

Von Natur aus knapp?

Ethische Überlegungen zur reziproken Verteilung von Spenderorganen in der Transplantationsmedizin

von Christof Breitsameter

Die Evolutionstheorie kann erklären, weshalb altruistische Einstellungen unser Handeln primär im sozialen Nahbereich prägen. Das entsprechende Modell wird gewöhnlich als „reziproker Altruismus“ bezeichnet.¹ Diese Form der Hilfsbereitschaft besagt, dass Individuen altruistisch vor allem dann handeln, wenn wahrscheinlich ist, dass sie wiederholt aufeinander treffen. Denn in diesem Fall können sie davon ausgehen, dass ihre Großherzigkeit bei nächster Gelegenheit belohnt wird: Die scheinbar selbstlose Hilfe wird sich langfristig bezahlt machen, weil ein Individuum damit rechnen kann, Hilfe zu empfangen, wenn es selbst in Not gerät. Der reziproke Altruismus kann nicht nur im Tierreich, sondern auch im menschlichen Verhalten nachgewiesen werden.² Das heißt, die uns sozusagen von der Natur in die Wiege gelegten Dispositionen zu altruistischen Einstellungen sind wenigstens dazu angetan, einen kurzfristigen und daher kurzsichtigen Egoismus zu überwinden, obschon sie à la longue von einem egoistischen Kalkül dirigiert zu sein scheinen. So sehr jedoch diese in kleinräumigen Gruppen entstandenen und hier hochwirksamen Einstellungen unseren Alltag prägen, sie sind wenig geeignet, großräumige gesellschaftliche Zusammenhänge, in denen wir uns gewöhnlich bewegen, zufriedenstellend zu regeln. Im Gegenteil: Anonyme Kontexte sind dazu angetan, einen auf Gegenseitigkeit beruhenden Altruismus

¹ Vgl. dazu ausführlicher *R. L. Trivers*, The Evolution of Reciprocal Altruism, in: *Quarterly Review of Biology* 46 (1971) 35–57. Davon abzuheben ist der sogenannte nepotische Altruismus, der sich auf Verwandte bezieht.

² Vgl. *E. Burnstein/C. Crandall/S. Kitayama*, Some neo-Darwinian decision rules for altruism: Weighing cues for inclusive fitness as a function of the biological importance of the decision, in: *Journal of Personality and Social Psychology* 67 (1994) 773–789; *M. S. Smith/B. J. Kish/C. B. Crawford*, Inheritance of wealth as human kin investment, in: *Ethology and Sociobiology* 8 (1987) 171–182; *F. J. Neyer/F. R. Lang*, Blood is thicker than water: Kinship orientation across adulthood, in: *Journal of Personality and Social Psychology* 84 (2003) 310–321; *J. M. McCullough/E. York Barton*, Relatedness and mortality risk during a crisis year: Plymouth colony, 1620–1621, in: *Ethology and Sociobiology* 12 (1990) 195–209; *D. K. Grayson*, Differential mortality and the Donner Party disaster, in: *Evolutionary Anthropology* 2 (1993) 151–159.

mus strukturell zu entmutigen. Denn die Bereitschaft, innerhalb kooperativer Verhältnisse einen Beitrag zu leisten, erodiert in dem Maße, in dem die Gegenleistung unwahrscheinlich wird. Von daher können evolutionstheoretische Einsichten helfen, menschliches Verhalten besser zu verstehen und für die ethische Praxis nachteilige Effekte, die durch evolutionär erworbene Verhaltensmuster hervorgerufen werden können, zu überwinden.

1. Beispiel: postmortale Organspende

Dies soll durch das Beispiel der postmortalen Organspende illustriert werden. Hier haben wir es bekanntlich mit dem Problem einer ungenügenden Anzahl von Organspendern zu tun. In vielen Ländern klafft die Schere zwischen zur Verfügung stehenden und benötigten Organen auseinander, so dass Patienten lange, manchmal zu lange, auf ein Organ warten müssen. Nun gibt es verschiedene Gründe, warum Menschen es ablehnen, einen Spenderausweis auszufüllen. Häufig genannt wird die Sorge, von Ärzten zu schnell für hirntot erklärt zu werden, um dann Organe entnehmen zu können. Ausschlaggebend kann auch die Ablehnung des Hirntodkriteriums sein. Allerdings scheinen viele Menschen großzügig ihre Sorge zu vergessen, wenn andere betroffen sind und sie selbst ein Organ benötigen.³ Daher ist zu erörtern, wie diese Haltung überwunden werden kann, um mehr Organspender zu gewinnen. Dabei wird vorausgesetzt und somit nicht eigens begründet, dass das Hirntodkriterium als ethisch legitim gelten kann.⁴

Eine der gegenwärtig diskutierten Möglichkeiten sieht vor, unmittelbar an die Selbstliebe des Menschen zu appellieren, nämlich durch die Belohnung der Spender, für die beispielsweise eine finanzielle Entschädigung gefordert wird. Eine solche Lösung ist jedoch abzulehnen, einerseits weil dabei die Autonomie der potentiellen Spender untergraben zu werden droht, an-

³ Dies gilt sogar in den Fällen, in denen Menschen zwar die postmortale Organspende für sich selbst ablehnen, weil sie das Hirntodkriterium nicht akzeptieren, gleichzeitig aber bereit sind, Organe von hirntoten Spendern zu erhalten. Einschlägig sind hier paradoxerweise religiöse Gruppen, welche die Nächstenliebe eigentlich auf ihre Fahnen schreiben. Vgl. S. Eaton, *The Subtle Politics of Organ Donation: A Proposal*, in: *Journal of Medical Ethics* 24 (1998) 166–170, 167.

⁴ Vgl. dazu C. Breitsameter, *Heiligkeit oder Wert des Lebens? Zum Stellenwert der Autonomie bei der Organspende*, in: K. Hilpert/J. Sautermeister (Hg.), *Organspende – Herausforderung für den Lebensschutz (Quaestiones disputatae 267)*, Freiburg i. Br. 2015, 249–263.

dererseits weil diese Maßnahme, wie empirische Studien zeigen, wenig Wirksamkeit verspricht.⁵ Eine andere Lösung sieht eine Regelung vor, welche die Bereitschaft zu einem Altruismus im Nahbereich anspricht, diese Bereitschaft allerdings für den gesellschaftlichen Fernbereich, also für anonyme Kontexte, rekonstruiert. Konkret erwirbt derjenige, der sich bereit erklärt, im Todesfall Organe zu spenden, dadurch auch das Recht auf einen höheren Platz auf der Warteliste⁶ für Spenderorgane, falls er selbst einmal ein Organ benötigt.⁷ An die Stelle der Kleingruppe, in der ein System des reziproken Altruismus sehr gut funktioniert, weil einem die altruistische Tat irgendwann einmal wieder zugute kommt, tritt in der anonymen Großgesellschaft eine fest etablierte Regelung der Organvergabe. Oder anders formuliert: Eine Institution garantiert die Reziprozität der Hilfe innerhalb der Massengesellschaft.⁸ Auch hier wird, freilich mittelbar, an die Eigenliebe der künftigen Spender appelliert.

Dass man die Regeln sorgfältig ausgestalten muss und kann, um Missbräuche zu verhindern, soll dabei vorausgesetzt und hier nur kurz erörtert werden: Um zu unterbinden, dass sich jemand erst dann als Spender registrieren lässt, wenn er selbst ein neues Organ benötigt, kann beispielsweise die Regel etabliert werden, dass zwischen der Registrierung zum Organspender und der Inanspruchnahme eines Organs mindestens drei Jahre liegen müssen. Die Bestimmung, nach der Angehörige eine Organspende blockieren können, kann dazu missbraucht werden, einen Organspenderausweis in dem Wissen auszufüllen, dass der „Ernstfall“ niemals eintreten wird, was den Mechanismus des reziproken Altruismus konterkariert.⁹ Wenn wir also von

⁵ Vgl. dazu die Studie von *D. Sperling/G. M. Gurman*, Factors Encouraging and Inhibiting Organ Donation in Israel. The Public View and the Contribution of Legislation and Public Policy, in: *Journal of Bioethical Inquiry* 9 (2012) 479–497.

⁶ Dabei werden, wenn weitere ethisch legitime Gesichtspunkte wie z. B. das Kriterium der Dringlichkeit berücksichtigt werden, nicht notwendig alle diejenigen, die nicht zur Spende bereit sind, übersprungen.

⁷ Vgl. *H. Kliemt*, „Gerechtigkeitskriterien“ in der Transplantationsmedizin – Eine ordoliberalen Perspektive, in: *E. Nagel/C. Fuchs* (Hg.), *Soziale Gerechtigkeit im Gesundheitswesen. Ökonomische, ethische und rechtliche Fragen am Beispiel der Transplantationsmedizin*, Berlin u. a. 1993, 262–276.

⁸ Vgl. dazu *C. Illies*, *Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter. Zur Konvergenz von Moral und Natur*, Frankfurt a. M. 2006.

⁹ Vgl. zur Thematisierung solcher Schlupflöcher etwa *J. B. Kessler/A. E. Roth*, Organ donation loopholes undermine warm glow giving: An Experiment motivated by priority loopholes in Israel, in: *Journal of Public Economics* 114 (2014) 19–28, mit.

solchen „technischen“ Umsetzungsproblemen einmal absehen, müssen doch folgende ethisch relevante Einwände bedacht werden:

1) Zunächst ist zu fragen, ob mit einem solchen System der Gegenseitigkeit die bestehenden altruistischen Motive zur Organspende untergraben werden. Diese Frage legt eine bekannte Studie über die Kommerzialisierung der Blutspende in England und den USA nahe. Diese Studie konnte zeigen, dass die intrinsische altruistische Motivation zur Blutspende durch extrinsische, also monetäre Anreize erodierte: Das hatte zur Folge, dass die Qualität des gespendeten Blutes sank, da nun sozial schwache und häufig weniger gesunde Gruppen Blut spendeten.¹⁰ Vergleichbares wird im Fall der Organspende befürchtet. Was ist dazu zu sagen? (a) Zunächst ist ein Unterschied darin zu sehen, dass, wie bereits erwähnt, Organe nicht gegen Geld abgegeben werden sollten. Das hier vorgeschlagene Modell ist nur in dem Sinn kommerziell, dass es einen Tausch „Organ gegen Organ“ vorsieht, wobei der Fall der Einlösung an das unwahrscheinliche Auftreten eines Organversagens auf Seiten des Spenders, der dann zum Empfänger werden würde, gebunden wäre. Ich stimme allerdings dem vorgebrachten Einwand zunächst insofern zu, als das hier diskutierte Modell der Reziprozität dann nicht empfehlenswert wäre, wenn sich dadurch die Situation der Organspende verschlechtern würde, weil (rein) altruistische Motive erodieren. Das herauszufinden ist freilich Feld der Empirie. b) Umgekehrt könnte man einem System, das die Möglichkeit vorsieht, Organempfänger zu werden, ohne zugleich Organspender zu sein, den Vorwurf machen, egoistische Motive zu belohnen und ein Schmarotzertum zu fördern. Menschen werden dadurch geradezu ermuntert, sich rein selbstbezogen zu verhalten. Diesen Vorwurf kann man allerdings, zumindest auf den ersten Blick, auch unserem Reziprozitätsmodell machen: Mit diesem System werde nämlich ebenfalls ein egoistisches Kalkül bedient. Immerhin hat das egoistische Motiv desjenigen, der sich als Organspender registrieren lässt, altruistische Folgen, während sich bei demjenigen, der zwar nicht bereit ist, Organe zu spenden, wohl aber den Willen bekundet, Organe in Anspruch zu nehmen, ein reines Ausbeutungsverhalten zeigt. Die Hinzunahme der Folgen zum Motiv einer Handlung rechtfertigt übrigens auch, im Fall unseres reziproken Modells von Altruismus, genauer von altruistischer Kooperation, zu sprechen.¹¹ Die

¹⁰ Vgl. die bekannte Studie von R. M. Titmuss, *The Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy*, New York 1971.

¹¹ Ist eine Tat nicht entweder altruistisch oder aus einem Kalkül der Gegenseitigkeit heraus mo-

Behauptung, moralische Handlungen seien an altruistische Motive gebunden, während es sich bei der Gründung von Handlungen auf egoistische Motive um einen vormoralischen Vorschlag handle,¹² ist nach meinem Dafürhalten in der ersten Hälfte falsch und nur in der zweiten Hälfte richtig (insofern nämlich der Begriff „unmoralisch“ vermieden wird).¹³

Doch auch im Fall des reziproken Altruismus müssten wir allein von unserer Intuition her sagen, dass ein solches Motiv nicht als moralisch bezeichnet werden kann und ein Modell der Gegenseitigkeit deshalb aus ethischen Gründen heraus zurückgewiesen werden muss. Ich will diesen Egoismusvorwurf noch genauer fassen, um dem Einwand zu begegnen, wir unterstellten Menschen unbesehen egoistische Motive. Wenn wir – wie dargelegt – davon ausgehen können, dass sich altruistische Handlungen bevorzugt auf Menschen beziehen, die uns nahestehen, und ein reziprokes System diese Disposition gesellschaftsweit rekonstruiert, dann ergibt sich die folgende wichtige Frage: Kann es sich um einen echten Altruismus handeln, wenn der Kreis der Adressaten eingeschränkt ist? Wenn wir verfügen, dass diejenigen, die sich selbst zur Organspende entschlossen haben, bevorzugt für den Fall behandelt werden, dass sie selber ein Organ benötigen, lässt sich genau dies kritisieren: Eine solche Regelung kommt nur einem Teil der betroffenen Menschen zugute. Nun sind unsere Kräfte, anderen Menschen zu helfen, generell begrenzt. Die entscheidende Frage ist freilich, wem wir diese endlichen Kräfte widmen und wem nicht. Es ist deshalb von ethischer Relevanz, dass wir Kriterien benennen und begründen können, nach denen wir einige Menschen als Empfänger unserer Wohltaten auswählen, während wir andere da-

tiert (und wäre, so müsste man dann hinzufügen, ein Kalkül der Gegenseitigkeit nicht egoistisch zu nennen)? Zunächst lässt sich der Egoismus nicht konsequent im Sinne einer ethischen Position universalisieren, er lässt sich, wie Nietzsche sah, nur in einer privaten Haltung realisieren. Deswegen setzt jede Kooperation immer schon die (universalisierte, wie man sagen müsste) Haltung des Altruismus voraus. Von altruistischer Kooperation zu sprechen ist aber auch deshalb sinnvoll, weil davon der reine Altruismus abgegrenzt werden kann, der uns weniger in (wiederholten) alltäglichen Situationen als vielmehr in (einmaligen) Notsituationen begegnet.

¹² Vgl. zu dieser Behauptung J. S. Ach, „Von Natur aus knapp“ – Gerechtigkeits-theoretische Überlegungen zur Verteilung knapper Spendeorgane in der Transplantationsmedizin, in: Zeitschrift für medizinische Ethik 43 (1997) 31–49, 41. Hier handelt es sich um eine Gesinnungsethik, insofern außer Acht gelassen wird, dass egoistisch motivierte Handlungen unter bestimmten Umständen altruistische Folgen zeitigen.

¹³ Vgl. C. Breitsameter, Handeln verantworten, in: H. Baranzke/C. Breitsameter/U. Feeser-Lichterfeld/M. Heyer/B. Kowalski (Hg.), Handeln verantworten. Grundlagen – Kriterien – Kompetenzen (Theologische Module 11), Freiburg i. Br. 2010, 7–45.

von ausschließen. Würden wir die Adressaten unserer altruistischen Tat danach auswählen, dass uns unsere Großzügigkeit kurz- oder langfristig wieder zugute kommt, dann wäre das jedenfalls kein ethisch rechtfertigbares Kriterium. Wie lässt sich aber diese Aussage näher begründen?

2. Subjektive und objektive Gründe

Einen wichtigen Beitrag zur Beantwortung dieser Frage hat Thomas Nagel geliefert. Die Frage, ob es Altruismus gebe, selbst wenn wir das Handeln zum Wohl anderer niemals rein antreffen, kann nach Nagel nicht auf der Ebene der Motive, sondern nur auf der Ebene der Rechtfertigung beantwortet werden. Der Kern der von Nagel entfalteten Argumentation lautet wie folgt: Warum sollte ich mir die Gründe einer anderen Person, in einer bestimmten Weise zu handeln – in unserem Fall also, ihr in irgendeiner Form zu Hilfe zu kommen –, zu eigen machen? Die damit eröffnete Schwierigkeit bearbeitet Nagel durch die Differenz von subjektiven und objektiven Gründen.¹⁴ Dabei ist zu beachten, dass nicht alle subjektiven Gründe egoistisch sind: Denkbar ist als subjektiver Grund die völlige Selbstaufopferung zugunsten anderer. Umgekehrt sind objektive Gründe nicht unbedingt altruistisch, etwa die Aufforderung, die eigenen geistigen Fähigkeiten zu vervollkommen. Wenn jemand, so Nagel, überhaupt aus einem Grund handelt, dann muss es möglich sein, dass dieser Akteur sich als jemand versteht, der aus einem objektiven Grund heraus handelt. Anders gesagt: Alle Gründe müssen aus objektiven Gründen hergeleitet werden können. Eine altruistische Handlung ist daher von Gründen geleitet, die sich weder ausschließlich als „meine“ noch als „seine“ oder „ihre“ identifizieren lassen. Das setzt voraus, dass man sich einen neutralen Standpunkt zu eigen macht. Diesem neutralen Standpunkt entsprechen objektive Gründe, Gründe eben, die nicht für diese oder jene Person, sondern für jede Person gültig sind. Objektive Gründe legen einen allgemein wünschenswerten Zustand dar – ohne Rücksicht auf die Wünsche besonderer Personen. Sobald eine Person erkannt hat, dass es einen Grund für ein neutral beschriebenes Handlungsziel

¹⁴ Vgl. *T. Nagel, The Possibility of Altruism*, Oxford 1970, 83f. Dabei dürfen subjektive Gründe nicht mit Wünschen identifiziert werden: Ich kann einen persönlichen Grund benennen, einem vorhandenen altruistischen Wunsch gegenüber einem ebenfalls vorhandenen egoistischen Wunsch den Vorzug zu geben.

gibt, sind es ausschließlich objektive Prinzipien, welche die entsprechende Motivation, dieses Ziel auch zu verwirklichen, rechtfertigen. Normative Prinzipien von der Art objektiver Gründe benennen also gleichzeitig wesentliche und unbeliebige Züge der Motivationsstruktur eines Akteurs.¹⁵ Mit dieser Aussage ist noch einmal der Kern der von Nagel entfaltenen Argumentation erfasst: Um Motive überhaupt ausbilden zu können, müssen Akteure ein System normativer Prinzipien, die über eine subjektive Einstellung hinausgehen, auf sich selbst anwenden. Wir haben in diesem Sinne einen unmittelbaren Grund, uns um das Wohl anderer zu kümmern, das heißt, wir haben einen Grund, der nicht von vermittelnden Instanzen wie einem egoistischen, freilich auch nicht von einem altruistischen Motiv, das sich in einem Gefühl des Wohlwollens äußert, abhängt. Das entspricht Kants These, nur nach solchen Prinzipien zu handeln, die als mögliche allgemeine Handlungsgesetze zu betrachten sind. „Altruistisch“ ist eine Handlung nur dann, wenn sie durch Gründe gerechtfertigt wird, die eine subjektive Motivation, gleich welcher Art, zu überstimmen in der Lage sind. Von daher müssen wir die Frage, was uns berechtige, die Adressaten unseres Wohlwollens auszuwählen und nach welchen ethisch akzeptablen Kriterien dies geschehen könne, mit der Suche nach objektiven Gründen beantworten.¹⁶

3. Ethische Bedingungen für das Modell der Reziprozität

Kommen wir auf das Modell zurück, das Organspender für den Fall, dass sie selbst zu Organempfängern werden, bevorzugt. Dieses Modell nimmt das im Nahbereich wirksame altruistische Motiv auf und rekonstruiert es für den Fernbereich. Wir hatten bereits als Ergebnis festgehalten: Wenn durch ein solches System die altruistische Spendenbereitschaft dadurch erodiert, dass

¹⁵ Die Frage, ob dies nicht auch vom Standpunkt eines aufgeklärten Egoismus aus konzipiert werden kann, ist folgendermaßen zu beantworten: Ein Egoist, der Hilfe benötigt, müsste, bevor er zu dem Schluss käme, dass ein anderer Grund hat, ihm zu helfen, die Frage beantworten können: „Warum sollte dieser das überhaupt tun?“ Es gibt dann keinen Grund, nicht die Situation, dass ich Hilfe brauche, selbst als Übel anzusehen, das abzuwenden schlechterdings jedermann Grund hat. Der Egoismus lässt sich nicht universalisieren, er lässt sich nur als private Haltung realisieren.

¹⁶ Vgl. C. Breitsameter, Das Samariter-Phänomen – Warum Menschen altruistisch handeln: in: Münchener Theologische Zeitschrift 61 (2010) 98–107. Objektive Gründe können mit einer Regel identifiziert werden, der alle, die ihr unterworfen sein werden, zustimmen können.

die intrinsische Motivation strukturell entmutigt wird, so dass sich die Situation der Organspende faktisch verschlechtert, kann es nicht empfohlen werden. Wenn hingegen gezeigt werden kann, dass dies nicht der Fall ist, weil die Zahl der Spenderorgane ansteigt, wäre zumindest die *notwendige* Bedingung dafür formuliert, ein solches Modell ethisch zu rechtfertigen. Halten wir damit auch schon die *hinreichende* Bedingung in Händen? Denn, so könnte man einwenden, ein egoistisches Kalkül, das nur einen Teil der Menschen begünstigt, indem es nämlich Spender bevorzugt zu Empfängern macht, kann nicht umstandslos die Bezeichnung „ethisch“ für sich in Anspruch nehmen. Allerdings gilt dies auch – wie wir sahen – für das Motiv, eine Leistung in Anspruch zu nehmen, ohne selbst dazu beitragen zu wollen. Man könnte diesen Vorwurf mit dem Hinweis entkräften, man verzichte dann eben auch auf jeden Anspruch, Organe zu erhalten – wäre dann aber faktisch wieder bei dem zu diskutierenden Modell der Reziprozität, diesmal allerdings nicht in einer positiven, sondern einer negativen Variante. Wie kommen wir weiter?

Kant klärt die zuletzt genannte Situation in seiner „Tugendlehre“ auf:¹⁷ Würde man sich die Gleichgültigkeit bzw. Teilnahmslosigkeit anderen gegenüber zur *Maxime* machen, so verzichtete man auf die Möglichkeit, zur eigenen Glückseligkeit dadurch beizutragen, dass man sich die Glückseligkeit anderer zum Zweck setzt, wie man auch akzeptieren müsste, dass kein anderer sich die Glückseligkeit von einem selbst zum Zweck setzte. Da jeder Mensch die eigene Glückseligkeit anstrebt, kann niemand wollen, dass ihm eine Möglichkeit des Glücks versagt bleibt, etwa auch dadurch, dass in einer Notsituation die mögliche Hilfe durch andere ausbleibt. Eine derartige *Maxime* würde also wenigstens für einen solchen Fall das eigene Unglück wollen und somit dem eigenen Glücksstreben widersprechen. Der Grund dieses Widerspruchs liegt dabei nicht im Kalkül von Wahrscheinlichkeiten möglicher Umstände, die eine solche Notsituation heraufbeschwören, sondern darin, dass die *Maxime* der Teilnahmslosigkeit, die der Förderung der eigenen Glückseligkeit dienen soll, selbstwidersprüchlich ist und nicht als ein allgemeines Gesetz gedacht werden kann. Seine Argumentation hebt also darauf ab, dass das „Pflichtgesetz des Wohlwollens mich als Object desselben im Gebot der praktischen Vernunft“¹⁸ einschließe. Diese Inklusion allein si-

¹⁷ Vgl. dazu A. M. Esser, *Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart* (Spekulation und Erfahrung. Abteilung 2. Untersuchungen 53), Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, 375f.

¹⁸ Vgl. I. Kant, MS TL, AA 06, 451.

chert die Wechselseitigkeit des Gebotes zu helfen und schließt eine egoistische Vereinnahmung durch unser „liebes Selbst“, wie Kant sagt, aus.

Warum freilich sollten objektive auf subjektive Gründe durchschlagen, warum sollte eine Regel entsprechende Motive schaffen können? Praktisch rational bedeutet ja, nicht einfach zu wählen, sondern subjektive und objektive Gründe für eine bestimmte Wahl zu besitzen. Dabei ist es eine wesentliche Einsicht, die Humeaner und Kantianer trennt, dass subjektive Gründe das, was wir praktische Vernunft nennen, nicht ausschöpfen, objektive Gründe in Form von Regeln vielmehr eine konstitutive Rolle für das, was praktisch rational ist, spielen.¹⁹ Es kann unter Regelbedingungen Gründe geben, in einer Weise zu handeln, in der zu handeln der Akteur ohne die Bindung an diese Regeln keinen Grund – Kant würde sagen: keine Neigung – hätte. Umgekehrt liegen die Positionen von Humeanern und Kantianern nicht so weit auseinander, dass in objektiven nicht auch subjektive Gründe Platz finden können. Im Haus der praktischen Vernunft gibt es viele Wohnungen, so wie eine Regel denjenigen, die sie befolgen, Vorteile und somit Motive verschaffen kann.

Von daher haben wir einen gegenseitigen Vorteil davon, uns an Regeln zu binden. Wir sehen also, dass hier selbsthafte und selbstlose Momente zugleich sichtbar werden. Selbsthafte Momente, weil wir uns an Regeln binden, um uns besser zu stellen, selbstlose Momente, weil diese Bereitschaft zur Kooperation auch den übrigen Akteuren zugute kommt. Dies gilt auf der Ebene der Regeletablierung. Auf der Ebene der Regelbefolgung können wir erneut beobachten, dass selbsthafte und selbstlose Momente zugleich auftreten, wenn nämlich ein Akteur aus einem selbsthaften Antrieb handelt, und zwar so, dass selbstlose Konsequenzen entstehen. Wichtig ist, dass die Besserstellung der übrigen Akteure nicht direkt intendiert ist, sondern sich aus nicht-intentionalen Effekten intentionaler Handlungen ergibt. Diese Konzeption verbindet Momente des internalistischen mit Momenten des externalistischen Modells.²⁰ Es ist internalistisch, weil der einzige Maßstab, sich auf die Bindung an Regeln bzw. auf eine Handlung einzulassen, das Kalkül des einzelnen Akteurs ist (es gibt in diesem Sinne keinen externen, subjekt-

¹⁹ Vgl. *R. Brandom*, What Do Expressions of Preference Express?, in: C. W. Morris/A. Ripstein, *Practical Rationality and Preference*, Cambridge 2001, 11–36, 12.

²⁰ Vgl. zur Diskussion über Internalismus und Externalismus *B. Williams*, *Internal and External Reasons*, in: ders. (Hg.), *Moral Luck: Philosophical Papers 1973–1980*, Cambridge 1981, 101–113; *E. Garrard/D. McNaughton*, *Mapping Moral Motivation*, in: *Ethical Theory and Moral Practice* 1 (1998) 45–59, 45.

unabhängigen Maßstab); und es ist externalistisch, weil es über den prudenziellen Radius eines Akteurs hinausgeht, insofern die Zustimmung aller zur Regel erforderlich ist.²¹

4. Schwierigkeiten

Eine erste Schwierigkeit tut sich in dem Augenblick auf, da es gilt, die Gegenseitigkeit der Organspende mit Hilfe einer Regel festzuschreiben. Kann es legitim sein, dass sich eine begrenzte Anzahl von Akteuren zu einer Gemeinschaft zusammenschließen, deren Mitglieder sich gegenseitig begünstigen? Versuchen wir, eine Antwort durch die Gegenüberstellung von Pflicht und Supererogation zu geben. Wo ein Akteur zum Wohl anderer Akteure mehr, als in einer Regel verlangt wird, beiträgt, handelt er supererogatorisch. Während Regeln, die eine Pflicht konstituieren, bestimmen, dass ein bestimmtes Niveau durch Unterlassen nicht unterschritten werden darf, ist, was supererogatorisches Handeln betrifft, die Skala für Handeln, zumindest prima facie, nach oben offen, das heißt, es ist erlaubt, über das pflichtmäßig Geforderte hinauszugehen, soweit die gemeinsam akzeptierte Regel das zulässt. Es gilt allerdings, die folgende Feststellung zu diskutieren: „Wo moralische Verbesserungen“ den Handelnden „nichts oder so gut wie nichts abverlangen, da sind sie auch Pflicht“.²² Hier sind zwei Fälle zu unterscheiden. (a) Den Handelnden wird nichts abverlangt. Hier ist unklar, welchen kausalen Beitrag die Handelnden leisten sollen. (b) Nehmen wir an, dass ein solcher Beitrag nahezu nichts kostet, etwa eine kurze Handbewegung. Hier sind wiederum zwei Möglichkeiten zu unterscheiden: Einmal die Situation, in denen dieser Beitrag allen zugute kommt. Hier ist auf das Problem des Trittbrettfahrens zu verweisen, das wir bereits erwähnten. Wenn dieses Problem gelöst ist, hat jeder Akteur einen Anreiz, im Sinne der gegenseitigen Besserstellung zu handeln.²³ Interessanter ist jene Situation, in der durch meine Handbewegung ein anderer Akteur bessergestellt wird. Eine pragmatische Lösung sieht vor, dieses „fast Nichts“ wie ein „nicht Nichts“ zu behandeln

²¹ Vgl. R. B. Brandom, *Begründen und Begreifen. Eine Einführung in den Inferentialismus*, Frankfurt a. M. 2001, 109.

²² U. Wessels, *Die gute Samariterin. Zur Struktur der Supererogation*, Berlin/New York 2002, 23.

²³ Vgl. dazu ausführlicher C. Breitsameter, *Individualisierte Perfektion. Vom Wert der Werte*, Paderborn u. a. 2009, 76–86.

und Anreize für ein entsprechendes Handeln zu etablieren. Dieser Anreiz kann, als Regel institutionalisiert, darin bestehen, in derselben Situation Empfänger des Resultates der Handbewegung zu werden. So ist es, wie einzusehen ist, nur eine „kleine Handbewegung“, sich zum Organspender zu erklären. Es kann, um diese „Kleinigkeit“ zu stützen, durch eine Regel vorgesehen werden, dass der Spender von Organen selber Empfänger wird, wenn er ein Organ benötigt. Pflicht und Supererogation werden auf diese Weise auseinandergehalten, genauer: die Supererogation wird zur Pflicht und führt zur gegenseitigen Besserstellung.

Dadurch lässt sich eine Abgrenzung zum Utilitarismus, insbesondere zum sogenannten Regelutilitarismus vornehmen.²⁴ Während es dem Utilitarismus um die Maximierung des (Durchschnitts-)Nutzens (von Regeln) geht, zieht der vorliegende Ansatz die Subjekte der Nutzenbewertung gewissermaßen vor die Klammer. Subjekte haben, so könnte man sagen, eine Nutzenfunktion, sie sind allerdings keine Nutzenfunktionen, sie sind vielmehr Wesen mit Würde. Mit Kant müssen die Subjekte aller Zwecksetzungen – als Zwecke an sich selbst – von den Zwecken streng unterschieden werden. Moralisch verboten wird die defektive Besserstellung des Einzelnen, also auf Kosten anderer Akteure. Die Frage ist, wie zwischen einer individuellen Besserstellung, die anderen Akteuren nicht schadet – ihnen freilich auch nichts nützt –, und einer individuellen Besserstellung, die, durch Regeln vermittelt, auch zu einer Besserstellung der übrigen Akteure führt, unterschieden werden kann. Der entscheidende Punkt ist, ob dieser Unterschied durch das besagte „Fingerschnippen“ überwunden werden kann. Die Lösung wird auf die Möglichkeit einer (auch zeitversetzten) Reziprozität, also der gegenseitigen Besserstellung, abheben, die auch unter Nutzungsgesichtspunkten einer „bloß individuellen“ Nutzenmaximierung vorzuziehen ist. Sähe jemand in einem solchen Beitritt einen Nachteil (wie schon eingangs hinsichtlich der Feststellung bzw. des Kriteriums des Hirntodes ausgeführt wurde), kann er diese Benachteiligung nicht einseitig anderen, von denen er Organe zu empfangen bereit wäre, aufbürden.

Wird eine Einschränkung der individuellen Freiheit befürchtet, ist zu entgegnen, dass wir in anderen Fällen durchaus bereit sind, Einschränkungen unserer Handlungsfreiheit durch die Bindung an Regeln, die uns gegenseitig besserstellen, hinzunehmen. Dem könnte man wiederum entgegenhal-

²⁴ Vgl. R. Brandt, *The Real and Alleged Problems of Utilitarianism*, in: T. L. Carson/P. K. Moser (eds.), *Morality and the Good life*, New York/Oxford 1997, 373–383.

ten, dass es sich bei der leiblichen Integrität, die in der Sorge, frühzeitig für tot erklärt zu werden, bzw. im Zweifel, ob der Hirntod denn der Tod des ganzen Menschen sei, gefährdet erscheint, um einen Sonderfall handle. Menschliches Leben könnte als intrinsischer Wert angesehen werden.²⁵ Intrinsisch ist ein Wert dann, wenn er einem Gegenstand aus sich heraus zukommt. Menschliches Leben stellt, so etwa Ronald Dworkin, einen intrinsischen Wert dar, weil er nicht von einem anderen Gegenstand, beispielsweise von rationalen Kalkülen (auch jenes Lebens, das sich zu sich selbst verhalten kann) abhängt. Wenn man sich, um diesen Wert aus – wie man dann weiter argumentieren könnte – freiheitsgefährdenden Abwägungen prinzipiell herauszuhalten, nicht mit den partikularen Kalkülen derer, die sich zu einem „Club der Egoisten“ einfinden, zufriedengeben möchte, könnte eine Lösung darin bestehen, dass wir das Modell der Reziprozität dann und nur dann einführen, wenn – auch flankiert durch weitere Maßnahmen, um die Zahl der Organe zu erhöhen – auch diejenigen davon profitieren, die sich nicht zur Spende entschließen (im Kalkül der Club-Mitglieder wäre, genau genommen, nicht erforderlich, dass alle, die der Solidargemeinschaft beitreten, dadurch Vorteile erlangen, das heißt, rechtzeitig ein Organ zugeteilt bekommen, weil ein gemeinschaftlicher Konsens darin bestehen könnte, auch mit einer nur leicht erhöhten Wahrscheinlichkeit, im Bedarfsfall Organe zu erhalten, zufrieden zu sein, was eine Besserstellung bedeuten würde). Dies ist der Fall, wenn die Erhöhung der Zahl der zur Verfügung stehenden Organe auch die Position der nicht spendenbereiten Akteure verbessert. Konkret: Ein solches Modell wäre gerechtfertigt, wenn die Spendenbereitschaft allgemein so erhöht wird, dass sogar Nicht-Spender bessergestellt werden. Die große passive Spendenbereitschaft, die vielfach festgestellt, bzw. die gestiegene aktive Spendenbereitschaft, die nach der Einführung des Reziprozitäts-Modells beobachtet werden kann, gibt Anlass zu der Hoffnung, dass dieser Effekt eintreten könnte.²⁶ Jedenfalls kann dies empirisch überprüft werden –

²⁵ Vgl. R. Dworkin, *Life's dominion. An argument about abortion, euthanasia, and individual freedom*, London 1993, 71: „Something is subjectively valuable only to people who happen to desire it ... Something is intrinsically valuable, on the contrary, if its value is independent of what people happen to enjoy or want or need or what is good for them.“ Wahrscheinlich wurde der Begriff des „intrinsic value“ durch G. E. Moore, *Ethics*, New York 1912, eingeführt.

²⁶ Vgl. J. Lavee/T. Ashknazy/A. Stoler/J. Cohen/R. Beyar, *Preliminary Marked Increase in the National Organ Donation Rate in Israel Following Implementation of a New Organ Transplantation Law*, in: *American Journal of Transplantation* 13 (2013) 780–785, 781. Allerdings ist es schwierig, die Gesetzesänderung in Israel und den Anstieg der Spendebereitschaft kausal zu iso-

und auch Kant verwehrt sich ja nicht dagegen, die Geltung von Gesetzen von empirischen Erkenntnissen abhängig zu machen. Damit wird eine zweite Schwierigkeit aufgelöst, die darin besteht, dass nach dem über objektive Gründe Gesagten eine Regel nur dann zustimmungsfähig ist, wenn sie mindestens einen Akteur besser und keinen schlechter stellt. Dies ist nicht der Fall, wenn sich, wie gezeigt, die Zahl der zur Verfügung stehenden Organe nur so weit erhöht, dass nicht alle, die sich zur Organspende bereit erklärt haben bzw. nicht auch diejenigen, die sich dazu nicht bereit erklärt haben, profitieren (Letzteres spräche, wie gesagt, dafür, das Modell der Reziprozität nur dann zu unterstützen, wenn mindestens ein Nicht-Organspender besergestellt wird).

5. Biblische Einsicht

Gehen wir zuletzt auf das biblische Gebot, den Nächsten zu lieben wie sich selbst, ein. In der Gesellschaft, in der das Gebot entstand, fanden sich stabile Formen der Kooperation, weil der Einzelne erwarten konnte, dass es sich in der Zukunft für ihn auszahlen würde, wenn er einen Beitrag zum Gemeinwohl leistete. Unter diesen Voraussetzungen legt sich der Gedanke einer Reziprozität des Handelns nahe, die Zeitdifferenzen zu überbrücken in der Lage ist. Auf diese Weise reicht der „Schatten der Zukunft“²⁷ bis in die Gegenwart hinein, weil zukünftige Interaktionsmöglichkeiten gegenwärtige Handlungsentscheidungen beeinflussen. Dies wirkt sich auch auf die Formulierung des sogenannten Gebotes der Nächstenliebe aus, das – genau genommen – als Gebot positiver Reziprozität bezeichnet werden müsste: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (Lev 19,18). Dieser Zusatz der Selbstliebe kann als Maßeinheit für die Nächstenliebe interpretiert werden.²⁸ Unklar bleibt dem Wortsinn nach, ob damit nur ein ausgewogenes Verhältnis oder ein Steigerungsverhältnis gemeint ist. Viel spricht dafür, die

lieren, weil auch andere Faktoren wie etwa Aufklärungskampagnen für diese Entwicklung (mit-)verantwortlich sein können.

²⁷ R. Axelrod, *The Evolution of Cooperation*, London 1984, 126.

²⁸ Jenseits der bei H. Mathys, *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18)*, Fribourg/Göttingen 1986, 6–9, 46–50; A. Schüle, *Denn er ist wie du. Zu Übersetzung und Verständnis des alttestamentlichen Liebesgebots Lev. 19,18*, in: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 113 (2001) 515–534, verhandelten Frage nach der angemessenen Verhältnisbestimmung von Selbst- und Nächstenliebe kann

biblische Weisung in normativer Hinsicht genauso wie das in der griechischen Philosophie entwickelte Konzept der Freundschafts- und Nächstenliebe zu behandeln. Vorstellungen von Freundschafts- und Nächstenliebe entstanden in Gesellschaftsformen, in denen sich eine Auseinandersetzung mit dem in einfachen gesellschaftlichen Verhältnissen leitenden Nutzelement herausbildete. In diesem Kontext vermögen beide Elemente einander gegenüberzutreten: Das Element des Nutzens kann sich in komplexeren gesellschaftlichen Strukturen verselbstständigen, was zur Abspaltung eines Begriffs von Liebe im Nahbereich scheinbar „jenseits“ von Nützlichkeitsabwägungen führt. Liebe wird in dieser Hinsicht zum Konstitutivum für die Gesellschaft, das gegen alle den Gemeinsinn störende oder zerstörende einseitige Nutzenkalküle geltend gemacht wird. Klar ist genau damit, dass die Stärkung des Gemeinsinns nicht ohne gegenseitigen Nutzen für die Mitglieder der Gesellschaft bleibt. Insofern haben wir es weniger mit einer Opposition, als vielmehr mit einer Schichtung von Bedeutungen zu tun. Der spezifische Charakter dessen, was traditionell als Freundschafts- oder Nächstenliebe bezeichnet wurde, zeigt sich darin, dass diese Haltung (selbstverständlich) nicht gegenüber Fremden erwartet wurde, sondern gegenüber vertrauten Menschen innerhalb eines Systems wechselseitigen Helfens und Verstehens. Damit wird eine Gesellschaft gedacht, die als Interaktionserleichterung Empfindungen der Liebe ihrer Mitglieder zueinander, nicht gegenüber Fremden erwartet – Liebe aufgrund von Bekanntheit und Vertrautheit, Zugehörigkeit und wechselseitiger Hilfe. Das Element des Nutzens kann in dem Maße ausgedehnt werden, in dem die Struktur der Gesellschaft selbst das Entstehen füreinander garantiert, es bleibt allerdings untergründig präsent.

eine Interpretation, welche die Reziprozität innerhalb überschaubarer sozialer Kontexte als Maßstab bestimmt, vertreten werden.