



Leben als sinnloses Leid. Versuch einer Einordnung des Antinatalismus von David Benatar im Lichte der Philosophie A. Schopenhauers

Sebastian Hüsich

► To cite this version:

Sebastian Hüsich. Leben als sinnloses Leid. Versuch einer Einordnung des Antinatalismus von David Benatar im Lichte der Philosophie A. Schopenhauers. Meta. Research in Hermeneutics, Phenomenology and practical Philosophy, 2020, XII (1), pp.49-76. <hal-03511075>

HAL Id: hal-03511075

<https://hal.science/hal-03511075v1>

Submitted on 11 Jan 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

**Leben als sinnloses Leid.
Versuch einer Einordnung des Antinatalismus von
David Benatar im Lichte der Philosophie
A. Schopenhauers**

Sebastian Hüsch
Aix-Marseille Université

Abstract

**Life as Meaningless Suffering: Reflections on David Benatar's
Antinatalism in the Light of the Philosophy of Arthur Schopenhauer**

The South African philosopher David Benatar argues that not being born is preferable to coming into existence as only the fact of non existing can prevent suffering. From an ethical and pragmatic viewpoint this means that we have to forego procreation. Benatar's main line of argumentation is the claim of an asymmetry between harms and benefits such that not being born does not withhold benefits from anybody whereas it surely prevents suffering. The present paper will argue that the persuasiveness of Benatar's claim depends fundamentally upon a premise which in fact remains totally undiscussed by the philosopher himself. This crucial premise is revealed, however, if one analyzes Benatar's philosophy in the light of the metaphysically grounded anti-natalist ethics of Schopenhauer.

Keywords: Antinatalism, Nihilism, Metaphysics, Suffering, Meaning

I.

Es ist eine in der Regel unproblematisierte Grundüberzeugung der modernen westlichen Gesellschaften, dass das Leben ein besonderes und wertvolles Gut sei¹. Nicht zuletzt durch die Ominipräsenz lebensbejahender Botschaften in den Medien, der Werbung und in populärwissenschaftlichen Veröffentlichungen wird uns das Leben mit seinen vermeintlich schier unerschöpflichen Möglichkeiten als Quelle von Abenteuer und Erlebnis, von Glück und Erfüllung nahegebracht. Mit

Gerhard Schulze ließe sich sagen, dass die Erlebnisdimension in der Gegenwartsgesellschaft geradezu paradigmatischen Charakter erhalten hat². Umso irritierender wirkt es da, wenn die Wünschbarkeit des Lebens grundlegend infrage gestellt wird. Wie irritierend, das zeigt eloquent der Auftakt einer Rezension, in der Christopher Belshaw das 2006 erschienene Buch *Better to never have been. The Harm of coming into existence* des südafrikanischen Philosophen David Benatar bespricht. Belshaw beginnt diese wie folgt: „This year’s winner of the Bookseller/Diagram prize for the oddest title of the year is *Stray Shopping Carts of Eastern North America: A Guide to Field Identification*. Other finalists included *How Green were the Nazis?*, *Tattooed Mountain Women and Spoon Boxes of Daghestan*, and the book I’m reviewing here. *The title is indeed odd.*“ (Belshaw 2007; meine Hervorhebung) „Odd“, seltsam, sei dieser Titel, und die Einreihung in eine Liste mit thematisch fremden Titeln, die mit letzterem nur die vermeintliche Skurrilität gemein haben, illustriert als wie seltsam der Hinweis auf die Nichtwünschbarkeit der Existenz empfunden wird. Dass selbst eine philosophische Rezension in einem Fachorgan Benatars Titel in der Skurrilitätenschublade ablegt, ist freilich mit der erwähnten medialen Allgegenwart von Lebensbejahung nicht hinreichend erklärt, lässt sich aber beispielsweise mit Max Horkheimer auf tieferliegende strukturelle Gründe zurückführen. So konstatiert Horkheimer bereits in der Mitte des vergangenen Jahrhunderts eine fortschreitende Abwendung der Philosophie von traditionellen philosophischen Fragestellungen und insbesondere grundlegende Existenzfragen. Stattdessen orientiere sich die Philosophie sowohl methodologisch als auch thematisch in zunehmendem Maße an der Wissenschaft und richte ihre Aufmerksamkeit wie diese pragmatisch, utilitaristisch, positivistisch und möglichst konstruktiv auf zukünftige Möglichkeiten und auf die Verbesserung des Gegebenen (Vgl. Horkheimer 1947, 44)³. Mit anderen Worten ordne sich die Philosophie weitgehend den prädominanten gesellschaftlichen Paradigmen und Imperativen unter. Unter dieser Prämisse ist dann auch erwartbar, dass eine antinatalistische Position *odd* erscheinen muss. Interessanterweise beklagte freilich schon der wohl

bekannteste philosophische Antinatalist Arthur Schopenhauer vor über 200 Jahren mit einer erheblichen Portion Sarkasmus: „[D]ie Welt will hören, dass sie lüchlich und vortrefflich sei, und die Philosophen wollen der Welt gefallen“ (Schopenhauer 1920, 345), weshalb sich auch die erfolgreichen philosophischen Systeme ausnahmslos den Optimismus auf die Fahnen geschrieben hätten, eine Schopenhauer zufolge „ruchlose Denkungsart“ (Schopenhauer 2005 [WWV], 424)⁴.

Antinatalistische Positionen bringen mithin aus naheliegenden Gründen, damals wie heute, nicht die besten Voraussetzungen mit, eine größere Breitenwirkung oder Popularität zu erzielen. Das heißt aber keineswegs, dass sie hierdurch vorderhand philosophisch disqualifiziert wären. Im Gegenteil ist die Stichhaltigkeit einer Position selbstverständlich von deren Popularität oder Attraktivität kausal gänzlich unabhängig und Albert Camus' Aussage, dass das Wahre suchen nicht bedeute, das Wünschenswerte zu suchen, hat nach wie vor Gültigkeit (Camus 1998 [1942], 47f.)⁵. Der vorliegende Beitrag bemüht sich nachzuweisen, dass der Antinatalismus Benatars aus einer bestimmten Perspektive heraus als plausibel zu betrachten ist. Dabei wird argumentiert, dass die Überzeugungskraft der Position Benatars von einer Prämisse abhängt, die bei ihm selbst nahezu völlig unthematisiert bleibt und die auch in der Vielzahl der Auseinandersetzungen mit Benatars Argumenten in der Regel nicht problematisiert wird⁶. Diese wird jedoch sichtbar, wenn der Position Benatars durch einen Blick auf die Philosophie Schopenhauers eine größere Tiefenschärfe verliehen wird.

II.

Das zentrale Postulat Benatars findet sich klar formuliert im Titel seines 2006 erschienenen Buches, in dem er seine antinatalistische Position detailliert entfaltet: *Better never to have been. The harm of coming into existence*⁷. Die Argumentation, die er vor dem Hintergrund dieser These entwickelt, ist zweistufig. In einem ersten Schritt bemüht er sich, unter der Berücksichtigung einer Reihe von möglichen und tatsächlichen Einwänden, die Richtigkeit dieses Postulats

stringent nachzuweisen. Die Pointe seiner Argumentation für das Vorziehen des Nichtgeborenwerdens vor dem Geborenwerden (*coming into existence*) ist die Identifizierung einer Asymmetrie zwischen dem Vermeiden von Leiden (*harm*) und dem Vorenthalten von Angenehmem (*benefit*), die die Bevorzugung des Nichtgeborenwerdens ethisch geboten sein lasse. In einem anschließenden zweiten Schritt entwickelt Benatar aus der dieserart gewonnenen Einsicht ein ethisches Programm, das darauf gerichtet ist, das Leiden der Menschen zwecks progressiver Extinktion der Spezies unwiderruflich aus der Welt zu schaffen⁸.

Angesichts dieses ebenso drastischen wie ambitionierten Programms ist es wichtig, bezüglich dessen Reichweite auf zweierlei hinzuweisen. Zum einen gilt es zu betonen, dass Benatars These, dass es ein Unglück (*harm*) ist, geboren zu werden, sich nicht als perspektivisch-subjektive Bestandsaufnahme eines konkreten, besonders unglücklichen oder leiderfüllten Lebens versteht. Im Gegenteil ist Benatars Postulat auf eine Ebene gehoben, die gerade nicht auf Einzelschicksale oder subjektives Erleben fokussiert, sondern sich auf eine „*harm-benefit*“-Kalkulation stützt, die den Anspruch auf Objektivität erhebt und die er anhand verschiedener Szenarien in Tabellenform illustriert⁹. Der zweite Aspekt, der in diesem Zusammenhang wichtig ist, ist die Tatsache, dass sich die Arbeit Benatars der Intention nach weder als eine polemisch zugespitzte Provokation versteht¹⁰, noch gar als eine melancholische Auseinandersetzung mit den menschlichen Unzulänglichkeiten und der menschlichen Sterblichkeit¹¹.

Dabei konstruiert Benatar seine antinatalistische Argumentation zunächst mithilfe der Universalisierung einer konkreten ethischen Problemstellung. Im Kontext einer Diskussion der „non identity“-Problematik nimmt Benatar die Frage in den Blick, wann ein Leben als lebenswert zu betrachten sei. Konkret wird diese Frage etwa gestellt, wenn es um mögliche Behinderungen oder soziale Nachteile geht, die einem noch nicht existierenden Kind mit auf den Weg gegeben würden¹². Eine Herausforderung der Ethik sei es in diesem Zusammenhang zu erörtern, mit welchen Arten von Behinderungen oder Beeinträchtigungen ein potentiell Leben

als nicht lebenswert einzuschätzen wäre¹³. Der Einschätzung, wann ein Leben als nicht mehr lebenswert zu betrachten sei, würden, so Benatar, *benefit-harm*-Abwägungen zugrunde gelegt. Ist das zu erwartende Leid zu groß, so sei es für das potentielle Kind besser, nicht zu sein¹⁴. Benatar nimmt diese Diskussion auf, um sie auf eine allgemeine Ebene zu heben: Die Frage, wann ein Leben mit so viel Leiden behaftet wäre, dass es für den betreffenden Menschen besser wäre, nicht geboren zu werden, stelle sich nicht erst für potentielle Kinder mit zu erwartenden Behinderungen oder Beeinträchtigungen, sondern sie sollte, Benatar zufolge, für *jedes* mögliche neue Leben gestellt werden. Dann aber, so sein radikales Postulat, werde sich zeigen, dass es *in jedem Falle* und für *jedes* mögliche neue Leben besser sei, nicht zu entstehen (Benatar 2006, 28ff.)¹⁵. Benatar zufolge ist nicht geboren zu werden dem In-die-Existenz-Kommen *immer und unter allen Umständen* vorzuziehen, denn, so Benatar, dadurch werde *immer* Leiden verhindert, während die durch das Geborenwerden möglichen *benefits* erstens niemandem vorenthalten werden und zweitens in ihrem Umfang höchst ungewiss sind. Das Argument, dass durch das Nichtgeborenwerden niemand zu Schaden komme, ist die zentrale Stütze seines Postulats und basiert auf der Annahme einer grundlegenden Asymmetrie. Der entscheidende Gedankengang ist der folgende:

It is uncontroversial to say that (1) the presence of pain is bad, and that (2) the presence of pleasure is good. However, such a symmetrical evaluation does not seem to apply to the absence of pain and pleasure, for it strikes me as true that (3) the absence of pain is good, even if that good is not enjoyed by anyone, whereas (4) the absence of pleasures is not bad unless there is somebody for whom this absence is a deprivation. (Benatar 2006, 30)¹⁶

Mit anderen Worten: Es gebe eine perfekte Analogie zwischen den Urteilen, dass Schmerz schlecht ist und Angenehmes gut; jedoch gelte das in der Umkehrung nicht in gleicher Weise. Zwar ist die Abwesenheit von Schmerz ausnahmslos wünschenswert, jedoch sei es ethisch unproblematisch, wenn *pleasures* ausblieben, solange und insofern diese niemandem konkret versagt würden: Einem hypothetischen zukünftigen Menschen wird durch das Nichtgeborenwerden also Leiden erspart (denn es wäre sicher,

dass dieser hypothetische Mensch als wirklicher Mensch Leiden ausgesetzt wäre), aber ihm wird nichts vorenthalten, wenn er nicht in die Existenz gelangt, insofern es in diesem Falle keine konkrete Person gibt, der etwas vorenthalten werden könnte. Aus dieser Asymmetrie ist für Benatar, wie gesagt, der Schluss zu ziehen, dass das Nichtgeborenwerden dem Geborenwerden *immer* vorzuziehen ist ungeachtet der Frage, wieviel Leid oder Freude für ein zukünftiges Leben zu erwarten wäre.

Zwar ist diese Asymmetrie das entscheidende Element, um den Antinatalismus als folgerichtig aufzuzeigen, aber Benatar scheint sich nicht allein auf dieses eher abstrakte Argument verlassen zu wollen. Denn er legt großen Wert darauf zu betonen, dass die Menschen prinzipiell die *benefit*-Seite überschätzen und die negativen Seiten der Existenz oft vernachlässigen würden. Das gelte zunächst in Bezug auf die Erinnerung an besondere Lebensereignisse, bei denen unsere psychologische Prädisposition uns dazu neigen lasse, erfreuliche Ereignisse in Erinnerung zu behalten und unerfreuliche zu vergessen¹⁷. Das gelte aber auch dahingehend, dass wir auch im Alltag im Grunde permanent mit negativen Zuständen konfrontiert seien, ohne dies in Anschlag zu bringen – auch wenn Benatar konzidiert, es handle sich bisweilen lediglich um „relatively mildly negative [states]“ (Benatar 2006, 71)¹⁸. In der Konsequenz laufe dies darauf hinaus, die wirkliche Qualität unseres jeweiligen Lebens in der Regel erheblich zu überschätzen, wir Menschen seien mithin überaus schlechte Richter, wenn es darum geht, unser Leben in seiner Lebenswertigkeit objektiv einzuschätzen¹⁹. Wenn man aber die Qualität des Lebens unter Ausschaltung subjektiver Verzerrungen bewerte, dann werde die Erwartung relativiert, dass einem möglichen Leben eine Menge Freude vorenthalten werde, sollte es nicht in ein wirkliches Leben überführt werden. Andererseits sei im Falle eines Geborenwerdens das Leiden gewiss, so dass gesagt werden könne: „[E]xistence is always a serious harm“ (Benatar 2006, 1). Die kohärente Abwägung der Asymmetrie zwischen möglichen *benefits* und sicheren *harms* lässt Benatar zufolge

nur den Schluss zu, dass es ethisch geboten ist, das Nichtgebären der Prokreation vorzuziehen²⁰.

III.

Die Überzeugung, dass das Nichtgeborenwerden dem Existieren vorzuziehen ist, und dass eine nähere Betrachtung des Lebens kaum den Schluss zulasse, dass im Leben die Freuden gegenüber den Leiden überwiegen, vertritt in vergleichbarer Unzweideutigkeit auch Arthur Schopenhauer. So heißt es in seinem Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung*:

Ehe man so zuversichtlich ausspricht, daß das Leben ein wünschenswerthes, oder dankenswerthes Gut sei, vergleiche man ein Mal gelassen die Summe der nur irgend möglichen Freuden, welche ein Mensch in seinem Leben genießen kann, mit der Summe der nur irgend möglichen Leiden, die ihn in seinem Leben treffen können. Ich glaube, die Bilanz wird nicht schwer zu ziehen seyn. (Schopenhauer 2005 [WWV], 669)

Die schlichte Aufrechnung von Freude und Leiden freilich scheint Schopenhauer letztlich dem Problem in seiner ganzen Tiefe nicht gerecht zu werden, denn kurz darauf hebt er die These, dass das Nichtsein dem Sein vorzuziehen sei, auf ein deutlich grundsätzlicheres Fundament, wenn er konstatiert:

Im Grunde aber ist es ganz überflüssig, zu streiten, ob des Guten oder des Uebeln mehr auf der Welt sei: denn schon das bloße Daseyn des Uebels entscheidet die Sache; da dasselbe nie durch das daneben oder danach vorhandene Gute getilgt, mithin auch nicht ausgeglichen werden kann. [...] Denn daß Tausende in Glück und Wonne gelebt hätten, höbe ja nie die Angst und Todesmarter eines einzigen auf. (Schopenhauer 2005 [WWV], 669f.)

Angst, Marter, Leiden allgemein ist mithin Schopenhauer zufolge prinzipiell inkommensurabel, so dass die Aufrechnung von Glück und Unglück in letzter Instanz nicht ausschlaggebend und dem Skandal des Leidens grundlegend unangemessen ist²¹. Das Verdikt, dass Nichtsein dem Sein vorzuziehen ist, bedarf mithin nicht des kleinteiligen Nachweises eines Übergewichts des Leidens, vielmehr macht die Anerkenntnis der Inkommensurabilität von Leiden schlechthin jede Art von Aufrechnung hinfällig. In diesem

Sinne wäre für Schopenhauer auch das Asymmetrieargument Benatars unnötig, denn allein die Existenz des Leidens entscheidet die Frage – und zwar umso eindeutiger als ein Leben „in Glück und Wonne“, das bei Benatar zumindest nicht strukturell unmöglich ist, sich bei Schopenhauer ohnehin als eine Illusion erweisen muss, worauf noch zurückzukommen sein wird. Schopenhauers Antinatalismus ist daher in seiner Begründung weit radikaler als der Benatars, und diese Radikalität findet ihre Erklärung sicherlich zum Teil darin, dass Schopenhauer seine antinatalistische Ethik metaphysisch fundiert. Das wird deutlich, wenn man den Blick auf eine Frage richtet, die für Schopenhauer zentral ist, jedoch bei Benatar keinerlei Rolle spielt und nicht einmal erwähnt wird, und zwar ist dies die Frage nach dem *Grund* des Leidens. Anders als bei Benatar, der rein analytisch-utilitaristisch argumentiert und sich mit der Konstatierung der Faktizität des Leidens begnügt, um sein Postulat des Hinarbeitens auf das Aussterben der Menschheit zu plausibilisieren, versucht Schopenhauer, zu den strukturellen Gründen für das Leiden der Menschen vorzudringen. Ein solcher Schritt jedoch ist erforderlich, um die Forderung nach dem Aussterben der Spezies zu fundieren. Denn nur so kann abgesichert werden, dass das aus dem Asymmetrie-Argument abgeleitete *harm-benefit*-Kalkül nicht nur aktuell valide ist, sondern dies auch künftig bleibt. Allein vor dem Hintergrund eines Verständnisses der strukturellen Ursachen des Leidens kann sichergestellt werden, dass grundsätzlich eine *Perspektive der Überwindung* des Leids, die sich diesseits der Forderung nach dem Aussterben hält, ausgeschlossen werden kann. Denn solange eine Beseitigung der Asymmetrie zumindest *möglich* ist, stellt sich die Frage der Plausibilität des Antinatalismus erneut und unter veränderten Voraussetzungen. Erst die Einsicht in die metaphysische Fundierung der anthropologischen Tiefenstrukturen, die für das Leiden ursächlich sind, bildet bei Schopenhauer das unhintergehbare Fundament für die Abweisung aller eventuellen innerweltlichen Veränderungsoptionen und macht die radikale ethische Forderung unabweisbar, dass das Leiden nur durch den Verzicht auf Fortpflanzung zu überwinden sei. Die umfassende Soteriologie, die Schopenhauer im vierten Buch

der *Welt als Wille und Vorstellung* entwickelt und die sich auf reichhaltige Zeugnisse philosophisch-mystisch-religiöser Traditionen des Westens, aber auch des Ostens stützt, erhält also eine ideengeschichtlich untermauerte metaphysische Verankerung, wie sie bei Benatars Ansatz völlig fehlt. Das Fundament von Schopenhauers Antinatalismus ist dabei die zentrale These, dass die Welt in ihrem Wesen Wille ist.²² Was diesen Willen auszeichnet ist nach Schopenhauer – und hier wendet er sich explizit gegen die zu seiner Zeit angesagten teleologischen Geschichtsphilosophien –, dass dieser keinerlei Teleologie in sich schließe, sondern im Gegenteil *blind* und *ziellos* sei (Vgl. Schopenhauer 2005 [WWV], 418). Der Wille²³ ist ein blindes Streben, das unaufhörlich sich fortsetzt und seinen Fluchtpunkt nicht in einem religiösen Jenseits, sondern in der Leere des „[N]ichts“ (Schopenhauer 2005 [WWV], 528)²⁴ findet.

Diese Einsicht ist nun aber der Hintergrund, der benötigt wird, um die Lage des Menschen vollumfänglich bewerten zu können, wie Schopenhauer sich nachzuweisen bemüht. Denn ausgehend von der Einsicht in den Willen als Grundprinzip der Welt kann Schopenhauer nun dessen anthropologische Implikationen und Konsequenzen in ihrer Unausweichlichkeit nachvollziehen. Im Menschen nämlich äußert sich dieser blinde, ins Nichts strebende Wille immerfort und unausweichlich als ein jeweils konkretes *Wollen von Etwas*. Dieses Wollen wiederum verweist auf einen Mangel und wird von uns von daher als Leiden erlebt. Wenn wir etwas wollen, wollen wir diesen Mangel beheben, wir sind unbefriedigt und streben nach der Befriedigung dessen, worauf unser Wollen gerichtet ist. Schopenhauer argumentiert hier zunächst ganz auf der Linie von Kant, der in seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* davon spricht, dass die Natur dem Menschen einen „Stachel der Tätigkeit“ (Kant 1980 [1798], 155) eingepflanzt habe, der ihn immer wieder dazu veranlasse, aus einem aktuellen Zustand herauszugehen und zu einem neuen Ziel aufzubrechen. Genauer meint Kant, dass für den Menschen der Schmerz immer das erste ist und gleichsam der Motor, um einen gegebenen Zustand zu

verlassen, um in einen Zustand der Befriedigung zu gelangen. So schreibt Kant:

Sein Leben fühlen, sich vergnügen, ist also nichts anderes als; sich kontinuierlich getrieben fühlen, aus dem gegenwärtigen Zustande herauszugehen (der also ein ebensooft wiederkommender Schmerz sein muß). (Kant 1980 [1798], 155)

Vor diesem Hintergrund deutet Kant das Leben als ein Alternieren zwischen zwei Zuständen: Vom Schmerz geht die Bewegung zur Befriedigung und wieder zurück zum Schmerz vor einer erneuten Befriedigung²⁵. So vollzieht sich das Leben also in einer Pendelbewegung, in der das Pendel im Idealfall mehr oder weniger gleichmäßig zwischen Wunsch und Befriedigung hin- und herschwingt, bzw. zwischen dem Schmerz, der zur Bewegung veranlasste und der Befriedigung, das Ziel erreicht zu haben, das zum Ausbruch aus dem Schmerz gesetzt wurde. Schopenhauer übernimmt diesen Ansatz strukturell, gibt ihm jedoch vor dem Hintergrund seiner Willensmetaphysik eine negativ-pessimistische Wendung. Denn gegen Kant bestreitet Schopenhauer, dass das Erreichen des Gewollten Befriedigung verschafft. Vielmehr zeige sich, sobald ein Ziel erreicht werde, dass dieses nur ein vermeintliches war, da der Wille sich unmittelbar auf ein neues Ziel ausrichte beziehungsweise, wenn dem Willen gerade kein neues Ziel ‚greifbar‘ ist, sich der Wegfall des erreichten Ziels und der Mangel eines neuen in Form von – wiederum als schmerzhaft empfundener – Langeweile manifestiere²⁶. Damit gibt es bei Schopenhauer kein Alternieren mehr zwischen einem negativen und einem positiven Pol, zwischen Schmerz und Befriedigung, sondern in der Pendelbewegung in ihrer Schopenhauerschen Umdeutung wird ein Schmerz jeweils durch einen neuen Schmerz ersetzt unter Ausschluss der Befriedigung selbst als Möglichkeit²⁷. Der Moment zwischen den Endpunkten der Pendelbewegung, das heißt zwischen zwei schmerzhaften Zuständen ist dann allenfalls ein Moment der Illusion, denn er birgt die Hoffnung auf Befriedigung bei Erreichen des Zieles. Diese Illusion jedoch wird in dem Augenblick als solche erkennbar, in dem jenes vermeintliche Ziel erreicht wurde, sich jedoch keine Befriedigung einstellt, insofern der Wille sich nun bereits auf

etwas Neues ausrichtet. Diese Struktur erklärt auch, warum für Schopenhauer eine Aufrechnung von *harms* und *benefits*, auch unabhängig von der Inkommensurabilität des Leidens, keinen Sinn hätte. Denn in einem eigentlichen Sinne kann es vor dem Hintergrund seiner Willensmetaphysik keine *benefits* geben, da der positive Pol sich als Illusion erweist²⁸. Das Leiden jedoch ist unhintergebar:

Die unaufhörlichen Bemühungen, das Leiden zu verbannen, leisten nichts weiter, als daß es seine Gestalt verändert. Diese ist ursprünglich Mangel, Noth, Sorge um die Erhaltung des Lebens. Ist es, was sehr schwer hält, geglückt, den Schmerz in dieser Gestalt zu verdrängen, so stellt er sogleich sich in tausend anderen ein, abwechselnd nach Alter und Umständen, als Geschlechtstrieb, leidenschaftliche Liebe, Eifersucht, Neid, Haß, Angst, Ehrgeiz, Geldgeiz, Krankheit usw. usw. (Schopenhauer 2005 [WWV], 410)

Wenn die Philosophie trotz dieses evidenten Elends der menschlichen Existenz, wie es laut Schopenhauer aus den zuvor genannten Gründen unausweichlich und unüberwindbar mit der *conditio humana* verbunden ist, dem Optimismus das Wort rede, so sei dies schlicht Opportunismus und Eitelkeit²⁹. Wäre die Philosophie aufrichtig an der Wahrheit interessiert, so könne sie nur zur der Einsicht gelangen, dass das Leben im Wesentlichen nur „ein mattes Sehnen und Quälen“ ist, „ein träumerisches Taumeln durch die vier Lebensalter hindurch zum Tode, unter Begleitung einer Reihe trivialer Gedanken“ (Schopenhauer 2005 [WWV], 419).

Wenn man sich von der Verklärung der philosophischen Systeme nicht blenden lasse und das Leben in seiner Essenz betrachte, dann zeige sich dessen völlige Sinnlosigkeit und eine Banalität und Redundanz, die das menschliche Leiden unerträglich mache. Das Leiden ist dabei umso unerträglicher als die mit dem Leben verbundene Mischung aus Monotonie und Leiden keine Perspektive dahingehend eröffnet, dass dies irgendwann einmal besser werden könnte. Denn insofern dem Elend der Welt und des Menschen der Wille als Wesen zugrunde liegt, kann es für Schopenhauer *in der Welt* kein Heil geben – die Welt kann nicht verbessert werden, da sie *in ihrem Prinzip* Leiden verursacht. Es kann also nur darum gehen, den Kreislauf von Geborenwerden und Sterben zu durchbrechen,

will man die unsägliche Quälerei beenden, die das Leben in seinem Wesen darstellt.

IV.

Es zeigt sich also, dass sich der Schopenhauersche Antinatalismus aus den Erkenntnissen seiner Willensmetaphysik speist. Insofern dem menschlichen Leiden strukturell ein unstillbarer Wille zugrunde liegt, kann es keinen Ausbruch aus dem Leid geben. Es gibt also, bei Berücksichtigung dieser metaphysischen Begründung des Leidens, keine Asymmetrie zwischen *harms* und *benefits*, sondern die Seite der *benefits* entfällt, wenn man Schopenhauer folgt, völlig, insofern sich die Freuden als Illusion erweisen. Konform gehen Benatar und Schopenhauer aber in ihrer grundsätzlichen Fokussierung auf das Leiden der Menschen: Ob Leben *prinzipiell* Leiden ist (wie bei Schopenhauer) oder ob Leben unausweichlich neben Freuden *auch* Leiden enthält (wie bei Benatar), es kommt beiden darauf an, dieses Leiden zu verringern bzw. zu beenden. Insofern sind die Postulate beider zunächst einmal schlüssig, wenn die Vermeidung von Leiden oberste Priorität hat. Wie gesehen, hatte Benatar ausdrücklich betont, es sei „uncontroversial to say that [...] the presence of pain is bad“ (Benatar 2006, 30). Genau an dieser Stelle aber ist es notwendig, etwas genauer hinzusehen. Denn die „uncontroversality“ dieser Prämisse gilt, so soll an dieser Stelle als These formuliert werden, nur in einem bestimmten Horizont. Dieser wiederum bleibt bei Benatar, anders als bei Schopenhauer, nahezu unthematisiert. Und zwar geht es darum, dass sowohl Benatar als auch Schopenhauer, um zu ihrem Urteil zu gelangen, dass aufgrund der Unausweichlichkeit des Leidens das Nichtsein dem Sein vorzuziehen ist, die *Sinnlosigkeit* des Leidens voraussetzen. Bei Benatar kommt dieser Aspekt zwar in einer kurzen Bemerkung zur Sprache, ohne dass ihm jedoch bewusst zu sein scheint, wie fundamental seine gesamte Argumentation hiervon abhängig ist.

Wie gesehen ist die zentrale Begründung, mit der Schopenhauer und Benatar den Grundkonsens, dass das Leben etwas Gutes und Wünschenswertes sei, aufkündigen, die

Betonung des mit der Existenz unausweichlich einhergehenden Leides, sei es weil das Leben im Innersten wesentlich Leiden ist oder weil es aufgrund der gezeigten Asymmetrie ethisch geboten ist, dem Vermeiden von Leid die Priorität vor dem Gewähren von Freude zu geben. Der Verweis darauf, dass Existieren unvermeidlich mit Leiden verbunden ist, ist als Erklärung ihrer antinatalistischen Position bei Schopenhauer und Benatar zwar notwendig, aber im Grunde noch nicht hinreichend. Denn zwar ist zunächst sicher zutreffend, dass der Mensch darum bemüht ist, Schmerz und Leid zu vermeiden, und mit Sigbert Gebert könnte man in der ethischen Forderung, anderen kein Leiden zuzufügen so etwas wie den kleinsten gemeinsamen Nenner einer Ethik unter den Bedingungen der Spätmoderne erblicken (Vgl. Gebert 2010, 156ff.). Aber dass ein Leben besser nicht wäre, nur weil in ihm Leiden unvermeidlich ist, eine solche Schlussfolgerung ist daraus noch nicht zwingend ableitbar. Denn es wäre durchaus naheliegend davon auszugehen, dass (auch erhebliches) Leiden als akzeptabel hingenommen werden kann, insofern und solange es in irgendeiner Hinsicht als gerechtfertigt erscheint. Dies illustriert nicht zuletzt sehr eindrücklich die Geschichte des Christentums. Aus christlicher Perspektive waren die Leiden Christi ebenso notwendig – und in diesem Sinne wünschenswert – wie die der unzähligen Gläubigen, die den Märtyrertod gestorben sind. Unter der Prämisse der Leidensvermeidung wären die Passion Christi und der Märtyrertod vermeidbares Leid. Aus der Perspektive des Gläubigen hingegen ist dieses Leiden in einem paradoxen Sinne sogar erwünscht und zwar nicht in erster Linie, weil am Ende des Leidens die Erlösung steht, sondern weil dem Leiden ein *Sinn* attribuiert werden kann³⁰. In vergleichbarer Weise integrieren teleologische Geschichtsphilosophien den Einzelnen in ein sie transzendierendes Narrativ und erlauben es ihm damit zumindest potentiell, eventuelles Leiden als individuelles Schicksal im Kontext eines sinnhaften Ganzen zu erleben. Es ist von daher auch kein Zufall, dass Schopenhauer diesbezüglich ausdrücklich einen Bruch mit der philosophischen Tradition vollzieht. So betont er nicht zuletzt gegen das geschichtsphilosophische System eines Hegel, aber

auch gegen traditionelle theologische Modelle, dass der Wille als Wesen der Welt auf keinerlei höheren Zweck zuläuft, sondern in Wahrheit blind und ziellos ist. Ein *telos*, eine höhere Absicht könnte das Leiden als gerechtfertigt erscheinen lassen, aber in einer gottlosen Welt ist das Leiden der Menschen ohne Horizont, der es zu legitimieren vermöchte³¹. Am Ende des leidvollen Daseins des Menschen wartet kein Paradies – sei es innerweltlich oder transzendent –, kein Reich der Freiheit, das Leiden in der Welt ist nicht der Preis, den es zu bezahlen gilt für das Erreichen von etwas Besserem oder Höherem, sondern der Tod setzt schlicht dem Leiden zu einem unbestimmten Zeitpunkt, aber unausweichlich ein Ende. Das Leiden der Menschen war gleichsam ‚für Nichts‘ und insofern letztlich völlig sinnlos. Bei Schopenhauer gibt es mithin ein klares Bewusstsein einer Interdependenz der Problematik des Leidens und der Sinnfrage³² und die Radikalität seines Denkens besteht nicht zuletzt genau hierin: Er entkleidet die Welt endgültig ihrer Zweckhaftigkeit und lässt uns mithin mit einer sinn-, heil- und haltlosen Welt zurück. Erst vor diesem Hintergrund wird das Leiden der Menschen (bzw. aller fühlenden Wesen) unerträglich³³.

Anders als Schopenhauer entwickelt Benatar diesen fundamentalen Aspekt seines Antinatalismus nicht, auch wenn naheliegend ist, dass er hier eine vergleichbare Position vertritt. Darauf deutet zumindest ein Hinweis auf die Sinnlosigkeit des Leidens, der jedoch, anders als bei Schopenhauer, nur beiläufig erwähnt und anschließend weder kontextualisiert noch problematisiert wird. So schreibt Benatar:

Not only is this harm all readily avoidable, but it is also so *utterly pointless* (at least if we consider only the interests of the potential persons and not also the interests others might have in that person's coming into existence. (Benatar 2006, 5; meine Hervorhebung)³⁴

Diese Bemerkung wird, wie gesagt, an keiner Stelle wieder aufgenommen oder vertieft, aber es lässt sich daraus wohl ableiten, dass auch Benatar seinen Antinatalismus ausgehend von der Prämisse konstruiert, dass das Leiden, dem wir Menschen mit der Geburt ausgesetzt sind, deshalb unerträglich ist, weil es *sinnlos* ist.

Von hier aus lässt sich eine doppelte Hypothese formulieren. Zunächst scheint es plausibel davon auszugehen, dass eine antinatalistische Position wesentlich dann vertreten wird, wenn es nicht gelingt, das Leiden der Menschen in einen weiteren Sinnhorizont zu integrieren; darauf aufbauend ließe sich die Hypothese formulieren, dass Positionen wie die Schopenhauers und Benatars in ihrer Plausibilität folgerichtig von einem bestimmten Sinnhorizont abhängig sind. Sie würden ein höheres Maß an Plausibilität aufweisen in einem Kontext, in dem die traditionellen „großen Erzählungen“ zunehmend in die Defensive geraten und ihre Glaubwürdigkeit und ihre Orientierungsfunktion verlieren bzw. verloren haben³⁵. Man könnte also mit anderen Worten die Vermutung äußern, dass, wenn die Diagnose von Jean-François Mattéi zutreffend ist, dass wir uns in der Spätmoderne in einer orientierungslosen *crise de sens*³⁶ (Mattéi 2006) befinden, der Antinatalismus³⁷ tatsächlich gute Gründe für sich reklamieren kann. Genau in diese Richtung geht eine zentrale These des Philosophiegeschichtlers und Religionsphilosophen Rémi Brague. Brague vertritt die Ansicht, dass die Spätmoderne sich dadurch auszeichnet, dass ihr – freilich weitgehend unbewusst – ein legitimes *Warum* des Fortbestehens der Menschheit abhandengekommen ist und der moderne Mensch im Grunde nicht mehr plausibel begründen könne, warum Leben „gut“ ist, insofern ihm ein Referenzpunkt fehle, der hierfür die Grundlage bieten könnte (Vgl. Brague 2014, 310). Nach Brague kann aber ein solcher in überzeugender Weise allein in einem transzendenten Bezug liegen, da der Mensch sonst unvermeidlich zugleich „juge et partie“³⁸ sei. Bragues Gedankengang lässt sich in aller Kürze wie folgt resümieren: In der Antike hatte der Mensch seine begründete Stellung im Kosmos – in dieser transzendenten Gesamtstruktur ist alles im Einzelnen gerechtfertigt, weil das Gesamte gerechtfertigt ist, insofern es auf das Gute ausgerichtet ist³⁹. In der christlichen Tradition schuf Gott die Welt „und sah“, wie es in der Bibel heißt, „dass es gut war“ (1. Mose 1:10). Im Rahmen eines dieserart sinnhaften Ganzen kann auch das Leiden – mehr oder weniger gut⁴⁰ – seinen Platz finden, weil der Mensch sich einem sinnvoll geordneten Ganzen zugehörig fühlt (Vgl. Brague

2014, 25)⁴¹. Wenn der Mensch aber nur durch das zufällige Geschehen der Evolution entstanden ist und die Evolution bzw. die Natur damit nichts „bezweckt“, zugleich aber der Mensch über die Fähigkeit der Reflexion verfügt und damit über die Fähigkeit zu ethischen Abwägungen, gibt es letztlich keinen plausible Grund mehr, warum er Leiden akzeptieren – und erst recht: Leiden selbst *generieren* – soll⁴². Aus einer rein immanenten Perspektive, so Brague, lässt sich mithin nicht sinnvoll rechtfertigen, dass das Sein gut und dem Nichtsein vorzuziehen ist.

Die Argumentation Benatars kann als perfekte Illustration der These Bragues dienen, dass eine rein immanentistische Ethik letztlich unausweichlich in den Nihilismus münde. Und so ist es auch nicht überraschend, dass Brague in einer Fußnote auf Benatar verweist mit der Bemerkung, dass dessen Position bei genauer Betrachtung tatsächlich die einzig konsequente sei für das Denken in einer Gesellschaft, die eine höhere bzw. tiefere Verankerung verloren habe – die ultimative Form des Nihilismus, auf den die Spätmoderne sich zubewege. Schopenhauers Metaphysik des Willens antizipiert diese Entwicklung, indem sie der für das abendländische Denken charakteristischen Teleologie das *telos* nimmt und die Dynamik der gesellschaftlichen Entwicklung ins Leere laufen lässt. Schopenhauer erkennt bereits klar die grundstürzenden Konsequenzen jenes Sinnverlustes, denn der Tod Gottes generiert, aber er hält sich noch im Rahmen einer Metaphysik, die es ihm auch zumindest noch erlaubt, eine Heilslehre zu formulieren, wenn auch unter negativem Vorzeichen⁴³. Klar ist, dass sich bei Schopenhauer bereits sehr deutlich der Zusammenbruch jener großen Erzählung ankündigt, die das Abendland über Jahrhunderte getragen hat und deren Destruktion mit dem Namen Nietzsches verbunden wird. Benatars Antinatalismus ist in diesem Sinne das *aboutissement* dieser ideengeschichtlichen Entwicklung und zwar dahingehend, dass mit dem Entfall eines den Einzelnen transzendierenden Sinns die Existenz des Menschen auf ein Abwiegen von *harms* und *benefits* reduzierbar ist: Insofern ein höherer Sinn entfallen ist, bleibt allein die Fokussierung auf das Hier und Jetzt der Immanenz⁴⁴. Ohne Horizont, der über

diese hinausreicht, ohne Perspektive, die eine Evaluierung der Existenz im Rahmen von *harm-benefit*-Kalkulationen transzendieren würde, kann – oder muss sogar – eine Untersuchung, die zu der Einsicht gelangt, dass das Leiden einen erheblichen Teil des Menschseins ausmacht, zu dem Ergebnis gelangen, dass es besser wäre, nicht zu sein⁴⁵.

Im Ergebnis ließe sich festhalten, dass ein Antinatalismus, der sich in der gezeigten Weise auf die Frage des Leidens konzentriert, nicht *per se* überzeugend bzw. fragwürdig ist. Vielmehr hängt seine Überzeugungskraft von dem Sinnhorizont ab, vor dessen Hintergrund er sich entfaltet bzw. Plausibilität beansprucht. Konkret bedeutet dies: Je weniger eine Gesellschaft in der Lage ist, einen Sinnhorizont zu etablieren, der es vermag, Leiden zu integrieren, desto plausibler und überzeugender wird der Antinatalismus⁴⁶. Traditionell waren solche Sinnhorizonte in der Transzendenz verankert, so dass sich aus dieser Überlegung zwei konkrete und dringliche Fragen ergeben, nämlich (1) ob und inwieweit es möglich ist, neue und tragfähige Sinnhorizonte zu entwerfen, die einen nihilistischen Immanentismus zu überwinden vermögen; und (2) ob diese notwendig, wie Brague dies suggeriert, Transzendenzbezug aufweisen müssen, ob es mithin gelingen muss, die gegenwärtige Orientierung an einer positivistischen Vernunft zu erweitern durch andere Formen der Rationalität⁴⁷. Seien die postmodernen Gesellschaften nicht in der Lage, solche neuen Perspektiven zu erschließen, so die Überzeugung von Rémi Brague, dann müsste eine kohärente Ethik in der Tat auf eine Position wie die Schopenhauers oder Benatars hinauslaufen, der Antinatalismus würde mithin ethische Pflicht: „Wenn wir nicht felsenfest davon überzeugt sind, dass das Leben gut ist, ist es nicht nur möglich, Buddha oder Schopenhauer [und ich ergänze: Benatar; d. Verf.] ernstzunehmen, sondern es wird zur heiligsten Pflicht.“⁴⁸ Allerdings gilt eine derartige Einschätzung selbstverständlich nur für diejenigen, für die die Sinnfrage zum Problem geworden ist und auch dann nur, wenn diejenigen, denen sie zum Problem geworden ist, daraus Handlungskonsequenzen ableiten. Insofern argumentiert Gebert sehr plausibel: „Nur für das Sinnfragen geht es um Begründungen, und nur wenn man

nachmetaphysisch die Haltlosigkeit des vom Nichts umgebenen Lebens und die nicht mögliche Rechtfertigung von Leiden anerkennt, ergibt sich das Aussterben als humane Perspektive.“ Aber, so gibt Gebert zu bedenken: „Das Leben will leben – unabhängig davon, was philosophisch plausibel erscheint.“ (Gebert, 2010, 201). Mit anderen Worten: Sollte der Antinatalismus zwar tatsächlich gute Gründe vorzubringen haben, jedoch so marginal bleiben, wie er es in der heutigen gesellschaftlichen Diskussion ist⁴⁹, so zeigt dies vermutlich vor allem, wie weit sich die Philosophie vom Leben entfernen kann und wie ohnmächtig das philosophische Argument angesichts des Faktums des Lebens ist.

ANMERKUNGEN

¹ Auch aufgrund des Relevanzverlustes religiöser Lebensfundierungen rückt es tendenziell gar immer öfter auf in den Rang eines „höchsten Guts“, im Unterschied zur Idee des *summum bonum* bei Aristoteles. Denn für Aristoteles war das Leben noch hingeordnet auf ein höheres *summum bonum* und konnte nicht selbst dieses sein (vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1094 A15-20). Im Übrigen gilt diese Setzung des Lebens als höchsten Gutes gewissermaßen nur als Abstraktion, konkret hingegen zeigt sich eine starke Ambivalenz in der Setzung des Lebens als höchstes Gut, wie der Soziologe Didier Fassin überzeugend herausgearbeitet hat (vgl. Fassin 2007). Walter Reese-Schäfer weist zu Recht darauf hin, dass ein Setzen des Lebens als höchstes Gut gerade hinsichtlich menschenrechtlicher Argumentationen nicht unbedenklich ist (vgl. Reese-Schäfer 2000, 355f.).

² Vgl. Schulze 1993, insbes. pp. 34ff. Die mit diesem Erlebnisparadigma einhergehenden Erwartungen wiederum erreichen ein derartiges Gewicht, dass es dem Individuum nicht selten schwerfällt, auf der Höhe dieser Erwartungen und Verheißungen zu bleiben. Dass Burn-out und Bore-out endemische Erkrankungen des modernen Menschen sind, liegt sicherlich nicht nur an den in vielen Bereichen stetig steigenden Anforderungen im Beruf, sondern auch an einem Überreizen des individuellen Erwartungshorizontes. Vgl. zur Überforderung der Menschen in der Postmoderne Thomas 2005, bes. pp. 43f. und 106f.; sowie Schulze 1993, 14.

³ Sigbert Gebert spricht in diesem Zusammenhang von einer zunehmenden Ausrichtung der Philosophie auf Wie-Fragen, statt, wie traditionell, auf die Warum-Frage. Vgl. Gebert 2010, 192. Zugleich zeigt sich in der Einschätzung des Titels Benatars als *odd* eine erstaunliche Distanz zur abendländischen Geistesgeschichte, die von Sophokles über Calderon und Leopardi bis zu Cioran eine ganze Reihe illustrier Figuren aufzuweisen hat, die sehr Ähnliches geäußert haben. Vgl. Sophokles 2002, 466, Calderon de la Barca 1826, 8f., Leopardi 1990 [1898], 1, 209. Eines der bekanntesten Werke

Ciorans wiederum trägt eine ähnliche Reflexion bereits als Titel: *Vom Nachteil, geboren zu sein* (Cioran 1979 [1973]).

⁴ Zitate aus Arthur Schopenhauers *Die Welt als Wille und Vorstellung* werden im Haupttext mit der Abkürzung „WWV“, gefolgt von der Seitenangabe nachgewiesen.

⁵ Mit E. Tugendhat könnte man dies auch als die Forderung nach intellektueller Redlichkeit bezeichnen. Vgl. hierzu Tugendhat 2006, 79ff.; ders. 2010, 85ff.

⁶ Das gilt für die genannte Rezension von Belshaw 2007, aber auch z.B. für Harman 2009, Hallich 2018 oder James/Shackelford 2018.

⁷ Benatar 2006. Die wesentlichen Argumente Benatars finden sich auch in einer aktualisierten Form in dem Band *Debating Procreation*, in dem er seine eigene mit der von David Wassermann vertretenen Gegenposition konfrontiert (vgl. D. Benatar & D. Wassermann 2015).

⁸ Ich konzentriere mich im Folgenden auf die Überlegungen auf der ersten Stufe und vernachlässige das Programm, welches Benatar daraus ableitet, insofern dieses für die hier entwickelte Fragestellung nicht relevant ist.

⁹ Ein Denker wie Friedrich Nietzsche würde selbstverständlich bestreiten, dass so etwas sinnvoll oder auch nur möglich ist. Vgl. z.B. Nietzsche 1900, 431.

¹⁰ Benatar ist die ironisch-provokante Haltung eines Nietzsche, Kierkegaard oder Friedrich Schlegel grundlegend fremd und es ist ihm, wie er explizit sagt, mit seinem Anliegen grundlegend ernst: „I am entirely serious in my arguments and I believe in the conclusions. I am serious about these matters because what lies in the balance is the presence or absence of a vast amount of harm“ (Benatar 2006, 5).

¹¹ Hier könnte man selbstverständlich an die Tradition der Melancholie in der abendländischen Literatur- und Geistesgeschichte denken, aber auch an das japanische *mono no aware* (物の哀れ), einen Gefühlszustand der Traurigkeit angesichts der Vergänglichkeit der Dinge. Vgl. hierzu Nishitani 1982 [1961], 372; Elberfeld 1999, 49. Benatars einzige Abweichung von seiner methodologischen Sachlichkeit findet sich in den einzelnen Kapiteln vorangestellten Zitaten, die in der Regel von Dichtern und Schriftstellern stammen und in denen die grundlegende Relevanz der Problematik für den einzelnen Existierenden durchscheint. Diese Zitate stehen freilich bisweilen in einem eigentümlichen Spannungsverhältnis zu Benatars Abhandlung. So stehen einige schlicht im Widerspruch zu seinen Ausführungen, andere beinhalten ein Erkenntnispotential, das von Benatar gänzlich ungenutzt bleibt. In die erste Kategorie gehören aus verschiedenen Gründen die von ihm verwendeten Zitate aus der Bibel. Hier sei nur darauf verweisen, dass etwa das Zitat aus Hiob (vgl. Benatar 2006, 132) gerade auf besondere Einzelne verweist, die mit Benatars Ansatz, die Diskussion auf eine universelle Ebene zu bringen, nicht einmal in den Blick gelangen können, sowie auf die Tatsache, dass die Bibel-Zitate die immanentistische Argumentation Benatars untergraben (vgl. zu diesem Aspekt den letzten Teil meines Beitrags). Als Illustration für letztere Kategorie sei vor allem auf ein Zitat von Flaubert verwiesen (vgl. Benatar 2006, 93), in dem der Langeweile eine ganz fundamentale Rolle zukommt. Eine Reflexion auf das Erkenntnispotential der Langeweile vermöchte es sicherlich, dem für Benatar

zentralen Problem des Lebens als Leiden eine größere Reichweite zu geben, insofern sie unvermeidlich Ambiguitäten in den Blick bringen würde, die in Benatars Ausführungen gänzlich fehlen.

¹² Vgl. Benatar 2006, 19. Ausgeblendet wird in diesem Zusammenhang selbstverständlich eine andere – wohl immer wichtiger werdende – Perspektive, nämlich inwieweit Eltern „es sich antun“ wollen, ein Kind mit Behinderungen aufzuziehen. Vgl. hierzu Schulze, 1993, 13.

¹³ Dabei muss betont werden, dass die englischsprachige Diskussion über „lifes worth living“ (Benatar 2006, 20), auf die Benatar sich bezieht, von den im Deutschen aus historischen Gründen unvermeidlich vorhandenen Konnotationen weitestgehend frei ist. Es ließe sich jedoch die Frage stellen, wie losgelöst von historischen Bezügen eine solche Diskussion legitimerweise geführt werden darf, zumal die Berücksichtigung dieser historischen Dimension und der unvermeidlich inhaltlich mitschwingenden Reflexionshorizonte der Diskussion helfen könnte, sich unthematisierter Voraussetzungen bewusst zu werden.

¹⁴ Benatar betont zu Recht, dass die Frage, ab welchem Ausmaß an Leiden ein Leben als nicht mehr lebenswert zu betrachten ist, anders gefällt wird, wenn es sich um potentiell Leben handelt, als wenn es sich um reales Leben handelt: „We require stronger justification for ending a life than for not starting one“ (Benatar 2006, 23).

¹⁵ Die Reichweite seines Postulats erstreckt sich im Übrigen in der Tat auf *jedes* Leben, denn Benatar erwähnt, zumindest *en passant*, dass im Grunde auch die Tiere in diese Reflexionen mit einzubeziehen wären. So heißt es ausdrücklich, er sei der Überzeugung, dass „coming into existence harms all sentient beings“ (Benatar 2006, 2), und Benatar hebt besonders hervor, dass die Tierhaltung zur Fleischproduktion eine schier unvorstellbare Menge an vermeidbarem Leiden hervorbringe (ebd., 2f.), auch wenn er die Problematik des Leidens der Tiere anschließend nicht weiter ausführt. In der Einschätzung, dass die Existenz auch für Tiere wesentlich leiden bedeutet, hat er im Übrigen Arthur Schopenhauer auf seiner Seite (vgl. Schopenhauer 2005 [WWV], 405).

¹⁶ Eine kritisch-konstruktive Diskussion des Asymmetrie-Arguments bietet Hallich 2018.

¹⁷ Benatar verweist auf verschiedene psychologische Studien, die belegen, dass der Mensch dazu neigt, sich eher an Positives als an Negatives zu erinnern, wodurch die Einschätzung des eigenen Lebens zum Überschätzen des Guten hin verzerrt werde. Vgl. Benatar 2006, 64ff.

¹⁸ Benatar ordnet quasi sämtliche Lebensphänomene in seine *harm-benefit*-Klassifizierung ein und geht dabei über nicht unerhebliche qualitative Unterschiede hinweg. Kritisch einzuwenden wäre zudem, dass seine binären Klassifizierungen nicht den geringsten Raum für Ambivalenzen lassen. Wie notwendig aber hier Nuancierungen wären bzw. wie komplex und wohl unentwirrbar *benefits* und *harms* miteinander verknüpft sein können, das zeigt sich zum Beispiel beim Sport, bei dem Anstrengung und Genuss bisweilen ineins fallen können.

¹⁹ Benatar bemüht sich, diese Tatsache sorgfältig zu belegen. Vgl. Benatar 2006, 60 ff. Jedoch stellt sich Frage, inwieweit hier objektive Kriterien

wirklich in sinnvoller Weise als Maßstab herangezogen werden können ohne die subjektiven Faktoren mit einzubeziehen. Der Ansatz einer objektiven Evaluierbarkeit der Lebenswertigkeit ist sicherlich nicht nur methodologisch fragwürdig, sondern auch in seiner ethischen Dimension alles andere als unproblematisch.

²⁰ Die ethische Grundlage seines Postulats untermauert Benatar im Übrigen auch dadurch, dass er seine Position explizit gegen den Vorwurf des Egoismus verteidigt, wenn er sagt, Menschen bekämen Kinder „for any number of reasons, but among these cannot be the interest of the potential child. One can never have a child for the child's sake.“ (Benatar, 2006, 2) Wenn man in bewusster Entscheidung Kinder bekomme, dann entsprechend dem *Kinderwunsch der Eltern*, mit dem die Vorstellung eines erfüllenden Lebens verbunden wird (vgl. Benatar 2006, 98).

²¹ In diesem Sinne würde Schopenhauer auch der Ansicht Hallichs klar widersprechen, dass es *a priori* keinen Grund dafür gebe, das Vermeiden von Leiden dem Vorenthalten von Freuden überzuordnen. Vgl. Hallich 2018, 194f.

²² Der Begriff des Willens geht bei Schopenhauer in seiner Bedeutung weit über den gemeinhin damit assoziierten Sinngehalt hinaus, insofern er auf ein metaphysisches Prinzip verweist, das er in allen uns gegebenen Gegenständen vorhanden sieht. Schopenhauers auf Kant aufbauende Erkenntnistheorie bildet bekanntlich die Grundlage für das Verständnis seiner Metaphysik des Willens. Der Gedanke, dass die Welt zunächst einmal unsere Vorstellung ist, ist zentral für Schopenhauer. Allerdings lässt Schopenhauer die Kantische Kategorie der „Erscheinung“ – nämlich des Dings für uns – unter der Hand zum „Schein“ im Sinne von Trug und Illusion werden, wenn er die Welt der Erscheinungen als Täuschung der Maja begreift (vgl. Schopenhauer 2005 [WWV], 335). Zudem glaubt Schopenhauer über die doppelte Gegebenheit des eigenen Körpers als Wille und Vorstellung einen Zugang zum Ding an sich gefunden zu haben (vgl. Schopenhauer 2005 [WWV], 150ff.), was im Rahmen der Kantischen Philosophie selbstverständlich unmöglich ist.

²³ Freilich hat der Wille als Wollen des Menschen einen Zweck, der jedoch kein Endzweck ist: „Der Wille im Menschen“, so betont Schopenhauer, „hat genau denselben Zweck, wie der Wille im Thier: Sich mehrern und Kinder zeugen“ (Lindner/Frauenstädt 1863, 352).

²⁴ So lautet bezeichnenderweise das letzte Wort von *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Vgl. Schopenhauer 2005 [WWV], 528.

²⁵ Auf der Grundlage dieser Einsicht gibt Kant auch den pragmatischen Ratschlag, diesen Sachverhalt quasi strategisch für sich zu nutzen, um sein Leben als ein erfülltes zu konstruieren, nämlich indem man sich ein fernes Ziel definiert, das über viele kleine Etappen des Alternierens von Schmerz und Befriedigung nach und nach erreicht wird. Vgl. Kant 1980 [1798], 159.

²⁶ Auch Kant kommt auf die Langeweile zu sprechen. Allerdings erscheint sie bei ihm wie ein eigentümliches und unverständliches „Steckenbleiben“ des Pendels. Zwar sieht er dabei durchaus, dass dies die dramatischsten Auswirkungen haben kann. So erwähnt Kant, dass der durch Langeweile verursachte Leidensdruck so stark werden könne, dass er bis zum Suizid führe, in dem verzweifelte Versuch, „sich die Zeit zu passieren“ (Kant 1980

[1798], 158). Im Übrigen ist es charakteristisch, dass die Langeweileproblematik von Kant im Kontext seiner pragmatischen Anthropologie zur Sprache kommt, die metaphysische Tiefe, die sie bei Schopenhauer, aber auch bei Kierkegaard und später bei Heidegger bekommt, bleibt ihm wohl allein schon hierdurch verschlossen. Vgl. zur metaphysischen Dimension der Langeweile Hüsch 2014, 36. Vgl. auch Große 2008.

²⁷ Entsprechend ist auch Glück bei Schopenhauer allein negativ definiert als die – nie dauerhafte – Abwesenheit von Leiden. Überhaupt seien wir positiv nur empfänglich für Leiden: „Wir fühlen den Schmerz, aber nicht die Schmerzlosigkeit; wir fühlen die Sorge, aber nicht die Sorglosigkeit; die Furcht, aber nicht die Sicherheit“ (Schopenhauer 2005 [WWV], 668). Diese Bestimmung impliziert, dass das (allein negativ bestimmbare) Glück nur erreichbar ist dadurch, dass das Wollen suspendiert wird. Daraus ergibt sich Schopenhauers ‚Lösung‘, die in der Askese besteht und in dem Hinarbeiten darauf, den Willen immer konsequenter zu verneinen.

²⁸ Der höchste *benefit*, der im Rahmen der Schopenhauerschen Willensmetaphysik erreichbar ist, ist insofern nur negativ fassbar als Abwesenheit von Leiden dadurch, dass man des Wollens enthoben ist. Dies freilich gelingt nur unter Aufgabe des Selbst. Denn dem das Leiden verursachenden Wollen entkommt der Einzelne allein dadurch, dass er als wollendes Individuum gerade verschwindet. Er verwandelt sich in ein reines Erkennen jenseits des Wollens und damit auch außerhalb der Individuation (vgl. Schopenhauer 2005 [WWV], 409).

²⁹ Vgl. die eingangs zitierte Kritik Schopenhauers am Optimismus als „ruchloser Denkungsart“ (vgl. S. 52 dieses Beitrags).

³⁰ Eine utilitaristische Position könnte selbstverständlich versucht sein, den Nutzen auf die Transzendenzebene auszuweiten und zu argumentieren, dass das Leiden in diesem Sinne zum Glück im Jenseits führe. Wie in der Immanenz das Leiden durch harte Arbeit den Wohlstand mehre und damit perspektivisch ein höheres Maß an Zufriedenheit erzeuge, so sei für den Gläubigen die Selbstaufopferung ein Mittel zum Zweck der Zufriedenheitsmehrung. Ich halte eine solche Argumentation für bedingt überzeugend bzw. nur überzeugend für Fälle, in denen der Glaube konventionellen Strukturen verhaftet bleibt. Sie kann aber meines Erachtens weder für die mystische Tradition der Selbstaufgabe, noch zum Beispiel für die zen-buddhistische Tradition sinnvoll vertreten werden, insofern es dort gerade darum geht, jede Selbstverhaftung zu überschreiten. Vgl. dazu aus christlicher Perspektive Jean de la Croix (1990, 654-655; vgl. hierzu auch Galland 2015, 144ff.). Bei Dōgen, dem Begründer der zen-buddhistischen Tradition in Japan wiederum heißt es in Bezug auf das Eigeninteresse ausdrücklich: „Mitgefühl mit den Menschen haben und dabei nicht zwischen Vertrauten und Fremden unterscheiden; immer bestrebt sein, alles ohne Unterschied zu retten, und dabei *niemals an den eigenen Gewinn denken, weder im Sinne weltlicher noch überweltlicher Vorteile* [...]“ (zitiert in Han 2002, 123f.; meine Hervorhebung). Wo es in letzter Instanz um eine völlige Auslöschung des Selbst geht, kann nicht mehr utilitaristisch argumentiert werden. Die Trennlinie zwischen einem indirekten Egoismus und authentischer Selbstaufgabe könnte man mit Tugendhats Differenzierung

zwischen Religion und Mystik markieren (vgl. Tugendhat 2006, 111ff.). Freilich bleibt die Einordnung in letzter Instanz zweideutig und kann nur kategorial sichtbar gemacht, nicht jedoch konkret attribuiert werden.

³¹ Schopenhauer wirft der Geschichtsphilosophie, wie gesagt, vor, dies aus Eitelkeit und Opportunismus zu verschweigen. Ihre positive Geschichtskonzeption sei nichts anderes „als ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit“ (Schopenhauer 2005 [WWV], 424).

³² Auch wenn Schopenhauer die Sinnfrage noch nicht explizit so formuliert. Dies wird dann sein Schüler Friedrich Nietzsche tun, der in *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* ausdrücklich vom „Sinn des Daseins“ spricht. Vgl. F. Nietzsche 1954 [1874], 216.

³³ Die Radikalität, mit der Schopenhauer mit der Tradition bricht, illustriert auch folgende Überlegung von François Jullien zu einem charakteristischen Grundzug der abendländischen Philosophie: „Autant le discours philosophique innove et se radicalise, en quête chaque fois de nouvelles figures saillantes de la vérité, autant le propos de théodicée s'en retourne-t-il, sous lui, vers les voies tracées, et mixe-t-il ainsi des éléments divers, constatons-nous, sans plus s'embarasser. *Pour justifier le monde et la vie de ce monde, tous les arguments sont bons, d'où qu'ils viennent – s'efface la marque d'école –, et l'on fait flèche de tout bois*“ (Jullien 2005, 42; meine Hervorhebung).

³⁴ Freilich wird an der Aussage, dass all das Leiden leicht zu verhindern wäre deutlich, dass Benatar die Verhältnisse in modernen, entwickelten Staaten als Standard setzt, denn es gibt durchaus auch heute noch Regionen in der Welt, in denen das Bekommen von Kindern nicht so leicht zu vermeiden ist, wie Benatars Aussage nahelegt.

³⁵ Vgl. zum Ende der „großen Erzählungen“ Jean-François Lyotard (1983). Schopenhauers Philosophie ist selbstverständlich eine Philosophie, in der der Tod Gottes, den sein Schüler Friedrich Nietzsche ausrufen wird, bereits eine Tatsache ist. Insofern er freilich am Anspruch eines metaphysischen Welterklärungsmodells festhält, bietet er seinerseits noch einmal eine „große Erzählung“ als Gegenentwurf an, wobei es sich aber um einen negativen Gegenentwurf handelt, der gerade auf das Nichts und die Sinnlosigkeit hinausläuft.

³⁶ So der Titel seiner Studie. Mattéi spielt dabei mit der im Französischen vorhandenen Doppeldeutigkeit des Begriffs *sens*, was „Sinn“ bedeuten kann, aber auch „Richtung“. Gerade in Bezug auf das heutige Fortschrittsparadigma scheint dieser doppelte Bedeutungsgehalt sehr angemessen zu sein.

³⁷ Ich beziehe mich hier auf den ethischen Antinatalismus, wie er von Schopenhauer und Benatar vertreten wird. Das Gesagte gilt nicht in gleicher Weise für den ökologischen Antinatalismus, der im Augenblick eine gewisse Medienpräsenz hat.

³⁸ Brague 2015, 262. Brague spricht vom Bedarf einer Metaphysik als Infrastruktur. Vgl. Brague 2011, 16f.

³⁹ Bei Aristoteles zeigt sich dies sehr gut in der Idee der Entelechie. Vgl. Grondin 2004, 103.

⁴⁰ Das Theozidee-Problem zeigt, dass es so einfach letztlich auch nicht ist, die Gründe hierfür sind aber theologischer Natur und widersprechen nicht dem hier formulierten Nexus von Akzeptanz von Leiden und Sinn.

⁴¹ Brague verweist darauf, dass der Mensch, sowohl im antiken als auch im christlichen Verständnis aktualisiert, was er im Grunde schon ist und wird damit, wie und was er sein soll. Dieses „Was er sein soll“ fällt jedoch in der Moderne weg. Sehr deutlich erkennt dies Nietzsche, der deshalb fordert, der Mensch müsse sich als künstlerischer Mensch, als *Schöpfer*, selbst zu einer Art Projekt machen, indem er sich selbst künstlerisch gestaltet.

⁴² Im Übrigen betont Benatar, wie gesehen, dass erstaunlicherweise in der Regel bei der Prokreation ethische Erwägungen in der Regel völlig außer Acht gelassen werden (vgl. Anm. 14).

⁴³ Unter negativem Vorzeichen steht sie insofern als die Erlösung bei Schopenhauer im Nichts liegt. Insofern aber Schopenhauer durchaus die Möglichkeit erkennt, aus dem Kreislauf von Tod und Wiedergeburt auszubrechen, ist sein Pessimismus weniger absolut als ein verbreitetes Vorurteil meint. Vgl. zu Schopenhauers Soteriologie die detaillierte Studie von Rudolf Malter 1991.

⁴⁴ In ambivalenter Weise ist der Ansatz Benatars auch insofern charakteristisch für diese Entwicklung, als seine Argumentation nahezu komplett abgeschnitten ist von einer ideen- oder philosophiegeschichtlichen Kontextualisierung, so dass sein Antinatalismus paradoxerweise in vollständiger Ausblendung der Kontingenz des eigenen Erkenntnisstandpunktes entwickelt wird.

⁴⁵ In ähnlichem Sinne argumentiert auch Sigbert Gebert (2010, 197).

⁴⁶ Im Grunde könnte man sogar vermuten, dass die Logik des Sekuritären, die gegenwärtig die Politik vieler Staaten prägt, ebenfalls auf einen Antinatalismus hinauslaufen müsste – wenn sie denn in letzter Konsequenz ernst genommen würde. Insofern die Reduzierung des Risikos (sei es durch Kriminalität, Umweltverschmutzung, im Straßenverkehr, durch Fehlernährung, mangelnde Bewegung, etc.) immer nur bis zu einem gewissen Grade möglich ist, aber die Schwelle dessen, was als ein (noch) akzeptabler Grad an Risiko angesehen wird, kontinuierlich nach unten verschoben wird, müsste zu einem gegebenen Zeitpunkt ein Punkt erreicht sein, an dem die Vermeidung des verbleibenden Restrisikos nur noch dadurch sicherzustellen wäre, dass grundsätzlich darauf verzichtet wird, eine Konstellation zu schaffen, in der man mit diesem Restrisiko konfrontiert ist. Dies aber ginge nur dadurch, dass man die Bedingungen für die Möglichkeit von Risiko beseitigt, was wiederum nur durch den Verzicht auf Prokreation realistische Perspektiven auf Erfolg hätte. Zugespitzt bedeutet das: Wenn man kein Sterberisiko in Kauf nehmen will, dann muss man darauf verzichten, zu leben. Vgl. zur Spannung zw. Risiko und Sicherheit in der Gegenwartsgesellschaft auch Hüsch 2016.

⁴⁷ Interessanterweise formuliert auch ein der Metaphysik unverdächtiger Philosoph wie Ernst Tugendhat die Notwendigkeit eines Transzendenzbezugs. Vgl. Tugendhat 2006, 112f.

⁴⁸ Brague 2011, 68 („Si nous ne croyons pas dur com fer à la bonté de la vie, prendre Bouddha ou Schopenhauer au sérieux ne devient non seulement une possibilité, mais le plus sacré des devoirs.“).

⁴⁹ Ich spreche hier allein von einem Antinatalismus, der sich einer Leidensminderung und -vermeidung verschrieben hat. Der ökologischen

Antinatalismus, dem es nicht um ein Vermeiden menschlichen Leides geht, sondern um die Erhaltung der Umwelt, ist deutlich weniger radikal, weil er die Natur für erhaltenswert hält, während der Antinatalismus sowohl Schopenhauers als auch Benatars, wie gesagt, es für wünschenswert hält, auch das Leiden der Tiere zu vermeiden (vgl. Anm. 18).

BIBLIOGRAPHIE

Aristoteles. 2018. *Nikomachische Ethik*. Übersetzt und herausgegeben von Gernot Krapinger. Stuttgart: Reclam.

Belshaw, Christopher. 2007. „Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence.“ *Notre Dame Philosophical Review*. <https://ndpr.nd.edu/news/better-never-to-have-been-the-harm-of-coming-into-existence/> (Stand: 21.03.2019).

Benatar, David. 2006. *Better never to have been. The harm of coming into existence*. Oxford: Oxford University Press.

Benatar, David & David Wassermann. 2015. *Debating Procreation: Is It Wrong to Reproduce?* (Debating Ethics). Oxford: Oxford University Press.

Brague, Rémi. 2011. *Les Ancres dans le ciel. L'infrastructure métaphysique*. Paris: Seuil.

Brague, Rémi. 2014. *Modérément moderne. Les Temps Modernes ou l'invention d'une supercherie*. Paris: Flammarion.

Brague, Rémi. 2015. *Le règne de l'Homme. Genèse et échec du projet moderne*. Paris: Gallimard.

Calderon de la Barca. 1826. *Schauspiele*. Wien: Sollinger.

Camus, Albert. 1998 [1942]. *Der Mythos von Sisyphos*. Hamburg: Rowohlt.

Cioran, Emile. 1979. *Vom Nachteil, geboren zu sein*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Elberfeld, Rolf. 1999. *Kitaro Nishida (1870-1945). Das Verstehen der Kulturen. Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalität*. Amsterdam: Rodopi.

- Fassin, Didier. 2007. *Das Leben. Eine kritische Gebrauchsanweisung*. Berlin: Suhrkamp.
- Galland, Alex. 2015. *Bouddhisme et Christianisme chez Masao Abe*. Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion.
- Gebert, Sigbert. 2010. *Philosophie vor dem Nichts*. Wien: Kepos.
- Große, Jürgen. 2008. *Philosophie der Langeweile*. Stuttgart: Metzler.
- Grondin, Jean. 2004. *Introduction à la métaphysique*. Montréal: Presses universitaires de Montréal.
- Hallich, Oliver. 2018. „Besser, nicht geboren zu sein“. Ist es rational, die eigene Existenz zu bedauern?“ *Zeitschrift für praktische Philosophie* 5/2: 179-212.
- Han, Byung-Chul. 2002. *Philosophie des Zen-Buddhismus*. Stuttgart: Reclam.
- Harman, Elizabeth. 2009. „Critical Study: David Benatar. Better to never have been. The harm of coming into existence“. *Noûs* 43(4): 776-785.
- Horkheimer, Max. 1947. *Eclipse of Reason*. New York: Oxford University Press.
- Hüsch, Sebastian. 2014. *Langeweile bei Heidegger und Kierkegaard. Zum Verhältnis philosophischer und literarischer Darstellung*. Tübingen: Francke.
- Hüsch, Sebastian. 2016. „Sinnvolle Lebensführung im Spannungsfeld von Risiko und Sicherheit Die Ethik der Risikominimierung im Lichte von Kierkegaards und Nietzsches Kritik der Moderne“. *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 3/1: 53-78.
- James, Rachel M & Todd K. Shackelford. 2018. „The Harms of Existence: A Review of David Benatar, The Human Predicament: A Candid Guide to Life's Biggest Questions“. *Evolutionary Psychological Science* (2018) 4: 347. <https://doi.org/10.1007/s40806-018-0146-8> (Stand: 28.03.2019).
- Jean de la Croix. 1990. „Montée au Carmel“. In : ders.: *Œuvres complètes*. Paris: Cerf.
- Jullien, François. 2005. *Du Mal/Du Négatif*. Paris: Seuil.

- Kant, Immanuel. 1980 [1798]. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Hamburg: Meiner.
- Leopardi, Giacomo. 1990 [1898]. *Das Gedankenbuch*. München: DTV.
- Lindner, Ernst Otto/Frauenstädt, Julius. 1863. *Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn. Memorabilien, Briefe, Nachlassstücke*. Berlin: Hayn.
- Lyotard, Jean-François. 1983. *La condition postmoderne*. Paris: Les Editions de Minuit.
- Malter, Rudolf. 1991. *Arthur Schopenhauer: Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Mattéi, Jean-François. 2006. *La crise du sens*. Paris: Cécile Defaut.
- Nietzsche, Friedrich. 1900. *Gesammelte Briefe in 6 Bänden*, Bd. 1. Berlin: Schuster und Loeffler.
- _____. 1954 [1874]. „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“. In *Werke in drei Bänden*, Bd. 1, 209-287. München: Hanser.
- Nishitani, Keiji. 1982. *Was ist Religion*. Frankfurt am Main: Insel.
- Reese-Schäfer, Walter. 2000. *Politische Theorie heute: Neuere Tendenzen und Entwicklungen*. München: Oldenbourg.
- Ryland, Cynthia. 2017. *Leben*. Zürich: Nordsüd Verlag.
- Schopenhauer, Arthur. 2005 [1819]. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. München: DTV.
- _____. 1920 [1836]. „Über den Willen in der Natur“. In *Sämtliche Werke in fünf Bänden*, Band III. Leipzig: Insel.
- Schulze, Gerhart. 1993. *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Campus.
- Sophokles. 2002. *Tragödien*. Düsseldorf: Artemis & Winkler.
- Thomas, Philipp. 2005. *Negative Identität und Lebenspraxis*. München: Alber.

Tugendhat Ernst. 2006. *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*. München: Beck.

Tugendhat, Ernst. 2010. *Anthropologie statt Metaphysik*. München: Beck.

Sebastian Hüsch ist Professor für Ideengeschichte an der Universität Aix-Marseille. Sein Forschungsgebiet ist die Philosophie des 19.-21. Jahrhunderts. Thematische Schwerpunkte sind die Existenzphilosophie, religionsphilosophische Fragestellungen, sowie das Verhältnis von Philosophie und Literatur. Sein aktuelles Forschungsprojekt widmet sich der Negativität. Aktuelle Veröffentlichungen: (Hrsg.) *Negative Knowledge*, 2020 (im Druck); « Le monde comme mystère et comme menace. Besoins de transcendance entre étonnement et angoisse », 2018.

Address:

Sebastian Hüsch
Professeur des universités
Aix-Marseille Université
Faculté ALLSH
29, avenue Robert-Schuman
F-13621 Aix-en-Provence
www: <http://centreganger.cnrs.fr/spip.php?article782>
Email: sebastian.husch@univ-amu.fr