

„Parteilichkeit“ – Ansätze zu ihrer philosophischen Kritik

Von Rudolf SCHOTTLAENDER (Berlin-Hirschgarten/DDR)

I.

Das Wort „Parteilichkeit“ zu gebrauchen, um damit einen Vorzug zu bezeichnen, bedeutete zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts etwas Neues. Goethe hat es gewagt. Im Festspielfragment „Pandora“ vom Jahre 1808 läßt er den Prometheus sagen: „Des tät'gen Manns Behagen sei Parteilichkeit!“ (Vers 218) Der Satz will im Zusammenhang verstanden sein. Vorhergegangen sind fünf Chorstrophen, in denen die Schmiede vor ihrem väterlichen Herrn und Meister, dem Feuerbringer Prometheus, das Feuer am höchsten rühmen, indem sie es über die drei anderen Elemente: Wasser, Erde, Luft erheben. Das ist zwar, in rein betrachtender Sicht, eine Ungerechtigkeit, denn es besagt, wie Prometheus sogleich anfügt, „... daß, andrer Elemente Wert verkennend, ihr das Feuer über alles preist.“ Und dennoch freut sich der Vater der Schmiedekunst darüber, denn solche Parteinahme der Werkschöpfer für den ihrem Werk am innigsten zugehörigen stofflichen Grundbestandteil des Weltganzen ist ein sprechender Ausdruck der produktiven Leidenschaftlichkeit.

Die traditionellen vier Elemente gleichsam als vier Parteien anzusehen, rechtfertigt sich daraus, daß „pars“ ja „Teil“, also auch „Bestandteil“ bedeutet und dieser ursprüngliche lateinische Wortsinn in allen Ableitungen der neueren Sprachen, somit auch im Worte „Partei“, fortlebt. Stets ist beim Thema „Parteilichkeit“ an das Verhältnis der Teile zum Ganzen sowie des Ganzen zu den Teilen zu denken. Vergißt man diese Korrelation, so kommt man leicht dahin, den Begriff der „Parteilichkeit“ zu überdehnen, indem man ihn mit dem der „Entschiedenheit“ gleichsetzt. Wenn jemand beispielsweise für „Recht und Freiheit“ mit Entschiedenheit eintritt, dann ist das nicht ohne weiteres „Parteilichkeit“, denn Recht, Freiheit und andere derartige Abstrakta haben keine partikuläre Existenz innerhalb eines übergreifenden Ganzen. Auch wäre bei solcher Begriffserweiterung die Unparteilichkeit gleichbedeutend mit der Unentschiedenheit, womit die „unparteiliche Entscheidung“ zum „hölzernen Eisen“ würde. Damit wäre jedes Gegenmuster zur Parteilichkeit von vornherein ein logisches Unding. Doch das ist sophistische Scheinlogik, bei der man sich nicht aufzuhalten braucht.

Goethes zitierter Ausspruch ist denn auch nicht gegen die Unparteilichkeit als solche gerichtet. Vielmehr *sollte* bei ihm und *mußte* für sein Publikum das Lob der Parteilichkeit etwas Paradoxes, ja, die Anhänger der Aufklärung Provozierendes haben; pflegte man doch in der damaligen, bis heute nachwirkenden Umgangssprache dem Substantiv „Parteilichkeit“ das Tadel sprädikat „parteiisch“ und dessen lobende Verneinung „unparteiisch“ zuzuordnen.

Jede öffentlich streitende Partei tritt in der leidenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Anspruch auf, die wahren Interessen des Ganzen zu vertreten. Hierbei kann, im religiösen wie im politischen Bereich, zunächst offenbleiben, ob von der Mehrheit gegen die Minderheit oder von dieser gegen jene oder von beiden Seiten gegeneinander parteilich gestritten wird. Auch eine „alleinseligmachende“ Kirche urteilt und handelt parteilich, sofern sie eine Sekte oder auch bloß einen einzelnen „Ketzer“ verfolgt. Solche Mehrheitsparteilichkeit beantwortet meist und steigert zugleich die ihr entgegengesetzte Parteilichkeit einer Minderheit. So war es in den Anfängen des Christentums. Jesus schien auf dem besten Wege, seine Lehre im jüdischen Volk zu verbreiten, bis es den von ihm Angegriffenen gelang, im Volk den Umschlag zu bewirken, der sich gegen

ihn richtete. Von jenem für die Geschichte der Parteilichkeit entscheidend wichtigen Geschehen zeugen die bekannten Aussprüche: „Wer nicht mit mir ist, der ist gegen mich“ (Lukasevangelium 11, 23) und: „Weil du lau bist und weder kalt noch warm, werde ich dich ausspeien aus meinem Munde“ (Offenbarung Johannis 3, 16). Dem erstgenannten Ausspruch entspricht als Gegenstück die Solidarität der parteilich Verbundenen, so schon in der Einbeziehung dessen, der Teufel austreibt in Jesu Namen, ihm aber nicht als Jünger folgt: „Wehret ihm nicht“, sagt Jesus, „denn wer nicht gegen uns ist, der ist mit uns.“ (Luk. 9, 50) Hierauf scheint sich auch der Apostel Paulus zu berufen, wenn er im Brief an die Gemeinde zu Philippi die ihm wohlbekannte Unterscheidung zwischen den ganz echten und den minder echten Christen hintansetzt hinter die Zusammengehörigkeit: „Was tut's? – daß nur Christus verkündigt werde auf jede Weise, ob nun zum Vorwand oder in Wahrheit, so freue ich mich doch daran und will mich auch in Zukunft freuen.“ (Phil. 1, 18) Der typische Stolz auf die eigene Partei ist in solchen Worten unverkennbar.

Nicht minder bezeichnend ist der Kontext des zitierten Wortes aus der Apokalypse, denn er offenbart einen weiteren Wesenszug der Parteilichkeit: die Ablehnung der Neutralität. Heißt es doch unmittelbar vorher: „Ich weiß deine Werke und daß du weder kalt noch warm bist. Ach, daß du kalt oder warm wärest!“ Die neutrale Haltung wird also als Indifferenz gebrandmarkt und noch härter verurteilt als selbst die Feindschaft. Auch dies ist ein Merkmal, das zur Kritik der Parteilichkeit herausfordert.

Aber nicht nur der christliche – der religiöse Glaube überhaupt zeitigt Ausprägungen der Parteilichkeit von historischen Ausmaßen. Die Geschichte der einflußreichsten Bekenntnisse ist voll davon. Unter den Weltreligionen fordern Parteilichkeit vor allem jene drei, die den Glauben an eine bestimmte *Heilsgeschichte* verlangen: Judentum, Christentum, Islam. Wer die behauptete Geschichtsrichtung leugnet oder sie nicht mit einschlägt, sieht sich allen Pressionen von der eindringlichen Werbung bis zur unveröhnlichen Bekämpfung ausgesetzt.

Nicht zu verkennen ist, daß ein Analogon zu heilsgeschichtlichen Überzeugungen auch dort höchst wirksam sein kann, wo alle religiösen Voraussetzungen abgelehnt werden. Insbesondere die politische Parteilichkeit in ihrer „monistischen“ – so benannt im Gegensatz zu ihrer „pluralistischen“ – Form läßt sich am ehesten begreifen aus der zugrunde gelegten Lehre vom gesetzmäßigen Gang der *Weltgeschichte*. Der Marxismus bekennt sich zu solcher Parteilichkeit, ja, die darauf bezügliche Doktrin ist allen marxistischen Richtungen, wie sehr sie sonst auch voneinander abweichen mögen, gemeinsam. Sie ergibt sich aus einer Geschichtstheorie, die den gesellschaftlichen Fortschritt der Menschheit im Sinne der sukzessiven Befreiung von immer mehr Menschen aus den mannigfaltigen Formen der Unterdrückung als letztlich unaufhaltsam, allerdings auch als durch unheilvolle Gegenkräfte verzögerbar ansieht. Dementsprechend gibt es zweierlei Parteilichkeit: die „klassenkämpferisch“ gute, die solchen Fortschritt bewußt fördert, und eine schlechte, vom jeweiligen „Klassenfeind“ betätigte, die dem weltgeschichtlichen Fortschritt entgegenwirkt. Dazwischen könne keine Neutralität bestehen, es sei denn eine unechte, sogenannte, die auf Täuschung, auch Selbsttäuschung beruhe, in Wahrheit aber bloß der schlechten Parteilichkeit, einer Art von „falschem Bewußtsein“, diene. Diese den Begriff der Parteilichkeit kennzeichnende Ambivalenz haftet auch, und aus dem gleichen Grunde, den Begriffen der „Objektivität“ und der „Ideologie“ an. Wenn das erkenntnisfähige Subjekt sich mit dem objektiven Gang der Weltgeschichte im Einklang befindet, dann ist die „dialektische Einheit“ von Subjektivität und Objektivität hergestellt. Insofern könne nur der parteiliche Mensch wahrhaft objektiv sein. Wer auf neutrale Weise objektiv zu sein behauptet, der verkenne

damit die von der objektiven Realität des Geschichtsverlaufs her dem Subjekt zuwachsende Aufgabe und verfallende zugleich in einen „undialektischen“, nämlich Subjektivität und Objektivität einander *exklusiv* entgegengesetzten „Objektivismus“. Ferner scheiden sich mit krasser Deutlichkeit die Geister auch beim Gebrauch des Wortes „Ideologie“. Für den Marxisten ist alle Philosophie und Religion, einschließlich ihrer in den Wissenschaften und Künsten sei's offen oder verborgen wirksamen Antriebskräfte und Vorurteile, nichts als „Ideologie“: es komme nur darauf an, sich parteilicherweise an die „richtige“ zu halten. Dagegen hat es gerade das Kriterium „Parteilichkeit“ zur Folge, daß man außerhalb der marxistischen Lehre die „Ideologiekritik“, ja, den „Ideologieverdacht“ als wissenschaftliche Pflicht zu statuieren pflegt.

Die politische Parteilichkeit erfaßt auch die Ästhetik. In einer die Frage *Tendenz oder Parteilichkeit?* beantwortenden Studie geht Georg Lukács in marxistischem Sinne auf das Problem der literarischen Parteilichkeit ein (vgl. in: *Marxismus und Literatur* – Eine Dokumentation, hg. von Fritz J. Raddatz [1969] Band II, 139–149). Er erinnert an die aus seiner Sicht gleichermaßen unzulänglichen Losungen der vormärzlichen Dichter Georg Herwegh einerseits, Ferdinand Freiligrath andererseits, von denen der eine (Herwegh) die Parteilichkeit überhaupt, einschließlich der des Gegners, als literarisches Verdienst gepriesen, der andere (Freiligrath) dem Dichter Überparteilichkeit in bezug auf die politischen Parteien empfohlen hatte. Herweghs Parole führe zu einer dem subjektiven Belieben ausgelieferten Tendenzkunst, die der objektiv gebotenen Bindung an die zeitgeschichtliche Fortschrittsbewegung ermangele. Freiligraths „Überparteilichkeit“ sei ebenso zu verwerfen, denn sie stelle den Dichter auf eine prä-tendierte „höhere Warte“, jedoch auf Kosten der Nähe zu den realen revolutionären Veränderungen, indem sie ihn den Anschluß an die organisierten progressiven Kräfte versäumen lasse. Darum besteht Lukács darauf, daß „die richtige dialektische Abbildung und schriftstellerische Gestaltung der Wirklichkeit die Parteilichkeit des Schriftstellers voraussetzt“ – Parteilichkeit nämlich für die den nationalen Kämpfen gemeinsamen Interessen des gesamten Proletariats und für dessen je nach der historischen Situation zu akzentuierende Forderungen im Kampf gegen die Bourgeoisie.

Daß solche Parteilichkeit stets „totalitär“ sein müßte, ist nicht von vornherein ausgemacht. Das Prädikat „totalitär“ und erst recht das davon abgeleitete Substantiv „Totalitarismus“ hat von Haus aus pejorativen Charakter, ja, ist zum Schimpfwort geworden. Es will besagen, daß die mannigfaltigen Inhalte möglicher Parteilichkeit in freiheitsfeindlicher Weise unterdrückt werden. Gegen die Parteilichkeit als solche richtet sich das Schlagwort nicht. Das sieht man schon daraus, daß der „Totalitarismus“ in polare Korrelation zum „Pluralismus“ gebracht wird. Wo immer aber man von „Pluralismus“ spricht, meint man die Pluralität der sozialen Gruppen und politischen Parteien, die alle miteinander zu ihrem Recht kommen sollen. Nicht die Individuen in ihrer unermeßlichen Mannigfaltigkeit sind es, auf die das Wort „Pluralismus“ zielt. Vielmehr bezeichnet man damit eine den Liberalismus alten Stils weit hinter sich lassende, insbesondere in der Struktur der amerikanischen Gesellschaft ausgeprägte Konzeption. Da der einzelne Bürger in aller Regel sich nicht als Individuum, sondern nur über eine Gruppe, der er angehört, politisch zur Geltung bringen kann, muß er für diese Gruppe auch Partei nehmen, wobei die Parteinahme nicht notwendig bedeutet, daß er oder seine Gruppe sich an ausschließlich *eine* der *politischen* Parteien – im engeren Wortsinn von „Partei“ – binden müßte. Bei dem unaufhörlichen Konkurrenzkampf der Interessengruppen um möglichst großen Einfluß scheint Parteilichkeit, pluralistisch verstanden, unerläßlich.

Der Sammelband *Pluralismus – Konzeptionen und Kontroversen* (hg. von F. Nuscheler

und W. *Steffani* [München 1972] läßt eines klar erkennen: Die einflußreichsten Verfechter des Pluralismus sind sich mit ihren Gegnern von rechts ebenso wie mit denen von links darin einig, daß sie alle miteinander zwei Idealen huldigen – dem des „Gemeinwohls“ und dem der „Demokratie“. Wenn Goetz *Briefs* – von „rechts“ her – den Pluralismus ablehnt, so deshalb, weil es „weder eine prästabilisierte Harmonie zwischen Gemeinwohl und Gruppeninteressen gibt noch einen Grund für die Vermutung, daß sie irgendwie von selbst zur Deckung kommen“ (ebd. 141), schlimmer noch: weil „das Eindringen pluralistischer Kräfte in den Staat es diesem immer schwerer macht, das Gemeinwohl zu bestimmen und zu wahren“ (ebd. 142). Der in Deutschland führende „Neopluralist“ Ernst *Fraenkel* bringt den Gegensatz zum „Totalitarismus“ auf die Formel: „Gemeinwohl – a priori und a posteriori“, womit er den fundamentalen Unterschied zwischen einer diktatorisch vorprogrammierten und einer auf Toleranz und Kompromissen basierenden Interpretation des dem Anspruch nach hier wie dort angestrebten „Gemeinwohls“ im Auge hat. Als Kritiker von „links“ her macht der amerikanische Philosoph und Soziologe Robert P. *Wolff* dem Pluralismus den Vorwurf, daß er „die Gesellschaft als ein Aggregat aus menschlichen Gemeinschaften“ schildert, nicht aber „als ein Gebilde, das selbst eine menschliche Gemeinschaft“ ist. Damit bleibe kein Weg offen, „das Gemeinwohl zu entdecken und anzusprechen“ (ebd. 222).

Wie die grundsätzliche Verschiedenheit der drei zitierten Standpunkte deren Übereinstimmung im Proklamieren des „Gemeinwohls“ nicht ausschließt, so tritt ein entsprechender Konsens auch bezüglich der „Demokratie“ zutage. G. *Briefs* hat sich als ehemaliger Angehöriger der katholischen Zentrumsparterie stets der parlamentarischen Demokratie verpflichtet gefühlt, die er allerdings durch religiös fundierte Prinzipien stärker einschränken wollte als der von ihm kritisierte „Pluralismus“. E. *Fraenkel* bringt schon im Titel seiner Abhandlung von 1964 zum Ausdruck, daß er den Pluralismus als Strukturelement der freiheitlich-rechtsstaatlichen Demokratie auffaßt. Und R. P. *Wolff* spricht gleich zu Beginn seiner Schrift *Jenseits der Toleranz* von bestimmten, der sei's militärischen oder bürokratischen Diktatur entgegengesetzten (offensichtlich für ihn allein noch in Betracht kommenden) Typen der Demokratie, wobei er die „traditionelle liberale“ auf der einen, die „ideale nationalistische“ auf der anderen Seite, an mittlerer Stelle aber die „sozialistische Demokratie“ figurieren läßt. *Deren* spezifische Tugend: die „Brüderlichkeit“ soll vor der liberal-demokratischen Tugend „Gleichheit“ ebenso wie vor der nationaldemokratischen Tugend „Treue“ unverkennbar einen moralischen Vorrang besitzen. „*Demokratie*“ freilich, im Gegensatz zur „Diktatur“, ist auch sie (vgl. Sammelband *Kritik der reinen Toleranz* [Frankfurt a. M. 1967] 9).

Dieser „consensus omnium“ bezüglich des „Gemeinwohls“ und der „Demokratie“ hängt damit zusammen, daß die allseits vertretene politische Philosophie nicht hinausieht über die Grenzen der Parteilichkeit, wobei diese sowohl „monistisch“, sei's auf konservative oder auf revolutionäre Weise, als auch in liberaler Art „pluralistisch“ sein kann. Wenn man jedoch das „Gemeinwohl“ und die „Demokratie“ verabsolutiert, werden sie zu Fetischen, deren Kult bestimmte notwendige Einsichten nicht aufkommen läßt. Wie solche vergötzende Übersteigerung auf ihren Gehalt an relativer Berechtigung zu reduzieren wäre, mag durch die folgenden Überlegungen deutlich werden.

„Das Gemeinwohl“ ist, wie schon sein Urbild: die römische „salus publica“, in unserer Ära der weltweiten Interdependenz nicht mehr als „suprema lex“ anzusehen. Die Rücksicht auf das Allgemeininteresse gehört freilich gegenüber der möglichen *Anarchie* oder aber *Oligarchie* der *Gruppeninteressen* immer noch zur unerläßlichen Voraussetzung alles politischen Handelns, Redens und Urteilens. Es kann aber sehr wohl der

Fall eintreten, daß ein Staatsmann seiner Verantwortung für das Wohl des von ihm regierten Volkes voll gerecht wird und dennoch den Interessen anderer Völker dermaßen zuwiderhandelt, daß er seiner Mitverantwortung für das Ganze der Menschheit, auch für einen großen Teil davon, keineswegs genügt. Die Frage stellt sich sowohl im Vorfeld der militärischen Entscheidungen als auch angesichts der ökonomischen Ungleichheit zwischen reichen und armen Ländern. In der Regel sind nun aber die politischen Parteien und gesellschaftlichen Interessengruppen eines bestimmten Landes kaum vorbereitet auf die Berücksichtigung solcher fremder Länder, deren Interessen mit denen ihres eigenen Landes nicht ohne weiteres konvergieren.

Solcher ungenügenden geistigen Ausrüstung hilft auch eine „Demokratie“ nicht ab, auch dann nicht, wenn der vieldeutige Begriff wenigstens in einer Gruppe von sich so nennenden „Demokratien“ einigermaßen übereinstimmend definiert und praktiziert wird. In der Demokratie basiert alles auf der *Meinung*, sei diese „public opinion“ nun in „consent“ und „dissent“ unterteilt oder aber mit Unterdrückung der „dissenters“ gepaart. Die technokratische Spielart der Demokratie sucht der weitgehenden Inkompetenz der public opinion durch Bestellung von Experten entgegenzuwirken. Deren Sachverstand wird aber hinsichtlich seiner Redlichkeit oft angezweifelt und dann, bald zu Recht, bald zu Unrecht, als „Expertokratie“ verdächtigt mit dem Argument, die gelieferten Gutachten seien abhängig von der persönlichen Bindung des Experten an eine bestimmte Gruppe. Die Parteilichkeit für deren Interessen, die von der unbewußten Voreingenommenheit bis zur direkten Korruption reichen kann, ist dazu angetan, die Sachlichkeit des Gutachtens zu beeinträchtigen und die aus ihm gezogenen Schlüsse auf den gemeinnützigen Charakter der erteilten Ratschläge fragwürdig zu machen.

Es stellt sich also dringend die Aufgabe, den sei's individuellen, sei's kollektiven Subjektivismus des parteilichen bloßen „Meinens“ ebenso zu überwinden wie die bewußt oder unbewußt parteiliche Verderbtheit der „Sachverständigen“. So tief gewurzelte Schwächen von so gefährlicher Art rufen nach einem Gegenmuster zur Parteilichkeit, worin die *Urteilsreife*, die in der Massendemokratie, und die *Charakterstärke*, die in der Expertokratie zu kurz kommt, eine Synthese eingehen. Ein Modell dafür liefert der aristotelische Typus des „spoudaios“ (vgl. den so betitelten Aufsatz von R. Schottlaender in der Zeitschrift für philosophische Forschung 34 [1980] 385–395).

Bei allem Verlangen nach Gegenmustern zur Parteilichkeit ist stets die existentielle Verwurzelung jedes einzelnen in größeren Gemeinschaften und sein entsprechender Perspektivhorizont zu bedenken. Jeder von uns sollte einräumen, daß er selbst, wie alle anderen Menschen, auf Grund der eigenen Lebensgeschichte in unbewußten Voreingenommenheiten und unreflektierten Vorurteilen von unbestimmter Art und Menge befangen sein könnte. Dieses Eingeständnis verneint aber nicht grundsätzlich die Möglichkeit und entmutigt nicht notwendig die Bereitschaft, sich von Fall zu Fall die jeweilige Befangenheit bewußt zu machen (oder sie sich von anderen zu Bewußtsein bringen zu lassen) und eben durch solche Bewußtwerdung die Fähigkeit zu gewinnen, die aus der Vorneigung resultierende Parteilichkeit zurückzudrängen oder sich wenigstens in Grenzfällen, wo das nicht möglich scheint, des Urteils zu enthalten.

Zu solchen immer zu erneuernden Versuchen anzusetzen sollte man sich verpflichtet fühlen durch die Einsicht, daß jede Parteinahme die für sie einstehende Person sowohl sehend als auch blind machen kann, freilich nicht – denn das verbietet der elementarlogische „Satz des Widerspruchs“ – in ein und derselben Hinsicht. Wie der Richter im Rechtsstreit die Anwälte der Parteien nicht nur anhören, sondern ihre Argumente auch durchdenken muß, um deren Zutreffendes und Unzutreffendes kritisch zu scheiden, so darf auch in jeder anderen Sphäre, wo man zum Urteil aufgefordert sein könnte, nie-

mand es sich ersparen, einen gewissen Wahrheitsgehalt der parteilich gegeneinander vorgebrachten Gründe als möglich vorauszusetzen und ihn wie einen Kern, mag dieser nun kleiner oder größer sein, aus der täuschenden Schale herauszuschälen. Insofern hat jeder, der um gerechtes Urteil bemüht ist, von den Parteien zu lernen. Ausschließlich aus sich selber kann keiner das Urteil schöpfen, ohne die Gerechtigkeit in Selbstgerechtigkeit zu verkehren.

Parteilichkeit ist mit Parteizugehörigkeit und selbst mit Parteigebundenheit nicht ohne weiteres gegeben. Sie läßt sich, in Abwandlung des englischen Sprichworts, umschreiben mit „right or wrong – my party!“. Wenn unter Umständen, vor allem im Krieg, das eigene Land als ganzes zur Partei wird, stimmt die englische Parole mit ihrer Schlußvokabel „country“ sogar genau. Wie ambivalent Parteilichkeit sein kann, wird daraus deutlich. Sie reicht bis in den Bereich des innersten Urteils; gerade dort jedoch wird evident, daß die Bindungen, die aus der Parteizugehörigkeit resultieren, wohl in der Regel, aber nicht in jedem Falle Parteilichkeit einschließen. Ist es doch möglich, daß die Verpflichtungen zwar ein bestimmtes Tun und Lassen, beispielsweise Zahlungs- oder Schweigepflichten vorschreiben, nicht aber das allseitig offene kritische Urteil ausschließen, selbst nicht das gegen die eigene Partei gerichtete, sozusagen parteiselbstkritische Urteil, wenn es von einer Fairneß getragen wird, die auch dem Parteigegner Gerechtigkeit widerfahren läßt. Man kann damit freilich in einen Widerspruch zwischen der Überparteilichkeit des innerpersönlichen Urteils und einer trotzdem parteimäßigen Loyalität geraten, in einen Zwiespalt also, den entweder durchzustehen oder durch Parteiaustritt zu beenden eine auf dem Gewissen lastende, im Extremfall tragische Alternative darstellt. Grundsätzlich aber muß die Überparteilichkeit der gerechten Bedenken Verurteilung als ein wertpositives Gegenmuster zur Parteilichkeit gelten, und zwar wie überall so auch da, wo sie in einer und derselben Person zu einem Konflikt mit deren gleichzeitiger Parteigebundenheit führt.

Diese oft unverdient im Schatten bleibende Spielart der Widerparteilichkeit hat um so größere Bedeutung, je dringender sie nottut. Eben weil die Parteilichkeit eine eher zu- als abnehmende Herrschaft über die Menschheit ausübt, sowohl im Längsschnitt durch die Geschichte als auch im Querschnitt durch die Gesellschaft betrachtet, gerade darum müssen Heilkräfte aufgeboten werden, die jedem Umschlag, der die Herrin „Parteilichkeit“ zur Despotin zu machen droht, entgegenwirken.

II.

Es gibt verschiedene Arten, frei von Parteilichkeit zu sein. In jeder von ihnen lassen sich Gradunterschiede ausmachen, die solches Freisein mehr oder weniger beschränken, ohne es ganz aufzuheben.

Die geschichtlich wichtigste, nicht aber die einzig bedeutsame Art von Nichtparteilichkeit ist die *Neutralität*. Man denkt hier zunächst an deren außenpolitische Aspekte. Als Spielarten unterscheidet man die negative und die positive, die passive und die aktive, die abseitsstehende und die vermittelnde, die indifferente und die wohlwollende, die differentielle und die integrale Neutralität. Aber nicht genug damit, daß man auch von innenpolitischer Neutralität, z. B. in religiöser Hinsicht, zu reden sich gewöhnt hat, erschöpft selbst das nicht alle Varianten der Art und Weise, wie man sich zu den Parteien verhalten kann: ob an beiden Parteien oder an keiner von ihnen praktischen Anteil nehmend, ob mehr von Sympathie oder mehr von Abneigung bewegt oder auch in Gleichgültigkeit verharrend (vgl. zur Vielfalt der Bedeutungen den Artikel *Neutralität* von H. Steiger und M. Schweitzer im Sammelwerk *Geschichtliche Grundbegriffe*, Band

4 [1978] 315 ff.). Als Kriterien der Neutralität gelten die Enthaltung von ausdrücklicher Verurteilung einer der Konfliktparteien sowie die Gleichachtung und Gleichbehandlung beider. Es hieße den Begriff der Neutralität überdehnen, wollte man auch die richterliche Unparteilichkeit, einschließlich der schiedsrichterlichen, mit einbeziehen. Die Entscheidungen, die das Gericht zu treffen hat, fallen in der Regel zugunsten der einen und zuungunsten der anderen Partei aus, ohne daß darum die Richter parteiisch sein müßten. Und wollte der Schiedsrichter, etwa im sportlichen Wettkampf, grundsätzlich keiner kämpfenden Person oder Mannschaft recht oder unrecht geben, um nur ja „neutral“ zu erscheinen, würde er sich nicht nur überflüssig machen, sondern sogar seine Pflicht versäumen.

Wenn hier vom neutralen Verhalten als einem Inbegriff von Gegenmustern zur Parteilichkeit die Rede sein soll, bleibt zu bedenken, daß ein Muster, also auch ein Gegenmuster, zwar möglicherweise, jedoch nicht unbedingt ein Vorbild ist. Es hat formalen, exemplarischen Wert; doch wie man von „abschreckenden Beispielen“ spricht, so ist es auch denkbar, daß bestimmte Muster, Gegenmuster eingeschlossen, fragwürdig, ja verwerflich sein könnten. Die Parteilichkeit der Vertreter zweier streitender Seiten kann beiderseits mustergültig sein, und doch wird die des jeweiligen Feindes, z. B. die einer perfekt betriebenen „konterrevolutionären“ Propaganda, der dadurch bedrohten Seite um so verdammungswürdiger scheinen, je glatter und wirksamer sie funktioniert. Analog verhält es sich mit dem Wert der Neutralität; gibt es doch hinsichtlich ihrer Varianten eine ganze Skala der Motivprädikate, die von der ethischen Tugend über mannigfache ambivalente Verhaltensweisen bis hinab zur Verblendung, Feigheit, Gewinnsucht reicht. Gerade die Mannigfaltigkeit macht die Phänomene der Neutralität nur um so interessanter. Zwar hat der völkerrechtliche Aspekt der Neutralität eine kaum noch überschaubare Literatur gezeitigt, aber die philosophische Fragestellung erfordert einen viel weiteren Umblick, der sich prinzipiell auf alle Gebiete des menschlichen Zusammenlebens erstreckt.

So wie Parteilichkeit zeitlich und logisch früher ist als Unparteilichkeit, muß sie das auch gegenüber der Neutralität sein, denn diese fällt unter den Oberbegriff der Unparteilichkeit. Die Form der Nichtparteinahme, die wir „Neutralität“ nennen, aktualisiert sich nicht eher, als nicht Parteien gegeneinander kämpfen. Solcher Kampf erst kann das Verlangen nach Unparteilichkeit erzeugen.

In genauerer Bestimmung ist Neutralität aber nicht Unparteilichkeit jeder Art, insbesondere nicht eigentlich Überparteilichkeit, sondern Außerparteilichkeit, die, soweit sie nicht bloßer Gedankenlosigkeit oder Unentschiedenheit entspringt, entweder dem voraussichtlichen eigenen Wohl des außerparteilich abseitsstehenden Volkes dienen soll oder zugleich auch solchen Interessen entspricht, die dem Neutralen mit den streitenden Parteien, trotz aller Distanz von ihnen, gemeinsam sind.

Ein hervorstechender Zug an diesem Muster ist, daß die darin sich darstellende Neutralität unvereinbar ist mit dem Freund-Feind-Schema, das von jeher, längst bevor es so genannt wurde, für die Denkweise der parteilichen Entzweiung charakteristisch war. Erstmals mit voller Klarheit hat *Sophokles* in der „Antigone“ dieses Schema in seiner Fragwürdigkeit bloßgestellt. Er läßt den Kreon als letztes und scheinbar stärkstes Argument ins Feld führen, man dürfe Ungleichen nicht gleiche Ehre erweisen, dem Angreifer also nicht die gleiche Bestattung gönnen, die dem Verteidiger zukomme: „Der Feind wird *nie*, auch nicht im Tod, zum lieben Freund.“ (Vers 522) Aber im Streit ihrer Brüder wahrt Antigone Neutralität. Sie nimmt weder für den einen noch für den anderen Partei, nicht etwa aus Unentschlossenheit, sondern weil ihre familiäre Liebe, die ja beiden verfeindeten Brüdern gilt, ihr mehr bedeutet als jeder Versuch, in einer so un-

entscheidbaren Frage, wie es hier die nach der Haupt- oder Alleinschuld eines der beiden Schuldigen ist, zu einem Urteil zu gelangen. An diesem Rechtsstreit sich zu beteiligen lehnt sie entschieden ab: „Mitfeindin war ich *nie*, Mitliebende seit je.“ (Vers 523) Zwar mag ihre Schwester Ismene ähnlich denken, aber deren Neutralität bleibt passiv. Antigone dagegen bewährt dadurch, daß sie dem vom Parteilich des Siegers um sein Recht gebrachten toten Bruder wagemutig zu ebendiesem Totenrecht verhilft, eine *aktive* Neutralität.

Es ist, als wollte Sophokles mit dieser Aufzeigung einer höchst ehrenvollen Art, wie Neutralität im Bürgerkrieg möglich ist, jenes athenische Gesetz in Frage stellen, das seinem Landsmann *Solon* zugeschrieben wurde. Zu dessen Gesetzen vom Jahre 594 v. u. Z. zählte man nämlich auch eines, worin das Neutralbleiben im Bürgerkrieg mit der Ehrloserklärung, d. h. dem bürgerlichen Tod bestraft wurde. Nun ist zwar der Wortlaut jenes Gesetzes umstritten (vgl. die einschlägige Fragmentsammlung von E. *Ruschenbusch*, 83), aber ungeachtet der Bedenken der heutigen Philologen hat man es jedenfalls im Altertum, soweit wir die Überlieferung zurückverfolgen können, für authentisch gehalten und darüber diskutiert. Den traditionellen antiken Kommentar lesen wir bei *Aristoteles* (*Verfassung der Athener* 8, 5), wo es heißt, das von Solon für strafwürdig erachtete Motiv der Neutralität sei die „Gleichgültigkeit (*rhathymia*), die den Dingen ihren Lauf läßt“.

Über Prozesse aufgrund des solonischen Gesetzes verlautet nichts. Mag es aber zeitig veraltet gewesen sein – das *Problem*, das darin aufgeworfen war, beschäftigte denkende Menschen bis ins späte Altertum. Rund 700 Jahre nach Solon kommt *Plutarch* darauf zurück. In seiner Biographie des Solon nennt er es ein „paradoxes Gesetz“, das allerdings zu verstehen sei aus der Warnung vor der „Gefühllosigkeit und dem Stumpfsinn in Sachen des Gemeinwesens“. Solche Leute, die nur an ihre private Sicherheit denken, rühmen sich womöglich noch, „nicht mit dem Vaterland zusammen krank zu sein“, statt sich zu den Verfechtern der gerechten Sache zu schlagen und die entsprechenden Risiken auf sich zu nehmen. Dies scheint eine Überinterpretation zu sein, denn im solonischen Gesetz war die Unterscheidung zwischen gerechter und ungerechter Sache gar nicht gemacht worden. Und tatsächlich ist dies auch nicht das letzte Wort *Plutarchs* zum Thema „Neutralität“! Er kommt in anderem Zusammenhang als dem der Biographie nochmals darauf zu sprechen, und zwar in einem längeren Sendschreiben an einen jüngeren Freund, das er zu einer Abhandlung Politische Ratschläge ausgestaltet hat (Auszüge daraus in: *Plutarch, Lebensklugheit und Charakter. Aus den Moralia*, hg. von R. *Schottlaender* [Leipzig 1979] 231–247, bes. 244 f.). Ist es denn, so scheint er sich inzwischen gefragt zu haben, wirklich nur eitles Sichbrüsten, wenn jemand in aufgeregten Zeiten sich etwas darauf zugute tut, daß er „nicht mit dem Vaterland zusammen krank“ sein will? In der Solonbiographie hatte er das als eine Art von moralischer Überheblichkeit kurz abgefertigt; in der späteren Abhandlung zur praktischen Philosophie jedoch gewinnt er dem Argument einen tieferen Sinn ab. Er erläutert seine Gedanken durch eine Analogie, die sich nicht besser ausdrücken läßt als mit seinen eigenen Worten: „Schon wenn ein Körper krank ist, geht der Umschwung zur Genesung nicht von den miterkrankten Teilen aus, sondern von den gesundgebliebenen, sobald deren richtige Temperierung stark genug ist, um das Unnormale zu verdrängen. Ebenso im Volk: solange der Zwiſt keine entsetzlichen und zerstörenden Formen annimmt, sondern seine Beilegung erhoffen läßt, bedarf es einer starken Beimischung unbetreffener und gesunder Elemente, die auf ihre Stunde warten und dabeibleiben. Nur so nämlich kann von denen, die klaren Kopf behalten, die gehörige Versorgung der erkrankten Glieder ausgehen.“

Statt mit keiner der beiden Parteien zu verkehren – was das lateinische Wort „neutrum“, nimmt man es gar zu wörtlich, nahezu legen scheint –, sollte solch ein nicht Miterkrankter vielmehr mit beiden Parteien Umgang pflegen und nicht ausschließlich mit einer von ihnen: „Der allgemeine Eindruck wird sein, daß du, weit entfernt davon, durch Nichtbeteiligung am Unrecht dich allen zu entfremden, vielmehr mit deinen guten Diensten allen miteinander zur Verfügung stehst; und bleibst du von dem Unglück verschont, so macht dies niemanden neidisch – wenn du nur für alle gleichmäßig Mitgefühl zeigst!“

Diese Überlegungen wurden bald danach weitergeführt, wahrscheinlich sogar in bewußtem Anschluß an Plutarch, denn dessen Schüler *Favorinus*, ein philosophischer Autor griechischer Sprache, war ein Lehrer des *Gellius*, in dessen lateinischem Sammelwerk *Noctes Atticae* ein das solonische Gesetz verteidigender Gedankengang mit Berufung auf Favorinus wiedergegeben wird (2, 12). Jenem alten Gesetz könne ein guter Sinn abgewonnen werden, wenn man sich vorstellt, die Hitze der innerstaatlichen Entzweiung sei schon so stark angestiegen, daß mit Vermittlungen, wie Plutarch sie im Auge hat, nichts mehr auszurichten ist. In derart kritischer Lage könnten, ohne die eigene Gesinnung zu ändern, gescheite Leute sich einer der streitenden Parteien anschließen, um durch das Vertrauen, das ihnen als Parteigängern geschenkt wird, auf ihre Partei mäßigend einzuwirken. Je wirksamer solche Bürger auf beiden Seiten den Scharfmachern entgegenarbeiten, desto mehr wird die Aussicht wachsen, daß eine Aussöhnung zustande kommt, die den Bürgerkrieg abwendet oder doch abkürzt. Solche innerlich nach allen Seiten wohlmeinende Neutralität bei scheinbarer Preisgabe der neutralen Position will Favorinus als einen ausgezeichneten Weg zur Wiederherstellung der Eintracht im privaten Bereich, etwa bei Zwistigkeiten zwischen Brüdern oder Freunden, erprobt haben. Die darin ausgedrückte Erfahrung muß der von Plutarch mitgeteilten nicht widersprechen; sie bezieht sich vielmehr auf eine vergleichsweise schon tiefere und gefährlichere Erbitterung der Streitenden gegeneinander.

Was nun die *außenpolitische Neutralität* anlangt, so möchte ich mich bei solch einem schier unerschöpflichen Thema in diesen meinen „Ansätzen“ darauf beschränken, aus der antiken Literatur Gedanken ans Licht zu ziehen, die entweder durch Fehldeutungen fast unkenntlich geworden oder überhaupt im Schatten geblieben sind. Es handelt sich um zwei staats- und geschichtsphilosophisch bedeutsame Erörterungen, von denen die eine ein meist verzerrt wiedergegebenes Beispiel aus der griechischen, die andere ein viel zu wenig beachtetes aus der römischen Geschichte zum Gegenstand hat. Beide Male geht es um die Frage der Neutralität eines Kleinstaates im Streit der Großmächte.¹

Die darauf bezügliche Episode, die *Thukydides* im Schlußteil des 5. Buches seiner Geschichte des Peloponnesischen Krieges bringt, ist militärisch von geringer Bedeutung. Die ausführliche Behandlung ist offensichtlich dazu bestimmt, dem Leser Einblick in die Gesinnung der Beteiligten zu geben. Das Problem entsteht daraus, daß die Athener Bewohner der kleinen dorischen Inselrepublik Melos zur Preisgabe ihrer Neutralität zwingen wollen. In der Form eines Dialogs führt der Historiker uns die Argumente vor, die er bei seinen athenischen Landsleuten als politikbestimmend kennt. Ihn selbst darf man mit dieser Denkweise nicht identifizieren, er kennzeichnet sie deutlich genug als verderbt. Er läßt aber einen Typus des mit ihm zeitgenössischen Athenertums reprä-

¹ Vgl. zum Folgenden die näheren Ausführungen und Auseinandersetzungen in: R. Schottlaender, *Früheste Grundsätze der Wissenschaft bei den Griechen* (Berlin – DDR 1964) 134–142, und ders.: *Römisches Gesellschaftsdenken – Die Zivilisierung einer Nation in der Sicht ihrer Schriftsteller* (Weimar 1969) 102–106, 226.

sentativ sprechen. Schon vorher bei anderer Gelegenheit kleidet er die vorherrschende Gesinnung in die Form des Ausspruchs einer athenischen Gesandtschaft: „Noch nie hat jemand die gerechte Sache, wenn sich ihm Gelegenheit bot, etwas mit Gewalt zu erwerben, dennoch vorgezogen und sich deswegen das Mehrbekommen versagt.“ (1, 76) Das war im Jahre 432 v. u. Z. gewesen, kurz vor Ausbruch des Peloponnesischen Krieges. Im Jahre 416, bei seinem Wiederausbruch nach mehrjähriger Waffenruhe, sind die führenden Kreise Athens noch der gleichen Ansicht, für die sie den noch schärferen Ausdruck finden: „Wir wissen mit Bestimmtheit, daß das Menschengeschlecht allezeit unter dem Zwang der Natur die Herrschaft über das ausübt, was es in der Gewalt hat.“ (5, 105) Die Melier fragen: „Und wie könnte es sich als nützlich erweisen für uns, eure Knechte zu werden, und zugleich für euch, über uns zu herrschen?“ Antwort: „Weil ihr euch damit, statt das Furchtbarste zu erleiden, in die Untertänigkeit begeben könnt, wir aber einen Vorteil davon haben könnten, euch nicht gänzlich zu vernichten.“ Weitere Frage: „Und warum darf wohlwollende Bündnislosigkeit nicht sein?“ Antwort: „Dann schon lieber Feindschaft, denn euer (furchtloses!) Beharren bei der Neutralität wird uns als Schwäche ausgelegt, eure Feindschaft (aus *Furcht!*) aber wird bei den von uns Beherrschten wie ein sprechender Beweis unserer furchtgebietenden Macht wirken.“ Dementsprechend handeln die Athener. Sie, die damals Stärksten in Hellas, vernichten die hellenische Polisrepublik Melos, weil sie ihre Neutralität verteidigt; sie töten die Männer und versklaven die Frauen und Kinder.

Hinter dieser unerbittlichen Grausamkeit steht eine Art von Philosophie, die *Platon* etwa zehn Jahre später beredt vertreten läßt von dem Sophistenschüler Kallikles, der im Dialog *Gorgias* dem Sokrates entgegentritt (482 C ff.). Bei Thukydides verschafft sich die Unbarmherzigkeit ein unbekümmertes Gewissen dadurch, daß jene Lehre vom „Recht des Stärkeren“ als Naturrechtstheorie ausgegeben und dem Recht auf autonome Neutralität übergeordnet wird: „Nicht wir“ – so argumentieren die Athener gegenüber den Meliern – „haben dieses Gesetz geschaffen, noch, da es da war, uns seiner als erste bedient, sondern wir haben es übernommen als ein vorhandenes; und als eines, das immer sein wird, brauchen wir es, zugleich in der Gewißheit, daß ihr oder andere das Gleiche tun würdet, befändet ihr euch in der gleichen Machtstellung wie wir.“ (5, 105, 1–2)

Nichts gibt den Interpreten das Recht zu behaupten, diese Ideologie sei auch die des Thukydides selber. Der ganze Dialog hat vielmehr die allernächste Verwandtschaft mit den Dialogen der Tragödie. Da in dem Melierdialog beide Partner ihre politische Theorie ausführlich entwickeln, ist es ein unhaltbarer Standpunkt, den Thukydides mit den Athenern, die er dort reden läßt, der Gesinnung nach gleichzusetzen; was wiederum nicht heißt, daß er den Meliern Wort für Wort recht gäbe. Es ist ganz klar, daß er ihr allzu optimistisches Vertrauen auf die Hilfe der Spartaner als leichtfertige Hoffnungsseligkeit kennzeichnen will. Aber daraus kann man nur den Schluß ziehen, daß er uns, wie ein echter Tragiker der Prosarede, vor der sophistischen Scheinweisheit der Athener ebenso wie vor der illusionistischen Unklugheit der Melier bewahren will. Er hat seinem Werk die letzte Fassung erst nach der Niederlage seiner Vaterstadt Athen gegeben. Die Niederlage will er erklären, um für die Zukunft zu warnen, das ist seine in Wahrheit ärztliche, aber eben geschichtsärztliche und somit auch für die moralischen Realitäten aufgeschlossene Einstellung. Bei der Niederschrift eines für die Kriegstheorie programmatischen Dialogs hat er die Vorzeichen des weiteren Kriegsverlaufs als Warnung für künftige Geschlechter festhalten wollen. Die pragmatisch-politische *Unklugheit* der Melier rächt sich schnell, die moralisch-politische *Unweisheit* der Athener rächt sich später. Nicht von ungefähr folgt ja im Anschluß an die Melierepisode die Dar-

stellung der sizilischen Katastrophe der Athener durch zwei Bücher des Geschichtswerks hindurch, und dort (im 6. und 7. Buch) ist die Geistesart der im Melierdialog verfochtenen Pseudophilosophie überall am Werk. Zwar befürwortet Thukydides keine primitive Übertragung physischer Gesetzlichkeit auf geschichtliche Vorgänge, denn viel vermag, das weiß er, die Persönlichkeit im Abwenden der in der Regel zu erwartenden Folgen von Torheit. Aber wenn die Folgen nicht *naturnotwendig* sind im Sinne einer gottgewollten Unausweichlichkeit, so sind sie doch *naturgemäß* und entspringen einer *Verlaufstendenz*, die nur zeitweilig abgelenkt oder hintangehalten werden kann. Die Nemesis, das heißt das Sichrächen der Verblendung, der moralischen wie der intellektuellen Verblendung ist ein Realissimum des geschichtlichen Geschehens.

Verglichen mit den Athenern, haben sich die Römer – zwar nicht in der Regel, aber wenigstens in *einem* aufschlußreichen Fall – zu einer weiseren Beurteilung der Neutralität durchgerungen. Die Inselrepublik Rhodos, seit langem mit Rom verbündet, hatte sich im dritten makedonischen Krieg der Römer gegen Perseus neutral verhalten. Den römischen Erwartungen hätte es entsprochen, wenn ein befreundeter griechischer Staat in diesem für die hellenische Nation geführten Kampf Partei für Rom ergriffen hätte. Es bedeutete eine Enttäuschung, daß die Rhodier an den römischen Senat ebenso wie zum makedonischen Hof Gesandte schickten, die versuchen sollten, eine gütliche Einigung der Gegner herbeizuführen. Sie scheiterten damit und bereuten den Vermittlungsversuch später um so mehr, als sie nach dem entscheidenden Sieg der Römer bei Pydna die römische Ungnade fürchten mußten. Wie sie nach dem Friedensschluß im Jahre 167 v. u. Z. als Gratulanten mit schlechtem Gewissen in Rom erscheinen, will der Senat sie nicht einmal vorlassen. Die Rhodier appellieren an die „*clementia*“ des römischen Volkes, eine Eigenschaft, die am ehesten durch das Wort „Glimpflichkeit“ getroffen wird. Der Abschluß eines Krieges ist hierfür regelmäßig der Probefall. Andere sind glimpflich behandelt worden; es werden zwei Völker genannt, die gerade eben eine politische Freiheit erhielten, die sie vorher nicht besessen hatten. Welcher Widerspruch, wenn die Rhodier wehrlose Objekte eines vernichtenden Krieges gegen sie werden sollten, nur weil sie neutral geblieben sind!

Am feindseligsten gegen die Rhodier sprachen sich diejenigen Senatoren aus, die persönlich im makedonischen Krieg Truppen befehligt hatten. Aber die Scharfmacher hatten die Rechnung ohne Cato gemacht. Er, der hochangesehene Veteran des Hannibalischen Krieges und gefürchtete ehemalige Zensor, ein Mann „schroffen Geistes“ (*asper ingenio*) war diesmal ein milder und gelinder Senator (Livius 45, 25, 2). Die damals gehaltene Rede hat er seinem Geschichtswerk *Origines* einverleibt, wo sie zur Zeit des Livius jeder nachlesen konnte, während wir noch den Auszug bei Gellius haben (Noctes Atticae 7, 3; s. *Oratorum Romanorum Fragmenta*, ed. Malcovati [2. Aufl. 1955] Nr. 163–171).

Zwei Argumente sind es, die Cato zugunsten der Rhodier ins Feld führt, ein juristisches und ein politisches. Juristisch wendet er ein, auch die schärfsten Ankläger behaupteten nur, die Rhodier hätten Rom Schlechtes *gewünscht*, nicht aber, sie hätten Perseus *aktiv* unterstützt. Für bloße Wünsche jedoch könne man nicht bestraft werden, in zwischenstaatlichen ebensowenig wie in sonstigen Klagesachen. Dieses Argument ist für römisches Rechtsdenken ehrend, zeugt es doch für den Versuch der Übertragung humaner Normen der nationalen Gesetzgebung auf das Völkerrecht. Entscheidendes Gewicht aber haben in der Rhodiersache erst die politischen Erwägungen ethischen Ursprungs. Denn Cato holt philosophisch weit aus: „Ich weiß, daß den Menschen bei glücklichem, reichlichem und gedeihlichem Stand ihrer Dinge der Sinn sich stolz zu heben pflegt und frevlerischer Übermut (*superbia*) und brutale Härte (*ferocitas*) zunehmen und wachsen.“

Das bereitet mir gerade jetzt, weil diese Sache“ – der dritte makedonische Krieg – „so glücklich vonstatten gegangen ist, die große Sorge, daß unsere Beratung etwa zu einem unglücklichen Beschluß führt, der unser Glück wundreiben könnte, und daß diese Freude allzu schwelgerisch ausläuft. Unglück bändigt sich selbst und lehrt, was getan werden muß. Glück pflegt seitabzudrängen vom rechten Beraten und Verstehen. Um so mehr sage ich und rate ich, daß diese Sache um ein paar Tage verschoben wird, bis wir aus so großer Freude zur Gewalt über uns selbst zurückkehren.“ Diese Denkungsart bringt der Redner sodann in direkten Zusammenhang mit der Sache der Rhodier: „Daß die Römer, nach einem Sieg auch über den König Perseus, zu Übermut, Wildheit und Maßlosigkeit ausschlugen, das haben nicht nur die Rhodier nicht gewollt, sondern viele Völker und viele Völkerschaften haben, glaub’ ich, eben dieses nicht gewollt. Und vielleicht gehörten die Rhodier als ein Teil zur Gruppe derer, denen *nicht* unserer *Erniedrigung* halber dieser Ausgang unerwünscht war. Sie befürchteten, daß sie, wenn kein Mensch da wäre, den wir fürchten, und wir dann alles täten, was uns beliebt, unter unserer Alleinherrschaft in unserer Knechtschaft wären. Ihrer *Freiheit* wegen also haben sie, meine ich, diese Ansicht gehabt.“

Hiermit hat Cato den Senat überzeugt. Den Rhodiern blieb die vernichtende Strafexpedition erspart. Die gegen sie gerichtete empfindliche Maßregelung bestand darin, daß sie nicht mehr „Verbündete“ (*socii*) hießen und infolgedessen schwere Nachteile hinnehmen mußten, besonders in wirtschaftlicher Hinsicht. Aber als „Feinde“ (*hostes*) wurden sie nicht bezeichnet. So war denn die Aberkennung des Bundesgenosentitels, verglichen mit der Auslöschung der staatlichen Existenz, das weitaus kleinere Übel. Und ebendarin: den ehemaligen Freunden das Schlimmste nicht anzutun, bestand die „*clementia*“.

Von diesen Anfängen her eröffnet sich ein weites Feld für Untersuchungen sowohl über die mannigfachen Probleme, die die Neutralität seit der Reformationszeit bis in unsere Tage der praktischen Philosophie aufgibt, als auch über die nicht unter den Titel „Neutralität“ zu bringenden Aspekte des Freiseins von Parteilichkeit. Wieweit ich selber zu solcher Fortführung meiner Ansätze imstande sein werde, wieweit andere in der angedeuteten Richtung weiterzuforschen sich veranlaßt sehen mögen, das sind Fragen, deren Beantwortung ich der Zukunft überlassen muß.