

## Kapitel 3: Tabu und Wissenschaft: Der Utilitarismus

---

»Denn was uns nicht belästigt, wenn es wirklich da ist, kann nur einen nichtigen Schmerz bereiten, wenn man es bloß erwartet. Das schauerlichste Übel also, der Tod, geht uns nichts an; denn solange wir existieren, ist der Tod nicht da, und wenn der Tod da ist, existieren wir nicht mehr.«

*Epikur, Brief an Menoikeus*

»[A]ny death entails the loss of some life that its victim would have led had he not died at that or an earlier point.«

*Thomas Nagel<sup>1</sup>*

In der orthodoxen Ökonomik endet das menschliche Dasein schon vor dessen Ableben. Der dort für Politikvergleiche herangezogene Utilitarismus fällt in den Konventionen seiner Anwendung selbst dem Tabu des *Mort interdite* zum Opfer und ist damit ein Beispiel dafür, wie die Macht eines Tabus das wissenschaftliche Denken gängeln kann. Selbst zum Tabunehmer geworden, wusste die orthodoxe Ökonomik keinen Rat, wie *Mort interdite* in der Abwägung mit dem Freiheitsschutz behandelt werden sollte, und konnte wenig zur Rationalisierung der C19-Politik beitragen. Und dies, obwohl der philosophische Utilitarismus auf das Abwägen zwischen Politikalternativen ausgerichtet ist.

---

<sup>1</sup> Nagel 1970, S. 77.

## Das utilitaristische Angebot an die Pandemiepolitik

Für die Beurteilung von Politikalternativen greift die orthodoxe Ökonomik auf den Utilitarismus als gängige Methode zurück. Zu dessen nicht mehr hinterfragtem paradigmatischen Kern<sup>2</sup> gehört erstens der methodische Individualismus, der besagt: Das Ganze ist das Aggregat der Teile, also alle von der zu beurteilenden Politik betroffenen Mitglieder der Gesellschaft. Folglich wird Pandemiepolitik im Utilitarismus definiert als Gesamtwirkung aller auf Verhalten und Nutzen des Wirtsorganismus Mensch (in seiner ganzen individuellen Vielfalt) bezogenen Einzelwirkungen. Die durch sie beeinflusste Wohlfahrt der Gesamtbevölkerung ist im Utilitarismus das einzige Kriterium zur Beurteilung der Pandemiepolitik.

Zum paradigmatischen Kern des ökonomischen Utilitarismus gehört auch die Annahme, menschliches Verhalten sei prinzipiell geleitet von Rationalität, welche mit der Mehrung des individuellen Nutzens gleichgesetzt ist. Demnach verhält sich der Wirtsorganismus des Krankheitsüberträgers *grosso modo* so, als ob er primär die Mehrung seines Nutzens verfolge. Folglich wirken in der utilitaristischen Beurteilung Infektionsschutzmaßnahmen und die Immunisierungsstrategie über ihre Steuerwirkung auf das rationale Verhalten des Wirtsorganismus ein. Wobei auch die Pandemie selbst das Verhalten beeinflusst, insoweit der Wirt es für rational erachtet, sich (und andere) mehr oder weniger vor der Ansteckung zu schützen.

Die utilitaristische Beurteilung des Pandemieschutzes berücksichtigt also zwei Feedbackschlaufen zum und vom Wirtsorganismus: Die eine geht von der Infektiosität des Erregers und der Letalität der Krankheit zum Selbstschutz- und Fremdschutzinteresse des Wirtsorganismus und schließt die sich daraus ergebende Rückwirkung auf das Infektionsgeschehen ein – was zusammen das Referenzsystem für die Politikbewertung bildet. Die zweite Schlaufe reicht von staatlichen Schutzmaßnahmen zum rationalen Verhalten des Wirtsorganismus und von dort wiederum zurück zum Infektionsgeschehen. Über diese Schlaufen kann Pandemiepolitik drei unterschiedliche Effekte im Hinblick auf die Wohlfahrt erzeugen: Entweder sie wirkt wohlfahrtssteigernd, oder sie bleibt wirkungslos, oder aber sie ist kontraproduktiv (weil sie zu dysfunktionalen Verhalten motiviert).

---

<sup>2</sup> Lakatos 1970.

Die dritte Komponente, die zum paradigmatischen Kern des Utilitarismus gehört, ist ein Kriterium der Wohlfahrtsverbesserung. Das Minimalkriterium im Sinne einer Mindestvoraussetzung ist das Pareto-Kriterium, wonach gilt: Es muss durch die Politik mindestens ein Mitglied der Wirtschaftspopulation bessergestellt und keines darf durch sie schlechter gestellt werden. Das Pareto-Kriterium vermeidet das Problem des interpersonellen Nutzenvergleichs und setzt deshalb lediglich eine ordinale Nutzenskala voraus. Ökonomen, die sich nicht vor interpersonellen Nutzenvergleichen scheuen, müssen hingegen mindestens eine Differenzskala des individuellen Nutzens unterstellen, sodass sich die Wohlfahrt verbessert, wenn die Summe der Nutzenzuwächse in der Wirtschaftspopulation die Summe der Nutzeneinbußen übersteigt.

Der Utilitarismus als normative Grundlage des Pandemieschutzes hätte einen anderen als den tatsächlichen C19-Expertenrat verlangt: Die in jedem Fall erforderliche naturwissenschaftlich-medizinische Expertise wäre dann zu ergänzen gewesen um die Verhaltenswissenschaften – sprich Psychologie, Soziologie, Ethnologie, Wirtschaftswissenschaft. Zwar hätte auch eine breiter aufgestellte Expertise eine ähnliche Pandemiepolitik wie die tatsächlich betriebene *Mort-interdite*-Politik zur Folge haben können. Dies aber nicht mit der Zwangsläufigkeit, die durch das herrschende Tabu von vornherein so gegeben war.

Wie jedes normative Konzept kann auch der ökonomische Utilitarismus aus kontextunabhängigen und kontextspezifischen Gründen kritisiert (und sogar verworfen) werden.<sup>3</sup> Ein spezifisches Manko aber, das der ökonomische Utilitarismus aufweist, erlangt gerade in einer Pandemie besondere Virulenz: Da der ökonomische Utilitarismus in den Konventionen seiner Modellierung selbst dem *Mort interdite* unterliegt, wurde und wird alles, was in ihm an Potenzial als Leitfaden für die Pandemiepolitik stecken mochte, vom Tabu zunichtegemacht. Seinerseits zum Tabunehmer und -wächter geworden, konnte der ökonomische Utilitarismus nichts zu seiner rationalen Behandlung beitragen.

---

<sup>3</sup> Kontextunabhängig zum Beispiel wegen seines Rationalitätskonzepts (vgl. Sen 1977) und kontextspezifisch zum Beispiel im Hinblick auf seine Anwendbarkeit im Gesundheitssystem (vgl. Thiele und Gethmann-Siefert 2019).

## Das ökonomische Ende vor dem Sterben

Die orthodoxe Ökonomik befasst sich mit dem Leben und sonst nichts. Wie dieses endet, *S*, erfährt aber überraschenderweise wenig Beachtung. Wann es endet, ist dafür von umso größerem Interesse, weil dieser Zeitpunkt die Dauer der Existenz des Untersuchungsgegenstands wie folgt definiert: Die Dauer des Lebens ist eine endogene Variable in Abhängigkeit von der Nachfrage des sterblichen Daseins nach Gesundheit. Gesundheit ist eine Kapitalform, die wie beim Sparen durch Konsumverzicht (auf ungesundes Leben) akkumuliert wird und eine Rendite in Form eines beschwerdefreien langen Lebens abwirft.<sup>4</sup> So wird für Ökonomen Lebensdauer zum Teil der individuellen Lebensplanung. Ein rationales sterbliches Dasein wird, so das ökonomische Kalkül, Akkumulation und Verschleiß seines Gesundheitskapitals so planen, dass der Barwert der Periodennutzen, also aller auf den Lebensanfang abdiskontierte Nutzen eines Lebensjahrs, über die gesamte (erwartete) Lebensdauer maximal ist. Was unmittelbar zur Folge hat, dass das rationale sterbliche Dasein sein Gesundheitskapital am Lebensende ganz verbraucht haben wird, weil Restgesundheit nicht vererbt werden kann. Die ökonomische Grundaussage zum Leben ist somit die: Der rationale Mensch stirbt sehr krank (wie!) und unmittelbar, nachdem er so krank geworden ist (wann!). Das Wie bleibt somit immer gleich, das Wann hängt von vielen (gesundheits-)ökonomischen Faktoren ab.

Sterben, *S*, ist deshalb im ökonomischen Verständnis keine eigenständige Kategorie im Gesamt aller das sterbliche Dasein umfassenden Erfahrungen, sondern nur die Beendigung eines lebenslangen Konsumprogramms. Es ist keine eigenständige Kategorie wie das oben beschriebene über den biologischen Tod hinausreichende soziale Sterben, dem sogar noch die Chance auf ein gutes Sterben inhärent war, das noch im Sterben das Leben zu einem guten macht. Im Denken der Ökonomen wird (*S, T*) zu ( $\cdot, T$ ) mit der Folge, dass man analytisch das Leben ohne Verlust an seinem Barwert auch schon Sekunden vorher enden lassen kann oder auch einen ganzen Tag früher oder vollends »vor dem letzten Gang«. In der Konsequenz modelliert die orthodoxe Ökonomik das Leben als offene Menge ohne »den letzten Gang«. Auch die Modellerweiterung ums Lebensrisiko ändert nichts am Paradigma des Lebens als offene Menge. Unter Bedingungen von Risiko verbessert das gesunde Leben

---

4 Grossman 1972.

heute die Wahrscheinlichkeit auf Gesundheit morgen, und der Sterbezeitpunkt hat lediglich eine exogene Zufallskomponente. Es ist das Leben als offene Menge einer Abfolge von Konsumereignissen ohne »den letzten Gang«, das den Interessensgegenstand der orthodoxen Ökonomik bildet.

In der ökonomischen Betrachtung endet also der Mensch, bevor er stirbt, und deshalb weiß der Utilitarismus keinen Rat, wie *Mort interdite* in der Pandemiepolitik behandelt werden soll. Im ökonomischen Modell des rationalen sterblichen Daseins als offene Konsummenge ist Sterben wie von Geisterhand verschwunden. Ökonomen blieb in der C19-Pandemie deshalb wenig anderes übrig, als sich mit dem Verweis auf die wirtschaftlichen Kosten der C19-Politik unbeliebt zu machen. Ironischerweise war aber der gegen sie gerichtete Vorwurf, eine unmoralische, kameralistische Herzlosigkeit dem Leid von Schwerkranken und ihren Angehörigen gegenüber an den Tag zu legen, ihrer eigenen Beflissenheit zu verdanken, mit der sie das Tabu zu wahren suchten.

## Tod als absolute Null

Eine weitere versteckte Annahme, die sich in der Risikomodellierung im ökonomischen Modell zeigt, betrifft die Frage nach dem Verhältnis von Leben und Tod. Das Herunterfahren des Gesundheitskapitals in einer Wahrscheinlichkeitsrechnung macht das Lebensende zu einer erwarteten »Geschäftsaufgabe«, durch die das rationale sterbliche Dasein immer indifferenter wird gegenüber den beiden Alternativen Leben,  $L$ , und Totsein,  $T$ .<sup>5</sup> Diese Indifferenz bei der Geschäftsaufgabe ist aber nicht jenem Gleichmut vergleichbar, mit dem in traditionellen Gesellschaften der persönliche Tod in der zirkulären Zeit angenommen wurde, sondern sie ist ein Darben in linearer Zeit: Das erwartete Lebensende ist nie der Höhepunkt im Leben, sondern sein absoluter Tiefpunkt, so wie null Kelvin das absolute Temperaturtief ist. Weil bereits vor dem Sterben dem Totsein mit Indifferenz begegnet wird, kann das Totsein auch nicht besser sein als das letzte Leben. Es ist das Totsein, das im ökonomischen Denken den absoluten Tiefpunkt markieren muss. Der ökonomische Utilitarismus verwandelt  $(\cdot, T)$  in  $(\cdot, \cdot)$ .

---

<sup>5</sup> Hugonnier et al. 2019.

Das epistemologisch Bemerkenswerte daran ist: Die orthodoxe Ökonomik befasst sich im kulturellen Substrat (·, ·) nicht mit dem Tod als Zustand,  $T$ , und braucht doch – zur Kalibrierung des Lebens zuvor – eine ausformulierte Annahme über ihn. Ökonomen tun dies ab als Fall für eine harmlose Normierung: Sie setzen  $T$  einfach auf die absolute Null und lassen es damit ganz aus ihrer Modellierung verschwinden. Schließlich muss auch das Thermometer auf die absolute Null gesetzt werden, und ob das nun bei minus 273,15 Grad Celsius oder bei 0 Kelvin geschieht, ist für die Analyse bedeutungslos.<sup>6</sup>

Die Normierung, die den Tod auf die absolute Null setzt, ist aber alles andere als harmlos. Sie ist dem Dogma des Atheismus geschuldet und damit nicht wertfrei: Der Zustand im Totsein wird in der orthodoxen Ökonomik als erwiesenermaßen exogen behandelt, unabhängig vom zuvor geführten Leben. Und nur deshalb eignet er sich für die Normierung.

Das Problem bei dieser Normierung ist Folgendes: Die Rationalität des Wirtschaftssubjekts muss im Popper'schen Sinn der jeweiligen Situation angemessen sein, und zur Angemessenheit gehört eben auch dessen jeweiliger Wissensstand im Hinblick auf den Modellzusammenhang *seiner Welt*. Unter dem atheistischen Dogma oktroyieren Ökonomen aber ihren atheistischen Wissensstand über ihre Welt, ( $\cdot, \cdot$ ), ihrem Wirtschaftssubjekt auf, dessen Wissensstand aber  $(S, T)$ ,  $(S, \cdot)$ ,  $(\cdot, T)$  oder  $(\cdot, \cdot)$  sein kann. Die Rationalität der Ökonomen wird so zur Rationalität ihres Untersuchungsgegenstands gemacht.<sup>7</sup> Ihr Ratschlag zur Verhaltenssteuerung des Wirtsorganismus Mensch wird dann nur

- 6 Binmore 2016, der sich allerdings der transzendenten Bedenklichkeit des Vorgangs bewusst ist.
- 7 Der Nutzen des Totseins ist vom Nutzen im Leben zu unterscheiden, den das künftige Totsein für die Erinnerungskultur mit sich bringt. Exemplarisch dafür ist Canofari et al. 2017: Der Nutzen der eigenen Grabstätte fließt ins intertemporale Nutzenkalkül der Lebenden aufgrund zweier im *Diesseits* wirkender Mechanismen ein: Erstens: Lebende ziehen aus der Antizipation, dass man sich an sie erinnern wird, schon zu Lebzeiten einen Nutzen, und eine Grabstätte trägt dazu bei, dass die Nachwelt sich länger und besser an sie erinnert. Zweitens: Bei Altruismus gegenüber der nachfolgenden Generation ist die Investition in die eigene Grabstätte rationaler Teil der Hinterlassenschaft, wenn den Nachkommen Erinnerung einen Nutzen stiftet.

durch Zufall weise. Es lohnt sich, die Verfänglichkeit der Normierung des Nutzens näher zu betrachten.

## Die Verfänglichkeit der Normierung

Trotz amtlich und sterbeurkundlich zertifizierbarem Ende des Daseins wird im *praktizierten* Utilitarismus implizit unterstellt, dass Wirtschaftssubjekte im Zustand des Totseins,  $T$ , einen Nutzen,  $T$ , haben, der einen konkreten Wert annimmt. Solche Modellannahmen zum Nutzen im Zustand des Totseins sind im Utilitarismus immer dann notwendig, wenn das Weiterleben von einer zur nächsten Periode riskant ist, wenn Überleben nur mit der Wahrscheinlichkeit  $\pi < 1$  möglich ist und der Mensch mit der Wahrscheinlichkeit  $1 - \pi$  die Folgeperiode nicht erlebt.<sup>8</sup>

In der ökonomischen Formulierung des Periodenerwartungsnutzens, also des Nutzens unter Berücksichtigung der Wahrscheinlichkeit des Erlebensfalls, wird der Nutzen/Schaden des Nichterlebensfalls unterschlagen. Der Erwartungsnutzen der Folgeperiode ist lediglich der im Überlebensfall:

$$EU = \pi \cdot L' \quad (1)$$

mit  $L'$  als Konsumnutzen der Folgeperiode im Überlebensfall. Im Fall des Nichtüberlebens ist in dieser Modellierung der Nutzen in der Folgeperiode auf null normiert.<sup>9</sup> Diese Normierung setzt aber voraus, dass ein Nutzen im Zustand des Totseins nicht nur existiert, sondern sich qualitativ durch nichts von dem im Leben unterscheidet.<sup>10</sup> Mit dieser Normierung wird der Freiheitsgrad ausgenutzt, den der in der Ökonomik gebräuchliche VNM-Erwartungsnutzen bei Entscheidungen unter Risiko (hier des Erlebensrisikos) bietet.<sup>11</sup> Umrechnungen durch

<sup>8</sup> Im Folgenden symbolisiert der Einfachheit halber der Zustand des Lebens,  $L$ , auch seinen Nutzen, Sterben als Ereignis,  $S$ , auch seinen Nutzen/Schaden, wie der Zustand des Totseins,  $T$ , auch seinen Nutzen/Schaden symbolisiert.

<sup>9</sup> Zum Beispiel in De la Croix et al. 2012.

<sup>10</sup> Mit anderen Worten, Nutzen im und nach dem Leben müssen dieselbe Kategorie sein, so, wie wenn es im Leben Birnen zu essen gäbe und danach keine.

<sup>11</sup> Die Von-Neumann-Morgenstern-Erwartungsnutzenfunktion (VNM) operationalisiert eine risikobehaftete Welt als Lotterie, die dem rational Handelnden

Normierung sind in der VNM-Nutzenfunktion ohne Informationsverlust genauso möglich wie die Umrechnung der Temperatur von Grad Celsius in Kelvin.

Der Erwartungsnutzen (1) ist aber lediglich ein Spezialfall des allgemeineren Modells:

$$EV = \pi \cdot L + (1 - \pi) \cdot T \quad (2)$$

mit  $L$  als Periodennutzen für den Fall, dass man den Nutzen erlebt, und dem Periodenwert des Totseins,  $T$ , der positiv, null oder negativ sein kann.<sup>12</sup>

Die versteckte Modellierung des Totseins,  $T$ , auch in Formel (1) als ein (mentaler) Zustand mit einem Nutzen/Schaden für das Individuum, wird ersichtlich, wenn die Formel (2) in die speziellere Formel (1) umformuliert wird durch die Normierung  $L' \equiv L - T$ , sodass

$$EU \equiv \pi \cdot [L - T] + (1 - \pi) \cdot [T - T] = \pi \cdot L' \quad (3)$$

wodurch ein positiver oder negativer Periodenwert des Totseins,  $T$ , auf null normiert wird. Diese allein durch die Normierung auf (1) verkürzbare Formulierung ändert aber nichts an der impliziten Unterstellung der Erwartungsnutzenformel, dass das Individuum dem Zustand des Totseins einen Nutzen, positiv, null oder negativ, beimisst.

Normierungen wie in (1) sind unproblematisch, wenn der Wert, mit dem normiert wird, hier  $T$ , ein exogener Parameter ist. Dann ist das Verschwindenlassen dieses Zustands aus der VNM-Nutzenfunktion, wie durch (3), ohne Einfluss auf das Entscheidungsproblem der untersuchten Agency. Wenn aber, emisch, Totsein eine Variable für die Agency ist, muss der verhaltensabhängige, contingente Wert  $T$ , mit dem normiert wird, genauer spezifiziert werden, und nur dieser contingente Wert verschwindet durch Normierung aus der VNM-Nutzenfunktion.

Ein Beispiel ist die abrahamitische Agency, die emisch zwischen Himmel und Hölle unterscheidet und das Hineingelangen in das eine oder andere als abhängig von der Lebensweise unterstellt. Die Normierung des pauschalen Totseins auf null ist dann zu ungenau, es braucht

---

zum Kauf angeboten wird. Sein unter Berücksichtigung der Eintretenswahrscheinlichkeiten kalkuliertes Kaufangebot ist sein VNM-Erwartungsnutzen.

<sup>12</sup> Felder 2016.

die Skalierung mit dem Nutzen im Himmel,  $\bar{T}$ , oder Schaden in der Hölle,  $\underline{T}$ . Wenn sich Nutzen in Himmel und Hölle aber unterscheiden, bleibt der kontingente Nutzen im Jenseits, mit dem gerade *nicht* normiert worden ist, in der abrahamitischen VNM-Nutzenfunktion erhalten. Das emische Jenseits bleibt so im Diesseits handlungsrelevant. Eine habituelle Normierung wie in (1) verfälscht die abrahamitische Agency. Utilitaristischer Pandemieschutz kann kontraproduktiv werden. Selbstverständlich ist das kein Spezifikum der abrahamitischen Agency, sondern gilt immer dann, wenn die Annuität nach dem Leben keine Exogene ist.

Dies muss bei der Normierung beachtet werden. Andernfalls droht die Verfälschung des emischen Entscheidungsproblems. Die orthodoxe Ökonomik mit ihrem ausschließlichen Fokus auf kontingente Zustände *im Leben* als offene Menge macht sich potenziell dieser Verfälschung schuldig, was in Entscheidungssituationen, in denen Sterben als Übergang in den Zustand des Totseins handlungsrelevant wird, zur Tatsache wird. Eine Pandemie gehört in einer nicht 100-prozentig atheistischen Wirtspopulation dazu. Die habituelle Normierung im Utilitarismus ist im Fall von Mensch zu Mensch übertragbaren, potenziell letalen Infektionskrankheiten verfänglich.

Dieses analytische Erblinden kann, muss aber nicht einem etischen Atheismus der Modellierer entspringen, den sie dann auch noch ihrem Untersuchungsgegenstand andichten. Es kann auch der Kant'schen epistemologischen Überzeugung entstammen, dass alles Transzendentale aus der Wissenschaft fernzuhalten ist, was spätestens dann zum Problem wird, wenn der Wirtsorganismus selbst transzendent denkt und handelt. Das Erblinden kann aber auch der praktischen Überlegung geschuldet sein, alles Transzendentale sei für die Beantwortung der gestellten Forschungsfrage selbstredend irrelevant. Dies mag in vielen Fällen unverfänglich sein, nicht aber im Fall der Analyse einer Pandemie mit soziokultureller Diversität des Wirtsorganismus. Für die wird es problematisch. Ethnische Diversität zum Beispiel geht mit thanatologischer Diversität einher, das heißt, je gemischter die Wirtspopulation ist, umso weniger können die in ihr vorhandenen Vorstellungen zu Sterben und Tod pandemiepolitisch über einen Kamm geschart werden. Ihre Gewohnheit der Normierung ist deshalb keine Belanglosigkeit, sondern rückt die orthodoxe Ökonomik an die naturwissenschaftliche Epidemiologie heran, so als ob der Wirtsorganismus Mensch eine beliebige Spezies wäre.

## Die Doppelnull von Sterben und Tod

Die Normierung auf (1) (S. 65) killt Sterben und Tod analytisch mit einer Dublette: Denn eine noch allgemeinere Formulierung des Periodenerwartungsnutzens des sterblichen Daseins als (2) (S. 66), ist

$$EV_t \equiv p_t \cdot \{\pi \cdot (L - X) + (1 - \pi) \cdot (S - X)\} + (1 - p_t) \cdot (T - X) \quad (4)$$

$EV_t$  ist der Erwartungsnutzen des sterblichen Daseins, bevor der Lebenswürfel  $\pi$  in Periode  $t$  geworfen worden ist.  $X$  ist der Nutzen eines kontingenten Ereignisses oder Zustands im sterblichen Dasein, dessen Funktionswert zur Normierung der Nutzenfunktion  $EV_t$  dient. Die Wahrscheinlichkeit, dass das sterbliche Dasein bis zum Ende der Periode  $t - 1$  andauert, also dass der Lebenswürfel in  $t$  überhaupt noch einmal geworfen wird, ist  $p_t$ . Bei einem konstanten Periodenrisiko  $\pi$  gilt  $p_t = \pi^{t-1}$ . Der erste Term auf der rechten Seite der Gleichung ist deshalb der Erwartungswert des Nutzens, das Ende der Periode  $t$  zu erleben. Der zweite Term ist der Erwartungsnutzen, bis  $t$  zu leben, in dieser Periode aber die Sterbeerfahrung  $S$  zu machen. Die Summe beider Terme in der geschwungenen Klammer ist deshalb der Erwartungsnutzen der Periode  $t$  unter der Bedingung, bis  $t$  gelebt zu haben. Der dritte Term rechts ist der Periodennutzen/-schaden in  $t$ , wenn man in  $t$  bereits tot angekommen ist.

$X$  kann drei Werte annehmen.  $X \equiv L$ , wodurch in der Nutzenfunktion (4) der Periodennutzen von  $L$  auf null normiert wird.  $X \equiv S$  normiert den Nutzen/Schaden des Einmalereignisses  $S$  auf null. Und für  $X \equiv T$  ist der Periodennutzen/-schaden des Totseins auf null normiert.

Der Periodennutzen (4) schließt den (möglichen) imaginierten transzendenten Periodennutzen/-schaden im kontingenten Zustand des Totseins,  $T$ , mit ein. Dieser transzendenten Nutzen/Schaden im Tod als Zustand hängt von der Thanatologie des sterblichen Daseins ab. Sein Wert mag von einer abrahamitischen Religion, vom Atheismus oder einer östlichen Philosophie bestimmt sein.

Der in der orthodoxen Ökonomik praktizierte Utilitarismus unterstellt einfach

$$X \equiv S \equiv T \quad (5)$$

sodass gilt:

$$EU_t = p_t \cdot \pi \cdot (L - X) = \pi^t \cdot L' \quad (6)$$

Dies ist das vom Lebensanfang her betrachtete Äquivalent zum Periodenerwartungsnutzen (1) (S. 65). Der Erwartungsnutzen wird vollständig durch das Leben als Zustand bestimmt. Sterben und Tod sind als normierte Doppelnull aus der Bewertung des sterblichen Daseins verschwunden.

Normierung (5) dampft das kulturelle Substrat ( $S, T$ ) auf  $(\cdot, \cdot)$  ein. Der Ökonom und Philosoph Birger Priddat beschreibt den Zustand der westlichen Gesellschaft so: »[D]en Tod ignorierend will man das Leben maximieren (aus der – wiederum anderen – Sorge, sonst nichts zu haben).«<sup>13</sup> In der von Priddat genannten Sorge schwingt zum einen die Tabuisierung des Sterbens mit, zum anderen die atheistische Idee des absoluten Nichts danach. Beides zusammen hat als unausweichliche Folge, dass Handlungen des Wirtsorganismus ausschließlich auf das noch geführte Leben abzielen. Eine Diagnose, die in Normierung (5) formalisiert ist.

Wenig sonst, außer dass der Mensch so sei, lässt sich zugunsten der Normierung (5) vorbringen. Für einen so definierten Wirtsorganismus einer Pandemie ist Sterben, selbst als individuelles Ereignis, handlungsirrelevant. Dagegen bleibt die für das epidemische Geschehen wichtige, aus unterschiedlichen Einstellungen zu Sterben und Tod resultierende Diversität im Verhalten des Wirtsorganismus außerhalb des Blickfelds. Die im Sinne einer rationalen Pandemiepolitik relevanten Übergänge vom Leben zum Sterben zum Tod sind als utilitaristische Nichtereignisse ohne Bedeutung. Das ergibt sich aus der philosophischen Verkürzung des sterblichen Daseins *auf* das materielle Dasein, das heißt *auf* die darin enthaltene absolute Diesseitsorientierung als vermeintlich einzige relevante Werthaltung selbst in einer lebensbedrohlichen Krise.

Hinzu kommt, dass die Normierung (5) epistemologisch unhaltbar ist, weil dazu nämlich unterstellt werden muss, dass es zwischen  $S$  und  $T$  für den Periodennutzen keinen Unterschied gibt. Dies bleibt eine reine Unterstellung ohne transzendentale Begründbarkeit. Die meisten Ökonomen dürften darin einig sein, dass  $S$  einen Schaden *oder* einen Nutzen im Vergleich zu  $L$  schafft – einen Schaden fast immer und einen Nutzen manchmal, dann, wenn das Leben unerträglich (geworden) ist (»Er durfte gehen!«). Auch dürften manche Ökonomen darin

---

<sup>13</sup> Priddat 2021, S. 11.

einig sein, dass  $S$  im Prinzip empirisch bestimmbar ist<sup>14</sup> und somit ins diesseitsorientierte wissenschaftliche Interesse rücken kann, aber sie werden zugleich bezweifeln, dass das auch für den Nutzen/Schaden von  $T$  gilt. Trotzdem wird im praktizierten Utilitarismus  $S \equiv T$  gesetzt, mithin ohne Begründung und in der Kant'schen Überzeugung, dass die Gleichsetzung nicht transzental begründbar ist. Der praktizierte Utilitarismus ist damit keine thanatologisch wertfreie normative Theorie, sondern eine Thanatoideologie.

In allem, was das Sterben betrifft, ist der praktizierte Utilitarismus Nehmer und Wächter des *Mort interdite*. Und in allem, was das Totsein betrifft, ist er etisch am Atheismus ausgerichtet. In ihrer angenommenen Rolle als Tabunehmerin und Tabuwächterin konnte die orthodoxe Ökonomik wenig zur Rationalisierung der C19-Politik beitragen.

## Deprivationismus

Sterben und Tod bleiben trotz gewahrtem Tabu im praktizierten Utilitarismus aber immer noch versteckt präsent – und zwar wie eine angehaltene Uhr, die aber noch weiterticken könnte. Dahinter steckt der sogenannte Deprivationismus: eine Philosophie, die die Frage stellt, ob der durch Sterben verursachte Tod ein Schaden am Leben ist. Deprivatisten reiben sich an der kapiteleinleitend zitierten Aussage des griechischen Philosophen Epikur, wonach der Tod in einem gelungenen Leben ohne Bedeutung bleibt.

Die Frage F<sub>1</sub>:

*Ist der Tod ein Schaden für jene, die sterben?*

auf die Epikur die zitierte Antwort gab, stieß in den 1970er-Jahren auf erneutes Interesse. So auch beim Philosophen Thomas Nagel, der Epikur widersprechend postulierte, der Tod sei ein Schaden.<sup>15</sup> F<sub>1</sub> lässt sich zu Frage F<sub>2</sub> präzisieren:

<sup>14</sup> Zum Beispiel durch die Analyse von Nahtoderfahrungen (Barberia et al. 2018).

<sup>15</sup> Nagel 1970. Gamlund und Solberg 2019 geben den aktuellen Stand der Debatte und diskutieren deren ethische Implikationen für Gesundheitspolitik und -praxis.

*Ist der eigene Tod als Zustand, T, ein Schaden im Zustand des Lebens, L, für jene, die wissen oder glauben, dass sie in jeder Periode ihres Lebens, L, mit Wahrscheinlichkeit  $1 - \pi$  den Tod als Ereignis, S, erfahren werden?*

In Frage F<sub>2</sub> wird folgende philosophische Grundposition deutlich:

- i. Es geht nicht um den Schaden, den Dritte erleiden, wenn ein Mensch stirbt, sondern nur um den Schaden des Sterblichen selbst durch die Kontingenz T. Was Altruismus nicht ausschließt, aber jeden gesellschaftlichen Schaden, der nicht dem methodischen Individualismus entspringt.
- ii. Ein Schaden durch T ist ein antizipierter, er entsteht vor T und S im Leben als Zustand, L. F<sub>2</sub> beschränkt sich deshalb auf eine Spezies (*Homo sapiens*), die eine Idee von der eigenen Sterblichkeit, S, hat.
- iii. S ist ursächlich für T und deshalb, soweit beeinflussbar, instrumentell für das sterbliche Dasein. Ein Schaden aus T lässt sich nur durch Manipulation von S in L verringern, also durch eine passende Lebensführung.<sup>16</sup>

Der Vorteil dieser Präzisierung auf F<sub>2</sub> sei an einer Passage aus Thomas Nagels Abhandlung *Death* erläutert. Sie gilt als Widerlegung eines Gedankenexperiments des römischen Philosophen Lukrez, der damit Epi-kurs These zu stützen versuchte:<sup>17</sup>

»He [Lucretius] observed that no one finds it disturbing to contemplate the eternity preceding his own birth, and he took this to show that it must be irrational to fear death (T) since death (T) is simply the mirror image of the prior abyss. That is not true, however, and the difference between the two explains why it is reasonable to regard them differently. It is true that both the time before a man's birth and the time after his death (S) are times when he does not exist. But the time after his death (S) is time (T) of which his death (S) deprives him. It is time (T) in which, had he not died (S) then, he would be alive (L). Therefore, any death (S) entails the loss of some [sic!] life that its victim would have led (L) had he not died at that or an earlier

<sup>16</sup> Die Positionen i-iii sind die philosophische Grundlage für die ökonomische Behandlung von Gesundheit als Kapital (Grossman 1972).

<sup>17</sup> Nagel 1970, hier S. 78 f. Die in Klammern gesetzten Verweise sind von mir.

point ( $S$ ). We know perfectly well what it would be for him to have had it ( $L$ ) instead of losing it ( $S$ ), and there is no difficulty of identifying the loser.«

Nach dieser Festlegung des Zusammenhangs zwischen  $L$ ,  $S$  und  $T$  für den identifizierbaren Geschädigten, den Inhaber von  $L$ , postuliert Nagel die folgende Asymmetrie zum Zustand in der pränatalen Zeit ( $P$ ) vor dem Ereignis der Geburt ( $G$ ):<sup>18</sup>

»But we cannot say that the time ( $P$ ) prior to a man's birth ( $G$ ) is time in which he would have lived ( $L$ ) had he been born not then ( $G$ ) but earlier. For ... anyone born substantially earlier than he was ( $G$ ) would have been someone else. Therefore, the time ( $P$ ) prior to his birth ( $G$ ) is not time in which his subsequent birth prevents him from living ( $L$ ). His birth ( $G$ ), when it occurs, does not entail the loss to him of any life ( $L$ ) whatever.«

Die Argumentationskette ist: Epikur sagt:  $T$  ist irrelevant für  $L!$ , wofür Lukrez die Begründung liefert mit der Aussage:  $P$  ist irrelevant für  $L!$  Und diese Begründung sucht Nagel mit seinem Asymmetriegeringenargument zu untergraben, das er jedoch stützt auf zwei unausgesprochene Annahmen zu  $L$ :

- 1) *Identität des Lebens L:* Die Identität von  $L$  ist durch die idiosynkratische Bewertungsfunktion,  $V(\cdot)$ , des Lebens definiert, die durch die Geburt,  $G$ , konstituiert wird und für alle Ewigkeit, auch jenseits  $S$ , Bestand hat.
- 2) *Wert des Lebens L:* Für die Dauer des Bestands der Bewertungsfunktion  $V(\cdot)$ , aber nur für diese Dauer, lassen sich Nutzen und Schäden von Kontingenzen für  $L$  bewerten.

Mit 1) setzt Nagel

$$L=L(G)\equiv V^G(\cdot) \tag{7}$$

<sup>18</sup> Es wird hier von der ethisch wichtigen Frage abstrahiert, ob der Beginn von  $L$  ein Zeitpunkt zwischen Befruchtung und Geburt ist, wodurch  $P$  nicht erst mit  $G$  enden und  $L$  vor  $G$  beginnen würde.

mit  $V^G(\cdot)$  als eine Abbildung aus der Menge aller möglichen Geburtszeitpunkte,  $G$ , in die Menge aller möglichen Nutzenfunktionen,  $V(\cdot)$ . Damit bestimmt  $G$  die Identität des Individuums abschließend, der  $S$  nichts mehr anhaben kann.<sup>19</sup>

Die Abhängigkeit der Identität (der Nutzenfunktion) von  $G$  lässt sich plausibilisieren. Wenn ich statt im Jahr 1955,  $G_1$ , 20 Jahre früher geboren und damit als Kriegskind aufgewachsen wäre,  $G_2$ , hätte die erlebte Not mir eine andere Einstellung  $V^{G_2}(\cdot)$  zum Konsumieren gegeben als die, die ich als Wirtschaftswunderkind tatsächlich entwickelt habe,  $V^{G_1}(\cdot)$ . Dieser Einfluss von  $G$  auf die menschlichen Präferenzen ist gemeint, wenn heute zwischen den Generationen X, Y und Z Unterschiede sind. Es sind dies die idiosynkratischen Präferenzen, die geprägt sind durch das im Verlauf des Lebens – insbesondere in frühester und früher Jugend – Erlebte und die von potenziell dauerhaftem Bestand sind für ein ganzes Menschenleben. Gary Beckers Modellierung von Traditionen, Gewohnheiten und Sucht stützt sich auf diese präferenzbildende Wirkung von gemachten Erfahrungen: Präferenzen,

<sup>19</sup> Nagels Identitätskonzept ist damit nicht numerische Identität, die nur sich selbst als Wahrheitsmacher hat, sondern Genidentität (Grygianiec 2016) mit einer zugrunde liegenden Eigenschaft, hier  $V^G(\cdot)$ , als Wahrheitsmacher. Nagels Identität ist zudem eine temporale dort, wo die Wahrheitsfrage eine Aussage zu ihrer Persistenz über eine Zeitspanne hinweg betrifft. Nagels Persistenzkonzept ist Persistenz durch Enduranz (Miller 2005): Identität ist endurant, weil  $V^G(\cdot)$  als Ganzes, das heißt in all seinen Teilen, in jedem Augenblick der Zeitspanne vorhanden ist, in der sie existiert. Identität ist so als temporale Konstanz von Präferenzen über Handlungsalternativen definiert. Präferenzwechsel ist zugleich Identitätswechsel, und deshalb spricht Lukrez aus Nagels Sicht nicht über dieselbe Person, wenn er den Abgrund vor der Geburt mit dem nach dem Sterben vergleicht.

$V(\cdot)$ , sind für ihn eine Funktion der individuellen Historie  $H$ .<sup>20</sup> Nagel nimmt Beckers (späteres)  $H$  durch das simplere  $G$  vorweg.

Weniger überzeugend ist jedoch die in 1) ebenfalls behauptete totale Unabhängigkeit von  $V(\cdot)$  von  $S$ . Wenn Kriegskinderfahrungen, die ich als Wirtschaftswunderkind nie gemacht habe, mir eine andere aktuelle Identität gegeben hätten, warum kann dann die Antizipation einer Erfahrung, die ich machen würde, wenn ich wüsste, dass ich 20 Jahre länger lebe, unter keinen Umständen meine aktuelle Identität beeinflussen? Beispiel: Wenn ich mich bis heute im Alter von 67 Jahren von der Social-Media-Welt ferngehalten habe, weil ich glaube, dass meine sozialen Kontakte auch analog gepflegt werden können, bis ich mit etwa 83 sterben werde, wäre ich dessen weit weniger sicher, wenn ich wüsste, dass ich 103 werde. Nicht nur würde mein aktueller Social-Media-Konsum ein anderer sein, auch meine durch die sozialen Medien mitbeeinflusste aktuelle Identität wäre wahrscheinlich eine andere. Anderes Beispiel: Angenommen, ich wüsste, dass ich entgegen meiner tatsächlichen Überzeugung noch so lange leben würde, dass ich die Folgen des Treibhauseffekts am eigenen Leib zu spüren bekäme, wären meine aktuellen Präferenzen vielleicht andere. Es ist der Unterschied zwischen dem  $S$  der Greta-Thunberg-Generation und meinem  $S$ , der den aktuellen Präferenzunterschied mitverursacht. Wessen  $S$  dabei der Referenzpunkt ist, ist unerheblich, entscheidend sind die unterschiedlichen Perspektiven, die sich aus unterschiedlichen  $S$  ergeben. Greta hat eine andere aktuelle Identität als Ernst, weil sie eine andere Zukunft hat als Ernst. Wenn aktuelle Präferenzen grundsätzlich von vergangenen Erfahrungen abhängen (wie von Nagel und Becker behauptet), dann sollten sie grundsätzlich auch von künftigen Erfahrungen abhängen kön-

<sup>20</sup> Becker 1992. Becker bricht damit mit der orthodoxen ökonomischen Epistemologie, die verlangt, dass Präferenzen unabhängig von Ereignissen sein müssen, ein Paradigma, das er selbst zuvor mitentwickelt hat (Stigler und Becker 1977). Dieses Identitätskonzept ist deckungsgleich mit Nagels Metaphysik der Identität. Beckers neues Paradigma unterscheidet sich vom orthodoxen in der Definition von Teilen des enduranten Ganzen: Teile müssen selbst nicht endurant sein, sondern können auch nur im Augenblick  $\tau$  der Zeitspanne existieren, in der das Ganze existiert. Teil  $y$  ist dann  $\tau_{\text{weise}}$  Teil des Ganzen  $x$  (Miller 2005). Ein Chamäleon und eine Verkehrsampel haben damit eine konstante Identität, selbst wenn sie die Farbe wechseln, so wie Beckers Konsument derselbe bleibt, wenn er eine Gewohnheit annimmt.

nen. Ein Erlebnis aus der Zukunft entfaltet dabei nicht zwingend dieselbe Wirkung auf die heutigen Präferenzen wie dasselbe in der Vergangenheit gemachte Erlebnis, aber es kann im Prinzip für Präferenzen genauso kausal sein, wie das vergangene Erlebnis kausal sein kann.

Diese Überlegungen legen nahe, dass die Ereignisse Geburt und Sterben hinsichtlich ihrer Wirkung auf die Identität des Daseins kategorisch nicht so verschieden sind, wie es Nagel mit seiner Identitätsbedingung des Lebens unterstellt. Ich unterstelle deshalb für die nachfolgenden Überlegungen, dass die Identitätswirkung von  $G$  und  $S$  symmetrisch ist. *Beide* haben entweder Einfluss auf die Identität (aber nicht zwingend denselben), oder *beide* haben keinen Einfluss.

Wenn beide keinen Einfluss auf die Identität haben, gelten die Prämissen der ökonomischen Orthodoxie: Präferenzen sind exogen, und damit ist Nagels Identität intertemporal universell unveränderbar mit der exogenen Nutzenfunktion  $\bar{V}$  verschmolzen. Verpasste Ereignisse durch späte Geburt und verpasste Ereignisse durch frühes Sterben wirken auf dieselbe Weise in der gegebenen Nutzenfunktion  $\bar{V}$ . Aber die Bewertungsfunktion des aktuellen Lebens,  $L$ , als solche wird durch beide nicht beeinflusst, und es bereitet deshalb keine Schwierigkeit, den Gewinner oder Verlierer eines ausgebliebenen Ereignisses durch frühen Tod oder späte Geburt zu identifizieren.

Wenn hingegen beide,  $G$  und  $S$ , die Identität beeinflussen, gilt  $L = L(G, S) \equiv V^{G, S}(\cdot)$ . Für die Nagel'sche Argumentation gilt dann dasselbe für  $T$  wie das von ihm für  $P$  Postulierte: So wie es sinnlos ist, die Wirkung einer früheren Geburt,  $G_2$ , auf das aktuelle Leben,  $L$ , zu bestimmen, weil es eine Identität  $V^{G_2}(\cdot)$  statt  $V^{G_1}(\cdot)$  wäre, so sinnlos ist es, die Wirkung eines späteren Todes,  $S_2$ , auf das aktuelle Leben zu bestimmen, weil es ebenfalls eine Identität  $V^{S_2}(\cdot)$  statt  $V^{S_1}(\cdot)$  wäre.  $T$  hat in diesem Sinne die epikureische Irrelevanz für das Leben,  $L$ , wie  $P$  die lukrezianische Irrelevanz für  $L$  hat.<sup>21</sup>

Es wird nun klar, dass Nagels Asymmetrie auf einem impliziten Wechsel seiner Paradigmatik bei seiner Unterscheidung zwischen  $T$

<sup>21</sup> Der Mystiker Angelus Silesius postuliert mit »wenn ich gewesen bin, dann kann ich wieder hin, wo ich in Ewigkeit vor mir gewesen bin« eine Symmetrie des Daseins, das »vorne heraus« und »hinten hinaus« das Leben,  $L$ , gleichermaßen umschließt und dessen Identität Erfahrungen »vorne heraus« und »hinten hinaus« nichts anhaben können. In diesem Dasein verschmelzen  $P$ ,  $L$  und  $T$  zu einem enduranten Ganzen, und Frage  $F_2$  wird obsolet.

und  $P$  beruht.  $T$  betrachtet er durch die paradigmatische Brille der ökonomischen Orthodoxye:  $T$  ist für ihn wie ein Argument in der Nutzenfunktion, das den Funktionswert  $V^G(\cdot)$ , aber nicht die Funktion  $V$  selbst bestimmt.  $P$  wird von ihm hingegen durch die Brille des soziologischen Strukturalismus<sup>22</sup> betrachtet: Die idiosynkratischen Gegebenheiten von Geburt (und Kinderstube) legen die Identität des Menschen fest (oder beeinflussen sie maßgeblich),  $L \equiv V^G(\cdot)$ .

Obwohl er heute als Stütze des Deprivationismus an Bedeutung verloren hat,<sup>23</sup> legt der lukrezianische Vergleich die oben beschriebenen versteckten Annahmen in der Nagel'schen These des Schadens von  $T$  an  $L$  offen. Dies betrifft insbesondere die Übernahme der orthodoxen ökonomischen Paradigmatik der Exogenität der Präferenzen von Erfahrungen. Es stellt sich nämlich die Frage, was genau  $T$  in  $L$  bewirkt, wenn nicht eine andere Nutzenfunktion,  $V^{S_2}(\cdot)$  statt  $V^{S_1}(\cdot)$ . Für Nagel und seine Anhänger, die sogenannten Deprivationisten, ist  $T$  der durch  $S$  ausgelöste Verlust an all dem, was ohne  $S$  hätte gelebt werden können. Genau diese antizipierte Deprivation fließt ins ökonomische Erwartungsnutzenkalkül ein: Durch  $S$  kann ein sonst später anfallender Nutzen nicht mehr erlangt werden, und in diesem Sinne ist  $T$  ein Schaden an  $L$ . Der Wert des sterblichen Daseins mit Periodennutzen  $L$  und Sterberisiko  $\pi$  ist

<sup>22</sup> Bourdieu 1974, Bourdieu 1982.

<sup>23</sup> Heute hat die Ablehnung von Epikurs These in der philosophischen Diskussion zwar die Oberhand erlangt, aber aus anderen Gründen als dem Nagel'schen Asymmetrieargument (Solberg 2019). Ein weiterer, von Solberg nicht aufgeführter Grund ist der: Die Unabhängigkeit der korrekten Antwort auf  $F_2$  vom Zusammenhang zwischen dem Leben,  $L$ , und dem pränatalen Zustand,  $P$ , wird deutlich, wenn man Nagels Argument am fiktiven ersten Menschen mit einem Bewusstsein seiner Sterblichkeit durchspielt. Im frühesten Zeitpunkt eines solchen Menschseins gibt es kein  $G$ , das noch früher hätte sein können, aber dieser erste Mensch hätte gewiss auch noch länger als bis  $S$  leben können. Die Irrelevanz oder Relevanz von  $T$  für den ersten Menschen kann deshalb nicht von  $P$  oder  $G$  abhängen, sondern muss sich aus den Eigenschaften von  $L$  und  $T$  allein ergeben. Was aber für den ersten Menschen mit einem Verständnis seiner eigenen Sterblichkeit gilt, muss nachfolgend auch für alle weiteren Menschen und ihr Nachleben gelten, andernfalls könnte man nicht sinnvoll vom ersten Menschen als sterblichem Dasein sprechen.

$$EU(L, \pi) \equiv \sum_{t=1}^{\infty} EU_t(L) = \frac{1}{1-\pi} \cdot L \quad (8)$$

Das Leben nimmt Schaden durch das Sterben,  $S$ , das mit der Wahrscheinlichkeit  $1 - \pi$  in jeder Periode eintreten kann und einen andernfalls unendlich großen Wert des Lebens nur endlich werden lässt.

Dieser im Erwartungsnutzenkalkül versteckte Schaden am Leben durch den Tod ist allein der Imagination des sterblichen Daseins geschuldet. Ohne Imagination der eigenen Sterblichkeit kein Schaden am Leben! Die von Nagel gegründete Schule des Deprivationismus baut damit auf die *Idee des imaginierenden Menschen*<sup>24</sup> und dessen mentale Fähigkeit, die Zukunft mit der Gegenwart zu verknüpfen.

Dieser erwartete Schaden am Leben,  $L$ , durch die durch  $T$  bedingte erwartete Deprivation,  $EU(T, \pi)$ , ist

$$EU(T, \pi) \equiv \lim_{\pi \rightarrow \bar{\pi}} EU(L, \pi) - EU(L, \pi) \quad (9)$$

Die maximal mögliche Überlebenswahrscheinlichkeit,  $\bar{\pi}$ , mit  $0 < \pi \leq \bar{\pi} \leq 1$ , bestimmt den Maximalwert des sterblichen Daseins mit der Annuität  $L$ . Von ihm ist der durch die tatsächliche Überlebenswahrscheinlichkeit  $\pi$  bestimmte tatsächliche Wert des Lebens abzuziehen. Die Differenz ist der Schaden der Sterblichkeit am Leben. Sie ist die erwartete Deprivation durch das Risiko des verkürzten Lebens.

Die maximale Überlebenswahrscheinlichkeit  $\bar{\pi}$  ist ein imaginierter Vergleichsfall. Für  $\bar{\pi} = 1$  ist er die robuste Unsterblichkeit (vgl. Kapitel 2). Dann ist der erste Term rechts in (9) unendlich, und damit ist die durch die Überlebenswahrscheinlichkeit  $\pi < \bar{\pi}$  verursachte Deprivation ebenso unendlich, selbst wenn die tatsächliche Sterbewahrscheinlichkeit noch so klein sein mag. Für  $\pi < \bar{\pi} < 1$  ist die Deprivation positiv und endlich. Dann gilt  $\partial EU(T, \pi)/\partial \pi < 0$ , das heißt eine Erhöhung der Sterbewahrscheinlichkeit (Verkleinerung von  $\pi$ ) ist ein Schaden am Leben.<sup>25</sup>

Der imaginierte Grenzfall in (9) der approximativen Unsterblichkeit,  $\pi \rightarrow \bar{\pi} = 1$ , macht der These der Unsterblichkeitsskeptiker, nach der der Schaden der Unsterblichkeit größer ist als jener der Sterblichkeit, den

<sup>24</sup> Künzel und Priddat 2021.

<sup>25</sup> Umgekehrt ist der in der Gesundheitsökonomik gebräuchliche *Wert des statistischen Lebens* der Grenznutzen einer marginalen Verringerung der statistischen Sterblichkeit.

Garaus: Weil nichts größer sein kann als der unendlich große Gesamtnutzen einer (mit einer unendlichen Abfolge konstanter Periodennutzen deshalb auch) robusten Unsterblichkeit, braucht man sich mit Kleinigkeiten wie deren Kosten erst gar nicht zu befassen. Der Deprivationismus unterschreibt Lemma 1 (S. 53): Das Projekt der approximativen Unsterblichkeit ist ein uneingeschränkt gutes. Lebensverlängerung ist deshalb wertvoll und der Deprivationismus die utilitaristische Philosophie von *Mort interdite*.

Die in der ökonomischen Orthodoxie wie auch im Deprivationismus unterstellte Persistenz der individuellen Identität ist in (9) durch die Identität der Nutzenfunktion  $U(\cdot)$  in den zwei Termen rechts hergestellt: Die Imagination des Lebens in größtmöglicher Unverwüstlichkeit (erster Term rechts) wird vom sterblichen Dasein demselben Bewertungsschema unterworfen wie das tatsächlich zu führende Leben (zweiter Term rechts).<sup>26</sup> Der Deprivationismus und der in der Ökonomik praktizierte Utilitarismus sind zwei komplementäre Ausformungen ein und desselben normativen Paradigmas des sterblichen Daseins.

## Deprivationsethik

Der Deprivationismus ist die utilitaristische Ethik von Tod und Sterben. Alles, was den zweiten Term rechts in Formel (9) (S. 77) größer macht, ist gut, alles, was ihn kleiner macht, ist schlecht. Eine Pandemie ist schlecht, wenn sie die Sterbewahrscheinlichkeit erhöht. Infektionsschutz ist gut, wenn er sie senkt.

Wann ist der schlechteste Zeitpunkt zu sterben? Für die Annuität  $L$  und die konstante Überlebenswahrscheinlichkeit  $\pi$  beginnt das Leben des sterblichen Daseins jedes Mal von vorn, wenn es die neue Periode zu erleben beginnt. Jeder Sterbezeitpunkt führt zur selben Deprivation, und damit ist jeder Sterbezeitpunkt gleich schlecht. Die Deprivationsethik untersagt in diesem Fall die Bevorzugung bestimmter Alterskohorten im Pandemieschutz: Wie vor dem Gesetz sind alle Erkrankten auf der

---

26 Damit wird Heideggers Endlichkeit des Daseins als existentielle Voraussetzung des Menschseins für  $\pi \rightarrow \bar{\pi} = 1$  negiert. Die deprivationistische Enduranz der Identität des Schutzobjekts nimmt den Verlust des Heidegger'schen Menschlichen billigend in Kauf.

Intensivstation, bei der Triage, in Arztpraxen, Impfzentren, aber auch beim Infektionsschutz gleich zu behandeln.

Eine unterschiedliche Behandlung von Alterskohorten ist deprivationsethisch nur dann gerechtfertigt, wenn der Schaden am Leben unterschiedlich groß ist, je nachdem, zu welchem Zeitpunkt gestorben wird. Im vorliegenden Modell ist das zum Beispiel der Fall, wenn  $L$  keine Annuität ist und der Periodennutzen im Alter abnimmt. Dann ist der durch den Unterschied zwischen  $\bar{\pi}$  und  $\pi$  verursachte Unterschied im erwarteten Periodennutzen umso kleiner, je größer der Zeitindex der Periode ist. Alt zu sterben ist dann ein geringerer Schaden am Leben, weshalb es deprivationsethisch in der Triage gerechtfertigt ist, das jüngere Leben statt das ältere zu schützen. Folgt ab Geburt der Periodennutzen  $L$  dem Funktionsverlauf eines  $\cap$ , dann ist der Schaden am Leben derjenigen, die die Blüte des Lebens noch vor sich haben, größer als der Schaden derjenigen, die bereits auf die besten Jahre zurückblicken. Deprivationisten sind sich zwar uneinig in der Frage, ob der schlechteste Sterbezeitpunkt ungefähr die Geburt oder das Jugend- oder junge Erwachsenentalter ist. Es gibt aber keinen Dissens darüber, dass Sterben für den Methusalem weniger Schaden am Leben bedeutet als für das Kleinkind oder den jungen Erwachsenen. Der Deprivationismus legitimiert so die Priorisierung der Jungen gegenüber den Alten. Bei einer notwendigen Triage soll das noch freie Intensivbett *ceteris paribus* dem Jüngeren und nicht dem sehr Alten gegeben werden.

Der prioritäre Schutz von Senioren ist in der Deprivationsethik aber unter speziellen Voraussetzungen gerechtfertigt. Eine C19-bedingte größere Sterblichkeit der Älteren im Vergleich zu den Jüngeren war ein solcher Fall. Wenn die Sterblichkeit der Älteren pandemiebedingt zunimmt, wird der zweite Term rechts in (9) kleiner, und der Schaden, den das Leben an der Sterblichkeit nimmt, steigt. Dann hat *ceteris paribus* der Schutz der Älteren Priorität. Diese Prioritätssetzung wird aber durch ein maximal mögliches Lebensalter,  $\bar{t}$ , für das sehr alte Dasein relativiert. Die rechte Seite von (9) wird dann kurz vor  $\bar{t}$  klein. Der Schutz des Methusalems hat in der Deprivationsethik stets die geringste Priorität.

Der Deprivationismus hat im Gesundheitssystem Spuren hinterlassen. Quality-Adjusted Live Years (QALY) ist zum Beispiel ein darauf aufbauendes Konzept zur Evaluation von Therapien. Es misst die Wirksamkeit einer Therapie an der Dauer und Güte des dazugewonnenen Lebens. Halb so lang und doppelt so gut gilt als gleich wirksam wie doppelt so lang und halb so gut. So können die knappen Mittel im Gesundheitssys-

tem effizient eingesetzt werden. Und so findet der Utilitarismus seinen Niederschlag im *Courant normal* der Gesundheitspolitik.<sup>27</sup>

Aber warum fand dann der Utilitarismus keine Berücksichtigung in der C19-Politik? Wo er doch ein so treuer Nehmer und Wächter des Tabus des *Mort interdite* ist. Und warum wurden Ökonomen so wenig gehört? Muss man zwischen Pandemiepolitik *für* und Pandemiepolitik *in* der Krise unterscheiden? Ist der Utilitarismus ungeeignet für die Pandemiepolitik *in* der Krise? Welche Rationalität ist *in* einer Pandemie angemessen? Damit sind die Themen von Teil 2 umrissen.

---

<sup>27</sup> Insbesondere die Anwendung der Kosten-Nutzen-Rechnung im Gesundheitssystem nach Mishan 1971.