Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 44 (1985)

Artikel: Zur Trennung von Recht und Moral in der analytischen Rechtsphilosophie

Autor: Wolf, Jean-Claude

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883116

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia Philosophica 44/1985

JEAN-CLAUDE WOLF

Zur Trennung von Recht und Moral in der analytischen Rechtsphilosophie

In diesem Aufsatz werden zwei Fragen erörtert: Lassen sich Recht und Moral trennen? und: Gibt es eine moralische Begründung für den Rechtsgehorsam? Die erste Frage wird im folgenden bejaht, die zweite bleibt offen. Interessant ist in der Philosophie nicht das Ziel, sondern der Weg, auf dem man es erreicht. Bevor wir zu Stellungnahmen gelangen, müssen wir wissen, worüber wir reden. Das bedarf einiger sprachanalytischer Vorüberlegungen. Bei der Durchsicht der Literatur habe ich mich hauptsächlich auf englischsprachige Arbeiten konzentriert, nicht aus purer Anglomanie oder aus einer Missachtung der übrigen communio scholarum, sondern weil ich den Eindruck gewonnen habe, dass englischsprachige Autoren in der Regel weniger von falschen Schamgefühlen gepeinigt sind, wenn es darum geht, relativ triviale, aber grundsätzliche Sachverhalte in didaktisch ansprechender Weise zu behandeln.

Im ersten Abschnitt werden drei Fassungen der Trennungsthese unterschieden. Zwischen der Annahme der dritten Fassung der Trennungsthese und der Überzeugung, dass sich die moralische Verbindlichkeit des Rechts nicht von selbst ergibt, besteht ein direkter Zusammenhang. Sodann werden die Schwierigkeiten, eine Rechtfertigung moralisch zu begründen, näher beleuchtet (II). Die Rechtspflicht wird als Bestandteil der politischen Verpflichtung begriffen, was uns dazu veranlasst, einige Eigentümlichkeiten einer Theorie der politischen Verpflichtung zu nennen, welche sie von einer Theorie der Legitimation politischer Herrschaft unterscheiden. Zuletzt werden vier verschiedene Typen der Rechtfertigung des Rechtsgehorsams erwähnt und skeptisch beurteilt (III).

I

Das Verhältnis von Recht und Moral ist wiederholt von analytischen Philosophen diskutiert worden[1]. Im Vordergrund der Diskussion stand bisher einerseits die Auseinandersetzung mit der Tradition des Rechtspositivismus

[1] G. Patzig, Moral und Recht, in: ders., Ethik ohne Metaphysik, Göttingen ^{2}1983, S. 7–31; Recht und Moral – Texte zur Rechtsphilosophie, hg. von N. Hoerster, München 1977.

Korrespondenzadresse: Dr. J.-C. Wolf, Robinsonweg 50, CH-3006 Bern

Benthams und seiner Nachfolger, andererseits die Anwendung und Verfeinerung sprachanalytischer Methoden, wie sie unter anderen von Ludwig Wittgenstein, John Langshaw Austin und Gilbert Ryle angeregt worden waren. Der prominenteste Beitrag zu dieser Diskussion stammt von Herbert Hart und wird als These der Trennung von Recht und Moral zitiert[2]. Hart steht in mancher Hinsicht unter dem Einfluss von John Stuart Mill: beide Autoren vertreten insofern einen flexiblen Utilitarismus, als sie auch vom Utilitätsprinzip unabhängige moralische Gesichtspunkte in ihr Denken integrieren. Wichtiger noch: Mill und Hart sind der Ansicht, dass es nicht Aufgabe des Rechts sein kann, die vorherrschenden Moralvorstellungen in einer Gesellschaft (die sogenannte *«positive Moral»*) zu forcieren. Ebensowenig ist es Aufgabe des Staates, der öffentlichen Meinung und der Gesetze, alle Tugenden und moralischen Ideale zu verwirklichen und damit in die konkrete Lebensgestaltung der Individuen einzugreifen. Insbesondere bei Mill macht sich eine Empfindlichkeit gegen alle Formen des Paternalismus bemerkbar, die ihn zuweilen übers Ziel hinausschiessen lässt[3].

Die sogenannte Trennungsthese betrifft nun nicht das Verhältnis von Recht und positiver Moral – es ist unbestreitbar, dass sich diese beiden Sphären teilweise überschneiden –, sondern das Verhältnis von Recht und *kritischer Moral*. Kritische Moral ist nicht die Summe dessen, was die Menschen für moralisch richtig halten. Sie ist vielmehr eine Art zu denken, welche es uns erlaubt, moralische Entscheidungen rational zu prüfen. Das Thema der kritischen Moral sind die normativen Geltungsansprüche von moralischen Überzeugungen. Sie unterscheidet sich mithin von einer deskriptiven oder genetischen Moral, welche verschiedene Meinungen über moralische Fragen rubriziert und die Ursachen ihres Aufkommens erforscht. Wie eine kritische Moral im Detail aussieht, lassen wir dahingestellt[4].

[2] H.L.A.Hart, Recht und Moral, Göttingen 1971. Der bekannte Beitrag von Hart «Positivism and the Separation of Law and Morals» ist zuerst im Harvard Law Review 71 (1958) erschienen und wurde wieder abgedruckt in Hart, Essays in Jurisprudence and Philosophy, Oxford 1983, S.49–87 (mit Hinweisen auf die kritische Diskussion).

[3] J.St.Mill, On Liberty, London 1859, Kapitel 5. Kritisch dazu H.L.A.Hart, Law, Liberty, and Morality, Oxford 1963, S.32f., sowie John Kleinig, Paternalism, Manchester 1983, S.13.

[4] Meine Vorstellung von kritischer Moral habe ich näher erläutert in «Ein moralisches Argument gegen die nukleare Abschreckung» (im Druck). Über die beste Konzeption einer kritischen Moral lässt sich gegenwärtig keine Einigung erzielen, auch dann nicht, wenn wir eine moralische Position nur ganz formal und umrisshaft charakterisieren, wie das etwa Ronald Dworkin tut (vgl.: Taking Rights Seriously, Cambridge, Mass. 1977, S.249ff.). Diese Situation der faktischen Uneinigkeit insbesondere über Grundwertvorstellungen lässt sich auch nicht dadurch umgehen, dass man sich auf eine «dünne Axiologie» beschränkt, wie das etwa John Rawls vorschlägt (A Theory of Justice, Cambridge, Mass. 1971, Oxford 1972, Kapitel 7) oder gar auf einen einzigen Grundwert (wie [Über-]Leben oder Utilität) rekurriert. Zur Kritik der verbreiteten (angeblich liberalen) Auffassung, dass eine reiche Axiologie politische Intoleranz nach sich zieht, vgl. John Finnis, Fundamentals of Ethics, Oxford 1983, S.48–50.

Die sogenannte Trennungsthese, welche das Verhältnis von Recht und kritischer Moral betrifft, lässt drei Interpretationen zu, die sich erheblich voneinander unterscheiden. Eine erste Fassung der Trennungsthese besagt, es sei möglich und zweckmässig zu unterscheiden zwischen Recht, wie es ist, und Recht, wie es aus der Perspektive einer kritischen Moral sein sollte. Das Recht ist nach verschiedenen Gesichtspunkten fehlbar[5]. Es ist insbesondere moralisch fehlbar. Die erste Version der Trennungsthese betrifft eine sprachliche Vorbedingung der Kritisierbarkeit und kritischen Bewertung des Inhalts rechtlicher Normen. Sie setzt zweierlei voraus: die rationale Begründbarkeit moralischer Normen und die von einer kritischen Moral völlig unabhängige Identifizierbarkeit rechtlicher Normen. Die letztgenannte Voraussetzung muss nicht die naive Auffassung einschliessen, es lasse sich einfach im Gesetz nachschlagen, was legal und was illegal ist. Aber es wird vorausgesetzt, dass es Entscheidungs- und Auslegungsverfahren gibt, welche uns in Rechtsfragen ohne Beistand einer kritischen Moral weiterhelfen. Es ist allerdings nicht ausgeschlossen, dass sich einzelne Elemente dieser rechtlichen Entscheidungsverfahren mit einzelnen Elementen der kritischen Moral überschneiden. Wenn es so ist, dann ist es das Resultat der Rechts- und Verfassungsgeschichte, welche auch anders hätte verlaufen können. Die kontingente Tatsache, dass Verfassungen, Gesetzestexte, Entscheidungs- und Auslegungsmethoden Elemente der kritischen Moral enthalten, ist kein Einwand gegen die erste Trennungsthese. Diese rechtsrelevanten Elemente liessen sich nämlich auch von jemandem ermitteln, der mit dem kritischen moralischen Denken nicht vertraut ist, aber genaue Kenntnisse von Rechtstheorie und Rechtspraxis hat[6]. Ob wir eine einzelne Norm als rechtlich verbindlich betrachten und «Recht» nennen dürfen, hat an sich nichts damit zu tun, ob wir sie auf dem Hintergrund einer kritischen Moral billigen oder missbilligen. Die so verstandene Trennungsthese räumt uns gegenüber jedem einzelnen Gesetz die Gelegenheit zu einer rationalen Diskussion seiner moralischen Qualitäten ein; sie enthält jedoch keine Stellungnahme zur Frage, ob wir ein dummes, unbefriedigendes oder schlimmes Gesetz tatsächlich befolgen müssen oder nicht. Die so verstandene Trennungsthese wäre also nicht logisch unvereinbar mit der Parole: «Räsonniert, aber gehorcht!»

Eine zweite Fassung der Trennungsthese bezieht sich auf ein *Gesetzessystem als Ganzes*. Sie besagt, dass ein System von Gesetzen auch dann den Na-

[5] Die Formulierung «that law is morally fallible» stammt von David Lyons – siehe seinen Aufsatz: Moral Aspects of Legal Theory, Midwest Studies of Philosophy 7 (1982) S. 223–254, besonders S. 229, und ders., Ethics and the Rule of Law, Cambridge 1984, S. 63.

[6] Diese Auffassung lässt sich m.a.W. auch aufrechterhalten ohne Beschränkung auf eine juristische «Rezeptbuchhermeneutik», welche besagt, dass das, was Gesetz ist, in den Gesetzbüchern steht und dass die Ermittlung dessen, was dort steht, den Charakter einer «simplen Feststellung» hat.

men «Recht» verdient, wenn es (beliebig viele oder jedenfalls zahlreiche) Bestimmungen enthält, welche sich mit der kritischen Moral nicht vereinbaren lassen. Nach dieser Trennungsthese ist es also möglich, aus der Sicht der kritischen Moral bessere und schlechtere Rechtssysteme zu unterscheiden. Der Begriff eines Rechtssystems wird als Begriff der Klassifikation, nicht als Begriff der moralischen Bewertung verwendet[7]. Ein Rechtssystem mag z.B. Gesetze enthalten, die verbieten, was nach der kritischen Moral nicht falsch, gut oder sogar geboten wäre; oder Gesetze, die erlauben, was moralisch falsch ist; oder Gesetze, welche etwas vorschreiben, was als moralisch falsch betrachtet werden muss[8]. Hier wird wiederum vorausgesetzt, dass es – entgegen der Annahme von Subjektivisten und Relativisten – eine kritische Moral gibt, und dass es Entscheidungs- und Auslegungsverfahren gibt, welche den Juristen vertraut sind und mit den Gesichtspunkten einer kritischen Moral vereinbar sein können, aber nicht müssen. Auch diese zweite Version der Trennungsthese gewährleistet eher eine Vorbedingung zur moralischen Erörterung als eine Vorbedingung des politischen, über blosse Meinungs- und Redefreiheit hinausgreifenden Handlungsspielraums. Es ist insbesondere für den kritischen Bürger eines Staates zweckmässig, über eine Sprache zu verfügen, die es ihm gestattet, moralisch bessere von moralisch schlechteren Rechtssystemen zu unterscheiden, ohne dass er sich dabei einer chamäleonartigen Nomenklatur bedienen muss und ein Rechtssystem nicht mehr Recht nennen darf, sobald es ein oder mehrere ungerechte Elemente enthält.

Die beiden bisher genannten Thesen scheinen mir relativ trivial zu sein, solange wir sie als Zweckmässigkeitsüberlegungen bei der Wahl eines geeigneten Sprachrahmens, mithin als terminologische Vorüberlegungen verstehen, und nicht etwa als wahre Aussagen über die Essenz oder den Wesensgehalt des Rechts. Die beiden genannten Trennungsthesen lassen sich folgendermassen zusammenfassen: Gesetze und Rechtssysteme sind moralisch fehlbar. Sie richten sich gegen die folgenden Definitionen, die als unzweckmässig verworfen werden:

[7] Eine ähnliche Ambiguität wie in der Verwendung des Ausdrucks «Recht» ist in der Verwendung des Ausdrucks «Moral» zu beobachten. Die Ausdrücke «moralisch» und «ethisch» werden verwendet 1. im Sinne von «moralisch richtig» bzw. «moralisch gut» in Opposition zu «moralisch falsch»; im Sinne von 2. «moralischer Qualität einer Handlung oder Person», d.h. als Überbegriff für «moralisch» und «unmoralisch», ganz so wie «Temperatur» verstanden wird als Überbegriff für «warm» und «kalt»; im Sinne von 3. «zum Bereich der Moral gehörig», in Opposition zu «ästhetisch», «religiös» oder «konventionell». Vgl. W.K. Frankena, The Concept of Morality, in: The Definition of Morality, ed. by G. Wallace and A.D.M. Walker, London 1970, S.146–173, besonders S.147.

[8] Vgl. A.H. Campbell, Obligation and Obedience to Law, in: Proc. of the British Academy 51 (1965) S.337–355.

D_1: x ist ein Gesetz $=_{df}$ x ist mit der kritischen Moral vereinbar
D_2: x ist ein Rechtssystem $=_{df}$
x ist ein System von Elementen, und für jedes Element gilt, dass es mit der kritischen Moral vereinbar ist.

Es ist vielleicht wahr, dass beide Definitionen im strikten Sinne gar nie akzeptiert wurden und dass auch in der Formel «lex iniusta non est lex» keine solche Auffassung zum Ausdruck gebracht werden soll[9].

Entgegen den Befürchtungen Radbruchs und Walter Otts[10] bleibt die Anerkennung der Trennungsthesen auch dann unproblematisch, wenn eine spezielle moralische Amtspflicht zum Rechtsgehorsam bestehen sollte, z.B. im Falle eines Richters, der vor der Entscheidung steht, ein extrem ungerechtes Gesetz entweder anzuwenden oder z.B. zu verwässern. Die bisher genannten Thesen enthalten keine Vorentscheidung für oder gegen eine sogenannte moralische Rechtspflicht – sie beziehen sich ausschliesslich auf den *Gehalt* von Gesetzen. Absichtlich habe ich sie nicht so extrem formuliert, dass eine Norm von *jedem beliebigen Gehalt* Recht sein kann[11]. Gesichtspunkte der Klarheit, der Kohärenz, der Übereinstimmung mit dem allgemeinen Rechtsempfinden setzen Grenzen, welche mit den Vorschriften der kritischen Moral nicht konvergieren müssen. Es sind m.a.W. nicht Thesen, welche eine Trennung zwischen den Fragen: *Wie ist der Gehalt dieses Gesetzes kritisch-moralisch zu veranschlagen?* und: *Welche Gesetze verpflichten uns moralisch zum Gehorsam?* vorschlagen. Es ist irreführend, die erste Trennungsthese so zu paraphrasieren, dass man sagt, es sei zweckmässig, «denjenigen staatlichen Normen, die moralisch gesehen keinen Gehorsam verdienen, nicht deshalb schon den Rechtscharakter abzusprechen»[12]. Die Frage, wie der Gehalt eines Gesetzes moralisch zu beurteilen sei, ist nicht gleichzusetzen mit der Frage, ob ein einzelnes Gesetz oder ein Rechtssystem Gehorsam verdiene oder nicht. Auch angesichts der ersten beiden Trennungsthesen bleibt die Möglichkeit offen, dass Gesetze, deren Gehalt mit der kritischen Moral unvereinbar ist, trotzdem aus Gründen der kritischen Moral befolgt werden sollten: weil sie Gesetze sind. Damit gelangen wir zu einem Problem anderer Art, nämlich zur Frage,

9 John Finnis, Natural Law and Natural Rights, Clarendon Law Series, Oxford 1980, S.363–366.

10 Gustav Radbruch, Gesetzliches Recht und übergesetzliches Unrecht, in: Süddeutsche Juristenzeitung 1 (1946) S.105–108, wieder abgedruckt in: ders., Rechtsphilosophie, Stuttgart 1973, S.339–350; Walter Ott, Kann man heute noch Rechtspositivist sein? in: Zeitschrift für Schweizerisches Recht 96, 1. Halbbnd. (1977) S.441–453.

11 Hans Kelsens Formulierung: «Daher kann jeder beliebige Inhalt Recht sein» scheint in diese Richtung zu weisen, vgl. Reine Rechtslehre, 2.Aufl. Wien 1960, S.200f.

12 Norbert Hoerster, Zum begrifflichen Verhältnis von Recht und Moral, in: neue hefte für philosophie 17 (1979) S.83.

ob der Gesichtspunkt der Legalität oder Illegalität als solcher für eine kritische Moral relevant ist oder nicht.

Eine dritte Version der Trennungsthese besagt, dass legale Pflichten nicht ohne weiteres moralische Pflichten sind. Verstehen wir auch diese These als semantische These, so stellt sie die Zweckmässigkeit der folgenden Definition in Abrede:

D_3: x ist eine legale Pflicht $=_{df}$ x ist eine moralische prima-facie Pflicht

Auch diese These, dass Gesetze nicht per definitionem prima-facie moralisch verpflichtend sind, ist relativ belanglos und nicht kontrovers. Sie spielt allenfalls dort eine gewisse Rolle, wo z.B. deutschsprachige Philosophen der Ambiguität des Wortes «recht» erliegen.

II

Interessanter als die semantischen Trennungsthesen wäre nun eine inhaltliche These, welche bestreitet, dass sich eine Rechtspflicht moralisch begründen lässt. Dies wäre keine rein semantische These, und es wäre eine These, die als Herausforderung des Rechts durch die Moral verstanden werden könnte. Obwohl mir diese These nicht ganz geheuer ist, möchte ich im verbleibenden Rest des Aufsatzes doch verdeutlichen, wie schwierig es ist, eine Rechtspflicht moralisch zu begründen. Die Schwierigkeiten beginnen bereits im Vorfeld: was meinen wir mit einer moralischen Rechtspflicht? Die Rechtspflicht, so lautet die Antwort, ist nichts anderes als die politische Verpflichtung in bezug auf die Gesetze. Alles, was sich zur Begründung der politischen Verpflichtung sagen lässt, lässt sich mutatis mutandis übertragen auf die Begründung der Rechtspflicht. Eine erste Komplikation ergibt sich aus der Tatsache, dass sich die politische Verpflichtung nicht in der blossen Konservierung des Bestehenden erschöpft, sondern darüber hinaus oder sogar im Gegensatz dazu die aktive Teilnahme an Unternehmungen zur Verbesserung der Gesellschaft einschliesst. Entsprechend kann sich die politische Verpflichtung in bezug auf die Gesetze nicht in einer passiven Gehorsamspflicht erschöpfen. Es ist daher irreführend, die Rechtspflicht ausschliesslich als Gehorsamspflicht, als Pflicht zur strikten Befolgung zu kennzeichnen und ab ovo in Gegensatz zu allen Formen des «Ungehorsams» zu stellen. Nebenbei ist zu sagen, dass die Rede von «Gehorsam» genau genommen nur auf Gesetze mit vorschreibendem bzw. verbietendem Charakter anwendbar ist, also vor allem im Blick auf den Kern der Strafrechtsnormen.

Aus dem engen Zusammenhang der Rechtspflicht mit der politischen Verpflichtung ergibt sich, dass es sich nicht um eine absolute Pflicht handeln kann. Das wäre auch im Lichte der ersten beiden Trennungsthesen ziemlich unwahrscheinlich. Die beiden ersten Trennungsthesen wären vielleicht un-

haltbar, wenn es so etwas wie eine absolute Rechtspflicht gäbe. Eine absolute Rechtspflicht hätte im Zweifelsfall, in dem entgegenlaufende moralische Erwägungen zur Debatte ständen, immer den Vorzug. Das würde heissen, dass wir immer und ohne Ausnahme moralisch verpflichtet wären, die Gesetze zu befolgen, wie schrecklich sie ihrem Gehalt nach auch immer sein mögen. Die Trennungsthesen bleiben aber weiterhin sinnvoll, wenn wir annehmen, dass es sich bei der Rechtspflicht nur um eine relative moralische Pflicht handelt, welche in Ausnahmefällen schwerwiegenderen moralischen Pflichten weichen muss. Im Anschluss an den englischen Philosophen Sir David Ross hat sich die Rede von prima-facie Pflichten eingebürgert. Er meint damit Pflichten, die dann und nur dann unsere eigentlichen Pflichten sind, wenn sie nicht von anderen moralischen Erwägungen eingeschränkt werden. Ich werde auf einige Tücken dieses Begriffs der prima-facie Pflichten zurückkommen.

Die Annahme einer relativen Pflicht zum Rechtsgehorsam ist nun schwer in Einklang zu bringen mit einer radikalen Auslegung der zweiten Trennungsthese, nach der auch ein Rechtssystem als Recht gelten darf, das eine *beliebige Anzahl* von unmoralischen Elementen enthält. Dies hätte nämlich zur Folge, dass wir eine ganze Reihe von vielleicht zutiefst unmoralischen Gesetzen wenn nicht befolgen, so doch *nur mit Bedauern* übertreten dürften. Die zweite These ist in der Tat kaum je so extrem vertreten worden. Nur schon ein sehr vager Hinweis auf die Funktion von Rechtssystemen für das Zusammenleben der Menschen genügt, um zu zeigen, dass alle Rechtssysteme, die es verdienen, als solche klassifiziert zu werden, einen minimalen Gehalt haben müssen, der vor einer kritischen Moral standhält. In der Literatur wird oft an den Unterschied zwischen dem Ehrenkodex von Banditen und staatlichen Gesetzen appelliert. Es wird dabei freilich zugestanden, dass die Übergänge hier fliessend sein können[13].

Die anvisierte Frage, ob sich eine Rechtspflicht moralisch begründen lasse, lässt sich noch zuspitzen, wenn wir arguendo annehmen, dass wir es mit Gesetzen zu tun haben, die inhaltlich alle moralisch akzeptabel sind. Angesichts gerechter Gesetze versteht sich die Pflicht zum Rechtsgehorsam anscheinend von selbst. Zwar wäre in einer solchen Situation die Statuierung einer *generellen* Rechtspflicht überflüssig. Denn es wäre in diesem Falle ja der Gehalt der rechtlichen Normen als solcher, und nicht etwa der Aspekt der Legalität, der uns moralisch verpflichten würde.

Die Frage nach der politischen Verpflichtung ist nicht völlig kongruent mit der Frage nach der Legitimität gesellschaftlicher Verfahrensregeln oder

[13] Hans Kelsen, Reine Rechtslehre, a.a.O., S.7–9; G.E.M.Anscombe, On the Source of the Authority of the State, in: Ratio 20 (1978) S.1–31, besonders S.3f.

gesellschaftlicher Strukturen[14]. Es ist nämlich durchaus sinnvoll zu fragen: Warum soll ich einer legitimen Regierung gehorchen oder mich in einem umfassenderen Sinne verpflichtet fühlen? Für die Frage nach politischer Verpflichtung und nach einer Rechtspflicht ist eben sowohl der Aspekt der Legalität als auch die Tatsache, unter den Gesetzen welchen Landes wir leben, ausschlaggebend. Wäre eine Rechtspflicht allein aus der Tatsache abzuleiten, dass ein politisches System im Ganzen gesehen legitim ist, so würden mich viele ausländische Gesetze gleichermassen verpflichten wie die Gesetze meines Landes – angenommen, dass nicht nur das politische System der Schweiz legitim ist. Juristen mag diese Schlussfolgerung lächerlich erscheinen, denn sie werden geltend machen, dass das Gesetz seinen Geltungsbereich jeweils genau festlegt. Es ist aber zu beachten, dass hier nicht von der gesetzlichen, sondern von der *moralischen* Rechtspflicht die Rede ist und dass der Geltungsanspruch der kritischen Moral zunächst als universal und über jede bestimmte Rechtsgemeinschaft hinausgreifend verstanden wird. Die Frage nach der moralischen Rechtspflicht dagegen bezieht sich nur auf das Verhältnis der Staatsbürger zu den Gesetzen ihres eigenen Landes. Eine Theorie der moralischen Rechtspflicht muss diese *Bedingungen der Partikularisierung* erfüllen. Es geht um die Verpflichtung gegenüber den Gesetzen, unter denen man lebt. Diese Einschränkung ergibt sich vom Standpunkt der kritischen Moral aus nicht ohne weiteres und ist eine Eigentümlichkeit der Theorie der politischen Verpflichtung[15]. Die Tatsache, dass ein politisches System mehr oder weniger legitim und seine Gesetze aufgrund der Art ihres Zustandekommens oder vielleicht sogar inhaltlich betrachtet gerecht sind, kann für sich genommen nicht hinreichen, um zu begründen, dass ich zu den Gesetzen *meines* Landes in einem speziellen moralischen Verhältnis stehe.

An dieser Stelle tritt noch einmal deutlich zu Tage, dass es zweierlei ist, ob wir den Inhalt eines Gesetzes moralisch taxieren oder ob wir eine moralische Rechtspflicht begründen. Im zweiten Fall geht es nämlich um die moralische Begründung einer partikularisierten Rechtsunterworfenheit. Diesen Punkt hat z.B. John Rawls in seinem Buch *A Theory of Justice* übersehen, als er versuchte, politische Verpflichtung ganz einfach mit dem Hinweis auf die «natürliche Pflicht» zu begründen, welche darin besteht, gerechte Institutionen zu fördern und zu erhalten[16]. Obwohl dieser Impuls der politischen Verpflichtung über blossen passiven Gehorsam hinaus durchaus zuzugestehen ist, dulden die sogenannten natürlichen Pflichten keine Einschränkung nur auf die

[14] Zur Typologie von Legitimationstheorien vgl. James S. Fishkin, Tyranny and Legitimacy. A Critique of Political Theories, Baltimore and London 1979.

[15] A. John Simmons, Moral Principles and Political Obligations, Princeton, New Jersey 1979; Ulrich K. Preuss, Politische Verantwortung und Bürgerloyalität, Frankfurt a.M. 1984.

[16] Rawls, A Theory of Justice, a.a.O., S. 333–342.

Belange des eigenen Gemeinwesens. Die Bezugnahme auf die natürlichen Pflichten ist als Beitrag zu einer Theorie der politischen Verpflichtung bereits im Ansatz verfehlt; die Pflichten eines Bürgers in bezug auf die Institutionen und Gesetze *seines* Landes sind nicht zu verwechseln mit den Idealen eines aufgeklärten Kosmopolitismus. Die moralische Rechtspflicht ist ein Spezialfall der politischen Verpflichtung, d.h. der Verpflichtung, welche, sofern es sie überhaupt gibt, dem Menschen in seiner «Rolle» als Staatsbürger zukommt. Daher fallen für alle nun folgenden Überlegungen u.a. die vom Bestehen oder der speziellen Ausgestaltung einer Rechtsgemeinschaft *empfangenen Vorteile* ins Gewicht.

Es ist wichtig, die Legitimationsthematik von der politischen Verpflichtung zu unterscheiden. Natürlich gibt es bedeutsame Berührungspunkte. So ist die Suche nach einer Rechtspflicht nur dann interessant, wenn gezeigt werden kann, dass sie für eine Mehrheit der Bürger – sagen wir etwa 90% – moralisch verbindlich ist. Daher sprechen wir von einer generellen Rechtspflicht. Natürlich ist es viel einfacher, eine moralische Rechtspflicht im Hinblick auf bestimmte Ämter und Rollen zu begründen: zum Beispiel für den Sonderfall der naturalisierten Bürger, für den Sonderfall der Gründerväter der Vereinigten Staaten, für den Sonderfall der Amtsinhaber mit speziellen Loyalitätspflichten usw. Es steht ausser Zweifel, dass einzelne Bürger zu den Gesetzen in ein spezielles Treueverhältnis treten können – z.B. aufgrund eines Amtseides oder eines ausdrücklichen Versprechens, das ein auf Bewährung entlassener Sträfling abgibt. Die negative, nicht nur semantisch interpretierte These zum Verhältnis von Recht und Moral würde demnach besagen, dass die Gesetze unseres Landes für sich genommen die Mehrheit von uns gar nicht moralisch verpflichten, wenn sie nicht gerade zufällig mit moralischen Verboten konvergieren. Die Theorie der politischen Verpflichtung konfrontiert uns mit einer vertrackten Fragestellung. Die moralische Rechtspflicht soll nämlich zugleich relativ (nicht ohne Ausnahme) gelten, partikularistisch (nur für die Mitglieder ein und derselben Rechtsgemeinschaft gültig) und generell (für die Mehrheit gültig) sein.

Bisher haben wir noch nicht näher erläutert, was wir unter einer relativen oder prima-facie Pflicht verstehen. Die bekannte Stelle bei Ross lautet folgendermassen:

«I suggest ‹prima facie-duty› or ‹conditional duty› as a brief way of referring to the characteristic (quite distinct from that of being a duty proper) which an act has, in virtue of being of a certain kind (e.g. the keeping of a promise), of being an act which would be a duty proper if it were not at the same time of another kind which is morally significant. Whether an act is a duty proper or an actual duty depends on all the morally significant kinds it is an instance of.»[17]

[17] W.D. Ross, The Right and the Good, Oxford 1930, S.19f. Eine deutsche Übersetzung dieser Stelle findet man in: Texte zur Ethik, hg. von D. Birnbacher und N. Hoerster, München 1976, S.256.

Eine prima-facie Pflicht ist nicht bloss etwas, was auf den ersten Blick als eine Pflicht erscheint, sich bei näherem Hinsehen aber als Illusion erweist. Wenn eine Handlung prima-facie verpflichtend ist, dann hat sie tatsächlich, und nicht nur scheinbar, eine Eigenschaft, welche irgendwie «zählt». Eine prima-facie Pflicht ist ebensowenig eine bloss präsumptive Pflicht. Eine moralische Präsumption zugunsten der Gesetze liesse sich gleichsam «induktiv» begründen: aus der Häufigkeit, mit der gesetzliche Handlungen zumindest moralisch tolerable Handlungen sind, folgt, dass man Gesetze befolgen soll. Dies wäre gewissermassen eine Faustregel. Diese Faustregel wäre aber nicht eine genuine prima-facie Rechtspflicht. Denn es wären gerade andere Eigenschaften als der Aspekt der Legalität, welche legale Handlungen moralisch empfehlen würden. Eine moralische Präsumption zugunsten der Gesetze zehrt gewissermassen von der Erfahrung, dass es bisher häufig oder meistens der Fall war, dass sich legale Handlungen mit meinem aufgeklärten Gewissen vereinbaren liessen. In den wenigen Fällen, in denen wir diese Faustregel dann doch aus moralischen Gründen verletzen müssten, könnten wir es *ohne einen Rest des Bedauerns* tun.

Anders sieht es aus, wenn wir eine genuine prima-facie Pflicht einschränken oder «unterdrücken» müssen[18]. Eine prima-facie Pflicht «zählt» immer irgendwie.

Wenn die Rechtspflicht eine prima-facie Pflicht wäre, so wäre das in relativ einfachen Situationen eine gute Orientierungshilfe. In solchen Situationen gilt nämlich die folgende Regel:

R_1: Eine Handlung ist moralisch geboten dann und nur dann, wenn sie eine prima-facie Pflicht und keine der verfügbaren Alternativen eine prima-facie Pflicht ist.

Nach Ross sind wir allerdings in den meisten Situationen, die moralisch interessant sind, mit einem Konflikt von prima-facie Regeln konfrontiert. Solche Konflikte liessen sich immer auflösen, wenn es so etwas wie eine feste Prioritätsordnung unter den verschiedenen Typen von prima-facie Pflichten gäbe. Wir könnten dann unsere moralischen Entscheidungen in Übereinstimmung mit der folgenden Regel treffen:

R_2: Eine Handlung ist dann und nur dann moralisch gefordert, wenn sie eine prima-facie Pflicht ist und keine der verfügbaren Handlungsalternativen eine höherrangige prima-facie Pflicht ist[19].

[18] Zur Unterscheidung von Faustregeln und prima-facie-Prinzipien vgl. R.M.Hare, Moral Thinking. Its Levels, Method and Point, Oxford 1981, S.38f.

[19] Ich habe mich mit geringfügigen Abweichungen an der Darstellung von Fred Feldman orientiert: Introductory Ethics, Englewood Cliffs, N.J. 1978, S.152–156.

Die Hoffnung, jemals eine allgemein gültige Prioritätsordnung unter den prima-facie Pflichten zu finden, innerhalb welcher der Rechtspflicht ein ganz bestimmter Platz zukommt, ist allerdings gering[20]. Liesse sie sich finden, so hätte moralisches Denken mehr den Charakter eines mechanischen Verfahrens als den von persönlichen Entcheidungen. Wir würden dann vor der folgenden Situation stehen: die prima-facie Pflicht würde immer, sagen wir, fünf Punkte zählen. Wir *dürften* sie dann und nur dann verletzen, wenn sie mit einer moralischen prima-facie Pflicht kollidieren würde, die mindestens fünf Punkte zählt. Wir *müssten* die Rechtspflicht sogar verletzen, wenn sie mit einer prima-facie Pflicht kollidieren würde, die mehr als fünf Punkte zählt. Nach diesem imaginären Punktesystem wäre der Aspekt der Legalität bzw. Illegalität einer Handlung *immer und immer im gleichen Masse* relevant. Es wären in jedem Fall moralische Gegenüberlegungen erforderlich, welche auf der moralischen Skala mindestens ebensoviele Punkte erzielen, um eine illegale Handlung moralisch zu rechtfertigen. So lange wir aber keine feste Prioritätsordnung haben, können wir nicht so rechnen. Wäre es überhaupt wünschenswert, kreatives moralisches Denken durch ein solches mechanisches Verfahren zu ersetzen?

Ein ähnlicher Ausweg wäre denkbar, wenn wir einen moralischen Prinzipienmonismus vertreten würden. Wir könnten uns dann an der folgenden Regel orientieren:

R_3: Eine Handlung ist dann und nur dann moralisch gefordert, wenn sie eine prima-facie Pflicht ist und keine der verfügbaren Handlungsalternativen mehr beiträgt zur Maximierung von P[21].

Für P könnten wir dann z.B. das Nutzenprinzip, ein Fairnessprinzip oder ein Prinzip der Nicht-Verletzung von Grundrechten einsetzen. Wieder hätten wir damit den vielleicht fragwürdigen Vorteil erzielt, moralische Fragen quasi rechnerisch zu beantworten. Allerdings müssten wir voraussetzen, dass es ein Grundprinzip gibt, das als allgemeiner Denominator für alle prima-facie Pflichten fungieren kann. Diese Annahme liegt allen konsequentialistischen Moraltheorien zugrunde und führt zu einer unstatthaften Simplifikation des moralischen Denkens, das auf Wertvorstellungen beruht, die z.T. grundsätzlich inkommensurabel sind.

[20] P.N. Nowell-Smith, A Theory of Justice, in: Philosophy of Social Science 3 (1973) S. 315–329, sowie R.M. Hare, Moral Thinking, a.a.O., S. 32–34. Beide Autoren bekunden Zweifel an der Möglichkeit, eine allgemeingültige Prioritätsordnung für prima-facie Pflichten zu schaffen bzw. zu finden.

[21] R_3 kommt einer regelutilitaristischen Position sehr nahe, braucht aber vielleicht nicht mit ihr extensional äquivalent zu sein. Vgl. Feldman, Introductory Ethics, a.a.O., S. 155.

Ein letzter Weg bleibt uns offen, den auch Ross selber gegangen ist: wir müssen von Fall zu Fall neu entscheiden, welche prima-facie Pflicht in einer bestimmten Situation die am meisten stringente ist. Die entsprechende Regel würde folgendermassen lauten:

R_4: Eine Handlung ist dann und nur dann moralisch gefordert, wenn sie eine prima-facie Pflicht ist und keine der verfügbaren Handlungsalternativen eine stringentere prima-facie Pflicht ist.

Auch diese Regel bietet Gewähr, dass die Rechtspflicht, wenn sie eine moralische prima-facie Pflicht sein sollte (was wir bisher noch nicht begründet haben), in jeder Situation zählt, wenn sie auch nicht in jeder Situation in gleichem Masse zählt. Wir können ihr also keinen Kardinalwert zuordnen. Diese Auffassung erscheint mir die einzig brauchbare, auch wenn ich nicht so weit gehen würde wie Ross, der die Ermittlung der stringentesten Pflicht von Fall zu Fall für eine Sache der «moralischen Intuition» hält, so dass wir eigentlich nie mit Sicherheit wissen können, was wir tatsächlich tun müssen[22].

III

Die drei klassischen Kandidaten für eine Theorie der Rechtspflicht sind die Dankbarkeits-, die Zustimmungs- und die Fairnesstheorie. Wichtig sind auch jene Überlegungen, welche den Wert des Bestehens einer Rechtsordnung bereits voraussetzen und mit dem Argument der «Goldenen Regel» für eine moralische Rechtspflicht plädieren. Die *Fairnesstheorie*[23] lässt sich am ehesten auf eine kleine Gruppe kooperierender Menschen anwenden, sofern wir präzis feststellen können, welche Vorteile jedermann empfängt, ob er diese Vorteile freiwillig akzeptiert, welche Lasten er im Kooperationsschema übernimmt und ob sie proportional zu den empfangenen Vorteilen sind. Auf ein so komplexes Gebilde wie eine Rechtsgemeinschaft lässt sich dieses Modell kaum übertragen. Eine Analogie zwischen den Lasten einer Arbeit und den «Lasten» des Rechtsgehorsams besteht zudem nur in einem begrenzten Sinn. So ist es z.B. für viele Bürger keine *«Last»,* bestimmte Sexualdelikte nicht zu begehen – für andere scheint dies eine gleichsam unerträgliche «Last» zu sein. Überdies würde das Fairnessmodell voraussetzen, dass sich die einem Bürger A aufzuerlegenden Lasten proportional zu den von ihm empfangenen Vortei-

[22] Nach Ross sind wir bei der Konstatierung von prima-facie Pflichten gleichsam unfehlbar, bei der Ermittlung unserer definitiven Pflichten dagegen in hohem Masse fehlbar. Vgl. W.D. Ross, Foundation of Ethics, Oxford 1939, S.187f.

[23] Den eigenständigen Status von Fairnessüberlegungen hat Hart bereits 1955 herauspräpariert, vgl. Are There Any Natural Rights? in: Philosophical Review 64 (1955) S.175–191.

len bemessen und abstufen lassen. Ein Bürger B, der weniger Vorteile empfängt, müsste entsprechend weniger leisten. Was hiesse das in der Übertragung auf eine generelle Rechtspflicht? In welcher Weise liesse sie sich graduell abstufen?

Die *Zustimmungstheorie* setzt entweder die öffentliche Durchführung von Zustimmungsritualen voraus (wir sprechen dann von ausdrücklicher Zustimmung) oder jedenfalls die Angabe von klaren Zeichen einer stillschweigenden Zustimmung (tacit consent). Die meisten Bewunderer von Locke sind sich darin einig, dass das bloss passive Hinnehmen von Verhältnissen, das Nicht-Wegziehen und Nicht-Protestieren keine klaren Zeichen einer stillschweigenden Zustimmung sind. Beide Bedingungen lassen sich in einer komplexen Industriegesellschaft kaum erfüllen. Der Vorschlag von John Plamenatz[24] und anderen Autoren, die blosse Teilnahme an demokratischen Wahlen als *indirekte* Zustimmung zu werten, muss ebenfalls als gescheitert betrachtet werden. Die Teilnahme an demokratischen Wahlen ist kein klares Zeichen für die bewusste Absicht des Wählers, sich dem Resultat der Wahlen in der Praxis zu unterwerfen. Umgekehrt ist Stimmabstinenz nicht notwendig Ausdruck der bewussten Absicht, einem politischen System seine Zustimmung zu verweigern oder gar sich jeglicher politischer Verpflichtung zu entziehen. Vielmehr könnten z.B. 60% der Bevölkerung ein bestimmtes Mass von politischer Abstinenz geniessen und es für einen Vorzug des politischen Systems, in dem sie leben, halten, dass sich zumindest ihre Stimmabstinenz nicht katastrophal auswirkt.

Den bisher genannten Theorien und allen Spielarten von Vertragstheorien ist vielleicht eines gemeinsam: sie operieren mit der Fiktion eines freiwilligen Tausches, welche in einem harten Kontrast steht zur Unfreiwilligkeit, mit der jemand von Geburt aus Staatsbürger ist und sich etwa allen Zwängen und Nachteilen eines Lebens in hochindustrialisierten Gesellschaften zunächst einmal ausgeliefert sieht. Theorien dieser Art lassen sich zwar auf einige Randgruppen sehr plausibel anwenden: so etwa auf naturalisierte Bürger, welche eine Staatszugehörigkeit nach ihrer Wahl und auch nur unter gewissen Bedingungen erlangen – unter der Bedingung nämlich, dass sie keine Straftaten abzubüssen haben. Diese feierliche und freiwillige Übernahme von Verpflichtungen ist eine Art von Geschäft, das freiwillig abgeschlossen wird. Ähnliches gilt etwa für den feierlichen Stiftungsakt eines neuen Gemeinwesens, das Unterschreiben einer Verfassung durch die Gründerväter usw. Al-

[24] John P. Plamenatz, Consent, Freedom and Political Obligation, [2]Oxford 1968, S.7, und ders., Man and Society, Longmans, Green and Co., 1963, Bd.1, S.220–241.

lerdings stellt sich hier die Frage, warum und wieweit die Entschlüsse der einen Generation für spätere Generationen bindend sein müssen[25].

Ohne die Unterstellung einer ursprünglichen Freiwilligkeit kommt die *Dankbarkeitstheorie* aus. In älteren Moraltheorien steht die Pflicht der Dankbarkeit im Zentrum der Ethik – so etwa noch bei Hume. Sie hat übrigens den Vorzug, dass sie, gerade dann, wenn sie eine Analogie der Beziehung zwischen Eltern und Kindern ins Spiel bringt, den Aspekt der Unfreiwilligkeit dieser speziellen Beziehung des Bürgers zu den Gesetzen seines Gemeinwesens akzentuiert[26]. Moderne Staatstheoretiker, die für die Nachteile eines staatlichen Paternalismus sensibilisiert sind, haben sich aber gerade an dieser Analogie gestossen. Die Dankbarkeitstheorie lässt sich in ihren Grundzügen auch ohne den Vergleich mit familiären Beziehungen und der Erziehung von Unmündigen überzeugend entwickeln. Aber aus der Pflicht der Dankbarkeit lässt sich nicht eo ipso eine Pflicht zum Gehorsam gegenüber einem Wohltäter ableiten. Überdies verpflichten uns streng genommen nur Wohltaten, die in der *Absicht* des Wohltuns erteilt werden – dies ist aber bei den Vorteilen, die wir beispielsweise von einer anonymen Bürokratie empfangen, nicht der Fall.

Neben diesen genannten Theorien bezieht man sich zuweilen auf das Argument der «Goldenen Regel». Dieses Argument stützt sich auf die tatsächlichen oder vorstellbaren Folgen eines einzelnen Aktes des Rechtsungehorsams oder der Anerkennung einer Maxime, den Gesetzen nicht zu gehorchen. Überlegungen, die davon ausgehen, dass ein einzelner Akt des Rechtsungehorsams entweder die bestehende Rechtsordnung empirisch nachweisbar beeinträchtigt (sei es unmittelbar oder, als schlechtes Vorbild für andere, nur mittelbar) oder eine irgendwie transzendental verstandene Rechtsordnung tangiert, halte ich entweder als für von Fall zu Fall empirisch falsizierbar oder, mit Rücksicht auf eine transzendentalphilosophisch gedeutete Rechtsordnung, für unverständlich. Es mag Einzelfälle geben, in denen ein offener Rechtsbruch andere zu gleichem Verhalten anregt. Aber dies trifft sicher nicht immer zu und ist im übrigen eher ein Argument gegen den *offenen* Rechtsbruch und für seine Verheimlichung oder Vertuschung. Dass sich hingegen jemand die unspezifische Maxime, allen vorschreibenden Gesetzen nicht zu gehorchen, zu eigen macht, halte ich für unwahrscheinlich. Niemand, der die Geltung einer generellen Rechtspflicht in Zweifel zieht, legt sich damit automatisch auf die Anerkennung einer solchen irrationalen Maxime fest.

Eine immanent stimmige *und* praktikable Theorie zur Begründung einer generellen moralischen prima-facie Pflicht zum Rechtsgehorsam ist mir bis-

[25] D.D.Raphael, Problems of Political Philosophy, London 1970, S.92.
[26] Richard Kraut, Socrates and the State, Princeton, N.J. 1984, S.143–148.

her nicht begegnet. Selbst wenn wir zugeben, dass wir Gesetze brauchen[27], dass die kritische Moral der Ergänzung durch das Recht bedarf (z.B. zur Beilegung von Streitigkeiten, die sich nicht ausdiskutieren lassen, oder um wichtigen moralischen Normen Nachdruck zu verschaffen), so folgt daraus allein nichts, was für einen generellen moralischen Verpflichtungscharakter des Rechts spräche.

Was folgt aus der angegebenen Argumentationsskizze für die Praxis? Zunächst wurde nicht positiv nachgewiesen, dass sich eine generelle Rechtspflicht nicht moralisch begründen lässt. Vielmehr wurde auf indirektem Wege gezeigt, dass bisherige Begründungsversuche angreifbar sind. Es ist denkbar, das jemand mit einer überzeugenden neuen oder kombinierten Theorie des Rechtsgehorsams auftaucht[28]. Zweitens habe ich nicht behauptet, dass es für unsere politische Praxis einen Unterschied macht, ob wir eine Rechtspflicht moralisch begründen können oder nicht. Vielleicht ist man unsicher, ob man sein politisches Protestverhalten, das illegale Handlungen involviert, zu Recht als eine Spielart des «zivilen Ungehorsams» konzeptualisieren kann. Doch muss die – wenn auch gebrochene – Bürgerloyalität auf einer moralischen Rechtspflicht beruhen oder eine solche beinhalten? Fast möchte man es glauben, wenn man den «Rest des Bedauerns» berücksichtigt, der Gesetzesverletzungen im Rahmen von Aktionen des zivilen Ungehorsams angeblich anhaften muss. Doch vielleicht genügt einem Freund der Demokratie und des liberalen Verfassungsstaates auch jene von mir erwähnte, aber nicht weiter diskutierte moralische Präsumption zugunsten der Gesetze. Drittens wollte ich nicht bestreiten, dass es Gesetze gibt, die zu verletzen allein schon aufgrund ihres Gehalts moralisch falsch und empörend ist. Das gilt z.B. auch für grundlegende Verfahrensregeln des Prozessrechts. In zahlreichen Bereichen des Gesetzes und der Rechtsprechung sind Elemente des kritischen moralischen Denkens inkorporiert. Das könnte für eine moralische Präsumption zugunsten der Gesetze sprechen.

Für kritische Bemerkungen zu verschiedenen Fassungen dieses Aufsatzes danke ich Dr. Bruno Brülisauer, Prof. Andreas Graeser, Dr. Anton Hügli, Dr. Georg Kohler und Prof. Walter Ott.

[27] Der Hinweis darauf, dass wir Gesetze *brauchen,* ist übrigens zweideutig: er kann entweder besagen, dass es eine faktische Nachfrage gibt nach Gesetzen, so wie es etwa eine faktische Nachfrage nach Pornographie oder nach den Erzeugnissen der Pelztierfarmen gibt; oder er kann so verstanden werden, dass es für die Menschen moralisch betrachtet besser ist, unter Gesetzen zu leben, ob sie es wünschen oder nicht. Die letzte Behauptung wird z.B. von Anarchisten bestritten. Die erste Behauptung, falls sie wahr ist, kann natürlich nicht dazu dienen, eine moralische Rechtspflicht zu begründen.

[28] Was wir hier nicht in Erwägung ziehen, ist die Rolle von Klugheitsgründen, welche Menschen dazu veranlassen können, sich gegenüber der Autorität des Staates und der Gesetze moralisch verpflichtet zu *fühlen.* Vgl. D.D. Raphael, Problems of Political Philosophy, a.a.O., S. 78–82.