

Otfried Höffe

PFLICHTEN UND RECHTE DER MENSCHEN.
EIN ELEMENTARER TAUSCH

Wenn wir mit "Anerkennung" nicht nur die Verfassungswirklichkeit meinen, sondern auch eine "moralische Wirklichkeit", dann sind uns die Menschenrechte längst selbstverständlich geworden. Der Vollstufe, der positiv-rechtlichen Anerkennung, erfreuen sich zwar nur die Begünstigteren. Die wenigen Begünstigten können bei ihren Menschenrechtsforderungen aber mit einer weltweiten moralischen Unterstützung rechnen.

So selbstverständlich uns die Menschenrechte mindestens in *statu morali vel critico* geworden sind, so schwierig ist es, die genauen Gründe zu nennen, warum es sie geben soll: subjektive Rechte, auf die der Mensch, bloß weil er Mensch ist, Anspruch erheben darf. Die Schwierigkeiten beginnen mit dem Gewicht der Sache. Das, was Kritiker abschätzig die Zivilreligion der Moderne nennen, bildet in Wahrheit den Fokus ihrer Rechts- und Staatsmoral; in den Menschenrechten vollendet sich das sittlich-politische Projekt der Moderne. Die Menschenrechte legitimieren heißt deshalb, das Projekt der Moderne gegen frühere Projekte zu verteidigen, etwa gegen das neuerdings wieder renommierte "Projekt der Antike".

Gründlich ist eine philosophische Überlegung nur dort, wo sie sich mit der jeweiligen Skepsis auseinandersetzt. Bei den Menschenrechten sind es aber nicht nur vorzeitliche Denkmuster, in denen sich Einwände verbergen. Noch radikalere Bedenken kommen vom Rechtspositivismus und Anarchismus der Neuzeit. Eine überzeugende Legitimation muß sich deshalb gegenüber einer Rechts- und Staatsordnung auf jene Fundamentalphilosophie einlassen, die analog zur "Metaphysik" eine "Meta-Politik" heißen könnte. So bestätigt sich für die Rechts- und Staatsmoral, was Schopenhauer im allgemeinen gesagt hat: "Moral-Predigen ist leicht, Moral-Begründen schwer".¹ Angesichts der vielen Menschenrechtsverletzungen ist das Wort allerdings zu ergänzen: Noch schwieriger als die Moral, hier: die einer Rechts- und Staatsordnung, zu begründen, ist es, sie handelnd zu verwirklichen. Der Philosoph muß sich jedoch mit der mittleren Schwierigkeit, dem Begründen, besser: Legitimieren, bescheiden.

Statt die Stärken und Schwächen anderer Legitimationsstrategien vor ihnen auszubreiten, lade ich Sie zu einem systematischen Gedankengang ein, einem Gedankengang, der das sittlich-politische Projekt der Moderne in seine Grundform bringt und der frühere oder heute vertretene Positionen allenfalls streift. Unser Legitimationsgang wird aus zwei Vorschriften und zwei Hauptschritten bestehen. Denn erst wer weiß, was genau bei den Menschenrechten zu legitimieren ist, und wer darüber

1 Über den Willen in der Natur: Hinweisung auf die Ethik.

hinaus das Maß kennt, an dem sich die Legitimation als gelungen entscheidet, kann endlich die Legitimation selbst durchführen. Diese geschieht in zwei Schritten; der erste Hauptschritt begründet die moralische Anerkennung, der zweite die volle, politische Anerkennung.

Wegen der Schwierigkeiten einer Menschenrechtsbegründung kann ich im folgenden nur das Legitimationsmuster entwickeln und keine inhaltliche Vollständigkeit anstreben; ich konzentriere mich auf die Menschenrechte als Freiheitsrechte.

1. Die Legitimationsaufgabe: kategorische Rechtsimperative

Der erste Vorbereitungsschritt erfolgt aus dem Begriff der Menschenrechte, manche Philosophen sagen lieber: aus ihrer Bedeutungsregel. Eine deskriptive Semantik in legitimatorischer Absicht zeigt, was legitimieren muß, wer Menschenrechte legitimieren will.

Das erste Begriffs-element versteht sich fast von selbst: Wie es die Menschenrechtsverletzungen auf eine beschämende Weise zeigen, sind Menschenrechte Forderungen, die nicht notwendig anerkannt werden, gleichwohl anerkannt werden sollen; sie sind Imperative.

Im Rahmen der Imperative, mit denen wir täglich konfrontiert werden, haben die Menschenrechte eine singuläre Bedeutung. Sie lassen vielleicht untereinander Güterabwägungen zu, dürfen aber nicht wegen anderer Imperative eingeschränkt werden. Als Imperative, die als solche und nicht etwa als Mittel zu höheren Zwecken Geltung verlangen, gehören die Menschenrechte zu jenen schlechthin höchsten oder moralischen Imperativen, die kategorisch verbindlich sind. Wer Menschenrechte legitimieren will, muß deshalb die Idee eines kategorischen Imperativs entwickeln und diese Idee auf das Recht anwenden können. In Kritik des strengen Rechtspositivismus muß er den uns durchaus unvertrauten Gedanken von kategorischen Rechtsimperativen verteidigen.

Als Rechte im Sinne von subjektiven Ansprüchen bezeichnen die Menschenrechte Forderungen, die jemand gegen andere erheben darf und deren Einlösung ihm die anderen schulden. Beispielsweise habe ich einen Rechtsanspruch auf mein Leben nur insoweit, wie es den Mitmenschen, und zwar allen Mitmenschen, verboten ist, Hand an mich zu legen. Dasselbe gilt für die Religionsfreiheit, die Meinungsfreiheit und das Recht auf Ehre oder Eigentum: Die Rechtsansprüche sind von ihrem Begriff her auf fremde Schuldigkeiten, die Rechte auf die Pflichten von anderen als notwendige Korrelate bezogen. Wer kategorisch verbindliche Rechte legitimieren will, muß entsprechende Pflichten legitimieren können, die ihrerseits kategorisch verbindlich sind.

Dabei ist es von sekundärer Bedeutung, daß im Fall der Freiheitsrechte negative Pflichten vorliegen; das Recht aufs Leben gebietet den anderen kein Tun, sondern ein Unterlassen. Wichtiger ist, daß das Gebot jeweils vom anderen her, also von außen, erfolgt. Es ist der andere, dessen Lebensrecht mir das Töten und dessen Recht auf Ehre mir das Beleidigen verbietet. Als von außen erfolgende Gebote haben die

Pflichten Zwangscharakter. Wer Menschenrechte legitimieren will, muß deshalb Zwang legitimieren können.

Seit den Anfängen des abendländischen Rechts- und Staatsdenkens bei Platon und Aristoteles bis weit in die Neuzeit heißt die grundlegende Frage politischer Ethik: "Unter welchen Bedingungen ist ein Gemeinwesen, also eine öffentliche Zwangsordnung legitim?" Etwa seit der Französischen Revolution schieben sich im Rechts- und Staatsdiskurs Sozialutopien in den Vordergrund, die nicht erst diese oder jene Form, sondern jede öffentliche Zwangsordnung, mehr noch: jeden Zwang von Menschen gegen Menschen, für illegitim halten. Hier soll die traditionelle Idee einer gerechten Herrschaft durch die Idee der Herrschaftsfreiheit abgelöst werden. Gegenüber diesem Ablösungsversuch, der Forderung eines veritablen Paradigmawechsels verschärft sich die Legitimationsaufgabe politischer Ethik zur Frage: "Ist es überhaupt legitim, daß die Menschen in Rechts- und Staatsverhältnissen, und das heißt vor allem: unter zwangsbefugten Regeln, miteinander leben?" Weil es, rein semantisch gesehen, keine Menschenrechte oder zwangsbefugte Pflichten gibt, muß sich die Rechtfertigung von Menschenrechten der verschärften Legitimationsaufgabe stellen und sich, direkt oder indirekt, mit dem strengen Anarchismus auseinandersetzen.

Mit der Zwangsbefugnis als Legitimationsaufgabe wird die politische Ethik der Antike kritisiert, namentlich die von Aristoteles. Aristoteles zeigt zwar, und dies weitgehend schlüssig, daß für das Leben und für das gute Leben der Menschen eine differenzierte Kooperationsgemeinschaft, die Polis, teils notwendig, teils vorteilhaft ist. Er begründet aber kaum, warum die Kooperationsgemeinschaft eine Zwangsbefugnis, mithin Rechts- und Staatscharakter, haben darf.

Die Pflichten mit Zwangscharakter nennt die philosophische Tradition "Rechtspflichten" im Unterschied zu "Tugendpflichten" und meint moralische Gebote und Verbote, deren Erfüllung nicht dem guten Willen der Beteiligten überlassen, vielmehr gegebenenfalls mit Zwang durchgesetzt werden darf. Wenn sie die traditionelle Begrifflichkeit für belastet halten, könnten sie auch von Gerechtigkeitsimperativen im Unterschied zu Solidaritätsforderungen sprechen. Da es sich um eine vorstaatliche Gerechtigkeit handelt, geht es genauer um eine natürliche Gerechtigkeit. Die Menschenrechte und die korrelativen Pflichten sind nun aus Gründen der natürlichen Gerechtigkeit und nicht etwa aus Solidaritätserwägungen heraus zu legitimieren. Unsere Frage heißt also: "Wieso darf es einen Zwang von Menschen gegen Menschen geben, und wieso darf sich der Zwang den Königsmantel der Gerechtigkeit umhängen?"

Bei Ansprüchen denkt man gern an natürliche Subjekte, an Individuen oder Gruppen, beispielsweise Familien, bei den Pflichten dagegen an einen (anonymen) Dritten, etwa "den Staat". Der Staat ist aber die neuzeitliche Gestalt öffentlicher Zwangsbefugnisse. Richten sich die Menschenrechtsansprüche an ihn, so müßte es so etwas wie eine "private" Zwangsbefugnis gegen "öffentliche" Zwangsbefugnisse geben. Wieso das legitim sein soll: eine Zwangsbefugnis gegen Zwangsbefugnisse, und daran anschließend: wie sie am besten "organisiert" werden - das ist die Hauptfrage, die wir in unseren Diskursen über Menschenrechte zu stellen gewohnt sind.

Wer auf die absolutistischen Staaten der früheren Jahrhunderte oder auf die Diktaturen unseres Saeculums blickt, sieht rasch, daß diese Frage nur allzu berechtigt ist. Gleichwohl hat sie, philosophisch betrachtet, eine sekundäre Bedeutung.

Denn auf der Fundamentalebene, bei der natürlichen Gerechtigkeit, sind öffentliche Zwangsbefugnisse selbst legitimationsbedürftig. Wenn es also Menschenrechte geben soll, dann müssen die ihnen entsprechenden Pflichten den natürlichen Subjekten zukommen. Unbeschadet der Möglichkeit, daß sekundär auch Institutionen, namentlich Rechts- und Staatswesen, eine gewisse Verantwortung tragen, schulden sich primär die natürlichen Subjekte selbst diese Verantwortung. Wenn Menschenrechte legitim sein sollen, dann muß primär gezeigt werden, daß die natürlichen Subjekte gegeneinander Zwangsbefugnisse haben, sekundär daß für diese Zwangsbefugnisse eine öffentliche Gewalt, eine *res publica*, zuständig ist. Bei menschenrechtlichen Ansprüchen sind deshalb die Menschen sowohl Subjekt als auch Objekt; Menschenrechte sind moralische Ansprüche, Menschenpflichten moralische Schuldigkeiten, die der Mensch als Mensch gegen seinesgleichen hat. Und zwar hat diese Ansprüche und Schuldigkeiten "jeder Mensch gegen jeden".

Wer als politischer Philosoph "jeder gegen jeden" hört, der denkt natürlich an das berühmte Wort von Hobbes. Sollten sich die Menschenrechte als legitim erweisen, dann ist dieses Hobbes-Wort zu ergänzen: mag es einen "Krieg eines jeden gegen jeden" geben, so gibt es auch - allerdings in anderer Hinsicht - "Rechte und Pflichten eines jeden gegen jeden".

Gegen die bisherige Formulierung der Legitimationsaufgabe sehe ich Sie schon einwenden, sie sei doch übertrieben dramatisch. Dieser Einwand ist richtig, da wir Zwangsbefugnisse von Menschen gegen ihresgleichen vielfach für selbstverständlich halten. Wer beispielsweise einen Kaufvertrag unterschreibt, kann notfalls durch Gerichte zur Lieferung oder aber Bezahlung der entsprechenden Wahre gezwungen werden. Derartige Zwangsbefugnisse erscheinen uns deshalb als selbstverständlich, weil sie aus einer freien Vereinbarung hervorgehen, also dem alten Rechtsgrundsatz entsprechen: *volenti non fit iniuria*. Außerdem findet ein Tausch von Leistungen und Gegenleistungen statt. Wenn es nun Rechte geben soll, die dem Menschen als solchem zukommen, dann dürften sie nicht auf (mehr oder weniger zufällige) Vereinbarungen zurückgehen; sie wären, wie man sagt, "angeboren". Die Legitimationsaufgabe kann deshalb auch so formuliert werden: Gibt es Zwangsbefugnisse, die Menschen gegeneinander ausüben dürfen, auch ohne daß entsprechende Vereinbarungen getroffen sind?

2. Die Legitimationsprämisse: ein distributiver Vorteil

Gegenüber der Legitimationsaufgabe "angeborene Zwangsbefugnis" stellt sich nun die Frage - und damit kommen wir zum zweiten Vorbereitungsschritt: Was heißt hier "legitimieren", und zwar moralisch legitimieren, was heißt hier "gerecht"? Für eine gründliche Antwort müßten wir uns in die Ethikdiskussion samt ihren vielfältigen Kontroversen und Verästelungen einlassen. Insbesondere müßten wir jene radikale Skepsis gegen eine ethische Perspektive im Rechts- und Staatsdiskurs kritisieren, die wir als den strengen Rechtspositivismus kennen. Dafür ist hier natürlich nicht der Ort. Ich begnüge mich - zugegeben: etwas thetisch - mit einem Vorschlag. Der angeborene Zwang gelte als legitim, wenn das Bestreben des Zwanges für die

Betroffenen, und zwar für jeden einzelnen der Betroffenen, vorteilhafter ist als das Nichtbestehen.

Weil es auf den Vorteil der Betroffenen ankommt, ist das Kriterium im ethischen Sinn "pragmatisch". Es ist eine schwache Legitimationsprämisse, vor allem eine Prämisse, die unsere beiden Skeptiker anerkennen können: der strenge Rechtspositivist, der gegen ethische Perspektiven, und der Anarchist, der gegen Zwangsbefugnisse Bedenken äußert. Falls sich nämlich das Bestehen eines gewissen Zwangs tatsächlich als vorteilhafter erweisen sollte denn das Nichtbestehen, hat jeder ein Interesse, den entsprechenden Zwang einzurichten.

Das normative Kriterium, auf das ich mich berufe, ist freilich auch mehr als pragmatisch; es hat die Qualität des Moralischen im Sinne des Gerechten. Denn die wechselseitige Zwangsbefugnis, so wird verlangt, soll nicht einige, auch nicht bloß-utilitaristisch - die meisten bzw. die Gesamtheit qua Kollektiv besserstellen. Sie soll für alle vorteilhaft sein, und zwar distributiv alle. Ohne Zweifel wird durch dieses Element das Legitimationskriterium zu einer starken Prämisse. Aber ich glaube, daß nur dieser Prämisse der Zwangskritiker ebenso wie der Zwangsverfechter zustimmen kann; nur das Kriterium "für jeden vorteilhaft" bleibt gegenüber ihrem Legitimationsstreit neutral. Solange es bei einem Zwang nur eine Gruppe oder, utilitaristisch, dem Durchschnitt der Betroffenen besser geht als beim Fehlen des Zwangs, liegt für einige, eben die Benachteiligten, ein bloßer Zwang vor, eine Gewalt: "violentia non potestas".

Weil der primäre Zwang nicht "von oben", dem Staat, sondern den Rechtsgenossen ausgeht, muß auch der Vorteil des Zwangs von den Rechtsgenossen selber kommen. Er wird nicht von einem Dritten verteilt, sondern untereinander ausgetauscht. Was der zur Zeit bedeutendste Gerechtigkeitstheoretiker, John Rawls, nicht klar genug sieht: Die in den Menschenrechten waltende Gerechtigkeit gehört nicht zur Verteilungsgerechtigkeit, sondern zur Tauschgerechtigkeit. Dieser Umstand hat übrigens einen argumentationsstrategischen Vorteil, der nicht zu verachten ist. Während man sich über die Prinzipien distributiver Gerechtigkeit endlos streitet, ist der Grundsatz der Tauschgerechtigkeit unkontrovers. Wie auch immer die Werte bestimmt werden: gerecht ist eine Gleichwertigkeit im Nehmen und Geben.

Obwohl dem Kriterium "für jeden vorteilhaft" der Rang des Gerechten gebührt, braucht der einzelne nur auf seinen eigenen Vorteil zu achten; keineswegs muß er die Interessen anderer mitberücksichtigen; ein "konsequenter" oder "aufgeklärter Egoismus" reicht aus. In der Sprache der philosophischen Tradition heißt das principium diiudicationis: Gerechtigkeit, das principium executionis dagegen: Klugheit. Falls es dies geben sollte: eine Zwangsbefugnis, die für jeden vorteilhaft ist, so findet bei ihr eine Koinzidenz von Gerechtigkeit und Selbstinteresse statt. Wegen der Orientierung am Vorteil braucht es für die Anerkennung der Zwangsbefugnis nur das aufgeklärte Selbstinteresse. Trotzdem ist das, was anerkannt wird, gerecht; denn gefordert ist ein Vorteil für jeden.

Gegen unsere Legitimationsprämisse, den konsequenten Egoismus, liegt Ihnen natürlich ein Einwenden auf der Zunge. Die Prämisse, denken Sie, bindet die Begründung von Menschenrechten an eine empirisch wenig plausible Annahme. Denn das Selbstinteresse von Menschen sei immer schon durch gewisse soziale Sympathien und Rücksichtnahmen abgemildert. Mehr noch: spätestens seit Aristoteles' Politik (Buch I, Kap. 2) sei sich das abendländische Rechts- und Staatsdenken der na-

türlichen Sozialimpulse des Menschen bewußt, weshalb sich eine "realistische" Legitimation auf einen gemäßigten und keinen radikalen Egoismus stütze.

Von der Tatsache abgesehen, daß radikale Egoisten - leider - gar nicht so selten sind, kommt dieser Einwand, weil ich die methodische Rolle, die der radikale Egoismus in unserer Argumentation spielt, vielleicht noch nicht klar genug bestimmt habe. So hole ich etwas Klarheit nach: Der radikale Egoismus ist hier eine normative, keine deskriptive Prämisse. Er hat also keinerlei anthropologische Bedeutung, nur eine legitimatorische. Er besagt, daß bei einer Mäßigung des Egoismus dem Selbstinteresse Einschränkungen auferlegt werden; eine gründliche Legitimation darf Einschränkungen aber nicht voraussetzen, sie muß sie allererst rechtfertigen. Übrigens sind auch für Aristoteles diese Bereitschaft zur gründlichen Legitimation und die Berufung auf den distributiven Vorteil selbstverständlich. Zugunsten seiner berühmten These von der Sozial- und Politsnatur des Menschen argumentiert er mit einem wechselseitigen Nutzen. Die Beziehung von Mann und Frau, selbst die von Herr und Knecht dienen nach Aristoteles den Interessen beider Seiten. Der Unterschied des sittlich-politischen Projekts der Moderne zu Aristoteles besteht nicht in der Ethik.

Wer von rein normativen Legitimationsprämissen hört, der denkt gern an Kant und, zumal in Münster, an Hegels Kant-Kritik. Er befürchtet also einen Moralismus und glaubt - ich werde jetzt etwas weniger subtil als Hegel -, nach einem falsch verstandenen "Fiat justitia, pereat mundus" würde man moralische Forderungen in Unkenntnis des Weltlaufs aufstellen und für deren rigorose Einhaltung gegebenenfalls den Weltuntergang in Kauf nehmen. Solche Befürchtungen kann ich aber für unsere Argumentation zerstreuen, und dies nicht nur mit Aristoteles, also einem des Moralismus unverdächtigen Gewährsmann, sondern aus der Sache heraus. Weil unsere rein normative Prämisse "distributiver Vorteil" heißt, wendet sie sich nicht gegen die Interessen der Betroffenen und schon gar nicht gegen ihr Weiterleben. Sie sorgt nur dafür, daß es nicht zwei Klassen von Betroffenen gibt, von denen die eine Klasse bloß den Nutzen erhält, die andere aber nur den Schaden. Im übrigen entscheidet über das, was vorteilhaft ist, nicht eine normative, sondern eine deskriptive Überlegung. Bei ihr tritt die Differenz von Antike und Moderne in den Blick, allerdings nicht dort, wo wir sie üblicherweise erwarten. Aber halten wir zunächst die Legitimationsstruktur fest: Der nun endlich folgende Hauptschritt der Legitimation besteht methodisch aus zwei Elementen. Die normative Forderung, sich am Vorteil eines jeden auszurichten, fordert die anthropologische Frage heraus, was denn tatsächlich für jeden Menschen vorteilhaft ist. Unsere Legitimationsstruktur heißt: Ethik plus Anthropologie.

3. Die Menschenrechte als Prinzipien natürlicher Gerechtigkeit

Wer nach zwangsbefugten Pflichten fragt, die zu einem wechselseitigen Vorteil führten und deren Vorteil für jeden Menschen unverzichtbar sei, der will nicht etwa wissen, ob die eine zwangsbefugte Pflicht vorteilhafter ist als eine andere. Seine le-

gitimatorische Neugier ist radikaler. Er fragt, ob es überhaupt zwangsbefugte Pflichten gibt, deren Anerkennung mehr Vorteile erbringt als deren Ablehnung.

Um den Vorteil, sogar unverzichtbaren Vorteil gewisser zwangsbefugter Pflichten nachzuweisen, kann er e contrario argumentieren und in einem Gedankenexperiment den vollständigen Verzicht auf solche Pflichten annehmen. In der philosophischen Tradition heißt diese (rein legitimationstheoretische und nicht etwa historische Annahme: Naturzustand, ich präzisiere: primärer Naturzustand. Die wesentliche Differenz zu Aristoteles liegt in diesem Gedankenexperiment - wer die Politik genau liest, findet allerdings eine erstaunliche Antizipation -; dem Gedankenexperiment liegt aber nicht, wie man gern einwendet, ein pessimistischeres Menschenbild zugrunde. Es geht vielmehr um eine radikalere Legitimationsfrage, nämlich um die Rechtfertigung von Pflichten mit Zwangsbefugnissen.

Wo es - gemäß der e-contrario-Annahme - keinerlei zwangsbefugte Pflichten gibt, dort darf der Mensch tun und lassen, was ihm beliebt. Er darf beispielsweise seinesgleichen beleidigen, sie berauben, er darf sie sogar töten. So hat das von zwangsbefugten Pflichten unbegrenzte Dürfen die positive Seite, daß die Willkür- oder Handlungsfreiheit eines jeden in sozialer Hinsicht uneingeschränkt ist. Sie hat aber auch die Kehrseite, daß jeder der unbegrenzten Willkür des anderen ausgesetzt wird. Wo sich jeder die Freiheit vorbehält, seinesgleichen zu töten, zu beleidigen oder zu bestehlen, dort ist jeder auch das mögliche Opfer der entsprechenden Freiheit der anderen. Der primäre Naturzustand besteht im Sowohl-Opfer-Als-auch-Täter-Sein oder in Hobbes' dramatischer Zuspitzung - im (latenten) "Krieg eines jeden mit jedem" (Leviathan, Kap. 13).

Nimmt man dagegen wechselseitige Freiheitsverzicht an, so bleibt die Korrelation von Opfer und Täter erhalten; aber aus dem Sowohl-als-auch wird ein Weder-Noch. Indem jeder einen Teil seiner Willkürfreiheit aufgibt, ist er nicht mehr das Opfer der entsprechenden Freiheit der anderen, und der Freiheitsverzicht wird mit einem gewissen Freiheitsrecht belohnt: der allseitige Verzicht zu töten mit dem Recht auf Leib und Leben; der allseitige Verzicht zu beleidigen mit dem Recht auf Ehre usw. Ich nenne diesen Zustand des Weder-Noch den sekundären Naturzustand bzw. die natürliche Rechtsgesellschaft.

Im wechselseitigen Freiheitsverzicht wird jedem etwas von seiten der anderen gegeben. In der natürlichen Rechtsgesellschaft findet das statt, was für eine Menschenrechtslegitimation als zu prosaisch erscheint, eine Kooperation in Form eines Tausches. Von den uns vertrauten Formen des Tauschens unterscheidet sich dieser Freiheitstausch jedoch in einer wichtigen Hinsicht. Das gegenseitige Nehmen und Geben besteht in Verzichten und nicht, wie etwa bei der wirtschaftlichen Kooperation oder den anderen sozialen Elementarbeziehungen des Aristoteles, bei dem Verhältnis von Mann und Frau sowie dem von Eltern ("Vater") und Kindern in positiven Leistungen; der Freiheitstausch ist ein negativer Tausch. Allerdings hat der negative Tausch eo ipso eine positive Bedeutung. Die gegenseitige Freiheitseinschränkung stellt als solche eine Freiheitssicherung dar; der Freiheitsverzicht wird mit einem Freiheits"recht" belohnt. Dabei bedeutet die Belohnung nicht etwa die Wirkung zum Freiheitsverzicht als Ursache; sie ist vielmehr nichts anderes als die positive Seite des Freiheitsverzichts. Dort, wo man wechselseitig auf seine Tötungsfreiheit verzichtet, wird "automatisch" die Integrität von Leib und Leben gesichert;

dort, wo man auf die Freiheit zu beleidigen verzichtet, wird ipso facto die Ehre geschützt. So sind Freiheitsverzicht und Freiheitsrecht zwei Seiten eines und desselben sozialen Vorgangs; die Freiheitsverzichte sind die Bedingung der Möglichkeit der entsprechenden Freiheitsrechte.

Nachdem wir den Tauschcharakter der Freiheitsrechte erkannt haben, stellt sich als zweites die Frage, ob auf diesen Tausch die Bürger sich einlassen sollen, und zwar alle Bürger. Denn wenn einige dem Tausch fernbleiben, dann können auch die anderen ihren Tauschzweck, das entsprechende Freiheitsrecht, nicht erreichen. Sie bleiben nämlich der Bedrohung derjenigen ausgesetzt, die nicht tauschen wollen.

Unsere erste Hauptfrage lautet also: Was will der Mensch lieber, den primären Naturzustand mit der Freiheit zu töten, aber verbunden mit der Gefahr selber getötet zu werden; oder zieht er den sekundären Naturzustand vor: die Integrität seines Leibes und Lebens, jedoch zum Preis, seinesgleichen nicht mehr töten zu dürfen?

Nach einer ersten, der Hobbesschen Antwort hat jeder Mensch ein höchstens Begehren im Sinne von einem dominanten Begehren; das heißt: ein Interesse, das alle anderen Interessen überragt. Der Mensch, sagt Hobbes, will nichts mehr, als einen gewaltsamen Tod durch seinesgleichen vermeiden. Konsequenterweise ist ihm alles andere, auch die Tötungsfreiheit, von sekundärer Bedeutung, und der im gegenseitigen Tötungsverzicht enthaltene Tausch der Tötungsfreiheit gegen das Lebensrecht ist eindeutig und für jeden vorteilhaft. Hobbes' Annahme lebt in einem Schlagwort fort, das im kalten Konfessionskrieg unseres Jahrhunderts die Runde machte: "lieber rot als tot". Sie ist jedoch bestenfalls generell gültig. Gerade die politische Situation, in der Hobbes seine Staatsphilosophie entwickelt hat, die konfessionellen Bürgerkriege der frühen Neuzeit, zeigt, daß manchen Menschen die Glaubensfreiheit wichtiger ist als das bloße Überleben; anderen liegt mehr an der Ehre, wieder andere folgen dem friesischen Wahlspruch "Iewwer duad as slaav" und wollen lieber sterben als fremden Herren untertan sein. Der "Hobbessche Versuch" unsere Frage zu beantworten, schlägt fehl. Und dasselbe trifft für jede andere Annahme eines dominanten Begehrens zu. Es gibt kein Begehren, das universaliter für jeden Menschen absolut dominant ist.

Eine zweite Antwort bleibt bei einem höchsten Begehren, versteht es aber als inklusives, nicht dominantes Interesse. Das inklusive, nämlich alle anderen Interessen in sich einschließende Interesse des Menschen heißt Glück im Sinne von eudaimonia. Verstanden als Inbegriff der Erfüllung aller Strebungen ist das Glück das natürliche Leitziel jedes Menschen, es ist in der Tat unverzichtbar. Aus einer so formalen Definition des Glücks läßt sich aber nichts über Vor- oder Nachteile der Freiheitsverzichte ausmachen. Wir können nicht sagen, ob der Mensch lieber Täter und zugleich Opfer ist oder lieber weder-noch. Führen wir deshalb eine inhaltliche Definition des Glücks ein und bestimmen es etwa als (sinnlichen oder ästhetischen) Genuß, als (wirtschaftliche, soziale oder politische) Macht, als wissenschaftlich-philosophische Erkenntnis oder auch als ein Zusammenleben in Liebe und Freundschaft, dann kann der Mensch auf sein Glück als Leitziel verzichten und es zugunsten eines Mitmenschen oder eines (religiösen oder politischen) Ideals opfern. Kurz: formal definiert ist das Glück unverzichtbar, besagt aber noch nichts über den Freiheitstausch; es ist eine zu schwache Annahme. Dagegen inhaltlich definiert ist das Glück verzichtbar; die eine Glücksvorstellung kann nämlich durch eine andere er-

setzt werden; jede inhaltliche Glücksdefinition entspricht einem dominanten Begehren und bedeutet wie dieses eine zu starke Annahme.

Daraus könnte man schließen, daß die Menschen kein Interesse an unserem Freiheitstausch hätten, also im primären Naturzustand verbleiben wollen und dem strengen Anarchismus Recht geben. Eine solche Schlußfolgerung käme jedoch übereilt. Denn viele Menschen wollen tatsächlich nichts mehr als ihr Überleben, andere nichts mehr als die Ehre, wieder andere nichts mehr als die Glaubensfreiheit. Für sie alle sind die entsprechenden Freiheitsrechte - der Schutz des Lebens, der Ehre oder der Glaubensfreiheit - vorteilhaft; nur sind es nicht bei jedem dieselben Freiheitsrechte. Damit finden wir uns in der aus der Politik bekannten und in der Regel mißlichen Situation einer Übereinstimmung, aber eines negativen, nicht positiven Konsenses. Hier: die meisten, vielleicht sogar alle Menschen sprechen sich für Freiheitsrechte aus; sie votieren aber für unterschiedliche Rechte.

Wir müssen deshalb eine dritte Antwort versuchen, und diese muß eine stärkere Voraussetzung machen als eine bloß formale Glücksdefinition; andererseits muß sie aber die zu starke Annahme eines absolut dominanten Begehrens aufgeben. Das geschieht dort, wo wir uns mit einer abgeschwächten Dominanzannahme zufrieden erklären. Danach hat es jeder nicht schlechthin, aber relativ zur Tötungsfreiheit lieber, nicht getötet zu werden als selber töten zu dürfen. Unter dieser Annahme läßt er sich mit Freuden auf den wechselseitigen Tötungsverzicht ein, ohne daß ihm deshalb das Leben über alles andere gehen müßte. Ähnlich verhält es sich mit den anderen Freiheitsrechten. Die Glaubensfreiheit ist nicht nur für diejenigen vorteilhaft, denen es mehr auf die Glaubensfreiheit als auf alles andere ankommt; das sind vielleicht ohnehin nur einige Fanatiker. Sie ist für all die vorteilhaft, denen das Recht, seinem eigenen Glauben anzuhängen, wichtiger ist als das Recht, andere in der Ausübung ihres Glaubens zu beeinträchtigen.

Als schwächere Prämisse trifft die Annahme einer relativen Dominanz ohne Zweifel für weit mehr Menschen als die einer absoluten Dominanz zu. Trotzdem ist manchen Menschen der eine oder andere Zweck gleichgültig. Wem, wie einem Agnostiker beispielsweise, an der Religion nichts liegt, für den mag der Verzicht, die Religionsübung anderer zu stören, eine geringe Freiheitseinschränkung sein. Sie ist gleichwohl ein Nachteil, der durch keinen Vorteil ausgeglichen wird. Für den zur Religionsfreiheit führenden Tausch von Verzicht hätte er kein Interesse. Wir haben also immer noch eine zu starke Annahme, freilich nur eine ein "ganz klein wenig" zu starke.

Auflösen läßt sich unser Restproblem nur unter der Bedingung, daß der entsprechende Freiheitstausch auf einer so allgemeinen Ebene stattfindet, daß sich jeder dafür interessiert. Diese Bedingung wird erfüllt, sofern man für die Freiheitsverzichte Vorteile anführen kann, die - von besonderen Geschichts- und Gesellschaftsverhältnissen unabhängig - in der *conditio humana* gründen und die darüber hinaus so elementar sind, daß kein Mensch ernsthaft auf sie verzichten kann.

Daß es ein derart unverzichtbares Interesse, folglich einen für jeden vorteilhaften Freiheitstausch gibt, sei an einem einzigen Beispiel erläutert. Da es auf die Argumentationsstruktur ankommt, wähle ich bewußt ein unkontroverses, fast triviales Beispiel; allerdings ein nur diskursiv und noch lange nicht immer politisch triviales Beispiel: den Schutz von Leib und Leben. Da gegenüber dem Leben die Dominanzannahme nicht zutrifft und seine Integrität trotzdem ein Freiheitsrecht sein soll, ist

folgendermaßen zu argumentieren: Auch wer nicht sonderlich am Leben hängt, hat - bewußt oder unbewußt - dieses Interesse; er hat es nämlich, weil er andernfalls weder etwas begehren noch sein Begehren zu erfüllen trachten kann. Unabhängig von dem, was man inhaltlich anstrebt oder meidet, mithin als Bedingung der Handlungsfreiheit, ist das Leben die Voraussetzung dafür, daß ein handlungsorientiertes Begehren möglich ist.

Das Leben ist ein elementares Interesse im strengen Sinn eines nicht substituierbaren, mehr noch: transzendentalen Interesses; es ist eine der Bedingungen dafür, daß der Mensch überhaupt ein handlungsfähiges Wesen sein kann. In diesem Sinn will beispielsweise der religiöse oder politische Märtyrer selber entscheiden, wofür er sein Leben opfert: um seiner religiösen oder politischen Überzeugung treu zu bleiben und nicht etwa um von einem Betrunknen überfahren zu werden.

Nach Rousseaus "Contrat social" sind die Pflichten ("engagements"), die uns an den Gesellschaftskörper binden, nur wegen ihrer Gegenseitigkeit und zusätzlich deshalb verpflichtend ("obligatoires"), weil man bei ihrer Erfüllung nicht für andere arbeiten kann, ohne auch für sich zu arbeiten. Dieses Argument nennt in aller Klarheit erstens die ethische Bedingung der Menschenrechtslegitimation, den allseitigen Vorteil; zweitens erwähnt sie eine deskriptive Bedingung: gewisse Interessen lassen sich nur durch Wechselseitigkeit, also Kooperation erreichen. Trotzdem reicht Rousseaus Argument nicht aus. Denn man kann sich immer noch fragen, warum jeder verpflichtet sein soll, sich auf den gegenseitigen Nutzen einzulassen. Insofern es einen wechselseitigen Vorteil gibt, besteht ein Interesse an ihm, aber keine Pflicht, das Interesse wahrzunehmen; der Tausch der Tötungsfreiheit gegen die Integrität des Lebens wäre ein Gebot der Klugheit und keine Schuldigkeit.

Um diesem Einwand zu begegnen, braucht es die weitere, anthropologische Legitimationsbedingung: Der Vorteil muß elementar und zugleich nicht substituierbar, er muß unverzichtbar sein bzw. relativ zum Menschsein transzendente Bedeutung haben. Und hier spielt der singuläre Charakter jener Freiheitsrechte eine Rolle, für die hier das Recht auf Leib und Leben steht: Die Verzichte sind die Bedingungen dafür, daß die Handlungsfreiheit in sozialer Perspektive möglich wird. Denn was auch immer man in concreto begehrt und zur Realisierung des Begehrten unternimmt - als Lebewesen braucht der Mensch dafür Leib und Leben, als Sprach- und Denkwesen die Meinungsfreiheit usw.

Weil die entsprechenden Freiheitsverzichte für jeden vorteilhaft sind, bleiben sie Gebot der Klugheit und verlangen keine darüber hinausgehende Moralität. Im Unterschied zu gewöhnlichen Klugheitsforderungen sind sie aber nicht durch andere Klugheitsgebote substituierbar. Als nicht mehr relatives, sondern absolutes Klugheitsgebot muß sich jeder den Freiheitsverzicht unterwerfen und bestätigt damit jene Korrelation unverzichtbarer Ansprüche und Schuldigkeiten, die sie in den Rang von Menschenrechten und Menschenpflichten hebt.

Sie werden es sich schon selbst überlegt haben: Die so weit skizzierte Begründung von Freiheitsrechten aus allseits vorgenommenen und allseits vorteilhaften Freiheitsverzichten hat eine Voraussetzung, und diese Voraussetzung könnte unseren Legitimationsversuch am Ende scheitern lassen. Vorausgesetzt ist, daß es auf die Macht- und Drohpotentiale der Beteiligten nicht ankommt. Diese Voraussetzung ist zwar nicht so "unrealistisch", wie es zunächst erscheint. Denn wie schon Hobbes zu Recht sagt, können sich Schwächere durch List oder Verbindung mit anderen auch

gegen weit Stärkere durchsetzen (Leviathan, Kap. 13). Gewisse Personengruppen, beispielsweise kleine Kinder oder Alte und Gebrechliche, haben allerdings keinerlei Macht- und Drohpotentiale; hier müßte anscheinend ein "Tausch ohne Gegenleistung" stattfinden. Ein solcher "Tausch" wäre aber in Wahrheit ein Geschenk, folglich eine Leistung der Solidarität, nicht der Gerechtigkeit. Sind die Menschenrechte also keine Gerechtigkeitsgebote, sondern "nur" Solidaritätsgebote? Diese Konsequenz mag uns auf den ersten Blick als willkommen erscheinen. Auf den zweiten Blick wird sie jedoch fatal, da sie den strengen Begriff der Menschenrechte aufgibt; denn zwangsbefugte Pflichten lassen sich nur aus einer Gerechtigkeitsperspektive heraus legitimieren.

Aber die befürchtete Konsequenz trifft nicht zu. Denn auch die genannten Personengruppen lassen sich - mindestens zu einem wesentlichen Teil - in die Legitimationsfigur eines allseits vorteilhaften Freiheitstausches aufnehmen. Man braucht nur die Zeitperspektive zu berücksichtigen und zur Ergänzung des bislang synchronen Tausches einen phasenverschobenen, diachronen Freiheitstausch zu konstruieren. Danach ist es für die Erwachsenen deshalb vorteilhafter, ihre Machtüberlegenheit gegen die Kinder nicht auszuspielen, weil sie, wenn die Kinder heranwachsen, sie selbst aber gebrechlich sind, dann ihrerseits nicht den Machtpotentialen der nächsten Generation ausgesetzt sein wollen. Somit sind es nicht etwa Solidaritäts-, sondern Gerechtigkeitsargumente, die auch diese Gruppen in den Freiheitstausch einbeziehen.

4. Von der natürlichen zur politischen Gerechtigkeit

Weil die Freiheitsrechte durch allseitige Freiheitsverzicht zustande kommen, stellt sich mit Fug' und Recht die Frage, wieso es dann noch eine öffentliche Zwangsordnung, ein Rechts- und Staatswesen, braucht. Dies ist der Punkt, an dem die schwächere Variante des Anarchismus, die Sozialutopie, die jede öffentliche Zwangsmacht ablehnt, ihre Überzeugungskraft gewinnt: Weil die Menschen, um die Freiheitsrechte zu gewinnen, untereinander Freiheitsverzicht austauschen müssen und weil der Tausch nicht nur die notwendige, sondern auch die zureichende Bedingung der Freiheitsrechte ist, erscheint die öffentliche Zwangsmacht als überflüssig - und als überflüssige Einschränkung menschlicher Freiheit - als Unrecht.

Diese Ansicht wäre richtig - sofern nur diese zwei Handlungsmöglichkeiten existierten: der wechselseitige Freiheitsverzicht oder der Verzicht auf diesen Verzicht. In Wahrheit gibt es aber eine dritte Möglichkeit, und diese erweist sich als noch vorteilhafter. Es ist der einseitige Freiheitsverzicht - allerdings der einseitige Verzicht der anderen. Wenn die anderen beispielsweise auf ihre Tötungsfähigkeit verzichten, dann genieße ich auch dort mein Lebensrecht, wo ich den vitalen Interessen eines anderen im Wege stehe und der andere mich am liebsten töten würde, ohne daß ich dort, wo andere mich in meinen vitalen Interessen behindern, meine Tötungsfähigkeit aufbebe.

Im Bereich öffentlicher Verkehrsmittel nennen wir das parasitäre Ausnützen allseits vorteilhafter Unternehmungen ein Schwarzfahren oder Trittbrettfahren. Analog

dazu könnte der Versuch, den Vorteil der wechselseitigen Freiheitsverzicht zu genießen, ohne dafür den Preis, den eigenen Freiheitsverzicht, zu bezahlen, ein Trittbrettfahren oder Schwarzfahren am gerechten Freiheitstausch heißen. Die Versuchung zu einem solchen Trittbrettfahren geschieht vor allem dort, wo die Vorteile des Freiheitstausches zeitvershoben zum Tragen kommen. Das ist etwa, wie gesagt, in der Beziehung der Generationen zueinander der Fall.

Um ein parasitäres Ausnutzen des allseitigen Vorteiles zu verhindern und um die Gefahr zu bannen, daß der negative Freiheitstausch ein bloßes Wort bleibt, darf sich das Schwarzfahren nicht lohnen. An dieser und erst dieser Stelle unseres Versuchs, die Menschenrechte zu legitimieren, wird nun jene gemeinsame oder öffentliche Durchsetzungsmacht nötig, die wir die Rechts- und Staatsordnung nennen, die in legitimationstheoretischer Perspektive aber besser "Schwert der Gerechtigkeit" heißt.

Die öffentliche Durchsetzungsmacht arbeitet zum Beispiel mit der Androhung von Strafen, durch die die Mißachtung der Freiheitsrechte nicht länger vorteilhafter als ihre Beachtung ist. Zur Wirklichkeit der Tauschgerechtigkeit von Freiheitsverzichten im Namen des allseitigen Vorteils gehört insofern der Zwangscharakter, genauer der Strafwang. Da es aber auch andere Formen geben könnte, um die allseits vorteilhaften Freiheitsverzichte durchzusetzen, empfiehlt es sich, allgemeiner von einem Durchsetzungszwang zu sprechen und noch offen zu lassen, wie der Durchsetzungszwang auf die beste Weise gestaltet wird.

Nun ist es für alle Seiten vorteilhafter zu sorgen, daß die Gefahr des Trittbrettfahrens überwunden wird. Deshalb trifft für die öffentliche Durchsetzungsmacht dasselbe wie für die wechselseitigen Freiheitsverzichte zu: Das Selbstinteresse der einen fällt mit dem Selbstinteresse aller anderen zusammen.

Gewiß müßte man dieses Argument noch etwas genauer ausführen, auch einige Einwände entkräften. Aber wir sehen schon, warum auch die schwächere Form des Anarchismus nur auf den ersten, aber nicht auf den zweiten Blick plausibel ist. Sie überzeugt nur solange, wie man die Augen vor der Gefahr des Trittbrettfahrens verschließt.

Die Einrichtung der öffentlichen Durchsetzungsmacht besteht ihrem Kern nach übrigens wieder aus einem Tausch, und zwar einem negativen Tausch. Getauscht wird nämlich der Verzicht, seine Freiheitsrechte privat durchzusetzen, und dieser Verzicht findet wieder allseits statt. Weil außerdem jeder auf dasselbe verzichtet, kann auch dieser (negative) Tausch als gerecht gelten. Gerecht ist er aber nur relativ zur Durchsetzung der Menschenrechte. Eine Rechts- und Staatsordnung ist deshalb nur subsidiär legitim. Das heißt, daß sie gegenüber der natürlichen Gerechtigkeit, den Menschenrechten, eine notwendige, gleichwohl keine originäre Leistung erbringt. Diese Besonderheit kennen Sie unter den Begriffen "Gewähren" und "Gewährleisten". Unter Gewähren ist eine ursprüngliche, unter Gewährleisten eine abgeleitete Anerkennung zu verstehen. Da jeder Mensch einen vor- und überpositiven Anspruch auf die Grundfreiheiten der natürlichen Gerechtigkeit hat und da dieser Anspruch nicht durch die Gnade eines Staates, sondern durch den Freiheitstausch der potentiellen Rechtsgenossen zustande kommt, kann die öffentliche Rechtsmacht die Gerechtigkeit nicht originär stiften; sie kann ihr nur zur Wirklichkeit verhelfen. Seinen Bürgern verleiht das Gemeinwesen die allseits vorteilhaften Rechte nicht etwa aus eigener Machtvollkommenheit und Gnade. Die originäre Verleihung geschieht vielmehr in einem wechselseitigen Freiheitsverzicht, den die

Menschen selbst untereinander vornehmen. Das Gemeinwesen sorgt nur für die genaue Definition des Umgrenzten und vor allem für seine Einhaltung.

Zur Beschreibung der Gewalt, die einem Rechts- und Staatswesen zukommt, verwendet die politische Theorie seit Jean Bodin den Begriff der Souveränität und versteht darunter die absolute, nicht mehr von anderen Gewalten, im strengen Sinne nicht einmal mehr von Gesetzen abhängige Gewalt. Setzt man die Vorgaben beiseite, denen Bodin die höchste Regierungsgewalt de facto doch unterwirft: die göttlichen und natürlichen Gesetze sowie überkommene Verfassungsprinzipien und konzentriert man sich auf Bodins ausdrückliche Definition, so ist unter der Souveränität eine vollkommene Entscheidungs- und Gestaltungsfreiheit zu verstehen, eine Blankovollmacht des Staates gegen seine Bürger und Untertanen. Legitimationstheoretisch ist diesem Verständnis zu widersprechen; allenfalls kann man von einer sekundären und subsidiären Souveränität reden. Denn die Staatsgewalten existieren nicht aus eigener Machtvollkommenheit, sondern dank des Rechtsverzichts derjenigen, die im primären und originären Sinn souverän sind, das sind die Rechtsgenossen. Nur weil für jeden von ihnen die zu den Menschenrechten führenden Freiheitsverzichte vorteilhaft sind und weil ebenso jeder von ihnen sich besser stellt, wenn für die Menschenrechte nicht jeder privat verantwortlich ist, sondern eine öffentliche Rechtsmacht, deshalb und nur deshalb sind Staatsgewalten legitim.

Die angebliche Blankovollmacht des Staates hat Hobbes in der Figur des Leviathan symbolisiert. Im Titelkupfer der Erstausgabe des gleichnamigen Hauptwerkes ist dieser ein künstlicher Mensch, der sich aus zahllosen natürlichen Menschen zusammensetzt und der in seiner Rechten das Schwert, in seiner Linken den Bischofsstab und auf seinem Haupt eine Krone trägt. Das Titelkupfer ist in dem, was es zeigt, weitgehend richtig, falsch dagegen in dem, was es unterschlägt. Richtig ist, daß der (legitime) Staat keine Instanz neben den Bürgern oder jenseits von ihnen ist, sich vielmehr aus ihnen aufbaut. Richtig ist ferner, daß dem Staat und nur ihm das Symbol weltlicher Macht, das Schwert, zusteht; als Wirklichkeitsbedingung gerechter Koexistenzprinzipien gebührt ihm das Gewaltmonopol. Fragwürdig ist freilich, daß er gemäß dem Bischofsstab auch die religiöse Entscheidungsgewalt haben soll, was einem der distributiv vorteilhaften Freiheitsverzichte, der Religionsfreiheit, widerspricht. Fragwürdig ist vielleicht auch die Krone, weil sie dem Staat eine Hoheitlichkeit attestiert, die sich mit der subsidiären Legitimation schwerlich verträgt. Das Hauptbedenken richtet sich aber nicht gegen den Bischofsstab und die Krone, sondern gegen den Umstand, daß der Staat ausschließlich mit Insignien der Macht dargestellt wird. Nach der subsidiären Legitimation gebührt ihm zwar mit Recht das Schwert; denn er hat Positivierungs- und Durchsetzungsmonopol. Er führt das Schwert aber nicht souverän, aus einer sich selbst tragenden Befugnis. Er führt es im Dienst an seinen Bürgern und hier namentlich im Dienst der Menschenrechte.

Der subsidiären Staatslegitimation wird auch nicht jenes Bild einer "Zähmung des Leviathan" gerecht, das der politische Liberalismus dem Staatsabsolutismus entgegensetzt. Denn dieses Bild setzt eine zunächst wilde Staatsmacht voraus, der nachträglich Bremsen eingebaut werden müssen. Nach unserer subsidiären Legitimation ist aber weder die wilde noch die gezähmte Staatsmacht legitim. Darin vollendet sich das politische Projekt der Moderne: An die Stelle des Leviathan, der nur Insignien der Herrschaft trägt, tritt Justitia, deren Herrschaftssymbol, das Schwert,

sich mit den Symbolen der Gerechtigkeit den verbundenen Augen und der Waage, verbindet. Denn an Menschenrechte ohne eine öffentliche Durchsetzungsmacht zu glauben, wäre Schwärmerei, eine Staatsmacht ohne Menschenrechte zu vertreten, dagegen der Zynismus bloßer Gewalt.