

Die gefährliche Fiktion eines Gesellschaftsvertrages

1. Einleitung

Es scheint das Schicksal philosophischer Theorien zu sein, dass sie sich im Zuge einer detaillierten Diskussion ihres Für und Widers zunehmend von ihren Ausgangspunkten entfernen. Das gilt in besonderem Masse für die praktische Philosophie. In ihr werden einfache Grundintuitionen häufig bis zur Unerkennbarkeit umgewandelt. So wird heute allgemein derjenige als bester Utilitarist anerkannt, der auf der Basis utilitaristischer Prämissen zu den am wenigsten utilitaristischen Konsequenzen gelangt. Ein christlicher Moraltheoretiker, dem es gelingt, weit von orthodox-christlichen Positionen entfernte Konsequenzen möglichst im Rahmen nominell christlicher Grundauffassungen abzuleiten, gilt unter „aufgeklärten Christen“ als wahrer Meister der Kunst. Der Marxist, der es schafft, Marktmechanismen in die Theorie zu integrieren und sich dabei immer noch als anständiger Marxist fühlen darf, kann auf viel Beifall von Seiten jener rechnen, die sich nicht recht von ihrer Vergangenheit lösen können oder wollen. Ein Gesellschaftsvertragstheoretiker schließlich, der vom ursprünglichen Gedanken des Vertrages praktisch nichts übrig lässt, doch zugleich dem Wortlaut und der Erscheinung nach eine Vertragstheorie vertritt, der ist ein „guter“ Vertragstheoretiker, während derjenige, der den Vertragsgedanken noch in irgendeiner Weise ernst nimmt, als ewig gestriger gilt, der die moderne Diskussion nicht zur Kenntnis nahm und den „Stand der Forschung“ nicht erreicht hat. Ähnlich wie jenen Reformchristen, die den personalen

Gottesbegriff soweit ausgehöhlt haben, dass nur noch der Term „Gott“, aber kein Gott als real existente Entität übrig blieb, dient der Begriff „Gesellschaftsvertrag“ seinen Anhängern nur noch als eine Art Feldzeichen, hinter dem sich die Scharen sammeln und ihre eigentlichen Ziele verfolgen können.

Dass so hartnäckig an bestimmten Begriffen unter Preisgabe von deren ursprünglicher semantischer Bedeutung festgehalten wird, kann vermutlich nur mit deren pragmatischer Bedeutung erklärt werden. Sie dienen dem menschlichen Bedürfnis, sich irgendwelchen Gruppierungen oder gesellschaftlichen Lagern zurechnen, zu können. Den eher „kommunitären“ Gesellschaftsvertragstheoretikern dient der Gesellschaftsvertrag als Instrument, letztlich anti-individualistische Ziele zu verschleiern. Sie werden als Ausfluss individualistischer Werte und neuzeitlicher Ideale des Respektes vor der Autonomie des Individuums ausgegeben. Für solche Theoretiker ist der Gesellschaftsvertragsgedanke von vornherein ein strategisch nutzbares Instrument der Camouflage. Solchen Positionen ist ein gewisser wissenschaftlicher Unernst eigen, indem es ihnen eher darauf ankommt, gewisse praktische Wirkungen zu erzeugen, als bestimmte Theorien zu rechtfertigen.

Da ich strategisch manipulative Vorgehensweisen für wenig angemessen halte, wenn es darum geht, eine theoretische Auseinandersetzung zu führen, werde ich mich mit manipulativen Theorien, denen es primär darum geht, die Welt zu verändern, nicht weiter befassen. Im folgenden

werde ich nur ernst gemeinte Theorien mit einem gewissen systematischen Rechtfertigungsanspruch und dabei ausschließlich im engeren Sinne libertäre Ansätze diskutieren. Den „libertär“ oder im klassischen Sinne liberal gesonnenen Vertragstheoretikern dient der Vertragsgedanke dazu, ihr Ideal einer letztlich individualistischen Moralbegründung und an Werten individueller Freiheit orientierten Rechtsordnung auszudrücken und womöglich besser zu begründen. Als libertäre Theoretiker erheben sie dabei entweder nicht den Anspruch, wissen zu können, was ethisch richtig ist und ein gutes Leben ausmacht. Oder aber sie erkennen jedem Individuum den gleichen Wissensanspruch zu und das Recht, dieses „Wissen“ samt der je eigenen Vision vom guten Leben in die Praxis umzusetzen, sofern das mit der gleichen Freiheit jedes anderen vereinbar scheint.

Die überzeugt libertären Theoretiker treten für weltanschauliche Toleranz ein. Sie plädieren dafür, die Rechtsordnung zunächst einmal nur als eine Fahrordnung für den Verkehr unter Menschen zu begreifen. Politik hat die Funktion, diese Rechtsordnung nach innen und außen zu schützen. Sie dient jedoch nicht der Umsetzung irgendeiner gemeinsamen Vorstellung vom guten Leben oder anderer allgemein verbindlicher Ziele. Die einzige Zielgemeinschaft, die möglich ist, entsteht aus der Zustimmung von Individuen, die sich auf die gemeinsame Verfolgung von Zielen einigen. Das soll jedoch nach dem Verständnis klassischer Ethik auf eine verallgemeinerungsfähige Weise geschehen, die von der bloß strategischen Verfolgung je eigener partikularer Interessen unabhängig ist (zu den grundsätzlichen Aufklärung und Kritik, Sonderheft 7/2003

Varianten politischer Theorie, die hier involviert sind, vgl. etwa Kymlicka 1992).

2. Zustimmungstheorien, Überlebenslotterien und die Lebendspende von Nieren

Die typischen Anhänger der modernen Gesellschaftsvertragslehre vertreten Zustimmungstheorien der Rechtfertigung, die jenseits individueller Zustimmung keine Rechtfertigung für die Auferlegung von Pflichten akzeptieren (vgl. ausführlicher dazu Kliemt 1980). Damit uns etwas legitim „beschweren“ kann, muss es selbst auferlegt sein. Moderne Gesellschaftsvertragstheoretiker sind allerdings in der Regel zugleich ethische Universalisten. Als solche versuchen sie, stets verallgemeinerungsfähige ethische Begründungen abzugeben. Damit stehen sie zwar auf den Boden der neuzeitlichen Ethik, zugleich aber als Vertragstheoretiker argumentativ auf ziemlich schwierigem, wenn nicht verlorenem Posten. Denn als Universalisten wollen sie keinen Vertrag, der nur die partikularen, de facto bestehenden Interessen und Verhandlungsstärken ausdrückt. Sie wollen eine von den kontingenten Umständen des Status quo unabhängige Rechtfertigung. Die Rechtfertigung soll nicht für bestimmte Individuen, sondern für „jedermann“ gelten.

Nach Akzeptanz des Prinzips der Verallgemeinerungsfähigkeit und eines solchen Konstruktes wie des Schleiers des Nichtwissens (oder eines seiner Verwandten) müssen die libertären Gesellschaftsvertragstheoretiker andauernd gegen die inhärente Logik insbesondere des Gedankens der Zustimmung hinter dem Schleier der Unkenntnis eigener Betroffenheit anrudern. Denn libertäre Theorien, die eine partikularistische Parteilichkeit für

spezifische materiale Freiheits- und Individualwerte und Verfügungsrechte über spezifische Ressourcen nicht von Beginn an ins Spiel bringen und auf eine Begründung mit universalistischem Geltungsanspruch zurückgreifen wollen, schaufeln sich selbst Fallgruben, die sie dann mühsam vermeiden müssen. Die Idee des Gesellschaftsvertrages verbunden mit den plausibilisierenden Fiktionen der Unkenntnis über eigene Betroffenheiten ist nämlich, wie ich im folgenden darlegen werde, gefährlich für eine libertäre von dem Respekt vor individueller Autonomie geleitete Gesellschaftstheorie. Die Idee ist indirekt sogar nicht nur für die Theorie, sondern für die Verteidigung freiheitlicher Praxis subversiv, falls diese tatsächlich einmal die Theorie als Leitideologie (oder „sense of justice“) absorbieren sollte. – Ich werde nun versuchen, diese Kritik an konkreten Beispielen zu illustrieren und sie dann theoretisch bis zu einem gewissen Grade zu reflektieren suchen.

2.1. Überlebenslotterie

Die „Überlebenslotterie“ bringt ein alt bekanntes Gegenargument gegen den Utilitarismus gleichsam auf den Punkt: Die Rechtfertigung der Opferung Unschuldiger. John Harris dreht die Sache um. Er versucht gleichsam den „Durchmarsch“ am Beispiel von einem Patienten, der zu einem Routine-Check-Up im Krankenhaus weilt. Die Untersuchungen ergeben nicht nur, dass der Patient gesund ist. Es erweist sich auch seine Eignung als Spender lebenswichtiger Organe für drei andere Patienten, deren Überleben von einer Organspende unmittelbar abhängt. Nennen wir den Spender S und die drei potentiellen Empfänger A, B, C, so sollte man anscheinend S opfern, um A, B und

C zu retten. Das gilt jedenfalls dann, wenn die drei durch Empfang eines Organs von S eine mit S vergleichbare Lebenserwartung und -qualität haben werden. Nehmen wir an, dass alles dies der Fall ist. Was können die drei Personen A, B, C dafür ins Feld führen, dass sie die Organe von S empfangen sollten, was S zu seiner Verteidigung gegen solche Ansinnen anführen?

Die ausufernde Diskussion dieser Fragestellungen muss uns hier nicht näher interessieren. Festzustellen ist allerdings, dass die Individuen A, B, C das Standardargument, man dürfe ein „unschuldiges Leben“ nicht zum Nutzen anderer opfern, mit dem Gegeneinwand angehen können, sie seien an ihrer eigenen Erkrankung – es sei angenommen, dass dies zutreffend ist – ebenso unschuldig wie die Person S. Die Steigerung des Gemeinwohles verlangt deshalb, so werden sie sagen, einen zugunsten von drei anderen zu opfern. Interpretiert man Gemeinwohlwahrung als Förderung des Gesamtnutzens des Kollektivs aller betroffenen Individuen (fühlenden Wesen), so spricht viel für die Auffassung von A, B, C. Sie können überdies anführen, dass nicht nur eine utilitaristische Ethik in die betreffende Richtung weist, sondern auch eine vertragstheoretische Begründung dafür gegeben werden kann, warum sie die Organe von S erhalten sollten. A, B, C und S hätten nämlich hinter dem Schleier der Unwissenheit über ihr eigenes späteres Gesundheitsschicksal guten Grund, einer allgemeinen Regel zuzustimmen, wonach in einer Notsituation wie der skizzierten stets einer zur Rettung von drei anderen zu opfern ist. Ein Lotterieticket, das eine solche Opferung erlaubt, bietet höhere Lebenserwartungen als ein Lotterieticket, das ein striktes Verbot ent-

sprechender Umverteilungen enthält. Also würden rationale Individuen für die Lotterie des Lebens durch institutionelle Organumverteilungsregeln entsprechende Vorkehrungen treffen.

Die vorangehend skizzierte Auffassung ist nicht so absurd, wie man vielleicht spontan meinen möchte. Denn bei realer Betroffenheit werden entsprechende Lotterien traditionell akzeptiert. Jedenfalls war es in der „christlichen Seefahrt“ breit anerkannt, dass Schiffsbrüchige in Hungersnot einen der ihren verspeisen durften. Es wurde allerdings verlangt, dass zuvor ein faires Losverfahren, das jedem die gleiche Chance bot, davon zu kommen bzw. im Kochtopf zu landen, angewandt wurde. Wenn es eine entsprechende etablierte Tradition in der Organallokation geben sollte, würde dies womöglich auch unsere Sicherheit, dass ein entsprechendes Vorgehen moralisch verfehlt sei, erschüttern. „Whether we would retain this confidence in our intuitions if we were to be confronted by a society in which the survival lottery operated, was accepted by all, and was seen to save many lives that would otherwise have been lost, it would be interesting to know.“ (Harris 1975, wiederabgedruckt in Glover 1990, S.129, Z. 34 ff.)

Bei den Personen A, B, C gibt es, was die Verbindung zu S anbelangt, allerdings einen offenkundigen Unterschied zum Fall der Schiffbrüchigen. Denn S kommt ja, wenn man ihn nicht „künstlich“ mit A, B, C in ein Boot setzt, gewiss mit dem Leben davon. Wenn A, B und C untereinander losen würden, so erschiene das vermutlich vielen von uns weit akzeptabler, als einfach die Person S mit in das Los einzubeziehen. A, B und C sind auch ohne das Los akut lebensgefährdet, während S es nicht ist. Könnten also A, B und C ei-

Aufklärung und Kritik, Sonderheft 7/2003

nen der ihren opfern, um die beiden anderen zu retten, dann schiene das ein dem Fall der Schiffsbrüchigen eher vergleichbarer Fall. Der Unterschied, dass im Falle der Schiffsbrüchigen tatsächlich alle in einem Boot sitzen, während sich die drei Organkranken gleichsam ins gleiche „Boot der Lotterie“ setzen müssen, erscheint zumindest dann als irrelevant, wenn die drei tatsächlich in einem freien Vertrag vereinbaren, einen der ihren als Opfer auszulosen.

Grundsätzlich ist nicht einzusehen, warum drei Individuen, die sich anders nicht aus der Lebensgefahr befreien können, nicht vereinbaren dürften, einen der ihren „opfern“, um zwei zu retten. Da derjenige, der als Spender fungiert, ohnehin keine Chance hätte, sollte man an sich nicht einmal davon sprechen, dass er geopfert würde. Jedenfalls wird sein Leben nur unwesentlich zugunsten der wesentlichen Lebensverlängerung verkürzt und dies auch nur, nachdem er eine faire Chance der Lebensverlängerung hatte. Man könnte das ganze sogar so gestalten, dass A, B und C in Narkose versetzt werden für die große Operation und erst dann durch Losentscheid festgelegt wird, wer als Spender und wer als Empfänger dienen wird. Dieses Vorgehen erscheint intuitiv dann als ziemlich akzeptabel, wenn man bereit ist, die Situation der Betroffenen ernst zu nehmen und einzusehen, wie viel ihnen in der auswegslosen Situation des Sterbens eine Chance des Weiterlebens bedeutet. Sie würden hinter einen realen Schleier des Nichtwissens versetzt. Zwar würde einer der drei gewiss nicht aus der Narkose aufwachen, doch keiner würde darüber zuvor Informationen haben. Da rationale Individuen in der betreffenden Weise vorgehen sollten, warum sollten wir

nicht einen entsprechenden Vertrag von realen Individuen akzeptieren? Gegen einen solchen realen Vertrag wäre vertrags-theoretisch wie utilitaristisch wenig einzuwenden.

Noch konkreter und durchaus potentiell realistisch, was könnten wir eigentlich berechtigt dagegen sagen, wenn ein Individuum mit fulminantem Leberversagen und eines mit akutem Herzversagen, die wechselseitig als Spender mit guter Erfolgsaussicht dienen könnten, sich zusammentun und verlangen würden, dass sie narkotisiert und dann ein Spender ausgelöst würde? Tatsache ist, dass die beiden nur so eine Chance besitzen, überhaupt überleben zu können. Wer dürfte ihnen diese moralisch legitim verwehren?

Kehren wir zu dem Fall von S und A, B, C zurück. Die offenkundige Frage besteht darin, ob die anderen Unterschiede zwischen dem Fall der Schiffsbrüchigen und dem Fall eines Loses, welches S einbezieht, tatsächlich triftig sind. Worin liegt eigentlich, so wird ein strikter moralische Universalist, der den Status quo nicht willkürlich privilegieren will, fragen müssen, das besondere moralische Verdienst des Individuums S? „A, B and C might go on to point out that the currently acknowledged right of the innocent not to be killed, even where their deaths might give life to others, is just a decision to prefer the lives of the fortunate to those of the unfortunate. S is innocent in the sense that he has done nothing to deserve death, but A, B, and C are also innocent in this sense.“ (Harris, John in Glover 1990 S. 124, Z. 13 ff.: wobei das Zitat, da Harris nur A in der Rolle von S und Y und Z in der Rolle von A, B oder C betrachtet, auf A, B, C und S angepasst, sonst aber unverändert gelassen wurde.) Die Tatsache,

dass S in der Situation weiterleben könnte, während A, B und C de facto in Lebensgefahr schweben, kann normativ womöglich nicht entscheidend sein. Warum soll S als Person privilegiert werden, wenn anscheinend zwingende moral-theoretische Argumente dagegen sprechen?

Zu diesen gehört insbesondere das Argument, dass hinter dem Schleier des Nichtwissens über die eigene Krankheitssituation, rationale Individuen A, B, C und S in jedem Falle einer Lotterie zwischen A, B, C und S zustimmen *würden*. Das ist allerdings aus zwei Gründen ein anderer Fall als die zuvor diskutierten. Zum einen geht es nun nicht mehr um einen realen Konsens oder Vertrag wie den zwischen A, B, C über die Auslosung eines Opfers geschlossenen. Die Analogie zu den Institutionen, die in der Seefahrt für den Fall der Schiffsbrüchigkeit Anwendung fanden, besteht zum zweiten zwar weitgehend, doch nicht vollständig. Denn in der Seefahrt sind immer alle lebensgefährdet, während im Falle von A, B, C und S in der Situation vor den Krankheitsfällen einer, ohne dass im vorhinein klar wäre, welcher es wäre, ohne Hilfe der anderen weiterleben könnte. Die Überlebenslotterie ist in diesem Falle zweistufig. Erst wird einer ausgewählt, der an sich weiterleben könnte und dann, wird dieses Individuum geopfert, um den drei anderen das Weiterleben zu ermöglichen. Würde man hinter dem Schleier des Nichtwissens über die eigene Betroffenheit zustimmen, dass der glückliche, der weiterleben könnte, für die anderen geopfert werden soll, oder würde man für die Privilegierung des Status quo stimmen?

Mir scheint, dass dann, wenn A, B, C, S in eine reale Situation gerieten, in der sie eine zweistufige Lotterie zu spielen hät-

ten, in der zunächst einer als gesund und dann die anderen als krank, doch durch das Opfer des Gesunden rettungsfähig ausgelost würden, alles für den Schluss eines entsprechenden Vertrages spräche. Das gilt jedenfalls im vor hinein. Wenn vier Individuen wüssten, dass ihre Chance zu überleben, nur $1/4$ beträgt, sie diese Chance aber auf $3/4$ erhöhen könnten, indem sie einen Versicherungs-Vertrag schlössen, dann würden sie diesen Vertrag rationaler Weise schließen. Als Realvertrag wäre der betreffende Vertrag überdies ethisch kaum anfechtbar.

Nun geht es in den Theorien der Vertragstheoretiker meist um fiktive und nicht um reale Zustimmung. In diesen Fällen würde es keinen vorausgehenden Realvertrag geben. Es würde argumentiert, dass die Tatsache, dass reale Individuen einen entsprechenden Vertrag schließen *würden*, wenn sie die eigene Betroffenheit nicht kennen sollten, ausreicht, um ein prima facie triftiges Argument auch für eine unfreiwillige Organentnahme zu bieten. Wenn die fiktive Zustimmung überhaupt ein moralisches Gewicht hat, dann sollte sie es in diesem Falle auch haben. Es gäbe danach also einen prima facie Grund, die Existenz entsprechender Institutionen unfreiwilliger Organentnahme auch ohne vorausgehenden Realvertrag zu befürworten. Nicht nur der Utilitarismus, sondern die Gesellschaftsvertragstheorie scheint hier mit unseren Grundintuitionen in Widerstreit zu geraten. Selbst dann, wenn man einbezieht, dass hier nur ethische prima facie Argumente abgeleitet werden, deren Durchschlagskraft sowohl im Utilitarismus als auch in der Vertragstheorie durch andere Argumente suspendiert werden kann, ist das Ergebnis für beide Theorien schlimm genug.

Aufklärung und Kritik, Sonderheft 7/2003

Das in der Philosophie in extenso studierte Beispiel des Schienenbusses, der auf eine Gruppe von fünf Gleisarbeitern zufährt, aber durch Intervention eines dabei stehenden „unparteiischen Beobachters“ auf ein anderes Gleis umgeleitet werden könnte, auf dem genau ein Arbeiter tätig ist, kann den zugrunde liegenden Punkt zusätzlich verdeutlichen. In diesem Falle haben viele Menschen die Intuition, dass anders als im Krankenhausfall der eine zugunsten der anderen geopfert werden sollte. Warum die Intuitionen vielfach anders gelagert zu sein scheinen als im Krankenhausfall, ist ungeachtet der Breite der philosophischen Diskussion strittig. Für den gegenwärtigen Kontext ist nur festzuhalten, dass die Probleme für die Gesellschaftsvertragslehre durch solche Beispiele, selbst dann, wenn die Intuitionen und die vertragstheoretischen Lösungen besser übereinstimmen, nicht leichter werden.

Eine institutionelle Lösung des Schienenbusproblems würde beispielsweise vorsehen können, dass die Regeln der Moral oder sogar des Rechtes allgemein verlangen, dass eine Person, die an der Weiche steht, diese umzulegen hat, so dass nur ein Individuum und nicht fünf versterben. Wenn die sechs Gleisarbeiter nicht wüssten, in welcher Rolle sie in der Zukunft auf den Gleisen tätig sein werden, so würden sie einer solchen Regelung in jedem Falle rationaler Weise zustimmen müssen. Geht man davon aus, dass die fiktive Zustimmung fiktiver Individuen hinter einem Schleier der Unkenntnis über das eigene Schicksal ausreicht, um Indikatoren des moralisch Rechten und für prima facie-Pflichten hier und jetzt zu liefern, dann scheint auch im Fall des Schienenfahrzeuges ein gutes Argument für die Opferregel

bzw. die Interventionsregel zugunsten der fünf und zu Ungunsten der einen Person zu bestehen. Wenn man das heranzieht, um in Situationen, in denen es nur einen fiktiven Akt der Zustimmung gibt, eine Regelung zu rechtfertigen, dann sieht man sich erneut dem Problem gegenüber, dass die Theorie Folgerungen impliziert, die man auch als prima facie Argumente nur schwer akzeptieren kann.

Nun könnte man immer noch sagen, dass die Individuen hinter dem Schleier des Nichtwissens tatsächlich alle Folgen ihrer späteren institutionellen Lebensbedingungen voraussehen. Solche Individuen, so könnte man sagen, würden es ablehnen, in einer Welt zu leben, in der konkrete Leben zur Rettung anderer konkreter Leben geopfert werden. Menschen würden auch hinter dem Schleier des Nichtwissens antizipieren, dass das Leben in einer derartigen Welt unerträglich wäre, da zu den vielen Unsicherheiten und Unwägbarkeiten des Alltagslebens noch jene Unwägbarkeiten hinzu kämen, die durch die institutionellen Regeln erzeugt werden.

Dieses Argument ist problematisch, weil in den zur Diskussion anstehenden Fällen ja die Risiken nur breiter gestreut werden, um die Gesamtgefährdung des Lebens zu reduzieren. Gleichwohl bleibt zuzugestehen, dass die Gefährdung des Lebens und das Opfer konkreter Leben selbst rationale Individuen von der durchschnittlichen emotionalen Ausstattung von Menschen, weit überfordern würde. Eine solche Welt würde, nachdem die Menschen zu realen Individuen vor und nicht hinter dem Schleier der Unwissenheit geworden sind, als nicht menschengemäß empfunden werden – was auch immer an rationalen Gründen für diese Welt sprechen mag.

Menschen sind eben nicht nur rationale, sondern auch emotionale Wesen und können dies als rationale Wesen auch hinter dem Schleier der Unwissenheit über ihre eigene konkrete Betroffenheit von Regelungen voraussehen. Sie wissen alles dies und werden deshalb institutionellen Regelungen wie der Überlebenslotterie im Krankenhausfall nicht zustimmen.

Das Argument scheint für den Fall der akuten Lebensgefährdung einiges Gewicht zu haben. Es bleibt das Argument, dass die Vertragstheorie prima facie in eine wenig akzeptable Richtung zu weisen scheint. Aber diese tendenzielle Irreführung durch den Vertragsgedanken scheint durch andere ethische Momente der Situation kontrolliert zu werden. Betrachten wir aber einen etwas weniger spektakulären Fall.

2.2. Lebendspende von Nieren

Wenn man einem gesunden Individuum mit zwei vollständig gesunden Nieren eine der Nieren entfernt, dann beinhaltet das für dieses Individuum ein ziemlich geringes zusätzliches Risiko. Die Gesundheitsgefährdung, die von dieser medizinischen Maßnahme ausgeht, entspricht nach seriösen Schätzungen in etwa der Gefährdung, die wir während unseres Arbeitslebens mit einer täglichen Berufsfahrt zur Überwindung einer Distanz von 50 Kilometern auf uns nehmen. Die zusätzliche Gefährdung ist gewiss nicht höher als die Gefährdung, die sich durch Ergreifung eines gefährlicheren Berufes ergibt. Da das Leben mit einer Niere im übrigen praktisch von gleicher Qualität für den Gesunden ist wie das Leben mit zwei Nieren, so scheint das geringe Zusatzrisiko durch die Ausstattung mit nur einer Niere nicht allzu bedeutsam. Das Leben ohne

Nieren als Dialysepatient ist hingegen von bedeutsamen Einschränkungen der Lebensqualität und auch der potentiellen Lebensdauer geprägt. Dialysepatient zu sein, ist ein schweres Los.

Hinter dem Schleier der Unwissenheit über das spätere Gesundheitsschicksal, sollte jedermann angesichts dieser Ausgangslage es bevorzugen, wenn nicht nur die Leichenspende von Nieren als obligatorisch angesehen, sondern sogar die Lebendspende von Nieren im Falle des Nichtvorhandenseins von Leichenorganen zur Pflicht gemacht würde. Jedes rationale Wesen sollte hinter dem Schleier der Ungewissheit über das eigene Gesundheitsschicksal eine entsprechende Regelung akzeptieren. Es scheint auch nicht völlig ausgeschlossen zu sein, dass entsprechende Regelungen in Gesellschaften durchgesetzt würden.

Für die obligatorische Leichenspende dürfte insbesondere auch in einem Rechts-umfeld wie dem deutschen sehr viel sprechen (vgl. Hoerster 1997). Denn wir kennen ein relativ ausgebautes System von Hilfspflichten und Strafen für den Fall des Unterlassens der Hilfsleistungen. Damit erzwingen wir mit strafbewehrten Regeln positives Handeln. Hilfeleistungen werden als zumutbar und deren Unterlassung als strafbar – jedenfalls unter bestimmten Umständen – angesehen. Unsere Gesellschaft kann damit recht problemlos zu-recht kommen, selbst wenn die betreffenden Regelungen, die im wesentlichen von den Nationalsozialisten eingeführt wurden, manchmal recht weit zugunsten anderer in das individuelle Leben eingreifen.

Ein Argument für derartige Regelungen scheint zu sein, dass hinter dem Schleier der Unwissenheit über die eigene Betrof-

Aufklärung und Kritik, Sonderheft 7/2003

fenheit, nahezu jedermann ihnen zustimmen würde und sie im späteren Leben keine unzumutbaren Belastungen für die Hilfeleistenden mit sich bringen. Die Spende einer Leichenniere erscheint abgesehen von einigen weltanschaulichen Verzerrungen, die sich aus bestimmten religiösen Auffassungen ergeben können, als relativ unbedeutend. Man könnte daher recht gut argumentieren, dass jedermann einer solchen Regelung rationalerweise zustimmen würde oder doch sollte. Die Tatsache, dass einige Bürger aufgrund metaphysischer Überzeugungen meinen könnten, dass eine Spende von Leichenorganen ihnen nicht zugemutet werden dürfe, bildet für die libertären Versionen der Vertragstheorie allerdings ein Problem. Denn der Respekt vor den weltanschaulichen Überzeugungen anderer scheint es nahe zulegen, durchaus auch Auffassungen zu respektieren, die nicht auf rationale Überzeugungen zurückgehen.

Genau hier wird der libertäre Vertragstheoretiker vielleicht im Gegensatz zum politischen Libertären, der einfach für freiheitliche Institutionen eintritt, argumentieren, dass die Fiktion eines vertraglichen Konsenses hilfreich ist. Er wird sagen, dass die Institution einer Zwangsspende von Leichennieren so sehr im Interesse aller liegt, dass ein Vertrag dieses Inhaltes unter rationalen Individuen einmütig geschlossen würde (vgl. Kliemt 1994). Und tatsächlich würden rationale Individuen einen solchen Vertrag schließen. Wobei allerdings der Grund für diese Voraussage einfach in der Gleichartigkeit der Interessen liegt und man den Vertrag als solchen gar nicht zu bemühen braucht. Wie Hume bereits wusste (Hume 1777/1985, „Of the original contract“, deutsch Hume 1976), ist der Vertragsgedanke dann

überflüssig bzw. leistet wenig, wenn der einzige Grund für die Annahme, eine Zustimmung liege vor, darauf zurückgeht, dass man ein gleich gelagertes Interesse aller diagnostiziert.

Aber das gleich gelagerte Interesse liegt tatsächlich vor. Warum also nicht eine Spendenpflicht für Leichenspender annehmen? Über die Möglichkeit einer Zwangsverpflichtung zur Blutspende im deutschen Recht ist ebenfalls mit guten Gründen gestritten worden. Ein entsprechendes Ansinnen scheint im deutschen Rechtsrahmen keineswegs von vornherein absurd. Die Leichenspende einer Niere könnte man daher ebenfalls verpflichtend machen (vgl. zur Zumutbarkeit der Hilfeleistung Frellesen 1980).

Es scheint allerdings, dass man mit dem vorangehenden Argument auch die Spende einer Niere durch einen Lebendspender als Hilfspflicht begründen könnte. Die Lebendspende einer Niere ist zwar ungleich bedeutsamer als etwa die bloße zwangsweise Blutspende, doch bewegt sie sich immer noch in einem Bereich, in dem keine dramatischen Einbußen an Lebensqualität zu erwarten wären. Würden wir nicht dennoch sagen, es sei absurd, eine solche Verpflichtung zu unterstellen?

In jedem Falle ist klar, dass hinter dem Schleier der Unkenntnis über die eigene Betroffenheit der Erlass von Regeln, die eine Verpflichtung zur zwangsweisen Hergabe einer Niere im Gegenzug für ein entsprechendes Hilfsversprechen vorsehen, interessegemäß für jeden wären. Damit entsteht das Problem, warum solche Regeln nicht in einer Zustimmungstheorie der Rechtfertigung als legitimiert angesehen werden sollten. Sie liegen im Interesse von praktisch jedermann und greifen – anders als das Opfer des eigenen Lebens

– nicht in einer Weise in unser Leben ein, die emotional von den Betroffenen nicht bewältigt werden könnte. Es scheint daher so, dass ein Anhänger des Gedankens vom fiktiven Gesellschaftsvertrag unter fiktiven Individuen entsprechende Vorgehensweisen für moralisch gerechtfertigt halten muss. Darüber hinaus sollte er es für legitim halten, die betreffenden Institutionen in der Gesellschaft einführen zu wollen.

Wenn wir Anhänger der Gesellschaftsvertragslehre sind, wird uns ein moralisch überzeugender Grund geboten, uns die Einführung der Institutionen zwangsweiser Lebendspende zu wünschen. Viel mehr kann Moralthorie nicht leisten. Sie kann unseren Legimitätsglauben und unsere Neigung, Dinge moralisch zu befürworten bzw. zu kritisieren, anleiten. Wenn wir moralische Vertragstheoretiker sind, dann führt uns unsere Moralthorie dementsprechend dazu, Institutionen, die Zwangsentnahme von Nieren bei Leichen- oder auch Lebendspendern, zu befürworten.

3. Ethische Camouflage und das Ende der universalistischen Ethik

Aus dem vorangehenden kann man entweder den Schluss ziehen, dass wir uns an eine entsprechende Reform gesellschaftlicher Institutionen oder dass wir uns an eine Reform der vorherrschenden moraltheoretischen Auffassungen heranwagen sollten. Im ersten Fall würden wir zu recht radikalen Umgestaltungen realer Institutionen schreiten müssen. Es müsste zugelassen werden, dass im Falle der Lebensgefährdung reale Verträge zur Lebensrettung durch Risikoteilung akzeptiert werden. Es müssten u.a. bestimmte Akte, die heute als „Tötung auf Verlangen“ klassifiziert werden, aus diesem Straftatbe-

stand herausgenommen werden. Überdies müsste in den Fällen, in denen die Verhältnismäßigkeit des Eingriffes in persönliche Rechte wegen der relativen Geringfügigkeit des Opfers im Vergleich zum Gewinn als gegeben erscheint, eine Institution der zwangsweisen Lebendspende von Nieren (und vor allem auch Knochenmark) eingerichtet werden. Zumindest würde sich aus der Vertragstheorie dafür ein Argument ergeben.

Wer meint, dass fiktive Zustimmung fiktiver Individuen reales Gewicht für die Rechtfertigung realer Institutionen und zur Rechtfertigung der Zwangsanwendung gegen reale Individuen haben kann, der muss die voran gehenden Konsequenzen ziehen. Er rechtfertigt dann realen Zwang potentiell mit fiktiver Zustimmung.

Die Lehre vom Gesellschaftsvertrag legt bei Einbettung in eine universalistische Ethik ziemlich inakzeptable gesellschaftliche Zwangsanwendung nachdrücklich nahe, da rationale Individuen hinter dem Schleier des Unwissens über die eigene Betroffenheit entsprechende Verträge schließen würden. Wenn jemand demgegenüber den Vertragsgedanken nur als Heuristik verstanden wissen will, die uns zeigt, dass bestimmte Institutionen bestimmte moralisch erwünschte Eigenschaften haben können, dann bleibt immer noch die aus Sicht jedes Anhängers realer Freiheit überaus unangenehme Tatsache, dass die vertragstheoretische Einbettung von Institutionen fundamentaler Zwangsanwendung in eine fiktive freiwillige Zustimmung eine gefährliche Irreführung beinhaltet. Denn das, was gerade nicht auf reale voraus gehende Zustimmung der Betroffenen zurückgeht, wird verharmlost als etwas, das möglicher oder Aufklärung und Kritik, Sonderheft 7/2003

vorstellbarer Weise durch Vertrag und Zustimmung zustande gekommen sein könnte. Die Anwendung fundamentaler Zwangsgewalt in der Gesellschaft wird damit durch die vertragstheoretische Fehlbeschreibung zum Ausfluss fiktiver freiwilliger Zustimmungsakte geadelt und letztlich unzulässig entproblematisiert.

Wenn das, was in der universalistischen Ethik vorgeblich dazu dient, die Notwendigkeit einer Zustimmung jedes einzelnen und den Respekt vor seiner individuellen Autonomie auszudrücken, latent subversiv für die praktische Sensibilität gegenüber den höchst realen Eingriffen in die individuelle Autonomie aufgrund hoher ethischer Ideale werden kann, dann sollte man sich fragen, ob nicht der Universalismus der Ethik das eigentliche Problem darstellt. Vielleicht muss man nicht nur den Utilitarismus und die Gesellschaftsvertragslehre, sondern am Ende den gesamten ethischen Universalismus los werden. In einem solchen radikalen Reformprojekt der Ethik wird der meta-ethische Partikularismus auf den Schild gehoben und für bescheidenste Ansprüche hinsichtlich der Begründungsfähigkeit von Normen und Institutionen plädiert. Am Ende gibt es nur den Interessenausgleich zwischen Anhängern unterschiedlicher ethischer Ideale. Dieser Ausgleich kann gewissen Rationalitätskriterien genügen, doch nicht solchen argumentativ-ethischer Art. Eine entsprechende Reform moraltheoretischer Ansichten würde auf eine Aufgabe der Rechtfertigungsansprüche des bisherigen ethischen Diskurses hinauslaufen und diesem – ganz im Sinne von Theorien des kritischen Rationalismus – nur eine vorklärende, doch keine endgültig rechtfertigende Rolle zuweisen. Die meisten Ethiker werden sagen, dass ihnen

das zuwenig ist und gerade weil sie mehr wollen, immer zuviel bekommen.

Literatur

Frellesen, P. (1980). *Die Zumutbarkeit der Hilfsleistung*. Frankfurt/M., Alfred Metzner Verlag.

Glover, J. (1990). *Utilitarianism and Its Critics*. New York and London, Macmillan.

Harris, J. (1975). „The Survival Lottery.“ *Philosophy* **50**: 81-87.

Hoerster, N. (1997). „Definition des Todes und Organtransplantation.“ *Universitas* **52**: 42-52.

Hume, D. (1777/1985). *Essays. Moral, Political and Literary*. Indianapolis, Liberty Fund.

Hume, D. (1976). Die wertlose Fiktion vom Gesellschaftsvertrag. *Klassische Texte der Staatsphilosophie*. N. Hoerster. München: 163 ff.

Kliemt, H. (1980). Zustimmungstheorien der Staatsrechtfertigung. Freiburg und München.

Kliemt, H. (1994). *Virginia Virtue – Virginia Vice*. Fairfax, Va., Center for Study of Public Choice.

Kymlicka, W. (1992). *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. Oxford, Clarendon Press.