



Oliver Hallich

Besser, nicht geboren zu sein?

Eine Verteidigung des Anti-Natalismus



J. B. METZLER

Besser, nicht geboren zu sein?

Oliver Hallich

Besser, nicht geboren zu sein?

Eine Verteidigung des Anti-Natalismus



J.B. METZLER

Oliver Hallich
Institut für Philosophie, Universität
Duisburg-Essen
Essen, Deutschland

ISBN 978-3-662-65620-4 ISBN 978-3-662-65621-1 (eBook)
<https://doi.org/10.1007/978-3-662-65621-1>

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Der/die Herausgeber bzw. der/die Autor(en), exklusiv lizenziert an Springer-Verlag GmbH, DE, ein Teil von Springer Nature 2022

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von allgemein beschreibenden Bezeichnungen, Marken, Unternehmensnamen etc. in diesem Werk bedeutet nicht, dass diese frei durch jedermann benutzt werden dürfen. Die Berechtigung zur Benutzung unterliegt, auch ohne gesonderten Hinweis hierzu, den Regeln des Markenrechts. Die Rechte des jeweiligen Zeicheninhabers sind zu beachten.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag, noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Umschlagabbildung: © baona/Getty Images/iStock

Planung/Lektorat: Franziska Remeika

J.B. Metzler ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer-Verlag GmbH, DE und ist ein Teil von Springer Nature.

Die Anschrift der Gesellschaft ist: Heidelberger Platz 3, 14197 Berlin, Germany

Vorwort

Es gibt einige Bücher zum Thema „Ethik der Elternschaft“. Da eine Ethik der Elternschaft nach gängigem Verständnis keine Ethik *für* Eltern ist, sondern die moralischen Probleme thematisiert, die *mit* Elternschaft zusammenhängen, würde man erwarten, dass in ihnen die Fragen, ob wir uns fortpflanzen sollten und wie Reproduktion moralisch zu bewerten ist, ausgiebig erörtert werden. Das ist aber erstaunlicherweise meist nicht der Fall. Das Cover dieser Bücher zieren nicht selten Fotos anmutiger Neugeborener oder freudestrahlender Eltern mit ihren Kindern, womit zu verstehen gegeben wird, dass Reproduktion grundsätzlich ein wesentlicher Bestandteil eines glücklichen und gelingenden menschlichen Lebens sei. Darin schwingt mit, dass sie als solche kaum ernsthaft zu kritisieren und ihre moralische Legitimität in Frage zu stellen abwegig sei. In der vorliegenden Abhandlung werden die genannten Fragen nach dem normativen Status und der moralischen Bewertung von Reproduktion ohne ein solches Präjudiz zugunsten der moralischen Legitimität von Fortpflanzung behandelt. Dies geschieht in Auseinandersetzung mit der Position des Anti-Natalismus, deren Vertreter:innen Reproduktion für moralisch bedenklich oder sogar falsch halten. Das Ergebnis ist eine (eingeschränkte) Verteidigung dieser in der philosophischen Ethik fast einhellig abgelehnten Position.

In den Kapiteln II bis V wird Material aus zwei bereits publizierten Aufsätzen aufgenommen: „„Besser, nicht geboren zu sein“: Ist es rational, die eigene Existenz zu bedauern?“, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 5/2 (2018), 179–212, und „David Benatar’s Argument from Asymmetry. A Qualified Defence“, in: *The Journal of Value Inquiry* 56/1 (2022), 5–19.

Für wertvolle Anregungen und Kritik zu früheren Fassungen dieses Textes und der beiden genannten Aufsätze danke ich Dieter Birnbacher, Nicola Erny, Michael Hauskeller, Martina Herrmann, Susanne Hiekel, Achim Lohmar, Stefan Mandel, Alina Omerbasic-Schiliro, Ema Sullivan-Bissett und Marcel van Ackeren. Für engagierte Diskussionen über den Anti-Natalismus und vielfache Unterstützung danke ich insbesondere Felicitas Krämer. Mein Dank gilt an dieser Stelle auch Franziska Remeika vom Metzler-Verlag für eine sehr angenehme Zusammenarbeit und für ihre Bereitschaft, diesen Text zu veröffentlichen.

Oliver Hallich

Inhaltsverzeichnis

I Was ist Anti-Natalismus?	1
II „Besser, nicht geboren zu sein“ – ist der Anti-Natalismus überhaupt eine sinnvolle Position?	11
III Das Asymmetrieargument – eine Kritik	19
IV Das Asymmetrieargument – eine Verteidigung	37
V Evaluativer Anti-Natalismus	49
VI Die Qualität des menschlichen Lebens	65
VII Normativer Anti-Natalismus?	77
VIII Anti-Natalismus und Tod	95
Schlussbemerkungen	103
Literatur	105



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.“¹ In der Religion und der Philosophie gibt es eine breite Tradition des Pessimismus, innerhalb derer anti-natalistische Konzeptionen vertreten werden.² Viele Religionen, insbesondere der Buddhismus und der Hinduismus, enthalten Elemente der Daseinsverneinung, die man als anti-natalistisch interpretieren kann³; 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

¹ Sophokles, *Ödipus auf Kolonos*, V. 1224–1228.

² Vgl. als Überblick Schäfer/Weimer 2019.

³ 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.⁴ 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.⁵ 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).⁶ In aphoristischer Form wird ein Anti-Natalismus vom rumänischen Philosophen Emil Cioran (1911–1995) vertreten.⁷ 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.⁸ 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.⁹

⁴ Mainländer 1876, 324 f. („Metaphysik“, Abschn. 5).

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

⁶ 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.

⁷ Vgl. z. B. Cioran 1979.

⁸ Exemplarisch hierfür: Wiesemann 2006, Richards 2010, Millum 2018.

⁹ 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.¹⁰ 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.¹¹ Die Behauptung, dass es eine *generelle* soziale Erwartungshaltung, Kinder

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

¹¹Vgl. 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.¹²

Sieht man wie Schopenhauer das Leben „als eine unnützerweise störende Episode in der sälligen Ruhe des Nichts“¹³ 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.¹⁴

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.

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

¹³ *Parerga und Paralipomena* II, § 156 (ZA IX, 325).

¹⁴ *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.¹⁵ 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.¹⁶ 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

¹⁵Vgl. hierzu ausführlich von Wright 1963, Kap. VIII.

¹⁶Vgl. 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.¹⁷

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

¹⁷ 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.



II „Besser, nicht geboren zu sein“ – ist der Anti-Natalismus überhaupt eine sinnvolle Position?

Die meisten Gegner des mitleidsethisch basierten Anti-Natalismus machen mit ihm kurzen Prozess. Sie halten ihn nicht einmal für falsch, sondern für sinnlos, nicht für eine Position, gegen die sich überzeugende Argumente anführen ließen, sondern für eine, die sich nicht einmal kohärent formulieren lässt. Sagt eine Person etwas wie: „Es wäre besser für mich, nicht geboren worden zu sein“, sagt sie demnach nicht einmal etwas Verständliches. Sie redet Unsinn. Es sind im Wesentlichen zwei Argumente, die hierfür ins Feld geführt werden: zum einen die These, dass der Anti-Natalismus eine Vergleichbarkeit von Existenz und Nicht-Existenz voraussetzen müsse, die es aber nicht gebe, zum anderen diejenige, dass er die obskure Annahme eines „Subjekts der Nicht-Existenz“ machen müsse, die sich als widersprüchlich herausstelle.

1 Fehlende Vergleichbarkeit von Existenz und Nicht-Existenz?

Das erste Argument wird z. B. vom Philosophen Dieter Birnbacher formuliert, der im Kontext der Diskussion eines Argumentes gegen die Freigabe der Abtreibung für die Unmöglichkeit einer persönlichen Existenzpräferenz argumentiert. „Logisch bedenklich“, meint Birnbacher, sei

die Voraussetzung, daß die Rede von einer *persönlichen Existenzpräferenz* überhaupt sinnvoll ist. [...] [Ich halte] es für zweifelhaft, daß man von einer persönlichen Präferenz von p über non-p überhaupt sinnvoll sprechen kann, wenn der Sachverhalt non-p mit der Existenz des Subjekts dieser Präferenz als bewußtseinsfähigem Subjekt unvereinbar ist. Ich glaube nicht, daß man es aus *persönlichen* Gründen vorziehen kann, zu existieren statt nicht zu existieren. Niemand kann seine Existenz höher bewerten als etwas (seine Nicht-Existenz von Anfang an), das für *ihn* kein möglicher Gegenstand persönlicher Präferenzen ist. Den Sachverhalt p gegenüber dem Sachverhalt non-p zu präferieren heißt doch, p und

non-p in eine Vorzugsrelation zu bringen. Wie soll man aber Existenz und Nicht-Existenz (vom Anfang des Bewußtseinslebens an) aus individueller Perspektive miteinander vergleichen können)?¹

Es ist aber eines, zwei Zustände miteinander zu vergleichen, und etwas anderes, eine Präferenzrelation zwischen ihnen auszubilden. Es ist richtig, dass es eine Bedeutung von „vergleichen“ gibt, in der es unmöglich ist, Existenz und Nicht-Existenz miteinander zu vergleichen. Dies ist die Bedeutung, in der ein Vergleich von A und B voraussetzt, dass wir epistemischen Zugang zu A und B haben, also wissen können, wie es ist, im Zustand A und im Zustand B zu sein. Wir können nicht wissen, wie es ist, nicht zu existieren, darum können wir in diesem Sinne von „vergleichen“ Existenz und Nicht-Existenz nicht miteinander vergleichen. Aber ein solcher Vergleich ist auch nicht nötig, um eine Präferenzrelation zwischen A und B auszubilden zu können. A gegenüber B zu präferieren heißt (qua Bedeutung von „präferieren“), A gegenüber B vorzuziehen, also ein bestimmtes Wahlverhalten zu zeigen, und das können wir zweifellos auch dann, wenn wir A und B nicht miteinander vergleichen können. Wer noch nie Heroin genommen hat, weiß mangels Erfahrung nicht, wie es ist, Heroin zu nehmen, und kann daher Heroinkonsum und den Verzicht darauf nicht vergleichen, jedenfalls nicht in dem Sinne von „vergleichen“, in dem wir auch Existenz und Nicht-Existenz nicht miteinander vergleichen können; trotzdem kann er, auf Heroinkonsum verzichtend, den Verzicht auf Heroinkonsum gegenüber Heroinkonsum präferieren. Wir wissen nicht, wie es ist, aus dem 13. Stock eines Hochhauses zu stürzen; trotzdem können wir den Verzicht auf diese Erfahrung gegenüber der Erfahrung präferieren. Ebenso verhält es sich mit Existenz und Nicht-Existenz: Dass wir nicht wissen, wie es ist, nicht zu existieren, schließt nicht aus, dass wir Existenz gegenüber Nicht-Existenz vorziehen können. Für Hamlet ist in seinem berühmten Monolog gerade die Tatsache, dass er nicht weiß, wie es ist, tot zu sein, ein *Grund* dafür, auf Suizid zu verzichten und seine Existenz gegenüber seiner Nicht-Existenz bis auf weiteres zu präferieren.² Ein solches Wahlverhalten ist nicht nur eine notwendige, sondern auch eine hinreichende Bedingung dafür, dass jemand seine Existenz gegenüber seiner Nicht-Existenz präferiert. Das gilt natürlich auch für die umgekehrte Präferenzrelation, also die Präferenz von Nicht-Existenz gegenüber Existenz. Um A gegenüber B zu präferieren, ist es nicht notwendig, A und B miteinander vergleichen zu können. Dass wir nicht wissen, wie es ist, nicht zu existieren, schließt weder aus, Existenz gegenüber Nicht-Existenz, noch, Nicht-Existenz gegenüber Existenz zu präferieren.

Natürlich kann man hier einen anderen, schwächeren Sinn von „vergleichen“ ins Spiel bringen, in dem „vergleichen“ keinen epistemischen Zugang zu den Relata der Vergleichsrelation voraussetzt. In diesem schwächeren Sinne von „vergleichen“ kann man z. B., auch ohne je Heroin konsumiert zu haben, den Konsum

¹ Birnbacher 1995, 363.

² Hamlet III.1, V. 55–88.

von Heroin und den Verzicht darauf miteinander vergleichen, was dann einfach heißt: beides miteinander in Beziehung setzen und eine Vorzugshaltung gegenüber einem der beiden Relata ausbilden. Geht man aber von diesem Sinn von „vergleichen“ aus, taucht das Problem der Unmöglichkeit einer persönlichen Existenzpräferenz erst recht nicht auf: In diesem Fall ist es sowohl möglich zu sagen, dass wir Existenz und Nicht-Existenz miteinander vergleichen können, als auch, dass wir zwischen beiden eine Präferenzrelation ausbilden können. In diesem Fall setzt Präferenzbildung Vergleichbarkeit voraus, aber es ist dann auch unproblematisch möglich, beide Relationen auf das Verhältnis von Existenz und Nicht-Existenz anzuwenden.

Das Argument, das die Möglichkeit einer persönlichen Existenzpräferenz mit dem Hinweis auf die fehlende Vergleichbarkeit von Existenz und Nicht-Existenz (im ersten genannten Sinne von „vergleichen“) abstreitet, hat noch einen anderen Defekt. Wenn es stimmte, würde es – entgegen den Absichten, mit denen es vorgetragen wird – zu viel zeigen, nämlich die Unmöglichkeit einer *jeden* Präferenz. Es ist nämlich, wenn wir A gegenüber B präferieren, also A und nicht B wählen, im strengen Sinne *immer* unmöglich, die Erfahrung von A mit derjenigen von B zu vergleichen, eben weil wir, indem wir A präferieren, auf die Erfahrung von B verzichten. Wer z. B. den abendlichen Kinobesuch einem Theaterbesuch vorzieht, also ins Kino und nicht ins Theater geht, wird die Erfahrung des Kinobesuchs mit der ihm dann entgehenden Erfahrung des Theaterbesuchs an diesem Abend nicht vergleichen können, da er auf letztere unwiderruflich verzichtet. Man würde aber nicht sagen, dass die fehlende Vergleichbarkeit etwas daran ändert, dass er den Kinobesuch gegenüber dem Theaterbesuch präferiert. Es wäre verfehlt, hiergegen einzuwenden, dass die Präferenz des Kinobesuchs gegenüber dem Theaterbesuch der Präferenz von Existenz gegenüber Nicht-Existenz nicht analog sei, denn schließlich könnte sich sehr wohl auch der Kinogänger vorstellen, wie es wäre, statt ins Kino ins Theater zu gehen, während wir nicht wüssten, wie es wäre, statt zu existieren nicht zu existieren. Zwar stimmt es, dass der Kinobesucher sich durch Extrapolation aus anderen Erfahrungen, nämlich früheren Theaterbesuchen, eine mehr oder minder zuverlässige Vorstellung davon bilden kann, wie es wohl (gewesen) wäre, heute statt ins Kino doch ins Theater zu gehen. Er kann sich vorstellen, wie es wohl gewesen wäre, die ihm entgangene Erfahrung zu machen (gemacht zu haben). Aber ebenso können wir uns grundsätzlich durch Extrapolation aus anderen Erfahrungen (z. B. dem Schlafen) eine Vorstellung davon machen, wie es wohl wäre, nicht zu existieren. Beide Fälle sind also hinsichtlich der Möglichkeit, durch Extrapolation eine Vorstellung der nicht gemachten Erfahrung zu erlangen, durchaus analog. Dabei ist zu konzedieren, dass man sich, was die Vorstellung der Nicht-Existenz angeht, durchaus irren kann, denn vielleicht ist nicht zu existieren ganz anders, als wir es uns vorstellen. Aber ebenso kann man sich auch im Kino-Theater-Beispiel hinsichtlich der Vorstellung des nicht stattgefundenen Theaterbesuchs irren, da dieser ganz anders hätte verlaufen können, als man es sich vorstellt: Wer weiß, vielleicht waren gerade an diesem Abend die Schauspieler dermaßen brillant, dass, hätte man das gewusst, man doch den Theaterbesuch dem Kinobesuch vorgezogen hätte? Beide Fälle sind

also prinzipiell darin analog, dass eine Irrtumsmöglichkeit vorliegt. Dies gilt auch dann, wenn man annimmt, dass die Irrtumswahrscheinlichkeit in dem Fall, in dem man sich die Nicht-Existenz vorstellt, größer ist als in dem Fall, in dem man sich den entgangenen Theaterbesuch vorstellt. Wie groß die Irrtumswahrscheinlichkeit in beiden Fällen ist, ist nicht relevant. Die Differenz der Irrtumswahrscheinlichkeit würde nichts daran ändern, dass eine Irrtumsmöglichkeit in beiden Fällen vorliegt, und dem Einwand zufolge würde ja allein das Vorliegen dieser Irrtumsmöglichkeit begründen, dass wir Existenz gegenüber Nicht-Existenz nicht in der gleichen Weise präferieren können wie den Kinobesuch gegenüber dem Theaterbesuch. Akzeptierte man Birnbachers Argument gegen die Möglichkeit einer Existenzpräferenz, müsste man daher auch sagen, dass es unmöglich ist, einen Kinobesuch gegenüber einem Theaterbesuch zu präferieren. Es wäre unmöglich, überhaupt eine Präferenz auszubilden. Das aber erscheint abwegig.

2 „Subjekt der Nicht-Existenz“?

Zweifellos ist aber das genannte Argument Birnbachers in einem wesentlichen Punkt einleuchtend: Wir können nicht unsere Existenz von *Anfang des Bewusstseinslebens an* mit unserer Nicht-Existenz von *Anfang des Bewusstseinslebens an* vergleichen. Wir können dies deswegen nicht, weil es so etwas wie eine „Nicht-Existenz von Anfang des Bewusstseinslebens an“ nicht gibt. Dieser Ausdruck bezeichnet in der Tat ein hölzernes Eisen. Es gibt niemanden, der nicht existiert. Das Problem liegt hier nicht in der fehlenden Vergleichbarkeit von Existenz und Nicht-Existenz, sondern in der grundsätzlichen Widersinnigkeit der Vorstellung eines Subjekts der Nicht-Existenz. Dieses Problem ist aber von der Frage, wie sich die Vergleichbarkeit zweier Zustände zur Möglichkeit der Präferenzbildung zwischen ihnen verhält, ganz unabhängig und sollte davon klar abgegrenzt werden. Die Widersinnigkeit der Vorstellung eines Subjekts der Nicht-Existenz wird in der bekannten Sentenz „Am besten wäre es, nicht geboren zu sein. Aber wer hat schon das Glück? Nicht einer unter Tausenden!“ humoristisch gut ausgebeutet.³ Die Widersinnigkeit dieser Vorstellung spräche allerdings nur dann gegen die Möglichkeit, sinnvoll Äußerungen wie „Es wäre besser für mich gewesen, nicht geboren worden zu sein“ zu machen, wenn solche Äußerungen die Vorstellung eines Subjekts der Nicht-Existenz in Anspruch nehmen müssten. Das aber ist nicht der Fall.

Die Ansicht, dass eine solche Vorstellung in Anspruch genommen werden müsste, ist verbreitet und wird häufig mit der Komparativität des Ausdrucks „besser“ begründet. So meint der Oxfordner Moralphilosoph Jeff McMahan, es sei inkohärent und unsinnig anzunehmen, dass es für ein Individuum schlechter sein könne, in die Existenz gebracht zu werden als nicht zu existieren:

³ In der philosophischen Literatur wird sie z. B. zitiert von Williams 1973, 87.

Because „worse for“ is comparative, the claim that it is worse for an individual to be caused to exist implies that it would have been *better for that individual* not to have been caused to exist – that is, never to have existed at all. But there cannot be anyone for whom it is better never to exist.⁴

Dem ersten Satz dieses Zitats ist nicht zu widersprechen: „Schlechter“ ist komparativ, und daher impliziert die Aussage, dass es schlechter für ein Individuum ist, in die Existenz gebracht worden zu sein, in der Tat die Aussage, dass es besser *für dieses Individuum* gewesen wäre, nicht in die Existenz gebracht worden zu sein. Auch der zweite Satz ist, nimmt man ihn beim Wort, wahr: Es kann niemanden geben, für den es – als Existierenden – besser *ist*, nicht zu existieren. Aber es kann sehr wohl jemanden geben, für den es besser *gewesen wäre*, nicht in die Existenz gebracht worden zu sein, und nur das wird angenommen, wenn gesagt wird, dass es schlechter für ein Individuum ist, in die Existenz gebracht worden zu sein, als es für das Individuum gewesen wäre, nicht in die Existenz gebracht worden zu sein. Ersetzt man in dem letzten Satz des Zitats „for whom it is better never to exist“ durch „for whom it would have been better never to have existed“, wird dieser Satz falsch. Diese Ersetzung muss man aber vornehmen, um das auszudrücken, was jemand meint, der sagt, dass es besser für ein Individuum gewesen wäre, nicht in die Existenz gebracht worden zu sein. McMahan unterstellt, dass man das eigene Nicht-in-die-Existenz-Gebracht-Worden-Sein nur dann dem eigenen In-die-Existenz-Gebracht-Worden-Sein vorziehen könne, wenn man – was in der Tat eine widersprüchliche Vorstellung ist – annähme, dass es für einen selbst *als Existierenden* besser sein müsse, nicht zu existieren. Das ist aber schlicht nicht der Fall. McMahan geht ohne Begründung von „never to have existed“ zu „never to exist“ über und konstruiert damit einen Widerspruch, der nicht besteht.

Wenn es um die Präferenz von Nicht-Existenz gegenüber Existenz geht, haben wir ebenso wenig Anlass, einen solchen Widerspruch zu konstatieren, wie in anderen Fällen, in denen jemand den Wunsch ausdrückt, dass ein Zustand, der nicht eingetreten ist, eingetreten wäre. Man stelle sich vor, jemand sitzt mit Kopfschmerzen im Büro und seufzt: „Es wäre besser für mich gewesen, wenn ich heute nicht ins Büro gekommen, sondern zu Hause im Bett geblieben wäre“. Niemand käme auf die Idee, eine solche Aussage für sprachwidrig zu halten. Wir sagen nicht: Eine solche Aussage ist genau genommen unsinnig, weil derjenige, der sie – als im Büro Sitzender – macht, sich gleichzeitig sowohl als jemanden, der im Büro sitzt, als auch als jemanden, der zu Hause geblieben ist, imaginieren muss; das aber ist widersprüchlich. Es ist klar, dass die Person nicht sich selbst in einander ausschließenden Zuständen imaginiert, sondern einfach zwei Weltzustände miteinander in Beziehung setzt: einen, in dem sie im Büro sitzt, und einen anderen, kontrafaktischen, in dem sie dies nicht täte. Sie drückt mittels der Aussage aus, dass sie – jetzt, als im Büro Sitzende – den zweiten, kontrafaktischen

⁴ McMahan 2008, 68.

Weltzustand positiver bewertet als den ersten. Ebenso ist es, wenn jemand etwas sagt wie: „Ich wäre besser nicht geboren worden“. Die Sprecherin imaginiert nicht als existierende Person sich selbst als sowohl existierend als auch nicht existierend (was unsinnig wäre). Sie setzt ebenfalls zwei Weltzustände miteinander in Beziehung: einen, in dem sie existiert, und einen anderen, kontrafaktischen, in dem sie dies nicht täte. Weil sie, um eine solche Aussage zu machen, keinesfalls darauf angewiesen ist, sich selbst sowohl als existierend als auch als nicht existierend aufzufassen, resultiert auch kein Problem daraus, dass wir uns nicht „unsere eigene Nicht-Existenz vom Anfang des Bewusstseinslebens an“ vorstellen können. Wir müssen das nicht tun, um uns – als Existierende – einen Zustand vorstellen zu können, in dem wir nicht existiert hätten.

Wir unterstellen einer Sprecherin auch dann nicht, ein solches obskures „Subjekt der Nicht-Existenz“ zu postulieren, wenn sich die Aussage, mit der sie eine Existenzpräferenz ausdrückt, nicht auf ihre Nicht-Existenz vor ihrer Geburt, sondern auf den Zustand, in dem sie nicht mehr existiert, bezieht.⁵ Sagt jemand im Endstadium einer Krebskrankheit, dass er es vorzieht, nicht (mehr) zu existieren, haben wir keinerlei Skrupel, diese Aussage als sprachlich sinnvoll zu akzeptieren. Wir sagen nicht: Die Person kann gar nicht ihren Tod ihrem jetzigen Dasein vorziehen, denn dazu müsste sie – als noch Lebende – ein „Subjekt des Todes“ imaginieren und sich selbst, also eine existierende Person, als jemanden imaginieren, der nicht existiert. Das ist offensichtlich nicht der Fall. Die Person setzt ebenfalls zwei Weltzustände in Beziehung – einen, in dem sie existiert, und einen, in dem sie nicht mehr existiert – und drückt aus, dass sie jetzt, als existierende Person, den zweiten Weltzustand dem ersten vorzieht. Sie unterstellt dabei aber nicht, dass sie auch im zweiten Zustand als „Subjekt des Todes“ existieren müsste. Es spricht nichts dagegen, Äußerungen, die sich nicht auf die postmortale Nicht-Existenz, sondern auf die pränatale Nicht-Existenz beziehen, mit denen also jemand ausdrückt, dass er lieber nicht geboren worden wäre, mit der gleichen Gelassenheit als sinnvolle Aussagen zu akzeptieren. Auch solchen Aussagen ist keinerlei Sprachwidrigkeit vorzuwerfen.

Das Missverständnis, dass jemand, der die Aussage „Es wäre besser für mich, nicht geboren worden zu sein“ macht, damit die Vorstellung eines „Subjekts der Nicht-Existenz“ in Anspruch nehmen müsste, wird durch die Oberflächengrammatik dieser Aussage allerdings durchaus nahegelegt. Die konjunktivische Formulierung dieser Aussage legt nahe, dass mit ihr auf ein kontrafaktisches Szenario Bezug genommen würde, in dem von „mir“ in dem gleichen Sinne gesagt werden könnte, dass ich nicht existiere, in dem von mir im realen Szenario gesagt werden kann, dass ich existiere. Die Aussage scheint eine Struktur zu haben wie: „Es wäre besser (für mich) gewesen, wenn ich weniger Süßigkeiten gegessen hätte“. Wer diese Aussage macht, nimmt Bezug auf ein kontrafaktisches Szenario, in dem genau die gleiche Person, die in der realen Welt in beträchtlichem Ausmaß

⁵ Zu diesem Argument vgl. Feinberg 1992, 16 f.

Süßigkeiten gegessen hat, weniger Süßigkeiten gegessen hätte. Sie wäre auszubuchstabieren als: „Es wäre besser für mich gewesen, wenn ich weniger Süßigkeiten gegessen hätte als ich gegessen habe“. Versteht man „Es wäre besser für mich, nicht geboren worden zu sein“ in Analogie hierzu, wird man diese Aussage ebenfalls auszubuchstabieren wollen als: „Es wäre besser für mich gewesen, wenn ich nicht geboren worden wäre, als es für mich ist, geboren worden zu sein“. Diese Ausformulierung legt dann die Vermutung nahe, dass man sich mit dem ersten Teil des Vergleichssatzes auf ein kontrafaktisches Szenario beziehen würde, in dem *genau die Person*, die geboren ist, nicht geboren worden wäre – und damit handelt man sich das (vermeintliche) Problem eines Subjekts der Nicht-Existenz ein.

Man sollte sich hier jedoch nicht durch die Oberflächengrammatik und die konjunktivische Formulierung der Aussage „Es wäre besser für mich, nicht geboren worden zu sein“ irreführen lassen. Es gibt viele konjunktivische Aussagen, die oberflächensprachlich ein kontrafaktisches Bedingungsverhältnis nahelegen, das nicht besteht. Sagt z. B. jemand: „Ich hätte das nicht tun sollen“, suggeriert die Oberflächengrammatik dieses Satzes, dass das Wort „hätte“ das Wort „sollen“ unrealisiert. Aber genau das ist natürlich nicht der Fall. Der Sprecher drückt mit diesem Satz gerade nicht aus, dass er unter bestimmten, nicht realisierten Bedingungen etwas nicht hätte tun sollen. Er schwächt das „sollen“ gerade nicht ab. „Ich hätte das nicht tun sollen“ besagt vielmehr: „Hätte ich getan, was ich tun sollte, hätte ich nicht getan, was ich getan habe“. Die durch den Konjunktiv angezeigte Irrealisierung bezieht sich also auf ein Szenario, in dem der Sprecher etwas getan hätte, was er nicht getan hat, und diese Irrealisierung schiebt sich gleichsam in den normativen Satz, mit dem der Sprecher ausdrückt, dass er das, was er getan hat, nicht tun sollte. Ähnlich verhält es sich mit „Es wäre besser (für mich), nicht geboren zu sein“. Die Irrealisierung bezieht sich auf ein kontrafaktisches Szenario, in dem jemand, der existiert, nicht existieren würde. Behauptet wird, dass das Vorliegen dieses Szenarios besser für *die existierende Person* wäre als es das Vorliegen des realen Szenarios für eben diese existierende Person ist. Die Aussage bezieht sich also auf ein kontrafaktisches Szenario, dessen Vorliegen nach Ansicht des Sprechers besser für ihn gewesen wäre als die reale Situation. Sie bezieht sich aber nicht auf ein Szenario, *in dem* es besser für irgendjemanden wäre, nicht geboren zu sein. Es wäre besser für die existierende Person, wenn dieses Szenario vorläge, aber es wäre kein Szenario, in dem es für irgendjemanden besser wäre, nicht zu existieren als zu existieren.

Man kann diesen sprachlichen Fallstricken und Irreführungen am besten ausweichen, indem man sich auf das besinnt, was jemand mit der Aussage „Es wäre besser für mich, nicht geboren zu sein“ ausdrückt. Er drückt damit einen *Wunsch* aus. Dieser Wunsch bezieht sich auf eine Unterlassung, die in der Vergangenheit hätte stattfinden können, aber nicht stattgefunden hat – nämlich die Unterlassung dessen, ihn in die Existenz zu bringen. Es handelt sich also um einen Wunsch, der sich auf einen nicht mehr realisierbaren Zustand bezieht. Daran ist absolut nichts Mysteriöses, noch weniger etwas Widersprüchliches oder Sprachwidriges. Ebenso, wie wir wünschen können, dass Putin nicht zum Präsidenten Russlands gewählt

worden wäre, dass wir nicht geheiratet oder uns gestern statt mit Anna mit Lena getroffen hätten, können wir wünschen, nicht geboren worden zu sein. Mit der gleichen (sprachlichen) Unbefangenheit, mit der wir etwas sagen können wie: „Es wäre besser, wenn Putin nicht zum Präsidenten Russlands gewählt worden wäre“, können wir daher auch sagen: „Es wäre besser, wenn ich nicht geboren worden wäre“. Wer glaubt, den Anti-Natalismus kurzerhand mit dem Hinweis darauf abfertigen zu können, dass schon eine kohärente Formulierung einer anti-natalistischen Position unmöglich und diese Position daher schlicht unsinnig sei, konstruiert Probleme, die es nicht gibt.



III Das Asymmetrieargument – eine Kritik

Dass der mitleidsethisch basierte Anti-Natalismus sich nicht einfach als eine unsinnige Position des Feldes verweisen lässt, bedeutet natürlich nicht, dass er korrekt wäre. Wer ihn verteidigen will, muss auch positive Argumente zu seinen Gunsten anführen. David Benatar hat in *Better Never to Have Been* ein zentrales und seitdem lebhaft diskutiertes Argument für einen Anti-Natalismus formuliert: das Asymmetrieargument.¹ Wenngleich dieses Argument allein den Anti-Natalismus noch nicht hinreichend begründen kann (und es nach Benatar auch nicht tun soll), stellt es doch die Grundlage des von Benatar entwickelten Anti-Natalismus dar. Es soll eine wesentliche Prämisse einer anti-natalistischen Position begründen, nämlich diejenige, dass es für jedes Individuum besser gewesen wäre, nicht in die Existenz zu kommen, und insofern die eigene pränatale Nicht-Existenz als vorzugswürdig gegenüber der eigenen Existenz anzusehen ist. Scheitert das Asymmetrieargument, scheitert damit auch eine prima facie vielversprechende Begründungsgrundlage für einen Anti-Natalismus. Scheitert es nicht, ist zu fragen, welche weiteren Argumente nötig sind, um einen Anti-Natalismus zu begründen, und wie diese Argumente einzuschätzen sind.

1 Was besagt das Asymmetrieargument?

Obwohl das Asymmetrieargument sich bei genauerem Hinsehen als recht kompliziert erweist, ist die ihm zugrunde liegende Überlegung sehr einfach. Diese Überlegung ist: Wären wir nicht geboren worden, wären uns die Übel des Lebens erspart geblieben; wir hätten aber keinen Verlust dadurch erlitten, dass uns die Güter des Lebens nicht zuteil geworden wären, denn hätten wir nicht

¹ Benatar 2006, 28–59.

existiert, wären wir auch von der Abwesenheit dieser Güter nicht negativ betroffen worden. Entgegen dem gängigen Vorurteil, dass der Anti-Natalismus eine „völlig kontraintuitive“ und daher „einfach abwegige“ Position sei, ist diese Überlegung alles andere als kontraintuitiv. Wohl jeder hat sie gelegentlich. Kontraintuitiv ist der Anti-Natalismus allenfalls darin, dass er der Intuition widerspricht, dass diese Überlegung nichts als eine in dunklen Momenten und episodenhaft auftretende bedauerliche Missstimmung sei, auf deren rasches Vorübergehen im Normalfall zuversichtlich zu hoffen sei und die, falls verfestigt, einer Therapie bedürfe. Das Asymmetrieargument versucht zu zeigen, dass diese Überlegung rationale Grundlagen hat.

Benatar formuliert das Asymmetrieargument in Bezug auf Freuden und Leiden als „gute Dinge“ und „schlechte Dinge“ des Daseins. Das heißt nicht, dass er damit eine hedonistische, also an subjektiven Bewusstseinszuständen orientierte Wertlehre vertreten würde, die keine anderen Werte anerkenne als diejenigen, die subjektiv empfunden werden. Freuden und Leiden sind für ihn nur Beispiele für Zustände oder Dinge mit positivem oder negativem Wert. Das über Freuden und Leiden in der Asymmetriethese Gesagte ließe sich mutatis mutandis auch auf andere Gegen-satzpaare von Gutem und Schlechtem übertragen, etwa auf Wissen als auf ein Gut und auf Unwissen als auf etwas Schlechtes. Diese Übertragung wäre möglich, obwohl ein Zuwachs an Wissen keineswegs notwendig mit einem Zuwachs an subjektiv empfundenem Wohlbefinden einhergeht und umgekehrt Unwissen keineswegs notwendig als negativ oder belastend empfunden wird. Die Asymmetriethese bezieht sich auf *alle* als gut oder schlecht einzustufenden Dinge des Lebens.

In Bezug auf Freuden und Leiden als Beispiel für gute und schlechte Dinge behauptet Benatar, dass zwischen ihnen eine axiologische, d. h. ihre Werthaftigkeit betreffende Asymmetrie bestehe. Diese Asymmetrie besteht allerdings nach Benatar nicht, solange nur von der Werthaftigkeit der Anwesenheit von Freude und Leiden die Rede ist. Hier gilt vielmehr unkontrovers:

- (1) Die Anwesenheit von Leiden ist schlecht.
- (2) Die Anwesenheit von Freude ist gut.

Eine axiologische Asymmetrie tritt aber auf, wenn nach der Werthaftigkeit der *Abwesenheit* von Freude und Leiden gefragt wird. Hier nämlich gilt nach Benatar:

- (3) Die Abwesenheit von Leiden ist *immer* gut, d. h. sie ist auch dann gut, wenn es niemanden gibt, der diese Abwesenheit als solche empfindet.
 - (4) Die Abwesenheit von Freude ist *nicht immer*; sondern *nur dann* schlecht, wenn es jemanden gibt, der der Freude beraubt wird.
- (3) und (4) zusammen konstituieren die Asymmetriethese, d. h. die Asymmetriethese ist genau dann wahr, wenn (3) wahr ist *und* wenn (4) wahr ist.

Die Asymmetriethese hat nach Benatar weitreichende reproductionsethische Konsequenzen. Jedes Leben, so Benatar, enthält in größerem oder geringerem Ausmaß Leiden. Wird jemand nicht in die Existenz gebracht, so wird dieses

Leiden, das unweigerlich mit unserem Leben verbunden ist, verhindert – und das ist gemäß (3) gut, obwohl es dann niemanden gibt, der die Abwesenheit von Leiden als solche empfindet, denn es wird dann ja niemand in die Existenz gebracht. In diesem Fall gilt, dass einer Person, die in einem kontrafaktischen Szenario geboren worden wäre, die aber nicht geboren wurde, Leiden *erspart* bleiben. Und in Bezug auf Freuden gilt in diesem Fall: Zwar wird voraussichtlich ein Leben auch in größerem oder geringerem Ausmaß Freuden enthalten, aber wenn jemand nicht in die Existenz gebracht wird, ist die Abwesenheit von Freuden gemäß (4) nicht schlecht, denn es gibt dann ja niemanden, dem diese Freuden geraubt werden. In Ermangelung eines Subjekts, für das die Abwesenheit von Freuden, die mit seiner Existenz verbunden wären, eine Deprivation wäre, wäre dieser Abwesenheit von Freuden kein negativer Wert zuzuschreiben.

Das bedeutet nach Benatar, dass es für jeden Menschen rational ist, die eigene Existenz zu bedauern. Jeder Mensch kann sich rationalerweise sagen, dass es für ihn besser (gewesen) wäre, nicht geboren worden zu sein. In diesem Fall wären ihm die Leiden, die sein Leben mit sich bringt, erspart geblieben. Zwar stimmt es auch, dass er der Freuden, die sein Leben vermutlich ebenfalls mit sich bringt, dann nicht teilhaftig geworden wäre. Aber das wäre für ihn nicht schlimm gewesen, da es dann ja niemanden gegeben hätte, für den diese Abwesenheit von Freuden eine Beraubung gewesen wäre. Sobald ein Leben auch nur das geringste Ausmaß an Leiden enthält (und jedes Leben enthält mindestens ein geringes Ausmaß an Leiden), ist es demnach rational, die eigene Existenz zu bedauern, denn dieses Leiden wäre der existierenden Person erspart geblieben, wäre sie nicht in die Existenz gebracht worden, ohne dass ihr in diesem Fall irgendetwas Positives geraubt worden wäre.

Benatar verweist zur Stützung der Asymmetriethese auf ihre explanatorische Kraft. Sie ist geeignet, moralische Intuitionen zu erklären, von denen Benatar meint, dass sie schwerlich bestritten werden können, und denen durchweg die Annahme zugrunde liegt, dass es zu begrüßen ist, wenn jemandem Leiden erspart wird – und zwar selbst dann, wenn es keine existierende Person gibt, der diese Leiden erspart werden –, während es niemals zu beklagen ist, dass jemandem keine Freuden zuteil werden, sofern es niemanden gibt, dem diese Freuden geraubt werden. Benatar nennt die folgenden vier moralischen Intuitionen, die ihm zufolge durch die in (3) und (4) ausgedrückte basale axiologische Asymmetrie erklärt werden:

- (i) Wir nehmen im Allgemeinen an, dass es eine Pflicht geben kann, die Existenz von Personen mit einem extrem leidvollen Leben dadurch zu verhindern, dass man sie nicht in die Existenz bringt; hingegen nehmen wir im Allgemeinen nicht an, dass es eine Pflicht gibt, diejenigen in die Existenz zu bringen, die voraussichtlich ein glückliches Leben haben werden. Dies lässt sich dadurch erklären, dass wir annehmen, dass das zu erwartende Leiden eines Wesens jemanden dazu verpflichten kann, ihm dieses Leiden zu ersparen, auch wenn es dann niemanden gibt, der die Abwesenheit des Leidens positiv empfindet, während wir es im Allgemeinen nicht als moralisch verboten ansehen, dass jemand ein glückliches Leben, das er in die Welt bringen könnte, nicht in die

Welt bringt, weil in diesem Fall auch niemand der guten Dinge des Lebens beraubt wird.

- (ii) Es ist durchaus üblich, als Grund dafür, dass wir ein Kind nicht in die Welt bringen, darauf zu verweisen, dass dieses Kind ein Leben voller Leiden zu erwarten hätte. Es ist aber nicht üblich, als Grund dafür, ein Kind in die Welt zu bringen, darauf zu verweisen, dass das Kind davon profitieren wird. Dies ist dadurch erklärbar, dass wir die zu erwartenden Leiden des Kindes ungeachtet der Tatsache, dass, wenn das Kind nicht auf die Welt gebracht wird, niemand deren Abwesenheit empfinden würde, als Grund für eine Nicht-Hervorbringung eines Wesens akzeptieren, während wir nicht annehmen, dass die abwesenden Freuden eines Lebens auch dann schlecht sind, wenn es – wie in dem Fall, in dem wir uns gegen die Hervorbringung eines Kindes entscheiden – niemanden gibt, für den die Abwesenheit dieser Freuden eine Beraubung ist.
- (iii) Wir können retrospektiv sowohl bedauern, jemanden in die Existenz gebracht, als auch, jemanden nicht in die Existenz gebracht zu haben. Aber man kann es nur *um eines Kindes willen* bedauern, es in die Welt gebracht zu haben, wenn sein Leben voller Leiden ist, während man es nicht um des Kindes willen bedauern kann, es nicht in die Existenz gebracht zu haben, wenn sein Leben freudvoll gewesen wäre. Auch dies ist dadurch erklärbar, dass wir die Abwesenheit von Leiden in jedem Fall, also auch wenn niemand diese Abwesenheit empfindet, als für die Person, der Leiden erspart werden, gut ansehen, während wir die Abwesenheit von Freuden nur dann als schlecht für die Person, der diese Freuden nicht zuteil werden, ansehen und diese bedauern, wenn ihr diese Freuden geraubt werden, was nicht der Fall ist, wenn diese Person gar nicht in die Existenz gebracht wird.
- (iv) Wir bedauern zwar das Leiden von Menschen in entfernten Regionen, z. B. in Kriegsgebieten, nicht aber das Fehlen glücklicher Menschen z. B. auf unbewohnten Inseln, auf denen glückliche Menschen leben könnten. Die Erklärung ist auch hier, dass wir die Abwesenheit von Leiden in jedem Fall, d. h. auch wenn kein existierendes Subjekt diese Abwesenheit empfindet, für gut erachten, während wir das Fehlen von Freuden nicht für schlecht erachten, wenn es, wie auf den unbewohnten Inseln, niemanden gibt, der dieser Freuden beraubt wird.

Die genannten vier Intuitionen lassen sich also nach Benatar durch die in (3) und (4) ausgedrückte Asymmetriethese erklären, und dies spricht ihm zufolge für die Asymmetriethese. Allerdings ist unklar, ob Benatar die explanatorische Kraft der Asymmetriethese lediglich als unterstützendes Argument für ihre Korrektheit anführt – was die Formulierungen in *Better Never to Have Been* nahelegen² – oder ob er das Argument für die Asymmetriethese ausschließlich als Argument

²Zum Beispiel „*In support of the asymmetry between (3) and (4), it can be shown that it has considerable explanatory power*“ (Benatar 2006, 31; Hervorhebung von mir, OH).

der besten Erklärung versteht. Während im ersten Fall die Asymmetriethese auch unabhängig von ihrer Erklärungskraft begründet werden könnte, würde im zweiten Fall die gesamte Begründungslast für sie auf dieser Erklärungskraft beruhen. Im Folgenden soll das Asymmetrieargument zunächst als eigenständiges, durch die Erklärungsleistung der basalen Asymmetrie für die genannten vier Intuitionen nur gestütztes Argument aufgefasst werden.

2 Die These der axiologischen Asymmetrie

Vermutlich wird der erste Teil der Asymmetriethese – die in (3) zum Ausdruck gebrachte Annahme, dass die Abwesenheit von Leiden auch dann gut ist, wenn es niemanden gibt, der diese Abwesenheit als solche empfindet – von den meisten akzeptiert werden. Es scheint einleuchtend, dass jemandem Negatives zu ersparen oder ihn davor zu bewahren auch dann gut ist, wenn die Person, der Negatives erspart wird, die Abwesenheit von Negativem nicht als solche empfindet. Das gilt ganz unabhängig von reproduktionsethischen Fragen. Es ist gut, jemanden vor schlimmen Krankheiten oder Unglücksfällen zu bewahren, auch wenn er die Abwesenheit von Krankheiten oder Unglücksfällen gar nicht als solche wahrnimmt. Schutzengel haben nicht von ungefähr einen guten Ruf. Dass mir der Dachziegel, der kurz hinter mir auf dem Gehweg aufschlägt, nicht auf den Kopf fällt, ist gut für mich, auch wenn ich, verträumt durch die Gegend gehend, gar nicht merke, welchem Unheil ich gerade entgangen bin. Und ebenso könnte es gut für eine Person sein, wenn ihr eine Existenz, die aus nichts als Leiden bestünde, erspart würde, auch wenn es dann, da die Person nicht in die Existenz gebracht wird, niemanden gibt, der diese Abwesenheit von Leiden empfindet.

Verfehlt wäre es, an dieser Stelle gegen (3) einzuwenden, dass nur existierende Personen leiden können, wir also auch nur existierenden Personen – nicht aber Personen, die noch nicht existieren – dadurch Gutes tun können, dass wir ihnen Leiden ersparen. Richtig ist, dass nur existierende Personen leiden können. Aber daraus folgt nicht, dass wir nur existierenden Personen Gutes tun könnten, indem wir ihnen Leiden ersparen. Wenn jemand nur dann eine negative Erfahrung machen kann, wenn er in einem bestimmten Zustand ist, heißt das nicht, dass wir ihm nur dann, wenn er in diesem Zustand ist, dadurch Gutes tun könnten, dass wir ihm diese Erfahrung ersparen. Wir können es auch im Vorfeld tun. Nur diejenigen Menschen, denen ein Dachziegel auf den Kopf fällt, können darunter leiden, dass ihnen ein Dachziegel auf den Kopf fällt; daraus folgt aber nicht, dass es unmöglich wäre, jemandem im Vorfeld dieser möglichen Erfahrung dadurch Gutes zu tun, dass verhindert wird, dass ihm ein Dachziegel auf den Kopf fällt. Ebenso folgt daraus, dass nur jemand, der existiert, die Leiden erfahren kann, die mit Existenz zusammenhängen, nicht, dass es unmöglich wäre, ihm im Vorfeld seiner Existenz dadurch Gutes zu tun, dass ihm diese Leiden erspart werden. In beiden Fällen besteht das Gute, das einer Person getan wird, darin, dass sie bestimmte negative Erfahrungen *nicht* macht. Dass sie in einem dieser beiden Fälle, wenn sie die negative Erfahrung nicht macht, nicht existiert, im anderen hingegen – als Person,

der kein Dachziegel auf den Kopf fällt – sehr wohl, ändert daran nichts. Es sind beides Fälle, in denen niemand die Verhinderung des Leidens, das ihn andernfalls getroffen hätte, als eine solche Verhinderung empfindet; dennoch kann man die Verhinderung dieses Leidens in beiden Fällen als gut ansehen. Daher spricht alles dafür, (3) als korrekt zu akzeptieren. Insofern die Abwesenheit von Leiden gut ist, ist sie es unabhängig davon, ob sie als solche empfunden wird oder nicht.

Aber wie verhält es sich mit (4)? Ist die Abwesenheit von Freuden nur dann schlecht, wenn es jemanden gibt, der dieser Freuden beraubt wird? Allgemeiner formuliert: Ist die Abwesenheit von Gutem wirklich nur dann für jemanden schlecht, wenn es jemanden gibt, der eines Gutes beraubt wird? Nur wenn dies der Fall ist, entsteht die von Benatar reklamierte axiologische Asymmetrie. Aber dass es der Fall ist, leuchtet nicht unmittelbar ein. Im reproductionsethischen Kontext stellt sich die Frage, ob nicht die Abwesenheit von Freuden auch dann *schlecht* sein kann, wenn es keine Person gibt, die dieser Freuden beraubt wird, weil die Person, die dieser Freuden beraubt werden könnte, gar nicht in die Existenz gebracht wird. Jedes Leben enthält Gutes wie Schlechtes, Freuden und Leiden. Wenn es gut ist, jemandem die Leiden des Lebens zu ersparen, und wenn dies ein Argument dafür sein kann, jemanden nicht in die Existenz zu bringen – ist es dann nicht auch schlecht, jemanden nicht der Freuden des Lebens teilhaftig werden zu lassen, und kann dies dann nicht mit gleichem Recht als Argument dafür reklamiert werden, ihn in die Existenz zu bringen? Kann es nicht genauso besser für eine Person sein, in die Existenz zu kommen als nicht in die Existenz zu kommen, weil sie dann der Freuden des Lebens teilhaftig wird, wie es besser für sie sein kann, nicht in die Existenz zu kommen als in die Existenz zu kommen, weil ihr dann die Leiden des Lebens erspart werden?

Es stellt sich also die Frage, ob wir potentielle Personen – d. h. Personen, die nicht existieren, aber existieren könnten, wenn wir uns dazu entschieden, sie in die Existenz zu bringen – dadurch schädigen können, dass wir sie nicht in die Existenz bringen. Zu unterscheiden sind dabei die folgenden Fragen:

- (i) Können wir potentielle Personen schädigen?
- (ii) Können wir potentielle Personen schädigen, indem wir sie in die Existenz bringen?
- (iii) Können wir potentielle Personen schädigen, indem wir sie nicht in die Existenz bringen?

Frage (i) würde auch von Benatar mit „Ja“ beantwortet, und zwar weil ihm zufolge (ii) mit „Ja“ zu beantworten ist und eine bejahende Antwort auf (ii) eine bejahende Antwort auf (i) logisch impliziert. Wir können demnach potentielle Personen schädigen, und zwar indem wir sie in die Existenz bringen und damit den Leiden des Lebens aussetzen. Wir können aber potentielle Personen nach Benatar nicht dadurch schädigen, dass wir sie nicht in die Existenz bringen, d. h. Frage (iii) ist demnach mit „Nein“ zu beantworten. Und der Grund dafür ist der in (4) genannte: dass es, wenn wir eine potentielle Person nicht in die Existenz

bringen, auch niemanden gibt, der der Güter des Lebens beraubt wird. Darum wird auch niemand geschädigt, wenn er nicht in die Existenz gebracht wird und infolge dessen der Freuden des Lebens nicht teilhaftig wird.

Es wäre unangebracht, diese These mit dem Hinweis darauf kritisieren zu wollen, dass die Abwesenheit der Güter des Lebens doch auch dann schlecht sein könne, wenn es niemanden gibt, der diese Abwesenheit als solche empfindet. Zwar stimmt dies, aber es würde von Benatar auch nicht in Abrede gestellt, denn „berauben“ impliziert nicht „empfinden“, und mit (4) ist nicht gesagt, dass die Abwesenheit von Freuden nur dann schlecht sei, wenn jemand diese Abwesenheit auch als solche empfinde. Es ist zweifellos möglich, dass einem Geld geraubt wird, ohne dass man dies merkt, also ohne dass man die Beraubung als eine solche empfindet; auch in diesem Fall ist aber die Abwesenheit des Guten als Beraubung von jemandem von negativem Wert. Der Tod beraubt uns der Freuden des Lebens, ohne dass wir die dadurch bewirkte Abwesenheit der Güter als solche empfinden. Wer demenzkrank wird, wird dadurch mancher Güter des Lebens beraubt, und dies auch dann, wenn er als Demenzkranke mit seinem Leben zufrieden ist und diese Beraubung aufgrund seiner kognitiven Einschränkungen nicht mehr als solche empfindet. In beiden Fällen schließt das Fehlen der Empfindung der Abwesenheit der Güter nicht aus, dass eine Beraubung vorliegt, aufgrund derer die Abwesenheit dieser Güter als für eine Person schlecht diagnostiziert werden kann. Solche Fälle sind daher nicht geeignet, die These zu entkräften, dass das Fehlen von Freuden nur dann für jemanden schlecht sei, wenn es jemanden gibt, der dieser Freuden beraubt wird.

Dennoch ist Behauptung (4), also der zweite Teil der Asymmetriethese, einem gravierenden Einwand ausgesetzt. Die Abwesenheit von Freuden (oder anderer Güter) kann nämlich nicht nur dann für jemanden schlecht sein, wenn er dieser Freuden beraubt wird, sondern auch dann, wenn er ihrer zwar nicht beraubt wird, aber diese Freuden ihm *vorenthalten* werden. „Jemanden einer Sache berauben“ setzt nach gängigem Sprachgebrauch voraus, dass er diese Sache besitzt, während „jemandem eine Sache vorenthalten“ dies nicht tut. Jemand kann sowohl dadurch geschädigt werden, dass ihm etwas für ihn Gutes geraubt, als auch dadurch, dass ihm dieses für ihn Gute zwar nicht geraubt, aber vorenthalten wird. Angenommen, A hat eine schwere Krankheit, die sich jedoch durch die Einnahme eines Medikaments leicht heilen ließe. Besitzt B dieses Medikament, gibt es A aber nicht, wird A dadurch des Medikaments nicht beraubt, denn er besaß es ja gar nicht, aber es wird ihm vorenthalten, und eben dadurch wird A geschädigt. Andere Beispiele für schädigende Vorenhaltungen liegen auf der Hand. Jemandem eine für ihn wichtige Information vorzuenthalten, kann ihn massiv schädigen; ein Kind wird nicht nur dadurch geschädigt, dass ihm Zuneigung entzogen, sondern auch dadurch, dass ihm diese gar nicht erst gewährt wird; von Nahrungsmangel ist jemand nicht nur negativ betroffen, wenn ihm Nahrung geraubt, sondern auch, wenn ihm diese gar nicht erst gegeben wird.

Entsprechend können wir eine potentielle Person auch dadurch schädigen, dass wir sie nicht in die Existenz bringen und sie dadurch der Freuden, die ihre

Existenz mit sich bringen würde, zwar nicht berauben, aber ihr diese Freuden vorenthalten. Zwar wird sie nicht darunter leiden, dass ihr diese Freuden vorenthalten werden, aber ihr wird dadurch geschadet. Mit dieser Behauptung wird nicht postuliert, dass Existenz etwas per se Wertvolles ist, sondern nur, dass zu existieren eine Voraussetzung dafür ist, die Freuden des Lebens genießen zu können. Eine notwendige Voraussetzung dafür, sich am Frühling oder an Mozarts Symphonien erfreuen zu können, ist es zu existieren. Jemandem, der nicht in die Existenz gebracht wird, wird die Möglichkeit vorenthalten, sich an diesen Dingen zu erfreuen. Das ist negativ für ihn, ohne dass er dieser Dinge beraubt würde. Benatar berücksichtigt also zu wenig die verschiedenen Weisen, auf die jemand von der Abwesenheit von Gutem betroffen werden kann.

Drei Erläuterungen zu dieser These sind am Platz. Zum einen: In ihr wird der Ausdruck „vorenthalten“ so verwendet, dass er nicht an einen Rechtsanspruch auf Seiten dessen, dem etwas vorenthalten wird, gebunden ist. Vorenthalten kann man jemandem demnach auch ein Gut, dessen Gewährung nicht von der Pflicht gefordert ist und auf dessen Gewährung niemand ein Recht hat. Man kann einem Kind Süßigkeiten, dem eigenen Partner ein Geschenk oder dem Obdachlosen eine Spende vorenthalten, ohne dass ein Rechtsanspruch auf diese Güter auf Seiten der potentiellen Empfänger bestünde. Wer es vorzieht, den Ausdruck „vorenthalten“ in einem engeren Sinne, d. h. so zu verwenden, dass nur das vorenthalten werden kann, worauf ein Rechtsanspruch besteht, möge an dieser Stelle statt „vorenthalten“ Ausdrücke wie „nicht geben“ oder „nicht teilhaftig werden lassen“ verwenden und sagen: Man kann jemanden auch dadurch schädigen, dass man ihm ein Gut zwar nicht raubt, aber es ihm nicht gibt.

Zweitens: Die Frage ist hier nicht, ob wir *tatsächlich* potentielle Personen schädigen, indem wir sie nicht in die Existenz bringen, sondern ob es *möglich* ist, dies zu tun. Wenn diese Möglichkeit zugestanden wird, ist damit weder die Frage, ob wir tatsächlich eine potentielle Person schädigen, wenn wir sie nicht in die Existenz bringen, beantwortet, noch diejenige, in welchem Ausmaß wir es tun, wenn wir sie schädigen. Die Beantwortung dieser Fragen hängt davon ab, ob das Leben der Person, die wir in die Existenz bringen könnten, überhaupt Freuden – oder allgemeiner: Gutes – enthält und in welchem Ausmaß dies der Fall ist. Sie hängt also von der Qualität des Lebens ab, das in die Existenz gebracht werden könnte. Relevant für die Einschätzung der Asymmetriethese ist aber einzig die Frage, ob, so wie wir einer potentiellen Person nach (3), also dem ersten Teil der Asymmetriethese, Gutes tun *können*, indem wir ihr Leiden ersparen, wir auch – entgegen dem, was in (4), also dem zweiten Teil der Asymmetriethese, gesagt wird – einer potentiellen Person dadurch Schlechtes tun *können*, dass wir ihr Gutes, die Freuden des Lebens, vorenthalten. Und eben dies ist der Fall. Ob man *tatsächlich* einer potentiellen Person durch Nicht-Hervorbringung Freuden vorenhält und sie dadurch schädigt, steht auf einem anderen Blatt und ist für die Asymmetriethese nicht relevant.

Drittens: Berücksichtigt man, dass es um die *Möglichkeit* der Schädigung durch Vorenthalten von Gutem geht, ist es auch kein Anlass zu Irritationen, dass wir nicht immer jemanden, dem wir ein Gut vorenthalten, schädigen, sondern nur

manchmal. Wenn die Gutverdienerin A der Gutverdienerin B 100 EUR nicht gibt, sie ihr also vorenthält, schädigt sie dadurch B unter normalen Umständen nicht; dies ändert aber nichts daran, dass wir jemanden durch Vorenthalten eines Gutes schädigen können. Es sind immer unschwer Umstände denkbar, unter denen die Vorenthalten von 100 EUR eine Schädigung dessen darstellt, dem sie vorenthalten werden, etwa wenn diese Person ohne die 100 EUR vom Hungertod bedroht ist. Die Möglichkeit einer solchen Schädigung durch Vorenthalten nachzuweisen ist hinreichend, um These (4) zu kritisieren.

Benatar könnte gegen diese Kritik allerdings vorbringen, dass das von ihm verwendete Verb „to deprive“, anders als „berauben“ im Deutschen, durchaus keinen Besitz voraussetzt, so dass „A is deprived of X“ auch dann wahr sein kann, wenn A X nicht besitzt, sondern X dem A vorenthalten wird. Tatsächlich könnte man den Fall, in dem B dem A ein Medikament, das As lebensbedrohliche Krankheit heilen könnte, nicht gibt, im Deutschen nicht durch „A wird des Medikaments beraubt“ beschreiben (da A das Medikament ja gar nicht besaß), während es im Englischen sehr wohl möglich ist, die Situation mit „A is deprived of the life-saving drug“ zu beschreiben. „To deprive“ hat demnach einen weiteren Anwendungsbereich als „berauben“; es umfasst sowohl Fälle, in denen jemandem ein Gut, das er besitzt, genommen, als auch Fälle, in denen jemandem ein Gut, das er nicht besitzt, vorenthalten oder nicht gegeben wird.

Allerdings ist der Verteidigung der Asymmetriethese mit diesem Hinweis nicht gedient. Hält man sich nämlich an dieses weitere Verständnis von „to deprive“, das ein Vorenthalten umfasst, ist es nicht mehr zutreffend, dass potentielle Personen *in diesem Sinne von „berauben“* der Freuden des Lebens nicht beraubt werden können. In dem Sinne von „berauben“, der durch „to deprive“ abgedeckt wird, können potentielle Personen sehr wohl der Freuden des Lebens beraubt werden. Benatars Argument dafür, dass wir potentielle Personen nicht durch die Vorenthalten von Gutem schädigen können, lässt sich wie folgt rekonstruieren:

- (P1) Die Abwesenheit von Freuden ist nur dann schlecht, wenn es jemanden gibt, für den diese Abwesenheit eine Beraubung darstellt.
- (P2) Potentielle Personen können der Freuden des Lebens nicht beraubt werden.
- (C) Also: Die Abwesenheit von Freuden ist für potentielle Personen nicht schlecht.

Dieses Argument beruht aber auf einem Fehlschluss der Äquivokation: Die Bedeutung von „berauben“, die wir ansetzen müssen, um (P1) wahr zu machen, ist eine andere als diejenige, die wir ansetzen müssen, um (P2) wahr zu machen. Gehen wir vom deutschen „berauben“ aus, ist (P2) wahr: Potentielle Personen können dann tatsächlich nicht der Freuden des Lebens beraubt werden, denn sie besitzen diese Freuden ja gar nicht. (P1) ist dann aber, sofern man eine konstante Bedeutung von „berauben“ unterstellt, falsch: Die Abwesenheit von Freuden ist dann nicht nur dann schlecht, wenn es jemanden gibt, für den diese Abwesenheit eine Beraubung darstellt, denn sie kann, wie gezeigt, auch dann schlecht sein, wenn jemand der Freuden zwar nicht beraubt wird, aber ihm diese Freuden

vorenthalten werden. Geht man andererseits vom englischen „to deprive“ aus, ist (P1) korrekt, denn es gilt sicherlich, dass die Abwesenheit von Freuden nur dann für jemanden schlecht ist, wenn es jemanden gibt, dem diese Freuden *entweder* genommen *oder* dem sie vorenthalten *oder* nicht gegeben werden. Dann ist aber (P2) falsch, denn in diesem Sinne von „to deprive“, der ein Vorenthalten umfasst, können wir sehr wohl von potentiellen Personen sagen, „that they are deprived of the pleasures of life“, da ihnen diese ja vorenthalten werden können, so wie wir in dem vom ersten Teil der Asymmetriethese erfassten Fall sagen können, dass potentiellen Personen die Leiden des Lebens erspart werden können. Egal, von welcher Bedeutung von „berauben“ man ausgeht, ergibt sich also, dass (C) aus (P1) und (P2) nicht folgt, weil eine der beiden Prämissen falsch ist.

Hiergegen hat Benatar vorgebracht, dass die obige Rekonstruktion des Argumentes mit den Prämissen (P1) und (P2) und der Konklusion (C) verfehlt und die Unterscheidung zwischen „berauben“ und „vorenthalten“ bzw. zwischen verschiedenen Verwendungsweisen von „to deprive“ für sein Argument zugunsten der Symmetriethese irrelevant sei.³ Mit (P1) nämlich sei gemeint: „Die Abwesenheit von Freuden, ob durch Beraubung oder durch Vorenhaltung herbeigeführt, ist nur dann schlecht, wenn es jemanden gibt, für den diese Abwesenheit von Freuden entweder eine Beraubung oder eine Vorenhaltung darstellt.“ Die unterdrückte Prämisse des Argumentes sei zudem *nicht* die oben durch (P2) wiedergegebene, sondern vielmehr folgende:

- (P2*) Wenn es keine Person gibt, gibt es niemanden, dem entweder eine Freude vorenthalten oder dem sie geraubt werden kann.

Sein Argument sei daher nicht wie oben dargestellt, sondern vielmehr wie folgt wiederzugeben:

- (P1) Die Abwesenheit von Freuden ist nur dann schlecht, wenn es jemanden gibt, für den diese Abwesenheit eine Beraubung oder eine Vorenhaltung⁴ darstellt.
- (P2*) Wenn es keine Person gibt, gibt es niemanden, dem entweder eine Freude vorenthalten oder dem sie geraubt werden kann.
- (C) Also: Die Abwesenheit von Freuden ist für potentielle Personen nicht schlecht.

Diese Replik überzeugt jedoch nicht, denn wenn sie zuträfe, wäre damit die oben genannte und verteidigte These (3) unterminiert, also die Annahme, dass die Abwesenheit von Leiden auch dann gut ist, wenn es niemanden gibt, der sie

³ So Benatar 2022, 120–122, in Replik auf Hallich 2022, 8–10.

⁴ Benatar formuliert (P1) als „The absence of pleasure is not bad unless there is somebody for whom the absence of pleasure is a deprivation“ und merkt an, gemeint sei „deprivation in either of the senses“ (Benatar 2022, 122, Anm. 5).

empfindet. Wenn, wie in (P2*) behauptet, die Tatsache, dass es keine Person gibt, bedeutete, dass es niemanden gibt, dem eine Freude vorenthalten (oder geraubt) wird, müsste die Tatsache, dass es keine Person gibt, auch bedeuten, dass es niemanden gibt, dem ein Leiden erspart wird. Wenn die Abwesenheit von Freuden für potentielle Personen nicht schlecht ist, weil potentielle Personen nicht existieren und es, wenn es keine Person gibt, auch niemanden gibt, dem eine Freude geraubt oder vorenthalten werden kann, dann gilt auch: Die Abwesenheit von Leiden ist für eine potentielle Person nicht gut, weil potentielle Personen nicht existieren und es, wenn es keine Person gibt, auch niemanden gibt, dem ein Leiden erspart werden kann. Damit aber würde eine zentrale These für den Anti-Natalismus unterminiert, nämlich dass wir potentiellen Personen, indem wir auf Fortpflanzung verzichten, die Leiden des Daseins ersparen können.⁵

Man kann also nicht konsistent die These zurückweisen, dass potentiellen Personen, wenn sie nicht in die Existenz gebracht werden, Freuden vorenthalten werden, aber gleichzeitig an der These festhalten, dass potentiellen Personen, wenn sie nicht in die Existenz gebracht werden, Leiden erspart werden. Die Verwendung von „vorenthalten“ entspricht derjenigen von „ersparen“; wir sprechen vom „Vorenthalten“ positiver Erlebnisse auf genau die Weise, auf die wir auch vom „Ersparen“ negativer Erlebnisse sprechen. Wenn es z. B. Kontaktbeschränkungen in der Corona-Krise Herrn A und Frau B unmöglich machen, am Wochenende wie geplant die Eltern von Herrn A zu besuchen, wird damit möglicherweise Herrn A, der dem Besuch mit Angst und Schrecken entgegengesehen hatte, der Besuch *erspart*, während er Frau B, die sich auf den Besuch der Schwiegereltern sehr gefreut hatte, *vorenthalten* wird. Ein Besuch findet nicht statt. Das ändert aber nichts daran, dass wir *ex ante* von den potentiellen Besuchern – denjenigen, die die Eltern von Herrn A besuchen werden, wenn keine Kontaktbeschränkungen verhängt werden, aber es nicht tun werden, wenn Kontaktbeschränkungen verhängt werden – sagen können, dass ihnen der Besuch, falls er durch Kontaktbeschränkungen unmöglich gemacht wird, *erspart* wird, sofern er für sie ein negatives Erlebnis wäre, oder dass er ihnen *vorenthalten* wird, sofern er für sie ein positives Erlebnis wäre. Analog hierzu können wir mit gleichem Recht von einer potentiellen Person sagen, dass wir ihr Leiden ersparen (und ihr damit Gutes tun) können, wenn wir sie nicht in die Existenz bringen, wie auch, dass wir ihr Freuden vorenthalten (und ihr damit Schlechtes tun) können,

⁵Zur Stützung von (3) bezieht sich Benatar ausdrücklich auf die Interessen potentieller Personen: „The judgement made in (3) is made with reference to the (potential) interests of a person who either does or does not exist“ (Benatar 2006, 30). Er führt aus: „Consider [...] what (3) says of the absent pain of one who never exists – of pain, the absence of which is ensured by not making a potential person actual. Claim (3) says that this absence is good when judged in terms of the interests of the person who would otherwise have existed. We may not know who that person would have been, but we can still say that whoever that person would have been, the avoidance of his or her pains is good when judged in terms of his or her potential interests. If there is any (obviously loose) sense in which the absent pain is good for the person who could have existed but does not exist, this is it“ (ebd., 31).

wenn wir sie nicht in die Existenz bringen. Wir sprechen mit beiden Aussagen über potentielle Personen, also über Personen, die nicht existieren, aber existieren werden, wenn wir uns entscheiden, sie in die Existenz zu bringen.

Mit anderen Worten: Wenn man *überhaupt* etwas von potentiellen Personen, also Personen, die nicht existieren, aber existieren werden, wenn sie in die Existenz gebracht werden, sagen kann, dann nicht nur, dass ihnen Leiden erspart, sondern auch, dass ihnen Freuden vorenthalten werden. Diese (3) aber beruht auf der Annahme, *dass* man etwas von potentiellen Personen sagen kann, nämlich dass ihnen, wenn sie nicht in die Existenz kommen, die Leiden des Daseins erspart bleiben. Setzt man dies voraus, kann man von potentiellen Personen auch sagen, dass ihnen im Falle einer Entscheidung gegen Reproduktion die Freuden des Daseins vorenthalten werden. Wenn eine Entscheidung gegen Reproduktion damit begründet werden kann, dass potentiellen Personen damit die Übel des Daseins erspart werden, kann eine Entscheidung für Reproduktion auch damit begründet werden, dass potentiellen Personen andernfalls die Freuden des Lebens vorenthalten würden. Die von Benatar vorgeschlagene Abwehr des Gegenarguments überzeugt also nicht.

Die axiologische Asymmetrie zwischen der Abwesenheit von Freuden und der Abwesenheit von Leiden lässt sich daher nicht auf die von Benatar vorgeschlagene Weise begründen. Behauptung (4) ist – je nach zugrunde gelegter Bedeutung von „berauben“ – entweder falsch oder aber wahr, impliziert im zweiten Fall aber nicht, dass die Abwesenheit von Freuden für potentielle Personen nicht schlecht sein kann. In der Leseart, in der (4) wahr ist, schließt (4) also nicht die Möglichkeit aus, potentielle Personen durch die Vorenthaltenung von Gutem zu schädigen. Orientieren wir uns an der alltagssprachlichen Verwendung von „berauben“ im Deutschen und lassen die Verwendung, die dem englischen „to deprive“ entspricht, auf sich beruhen, können wir diese Diagnose einfacher ausdrücken: (4) ist falsch. Wir sollten (3) akzeptieren und (4) zurückweisen. Es ist nicht der Fall, dass die Abwesenheit von Freuden nur dann schlecht ist, wenn es jemanden gibt, der dieser Freuden beraubt wird. Vielmehr gilt: Genauso wie wir potentiellen Personen dadurch Gutes tun können, dass wir ihnen die Leiden des Lebens ersparen, können wir ihnen auch dadurch Schlechtes tun, dass wir ihnen die Freuden des Lebens vorenthalten. Eine axiologische Asymmetrie zwischen der Abwesenheit von Freuden und der Abwesenheit von Leiden besteht demnach nicht.

3 Das Asymmetrieargument als Argument der besten Erklärung

Auf die im vorhergehenden Abschnitt formulierte Kritik am Asymmetrieargument kann man reagieren, indem man es entsprechend der zweiten der beiden oben genannten Interpretationsalternativen als Argument der besten Erklärung auffasst.

Der Grund für die Akzeptanz der Asymmetriethese wäre demnach ausschließlich in ihrer Erklärungskraft für die vier genannten moralischen Intuitionen zu sehen.⁶

Dass die Asymmetriethese eine solche Erklärungskraft für die genannten Intuitionen besitzt, ist schwer zu bestreiten. In der Literatur ist das Asymmetrieargument, aufgefasst als Argument der besten Erklärung, gelegentlich mit dem Hinweis darauf angegriffen worden, dass es bessere Erklärungen für diese Intuitionen gebe als die Asymmetriethese. So ist gesagt worden, dass die erste genannte Intuition – der zufolge es eine Pflicht geben kann, leidende Wesen nicht in die Existenz zu bringen, aber keine Pflicht, glückliche Wesen in die Welt zu bringen – dadurch erklärt werden kann, dass wir aufgrund der Mühen einer Schwangerschaft und Geburt Frauen das Recht zugestehen, diese Mühen nicht auf sich nehmen zu wollen und sich nicht fortzupflanzen. Deswegen, nicht aber aufgrund der axiologischen Asymmetrie, würden wir keine Pflicht postulieren, glückliche Leben in die Welt zu setzen.⁷ Die Frage ist aber, ob eine solche Alternativerklärung tatsächlich eine bessere Erklärung der Intuition ist als die Asymmetriethese. Könnten Kinder ohne die Mühen einer Schwangerschaft durch bloßes Fingerschnippen in die Welt gebracht werden, würde man dann eine Pflicht zur Hervorbringung glücklicher Leben postulieren? Wohl kaum. Also ist diese Alternativerklärung kaum eine bessere Erklärung der Intuition, dass wir nicht verpflichtet sind, glückliche Menschen in die Welt zu setzen, als die Asymmetriethese. Ähnliches gilt für andere vorgeschlagene Erklärungen der genannten vier Intuitionen.

Dass die Asymmetriethese tatsächlich eine hohe Erklärungskraft für diese Intuitionen besitzt, zeigt allerdings nicht, dass sie korrekt ist. Ein überzeugendes Argument für die Asymmetriethese stellt diese explanatorische Kraft nämlich nur dann dar, wenn die zu erklärenden moralischen Intuitionen auch korrekt sind. Sind sie es nicht, kann die explanatorische Relation bestehen, ohne aber für die Asymmetriethese zu sprechen. Vor einigen Dekaden hatten noch viele Menschen die Intuition, dass Homosexualität moralisch verwerflich sei. Diese Intuition würde durch die Annahme, dass Homosexualität objektiv moralisch schlecht ist, zweifellos erklärt. Es würde sich sogar um eine sehr gute Erklärung dieser Intuition handeln. Aber die explanatorische Kraft der Hypothese, dass Homosexualität

⁶In diese Richtung geht eine Aussage Benatars in Replik auf einen Beitrag E. Harmans: „We certainly can (logically) state that just as the absent pains [...] are good, so the absent pleasures are bad. The problem, I have suggested, is that we *should not* claim this. Among the reasons for this is that we would then not be able to make all the value judgments we do in the four asymmetries that I say are explained by the basic asymmetry“ (Benatar 2013, 126). Allerdings legt die Formulierung „among the reasons“ hier auch nahe, dass die explanatorische Kraft der Asymmetriethese nicht der einzige Grund dafür sein soll, sie zu akzeptieren.

⁷Overall 2012, 113–116.

objektiv moralisch schlecht ist, würde nicht zugunsten der Hypothese sprechen, weil die Intuition, die sie erklären soll und tatsächlich erklärt, falsch ist. Weil dies so ist, gibt es für diese Intuition bessere Erklärungen als die genannte Hypothese, insbesondere Unaufgeklärtheit und Vorurteile. Ebenso würde die Tatsache, dass die Asymmetriethese die vier genannten moralischen Intuitionen erklärt, nicht zu ihren Gunsten sprechen, wenn diese Intuitionen falsch sind.

Sind also diese Intuitionen *korrekt*? Dass die erste der vier genannten Intuitionen korrekt ist, ist keinesfalls evident. Während von vielen die Annahme geteilt wird, dass wir manchmal verpflichtet sein können, ein Wesen, dessen Leben extrem leidvoll sein wird, nicht in die Welt zu setzen, um ihm diese Leiden zu ersparen, wird die Annahme, dass wir nicht verpflichtet seien, glückliche Menschen in die Welt zu setzen, von vielen, insbesondere von utilitaristischen Autor:innen, kritisiert. Vor allem Richard Hare hat für die These argumentiert, dass es sehr wohl eine – wenngleich nur prima facie bestehende, also durch Gegengründe außer Kraft zu setzende – Verpflichtung gibt, Wesen in die Existenz zu bringen, sofern zu erwarten ist, dass diese ein glückliches Leben haben werden. Kurz (und vereinfacht) formuliert ist Hares Argument folgendes: Die meisten Menschen begrüßen es, in die Welt gebracht worden zu sein. Sie haben eine retrospektive Präferenz dafür, dass ihre Eltern sich entschieden haben, sie in die Welt zu bringen. Unter günstigen Umständen kann plausiblerweise erwartet werden, dass ein Wesen, das in die Welt gesetzt wird, sich ebenfalls zu einem Wesen entwickeln wird, das seine Existenz gutheißen und eine retrospektive Präferenz dafür ausbilden wird, auf die Welt gebracht worden zu sein. Die Universalität moralischer Urteile, so Hare, legt uns darauf fest, solche retrospektiven Präferenzen potentieller Personen, die sie ausbilden würden, wenn sie in die Existenz gebracht würden, bei unseren Reproduktionsentscheidungen zu berücksichtigen. Das bedeutet nach Hare, dass es eine prima facie bestehende Pflicht gibt, Individuen in die Welt zu setzen, sofern diese voraussichtlich ein glückliches Leben haben werden.⁸

Hares Argumentation ist mit zahlreichen Schwierigkeiten behaftet, zu denen insbesondere die Anwendung des metaethischen Universalisierungsprinzips gehört, und es wird hier nicht behauptet, dass sie korrekt ist. Aber es ist keinesfalls absurd, auf diese Weise gegen die Intuition, dass wir nicht verpflichtet seien, glückliche Menschen in die Welt zu setzen, zu argumentieren. Will man die explanatorische Kraft der Asymmetriethese für diese Intuition als Argument für die Korrektheit der Asymmetriethese ins Feld führen, muss man überzeugende Argumente gegen solche Infragestellungen der Intuition aufbieten können; andernfalls ist die Intuition selbst so fragwürdig, dass die Asymmetriethese sie zwar erklären kann, dies aber kein überzeugendes Argument für die Asymmetriethese darstellt.

⁸Vgl. z. B. Hare 1993a und 1993b.

Benatar führt gegen Hares Argumentation ins Feld, dass die Tatsache, dass man selbst es begrüßt, in die Existenz gebracht worden zu sein, einen nicht dazu berechtige, andere, noch nicht geborene Wesen auf der Grundlage der Annahme, dass auch sie es begrüßen würden, in die Existenz gelangt zu sein, zu behandeln. Dies gelte insbesondere, da die rückblickende Präferenz dafür, in die Welt gebracht worden zu sein, uninformativ sei. Sie bei Reproduktionsentscheidungen zu berücksichtigen sei, wie wenn ein Raucher seinen (ebenfalls uninformativen) Wunsch nach Nikotingenuss zum Anlass nehme, andere zum Rauchen veranlassen zu wollen:

If a preference is uninformed why should it dictate how we should treat others? Imagine, for example, a widespread preference for having been introduced to cigarettes, which was based on ignorance of the risks of smoking. Employing Professor Hare's rule, people with such a desire could reason: "I am glad that I was encouraged to smoke, and thus I should encourage others to smoke." Such reasoning is troubling [when the preference is informed and even more so when it is uninformed]. Similarly, that many people are glad to have come into existence is not a good reason for bringing others into existence, especially where the preference for existence arises from the mistaken belief that one was benefited by being brought into existence.⁹

Dieses Gegenargument zu Hare ist in mancher Hinsicht irreführend, und zwar selbst dann, wenn man *demonstrandi causa* annimmt, dass die retrospektive Präferenz dafür, in die Existenz gebracht worden zu sein, tatsächlich uninformativ ist. Für Hares Argument ist es nämlich völlig irrelevant, ob diese Präferenz informiert oder uninformativ ist. Relevant ist einzig, dass Menschen sie de facto im Allgemeinen haben und dass dies bei Reproduktionsentscheidungen zu berücksichtigen ist. Analoges gilt auch für Benatars Parallelbeispiel. Raucher haben eine – wenngleich (häufig) unaufgeklärte – Präferenz für Nikotingenuss, und es ist keinesfalls abwegig, diese Präferenz zu berücksichtigen, wenn es z. B. eine politische Entscheidung über die Einrichtung von Nichtraucherlokalen zu treffen gilt. Der Eindruck der Absurdität entsteht in Benatars Beispiel nur, weil Benatar hier eine *zusätzliche* Präferenz konstruiert, nach der angeblich, folgte man Hares Argumentation, zu handeln wäre. Im Raucherbeispiel ist dies die Präferenz, *dazu gebracht worden* zu sein, eine Präferenz für Nikotin zu haben. Diese vermeintliche zusätzliche Präferenz zum Anlass zu nehmen, andere zum Rauchen zu ermutigen, wäre in der Tat absurd. Aber Raucher haben diese Präferenz im Allgemeinen nicht. Sie haben eine Präferenz für Nikotin, aber nicht eine zusätzliche Präferenz dafür, dazu gebracht worden zu sein, diese erstgenannte Präferenz zu haben. Ebenso haben existierende Personen im Allgemeinen eine retrospektive Präferenz dafür, in die Existenz gebracht worden zu sein, aber keine zusätzliche Präferenz dafür, dazu gebracht worden zu sein, diese erstgenannte Präferenz zu haben. Auch hier wäre es absurd, diese vermeintliche zusätzliche Präferenz als

⁹ Benatar 2006, 154 f.

Argument dafür zu strapazieren, dass man andere dazu bringen sollte, die retrospektive Präferenz dafür, in die Existenz gebracht worden zu sein, auszubilden, indem man sie in die Existenz bringt. Aber eine solche zusätzliche Präferenz gibt es nicht, und Hare behauptet auch nicht, dass es sie gibt. Es ist widerspruchsfrei möglich, die retrospektiven Präferenzen der meisten Menschen dafür, in die Existenz gebracht worden zu sein, als für Reproduktionsentscheidungen relevant (wenngleich nicht allein entscheidend) anzusehen, ohne zu behaupten, dass sie eine solche Zusatzpräferenz für die Ausbildung der erstgenannten Präferenz haben oder haben sollten. Und Hare behauptet auch nicht, wie Benatars Darstellung nahelegt, dass wir Menschen in die Existenz bringen sollten, *damit* sie die retrospektive Präferenz dafür, in die Existenz gebracht worden zu sein, ausbilden. Er behauptet nur, dass sie im Allgemeinen eine solche retrospektive Präferenz haben und dass dies zeigt, dass es im Allgemeinen richtig ist, Menschen in die Existenz zu bringen. Lax gesprochen: Das Argument lautet nicht, dass wir Menschen in die Existenz bringen sollten, *damit* sie glücklich sind, in die Existenz gebracht worden zu sein, sondern dass die Tatsache, *dass* sie im Allgemeinen glücklich sind, in die Existenz gebracht worden zu sein, zeigt, dass es richtig war, sie in die Existenz zu bringen. Benatar tut nichts, um dieses Argument zu entkräften.

Auch die anderen drei der genannten vier Intuitionen sind durchaus mit guten Gründen kritisierbar. Zur zweiten Intuition ist zu sagen, dass es zwar zweifellos nicht üblich ist, als Grund dafür, ein Kind in die Welt zu bringen, darauf zu verweisen, dass das Kind davon profitieren würde, dass es aber auch nicht abwegig wäre, dies zu tun. Wer in der Annahme, dass sein Kind es später gutheißen wird, geboren worden zu sein, glaubt, ihm dadurch Gutes zu tun, dass er es in die Existenz bringt, mag sich irren, da die Ausbildung dieser retrospektiven Präferenz kaum hinreichend ist, um zu begründen, dass man jemandem Gutes getan hat, indem man ihn in die Existenz brachte. Aber es kann nicht ohne weitere Begründung postuliert, sondern muss gezeigt werden, dass diese Annahme falsch ist. In Bezug auf die dritte Intuition ist zu fragen, warum man nicht um des (ungeborenen) Kindes willen bedauern können soll, es nicht in die Existenz gebracht zu haben, wenn sein Leben freudvoll gewesen wäre. „Etwas um jemandes willen bedauern“ setzt nicht die Existenz der Person voraus, um dererwillen etwas bedauert wird. Verstirbt jemand im Jugendalter, kann man durchaus um der Person willen, die, hätte sie weitergelebt, positive Erfahrungen gemacht hätte, bedauern, dass keine Person mehr existiert, die diese positiven Erfahrungen macht. Auch hier gibt es nach dem Tod der Person keine existierende Person mehr, der Freuden geraubt würden. Warum sollte es anders sein, wenn die Person nicht *nicht mehr*, sondern *noch nicht* existiert? Zur vierten Intuition ist zu sagen: Sicher bedauern wir im Allgemeinen nicht die Abwesenheit glücklicher Personen in unbewohnten Regionen. Wir haben meist Probleme genug, um uns nicht noch darüber zu grämen, dass in der Uckermark, wo doch noch Platz wäre, nicht ein glücklicher Mensch mehr lebt. Aber wiederum kann nicht einfach postuliert werden, dass dies abwegig ist. Immerhin scheinen einige utilitaristische Philosoph:innen es bedauerlich zu finden, dass es nicht mehr glückliche Menschen in der Welt gibt, und sich

zu fragen, durch welche bevölkerungspolitischen Maßnahmen man das Glück in der Welt durch Populationsvergrößerung maximieren könnte.

Diese tentative Infragestellung der vier Intuitionen zeigt, dass diese moralischen Intuitionen nicht tragfähig genug sind, um als Grundlage für das als Argument der besten Erklärung verstandene Asymmetrieargument zu dienen. Zwar hat Benatar recht mit der Behauptung, dass „jede Rechtfertigung an ein Ende kommen muss“¹⁰ und von ihm nicht erwartet werden kann, die genannten vier Intuitionen selbst lückenlos zu begründen. Aber es kann von ihm erwartet werden, Einwände gegen diese Intuitionen zu entkräften. Das aber geschieht, wie gezeigt, nicht. Angesichts der fehlenden Verlässlichkeit dieser Intuitionen ist daher die Tatsache, dass die Asymmetriethese diese Intuitionen zu erklären vermag, kein überzeugendes Argument zu ihren Gunsten. Auch als Argument der besten Erklärung überzeugt das Asymmetrieargument nicht.

¹⁰ Benatar 2006, 32.



IV Das Asymmetrieargument – eine Verteidigung

Können wir nach der vorhergehenden Kritik das Asymmetrieargument ad acta legen? Das ist nicht der Fall. Vielmehr lässt sich dieses Argument in einer Weise verteidigen, die mit der im vorhergehenden Kapitel formulierten Kritik vereinbar ist. Im Zentrum dieser Kritik stand die These, dass potentielle Personen, also Personen, die im Falle einer positiven Reproduktionsentscheidung in die Existenz gebracht werden können, sehr wohl durch die Vorenthaltung von Gutem geschädigt werden können. Im folgenden Kapitel soll gezeigt werden, warum man dennoch an der Asymmetriethese festhalten kann.

1 Zwei Perspektiven auf Reproduktionsentscheidungen

Wir können Reproduktionsentscheidungen aus zwei Perspektiven betrachten: zum einen aus der *Ex-ante-Perspektive* derer, die vor einer Reproduktionsentscheidung stehen, also sich fragen, ob sie sich fortpflanzen sollen oder nicht, und zum anderen aus der *Ex-post-Perspektive* existierender Personen, die auf die Reproduktionsentscheidung, in deren Folge sie geboren wurden, zurückblicken und aus dieser Perspektive über das kontrafaktische Szenario nachdenken können, in dem sie nicht in die Existenz gekommen wären. Die Schwierigkeiten in Benatars Darstellung des Asymmetrieargumentes resultieren, so soll im Folgenden gezeigt werden, daraus, dass er versucht, die axiologische Asymmetrie aus der Ex-ante-Perspektive derer, die vor einer Reproduktionsentscheidung stehen, zu beschreiben. Dies setzt ihn dem im Kap. III erörterten Einwand aus, dass man aus dieser Ex-ante-Perspektive sehr wohl sagen kann, dass man jemandem durch den Verzicht darauf, ihn in die Existenz zu bringen, zwar keine Freuden raubt, ihm diese Freuden aber vorenhält. Aus der Ex-ante-Perspektive gilt: Wenn im Falle einer positiven Reproduktionsentscheidung ein extrem leid-

volles Leben entstanden wäre, wird der potentiellen Person dadurch Gutes getan, dass sie nicht auf die Welt gebracht wird. Aber es gilt auch: Wenn im Falle einer positiven Reproduktionsentscheidung ein sehr glückliches Leben in die Existenz gebracht worden wäre, wird die potentielle Person dadurch geschädigt, dass sie nicht auf die Welt gebracht wird. Ihr wird dann Gutes vorenthalten. Aus der Ex-post-Perspektive bereits existierender Personen aber gilt, wie im folgenden Kapitel zu zeigen sein wird: Keiner existierenden Person wären Freuden vorenthalten worden, wenn sie nicht in die Existenz gebracht worden wäre, und keine existierende Person wäre dadurch geschädigt worden, dass sie nicht in die Existenz gebracht worden wäre. Aber jeder existierenden Person wären die schlechten Dinge des Daseins erspart geblieben, wenn sie nicht in die Existenz gebracht worden wäre, und das wäre gut für sie gewesen.

Es ist wichtig zu sehen, um welche Art von Schädigung es sich bei der Schädigung potentieller Personen handelt, die wir aus der Ex-ante-Perspektive als eine mögliche Schädigung potentieller Personen feststellen können. Es handelt sich dabei, so meine These, um eine *Schädigung de dicto* und nicht um eine *Schädigung de re*. Was ist damit gemeint?

Die Unterscheidung zwischen *de re* und *de dicto* gehört zum festen Repertoire der Sprachphilosoph:innen. Für das Folgende ist nur die semantische Unterscheidung zwischen *de re* und *de dicto*, nicht die syntaktische oder auf Modaloperatoren bezogene, relevant, also diejenige, die sich auf die Wahrheit bzw. Falschheit von Sätzen (genauer: Propositionen) bezieht. Ein Satz ist wahr oder falsch *de re*, wenn es möglich ist, die in ihm enthaltenen referentiellen Ausdrücke *salva veritate*, also unter Wahrung des Wahrheitswertes dieses Satzes, durch koreferentielle Ausdrücke zu ersetzen.¹ Andernfalls ist er wahr oder falsch *de dicto*. So ist „Shakespeare starb 1616“ wahr *de re*, denn „Shakespeare“ lässt sich hier durch einen koreferentiellen Ausdruck wie „der Autor des *Hamlet*“ ersetzen, ohne dass der Satz seinen Wahrheitswert ändern würde. Hingegen ist „Paul glaubt, dass Shakespeare 1616 starb“ wahr *de dicto*, denn daraus, dass Paul glaubt, dass Shakespeare 1616 starb, und daraus, dass Shakespeare der Autor des *Hamlet* ist, folgt keinesfalls, dass Paul glaubt, dass der Autor des *Hamlet* 1616 starb – denn vielleicht hat Paul noch nie davon gehört, dass Shakespeare *Hamlet* geschrieben hat, glaubt also, dass Shakespeare, aber nicht, dass der Autor des *Hamlet* 1616 starb. In diesem Satz ist also die Ersetzung referentieller Ausdrücke durch koreferentielle Ausdrücke nicht *salva veritate* möglich. Hingegen wäre „Der Autor des *Hamlet* ist eine Person, von der gilt, dass Paul von dieser Person glaubt, dass sie 1616 starb“ wahr *de re*, denn hier kann „der Autor des *Hamlet*“ durch einen koreferentiellen Ausdruck wie „Shakespeare“ oder „der Autor von *Titus Andronicus*“ ersetzt werden, ohne dass der Wahrheitswert des Satzes sich ändern würde. Ist ein Satz wahr *de re*, ist er, wie Quine im Anschluss an Whitehead und Russell sagt, „referentiell transparent“; es ist dann in Bezug auf den Wahrheitswert gleichgültig, welche Beschreibung wir zur Bezugnahme auf ein Objekt wählen.

¹Vgl. hierzu Quine 1956.

Ist er hingegen wahr *de dicto*, ist er „referentiell opak“², d. h. wir können gleichsam nicht durch die Beschreibung hindurch auf das Objekt blicken, sondern sind an diese Beschreibung gebunden; nur bei Verwendung *dieses* referentiellen Ausdrucks ist der Satz dann wahr.

Übertragen wir diese Unterscheidung nun auf den Fortpflanzungskontext und die Aussage, dass wir potentielle Personen durch die Vorenthalten von Gutem schädigen können. Dass es sich dabei um eine Schädigung *de dicto* handelt, bedeutet Folgendes. Angenommen, der Satz „A schädigt B“ ist wahr. Er ist dann wahr *de re*, wenn wir „B“ *salva veritate* durch einen mit „B“ koreferentiellen Ausdruck ersetzen können, ansonsten wahr *de dicto*. „Der Bombenattentäter schädigte seine Opfer“ ist wahr *de re*, weil wir „seine Opfer“ *salva veritate* durch eine koreferentielle Beschreibung wie „die Personen, die sich zum Zeitpunkt des Anschlags im Gebäude befanden“ ersetzen können. Er ist hingegen wahr *de dicto*, wenn diese Ersetzung *salva veritate* nicht möglich ist.³

Ist nun eine Aussage über die Schädigung einer potentiellen Person durch die Vorenthalten von Gutem, wenn sie wahr ist, wahr *de re* oder wahr *de dicto*? Angenommen, ein Paar erwägt, sich fortzupflanzen, und angenommen, im Falle einer positiven Reproduktionsentscheidung würde ein Wesen in die Existenz kommen, das ein äußerst glückliches – nehmen wir idealisierend an: ein ausschließlich glückliches – Leben führen wird. In diesem Fall, so lautete die Kritik an Benatar, schädigt das Paar, sofern es sich gegen Fortpflanzung entscheidet, die potentielle Person, die im Falle einer positiven Reproduktionsentscheidung in die Existenz gelangen könnte, durch die Vorenthalten von Gutem. Angenommen nun, das Paar trifft eine positive Reproduktionsentscheidung, und Paula kommt auf die Welt. Hier, 20 Jahre später, ist jetzt Paula, die, so sei angenommen, ein glückliches Leben führt und mit allem, was das Leben an Positivem zu bieten hat, reichlich gesegnet ist. Paula ist genau die Person, die in der Ex-ante-Situation, in der die Entscheidung noch nicht getroffen ist, in die Existenz kommen könnte, wenn das Paar sich für Fortpflanzung entscheidet.

Wenn die in Kap. III formulierte Kritik an Bentar korrekt ist, dann ist also unter diesen Bedingungen zweierlei wahr:

- (1) Das Paar, das sich gegen Fortpflanzung entscheidet, schädigt *ex ante* die potentielle Person, die in die Existenz kommen könnte, wenn das Paar sich für Fortpflanzung entschiede.
- (2) Die potentielle Person, die in die Existenz kommen könnte, wenn das Paar sich für Fortpflanzung entschiede, ist Paula.

Mit (2) wird festgestellt, dass „die potentielle Person, die in die Existenz kommen könnte, wenn das Paar sich für Fortpflanzung entschiede“ und „Paula“ sich auf

²Vgl. Quine 1980, 142.

³Zur näheren Erörterung dieser Unterscheidung zwischen Schädigen *de re* und Schädigen *de dicto* vgl. Caspar Hare 2007, 514–523.

dasselbe Objekt beziehen – auf Paula. Beide Ausdrücke sind koreferentiell. Natürlich weiß das Paar in der Ex-ante-Situation, also zum Zeitpunkt der Reproduktionsentscheidung, nicht, dass Paula genau die Person sein wird, die in die Existenz kommen wird, falls es sich für Reproduktion entscheidet, aber dies ändert nichts an der Koreferentialität der beiden Ausdrücke – so wenig wie die Tatsache, dass man anno 2020 nicht wusste, wer 2022 Bundeskanzler sein würde, etwas daran ändert, dass jemand, der 2020 die Koreferentialität der Ausdrücke „die Person, die 2022 Bundeskanzler sein wird“ und „Olaf Scholz“ behauptet hätte, damit recht gehabt hätte, wenngleich sich dies erst 2021 herausstellte.

Gegen diese Koreferentialitätsbehauptung könnte man einwenden, dass (2) nicht wahr sein könne, denn eine potentielle Person existiere ja (noch) nicht, während Paula sehr wohl existiere – darum könne die potentielle Person nicht Paula sein. Dieser Einwand ist jedoch verfehlt. Potentielle Personen sind Personen, die zu einem bestimmten Zeitpunkt nicht *oder noch nicht* existieren und die zu einem späteren Zeitpunkt *entweder* existieren, nämlich wenn sie in die Existenz gebracht werden, *oder* nicht existieren, nämlich wenn sie nicht in die Existenz gebracht werden. Es gibt also potentielle Personen, die später existieren, und potentielle Personen, die später nicht existieren. Die potentielle Person, von der in (1) die Rede ist, gehört zur erstgenannten Gruppe potentieller Personen. Dass sich dies erst später herausstellt, nimmt uns nicht die Berechtigung, schon die Ex-ante-Situation so zu beschreiben, dass Paula genau die Person ist, die im Falle einer positiven Reproduktionsentscheidung in die Existenz kommen wird, wenngleich wir dies *ex ante* natürlich nicht wissen. Darum ist (2) wahr.

Folgt nun aus (1) und (2) der unten stehende Satz (3)?

(3) Das Paar, das sich gegen Fortpflanzung entscheidet, schädigt Paula.

Nein, (3) folgt nicht. Die Ersetzung einer Bezeichnung durch eine andere, mit ihr koextensive führt hier zu einer Änderung des Wahrheitswerts des Satzes. (1) ist wahr *de dicto*, darum folgt daraus, dass das Paar im Falle der Entscheidung gegen Fortpflanzung die Person schädigt, die im Falle der Entscheidung für Fortpflanzung in die Welt käme, nicht, dass das Paar in diesem Fall Paula schädigt, obwohl Paula genau die Person ist, die im Falle der Entscheidung für Fortpflanzung in die Welt käme.

Warum ist das wichtig? Wenn es sich bei der Schädigung der potentiellen Person durch die Vorenthalterung von Gutem im Falle einer negativen Reproduktionsentscheidung um eine Schädigung *de dicto* handelt, bedeutet dies, dass man, ohne sich zu widersprechen, es *sowohl* für wahr halten kann, dass das Paar, das sich gegen Fortpflanzung entscheidet, damit die Person, die im Falle der Entscheidung für die Fortpflanzung in die Welt kommen könnte, schädigt, *als auch*, dass die existierende Person dadurch, dass sie nicht in die Welt gekommen wäre, *nicht* durch die Vorenthalterung von Gutem geschädigt worden wäre. Man kann dann also sowohl der in Kap. III an Benatars Fassung des Asymmetriearguments formulierten Kritik zustimmen als auch behaupten, dass eine existierende Person, die ein sehr glückliches Leben führt, nicht dadurch geschädigt worden

wäre, dass sie nicht in die Existenz gebracht worden wäre und dass es nicht der Fall ist, dass dieser existierenden Person, wäre sie nicht in die Existenz gebracht worden, etwas Gutes vorenthalten worden wäre. Die Schädigung kann *ex ante*, aber nicht *ex post* festgestellt werden. Es kann dann also sein, dass die folgenden beiden Aussagen wahr sind:

- (A) *Ex ante*: Die Entscheidung gegen eine Fortpflanzung stellt eine Schädigung der potentiellen Person dar, die im Falle der Entscheidung für eine Fortpflanzung in die Welt käme.
 - (B) *Ex post*: Keine existierende Person wäre dadurch geschädigt worden, dass sie nicht in die Existenz gebracht worden wäre.
- (A) ermöglicht es, die Intuition einzufangen, dass es „schade wäre“, wenn ein Paar, das ein glückliches Leben in die Welt bringen könnte, sich dagegen entschiede, dies zu tun. Es ist intuitiv plausibel, es zu bedauern, wenn ein glückliches Leben, das entstehen könnte, nicht in die Welt kommt. (A) drückt aus, dass und in welcher Form dieses Bedauern auch begründet ist. (B) aber erinnert uns daran, dass dieses Bedauern uns nicht dazu verleiten sollte, fälschlich zu glauben, wir als existierende Personen wären geschädigt worden, wenn wir nicht in die Existenz gebracht worden wären.⁴

2 Der Blick zurück: Nichthervorbringung als Schädigung durch Vorenhaltung von Gutem?

Bisher wurde erklärt, was es heißt, dass eine Schädigung einer potentiellen Person durch Vorenhaltung von Gutem eine Schädigung *de dicto* ist, und es wurde gezeigt, was daraus für die Vereinbarkeit von Aussagen über Schädigungen in der

⁴ Die Unterscheidung zwischen de-re-Schädigungen und de-dicto-Schädigungen lässt auch erkennen, dass die zunächst gegensätzlich erscheinenden Positionen Hares und Benatars durchaus miteinander vereinbar sind. Dies wird deutlich, wenn man klärt, von welcher Art von Schädigungen beide sprechen. „Können wir *jemanden* schädigen, indem wir ihn *nicht* in die Existenz bringen?“, fragen Hare und Benatar. „Ja“, antwortet Hare, „Nein“, antwortet Benatar. Beide haben recht. Hare hat recht, wenn wir „jemanden“ in dieser Frage so auffassen, dass der Ausdruck steht für: „die potentielle Person, die im Falle einer positiven Reproduktionsentscheidung in die Existenz kommen könnte“. Benatar hat – wie im Folgenden noch gezeigt werden soll – recht, wenn wir „jemanden“ so auffassen, dass der Ausdruck steht für: „die existierende Person, die im Falle einer positiven Reproduktionsentscheidung in die Existenz kommen könnte“. Ergänzt man Hares These durch die Erläuterung, dass es sich bei der Schädigung einer potentiellen Person durch Nicht-Hervorbringung um eine Schädigung *de dicto* handelt, ist sie mit der Behauptung vereinbar, dass niemand, der existiert – auch nicht jemand, der ein einschränkungslos glückliches Leben führt –, dadurch geschädigt worden wäre, dass er nicht in die Existenz gebracht worden wäre. Nur diese letzтgenannte Aussage muss von Benatar in Anspruch genommen werden, um seine negative Antwort auf die Frage „Können wir *jemanden* schädigen, indem wir ihn *nicht* in die Existenz bringen?“ zu begründen.

Ex-ante-Situation, in der eine Reproduktionsentscheidung zu treffen ist, und in der Ex-post-Situation, in der bereits eine Person existiert, folgt. Aber es wurde noch kein Argument für die These angeführt, dass keine existierende Person dadurch geschädigt worden wäre, dass sie nicht in die Existenz gebracht worden wäre, dass also nicht nur die oben genannten Aussagen (A) und (B) miteinander vereinbar sind, sondern (B) auch wahr ist. Ist (B) wahr? Wäre die glückliche Paula tatsächlich nicht geschädigt worden, wenn sie nicht in die Existenz gebracht worden wäre?

Man mag versucht sein zu sagen: Ja, das ist der Fall; und es ist sogar trivialerweise so. Selbstverständlich ist es nicht möglich, dass eine existierende Person durch die Vorenthalterung von Gutem geschädigt worden wäre, wenn sie nicht in die Existenz gebracht worden wäre, denn dann hätte es ja niemanden gegeben, der hätte geschädigt werden können. Aber wer sagt: „Es stimmt, dass man einer Person, deren Leben extrem leidvoll wäre, dadurch Gutes getan hätte, dass man sie nicht in die Existenz gebracht hätte, weil ihr dadurch Leiden erspart worden wäre, aber es ist trivialerweise wahr, dass man eine Person, deren Leben sehr glücklich ist, nicht dadurch geschädigt hätte, dass man sie nicht in die Existenz gebracht hätte, weil dann ja niemand existiert hätte, den man hätte schädigen können“, der wiederholt damit lediglich die Asymmetriethese. Er schenkt Benatar das Asymmetrieargument ohne weitere Gegenwehr. Dafür, dass man den ersten Teil der soeben genannten Aussage, die sich auf die Vermeidung von Leiden durch Nicht-Hervorbringung bezieht, akzeptieren sollte, wurde in Kap. III.2 argumentiert. Es bedarf aber auch eines Argumentes dafür, dass der zweite Teil dieser Aussage korrekt ist, d. h. dass kein existierendes Individuum, auch das glücklichste nicht, durch die Vorenthalterung von Gutem geschädigt worden wäre, wenn es nicht in die Existenz gebracht worden wäre. Und ein solches Argument lässt sich auch formulieren. Es ist zweischrittig und beruht auf dem Zusammenhang von Schädigungen und Annahmen über numerische Identität.

Im ersten Schritt gilt es, eine Voraussetzung von Aussagen über Schädigungen explizit zu machen. Nach einer weitgehend akzeptierten und plausiblen Standardkonzeption von Schädigungen, der vor allem von J. Feinberg ausgearbeiteten komparativen Schädigungskonzeption, ist es eine notwendige, wenngleich keine hinreichende Bedingung von Schädigungen, dass eine schädigende Handlung das Wesen, das geschädigt wird, *schlechter* stellt als es ohne diese schädigende Handlung gestellt wäre.⁵ Schlechterstellung ist keine hinreichende Bedingung für eine Schädigung, denn um von einer Schädigung sprechen zu können, muss die Schlechterstellung ein mehr als nur minimales Ausmaß haben. Einen Millionär schädigen wir nicht dadurch, dass wir darauf verzichten, ihm 100 EUR zusätzlich zu geben, obwohl er mit den 100 EUR zusätzlich (minimal) besser gestellt wäre als ohne sie. Aber Schlechterstellung ist eine notwendige Bedingung für eine Schädigung. Wenn eine Person nicht durch eine Handlung schlechter gestellt wird,

⁵Vgl. Feinberg 1992, 6–8.

wird sie dadurch auch nicht geschädigt. A schädigt B mittels einer Handlung H nur dann, wenn B ohne H besser gestellt wäre als mit H. Jemandem eine Ohrfeige zu geben schädigt ihn nur dann, wenn er ohne Ohrfeige besser gestellt wäre als mit ihr, was unter normalen Umständen der Fall sein wird. Etwas ausführlicher: A schädigt B mittels Handlung H nur dann, wenn B ohne H besser gestellt wäre als B mit H gestellt ist.

Die ausführlichere Formulierung im letzten Satz macht durch die zwei Vorkommnisse von „B“ im Konditionalsatz eine Voraussetzung von Aussagen über Schädigungen explizit: Man schädigt jemanden nur dann, wenn *diese* Person durch die schädigende Handlung schlechter gestellt wird, nicht, wenn jemand anders dadurch schlechter gestellt wird. Setzen wir einen komparativen Schädigungsbegriff voraus, machen Aussagen über Schädigungen eine Identitätsunterstellung. Es ist nicht der Fall, dass A den B mittels H schädigt, wenn ohne H *jemand anders* als B besser gestellt wäre als mit H. Dies ist die *Identitätsbedingung* für Schädigungen. Eine Schädigung einer Person durch eine Handlung liegt nur dann vor, wenn die Person, die im kontrafaktischen Szenario, in dem die Handlung unterblieben wäre, besser gestellt gewesen wäre, numerisch identisch mit derjenigen Person ist, die im realen Szenario von der Handlung betroffen ist.

Im zweiten Argumentationsschritt ist nun zu fragen: Kann diese Identitätsbedingung in dem Fall erfüllt sein, in dem eine existierende (glückliche) Person nicht in die Existenz gebracht worden wäre? Präziser: Kann die existierende (glückliche) Person, die an ein kontrafaktisches Szenario denkt, in dem sie nicht in die Existenz gebracht worden wäre, an sich als identisch mit der Person denken, die dadurch geschädigt worden wäre, dass das Paar sich gegen Fortpflanzung entschieden hätte? Wäre in diesem kontrafaktischen Fall diese existierende Person selbst schlechter gestellt gewesen als in dem realen Szenario, in dem diese Person in die Existenz gekommen ist?

Das ist nicht der Fall. Wenn wir als existierende Person an das kontrafaktische Szenario denken, in dem wir nicht in die Existenz gebracht worden wären, dann können wir an dieses Szenario zwar als an eines denken, in dem *eine potentielle Person* durch die Vorenthalterung von Gute geschädigt worden wäre, aber nicht als an eines, in dem *wir selbst* geschädigt worden wären. Wir können an die Person, die in diesem Szenario geschädigt worden wäre, nicht als an uns selbst denken. Daher kann es uns in gewisser Hinsicht „egal sein“, dass in diesem Fall die potentielle Person, die nicht in die Existenz gebracht worden wäre, geschädigt worden wäre. Denn diese Person wären nicht wir gewesen. Die Identitätsbedingung, die eine notwendige Bedingung für Schädigungen ist, wäre in diesem Fall nicht erfüllt. Daher könnte z. B. die zwanzigjährige glückliche Paula an das Szenario, in dem ihre Eltern sich gegen Fortpflanzung entschieden hätten, nicht als an ein Szenario denken, in dem *sie selbst* geschädigt worden wäre – und sie könnte es selbst dann nicht, wenn sie in Übereinstimmung mit der in Kap. III formulierten Kritik an Benatar annehmen würde, dass in der Ex-ante-Situation, in der ihre Eltern sich gegen Fortpflanzung entschieden hätten, sie eben dadurch die Person, die sie hätten in die Existenz bringen können, durch die Vorenthalterung von Gute geschädigt hätten.

Der Grund dafür, dass wir an das kontrafaktische Szenario, in dem wir nicht in die Existenz gebracht worden wären, nicht als an eines denken können, in dem *wir selbst* durch die Vorenthalten von Gutem geschädigt worden wären, ist schlicht, dass wir existieren. Die Tatsache, dass wir existieren, determiniert unsere Identität – „Identität“ nunmehr nicht verstanden im Sinne numerischer Identität, sondern im Sinne dessen, „was wir sind“, der „Identität im Charakterisierungssinne“. Daher können wir an das Szenario, in dem unsere Eltern sich dagegen entschieden hätten, uns in die Existenz zu bringen, auch nicht als an eines denken, in dem *wir selbst* geschädigt worden wären – denn wir existieren ja. Diese Unmöglichkeit wird sehr deutlich, wenn wir versuchen, ein kontrafaktisches Szenario zu beschreiben, in dem die existierende Person durch die Entscheidung gegen Fortpflanzung geschädigt worden wäre: „In einem kontrafaktischen Szenario, in dem die existierende Paula nicht in die Existenz gebracht worden wäre, wäre die existierende Paula schlechter gestellt gewesen als in der realen Welt, in der Paula in die Existenz gebracht wurde.“ Das ist ganz offensichtlich absurd. An das kontrafaktische Szenario mit einer negativen Reproduktionsentscheidung zu denken heißt ja für die existierende Person nichts anderes als an ein Szenario zu denken, in dem *sie* nicht existiert; also kann sie an dieses Szenario auch nicht als an eines denken, in dem *sie*, die existierende Person, durch die Entscheidung gegen Fortpflanzung geschädigt worden wäre. Wir können an dieses Szenario nur denken, indem wir eine Annahme machen, die unmöglich wahr sein kann, wenn wir existieren – nämlich dass wir nicht existieren. Paula kann an die potentielle Person, die in dem kontrafaktischen Szenario, in dem sie nicht in die Existenz gekommen wäre, geschädigt worden wäre, nur unter der Beschreibung „die potentielle Person, die geschädigt worden wäre, wenn ich nicht in die Existenz gekommen wäre“ denken, nicht aber unter Verwendung des Wortes „ich“, weil sie an sich selbst nur als an eine existierende Person denken kann.

Sobald wir also von der *terra firma* der Existenz aus sprechen, können wir an die Person, der etwas Positives vorenthalten worden wäre, wenn wir nicht in die Existenz gebracht worden wären, nicht als an uns denken, sondern nur als an *irgendeine* Person. Auf der Unmöglichkeit, eine existierende Person als identisch mit der potentiellen Person zu denken, die, wenn die Eltern dieser Person sich gegen Fortpflanzung entschieden hätten, in die Existenz hätte kommen können, aber nicht in die Existenz gekommen wäre, beruht auch der Irritationseffekt des freundlichen Unsinns, den man auf Kindergeburtstagen zu singen pflegt: „Wie schön, dass du geboren bist; wir hätten dich sonst sehr vermisst“. Man amüsiert sich, wenn man das hört, denn man merkt, dass hier etwas nicht stimmt. Es stimmt nicht, dass man in dem Fall, in dem jemand nicht in die Welt gekommen wäre, diese existierende Person selbst vermisst hätte, so wie man sie durchaus vermissen kann, wenn sie stirbt. An die Person, deren Nicht-Existenz wir hätten bedauern können, wenn die existierende Person nicht in die Existenz gelangt wäre, können wir nicht als identisch mit der existierenden Person denken. Wer Lena liebt, kann an das Szenario, in dem Lena nicht in die Existenz gekommen wäre, als an eines denken, in dem er *jemanden* (z. B. eine Freundin oder Lebenspartnerin) vermisst

hätte, aber nicht als an eines, in dem er Lena vermisst hätte. Richtig, wenngleich weniger freundlich und vermutlich von eher verstörender Wirkung auf das Geburtstagskind, wäre es daher zu singen: „Wie schön, dass du geboren bist, wir hätten sonst *irgendjemanden*, aber garantiert *nicht Dich* vermisst“.

Man könnte hier einwenden: Aber warum sollte es denn einer existierenden Person nicht möglich sein, an die Person, die durch Vorenhaltung von Gutem geschädigt worden wäre, wenn die eigenen Eltern sich gegen Fortpflanzung entschieden hätten, als an sich selbst zu denken? Warum soll die Identitätsbedingung hier nicht erfüllt sein können? Angenommen, A lädt ihre Freundin B in ein Konzert ein, das B sehr genießt, und während des Konzerts sagt sich B: „Wie gut, dass A mich in das Konzert eingeladen hat! Hätte sie das nicht getan, wäre mir der Konzertgenuss vorenthalten worden, und insofern wäre ich durch die Nicht-einladung in das Konzert schlechter gestellt worden als in der realen Welt, in der ich ins Konzert eingeladen wurde.“ Offenbar kann B hier an die Person, die im kontrafaktischen Szenario, in dem B nicht ins Konzert eingeladen worden wäre, schlechter gestellt worden wäre, sehr wohl als an sich selbst denken; das scheint völlig unproblematisch. Und warum sollte das anders sein, wenn man „Einladen in das Konzert“ durch „In die Existenz bringen“ ersetzt?

Antwort: Weil im soeben genannten Fall der kontrafaktisch ausbleibenden Einladung in ein Konzert im kontrafaktischen Szenario keine derjenigen Bedingungen unterminiert ist, die erfüllt sein müssen, damit die Person im realen Szenario an die Person, die im kontrafaktischen Szenario schlechter gestellt wäre als im realen Szenario, als an sich selbst denken kann. In dem Fall, in dem das kontrafaktische Szenario darin besteht, dass eine Person nicht in die Existenz gekommen wäre, ist hingegen eine solche Bedingung unterminiert. Es ist nicht definierend für Bs Identität, dass B ins Konzert geht. Auch wenn B nicht ins Konzert gegangen wäre, wäre sie immer noch B gewesen. Die Person im kontrafaktischen Szenario, die nicht ins Konzert eingeladen worden wäre, kann daher als identisch mit der Person gedacht werden, die im realen Szenario im Konzert sitzt. Hingegen bedeutet an ein Szenario zu denken, in dem man nicht in die Existenz gebracht worden wäre, sehr wohl an ein Szenario zu denken, in dem eine notwendige Bedingung dafür unterminiert ist, dass die Person, die in diesem Szenario schlechter gestellt wäre als man selbst, noch man selbst ist – nämlich, dass man existiert. Es definiert nicht meine Identität, dass ich einmal ins Konzert gehe, statt nicht ins Konzert zu gehen, aber es definiert sehr wohl meine Identität, dass ich existiere. Erstes kann ich gleichsam subtrahieren, ohne mich dabei wegzudenken, letzteres nicht. Das Szenario, in dem wir kontrafaktisch an unsere eigene Nicht-Existenz denken, ist also von dem genannten Beispielfall der kontrafaktisch ausbleibenden Einladung in ein Konzert dadurch unterschieden, dass dieses Szenario nicht nur durch das Fehlen *einer Erfahrung* dieser Person gekennzeichnet ist, sondern durch das Fehlen dieser Person selbst. Darum kann es in diesem Fall im kontrafaktischen Szenario keine Person geben, an die die existierende Person als an sich selbst denken kann. Aus der Ex-post-Perspektive der Person, die in die Existenz gelangt ist, kann daher das Ex-ante-Szenario, in dem ein Paar sich dagegen entschieden

hätte, ein (wie angenommen wird: glückliches) Kind in die Existenz zu bringen, nicht so interpretiert werden, dass das Paar mit der Entscheidung gegen Reproduktion *die existierende Person* durch Vorenthaltung von Gutem geschädigt hätte.

Es mag hilfreich sein, diese Differenz zwischen Ex-ante- und Ex-post-Perspektive an einem Parallelbeispiel zu illustrieren. Angenommen, an einer Universität steht die Besetzung einer Professor:innenstelle an, und im Vorfeld der Stellenbesetzung ist über die Ausstattung der Professur zu entscheiden. Zur Debatte steht z. B. die Frage, ob der zukünftigen Stelleninhaberin neues Büromobiliar zur Verfügung gestellt wird oder nicht. In dieser Ex-ante-Situation könnte die Universitätsleitung, die über die Stellenbesetzung zu entscheiden hat, sagen: „Der zukünftigen Stelleninhaberin würde dadurch geschadet, dass ihr das neue Mobiliar vorenthalten würde. Sie würde zwar des Mobiliars nicht *beraubt*, weil sie gar nicht in dessen Besitz käme, und sie würde möglicherweise unter dessen Fehlen auch nicht leiden, aber es würde ihr vorenthalten, und dadurch würde sie negativ betroffen“. Angenommen nun, die Stelle wird besetzt, und die konkrete Person, die die Stelle einnimmt, blickt ein Jahr später, von der *terra firma* der Beamtenstelle aus sprechend, auf ihre Berufung zurück. Sie könnte dann mit Recht sagen: „Wenn *ich* nicht auf diese Stelle berufen worden wäre, wäre *mir* durch das Fehlen des Mobiliars auch nichts Positives vorenthalten worden. Denn ich hätte die Stelle dann ja gar nicht eingenommen. Sicher, es hätte in der Ex-ante-Situation immer noch gegolten, dass *irgendeiner* Person, der potentiellen Stelleninhaberin, das neue Mobiliar vorenthalten worden wäre. Aber eben nicht mir. Und mir kann es egal sein, dass dann irgendeiner Person etwas Gutes vorenthalten worden wäre.“ Ersetzt man „Universitätsleitung“ durch „Eltern“, „auf eine Professur berufen werden“ durch „in die Existenz gelangen“ und „neues Mobiliar bekommen“ durch „der Freuden des Lebens teilhaftig werden“, wird deutlich, dass wir aus der Ex-post-Perspektive existierender Personen an diejenigen, die in der Ex-ante-Situation durch die Vorenthaltung von Gutem hätten geschädigt werden können, nicht als an uns selbst denken können. Und darum ist es, wenngleich durchaus nicht trivialerweise, wahr: Niemand wäre durch die Vorenthaltung von Gutem geschädigt worden, wenn er nicht in die Existenz gebracht worden wäre.

3 Nochmals: Die axiologische Asymmetrie

Während eine existierende Person an das kontrafaktische Szenario, in dem sie nicht in die Existenz gebracht worden wäre, nicht als an ein Szenario denken kann, in dem *sie selbst* durch die Vorenthaltung von Gutem geschädigt worden wäre, kann sie an dieses Szenario sehr wohl als an eines denken, in dem *ihr selbst* das Schlechte, das mit der Existenz verbunden ist, erspart geblieben wäre. Es ist ohne Weiteres einsichtig, dass eine existierende Person, wenn sie nicht in die Existenz gebracht worden wäre, Schnupfen, Einsamkeit und toxische Beziehungen nicht hätte erfahren müssen. Um zu denken, dass man, wäre man nicht in die Existenz gekommen, durch die Vorenthaltung von Gutem geschädigt worden

wäre, muss man sich ein kontrafaktisches Szenario vorstellen, in dem man nicht in die Existenz gekommen wäre, und *zusätzlich* die Annahme machen, dass *man selbst* in diesem kontrafaktischen Szenario, also in der Ex-ante-Situation vor der Reproduktionsentscheidung, durch den Verzicht auf eine positive Reproduktionsentscheidung geschädigt worden wäre. Das aber erweist sich aus den soeben genannten Gründen als unmöglich. Um hingegen zu denken, dass einem, wäre man nicht in die Existenz gekommen, das Schlechte, das mit dem eigenen Leben verbunden ist, erspart geblieben wäre, muss man sich *nur* ein kontrafaktisches Szenario vorstellen, in dem man nicht in die Existenz gekommen wäre. Man muss keine weitere Annahme über eine stattfindende oder ausbleibende Schädigung in der Ex-ante-Situation vor der Reproduktionsentscheidung machen. Wer denkt: „Wäre ich nicht in die Existenz gekommen, wäre mir diese toxische Beziehung erspart geblieben“, der denkt nicht, dass in diesem Fall seine Eltern *ihm* den Gefallen getan hätten, ihn nicht in die Existenz zu bringen. Er denkt einfach, dass die Abwesenheit gemachter negativer Erfahrungen für ihn, den Existierenden, besser gewesen wäre als deren Anwesenheit. Darum taucht in dem Fall, in dem wir an das kontrafaktische Szenario unserer Nicht-Existenz als an eines denken, in dem uns negative Erfahrungen erspart geblieben wären, nicht das Problem auf, dass die Identitätsbedingung nicht erfüllt sein kann. Eine existierende Person wäre nicht durch die Vorenthaltung von Gutem geschädigt worden, wenn sie nicht in die Existenz gebracht worden wäre, aber das Schlechte, das mit ihrer Existenz verbunden ist, wäre *ihr selbst* erspart geblieben.

Es zeigt sich: Die Asymmetriethese lässt sich, wenngleich in einer gegenüber Benatar erheblich modifizierten Form, verteidigen. Die axiologische Asymmetrie zwischen der Abwesenheit von Gutem und der Abwesenheit von Schlechtem, die Benatar im Blick hat, besteht tatsächlich. Sie kann allerdings nicht aus der Ex-ante-Perspektive der Personen, die vor einer Reproduktionsentscheidung stehen, beschrieben werden, sondern muss aus der Ex-post-Perspektive existierender Personen beschrieben werden.



V Evaluativer Anti-Natalismus

Das Asymmetrieargument, so wurde gezeigt, lässt sich in modifizierter Form verteidigen. Was bedeutet das für einen Anti-Natalismus? Lässt sich auf dieser Grundlage ein evaluativer, vielleicht sogar ein normativer Anti-Natalismus begründen?

1 Fortpflanzung als Schädigung

Zeigt das Asymmetrieargument in der oben verteidigten Form, dass jede Form von Fortpflanzung eine Schädigung des Wesens darstellt, das in die Existenz gebracht wird? Nein, das ist nicht der Fall. Dass eine axiologische Asymmetrie besteht, bedeutet: Die Abwesenheit des Guten im Leben wäre für eine existierende Person, wenn sie nicht in die Existenz gebracht worden wäre, kein Nachteil gewesen; die Abwesenheit des Schlechten aber wäre in diesem Fall für sie von Vorteil gewesen. Einer existierenden Person, selbst wenn ihr Leben sehr glücklich ist, wäre nicht geschadet worden, wenn sie nicht in die Existenz gebracht worden wäre. Aber daraus, dass man jemandem nicht geschadet hätte, wenn man ihn nicht in die Existenz gebracht hätte, folgt nicht, dass man ihm geschadet hat, indem man ihn in die Existenz gebracht hat, so wenig wie daraus, dass man jemandem nicht geschadet hätte, indem man ihn nicht zur Geburtstagsparty eingeladen hätte, folgt, dass man ihm geschadet hat, indem man ihn dazu eingeladen hat – die Party kann ja trotzdem ganz nett für ihn werden. Das Asymmetrieargument allein zeigt also genaugenommen nur, dass es *nicht schlechter* für jemanden gewesen wäre, nicht in die Existenz zu kommen, als in die Existenz zu kommen; das schließt nicht aus, dass es *gut* für ihn gewesen sein könnte, in die Existenz zu kommen.¹

¹Vgl. Parfit 1984, 489.

Obwohl also das Asymmetrieargument allein noch nicht einen evaluativen Anti-Natalismus begründen kann, lässt dieser sich doch *auf der Grundlage* des Asymmetrieargumentes begründen. Es lässt sich begründen, dass es nicht nur *nicht schlechter* für existierende Personen gewesen wäre, nicht in die Existenz zu kommen, sondern dass es *besser* für sie gewesen wäre, nicht in die Existenz zu kommen, und dass ein Wesen in die Existenz zu bringen eine Schädigung (wenn-gleich nicht notwendig eine gravierende Schädigung) dieses Wesens darstellt. Hierfür lässt sich folgende Überlegung vorbringen.

Die entscheidende Pointe des Asymmetrieargumentes besteht darin, dass mit diesem Argument eine Abwägung zwischen guten und schlechten Bestandteilen unseres Daseins beim Vergleich zwischen Existenz und pränataler Nicht-Existenz blockiert wird.² Besteht tatsächlich eine axiologische Asymmetrie, bedeutet dies, dass die Freuden – allgemeiner: die guten Dinge – unseres Daseins *nicht* in Anschlag zu bringen sind, wenn wir uns fragen, ob es besser für uns gewesen wäre, nicht zu existieren, als zu existieren. Regelmäßig wird in der Literatur gegen Benatars Asymmetrieargument eingewandt, dass das Argument verfehlt sei, *weil* man doch, wenn man sich fragt, ob es besser gewesen wäre, nicht zu existieren als zu existieren, auch die guten Bestandteile des Daseins berücksichtigen und gegen die negativen Bestandteile abwägen müsse.³ Dieser Einwand ist aber verfehlt, weil er schlicht das behauptet, wogegen das Asymmetrieargument gerade argumentiert. Es ist das *Ziel* des Asymmetrieargumentes zu zeigen, dass eine solche Abwägung von Freuden und Leiden des Daseins nicht angebracht ist, wenn wir uns fragen, ob es besser ist zu existieren als nicht zu existieren. Wenn ein Anti-Natalist mit dem Asymmetrieargument für p argumentiert, ist „Aber non p!“ auszurufen kein gutes Gegenargument, sondern eine schlichte Gegenbehauptung.

Die Versuchung, Freuden und Leiden des Daseins gegeneinander abzuwägen, wenn man fragt, ob es besser ist zu existieren als niemals existiert zu haben, ist zweifellos groß. Wir haben eine sehr starke Tendenz, diese Abwägung vorzunehmen und etwas zu sagen wie: „Mein Leben enthält neben manch Schlechtem auch sehr viel Gutes, also ist es besser für mich, in die Existenz gekommen zu sein, als es gewesen wäre, nicht in die Existenz zu kommen“. Diese Tendenz haben wir, weil wir im Allgemeinen glauben, an das Szenario, in dem wir nicht in die Existenz gekommen wären, als an eines denken zu müssen, in dem uns nicht nur die Leiden des Daseins erspart geblieben, sondern auch die Freuden des Daseins genommen worden wären. Das Asymmetrieargument zeigt aber

²Wenn im Folgenden gelegentlich aus stilistischen Gründen vom „Vergleich“ von Existenz und pränataler Nicht-Existenz die Rede ist, ist dabei stets der schwächere Sinn von „vergleichen“ vorausgesetzt (zu den beiden Bedeutungen von „vergleichen“ vgl. Kap. II 1), in dem A und B zu vergleichen keinen epistemischen Zugang zu den Relata der Präferenzrelation erfordert. Geht man von dieser Bedeutung von „vergleichen“ aus, bedeutet die Tatsache, dass wir nicht wissen, wie es ist, nicht zu existieren, nicht, dass wir Existenz und Nicht-Existenz nicht miteinander vergleichen könnten.

³Vgl. z. B. Overall 2012, 97–103, und Magnusson 2019, 678.

gerade, dass dies eine „optische Täuschung“ ist, da uns die Freuden des Daseins dann gerade *nicht* genommen worden wären. Es fordert uns insofern auf, der Tendenz zur Aufrechnung von Gutem und Schlechtem des eigenen Daseins bei der Bewertung der eigenen Existenz im Vergleich zur pränatalen Nicht-Existenz (wenngleich nicht im Vergleich zu anderen Leben) zu widerstehen. Es gilt sogar: Das Asymmetrieargument zu akzeptieren *heißt* nichts anderes als beim Nachdenken über die Frage nach der Vorzugswürdigkeit von Existenz gegenüber pränataler Nicht-Existenz die Freuden (allgemeiner: die guten Dinge) des eigenen Daseins *nicht* in Anschlag zu bringen. Jemand hat das Asymmetrieargument genau dann als zutreffend akzeptiert, wenn er diese Aufrechnung *nicht* vornimmt.

Das bedeutet, dass, wenn man das Asymmetrieargument akzeptiert, zur Begründung der These, dass es besser ist, nicht zu existieren als zu existieren, nur noch eine Zusatzprämisse in Anspruch genommen werden muss, die extrem plausibel ist und deren Wahrheit wohl niemand ernsthaft bestreiten wird, nämlich dass es *überhaupt* etwas wie Leiden (allgemeiner: Schlechtes) im menschlichen Dasein gibt, d. h. dass kein Leben gänzlich frei von Schlechtem ist. Ist dies aber der Fall, ist bei Akzeptanz des Asymmetrieargumentes die Folgerung nicht abweisbar, dass auch das geringste Ausmaß an Leiden ausreichend ist, um die These zu begründen, dass es besser ist, nicht zu existieren als zu existieren. Sobald *irgendetwas* als Negativposten auf Seiten des Daseins zu verzeichnen ist, reicht dies, um einen evaluativen Anti-Natalismus zu begründen, denn dieser Negativposten ist, wenn das Asymmetrieargument zutrifft, beim Vergleich von Existenz und pränataler Nicht-Existenz nicht aufrechenbar gegen die Freuden des Daseins, mögen diese noch so überwältigend sein.⁴ Der Hinweis hierauf reicht dann, um zu begründen, dass pränatale Nicht-Existenz als vorzugswürdig gegenüber Existenz aufzufassen ist.

Wer dies akzeptiert, mag immer noch zögern, der These zuzustimmen, dass ein Wesen in die Existenz zu bringen bedeutet, es zu schädigen. Wie bereits erwähnt ist die Schlechterstellung einer Person durch eine Handlung zwar eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung dafür, dass die Person durch diese Handlung geschädigt wird, denn das Ausmaß der Schlechterstellung mag so gering sein, dass wir zögern würden, von einer Schädigung zu sprechen. Einer Millionärin 100 EUR zu nehmen, stellt sie schlechter, aber in so geringem Ausmaß, dass sie dadurch nicht geschädigt wird. Es bedarf eines bestimmten Ausmaßes der Schlechterstellung, um davon sprechen zu können, dass eine Person, die schlechter gestellt wird, geschädigt wird. Es ist also zu unterscheiden zwischen:

- (A) Für P wäre nicht zu existieren besser gewesen als zu existieren.
- (B) P wurde geschädigt, indem P in die Existenz gebracht wurde.

⁴In diesem Sinne schreibt Benatar: „One of the implications of my argument is that a life filled with good and containing only the most minute quantity of bad – a life of utter bliss adulterated only by the pain of a single pin-prick – is worse than no life at all“ (Benatar 2006, 48).

Wenn man der Asymmetriethese zustimmt und zusätzlich der Annahme zustimmt, dass das Leben überhaupt Leiden enthält, wird man im Falle nur minimalen Leidens (A) akzeptieren, aber vermutlich zögern, (B) zu akzeptieren, weil das sehr geringfügige Leiden hier als *quantité négligeable* nicht die Rede von einer Schädigung zu rechtfertigen scheint.

Allerdings: Man wird, wenn man das Asymmetrieargument akzeptiert, auch nur solange zögern, nicht nur (A), sondern auch (B) zu akzeptieren, und man wird die Akzeptanz von (B) nur solange kontraintuitiv finden, wie man unter der Annahme argumentiert, dass ein Leben nur ein *minimales* Ausmaß an Leiden enthält. Diese Annahme ist aber eine vereinfachende, eine *sehr* vereinfachende Annahme. In dem Ausmaß, in dem wir sie durch eine realitätsnähere Beschreibung des menschlichen Daseins ersetzen, verschwindet der Eindruck, dass es kontraintuitiv sei, nicht nur (A), sondern auch (B) zu akzeptieren. Denn bei realistischer Betrachtung wird sich kaum jemand der Einsicht verweigern können, dass *jedes* menschliche Leben durchaus mehr als nur ein minimales Ausmaß an Negativem enthält, das jemandem dadurch erspart geblieben wäre, dass er nicht in die Existenz gebracht worden wäre, ohne dass er dadurch irgendeinen Verlust oder eine Schädigung erfahren hätte.

Zum allermindesten und unvermeidlich wird jemandem, der in die Existenz gebracht wird, die Konfrontation mit der eigenen Sterblichkeit und der Aussicht auf Vernichtung und baldiges Vergessenwerden zugemutet. Es zeugt von Chuzpe, diese Zumutung als einen nicht weiter beachtlichen Kollateralschaden abzutun oder gar mit dem Hinweis auf die Banalität, dass „der Tod zum Leben gehört“ – das *ist ja gerade* das Problem! – vom Tisch wischen zu wollen. Würden Todesurteile gegen die schon Lebenden mit der gleichen Unbefangenheit verhängt wie gegen die noch nicht Lebenden, würde sich berechtigter Protest erheben. Es ist nicht ersichtlich, warum die Inaussichtstellung des eigenen Todes dadurch weniger gravierend werden sollte, dass ihr noch eine längere Lebensspanne vorgeschaltet wird, sofern als Alternative dazu die Möglichkeit besteht, jemandem, ohne ihm zu schaden, die Konfrontation mit Tod und Sterblichkeit ganz zu ersparen. Würde man einen 30-Jährigen vor die Alternativen stellen, entweder mit 40 oder mit 50 Jahren oder gar nicht hingerichtet zu werden, würde er zwar vermutlich, wenn sein Leben glücklich ist, die zweite Option als besser als die erste ansehen, also die längere Lebensspanne der kürzeren vorziehen, aber vermutlich auch die dritte Option als ungleich besser als die zweite ansehen, also lieber gar nicht als später hingerichtet werden wollen. Ebenso mag man ein langes Leben als vorzugswürdig gegenüber einem kürzeren auffassen, also es besser finden, wenn der Tod später als wenn er früher eintritt, als noch besser aber, wenn einem die Konfrontation mit Tod und Sterblichkeit ganz erspart geblieben wäre, ohne dass einem dadurch geschadet worden wäre. Ein Paar, das sich fortzupflanzen erwägt, hat aber durchaus die Option, dem Wesen, das es in die Existenz zu bringen erwägt, diese Erfahrung ganz zu ersparen. Die Lösung ist sogar ganz einfach: Es muss sich nur nicht fortpflanzen.

Aber selbst wenn man von der Erfahrung von Tod und Sterblichkeit absieht – oder zu den *happy few* gehört, die nicht nur sagen, dass sie Tod und Sterblichkeit

nicht belastend finden, sondern es tatsächlich nicht tun, und die zudem zuversichtlich darauf rechnen, dass auch diejenigen, die sie in die Existenz bringen werden, es schon nicht so schwer nehmen werden – und selbst wenn man von schwerstem Leiden wie demjenigen absieht, das durch Kriege, Naturkatastrophen, Hungersnöte oder sehr schwerwiegende Krankheiten bewirkt wird, und stipuliert, dass jemand, der in die Existenz gebracht wird, von solchen Leiden verschont bleibt wird, so bleibt doch festzustellen, dass ein weit mehr als minimales Ausmaß an Leiden für jedes menschliche Leben, auch das glücklichste, charakteristisch ist. Philosophische Pessimisten wie Schopenhauer und Benatar haben eindrücklich auf die schier unerschöpfliche Vielzahl an Leiden, die auch mit dem vergleichsweise besten menschlichen Dasein verbunden sind und die unvermeidlich demjenigen aufgebürdet werden, der in die Existenz gebracht wird, aufmerksam gemacht.⁵ Wohl kein menschliches Leben ist frei von gravierenden Verlusterfahrungen, Trauer um den Verlust anderer Menschen, Erfahrungen der Einsamkeit, Leiden an der Begrenztheit der eigenen Fähigkeiten und Möglichkeiten. Auch von den tausend größeren und kleineren Nadelstichen des Lebens bleibt kein Leben verschont. Zerbrechende Freundschaften und Beziehungen, enttäuschte Hoffnungen, Situationen des Scheiterns und des moralischen Versagens, soziale Irritationen und Blamagen, quälende Gefühle der Scham und der Schuld sind nur einige davon.

Der Hinweis hierauf ist kein Argument dafür, dass es ausgeschlossen wäre, ein menschliches Leben als glücklich einzustufen. Er zeigt aber: Man wird bei realistischer Betrachtung zugestehen müssen, dass jedes menschliche Leben erheblich mehr als nur ein minimales Ausmaß an Leiden enthält. Akzeptiert man also das Asymmetrieargument – bringt also beim Vergleich von Existenz und pränataler Nicht-Existenz die positiven Aspekte des eigenen Daseins nicht in Anschlag –, ist es nicht nur plausibel zu sagen, dass es für jede Person besser gewesen wäre, nicht zu existieren als zu existieren, sondern auch, dass Fortpflanzung eine Schädigung des Wesens darstellt, das in die Existenz gebracht wird.

2 Zwei Formen des evaluativen Anti-Natalismus

Daraus, dass es besser *für eine Person* gewesen wäre, wenn sie nicht in die Existenz gekommen wäre, folgt nicht, dass es besser gewesen wäre, wenn diese Person nicht existiert hätte. Zu unterscheiden sind die folgenden beiden Aussagen:

- (1) Für Person P wäre es besser gewesen, wenn P nicht in die Existenz gekommen wäre.
- (2) Es wäre besser gewesen, wenn Person P nicht existiert hätte.

⁵Vgl. z. B. Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung* I, §§ 57–59 (ZA II, 389–408) und *Welt als Wille und Vorstellung* II, Kap. 46 (ZA IV, 670–689), sowie *Parerga und Paralipomena* II, Kap. 11 und 12 (ZA IX, 307–331), und Benatar 2006, 88–92.

Es kann sein, dass (1) wahr, aber (2) falsch ist. Es kann sein, dass es für eine Person besser gewesen wäre, nicht in die Existenz zu kommen, ohne dass es besser gewesen wäre, wenn diese Person nicht existiert hätte. Denken wir, um dies deutlich zu machen, an eine etwas stilisierte Version Franz Kafkas: an jemanden, der der Welt literarische Werke von großem Wert hinterlassen hat, dessen eigenes Leben aber vergleichsweise trübselig war. Kafka veröffentlichte kaum zu Lebzeiten, kam daher nicht in den Genuss öffentlicher Anerkennung, schätzte den Wert seiner Schriften, deren Zerstörung er testamentarisch verfügte, gering ein, hatte einen für ihn extrem unbefriedigenden bürgerlichen Beruf, kränkelte bis zu seinem frühen Tod ständig, und die Erfüllung seines Traums von Ehe und Familiengründung scheiterte an mehreren Verlobungsdesastern. Hätte er am Ende seines Lebens bilanziert, dass es *für ihn* besser gewesen wäre, nicht in die Existenz gekommen zu sein, und hätte er dieses Urteil unter Berufung auf Benatars Asymmetrieargument damit begründet, dass ihm, wäre er nicht in die Existenz gekommen, viel Leiden erspart geblieben wäre, während das Fehlen der vergleichsweise geringen Freuden seines Daseins für ihn nicht schlecht gewesen wäre, hätte er eine rationale und vielen Menschen nachvollziehbare Überzeugung artikuliert. Man wird aber sicher nicht der Ansicht zustimmen, dass es, weil es für Kafka besser gewesen wäre, nicht zu existieren, besser gewesen wäre, wenn Kafka nicht existiert hätte. Letzteres ist nicht der Fall. Nur weil Kafka existierte, wurden der Welt seine Schriften überliefert, und diese sind von unschätzbarem Wert. Darum war es, wie nur wenige bezweifeln würden, besser, dass Kafka existierte, als dass er nicht existiert hätte.

Zu sagen, dass es besser war, dass Kafka existierte, als dass er nicht existiert hätte, bedeutet nicht, dass man damit die obskure Idee eines „personenirrelativen Guten“ oder einer „objektiven Werthaftigkeit“ des Lebens in Anspruch nehmen müsste. Man sagt damit nicht, Kafkas Existenz sei „an sich“, unabhängig von ihrem Wert für Personen, gut gewesen. Auch in der Aussage „Es war besser, dass Kafka existierte, als es gewesen wäre, dass er nicht existiert hätte“ ist „besser“ personenrelativ, ein „besser für jemanden“. Nur besagt diese Aussage, dass die Existenz der Person (im Vergleich zu ihrer Nicht-Existenz) nicht besser *für diese Person selbst* war, sondern *für andere*. Kafkas Existenz war besser, als es seine Nicht-Existenz gewesen wäre – nicht für ihn, sondern für uns, die wir von seinen Werken profitieren. So wie man sagen kann, dass es besser gewesen wäre, wenn Hitler nicht existiert hätte, und damit meinen wird, dass es besser (nicht „an sich“ oder „personenirrelativ“, sondern:) für die vielen Menschen gewesen wäre, die unter ihm zu leiden hatten, kann man sagen, dass es besser war, dass Kafka existierte, und damit meinen, dass es besser für die Menschen war, die von seinen Werken profitierten und es weiterhin tun.

Weil mit der vorhergehenden Argumentation die Möglichkeit offengelassen wurde, dass es besser für jemanden gewesen wäre, nicht in die Existenz zu kommen, es aber auch besser war, dass er in die Existenz gekommen ist, als es gewesen wäre, wenn er nicht in die Existenz gekommen wäre, folgt aus ihr nur eine bestimmte Form des evaluativen Anti-Natalismus. Es liegt nahe, sie als *schwachen evaluativen Anti-Natalismus* zu bezeichnen und von einem *starken*

evaluativen Anti-Natalismus abzugrenzen. Ersterer behauptet, dass die Handlung, die darin besteht, jemanden in die Existenz zu bringen, für die Person selbst, die in die Existenz gebracht wird, und nur für diese von negativem Wert ist; letzterer würde die Behauptung vom negativen Wert der Existenzhervorbringung nicht auf die Person, die in die Existenz gebracht wird, einschränken. Ein schwacher evaluativer Anti-Natalismus lässt sich begründen, ein starker nicht. Es wäre stets *für eine Person* besser gewesen, nicht geboren worden zu sein, aber das schließt nicht aus, dass es gut – nämlich gut für andere – ist, dass diese Person geboren wurde.

3 Ist es rational, die eigene Existenz zu bedauern?

Folgt daraus, dass es besser für jemanden gewesen wäre, nicht in die Existenz zu kommen, dass es rational ist, die eigene Existenz zu bedauern? Die Antwort hierauf scheint eindeutig „Ja“ zu sein. Der Übergang von

- (1) Für P wäre es besser gewesen, nicht zu existieren, als zu existieren.

zu

- (2) P hat Grund, die eigene Existenz zu bedauern.

scheint selbstverständlich und keiner weiteren Erläuterung mehr bedürftig. Aber das ist er nicht.

Es gibt mindestens zwei Überlegungen, mit denen man den Übergang von (1) zu (2) zu blockieren versuchen könnte. Mit ihnen könnte man zu zeigen versuchen, dass es der Fall sein kann, dass es besser für eine Person gewesen wäre, nicht zu existieren als zu existieren, dass aber diese Person gleichwohl keinen Grund hat, ihre Existenz zu bedauern. Die erste Überlegung ist folgende. Wenn eine Person P in einem Zustand A ist und der Zustand B für P besser wäre als der Zustand A, folgt daraus nicht, dass P Grund hat zu bedauern, im Zustand A zu sein. Jemand kann z. B. im Zustand sein, eine W2-Professur innezuhaben, und sich in diesem Zustand rationalerweise sagen, dass es für ihn besser wäre, in einem Zustand zu sein, in dem er eine W3-Professur innehätte. Aber das heißt nicht, dass er es bedauern müsste, W2-Professor zu sein. Er kann diesen Zustand durchaus gut finden und zufrieden damit sein. So wie daraus, dass es im Vergleich zum schlechtestmöglichen Zustand Z₁ einen besseren Zustand Z₂ gibt, nicht folgt, dass man Grund hat, Z₂ zu begrüßen – im Vergleich zu einem Zustand mit 55 Mio. Kriegstoten ist ein Zustand mit einem Kriegstoten weniger eindeutig besser, aber deswegen noch lange nicht zu begrüßen –, folgt daraus, dass es im Vergleich zu einem bestmöglichen Zustand Z₃ einen schlechteren Zustand Z₄ gibt, nicht, dass man Grund hat, den Zustand Z₄ zu bedauern. Diese Feststellung mag auch auf das Verhältnis von Nicht-Existenz zu Existenz Anwendung finden: Wenn Nicht-Existenz besser als Existenz ist, folgt dann daraus nicht, dass man die eigene

Existenz zu bedauern einen Grund hat. Was schlechter als das Allerbeste ist, kann immer noch gut sein.

Die zweite Überlegung ist folgende. Es besteht ein Unterschied zwischen dem Bedauern, in einen Zustand *gelangt zu sein*, und dem Bedauern dieses Zustandes selbst. Ersteres kann rational sein, auch wenn letzteres es nicht ist. Angenommen, eine W3-Professorin wird, ohne dies verschuldet zu haben, zu einer W2-Professorin degradiert, etwa, weil es dem Universitätsrektorat aufgrund von Sparzwängen einfällt, ihre Stelle herabzustufen. Sie könnte dann sicherlich rationalerweise bedauern, in den Zustand der W2-Professur gelangt zu sein. Aber dass sie rationalerweise bedauern kann, in diesen Zustand gelangt zu sein (weil nämlich der vorhergehende Zustand besser war), heißt nicht, dass sie Grund hat zu bedauern, W2-Professorin zu sein. Sie kann damit immer noch ganz zufrieden sein und diesen Zustand wertschätzen. Und genauso, so der Einwand, könnte es rational sein zu bedauern, dass man in den Zustand der Existenz gelangt ist, ohne aber den Zustand der Existenz selbst zu bedauern.

Diese beiden Überlegungen verfehlten jedoch ihr Ziel, den Übergang von (1) zu (2) zu blockieren, und zwar aus folgendem Grund. Die Person in den oben genannten Beispielen hat deswegen keinen Grund, ihre W2-Professur zu bedauern, weil es für sie noch wesentlich schlimmer hätte kommen können. Sie hätte z. B. gar keine Stelle bekommen oder entlassen werden können. W2-Professur und W3-Professur sind für sie nicht die einzigen denkbaren Daseinsmöglichkeiten. Hingegen ist die Alternativenbildung zwischen Existenz oder Nicht-Existenz vollständig. Entweder wir existieren oder wir existieren nicht – *tertium non datur*. Darum gilt im Falle von Existenz und Nicht-Existenz: Wenn der Zustand der pränatalen Nicht-Existenz für uns besser ist als derjenige der Existenz, haben wir auch Grund zu bedauern, dass wir existieren. Es ist hier nicht der Fall, dass es, verglichen mit Nicht-Existenz, noch schlimmer hätte kommen können als zu existieren. Wenn zu existieren schlechter ist als nicht zu existieren, ist es im Vergleich zum Nicht-Existieren auch das Schlechtestmögliche. Und weiterhin gilt: Angesichts der Vollständigkeit der Alternativenbildung von Existenz und Nicht-Existenz fällt das Bedauern, in den Zustand der Existenz gelangt zu sein, mit einem Bedauern der Existenz zusammen. Wenn wir lediglich zwei Möglichkeiten haben und uns die schlechtere von beiden zugewiesen wird, wird uns damit auch die schlechtestmögliche zugewiesen. Das gilt kontrafaktisch auch im Parallelbeispiel: Bestünden unsere gesamten Daseinsmöglichkeiten in nichts anderem als darin, entweder W2-Professor oder W3-Professor zu sein, und würde dies unser Leben vollständig ausmachen, so wäre es rational zu bedauern, ein W2-Professor zu sein. Darum ist es, wenn es für eine Person besser gewesen wäre, nicht in die Existenz gelangt zu sein, für diese Person auch rational, die eigene Existenz zu bedauern.

Zu beachten ist dabei: Die eigene Existenz zu bedauern ist nur beim Vergleich von Existenz mit pränataler Nicht-Existenz rational, nicht aber notwendig beim Vergleich der eigenen Existenz mit anderen möglichen Verlaufsformen der eigenen Existenz. Eine evaluative Anti-Natalistin wird es bedauern, nicht das Glück gehabt zu haben, nicht in die Existenz gekommen zu sein; das schließt

nicht aus, dass sie ihre Existenz als vergleichsweise gut einstuft, wenn sie den faktischen Verlauf ihres Lebens mit anderen möglichen Verlaufsformen vergleicht. Sie kann z. B. durchaus dankbar dafür sein, in gesicherten sozialen Verhältnissen zu leben und verhältnismäßig gesund zu sein. Bedauern wird sie nicht notwendig, eine bestimmte Existenz zu haben, sondern, überhaupt geboren zu sein.

4 Nichtidentitätsfälle

Eine Implikation der These, dass es eine Schädigung eines Wesens ist, es in die Existenz zu bringen, ist folgende: Wenn man eine Handlung als eine Handlung einzustufen geneigt ist, durch die ein Wesen geschädigt wird, ist der Hinweis darauf, dass, wenn diese Handlung unterblieben wäre, dieses Wesen nicht in die Existenz gekommen wäre, kein überzeugendes Argument dagegen, diese Handlung als eine schädigende Handlung einzustufen. Dies ist wichtig für die Diskussion der sogenannten „Nichtidentitätsproblematik“. Das Nichtidentitätsproblem besteht, kurzgefasst, in Folgendem: Wir haben manchmal die starke Intuition, dass wir ein Wesen schädigen, indem wir es *auf eine bestimmte Weise*, nämlich mit bestimmten Einschränkungen, in die Existenz bringen. Diskutiert wurde z. B. der Fall gehörloser Eltern, die gezielt nach Inanspruchnahme von Präimplantationsdiagnostik ein Kind ohne Hörfähigkeit in die Welt bringen, da sie wollen, dass das Kind in der Kultur der Gehörlosen aufwächst.⁶ Es scheint, dass damit das Kind, das ohne Hörfähigkeit in die Welt kommt, geschädigt wird. Wenn aber, so wird gesagt, in solchen Fällen darauf verzichtet wird, das Kind mit der Einschränkung in die Existenz zu bringen, dann wird nicht *dieses* Kind ohne eine Einschränkung, sondern ein *anderes*, mit dem Wesen, das ohne Hörfähigkeit in die Welt kommen könnte, numerisch nicht identisches Wesen in die Existenz gebracht. Für das Wesen, das mit der Einschränkung geboren wird, ist also die Alternative dazu, auf diese Weise in die Existenz gebracht zu werden, nicht etwa, ohne Einschränkung in die Existenz gebracht zu werden, sondern vielmehr, gar nicht geboren zu werden. Da aber auch ein Leben mit einer Einschränkung wie fehlender Hörfähigkeit lebenswert sein kann, müssen wir, so das Argument, folgern, dass wir das Kind nicht schädigen, indem wir es mit der Einschränkung in die Welt bringen. Entgegen dem ersten Anschein wird dem Kind selbst also nicht geschadet, wenn es ohne Hörfähigkeit in die Existenz gebracht wird. Auch das Kind selbst hätte keinen Grund, sich später bei seinen Eltern darüber zu beschweren, dass sie es ohne Hörfähigkeit zur Welt gebracht haben. Denn wäre es nicht so in die Welt gekommen, wäre nicht es selbst, sondern eine andere Person in die Welt gekommen, und das wäre für das Kind, das ohne Hörfähigkeit in die Welt kommt, schlechter gewesen als mit der Einschränkung in die Welt zu kommen.⁷

⁶Vgl. Dietrich 2013.

⁷Zum Nichtidentitätsproblem vgl. grundlegend Parfit 1984, chap. 16; als neuere Diskussion vgl. Omerbasic-Schiliro 2022.

Es ist klar, was an dieser Argumentation aus der Sicht einer evaluativen Anti-Natalistin verfehlt ist: Die Präsupposition, dass es bei passabler Lebensqualität für ein Wesen selbst besser sei, geboren als nicht geboren zu werden, ist falsch. Folglich ist auch die Unterstellung falsch, dass es kein Recht hätte, sich über eine bestimmte Weise, in die Existenz gebracht worden zu sein, zu beschweren, sofern es ansonsten gar nicht in die Existenz gebracht worden wäre. Als evaluative Anti-Natalistin wird man sagen: Selbstverständlich schädigen Eltern ihr Kind, wenn sie es ohne Hörfähigkeit in die Welt bringen. Wir schädigen *immer* ein Wesen, indem wir es in die Existenz bringen, also auch, wenn wir es ohne Hörfähigkeit in die Existenz bringen. Macht man weiterhin die alles andere als exzentrische Annahme, dass hören zu können wesentlich besser ist als nicht hören zu können, kann man zusätzlich sagen, dass Eltern ihr Kind *gravierend* schädigen, wenn sie es ohne Hörfähigkeit in die Existenz bringen. Das Kind hat alles Recht der Welt, sich darüber zu beschweren. Es kann sich erstens darüber beschweren, aufgrund des Fehlens der Hörfähigkeit gravierend geschädigt worden zu sein, und zweitens darüber, überhaupt in die Existenz gekommen zu sein. Die zweitgenannte Beschwerde würde sicherlich von den meisten, weil sie den Anti-Natalismus ablehnen, als absurd angesehen. Das ändert aber nichts daran, dass der Anti-Natalismus sich mit der Behauptung, dass die erstgenannte Beschwerde berechtigt wäre, auf der Seite des moralischen *common sense* weiß.

Genauer: Nichtidentitätsfälle werden durchweg unter der Annahme konstruiert, dass jemanden in die Existenz zu bringen bei hinreichender Lebensqualität für die Person, die in die Existenz gebracht wird, etwas Gutes ist. Es wird dann argumentiert, dass ein Gut mit Einschränkungen zu erhalten besser ist als es gar nicht zu erhalten. Argumentiert wird nach der folgenden Analogie: Es ist besser, Geld zu haben als kein Geld zu haben. Wenn A die Wahl hat, irgendjemandem 100 EUR oder 1000 EUR zu geben und dem B 100 EUR gibt, dann hat B keinen Grund, sich über die Auszahlung dieses geringeren Betrages zu beschweren, sofern die Alternative zum Erhalt der 100 EUR für ihn, B, nicht ist, dass er 1000 EUR, sondern dass er gar nichts erhält, weil in dem Fall, in dem B die 100 EUR nicht erhält, der gesamte Betrag von 1000 EUR an eine andere Person geht. 100 EUR sind besser als gar nichts, und entsprechend ist für ein Kind eine Existenz ohne Hörfähigkeit besser als gar keine Existenz.

Eine Anti-Natalistin wird aber einwenden, dass diese Konstruktion von Nicht-identitätsfällen fehlgeleitet ist, weil jemanden in die Existenz zu bringen – aller Geschenk-des-Lebens-Rhetorik zum Trotz – eben *nicht* bedeutet, ihm ein Gut zuzuteilen. Die Anti-Natalistin wird vielmehr wie folgt argumentieren: Wenn jemandem ein Übel einer bestimmten Größe zugefügt wird, ist die Tatsache, dass bei einer Nicht-Zufügung dieses Übels nicht ein Übel einer geringeren Größe, sondern gar kein Übel zugefügt wird, nichts, was jemandem das Recht nimmt, sich darüber zu beschweren, dass ihm ein Übel *dieser* Größe zugefügt wurde. Wenn jemandem zwei Ohrfeigen gegeben werden, ist die Tatsache, dass er, wenn er nicht zwei Ohrfeigen bekommen hätte, nicht eine, sondern gar keine Ohrfeige bekommen hätte, nichts, was ihm die Berechtigung nimmt, sich darüber zu beschweren, dass er zwei Ohrfeigen bekommen hat. Jemandem zu

sagen: „Beschwer Dich nicht, dass Du ohne Hörfähigkeit in die Welt gekommen bist, denn sonst wärest du nicht mit Hörfähigkeit, sondern gar nicht in die Welt gekommen!“ ist aber wie jemandem zu sagen: „Beschwer dich nicht, dass Du zwei Ohrfeigen bekommen hast, denn sonst hättest Du nicht eine, sondern gar keine Ohrfeige bekommen!“. Es heißt, die Zufügung eines Übels absurderweise dadurch rechtfertigen zu wollen, dass jemandem ohne die Zufügung dieses Übels gar kein Übel zugefügt worden wäre. Wer jemandem das Beschwerderecht darüber absprechen will, auf eine bestimmte Weise in die Existenz gebracht worden zu sein, muss sich Besseres einfallen lassen als den Versuch, ihn mit „Aber sonst wärest Du gar nicht in die Existenz gebracht worden!“ einzuschüchtern.

5 Parentale Pflichten

Aus einem evaluativen Anti-Natalismus lässt sich recht zwanglos eine Begründung parentaler Pflichten ableiten.⁸ Die Frage nach der Begründung parentaler Pflichten ist dabei von der Frage nach den Kriterien der Elternschaft, mit der sie meist vermischt wird, zu unterscheiden, denn daraus, dass wir *üblicherweise* den als „Eltern“ bezeichneten Personen Pflichten, Verantwortlichkeiten und Rechte in Bezug auf ihre Kinder zusprechen, folgt nicht, dass wir ihnen diese Pflichten, Verantwortlichkeiten und Rechte zusprechen, *weil* sie Eltern sind. Fragt man nach den Kriterien der Elternschaft, fragt man danach, unter welchen Bedingungen Personen Eltern sind.⁹ Fragt man hingegen nach der Grundlage parentaler Pflichten, fragt man, was der Grund dafür ist, dass Eltern bestimmte Pflichten gegenüber ihren Kindern haben. Es kann durchaus sein, dass das Kriterium für die Zuschreibung der Elternschaft erfüllt ist, ohne dass aber ein Grund vorliegt, der es rechtfertigen würde, der Person, die als „Vater“ oder „Mutter“ bezeichnet wird, elterliche Pflichten zuzuschreiben. Bringt eine Frau infolge einer Vergewaltigung ein Kind in die Welt, würde man wohl nicht zögern, sie als „Mutter“ des Kindes zu bezeichnen, aber möglicherweise nicht behaupten, dass sie gegenüber dem Kind parentale *Pflichten* hat, und der Ansicht zuneigen, dass ihre Pflichten gegenüber dem Kind auf das Minimum der ohnehin gegenüber bedürftigen Wesen bestehenden Hilfspflichten zusammenschrumpfen. Einen anonymen Samenspender mag man als „Vater“ des Kindes bezeichnen, das mit seiner Hilfe gezeugt wird, aber angesichts der sozialen Arrangements für die Regulierung von Samenspenden darauf verzichten, ihm väterliche Pflichten zuschreiben zu wollen.

Es bedarf also einer Antwort auf die Frage, warum gerade ihre *Eltern* und nicht andere Personen dazu verpflichtet sein sollten, für Kinder zu sorgen. Es ist keineswegs trivial, dass Eltern und nicht etwa, wie z. B. im platonischen

⁸Zur Diskussion um die Begründung parentaler Pflichten vgl. die bei Honneth/Rössler 2016, Abschn. 3, und Betzler/Bleisch 2015, 105–228, versammelten Beiträge.

⁹Vgl. hierzu z. B. Weinberg 2016, Chap. 2.

Staatsmodell¹⁰, andere Personen, die durch staatliche Stellen dazu verpflichtet werden, für die Sorge für Kinder zuständig sein sollten. Die Frage, warum Eltern diese Verpflichtungen haben sollten, mit dem Hinweis auf das Kindeswohl, dem am besten durch die Erziehung durch die Eltern gedient sei, zu beantworten, wäre zu kurz gegriffen. Dass eine Erziehung durch die eigenen Eltern statt durch andere Erziehungsberechtigte *immer* im Sinne des Kindeswohls ist, wäre eine absurde, dass sie es nicht immer, aber *im Allgemeinen* ist, wäre eine keinesfalls absurde, aber noch begründungsbedürftige These, dass sie es *manchmal* ist, wäre eine völlig einleuchtende, aber für die generelle Zuschreibung der Pflicht zur Sorge für Kinder an Eltern zu schwache These. Manchen Kindern wünscht man durchaus in ihrem eigenen Interesse andere Erziehungsberechtigte als ihre Eltern.

Warum also gerade Eltern? Es kann nicht nur die Tatsache sein, dass Eltern kausal für die Existenz ihrer Kinder verantwortlich sind, die elterliche Pflichten begründet. Dass jemand einen kausalen Beitrag, sogar dass er einen entscheidenden kausalen Beitrag zur Entstehung eines Kindes geleistet hat (d. h. einen solchen, ohne den das Kind nicht in die Welt gelangt wäre), begründet keine parentalen Pflichten. Wer einen guten Freund, der eigentlich keine Kinder wollte, durch jahrelange Überzeugungsarbeit und gutes Zureden dazu bringt, dass er sich schließlich doch dazu entscheidet, Kinder zu bekommen, hat einen entscheidenden kausalen Beitrag dazu geleistet, dass ein Kind in die Welt kommt; gleichwohl ist nicht er es, der parentale Pflichten zu übernehmen hat, sondern sein Freund. Verlangte man andererseits für das Vorliegen eines elterlichen Pflichten begründenden kausalen Beitrags, dass dieser nicht nur notwendig, sondern auch hinreichend dafür ist, dass das Kind geboren wird, würde dies bedeuten, dass *niemand* elterliche Pflichten hat, da der kausale Beitrag einer Person niemals hinreichend dafür ist, dass ein Wesen in die Existenz kommt; es bedarf dafür immer des Zutuns sehr vieler Personen, die keinesfalls alle elterliche Verantwortlichkeit haben. Möchte ein Paar sich fortpflanzen, bedarf es mindestens noch der Mithilfe von Ärzten, Hebammen und anderen, damit das Kind in die Welt kommt, ohne dass aber diese zuletzt genannten Personen elterliche Verantwortlichkeit trügen.

Auch der Hinweis auf genetische (oder, im Falle bestimmter Formen der Leihmutterchaft, nicht genetische, aber biologische) Verbindungen mit dem Kind vermag – selbst dann, wenn man eine genetische Verbindung als Kriterium der Elternschaft akzeptiert – als Begründungsgrundlage parentaler Pflichten nicht zu überzeugen. Die Tatsache der genetischen Verbundenheit allein kann schwerlich irgendwelche Pflichten begründen. Aus ihr auf das Bestehen von Pflichten zu schließen, wäre eine krasse Form des Sein-Sollen-Fehlschlusses. Aus Sein folgt kein Sollen; aus „A ist mit B genetisch verbunden“ folgt nichts über irgendwelche Pflichten, die A gegenüber B hat.

Prima facie plausibler erscheint es, die *Absicht*, ein Kind in die Welt zu bringen, als Grundlage parentaler Pflichten anzusehen, da diese Absicht so

¹⁰Vgl. Platon, *Politeia* 460b.

interpretiert werden kann, dass sie die Absicht zur Sorge für das Kind bereits beinhaltet. Fasst man aber „Absicht“ hier als Bezeichnung eines mentalen Zustands auf, taucht sofort das Problem auf, dass Absichten dieser Art manchmal nur kurzzeitig andauern und sich schnell ändern können, das Fehlen dieser Absichten aber kaum von parentalen Pflichten entbinden kann. Wer bei der ersten Inaugenscheinnahme seines gerade geborenen Kindes enttäuscht bekundet, dass er sich das aber anders vorgestellt hätte, und seine Absicht, dieses Kind großzuziehen, ändert, wird dadurch nicht von parentalen Pflichten entbunden. Es liegt daher nahe, „Absicht“ hier nicht als Bezeichnung eines mentalen Zustandes, sondern im Sinne einer stabilen Selbstverpflichtung aufzufassen. Es gibt, so könnte man argumentieren, eine plausible Norm, dass, wer ein bedürftiges Wesen in die Welt setzt, sich unter normalen Umständen – d. h. wenn wir von Fällen wie einer Vergewaltigung absehen – dadurch selbst verpflichtet, für es zu sorgen.¹¹ Aber auch der Hinweis auf Absichten im Sinne von Selbstverpflichtungen als Grundlage parentaler Pflichten überzeugt aus mindestens zwei Gründen nicht.

Erstens liegt schlicht eine solche Selbstverpflichtung häufig nicht vor. Es ist nicht so, dass jede Existenzhervorbringung mit einer solchen Selbstverpflichtung einhergeht. Nicht selten kommt ein Kind in die Welt, weil zwei Personen einen netten Abend miteinander verbringen wollen und der Abend dann mehr als nett wird. Niemand verpflichtet sich hier zu irgendetwas. Das Fehlen einer solchen Selbstverpflichtung ist aber kein Grund dafür, die Personen von parentalen Pflichten freizusprechen. Und natürlich nützt es nichts, hier auf ein soziales Arrangement zu verweisen, dem zufolge jemanden in die Existenz zu bringen unter normalen Umständen – unabhängig davon, welche Verpflichtungen jemand übernehmen will – als Übernahme einer Verpflichtung gilt, denn wir wollen ja gerade wissen, ob dieses Arrangement das richtige ist und, wenn ja, warum. Wir können die soziale Norm etablieren, dass jemand, der ein Kind in die Welt bringt, sich dadurch, ob er will oder nicht, zur Fürsorge für das Kind verpflichtet, aber der Grund für die Richtigkeit dieser sozialen Norm kann schwerlich eine willentliche Selbstverpflichtung der Beteiligten sein, wenn diese Selbstverpflichtung gar nicht vorliegt.

Zweitens ist nicht ersichtlich, warum jemanden in die Existenz zu bringen als eine solche Übernahme einer Selbstverpflichtung interpretiert werden sollte. Der Hinweis auf die Bedürftigkeit des Kindes geht hier ins Leere, denn um die Bedürfnisse des Kindes könnte sich ja *irgendjemand* kümmern; das müssen nicht die Eltern sein. Gerade wenn man annimmt, dass wir jemandem Gutes tun, indem wir ihn in die Existenz bringen, ist nicht leicht zu sehen, warum nicht Eltern, die keine Lust verspüren, elterliche Pflichten wahrzunehmen, für eine Arbeitsteilung argumentieren und sagen sollten: Ich habe das Kind in die Welt gesetzt und ihm dadurch Gutes getan, jetzt sollen sich andere darum kümmern, dass es ein gutes und unbeschwertes Leben hat – so wie Samenspender und Leihmütter

¹¹ Vgl. Wolf 2015, 139.

im Allgemeinen der Ansicht sind, dass sie jemandem geholfen haben, ein Kind zu bekommen, sich daraus aber keine weitergehenden Fürsorgepflichten für sie ableiten lassen. Wer jemandem eine Eintrittskarte für ein Udo-Lindenberg-Konzert schenkt und ihm somit den Eintritt in das Konzert ermöglicht, tut ihm damit (sofern es sich um einen Udo-Fan handelt) Gutes, ist aber nicht verpflichtet, zusätzlich dafür zu sorgen, dass der Beschenkte nicht während des Konzerts in eine Schlägerei gerät, und warum sollte jemand, der einer anderen Person dankenswerterweise den Eintritt in die Existenz ermöglicht, noch zusätzlich dazu verpflichtet sein, dafür zu sorgen, dass dieser Person, wenn sie existiert, Unheil erspart bleibt?

Die Antwort einer evaluativen Anti-Natalistin ist naheliegend: Dass gerade die Eltern und nicht andere dazu verpflichtet sind, sich um ihre Kinder zu kümmern, resultiert aus dem schädigenden Charakter der Handlung, die darin besteht, jemanden in die Existenz zu bringen. Weil Eltern ihre Kinder schädigen, indem sie sie in die Existenz bringen, sind sie auch dazu verpflichtet, diesen Schaden möglichst gering zu halten. Sie sind es auch dann, wenn sie diese Schädigung nicht intendiert, sondern sie – analog zum Eventualvorsatz im Strafrecht – billigend in Kauf genommen haben („...und wenn's schon passiert...“) oder ohne jeden Vorsatz, aber fahrlässig gehandelt haben („...wird schon nichts passieren...“). Sie sind es nur dann nicht, wenn sie, wie im Falle des Vergewaltigungspfers, die Schädigung weder intendiert noch sonstwie vorsätzlich oder fahrlässig handelnd herbeigeführt haben. Parentale Pflichten sind demnach Wiedergutmachungspflichten für einen zugefügten Schaden.

Diese Ansicht ist kompatibel mit derjenigen Kants, der parentale Pflichten weder in der Verursachung einer Existenz noch in genetischen Verbindungen zwischen Eltern und Kindern oder in Absichten, sondern in der fehlenden Zustimmung der Person, die wir „ohne ihre Einwilligung auf die Welt gesetzt haben“ begründet sieht.¹² Allerdings ist fraglich, ob die fehlende Zustimmung eines Wesens zu einer es betreffenden Handlung auch dann weitergehende Pflichten dessen, der die Handlung ausführt, gegenüber diesem Wesen generiert, wenn diese Handlung das Wesen, das davon betroffen ist, besser (oder zumindest nicht schlechter) stellt. Hilft A dem B unaufgefordert und ohne Bs Zustimmung, tut er ihm damit Gutes. Er stellt ihn besser als B ohne As Handlung gestellt wäre. Aus der fehlenden Zustimmung Bs lassen sich in diesem Fall aber offenbar keine weitergehenden Pflichten As gegenüber B ableiten. Schüttet hingegen A dem B ohne seine Zustimmung Kaffee über sein Jackett, ist A gegenüber B verpflichtet, für schnellstmögliche Reinigung zu sorgen oder die Reinigungskosten zu übernehmen. Er hat nämlich ohne Bs Zustimmung gehandelt *und* B durch sein Tun schlechter gestellt. Analog dazu wird eine Anti-Natalistin Kants Hinweis auf die fehlende Zustimmung des Kindes, das in die Welt gesetzt wird, als Grundlage parentaler Pflichten aufnehmen, ihn aber durch den Hinweis

¹² Kant 1797, AA VI, 281.

ergänzen, dass diese fehlende Zustimmung nur unter der Annahme, dass wir jemanden schlechter stellen, indem wir ihn in die Existenz bringen, parentale Pflichten begründet. Dabei würde sie natürlich die zwischen Eltern und Kindern bestehenden Verpflichtungsbeziehungen als asymmetrisch auffassen, d. h. behaupten, dass sich aus parentalen Pflichten keine filialen Pflichten ableiten lassen, denn während Eltern die Existenz ihrer Kinder verschuldet und sie dadurch geschädigt haben, ist das Umgekehrte nicht der Fall.¹³ In jedem Fall gilt, dass ein Anti-Natalismus – und dies keinesfalls mit geringerer intuitiver Plausibilität als kausalistische, intentionalistische oder genetizistische Theorien elterlicher Verantwortung – begründen kann, warum es gerade Eltern sind, die für das Wohlergehen der Kinder zu sorgen haben.

¹³Für eine solche Asymmetrie argumentiert auch – auf der Grundlage anderer als antinatalistischer Argumente – Bleisch 2018.



VI Die Qualität des menschlichen Lebens

Auf der Grundlage des Asymmetriearguments lässt sich begründen, erstens, dass es besser für jede existierende Person gewesen wäre, nicht geboren zu werden, und zweitens, dass es stets eine Schädigung eines Wesens darstellt, es in die Existenz zu bringen. Offen bleibt dabei, ob es sich um eine geringfügige oder um eine schwerwiegende Schädigung handelt. Welche dieser beiden Möglichkeiten zutrifft, ist von Relevanz für die Frage, ob sich nicht nur ein evaluativer, sondern ein normativer Anti-Natalismus begründen lässt. Handelt es sich nämlich um eine geringfügige Schädigung, werden die Erwägungen, die möglicherweise *dafür* sprechen, ein Wesen in die Existenz zu bringen, stärker zugunsten einer positiven Reproduktionsentscheidung ins Gewicht fallen als im zweiten Fall. Die Schädigung wird dann als leichter kompensierbar gelten als im zweiten Fall. Benatar meint, mit Argumenten zur Qualität des menschlichen Lebens zeigen zu können, dass es nicht nur immer eine Schädigung, sondern immer auch eine schwerwiegende Schädigung eines Wesens darstellt, es in die Existenz zu bringen. Auf dieser Grundlage vertritt er dann nicht nur einen evaluativen, sondern auch einen normativen Anti-Natalismus, meint also, dass es moralisch geboten sei, sich nicht fortzupflanzen.

1 Benatar über die negative Qualität des menschlichen Lebens

Benatars *Quality-of-Life*-Argument besagt, vereinfacht gesprochen, dass jedes, auch das vergleichsweise beste menschliche Leben eine sehr negative Lebensqualität aufweist.¹ Zur Begründung dieser These zieht Benatar drei Theorien des

¹Vgl. Benatar 2006, Chap. 3, und Benatar 2017, Chap. 4.

Wohlergehens in Betracht: erstens hedonistische Theorien, denen zufolge sich Wohlergehen an positiven oder negativen mentalen Zuständen einer Person – grob gesprochen: ihren Freuden und Leiden – bemisst, zweitens Wunscherfüllungstheorien, denen zufolge sich Wohlergehen an dem Ausmaß bemisst, in dem die Wünsche einer Person erfüllt sind, und drittens Objektive-Güter-Theorien, denen zufolge Wohlergehen von dem Ausmaß abhängt, in dem bestimmte objektive Güter wie etwa Gesundheit oder die Möglichkeit zur Selbstentfaltung im Leben einer Person realisiert sind. Alle drei Theorien führen nach Benatar zu dem Ergebnis, dass die Qualität des menschlichen Lebens als „sehr schlecht“ einzuschätzen ist. Menschliches Leben sei durch eine Vielzahl negativer Bewusstseinszustände, die positive Bewusstseinszustände an Anzahl und Intensität weit übertreffen würden, gekennzeichnet; viele menschliche Wünsche, sogar die meisten davon und häufig sehr zentrale, blieben unerfüllt, und die Güter, die als Kandidaten für objektive Güter, die einem Leben Qualität verleihen, in Betracht kämen, seien im Wesentlichen nicht realisiert.

Benatars Befund der negativen Qualität eines jeden menschlichen Lebens sieht sich mit dem Einwand der gegenläufigen Selbsteinschätzung der eigenen Lebensqualität durch die meisten Menschen konfrontiert. Im Allgemeinen und unter günstigen Umständen würden die meisten Menschen bekunden, dass sie die Qualität ihres Lebens als positiv einschätzen und Benatars Diagnose nicht zustimmen. Sie würden darauf verweisen, dass ihr Leben in weitem Ausmaß von positiven Bewusstseinszuständen bestimmt ist, viele und auch zentrale ihrer Wünsche erfüllt sind und wesentliche Güter in ihrem Leben realisiert sind. Um seine These, dass jedes menschliche Leben eine negative Lebensqualität aufweist, angesichts dieser gegenläufigen Selbsteinschätzungen aufrecht erhalten zu können, verweist Benatar auf die Unverlässlichkeit der Selbsteinstufungen der eigenen Lebensqualität. Diese seien systematisch durch die Tendenz zum Optimismus, d. h. dadurch verzerrt, dass wir dazu neigten, negative Aspekte unseres Daseins auszublenden und positive Aspekte ungebührlich zu gewichten. Dieses „Polyanna-Prinzip“ – so benannt nach der alle negativen Erfahrungen unbirrt positiv interpretierenden Protagonistin in E. Porters Kinderbuch *Polyanna*² – werde, meint Benatar, durch zahlreiche psychologische Untersuchungen bestätigt.³ Die Wirksamkeit dieses Prinzips lasse uns sowohl im Rückblick auf Geschehenes als auch in der Erwartung von Zukünftigem die Realität als positiver wahrnehmen, als sie ist, so dass wir z. B. beim Rückblick auf den vergangenen Urlaub zwar die romantischen Sonnenuntergänge am Mittelmeer erinnern, aber die Magenverstimmung, die Auseinandersetzungen mit dem Reisepartner und das uneingestandene Gefühl der Langeweile beim Besuch der fünften gotischen Kathedrale verdrängen und zu dem verfehlten Schluss kommen, wir hätten einen grandiosen Urlaub verbracht. Das „Polyanna-Prinzip“ steuert nach Benatar auch zwei weitere psychologische

² Porter 2018 (engl. Original erstmals 1913).

³Vgl. hierzu die von D. Benatar in Benatar 2006, 64 f., in den Anm. 7–10 genannte Literatur. Kritisch zu Benatars Auswertung dieser Literatur: Hauskeller 2022, 22–27.

Tendenzen zugunsten eines unangebrachten Optimismus: erstens die Neigung zur Anpassung an Missstände, die wir häufig als so selbstverständlich hinnehmen, dass wir dazu neigen, sie nicht mehr als negativ besetzt wahrzunehmen, obwohl sie es sind. Dass wir nicht 200 Jahre alt werden können, unser Wissen und unsere Fähigkeiten sehr beschränkt sind und wir ständig mit Einschränkungen wie Krankheiten leben müssen, nehmen wir meist als normal hin, ohne uns darüber zu ärgern, obwohl all dies negative Aspekte unseres Lebens sind. Zweitens steuert das Polyanna-Prinzip auch die nach Benatar unangemessen optimistische komparative Beurteilung unserer Lebensqualität im Vergleich mit der Lebensqualität anderer: Wir neigen demnach eher dazu, uns mit denjenigen zu vergleichen, denen es schlechter geht, um uns unsere Lage schönzureden, als mit denjenigen, denen es besser geht, da letzteres uns die negativen Aspekte unserer Lage vor Augen führen würde.

Ein Problem der Argumentation Benatars ist, dass schon die Frage nach „der Qualität des menschlichen Lebens“ in den Verdacht gerät, hoffnungslos über-generalisiert und nicht beantwortbar zu sein. Sie fragt nach etwas, wonach zu fragen nicht sinnvoll ist. Nach der Qualität des menschlichen Lebens schlechthin unter Abstraktion davon, wie jeweilige menschliche Leben beschaffen sind, fragen zu wollen ist Ausdruck einer *déformation professionnelle* von stets auf Verallgemeinerungen bedachten Philosoph:innen. Theorien der Lebensqualität sind sinnvoll, weil sie dabei helfen, begründete komparative Urteile über einzelne Leben zu fällen. So können wir – auf der Grundlage jeder der drei genannten Theorien – mit guten Gründen sagen, dass ein Leben, das von sozialen Deprivationen, Krankheiten und Diskriminierung gekennzeichnet ist, schlechter ist als eines, das durch stabile Beziehungen, weitgehende Gesundheit, soziale Sicherheit und ein gewisses Maß an Erfolg sowie durch als erfüllend empfundene Tätigkeiten gekennzeichnet ist. Eine Theorie des Wohlergehens kann uns Kriterien für das Fällen solcher und anderer vergleichender Urteile an die Hand geben. Aber niemand, der eine bestimmte Theorie des Wohlergehens für plausibel hält, wird behaupten, auf ihrer Grundlage eine generelle Aussage über die Qualität aller menschlichen Leben machen zu können, wie Benatar es tun zu können beansprucht.

Dass Benatar meint, sich zwischen den drei betrachteten Theorien des Wohlergehens nicht entscheiden zu müssen, weil *jede* von ihnen zu dem Ergebnis führe, dass die Qualität des menschlichen Lebens sehr schlecht sei, ist nicht erstaunlich, weil er zwar zutreffende, aber auch sehr selektiv ausgewählte Befunde so generalisiert, dass nach jeder dieser Theorien der Befund zu fällen wäre, dass „das menschliche Leben“ schlechthin eine sehr niedrige Lebensqualität aufweise. Den zutreffenden Beobachtungen Benatars lassen sich allerdings unschwer gegenläufige Befunde entgegensetzen, bei deren Berücksichtigung keine der drei Theorien zu diesem Ergebnis führen würde. In Bezug auf die Wunscherfüllungstheorie gilt: Ja, es stimmt, dass viele unserer Wünsche, auch der wichtigen, unerfüllt bleiben. Aber einige werden auch erfüllt. Und selbst wenn Benatar recht hat, dass mehr Wünsche frustriert als erfüllt werden, kann man schwerlich aus der bloßen Anzahl von Wunscherfüllungen und Wunschfrustrationen auf die Qualität

eines menschlichen Lebens schließen. Es ist hier nicht mit einem bloßen Abzählen von Wunscherfüllungen und Wunschfrustrationen getan, sondern die Wünsche müssen hinsichtlich ihrer Bedeutung für eine Person qualifiziert werden, um zu einem Urteil über ihre Lebensqualität zu gelangen. Wenn der Lebenstraum einer Person, ein perfektes Klarinettenkonzert zu komponieren, in Erfüllung geht, mag die Erfüllung dieses Wunsches für die Person eine so überragende Bedeutung haben, dass dies die Frustration ihrer Wünsche, einmal dem Bundespräsidenten die Hand schütteln zu dürfen und einen Rundflug über die Alpen zu machen, aufwiegt und das Leben insgesamt zu einem guten Leben macht. In Bezug auf die hedonistische Theorie gilt: Es stimmt, dass wir uns sehr häufig in hedonisch negativen Zuständen befinden, aber manchmal eben auch in positiven. Auch hier kann man nicht durch bloßes Abzählen positiver und negativer Zustände zu einer Einschätzung der Lebensqualität gelangen. Es kann dabei z. B. auf die Intensität oder, wie Mill meinte, die Qualität der Freuden ankommen. Vielleicht ist die Freude darüber, einen Partner für das Leben gefunden zu haben, so intensiv oder wertvoll, dass damit das hedonisch negativ besetzte Enttäuschungserlebnis des ausbleibenden Erfolgs beim Versuch, Heidegger zu verstehen oder sich Kochkünste anzueignen, mehr als kompensiert wird. Und in Bezug auf die Objektive-Güter-Theorie gilt: Es stimmt, dass uns viele wichtige Güter nicht zuteil werden, andere aber schon. Vielleicht lebt jemand in Einsamkeit und ohne soziale Bindungen, gelangt aber zu Erkenntnis. Ein Gut ist realisiert, ein anderes nicht. Wie soll man beides gegeneinander aufrechnen, und vor allem: Warum sollte die fehlende Realisierung des einen Gutes ein negatives Werturteil über das Leben rechtfertigen?

Ein weiterer möglicher Kritikpunkt an Benatars Argumentation ist, dass die systematische Verzerrung der Bewertung vergangener Erlebnisse, auf die Benatar vermutlich zu Recht aufmerksam macht, plausibel auf andere Weise als durch eine Tendenz zum Optimismus erklärt werden kann, nämlich dadurch, dass die Bewertung vergangener Erlebnisse von unserer Gegenwartsperspektive eingefärbt wird.⁴ In euphorisierten Stimmungen werden wir unseren Auftritt bei der Party in der vergangenen Woche als den eines geistreichen Entertainers, der alle Anwesenden durch Charme und Witz für sich eingenommen hat, erinnern, in depressiven Stimmungen werden wir an genau den gleichen Auftritt als an den eines geckenhaften Dummschwäters zurückdenken. So wie wir dazu neigen, den Wert zukünftiger Güter im Lichte unserer gegenwärtigen Präferenzen und Wertvorstellungen zu diskontieren und fälschlich zu glauben, dass wir etwas, was wir jetzt nicht schätzen, auch in Zukunft nicht schätzen würden⁵, neigen wir auch dazu, die Wertung vergangener Erfahrungen im Lichte unserer gegenwärtigen Stimmungen und Wertungen vorzunehmen und fälschlich zu glauben, so wie wir die Dinge jetzt sehen hätten wir sie auch schon früher gesehen oder jedenfalls

⁴Vgl. hierzu z. B. Markowitsch 2009, 15–18, und Kühnel/Markowitsch 2009.

⁵Vgl. zu diesen Verzerrungstendenzen Birnbacher 1988, 29–34.

sehen sollen. Da dies sowohl bei einer positiven als auch bei einer negativen Einfärbung der vergangenen Erlebnisse durch die Gegenwartsperspektive der Fall ist, handelt es sich weder um eine systematische Verzerrung zum Guten noch um eine systematische Verzerrung zum Schlechten, sondern schlicht um eine Abhängigkeit der Bewertung vergangener Ereignisse von der jeweiligen Gegenwartsperspektive. Sie lässt sich nicht als Beleg für eine unangemessen optimistische Bewertung eigener vergangener Erlebnisse anführen. Neben denen, die sich im Rückblick auf vergangene Erlebnisse alles schönreden können, gibt es auch diejenigen, die sich rückblickend alles schlechtreden können; *beide* liegen verkehrt. Vermutlich waren wir bei der Party letzte Woche weder der hinreißende Charmeur noch der geckenhafte Schwätzer, sondern etwas dazwischen. Aus der bloßen Tatsache, dass wir vergangene Erlebnisse verzerrt repräsentieren, folgt also nicht, dass dies auf einen überzogenen Optimismus zurückzuführen sei.

Von diesen Kritikpunkten bleibt allerdings Benatars These unberührt, dass die Qualität menschlicher Leben sehr viel schlechter ist, als sie es nach der Bekundung der meisten Menschen, die tendenziell ihr Leben als gut einstufen würden, sein müsste. Benatar ist recht darin zu geben, dass aus der positiven Selbsteinschätzung der eigenen Lebensqualität durch die meisten Menschen nicht folgt, dass diese auch korrekt sein müsse. Es mag stimmen, dass diese Selbsteinschätzung der eigenen Lebensqualität auf Selbstdäuschungen beruht. Es stellen sich jedoch zwei Fragen:

- (1) Ist „Selbstdäuschung“ eine adäquate Beschreibung der Phänomene, die Benatar im Blick hat, wenn er auf die unangemessen positive Einstufung der eigenen Lebensqualität verweist?
- (2) Insofern „Selbstdäuschung“ eine adäquate Beschreibung dieser Phänomene ist, was bedeutet das in normativer Hinsicht?

Meine Antwort auf (1) ist: Nur mit Einschränkungen. Der Ausdruck „Selbstdäuschung“ erfasst nur einen Teilbereich der von Benatar unter dieser Rubrik beschriebenen Phänomene. Die Antwort auf (2) ist: Nichts. Daraus, dass eine Selbstdäuschung vorliegt, folgt nicht, dass Selbstdäuschung in irgendeiner Weise schlecht oder moralisch verboten ist.

2 Lebensqualität, Einstellungen und Urteile

Zunächst zur ersten Frage. Von Selbstdäuschung kann sinnvoll nur die Rede sein, wo von Wahrheit oder Falschheit die Rede sein kann. Nach einem plausiblen Explikationsvorschlag der Philosophin Kathi Beier liegt eine Selbstdäuschung vor, wenn die folgenden vier Bedingungen erfüllt sind: (1) Jemand hält an einer Überzeugung fest, obwohl er weiß oder ahnt oder Hinweise darauf hat, dass sie falsch ist; (2) Die Überzeugung, an der die sich selbst täuschende Person festhält, ist tatsächlich falsch; (3) Nicht die Umstände verstellen den Blick auf die Wahrheit, sondern der Selbstdäuscher selbst tut es; (4) Die Akzeptanz der Wahrheit würde

den Selbstdäuscher belasten, für den es in der Selbstdäuschung um etwas Bedeutsames geht.⁶ Selbstdäuschungen betreffen also Urteile bzw. die Überzeugungen, deren Ausdruck diese Urteile sind, die Falschheit dieser Urteile, die Gründe dieser Falschheit und ihre Bedeutung für den sich selbst Täuschenden.

Legt man dieses Verständnis von „Selbstdäuschung“ zugrunde, sind sehr viele Beispiele, die Benatar als Beleg für die systematische Verzerrung der Beurteilung der eigenen Lebensqualität zugunsten einer positiven Bewertung anführt, nicht als Selbstdäuschungen beschreibbar, weil es bei ihnen nicht um Urteile, die wahr oder falsch sein können, sondern um *Einstellungen* geht. Solche Einstellungen sind nicht wahr oder falsch; man kann sie haben oder auch nicht, und je nachdem, welche Einstellung man zu den Dingen hat, wird man sie in einem positiven oder negativen Licht sehen und entsprechend positiv oder negativ werhaft besetzen. Ob man eine verfallene Industrieanlage als deprimierend oder als wildromantisch wahrnimmt, ob man Regen als lästig oder als erfrischend empfindet, die Schwächen des eigenen Partners unerträglich findet oder sie als liebenswerte menschliche Schrullen und Eigenheiten zu schätzen weiß, ob man ein zurückgezogenes Leben als bedrückend einsam empfindet oder die Unabhängigkeit dieser Lebensform zu schätzen weiß – all dies sind Fragen der Perspektiven, die wir auf die Dinge einnehmen, nicht Fragen von Wahrheit oder Falschheit. Wir können die Dinge so oder anders sehen und entsprechend werten. Solche Einstellungen sind, jedenfalls in Grenzen, steuerbar, und Lebenskunst besteht darin, dadurch eine positive Sicht auf die Dinge zu gewinnen, dass man die eigenen Einstellungen den Gegebenheiten anpasst – etwa indem man den Regen als lebensbringend und erfrischend statt als deprimierend und jemandes Redefreudigkeit als Eloquenz und Aufgeschlossenheit statt als nervtötende Geschwätzigkeit wahrnimmt. Aber wer Einstellungen dieser Art hat, erhebt damit keinen Wahrheitsanspruch. Er ist weder selbst durch den Hinweis auf die Falschheit seiner Überzeugungen kritisierbar noch kann er selbst rationalerweise andere von der Wahrheit seiner Ansicht zu überzeugen versuchen. Die Frage nach Wahrheit oder Falschheit ist hier fehl am Platz, und es kann nicht von Selbstdäuschung die Rede sein, wenn jemand die Dinge auf eine bestimmte Weise sieht.

Zwei einschränkende Erläuterungen sind am Platz. Zum einen muss zugegeben werden, dass die vorgenommene Unterscheidung zwischen Urteilen und Einstellungen, zwischen Selbstdäuschungen einerseits und perspektivistischen Differenzen andererseits, insofern vereinfachend ist, als natürlich unsere Einstellungen häufig von Urteilen abhängen und entsprechend einer Änderung nach Maßgabe der Wahrheit oder Falschheit dieser Urteile zugänglich sind. Wir können unsere Einstellung gegenüber einem Menschen ändern, weil wir etwas Neues über ihn erfahren; wir können aufhören, Angst vor einem Tier zu haben, weil wir uns von dessen Harmlosigkeit überzeugt haben, und wir können zweifellos auch unsere positive oder negative Einstellung gegenüber dem Leben nach Maßgabe der

⁶ Beier 2010, Kap. 2.

Wahrheit oder Falschheit von Urteilen, die wir erlangen, ändern. Wir korrigieren unsere Einstellungen, weil wir unsere Urteile korrigieren. Dies ändert aber nichts daran, dass Wertungen der eigenen Lebensqualität häufig primär als Ausdruck von Einstellungen, nicht als Kundgabe wahrheitswertfähiger Überzeugungen aufzufassen sind. Es ist nicht so, dass wir *erst* Urteile, die wahr oder falsch sein könnten, über das Leben fällen und *infolge dessen* eine bestimmte Einstellung zum Leben einnehmen würden. Vielmehr sind die Werturteile, die wir fällen, *Ausdruck* dieser Einstellungen, und die Einstellungen, nicht die Urteile, sind primär. Wer bekundet: „Das Leben ist schön“, der fällt zwar oberflächensprachlich ein wahrheitswertfähiges Urteil, aber die Aussage ist ungeachtet ihrer oberflächensprachlichen Struktur primär als expressiv aufzufassen, als Ausdruck der Wertschätzung. Sie drückt eine positive Einstellung zum eigenen Leben aus. Wenn Benatar Urteile über die eigene Lebensqualität auf Selbstdäuschungen zurückführt, ist ihm ein unangebrachter Intellektualismus vorzuwerfen: Er verkennt das Prinzip von Einstellungen gegenüber Urteilen und konstruiert expressive Äußerungen fälschlich als konstative Äußerungen, die in der Dimension von Wahrheit oder Falschheit beurteilbar wären.

Zweitens ist zu konzedieren, dass es eine Grenze gibt, jenseits derer wir *nicht* mehr sagen würden, dass die Wertung des eigenen Lebens „Einstellungssache“ ist und eine Einstufung der eigenen Lebensqualität als Ausdruck einer Einstellung anzuerkennen ist. Es gibt eine Grenze, jenseits derer Lebenskunst in Selbstdäuschung, die diesen Namen dann auch verdient, und manchmal in Zynismus übergeht. Wer z. B. behauptete, dass auch eine Krebsdiagnose oder das Leben in einem Kriegsgebiet nicht schlimm sei, wenn man nur die entsprechende positive Einstellung dazu habe, hätte diese Grenze zumindest erreicht, wenn nicht überschritten. Wo genau diese Grenze zwischen Lebenskunst und Selbstdäuschung zu ziehen ist, ist schwer, vielleicht überhaupt nicht präzise zu sagen. Ein ästhetisch reizvolles Spiel mit der Schwierigkeit dieser Grenzziehung bietet der Film „Das Leben ist schön“ des Regisseurs Roberto Benigni, in dem gezeigt wird, dass ein Vater seinem Sohn, um ihn vor Verzweiflung und dem Grauen der Realität zu bewahren, nach beider Deportation in ein KZ den Aufenthalt im Todeslager als ein aufregendes Abenteuer und Spiel inszeniert, dessen Regeln man nun einige Monate einhalten müsse.⁷ Ist das Lebenskunst oder Zynismus; ist das Zynismus im Dienste des Überlebens? Häufig werden wir unsicher sein, wie diese Fragen zu beantworten sind. Aber dass es diese Grenze gibt, jenseits derer Selbstdäuschung und Zynismus beginnen, ändert nichts daran, dass es einen weiten Bereich von Phänomenen diesseits dieser Grenze gibt, in Bezug auf den nicht von Selbstdäuschungen die Rede sein kann, weil es hier nicht um wahre oder falsche Urteile, sondern um Einstellungen geht.

Nicht alle, aber viele der von Benatar genannten Beispiele für die Tendenz zu einer überzogen optimistischen Bewertung der eigenen Lebensqualität liegen

⁷ Benigni 1997.

eindeutig diesseits dieser – wie auch immer genau zu ziehenden – Grenze. Es ist einerseits eine Stärke der Philosophie Benatars, dass er bei seiner Beschreibung der *conditio humana* vor banalen Beispielen nicht zurückschreckt und auch die alltäglichen Widrigkeiten des Lebens als Hinweis auf die Schlechtigkeit aller menschlicher Leben ernst nimmt. Wer schon einmal bei der Beseitigung einer Abflussrohrverstopfung echte Verzweiflung empfunden hat – nicht, weil er am Erfolg der Operation gezweifelt hätte, sondern weil solche Situationen ihm vor Augen führen, dass das Leben zu einem nicht unerheblichen Teil aus Tätigkeiten wie dem Beseitigen von Abflussrohrverstopfungen besteht –, wird Benatar zu danken wissen, dass er Erfahrungen dieser Dimension zum Beleg für die These der Schlechtigkeit des Lebens nicht ausspart. Aber gerade die Bewertung dieser Situationen ist eine Sache der Einstellung, nicht des Urteils. Es gibt einige, die sie mit Heiterkeit zu nehmen und positiv zu interpretieren wissen. Es gibt auch Menschen, die dem Ausfüllen von Formularen zur Steuererklärung einen sportiven Reiz abgewinnen und noch das Warten in Schlangen vor den Kassen im Supermarkt als willkommene Erholungspause gutheißen können. Jean Paul hat im *Leben des vergnügten Schulmeisterlein Maria Wutz in Auenthal* den Typus des mit sich selbst und seinem Leben zufriedenen Lebenskünstlers geschaffen, der alle Widrigkeiten durch Einstellungsanpassung abzufedern und positiv zu interpretieren weiß. Morgens freut er sich auf den Tag, bei Hunger auf die Sättigung, in der Kälte auf die bevorstehende Wärmung und notfalls noch darauf, dass er abends im Bett liegt und seine Ruhe hat.⁸ Von Menschen wie dem glücklichen Schulmeisterlein Wutz kann man nicht sagen, dass sie Opfer von Selbstdäuschungen sind. Sie haben nur eine positive Sicht auf die Dinge. Wer Benatars dunkle Sicht auf die Qualität des menschlichen Lebens teilt, sollte der Versuchung widerstehen, die eigene Sicht des Lebens mit einem Argument zu verwechseln und zu glauben, er könne hier an Wahrheit appellieren und andere davon überzeugen, wie schlecht es wirklich um sie stehe.

3 Wahrheitsmoralismus

Zweifellos gibt es aber Fälle, die wir nicht mehr so beschreiben würden, dass jemand „die Dinge in einem positiven Licht sieht“, sondern so, dass diese Person „sich etwas vormacht“ oder „sich selbst belügt“. Dann ist die Rede von Selbstdäuschung angebracht. Folgt man dem genannten Explikationsvorschlag Beiers, erfordert Selbstdäuschung, dass jemand absichtlich an einer Überzeugung, deren Falschheit er zumindest ahnt, festhält, um sich vor Kränkungen, Demütigungen oder Infragestellungen seines Selbstbildes zu schützen. Erhält jemand die Diagnose einer tödlichen Krebskrankheit, macht sich aber, um sich vor dieser belastenden Erkenntnis zu schützen, glauben, dass er kerngesund und sein Arzt

⁸Paul 2012 (erstmals 1793).

ein Stümper sei, obwohl er die Falschheit dieser Annahme zumindest ahnt, liegt eine solche Selbstdäuschung vor. Leugnet jemand, um sich vor der Einsicht in die eigene Verletzbarkeit und in das Ausgeliefertsein an Kontingenzen zu schützen, dass es das Corona-Virus gibt, obwohl alle wissenschaftlichen Evidenzen für die gegenteilige Annahme sprechen und er die Falschheit seiner Überzeugung zumindest ahnt, liegt ebenfalls eine solche Selbstdäuschung vor.

Auch einige der Phänomene, die Benatar im Blick hat, um die unangemessen positive Bewertung unserer Lebensqualität zu belegen, mag man – auch wenn die Zuordnung hier weniger eindeutig ist als in den soeben genannten Fällen von Selbstdäuschung – eher in die Rubrik „Selbstdäuschung“ als in die Rubrik „Lebenskunst“ einordnen wollen. Viele Paare scheinen sich ihre Beziehung schönzulügen, wenn sie sich Dauerstreit als „zusammen durch Krisen gehen“, Fehlen von Kommunikation als „sich auch ohne viel Worte verstehen“ und die resignative Hinnahme jeder Demütigung als „nicht nachtragend sein“ präsentieren, um sich vor der Einsicht zu schützen, wie schlecht es um ihre Beziehung steht. Auch eigene Misserfolge und existentielle Katastrophen werden nicht selten – häufig in Form der „Saure-Trauben-Reaktion“, die in der entdäuschungsabwehrenden Abwertung dessen, was man nicht bekommt, besteht – systematisch fehlinterpretiert. Narzisstisch begabte Persönlichkeiten können noch den krachendsten Misserfolg zu einem bemerkenswerten Etappensieg auf einem insgesamt grandios erfolgreichen Lebensweg uminterpretieren. Wie gut, dass man das eigene Unternehmen an die Wand gefahren hat und so die Chance zur beruflichen Neuorientierung erhielt! Wie gut, dass die eigene Beziehung scheiterte und man sich so neuen Kontakten öffnen konnte! Wäre man nicht infolge von Veruntreuung zu drei Jahren Haft verurteilt worden, wäre man immer ein arroganter Manager geblieben und hätte nie den Weg zu Gott gefunden.⁹ Auch in solchen Fällen mag man geneigt sein, statt von Lebenskunst von Selbstdäuschung zu sprechen. Jemand macht sich etwas vor; er lügt sich die Realität schöner, als sie ist.

Es stellt sich aber die Frage, was genau falsch an solchen Selbstdäuschungen sein sollte. Natürlich gibt es häufig sehr gute Argumente dafür, *andere* nicht zu täuschen, z. B. weil dies mit Vertrauensverlust verbunden ist oder eine gravierende Form der Respektlosigkeit darstellt. Aber davon ist hier nicht die Rede. Und natürlich gibt es Fälle, in denen wir auch Selbstdäuschungen mit guten Gründen kritisieren, nämlich dann, wenn diese Selbstdäuschungen negative Auswirkungen auf andere Personen als auf die sich selbst Täuschenden haben. So haben wir guten Grund, die Selbstdäuschungen von Corona-Leugnern, die sich glauben machen, dass es die Pandemie nicht gäbe, zu kritisieren, aber nur deswegen, weil diese Selbstdäuschungen und die damit zusammenhängenden Handlungen Teil eines allgemeinen Infektionsgeschehens sind, dessen Verlauf jeden, auch die nicht

⁹ Ein Beispiel für das im letzten Satz genannte Umschreiben einer biographischen Katastrophe zur Erfolgsgeschichte bietet Th. Middelhoffs Buch *Schuldig. Vom Scheitern und Wiederaufstehen* (2019), in dem die Zerknirschungsattitüde des schuldig Gewordenen mit dem dezenten Hinweis auf die beachtlichen eigenen Schuldbewältigungsfähigkeiten verknüpft wird.

sich selbst Täuschenden, betrifft. Insofern aber eine Selbstdäuschung *nur* dazu dient, die sich selbst täuschende Person vor belastenden Einsichten zu schützen, stellt sich die Frage, warum es nicht aus Gründen der gelingenden Lebenspraxis legitim sein soll, sich selbst systematisch zu täuschen. Ibsen legt in der *Wildente* dem Arzt Dr. Relling den wuchtigen Satz in den Mund: „Nehmen Sie einem Durchschnittsmenschen die Lebenslüge, und Sie nehmen ihm das Glück“.¹⁰ Dem könnte Benatar zustimmen. Wenn aber dieses Junktim zwischen Lebenslüge und Glück besteht, warum sollten wir Durchschnittsmenschen, statt auf beides zu verzichten, nicht beides nehmen?

Die Frage, ob wir uns, sofern niemand anders als wir selbst davon betroffen ist, an Wahrheit und Wahrhaftigkeit orientieren wollen, ist eine Frage der Lebensklugheit, nicht der Moral. Es besteht kein Anlass, sie zu moralisieren und denjenigen Vorhaltungen zu machen, die sich nicht an Wahrheit und Wahrhaftigkeit sich selbst gegenüber als höchstem Wert orientieren. Vermutlich kommen wir besser durch das Leben, wenn wir nicht allzu genau über uns, vor allem unsere Bedeutungslosigkeit und die Beschränktheit unserer Fähigkeiten und Möglichkeiten, Bescheid wissen. Es ist daher im Sinne praktischer Rationalität keineswegs irrational, sich nicht primär an Wahrheit zu orientieren.¹¹ Zudem kann Selbstdäuschungen im Dienste einer gelingenden Lebenspraxis durchaus punktuell strategisch einsetzen und nach Bedarf an- und ausknipsen wie das Licht. Was ist z. B. falsch daran, wenn jemand, der einen wissenschaftlichen Text schreibt, sich, während er ihn schreibt, dazu bringt zu glauben, dass das, was er tut, bedeutend und wichtig sei, weil ihm diese Illusion die Mühen der Textproduktion erleichtert, um sich nach der Textproduktion dann illusionslos der Einsicht in die Bedeutungslosigkeit des eigenen Tuns zu stellen? Warum sollten wir Wahrheit ertragen wollen, geschweige denn andere dazu auffordern, eben dies zu tun?

Dem Versuch Benatars, das Urteil einer Person, sie führe ein gutes Leben und sei glücklich, mit dem Hinweis darauf zu entkräften, dass dieses Urteil auf einer Selbstdäuschung beruhe, ist daher ein *Wahrheitsmoralismus* vorzuhalten. Er erhebt das Sich-Orientieren an Wahrheit zu einem moralischen Wert, obwohl es sich um einen prudentiellen Wert handelt. Von Moralismus können wir sprechen, wenn moralische Werte und Normen „übergriffig“ in einen Bereich getragen werden, der von anderen, nicht-moralischen Normen, zu denen auch Klugheitsnormen gehören, gesteuert ist.¹² Von Wahrheitsmoralismus kann man sprechen, weil Benatar anscheinend meint, es sei eine *moralische* Forderung, sich an wahren Urteilen über sich selbst und die eigene Lebensqualität zu orientieren, es aber plausibler ist, es als eine prudentielle Frage der eigenen Lebensgestaltung

¹⁰Ibsen 1995, 456 (*Die Wildente*, Akt 5).

¹¹Vgl. zur sehr begrenzten Tauglichkeit von Wahrheitsorientierung für praktische Rationalität Schurz 2003.

¹²Vgl. Hallich 2020.

aufzufassen, inwiefern man sich von wahren oder falschen Urteilen leiten lassen will. Ibsen hat in der *Wildente* in der Figur des Wahrheitsfanatikers Gregers Werle dargestellt, welch desaströse Folgen ein solcher Wahrheitsmoralismus haben kann. Gregers Werle lässt es sich in diesem Stück angelegen sein, den mit ihm befreundeten Hjalmar Ekdal über Wahrheiten wie diejenige, dass seine Tochter vermutlich einer außerehelichen Beziehung entstammt, in Kenntnis zu setzen, und führt damit eine Katastrophe herbei. Der Zuschauerin des Stücks wird damit zu bedenken gegeben, dass ein Leben auf der Grundlage von Wahrheit und Wahrhaftigkeit vielleicht keinen unbedingten Wert hat. Wenn sich selbst zu täuschen einem glücklichen Leben zuträglich ist, was ist dagegen einzuwenden?

Zu bedenken ist dabei auch Folgendes. Daraus, dass die Einstufung des eigenen Lebens als gut oder als ein glückliches Leben auf einer Selbstdäuschung beruht, folgt zwar – qua Bedeutung von „Selbstdäuschung“ –, dass bestimmte Urteile der sich selbst täuschenden Person falsch sind, nicht aber, dass auch diese Einstufung selbst falsch wäre. In der *Wildente* hält sich der intellektuell eher mediokre Hjalmar Ekdal für einen großartigen Erfinder und führt auf der Basis dieser irren Annahme ein Leben, das man mit Fug und Recht als glücklich bezeichnen kann. Der Hinweis darauf, dass seine Selbsteinschätzung irrig ist und sein Bild seiner Person auf einer Selbstdäuschung beruht, ist nicht geeignet, seine Aussage, er sei glücklich, zu entkräften. Er irrt sich, und zwar gewaltig, in dem Urteil „Ich bin ein bedeutender Erfinder“, aber möglicherweise nicht in dem demjenigen „Ich lebe ein glückliches Leben“. Benatars Versuch, die Bekundungen der meisten Menschen, sie führen ein glückliches Leben, durch den Nachweis, dass diese Annahme auf Selbstdäuschung beruht, als unglaubwürdig und unverlässlich zu erweisen, beruht auf einer Verwechslung des Urteils, das falsch ist, wenn eine Person aufgrund von Selbstdäuschung zu einer positiven Selbsteinschätzung der eigenen Lebensqualität gelangt, mit dieser Einschätzung selbst. Aus der Falschheit des erstgenannten Urteils folgt nicht die Falschheit der Selbsteinstufung der eigenen Lebensqualität.

Insgesamt scheitert daher Benatars Versuch, die Schlechtigkeit eines jeden menschlichen Lebens nachzuweisen – und er tut es selbst dort, wo Menschen sich tatsächlich aufgrund einer Selbstdäuschung für glücklich halten. Und damit scheitert insgesamt auch der Versuch, die These, dass wir immer eine Person schädigen, indem wir sie in die Existenz bringen, zu derjenigen zu verstärken, dass wir sie damit *gravierend* schädigen.



VII Normativer Anti-Natalismus?

Wie gezeigt, scheitert Benatars Versuch, mittels des *Quality-of-life*-Argumentes zu zeigen, dass wir ein Wesen, indem wir es in die Existenz bringen, nicht nur schädigen, sondern gravierend schädigen. Aber kann nicht schon die Tatsache, dass wir es – wenngleich vielleicht nicht gravierend – schädigen, begründen, dass wir es nicht in die Existenz bringen sollten? Wenn dies nicht der Fall ist, gibt es dann eventuell andere, vom Schädigungsbegriff unabhängige Argumente für eine Pflicht, sich nicht fortzupflanzen? Die Antwort auf beide Fragen ist: Nein.

1 Gibt es eine Pflicht, sich nicht fortzupflanzen?

Dass jemand einen anderen durch eine bestimmte Handlung schädigt, begründet die Annahme, dass diese Handlung prima facie moralisch verboten ist – mehr aber auch nicht. Weil es sich nur um ein Prima-facie-Verbot handelt, kann es durch gegenläufige Gründe außer Kraft gesetzt werden. Schädigungen können gerechtfertigt sein. Eine staatliche Gefängnisstrafe ist z. B. eine Schädigung der gestraften Person, die damit erheblich schlechter gestellt wird, als sie es ohne die Strafe gewesen wäre, mag aber z. B. durch einen Präventionseffekt, also dadurch gerechtfertigt sein, dass damit die Interessen anderer Personen, in Zukunft nicht selbst Opfer von Straftaten zu werden, geschützt werden. Auch für die Schädigung, die darin besteht, ein Wesen in die Existenz zu bringen, mag es Rechtfertigungsgründe geben. Durch welche Gründe könnte diese Schädigung legitimiert werden?

Es könnte sich zum einen um moralische Gründe handeln. Die Auseinandersetzung mit dem Asymmetrieargument ergab, dass solche Gründe nicht vorliegen, insofern sie auf das Wohl der Person bezogen sind, die in die Existenz gebracht wird. Es ist immer besser für ein Wesen, nicht in die Existenz gebracht

zu werden – eben dies war das Ergebnis der qualifizierten Verteidigung des Asymmetrieargumentes. Es könnte sich aber auch um Gründe moralischer Art handeln, die nicht auf das Wohl der Person bezogen sind, die in die Existenz gebracht wird, sondern auf das Wohl anderer Personen. Prospektive Eltern könnten eine positive Fortpflanzungsentscheidung damit begründen, dass sie damit nicht dem Kind selbst etwas Gutes tun wollen, aber dessen Existenz für andere gut sein könnte, so wie in dem oben diskutierten Beispiel die Existenz Kafkas sich als nicht für ihn selbst, sondern als für andere, die von seinen Schriften profitieren, gut erwies. Das Problem einer solchen Rechtfertigung durch moralische Gegengründe, die auf das Wohl anderer bezogen sind, ist aber zum einen, dass sie durchaus als zynisch gegenüber dem Kind selbst angesehen werden kann, das nicht um seiner selbst willen, sondern zwecks Steigerung des Guten in der Welt in die Existenz gebracht würde, zum anderen, dass sie auf der wenig begründeten Unterstellung beruht, dass die Reproduktionsentscheidung zu einem Leben führt, das gut für andere sein wird oder jedenfalls für andere mehr Gutes als Schlechtes bewirken wird. Es kann auch sein, dass durch eine positive Reproduktionsentscheidung jemand in die Existenz gebracht wird, der anderen erhebliches Leiden zufügt. Zwar ist unter günstigen Umständen die Befürchtung, durch eine positive Reproduktionsentscheidung die Existenz eines Mörders oder Vergewaltigers zu bewirken, fast genauso unrealistisch wie die Hoffnung, dadurch eine Existenz wie diejenige Kafkas zu bewirken. Andererseits gibt es aber keinen Anlass zu glauben, dass wir hier immer auf den besseren Ausgang hoffen könnten. Menschen tun einander Schlimmes an. Wenn sie einander nicht morden oder vergewaltigen, können sie sich belügen und betrügen, manipulieren, ausnutzen und demütigen. Wir können nicht sicher sein, dass dadurch, dass ein Wesen in die Existenz gebracht wird, für andere mehr Gutes als Schlechtes bewirkt wird.

Das prima facie bestehende moralische Verbot, anderen eine Schädigung zuzufügen, kann aber auch durch nicht-moralische Gegengründe aufgewogen werden. Die amerikanische Philosophin Susan Wolf diskutiert das Beispiel einer Professorin, die ihre Pflicht, eine angekündigte Sprechstunde zu halten, nicht erfüllt, weil sie kurz vor dem Sprechstundentermin erfährt, dass zur gleichen Zeit ein philosophischer Vortrag stattfindet, der sie brennend interessiert und auf den sie verzichten müsste, wenn sie den Sprechstundentermin wahrnimmt. Sie geht zum Vortrag und lässt die Studierenden vergeblich vor ihrem Büro warten.¹ Sie schädigt damit die Studierenden, realisiert aber andererseits einen für sie wichtigen Wert. Daher ist, meint Wolf, die Schädigung in diesem Fall vertretbar. Genauer: Sie ist nicht nur entschuldigt, sondern gerechtfertigt, weil sie zur Realisierung eines sinnhaften Lebens beiträgt (was anders wäre, wenn die Professorin aus reiner Faulheit den Sprechstundentermin verpassen würde). Das Beispiel zeigt, dass es gar nicht immer eines *moralischen* Rechtfertigungsgrundes bedarf, um einen Verstoß gegen das Prima-facie-Gebot, andere zu schädigen, für

¹ Wolf 2015, 210–212.

gerechtfertigt zu halten. Die Professorin handelt sicher nicht moralisch, wenn sie die Studierenden vergeblich warten lässt, um den sie interessierenden Vortrag zu hören. Sie verletzt eine moralische Pflicht, andere nicht zu schädigen, und es liegt kein moralischer Rechtfertigungsgrund dafür vor. Gleichwohl aber kann ihr Verhalten als gerechtfertigt angesehen werden, denn Moral ist eben nur ein Wert unter vielen, und es lässt sich dafür argumentieren, dass Moral nicht per se als vorrangig gegenüber anderen Werten – etwa Werten, deren Realisierung als Teil eines sinnvollen Lebens aufgefasst wird – aufzufassen ist.² Wenn moralische Werte nicht per se anderen Werten überzuordnen sind, dann kann es sein, dass eine Schädigung zwar einen Verstoß gegen ein moralisches Gebot der Nicht-Schädigung darstellt, aber aus nicht-moralischen Gründen gerechtfertigt ist.

Reproduktion könnte ein Beispiel hierfür sein. Wir tun viele Dinge, die wir tun, um eigene Lebensziele zu verfolgen, ohne zu beabsichtigen, damit anderen Gutes zu tun. Einige davon tun wir unter Inkaufnahme der Schädigungen anderer. Und wieder einige davon werden wir ungeachtet dieser Schädigungen auch als gerechtfertigt einstufen. Im Falle von Reproduktionsentscheidungen wird insbesondere die Erwägung eine Rolle spielen, dass viele Menschen einen sehr starken Wunsch haben, ein Leben mit Kindern zu führen, und dass sie die Realisierung dieses Wunsches als etwas empfinden, was ihrem Leben Sinn verleiht. So sehr man – wie im Eingangskapitel ausgeführt – befremdet sein kann von der Leichtfertigkeit, mit der ein Kinderwunsch als hinreichender und gar keiner weiteren Diskussion mehr bedürftiger Grund dafür präsentiert wird, ein Wesen in die Existenz zu bringen, gilt andererseits auch: Kinderwünsche sind *als Wünsche* ernstzunehmen und prima facie Gründe dafür, diese Wünsche auch zu realisieren. Als Anti-Natalistin wird man zu Recht von jemandem, der einen Kinderwunsch hat, erwarten, sich auf die Frage einzulassen, ob die Erfüllung dieses Wunsches auch angesichts der möglichen Schädigung des Wesens, das in die Existenz gebracht werden könnte, noch moralisch vertretbar ist. Und man wird zu Recht von ihm das Zugeständnis erwarten, dass dieser Wunsch allein eine Reproduktionsentscheidung noch nicht rechtfertigt. Andererseits wird jemand, der einen Kinderwunsch hat, von der Anti-Natalistin mit gleichem Recht erwarten, die zentrale Bedeutung dieses Wunsches zur Kenntnis zu nehmen. Für viele Menschen ist die Erfüllung dieses Wunsches für ein als sinnvoll empfundenes Leben zentral. Welche überragende Bedeutung sie für viele Menschen hat, wird schon durch den erstaunlichen Aufwand und die Mühen dokumentiert, die Menschen auf sich zu nehmen bereit sind, um diesen Wunsch zu realisieren. Dass es Reproduktionstechniken wie Gametenspende, Leihmuttertum oder IVF, deren Inanspruchnahme für viele der Beteiligten mit erheblichen Belastungen verbunden ist, überhaupt gibt, kann als Indikator für die enorme Wichtigkeit angesehen werden, die dieser Wunsch im Leben vieler Menschen besitzt. Die Lebensqualität vieler Menschen würde erhebliche Einbußen erleiden, wenn sie auf die Realisierung dieses Wunsches verzichten müssten.

²Vgl. hierzu ausführlich Wittwer 2017 und Hallich 2017.

Die Tatsache, dass mit einer Reproduktion ein solcher Wunsch erfüllt wird, dessen Erfüllung als zentral für den eigenen Lebenssinn aufgefasst wird, kann daher die Schädigung des Wesens, das in die Existenz gebracht wird, rechtfertigen. Sie *kann* sie rechtfertigen, weil dies sicherlich nur dann der Fall ist, wenn die Schädigung nicht gravierend ist. Die Professorin in Wolfs Beispiel würde man kritischer beurteilen, wenn sie die Studierenden, statt sie eine Stunde vergeblich vor ihrem Büro warten zu lassen, durch ihr Fernbleiben einem qualvollen Hungertod ausliefern würde. In diesem Fall wäre die Schädigung zu gravierend, als dass sie sich durch den Besuch des philosophischen Vortrages rechtfertigen ließe. So ist es auch bei Reproduktionsentscheidungen: Ist zu erwarten, dass die Existenz eines Wesens für dieses Wesen mit extremem Leiden in Form schwerster Krankheiten und Einschränkungen verbunden sein wird, wird man es vermutlich als eine an die prospektiven Eltern adressierte Pflicht ansehen, ihm die Leiden, die mit seiner Existenz verbunden wären, zu ersparen. Dass etwa prospektive Eltern die Pflicht haben, sich nicht fortzupflanzen, wenn sie in einem Kriegsgebiet leben und absehbar ist, dass ihr Kind ohne Glücksaussichten und mit einer möglicherweise nur kurzen Lebenserwartung in einer es traumatisierenden Situation leben wird, ist keine abwegige Annahme. Und vermutlich wird man es plausibel finden zu sagen, dass ein Paar, das die Wahl hat, entweder ein Kind in einem Kriegsgebiet in die Existenz zu bringen oder damit noch einige Jahre zu warten und später ein Kind unter besseren Bedingungen in die Welt zu bringen, sich für letzteres entscheiden, also den Kinderwunsch später realisieren sollte. Auch dies wäre ein Fall, in dem sich eine Pflicht begründen ließe, sich angesichts zu wartender gravierender Schädigungen eines Kindes zumindest *jetzt* gegen Reproduktion zu entscheiden.

Sieht man aber von solchen Fällen gravierender Schädigungen ab und nimmt an, dass das Wesen, das in die Existenz gebracht wird, ein nach allgemein akzeptierten Maßstäben „glückliches Leben“ zu erwarten hat, dann handelt es sich zwar immer noch um eine Schädigung des Wesens, das in die Existenz gebracht wird, aber nicht um eine gravierende Schädigung. Wenn eine Reproduktionsentscheidung zu einem Leben unter sozial günstigen Bedingungen, mit nicht mehr als dem gemeinhin als normal eingestuften Ausmaß an Leiden, mit stabilen sozialen Beziehungen und Entfaltungsmöglichkeiten sowie einem Mindestmaß an Erfolg, sozialer Anerkennung und Autonomie führt und zu einem Leben, das auch aus der Binnenperspektive der existierenden Person (und sei es auf der Grundlage von Selbsttäuschung) als gut und lebenswert eingestuft wird, dann sollte eine Entscheidung für eine Reproduktion als eine vertretbare Schädigung angesehen werden – „vertretbar“, weil diese Schädigung durch den Zugewinn an Lebensqualität aufgewogen wird, der für die Eltern (und möglicherweise andere) zu erwarten ist. Wir erwarten von Personen normalerweise nicht, dass sie das unterlassen, was sie als sinnvoll empfinden oder was ihnen Freude bereitet; wir sollten es auch im Kontext von Reproduktionsentscheidungen nicht tun. Mehr noch: Wir erwarten von Personen normalerweise auch dann nicht, dass sie das unterlassen, was sie als sinnvoll empfinden oder was ihnen Freude bereitet, wenn es zu tun mit einer vertretbaren, nicht gravierenden Schädigung anderer verbunden ist. Das sollten wir auch im Kontext von Reproduktionsentscheidungen so halten. Nur

wenn es sich bei Fortpflanzung immer auch um eine *schwerwiegende* Schädigung handelte, ließe sich eine allgemeine Pflicht begründen, sich nicht fortzupflanzen. Das ist aber nicht der Fall, wie die Kritik an Benatars *Quality-of-life*-Argument gezeigt hat. Darum lässt sich kein normativer Anti-Natalismus begründen. Es lässt sich keine *allgemeine* Pflicht begründen, sich nicht fortzupflanzen.

Vertritt man auf diese Weise einen evaluativen, aber keinen normativen Anti-Natalismus, ergeben sich aus einer anti-natalistischen Position nicht die populationsethischen Konsequenzen, die Benatar auf der Grundlage eines normativen Anti-Natalismus zieht. Benatars Plädoyer dafür, durch Verzicht auf Fortpflanzung ein Aussterben der Menschheit herbeizuführen³, ist konsequent, wenn man, wie Benatar es tut, annimmt, dass sich fortzupflanzen immer eine *schwere* Schädigung des Wesens darstellt, das in die Existenz gebracht wird, denn dann wird das Gebot der Nichtschädigung schwerer wiegen als das Autonomierecht prospektiver Eltern, ihre Fortpflanzungsinteressen zu realisieren. Nimmt man aber an, dass die Schädigung eines Wesens, das in die Existenz gebracht wird, nicht notwendig eine *schwere* Schädigung ist, dann kann Fortpflanzung in vielen Fällen, nämlich wenn keine schwere Schädigung vorliegt, durch die Erfüllung der Interessen derer, die sich fortzupflanzen wollen, gerechtfertigt werden. Es gibt dann keine Grundlage dafür, für ein „Vereben der Menschheit“ zu plädieren. Die Vorstellung einer Welt ohne Menschen wird man dann zwar keineswegs beängstigend finden, wird aber auch keine Gründe dafür sehen, die Herbeiführung dieses Zustandes für normativ geboten zu halten.

Wer einen evaluativen, aber keinen normativen Anti-Natalismus vertritt wird daher – jedenfalls wenn die Schädigung, die mit der Erfüllung eines Kinderwunsches einhergeht, keine gravierende ist – keinen Anlass sehen, Eltern moralische Vorwürfe zu machen oder sich moralisch über sie zu erheben, allerdings auch nicht dazu, ihnen zuzujubeln. Er wird Fortpflanzung für legitim, aber nicht für loblich halten. Der heiter-entspannten sozialen Inszenierung von Elternschaft wird er sich nicht anschließen können, und er wird sich angesichts der Fotos „stolzer Eltern“ mit ihren gerade geborenen Kindern verwirrt fragen, warum ausgerechnet die durch Fortpflanzung unter Beweis gestellte und doch eher kreatürliche Fähigkeit ein Anlass des Stolzes sein sollte. Er wird auch die Geschenk-des-Lebens-Rhetorik befremdlich und angesichts dessen, was da geschenkt wird, geradezu zynisch finden und sich eingestehen, dass das Gefühl der Rührung, das er beim Anblick eines neugeborenen Kindes empfindet, nicht nur auf dessen Hilflosigkeit und Bedürftigkeit zurückzuführen ist, sondern wesentlich auch Mitleid mit dem Wesen ist, das, ohne im Geringsten darum gebeten zu haben, in die Turbulenzen der Existenz geschickt wird.

Andererseits hindert ein evaluativer Anti-Natalismus nicht daran, sich empathisch für jemanden, dessen Kinderwunsch erfüllt wurde, zu freuen. Es ist nicht doppelzüngig, wenn A sich für seinen guten Freund B, der sich nach etlichen

³ Benatar 2006, 163–200 (Kap. VI: „Population and Extinction“).

vergeblichen Versuchen endlich mit Erfolg um eine Stelle beworben hat, freut und gleichzeitig die Mitbewerberin C, die er ebenfalls schätzt, bedauert, weil deren Bewerbungsbemühungen nun, da B die Stelle bekommt, einmal mehr erfolglos bleiben. Ebenso wenig ist es doppelzüngig oder ein Zeichen der Heuchelei, wenn eine Anti-Natalistin sich für ihren Freund, dessen Kinderwunsch erfüllt wurde, freut, und gleichzeitig der Ansicht ist, dass die Erfüllung dieses Wunsches mit der Schädigung des Wesens, das in die Existenz gebracht wird, einhergeht. Die Mit-Freude mit ihrem Freund wird keine unabhängig von der freundschaftlichen Beziehung bestehende Freude darüber sein, „dass Leben in die Welt kommt“. Es gibt einen Unterschied zwischen „sich für jemanden, dessen Wunsch erfüllt wurde, freuen“ und „sich darüber freuen, dass jemandes Wunsch erfüllt wurde“. Die erstgenannte Freude ist eine Empathie-Freude, die zweitgenannte eine Freude über das Vorliegen eines Sachverhaltes. Die erstgenannte Freude ist „relational“, d. h. sie resultiert aus einer persönlichen Beziehung, die zweitgenannte ist es nicht. Die Freude einer Anti-Natalistin über die Erfüllung des Kinderwunsches einer mit ihr befreundeten Person wird eine Freude der ersten, nicht der zweiten Art sein. Als solche kann sie aber durchaus aufrichtig sein.

2 Reproduktion, Risiko und moralischer Zufall

Zur Begründung eines normativen Anti-Natalismus kommt noch ein weiteres Argument in Betracht, das sich nicht darauf beruft, dass jede Fortpflanzung eine Schädigung des Wesens darstellt, das in die Existenz gebracht wird, sondern darauf, dass jeder Entschluss, sich fortzupflanzen, bedeutet, das Wesen, das in die Existenz gebracht wird, der Gefahr und der Möglichkeit gravierender Schädigungen auszusetzen. Während das erstgenannte Argument, das sich auf faktische Schädigungen bezog, mit dem Hinweis darauf abgewehrt werden konnte, dass die Schädigung – gegeben, dass die in Kap. VI angeführten Argumente gegen Benatars Thesen zur Schlechtigkeit aller menschlichen Leben überzeugend sind – geringfügig sein kann, kann das zweite Argument, das sich nicht auf faktische, sondern auf mögliche Schäden beruft, nicht mit Hinweis auf die Geringfügigkeit dieser Schäden abgewehrt werden. Denn es kann nicht in Abrede gestellt werden, dass jeder, der sich fortzupflanzt, damit einen Menschen der Gefahr sehr gravierender Schäden aussetzt, ohne dies tun zu müssen – der Gefahr qualvoller Krankheiten, der Gefahr von Naturkatastrophen, persönlicher Tragödien aller Art und vieler anderer sehr schwerwiegender Schädigungen der eigenen Person und anderer.⁴

Stellt die Tatsache, dass wir diejenigen, die wir in die Existenz bringen, dem Risiko gravierender Schäden aussetzen, bereits ein Argument für einen normativen Anti-Natalismus dar? Benatar hat für die Gefahren, denen wir diejenigen aussetzen, die wir in die Welt bringen, das einprägsame Bild gefunden, jeder,

⁴Vgl. als ausführliche Diskussion dieses Arguments Magnusson 2022.

der sich fortpflanze, spiele russisches Roulette, allerdings mit einer vollständig geladenen Pistole, und mit einer solchen, die nicht auf ihn selbst, sondern auf das Kind, das er in die Welt bringe, gerichtet sei.⁵ Das kann man übertrieben finden. Ersetzt man aber – mit Rücksicht darauf, dass ein Leben auch einen glücklichen Verlauf nehmen kann – „vollständig geladene Pistole“ durch „Pistole mit einem geladenen Lauf“, beginnt Benatars Metapher plausibel zu werden. Und im Allgemeinen würde man auch jemanden, der eine Pistole mit nur einem geladenen Lauf auf einen Unschuldigen richtet und dann abdrückt, recht kritisch betrachten. In der Tat kann man sich darüber wundern, dass auch extrem risikoaversive und ängstliche Menschen, die noch den kleinsten verbrannten Pizzateil panikhaft als gefährlich krebsregend entfernen, häufig volles Risiko gehen, wenn es um ihre eigenen Reproduktionsentscheidungen geht. Sie haben häufig erstaunlich wenig Bedenken, andere, die nicht im Geringsten darum gebeten haben, all den Gefahren auszusetzen, die auch das beste menschliche Leben mit sich bringt.

Natürlich kann man dieses Risikoargument nicht einfach achselzuckend mit dem Hinweis darauf zurückweisen, dass die Inkaufnahme dieses Risikos zwar bedauerlich, aber eben auch unvermeidbar sei, da man ja ansonsten „überhaupt kein Leben in die Welt bringen“ könnte. Das ist nicht nur ein schlechtes, sondern gar kein Argument. Es *ist* nicht unvermeidbar, andere den Gefahren des Daseins auszusetzen. Man kann es bleiben lassen. Und wer daraus, dass jemand sich nicht fortpflanzt, messerscharf schließt, dass er dann auch kein neues Leben in die Welt setzt, schließt richtig, sollte aber auch sagen können, wieso das ein Argument für die Fortpflanzung sein sollte. Wenn das Asymmetrieargument in der oben formulierten Form stimmt, besagt, dass jemand sich nicht fortpflanzt, nur, dass er auf eine bestimmte Form der Schädigung anderer verzichtet. Es wäre merkwürdig, das gegen ihn ins Feld zu führen. Wer behauptet, dass Leben nicht nur, wenn es besteht, zu erhalten, sondern auch unter Inkaufnahme der damit verbundenen Risiken durch Reproduktion zu fördern sei, behauptet etwas, für das er noch ein Argument formulieren sollte.

Man kann das Risikoargument auch nicht mit dem Hinweis darauf zurückweisen, dass ja verantwortungsvolle Eltern alles tun werden, um ihr Kind vor den Gefahren und Leiden des Daseins zu beschützen. Das mag stimmen, aber aus der Tatsache, dass jemand alles Erdenkliche tut, um sein Kind vor Gefahren zu schützen, folgt nicht, dass er gerechtfertigt darin gewesen wäre, es diesen Gefahren auszusetzen. Man kann jemanden aus der guten warmen Stube in den Regen schicken und dann alles einem Möglichen dafür tun, dass er den besten Regenschirm bekommt, den es gibt. Aber vielleicht wäre es besser für ihn gewesen, wenn man ihn gar nicht in den Regen geschickt hätte, zumal wenn man weiß, dass kein Regenschirm gut genug sein wird, um ihn ganz vor Regen zu schützen, und dass der Regen wirklich sehr ungemütlich werden kann. Bringt jemand viele persönliche Opfer, um sein Kind vor Gefahren zu schützen und ihm ein gutes Leben zu

⁵ Benatar 2006, 92.

ermöglichen, ist das vielleicht läblich – „vielleicht“, weil es möglicherweise auch nur seine Pflicht und Schuldigkeit ist –, ändert aber nichts daran, dass er verantwortlich dafür ist, es diesen Gefahren ausgesetzt zu haben. Es wird ihm niemals möglich sein, sein Kind vor allen Gefahren des Daseins zu schützen. Elterliche Fürsorge kann gegen die tausend Widrigkeiten des Daseins nur sehr begrenzt etwas tun. Sein Kind (dauerhaft) vor dem Tod zu bewahren ist z. B. noch niemandem gelungen.

Vielmehr stellt die Tatsache, dass Eltern alles ihnen Mögliche tun sollten, um ihr Kind vor den Gefahren und Leiden des Daseins zu schützen, zumindest prima facie ein Argument für einen Anti-Natalismus dar, und zwar auf der Grundlage der folgenden, nur vordergründig absurd erscheinenden Überlegung: Hat man eine Pflicht, jemanden vor Unheil zu schützen, sollte man von mehreren zur Verfügung stehenden Mitteln, das Unheil zu vermeiden, dasjenige wählen, das mit den wenigsten Nebenwirkungen und Gefahren verbunden ist. Habe ich zwei Medikamente zur Wahl, um jemanden vor einer Krankheit zu schützen, sollte ich das zuverlässiger und an unerwünschten Nebenwirkungen ärmer Medikament wählen. Sorgt ein Gurt-Airbag für noch mehr Sicherheit beim Autofahren als ein bloßer Gurt, ist das ein Argument für den Gurt-Airbag. Jemanden nicht in die Existenz zu bringen ist aber ein wesentlich zuverlässigeres Mittel, ihn z. B. vor einer Krebskrankheit zu schützen, als ihn in die Existenz zu bringen und ihn dann zur Krebsvorsorge zu ermuntern oder darauf zu hoffen, dass er keine Krebskrankheit bekommen wird. Also sollte man auch hier das erste Mittel wählen.

Diese Argumentation wird den allermeisten absurd und lächerlich erscheinen. Dies ist der Fall, weil man im Allgemeinen die scheinbar selbstverständliche Zusatzannahme macht, dass, anders als im Falle der beiden Medikamente oder der Wahl zwischen Gurt und Gurt-Airbag, im Falle der Reproduktionsentscheidung die zuverlässiger Methode zur Verhinderung des Übels sehr wohl eine gravierende Nebenwirkung hat – nämlich dass, so wird man sagen, jemandem bei Wahl dieser Methode dann auch die Freuden, allgemeiner: die positiven Dinge des Lebens, nicht zuteil werden, aber gerade die Ermöglichung dieser positiven Dinge für die Person gut ist und daher die Inkaufnahme der Risiken rechtfertigt.⁶ Diese Zusatzannahme ist aber, wenn das Asymmetrieargument stimmt, gerade *nicht* zutreffend. Wenn das Asymmetrieargument in der oben verteidigten Form stimmt, gilt, dass niemandem Nachteile dadurch entstehen, dass er nicht in die Existenz gebracht wird, und dass eine existierende Person an das Szenario, in dem sie nicht in die Existenz gebracht worden wäre, zwar als an eines denken kann, in dem *ihr* Leiden erspart geblieben wären, aber nicht als an eines, in dem *ihr* selbst Freuden geraubt oder vorenthalten worden wären. Die Zusatzannahme, die die Zurückweisung der oben genannten Argumentation als absurd rechtfertigen würde, ist also nicht zutreffend. Darum sollte man anerkennen: Die Argumentation ist *nicht* absurd.

⁶ So argumentiert z. B. Overall 2012, 106–113.

Dennoch ist das Risikoargument nicht geeignet, die Falschheit einer jeden Reproduktionsentscheidung zu zeigen, also auch nicht, einen normativen Anti-Natalismus zu begründen. Zwar kann man die bei jeder positiven Reproduktionsentscheidung unumgängliche Inkaufnahme der Möglichkeit eines sehr gravierenden Schadens für das Wesen, das in die Existenz gebracht wird, für moralisch bedenklich halten. Aber wenn man fragt, ob sich ein normativer Anti-Natalismus begründen lässt, geht es nicht darum, moralische Noten an zukünftige Eltern zu verteilen. Es geht darum, ob die Reproduktionsentscheidung richtig oder falsch ist. Das aber hängt nicht von der vorhandenen oder fehlenden *Inkaufnahme* der Möglichkeit einer gravierenden Schädigung der Person, die in die Existenz gebracht wird, ab, sondern vom tatsächlichen Eintreten oder Nichteintreten dieser Schädigung. Dass jemand das Risiko einer solchen gravierenden Schädigung in Kauf nimmt, heißt nicht, dass diese auch eintritt. Bemisst man die Richtigkeit oder Falschheit einer Reproduktionsentscheidung nicht an der in Kauf genommenen, sondern an der faktisch entstehenden Schädigung für die Person, die in die Existenz gebracht wird – und für andere Personen, die von den Handlungen dieser Person betroffen sind –, dann hängt sie von den Kontingenzen des Weltverlaufs ab. Sie ist dann nur in sehr begrenztem Ausmaß von denjenigen zu beeinflussen, die die Entscheidung treffen. Niemand kann absehen, welche Krankheiten das eigene Kind erleiden müssen wird, welchen Naturkatastrophen es ausgesetzt sein wird, ob es glücklich oder unglücklich sein, anderen mehr oder weniger Leiden verursachen wird, und niemand kann dies in mehr als minimalem Ausmaß beeinflussen.

Es ist, mit anderen Worten, dann eine Sache des *moralischen Zufalls*, ob eine positive Reproduktionsentscheidung sich als richtig oder falsch erweist.⁷ Es liegt nicht in der Hand der Personen, die sich fortpflanzen. Erweist sich der Schaden als immens, erweist sich auch die Reproduktionsentscheidung als falsch. Das gilt natürlich auch, wenn durch die Reproduktionsentscheidung zwar nicht der Person selbst, die geboren wird, aber anderen, die unter den Handlungen dieser Person zu leiden haben, gravierender Schaden zugefügt wird. Als der Vater des Massenmörders Anders Breivig, Jens Breivig, in einem Interview gefragt wurde, ob er wünschte, sein Sohn wäre nicht geboren worden, antwortete er: „Ich weiß nicht, was ich dazu sagen soll. Er wurde geboren, und wir wussten nicht, wie er sich entwickeln würde. Ich muss damit leben, der Vater eines Terroristen zu sein“.⁸ Dass der Gefragte sich hier nicht zu einem klaren „Ja“ oder „Nein“ als Antwort auf die gestellte Frage durchringen konnte, ist nicht nur psychologisch verständlich, sondern auch sachlich angemessen. Das Risiko eines so monströsen Schadens wie des dann tatsächlich entstehenden würde man zum Zeitpunkt der

⁷ Die Debatte um moralischen Zufall wurde wesentlich geprägt durch die Beiträge von Williams (1981, erstmals 1976) und Nagel (1979a, erstmals 1976). Zum Überblick vgl. Statman 1993.

⁸ Schürmann 2015.

Reproduktionsentscheidung als so gering eingestuft haben, dass diese sicherlich nicht moralisch bedenklicher war als andere positive Reproduktionsentscheidungen. Allerdings erwies sich die Reproduktionsentscheidung rückblickend und in Kenntnis des folgenden Weltverlaufes als falsch. Das faktische Eintreten des Schadens lässt rückblickend erkennen, dass die Entscheidung falsch, wengleich nicht vorwerfbar falsch war. Analog dazu gilt: Es kann ein erhebliches Risiko einer gravierenden Schädigung durch eine positive Reproduktionsentscheidung geben, die dann aber faktisch, weil die Dinge sich günstig entwickeln, ausbleibt. Und in diesem Fall kann die positive Reproduktionsentscheidung mit Blick auf die elterlichen Interessen gerechtfertigt sein.

Auch das Risikoargument kann also einen normativen Anti-Natalismus nicht begründen. Ob die positive Reproduktionsentscheidung richtig oder falsch ist, hängt nicht von der Risikoeinstellung der Personen, die sich fortpflanzen, sondern vom faktischen Ausmaß der Schädigung, die infolge dieser Entscheidung entsteht, ab. Es erweist sich erst nach dieser Entscheidung, weswegen die Beurteilung der moralischen Vertretbarkeit einer Reproduktionsentscheidung das eine, die Beurteilung ihrer Richtigkeit oder Falschheit aber etwas anderes ist. Der Hinweis auf die bloße Möglichkeit eines gravierenden Schadens ist nicht das gleiche wie der Nachweis seines sicheren Eintretens. Ein solcher Nachweis wäre aber nötig, um zu zeigen, dass eine Entscheidung zugunsten einer Reproduktion *niemals* gerechtfertigt ist.

3 Fortpflanzung als Instrumentalisierung?

Lässt sich ein normativer Anti-Natalismus unter Rückgriff auf das Instrumentalisierungsverbot begründen? Die Beantwortung dieser Frage erfordert die Beantwortung dreier Fragen: Was bedeutet „Instrumentalisierung“? Stellt eine Reproduktion eine Instrumentalisierung des Wesens dar, das in die Existenz gebracht wird? Und: Ist eine Reproduktion, wenn sie in der jeweils zugrunde gelegten Bedeutung von „Instrumentalisierung“ eine Instrumentalisierung ist, aufgrund der Tatsache, dass es sich um eine Instrumentalisierung handelt, verboten? Man kann den Instrumentalisierungsbegriff im Wesentlichen auf drei Weisen verstehen.⁹ In einer ersten Bedeutung von „Instrumentalisierung“ instrumentalisiert A den B immer dann, wenn A den B als Mittel zur Förderung der Zwecke von A benutzt. Eine instrumentalisierende Handlung ist eine, mit der A das Ziel verfolgt, As Zwecke mittels B zu realisieren. In diesem Sinne von „Instrumentalisierung“ wird man kaum abstreiten wollen, dass eine Fortpflanzung eine Instrumentalisierung ist. Denn selbstverständlich verfolgt ein Paar, das sich fortpflanzt, damit eigene Zwecke, und die Existenz des Kindes ist ein Mittel zur Realisierung dieser Zwecke, sei es in der Weise, dass das Paar die

⁹Vgl. hierzu Hoerster 2002, Kap. 1.

Existenz des Kindes selbst als Zweck anstrebt, sei es in der Weise, dass damit weitergehende Zwecke wie die Realisierung eines als sinnvoll empfundenen Lebens oder die Sicherung einer Erbfolge angestrebt werden. Aber es gibt keinen Grund für die Annahme, dass es in dieser Bedeutung von „Instrumentalisierung“ falsch sein sollte, jemanden zu instrumentalisieren. In diesem Sinne von „Instrumentalisierung“ instrumentalisieren wir z. B. auch den Freund, mit dem wir uns treffen, um unser Bedürfnis nach sozialen Kontakten zu befriedigen. Dass der Freund für uns (auch) ein Mittel zur Erreichung unseres Zweckes, Kontakte zu pflegen, ist, macht ein Treffen mit ihm sicherlich nicht moralisch illegitim. Dieser Begriff von „Instrumentalisierung“ ist viel zu weit, um eine Verbotsnorm zu begründen.

Darum wird man – dies ist der zweite Begriff von Instrumentalisierung – in der Kantischen Tradition Instrumentalisierung so verstehen, dass A den B instrumentalisiert, wenn A den B *bloß* als Mittel zu seinen Zwecken gebraucht.¹⁰ Damit sind Fälle wie das Treffen mit dem Freund als Fälle von Instrumentalisierungen ausgeschlossen, da unterstellt werden kann, dass der Freund seinerseits ein Interesse an einem Treffen hat und insofern nicht *bloß* als Mittel für die Zwecke eines anderen gebraucht wird; vielmehr werden auch seine eigenen Zwecke gefördert. Stellt eine Reproduktion in diesem gegenüber dem erstgenannten sehr viel plausibleren Sinne von „Instrumentalisierung“ eine Instrumentalisierung dar? Es liegt nahe, hier mit „Nein“ zu antworten und darauf zu verweisen, dass ja im Allgemeinen eine Reproduktionsentscheidung eine rückblickende Zustimmung aller davon Betroffenen, d. h. auch des Wesens, das geboren wird, erfährt („im Allgemeinen“, weil hier von denjenigen abgesehen wird, die nicht rückblickend zustimmen). Die meisten Menschen sagen, dass sie „lieber leben als nicht zu leben“ oder dass sie „froh sind zu existieren“ oder dass sie es „gutheißen, in die Existenz gebracht worden zu sein“, und solche Redeweisen kann man sicherlich als rückblickende Zustimmung zu der Handlung, die darin bestand, sie in die Existenz zu bringen, auffassen.

Allerdings ändern solche rückblickenden Zustimmungen nichts daran, dass es sich – auch im jetzt zugrunde gelegten, engeren Sinne von „Instrumentalisierung“ – um Instrumentalisierungen handelt. Nicht weil jemand einer Handlung zustimmt, sondern weil jemand einer Handlung unter Bedingungen zustimmt, unter denen die Verweigerung der Zustimmung diese Handlung verhindern könnte, wird er nicht instrumentalisiert. Die Zustimmung des Taxifahrers zu der sozialen Interaktion, die darin besteht, dass er gegen Gelderwerb jemanden von X nach Y bringt, bedeutet deswegen, dass er nicht instrumentalisiert wird, weil sie unter Bedingungen stattfindet, unter denen die Verweigerung dieser Zustimmung die Interaktion verhindern würde. Der Fahrer könnte sich weigern, den Fahrgäst zu transportieren. Ebenso könnte der Freund durch Verweigerung der Zustimmung ein Treffen mit mir verhindern.

¹⁰ Kant 1785, AA IV, 428–429.

Fehlte Zustimmung, käme die Interaktion auch nicht zustande. Aber eine rückblickende Zustimmung gehört nicht zu dieser Art von Zustimmungen. Es ist keine Zustimmung, deren Vorenthalten irgendetwas daran ändern würde, dass die Handlung, der rückblickend zugestimmt wird, stattgefunden hat. Sie hat keinen Einfluss mehr darauf, ob diese Handlung stattfindet oder nicht. Wenn A, aus welchen Gründen auch immer, rückblickend Bs Intrigen gegen A, mit denen sich B vor drei Jahren auf Kosten As berufliche Vorteile verschafft hat, zustimmt, ändert das nichts daran, dass B vor drei Jahren gegen A intrigiert und B – in der hier zugrunde gelegten Bedeutung von „Instrumentalisierung“ – instrumentalisiert hat. Und dies gilt natürlich auch für die rückblickende Zustimmung zu Reproduktionsentscheidungen. Auch diese sind nicht mehr relevant für das Zustandekommen oder Nicht-Zustandekommen der Handlung, der rückblickend zugestimmt wird. Noch niemand, der rückblickend der Handlung, die darin bestand, ihn in die Existenz zu bringen, die Zustimmung verweigert hat, hat dadurch seine Existenz verhindert.¹¹

Auch in diesem Sinne stellt also die Handlung, ein Wesen in die Existenz zu bringen, eine Instrumentalisierung dar. Aber ist sie deswegen falsch? Nein, sie ist es nicht. Auch hier ist nicht zu sehen, was falsch daran sein soll, jemanden in diesem Sinne zu instrumentalisieren. Wenn der 1,60 m große A, um den Weg zum Bahnhof zu finden, den 2,20 m großen B mit der leuchtenden roten Mütze – von dem er weiß, dass auch er zum Bahnhof geht – im Innenstadtgedränge als Wegweiser benutzt, um sich orientieren und den Weg zum Bahnhof finden zu können, instrumentalisiert A den B als Wegweiser.¹² B kann am nächsten Tag dieser Instrumentalisierung zustimmen oder es bleiben lassen; in jedem Fall aber wurde B durch A instrumentalisiert. A hat bloß seine, As, Zwecke befördert, indem er B als Wegweiser benutzte. Das begründet aber kein Verbot dieser Handlungsweise. Für die Begründung eines Verbots wäre es zumindest nötig, dass A, indem er B für seine Zwecke benutzt, den B an der Erreichung seiner, Bs, Zwecke hindert. Das ist aber nicht der Fall. Vermutlich ist es B egal, ob A ihn auf diese Weise benutzt hat oder nicht. Würde man jemanden, indem man ihn bloß als Mittel zur Erreichung eigener Zwecke benutzt, dadurch notwendig an der Realisierung seiner eigenen Zwecke hindern, ließe sich ein Instrumentalisierungsverbot begründen. Aber das muss ja nicht der Fall sein. Auch B wird wie geplant zum Bahnhof kommen. Und es ist auch bei Reproduktionsentscheidungen nicht der Fall. Es gibt kein pränatales „Subjekt der Nicht-Existenz“, das mit abwehrenden Handbewegungen darum bäre, in Ruhe gelassen zu werden und nicht in die Existenz zu kommen, und dessen Zwecke man dadurch verhindern könnte, dass man es in die Existenz bringt. Ist es einmal in die Existenz gelangt, hat es Grund, dies zu bedauern. Aber solange das nicht der Fall ist, gibt es auch kein Subjekt, dessen

¹¹ Mit Hinweis auf die fehlende Zustimmungsmöglichkeit der Person, die in die Existenz gebracht wird, begründet S. Shiffrin (1999) eine anti-natalistische Position.

¹² Ein ähnliches Beispiel verwendet Bittner 2017, 62, in Anknüpfung an Kerstein 2013, 76.

Interessen durch die Reproduktionsentscheidung durchkreuzt werden könnten. Darum gilt, dass es zwar – auch im zweiten Sinne von „Instrumentalisierung“ – eine Instrumentalisierung eines Wesens ist, es in die Existenz zu bringen, dies aber nicht begründet, dass es falsch ist, dies zu tun.

Man könnte schließlich – das wäre die dritte Bedeutung des Instrumentalisierungsbegriffes – zur Begründung eines Instrumentalisierungsverbotes zwischen legitimen und illegitimen Instrumentalisierungen unterscheiden. Man würde dann sagen, dass nicht alle Instrumentalisierungen verboten sind, sondern eben nur die illegitimen. Aber offensichtlich wäre hiermit der Begründung eines Instrumentalisierungsverbotes nicht gedient, denn dann wäre das Kriterium für die Richtigkeit oder Falschheit einer Handlung ja von ihrem instrumentalisierenden Charakter ganz unabhängig. Unterscheidet man zwischen legitimen und illegitimen Instrumentalisierungen, bemisst sich die Richtigkeit oder Falschheit der Handlung an einem von Instrumentalisierungen unabhängigen Kriterium. Und auch dann kann offensichtlich nicht gesagt werden, dass Instrumentalisierungen notwendig falsch sind.

In keiner der erwogenen Bedeutungen von „Instrumentalisierung“ ist es also plausibel anzunehmen, dass eine Instrumentalisierung, weil es sich um eine Instrumentalisierung handelt, falsch sein sollte. Ein Wesen in die Existenz zu bringen *ist* eine Instrumentalisierung. Aber sie ist nicht deswegen falsch. Eine Pflicht, sich nicht fortzupflanzen, lässt sich auch über das Instrumentalisierungsverbot nicht begründen.

Diese Abwehr des Argumentes für einen normativen Anti-Natalismus wird allerdings den meisten Gegnern des Anti-Natalismus wenig Freude bereiten. Sie ist mit dem Preis erkauft, das Instrumentalisierungsverbot als eine Verbotsnorm *grundsätzlich* zu verwerfen. Diejenigen, die in der Kantischen Tradition am Instrumentalisierungsverbot als einer fundamentalen moralischen Norm festhalten wollen, werden diesen Preis nicht zahlen wollen. Wer aber am Instrumentalisierungsverbot als einer fundamentalen moralischen Verbotsnorm festhalten will, wird Schwierigkeiten haben, der Konsequenz aus dem Wege zu gehen, dass eine Fortpflanzung, weil sie tatsächlich eine Instrumentalisierung darstellt, auch moralisch verboten ist. *Insofern* sich das Instrumentalisierungsverbot als eine moralische Verbotsnorm begründen lässt, fällt Fortpflanzung auch unter den Bereich der Handlungen, die von dieser Norm verboten werden. Dieser Konsequenz geht man üblicherweise aus dem Weg, indem man die Anwendung des Instrumentalisierungsverbotes von vorneherein auf den Bereich bereits existierender Wesen beschränkt. Um die Frage, ob wir auch noch nicht existierende Wesen dadurch instrumentalisieren können, dass wir sie in die Existenz bringen, braucht man sich dann nicht zu kümmern. Diese Beschränkung wird dadurch begünstigt, dass in der Kantischen Tradition das Instrumentalisierungsverbot in engem Zusammenhang mit der Kategorie der Menschenwürde diskutiert wird, da in dieser Tradition die Idee der Menschenwürde häufig durch das Instrumentalisierungsverbot erläutert wird. Wo von Instrumentalisierung die Rede ist, ist meist auch von Menschenwürde die Rede; das legt die Annahme nahe, dass das Instrumentalisierungsverbot ausschließlich

existierende Wesen – zu denen natürlich auch Embryonen zählen – schütze. Aber diese Beschränkung ist nicht einleuchtend. Was spricht dagegen zu sagen, dass wir auch Personen dadurch, dass wir sie allererst auf die Welt bringen, instrumentalisieren können? Mehr noch: Da es offensichtlich unmöglich ist, dass jemand, der in die Existenz gebracht wird, dieser Handlung vorher zustimmt – ihr also in einer Weise zustimmt, dass die Verweigerung der Zustimmung die Handlung unterbinden könnte –, scheint dies geradezu ein paradigmatischer Anwendungsfall von Instrumentalisierung zu sein. Kant selbst widerspricht dieser Ansicht zumindest nicht, wenn er anmerkt, es sei richtig, „den Akt der Zeugung als einen solchen anzusehen, wodurch wir eine Person ohne ihre Einwilligung auf die Welt gesetzt und eigenmächtig in sie herüber gebracht haben“.¹³ Es führt kaum ein Weg daran vorbei, dass, wer glaubt, dass Instrumentalisierungen verboten sind, konsequenterweise einen normativen Anti-Natalismus vertreten sollte.

4 Konditionale Adoptionspflicht?

Der Grund dafür, dass sich auch unter Voraussetzung eines evaluativen Anti-Natalismus ein normativer Anti-Natalismus nicht begründen lässt, liegt, so wurde deutlich, darin, dass Kinderwünsche zu respektieren sind und ihre Erfüllung als legitim anzusehen ist, sofern damit keine schwerwiegende Schädigung verbunden ist. Man kann allerdings fragen, warum die Erfüllung eines Kinderwunsches und damit die Realisierung eines nur mit Kind als sinnvoll empfundenen Lebens nicht unter Verzicht auf *jedwede* Schädigung anderer durch Adoption statt durch Fortpflanzung möglich sein soll. Damit würde bereits existierenden Menschen geholfen, ohne dass irgendjemand geschädigt würde. Warum der Wunsch, *ein* Kind zu haben, nur dadurch realisierbar sein soll, dass man ein (genetisch) *eigenes* Kind hat, leuchtet nicht ein. Aus der Perspektive eines Anti-Natalismus ist daher zu fragen, ob sich überzeugende Argumente für eine konditionale Pflicht zur Adoption anführen lassen.¹⁴ Konditional wäre diese Pflicht, weil sie erstens darauf relativiert wäre, dass jemand einen Kinderwunsch hat, und zweitens darauf, dass er auf dessen Erfüllung nicht verzichten möchte. Offensichtlich kann weder von jemandem, der keinen Kinderwunsch hat, noch von jemandem, der einen Kinderwunsch hat, aber auf seine Erfüllung verzichtet, plausiblerweise gesagt werden, dass er eine Adoptionspflicht hat. Zugunsten einer Adoptionspflicht im Falle von Kinderwünschen, auf deren Erfüllung nicht verzichtet wird, ließe sich folgendes Argument anführen.

Offensichtlich haben viele Menschen den starken Wunsch, ein Kind zu haben, den es im Rahmen einer Interessenabwägung zu berücksichtigen gilt, denn die

¹³ Kant 1797, AA VI, 281.

¹⁴ Vgl. zur Adoption als moralphilosophischem Problem ausführlich Theissen 2019. Für eine (eingeschränkte) Pflicht zur Adoption argumentiert Friedrich 2013.

Frustration dieses Wunsches ist für diese Menschen mit Leiden verbunden, das vermeiden zu wollen legitim ist. Die Frustration des Wunsches, *ein Kind* zu haben, ist aber nicht dieselbe wie die Frustration des Wunsches, ein *genetisch eigenes Kind* zu haben. Verweist jemand darauf, dass ihm, wenn sein Wunsch, ein genetisch eigenes Kind zu haben, frustriert wird, Leiden entsteht, hat er Recht. Das Ausmaß an Leiden, das ihm dadurch entsteht, ist aber nicht identisch mit dem Ausmaß an Leiden, das ihm dadurch entstünde, dass er *überhaupt* kein Kind haben kann. Es ist wesentlich geringer, denn er kann ja durchaus ein Kind haben, nämlich ein adoptiertes. Sagt jemand, dessen Wunsch, ein genetisch eigenes Kind zu haben, nicht erfüllt werden kann, dass „sein Kinderwunsch nicht erfüllt werden kann“, sagt er Falsches, denn wer seinen Wunsch, ein eigenes Kind zu haben, nicht erfüllen kann, der muss auf die Erfüllung des Wunsches, ein Kind zu haben, nicht verzichten. In utilitaristischer Terminologie ausgedrückt: Der Nutzengewinn, der jemandem dadurch entsteht, dass er ein genetisch eigenes Kind haben kann, ist der *Zugewinn* an Positivem, der ihm dadurch entsteht, dass er ein genetisch eigenes *statt eines adoptierten Kindes* haben kann. Es ist *nicht* der Nutzengewinn, der dadurch entsteht, dass „ein Kinderwunsch“ erfüllt wird, sondern ein sehr viel geringerer.¹⁵

Angesichts der Möglichkeit der Adoption fällt also die Frustration des Wunsches, ein genetisch eigenes Kind zu haben, im Rahmen einer Interessenabwägung sehr viel weniger ins Gewicht, als es zunächst den Anschein hat. Wenn man dann weiterhin annimmt – wie eine Anti-Natalistin dies tun wird –, dass wir jemandem nichts Gutes tun, indem wir ihn in die Existenz bringen, sondern ihn schädigen, oder – wie dies auch viele Gegner des Anti-Natalismus tun werden –, dass wir jemanden, indem wir ihn in die Existenz bringen, zwar nicht schädigen, aber ihm auch nichts Gutes tun, ergibt sich daraus ein starkes Argument für eine konditionale Adoptionspflicht: Da der Verzicht auf ein genetisch eigenes Kind nicht so schwer wiegt wie der Verzicht auf ein Kind und da jemand, der ein Kind adoptiert, damit unstrittig niemanden schädigt, wohl aber jemandem hilft, sollte er seinen Kinderwunsch, wenn dieser erfüllt werden soll, auf dem Wege der Adoption erfüllen.

Allerdings ist auch diese Überlegung nicht ausreichend, um eine konditionale Adoptionspflicht begründen zu können. Denn man wird auch als Anti-Natalistin zur Kenntnis nehmen müssen, dass für viele Menschen die Vorstellung, ein sinnhaftes Leben mit einem Kind zu führen, aufs engste mit der Vorstellung verbunden ist, auch das *eigene* geschätzte Erbgut weitergeben zu können. Neben der Befriedigung darüber, sich selbst oder den Partner oder die Partnerin im

¹⁵ Ein analoges Argument ist in der Tierethik für ein Verbot der Tiertötung formuliert worden: Wer auf Fleischverzehr zugunsten nicht-fleischlicher Nahrung verzichtet, der verzichtet *nicht* vollständig auf den Genuss, der mit Fleischverzehr verbunden ist, sondern auf den *Zugewinn* an Genuss, der mit Fleischverzehr gegenüber nicht-fleischlicher Ernährung verbunden ist, und dieser Differenzbetrag fällt geringer ins Gewicht als der gesamte Genuss, der mit Fleischverzehr verbunden ist. Vgl. hierzu McMahan 2008, 70.

Kind wiedererkennen zu können, und dem meist uneingestandenen, weil sozial tabuisierten Stolz darauf, durch ein genetisch eigenes Kind die eigene Fortpflanzungsfähigkeit dokumentieren zu können, scheint dabei auch die Vorstellung wirksam zu sein, im eigenen Kind „weiterleben“, in gewisser Form die eigene Sterblichkeit überwinden zu können. Evolutionär ist diese deutliche Präferierung genetisch eigener gegenüber adoptierten Kindern leicht erklärbar. Adoption ist nicht reproduktionsmaximierend. Im Gegenteil ist sie reproduktionsminimierend, wenn auf die Möglichkeit, ein genetisch eigenes Kind zu haben, zugunsten der Adoption eines Kindes verzichtet wird. Dass diese Vorzugshaltung zugunsten eines genetisch eigenen Kindes so leicht erklärbar ist, heißt nicht, dass sie rational ist. Man kann aber nicht ignorieren, dass sie de facto eindeutig besteht. Es stimmt, dass viele Menschen einen starken Kinderwunsch haben. Es stimmt aber auch, dass diejenigen, die von sich sagen, sie hätten einen starken Kinderwunsch, damit im Allgemeinen den spezifischeren Wunsch meinen, ein *eigenes* Kind zu haben. Diese Richtigstellung ist relevant, denn es können Bedingungen vorliegen, unter denen der erstgenannte Wunsch (durch Adoption) erfüllbar ist, der zweitgenannte spezifischere Wunsch aber nicht. Und wenn es dieser spezifischere Wunsch nach einem *eigenen* Kind ist – der nur, weil es schöner und weniger selbstbezogen klingt, als allgemeiner Kinderwunsch präsentiert wird –, der im Rahmen einer Interessenabwägung ins Spiel kommt, und wenn dieser *spezifischere* Wunsch so stark ist, dass seine Frustration ein erhebliches Ausmaß an Leiden bewirkt, und wenn es weiterhin der Fall ist, dass das Wesen, das in die Existenz gebracht wird, durch die Erfüllung dieses Wunsches nicht gravierend geschädigt wird, dann ist auch die Erfüllung dieses spezifischeren Wunsches als legitim anzusehen.

5 Der Status von Kinderwünschen

Dass Kinderwünsche zu respektieren sind und ihre Erfüllung legitim sein kann, heißt nicht, dass sie einen privilegierten Status haben. Ein Kinderwunsch ist als Ausdruck eines vom Recht auf Autonomie geschützten Interesses anzusehen, das prima facie, d. h. sofern nicht entgegenstehende Gründe in Form von gravierenden Schädigungen die Wahrnehmung dieses Rechts einschränken, zu respektieren ist – aber auch nicht als mehr als das. Er ist als gleichrangig mit anderen Wünschen und Präferenzen für bestimmte Lebensformen anzusehen, die ebenfalls prima facie zu respektieren sind. Entscheidet sich jemand, sein Leben der Wissenschaft, der Förderung des Eishockeys, der Musik oder der Kontemplation zu widmen, weil er diese Lebensformen sinnvoll findet, ist die Respektierung dieser Präferenzen und Lebenspläne auf gleiche Weise vom Gebot der Autonomierespektierung gedeckt und vom Gebot der Nichtschädigung beschränkt wie die Präferenz für ein Leben mit Kind. Diese letztgenannte Präferenz verdient keine besondere Berücksichtigung, die sich etwa daraus ergäbe, dass die Erfüllung von Kinderwünschen auch unabhängig von den subjektiven Bewertungen derer, die sie haben, „objektiv“ wichtiger sei als die Erfüllung anderer Wünsche für bestimmte Lebensformen. Eine Anti-Natalistin muss einen Kinderwunsch als einen zu

respektierenden, aber nicht als einen *in besonderer Weise* zu respektierenden Wunsch anerkennen.

Wenig erstaunlich ist es daher, dass man aus der Perspektive eines Anti-Natalismus keinen Grund für eine staatliche Finanzierung oder auch nur Teilfinanzierung von Reproduktionstechniken wie In-vitro-Fertilisation oder donogener Insemination sehen wird, die zur Realisierung von andernfalls unerfüllt bleibenden Wünschen, genetisch eigene Kinder zu haben, eingesetzt werden können.¹⁶ Einen Anspruch auf eine solche finanzielle Unterstützung mit einem „Recht auf Fortpflanzung“ begründen zu wollen ginge fehl, denn dieses Recht ist als Abwehrrecht, nicht als Anspruchsrecht anzusehen. Es schützt diejenigen, die sich fortpplanzen wollen, davor, dass andere, insbesondere staatliche Stellen, in Reproduktionsentscheidungen eingreifen, aber es begründet keinen Anspruch auf Unterstützung der Solidargemeinschaft zur Erfüllung dieses Kinderwunsches. Ein solches Anspruchsrecht ließe sich allenfalls auf der Grundlage einer Privilegierung der Erfüllung von Kinderwünschen gegenüber anderen Lebensentwürfen begründen. Eine Anti-Natalistin wird daher einer Aussage wie „Kinderlosigkeit gehört zu den tragischen Schicksalen von Menschen, die sich ein Familienleben wünschen“¹⁷ nicht zustimmen wollen und es angemessen finden, die Verwendung des Ausdrucks „tragisch“ für Schlimmeres zu reservieren als für die Situation derer, die einige ihrer zentralen Lebenspläne nicht verwirklichen können.

Ohne eine Privilegierung von Kinderwünschen sind Argumente für einen Anspruch auf eine staatliche Finanzierung oder Teilfinanzierung von Kinderwunschbehandlungen nicht leicht zu finden. Die für viele Fälle nicht zu bestreitende *Intensität* eines Kinderwunsches kann kaum als Begründungsgrundlage hierfür dienen, denn es gibt viele sehr intensive Wünsche von Menschen, die sich mangels geeigneter Voraussetzungen nicht erfüllen lassen, ohne dass sich daraus ein Anspruch an die Solidargemeinschaft ableiten ließe, für kompensatorische Maßnahmen aufzukommen, die die Erfüllung dieser Wünsche ermöglichen. Hat jemand den sehr intensiven Wunsch, sein Leben der Wissenschaft zu widmen, weil er nur diese Lebensform als sinnvoll empfindet, bekommt aber keine Stelle an einer Forschungsinstitution, leitet sich daraus kein Anspruchsrecht an den Staat ab, ihm ein Leben als freier Forscher zu finanzieren. Ebenfalls hilft es nichts, die Erfüllung von Kinderwünschen als „grundlegendes menschliches Bedürfnis“ auszuzeichnen, sie auf diese Weise von der Erfüllung nicht grundlegender Wünsche wie des soeben genannten Wunsches, sein Leben als Wissenschaftler:in zu führen, abzugrenzen und für die Realisierung dieser grundlegenden Wünsche einen Anspruch auf eine Wohlfahrtsleistung des Staates zu reklamieren. Abgesehen davon, dass die Unterscheidung zwischen grundlegenden und nicht grundlegenden Bedürfnissen stets arbiträr zu werden droht, gibt es viele als „grundlegend“ einzustufende Bedürfnisse, die nicht erfüllen zu können

¹⁶Vgl. hierzu Rauprich/Vollmann 2012.

¹⁷Rauprich/Vollmann 2012, 7.

keinen Anspruch an die Solidargemeinschaft begründet, für die Befriedigung dieser Bedürfnisse zu sorgen. Sexuelle Bedürfnisse können vermutlich mit nicht geringerem Recht als „grundlegende menschliche Bedürfnisse“ eingestuft werden als das Bedürfnis, einen Kinderwunsch erfüllen zu können, ohne dass sich daraus aber der Anspruch auf die staatliche Finanzierung von Maßnahmen zur Erfüllung sexueller Bedürfnisse ableiten ließe. Nicht überzeugend ist es auch, dieses Problem dadurch zu umgehen, dass man auf den Krankheitsstatus von Infertilität verweist und daraus den Anspruch auf eine Heilbehandlung durch die genannten Reproduktionstechniken ableitet, weil die Begriffe der Krankheit und Krankenbehandlung je nach Regelungskontext variieren. Das heißt: Diese Begriffe legen nicht etwa fest, was einer Heilbehandlung bedarf, sondern es gilt umgekehrt, dass das Verständnis dieser Begriffe davon abhängt, wann wir eine Heilbehandlung als angezeigt ansehen wollen. Wir nennen das eine Krankheit, was wir als zu behandelnd einstufen wollen.¹⁸ Daher ist es nicht überzeugend, die Notwendigkeit der Behandlung von Fertilitätseinschränkungen mit dem Krankheitsstatus dieser Zustände begründen zu wollen.

Es verbleibt ein plausibles Argument *für* eine Finanzierung von Kinderwunschbehandlungen, das nicht darauf angewiesen ist, Kinderwünsche *als Wünsche* gegenüber anderen Wünschen und Lebensplänen zu privilegieren. Es ist das sehr prosaische Argument, dass damit ein Beitrag zur Sicherung der Sozialsysteme geleistet wird. Ohne eine solche Finanzierung würden einige zukünftige Steuer- und Beitragszahler fehlen, und angesichts der drohenden Überalterung einer Gesellschaft wie der unsrigen ist es im allgemeinen Interesse, die Anzahl der zukünftigen Steuer- und Beitragszahler zu maximieren. Dieses Argument ist durchaus einleuchtend, steht allerdings in einem Spannungsverhältnis zu einem verbreiteten kulturellen Verständnis von Geburten als um des entstehenden Lebens willen freudigen Ereignisses. Ein Paar, das verkündete, es freue sich auf die bevorstehende Geburt seines Kindes aufgrund des dadurch geleisteten Beitrages zur Aufrechterhaltung des Sozialsystems, würde Befremden hervorrufen. Auch für die Begründung der Finanzierung von Kinderwunschbehandlungen ist dieses Argument, das den Vorwurf der Instrumentalisierung von Kindern als zukünftige Beitragszahler provozieren würde, sozial tabu. Es ist aber das einzige plausible. Nimmt man es in Anspruch, dient es der Klarheit, offenzulegen, dass man demographische Gründe als maßgeblich für die Finanzierung von Kinderwunschbehandlungen ansieht, und darauf zu verzichten, die staatliche Finanzierung von Kinderwunschbehandlungen als Krankheitsbehandlung, Wohlfahrtsleistung oder als Befriedigung eines menschlichen Grundbedürfnisses zu bemänteln.

¹⁸ Dies zeigt ausführlich Huster 2012.



VIII Anti-Natalismus und Tod

Der Anti-Natalismus bezieht sich auf den Wert und den normativen Status von Fortpflanzung. Er bezieht sich auf den Beginn der menschlichen Existenz. Aber er hat auch Implikationen für unser Nachdenken über das Ende der menschlichen Existenz, genauer: für die Frage, ob der Tod ein Übel ist, und für diejenige, ob, wenn pränatale Nicht-Existenz als vorzugswürdig gegenüber Existenz aufgefasst wird, nicht auch der Tod als postmortale Nicht-Existenz als vorzugswürdig gegenüber Existenz anzusehen ist.

1 Der Tod als Übel

Man kann mutmaßen, dass, wer als evaluative Anti-Natalistin glaube, dass es besser für sie gewesen wäre, nicht geboren zu werden, auch glauben müsse, dass der Tod kein Übel sei. Wer über das Leben als im Vergleich zur pränatalen Nicht-Existenz schlechtere Alternative klagt, sollte, so die Annahme, über den Tod nicht jammern, da ihm mit dem Tod doch eben das serviert wird, was er nach eigenem Bekunden als vorzugswürdig gegenüber Existenz ansieht – nämlich Nicht-Existenz. Entsprechend hat man dafür argumentiert, dass Benatars Anti-Natalismus ihn – entgegen seiner explizit vertretenen Position, dass der Tod als Vernichtung des Individuums ein Übel sei¹ – auf einen „Pro-Mortalismus“, also eine positive Bewertung des Todes, festlege.²

Aber diese Überlegung ist verfehlt. Eine anti-natalistische Position legt weder darauf fest, den Tod als Übel anzusehen, noch schließt sie es aus, dies zu tun. Zu unterscheiden sind die folgenden Aussagen:

¹ Benatar 2017, Chap. 5.

² Vgl. McGregor/Sullivan-Bissett 2012 und Sullivan-Bissett 2022.

- (1) Es wäre besser für ein existierendes Individuum gewesen, nicht in die Existenz zu kommen.
- (2) Es wäre besser für ein existierendes Individuum, nicht zu existieren als zu existieren.
- (3) Es ist besser für ein existierendes Individuum, nicht *mehr* zu existieren als *weiterhin* zu existieren.

Während ein evaluativer Anti-Natalist (1) unterschreiben wird, muss er keinesfalls der allgemeineren Aussage (2) zustimmen. Zwar gilt, wie in Kap. V argumentiert wurde, angesichts der Vollständigkeit der Alternativenbildung von Existenz und Nicht-Existenz, dass, wenn es rational ist zu bedauern, in die Existenz gelangt zu sein, es auch rational ist, die eigene Existenz zu bedauern. Das Bedauern darüber, in einen Zustand gelangt zu sein, fällt hier mit dem Bedauern des Zustandes selbst zusammen. Das heißt aber nicht, dass jemand, der (1) zustimmt, auch (2) zustimmen müsse, denn in (1) bezieht sich der komparative Ausdruck „besser“ auf die Relation zwischen pränataler Nicht-Existenz und Existenz; daraus folgt nichts für die Relation zwischen postmortaler Nicht-Existenz und Existenz; (2) aber lässt auch die Lesart zu, dass für ein existierendes Individuum postmortale Nicht-Existenz besser wäre als Existenz. Darum legt (1) offensichtlich auch nicht auf (3) fest: Daraus, dass es besser für ein Individuum gewesen wäre, nicht in die Existenz zu kommen als in die Existenz zu kommen, folgt keinesfalls, dass es besser für dieses Individuum wäre, *nicht mehr* zu existieren. Das Gar-Nicht-Existiert-Haben als wünschenswerter anzusehen als das Existieren legt nicht darauf fest, auch das Nicht-Mehr-Existieren als wünschenswerter anzusehen als das Existieren.

Eine anti-natalistische Position schließt also keinesfalls aus, den Tod als Übel anzusehen. Ein Anti-Natalismus lässt sich mit einem Anti-Mortalismus verbinden. Aber da Aussage (1) zwar nicht auf (2) oder (3) festlegt, deren Wahrheit aber auch nicht ausschließt, muss eine Anti-Natalistin, wenn sie den Tod für ein Übel hält, hierfür noch positive Argumente anführen. Mindestens zwei Argumente ließen sich hierfür ins Feld führen.

Zum einen: Wer als Existierende an ein kontrafaktisches Szenario denkt, in dem sich ihre Eltern gegen Fortpflanzung entschieden hätten, kann, so wurde in Kap. IV argumentiert, an dieses Szenario nicht als an eines denken, in dem *sie selbst* durch Vorenthaltung von Gutem geschädigt worden wäre. Sie kann daran nur als an ein Szenario denken, in dem eine potentielle Person, an die sie nicht als an sich selbst denken kann, durch die Vorenthaltung von Gutem geschädigt worden wäre. Darum wäre ihre pränatale Nicht-Existenz für sie keine Schädigung gewesen. Wer aber an seine postmortale Nicht-Existenz denkt, kann an dieses Szenario sehr wohl als an eines denken, in dem *er selbst* – und nicht nur eine potentielle Person – der Güter des Lebens beraubt werden wird. Wären wir nicht in die Existenz gebracht worden, wären *wir* nicht geschädigt worden; der Tod aber beraubt *uns* der Güter des Daseins. Darum kann der Tod auch als Übel

angesehen werden, wenn man davon ausgeht, dass pränatale Nicht-Existenz besser gewesen wäre als zu existieren.

Diese Differenz zwischen der Bewertung pränataler und postmortaler Nicht-Existenz aus der Perspektive der Existierenden erklärt auch den wohl erstmals von Lukrez formulierten Befund, dass wir zwar häufig den Tod fürchten, aber kaum die pränatale Nicht-Existenz als schreckhafte Vorstellung empfinden.³ Es schreckt uns (häufig), dass wir bestimmte positive Erfahrungen nach unserem Tod *nicht mehr* machen können, aber nicht, dass wir positive Erfahrungen vor unserer Geburt *noch nicht* machen konnten. Dies lässt sich dadurch erklären, dass der Tod *uns* der Möglichkeit beraubt, weitere positive Erfahrungen zu machen, aber alle positiven Erfahrungen, die wir nicht vor unserer Geburt gemacht haben, keine sind, die *uns* geraubt wurden. In diesem Sinne führt z. B. Th. Nagel aus:

It is true that both the time before a man's birth and the time after his death are times when he does not exist. But the time after his death is time of which death deprives him. It is time in which, had he not died then, he would be alive. Therefore any death entails the loss of *some* life that its victim would have led had he not died at that or any earlier point. We know perfectly well what it would be for him to have had it instead of losing it, and there is no difficulty in identifying the loser. But we cannot say that the time prior to a man's birth is time in which he would have lived had he been born not then but earlier. For [...] anyone born substantially earlier than he was would have been someone else.⁴

Damit hängt ein zweites Argument dafür zusammen, dass man auch als Anti-Natalistin den Tod als Übel ansehen kann. Das Asymmetrieargument ließ sich als Argument dafür rekonstruieren, dass, wenn wir unsere Existenz mit unserer pränatalen Nicht-Existenz vergleichen, die positiven Aspekte unseres Daseins dabei *nicht* in Anschlag zu bringen sind und wir bei diesem Vergleich gute und schlechte Dinge unseres Lebens nicht gegeneinander aufrechnen können. Aber diese positiven Aspekte können durchaus in Anschlag gebracht werden, wenn wir unsere Existenz mit unserer postmortalen Nicht-Existenz vergleichen, und zwar aus dem soeben genannten Grund: Der Tod beraubt *uns* selbst und nicht nur irgendwelche, mit uns nicht identischen Wesen der Güter des Lebens. Die Abwesenheit dieser positiven Dinge ist daher *für uns* relevant, wenn wir an unsere postmortale Nicht-Existenz denken. Es ist schlecht für uns, das zu verlieren, was gar nicht bekommen zu haben nicht schlecht *für uns* gewesen wäre. Es wäre kein Schaden für uns gewesen, nicht in den Besitz der Güter zu kommen, die mit dem menschlichen Dasein zusammenhängen; haben wir sie einmal, ist es aber sehr wohl ein Schaden, sie zu verlieren. Auch als Anti-Natalistin kann man also den bevorstehenden Tod als Übel ansehen, und die beiden genannten Argumente sprechen dafür, dies auch zu tun.

³ Lukrez, *Über die Natur der Dinge*, V. 862–868.

⁴ Nagel 1979b, 7 f.

2 Anti-Natalismus und Suizid

So wie es falsch ist anzunehmen, dass ein evaluativer Anti-Natalismus auf einen Pro-Mortalismus festlegt, wäre es auch verfehlt zu glauben, dass eine Anti-Natalistin den Suizid empfehlen müsste, da sie ja pränatale Nicht-Existenz als vorzugswürdig gegenüber Existenz auffasst. Es wäre falsch, ihr „Wenn's dir hier nicht gefällt, dann geh doch!“ zuzurufen. Wer behauptet, dass wir Grund haben zu bedauern, dass wir geboren wurden, ist nicht darauf festgelegt zu behaupten, dass wir damit *eo ipso* einen Grund dafür hätten, aus der Existenz gehen zu wollen. Niemand ist inkonsistent, wenn er einen evaluativen Anti-Natalismus vertritt, sich aber neutral zur Bewertung des Suizids verhält oder diesen ablehnt, wie es z. B. der Anti-Natalist Schopenhauer tat, der zwar die traditionellen moralischen Argumente gegen den Suizid ablehnte, aber auf der Grundlage willensmetaphysischer Argumente selbst gegen den Suizid argumentierte.⁵ Dies ist im Wesentlichen aus zwei Gründen der Fall.

Zum einen: Der Anti-Natalismus bezieht sich auf die Handlung, die darin besteht, ein Wesen in die Existenz zu bringen, *und nur auf diese*. Kern des evaluativen Anti-Natalismus ist die Behauptung, dass der Wunsch, nicht geboren zu sein, ein rationaler ist. Ist aber jemand geboren worden, ist dieser Wunsch nicht mehr erfüllbar. Es ist dann zu spät dafür, das zu tun, was dem evaluativen Anti-Natalismus zufolge für das Wesen, das in die Existenz gekommen ist, besser gewesen wäre, als es in die Existenz zu bringen. Die Schädigung, die darin besteht, ein Wesen in die Existenz zu bringen, kann, einmal geschehen, nicht mehr rückgängig gemacht werden. Pränatale Nicht-Existenz ist nicht dadurch wiederzugewinnen, dass man sich in die postmortale Nicht-Existenz begibt. Über anderes als über die Vorzugswürdigkeit pränataler Nicht-Existenz gegenüber Existenz aber sagt der Anti-Natalismus nichts. Darum folgt aus ihm nichts in Bezug auf den Suizid.

Zum anderen: Die Gründe, die einen die Herbeiführung eines Zustandes bedauern lassen, sind nicht *eo ipso* Gründe, die dafür sprechen, diesen Zustand zu beenden. Die Gründe, die einen bedauern lassen, dass ein Politiker ins Amt gewählt wurde, sind nicht *eo ipso* Gründe für seine sofortige Abwahl, denn es kann sein, dass man es jetzt, wo er im Amt ist, besser findet, wenn er dieses auch eine Zeit lang weiter bekleidet. Man kann aus guten Gründen bedauern, sich in eine langweilige Gesellschaft begeben zu haben, sich aber, wenn man sich einmal in ihr befindet, mit ebenso guten Gründen nicht aus ihr entfernen wollen. Denn sich aus ihr zu entfernen wäre mit einem Affront gegen andere und zudem mit einem Energieaufwand verbunden, den man rationalerweise meiden wollen mag. Man kann bedauern, geheiratet zu haben, ohne sich scheiden lassen zu wollen. Denn ist man einmal verheiratet, bedeutet es einen erheblichen Energieaufwand,

⁵ Die Welt als Wille und Vorstellung I, § 69 (ZA II, 492–497); Parerga und Paralipomena II, § 157–160 (ZA IX, 332–338). Als ausführliche Untersuchung des Suizids als philosophisches Problem und seiner Rationalität und Moralität vgl. Wittwer 2003 und Wittwer 2020, Kap. 1–6.

die Ehe wieder aufzulösen. Es ist zwar nicht heldenhaft, aber auch nicht irrational und nicht kritikwürdig, in einer Beziehung zu verharren, von der man wünscht, dass sie nie herbeigeführt worden wäre. Ist man einmal in einem Zustand, dessen Herbeiführung man bedauert, können Faktoren ins Spiel kommen, die es rational machen, diesen Zustand nicht verlassen zu wollen. Dazu kann der Aufwand, der damit verbunden wäre, den Zustand zu beenden, aber auch die Vermeidung der Schädigung anderer gehören. Zudem kann es Bindungsfaktoren geben, die die Beendigung dieses Zustandes als nicht wünschenswert, vielmehr das Verharren in der Situation als vorzugswürdig und rational erscheinen lassen. Diese Bindungsfaktoren haben nichts mit Wertschätzung zu tun. Man kann rationalerweise in einer Beziehung verharren, ohne den Partner wertzuschätzen, in einer Gesellschaft bleiben, ohne diese zu genießen. Es bedarf also stets zusätzlicher Gründe, um zu zeigen, dass ein Zustand, dessen Herbeiführung man aus guten Gründen bedauert, auch beendet werden sollte.

Auch eine evaluative Anti-Natalistin kann sich auf die genannten Faktoren berufen, um zu begründen, warum sie sich weder genötigt sieht, anderen das Verlassen der Existenz nahezulegen, noch, selbst diesen Weg zu gehen. Die Gründe, die einen die Herbeiführung der eigenen Existenz bedauern lassen, sind nicht eo ipso Gründe, die dafür sprechen, diese zu beenden. Auch deswegen verhält sich ein Anti-Natalismus neutral zur Bewertung des Suizids.

Man könnte hiergegen einwenden: Wenn es stimmt, dass pränatale Nicht-Existenz der Existenz vorzuziehen ist, muss auch postmortale Nicht-Existenz ihr vorzuziehen sein, da ja pränatale und postmortale Nicht-Existenz als gleichwertig gelten müssen. Daher muss es als rational gelten, die Kosten, die mit dem Verlassen der Existenz verbunden sind, in Kauf zu nehmen, um lieber jetzt als später in den Zustand postmortaler Nicht-Existenz zu gelangen. Zwar wird man konzedieren, dass diese Kosten beträchtlich sind, kann aber argumentieren, dass es vernünftig ist, sie hinzunehmen, wenn damit ein Zustand erreicht wird, der nach anti-natalistischen Prämissen der Existenz vorzuziehen ist. Folgende Analogie ist hierfür angeführt worden: Es kann, auch wenn es schmerhaft ist, sinnvoll sein, eine giftige Beziehung zu beenden, sofern klar ist, dass die Beziehung ohnehin scheitern wird, denn es ist dann rational, die Kosten der frühzeitigen Beendigung der Beziehung in Kauf zu nehmen, um den Zustand herbeizuführen, der besser wäre als die Fortführung der Beziehung. Ebenso kann es rational sein, das Leben zu beenden, um einen Zustand herbeizuführen, der als besser eingestuft werden muss als Existenz, sofern auch pränatale Nicht-Existenz besser ist als Existenz.⁶

Zu diesem Argument ist zu sagen: Es stimmt, dass die genannte Asymmetrie der *Bewertung* der Zustände pränataler und postmortaler Nicht-Existenz aus der Perspektive der Lebenden nichts daran ändert, dass das *Vorliegen* des Zustandes der postmortalen Nicht-Existenz als gleichwertig mit dem Vorliegen des Zustandes pränataler Nicht-Existenz aufgefasst werden muss. Es stimmt weiterhin, dass

⁶Das Argument formuliert Sullivan-Bissett 2022, 94–96.

der Tod aus der Perspektive einer Anti-Natalistin für die Lebenden als *bevorstehender* Tod, der sie der Güter des Lebens berauben wird, ein Übel ist, das Vorliegen des Zustandes postmortaler Nicht-Existenz aber nicht als Übel aufgefasst werden kann. Es stimmt daher auch, dass eine Anti-Natalistin – da sie pränatale Nicht-Existenz als vorzugswürdig gegenüber Existenz auffasst und da pränatale und postmortale Nicht-Existenz als gleichwertig aufzufassen sind – das *Vorliegen* des Zustandes postmortaler Nicht-Existenz als besser als zu existieren einstufen muss. Aber daraus folgt nicht, dass es rational sei, diesen Zustand postmortaler Nicht-Existenz unter Inkaufnahme der damit verbundenen Kosten möglichst frühzeitig herbeizuführen. Denn wer über Suizid entscheidet, der entscheidet nicht, *ob* dieser Zustand eintritt, sondern *ob er jetzt oder später* eintritt. Wer Montag weiß, dass er Mittwoch sterben wird, und dann zu entscheiden hat, ob er Montag Suizid begeht oder nicht, der entscheidet gerade nicht, *ob er einen Zustand der postmortalen Nicht-Existenz herbeiführt*, der dem der pränatalen Nicht-Existenz entspricht, sondern *ob er ihn jetzt herbeiführt oder nicht*, d. h. ob er den Dienstag noch erleben möchte oder nicht. Das ist nichts, was „*ohnehin*“ feststeht. Verspricht der Dienstag freudvoll zu werden, ist es rational, am Montag keinen Suizid zu begehen. Wird der Dienstag zwar voraussichtlich nicht freudvoll, aber auch nicht so schlimm, dass sein Erleben schlimmer sein wird als die Inkaufnahme der erheblichen Kosten, die mit Suizid verbunden sind, ist es ebenfalls rational, auf Suizid zu verzichten, gerade *weil* der Zustand der postmortalen Nicht-Existenz ohnehin eintreten wird. Die sofortige Herbeiführung dieses Zustandes wäre nur dann rational, wenn der Dienstag aller Voraussicht nach so schlimm werden wird, dass die Inkaufnahme der Kosten für die sofortige Herbeiführung des Zustandes, der Mittwoch ohnehin eintreten wird, im Vergleich zum Erleben des Dienstags das geringere Übel ist. Ob eine Entscheidung für den Suizid rational ist, hängt also nicht davon ab, wie die Frage beantwortet wird, *ob Nicht-Existenz der Existenz vorzuziehen ist*. Es hängt vielmehr von der Qualität des *noch zu erwartenden* Lebens in Abwägung mit den Kosten der sofortigen Herbeiführung des Zustandes der postmortalen Nicht-Existenz ab. Die qualitative Gleichwertigkeit postmortaler und pränataler Nicht-Existenz ändert daran nichts. Sie ist kein Argument für die *sofortige* Herbeiführung des Zustandes postmortaler Nicht-Existenz.

3 Anti-Natalismus und die Einstellung zum eigenen Tod

Die Gleichwertigkeit von pränataler und postmortaler Nicht-Existenz zeigt also nicht, dass ein Anti-Natalismus auf einen Pro-Mortalismus im Sinne eines Plädoyers für den Suizid festlegt. Sie zeigt aber, dass ein Anti-Natalismus, wenn er ernst genommen wird, eine Einstellung der Gelassenheit gegenüber dem eigenen Tod zur Folge haben kann. Zwar legt er uns nicht darauf fest, die Existenz möglichst frühzeitig verlassen zu wollen, aber er impliziert durchaus, dass der Zustand, in dem wir sein werden, wenn wir sie verlassen haben, keinesfalls schlechter sein wird als derjenige, in dem wir uns befinden – auch wenn wir das *bevorstehende* Eintreten dieses Zustandes jetzt, als Lebende, als Übel aufzufassen berechtigt sind, weil es

uns der guten Dinge des Lebens berauben wird. Wenn wir in das Land, aus dem wir gekommen sind, zurückkehren werden und, wie ein Anti-Natalismus behauptet, Anlass besteht zu bedauern, dass wir es überhaupt verlassen haben, dann besteht *kein* Anlass zu bedauern, dass wir dahin zurückkehren werden, woher wir kamen.

Aber kann man als Anti-Natalistin wirklich beides sagen: dass der Tod ein Übel ist, weil er uns der guten Dinge des Daseins beraubt, *und* dass ihm gegenüber Gelassenheit angebracht ist, weil wir damit in einen Zustand versetzt werden, der demjenigen gleichwertig ist, aus dem herausgerissen worden zu sein wir zu bedauern Anlass haben? Ist das nicht ein massiver Widerspruch, da eine Haltung der Gelassenheit nur auf der Grundlage der Überzeugung möglich ist, dass der Tod *kein* Übel ist?

Ein solcher Widerspruch besteht nicht. Denn wenn der Tod ein Übel ist, ist er es nur *für die Lebenden* und nur als *bevorstehender* Tod. Die Lebenden haben Anlass, sich vor dem Tod als etwas, was sie der guten Dinge des Lebens berauben wird, zu fürchten. Aber, mit einem treffenden Diktum der Schriftstellerin Sibylle Berg gesprochen: „Nach der Todesangst, das kann mir vermutlich jeder Verstorbene bestätigen, kommt eine große Gelassenheit.“⁷ Zu den Widrigkeiten des Lebens, von denen der Tod uns erlösen wird, gehören auch der bevorstehende Tod und die Furcht vor dem Tod. Dies zu antizipieren, kann schon *jetzt*, d. h. für die Lebenden, dazu beitragen, dem eigenen Tod mit Gelassenheit zu begegnen, was nichts daran ändert, dass er für die Lebenden ein Übel ist. Die Antizipation des Endes einer negativen Emotion kann schon zum Zeitpunkt der Antizipation diese Emotion abdämpfen, da wir sie dann im Lichte ihrer baldigen Beendigung als vorübergehend interpretieren können. Wir können als Lebende den Tod zu Recht als Übel ansehen, aber dies im Lichte der Tatsache tun, dass er, wenn wir tot sind, kein Übel mehr für uns sein wird. Und wir können als *Lebende* rationalerweise Todesfurcht haben, aber sie in Antizipation dessen, dass wir sie, wenn wir tot sind, nicht mehr haben werden, ebenso gelassen ertragen wie die Schmerzen beim Zahnarzt, die wir angesichts ihrer baldigen Beendigung im Allgemeinen gut, jedenfalls sehr viel besser ertragen können als wenn wir wüssten, dass sie niemals enden. Die Todesfurcht wird sich sogar, anders als die Schmerzen beim Zahnarzt, ganz von selbst legen. Wir müssen nur abwarten.

Dass die Antizipation eines Zustandes der Empfindungs- und Furchtlosigkeit schon zum Zeitpunkt der Antizipation die Furcht vor dem Eintreten dieses Zustandes abdämpfen kann, ist möglicherweise auch die zentrale Aussage des berühmten Arguments von Epikur, dem zufolge der Tod „uns nichts angeht“; denn „solange wir sind, ist der Tod nicht da, und wenn der Tod da ist, sind wir nicht mehr“.⁸ Man pflegt Epikurs Argument als Argument dafür zu interpretieren, dass wir *jetzt*, als Lebende, keinerlei Grund hätten, uns vor dem Tod zu fürchten. Als

⁷ Berg 2016, 60.

⁸ Long/Sedley 2000, 174 (Fragm. 24 A). Die Textstelle stammt aus Epikurs *Brief an Menoikeus*. Als ausführliche Untersuchung des Epikureischen Argumentes vgl. Schumacher 2004, 177–207 (Kap. III.1, III.2), und Quante 2019, 35–47 (Kap. II).

solches ist es oft als Sophisma kritisiert worden, denn warum sollte die Tatsache, dass, wo der Tod ist, wir nicht sind, ein Argument dafür sein, uns *jetzt* nicht vor ihm zu fürchten?⁹ Man kann aber Epikurs Aussagen auch so interpretieren, dass Epikur nicht in Abrede stellen will, dass wir jetzt, als Lebende, Anlass haben, uns vor dem Tod zu fürchten, aber darauf hinweist, dass wir, da wir ja wissen, dass wir, wenn wir tot sind, in einem Zustand der Empfindungslosigkeit sein werden, in dem wir uns nicht mehr vor dem Tod fürchten werden, schon jetzt Anlass haben, uns *weniger* vor dem Tod zu fürchten, als wir es zu tun Anlass hätten, wenn wir dies nicht wüssten. Wenn Epikur sagt: „Denn im Leben liegt nichts Beängstigendes für den, der wirklich begriffen hat, dass nichts Beängstigendes im nicht Leben liegt“¹⁰, dann kann man dies so interpretieren: Wenn wir begreifen, dass wir, wenn wir nicht mehr leben, uns vor nichts mehr fürchten werden, haben wir schon jetzt Anlass, uns nicht mehr oder jedenfalls weniger vor dem Zustand zu fürchten, in dem wir nichts mehr fürchten und auch sonst keine negativen Erlebnisse mehr haben werden. Und wenn es bei Epikur heißt: „Töricht ist deshalb, wer sagt, er fürchte den Tod nicht deshalb, weil er schmerzen wird, wenn er da ist, sondern deshalb, weil er jetzt in der Erwartung schmerzt. Was nämlich nicht belästigt, wenn es da ist, das bereitet, wenn es erwartet wird, nur nichtige Qualen“¹¹, dann bezieht er sich damit auf einen verfehlten Grund für die Todesfurcht, nämlich auf denjenigen, der auf der *Erwartung* des Todes beruht. Antizipierend an den eigenen Tod zu denken heißt gerade, an einen Zustand zu denken, in dem wir *keine* Todesfurcht mehr haben werden. Das Wissen darum, dass der Tod uns, wenn er da ist, nicht belästigen wird, ist, so Epikur, schon jetzt ein Grund dafür, uns *weniger* vor dem Tod zu fürchten als wenn wir dieses Wissen nicht hätten. Er wird uns Lebenden dann zwar nicht „keine Qualen“, aber „nur nichtige Qualen“ bereiten.

Insgesamt kann also eine Anti-Natalistin widerspruchsfrei behaupten, dass der Tod, da er uns der guten Dinge des Daseins beraubt, ein Übel ist, dass aber, da der Tod eben auch nur *für uns* Lebende ein Übel ist und bald kein solches mehr sein wird, auch Anlass besteht, dem eigenen Tod mit Gelassenheit entgegenzublicken.

⁹Vgl. z. B. Tugendhat 2001, 67.

¹⁰Long/Sedley 2000, 174, Fragm. 24 A (3).

¹¹Long/Sedley 2000, 174, Fragm. 24 A (4).

Schlussbemerkungen

Der Anti-Natalismus, so sollte deutlich geworden sein, ist keine bloße Stimmung, die einen in neongrell erleuchteten Umkleidekabinen oder anderen Orten der Tristesse gelegentlich anweht und auf deren rasche Überwindung man zuversichtlich hoffen darf und sollte. Er ist auch kein als Philosophie kaschiertes Lamento über die Widrigkeiten des Lebens. Erst recht ist er keine bloße Provokation. Es handelt sich vielmehr um eine Position, für die sich gute Argumente anführen lassen. Zwar lässt sich angesichts der Mängel des *Quality-of-life*-Arguments Benatars ein normativer Anti-Natalismus, also die Behauptung einer Pflicht, sich nicht fortzupflanzen, nicht verteidigen; wohl aber lässt sich ein evaluativer Anti-Natalismus, dem zufolge es immer rational ist, die eigene Existenz zu bedauern, und es eine Schädigung eines Wesens darstellt, es in die Existenz zu bringen, begründen, und zwar, wie gezeigt, auf der Grundlage einer modifizierten Variante des Asymmetrieargumentes.

Wer einen evaluativen, aber keinen normativen Anti-Natalismus vertritt, wird sich gegen wohlfeile Pathologisierungen seiner Sicht („*krankhaft depressiv*“) ebenso verwahren können wie gegen den seichten Hinweis auf Sonnenuntergänge, die Freuden von Lenz und Liebe und die Schönheit von Mozart-Symphonien, mit dem man ihn auffordern will, die Dinge doch nicht so miesepetrig zu sehen. Er kann die stereotype Aufforderung „*Always look at the bright side of life*“ ebenso begründet zurückweisen wie den Versuch, seine Überzeugung als larmoyanten Ausdruck einer Unfähigkeit, mit den Härten des Lebens fertig zu werden, zu denunzieren. Er wird sich aber hüten, anderen „*Pflanzt Euch nicht fort!*“ zuzurufen. Angesichts der Tatsache, dass der Wunsch, (eigene) Kinder zu haben, für viele Menschen eine zentrale Bedeutung hat und dass die Erfüllung dieses Wunsches häufig für Personen, die diesen Wunsch haben, einen erheblichen Zugewinn an Lebensqualität bedeutet, der die mit der Fortpflanzung verbundene Schädigung überwiegt – was insbesondere dann der Fall sein wird, wenn diese Schädigung nicht gravierend ist –, wird er niemanden zum Verzicht auf die Erfüllung dieses Wunsches auffordern. Er wird sich vielmehr darauf beschränken, sich seinerseits gegen den Versuch anderer zu verwahren, seine Sicht des Lebens

als therapiebedürftige und verzerrte Fehlwahrnehmung oder böswillig-verstockte Ignoranz gegenüber den Freuden des Lebens darzustellen.

Tönt ihm dann aus der Fraktion der Frohgemuten entgegen, dass seine Sicht des Lebens durchaus rational sein möge, aber man doch, da man nun einmal da sei, „das Beste daraus machen“ müsse, kann er entgegnen, dass das zutrifft, aber nicht ersichtlich ist, wieso man den Zustand, aus dem man notgedrungen das Beste macht, gutheißen müsse. Auch die Trainer des Tabellenletzten der Bundesliga versichern stets glaubhaft, aus der Situation jetzt „das Beste machen zu wollen“, was aber nicht heißt, dass sie glücklich sind, auf den Abstiegsrängen gelandet zu sein. Wird ihm entgegengehalten, dass es „nicht an uns liegt“, ob wir existieren oder nicht und wir diesbezüglich „nichts zu entscheiden“ haben, ist zu entgegnen, dass das (mit der in Kap. VIII erörterten Einschränkung der Suizidoption) ebenfalls zutrifft, es allerdings sehr wohl „an uns liegt“, anderen das Geschenk des Lebens zu überreichen oder es lieber bleiben zu lassen und dass ein Anti-Natalismus gute Argumente dafür an die Hand gibt, sich für letzteres zu entscheiden. Wird ihm gesagt, dass der Anti-Natalismus „lebensverneinend“ in dem Sinne sei, dass er die Hervorbringung neuen Lebens nicht befürworte, sondern allenfalls als moralisch erlaubt auffassen könne, so wird damit wiederholt, was der Anti-Natalismus ist, ohne zu sagen, wieso das gegen ihn sprechen sollte. Und wird gesagt, dass der Anti-Natalismus eine „deprimierende“ Position sei, ist zu entgegnen, dass das stimmt. Aber für gute Stimmung zu sorgen gehörte noch nie zu den vordringlichen Aufgaben der Philosophie.

Literatur

1. Zum Überblick: Anti-Natalismus, Pessimismus und Optimismus

- Benatar, David, Hrsg. 2016. *Life, Death, and Meaning. Key Philosophical Readings on the Big Questions. Third Edition.* London: Rowman & Littlefield [bes. Abschn. VI].
- Coates, Ken. 2016. *Anti-Natalism: Rejectionist Philosophy from Buddhism to Benatar.* Sarasota: First Edition Design Publishing.
- Dienstag, Joshua Foa. 2006. *Pessimism. Philosophy, Ethics, Spirit.* Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Fehige, Christoph/Meggle, Georg/Wessels, Ulla, Hrsg. 2000. *Der Sinn des Lebens.* München: dtv [bes. Abschn. IX].
- Lachmanová, Katarina. 2020. *History of Anti-Natalism. How Philosophy Has Challenged the Question of Procreation.* Leipzig: Eigenverlag.
- Schäfer, Rolf/Weimer, Wolfgang. 2019. *Man will leben und muss sterben. Man will tot sein und muss leben. Die Kontroverse zwischen Optimismus und Pessimismus.* Gera: Garamond.

2. Zur Ethik der Reproduktion

- Archard, David/Benatar, David, Hrsg. 2010. *Procreation and Parenthood. The Ethics of Bearing and Rearing Children.* Oxford: OUP.
- Benatar, David/Wasserman, David. 2015. *Debating Procreation. Is it Wrong to Reproduce?* Oxford: OUP.
- Büchler, Andrea/Bleisch, Barbara. 2020. *Kinder wollen. Über Autonomie und Verantwortung.* München: Hanser.
- Overall, Christine. 2012. *Why Have Children? The Ethical Debate.* Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Weinberg, Rivka. 2016. *The Risk of A Lifetime. How, When and Why Procreation May Be Permissible.* Oxford: OUP.

3. Klassische Texte des Anti-Natalismus

- Cioran, Emil. 1979. *Vom Nachteil, geboren zu sein*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (franz. Original 1973).
- Hartmann, Eduard von. 1890. *Philosophie des Unbewußten. Zehnte erweiterte Auflage in drei Theilen*. Leipzig: Wilhelm Friedrich. Berliner Ausgabe 4²⁰¹⁷. Berlin: Holzinger.
- Mainländer, Philipp. 1876. *Die Philosophie der Erlösung*. Berlin: Verlag von Theobald Grieben. Nachdruck o. J. Erfurt: hansebooks.
- Schopenhauer, Arthur. 1977. *Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden [=ZA]*. Text nach der historisch-kritischen Ausgabe von Arthur Hübscher Wiesbaden 3¹⁹⁷². Editorische Materialien besorgt von Angelika Hübscher. Zürich: Diogenes.
- Schopenhauer, Arthur. 1859. *Die Welt als Wille und Vorstellung I und II. Dritte Auflage [=ZA I–IV]* [bes. Buch IV].
- Schopenhauer, Arthur. 1851. *Parerga und Paralipomena II [=ZA IX–X]* [bes. Kap. 10–13].
- Schopenhauer, Arthur. 2017. *Vorlesung über Die gesamte Philosophie. 4. Teil: Metaphysik der Sitten*. Hrsg. D. Schubbe. Hamburg: Meiner.
- Zapffe, Peter Wessel. 1941. *Om det tragiske*. Oslo: Oslo Pax vorlag.

4 Der Anti-Natalismus in der jüngeren philosophischen Diskussion

4.1 Verteidigungen des Anti-Natalismus

- Akerma, Karim. 2000. *Verebben der Menschheit? Neganthropie und Anthropodizee*. Freiburg/München: Alber.
- Belshaw, Christopher. 2012. A New Argument for Anti-Natalism. *South African Journal of Philosophy* 31: 117–127.
- Benatar, David. 2006. *Better Never to Have Been. The Harm of Coming into Existence*. Oxford: OUP.
- Benatar, David. 2012. Every Conceivable Harm: A Further Defence of Anti-Natalism. *South African Journal of Philosophy* 31: 128–164.
- Benatar, David. 2013. Still Better Never to Have Been: A Reply to (More of) My Critics. *The Journal of Ethics* 17: 121–151.
- Benatar, David. 2015. Anti-Natalism. In *Debating Procreation. Is it Wrong to Reproduce?*, David Benatar/David Wasserman, 9–132. Oxford: OUP.
- Benatar, David. 2017. *The Human Predicament. A Candid Guide to Life's Biggest Questions*. Oxford: OUP.
- Benatar, David. 2022. Misconceived: Why These Further Criticisms of Anti-natalism Fail. *The Journal of Value Inquiry* 56: 119–151.
- Harrison, Gerald. 2012. Antinatalism, Asymmetry, and an Ethic of *Prima Facie* Duties. *South African Journal of Philosophy* 31: 94–103.
- Shiffrin, Seanna. 1999. Wrongful Life, Procreative Responsibility, and the Significance of Harm. *Legal Theory* 5: 117–148.
- Singh, Asheel. 2012. Furthering the Case for Anti-Natalism: Seanna Shiffrin and the Limits of Permissible Harm. *South African Journal of Philosophy* 31: 104–116.

4.2 Zur Diskussion des Anti-Natalismus

- Boonin, David. 2012. Better to Be. *South African Journal of Philosophy* 31: 10–25.
- Bradley, Ben. 2013. Asymmetries in Benefiting, Harming and Creating. *The Journal of Ethics* 17: 37–49.
- Brill, Scott. 2012. Sick and Healthy: Benatar on the Logic of Value. *South African Journal of Philosophy* 31: 38–54.
- Brown, Campbell. 2011. Better Never to Have Been Believed: Benatar on the Harm of Existence. *Economics and Philosophy* 27: 45–52.
- DeGrazia, David. 2010. Is it Wrong to Impose the Harms of Human Life? A Reply to Benatar. *Theoretical Medicine and Bioethics* 31: 317–331.
- Doyal, Len. 2007. Is Human Existence Worth Its Consequent Harm? *Journal of Medical Ethics* 33: 573–576.
- Hallich, Oliver. 2018. „Besser, nicht geboren zu sein“. Ist es rational, die eigene Existenz zu bedauern? *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 5: 179–212.
- Hallich, Oliver. 2022. David Benatar's Argument from Asymmetry. A Qualified Defence. *The Journal of Value Inquiry* 56: 5–19.
- Hallich, Oliver, Hauskeller, Michael, Hrsg. 2022. *Would it Be Better if We Had Never Existed? David Benatar's Anti-Natalism*. Special Issue: *The Journal of Value Inquiry* 56/1.
- Harman, Elizabeth. 2009. Critical Study: *David Benatar. Better Never To Have Been: The Harm of Coming into Existence*. *Nous* 43: 776–785.
- Hauskeller, Michael. 2022. Anti-natalism, Pollyannaism, and Asymmetry: A Defence of Cheery Optimism. *The Journal of Value Inquiry* 56: 21–35.
- Kaposy, Chris. 2009. Review: Coming into Existence: The Good, the Bad, and the Indifferent. *Human Studies* 32: 101–108.
- Landau, Iddo. 2021. Benatar on the Badness of All Human Lives. *Philosophia* 49: 333–345.
- Magnusson, Erik. 2019. How to Reject Benatar's Asymmetry Argument. *Bioethics* 33: 674–683.
- Magnusson, Erik. 2022. On Risk-Based Arguments for Anti-Natalism. *The Journal of Value Inquiry* 56: 101–117.
- McGregor, Rafe/Sullivan-Bissett, Ema. 2012. Better No Longer to Be. *South African Journal of Philosophy* 31: 55–68.
- McMahan, Jeff. 2013. Causing People to Exist and Saving People's Lives. *The Journal of Ethics* 17: 5–35.
- Metz, Thaddeus, Hrsg. 2012. *Contemporary Anti-Natalism*. Special Issue: *South African Journal of Philosophy* 31/1.
- Metz, Thaddeus. 2022. Does the Lack of Cosmic Meaning Make Our Lives Bad? *The Journal of Value Inquiry* 56: 37–50.
- Overall, Christine. 2022. My Children, Their Children, and Benatar's Anti-Natalism. *The Journal of Value Inquiry* 56: 51–66.
- Packer, Joseph. 2011. Better Never to Have Been?: The Unseen Implications. *Philosophia* 39: 225–235.
- Smilansky, Saul. 2012. Life is Good. *South African Journal of Philosophy* 31: 69–78.
- Smuts, Aaron. 2014. To Be or Never to Have Been: Anti-Natalism and a Life Worth Living. *Ethical Theory and Moral Practice* 17: 711–729.
- Smyth, Nicholas. 2022. Nothing Personal: On the Limits of the Impersonal Temperament in Ethics. *The Journal of Value Inquiry* 56: 67–83.
- Sullivan-Bissett, Ema. 2022. Better to Return Whence We Came. *The Journal of Value Inquiry* 56: 85–100.
- Weinberg, Rivka. 2012. Is Having Children Always Wrong? *South African Journal of Philosophy* 31: 26–37.

5. Weitere im Text genannte Titel

- Beier, Kathi. 2010. *Selbsttäuschung*. Berlin/New York: de Gruyter.
- Benigni, Roberto (Regie). 1997. *Das Leben ist schön (La Vita È Bella)*. Drehbuch V. Cerami, R. Benigni. Produktion: Melampo Cinematografica.
- Berg, Sibylle. 2016. *Wunderbare Jahre. Als wir noch die Welt bereisten*. München: Hanser.
- Betzler, Monika/Bleisch, Barbara, Hrsg. 2015. *Familiäre Pflichten*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Birnbacher, Dieter. 1988. *Verantwortung für zukünftige Generationen*. Stuttgart: Reclam.
- Birnbacher, Dieter. 1995. Gibt es rationale Argumente für ein Abtreibungsverbot? *Revue Internationale de Philosophie* 49: 357–373.
- Bittner, Rüdiger. 2017. *Bürger Sein. Eine Prüfung politischer Begriffe*. Berlin/Boston: de Gruyter.
- Bleisch, Barbara. 2018. *Warum wir unseren Eltern nichts schulden*. München: Hanser.
- Brunschweiger, Verena. 2019. *Kinderfrei statt kinderlos. Ein Manifest*. Marburg: Büchner-Verlag.
- Dietrich, Frank. 2013. Wunschkind mit Behinderung – Rechtsethische Überlegungen zur gezielten Vererbung genetischer Defekte. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 99: 381–399.
- Feinberg, Joel. 1992. Wrongful Life and the Counterfactual Element in Harming. In *Freedom and Fulfillment*, Joel Feinberg, 3–36, Princeton: Princeton University Press (erstmals 1986).
- Friedrich, Daniel. 2013. A Duty to Adopt? *Journal of Applied Philosophy* 30: 25–39.
- Gesang, Bernward. 2020. *Mit kühlem Kopf. Über den Nutzen der Philosophie für die Klimadebatte*. München: Hanser.
- Hallich, Oliver. 2017. Eine Kritik der Vorrangthese. In *Vorrang der Moral? Eine metaethische Kontroverse*, Hrsg. M. Hoffmann, R. Schmücker, H. Wittwer, 86–105. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Hallich, Oliver. 2020. Was ist Moralismus? Ein Explikationsvorschlag. In *Kritik des Moralismus*, Hrsg. Chr. Neuhäuser, Chr. Seidel, 61–80. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hare, Caspar. 2007. Voices from Another World: Must We Respect the Interests of People Who Do Not, and Will Never, Exist? *Ethics* 117: 498–523.
- Hare, Richard. 1993a. Possible People. In *Essays on Bioethics*, Richard Hare, 67–83, Oxford: OUP (erstmals 1988).
- Hare, Richard. 1993b. Abortion and the Golden Rule. In *Essays on Bioethics*, Richard Hare, 147–167, Oxford: OUP (erstmals 1975).
- Hoerster, Norbert. 2002. *Ethik des Embryonenschutzes. Ein rechtsphilosophischer Essay*. Stuttgart: Reclam.
- Honneth, Axel/Rössler, Beate, Hrsg. 2016. *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (erstmals 2008).
- Huster, Stefan. 2012. Die Relativität des juristischen Krankheitsbegriffs. Das Beispiel der rechtlichen Regelung der Finanzierung reproduktionsmedizinischer Maßnahmen durch die gesetzliche Krankenversicherung. In *Die Kosten des Kinderwunsches. Interdisziplinäre Perspektiven zur Finanzierung reproduktionsmedizinischer Behandlungen*. Hrsg. O. Rauprich, J. Vollmann, 37–59. Münster: LIT.
- Ibsen, Henrik. 1995. Die Wildente. In: *Dramen*, Henrik Ibsen. Übers. Chr. Morgenstern u. a., 377–469, München: Hanser (erstmals 1885).
- Kant, Immanuel. 1785. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In *Kants gesammelte Schriften. Ausgabe der preußischen Akademie der Wissenschaften Berlin 1902ff [=AA]* IV, 385–463.
- Kant, Immanuel. 1797. *Metaphysik der Sitten*. In *Kants gesammelte Schriften. Ausgabe der preußischen Akademie der Wissenschaften Berlin 1902ff [=AA]* VI, 203–493.
- Kerstein, Samuel. 2013. *How to treat persons*. Oxford: OUP.
- Kühnel, Sina/Markowitsch, Hans J. 2009. *Falsche Erinnerungen. Die Sünden des Gedächtnisses*. Heidelberg: Spektrum.
- Long, Arthur/Sedley, David. 2000. *Die hellenistischen Philosophen. Texte und Kommentare*. Übers. K. Hülser, Stuttgart/Weimar: Metzler.

- Lukrez. 2021. *Über die Natur der Dinge*. Übers. E.M. Noller, Stuttgart: Reclam.
- Markowitsch, Hans J. 2009. *Das Gedächtnis. Entwicklung, Funktionen, Störungen*. München: Beck.
- McMahan, Jeff. 2008. Eating Animals the Nice Way. *Daedalus* 137: 66–76.
- Middelhoff, Thomas. 2019. *Schuldig. Vom Scheitern und Wiederaufstehen*. Asslar: adeo.
- Millum, Joseph. 2018. *The Moral Foundations of Parenthood*. Oxford: OUP.
- Nagel, Thomas. 1979a. Moral Luck. In *Mortal Questions*, Thomas Nagel, 24–38. Cambridge: CUP (erstmals 1976).
- Nagel, Thomas. 1979b. Death. In *Mortal Questions*, Thomas Nagel, 1–10. Cambridge: CUP (erstmals 1970).
- Omerbasic-Schiliro, Alina. 2022. *Das Problem der Nicht-Identität und die Grenzen der personenbezogenen Moral*. Paderborn: Mentis.
- Parfit, Derek. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: OUP.
- Paul, Jean. 2012. *Leben des vergnügten Schulmeisterlein Maria Wutz in Auenthal. Eine Art Idylle*. München: Beck (erstmals 1793).
- Pinkert, Felix/Sticker, Martin. 2021. Procreation, Footprint and Responsibility for Climate Change. *The Journal of Ethics* 25: 293–321.
- Platon. *Sämtliche Werke*. Hrsg. U. Wolf. Reinbek: Rowohlt.
- Porter, Eleanor. 2018. *Polyanna*. Übers. J. Strümpel. München: Anaconda (erstmals 1913).
- Quante, Michael. 2019. *Tod, wo ist dein Stachel? Über einen Zusammenhang von Endlichkeit und personaler Lebensform des Menschen*. Paderborn: Schöningh.
- Quine, Willard Van Ormen. 1956. Quantifiers and Propositional Attitudes. *The Journal of Philosophy* 53: 177–187.
- Quine, Willard Van Ormen. 1980. Reference and Modality. In *From A Logical Point of View. Nine Logico-Philosophical Essays. Second Edition, revised*, Willard Van Ormen Quine, 139–159. Cambridge, Mass./London: Harvard University Press.
- Rauprich, Oliver/Vollmann, Jochen, Hrsg. 2012. *Die Kosten des Kinderwunsches. Interdisziplinäre Perspektiven zur Finanzierung reproduktionsmedizinischer Behandlungen*. Münster: LIT.
- Richards, Norvin. 2010. *The Ethics of Parenthood*. Oxford: OUP.
- Schürmann, Marc. 2015. „Ich hätte gerufen: Erschieß mich zuerst!“. *Süddeutsche Zeitung Magazin* 30.06.2015. Online: <https://sz-magazin.sueddeutsche.de/familie/ich-haette-gerufen-erschiess-mich-zuerst-81386>. Zugriff am 30.04.2022.
- Schumacher, Bernard N. 2004. *Der Tod in der Philosophie der Gegenwart*. Darmstadt: WBG.
- Schurz, Gerhard. 2003. Sind Menschen Vernunftwesen? Über den Zusammenhang von Evolution und Kognition. *Information Philosophie* 2003, H. 5: 16–27.
- Shakespeare. 2006. *Hamlet*. Hrsg. A. Thompson, N. Taylor. London: Arden.
- Sophokles. 1995. *Dramen. Griechisch und deutsch*. Hrsg. W. Willige. Zürich: Artemis & Winkler.
- Spaemann, Robert. 2001. Die Herausforderung des ärztlichen Berufsethos durch die medizinische Wissenschaft. In *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Robert Spaemann, 336–352. Stuttgart: Klett-Cotta (erstmals 1991).
- Statman, Daniel, Hrsg. 1993. *Moral Luck*. New York: State University of New York Press.
- Theißen, Henning. 2019. *Ethik der Adoption*. Freiburg/München: Alber.
- Tugendhat, Ernst. 2001. Über den Tod (1996). In *Aufsätze 1992–2000*, Ernst Tugendhat, 67–90. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Wiesemann, Claudia. 2006. *Von der Verantwortung, ein Kind zu bekommen. Eine Ethik der Elternschaft*. München: Beck.
- Williams, Bernard. 1973. The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality. In *Problems of the Self. Philosophical Papers 1956–1972*, Bernard Williams, 82–100. Cambridge: CUP.
- Williams, Bernard. 1981. Moral Luck. In *Moral Luck. Philosophical Papers 1973–1980*, Bernard Williams, 20–39. Cambridge: CUP (erstmals 1976).

- Wittwer, Héctor. 2003. *Selbsttötung als philosophisches Problem. Über die Rationalität und Moralität des Suizids*. Paderborn: Mentis.
- Wittwer, Héctor. 2017. Der vermeintliche Vorrang der Moral. In *Vorrang der Moral? Eine meta-ethische Kontroverse*, Hrsg. M. Hoffmann, R. Schmücker, H. Wittwer, 23–45. Frankfurt a. M.: Klostermann (erstmals 2011).
- Wittwer, Héctor. 2020. *Das Leben beenden. Über die Ethik der Selbsttötung*. Paderborn: Mentis.
- Wolf, Susan. 2015. Above and Below the Line of Duty. In *The Variety of Values. Essays on Morality, Meaning, and Love*, Susan Wolf, 199–214. Oxford: OUP.
- Wolf, Ursula. 2015. Erzeugen familiäre Beziehungen einen eigenen Typ spezieller Verpflichtung? In *Familiäre Pflichten*, Hrsg. M. Betzler, B. Bleisch, 128–146. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Wright, Georg Henrik von. 1963. *The Varieties of Goodness*. London: Thoemmes Press.