gestalt noch immer ein wenig ist, in der Seele seiner Bürger, in der *idea* der Gerechtigkeit wurzelt.

Auslegung ist Verstehen in der Rückkehr und vom Ende her. So ist auch die hier geöffnete Problemstellung gar nicht auszulegen, ohne ihre Lösung vorwegzunehmen: die Unterscheidung der in der allgemeinen Meinung geltenden Wirklichkeit von der zugrunde liegenden *Idee*. Diese Unterscheidung der platonischen Philosophie ist aber auch erst, wie sich zeigen wird, die Ermöglichung einer wirklichen, d. h. die Wirklichkeit formenden und nicht nur in ihren gegebenen Erscheinungen sich hin und her windenden Staatskunst. Wer so unterscheidend durch das Geltende auf die Idee hindurchblickt, ist schon Philosoph, und nur wer so auf das Dauernde hindurchblickt, vermag große Politik, d. h. bestandhafte Gestaltung der staatlichen Wirklichkeit zu treiben. So liegt das lang hintenangehaltene und verzögerte Paradox des Philosophenkönigs im Grunde schon in der Fragestellung. Anders gewendet: die platonische Philosophie entspringt am Sein des Sokrates. Indem sie nach der Möglichkeit des Gerechten inmitten des herrschenden Unrechts fragt, entdeckt sie das *»Gerechte selbst«*.

Was Gerechtigkeit an ihr selbst ist, diese Frage nach ihrem Wesen, die sie ablöst von der Frage ihrer Macht oder Geltung im Staate, fragt notwendig nach dem mit, was der Staat an sich selbst in seinem Wesen ist. Was er sein kann, ist er aber in der Tugend seiner Bürger. Ich will nicht wiederholen²⁸, wie der in Worten aufgebaute Staat im Kriegerstand erst in den eigentlich politischen Bereich, den Bereich von Macht und Herrschaft, eintritt und wie er im inneren Verhältnis von Herrschaftsgewalt und Ordnung des Ganzen seine politische Spannung und seine erzieherische Aufgabe empfängt. Die

²⁶ *ψόσις* 367 d.

²⁷ 367 a.

²⁸ Vgl. vom Verfasser: Plato und die Dichter, Frankfurt/M. 1934 (vgl. oben S. 187 ff.).

Auffindung der Gerechtigkeit geschieht so, daß an der Ordnung eines rechten Staates das Wesen staatlicher Gerechtigkeit abgelesen und auf die Gerechtigkeit der Seele übertragen wird²⁹. Die alte Werttafel der *νόστος* kehrt in den vier sogenannten platonischen Grundtugenden seltsam verschlungen, eins ins andere übergehend und alles in ein sokratisches Wissen gewandelt, wieder. Den Führenden kommt die Weisheit zu, das Denken für alle³⁰, den Krieger die Tapferkeit, aber nicht die elementare, stierhafte des Kämpfers, sondern die politische des für alle und niemals für sich selbst die Waffen gebrauchenden Mannes³¹; die Sophrosyne kommt allen Ständen zu, Herrschenden wie Beherrschten, und zwar als die Einigkeit über das Für-alle-Denken und Für-alle-Kämpfen der führenden Stände³². Gerechtigkeit des Staates aber besteht in eben dem, was alle diese Stände und die in ihnen liegenden Tugenden schon voraussetzen³³: das Seine zu tun, die *»Idiopraxie«*, die den arbeitenden Stand genau wie die führenden Stände bestimmt und den Staat zu einer Einheit der Ordnung macht. Nur in der hingegebenen Hinordnung des einzelnen in die politische Ordnung dieser Stände ist Staat möglich, und Herrschaft, die nicht Besitz der Gewalt, sondern Verwaltung der Staatsmacht ist.

Daß dies Prinzip in seiner ständischen Form eine Kritik der entarteten attischen Demokratie bedeutet, wird spürbar³⁴. In der Tat aber ist damit das allgemeine Wesen des Staates ausgesprochen, eine Ordnung von Regierung und *»Volk«* zu sein, die darauf begründet ist, daß in jedem einzelnen und seinem Tun das Ganze da ist.

Für dieses Dasein des Ganzen ist es offenbar von entscheidender Wichtigkeit, daß das Seine tun seinen politischen Sinn von Gerechtigkeit nicht als ein bloßer Spezialfall des Prinzips der Arbeitsteilung gewinnt. Arbeitsteilung stellt ein bloßes *»Abbild«* der Gerechtigkeit dar, ein Bezogensein des Einzelnen auf das Ganze, wie es in jeder Techné vorliegt³⁵. Hier dagegen handelt es sich um anderes als um das bloße Eingegliedertsein der Produktionskraft der Arbeit in die Gemeinschaft der Konsumenten. Jede Arbeit ist zwar für das Ganze der Verbraucherschaft da. Dennoch aber ist die Arbeit des politischen Führers und des Kämpfers nicht nur eine technische wie jene, sondern selbst noch unmittelbar auf das Ganze des Staates gerichtet. Der politisch Führende weiß sich als ein für alle Handelnder, und sein Tun und *Nichttun* hängt von diesem seinem Wissen um das Ganze ab³⁶. Auch jeder andere Arbeitende hat nicht kraft seiner Eingliederung in die Arbeitsordnung des Ganzen, sondern als *»Bürger«* solchen unmittelbaren Bezug auf das Ganze, nämlich in der Einstimmung in das Ganze der Herrschaftsordnung.

²⁹ 427 d ff.

³⁰ 428 d.

³¹ 433 b.

³² 429 a-430 d.

³³ 434 b.

³⁴ 443 b.

³⁵ 443 b c.

³⁶ Vgl. Charm. 166 ff., Euthyd. 291 ff.

³⁷ 430 d-432 a.

dem er zugehört. So also unterscheidet sich die politische Idiopragie der Stände von der technischen, und so ist die Verletzung dieser ständischen Ordnung das eigentliche politische Unglück: Zerstörung der Herrschaftsordnung, wie sie die verfallende attische Demokratie sichtbar zeigt³⁷.

Diese Bestimmung der Gerechtigkeit im größeren Bilde des Staates wird dann auf die Seele übertragen. Es sieht so aus, als würde einfach eine Analogie befolgt. Der Ordnung des Staates muß eine Ordnung der Seele entsprechen³⁸. Auch sie muß die Möglichkeit der Einheit wie die Gefahr der Unordnung und Zwietracht besitzen. In einer bewundernswerten Analyse zeigt Plato, daß es drei Teile der Seele gebe, die jenen drei Ständen der Staatsordnung entsprechen: Wissensliebe, Eifer und Begierde. Begierde ist Angezogenwerden, Wissen ist ja-und-nein-sagendes Unterscheiden, dazwischen aber steht das, was man den Einsatz für dieses Ja und Nein nennen könnte. Diese Seelenlehre wird gewonnen an Phänomenen der inneren Selbstentzweiung der Seele und ist deshalb auf diese Selbstentzweiung des Menschen bezogen. Die rechte Ordnung dieser Teile der Seele ergibt nun das Bild der Grundtendenzen der Seele, und die Gerechtigkeit erscheint hier in der Seele als dasselbe wie dort im Staate, als Idiopragie der Seelenteile wie dort der Stände. Damit scheint das wesentliche Ergebnis gewonnen, zu dem die Versuche des ersten Buches nicht zu gelangen vermochten. Wie im Staat die politische Gerechtigkeit nicht schon in dem ökonomischen Prinzip der Arbeitsteilung der Berufe lag, sondern in dem Einhalten und Besorgen der inneren Ordnung des Staates, in der Versöhnung der drei Stände zur Einheit, und wie daraus erst der Staat die rechte Handlungsmöglichkeit gewinnt, genauso ist die Gerechtigkeit der Seele nicht auf eine äußere Leistungskraft begründet, nicht auf Rechtmäßigkeit in Geldgeschäften oder Interessenrichtungen des politischen Machtwillens, sondern auf eine gleiche innere Handlung der Seele, in der sie in der Vielheit ihrer Strebungen und Triebe zur Einheit und Freundschaft mit sich selbst gelangt³⁹. Eine Handlung ist gerecht, die dieser inneren Ordnung der Seele angemessen ist, sie bewahrt und bewirkt. Herstellen seiner selbst als einer inneren Wohlverfassung der Seele ist der wahre Maßstab des Sich-Verstehens des Daseins, d. h. der *σωφία*⁴⁰. Störung derselben ist *ἀραβία*⁴¹, ist die Verdunkelung dieser inneren Führungsmöglichkeit seiner selbst.

Die Innerlichkeit der Gerechtigkeit ist also gewiß nicht die Innerlichkeit der Gesinnung, nicht der gute Wille, der allein in der Welt gut heißen kann. Diese Innerlichkeit ist vielmehr wie der Maßstab so auch der Ursprung aller wahren Äußerung im menschlichen Tun, kein Heiligtum des Herzens, das nur Gott sieht, sondern eine Herrschaftsordnung und Seinsverfassung der

³⁷ 434 c.
⁴⁰ 443 c₆.

³⁸ 435 b cff.
⁴¹ 444 a₁.

³⁹ 443 c dff.

Seele, die sich in allen Handlungen bewahrt und vollbringt. Mit dieser Bestimmung des einheitlichen Wesens der Gerechtigkeit in Staat und Seele könnte nun das Gespräch zu seinem wahren und erfolgreichen Ende gekommen scheinen. Diese Bestimmung der Gerechtigkeit betrifft ja nicht mehr ihre bloße Geltung und deren Folgen, sondern ihr Wesen, wie es in sich selbst ist: eine Gesundheit der Seele, die auch zur Gesundheit des Staates die Bedingung darstellt, ein Sein der Seele zu sich selbst, wie es dem sokratischen Aufbruch zur Sorge um die Seele entspricht.

Das aber ist der zweite Punkt, den es zu beleuchten gilt, daß es auch hier nicht ein redaktioneller Einfall, sondern ein Grund in der Sache ist, der, auf noch so umwegige Weise sich geltend machend, schließlich im Entwurf der philosophischen Erziehung der Wächter und Führer sich erfüllt. Plato selbst hat das Vorläufige dieser Übertragung der Stände des Staates auf die Teile der Seele bemerkt⁴² und es auch sonst an versteckten Hinweisen nicht fehlen lassen. Die später folgende Beschreibung der philosophischen Erziehung der Herrscher ist in der Tat die Ausführung eines unbestimmt gebliebenen Punktes im Erziehungsprogramm dieses Staates⁴³. In Wahrheit ist es noch viel mehr: das Ziel dieser Erziehung war, das Philosophische dieser Wächter zu stärken, damit, mit Hegel zu reden, das Allgemeine herrschend werde, das *κοινὴ φύσις*. Was die Herrschenden auszeichnen muß und was ihnen durch die Verführung der Macht, den tyrannischen Trieb im Menschen, verdunkelt werden kann und dann zur Zerstörung der staatlichen Ordnung führt, das begegnet genauso in der Seele des einzelnen als die Gefahr der Selbstentzweiung, wenn er sich von der Schmeichelei der Macht oder der Sinne verführen läßt. Hier aber ist der Punkt, wo die Vorläufigkeit der Psychologie der drei Seelenteile und der auf sie begründeten Bestimmung der Gerechtigkeit zutage tritt. Die Lehre von den Seelenteilen ist dabei von der Bestimmung der Tugenden, der sie diente, nicht zu trennen⁴⁴. Sie ist keine Psychologie, sondern die Lehre von der Gefahr der Selbstentzweiung des Menschen, die das Gegenbild seiner Einheit in der Tugend der Gerechtigkeit ist. Ob die Seele ein- oder vielgestaltig ist⁴⁵, ob einfach oder ein vielköpfiges Ungeheuer⁴⁶, das ist nicht die Frage einer theoretischen Wissenschaft, sondern die Aufgabe der rechten Führung des Lebens durch Wissen. Möglichkeit und Richtung solcher Führung aber lassen das bisher Erreichte, auch die Bestimmung der Tugenden, in die Bewegung eines neuen Fragens geraten, die an das Ganze der platonischen Philosophie heranträgt.

Wir machen es uns von der Seele her klar, an dem von Plato gebrauchten Bilde der Gesundheit der Seele⁴⁷. Alle Gesundheit ist innere Stimmigkeit im

⁴² 435 d.

⁴³ Vgl. 503 b, 503 c.

⁴⁴ WILAMOWITZ, Platon 2, 219 Anm. erklärt das Richtige für falsch. Vgl. Rep. 504 a₁, 45 612 a.
⁴⁵ 612 a.
⁴⁶ Vgl. Phaidr. 230 a.
⁴⁷ 444 d c.

Umkreis möglicher Verstimmung. Nur in der Verstimmung oder Zerrüttung sind sich Seele wie Leib ihrer inneren Vielspältigkeit bewußt. Aber diese Analogie von leiblicher und seelischer Gesundheit hat offenbar eine Grenze. Wir pflegen zu sagen: die Natur sorgt für sich selbst oder hilft sich selbst. Die gute Natur ist diejenige mit der höchsten Fähigkeit, sich selbst wieder herzustellen, und jeder Arzt ist hierbei nur Helfer wie der einzelne selbst, der sich pflegt und seine Gesundheit schützt.

Dagegen ist die gesunde Seele nicht einfach in der Hand einer fürsorgenden Natur, nicht im Besitze einer sich selbst durchsetzenden guten Natur. Sie weiß immer um die Gefahr der Verstimmung, weil sie auf den Einklang mit sich selbst wissend gerichtet sein muß. Ihre Einstimmigkeit mit sich selbst ist ihr ständig aufgegeben, d. h. aber auch, in jedem Augenblick gefährdet. Die Griechen haben für diesen inneren Bezug der Wohlverfassung der Seele auf das Wissen des Daseins um sich selbst einen schönen Ausdruck: *αεφροσύνη*, was Aristoteles *ἐκ ἀφροσύνης τὴν φρόνησιν* erläutert⁴⁸. Mit der *φρόνησις*, dem Wissendsein selbst, gewinnt das Dasein eine sich selbst durchhaltende Führung. Bei der Seele genügt es nicht mehr, sie als eine heile zu bestimmen, es gilt gerade, sie vor der Verführung zu bewahren. Heile Wohlverfassung der Seele war die gewonnene Bestimmung der Gerechtigkeit, aber was damit gewonnen ist, ist nur das ideale Bild der rechten Stadt und der rechten Seele, Bilder der wahren politischen und seelischen Gesundheit. Von beiden aber gilt, daß sie nicht Natur und nicht wie eine gute Natur gesund sind. Das gilt von der Seele, es gilt aber ebenso auch vom Staate. Der Staat dieser wahren politischen Gesundheit, den Sokrates in Worten aufgebaut hat, lebt von einer Überweisheit der Einrichtung. Er ist so geordnet, daß er nicht anders als gesund sein kann. Aber wer richtet einen Staat so ein und wer eine Seele? Wo sind die Menschen, die sich einem Staat so hingeben, und wo die Seele, deren Leidenschaften sich so beugen? Nicht, wie Gerechtigkeit als ideale Gesundheit von Staat und Seele aussieht, ist die eigentliche Frage, sondern wie sie Macht hat, sich zu bewirken und zu bewahren. Das aber heißt: wie ist dieser Staat möglich? – und das ist in der Tat die Frage, die nun das große philosophische Gespräch einleitet, die Frage nach der Möglichkeit, d. h. der möglichen Wirklichkeit dieses Staates⁴⁹.

Mag immer das Bild des wahren Staates und der wahren Gerechtigkeit ein bloßes Muster sein und somit gegen die Frage nach seiner Möglichkeit ebenso gefeit sein wie das Idealbild eines Malers⁵⁰, an dieser Frage kommt dennoch das philosophische Gespräch nicht zufällig in Bewegung. Die paradoxe Antwort, die Sokrates gibt, ist die Forderung der Philosophen-Herrschaft. Es ist, in wörtlichem Anklang⁵¹, die Forderung, die der Siebente Brief wiederholt. Und wie im Siebenten Brief: die Einheit von politi-

⁴⁸ Eth. Nic. 1140 b₁.

⁴⁹ 471 cff.

⁵⁰ 472 c d.

⁵¹ 473 d.

scher Macht und Philosophie durch den Erziehungsversuch an dem jungen Herrscher von Syrakus erstrebt wird, so liegt auch hier die Möglichkeit dieser Philosophen-Herrschaft offenkundig in der Erziehung. Deshalb werden die Söhne von Herrschern in erster Linie genannt⁵², deshalb wird die Verführung geschildert, der der jugendliche Mann im Staate ausgesetzt ist (Porträt des Alkibiades)⁵³. So kommt jetzt alles auf die nähere Kennzeichnung des wahren Philosophen an, die hinüberführt in die Beschreibung des philosophischen Erziehungsweges der Führer des Staates. Sagen, was der wahre Philosoph ist, ist im Grunde nicht möglich, ohne philosophierend den Blick auf das zu lenken, was der Philosoph sieht. Und selbst die Beschreibung einer philosophischen Erziehung ist nicht möglich, ohne diese philosophische Erziehung gleichzeitig zu erfahren als die Hinlenkung des eigenen Blickes auf das »wahre Sein«.

Sokrates beschreibt das Erscheinungsbild des Philosophen durch Vergleich und Abgrenzung. Er vergleicht den Philosophen zunächst mit dem Erotiker⁵⁴. Beide beherrscht die Leidenschaft. Wie der Erotiker in allen Erscheinungen der Jugend etwas Schönes zu finden weiß, wie er immer neue Vorwände für seine Liebe findet und nicht durch bestimmte Vorliebe eingenommen ist, zeigt er, daß er im Grunde in allem Eines meint. Ebenso ist der Philosoph auf alles Wissen gerichtet, auch er nicht von Vormeinungen verstellt, auch ihm ist das einzelne Wissen nur ein Vorwand vor sich selbst, den er durchschaut. Das eben heißt ja Leidenschaft, daß sie in allem, in dem dürftigsten Vorwand, das Eine, das sie meint, zu finden weiß⁵⁵. So ist der Philosoph der von der Leidenschaft zum Erschauen der Wahrheit Besessene.

Leidenschaft des Schauens, Schaulust kann aber auch etwas sehr Unphilosophisches sein⁵⁶. Gewiß, auch der Schaulustige lebt im Schauen alles Schönen wie der Philosoph, der hier⁵⁷ mit dem Erotiker in eins verschmilzt (so wie schon früher⁵⁸ der Liebende sich zum Musik-Liebenden, d. h. zum Philo-sophen gesteigert hatte). Aber der Schaulustige sieht nicht in allem das eine Schöne selbst. Er ist vielmehr von dem vielen, das sich zeigt, jeweils traumhaft⁵⁹ benommen. Er sucht darin Zerstreuung, er lebt vergleichend, sein Maßstab ist die Neuheit⁶⁰, seine Leidenschaft ist, überall dabeisein zu müssen. Der Philosoph ist diesem Traumbenommen gegenüber ein Wachsender, einer, der durch alle Gesichte hindurch seinen Weg geht, einer, der unterscheidet und zum wahren Sein sieht.

Diese Abgrenzung des Schaulustigen gegen den Philosophen erinnert den Leser an den Eingang des Ganzen⁶¹. Wie der Philosoph dort die aus Schau-

⁵² 499 b₁.

⁵³ 494 c.

⁵⁴ 474 cff.

⁵⁵ Vgl. den *παύσημος* 475 a b.

⁵⁶ 475 dff.

⁵⁷ 476 b₁.

⁵⁸ 403 c.

⁵⁹ 476 c: *ὄρασις*.

⁶⁰ Vgl. 328 a₃, des Sokrates ironisches Eingehen auf die Schaulust.

⁶¹ 327 a ff.

lust Zusammengebliebenen statt zum Fackellauf zu Pferde ins Gespräch führt, das eben ist das philosophische Geschehen um Sokrates.

Das wahre Sein, es selbst, die Idee, das Urbild – im Gegensatz gegen das nur Anteilhabende, Vermischte, Getrübe – sehen zu können, macht den Philosophen aus. Eben darauf beruhte auch, was von Anbeginn den gesunden Staat erst möglich machte: die richtige Stellung der Herrschenden zu Amt und Macht ihrer Herrschaft. Daß die Gewalt, die sie haben, nicht ihre, nicht ihnen zur Verfügung stehende Macht ist, daß sie der offenen Schmeichelei oder der versteckten Verführung der Macht, die dem Mächtigen seinen Vorteil auf allen Wegen der Übertretung als das Rechte zuträgt, widerstehen und durch all diesen Anschein unbenommen das wahre Wohl des Ganzen im Auge behalten, das war das Ziel der Wächterziehung im idealen Staat. Und so wird die lang gescheute Wahrheit schließlich ausgesprochen, daß auch die Führer im idealen Staat Philosophen sein müssen⁶².

So schließt sich die politische Einsicht Platons, daß gegen den unheilvollen Zustand der Staaten seiner Zeit nur von der Herrschaft der Philosophie Abhilfe und Heil zu erwarten sei, mit seinem Idealstaatsentwurf zusammen⁶³. Auch dessen Ermöglichung wird nur in der Philosophie gesehen, und selbst sein Bestand bedürfte des durch Philosophie erzogenen Führertums. Das aber heißt: es gibt hier überhaupt nur eines. Nach Heilung kranker Staatswesen ausschauen und in Worten einen Idealstaat gründen, ist dasselbe. Gründung eines Staates in Worten ist nur der erziehende Aufbau des in jedem Staat den Staat Ermöglichenden: der rechten Staatsgesinnung seiner Bürger.

Von dieser philosophischen Erziehung zur ›Dialektik‹ kann hier nicht mehr die Rede sein. Sie führt über die Idee der Gerechtigkeit hinaus zur Idee des Guten und so über jede einzelne Idee hinaus. Sie ist nicht Ideenlehre, sondern setzt diese voraus. Sie sieht in allen Ordnungen, in denen Vielheit zur Einheit wird, im Staat und in der Seele, im Wissen und im Weltbau, ihr Gesetz des Einen und Vielen, der Zahl und des Seins.

⁶² 501 e.

⁶³ 503 b.

7. Antike Atomtheorie

1935

Das Verhältnis der naturwissenschaftlichen Forschung zu ihrer Geschichte war in der Zeit des ungehemmten Siegeszuges der modernen naturwissenschaftlichen Aufklärung ein eigenartig gleichgültiges. Sie sah ihre eigene Geschichte unter der Leitidee eines Fortschritts der Forschung. Das heißt aber: der je gegenwärtige Stand der Forschung enthält in sich all das, was in der Geschichte dieser Wissenschaft je an positiver Erkenntnis erworben ist. Ein der Geschichte angehörender Stand dieser Forschung kann daher nur aus einem nachgeordneten Interesse wissenschaftsgeschichtlicher Forschung überhaupt Beachtung verdienen. Es blieb für die Naturwissenschaft selbst ein ihrer eigenen Idee nach gleichgültiges Unternehmen, das naturwissenschaftliche Weltbild einer früheren Zeit zu untersuchen, die diese und diese Erkenntnisse noch nicht hatte und daher in inzwischen überwundenen Irrtümern befangen blieb. Zwar konnte es geschehen, daß die wissenschaftsgeschichtliche Forschung gelegentlich einmal der gegenwärtigen Forschung einen fördernden Anstoß gab, sofern sie Probleme, die eine vergangene Epoche der Forschung beschäftigt hatten, aufs neue in ein für die Gegenwart interessantes Licht rückte. Aber solche Fälle waren nicht nur tatsächlich äußerst selten, sondern sie konnten vor allem keinen wirklichen Antrieb für das geschichtliche Forschungsinteresse darstellen, weil der Idee nach der gegenwärtige Stand der Wissenschaft alle Probleme aufbewahrte, die ihre Gegenstände ihr je gestellt hatten. Es war nur eine zufällige Vergeßlichkeit der Wissenschaft gegen ihre eigene Aufgabe, wenn ihr einmal die historische Nacharbeit eine solche Aufgabe erst wiedergab.

Nun hat ohne Zweifel die Begrenzung der klassischen Mechanik durch die Entdeckungen der neuesten Physik eine gewisse Auflockerung dieser Sachlage herbeigeführt. Die Notwendigkeit, scheinbar sichere Grundlagen der klassischen Naturwissenschaft im Bereich der Atomphysik und der kosmischen Physik preiszugeben, begünstigt die Möglichkeit, die Entstehung dieser klassischen Wissenschaft noch unter andere Gesichtspunkte zu stellen als den des erreichten Fortschritts, d. h. aber, sie begünstigt die grundsätzliche Möglichkeit, auch in der modernen Naturwissenschaft eine geschichtlich bestimmte Erscheinung zu sehen, deren geistige und weltanschauliche Bedeutung durch den reinen Erkenntnisgewinn nicht voll bestimmt ist.