

# Was geht uns das Elend der Welt an?

## Überlegungen zur Grenze zwischen Pflicht und Supererogation am Beispiel des Weltarmutproblems

### What does the misery of the world concern to us?

Considerations to the line between duty and supererogation discussed at the example of the world famine problem.

MARIE-LUISE RATERS, POTSDAM

*Zusammenfassung*<sup>1</sup>: Während im Oktober 2016 etwa 765.000.000 Menschen Hunger leiden, leben in anderen Teilen der Welt viele Menschen im Überfluss. Angesichts ähnlicher Verhältnisse hatte der Präferenzutilitarist Peter Singer schon 1972 eine individuelle Hilfspflicht für die Bessergestellten dieser Welt behauptet. Der Essay wird die alten Debatten zu dieser Pflicht nicht wieder aufgreifen. Er wird stattdessen davon ausgehen, dass es die individuelle Hilfspflicht gibt, um die weiterführenden Fragen zu stellen, ob diese Pflicht eine Grenze haben und wo diese Grenze ggfs. liegen sollte. Diese Fragen stellen sich, weil die individuelle Hilfspflicht angesichts der ungeheuren Ausmaße des Welthungerproblems ebenfalls ungeheure Ausmaße annehmen könnte. Das würde viele der Bessergestellten überfordern und unglücklich machen, was aus präferenzutilitaristischer Sicht ein Problem wäre. Insofern wurde hier schon früh die Möglichkeit einer Grenzziehung zwischen individueller Hilfspflicht und freiwilligem supererogativen Handeln jenseits der Pflicht im Bereich der Welthungerhilfe diskutiert. Ein erster Teil rekonstruiert die präferenzutilitaristischen Positionen von P. Singer und R.M. Hare. Im zweiten Teil wird ein alternativer Vorschlag zur Diskussion gestellt, der nicht zwei Arten von moralischen Akteuren, sondern zwei Arten von Supererogationen unterscheidet. Insgesamt soll der Essay am Beispiel des Welthungerproblems das interessante Anwendungspotential der moralphilosophischen Kategorie der ‚Supererogation‘ aufzeigen.

---

1 Für hilfreiche Anregungen danke ich Frau Tara Suhr und den anderen Teilnehmer(inne)n an meinem Master-Seminar im WS 2016/17 sowie den beiden Gutachter(inne)n dieser Zeitschrift.

*Schlagwörter:* Supererogation, Pflicht, Welthunger, Präferenzutilitarismus, moralische Überforderung

*Abstract:* In October 2016, about 765.000.000 human beings are suffering from hunger. At the same time, millions of people live in prosperity. In the face of a comparable situation, Peter Singer had claimed in 1972 an individual duty to help poor people in other parts of the world. This paper will not retell the old debates on this duty. It will assume that there actually is such an individual duty for the better-off. Instead the essay will discuss, whether this obligation has a limit, and where this limit should be. These questions arise because the individual duty to help the poor could be enormous. This could ask too much from the better-off and make them unhappy, which would be a problem for the preference-utilitarianistic position of Singer. My paper discusses in its first part the position of Singer and the alternative position of R.M. Hare. A second part defends the idea, that a theory of supererogation should not distinguish between two kinds of moral actors but between two kinds of supererogations. Using the example of the world-hunger-problem, the paper as a whole wants to show the potential of the moral-philosophical category of ‚supererogation‘.

*Keywords:* Supererogation, duty, famine, preference utilitarianism, moral overtaxing

1. *Zur supererogativen Grenze der individuellen Welthungerhilfspflicht für alle Bessergestellten.* Im Jahr 1958 hatte der Utilitarist J. Urmson in seinem Essay *Saints and Heroes* für eine Wiederbelebung der scholastischen<sup>2</sup> Kategorie der ‚opera supererogationis‘ (engl. supererogatory acts) plädiert, um die moralisch besonders anspruchsvollen Handlungen von sogenannten ‚Heiligen und Helden‘<sup>3</sup> von den allgemeinen Pflichten für alle moralischen Akteure abgrenzen zu können. Seitdem hat sich im angelsächsischen Sprachraum eine intensive Debatte<sup>4</sup> entfaltet, die hierzulande aber wenig

2 Der Begriff ‚Supererogation‘ hat seinen Ursprung in der lateinischen *Vulgata*-Fassung vom ‚Gleichnis des Barmherzigen Samariters‘ (vgl. Lukas 10, 25–37). In der Scholastik wurde gelehrt, dass man sich durch überpflichtmäßige ‚opera supererogationis‘ besondere Verdienste vor Gott erwerben könne. Mit der Reformation verlor die Kategorie an Bedeutung. Vgl. zur Begriffsgeschichte Heyd 1982, I. Teil insg. insb. 1. Kapitel.

3 Urmsons Argument für eine eigenständige Kategorie supererogativer Handlungen lautet, dass grenzenlose Pflichten die meisten moralischen Akteure überfordern würden. Zu betonen ist, dass Urmsons ‚Heilige‘ besonders duldsame Menschen sind, die nicht zwangsläufig religiös sein müssen.

4 Diskutiert werden hier u.a. (i) die metamoralische Frage, ob es eine Begrenzung von Pflichten überhaupt geben kann (vgl. u.a. Chopra 1963, Pybus 1982,

Beachtung findet, weil man für die Kategorie der ‚Supererogationen‘ wenig interessantes Anwendungspotential sieht. Am Beispiel des Welthungerproblems will mein Essay dieser falschen Annahme durch den Aufweis entgegenwirken, dass sich im Rahmen einer rationalistischen Supererogationstheorie die Pflicht der Bessergestellten zu einem Einsatz gegen den Welthunger vernünftig begrenzen lässt.

1.1. Dem Welthungerindex vom Oktober 2016 zufolge leiden weltweit 795.000.000 Menschen an Hunger.<sup>5</sup> Das ist etwa jeder neunte Mensch (11%) auf unserer Erde. Mit 2.000.000.000 noch einmal deutlich höher ist die Zahl der mangel- und unterernährten Menschen: „Eines von vier Kindern“ dieser Welt „leidet unter Wachstumsverzögerungen“, und „acht Prozent der Kinder sind ausgezehrt“, was sie anfällig für Krankheiten macht. Zwar ist „der Hunger in den Entwicklungsländern“ seit dem Jahr 2000 um 29% zurückgegangen (WHI 2016). Weil das Welthungerproblem aber immer noch ungeheure Ausmaße hat, spricht der deutsche Entwicklungsminister dennoch vom „größten vermeidbaren Skandal“ unserer Zeit (Braun 2016, 7). Angesichts ähnlicher Verhältnisse in den siebziger Jahren hatte der Präferenzutilitarist Peter Singer in seinem Essay *Famine, Affluence, and Morality* von 1972 die individuelle Hilfspflicht für die Bessergestellten dieser Welt behauptet, sich gegen das Welthungerproblem engagieren zu müssen (Singer 1972, 39–43).

1.2. Mein Essay möchte nicht die alten Diskussionen wieder aufgreifen, ob sich eine solche individuelle Hilfspflicht begründen lässt und ob kollektive Hilfe nicht angemessener wäre.<sup>6</sup> *Er wird stattdessen davon aus-*

---

Carbonell 2012), sowie (ii) die Frage, ob eine Theorie der unvollkommenen Pflichten nicht die bessere Alternative wäre (vgl. u.a. Baron 1995, Altruism and Supererogation 1998). Zu einer ausführlichen Entfaltung meiner Terminologie sowie insb. zu einer Begründung, warum im vorliegenden Kontext der Begriff ‚metamoralisch‘ anstelle des gängigeren Begriffs ‚metaethisch‘ verwendet wird, vgl. Raters <sup>2</sup> 2016, 32–35.

5 Als „hungerleidend“ gilt, wer „ein Jahr lang“ täglich „weniger als 1800 Kalorien zu sich“ nehmen kann (WHI 2016). Das entspricht zwei Tiefkühlpizzen oder drei Litern Cola.

6 Vgl. zu diesen Debatten pars pro toto die Beiträge in dem Sammelband *Weltarmut und Ethik* von 2007 sowie Mieth 2012. Wenn genügend Raum wäre, würde ich tatsächlich dafür plädieren, dass die Bessergestellten dieser Welt die individuelle Pflicht haben, sich gegen den Welthunger engagieren zu müssen. (i) Dafür, dass die Bessergestellten dieser Welt eine (wie immer geartete) Hilfspflicht gegenüber den Hungernden dieser Welt haben, sind viele überzeugenden

*gehen, dass es eine individuelle Hilfspflicht gibt, um sich den beiden weiterführenden Fragen zu widmen, ob der individuellen Welthungerhilfspflicht*

de Argumente ins Feld geführt worden, denen ich mich anschließen würde. (i.i) Angesichts der Tatsache, dass sich 50% des Weltvermögens auf ein Prozent der Weltbevölkerung verteilen (Oxfam 2015), stellt das Hungerproblem ein untolerierbares Gerechtigkeitsproblem dar (Bleisch 2010, 59–92; Vieth 2011). Schon daraus leitet sich m.E. eine Hilfspflicht her. (i.ii) Überzeugend ist auch Thomas Pogge, dem zufolge sich eine Hilfspflicht aus einer Wiedergutmachungspflicht herleitet (Pogge 2007, 131). (i.iii) Zudem ist Hungern-Müssen im Sinne von Peter Schaber eine Verletzung der Menschenwürde (Schaber 2007, 140f.). (i.iv) Anführen ließe sich außerdem das existenzphilosophische Argument, dass hungernden Menschen das Recht genommen wird, eigene Lebenspläne zu verfolgen. (i.v) Einschlägig wäre auch das Mitleidargument, dem zufolge nur sehr verrohte Charaktere die Augen vor dem unvorstellbaren Elend der hungernden Menschen verschließen können. (i.vi) Obgleich ich damit einen Ebenenwechsel vollziehen würde, würde ich schließlich auch das pragmatische Argument ins Feld führen, dass es klug wäre, den Hungern dieser Welt zu helfen, weil die Medien tagtäglich die Bilder von unserem Wohlstand in die vom Hunger bedrohten Teile der Welt transportieren. „Sie werden sich, wenn es nicht besser wird, auf den Weg machen. Wir würden das auch tun“, kündigt Barbara Dieckmann als Präsidentin der Welthungerhilfe bei der Vorstellung des Welthungerindexes von 2016 an (Braun 2016, 7).

(ii) In einem zweiten Schritt würde ich die These verteidigen, dass kollektive und individuelle Hilfe als zwei Seiten einer Medaille anzusehen sind: Die Bessergestellten dieser Welt haben eine individuelle Hilfspflicht, *weil* es eine kollektive Hilfspflicht gibt, die ohne individuelle Beiträge nicht zu leisten ist. (ii.i) Zuzugestehen wäre zunächst, dass professionelle Hilfsorganisationen und politische Institutionen effizienter, angemessener und nachhaltiger als Privatpersonen helfen können, zumal die Hungerkatastrophen ja häufig politische Ursachen (insb. Bürgerkriege; vgl. auch dazu WHI 2016) haben. (ii.ii) Damit wird eine komplementäre individuelle Hilfspflicht allerdings nicht obsolet. Weil Institutionen auf die finanzielle und ideologische Unterstützung von individuellen moralischen Akteuren angewiesen sind, gibt es sowohl eine kollektive als auch eine individuelle Hilfspflicht im Kampf gegen den Welthunger. Die Tatsache, dass sich eine solche Pflicht an eine unspezifische Adressatengruppe wenden würde, hebt die Pflicht m.E. nicht auf.

(iii) In einem dritten Schritt würde ich fragen, wie die Pflicht am besten erfüllt werden soll. Weil es keine Pflicht geben kann, seinen Lebensinhalt oder seinen Lebensentwurf für andere aufzugeben (vgl. 5.3), kann es sich nur um eine distributive Pflicht handeln. Weil die Pflicht jedoch begrenzt sein muss (vgl. 2.2.), um die Bessergestellten nicht zu überfordern, würde ich insgesamt für eine am Einkommen orientierte und klar begrenzte Welthunger-Steuer plädieren (vgl. 8.1).

eine Grenze gesetzt werden kann und wo diese gegebenenfalls verlaufen sollte. Diese Fragen stellen sich, weil eine individuelle Hilfspflicht angesichts der ungeheuren Ausmaße des Welthungerproblems ebenfalls ungeheure Ausmaße annehmen könnte. Weil nicht zu erwarten ist, dass alle Bessergestellten ihre Pflicht erfüllen würden, müssten diejenigen, die sich in der Pflicht sehen, enorme Opfer bringen, falls ihre Welthungerhilfspflicht erst erfüllt wäre, sobald niemand auf der Welt mehr hungert. Es ist zu erwarten, dass hohe persönliche Opfer viele dieser Bessergestellten überfordern und unglücklich machen würden. Das wäre aus der intrinsischen Sicht des Präferenzutilitarismus ein Problem, weil eine der Grundannahmen dieser Moralphilosophie lautet, dass die berechtigten Interessen *aller* Beteiligten (sprich: auch die der Bessergestellten) zu berücksichtigen sind.<sup>7</sup> Vor diesem Hintergrund fragt der Präferenzutilitarist R.M. Hare in seinem Buch *Moral Thinking* von 1981, ob die Grenze zwischen Supererogation und Pflicht etwa tatsächlich erst dann erreicht sei, wenn ich als Bessergestellte(r) „alle meine irdischen Güter“ verschenkt und mich selbst „auf einer Stufe mit dem ärmsten Bengalen“ gestellt habe (Hare dt. 1981, 270). Mein Essay will versuchen, diese Frage zu beantworten. Dazu werden erst die präferenzutilitaristischen Positionen von P. Singer und R.M. Hare diskutiert (vgl. 2–5). Anschließend wird ein Alternativvorschlag verteidigt (vgl. 6–8), bevor ein Fazit (vgl. 9) gezogen wird.

2. *Singer 1972.* Peter Singers Argument für eine Welthungerhilfspflicht ist allseits bekannt. Eine erste Prämisse lautet, dass Hunger ein furchtbares Übel ist. Eine zweite Prämisse besagt, dass es eine generelle Pflicht gibt, ein furchtbares Übel zu lindern oder zu beseitigen, insofern man dazu in der Lage ist und solange man nichts „von vergleichbarer moralischer Bedeutung opfern“ muss. Obgleich unsere Kleidung ruiniert werden könnte, würden wir es ja auch als unsere Pflicht ansehen, ein Kind zu retten, das in einem Teich zu ertrinken droht, wenn wir es retten können. Einer dritten Prämisse zufolge sind die Bessergestellten dieser Welt in der Lage, einen Beitrag zur Linderung des Welthungerproblems zu leisten, weil sie „Kleider“ kaufen

---

7 Das wird beispielsweise betont in Hare 1981, 147. Zum Zusammenhang zwischen Präferenzenerfüllung und Glück (bzw. zum komplementären Zusammenhang zwischen Präferenz-Nichterfüllung und Unglück) vgl. a.a.O. 162. Andere wichtige Probleme des Präferenzutilitarismus (wie insb. das Problem der Präferenzen anderer) werden hier ausgeblendet. Vgl. dazu z.B. *Zum moralischen Denken* 1995 sowie Hallich 2000.

können, die sie „nicht benötigen“, um „warm“ gehalten zu werden. Daraus folgert Singer, dass diese Bessergestellten zur Welthungerhilfe individuell „verpflichtet“ seien (Singer 1972, 39–43). Gegen dieses Argument sind wichtige Einwände<sup>8</sup> ins Feld geführt worden, deren nochmalige Diskussion hier weder möglich noch interessant wäre. Aus Platzgründen möchte ich vor allem auf die wichtigen Diskussionen darüber verzichten, ob sich eine Welthungerhilfspflicht für die Bessergestellten dieser Welt begründen lässt und ob ein kollektiver bzw. institutioneller Einsatz nicht viel effizienter und damit mehr im Interesse der Hungernden wäre (vgl. Anm. 6). Obgleich Singers Analogie-Argument wohl nicht in allen Details überzeugt, möchte ich hier schlicht voraussetzen, dass es eine individuelle Welthungerhilfspflicht für die Bessergestellten dieser Welt gibt. Stattdessen werde ich die weiterführenden Fragen diskutieren, ob die Hilfspflicht eine supererogative Grenze haben sollte und wie diese ggfs. zu ziehen wäre.

2.1. Leider ist Singer diesbezüglich nicht klar.

2.1.1. Einerseits schließt er seinen Argumentationsgang mit der Feststellung ab, dass der individuelle Einsatz der Bessergestellten gegen den Welthunger keine Handlung von der Art sei, die „Philosophen und Theologen als ‚supererogatorischen Akt‘ bezeichnet“ hätten, sondern als Pflicht. Deshalb sei es „moralisch falsch“, nicht zu helfen (Singer 1972, 43; vgl. fast im selben Wortlaut Gosepath 2007, 219). Indem er die individuelle Hilfspflicht im Kampf gegen den Welthunger ausdrücklich von supererogativen Akten im Sinne Urmsons unterscheidet, sagt Singer, dass die individuelle Hilfspflicht in seinen Augen keine intrinsische Grenze hat und erst erfüllt ist, wenn niemand mehr hungert.

2.1.2. An anderer Stelle schreibt er jedoch, dass wir „etwas Schlechtes verhindern“ sollten, bis wir etwas „von vergleichbarer moralischer Bedeutung opfern“ (engl. „sacrificing anything of comparable moral importance“) müssen (Singer 1972, 39). Das kann nur heißen, dass ein Einsatz gegen den

---

8 Einige Einwände hat Singer selbst schon antizipiert. (1) Vgl. zum Einwand der räumlichen Ferne Singer 1972, 39f. Vgl. auch die Diskussionen in Cullity 2003; Mieth 2012, 183f. (2) Vgl. zum Einwand der diffusen Zuständigkeit und der Vielzahl potentieller Helfer Singer 1972, 42. Wie Schlothfeldt <sup>2</sup>2009, 77 jedoch treffend betont, kann man auch als Mitglied einer Gruppe (z.B. der Bessergestellten) in der Pflicht sein. (3) Vgl. zum Einwand der größeren Effizienz von Institutionen Singer 1972, 47f. Vgl. auch Gosepath 2007, 230. (4) Gosepath 2007, 229 diskutiert außerdem den Einwand der Eigenverantwortlichkeit der Notleidenden.

Welthunger nach Singer keine Pflicht mehr ist, sobald ein Bessergestellter etwas von vergleichbarer moralischer Bedeutung opfern muss.<sup>9</sup> Damit scheint es für Singer doch eine supererogatorische Grenze der individuellen Hilfspflicht im Kampf gegen den Welthunger zu geben, die allerdings sehr hoch angesetzt wird. Weil es um Menschen geht, die an Hunger sterben, wäre die Grenze erst überschritten, sobald die in die Pflicht genommenen Bessergestellten selbst vom Hungertod bedroht sind.

2.1.3. Es gibt eine dritte Passage, die man so lesen kann, dass Singer das Problem der zu hohen Forderung an die Bessergestellten antizipiert und deshalb seine anspruchsvolle Hilfspflicht deutlich einschränkt. In der Passage heißt es wie folgt: „Wenn es um die Anwendung meines Arguments auf die Notsituation in Bengalen geht, könnte ich meine These sogar auf Folgendes beschränken: Wenn es in unserer Macht steht etwas sehr Schlechtes zu verhindern, ohne etwas von moralischer Bedeutung zu opfern, so sollten wir dies moralisch gesehen, tun“ (Singer 1972, 39). Allerdings betont er wenige Seiten später, dass er „die starke Version für richtig“ halten würde, der zufolge wir „unseren Lebensstandard“ auf das Niveau reduzieren müssen, auf dem „ein bengalischer Flüchtling lebt“ (Singer 1972, 48f.). Aus dem Gesamtduktus von Singers Argumentationsgang lässt sich schließen, dass Singer die Grenze der individuellen Hilfspflicht in der zitierten Passage nur aus strategischen Akzeptanzgründen niedriger einsetzt und sich tatsächlich für eine Hilfspflicht mit hoher supererogatorischer Grenze einsetzt. Prominente Kritiker wie Nagel und Hare haben das ebenfalls so verstanden.

2.2. Zur Debatte steht damit die Frage, ob unsere individuelle Hilfspflicht im Kampf gegen den Welthunger tatsächlich erst dann eine supererogatorische Grenze haben soll, wenn wir unseren Lebensstandard auf das Niveau eines bengalischen Flüchtlings reduziert haben und selbst in Armut leben?

2.2.1. Für eine solche Grenzziehung spricht, dass sie präferenzutilitaristisch konsequent wäre. Schließlich basiert der Präferenzutilitarismus auf der Überzeugung, dass in jeder moralischen Entscheidung den „gleichen Präferenzen“ aller Betroffenen und Beteiligten „in gleicher Weise Beachtung“ geschenkt werden soll, weil „moralische Prinzipien universell sein müssen und daher keine Individuen herausgreifen“ dürfen (Hare 1981, 147). Es scheint im präferenzutilitaristischen Sinne gerecht zu sein, wenn die Bes-

---

9 Zur selben Schlussfolgerung gelangt auch Atfield 1979, 487.

sergestellten dieser Welt so weit belastet würden, bis sie mit den Hungernen dieser Welt gleichstehen.

2.2.2. Weil diesen jedoch enorm viel abverlangt würde, stünde der Einwand der moralischen Überforderung im Raum, den schon Urmson und später Bernard Williams<sup>10</sup> gegen den Utilitarismus vorgebracht haben. Dabei ist bei beiden Autoren von ‚moralischer Überforderung‘ die Rede, wenn im Namen der Moral so viel gefordert wird, dass die moralischen Akteure ihre substantiellen Glücksinteressen aufgeben müssen und keine individuellen Lebenspläne mehr verfolgen können. Wenn die Bessergestellten dieser Welt tatsächlich ‚etwas von vergleichbarer moralischer Bedeutung‘ opfern müssten, müssten sie alles opfern, was sie nicht direkt zum Leben brauchen. Zwar wäre ihr Leben nicht unmittelbar bedroht. Allerdings wäre mit der Reduzierung des Lebensstandards auf das Niveau eines bengalischen Flüchtlings nicht nur der Verlust von lieb gewordenen Dingen und Gewohnheiten, sondern auch die Preisgabe von individuellen Glücksinteressen und Lebensplänen verbunden. Weil individuelle Glücksinteressen und Lebenspläne wesentlich zu einem gelungenen Leben gehören, verlangt Singer faktisch, dass die Bessergestellten dieser Welt ihre Konzeption eines gelungenen Lebens aufgeben müssen, was die meisten von ihnen (hier kann es natürlich Ausnahmen geben) depressiv, unglücklich und krank machen würde. Insofern ist der Überforderungseinwand von Urmson und Williams nicht von der Hand zu weisen, obgleich andererseits eine radikale Angleichung der Lebensverhältnisse auf unserer Welt strengen Gerechtigkeitsvorstellungen zufolge wohl gerecht wäre.

2.2.3. Dem könnte man entgegenhalten, dass es zu keiner Überforderung kommen würde, weil sich die enormen Lasten des Welthungerproblems auf eine große Anzahl von Bessergestellten verteilen würden. Allerdings würden viele der Bessergestellten die Pflicht vermutlich nicht erfüllen. Eine individuelle Pflicht hebt sich nicht dadurch auf, dass andere sie nicht erfüllen. Deshalb würde eine individuelle Welthungerhilfspflicht mit hoher supererogatorischer Grenze eben doch eine Überforderung derjenigen Bessergestellten bedeuten, die sich in der Pflicht sehen.

---

10 Es heißt: „Es ist absurd, von so jemandem zu verlangen, dass er, wenn das, durch die Pläne der anderen teilweise bestimmte Ergebnis der utilitaristischen Berechnung vorliegt, einfach seine Pläne und Entscheidungen aufgeben und diejenige Entscheidung anerkennen soll, die die utilitaristische Berechnung verlangt.“ Williams 1973, 81

2.2.4. Um den Überforderungseinwand grundsätzlich zurückzuweisen, könnte man auf das moralphilosophische Prinzip ‚ought implies can‘ verweisen.<sup>11</sup> Eine Diskussion dieses Einwands ist allerdings schon deshalb schwierig, weil es (wie Bernard Williams treffend betont) strittig ist, was das „nicht völlig klare Prinzip ‚sollen impliziert können‘“ eigentlich besagen soll (Williams 1965, 288). Wie ich an anderer Stelle (Raters 2016, 220–232) gezeigt habe, lassen sich mindestens fünf Bedeutungen unterscheiden, die zu diskutieren hier nicht der Raum ist. Im vorliegenden Zusammenhang scheint das Prinzip in der Bedeutung einschlägig zu sein, dass man aufrichtig die Grenzen seines Könnens ausgelotet haben muss, ehe man vor einer moralischen Herausforderung kapitulieren darf. Was das genau heißt, ist allerdings wesentlich davon abhängig, was unter einem ‚Nichtkönnen‘ verstanden werden darf. Es kann einmal ein physisches Nichtkönnen gemeint sein, wenn ein Nichtschwimmer beispielsweise sagt, dass er nicht schwimmen kann. Dann würde das Prinzip im vorliegenden Zusammenhang tatsächlich gegen den Überforderungseinwand Singers Forderung bekräftigen, dass die Bessergestellten dieser Welt alles weggeben müssten, was sie geben können, ohne selbst zu verhungern. Es kann aber auch von einem psychischen oder ethischen Nichtkönnen die Rede sein, wenn jemand bei der Erfüllung einer moralischen Anforderung psychisch zusammenbrechen würde oder kein gelungenes Leben mehr führen könnte. Auch mit dieser weiteren Auffassung von ‚Nichtkönnen‘ macht das Prinzip Sinn: So wird es in unserer alltäglichen moralischen Praxis ja in aller Regel akzeptiert, wenn jemand einen pflegebedürftigen Angehörigen nach jahrelanger Pflege in andere Hände gibt mit dem Argument: ‚Ich kann einfach nicht mehr‘. Wenn nun aber auch psychisches und ethisches Nichtkönnen impliziert ist, würde das Prinzip ‚ought implies can‘ Singers anspruchsvolle Hilfespflicht nicht etwa bekräftigen, sondern im Gegenteil besagen, dass die Grenze der individuellen Hilfespflicht für die Bessergestellten im Kampf gegen den Welthunger zur Vermeidung von psychischer und ethischer Überforderung sehr viel moderater gezogen werden müsste, als Singer es tut.

2.2.5. Tatsächlich drängen sich gegen Singers Position vor allem die Einwände auf, dass eine überfordernde Moral sowohl unklug als auch metamoralisch widersinnig zu sein scheint. Eine überfordernde Moral scheint unklug zu sein, weil ihre Anforderungen faktisch von kaum jemandem be-

---

11 Den Hinweis auf diesen möglichen Einwand verdanke ich einem/-r der beiden Gutachter(innen).

folgt würden.<sup>12</sup> Vor allem aber scheint sie metamoralisch widersinnig zu sein, weil eine Moral ihren Sinn verfehlt, wenn sie moralischen Akteuren systematisch die Aufopferung von substantiellen Glücksinteressen und die Aufgabe von Lebensplänen abverlangt. Das gilt zumindest, wenn man sich der Auffassung von Urmson anschließt, dass „Moral den Bedürfnissen der Menschen zu dienen habe“ (Urmson 1958, 210; übers. v. Verfasserin) und kein rigoristischer Selbstzweck sein dürfe. Singers hochschwellig begrenzte Hilfspflicht bedeutet für die Bessergestellten dieser Welt faktisch, dass sie substantielle Glücksinteressen und Lebenspläne preisgeben müssen. Eine in diesem Sinne überfordernde Moral würde zumindest die moralisch sensiblen Akteure unter den Bessergestellten systematisch unglücklich<sup>13</sup> machen, weil diese ja entweder mit dem Gefühl moralischen Versagens leben oder ihre Lebenspläne und Glücksinteressen aufgeben müssten. Die systematische Erzeugung von unglücklichen moralischen Akteuren kann nicht der Sinn von Moral sein. Insofern verwundert es nicht, dass sich mit R.M. Hare ein anderer Präferenzutilitarist in seinem *Moral Thinking* von 1981 wenige Jahre nach Singers Essay um eine andere Grenzziehung bemüht hat.

3. *Hare 1981.* Für Hare ist es grundsätzlich eine „ernste Frage, ob wir unsere Güter verschenken sollen, um den Armen auf der ganzen Welt zu essen zu geben“ (Hare 1981, 270). Ebenso ernst nimmt er jedoch den Überforderungseinwand von Urmson, Williams und anderen. Wie eingangs zitiert, richtet Hare an Singer die kritische Frage, ob ich als Bessergestellte(r) meine Pflicht etwa tatsächlich erst dann getan habe, wenn ich „alle meine irdischen Güter“ verschenkt und mich selbst „auf einer Stufe mit dem ärmsten Bengalen“ gestellt habe (Hare dt. 1981, 270). Zu lösen versucht Hare dieses Problem im Rahmen einer präferenzutilitaristischen Theorie der Supererogation. Dabei unterscheidet er „gewöhnliche Pflichten“ von „supererogatorischen Handlungen“ dadurch, dass der „Vollzug“ von Supererogationen zwar „lobenswert, aber nicht Pflicht“ sei (Hare 1981, 269). Zur Entfaltung seiner Theorie greift Hare dann den Vorschlag von Urmson auf, drei Arten von moralischen Prinzipien für zwei Arten von Menschen zu unterscheiden (Urmson 1958, 211). Die erste Sorte von Prinzipien sind die allgemeinen

12 Urmson 1958, 211 vergleicht unrealistische moralische Anforderungen und Ideale mit dem Plan für eine Maschine, die niemals in Produktion gehen wird. Pfannkuche 1994 spricht von einem ‚Realismusproblem‘.

13 Dieser Einwand wird gegen Singer gerichtet in Gosepath 2007, 229.

Prinzipien, die „jeder akzeptieren muss, damit sie überhaupt funktionieren“. Hare spricht von „Prinzipien zum Beispiel, die Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit verlangen“ oder „Grausamkeit und Aggression verbieten“. Ausdrücklich betont er, dass es „für die meisten von uns“ schon „schwer genug“ sei, diese „Allerwärts-Prinzipien durchgängig zu befolgen, besonders wenn wir müde oder verängstigt oder sehr verärgert sind“. Die zweite Sorte von Prinzipien sind jene, die „jeder als bindend für sich und seinesgleichen ansieht, aber die zu befolgen er nicht von jedem erwartet“. Gemeint sind spezielle Prinzipien für bestimmte Rollen oder Berufe wie den Arztberuf. Jenseits dessen gibt es drittens die individuellen supererogativen Prinzipien, die „zu befolgen ich nicht von jedem erwarte“, weil sie „zu meinen Fähigkeiten und zu meiner Lage passen“ müssen. Zwar sollte jeder solche Prinzipien haben, weil „Menschen, die sich hohe moralische Standards setzen“, nach Hare „im allgemeinen glücklicher“ sind „als die, die sich wenig vornehmen“. Letztlich muss das nach Hare aber jeder selbst entscheiden, wobei die Entscheidung von den individuellen „Fähigkeiten abhängen“ sollte, weil es unklug wäre, sich selbst zu überfordern (Hare 1981, 271–275).

3.1. Für das Welthungerproblem bedeutet das, dass sich moralische Akteure nach Hare dem Kampf gegen den Welthunger widmen sollen, wenn sie sich entweder in einer entsprechenden Rolle befinden (weil sie beispielsweise in einer Hilfsorganisation arbeiten) oder wenn sie supererogative Fähigkeiten haben. Eine individuelle Welthungerhilfspflicht für alle Bessergestellten im Sinne Singers gibt es nach Hare jedoch nicht. Stattdessen setzt er auf professionelle Institutionen mit den Begründungen, dass individuelle Hilfe schnell an ihre Grenzen stoßen und häufig als Einmischung aufgefasst würde; dass professionelle Organisationen kompetenter helfen könnten; dass in den meisten Fällen politische Eingriffe erforderlich seien; und dass die nachhaltig wirksamste Hilfe gegen das Hungerproblem die Hilfe zur Selbsthilfe sei. Obgleich er einerseits betont, dass „die meisten von uns weniger tun, als sie tun sollten“, kommt Hare damit insgesamt zu dem Schluss, dass es den Bessergestellten dieser Welt moralisch „erlaubt“ sei, „einen Großteil“ ihrer „Mittel“ für „andere Zwecke“ als für den Kampf gegen den Welthunger zu verwenden (Hare 1981, 272ff.).

3.1.1. Hares Argumenten für eine Verlagerung der Welthungerhilfspflicht von individuellen Akteuren auf professionelle Institutionen ließe sich zwar entgegenhalten, dass auch institutionelle Hilfe (insb. durch politische Institutionen) als Einmischung aufgefasst werden, und dass auch individuelle Hilfe eine Hilfe zur Selbsthilfe sein kann. Insgesamt ist aber zuzugestehen,

dass sich das Welthungerproblem durch Institutionen insgesamt wohl effizienter als durch Einsätze von Privatpersonen bekämpfen lässt.

3.1.2. Allerdings würde man das Kind mit dem Bade ausschütten, wenn man deshalb für die Bessergestellten dieser Welt überhaupt keine individuelle Welthungerhilfspflicht mehr annehmen würde. Das gilt allein schon deshalb, weil die Institutionen auf die (tatkräftige, finanzielle und ideologische) Unterstützung von Individuen angewiesen sind. Deshalb sollte die individuelle Hilfspflicht für alle moralischen Akteure nicht aufgegeben werden (vgl. Anm. 6.ii.).

3.2. Insgesamt scheint es wenig überzeugend zu sein, in Abhängigkeit von bestimmten Fähigkeiten zwei Arten von moralischen Akteuren zu unterscheiden und ihnen unterschiedliche moralische Lasten aufzubürden.

3.2.1. Eine solche Vorgehensweise ließe sich zwar mit dem Argument verteidigen, dass es pragmatisch tatsächlich unvernünftig wäre, moralischen Akteuren Handlungen abzuverlangen, die diese nicht leisten können. Zum einen würden diese Akteure schnell selbst Hilfe brauchen (Hare 1981, 271). Zum anderen wäre es unmenschlich und damit metamoralisch falsch, wenn eine Moral von moralischen Akteuren etwas fordert, was diese nicht erfüllen können, weil sie nicht über die entsprechenden Fähigkeiten verfügen.<sup>14</sup> Von jemandem, der nicht schwimmen kann, sollte keine Moral fordern, einen Ertrinkenden retten zu müssen. Vergleichbar sollte eine Moral von einem Hartz-IV-Empfänger nicht fordern, größere Summen spenden zu müssen. Jenseits dieser Plausibilitäten wirft die Annahme von zwei Typen von moralischen Akteuren jedoch mehr Probleme auf, als sie zu lösen vermag.

3.2.2. Im vorliegenden Zusammenhang von geringem Interesse wäre zwar das Problem, dass es dann eigentlich auch zwei Arten des Ethik-Unterrichts geben müsste, nämlich einen anspruchsvollen und einen ‚normalen‘ Ethik-Unterricht. Wichtig ist jedoch der Einwand, dass Hares Vorschlag einige wenige Akteure über Gebühr belasten würde. Schließlich sollen die Lasten und Kosten des Kampfes gegen den Welthunger ja (wenn man einmal von den Institutionen und ihren Mitarbeitern absieht) einigen wenigen aufgebürdet werden, die über supererogative Fähigkeiten verfügen, während es dem Gros der Bessergestellten „erlaubt“ sein soll, „einen Großteil“ ihrer „Mittel“ und Kapazitäten für „andere Zwecke“ zu verwenden (Hare 1981,

14 Auch das ist eine mögliche Lesart des Prinzips *ought implies can*, von dem in 2.1.4. die Rede ist. Vgl. zu dieser metamoralischen Lesart Raters <sup>2</sup>2016, 222–225.

273). Damit droht sich das Überforderungsproblem durch die Hintertür wieder einzuschleichen, wenn das Gros der moralischen Akteure entlastet wird, indem die Lasten des Welthungerproblems einigen wenigen aufgebürdet werden.

3.3. Dem würde Hare vermutlich entgegenhalten, dass die Gefahr nicht bestünde, weil er die besonders anspruchsvollen supererogativen Handlungen ja nur denjenigen Akteuren nahelege, die über spezielle supererogative Fähigkeiten verfügten. Aber welche Fähigkeiten sollten das sein? Übernatürliche Kräfte schließen sich aus, weil es so etwas nicht gibt. Besondere Fertigkeiten können nicht gemeint sein, weil diese schon zu den rollenspezifischen Verpflichtungen führen. Von besonderen ökonomischen Fähigkeiten spricht Hare ebenfalls nicht, obgleich das noch am ehesten plausibel wäre. Tatsächlich hat Hare moralische Fähigkeiten wie Menschenliebe, Mut oder Duldsamkeit im Auge, welche Aristoteles als „ethische Tugenden“ bezeichnet. Veranschaulichend schreibt Hare von sich selbst, dass er vermutlich „weit anspruchsvollere Prinzipien“ hätte, als er „tatsächlich“ hat, wenn er „so heiligmässig wie Albert Schweitzer oder Mutter Theresa wäre“ (Hare 1981, 272). Das Problem besteht darin, dass wir von moralischen Akteuren erwarten, dass sie solche moralischen Fähigkeiten so weit wie möglich zur Entfaltung bringen. Wenn jemand keine ökonomischen Möglichkeiten hat, weil er selbst am Rande des Existenzminimums lebt, kann man ihn nicht zum Spenden verpflichten. Das wurde schon zugestanden. Von moralischen Fähigkeiten im Sinne Hares kann es jedoch nicht abhängig sein, ob ein Akteur sich gegen das Welthungerproblem engagieren sollte oder nicht, weil es in signifikantem Ausmaß in unserer Hand liegt, diese Fähigkeiten auszubilden. Wie New schon 1974 gegen Urmson eingewendet hat, gilt in diesem Bereich schließlich „that everyone has the capacity to *try*“ (New 1974, 181). Wir können nicht sagen, dass wir niemandem vor dem Hungertod bewahren können, weil wir leider zu geizig dazu sind. Eine Entlastung von der individuellen Welthungerhilfspflicht wegen mangelnder moralischer Fähigkeiten scheint damit wenig plausibel zu sein.

4. *Zwischenfazit.* Singers anspruchsvolle individuelle Welthungerhilfspflicht würde die meisten der Bessergestellten dieser Welt moralisch überfordern und deshalb systematisch unglücklich machen. Das wäre metamoralisch widersinnig (vgl. 2.2). Zur Lösung des Überforderungsproblems schüttet Hare dann allerdings das Kind mit dem Bade aus, indem er die Bessergestellten dieser Welt von einer individuellen Welthungerhilfspflicht gleich

ganz losspricht. Stattdessen belastet er einige wenige Akteure, die mit den entsprechenden Fähigkeiten ausgestattet sein sollen, wobei das Problem besteht, dass es sich um moralische Fähigkeiten handelt, für deren Entfaltung moralische Akteure selbst verantwortlich sind (vgl. 3.3). Zusammenfassend ist damit festzuhalten, dass beide präferenzutilitaristische Positionen keine überzeugenden Antworten auf die Frage nach einer adäquaten Begrenzung der individuellen Welthungerhilfspflicht geben.

5. *Supererogation versus Pflicht.* Mein Alternativvorschlag basiert auf einer Theorie der Supererogation, die nicht zwei Arten von moralischen Akteuren, sondern zwei Arten von Supererogationen unterscheidet. Aus Platzgründen kann ich diese Theorie hier nur in Umrissen skizzieren.<sup>15</sup>

5.1. Den Ausgangspunkt bildet ein Begriff von ‚Pflicht‘, dem zufolge *ich die Pflicht habe, eine Handlung x zu vollziehen, wenn ich vor dem Hintergrund des kollektiven Normengefüges meiner Zeit aus vernünftigen Gründen wollen kann, dass alle moralischen Akteure in vergleichbaren Situationen x tun sollten.* Eine knappe Erläuterung muss hier genügen.

5.1.1. Der Begriff ist im Kern rationalistisch, weil seine zentrale Bedingung lautet, dass ich vernünftige Gründe haben muss, um wollen zu können, dass eine Handlung Pflicht ist. Dabei spreche ich von ‚vernünftigen Gründen‘, wenn die Gründe für andere vernünftige moralische Akteure rational verständlich und einsichtig sind. Abkürzend werde ich auch sagen, dass ich ‚vernünftigerweise wollen können sollte, dass eine Handlung Pflicht sein sollte‘.

5.1.2. Die Anforderung, dass das kollektive Normengefüge einer Zeit den Hintergrund für das vernünftige Wollen einer Handlung X als Pflicht bilden soll, basiert auf zwei pragmatistischen Prämissen. Die erste Prämisse lautet, dass sich unsere Lebenswirklichkeit (durch technische Innovationen oder soziale Umwälzungen beispielsweise) ständig wandelt. Die zweite Prämisse besagt, dass Normensysteme als dynamische Gefüge zu betrachten sind, weil sie den sich wandelnden Lebenswirklichkeiten angepasst sein müssen.<sup>16</sup> Allgemeine Pflichten sind Elemente solcher Normensysteme. Das

15 Vgl. Raters, im Erscheinen.

16 Um dem naheliegenden Einwand relativistischer Beliebigkeit zuvorzukommen, sei betont, dass der pragmatistischen Moralphilosophie zufolge moralische Überzeugungen erst dann aufgegeben werden sollten, wenn es keinen vernünftigen Zweifel an ihrer Obsoleszenz gibt.

Normensystem einer Zeit sollte demnach bei der Überlegung, ob eine Handlung allgemeine Pflicht sein sollte, berücksichtigt werden, um ein Festhalten an obsolet gewordenen Moralvorstellungen zu vermeiden, die nicht mehr in die jeweilige Lebenswirklichkeit passen. So sehen es heute die meisten Welthungerhelfer nicht mehr als ihre Pflicht an, die hungernden Menschen auch zum Christentum bekehren zu müssen: Eine missionarische Auffassung von Welthungerhilfe gilt heute als kulturimperialistisch.

5.1.3. Mit dem Hinweis auf die ‚vergleichbaren Situationen‘ wird schließlich der Tatsache Rechnung getragen, dass es Umstände geben kann, unter denen man vernünftigerweise nicht wollen kann, dass eine Handlung X allgemeine Pflicht ist, obwohl man das unter anderen Umständen durchaus wollen sollte. So gibt es vernünftige Gründe für eine Pflicht zur Aufrichtigkeit. Gleichzeitig wäre es aber nicht vernünftig, eine generelle Pflicht zur Aufrichtigkeit auch für Situationen zu behaupten, in denen ein Mörder nach dem Aufenthaltsort eines Freundes fragt.<sup>17</sup>

5.2. Es gibt nun Handlungen, von denen ich unter Berücksichtigung der einschlägigen vernünftigen Gründe letztlich nicht wollen kann, dass sie Pflicht sein sollen, obwohl ich ihren moralischen Wert zugestehen muss: Dann spreche ich von einer ‚Supererogation‘.

5.2.1. Vom ‚moralischen Wert‘ einer Handlung spreche ich, wenn einer Handlung das moralisch wertvolle Motiv zugrunde liegt, dass sie die berechtigten<sup>18</sup> Interessen anderer befördern soll, und wenn sie diese dann auch tatsächlich befördert und bewahrt. Inkompetente Hilfeleistung wäre dem zufolge keine moralisch wertvolle Handlung, weil allen guten Absichten zum Trotz die berechtigten Interessen anderer nicht befördert werden; dasselbe gilt für Liebedienerei, weil kein moralisch wertvolles Motiv zugrunde liegt.<sup>19</sup>

17 Auf das Problem der Vergleichbarkeit von Situationen kann ich an dieser Stelle wiederum nicht näher eingehen. Wiederum nur so viel: Vom präferenzutilitaristischen Standpunkt aus sind zwei Situationen moralisch vergleichbar, wenn vergleichbare Interessen von moralischen Akteuren im Spiel sind.

18 Zur Abgrenzung der ‚berechtigten‘ Interessen von ‚banalen‘ oder ‚bösen‘ Interessen vgl. Hare 1981, 203–206.

19 Auf den schwierigen Grenzfall der gut gemeinten Handlung, die wegen nicht absehbarer böser Zufälle keine guten Folgen für andere hat, kann ich hier nicht eingehen. Nur so viel: Das moralische Urteil über die Handlung ist vom moralischen Urteil über den Akteur deutlich zu unterscheiden. Eine durch nicht absehbare böse Zufälle gescheiterte Handlung wäre nicht moralisch wertvoll, weil die Handlung ihr Ziel nicht erreicht hat. Moralisch wertvoll

Der moralische Wert einer Handlung ist für sich genommen ein vernünftiger Grund, zu wollen, dass sie allgemeine Pflicht sein sollte. Es kann aber vernünftige Gegengründe geben, aus denen man das bei manchen moralisch wertvollen Handlungen dennoch nicht wollen kann (vgl. 6). Wenn solche Gegengründe den moralischen Wert der Handlung überwiegen, spreche ich von einer ‚Supererogation‘.<sup>20</sup>

5.2.2. Daraus, dass es im Falle von Supererogationen vernünftige Gründe gibt, warum sie keine allgemeine Pflicht sein sollten, folgt ausdrücklich nicht, dass es unvernünftig wäre, supererogativ zu handeln.<sup>21</sup> Im Gegenteil kann es individuelle Gründe für Supererogationen geben, die insofern vernünftig sind, dass rational nachvollziehbar ist, warum der jeweilige Akteur die jeweiligen Gründe hat. Beispiele wären hohe moralische Ideale oder intensive Liebesgefühle. Wenn ein solcher Grund vorliegt, kann sich die Waagschale der Entscheidung wieder in die Richtung senken, dass der individuelle Akteur als der Akteur, der zu sein er sich vorgenommen hat, die moralisch wertvolle Handlung allen vernünftigen Gegengründen zum Trotz vernünftigerweise eben doch tun sollte. So kann ein ausgeprägter Altruismus durchaus ein vernünftiger Grund sein, sein Leben dem Kampf gegen den Welthunger widmen und Entwicklungshelfer werden zu wollen, obgleich es vernünftigerweise keine allgemeine Pflicht geben kann, seinen Lebensentwurf in dieser Weise ausrichten zu müssen (vgl. 6.1.2).

---

(sprich: lobenswert) wäre aber der moralische Akteur. Das belegt die Tatsache, dass man sich zwar für die gute Absicht, aber nicht für die Handlung selbst bedanken würde.

- 20 Auf das alte rationalistische Problem einer Gewichtung von Gründen kann ich hier ebenfalls nicht eingehen. Es sei dazu nur so viel gesagt, dass wir zwar nicht über einen objektiven Maßstab, aber in der Regel doch über ausreichend moralische Erfahrungen verfügen, um eine solche Gewichtung im konkreten Anwendungsfall eben doch mit ausreichender Zuverlässigkeit vornehmen zu können.
- 21 Auf unvernünftige Pseudo-Supererogationen kann ich an dieser Stelle nicht eingehen. Davon spreche ich z.B., wenn jemand ins Meer springt, um einen Ertrinkenden zu retten, obwohl er nicht schwimmen kann. Anders als im Falle des Selbstversuchs des Arztes (vgl. 6.1.) fehlt hier der vernünftige Grund des moralischen Werts der Handlung, weil es keine Chance gibt, dass der Ertrinkende gerettet wird.

6. *Ultraerogationen versus Anstandserogationen*. In Abhängigkeit von der Art der Gründe gegen eine allgemeine Pflicht lassen sich nun zwei Arten von Supererogationen unterscheiden.

6.1. Zum einen gibt es Handlungen, bei denen man trotz ihres moralischen Werts nicht wollen kann, dass sie allgemeine Pflicht sind, weil sich der moralische Akteur mit der Handlung als moralischer Akteur selbst gefährden würde. In diesem Fall spreche ich von einer ‚Ultraerogation‘. Man kann nicht wollen, dass solche Handlungen allgemeine Pflicht sind. Diese These basiert auf den beiden Prämissen, dass „Moral den Bedürfnissen der Menschen zu dienen“ hat (s.o. Urmson 1958, 210), und dass alle moralischen Akteure als solche in gleicher Weise dieser letzte Endzweck der Moral sind. Vor diesem Hintergrund würde es zu einem Selbstwiderspruch der Moral führen, wenn es eine allgemeine Pflicht für moralische Akteure gäbe, sich selbst als moralische Akteure für andere moralische Akteure opfern zu müssen. Was selbstwidersprüchlich ist, ist unvernünftig; was unvernünftig ist, kann man vernünftigerweise nicht als allgemeine Pflicht wollen; somit kann es keine allgemeine Pflicht zu Handlungen geben, durch die sich moralische Akteure als moralische Akteure selbst opfern müssen. Wenn ein moralischer Akteur sich trotzdem aus einem individuellen vernünftigen Grund für eine moralisch wertvolle Handlung entscheidet, mit der er sich selbst als moralischen Akteur gefährdet, handelt er ultraerogativ. Einige wenige Beispiele müssen zur Veranschaulichung genügen.

6.1.1. Obwohl noch nicht einmal Singer von den Bessergestellten den Einsatz ihres Lebens im Kampf gegen den Welthunger fordert, möchte ich zunächst auf Handlungen zu sprechen kommen, die das Leben des moralischen Akteurs kosten können, weil solche Handlungen das deutlichste Beispiel für Ultraerogationen sind. Weil es keine allgemeine Pflicht für moralische Akteure zu Handlungen geben kann, mit denen sie sich selbst als moralische Akteure gefährden würden, kann es keine allgemeine Pflicht zu Handlungen geben, bei denen moralische Akteure ihr Leben verlieren können, weil sie mit dem Leben auch ihren Status als moralischer Akteur verlieren würden. Das gilt auch für Soldaten: Fahnenflüchtige Soldaten verletzen ihre Pflicht, zu kämpfen, aber nicht die Pflicht, ihr Leben zu opfern, weil es eine solche Pflicht nicht geben kann.<sup>22</sup>

---

22 Dementsprechend hat Verteidigungsministerin von der Leyen den Berufssoldaten den Kampf gegen den Ebola-Virus im Herbst 2014 auch nicht befohlen, sondern zum freiwilligen Einsatz aufgerufen.

6.1.2. Mit Blick auf die hier leitenden Fragen sind diejenigen Handlungen von Interesse, die keine allgemeine Pflicht sein können, weil sie den Lebensinhalt oder den Lebensentwurf eines Menschen gefährden. Unter dem ‚Lebensinhalt‘ verstehe ich dasjenige, was das Leben eines Menschen in einem substantiellen Sinne sinnvoll und glücklich macht. Das kann die Familie sein, aber auch der Beruf und in manchen Fällen sogar ein Hobby. Unter dem ‚Lebensentwurf‘ verstehe ich im Sinne von Jean-Paul Sartre den Plan, den jemand von sich selbst gemacht hat. Zum Lebensentwurf gehören also nicht Johann Wolfgang von Goethes ‚Blüenträume‘, wohl aber grundsätzliche Vorstellungen darüber, was jemand mit seinem Leben machen will. Der Lebensentwurf gehört nun ebenso zum moralischen Akteur als solchen wie sein Lebensinhalt, weil zum Status des moralischen Akteurs nicht nur seine bloße Existenz (das Leben), sondern auch substantielle ethische Interessen als Telos seines Handelns gehören. Wenn das zugestanden wird, muss auch zugestanden werden, dass ein moralischer Akteur mit der Aufgabe seines Lebensentwurfs oder seines Lebensinhalts ultraerogativ handelt, weil er sich als moralischer Akteur selbst gefährdet. Um zwei Beispiele zu nennen: Weil Nierenspender keine Leistungssportler mehr sein können, handelt ein Leistungssportler mit einer Nierenspende ultraerogativ, weil er mit der Nierenspende seinen Lebensentwurf aufgeben muss. Dasselbe ist der Fall, wenn jemand in seiner Ehe seinen Lebensinhalt sieht, aber dennoch gegen den Willen des Ehepartners nach Afrika geht, um dort gegen den Hunger zu kämpfen, obgleich das die Auflösung seiner Ehe bedeuten wird.

6.1.3. Weil zum Status des moralischen Akteurs neben der Existenz und dem Telos des Handelns auch bestimmte Fähigkeiten gehören, sind Kandidaten für Ultraerogationen auch Handlungen, im Zuge derer ein Akteur seine Autonomie oder seine physische und/oder psychische Handlungsfähigkeit gefährdet. Somit handelt ein Arzt ultraerogativ, der einen Selbstversuch mit einem Medikament durchführt, von dem er sich einen großen Durchbruch gegen eine menscheitsgefährdende Seuche erhofft, das aber das Risiko in sich birgt, debil machen zu können. Dasselbe gilt, wenn jemand einen Angehörigen bis zum eigenen Zusammenbruch pflegt.

6.1.4. Ein Suizidversuch aus einer Depression heraus ist hingegen keine Ultraerogation, weil eine solche Handlung zwar lebensgefährlich, aber nicht moralisch wertvoll ist. Aus demselben Grund ist es nicht ultraerogativ, ein Verbrechen zu begehen, um einem anderen Menschen zu helfen.<sup>23</sup>

---

23 Falls das Verbrechen die einzige Möglichkeit zur Hilfe wäre, läge ein Dilemma vor. Das zu begründen würde hier jedoch zu weit führen.

6.2. Jenseits einer Gefährdung des moralischen Akteurs als solchen kann es noch andere Gründe geben, aus denen man vernünftigerweise nicht wollen kann, dass eine moralisch wertvolle Handlung allgemeine Pflicht sein soll. Dann spreche ich von einer ‚Anstandserogation‘. An dieser Stelle kann ich *pars pro toto* nur einige mögliche Gründe aufzählen.

6.2.1. Im vorliegenden Zusammenhang ist der mögliche Grund der ‚usurpatorischen Tendenzen der Moral‘ von Interesse (vgl. 8.1). Damit ist Folgendes gemeint: Wenn wir alles moralisch Wertvolle tun müssten, was wir tun könnten, müssten wir ununterbrochen moralisch wertvoll handeln, weil es immer etwas moralisch Wertvolles zu tun gibt. So müssten die Bessergestellten dieser Welt beispielsweise im Kampf gegen den Welthunger nicht nur ihr gesamtes Vermögen (im Sinne Singers) opfern, sondern sie müssten zudem alles stehen und liegen lassen und sich persönlich engagieren, wenn diesen usurpatorischen Tendenzen keine Grenze gesetzt wird. Niemand könnte mehr lesen, tanzen, studieren oder Klavier spielen, weil es immer irgendwo auf der Welt etwas moralisch Wertvolles zu tun gibt. Zwar stünde nicht immer gleich der Lebensentwurf oder der Lebensplan (vgl. 6.1.2) auf dem Spiel, wenn wir den usurpatorischen Tendenzen der Moral nachgäben. Aber dennoch würden wir sukzessive immer mehr zu Moralerfüllungsmaschinen, was niemand vernünftigerweise wollen kann, weil es neben den moralisch wertvollen Handlungen auch andere Typen wertvoller Handlungen wie beispielsweise die ästhetisch wertvollen Handlungen gibt. Deshalb können die usurpatorischen Tendenzen der Moral ein vernünftiger Grund sein, bei manchen moralisch wertvollen Handlungen nicht zu wollen, dass sie allgemeine Pflicht sind.

6.2.2. Wengleich sie zur Begrenzung der individuellen Welthungerhilfspflicht keine Rolle spielen, seien der Vollständigkeit halber noch einige weitere Gründe angerissen. Ein weiterer möglicher Grund wäre der ästhetische Überschuss, den Gefälligkeiten oder Freundschaftsdienste beispielsweise haben. Mit dem Begriff ‚ästhetischer Überschuss‘ bezeichne ich die Tatsache, dass es Handlungen gibt, mit denen man besondere Sympathie bekunden oder Dankbarkeit zeigen kann. Dabei verwende ich das Adjektiv ‚ästhetisch‘, weil solche Handlungen in besonderer Weise geeignet sind, das Miteinander angenehmer und schöner zu gestalten. Durch Handlungen mit ästhetischem Überschuss wird der moralische Akteur als solcher (anders als durch Ultraerogationen) nicht gefährdet. Dennoch kann man vernünftigerweise nicht wollen, dass sie Pflicht sind, weil die Handlungen damit ihre ästhetische Zusatzdimension verlieren würden. Wenn Gefälligkeiten

und Freundschaftsdienste Pflicht wären, gäbe es keinen Raum für spezielle Sympathiebekundungen mehr, und es würde sich niemand mehr bedanken müssen. Beides wäre ein ästhetischer Verlust, den man vernünftigerweise nicht wollen kann. Deshalb sollten Handlungen mit ästhetischem Überschuss keine allgemeine Pflicht sein. Falls sie moralisch wertvoll sind, sind sie stattdessen Kandidaten für eine Anstandserogation. Ein dritter möglicher Grund sind bestimmte Zuständigkeitsregelungen. Es wäre sowohl zumutbar als auch moralisch wertvoll, wenn ein Apotheker jenseits seiner Bereitschaftsdienste nachts aufstehen würde. Dennoch kann man das nicht als generelle Pflicht wollen, weil das alle Nachtdienstregelungen ad absurdum führen würde. Ein weiterer möglicher Grund wäre die pragmatische Unverhältnismäßigkeit des Aufwandes in Relation zum Effekt einer Handlung. So sind Sie nicht verpflichtet, drei Stunden mit dem Auto durch die Stadt zu fahren, um mir die Unannehmlichkeiten des öffentlichen Nahverkehrs zu ersparen. Tuen Sie das trotzdem, handeln Sie anstandserogativ. Als Pseudo-Anstandserogationen ausschließen möchte ich unfähiges Handeln, Amtsanmaßungen, Helfersyndrome und Anbiederungen, weil solche Handlungen nicht moralisch wertvoll sind.

*7. Sympathie und Bewunderung.* Für eine verantwortliche Begrenzung der Welthungerhilfspflicht, welche die berechtigten Interessen aller Beteiligten berücksichtigt, ist die Tatsache entscheidend, dass wir moralische Akteure für manche Supererogationen besonders sympathisch finden und für andere sogar bewundern.

7.1. Beiden Arten von Supererogationen ist gemeinsam, dass es Gründe gibt, aus denen sie ihrem moralischen Wert zum Trotz keine allgemeine Pflicht sein können. Das bedeutet, dass Supererogationen moralisch freiwillig sind. Der Tatsache zum Trotz, dass sie vernünftigerweise keine Pflicht sein können, kann die freiwillige Entscheidung für eine Supererogation aber dennoch rational sein, wenn ein individueller moralischer Akteur starke individuelle Gründe (wie beispielsweise einen ausgeprägten Altruismus) hat, aufgrund derer er überzeugt ist, dass er als der moralische Akteur, der zu sein er sich vorgenommen hat, die Handlung doch tun sollte. Das bedeutet, dass beide Arten von Supererogationen ihre Wurzeln letztlich in dem Bild haben, das ein moralischer Akteur von sich selbst als moralischem Akteur gemacht hat. Nun lassen sich moralische Selbstbilder ausschließlich im Handeln realisieren: Nur jemand, der sich tatsächlich für den Schutz der Natur einsetzt, kann sich mit Fug und Recht einen ‚Naturschützer‘ nennen. Das bedeutet

umgekehrt, dass sich von den freiwilligen Handlungen eines Akteurs (auf die Ausnahmen kann ich hier nicht eingehen) auf den moralischen Selbstentwurf eines moralischen Akteurs zurückschließen lässt. Wenn sich jemand in besonderem Maße für den Tierschutz einsetzt und das Welthungerproblem anderen überlässt, können wir daraus in aller Regel rückschließen, dass wir es mit einem passionierten Tierschützer zu tun haben, weil es zum moralischen Selbstbild eines Tierschützers passt, sich für den Tierschutz einzusetzen, und nicht gegen den Welthunger.

7.2. Es lassen sich aber nicht nur unterschiedliche Ausrichtungen moralischer Selbstentwürfe unterscheiden, sondern zudem auch anspruchsvolle und weniger anspruchsvolle moralische Selbstentwürfe. So kann sich ein Akteur vornehmen, sein Leben dem Welthungerproblem widmen zu wollen. Dann hat er sich der Realisierung eines anspruchsvollen moralischen Selbstentwurfs verpflichtet. Er kann sich aber auch entscheiden, sich moralisch in keiner Weise hervortun zu wollen, was ebenfalls ein moralischer Selbstentwurf wäre, wenn auch kein anspruchsvoller. Weil sich vom Handeln eines Akteurs auf seinen moralischen Selbstentwurf rückschließen lässt (vgl. 7.1), lässt sich auf einen anspruchsvollen Selbstentwurf rückschließen, wenn jemand nicht nur seine Pflicht tut (was, wie Hare treffend betont, ja auch schon sehr anstrengend sein kann), sondern darüber hinaus noch in bestimmter Weise supererogativ handelt. Weil es nun zwar eine Pflicht geben mag, seine Pflicht tun zu müssen, aber sicherlich keine Pflicht, einen besonders anspruchsvollen moralischen Selbstentwurf haben zu müssen, lässt sich von supererogativem Handeln zudem auf eine *freiwillige* Selbstverpflichtung auf einen anspruchsvollen moralischen Selbstentwurf rückschließen. Insgesamt lässt sich damit festhalten, dass Supererogationen ihre Wurzel in einer freiwilligen Selbstverpflichtung auf einen anspruchsvollen moralischen Selbstentwurf zu haben scheinen.<sup>24</sup>

---

24 Mit der freiwilligen Selbstverpflichtung auf einen anspruchsvollen moralischen Selbstentwurf lässt sich auch das ‚Paradox der Pflicht‘ erklären, das in der Supererogationsforschung viel diskutiert wird. Gemeint ist die Tatsache, dass Menschen nach einer supererogativen Handlung häufig behaupten, dass sie doch ‚nur ihre Pflicht‘ getan hätten: Das haben einschlägigen Untersuchungen zufolge beispielsweise viele der tapferen Menschen gesagt, die jüdische Menschen vor den Naziverbrechern gerettet haben. Tatsächlich kann jedoch ein Akteur, der sagt, dass er ‚nur seine Pflicht‘ getan habe, als er sein Leben für andere riskierte, nur eine freiwillige Selbstverpflichtung meinen, weil es (wie gezeigt wurde) keine allgemeine Pflicht geben kann, sein Leben für andere opfern zu müssen. Damit liegt eigentlich kein ‚Paradox‘ vor, son-

7.3. Weil es keine Pflicht gibt, sich einem anspruchsvollen moralischen Selbstentwurf verpflichten zu müssen, reagieren wir mit besonderer moralischer Anerkennung, wenn wir Anzeichen dafür sehen. Supererogationen sind ein solches Anzeichen. Daraus erklärt sich, dass wir Menschen besondere moralische Anerkennung entgegenbringen, die supererogativ handeln. Allerdings gibt es ein deutliches Gefälle zwischen Ultraerogationen und Anstandserogationen.

7.3.1. Ultraerogationen gefährden den Akteur als solchen. Wenn sich jemand freiwillig für eine Ultraerogation entscheidet, bringt er damit zum Ausdruck, dass er in Kauf nimmt, sich selbst als moralischen Akteur auszulöschen, um ein besonders anspruchsvolles Selbstbild zu realisieren. Auch jenseits der Moral bewundern wir es, wenn jemand große Risiken oder Mühen auf sich nimmt, um einen besonders anspruchsvollen Selbstentwurf zu realisieren. Schon deshalb bewundern wir es, wenn jemand ultraerogativ handelt. Zweitens scheint der besonders anspruchsvolle Selbstentwurf mit der Ultraerogation zumindest für einen kurzen Zeitraum vollkommen realisiert zu sein, wobei wir (wie schon die Ästhetik der deutschen Aufklärung<sup>25</sup> wusste) alle Formen von Vollkommenheit zunächst einmal bewundern. Einzuzuräumen ist zwar, dass wir aus beiden Gründen auch Klaviervirtuosen und sogar geniale Verbrecher bewundern. Allerdings werden sich im Falle des Verbrechers in die Bewunderung Gefühle des Abscheus mischen. Wenn jemand ultraerogativ handelt, verwirklicht er hingegen unter hohen Risiken einen besonders anspruchsvollen *moralischen* Selbstentwurf in momentaner Vollkommenheit, was uneingeschränkt bewunderungswürdig ist.<sup>26</sup> Das erklärt, warum wir Menschen uneingeschränkt und in höchstem Maße bewundern, wenn sie freiwillig ultraerogativ handeln.

7.3.2. Anders als Ultraerogationen gefährden Anstandserogationen den Akteur nicht. Manche mögen lästig oder anstrengend sein, aber manche

---

dern eine Äquivokation im Pflichtbegriff. Vgl. zu dieser Debatte stellvertretend Tec 1986; sowie Baron 1998; sowie Archer/Ridge 2015.

25 Vgl. z.B. Mendelssohn 1755, 29–110. Vgl. zum Ideal moralischer Vollkommenheit ausführlicher Raters 2005, Abschnitt 1.3.a.

26 Auf den (i) Einwand der menschlichen Schwächen aller (menschlichen) moralischen Akteure kann ich hier ebenso wenig eingehen wie auf das (ii) Problem des ja immer möglichen dialektischen Umschwungs der vollkommenen Realisierung des anspruchsvollen moralischen Selbstentwurfs in die totale Vernichtung des moralischen Akteurs als solchen durch die Ultraerogation.

machen sogar Spaß. Trotzdem sind sie ebenfalls Ausdruck dafür, dass sich der Akteur der Realisierung eines anspruchsvollen (wenn auch nicht eines besonders anspruchsvollen) moralischen Selbstentwurfs im Handeln verpflichtet hat. Das bewundern wir zwar nicht, aber wir reagieren mit freundlicher Anerkennung und Gefühlen der Sympathie. Schon der Volksmund weiß, dass kleine Freundschaftsdienste die Freundschaft erhalten, und wer anderen Gefälligkeiten erweist, wird nicht verehrt, aber immerhin gemocht. Vergleichbar ist es zwar nicht faszinierend, aber immerhin sympathisch, wenn jemand den Hungernden in der Welt Geld spendet oder einen Teil seiner Zeit in einem Oxfam-Laden verbringt.

*8. Pflichten, Anstandserogationen und Ultraerogationen im Kampf gegen den Welthunger.* Aufgrund dieser dreistufigen Unterscheidung von Ultraerogationen, Anstandserogationen und Pflichten lässt sich nun einigermaßen klar sagen, wozu die Bessergestellten dieser Welt im Kampf gegen den Welthunger moralisch verpflichtet sind, was ihnen darüber hinaus zu tun anzuraten ist, und was von ihnen noch nicht einmal erbeten werden kann. Nachdem gezeigt wurde, dass die von Singer behauptete (und hier begründungslos angenommene) individuelle Welthungerhilfspflicht für die Bessergestellten dieser Welt eine supererogative Grenze haben sollte, weil der Zweck von Moral ansonsten durch ein systematisches Überfordern und Unglückmachen vieler moralischer Akteure konterkariert würde (vgl. 2.2.5), lassen sich diese Grenzen nun relativ klar ziehen.

8.1. Zweierlei ist zu berücksichtigen. Einerseits sollte die Grenze dem Argument der usurpatorischen Tendenzen zufolge vernünftigerweise so gezogen werden, dass die Bessergestellten dieser Welt ihren nicht-moralischen Interessen noch nachgehen können (vgl. 6.2.1). Andererseits muss garantiert sein, dass den Hungernden dieser Welt in ausreichendem Maße geholfen wird: Selbst wenn man einen Großteil der Arbeit an Institutionen delegieren kann, so brauchen diese doch enorme finanzielle Mittel, um wirksam helfen zu können.<sup>27</sup> Angesichts der ungeheuren Ausmaße des Welthungerproblems können beide Bedingungen meines Erachtens nur

---

27 Auf andere allgemeine Pflichten (wie beispielsweise die Pflicht zur Einschränkung des Fleischkonsums zur besseren Nutzung der weltweiten Anbauflächen oder die Pflicht zum Verzicht auf ökonomische Vorteile durch ungerechte Welthandelsbedingungen) kann ich an dieser Stelle nicht eingehen, obwohl es solche individuellen Pflichten im Kampf gegen den Welthunger ebenfalls vernünftigerweise geben sollte.

erfüllt werden, wenn die finanziellen Lasten des Welthungerproblems auf möglichst viele Bessergestellte (im Bestfall alle) verteilt werden. Insofern sollte gewährleistet sein, dass sich keiner der Bessergestellten der individuellen Welthungerhilfspflicht entziehen kann. Das beste Mittel dazu scheint mir die Einführung eines juristisch einklagbaren Pendants zur individuellen moralischen Welthungerhilfspflicht in Form einer Welthungersteuer zu sein. Über die effizienteste und korruptionssicherste Verwendungsweise, über die Legitimierung und den Aufbau entsprechender Institutionen sowie insbesondere über die genaue Höhe der Steuer müsste noch separat nachgedacht werden. Eine Möglichkeit wäre, sich an den Berechnungen der *Food and Agriculture Organization of the United States* zu orientieren: Wenn man von Hartz-IV-Empfängern einmal absieht, könnten sich die meisten von uns die 30 Cent pro Tag leisten, die es dieser Organisation zufolge kosten würde, um ein Kind in Afrika satt zu machen (FAO 2014). Eine gerechtere Lösung scheint mir eine prozentual am Brutto-Einkommen orientierte Steuer von etwa 1% zu sein. Mit einem solchen Prozentsatz würde niemand überfordert, weil ja nur diejenigen Steuern zahlen müssten, die (anders als Hartz-IV-Empfänger, Kinder oder Rentner beispielsweise) ein Einkommen haben. Den Berechnungen von Thomas Pogge<sup>28</sup> zufolge kämen aber dennoch die nötigen finanziellen Mittel für den Kampf gegen den Welthunger zusammen, ohne welche die entsprechenden Institutionen nicht tätig werden können (vgl. Anm. 6). Ein Akzeptanzproblem (vgl. 2.2.5) wäre auch nicht zu erwarten, weil der (prozentual höhere) Solidaritätszuschlag schließlich auch weitgehend akzeptiert wurde. Damit würde ich letztlich für eine Welthungersteuer in Höhe von etwa 1% plädieren, womit die individuelle Welthungerhilfspflicht klar begrenzt wäre.

8.2. Anstandserogatives Handeln ist aus (mindestens) zwei Gründen klug. Zum einen wird man für anstandserogatives Handeln in besonderer Weise geschätzt und gemocht (vgl. 7.3.2), was sozial wichtig und persönlich angenehm ist. Zum anderen fühlt es sich in aller Regel gut an, anstandserogativ handeln zu können. Im Kampf gegen den Welthunger würde ein Akteur anstandserogativ handeln, wenn er sich freiwillig entscheidet, etwas mehr zu spenden oder zu tun, als die Welthungerhilfspflicht (bzw. die Welthungersteuer) fordert. Insofern diese Art des anstandserogativen Handelns zu seinem moralischen Selbstentwurf passt, wäre es einem Bessergestellten also regelrecht anzuraten, im Kampf gegen den Welthunger etwas mehr zu geben

---

28 Vgl. dazu Schaber 2007, 142.

oder zu tun, als die Welthungerstreuer fordert, weil es generell in einem prudentiellen Sinne lebensklug ist, anstandserogativ zu handeln.

8.3. Während Anstandserogationen generell anzuraten sind, bietet die Kategorie der Ultraerogation die Möglichkeit, sich von überzogenen moralischen Ansprüchen zu distanzieren. Der Grund dafür wurde schon genannt: Insofern man die Prämisse teilt, dass der moralische Akteur als solcher der ultimative Zweck der Moral ist, muss jede Moral am moralischen Akteur ihre Grenze haben. Das heißt zum einen, dass Ultraerogationen keine allgemeine Pflicht sein können, weil bei Ultraerogationen per definitionem etwas auf dem Spiel steht, was den moralischen Akteur als solchen ausmacht (vgl. 6.1). Das heißt aber auch, dass sich im Falle von Ultraerogationen jede auch noch so schwache Form von moralischer Bewertung und moralischem Appellieren verbietet, weil jedes moralische Bewerten oder Fordern eine Grenze haben muss, sobald der moralische Akteur als solcher auf dem Spiel steht. Und daraus wiederum folgt, was hier entscheidend ist: Es folgt nämlich, dass man Ultraerogationen im Namen der Moral nicht einfordern und letztlich noch nicht einmal erbitten kann, ohne sich selbst in das schlechte Licht überzogener moralischer Forderungen zu setzen. Ich kann nicht sagen: ‚Bitte opfere Du doch Dein Leben für mich‘, ohne mich selbst anrücklich zu machen, weil ich jemanden im moralisch unzulässiger Weise unter Druck setze. Singer fordert mit seiner individuellen Welthungerhilfspflicht faktisch, dass die Bessergestellten dieser Welt zwar nicht ihr Leben, aber immerhin doch ihren Lebensinhalt und ihren Lebensentwurf aufgeben müssen, weil es genau das bedeutet, wenn die Grenze der Pflicht der Bessergestellten im Kampf gegen den Welthunger erst dann erreicht sein soll, wenn sie ‚etwas von vergleichbarer moralischer Bedeutung opfern‘ müssen. Mit Verweis auf die Ultraerogativität lässt sich eine derart überzogene moralische Forderung klar als metamoralisch illegitim zurückweisen, weil der Akteur als solcher auf dem Spiel stünde. Das wiederum bedeutet, dass die Entscheidung zu einer Ultraerogation grundsätzlich absolut freiwillig sein muss und aus keinem wie immer gearteten moralischen Druck hervorgegangen sein darf. Eine Moralphilosophie wie die von Peter Singer, die ultraerogatives Handeln einfordert, ist demnach zumindest in diesem Punkt metamoralisch defizitär.

9. *Fazit.* Damit sehe ich den eigentlichen Gewinn meiner Unterscheidung darin, eine Grenze gegen moralische Überforderung im Namen von zu anspruchsvollen philosophischen Theorien und moralischen Idealen einziehen zu können. Es wäre metamoralisch widersinnig, von sich selbst oder anderen zu fordern, sein gesamtes Vermögen spenden oder Lebenspläne oder eine Nie-

re für den Kampf gegen den Welthunger opfern zu müssen. Das wäre ultraerogativ und damit weder moralisch zu fordern noch im Falle einer Verweigerung zu tadeln. Wir haben zwar allen Grund, Menschen im höchsten Maße zu bewundern und zu verehren, die im Kampf gegen den Welthunger freiwillig ultraerogativ handeln (vgl. 7.3.1). Aber wir müssen nicht alle zu solchen Opfern bereit sein. Es reicht, wenn wir die Welthungersteuer zahlen, und es wäre klug, wenn wir darüber hinaus ein kleines bisschen mehr geben oder tun als das. Auch dadurch schon würde unsere Welt deutlich besser, ohne dass irgendjemand überfordert wäre – und ganz nebenbei würden die Menschen in der sogenannten ‚Dritten Welt‘ dann auch gern in ihrer Heimat bleiben.

### Literatur

- Alfred Archer und Michael Ridge, „The Heroism Paradox: Another Paradox of Supererogation“, in *Philosophical Studies* 172, Netherlands: Springer 2015, 1575–1592.
- Marcia Baron, *Kantian Ethics almost without Apology*, Ithava: Cornell University Press 1995.
- Barbara Bleisch, *Pflichten auf Distanz. Weltarmut und individuelle Verantwortung*, Berlin u.a.: De Gruyter 2010.
- Barbara Bleisch und Peter Schaber (Hrsg.), *Weltarmut und Ethik*, Paderborn: mentis 2007/ 2009.
- Stefan Braun, „Der größte vermeidbare Skandal“, in *Süddeutsche Zeitung*. Nr. 236. München 12.10.2016, 7.
- Vanessa Carbonell, „The Ratcheting-up Effect“, in *Pacific Philosophical Quarterly* 93, Malden MA u.a.: University of Southern California Press 2012, 228–254.
- Vogendra Chopra, „Professor Urmson on ‚Saints and Heroes‘“, in *Philosophy* 38. London: Cambridge University Press 1963, 160–166.
- Garett Cullity, „Beneficence, Rights and Citizenship“. 2003. Zit. als „Fremde in Not. Wohltätigkeit, Rechte und Staatsbürgerschaft“. Übers. R. Celikates, E. Engels. In *Weltarmut und Ethik*, a.a.O. 53–75.
- FAO 2014: Food and Agriculture Organization of the United States. Stand 2014. Zit. <http://www.fao.org/publications/sofi/2014/en/>. Zugriff 10.3.2015.
- Christoph Fehige und Georg Meggle (Hrsg.), *Zum moralischen Denken*. 2. Bd.e. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1995
- Stefan Gosepath, „Notlagen und institutionell basierte Hilfspflichten“, in *Weltarmut und Ethik*, a.a.O. 213–246.
- Oliver Hallich, *Richard Hares Moralphilosophie*. Freiburg/München: Alber 2000.
- Richard M. Hare, *Moral Thinking*. New York: Oxford University Press 1981, als *Moralisches Denken*, übers. V. C. Fehige, G. Meggle, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992.

- David Heyd, *Supererogation*. Cambridge: Cambridge University Press 1982.
- Moses Mendelssohn, „Über die Empfindungen“. 1755, in *Ästhetische Schriften in Auswahl*. Hrsg. v. Otto F. Best. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994, 29–110.
- Corinna Mieth, *Positive Pflichten*. Über das Verhältnis von Hilfe und Gerechtigkeit in Bezug auf das Weltarmutsproblem. Berlin u.a.: De Gruyter 2012.
- Oxfam Pressemitteilung 19. Januar 2015. Zit. nach <https://www.oxfam.de/presse/pressemitteilungen/2015-01-19-oxfam-soziale-ungleichheit-waechst-schockierend-schnell>. Zugriff 17. Oktober 2016.
- Walter Pfannkuche, „Supererogation und moralische Verantwortung“, in *Umorientierungen*. Wissenschaft, Technik und Gesellschaft im Wandel. Hrsg. v. W. König. Fr. a.M. u.a.: Peter Lang 1994, 73–92.
- Elizabeth Pybus, „Saints and Heroes“, in *Philosophy* 57, London: Cambridge University Press 1982, 193–199.
- Marie-Luise Raters, „Das moralische Dilemma. Antinomie der praktischen Vernunft?“, in *Alber Reihe Praktische Philosophie*, hrsg. C. Horn, A. Hutter, K.H. Nusser. Freiburg/München: Alber-Verlag 2016.
- Marie-Luise Raters: *Kunst, Wahrheit und Gefühl*. Freiburg/ München: Alber-Verlag 2005.
- Peter Schaber, „Globale Hilfspflichten“, in *Weltarmut und Ethik*, a.a.O. 139–151.
- Peter Singer, „Famine, Affluence, and Morality“, 1972, als „Hunger, Wohlstand und Moral“, übers. E. Imhofer und D. Jaber, in *Weltarmut und Ethik*, a.a.O. 37–52.
- Stephan Schlothfeldt, „Wer ist angesichts der Weltarmut wozu verpflichtet?“, in *Weltarmut und Ethik*, a.a.O. 77–93.
- Nechema Tec: *When Light Peirced the Darkness*. New York: Oxford University Press 1986.
- James O. Urmson, „Saints and Heroes“, in *Essays in Moral Philosophy*, hrsg. A.I. Melden, Seattle: Washington Press 1958, 198–216.
- Andreas Vieth „Weltarmut und Ethik. Ein Verantwortungsdilemma und seine solidarische Auflösung, in *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik* 3. Hannover: Siebeck 2011, 6–20.
- Welthunger-Index. Bonn/ Washigton DC/ Dublin Oktober 2016. Zit. nach <http://www.welthungerhilfe.de/welthungerindex2016.html>. Zugriff 14. Oktober 2016.
- Bernard Williams, „Ethical Consistency“, in *Proceedings of the Aristotelian Society* 39, 1965. Zit. als „Ethische Konsistenz“, in *Probleme des Selbst*, übers. J. Schulte, Stuttgart (Reclam) 1978, 263–296.
- Bernard Williams, „A Critique of Utilitarianism“, in J.J.C. Smart und B. Williams, *Utilitarianism. For and against*, 1973, als „Kritik des Utilitarismus“, hrsg. und übers. W. R. Koehler. Frankfurt: Klostermann 1979.