



# I Was ist Anti-Natalismus?

Der Anti-Natalismus ist eine Position in der Reproduktionsethik. Während aber die meisten der in der Reproduktionsethik behandelten Fragen Techniken und Arten der Fortpflanzung und die damit zusammenhängenden Probleme betreffen – etwa wenn nach dem Status von Leihmutterchaft, Gametenspende, Embryospende oder den ethischen Problemen der Präimplantationsdiagnostik gefragt wird –, antwortet der Anti-Natalismus auf eine grundlegendere Frage der Reproduktionsethik: auf die Frage nach dem Wert und dem normativen Status von Fortpflanzung überhaupt. Anti-Natalisten plädieren dafür, die – im Folgenden noch voneinander zu differenzierenden – Fragen, ob es gut ist, sich fortzupflanzen, und ob wir uns fortpflanzen sollten, mit „Nein“ zu beantworten.

Der Anti-Natalismus ist keine neue Position. Schon Sophokles (497/496–406/405 v. Chr.) lässt in *Ödipus auf Kolonos* den Chor verkünden: „Nicht geboren zu sein ist bei weitem das Beste; lebt man aber, ist das Zweitbeste, so rasch wie möglich zurückzukehren, woher man kam.“<sup>1</sup> In der Religion und der Philosophie gibt es eine breite Tradition des Pessimismus, innerhalb derer anti-natalistische Konzeptionen vertreten werden.<sup>2</sup> Viele Religionen, insbesondere der Buddhismus und der Hinduismus, enthalten Elemente der Daseinsverneinung, die man als anti-natalistisch interpretieren kann<sup>3</sup>; auch im Christentum kann man einige anti-natalistische Elemente entdecken, etwa im alttestamentarischen Buch *Kohelet* (*Prediger Salomo*). Einen religiös-metaphysisch fundierten Anti-Natalismus vertritt Philipp Mainländer (1841–1876), der in seinem stark von Schopenhauer beeinflussten Hauptwerk, der *Philosophie der Erlösung*, eine Heilslehre entwirft, der zufolge Gott die Welt erschaffen habe, um zu Nichts zu werden, und

<sup>1</sup> Sophokles, *Ödipus auf Kolonos*, V. 1224–1228.

<sup>2</sup> Vgl. als Überblick Schäfer/Weimer 2019.

<sup>3</sup> Vgl. Coates 2016, chap. 1.

die Erlösung vom Willen, den Mainländer im Anschluss an Schopenhauer als leidbringendes metaphysisches Prinzip versteht, im Übergang des Kosmos ins Nichtsein zu sehen sei.<sup>4</sup> Anti-natalistisch ist auch die Philosophie des ebenfalls von Schopenhauer beeinflussten „Philosophen des Unbewussten“ Eduard von Hartmann (1842–1906), der Schopenhauer in der Annahme folgt, dass das Nichtsein der Welt ihrem Sein vorzuziehen sei, aber anders als Schopenhauer keine individuelle Daseinsüberwindung auf dem Weg der Askese, sondern eine kollektive Selbsterlösung der Menschheit auf dem Wege eines kulturellen Prozesses als erstrebenswert ansieht.<sup>5</sup> Einen im Kontext des philosophischen Existentialismus anzusiedelnden Anti-Natalismus mit einem dezidierten Plädoyer gegen Fortpflanzung vertritt der norwegische Philosoph Peter Wessel Zapffe (1899–1990) in seiner Abhandlung *Über das Tragische* (1941).<sup>6</sup> In aphoristischer Form wird ein Anti-Natalismus vom rumänischen Philosophen Emil Cioran (1911–1995) vertreten.<sup>7</sup> In der nicht-philosophischen Literatur des 20. Jahrhunderts wird man eine anti-natalistische Weltsicht vor allem in den Werken Samuel Becketts (1906–1989), etwa dessen Romantrilogie *Molloy*, *Malone Stirbt* und *Der Namenlose*, ausgedrückt sehen.

Dass man bei der Suche nach anti-natalistischen Positionen in der religiösen, philosophischen und literarischen Tradition durchaus fündig wird, ändert jedoch nichts daran, dass der Anti-Natalismus in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion eindeutig eine Außenseiterposition einnimmt. Dies ist schon daran ablesbar, dass die reproduktionsethischen Diskussionen um die ethischen Probleme von Fortpflanzungstechniken wie der Leihmutterchaft oder der Gametenspende im Allgemeinen unter der nicht weiter hinterfragten Voraussetzung geführt werden, dass Reproduktion als Lebenshervorbringung grundsätzlich positiv zu bewerten und zu fördern sei, dass ein Kinderwunsch als natürliches Bedürfnis zu respektieren und seine Erfüllung mit Hilfe von Reproduktionstechniken zu unterstützen, möglicherweise sogar (teilweise) staatlich zu finanzieren sei. Fast alle philosophischen Abhandlungen zur Ethik der Elternschaft teilen diese Voraussetzung und verzichten daher darauf, die Frage, ob man sich fortppflanzen sollte, auch nur zu thematisieren.<sup>8</sup> Auch gilt der Anti-Natalismus vielen als eine nicht nur abwegige, sondern geradezu gefährliche Position, die auf bedenkliche Weise „lebensverneinend“ ist und langfristig unsere Einstellung des Respekts gegenüber Leben, auch gegenüber bereits bestehendem Leben, untermunieren könnte.<sup>9</sup>

---

<sup>4</sup> Mainländer 1876, 324 f. („Metaphysik“, Abschn. 5).

<sup>5</sup> Hartmann 1890, 673–694 (Zweiter Theil, Abschn. C, Kap. XIV).

<sup>6</sup> Da dieses Werk nur auf Norwegisch vorliegt (*Om det tragiske*, Oslo 1941), muss ich mich hier auf Sekundärliteratur verlassen; vgl. zu Zapffe Coates 2014, 90–97.

<sup>7</sup> Vgl. z. B. Cioran 1979.

<sup>8</sup> Exemplarisch hierfür: Wiesemann 2006, Richards 2010, Millum 2018.

<sup>9</sup> Vgl. z. B. Packer 2011.

Will man einen Anti-Natalismus verteidigen, lassen sich zu seinen Gunsten grundsätzlich drei Arten von Argumenten anführen. Zum Ersten wird für einen Anti-Natalismus auf der Grundlage ökologischer Argumente plädiert. Anhänger dieser Argumentation verweisen auf die ökologischen Belastungen, die durch die Geburt neuer Kinder entstehen, und argumentieren, dass diese in Zeiten der bevorstehenden Klimakatastrophe nicht mehr hinnehmbar seien und auf die Zeugung von Kindern zu verzichten daher moralisch geboten sei.<sup>10</sup> Dieses Argument ist sehr ernst zu nehmen, sieht sich aber auch mit einigen Schwierigkeiten konfrontiert. Erstens muss angesichts der verschwindend geringen Auswirkung, die eine einzelne Reproduktionsentscheidung für die gesamte ökologische Entwicklung hat, geklärt werden, ob das ökologische Argument tatsächlich ein Argument gegen *jede* Reproduktionsentscheidung sein soll. Zweitens muss, wenn dies nicht der Fall ist, die Grenze zwischen noch erlaubten und ökologisch nicht mehr verantwortbaren Reproduktionsentscheidungen gezogen werden. Drittens ist zu klären, ob die umweltethischen Erwägungen im Einzelfall tatsächlich gewichtig genug sind, um die häufig sehr tiefgehenden Kinderwünsche einzelner Personen zu überwiegen. Viertens ist zu erörtern, ob mit dem Argument nicht ein problematischer Naturfundamentalismus in Anspruch genommen wird. Wenn Natur nicht per se werhaft ist, sondern ihr Wert darin besteht, dass empfindungsfähige Wesen, Menschen und Tiere, ein Interesse am Erhalt der Natur haben, erscheint es widersinnig, den Erhalt der Natur mit der Nicht-Existenz derer, die an ihrem Erhalt ein Interesse haben und ihr eben dadurch Wert verleihen, zu erkaufen. Fünftens schließlich ist zu fragen, ob es sinnvoll ist, einen Reproduktionsverzicht als Maßnahme zur Bekämpfung des Klimawandels in den Blick zu nehmen, wenn andere Optionen noch nicht ausgeschöpft sind. Wäre es nicht sinnvoller, erst einmal den Verzicht auf Flugreisen und PKWs zu fördern und notfalls mittels sanktionsgestützter staatlicher Maßnahmen durchzusetzen und erst dann zu fragen, ob eine so massive Maßnahme wie Reproduktionsverzicht zur Bekämpfung des Klimawandels angezeigt ist?

Zweitens wird für einen Anti-Natalismus manchmal auch autonomiebasiert argumentiert. Keine Kinder zu haben wird als Ausdruck der Selbstbestimmung aufgefasst, die als solche als werhaft gilt. Es gebe, so heißt es, eine soziale Erwartungshaltung, Kinder zu bekommen, gegen die das Autonomierecht, auf Kinder zu verzichten, geltend zu machen sei. Das Argument wird z. T. kombiniert mit der These, dass der Verzicht auf Kinder bedeute, sich der Instrumentalisierung von Frauen als ‚Gebärmaschinen‘ entgegenzusetzen und insofern auch ein Akt der Emanzipation von einer noch immer patriarchalisch geprägten Gesellschaft sei.<sup>11</sup> Die Behauptung, dass es eine *generelle* soziale Erwartungshaltung, Kinder

---

<sup>10</sup>Zur Diskussion dieses Arguments vgl. Gesang 2020, 221–237, und Pinkert/Sticker 2021, 293–321.

<sup>11</sup>Vgl. Brunschweiger 2019.

zu bekommen, gebe, ist allerdings zumindest in Bezug auf eine Gesellschaft wie die bundesrepublikanische anno 2022 nicht einleuchtend. Allenfalls gibt es diese Erwartungshaltung eingeschränkt auf bestimmte soziale Milieus oder familiäre Konstellationen. Richtig ist sicherlich, dass die Mehrheit der Mitglieder einer Gesellschaft wie der unsrigen ein Leben mit Kindern einem Leben ohne Kinder vorzieht oder eine solche Lebensform zumindest gutheißt. Aber dass die Mehrheit der Mitglieder einer Gesellschaft eine bestimmte Lebensform praktiziert oder gutheißt, heißt nicht, dass sie von der Minderheit erwarten würde, sich ihr anzupassen. Schon gar nicht heißt es, dass dadurch die Autonomierechte der Minderheit eingeschränkt würden. Die meisten Menschen feiern Weihnachten oder machen einmal jährlich Urlaub; wenn jemand das nicht tut, gehört er zu einer Minderheit; das heißt weder, dass man von ihm erwartet, einmal jährlich in den Urlaub zu fahren, noch, dass dadurch sein Autonomierecht, Weihnachten nicht zu feiern, eingeschränkt würde. Ebenso wird das Autonomierecht, sich nicht zu reproduzieren, nicht dadurch eingeschränkt, dass man, wenn man es wahrnimmt, zu einer Minderheit gehört. In Bezug auf den Vorwurf des Missbrauchs von Frauen als ‚Gebärmaschinen‘ ist zu sagen: Insofern Männer Frauen als ‚Gebärmaschinen‘ instrumentalisieren, ist das diesen Männern vorzuhalten. Es stellt aber keinen Grund dafür dar, Frauen das Recht abzusprechen, Kinder zu bekommen, *ohne* sich in dieser Weise als ‚Gebärmaschinen‘ missbraucht zu sehen. Diesen Frauen vorzuhalten, dass sie eigentlich nicht wüssten, wie sie instrumentalisiert werden, und sich nur einbildeten, sich selbstbestimmt für Kinder entschieden zu haben, ist eine schwerlich zu rechtfertigende Bevormundung und Entmündigung der Frauen, die sich schlicht dazu entschlossen haben, Kinder zu bekommen, und denen damit ihre Entscheidungsfähigkeit abgesprochen wird.

Drittens kann für einen Anti-Natalismus auch ein mitleidsethisches Argument vorgebracht werden. Es bezieht sich auf das Wohl der von Reproduktionsentscheidungen betroffenen, aber zum Zeitpunkt der Reproduktionsentscheidung nicht zustimmungsfähigen Wesen, die in die Existenz gebracht werden. Es besagt, dass Reproduktion mit Rücksicht auf das Wohl der Wesen, die, ohne zugestimmt zu haben, in die Existenz gebracht werden, unterlassen werden sollte oder dass es für das Wesen, das in die Existenz gebracht werden könnte, besser wäre, nicht in die Existenz gebracht zu werden. Eine solche mitleidsethische Grundlage liegt den Konzeptionen der beiden bedeutendsten philosophischen Anti-Natalisten zugrunde: denjenigen Arthur Schopenhauers (1788–1860) und David Benatars (geb. 1966). Schopenhauer entwickelt in seiner Willensmetaphysik einen philosophischen Pessimismus, der das Dasein als Leidensgeschehen auffasst. Alles Leben ist, so Schopenhauer, als Objektivierung des metaphysischen Willens Leiden. Wer dies erkennt, hat Grund, die eigene Existenz zu bedauern und die Tatsache, dass er in die Existenz gelangt ist, negativ zu bewerten:

Was aber das Leben des Einzelnen betrifft, so ist jede Lebensgeschichte eine Leidengeschichte: denn jeder Lebenslauf ist, in der Regel, eine fortgesetzte Reihe großer und kleiner Unfälle, die zwar möglichst verbirgt, weil er weiß, dass Andere selten Theilnahme oder Mitleid, fast immer aber Befriedigung durch die Vorstellung der Plagen,

von denen sie gerade jetzt verschont sind, dabei empfinden müssen; – aber vielleicht wird nie ein Mensch, am Ende seines Lebens, wenn er besonnen und zugleich aufrichtig ist, wünschen, es nochmals durchzumachen, sondern, eher als das, viel lieber gänzliches Nichtseyn erwählen.<sup>12</sup>

Sieht man wie Schopenhauer das Leben „als eine unnützerweise störende Episode in der sälligen Ruhe des Nichts“<sup>13</sup> an, wird man auch die Schaffung neuen Lebens nur als eine solche Störung, nicht aber als freudiges Ereignis auffassen können. In den *Parerga* vergleicht Schopenhauer sie mit der Bestrafung Unschuldiger:

In früher Jugend sitzen wir vor unserm bevorstehenden Lebenslauf, wie die Kinder vor dem Theatervorhang, in froher und gespannter Erwartung der Dinge, die da kommen sollen. Ein Glück, daß wir nicht wissen, was wirklich kommen wird. Denn wer es weiß, dem können zu Zeiten die Kinder vorkommen wie unschuldige Delinquenten, die zwar nicht zum Tode, hingegen zum Leben verurtheilt sind, jedoch den Inhalt ihres Urtheils noch nicht vernommen haben.<sup>14</sup>

Der südafrikanische Philosoph David Benatar, der seit dem Erscheinen seines Buches *Better Never to Have Been. The Harm of Coming into Existence* (2006) – dessen Grundideen in *The Human Predicament* (2017) fortgeführt und ergänzt werden – als wichtigster zeitgenössischer Vertreter eines Anti-Natalismus gilt, steht in der Tradition eines mitleidsethisch fundierten Anti-Natalismus. Benatar argumentiert für die These, dass es stets eine gravierende Schädigung darstellt, ein Wesen in die Existenz zu bringen. Wir sollten daher denen, die wir in die Existenz bringen könnten, aus Mitleid ihre Existenz ersparen. Dass, würde dies durchgängig praktiziert, die Menschheit ausstürbe, ist, so Benatar, eine wünschenswerte Konsequenz. Es wäre besser, wenn es kein bewusstes Leben gäbe; das Aussterben der Menschheit infolge von Reproduktionsverzicht sollte angestrebt und herbeigeführt werden. Benatars methodisch in der Tradition der analytischen Philosophie stehende Konzeption kann für sich in Anspruch nehmen, in großer Klarheit und nüchtern-argumentativ, zudem ohne Inanspruchnahme kontroverser Prämissen aus der normativen Ethik, für einen Anti-Natalismus zu argumentieren. Anders als der Anti-Natalismus Schopenhauers ist derjenige Benatars auch nicht auf metaphysische Annahmen angewiesen. Benatars Theorie ist ständiger Referenzpunkt der neueren Diskussion um den Anti-Natalismus, und sie wird auch in dieser Abhandlung eine wichtige Rolle spielen. Die Frage, inwiefern sich ein Anti-Natalismus begründen lässt, wird insbesondere in den Kap. III, IV und VI in kritischer Auseinandersetzung mit den Argumenten Benatars erörtert werden.

---

<sup>12</sup> *Die Welt als Wille und Vorstellung* I, § 59 (ZA II, 405).

<sup>13</sup> *Parerga und Paralipomena* II, § 156 (ZA IX, 325).

<sup>14</sup> *Parerga und Paralipomena* II, § 155 (ZA IX, 324).

Zur Differenzierung möglicher anti-natalistischer Positionen ist es sinnvoll, einen *evaluativen* und einen *normativen Anti-Natalismus* voneinander zu unterscheiden. Hintergrund dieser Unterscheidung ist, dass Wertungen keinesfalls notwendig Normen implizieren. Das Gute ist nicht notwendig das Gesollte, das Schlechte nicht notwendig das Verbogene.<sup>15</sup> Einen Großteil des eigenen Vermögens für wohltätige Zwecke zu spenden mag man als moralisch gut, aber nicht als moralisch gesollt, sondern als supererogatorisch, also über das von der Pflicht Geforderte hinausgehend, betrachten; es nicht zu spenden kann man entsprechend als moralisch schlecht, aber nicht moralisch verboten ansehen. Zwar implizieren Normen (vermutlich) Wertungen, aber es gilt nicht umgekehrt, dass Wertungen Normen implizieren. Diese Unterschiedlichkeit von evaluativer und normativer Redeweise ist auch zu beachten, wenn wir uns auf Fortpflanzung beziehen. Der evaluative Anti-Natalismus bezieht sich auf den Wert der Fortpflanzung und antwortet auf die Frage, ob es *besser* oder *schlechter* ist sich fortzupflanzen als sich nicht fortzupflanzen. (In Kap. V wird noch zwischen einer starken und einer schwachen Variante des evaluativen Anti-Natalismus unterschieden werden). Der normative Anti-Natalismus bezieht sich hingegen auf normative Urteile und antwortet auf die Frage, ob wir uns fortpflanzen *sollten*. Hat man einen evaluativen Anti-Natalismus begründet, hat man noch keinen normativen Anti-Natalismus begründet. Der ökologische und der autonomiebasierte Anti-Natalismus werden als normative Positionen formuliert; der mitleidsethisch basierte Anti-Natalismus kann sowohl als evaluativer als auch als normativer Anti-Natalismus als auch als Verbindung von beiden vertreten werden.

Man kann innerhalb eines mitleidsbasierten Anti-Natalismus widerspruchsfrei einen evaluativen Anti-Natalismus vertreten, ohne einen normativen Anti-Natalismus für korrekt zu halten. So vertritt Schopenhauer einen evaluativen, aber keinen normativen Anti-Natalismus. Ihm lässt sich die These zuschreiben, dass es moralisch gut ist, anderen aus Mitleid die Existenz, die stets Leiden ist, zu ersparen. Daher gehört zum Idealbild des den Willen verneinenden Heiligen bei Schopenhauer auch, dass dieser auf Fortpflanzung verzichtet – die nach Schopenhauer anzustrebende Verneinung des Willens und des Lebens findet ihren Ausdruck auch und vor allem in freiwilliger Askese.<sup>16</sup> Ein normativer Anti-Natalismus lässt sich Schopenhauer hingegen nicht zuschreiben, denn seine Ethik versteht sich als eine deskriptive Ethik, die grundsätzlich keine Pflichten postuliert und von der Begründung von Sollensätzen Abstand nimmt; folglich postuliert er auch keine Pflicht, sich nicht fortzupflanzen. Benatar vertritt hingegen eindeutig einen evaluativen *und* einen normativen Anti-Natalismus. Nach Benatar ist es nicht nur rational, die eigene Existenz zu bedauern, und es ist nicht nur der Fall, dass

---

<sup>15</sup>Vgl. hierzu ausführlich von Wright 1963, Kap. VIII.

<sup>16</sup>Vgl. Die Welt als Wille und Vorstellung I, § 68 (ZA II, 468–492), und II, Kap. 48 (ZA IV, 706–743).

es besser für eine Person ist, nicht in die Existenz gebracht zu werden, sondern darüber hinaus lässt sich begründen, dass wir uns nicht fortpflanzen sollten.

Im Folgenden werde ich – mit einigen Einschränkungen und Qualifikationen – für einen mitleidsbasierten evaluativen Anti-Natalismus, aber nicht für einen normativen Anti-Natalismus argumentieren. Genauer: Es wird die These verteidigt werden, dass es für jede existierende Person besser gewesen wäre, nicht in die Existenz zu kommen, und dass es eine Schädigung einer Person darstellt, sie in die Existenz zu bringen. Es wird aber auch dafür argumentiert werden, dass sich keine moralische Norm begründen lässt, der zufolge Menschen sich nicht fortpflanzen sollten.

Dass wir Personen schädigen, indem wir sie in die Existenz bringen, werden die meisten für eine abwegige Ansicht halten. Dies muss aber nicht davon abhalten, das dem Anti-Natalismus zugrunde liegende Unbehagen über die verbreitete Annahme, dass sich fortzupflanzen zumindest unter günstigen Umständen moralisch unbedenklich und keiner Rechtfertigung bedürftig sei, zu teilen. Man muss kein Anti-Natalist sein, um das Befremden über die Leichtfertigkeit, mit der Reproduktionsentscheidungen (häufig) getroffen werden, nachvollziehen zu können. Nicht immer ist die Motivationslage, aus der heraus Menschen sich für ein Leben mit Kindern entscheiden, in wünschenswerter Klarheit von denjenigen unterscheidbar, aus der heraus sie sich dafür entscheiden, ein Haus zu bauen oder einen Mercedes zu kaufen. Fortpflanzung wird als Komplettierung eines erst mit Kindern als sinnvoll empfundenen Lebens, manchmal auch in einem diffusen Sinne als etwas, „was ein Leben vollständig macht“, empfunden. Es sollte erlaubt sein, sich über die Nonchalance zu wundern, mit der solche Erwägungen regelmäßig als hinreichende Gründe dafür angeführt werden, ein Kind in die Welt zu setzen. Dass etwas als sinnstiftend empfunden wird, ist ein Prima-facie-Grund dafür, es zu tun, aber auch nicht mehr als das. In anderen Kontexten als denen von Reproduktionsentscheidungen zögern wir häufig nicht, Schädigungen als ausreichende Gegengründe dagegen zu akzeptieren, dass jemand etwas tut, was er als sinnvoll und erfüllend empfindet. Empfindet jemand sein Leben erst dann als sinnvoll und vollständig, wenn er unter Missachtung der Ruhebedürfnisse seiner Nachbarn allnächtlich lautstark Rockkonzerte veranstaltet, ist es nicht abwegig, gegen die Erfüllung dieses Wunsches Bedenken anzumelden. Man sollte offen für die Frage sein, ob nicht auch die – als solche nicht zu bestreitenden und zweifelsohne zu berücksichtigenden – Bedürfnisse von Menschen, ihrem Leben durch Kinder Sinnhaftigkeit und Erfüllung zu verleihen, zur Kategorie der Bedürfnisse und Wünsche gehören könnten, gegen deren Erfüllung Schädigungen als moralische Gegengründe ins Feld geführt werden können. Nicht selten werden Reproduktionsentscheidungen rückblickend sogar damit begründet, dass es „sich eben so ergeben“ habe. Wer das vor Gericht zur Rechtfertigung der Entscheidung, jemandem das Leben zu *nehmen*, sagte, bräuchte einen guten Verteidiger; wer es zur Begründung der moralisch keinesfalls weniger gewichtigen Entscheidung, jemandem das Leben zu *geben*, anführt, sollte Erläuterndes dazu sagen können, warum er für die Entscheidung, ein Wesen allen Gefahren und Widrigkeiten des Daseins auszusetzen, keinen anderen Grund anführen zu müssen glaubt als denjenigen, dass es sich eben so ergeben habe.

Die Frage nach der Rechtfertigung einer Reproduktionsentscheidung wird nicht nur im Alltag, sondern auch in der Philosophie häufig als unangebracht zurückgewiesen. So etwa schreibt Robert Spaemann:

[D]ie Existenz eines Menschen können wir nicht verantworten. Und wir müssen es zum Glück auch nicht. Wir müssen, ja wir dürfen niemanden zum Leben zwingen, sei es durch künstliche Ernährung gegen seinen Willen, sei es durch maschinelle Lebensverlängerung eines irreversibel Bewußtlosen, dessen Organismus „sterben will“. Das gleiche gilt aber auch für das Ins-Leben-Zwingen von Menschen als Anfang menschlichen Lebens. Wenn eines meiner Kinder so unglücklich wäre, daß es mich zur Rede stellen und fragen würde: „Warum habt ihr mich in die Welt gesetzt?“, dann könnte ich zunächst mit Gottfried Benn antworten: „Glaubt doch nicht, dass ich an euch dachte, als ich mit eurer Mutter ging. Ihre Augen wurden immer so schön bei der Liebe.“ Und ich könnte fortfahren: „Du verdankst dein Leben nicht deiner Mutter und mir, sondern der gleichen Natur, der auch ich das meine verdanke und der der Schöpfer die Entstehung neuen Lebens anvertraut hat.“ Menschenwürdige Entstehung ist Folge einer Praxis, nicht einer Poiesis, Folge eines Umgangs, nicht Produkt einer Herstellung. Auch die Pille kann die Begründungspflicht für Zeugung und für Nichtzeugung nicht symmetrisch gestalten. Man braucht einen Grund, dem Trieb nicht zu folgen und keine Kinder zu zeugen. Um Kinder zu zeugen, braucht man keinen Grund, denn einen hinreichenden Grund dafür kann es gar nicht geben. Deshalb könnte ich auf die genannte Frage meines Kindes eine zureichende Antwort nicht geben und müßte es auch nicht.<sup>17</sup>

Diese Ausführungen werfen einige Fragen auf. Unklar bleibt zum einen, wodurch sich Fortpflanzung von einem Ins-Leben-Zwingen von Menschen – das doch nach dem dritten und vierten Satz des obigen Zitates genauso verboten sein sollte wie jemanden am Ende seines Lebens zum Weiterleben zu zwingen – unterscheidet, da offensichtlich niemand die Zustimmung dazu gibt, geboren zu werden. Zweitens ist die These erstaunlich, man brauche einen Grund, dem Trieb *nicht* zu folgen und keine Kinder zu zeugen. Ein solches Präjudiz zugunsten der Befolgung natürlicher Triebe legen wir jedenfalls nicht immer zugrunde. Menschen haben auch sehr destruktive Triebe, deren Befolgung wir nach Möglichkeit einzudämmen versuchen, und auch im Falle nicht-destruktiver Triebe verlangen wir häufig Gründe dafür, ihnen zu folgen, nicht dafür, ihnen nicht zu folgen. Warum sollte nicht auch der Fortpflanzungstrieb einer sein, dem nachzugeben einer Begründung bedarf? Warum sollte er es nicht besonders angesichts der Tatsache sein, dass es sich dabei sogar anders als z. B. beim Nahrungstrieb um einen Trieb handelt, dem dauerhaft zu widerstehen durchaus möglich ist? Drittens irritiert Spaemanns Schluss vom Fehlen eines hinreichenden Grundes für eine Handlung auf die fehlende Notwendigkeit, überhaupt einen Grund – und gemeint ist hier wohl nicht ein erklärender, sondern ein rechtfertigender Grund – für diese Handlung anzuführen. Dass jemand eine Handlung nicht rechtfertigen kann heißt nicht, dass einen Rechtfertigungsgrund für sie zu verlangen unangebracht wäre. Das gilt auch

---

<sup>17</sup> Spaemann 2001, 344.

für die Befolgung von natürlichen Trieben. Dass jemand für die Befolgung seines Aggressionstriebes keinen hinreichenden Rechtfertigungsgrund angeben kann heißt offensichtlich nicht, dass er sich dafür überhaupt nicht rechtfertigen müsste. Es ist nicht zu sehen, warum es sich beim Fortpflanzungstrieb anders verhalten sollte.

Im Zentrum von Spaemanns Abwehr der Rechtfertigungsfrage steht mit der Berufung auf die „Natur [...], der der Schöpfer die Entstehung neuen Lebens anvertraut hat“, ein positiv besetzter Naturbegriff. Die Berufung auf Natürlichkeit ist ein gängiger Topos, um die Frage nach der Rechtfertigung von Fortpflanzung mit Formulierungen wie „Es liegt in der Natur des Menschen, sich fortzupflanzen“ abzuwehren. Die These, Fortpflanzung bedürfe als natürliches Geschehen keiner Rechtfertigung, überzeugt aber nicht. Wenn mit „Es liegt in der Natur des Menschen, sich fortzupflanzen“ die faktische Behauptung aufgestellt werden soll, dass alle Menschen sich fortpflanzen, ist sie schlicht falsch. Es gibt nämlich nachweislich Menschen, die sich nicht fortpflanzen. Wenn damit eine normative Aussage gemacht, also gesagt sein soll, dass Menschen sich fortpflanzen *sollten*, ist zu fragen, wie sich dieses „Sollen“ rechtfertigt. Zwei Möglichkeiten sind denkbar. Zum einen kann das „Sollen“ über die normative Aufladung des Naturbegriffs eingeführt werden, d. h. dadurch, dass man „Natur“ als das definiert, dem entsprechend gehandelt werden sollte. In diesem Fall stellt aber die Berufung auf die Natur keine Begründungsgrundlage für eine Aussage über das, was man tun sollte, dar, denn man kann eine normative Aussage nicht zirkelfrei durch eine andere normative Aussage begründen, in der das zu begründende „sollen“ bereits enthalten ist. Die Aussage „Man sollte sich fortpflanzen, weil dies der Natur des Menschen entspricht“ schmilzt dann auf die Tautologie „Man sollte sich fortpflanzen, weil man sich fortpflanzen sollte“ zusammen. Fasst man andererseits den Naturbegriff als rein deskriptiven Begriff auf, ist die Aussage „Man sollte sich fortpflanzen, weil dies in der Natur des Menschen liegt“ zwar nicht zirkulär; die Normativität wird dann aber über die unterdrückte Prämissen „Man soll tun, was in der Natur des Menschen liegt“ eingeführt, und diese bedarf ihrerseits einer Begründung. Dass wir tun sollten, was in der Natur des Menschen liegt, versteht sich keineswegs von selbst. Es liegt auch in der Natur des Menschen, grausam zu sein; daraus folgt nicht, dass man grausam sein sollte. Die Berufung auf die vermeintliche Natürlichkeit des Fortpflanzungsvorganges zur Begründung dessen, dass wir uns fortpflanzen sollten, ist entweder zirkulär oder verschiebt das Problem auf die Begründung der These, dass wir tun sollten, was der Natur entspricht. Sie ist somit nicht geeignet, die Rechtfertigungsfrage abzuwehren.

Man kann daher, auch wenn man den Anti-Natalismus ablehnt, einer Anti-Natalistin in der Annahme folgen, dass die Entscheidung, sich zu reproduzieren, einer Rechtfertigung bedarf und dass diese Entscheidung auch unter günstigen Umständen weder als naturhaft vorgegeben noch als Ausdruck einer moralisch neutralen Präferenz für einen persönlichen Lebensstil wie die Entscheidung, den nächsten Urlaub am Meer oder in den Bergen zu verbringen, anzusehen ist. Fortpflanzung ist trivialerweise ein Geschehen, an dem mindestens drei Personen beteiligt sind, von denen mindestens eine diesem Geschehen nicht in geringster

Weise zustimmen kann, davon aber massiv betroffen ist. Wenn irgendeine Entscheidung das Wohl anderer, die nicht zustimmen können, betrifft und insofern gerade *keine* rein private Entscheidung ist, dann diese. Es handelt sich insofern nicht um eine Entscheidung, die außer denjenigen, die sie treffen, „niemanden etwas angeht“, die einzig nach Maßgabe der Interessen des Paars, das sich fortzupflanzen erwägt, getroffen werden sollte und die zu kritisieren unangemessen und übergriffig ist. Darauf zu bestehen, dass es sich hier um eine genuin moralische Frage handelt, ist ebenso wenig „moralistisch“, wie es moralistisch ist, darauf zu verweisen, dass unsere Ernährungsgewohnheiten angesichts der Bedingungen der Massentierhaltung eben keine Sache des persönlichen Lebensstils sind. Man sollte die Frage, ob wir uns fortppflanzen sollten, weder durch den Hinweis auf die angebliche Natürlichkeit des Fortpflanzungsvorganges abblocken noch sie der Unverbindlichkeit der Wahl individueller Lebensformen anheimgeben, sondern sie als moralische Frage ernst nehmen. Dies tut der Anti-Natalismus.

Anti-natalistische Positionen verdienen daher, ernstgenommen zu werden. Dass sie de facto häufig eher manifesthaft verkündet als rational begründet werden, dass sie nicht selten in unangenehm eiferndem, predigerhaften Tonfall vorgetragen werden, dass es sich dabei manchmal auch um schlichte Rationalisierungen einer Abneigung gegen Kinder zu handeln scheint, dass ein Großteil der als „anti-natalistisch“ auftretenden Positionen kaum geeignet ist, das Vorurteil zu entkräften, dass es sich beim Anti-Natalismus um Provokationen Spätpubertierender oder Dauerfrustrierter handelt – all dies schließt nicht aus, dass man einen Anti-Natalismus durchaus mit nachvollziehbaren Argumenten begründen kann. Wer sich ernsthaft mit den Konzeptionen Schopenhauers und Benatars auseinandersetzt, wird dies auch kaum in Abrede stellen wollen. Natürlich besteht in einem kulturellen Klima, in dem es zu den ungeschriebenen Regeln des sozialen Umgangs gehört, die Geburt eines Kindes als freudiges Ereignis zu begrüßen, keine Aussicht, dass eine anti-natalistische Position mehr als vereinzelte Zustimmung findet. Aber auch das spricht nicht gegen sie. Das Übliche ist nicht immer das Richtige.