

„Besser, nicht geboren zu sein“ Ist es rational, die eigene Existenz zu bedauern?

„Better never to have been born“ Is it rational to regret one's existence?

OLIVER HALLICH, DUISBURG-ESSEN

Zusammenfassung: Wer das eigene Leben für sinnlos hält, wird oft auch die Ansicht haben, dass es besser wäre, nicht geboren worden zu sein. In diesem Beitrag wird untersucht, ob Äußerungen wie „Ich wäre lieber nicht geboren“ sinnvoll sind und ob sie sich begründen lassen. Im einleitenden Teil wird gezeigt, dass diese Äußerungen entgegen einer von manchen Philosophen vertretenen Ansicht nicht sprachwidrig sind. Im zweiten Teil wird David Benatars „Asymmetrieargument“ in modifizierter Form verteidigt. Benatar bringt dieses Argument zur Verteidigung der These vor, dass es stets einen Schaden darstellt, in die Existenz zu gelangen. Es wird gezeigt, wie sich das Argument unter Beachtung der Differenz zwischen „jemandem eines Gutes berauben“ und „jemandem ein Gut vorenthalten“ verteidigen lässt. Im dritten Teil werden die praktischen Implikationen des modifizierten Asymmetrieargumentes ausbuchstabiert. Es führt nicht zu einem Anti-Natalismus, wohl aber zur These, dass es rational ist, die eigene Existenz zu bedauern.

Schlagwörter: Anti-Natalismus – Benatar – Philosophischer Pessimismus

Abstract: To regard one's own life as meaningless often goes along with the view that it would have been better never to have been born. In this contribution, I tackle the question of whether utterances like “I would prefer not to have been born” make sense and of whether they can be justified. In a preliminary step, I argue that these utterances, contrary to what some philosophers think, are free from conceptual confusions (1). The following part contains a qualified defense of David Benatar's argument from asymmetry. Benatar develops the argument in order to support his claim that coming into existence is always a harm. I argue that, if we accommodate

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



the difference between “depriving someone of a good” and “withholding a good from someone”, the argument can be defended (2). The final part spells out the practical implications of this view. It does not lead to anti-natalism. However, it does lead to the conclusion that it is reasonable to regret one’s existence (3).

Keywords: Anti-natalism – Benatar – Philosophical Pessimism

Wohl jeder, der sich jenseits der Tagesroutine über das eigene Dasein und dessen Bedeutung Gedanken macht, wird in dunklen Momenten gelegentlich der Ansicht zuneigen, dass das eigene Leben sinnlos sei. Eine Überzeugung, die mit der Einstufung des eigenen Lebens als sinnlos zwar keinesfalls begriffsnotwendig, aber doch de facto häufig einhergeht, ist diejenige, dass es besser wäre, nicht geboren worden zu sein. Wer sein Leben als sinnlos ansieht, wird häufig seine Nicht-Existenz als vorzugswürdig gegenüber seiner Existenz einstufen und sich wünschen, nicht geboren worden zu sein. Dieser Überzeugung könnte er Ausdruck verleihen, indem er etwas sagt wie: „Es wäre besser für mich, nicht in die Existenz gekommen zu sein“, „Ich wäre lieber nicht geboren worden“ oder, allgemeiner gesprochen, „Das Nichtsein ist dem Dasein vorzuziehen“.¹ Gegenstand der folgenden Abhandlung ist es, nach der Bedeutung und der Begründbarkeit solcher Aussagen zu fragen. Zunächst wird gefragt, was es heißt, die eigene Existenz zu bedauern, und ob Aussagen wie die soeben genannten überhaupt sinnvoll möglich sind (1), um dann in Auseinandersetzung mit dem viel diskutierten „Asymmetrieargument“ David Benatars die These zu prüfen, dass es rational ist, die eigene Existenz zu bedauern (2). Dazu wird Benatars Argument dargestellt (2.1) und zunächst kritisiert (2.2), dann aber in einer qualifizierten und gegenüber der vorgetragenen Kritik resistenten Form verteidigt (2.3). Im dritten Teil wird auf praktische Konsequenzen verwiesen, die sich aus dem modifizierten Asymmetrieargument ergeben. Anders als bei Benatar folgt daraus

1 Eine Fundgrube von Formulierungen, die diese Ansicht zum Ausdruck bringen, ist die Philosophie Arthur Schopenhauers, dessen philosophischer Pessimismus im Kern in dem Versuch besteht, diese Ansicht als rational nachzuweisen. Für Schopenhauer ist „die Welt, also auch der Mensch, etwas [...], das eigentlich nicht seyn sollte“ (ZA IX, 330), so dass „unser Zustand [...] etwas ist, das besser nicht wäre“ (ZA IV, 675) und „wir über das Daseyn der Welt uns nicht zu freuen, vielmehr zu betrüben haben; – [...] ihr Nichtseyn ihrem Daseyn vorzuziehen wäre; – [...] sie etwas ist, das im Grunde nicht seyn sollte [...]“ (ZA IV, 674f.).

kein Anti-Natalismus (3.1), wohl aber ergibt sich daraus wie bei Benatar die Konsequenz, dass es rational ist, die eigene Existenz zu bedauern (3.2). Das Betrübliche dieser Konsequenz wird geringfügig dadurch abgedämpft, dass es manchmal rational ist, die eigene Existenz *nicht sehr* zu bedauern (3.3).

1. Was heißt es, die eigene Existenz zu bedauern?

Was bedeutet es, dass jemand seine Existenz bedauert? Was meint eine Person, wenn sie sagt: „Es wäre besser für mich, nicht geboren worden zu sein“ oder: „Ich wäre lieber nicht geboren worden“? Die Antwort hierauf ist einfach: Die Person drückt damit einen Wunsch aus, der auf ein Ereignis in der Vergangenheit bezogen ist, nämlich auf ihre Geburt (oder Zeugung). Sie wünscht, dass dieses Ereignis nicht eingetreten wäre. Da Wünsche sich grundsätzlich auf jeden Weltzustand, unabhängig von seiner Realisierbarkeit, beziehen können – man kann sich wünschen, unsterblich zu sein, oder man kann wünschen, dass der Himmel grün wäre –, können sie sich auch auf das Nichteintreten eines Ereignisses beziehen, das bereits eingetreten ist.² So wie man sich wünschen kann, dass man nicht geheiratet hätte, dass der Zweite Weltkrieg nicht stattgefunden hätte oder dass Trump nicht zum Präsidenten der USA gewählt worden wäre, kann man sich auch wünschen, dass man nicht geboren worden wäre.

Im Allgemeinen herrscht jedoch die Auffassung vor, dass die Sache so einfach nicht ist. Es wird angenommen, dass sich hinter Formulierungen wie „Es wäre besser, nicht geboren worden zu sein“ gravierende philosophische Probleme verbergen. Man mutmaßt, dass sie sich bei näherem Hinsehen als unverständlich oder unsinnig entpuppen und dass sich nicht sinnvoll sagen lässt, dass man der eigenen Existenz die eigene Nicht-Existenz (oder vice versa) vorziehen würde. Insbesondere zwei eng miteinander zusammenhängende Überlegungen geben Anlass zu dieser Vermutung.

Die erste Überlegung ist folgende. Es wird angenommen, dass sich die eigene Existenz und die eigene Nicht-Existenz nicht miteinander vergleichen ließen, Aussagen wie „Es wäre besser für mich, nicht zu existieren“ oder auch die umgekehrte Präferenzrelation ausdrückende Aussage „Es ist besser für mich zu existieren als nicht zu existieren“ aber die Möglichkeit eines solchen Vergleichs in Anspruch nehmen würden und deswegen nicht sinnvoll seien. So etwa meint Birnbacher, „logisch bedenklich“ sei

2 Zur genaueren Beschreibung von Wünschen vgl. z. B. Smith 1994, 104–111.

die Voraussetzung, dass die Rede von einer persönlichen Existenzpräferenz überhaupt sinnvoll möglich ist. [...] Ich halte es für zweifelhaft, dass man von einer persönlichen Präferenz von p über $\text{non-}p$ überhaupt sinnvoll sprechen kann, wenn der Sachverhalt $\text{non-}p$ 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 $\text{non-}p$ zu präferieren heißt doch, p und $\text{non-}p$ in eine Vorzugsrelation zu bringen. Wie soll man aber Existenz und Nicht-Existenz (vom Anfang des Bewusstseinslebens an) aus individueller Perspektive miteinander vergleichen können?³

Dieses Argument ist aus zwei Gründen problematisch. Zum einen beruht es auf der Voraussetzung, dass wir A gegenüber B nur dann präferieren könnten, wenn wir A und B miteinander vergleichen könnten. Diese Voraussetzung ist jedoch nicht einleuchtend – jedenfalls dann nicht, wenn man, wie Birnbacher es tut, einen starken Sinn von „vergleichen“ voraussetzt, in dem man A und B nur dann miteinander vergleichen kann, wenn man A und B kennt, also epistemischen Zugang zu den Relata der Vergleichsrelation hat.⁴

3 Birnbacher 1995, 363. – Birnbacher formuliert das Argument im Kontext der Abtreibungsdebatte im Rahmen der Auseinandersetzung mit dem „Existenzverhinderungsargument“, dem zufolge Abtreibung moralisch falsch ist, weil mit ihr die Entstehung eines Wesens verhindert wird, das (voraussichtlich) seine Existenz seiner Nicht-Existenz vorziehen wird. Er bezieht sich also auf die Möglichkeit, die eigene Existenz gegenüber der eigenen Nicht-Existenz zu präferieren; seine Skepsis gegenüber dieser Möglichkeit lässt sich aber offensichtlich auch auf die Möglichkeit beziehen, die eigene Nicht-Existenz der eigenen Existenz vorzuziehen.

4 Es gibt einen schwächeren Sinn von „vergleichen“, in dem die These, dass man A gegenüber B nur dann präferieren kann, wenn man A und B miteinander vergleichen kann, analytisch (und trivialerweise) wahr ist, weil „A gegenüber B präferieren“ dann gar nichts anderes heißt als „A und B in eine Vergleichsrelation bringen und A gegenüber B vorziehen“. In diesem Sinne von „vergleichen“ kann man A und B auch dann miteinander vergleichen, wenn man keinen epistemischen Zugang zu A und B hat. Setzt man diesen Sinn von „vergleichen“ voraus, gilt aber auch, dass das Fehlen dieses epistemischen Zugangs kein Argument gegen die Möglichkeit eines solchen Vergleichs ist und dass die Tatsache, dass wir nicht wissen, wie es wäre, von Anfang unseres Be-

Ein solcher Vergleich zwischen A und B ist nicht notwendig, um A gegenüber B präferieren zu können. Wir können A gegenüber B präferieren, auch wenn wir die Relata der Präferenzrelation in Ermangelung eines epistemischen Zugangs nicht kennen. Konkret: Zwar stimmt es, dass wir nicht wissen, wie es wäre, nicht zu existieren. Daher können wir Existenz und Nicht-Existenz im starken Sinne von „vergleichen“, der einen epistemischen Zugang zu den Relata der Präferenzrelation fordert, tatsächlich nicht miteinander vergleichen. Aber das muss uns nicht daran hindern, Existenz gegenüber Nicht-Existenz (oder vice versa) zu präferieren. Auch jemand, der noch nie Heroin genommen hat, weiß mangels Erfahrung nicht, wie es für ihn wäre, Heroin zu nehmen, und kann daher Heroinkonsum und den Verzicht darauf nicht vergleichen, jedenfalls nicht in genau dem Sinne von „vergleichen“, in dem wir auch Existenz und Nicht-Existenz nicht miteinander vergleichen können. Auch er weiß nicht, wie es wohl gewesen wäre, Heroin genommen zu haben. Aber dies hindert uns nicht daran zu sagen, dass er den Verzicht auf Heroin dem Heroinkonsum vorzieht. Gleiches sollten wir auch in Bezug auf die Möglichkeit sagen, Existenz gegenüber Nicht-Existenz (und umgekehrt) vorzuziehen. Für Hamlet ist in seinem berühmten Monolog gerade die Tatsache, dass er *nicht* weiß, wie es ist, tot zu sein, ein Grund dafür, auf den Suizid zu verzichten und seine Existenz gegenüber seiner Nicht-Existenz bis auf Weiteres zu präferieren.⁵ Für die Ausbildung einer Präferenz von A gegenüber B ist es nicht notwendig, A und B miteinander vergleichen zu können.

Zum anderen würde das Argument gegen die Möglichkeit einer Existenzpräferenz, wenn es stimmte, zu viel zeigen, nämlich die Unmöglichkeit einer *jeden* Präferenz. Es ist, wenn wir A gegenüber B präferieren, streng genommen *immer* unmöglich, die Erfahrung von A mit derjenigen von B zu vergleichen, eben weil wir, wenn 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

wusstseinslebens an nicht zu existieren, nicht ausschließt, dass wir Existenz und Nicht-Existenz miteinander vergleichen können.

5 *Hamlet* III.1, 56–88.

präferiert. Es wäre verfehlt, hiergegen einzuwenden, dass die Präferenz des Kinobesuches gegenüber dem Theaterbesuch der Präferenz von Existenz gegenüber Nicht-Existenz nicht analog sei, denn schließlich könne 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 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 an diesem Abend die Schauspieler dermaßen brilliant, dass, hätte man das gewusst, man doch den Theaterbesuch dem Kinobesuch vorgezogen hätte? Beide Fälle sind also auch darin analog, dass eine Irrtumsmöglichkeit vorliegt. 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.

Die zweite Überlegung zugunsten der Annahme, dass Sätze wie „Es wäre besser, nicht geboren zu sein“ nicht sinnvoll sind, ist die folgende. Man kann ein Problem darin vermuten, dass die eigene Existenz zu bedauern und etwas zu sagen wie „Es wäre besser, nicht geboren zu sein“ die obskure Vorstellung eines „Subjekts der Nicht-Existenz“ voraussetzt. Wird nicht mit der Aussage „Ich wäre lieber nicht geboren worden“ ein Subjekt konstruiert, das nicht existieren würde und von dessen Perspektive aus die eigene Nicht-Existenz wahrgenommen wird? Sagt der Sprecher damit etwas wie „Ich würde es vorziehen, nicht in meinem jetzigen Zustand der Existenz zu sein, sondern in einem anderen Zustand, in dem ich nicht existieren würde“? Dann würde er voraussetzen, dass so etwas möglich ist: dass *er* in einem Zustand ist, in

dem er nicht existiert. Das wäre in der Tat eine abenteuerliche Konstruktion. Es würde bedeuten, dass die Person, die ja existiert, sich auch imaginiert als eine, die nicht existiert. Die Person würde dann versuchen, sich ein Szenario vorzustellen, in dem sie sich zwar einerseits wegdenkt – denn sie stellt sich ja vor, nicht zu existieren –, aber andererseits voraussetzen muss, dass sie als nicht existierende Person noch existiert. Das aber ist schlicht unmöglich.⁶

Es ist jedoch keineswegs notwendig, auf eine solche obskure Konstruktion zu verfallen und ein Subjekt der Nicht-Existenz zu postulieren.⁷ Wer sagt „Ich wäre lieber nicht geboren worden“, der setzt nicht zwei Zustände eines Subjekts miteinander in Beziehung, einen, in dem das Subjekt existiert, und einen, in dem dasselbe Subjekt nicht existiert. Er setzt vielmehr zwei Weltzustände miteinander in Beziehung, einen, in dem es das Subjekt gibt, und einen, in dem es dieses Subjekt nicht gibt. Um sich den zweiten Weltzustand vorzustellen, muss es kein Subjekt geben, das diesen Weltzustand als „Subjekt der Nicht-Existenz“ wahrnimmt. Eine Analogie mag hilfreich sein. Wenn jemand, im Büro an seinem Schreibtisch sitzend, sagt „Ich wäre lieber nicht ins Büro gekommen, sondern zu Hause im Bett geblieben“, gibt uns das meist wenig Anlass zu philosophischem Kopfzerbrechen. Wir nehmen nicht an, eine solche Aussage sei eigentlich Unsinn. Wir sagen nicht: Der Sprecher, der ja im Büro sitzt, muss sich sowohl als jemanden imaginieren, der im Büro sitzt (weil er das ja nun einmal tut, also als im Büro Sitzender spricht), als auch als jemanden, der nicht im Büro sitzt, sondern zu Hause ist; das aber ist unmöglich. Wir erblicken kein Problem darin, dass das im Büro sitzende Subjekt sich zugleich als ein zu Hause gebliebenes imaginieren müsse. Der Sprecher vergleicht einfach den Weltzustand, in dem er sich befindet, mit demjenigen, der eingetreten wäre, wenn er nicht ins Büro gegangen wäre. Mit der gleichen Bereitwilligkeit sollten wir, „ins Büro kommen“ durch „in die Existenz kommen“ und „zu Hause bleiben“ durch „nicht geboren werden“ ersetzend, die Möglichkeit zugestehen, dass eine Person sich vorstellen kann, nicht in die Existenz gekommen zu sein. Auch hier ist keinesfalls erforderlich, dass die Person sich als existierend und gleichzeitig nicht existierend vorstellen würde, weil sie nicht zwei Zustände ein und desselben Subjekts in

6 Diese Unmöglichkeit wird in dem schönen Diktum „Das Leben ist so schrecklich, dass es am besten wäre, nicht geboren zu sein, aber wer hat schon das Glück? Nicht einer unter Tausenden!“, das in der philosophischen Literatur z. B. von Williams (1973, 87) zitiert wird, effektiv ausgenutzt.

7 Vgl. hierzu auch Benatar 2006, 3–8, 18–22.

Beziehung setzt. So wie man sich den Weltzustand, in dem man zu Hause geblieben und nicht ins Büro gegangen wäre, vorstellen und mit demjenigen in Beziehung setzen kann, in dem man im Büro sitzt, kann man sich den Weltzustand, in dem man nicht in die Existenz gekommen wäre, vorstellen und mit dem tatsächlichen in Beziehung setzen, in dem man in der Existenz ist. Dass im einen Fall der alternative Weltverlauf vom Subjekt selbst herbeigeführt worden sein könnte, im anderen nicht, da man sich zwar entschieden haben könnte, nicht ins Büro zu gehen, nicht aber, nicht in die Existenz zu gelangen, ist ein Unterschied zwischen beiden Fällen, aber keiner, der etwas daran ändert, dass in keinem der beiden Fälle erforderlich ist, ein Subjekt in zwei einander ausschließenden Zuständen zu imaginieren.

Zudem: Wir haben kein Problem damit, die Aussage eines Sterbewilligen „Ich möchte lieber nicht mehr existieren“ als sinnvoll zu akzeptieren. Auch hier mutmaßen wir nicht, dass diese Aussage unsinnig sei, weil der Sterbewillige als Existierender sich selbst als „Subjekt der Nicht-Existenz“ imaginieren, also ein Subjekt des Todes konstruieren müsse, mit dem er sich selbst als existierendes Subjekt identifizieren müsse. Es ist klar, dass er dies nicht tut, sondern zwei Weltzustände miteinander in Beziehung setzt: einen, in dem er existiert, und einen, in dem er nicht existiert. Warum sollten uns die nicht auf die postmortale, sondern auf die pränatale Nicht-Existenz bezogenen Aussagen wie „Ich wünschte, ich wäre nicht geboren worden“ mehr Kopfzerbrechen bereiten?⁸

Weder die fehlende Vergleichbarkeit von Existenz und Nicht-Existenz noch das vermeintliche Problem eines Subjekts der Nicht-Existenz stellt also die Sinnhaftigkeit von Aussagen wie „Ich wäre lieber nicht geboren worden“ in Frage. Daher spricht nichts dagegen, an der eingangs genannten „naiven“ Interpretation dieser Aussagen festzuhalten. Mit ihnen drückt ein Sprecher den Wunsch aus, dass das Ereignis seiner Geburt nicht stattgefunden hätte.

2. Das Asymmetrieargument

2.1. Benatars Argument

Aussagen wie „Ich wünschte, ich wäre nicht geboren worden“ oder „Es wäre besser, nicht geboren worden zu sein“ sind also durchaus sinnvoll möglich. Aber ist der dadurch ausgedrückte Wunsch rational? Lassen sie sich nach-

8 Vgl. zu diesem Argument auch Feinberg 1992, 16f.

vollziehbar begründen? Dafür, dass die Antwort auf diese Frage „Ja“ lautet und es rational ist, die eigene Existenz zu bedauern, hat David Benatar ein Argument vorgelegt, das viel diskutierte „Asymmetrieargument“.⁹ Es besagt, grob gesprochen, dass dieses Bedauern rational ist, weil uns, wären wir nicht in die Existenz gebracht worden, Leiden erspart, aber keine Freude geraubt worden wäre.

Ausgangspunkt für das Argument ist folgende Beobachtung: Vielen unserer moralischen Intuitionen liegt die Annahme zugrunde, dass es zu begrüßen ist, wenn jemandem Leiden erspart werden – und zwar selbst dann, wenn es gar keine existierende Person gibt, der diese Leiden erspart werden –, während wir es niemals beklagen, dass jemandem keine Freuden zuteilwerden, sofern es niemanden gibt, dem diese Freuden geraubt werden. Benatar nennt die folgenden vier Intuitionen: (i) Wir nehmen im Allgemeinen an, dass es eine Pflicht gibt, die Existenz von Personen mit einem extrem leidvollen Leben zu verhindern, nicht hingegen, dass es eine Pflicht gibt, diejenigen in die Existenz zu bringen, die voraussichtlich ein glückliches Leben haben werden. (ii) Es ist üblich, als Grund für die Nichthervorbringung eines Kindes darauf zu verweisen, dass dieses Kind ein Leben voller Leiden zu erwarten gehabt hätte, während es nicht üblich ist, als Grund für die Hervorbringung eines Kindes darauf zu verweisen, dass das Kind davon profitieren würde. (iii) Man kann es 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 Welt gesetzt zu haben, wenn sein Leben freudvoll gewesen wäre. (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.¹⁰

9 Vgl. Benatar 2006, 28–59; Benatar/Wassermann 2015, 18–39. Zur weiteren Entwicklung und Ausarbeitung der Ansichten Benatars vgl. vor allem Benatars *The Human Predicament* (2017); als ausführliche Auseinandersetzung Benatars mit den Argumenten seiner Kritiker vgl. Benatar 2012 und Benatar 2013.

10 Benatar 2006, 31–37; Benatar/Wassermann 2015, 25–29. Allerdings konzediert Benatar, dass diese moralischen Intuitionen falsch sein könnten; zu ihrer kritischen Infragestellung vgl. z. B. DeGrazia 2010, 321–324. Kritiker Benatars haben vielfach die genannten Intuitionen akzeptiert, sie aber auf andere Weise als durch das Asymmetrieargument zu erklären versucht; als Entgegnung Benatars auf diese alternativen Erklärungsversuche vgl. Benatar 2012, 128–141; Benatar 2013, 126–140.

Diese Intuitionen lassen sich nun nach Benatar am besten erklären, wenn man eine *axiologische Asymmetrie* zwischen Freude und Leiden annimmt. Die Asymmetrie besteht allerdings nach Benatar noch nicht, solange nur von der Werthaftigkeit der *Anwesenheit* von Freude und Leiden die Rede ist. Hier gilt laut Benatar unkontrovers: „Freude ist gut“ und „Leiden ist schlecht“. Eine axiologische Asymmetrie tritt aber auf, wenn nach der Werthaftigkeit der *Abwesenheit* von Freude und Leiden gefragt wird. Hier nämlich gilt nach Benatar:

- (1) Die Abwesenheit von Leiden ist *immer* gut.
- (2) Die Abwesenheit von Freude ist nur dann schlecht, wenn es jemanden gibt, dem diese Freude geraubt wird.

Dass die Abwesenheit von Leiden *immer* gut ist, dass es, mit anderen Worten, immer gut ist, wenn jemand nicht leidet, bedeutet, dass die Abwesenheit von Leiden auch dann gut ist, wenn es niemanden gibt, der diese Abwesenheit als solche empfindet. Ihm wird dann, so sagen wir, Leiden *erspart*. Die Abwesenheit von Freude andererseits ist nicht immer schlecht, sondern nur dann, wenn es jemanden gibt, dem diese Freude geraubt wird. Gibt es niemanden, dem eine Freude geraubt wird, ist deren Abwesenheit auch nicht schlecht. Dies ist die Asymmetriethese.

Zum Ausdruck „berauben“ im zweiten Teil der Asymmetriethese, der sich auf die Abwesenheit von Freuden bezieht, ist eine Erläuterung nötig. Benatars These, dass die Abwesenheit von Freude nur dann schlecht ist, wenn es jemanden gibt, dem die Freude geraubt wird, ist nicht gleichzusetzen mit der These, dass die Abwesenheit von Freude nur dann schlecht ist, wenn es jemanden gibt, der diese Abwesenheit als solche *empfindet*. Es wäre falsch, Benatar diese letztgenannte These zuzuschreiben, und aus ihrer Falschheit folgt nicht die Falschheit des zweiten Teils der Asymmetriethese. Jemand kann nämlich einer Freude beraubt werden, ohne diese Beraubung auch als solche zu empfinden. Dass er in diesem Fall die Beraubung der Freude nicht als solche empfindet, ändert nichts daran, dass eine solche Beraubung vorliegt. So kann man mutmaßen, dass der Tod uns der Freuden des Lebens beraubt, ohne dass wir diese Beraubung auch als solche empfinden, da wir als Tote gar nichts mehr empfinden.¹¹ Und 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 aber ist die Abwesenheit des Guten als Beraubung von jemandem von negativem Wert. Eine Kritik an

11 Vgl. Nagel 2008.

Benatar, die zeigte, dass wir die Abwesenheit von Freuden nicht als solche empfinden müssen, damit diese negativ ist, hätte also zwar der Sache nach recht, griffe aber als Kritik des Asymmetrieargumentes zu kurz, denn auf die Behauptung, dass die Abwesenheit von Freude nur dann schlecht sei, wenn sie auch als solche empfunden werde, ist Benatar nicht angewiesen.

Dass die Abwesenheit von Leiden immer gut ist, die Abwesenheit von Freude hingegen nur dann schlecht, wenn es jemanden gibt, dem die Freude geraubt wird, hat gravierende Folgen für die Einschätzung der Moralität der Reproduktion. Jedes Leben, so Benatar, enthält in größerem oder geringerem Ausmaß Leiden. Wird jemand nicht in die Existenz gebracht, wird dieses Leiden, das unweigerlich mit unserem Leben verbunden ist, verhindert – und das ist gemäß der Asymmetriethese gut, obwohl es 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 hypothetischen Person – derjenigen, die in einem kontrafaktischen Szenario in die Existenz gebracht würde – Leiden *erspart* bleibt. Und in Bezug auf Freuden gilt in diesem Fall: Zwar wird voraussichtlich ein Leben auch in größerem oder geringerem Maße Freuden enthalten, aber wenn jemand nicht in die Existenz gebracht wird, ist diese Abwesenheit von Freuden nicht schlecht, denn es gibt dann ja niemanden, dem diese Freuden geraubt werden. In Ermangelung eines Subjekts, für das die Abwesenheit von Freude, die mit seiner Existenz verbunden wäre, eine Deprivation wäre, wäre diese Abwesenheit von Freude nicht schlecht.

Das bedeutet nach Benatar zum einen, dass es für jeden Menschen rational ist, die eigene Existenz zu bedauern. Jeder Mensch kann sich sagen, dass es für ihn besser wäre, nicht geboren worden zu sein. In diesem Fall wären ihm die Leiden, die sein Leben mit sich bringt, erspart geblieben. Zwar stimmt es, dass er der Freuden, die sein Leben vermutlich ebenfalls mit sich bringt, dann nicht teilhaftig geworden wäre. Aber Letzteres wäre 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 Maß an Leiden enthält (und jedes Leben tut das), ist es rational, die eigene Existenz zu bedauern, denn dieses Leiden wäre einem erspart geblieben, wäre man nicht in die Existenz gebracht worden, und niemandem wäre, wenn man nicht in die Existenz gebracht worden wäre, eine Freude geraubt worden.

Und es bedeutet nach Benatar zum anderen, dass es moralisch geboten ist, sich nicht fortzupflanzen, begründet also einen Anti-Natalismus. Wer

sich nicht fortpflanzt, verhindert dadurch, dass Leiden in die Welt kommt, denn jedes Leben bringt Leiden mit sich. Er tut aber niemandem Schlechtes an, denn wenn er sich nicht fortpflanzt, gibt es auch niemanden, für den die Abwesenheit der Freuden, die sein Leben mit sich brächte, eine Beraubung wäre. Der Hinweis darauf, dass man dadurch, dass man jemanden in die Existenz bringt, auch Freude bewirken kann, ist daher nach Benatar irrelevant. Wer sich hingegen reproduziert, bringt Leiden in die Welt. Er könnte auf dessen Hervorbringung verzichten, ohne – in Ermangelung eines Subjekts, dem Freude geraubt würde – damit jemandem zu schaden. Es ist aber offensichtlich besser, jemandem Leiden zu ersparen, ohne ihm zu schaden, als ihm Leiden zuzufügen, das man ihm, ohne ihm zu schaden, hätte ersparen können. Darum gilt nach Benatar: Es ist moralisch geboten, niemanden in die Existenz zu bringen. Der Konsequenz dieser These, dass nämlich mit ihr die Herbeiführung eines Aussterbens der Menschheit als moralisch geboten gefordert wird, weicht Benatar nicht aus. Es wäre tatsächlich, so Benatar, besser, wenn es kein Leben gäbe (was nicht heißt, dass auch bereits existierendes Leben auszulöschen oder nicht zu fördern sei¹²); ein Aussterben der Menschheit wäre zu begrüßen.¹³

2.2. Das Asymmetrieargument – eine Kritik

Ist das Asymmetrieargument überzeugend? Legt man die obige Darstellung des Arguments zugrunde, ist die Antwort darauf: Nein. Zwar wäre es, wie bereits erwähnt, verfehlt, Benatar vorhalten zu wollen, dass die Abwesenheit von Freuden auch dann schlecht sein könne, wenn es niemanden gibt, der diese Abwesenheit als solche empfindet; denn auf die These, dass jemand die Abwesenheit von Freude als solche empfinden müsse, damit diese schlecht sei, ist Benatar nicht festgelegt, und sie wird weder von ihm vertreten noch vom zweiten Teil der Asymmetriethese impliziert. Dennoch ist der zweite, auf die Abwesenheit von Freuden bezogene Teil der Asymmetriethese falsch. Es stimmt nicht, dass die Abwesenheit von Freude nicht schlecht ist, sofern es nicht jemanden gibt, für den die Abwesenheit von Freude eine Beraubung

12 Zur genaueren Begründung der Verbindung von „Anti-Natalismus“ und „Anti-Mortalismus“ vgl. Belshaw 2012; als kritische Infragestellung dieser Verbindung vgl. McGregor/Sullivan-Bissett 2012.

13 Im deutschen Sprachraum wird ein mit der Position Benatars im Resultat übereinstimmender, aber nicht auf gleichem Argumentationsniveau begründeter Anti-Natalismus von Akerma (2000) vertreten.

ist. Sie kann auch dann schlecht sein, wenn es zwar nicht der Fall ist, dass es jemanden gibt, für den die Abwesenheit von Freude eine Beraubung ist, diese Freude aber jemandem *vorenthalten* wird. „Jemanden einer Sache berauben“ setzt voraus, dass er diese Sache besitzt, während „jemandem eine Sache vorenthalten“ dies nicht tut. Dabei kann man von „vorenthalten“ sowohl sprechen, wenn man ein Recht des potentiellen Empfängers eines Guts auf ebendieses Gut voraussetzt, als auch, wenn man dies nicht tut, aber annimmt, dass dem potentiellen Empfänger des Guts ebendieses Gut, ohne dass er ein Recht darauf hätte, nicht zuteilwird und es ihm in diesem Sinne „vorenthalten“ wird. In jedem Fall gilt, dass jemand sowohl dadurch geschädigt werden kann, dass ihm eine Sache geraubt, als auch dadurch, dass ihm diese Sache zwar nicht geraubt, aber vorenthalten wird. Benatar ignoriert aber die Möglichkeit, jemandem durch die Vorenthaltung von Freude zu schaden. Allgemein gesprochen: Er berücksichtigt zu wenig die verschiedenen Weisen, auf die jemand von der Abwesenheit von Freude negativ betroffen sein kann.

Der Kernpunkt dieser Kritik lässt sich leicht an Beispielen veranschaulichen. Angenommen, jemand hat eine schwere Krankheit, für die es jedoch ein wirksames Medikament gibt, dessen Einnahme bewirken würde, dass die Person schnell gesund wird. Erhält die Person dieses Medikament dann nicht, wird sie des Medikamentes nicht beraubt, denn sie besaß es ja gar nicht. Aber das Medikament wird ihr vorenthalten. Auch dadurch, dass es ihr vorenthalten wird, wird sie geschädigt. Zwar leidet sie nicht darunter, dass sie es nicht erhält; möglicherweise wusste sie gar nicht, dass es das Medikament gibt. Aber es ginge ihr besser, wenn sie das Medikament erhielte, und das ist nicht der Fall. Andere Beispiele dieser Art drängen sich auf. Wir können jemandem zweifellos häufig durch die Vorenthaltung von für ihn Positivem oder Wichtigem schaden, ohne ihn dessen zu berauben. Jemandem eine für ihn wichtige Information vorzuenthalten kann ihn massiv schädigen. Ein Kind wird nicht nur dadurch geschädigt, dass ihm die Zuneigung, die es erfährt, entzogen wird, sondern auch dadurch, dass ihm diese Zuneigung gar nicht erst gewährt wird. Jemand wird nicht nur dadurch negativ betroffen und geschädigt, dass ihm die Möglichkeit sozialer Kontakte genommen wird, sondern auch dadurch, dass ihm diese Möglichkeit gar nicht erst gegeben wird. Von Nahrungsmangel ist jemand nicht nur dann negativ betroffen, wenn ihm Nahrung weggenommen, sondern auch, wenn ihm diese gar nicht erst gegeben wird.

Analog zu diesen Beispielen gilt: Wenn eine Person nicht in die Existenz gebracht wird, wird sie zwar der Freuden, die ihre Existenz mit sich bringen würde, nicht beraubt, aber diese werden ihr vorenthalten. Zwar wird sie nicht darunter leiden, dass ihr diese Freuden vorenthalten werden, aber ihr wird dadurch geschadet. Und weil sie in die Existenz kommen müsste, um dieser Freuden teilhaftig werden zu können, wird ihr auch dadurch geschadet, dass sie nicht in die Existenz gebracht wird. Die Kritik an Benatars Argument ist also keineswegs auf die strittige These angewiesen, dass Existenz per se etwas Wertvolles sei, sondern nur auf die recht unverfängliche These, 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.

Vier erläuternde Anmerkungen zu dieser Kritik am Asymmetrieargument sind am Platz. Erstens: Die Person, der Freuden dadurch vorenthalten werden, dass sie nicht in die Existenz gebracht wird, ist eine *hypothetische* Person – eine Person, die existieren *würde*, wenn man sich dazu entscheidet, sie in die Existenz zu bringen oder kommen zu lassen (z. B. indem man auf Abtreibung verzichtet), oder die existiert hätte, wenn man sich dazu entschieden hätte, sie in die Existenz zu bringen (oder kommen zu lassen). Dass es sich hierbei nicht um eine existierende, sondern um eine hypothetische Person handelt, entkräftet die Kritik an Benatars Asymmetrieargument nicht. Schließlich bezieht Benatar den ersten Teil der Asymmetriethese, der sich auf die Abwesenheit von Leiden bezieht, ganz ausdrücklich auch auf hypothetische Personen: Hypothetischen, nicht etwa existierenden Personen wird Leiden erspart, wenn sie nicht in die Existenz gebracht werden. Es ist daher nicht nur nicht widersprüchlich, sondern sogar ein Gebot der argumentativen Konsistenz, auch den zweiten Teil der Asymmetriethese auf hypothetische Personen zu beziehen. So wie hypothetischen Personen Leiden erspart bleiben, wenn sie nicht in die Existenz gebracht werden, werden hypothetischen Personen Freuden vorenthalten, wenn sie nicht in die Existenz gebracht werden.¹⁴

14 Zur näheren Begründung der These, dass man nicht nur existierenden, sondern auch hypothetischen Personen schaden kann, vgl. auch Hare 1993a, bes. 72. Hare beruft sich zur Begründung dieser These auf das metaethische Universalisierungsprinzip, dem zufolge ein moralisches Urteil über einen tat-

Zweitens: Die gegen Benatar gerichtete These lautet, dass man hypothetischen Personen *schadet*, wenn man ihnen die Freuden vorenthält, derer sie teilhaftig würden, wenn sie in die Existenz gebracht würden. Erläuterungsbedürftig mag hier die indikativische Redeweise („schadet“) sein. Ist es sinnvoll möglich zu sagen, dass man einer Person, die existieren *würde*, wenn man sie in die Existenz kommen *ließe*, (nicht: Schaden zufügen würde, sondern:) dadurch *de facto* Schaden zufügt, dass man sie nicht in die Existenz kommen lässt? Kann man einer hypothetischen, also nicht existierenden Person realiter Schaden zufügen? Mir scheint, dass dies möglich ist und dass in dieser These nichts Widersprüchliches liegt. Wir können *jetzt* einer hypothetischen Person dadurch schaden, dass wir ihr die Freuden des Daseins vorenthalten, derer sie nur teilhaftig würde, wenn sie in die Existenz *käme*. Angenommen z. B., eine Frau konsumiert während ihrer Schwangerschaft Alkohol. Im neunten Monat der Schwangerschaft kommt sie bei einem Verkehrsunfall ums Leben, so dass das Kind, mit dem sie schwanger ist, aus Gründen, die vom Alkoholkonsum der Schwangeren ganz unabhängig sind, nicht geboren wird. In Bezug auf einen solchen Fall könnte man sagen: Durch den Alkoholkonsum während der Schwangerschaft *hat* (nicht: hätte) die Frau dem hypothetischen Wesen, das in die Existenz gekommen wäre, wenn die Schwangerschaft mit der Geburt des Kindes geendet hätte, geschadet. Der Schaden ist zwar, so wird man sagen, nicht *manifest* geworden. Er wäre nur dann manifest geworden, wenn das Kind auch tatsächlich geboren worden wäre. Das war nicht der Fall, sondern die Person, zu der sich der Embryo entwickelt hätte, ist im Status der hypothetischen Person verblieben. Aber das ändert nichts daran, dass die Schädigung der hypothetischen Person *de facto* durch den Alkoholkonsum bewirkt wurde. Die Existenz der Person ist hypothetisch, die Schädigung ist es nicht. Und genauso kann man gegen Benatar sagen: Einer hypothetischen Person – also einer Person, die nur in die Existenz kommen würde, wenn man sie in die Existenz brächte, die aber nicht real existiert – kann *jetzt* dadurch geschadet werden, dass ihr die Möglichkeit, der Freuden der Existenz teilhaftig zu werden, nicht gegeben wird.¹⁵ Auch dieser Schaden wird nie manifest

sächlichen Fall darauf festlegt, ein identisches moralisches Urteil über einen nur möglichen Fall mit den gleichen universellen (d. h. ohne Verwendung von Individuenkonstanten oder indexikalischen Ausdrücken zu spezifizierenden) Eigenschaften zu fällen. Die Hypothetizität des letztgenannten Falles spielt dabei keine Rolle.

15 Dass man hypothetische Personen schädigen kann, gilt ungeachtet der Tatsache, dass die hypothetische Person, die in die Existenz kommen würde, wenn

werden, aber er wird de facto dadurch verursacht, dass die Person nicht in die Existenz gebracht wird.

Drittens: Die Kritik an Benatars Asymmetrieargument hängt nicht von einer These über die *Qualität* des Lebens der Person, der die Freuden des Lebens vorenthalten werden, ab. Sie ist also keinesfalls auf die riskante Annahme angewiesen, dass das Leben eine sonderlich freudvolle Veranstaltung sei oder dass in ihm die Menge an Freuden die Menge an Leiden überwiegen würde. Die Kritik besagt lediglich, dass einer Person die Freuden des Lebens, wie minimal sie auch sein mögen, nicht zuteilwerden, wenn sie nicht in die Existenz gebracht wird, und sie eben dadurch geschädigt wird. Auch wenn wir erwägen, eine Person in die Welt zu setzen, die ein insgesamt miserables Leben mit nur verschwindend geringen Glücksanteilen hätte, würde gelten: Dieser Person würden dadurch, dass sie nicht in die Existenz gebracht wird, die Freuden des Lebens nicht zuteil. Benatar nimmt für seine Version des Asymmetrieargumentes in Anspruch, dass auch das geringste Leiden bedeutet, dass es besser wäre, nicht in die Existenz zu kommen, da der hypothetischen Person, die nicht in die Existenz gebracht wird, eben dadurch, dass sie nicht in die Existenz gebracht wird, dieses Leiden erspart bliebe. Mit gleichem Recht kann man aber in Anspruch nehmen, dass auch die geringste Freude ausreichend wäre, um jemanden in die Existenz zu bringen, da der hypothetischen Person, die nicht in die Existenz gebracht wird, eben dadurch, dass sie nicht in die Existenz gebracht wird, diese Freude vorenthalten und ihr dadurch geschadet wird. Genauso, wie jemandem dadurch, dass er nicht in die Existenz gebracht wird, Leiden erspart werden, werden ihm dadurch auch die Freuden des Daseins vorenthalten. Es gibt keinen Grund dafür, a priori eines für wichtiger zu erklären als das andere. Wie die Gesamtbilanzierung eines Lebens nach einer Abwägung von Freuden und Leiden in diesem Leben ausfällt, ist dabei natürlich noch eine offene Frage.

Viertens könnte man gegen die vorgetragene Kritik am Asymmetrieargument Folgendes einwenden: Wenn man Personen dadurch schadet, dass man sie nicht in die Existenz bringt und ihnen damit die Freuden des Lebens vorenthält, dann fügt man all den hypothetischen Personen, die man hätte zeugen können, aber nicht gezeugt hat, Schaden zu. Dies zu behaupten aber ist, so der Einwand, extrem kontraintuitiv.

man sie in die Existenz kommen ließe, zum Zeitpunkt der Schädigung nicht identifizierbar ist, da man durchaus auch nicht identifizierbaren Personen schaden kann; vgl. hierzu ausführlich Hare 1993b, bes. 88f.

Dieser Eindruck der Kontraintuitivität verschwindet jedoch, wenn man die folgenden zwei Überlegungen berücksichtigt. Erstens folgt aus der These, dass wir einer Person, die wir nicht in die Existenz bringen, durch die Vorenthaltung von Gutem schaden können, nicht, dass wir verpflichtet wären, sie in die Existenz zu bringen – denn die Vorenthaltung des Guten kann ja dadurch überwogen werden, dass wir der Person Leiden ersparen, wenn wir sie nicht in die Existenz bringen. Wer z. B. erwägt, in einem Kriegsgebiet ein Kind in die Welt zu setzen, mag der Meinung sein, dass er durch den Verzicht auf Fortpflanzung dem Kind, das ansonsten auf die Welt kommen könnte, insofern schadet, als er ihm das Gute vorenthält, was seine Existenz mit sich bringen würde. Gleichwohl mag er denken, dass ein Verzicht auf Fortpflanzung insgesamt richtig ist, weil das gravierende Leiden, das der Person, die in die Existenz gebracht werden könnte, dadurch erspart wird, dass sie nicht in die Existenz gebracht wird, bedeutender ist als die Freude, die ihr vorenthalten wird. Dies ändert nichts daran, dass wir bei Reproduktionsentscheidungen die Vorenthaltung von Freuden grundsätzlich mit gleichem Recht geltend machen können wie die Tatsache, dass wir jemandem, den wir nicht in die Welt bringen, dadurch Leiden ersparen. Nichts spricht dafür, das eine höher zu gewichten als das andere – die Asymmetriethese ist aber darauf angewiesen, ebendies zu tun. Sie muss die Tatsache, dass wir jemandem, den wir nicht in die Welt bringen, Leiden ersparen, höher gewichten als diejenige, dass wir jemandem, indem wir ihn nicht in die Welt bringen, Freuden vorenthalten.

Zweitens ist zu dem Einwand zu sagen: Selbst wenn man annimmt, dass sich aus der Tatsache, dass wir hypothetischen Personen durch die Vorenthaltung des Guten, das ihre Existenz mit sich brächte, schaden können, ein Hervorbringungsgebot ergibt – eine Annahme, die man machen wird, wenn man zusätzlich der Meinung ist, dass das Gute, das einer hypothetischen Person dadurch vorenthalten wird, dass sie nicht in die Existenz gebracht wird, gewichtiger ist als das Schlechte, das ihr eben dadurch erspart wird –, ist dies nicht als *reductio ad absurdum* der These anzusehen, dass wir jemandem, dem wir die Existenz vorenthalten, dadurch schaden können. Es ist nämlich keinesfalls abwegig, eine solche Hervorbringungspflicht zu postulieren, zumal man diese ja nicht als eine an das Individuum adressierte Pflicht, sich fortzupflanzen, auffassen muss, sondern sie als kollektive Pflicht der Menschheit zur Selbsterhaltung ansehen kann. (Wer z. B. jemandem, der sich nicht fortzupflanzen will, vorhält, dass, „wenn alle diese Einstellung hätten, die Menschheit doch ausstürbe“, nimmt implizit eine solche Pflicht

zur Fortpflanzung in Anspruch.) Utilitaristen wie Birnbacher und vor allem Hare haben die Konsequenz, dass es eine solche Pflicht gibt, ausdrücklich gezogen und anerkannt.¹⁶ Abwegig ist dies auch deswegen nicht, weil eine solche Pflicht zur Hervorbringung von Individuen, wenn man sie postuliert, natürlich nur als Prima-facie-Pflicht postuliert werden wird. Auch der hartgesottenste Utilitarist wird nicht behaupten, dass eine *unbegrenzte* Hervorbringungspflicht besteht. So weist Hare ausdrücklich darauf hin, dass die Pflicht zur Hervorbringung von Individuen natürlich nur als eine Prima-facie-Pflicht zu gelten hat, die durch utilitaristische, insbesondere durch bevölkerungspolitische Erwägungen einzuschränken ist. Niemand wird ernsthaft von einem Paar, das bereits fünfzehn Kinder hat, erwarten, dass es noch ein sechzehntes in die Welt setzt. Selbst wenn sich also aus der Kritik an Benatars Asymmetrieargument ein solches Prima-facie-Gebot der Hervorbringung von Individuen ergäbe, würde dies die Kritik an Benatar nicht entkräften.

Akzeptiert man diese Kritik an Benatars Asymmetrieargument, ist damit die Symmetrie von Freude und Leid wiederhergestellt. Benatar ist recht darin zu geben, dass die Abwesenheit von Leiden *in jedem Fall* gut ist – der erste Teil der Asymmetriethese stimmt also. Aber gegen Benatar ist darauf zu beharren, dass auch die Abwesenheit von Freude in jedem Fall schlecht ist, d. h. sowohl, wenn einer Person diese Freude geraubt wird, als auch, wenn sie ihr vorenthalten wird.¹⁷ Darum ist das Asymmetrieargument, so wie Benatar es präsentiert, nicht überzeugend.

16 Vgl. Birnbacher 1988, 131–139; Hare 1993c, 156–164.

17 Eine anders geartete Kritik am zweiten Teil der Asymmetriethese formuliert Boonin. Ihm zufolge ist die Abwesenheit von Freude schlechter als die Anwesenheit von Freude, wenn es *entweder* eine existierende Person gibt, deren Interessen durch die Anwesenheit der Freude gefördert würden, *oder* die Abwesenheit von Freude die Abwesenheit einer Person erfordern würde, die ansonsten existieren würde und deren potentielle Interessen durch die Anwesenheit von Freude gefördert würden (Boonin 2012, 15). Mit der letztgenannten Hinzufügung versucht Boonin, der intuitiv sehr plausiblen Überzeugung gerecht zu werden, dass wir, pace Benatar, einem Wesen, das voraussichtlich mehr Freuden als Leiden erfahren wird, nicht schaden, wenn wir es in die Existenz bringen.

2.3 Das Asymmetrieargument – eine qualifizierte Verteidigung

Es wäre jedoch verfehlt, es bei dieser Kritik bewenden zu lassen. Die Intuition, die Benatar mit dem Asymmetrieargument einzufangen versucht, ist zu stark, als dass es plausibel wäre anzunehmen, dass sie sich durch die oben formulierte Kritik völlig entkräften ließe. Ausgehend von dieser Vermutung soll im Folgenden Benatars Asymmetrieargument in einer qualifizierten, mit der soeben vorgetragenen Kritik vereinbaren Form verteidigt werden.

Angenommen, eine Person denkt, dass es *für sie* besser gewesen wäre, nicht zu existieren, d. h., dass es *für sie* besser gewesen wäre, nicht in die Existenz gebracht zu werden. Sie könnte dann etwas sagen wie: „Wäre ich nicht in die Existenz gebracht worden, gäbe es mich nicht. In diesem Fall wären mir alle Leiden erspart geblieben, die das Dasein mit sich bringt. Und ich wäre zwar der Freuden, die das Leben ebenfalls mit sich bringt, nicht teilhaftig geworden, aber das wäre nicht schlimm, weil ich dann ja dieser Freuden nicht beraubt worden wäre und unter ihrer Abwesenheit nicht gelitten hätte. In diesem Fall hätte es eben auch niemanden gegeben, der durch die Abwesenheit der Freuden, derer ich im Leben teilhaftig werde, negativ betroffen worden wäre.“ Diese Person würde sich zur Begründung der Überzeugung, die sie in Bezug auf ihre eigene Existenz hat – der Überzeugung, dass es besser für sie gewesen wäre, nicht in die Existenz gebracht worden zu sein –, auf Benatars These der axiologischen Asymmetrie der Abwesenheit von Freuden und Leiden berufen. Es ist nicht zu sehen, dass ihr dabei irgendein Argumentationsfehler vorzuwerfen wäre.

Will man das Asymmetrieargument verteidigen, muss man zeigen, warum eine Person diese Überlegung anstellen und gleichzeitig die im Vorhergehenden entwickelte Kritik des Asymmetrieargumentes akzeptieren könnte. Eine Verteidigung des Argumentes muss, wenn sie überzeugend sein soll, mit dieser Kritik kompatibel sein, denn die Verteidigung soll ja nicht darin bestehen, die vorher geäußerte Kritik des Argumentes zurückzunehmen oder zu entkräften. Aber wenn jemand die Überzeugung hat, dass es für ihn besser wäre, nicht zu existieren, warum sollte man ihn nicht einfach durch den Verweis auf die soeben formulierte Kritik des Asymmetrieargumentes widerlegen können? Angenommen, jemand entgegnete der Person: „Es stimmt doch immer noch, dass, wenn Du nicht in die Existenz gekommen wärest, einer hypothetischen Person die Freuden, die Du in Deinem Leben erfährst, vorenthalten worden wären. Dadurch wäre ihr geschadet worden. Dies war die Grundlage der Kritik am Asymmetrieargument.“ Warum sollte sich die Person durch den Verweis auf diese Kritik nicht beeindrucken lassen

und daran festhalten zu glauben, dass es für sie besser gewesen wäre, nicht geboren worden zu sein?

Die Antwort hierauf lautet: Weil die existierende Person, als bereits existierende Person sprechend, an die hypothetische Person, der, falls diese existierende Person nicht in die Existenz gekommen wäre, Freuden vorenthalten worden wären, nicht als an sich selbst denken kann. Sie könnte, die oben formulierte Kritik an Benatars Argument ausdrücklich akzeptierend, konzедieren, dass, falls sie nicht in die Existenz gekommen wäre, einer hypothetischen Person, die nicht in die Existenz gekommen wäre, Freuden vorenthalten worden wären und dass diese hypothetische Person dadurch geschädigt worden wäre. Aber sie könnte an die hypothetische Person nicht als an *sich selbst* denken – als an die Person mit dieser Biographie, diesen Vorlieben und Neigungen, dieser Lebensgeschichte. Denn an die hypothetische Person, der dadurch, dass sie nicht in die Existenz gebracht worden wäre, Freuden vorenthalten worden wären, denkt sie ja gerade unter der Voraussetzung, dass *sie selbst* nicht existieren würde. Die hypothetische Person wäre also, wenn sie in die Existenz gekommen wäre, nicht die Person geworden, die diese Überlegung nun tatsächlich anstellt. Wäre die Person, die die Überlegung anstellt, nicht in die Existenz gekommen, wären *irgend-einer* Person Freuden vorenthalten worden, aber nicht *ihr*. Sobald wir 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“.¹⁸ Darum könnte die Person, die die Überzeugung hat, dass es besser für sie gewesen wäre, nicht in die Existenz zu kommen, getrost die Kritik am Asymmetrieargument akzeptieren und sagen: „Sicher, irgendeiner

18 Auf der Unmöglichkeit, eine existierende Person mit der hypothetischen Person zu identifizieren, die in die Existenz gekommen wäre, wenn diese existierende Person nicht in die Existenz gebracht worden wäre, beruht auch der humoristische Effekt des freundlichen Unsinnns, den man auf Kindergeburtstagen zu singen pflegt: „Wir freuen uns, dass du geboren bist; wir hätten dich sonst sehr vermisst.“ Dass man in dem Fall, in dem das Geburtstagskind nicht in die Existenz gekommen wäre, dieses selbst vermisst hätte, stimmt allerdings nicht, weil die Person, deren Nicht-Existenz man hätte bedauern können, eben nicht mit dem Geburtstagskind identisch gewesen wäre. Richtig, wiewohl weniger freundlich und vermutlich von eher verstörender Wirkung auf das Geburtstagskind, wäre es zu singen: „Wir freuen uns, dass du geboren bist; wir hätten sonst *irgendjemanden*, aber garantiert *nicht Dich*, vermisst.“

Person wären Freuden vorenthalten worden, wenn ich nicht in die Existenz gebracht worden wäre. Aber nicht mir. Mir wären in diesem Fall die Freuden meines Daseins nicht nur nicht geraubt, sondern auch nicht vorenthalten worden, weil es mich ja eben nicht gegeben hätte.¹⁹ Mir wären die Leiden, die ich in meinem Leben zu erleiden habe, erspart geblieben. Die Freuden, die ich in meinem Leben habe, wären mir aber nicht vorenthalten worden, sondern nur irgendeiner Person, die nicht ich wäre. Darum kann ich die Kritik am Benatar-Argument akzeptieren und gleichzeitig rationalerweise unter Berufung auf Benatar die Überzeugung verteidigen, dass es für mich besser gewesen wäre, nicht in die Existenz zu kommen.“

Es mag hilfreich sein, dies an einem Parallelbeispiel zu illustrieren. Angenommen, an einer Universität steht die Besetzung einer Professorenstelle an, und im Vorfeld der Stellenausschreibung ist über die Ausstattung der Professur zu entscheiden. Zur Debatte steht z. B. die Frage, ob dem zukünftigen Stelleninhaber neues Büromobiliar zur Verfügung gestellt wird oder nicht. In dieser Situation könnten diejenigen, die über die Stellenbesetzung zu entscheiden haben, sagen: „Dem zukünftigen Stelleninhaber würde dadurch geschadet, dass ihm das neue Mobiliar *vorenthalten* würde. Er würde zwar des Mobiliars nicht *beraubt*, weil er gar nicht in dessen Besitz käme, und er würde möglicherweise unter dessen Fehlen auch nicht leiden, aber es würde ihm vorenthalten, und dadurch würde er 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

19 Die existierende Person kann sich also *sowohl* sagen, dass ihr, wäre sie nicht in die Existenz gekommen, keine Freuden geraubt worden wären, *als auch*, dass ihr, wäre sie nicht in die Existenz gekommen, keine Freuden vorenthalten worden wären. In Bezug auf die existierende *und* die hypothetische Person gilt, dass, wären sie nicht in die Existenz gekommen, ihnen keine Freuden *geraubt* worden wären, denn sie hätten diese ja gar nicht besessen. Aber während in Bezug auf die hypothetische Person gilt, dass ihr die Freuden des Lebens *vorenthalten* werden, wenn sie nicht in die Existenz gebracht wird, gilt von der existierenden Person nicht, dass ihr die Freuden des Lebens vorenthalten worden wären, wenn sie nicht in die Existenz gebracht worden wäre. Die Differenz zwischen „jemandem eine Freude rauben“ und „jemandem eine Freude vorenthalten“ spielt also gerade *keine* Rolle mehr, wenn wir von der terra firma der Existenz aus sprechen.

hätte die Stelle dann ja gar nicht eingenommen. Sicher, es hätte immer noch gegolten, dass *irgendeiner* Person, dem hypothetischen Stelleninhaber, das neue Mobiliar vorenthalten worden wäre. Aber eben nicht mir. Und mir kann es egal sein, dass dann irgendeiner Person, eben dem hypothetischen Stelleninhaber, etwas Gutes vorenthalten worden wäre. Mir wären dann die Mühen des universitären Arbeitslebens erspart geblieben, und unter der schlechteren Stellenausstattung hätte *ich* nicht zu leiden gehabt.“

Ersetzt man (naheliegenderweise) „auf eine Professur berufen werden“ durch „in die Existenz gelangen“ und „neues Mobiliar bekommen“ durch „der Freuden des Lebens teilhaftig werden“, wird deutlich, warum eine Person die oben formulierte Kritik an Benatars Asymmetrieargument akzeptieren und trotzdem rationalerweise unter Berufung auf das Asymmetrieargument die Überzeugung haben könnte, dass es für sie besser gewesen wäre, nicht in die Existenz zu gelangen: weil sie an die Person, der etwas Positives vorenthalten worden wäre, wenn sie nicht in die Existenz gelangt wäre, nicht als an sich selbst denken könnte. Die Kritik an Benatars Argument ist also mit der modifizierten Verteidigung des Arguments verträglich. Spricht man nicht in abstracto darüber, ob es besser *für irgendjemanden* ist, nicht zu existieren als zu existieren, sondern darüber, ob sich die Überzeugung einer existierenden Person, dass es für sie besser gewesen wäre, nicht in die Existenz zu gelangen, verteidigen und als rational nachweisen lässt, dann zeigt sich, dass dies der Fall ist.

Es ist wichtig zu sehen, dass man der Person, die diese Überlegung anstellt, nicht berechtigterweise vorhalten könnte, dass es doch, wie sie selbst zugesteht, in ihrem Leben auch Freuden gibt und diese Freuden doch die Leiden des Lebens überwiegen könnten, so dass sie, zumindest *wenn* die Freuden ihres Daseins die Leiden überwiegen, keinen Grund zur Klage über ihre Existenz hätte.²⁰ Das Argument gilt nämlich, wenn es überhaupt zutreffend ist, ganz unabhängig davon, ob ein Leben vergleichsweise glücklich oder vergleichsweise unglücklich ist.²¹ Es gilt unabhängig davon, ob die Freuden eines Lebens seine Leiden überwiegen oder nicht. Wir können uns ein sehr unglückliches Leben vorstellen, in Bezug auf das das Argument überzeugend wäre, aber auch ein sehr glückliches. In Bezug auf ersteres ist das Argument

20 In diesem Sinne argumentiert z. B. Overall (2012, 97–113) gegen Benatar.

21 Es gilt, wie Benatar (2006, 29) anmerkt, einzig *nicht* in Bezug auf die rein hypothetischen Fälle, in denen ein Leben nur Freude und kein Leiden zu bieten hat.

auch intuitiv einleuchtend, in Bezug auf letzteres führt seine Anwendung zu kontraintuitiven Resultaten, aber auch in diesem Fall ist das Argument einschlägig, d. h., es zeigt auch dann, dass es rational ist zu glauben, dass es besser gewesen wäre, nicht in die Existenz zu kommen.

Stellen wir uns ein extrem unglückliches Leben vor, in dem die Leiden die Freuden eindeutig überwiegen, etwa eines, das von schweren Krankheiten, sozialer Isolation, politischer Verfolgung, Erfolglosigkeit, Diskriminierung und zahlreichen anderen Einschränkungen geprägt ist und das praktisch keine Quellen der Freude bietet, so fällt es uns vergleichsweise leicht, die obige Argumentation zu akzeptieren. Wir könnten eine Person, die ein solches Leben zu führen hätte, gut verstehen, wenn sie sagte, dass sie wünschte, nicht in die Existenz gekommen zu sein, weil ihr dann all diese Leiden erspart geblieben wären und die Abwesenheit der minimalen Freuden, die das Leben für sie zu bieten hatte, für sie nicht schlimm gewesen wäre, da sie dieser, wenn sie nicht in die Existenz gebracht worden wäre, nicht beraubt worden wäre. Aber auch wenn die Gewichtung von Freude und Leiden umgekehrt ist, zeigt das Argument, dass es rational ist zu glauben, dass besser als zu existieren gewesen wäre, nicht in die Existenz gebracht worden zu sein. Stellen wir uns eine Person vor, deren Leben zahlreiche Freuden und ein sehr geringes Maß an Leiden zu bieten hat, die ihr Leben genießt und bejaht, sich aber in einem dunklen Moment sagt: „Es wäre besser für mich gewesen, nicht in die Existenz zu gelangen.“ Auch diese Person könnte, mit Benatar argumentierend, sagen, dass ihr im Falle der Nicht-Existenz das (vergleichsweise geringe) Leiden, das ihre Existenz mit sich gebracht hätte, erspart geblieben wäre, das Fehlen der (vermutlich beträchtlichen) Freuden, die ihr Leben mit sich bringt, aber nicht schlimm gewesen wäre, da die Person dieser Freuden ja nicht beraubt worden wäre. Zwar würde die Anwendung des Asymmetrieargumentes dann zu einem kontraintuitiven Resultat führen, aber das zeigt nicht, dass das Argument nicht anwendbar wäre. Auch das geringste Maß an Leiden macht es rational, die eigene Nicht-Existenz für besser zu halten als die eigene Existenz.

Ganz unabhängig davon, ob ein Leben vergleichsweise leidvoll oder vergleichsweise freudvoll ist, gilt also: Das Asymmetrieargument lässt sich verteidigen, wenn man es auf die Perspektive existierender Personen relativiert, die glauben, dass es besser für sie gewesen wäre, nicht in die Existenz zu kommen. Die axiologische Asymmetrie zwischen der Abwesenheit von Leiden und der Abwesenheit von Freude besteht tatsächlich, wenn man den Vergleich zwischen der Abwesenheit von Freude und der Abwesenheit von

Leiden auf die Binnenperspektive einer Person bezieht, die sich fragt, ob es *für sie* besser gewesen wäre, wenn sie nicht in die Existenz gekommen wäre. Darum lässt sich tatsächlich mit Benatars Asymmetrieargument begründen, dass eine Person, wenn sie denkt, dass es besser für sie gewesen wäre, nicht in die Existenz zu kommen, eine rationale und kritikresistente Überzeugung hat.

3. Praktische Konsequenzen

3.1 *Anti-Natalismus?*

Dass eine Person, die glaubt, dass es besser für sie wäre, nicht geboren worden zu sein, eine rationale und kritikresistente Überzeugung hat, bedeutet, dass diese Person für sich in Anspruch nehmen kann, intersubjektiv nachvollziehbare Gründe für diese Überzeugung zu haben. Zu deren Begründung kann sie sich, wie gezeigt, auf Benatars Asymmetrieargument berufen. Daher kann sie sich gegen wohlfeile Pathologisierungen ihrer Sicht auf das eigene Leben („krankhaft depressiv“) ebenso verwahren wie gegen den seichten Hinweis auf Sonnenuntergänge, die Freuden von Lenz und Liebe und die Schönheit von Mozart-Symphonien, mit dem man sie auffordern will, die Dinge doch nicht so miesepetrig zu sehen. Sie kann die dümmliche Aufforderung „Always Look on the Bright Side of Life“ ebenso begründet zurückweisen wie den Versuch, ihre Überzeugung als larmoyanten Ausdruck einer Unfähigkeit, mit den Härten des Lebens fertig zu werden, zu denunzieren.²²

Aus der Rationalität der Überzeugung der Person, dass es besser *für sie* wäre, wenn sie nicht existierte, folgt aber nicht, dass es besser wäre, wenn

22 Mehr noch: Denjenigen, die diese Überzeugung nicht haben, also den allermeisten Menschen, könnte die Person begründeterweise Irrationalität attestieren. Die meisten Menschen haben die Überzeugung, dass es besser für sie gewesen wäre, nicht in die Existenz zu kommen, nicht, sondern geben auf entsprechende Nachfrage zu Protokoll, dass sie es sehr begrüßen würden, in die Existenz gebracht worden zu sein, und ihr Leben außerordentlich schätzen würden. Die genannte Person müsste sie als Menschen ansehen, die irrationale, wenngleich evolutionär und funktional gut erklärbare Ansichten haben. Dass die Überzeugung, dass es besser ist zu existieren als nicht zu existieren, evolutionär vorteilhaft ist, ist offensichtlich, da sie Reproduktion begünstigt (vgl. Benatar 2006, 69): Wesen, die diese Überzeugung haben, werden sich eher fortpflanzen als solche, die sie nicht haben. Zum evolutionären Vorteil von Irrationalität vgl. auch Schurz 2003.

die Person nicht existierte. Zu unterscheiden sind die folgenden beiden Aussagen:

(1) Für Person P wäre es besser gewesen, wenn P nicht existiert hätte.

(2) Es wäre besser gewesen, wenn Person P nicht existiert hätte.

Es kann sein, dass (1) wahr, aber (2) falsch ist. Es kann sein, dass es tatsächlich so ist, dass es für eine Person besser gewesen wäre, nicht zu existieren, ohne dass es aber der Fall wäre, 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 Kafka am Ende seines Lebens bilanziert, dass es *für ihn* besser gewesen wäre, nicht in die Existenz gekommen zu sein, und hätte er dies 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, da er dieser nicht beraubt worden wäre, hätte er eine rationale Überzeugung artikuliert.²³ Vermutlich wäre diese den meisten Menschen auch problemlos nachvollziehbar gewesen. Aber auch wenn man diese Überzeugung rational findet, wird man 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 sicher nicht der Fall. Nur weil Kafka existierte, wurden der Welt seine Schriften überliefert, und diese sind von unschätzbarem Wert. Darum ist es, wie wenige bezweifeln würden, besser, dass Kafka existierte, als dass er nicht existiert hätte.

23 Die Rationalität dieser Überzeugung hängt, wie oben ausgeführt, nicht davon ab, ob ein Leben vergleichsweise glücklich oder unglücklich ist. Ein vergleichsweise unglückliches Leben wie das hier skizzierte ist aber eines, in Bezug auf das das Asymmetrieargument auch intuitiv einleuchtend ist und das daher in diesem Kontext zur Veranschaulichung der Differenz zwischen den Aussagen (1) und (2) gut geeignet ist.

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 müsse. 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 dass er nicht existiert hätte“ ist „besser“ personenrelativ, ein „besser für jemanden“. Nur besagt die 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 seine Nicht-Existenz es 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 jemand zwar die rationale Überzeugung hat, dass es *für ihn* besser gewesen wäre, nicht in die Existenz zu kommen, es aber auch besser (nämlich für andere besser) ist, dass er in die Existenz gekommen ist, als dass er nicht in die Existenz gekommen wäre, folgt aus ihr, anders als bei Benatar, kein Anti-Natalismus. Um einen Anti-Natalismus zu begründen, müsste nicht nur gezeigt werden, dass jemand Grund hat zu glauben, dass es besser für ihn gewesen wäre, nicht in die Existenz zu kommen, sondern auch, dass in Bezug auf jeden Menschen gilt, dass es besser wäre, wenn er nicht in die Existenz gekommen wäre. Benatar müsste für seinen Anti-Natalismus diese stärkere These in Anspruch nehmen. Aber wenn es für eine Person besser gewesen wäre, nicht in die Existenz zu kommen, heißt das nicht, dass es besser wäre, wenn diese Person nicht existierte, als wenn sie existiert. Hätte ein allwissender Beobachter, der in Kenntnis des gesamten Weltverlaufes anno 1882 zu entscheiden gehabt hätte, ob er Kafkas Eltern reproduktive Abstinenz anraten sollte, diesen anraten sollen, sich nicht zu vermehren? Vermutlich nicht. Daraus, dass es besser für eine Person gewesen wäre, nicht zu existieren, folgt nicht, dass es besser gewesen wäre, wenn diese Person nicht existiert hätte. Darum bietet das Asymmetrieargument in der qualifizierten Form keine argumentative Grundlage für einen Anti-Natalismus.

3.2 Ist es rational, die eigene Existenz zu bedauern?

Aus der vorhergehenden Argumentation folgt also kein Anti-Natalismus. Aber folgt aus ihr, dass es rational ist, die eigene Existenz zu bedauern? Die Antwort hierauf scheint eindeutig „Ja“ zu sein. Wenn es für jemanden rational ist zu glauben, dass es besser für ihn gewesen wäre, nicht zu existieren als zu existieren, ist es dann nicht auch rational für ihn, die eigene Existenz zu bedauern? Der Übergang von

- (1) Die Überzeugung der Person P, dass es für P besser gewesen wäre, nicht zu existieren als zu existieren, ist rational.

zu

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

Allerdings ist er dies nicht. Es gibt mindestens zwei Überlegungen, mit denen man diesen Übergang von (1) zu (2) zu blockieren, also zu zeigen versuchen könnte, dass jemand zwar berechtigterweise glauben kann, dass es für ihn besser gewesen wäre, nicht zu existieren als zu existieren, aber gleichwohl keinen Grund hat, seine 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 inne hätte, da er dann u. a. dank des finanziellen Zugewinns die Freuden des Lebens in noch größerem Ausmaß genießen könnte. 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 Z_1 einen besseren Zustand Z_2 gibt, nicht folgt, dass man Grund hat, Z_2 zu begrüßen – im Vergleich zu einem Zustand mit 55 Millionen 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 Z_3 einen schlechteren Zustand Z_4 gibt, nicht, dass man Grund hat, den Zustand Z_4 zu bedauern. Diese Feststellung mag auch auf das Verhältnis von Nicht-Existenz zu Existenz Anwendung finden: Wenn Nicht-Existenz besser als Existenz ist, folgt daraus nicht, dass man die eigene Existenz zu bedauern hat. Was schlechter als das Allerbeste ist, kann immer noch gut sein.²⁴

24 In diesem Sinne argumentiert Smuts gegen Benatar: „Benatar fails to see that

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, ein W₃-Professor wird, ohne dies verschuldet zu haben, zu einem W₂-Professor degradiert, etwa, weil es dem Universitätsrektorat aufgrund von Sparzwängen einfällt, sein Gehalt zu kürzen, seine Mitarbeiterstelle zu streichen und ihm ein weniger angenehmes Büro zuzuweisen. Er könnte dann sicherlich rationalerweise bedauern, in den Zustand der W₂-Professur gelangt zu sein. „Hätte man doch“, könnte er ausrufen, „alles beim Alten belassen und mich auf der W₃-Stelle belassen!“ Aber dass er rationalerweise bedauern kann, in den Zustand der W₂-Professur gelangt zu sein (weil nämlich der vorhergehende Zustand besser war), heißt nicht, dass er Grund hat zu bedauern, W₂-Professor zu sein. Er 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. Auch der Existierende könnte ausrufen: „Hätte man doch alles beim Alten belassen und mich nicht in die Existenz gebracht!“, ohne deswegen aber seine Existenz selbst, den Zustand, in den er gebracht wurde, zu bedauern.

Diese beiden Überlegungen verfehlen 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. Während die W₂-Professur nicht die einzige denkbare Alternative zur W₃-Professur ist, ist Existenz die einzige denkbare Alternative zur Nicht-Existenz. Darum gilt im Falle von Existenz und Nicht-Existenz: Wenn der Zustand der 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

the opposite of better is not always bad; sometimes it is just less good“ (Smuts 2014, 727; vgl. auch ebd., 718f.).

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. Diese Konsequenz aus der vorhergehenden Argumentation lässt sich nicht abweisen. Leider.

3.3 In welchem Ausmaß ist die eigene Existenz zu bedauern rational?

Allerdings ist hier eine Einschränkung nötig. Man kann etwas in größerem oder geringerem Ausmaß bedauern, ein Zustand kann mehr oder minder bedauernswert sein. Die Leiden eines Kriegsopters sind bedauernswerter als die Leiden dessen, der auf den Mercedes verzichten oder in Abweichung von seinen Gewohnheiten vor 12 Uhr mittags aufstehen muss. Es ist rational, den Verlust des Lebenspartners zu bedauern, aber auch, ihn mehr zu bedauern als den Verlust von 10 Euro oder eine Niederlage des favorisierten Fußballvereins. Wenn man sagt, dass es rational ist, die eigene Existenz zu bedauern, sagt man damit noch nichts darüber, in welchem Ausmaß es rational ist, die eigene Existenz zu bedauern.

In welchem Ausmaß ist also die eigene Existenz zu bedauern rational? Die Antwort hierauf lautet: Es kommt darauf an. Genauer: Es kommt darauf an, um was für eine Existenz es sich handelt. Es gibt hier einen erheblichen Unterschied zwischen dem Leben eines KZ-Insassen und einem vergleichsweise glücklichen Leben, d.h. einem solchen, das viele Freuden und nur vergleichsweise wenig oder unbedeutende Leiden zu bieten hat. Ein Leben voller Leiden ist in größerem Ausmaß zu bedauern als ein Leben mit vergleichsweise wenig Leiden und vergleichsweise vielen Freuden. Das ist so, weil der Person, die das erstgenannte Leben zu leben hat, mehr (oder bedeutendere) Leiden erspart geblieben wären, wenn sie nicht in die Existenz gekommen wäre, als der Person, die das zweitgenannte Leben zu leben hat, während *beide* Personen von sich sagen könnten, dass ihnen, wären sie nicht

in die Existenz gebracht worden, durch die Vorenthaltung der (im ersten Fall geringen, im zweiten Fall bedeutenden) Freuden nichts Schlechtes angetan worden wäre, da sie dieser Freuden ja nicht beraubt worden wären. Wenn aber jemandem nur sehr wenige oder sehr unbedeutende Leiden dadurch erspart worden wären, dass er nicht in die Existenz gebracht worden wäre, ist, bildlich gesprochen, der Abstand zwischen Existenz und Nicht-Existenz für ihn nicht sehr groß. Es würde dann immer noch gelten, dass es für ihn besser gewesen wäre, nicht in die Existenz gekommen zu sein, und es wäre immer noch bedauerlich für ihn, in die Existenz gekommen zu sein. Aber es wäre nicht *sehr* bedauerlich.

Der Fall des kleinstmöglichen rationalen Bedauerns über die eigene Existenz lässt sich wie folgt veranschaulichen. Angenommen, das Leben einer Person enthält nichts als Freuden mit der einzigen Ausnahme, dass die Person einmal in ihrem Leben niesen muss. Zu niesen ist mit einer gewissen Unannehmlichkeit verbunden, aber wirklich mit keiner sehr großen. In Bezug auf ein solches Leben würde immer noch gelten, dass die Person Grund hätte, ihre Existenz zu bedauern. Wäre sie nicht in die Existenz gebracht worden, wäre ihr die Unannehmlichkeit einmaligen Niesens erspart geblieben, während ihr durch die Vorenthaltung der zahlreichen Freuden ihres Lebens nichts Schlimmes angetan worden wäre, da sie dieser Freuden dann nicht beraubt worden wäre. Auch für sie wäre Nicht-Existenz besser als Existenz gewesen. Allerdings nicht *viel* besser. Das Ausmaß, in dem Nicht-Existenz gegenüber Existenz vorzugswürdig ist, bemisst sich am Leiden, das die Existenz mit sich bringt, und das ist hier recht gering. Darum könnte die Person sich zwar rationalerweise sagen, dass es besser für sie gewesen wäre, nicht zu existieren, aber sie hätte keinen Anlass, über ihre Existenz angesichts der Notwendigkeit einmaligen Niesens laut zu lamentieren.

Dieses Beispiel eines nur in minimalem Ausmaß zu bedauernden Lebens stellt natürlich eine extreme Idealisierung dar. Fragt man in Bezug auf tatsächliche Leben, in welchem Ausmaß es rational ist, sie zu bedauern, wird man zweierlei feststellen. Zum einen wird man konstatieren müssen, dass ein Leben im Allgemeinen sehr viel mehr und sehr viel bedeutendere Leiden enthält als einmaliges Niesen. Krankheiten, Einsamkeit, Langeweile, beruflicher Misserfolg, soziale Isolation, Trauer um den Verlust anderer Menschen und das Leiden an der eigenen Sterblichkeit – um nur die prominentesten Beispiele zu nennen – sind gravierende Leidenserfahrungen, von denen kein Leben ganz verschont bleiben dürfte. Philosophische Pessimisten wie Schopenhauer und Benatar haben immer wieder eindrücklich die zahlrei-

chen Leiden, die unser Dasein mit sich bringt, in Erinnerung gerufen²⁵, und sie haben zudem bedenkenswerte Argumente dafür vorgebracht, dass wir, um unser Dasein überhaupt bewältigen zu können, dazu neigen, uns diese Leiden schönzureden und ihre Dimension zu verkleinern oder sie in Form einer „Coping-Strategie“ positiv umzudeuten.²⁶ Man wird zum anderen aber auch feststellen müssen, dass es Leben – jene, die wir in Traueranzeigen als „erfüllte Leben“ zu adeln pflegen – gibt, die vergleichsweise gut sind und die vergleichsweise viele Freuden bei vergleichsweise geringen Leiden aufweisen. Von einem Leben voller Freuden mit nur einmaligem Niesen sind sie noch weit entfernt, stehen ihm aber näher als jene Leben, die durch eine Vielzahl sehr gravierender Leidenserfahrungen gekennzeichnet sind. In Bezug auf diese Leben wird man dann sagen, dass es für denjenigen, der ein solches Leben hat, zwar immer noch rational ist, es zu bedauern, aber auch, dass es rational ist, dies nicht allzu sehr zu tun. Er wird immer noch Grund haben zu bedauern, dass er in die Existenz gelangt ist, aber er hat keinen Grund dazu, ein Lamento über sein Dasein anzustimmen.

In einem solchen Fall ist das Ausmaß an Bedauern über die eigene Existenz, das zu haben rational ist, vielleicht so gering, dass wir kaum noch von „bedauern“ sprechen wollen würden. Wenn ein Leben vergleichsweise

25 Man vergleiche im 4. Buch der *Welt als Wille und Vorstellung* insbesondere die §§ 57–60 (ZA II, 389–413) und 68–69 (ZA II, 468–497) des ersten Bandes und das Kapitel 46, „Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens“, des zweiten Bandes (ZA IV, 670–689) sowie im zweiten Band der *Parerga* die Kapitel 11, „Nachträge zur Lehre von der Nichtigkeit des Daseyns“, und 12, „Nachträge zur Lehre vom Leyden der Welt“ (ZA IX, 307–331), und bei Benatar die dem *Quality-of-life*-Argument gewidmeten Kapitel (Benatar 2006, Kap. 3 [60–92], Benatar/Wassermann 2015, Kap. 3 [40–77], Benatar 2017, Kap. 4 [64–91]).

26 Vgl. Benatar 2006, 64–69; Benatar/Wassermann 2015, 41–45; Benatar 2017, 67–71. Zu diesen *Bias*-Effekten, die uns unser Leben positiver erscheinen lassen, als es ist, vgl. auch Marsh 2014. Marsh folgt jedoch Benatar weder in seinem radikalen Pessimismus noch in seinem Anti-Natalismus, sondern vertritt die moderatere These, dass die Tendenz zur Überbewertung der eigenen Lebensqualität zeige, dass die vielen Reproduktionsentscheidungen zugrunde liegende Annahme, dass ein Kind ein gutes Leben zu erwarten hätte, in höherem Maße fehleranfällig ist, als wir es wahrhaben wollen. Ausgehend von Benatars Hinweis auf überoptimistische Verzerrungen in der Einschätzung der eigenen Lebensqualität argumentiert Weinberg (2016, 121–134) plausibel für die These, dass sich die Qualität eines Lebens nicht perspektivenunabhängig und insofern nicht objektiv bestimmen lässt.

glücklich ist, ist beim Vergleich zwischen Existenz und Nicht-Existenz vielleicht eher die Einstellung der souveränen Indifferenz als die des Bedauerns der eigenen Existenz angebracht. Eine solche Einstellung legte Sokrates an den Tag, als er, seine bevorstehende Verurteilung zum Tode voraussehend, sie sogar provozierend, am Schluss seiner Verteidigungsrede die Gelassenheit, mit der er dem Tod entgegensah, wie folgt begründete: Entweder gebe es nach dem Tod ein Weiterleben oder nicht. Sei Ersteres der Fall, böte sich ihm im Falle seiner Verurteilung bald die reizvolle Möglichkeit, im Jenseits mit Geistesgrößen wie Homer zu diskutieren, wogegen nichts einzuwenden sei. Sei aber Letzteres der Fall, sei der Tod wie ein traumloser Schlaf, und, so führt Sokrates aus, als solcher sei er ein „großer Gewinn“ und dem Leben deutlich vorzuziehen, weil ein traumloser Schlaf besser sei als das Leben.²⁷ Sokrates war also der Meinung, dass es besser für ihn ist, nicht zu existieren als zu existieren. Er hat aber nach allem, was wir durch Platon wissen, seine Existenz nicht sehr bedauert, sondern sie sogar philosophierenderweise zu schätzen gewusst. Er hat kein Klagelied über sein Dasein angestimmt, ist aber gelassen in die Nicht-Existenz gegangen, die er als gegenüber dem Dasein vorzugswürdig ansah.

Wenn ein Leben, wie wir sagen, „erfüllt“ ist und sehr gut verläuft, kann also das Ausmaß, in dem es zu bedauern rational ist, so gering sein, dass die Überzeugung einer Person, dass es besser für sie (gewesen) wäre, nicht zu existieren als zu existieren, eher, wie bei Sokrates, zu einer Haltung der gelassenen Indifferenz gegenüber der eigenen Nicht-Existenz als zu einer Klage über das eigene Dasein führen wird. Ob man für diese Haltung überhaupt noch das Wort „bedauern“ verwenden will – also z. B. sagen will, dass Sokrates in der Passage aus der *Apologie* ausdrückt, dass er seine Existenz bedauert – oder ob man dies nicht tun und den Ausdruck „bedauern“ für die Bezeichnung derjenigen Haltungen reservieren möchte, die mit einer ausgeprägt negativen Einstellung zu dem, was man bedauert, einhergehen, scheint eine sekundäre terminologische Frage zu sein. Je nachdem, wie man sich hier entscheidet, kann man das Ergebnis der vorhergehenden Argumentation entweder so ausdrücken: „Es ist rational, die eigene Existenz zu bedauern, aber manchmal, nämlich wenn ein Leben vergleichsweise gut ist, ist es rational, sie nicht sehr zu bedauern“, oder so: „Es ist rational, die eigene Existenz entweder zu bedauern oder, falls das Leben vergleichsweise gut ist, ihr gegenüber indifferent zu sein“.

Dank

Für die kritische Lektüre früherer Fassungen dieses Textes danke ich Annette Dufner, Susanne Hiekel, Michael Kühler, Achim Lohmar, Stefan Mandel, Sebastian Muders, Markus Rüther und Karsten Witt.

Literatur

- Akerma, Karim (2000): *Verebben der Menschheit? Neganthropie und Anthropodizee*, Freiburg/München.
- Belshaw, Christopher (2012): A New Argument for Anti-Natalism. In: *South African Journal of Philosophy* 31, 117–127.
- Benatar, David (2006): *Better Never to Have Been. The Harm of Coming into Existence*, Oxford.
- Benatar, David (2012): Every Conceivable Harm. A Further Defence of Anti-Natalism. In: *South African Journal of Philosophy* 31, 128–164.
- Benatar, David (2013): Still Better Never to Have Been: A Reply to (More of) My Critics. In: *The Journal of Ethics* 17 (Special Issue: The Benefits and Harms of Existence and Non-Existence), 121–151.
- Benatar, David (2017): *The Human Predicament. A Candid Guide to Life's Biggest Questions*, Oxford.
- Benatar, David/Wassermann, David (2015): *Debating Procreation. Is It Wrong to Reproduce?*, Oxford.
- Birnbacher, Dieter (1988): *Verantwortung für zukünftige Generationen*, Stuttgart.
- Birnbacher, Dieter (1995): Gibt es rationale Argumente für ein Abtreibungsverbot? In: *Revue Internationale de Philosophie* 49, 357–372.
- Boonin, David (2012): Better to Be. In: *South African Journal of Philosophy* 31, 10–25.
- DeGrazia, David (2010): Is it Wrong to Impose the Harms of Human Life? A Reply to Benatar. In: *Theoretical Medicine and Bioethics* 31, 317–331.
- Feinberg, Joel (1992): Wrongful Life and the Counterfactual Element in Harming. In: ders.: *Freedom and Fulfillment*, Princeton 1992, 3–36.
- Hare, Richard (1993a) (erstmals 1988): Possible People. In: ders.: *Essays on Bioethics*, Oxford 1993, 67–83.
- Hare, Richard (1993b) (erstmals 1988): When Does Potentiality Count? In: ders.: *Essays on Bioethics*, Oxford 1993, 84–97.
- Hare, Richard (1993c) (erstmals 1975): Abortion and the Golden Rule. In: ders.: *Essays on Bioethics*, Oxford 1993, 147–167.

- Marsh, Jason (2014): Quality of Life Assessments, Cognitive Reliability, and Procreative Responsibility. In: *Philosophy and Phenomenological Research* 89, 436–466.
- McGregor, Rafe/Sullivan-Bissett, Ema (2012): Better No Longer to Be. In: *South African Journal of Philosophy* 31, 55–68.
- Nagel, Thomas (2008) (erstmals 1979): Der Tod. In: ders.: *Letzte Fragen (Mortal Questions)*, Hamburg 2008, 17–28.
- Overall, Christine (2012): *Why Have Children? The Ethical Debate*, Cambridge, Mass./London.
- Platon: *Werke in acht Bänden*. Griechisch/Deutsch, hrsg. von G. Eigler. Griechischer Text von A. Croiset/L. Bodin/M. Croiset/L. Méridier. Deutsche Übersetzung von F. Schleiermacher, Darmstadt 1990.
- Schopenhauer, Arthur: *Werke in zehn Bänden*. Zürcher Ausgabe (= ZA). Text nach der historisch-kritischen Ausgabe von Arthur Hübscher (Wiesbaden ³1972). Editorische Materialien von Angelika Hübscher, Zürich 1977.
- Schurz, Gerhard (2003): Sind Menschen Vernunftwesen? In: *Information Philosophie* 5/2003, 16–27.
- Shakespeare, William (2006): *Hamlet*, ed. by A. Thompson/N. Taylor (The Arden Shakespeare / Third Series), London.
- Smith, Michael (1994): *The Moral Problem*, Oxford u. a. O.
- Smuts, Aaron (2014): To Be or Never to Have Been: Anti-Natalism and a Life Worth Living. In: *Ethical Theory and Moral Practice* 17, 711–729.
- Weinberg, Rivka (2016): *The Risk of a Lifetime. How, When, and Why Procreation May Be Permissible*, Oxford.
- Williams, Bernard (1973): The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality. In: ders.: *Problems of the Self. Philosophical Papers 1956–1972*, Cambridge 1973, 82–100.
- Wittgenstein, Ludwig (1984) (erstmals 1921): Tractatus logico-philosophicus. In: ders.: *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a.M.