

Schmerz – philosophisch

Uwe Meixner, Universität Augsburg

1. Die ontologische, biologische und phänomenologische Einordnung des Schmerzes

In der Gesamtheit alles Seienden – aller Entitäten – bilden die *Ereignisse* eine große Kategorie; Ereignisse sind diejenigen Entitäten, die per se – schon allein durch ihre ontologische Konstitution – einen bestimmten Ort in der Zeit haben: Sie füllen per se einen ganz bestimmten Zeitraum aus, im Grenzfall einen Zeitpunkt. Füllt ein Ereignis einen Zeitraum aus, so hat es frühere und spätere Teile; bei denjenigen Teilen, die relativ kurze Abschnitte von ihm sind, spricht man von „Phasen“ von ihm. Vertraute Beispiele für Ereignisse sind Geburtstage, Unfälle, Explosionen, Reden, Einschläge – und eben auch Schmerzen.

Die ontologische Kategorie der Ereignisse hat viele ontologische Untergattungen; eine davon ist die ontologische Gattung der *Erlebnisse*: der subjektiven Ereignisse, der Bewusstseinsepisoden. Die Bewusstseinsepisoden – oder Erlebnisse – heißen „subjektive Ereignisse“, weil sie Ereignisse sind, die per se – schon allein durch ihre ontologische Konstitution – *ein und nur ein Subjekt* haben, das sie „hat“, dem sie „gehören“, von dem sie perspektivisch durchdrungen sind. Ich bin das Subjekt meiner Erlebnisse; niemand sonst ist es; meine Erlebnisse machen mein Bewusstsein aus. Sie, liebe Leser, sind die Subjekte Ihrer jeweiligen Erlebnisse; niemand sonst ist es; Ihre Erlebnisse machen Ihr jeweiliges Bewusstsein aus.

Das Verhältnis zwischen dem Subjekt und seinen Erlebnissen ist ein besonders inniges, intimes. Auch andere Ereignisse können einen Betrachter haben, und viele haben einen. Viele haben auch keinen, und bei vielen, die Betrachter haben, ist das Verhältnis zwischen Ereignis und Betrachter stets ein äußerliches, ontologisch zufälliges. Bei jedem *Erlebnis* jedoch – und paradigmatisch bei jedem *Schmerzerlebnis* – gibt es einen Betrachter, der dem Erlebnis innerlich und ihm ontologisch notwendig – ihm essenziell – ist: Dieser Betrachter ist *das Subjekt* des Erlebnisses, mithin der zur ontologischen Konstitution dieses Ereignisses selbst gehörige Betrachter.

Anders als bei anderen Betrachtern von Ereignissen ist dem Subjekt eines Erlebnisses in den Augenblicken, in denen es abläuft, ipso facto alles an diesem Ereignis – dem Erlebnis – gegeben, nichts daran verborgen; was jedoch keineswegs bedeutet, dass das Subjekt des Erlebnisses sich bzgl. seines Erlebnisses in nichts irren kann, oder dass seine ehrlichen Beschreibungen seines Erlebnisses zutreffend sein müssen; Mangel an Aufmerksamkeit und/oder an Ausdrucksvermögen oder anderes – z. B. eine Darstellung des Erlebnisses in der

Erinnerung, die zur verfälschenden Modifikation wird – können selbstverständlich zu Irrtümern führen. Festzuhalten ist aber, dass das Subjekt eines Erlebnisses und niemand sonst *die erste epistemische Autorität* bzgl. dieses Erlebnisses ist. Das Erlebnissubjekt ist *deshalb* die erste epistemische Autorität bzgl. des Erlebnisses, weil es ontologisch mitkonstitutiv für das Erlebnis ist und weil das Erlebnis – dieses selbst, keine Repräsentation von ihm – in den Augenblicken, in denen es abläuft, dem Subjekt unmittelbar ist. Das Subjekt eines Erlebnisses ist nicht unfehlbar in der Erkenntnis seines Erlebnisses, aber doch diejenige Erkenntnisinstanz, bei welcher, wenn sie der Auskunft über *das Erlebnis selbst* fähig ist und die Auskunft ehrlich gibt, am allerwenigsten zu erwarten ist, dass diese Auskunft falsch ist. Wohlgedenkt: nur hinsichtlich dessen, was *das Erlebnis selbst* angeht; wenn es um die Ursachen des Erlebnisses geht, also nicht mehr nur um es selbst geht, können die Dinge anders liegen und liegen sie oft anders.

Die Erlebnisse bilden eine ontologische Untergattung der Ereignisse, die Schmerzerlebnisse – oder kurz: *die Schmerzen* – eine ontologische Untergattung der Erlebnisse. Wie bei anderen Erlebnissen so ist auch bei Schmerzen das jeweilige Erlebnissubjekt *der in sie integrierte essenzielle Betrachter*; aber bei Schmerzen ist das Subjekt in keinem Fall ein unbeteiligter, bloß schauender Betrachter, nicht einmal annähernd. Bei jedem Schmerz liegt eine innere Beteiligung, eine innere Betroffenheit des Subjekts vor; es ist in ihm „angesprochen“, es wird in ihm „angegangen“, und zwar von etwas im Schmerzerlebnis, das vom Subjekt unmittelbar als mehr oder minder abträglich für sich erlebt wird. Die Weise, in der das Subjekt eines Schmerzerlebnisses dieses Erlebnis hat, es durchlebt (man sagt auch: „erlebt“), ist die des *Erleidens*, und zwar des Erleidens im vollen Sinn: Es handelt sich bei der Passivität des Schmerzerleidens nicht um eine bloß formale Passivität (die bei sehr vielen Erlebnissen gegeben ist, z. B. auch bei visuellen Wahrnehmungen), sondern um eine *leiderfüllte*, „materiale“ (echt inhaltliche) Passivität. Das Subjekt eines Schmerzerlebnisses erlebt *ein Leid*, und zwar *sein Leid*. Dieses Leid kann für das Subjekt erlebnisunmittelbar größer oder kleiner sein, und je nachdem unterscheidet man Schmerzen ihrer Intensität nach: kaum fühlbare Schmerzen, kleine Schmerzen, große Schmerzen, unerträgliche Schmerzen.

Wenn die Weise, in der Subjekte von Schmerzerlebnissen Schmerzerlebnisse haben („erleben“), auch die des Erleidens ist, so liegt in jedem Schmerzerlebnis doch eine unmittelbare Aufforderung an das Subjekt, aktiv zu werden, nämlich das Leid, welches durch das Schmerzerlebnis transportiert wird, abzustellen, das Schmerzerlebnis aufhören zu lassen. Je nach Intensität des transportierten Leids ist die besagte Aufforderung zur Leidabstellung mehr oder weniger dringend. Genau diese Aufforderung ist der *Zentralpunkt des biologischen Sinns von Schmerzen*; denn im biologischen Normalfall ist das transportierte Leid und die Aufforderung zu dessen Abstellung verbunden mit Informationen zu Art, Ort und Grad einer Schädigung des eigenen Körpers, wobei die Genauigkeit der Informationen sehr variieren kann

(insbesondere ist nicht selten der Schmerz groß, die Schädigung klein, oder umgekehrt; der Mangel an Passung zwischen Aufwand und Anlass ist eine häufige evolutionsbiologische Erscheinung). In der Abwesenheit von Schmerzmitteln – was der biologische Normalfall ist – fällt ein Abstellen des Schmerzes zusammen mit einem Abstellen der korrespondierenden Schädigung, meistens durch rasches Entfernen *weg von* der Schädigungsursache oder durch rasches Entfernen der Schädigungsursache selbst, manchmal auch durch deren Zerstörung. Schmerzen verlieren freilich ihren biologischen Sinn, wenn ein Subjekt der in seinen Schmerzen liegenden Aufforderung zur aktiven Schmerzabstellung nicht nachkommen kann, sei es, weil der Schmerz seine erste Ursache – zugleich Ursache der Körperschädigung – nicht außerhalb, sondern tief innerhalb des eigenen Körpers hat; sei es, weil dem Subjekt „die Hände gebunden sind“ – was leider nicht selten im ganz wörtlichen Sinn vorkommt.

Im Normalfall unterliegt aber die in einem Schmerz liegende Aufforderung zur Schmerzabstellung durchaus dem eigenen Willen: das Subjekt *kann* der Aufforderung nachkommen, und *kann* ihr auch nicht nachkommen. Bekanntlich können Schmerzen freiwillig *ertragen* – wenn man das psychische Kunststück beherrscht, sogar in ihrer Anwesenheit *ignoriert* werden. Je intensiver aber das Leid ist, das ein Schmerz transportiert, umso schwieriger wird es, den Schmerz zu ertragen, erst recht ihn zu ignorieren. Die schlimmste Situation, in die ein Subjekt geraten kann, ist diejenige, in der es mit unerträglichen Schmerzen konfrontiert ist, die es in keiner Weise abstellen, nicht einmal lindern kann, ja, wo es nicht einmal das Wissen oder wenigstens die Hoffnung hat, dass diese Schmerzen in absehbarer Zeit aufhören werden. Mit Recht darf – muss – sich jeder Mensch vor dieser Situation fürchten – und jedes andere Lebewesen, das zu solcher Furcht fähig ist.

Des Weiteren ist zur ontologischen, biologischen, phänomenologischen Einordnung des Schmerzes zu sagen: Man unterscheidet üblicherweise körperliche und seelische Schmerzen. Diese Unterscheidung ist einerseits völlig berechtigt, andererseits kann sie irreführend sein. Alle Schmerzen sind Erlebnisse, Bewusstseinsepisoden; insofern sind alle Schmerzen etwas Seelisches, kein Schmerz etwas Körperliches. Allerdings unterscheiden sich Schmerzen hinsichtlich ihrer Erlebnisinhalte und natürlich auch hinsichtlich ihrer Ursachen. Sogenannte seelische Schmerzen haben andersartige Inhalte und gewöhnlich auch andersartige Erstursachen als sogenannte körperliche Schmerzen; insbesondere in ihrem Empfindungsgehalt sind seelische Schmerzen wesentlich anders als körperliche. Seelische Schmerzen sind zudem in der Regel komplexer und diffuser als körperliche, körperliche Schmerzen in der Regel einfacher und konzentrierter als seelische. Ein eher peripherer Unterschied ist, dass es in der Abwesenheit von Schmerzmitteln *gewöhnlich* (ich rede nicht von Tumorschmerzen und Ähnlichem) viel einfacher ist, sich von einem körperlichen Schmerz zu befreien als von einem seelischen. Steht die Bandbreite moderner Schmerzmittel zur Verfügung, so verschwindet dieser Unterschied;

jedoch ist es nach Verwendung eines geeigneten Schmerzmittels bei einem seelischen Schmerz viel wahrscheinlicher als bei einem körperlichen, dass, nachdem die Wirkung des Schmerzmittels aufgehört hat, der Schmerz sich fortsetzt. Hat man eine Kopfwehtablette gegen sein Kopfweh geschluckt, so bleibt gewöhnlich das Kopfweh auch dann fort, wenn die Wirkung des Medikaments schließlich zu Ende geht. Hat man dagegen ein Antidepressivum gegen seinen Depressionsanfall eingenommen, so ist in der Regel der Anfall wieder ganz da, sobald die Wirkung des Medikaments vorbei ist.

Schließlich ist zu sagen, dass *Schmerzempfindung* und *Schmerz* zu unterscheiden sind – *entgegen* der häufig anzutreffenden voreiligen Identifikation der beiden. In der Tat wird in der Philosophie des Psychischen – oder wie man heute meistens sagt: in der *Philosophie des Geistes* (was eine nicht ganz akkurate Übersetzung des englischen „philosophy of mind“ ist) – oft unter „Schmerz“ dasselbe verstanden wie unter „Schmerzempfindung“. Das ist aber eine begriffliche Engführung, die alles andere als vorteilhaft ist. Schmerzempfindungen sind ein wesenhafter Aspekt jedes Schmerzes und für die Leidhaftigkeit des Schmerzes tatsächlich allein verantwortlich. Jeder Schmerz – m. a. W.: jedes Schmerzerlebnis – geht aber über seinen Empfindungsaspekt mehr oder minder weit hinaus. Jedem Schmerz ist ein Schmerzsubjekt immanent: das Subjekt des Schmerzes hat den Schmerz; *dem* Subjekt des Schmerzes schmerzt es in ihm. Mit der Frage „*Wem* tut etwas weh?“ fragt man nach einem oder mehreren Schmerzsubjekten. Den allermeisten Schmerzen ist zudem neben dem Schmerzsubjekt ein Schmerzobjekt immanent: das Objekt des Schmerzes ist das, *was* in ihm schmerzt. Insofern sind die allermeisten Schmerzen sog. *intentionale Erlebnisse* im Sinne der husserlschen Phänomenologie. Mit der Frage „Was tut dir weh?“ ist in der Regel das jeweilige Schmerzobjekt gemeint; es kann damit aber auch nach dem jeweiligen *Schmerzgrund*, und zwar in der Meinung des Subjekts, gefragt sein. Auf die Frage „Was tut dir weh?“ kann man antworten: „Mein Kopf“, oder auch „Mein Stolz“; man kann aber auch antworten: „Meine Nackenmuskulatur hat sich verspannt; das tut mir weh“ bzw. „Meine Leistungen finden keine Anerkennung; das tut mir weh“. Über das Schmerzobjekt kann sich das Schmerzsubjekt kaum täuschen, es sei denn aus Unachtsamkeit (es ist freilich eine ganz andere Frage, ob im korrekt ausgemachten Schmerzobjekt auch tatsächlich objektiv eine Schädigung vorliegt); über den Schmerzgrund kann sich das Schmerzsubjekt dagegen sehr wohl täuschen. Worüber sich das Schmerzsubjekt aber wiederum keineswegs täuschen kann – auch dann nicht, wenn es seinen eigenen Namen vergessen hat –, ist dies: *wer* es ist, der den Schmerz hat, den es soeben hat. Und unmöglich ist es auch, dass sich das Schmerzsubjekt darüber täuscht, dass es *genau diese* Schmerzempfindungen sind, die es in seinem Schmerzerlebnis nun soeben hat – auch dann nicht, wenn es nicht im Mindesten in der Lage ist, diese Empfindungen zu beschreiben.

Wie bei allen Empfindungen ist es ja auch bei den Schmerzempfindungen nicht leicht, sie zu beschreiben. Unsere Sprache ist dafür nicht gemacht; sie dient vor allem dem Außenblick, nicht dem Innenblick. Immerhin gibt es ein rudimentäres Vokabular, mittels dessen sich Schmerzempfindungen metaphorisch beschreiben lassen: Wir sprechen von „brennenden“, „bohrenden“, „schneidenden“, „pochenden“, „nagenden“, „drückenden“, „hellen“, „dumpfen“ Schmerzen, und meinen damit nichts anderes als die in diesen Schmerzen transportierten *Schmerzempfindungen* mit ihren qualitativen Eigenheiten, ihren sog. *Qualia*. (Diese sind sozusagen die Qualia der Qual.)

2. Schmerzerkennen und Schmerzreduktionismus

In der modernen Philosophie des Geistes spricht man vom *Qualiaproblem*. Es ist ein Problem für den modernen materialistischen Reduktionismus in der Philosophie des Geistes, welchem zufolge Erlebnisse nichts anderes sind als Gehirnereignisse – gegebenenfalls ergänzt um weitere physische Vorgänge – und sie folglich durch eine vollständige physikalische Beschreibung der physischen Welt ebenfalls in Vollständigkeit beschrieben sein müssten. Die Qualia in Erlebnissen – die qualitativen Eigenheiten der Empfindungen in Erlebnissen – widersetzen sich jedoch hartnäckig diesem *Programm* (was der materialistische Reduktionismus in der Philosophie des Geistes einstweilen nur erst ist) – was nun viele Materialisten dazu getrieben hat, ihre Position entweder aufzuweichen und zu so etwas Merkwürdigem überzugehen wie dem nichtreduktiven Materialismus in der Philosophie des Geistes (also zu einer *contradictio in adiecto*), oder aber im Gegenteil ihre Position zu radikalieren, nämlich schlicht zu bestreiten, dass es jene Qualia überhaupt gibt. Dass es sie gibt, lässt sich aber kaum bezweifeln, bei aller Schwierigkeit, ihrer sprachlich habhaft zu werden.

Moderne Materialisten lassen sich mehr oder minder explizit, mehr oder weniger selbstreflektiert, von dem *ontologisch-erkenntnistheoretische Argument* für den materialistischen Reduktionismus in der Philosophie des Geistes leiten; sie sind – explizit oder implizit – Anhänger dieses Arguments. Voll ausformuliert sieht es wie folgt aus:

1. Prämisse: Es gibt nur solches Konkretes [Nichtabstraktes], wovon wenigstens manches in den Bereich intersubjektiv-verbindlicher empirischer Feststellbarkeit und Beschreibbarkeit – mit anderen Worten: in den Bereich der Naturwissenschaften – fällt.

2. Prämisse: Erlebnisse, die von physischen Vorgängen separat sind (weil sie als Bewusstseinsepisoden etwas Subjektiv-Innerliches sind), sind zwar stets etwas Konkretes, fallen

aber allesamt *nicht* in den Bereich intersubjektiv-verbindlicher empirischer Feststellbarkeit und Beschreibbarkeit.

Konklusion: Erlebnisse also, die von physischen Vorgängen separat sind, gibt es nicht.¹

In der Konklusion dieses Argument liegt gewissermaßen der Auftrag, Erlebnisse auf physische Vorgänge zurückzuführen – was nur heißen kann: die (angebliche) Illusion zu beseitigen, sie wären etwas von physischen Vorgängen Separates, indem man jenseits vernünftigen Zweifels darlegt, dass sie nichts anderes sind als (gewisse) physische Vorgänge.² Das ist jedenfalls *Plan A*. Der zugehörige *Plan B* ist aber aus jener Konklusion ebenfalls (als Auftrag) ersichtlich: Sollte sich herausstellen, dass sich Erlebnisse nicht auf physische Vorgänge zurückführen lassen (wie ja durch das Qualiaproblem nahegelegt wird), dann – *nur Mut!* – ist schlicht zu bestreiten, dass es Erlebnisse überhaupt gibt.

Das Problematischste an dem ontologisch-erkenntnistheoretischen Argument für den materialistischen Reduktionismus in der Philosophie des Geistes ist natürlich die erste Prämisse. Sie hat den Anstrich des sachlich Willkürlichen: des nur einem imperialistischen Szientismus Geschuldeten. Ist man als vernünftiger Mensch gezwungen, von ihr auszugehen? Doch nicht. Nicht wenige tun es dennoch und halten sich dabei für intellektuell besonders fortschrittlich. Nicht wenige stimmen auch der zweiten Prämisse zu: Sie meinen, Erlebnisse, die von physischen Vorgängen separat wären, müssten als solche stets etwas (*rein*) *privat Konkretes* sein: etwas Konkretes, das sich nicht an das Licht intersubjektiv-verbindlicher empirischer Feststellbarkeit und Beschreibbarkeit bringen lässt. Intersubjektiv-verbindlich empirisch erkennbar und beschreibbar sei nur das *öffentlich Konkrete*: das Physische – also, wenn es um Vorgänge geht, nur physische Vorgänge. Bestünde man demnach darauf, dass gewisse Vorgänge – Erlebnisse, beispielsweise Schmerzen – von physischen Vorgängen separat seien, so wären jene – nach Ludwig Wittgensteins berühmten Gleichnis (*Philosophische Untersuchungen*, § 293) – wie

¹ Das Argument ist logisch korrekt: [1. Prämisse] $\exists x(\Phi(x) \wedge K(x)) \supset \exists x(\Phi(x) \wedge K(x) \wedge F(x))$, [2. Prämisse] $\forall x(ER(x) \wedge S(x) \supset K(x) \wedge \neg F(x)) \rightarrow$ [Konklusion] $\neg \exists x(ER(x) \wedge S(x))$ ist ein logisch gültiger Schluss. Für „ $\Phi(x)$ “ im allgemeinen Schema der 1. Prämisse ist in der Beweisführung für die logische Gültigkeit des Schlusses zunächst instanzierend „ $ER(x) \wedge S(x)$ “ einzusetzen, sodass man erhält: $\exists x(ER(x) \wedge S(x) \wedge K(x)) \supset \exists x(ER(x) \wedge S(x) \wedge K(x) \wedge F(x))$. Der weitere Beweis geht dann *per reductionem ad absurdum* wie folgt: Ang. $\exists x(ER(x) \wedge S(x))$, also mit der 2. Prämisse: $\exists x(ER(x) \wedge S(x) \wedge K(x))$, also mit der 1. Prämisse: $\exists x(ER(x) \wedge S(x) \wedge K(x) \wedge F(x))$, also mit 2. Prämisse: $\exists x(ER(x) \wedge S(x) \wedge K(x) \wedge F(x) \wedge \neg F(x))$ – *Widerspruch!* Folglich ist die anfängliche Annahme falsch, ihre Verneinung wahr: $\neg \exists x(ER(x) \wedge S(x))$.

² Was genau meint man, wenn man meint, dass Erlebnisse etwas von physischen Vorgängen *Separates* seien? Man meint damit nicht nur, dass jedes Erlebnis etwas von physischen Vorgängen Verschiedenes ist, sondern *mehr* als das: man meint damit, dass es für jedes Erlebnis *prinzipiell möglich* ist, dass es ohne jeden physischen Vorgang existiert. *Nota bene:* Dies kann auch dann wahr sein, wenn sich herausstellen sollte, dass es bei jedem Erlebnis *naturgesetzlich notwendig* ist, dass es nicht ohne einen physischen Vorgang – ja, nicht ohne *einen ganz bestimmten* physischen Vorgang – existiert. Die (nach meiner Auffassung tatsächlich gegebene) Separatheit der Erlebnisse (jedes Erlebnisses) von physischen Vorgängen wäre dadurch logisch unberührt, da sie durch eine *prinzipielle* Möglichkeit begründet wird, nicht durch eine *naturgesetzliche*.

etwas, das ein jeder in seiner Schachtel hat und „Käfer“ nennt, wobei aber keiner jemals in die Schachtel des jeweils anderen auch nur blicken kann. Könnte es da nicht sein, dass in den Schachteln überhaupt nichts ist?

Diese radikale Möglichkeit hat schon Wittgenstein ins Spiel gebracht. Wie aber ist es denn nun um das Verhältnis von Erlebnissen, physischen Vorgängen und empirischer Feststellbarkeit und Beschreibbarkeit *wirklich* bestellt? Betrachten wir Schmerzen als repräsentatives Beispiel für Erlebnisse. Schmerzen existieren, und zwar als etwas Konkretes, das von physischen Vorgängen separat ist – was jedoch keineswegs bedeutet, dass Schmerzen nicht zu physischen Vorgängen in engen Beziehungen stehen. Äußere physische Vorgänge, die man als *Schmerzverhalten* bezeichnet, treten am Körper eines Subjekts auf, das Schmerzen hat. Sie drücken seine Schmerzen bis zu einem gewissen Grad aus; für den äußeren Beobachter machen sie es möglich, das Vorhandensein von Schmerzen zu konstatieren und sogar deren Inhalte. Wenn eine Person mit einer heftigen Bewegung und dem Aufschrei „Au!“ ihre linke Hand von der heißen Herdplatte zurückzieht, auf die sie sie unbedacht gelegt hat, so ist es einem äußeren Beobachter, lässt sich sagen, sogar *unmittelbar evident*, dass diese Person jetzt in der Handfläche ihrer linken Hand einen brennenden Schmerz fühlt. Aber freilich ist es der Person *selbst* noch in ganz anderer Weise *unmittelbar evident* – insbesondere noch viel unmittelbarer als jedem äußeren Beobachter ihres Verhaltens –, dass sie jetzt in der Handfläche ihrer linken Hand einen brennenden Schmerz fühlt. Das Verhältnis zwischen diesem Schmerz und jenem Verhalten ist zudem, so eng es auch ist, kein essenzielles, kein mit Notwendigkeit bestehendes: Derselbe Schmerz hätte gegeben sein können ohne das Verhalten (etwa wenn das Subjekt, obwohl es die Hand auf die heiße Herdplatte legte, sich verhaltensmäßig beherrscht hätte); dasselbe Verhalten hätte gegeben sein können ohne den Schmerz (etwa wenn das Subjekt bei kalter Herdplatte so geschauspielert hätte, als es die Hand auf sie legte, als wäre die Herdplatte heiß). Keineswegs ist es also möglich, den Schmerz mit dem ihn – nicht notwendigerweise, aber zweifellos natürlicherweise – ausdrückenden Schmerzverhalten zu identifizieren und zu sagen, er sei nichts anderes als dieses (was manche – nämlich die philosophischen Behavioristen – freilich dennoch getan haben).

Das eine ist die Sache selbst, und das andere sind die Zeichen, an denen man von außen erkennen kann, dass die Sache vorliegt. Anhand der Zeichen sind Schmerzen selbstverständlich intersubjektiv-verbindlich empirisch feststellbar, wenn auch die entsprechenden Feststellungen stets die mindestens prinzipielle Möglichkeit des Irrtums mit sich tragen; denn die Zeichen der Sache und die Sache selbst sind, was Schmerzen anbetrifft, nicht mit absoluter Notwendigkeit korreliert (geschweige denn identisch). Das gilt auch dann, wenn die physischen Vorgänge, die als Schmerzzeichen herangezogen werden, nicht Verhaltensäußerungen sind, sondern neurologische Vorgänge. Zwischen Schmerzen und gewissen neurologischen Vorgänge mag eine

(generelle) *naturgesetzlich notwendige* Korrelation bestehen (die Neurowissenschaften arbeiten noch daran, das Vorhandensein einer solche Korrelation dadurch, dass sie sie im Einzelnen aufzeigen, konkret plausibel zu machen); *absolut* oder *metaphysisch notwendig* würde eine eventuelle Korrelation zwischen Schmerzen und neurologischen Vorgängen aber sicherlich nicht bestehen. Die prinzipielle Möglichkeit des Irrtums ist demnach auch bei diesen speziellen äußeren Schmerzzeichen, die als äußere zugleich körperinnerlich sind: bei den neurologischen Vorgängen gegeben; *im Prinzip* könnten sie vorliegen, und doch ist kein Schmerz da, oder umgekehrt: es könnte ein Schmerz da sein, und sie dennoch fehlen. Absolute Irrtumslosigkeit bzgl. der Feststellung von Schmerzen gibt es nicht für Um- und Außenstehende, sondern nur für die Schmerzsubjekte selbst – die als solche aber keiner Zeichen bedürfen, denn sie haben es als Schmerzsubjekte in unmittelbarster Weise mit der Sache selbst zu tun.

Wie aber steht es nun *nicht* mit der intersubjektiv-verbindlichen empirischen Feststellbarkeit, sondern mit der intersubjektiv-verbindlichen empirischen *Beschreibbarkeit* von Schmerzen? Es ist unbestreitbar, dass sich Schmerzen – *sie selbst*; nicht das Verhalten, das sie ausdrückt, nicht die neurologischen Vorgänge, die ihre körperliche Grundlage sind, *sondern die Schmerzen selbst*, als Erlebnisse – intersubjektiv-verbindlich beschreiben lassen, und zwar korrekt, wenn auch nicht vollständig und nicht perfekt, sondern stets mit einem empfundenen, aber unausgesprochenen – womöglich unaussprechlichen – Rest. Wenn jemand zu seinem Arzt sagt, „Ich fühle von Zeit zu Zeit einen stechenden Schmerz in der linken Seite“, dann versteht der Arzt das genau in dem Sinn, in dem es gemeint ist: als Rede über spezifische Bewusstseinsepisoden, und hat normalerweise keinerlei Anlass, an der Wahrheit der ihm gemachten Mitteilung zu zweifeln; er wird die Mitteilung sehr ernst nehmen, und zwar als Information, die von jemandem kommt, der es nun wirklich am besten wissen muss. (Ganz anders verhält es sich, wenn der Patient auch gleich noch seine Theorie über *die Ursache* der Schmerzen mitliefert; diese Theorie wird der Arzt nur als Meinung gelten lassen, und zwar nicht unbedingt als erwägenswerte Meinung.)

Aber wie kann denn das sein? – möchte man fragen. Die Sprache ist doch eine intersubjektive Sprache; mit ihrer Hilfe machen wir uns intersubjektiv verständliche Mitteilungen, Mitteilungen mit intersubjektiv-verbindlichem Sinn. Solche Mitteilungen müssen aber doch etwas Öffentliches betreffen, im Fall von Schmerzen etwas öffentlich Konkretes: etwas, was jedermann mit normaler Wahrnehmung empirisch zugänglich ist, wenigstens mithilfe von Instrumenten. Da können Schmerzen doch nichts von physischen Vorgängen Separates sein, denn als solche wären sie gerade *nicht* jedermann mit normaler Wahrnehmung empirisch zugänglich, auch nicht mithilfe von Instrumenten. In ein von physischen Vorgängen separates Bewusstsein kann man nicht hineinschauen.

Auf den ersten Blick mag dieser Gedankengang zwingend erscheinen. Dass er es nicht wirklich ist, sieht man aber daran, dass physische Vorgänge *für sich genommen*, was Schmerzen angeht, *gänzlich stumm* sind. Gänzlich stumm hinsichtlich Schmerzen sind *für sich genommen*, zum einen, neurologische Vorgänge; dass manche von diesen etwas mit Schmerzen zu tun haben, wissen die Neurowissenschaftler nur aus der Beobachtung von gleichzeitig ablaufenden Verhaltensäußerungen – die aber wiederum ihrerseits *für sich genommen* hinsichtlich Schmerzen gänzlich stumm sind: Auf Schmerzen weisen sie nur deshalb hin, weil bei menschlichen Probanden *sprachliche Äußerungen* über ihre Schmerzen zu den fraglichen Verhaltensäußerungen dazugehören und man *diese* sehr besonderen Schmerzzeichen – über ihre bloß physische Realität *hinausgehend* – als wahrheitsgemäße Schmerzmitteilungen von vornherein – *a priori* – ernst nimmt. Von diesen Mitteilungen ausgehend kann auf die Schmerzrelevanz und Schmerzbedeutung anderer Verhaltensäußerungen beim Menschen geschlossen werden, und dann *per analogiam* auch beim nichtmenschlichen Tier. Jene Mitteilungen handeln nun aber nicht von Verhaltensäußerungen und schon gar nicht von neurologischen Vorgängen; sie handeln von Schmerzen als Bewusstseinsepisoden, als Erlebnisse, also als etwas von physischen Vorgängen Separates.

Wenn aber dem so ist und es eine intersubjektiv-deskriptive (also wahrheitsfähige) empirische Sprache über Schmerzen (als Bewusstseinsepisoden) ohne Zweifel gibt – *wie kann das denn sein?* Verstanden ist das noch nicht. Des Rätsels Lösung ist, dass es eine äußerst plausible Grundannahme ist, dass wir Menschen, wir Säugetiere und sogar wir Warmblütler bewusstseinsmäßig – und insbesondere, was Schmerzen angeht – nicht so verschieden sind, wie man auf den ersten Blick meinen könnte; dass wir im Gegenteil uns bewusstseinsmäßig doch ziemlich gleichen. Deshalb können wir Menschen daraus, dass wir an einem anderen Menschen, an einem nichtmenschlichen Säugetier, ja sogar an einem Vogel Verhalten sehen, das unserem eigenen Schmerzverhalten ähnelt, mit Recht (wenn auch nie mit hundertprozentiger Sicherheit) *schließen*, dass er, sie oder es Schmerzen hat, und auch bis zu einem gewissen Grad, welcher Art diese Schmerzen sind, nämlich Schmerzen, die so ähnlich sind (dabei stärker oder schwächer sein mögen) wie die, die wir hatten, als wir an uns ein Verhalten vorfanden, dem das von uns gesehene Verhalten am fremden Subjekt nun ähnelt (dabei ausgeprägter oder weniger ausgeprägt als das unsrige sein mag). Und wir *schließen* tatsächlich in solcher Weise. Es handelt sich hierbei zwar in der Tat in jedem Fall um einen Schluss, um einen Übergang vom einen zum anderen, aber um keinen Schluss, den man rational vollzieht oder über den man im Mindesten nachdenkt; Reflexion findet bei ihm nicht statt. Der Schluss erfolgt, wenn er erfolgt, automatisch; er gleicht somit in jedem Fall einer unmittelbaren Wahrnehmung. Die Fähigkeit, ihn zu ziehen, scheint uns der Anlage nach angeboren zu sein, wenn es auch manche von uns gibt, bei denen jene Fähigkeit im Laufe des Lebens verlorenght oder gar nicht erst zur Ausbildung kommt. Man

nennt die Betätigung der Fähigkeit, den Schluss vom Verhalten auf den Schmerz zu ziehen, oder auch andere Übergänge vom physischen Äußeren zum psychischen Inneren zu machen, *Empathie, Einfühlung*. Einfühlung, Empathie ist Grundlage – aber nur Grundlage – von etwas, was heutzutage in der Regel ebenfalls „Empathie“ genannt wird, was aber doch von Empathie wesentlich verschieden ist: *Mitföhlung, Mitgeföhl*. Empathie – Einföhlung – ist ja nicht *Sympathie* – Mitföhlung: *Sympathie* im ursprünglichen Wortsinn; manche Psychopathen legen Einföhlung an den Tag ohne jedes Mitgeföhl. Wohl aber ist Empathie Grundlage – Adäquatheitsgrundlage – der Mitföhlung.

Intersubjektiv verbreitete Empathie ist nun auch der *je subjektive* unerlässliche Ermöglicungsgrund der intersubjektiv-deskriptiven empirischen Sprache über Schmerzen und andere Erlebnisse, insbesondere solche von uns Menschen. Der ebenso unerlässliche *objektive* Ermöglicungsgrund der intersubjektiv-deskriptiven empirischen Sprache über Schmerzen ist aber, dass diese Empathie gegründet ist, keine Illusion darstellt, sondern schlicht der Tatsache entspricht, dass *insbesondere wir Menschen* uns bewusstseinsmäßig im großen Ausmaß intersubjektiv gleichen – im selben großen Ausmaß, in dem wir uns körperlich und verhaltensmäßig gleichen.

Es ist prinzipiell möglich zu bezweifeln, dass es so ist. Könnte es nicht sein, dass mit den Körpern meiner Mitmenschen und Mit-Tiere, obwohl sie sich in vieler Hinsicht genauso verhalten wie ich und physiologisch mir mehr oder minder ähnlich sind, kein Bewusstsein – keine Seele, wie man früher gesagt hat – verbunden ist?; dass diese Körper bewusstseinsleere Zombies, in gewissem Sinne *lebende Tote* sind, obwohl sie in allem körperlich so sind, als wären sie bewusstseinsvoll? *Gedankengänge eines Wahnsinnigen* – will man vielleicht sagen; aber es sind Gedankengänge, auf denen sich Philosophen mit großer Sicherheit und ohne große Aufregung bewegen. Ja, *das* könnte sein; es gibt mögliche Welten, in denen es so ist, ebenso wie es mögliche Welten gibt, in denen es überhaupt nur mich und meine Erlebnisse gibt. Aber wenn auch das Erscheinungsbild *dieser* Welt, der wirklichen Welt, nicht absolut ausschließt, dass sie zu jenen ontologisch höchst befremdlichen möglichen Welten gehört, so habe ich doch nicht den mindesten Grund, davon überzeugt zu sein, dass die wirkliche Welt eine Welt meines Solipsismus ist; und auch nicht den mindesten Grund, davon überzeugt zu sein, dass die wirkliche Welt – mich ausgenommen – eine Zombie-Welt ist. Und was von mir *in dieser Hinsicht* gilt, gilt auch von jedem anderen Subjekt *in dieser Hinsicht*. Dementsprechend lege ich völlig vernünftigerweise – rational berechtigterweise – z. B. folgendes Tun an den Tag (und jeder andere, der Ähnliches tut, tut es ebenfalls vernünftigerweise): Stehe ich vom Schreibtisch und von meinen skeptizistischen Gedankengängen auf und trete dabei, in diesen Gedankengängen noch befangen, durch sie abgelenkt, aus Versehen meiner Katze auf die Pfote, die mit einem

kleinen Aufschrei wegspringt, dann streichle ich sie und sage tröstend zu ihr: „Tut mir leid, Tiger. Das wollte ich nicht. Ich weiß, wie es sich anfühlt, wenn einem jemand auf den Fuß tritt.“

3. Der metaphysische Sinn des Schmerzes

Sinnsprüche, die zum rechten Tun anleiten, haben früher zur Kindererziehung gehört, Sprüche wie „Halte Ordnung, liebe sie, sie erspart dir Sorg’ und Müh“, oder eben insbesondere: „Quäle nie ein Tier zum Scherz, denn es fühlt wie du den Schmerz“. Der erstere Sinnspruch bringt einen Imperativ der Alltagsklugheit zum Ausdruck, der letztere hingegen einen Imperativ der Moral. Beide Sinnsprüche liefern die Begründung ihrer jeweiligen Imperative – den Grund, *warum* diese Imperative befolgt werden sollen – gleich in kompakter Form mit: Gemäß ersterem Sinnspruch dient die Befolgung des zugehörigen Imperativs der Lebenserleichterung – was zweifelsohne richtig ist. Gemäß letzterem Sinnspruch hingegen ist die Befolgung des zugehörigen Imperativs moralisch geboten aufgrund der Individuen- und Speziesgrenzen überschreitenden, wahrscheinlich bewusstseinsweit verbreiteten Fähigkeit zum Schmerz, der – was als selbstverständlich nicht weiter angesprochen wird – per se etwas Negatives, Leidhaftes, Abträgliches und daher möglichst zu Vermeidendes ist, und zwar nicht nur bei einem selbst, sondern (*sei ein Gerechter!*) bei allen schmerzfähigen Wesen. Und auch diese letztere Begründung ist zweifelsohne richtig; aus Gründen moralischer Vorsicht ist dabei die Spanne der Verbreitung der Schmerzfähigkeit eher weiter zu fassen, als sich durch Schmerzverhalten und daran anknüpfende Empathie noch plausibel machen lässt: Wo es irgendwelche Gründe gibt, von Bewusstsein auszugehen, da hat man – mindestens in moralischer Vorsicht – auch guten Grund, die Schmerzfähigkeit anzunehmen.

Über den biologischen Sinn des Schmerzes habe ich schon gesprochen; dieser Sinn ist, das Subjekt über eine mehr oder minder große, gegebenenfalls größer werdende Schädigung seines eigenen Körpers zu informieren, verbunden mit der mehr oder minder dringenden Aufforderung, Gegenmaßnahmen zu ergreifen. Dass die Schmerzfähigkeit dem Überleben eines Lebewesens dienlich ist, und zwar an zentraler Stelle (wenn auch nicht zum Überleben unbedingt erforderlich ist, wie die Pflanzen zeigen) – das liegt auf der Hand; es ist daher nicht überraschend, dass sich die Schmerzfähigkeit im Laufe der Evolution ausgebildet hat, und zwar vermutlich zugleich mit der Bewusstseinsfähigkeit, also mit derjenigen Fähigkeit, die die zentrale ontologische Voraussetzung für die Schmerzfähigkeit ist. (Die *Betätigung* dieser beiden Fähigkeiten – ihre Umsetzung in die Wirklichkeit – blieb und bleibt selbstverständlich nicht aus.) Wie so oft erklärt eine evolutionsbiologische Erklärung aber nicht *das ganze Phänomen*. Was Schmerzen im Kern ausmacht, was sie geradezu definiert, ist, dass sie wehtun, anders gesagt:

einen negativen Empfindungsaspekt haben. Hätten Subjekte nicht auch, ohne dass es wehtut, über Schädigungen ihrer Körper informiert und zur Ergreifung von Gegenmaßnahmen aufgefordert sein können? Zweifelsohne. Rein biologisch sind Schmerzen nicht vollständig zu erklären, nämlich *in ihrem Kern* nicht zu erklären, ebenso wenig wie ihre Gegenstücke: *Freuden*. Ist es denn nicht möglich, dass Subjekte nicht nur ohne jede Unlust, sondern auch ohne jede Lust den biologischen Notwendigkeiten der Nahrungsaufnahme und Fortpflanzung nachkommen? Zweifelsohne ist das möglich. Ja, hätten nicht Lebewesen überhaupt (nicht nur die Pflanzen) bewusstseinsfreie – und deshalb auch subjektfreie – rein physische Automaten sein und dennoch in der Welt bestehen können? Zweifelsohne, und die Biologen betrachten ja mindestens in methodologisch-fachspezifischer Beschränkung *alle* Lebewesen als nichts anderes als solche Automaten, seien es deterministische Automaten oder indeterministische. Gemäß dieser methodologisch-fachspezifischen biologischen Betrachtungsweise sind die *deterministischen* Automatenlebewesen in ihren Aktionen – es sind allein physische Aktionen – durch zeitlich Vorhergehendes vollkommen festgelegt, die *indeterministischen* hingegen sind es nicht, sondern haben eingebaute Zufallsgeneratoren, die jedenfalls manche ihrer Aktionen ursprünglich – oder wie man auch sagt: *spontan* – hervorbringen können; was für ein Lebewesen durchaus von Vorteil sein kann. Bewusstsein aber kommt in dieser Betrachtungsweise von Lebewesen – die übrigens nicht wenige durchaus nicht für eine methodologisch-fachspezifisch *eingeschränkte Sicht*, sondern für *die ganze Wahrheit* halten – schlicht nicht vor, und folglich auch nicht Freuden und nicht Schmerzen.

Wird Bewusstsein demgegenüber nun nicht ausgeklammert, sondern in die Betrachtung einbezogen, so ist von biologischer (richtiger: von *psycho*-biologischer) Warte aus zu sagen, dass Bewusstsein nur dann bzgl. der physischen Lebenswelt eines Lebewesens biologisch funktional und kein unerklärlicher Luxus ist, nur dann am Lebewesen nicht eine bloße „Laune der Natur“ ist, wenn es in jener Lebenswelt *durch das Lebewesen zugunsten des Lebewesens* informationell begründet etwas in freier Wahl aktionsmäßig zu entscheiden gibt, und sei es noch so wenig, und seien die Begründungen für die Aktionsentscheidungen noch so rudimentär. Ist diese Voraussetzung erfüllt, dann benötigt ein Lebewesen, das auf das durch die Erfüllung der Voraussetzung gegebene Faktum *eingeht* – für welches dieses Faktum zur Lebenschance wird –, für die freie, informationell begründete Wahl seiner Aktionen in seiner physischen Lebenswelt einen informierten Entscheider, dem gleichwohl durch sein Informiertsein die Freiheit der Aktionsentscheidung nicht (ab)genommen wird. Diesem Erfordernis kann wie folgt entsprochen werden: Das Lebewesen hat ein Subjekt, ein Bewusstseinssubjekt, das zudem körperliche Aktionen initiieren kann, zu denen es durch nichts determiniert ist, auch nicht durch sein Bewusstsein. Geradeso scheint es sich bei vielen Lebewesen – insbesondere aber bei uns Menschen – tatsächlich zu verhalten. Bewusstsein ist da eine im Wesentlichen indeterminative

Art der Informationsgebung: im Wesentlichen bleibt es dem Subjekt überlassen, was es mit den ihm durch Bewusstsein vermittelten Informationen aktionsmäßig anfängt; freilich unterliegt das Subjekt einer gewissen Vorprägung durch vorgegebene Lebensziele.

Ist nun jedoch die physische Lebenswelt eines Lebewesens determiniert, herrscht dort der Kausaldeterminismus, dann braucht es offensichtlich kein Bewusstsein. Es ist dann zwar nicht logisch ausgeschlossen, dass Bewusstsein dennoch am Lebewesen vorhanden ist; aber „es bringt ihm nichts“, bringt ihm keinerlei Vorteil im Lebenskampf. Ohnehin, freilich, *kämpft* das Lebewesen dann ja eigentlich nicht, sondern ist eine bloße Marionette der Naturgeschichte: lebensecht, an unsichtbaren Fäden.

Unter der Voraussetzung, dass die physische Lebenswelt der Lebewesen keinem Kausaldeterminismus unterliegt, lässt sich evolutionsbiologisch gut erklären, warum es zur Ausbildung von Bewusstsein kam: Wenn es in der physischen Lebenswelt der Lebewesen etwas zu deren Vorteil in freier Wahl, aber informiert, durch die Lebewesen aktionsmäßig zu entscheiden gibt, dann ist zu erwarten, dass früher oder später Lebewesen entstehen, die mit einem bewussten Entscheider, einem Bewusstseinssubjekt und – in Personalunion – Aktionsinitiator versehen sind – Lebewesen, die erst einmal nicht wieder untergehen, sondern sich hinsichtlich ihrer besonderen Ausstattung höher entwickeln werden, bis beispielsweise zur Höhe menschlicher Subjekte. Was sich jedoch beim besten Willen evolutionsbiologisch nicht erklären lässt, ist, warum im Bewusstseinsleben der Bewusstseinssubjekte Freuden und Schmerzen auftreten: Erlebnisse, die essenziell einen ausgeprägten positiven bzw. negativen und dabei *subjektangreifenden, subjekterschütternden* Empfindungsaspekt haben. Die lebensleitende informationelle Leistung, die Bewusstsein zugunsten des Lebewesens, zugunsten seines grundständigen Lebensinteresses erbringt (welches ist: mindestens bis zur erfolgreichen Fortpflanzung zu überleben), ließe sich, wie gesagt, auch ohne freud- bzw. leidvolle Empfindungen erbringen, also ganz ohne Freuden und ganz ohne Schmerzen.

So stehen wir vor einem Rätsel. In dieser Welt gibt es eine ungeheure Menge an Schmerzen – darunter biologisch völlig sinnlose, etwa die Phantomschmerzen, aber auch die herzerreißende Trauer um den Verlust eines geliebten Lebewesens –, und an manchen Raumzeitstellen gibt es so viele und starke Schmerzen, dass dort die Welt einer wahren Hölle gleicht. *Aber nichts davon – keiner der Schmerzen – erscheint nötig.* Es ist nicht nur so, dass der eine oder andere Schmerz in dem Sinne nicht nötig erscheint, dass durch ein Handeln, das an Moralität und Klugheit ausgerichtet ist – das durch Rücksicht und Vorsicht gekennzeichnet ist –, es hätte vermieden werden können, dass die Schmerzfähigkeit von diesem oder jenem Lebewesen sich betätigt; jeder Schmerz erscheint vielmehr in dem Sinne nicht nötig, dass *die ihm zugrundeliegende Schmerzfähigkeit selbst* ohne Verlust für das Lebewesen hätte vermieden werden können, nämlich durch eine andere Verfasstheit des Bewusstseins. Aber die

Bewusstseine der bewussten Lebewesen sind nun einmal, wie sie sind; und sie sind *so*, dass wohl jedes bewusste Lebewesen das unmittelbarste Instrument seiner eigenen Folter und Qual mit sich herumträgt: die Schmerzfähigkeit. Warum ist das so?

Es mag sein, dass es aus naturgesetzlichen Gründen so sein muss und dass die psychophysische Korrelationsforschung dies eines Tages zeigen wird. Zufriedenstellend vom philosophischen Standpunkt wäre das aber noch nicht. Die Präsenz des Schmerzes in der Welt ist etwas so beunruhigend Erstaunliches, ja, wenn man es sich recht klar macht (was freilich kaum ein Philosoph außer Schopenhauer je getan hat): *etwas so Entsetzliches*, dass man sich bei einer naturgesetzlichen Erklärung nicht beruhigen kann. Naturgesetze sind etwas logisch und metaphysisch Kontingentes: von logischer und metaphysischer Warte aus hätten sie auch anders ausfallen können. Warum also sind sie nicht *anders*, sondern gerade *dergestalt* ausgefallen, dass sie nicht nur die Entstehung von Bewusstsein erlauben, sondern zudem dann, wenn es zur Entstehung von Bewusstsein kommt oder jedenfalls zur Entstehung von Bewusstsein einer gewissen Stufe kommt, auch gleich noch die Schmerzfähigkeit erzwingen (deren Betätigung dann nicht ausbleiben wird)?

Es mag sich hier schlicht um einen metaphysischen Zufall handeln. Es ist dann ohne zureichenden Grund, sondern „einfach so“ *so*, dass in der wirklichen Welt Schmerzfähigkeit und Schmerz sind, obwohl es doch mögliche Welten gibt, die wie die wirkliche Welt Bewusstsein, sogar hochentwickeltes Bewusstsein beherbergen und dabei keineswegs paradiesisch sind, sondern den Lebenskampf kennen, die aber ganz ohne Schmerz und Schmerzfähigkeit sind. Wer es fertigbringt, sich mit *dieser* Lösung des Rätsels – mit dem „Es-ist-einfach-so“-*So*: mit der schlichten Grundlosigkeit dessen, was in Frage steht – zufriedenzugeben, möge es tun; „des Rätsels Lösung“ ist diese Lösung nicht und kann sie nicht sein – deshalb nicht, weil sie nichts erklärt, sondern nur in einem Achselzucken besteht. Andere werden nach einer metaphysischen *Erklärung* suchen, einer *echten* solchen Erklärung.

Nach Schopenhauer ist ab Erreichung der Bewusstseinssebene der Schmerz der notwendige direkte Ausdruck des Willens zum Dasein genau dann, wenn dieser auf Gegenwillen zum Dasein trifft – was nicht ausbleibt; denn der im Grunde *eine* Wille zum Dasein – Grund und Ursache von allem, was existiert – ist in konkurrierende, sich bekämpfende Einzelwillen zerfallen, und zwar so oft zerfallen, wie es existierende Individuen gibt. Diese sind qua existierende Individuen in der Tat nichts anderes als begrenzte Manifestationen des *einen* Willens zum Dasein; der Wille zum Dasein zerfleischt sich somit gewissermaßen selbst. Der einzige, begrenzte Ausweg aus dem Schmerz, der ab Erreichung der Bewusstseinssebene durch diese Selbstzerfleischung generiert wird, ist gemäß Schopenhauer: dass der Wille zum Dasein in seinen höchsten Manifestationen – in uns Menschen – sich selbst erkennt und der Erkenntnis folgend *resigniert*, d. h., davon ablässt, weiterhin nach dem (je zugehörigen) Dasein zu streben;

davon ablässt, es weiterhin zu *wollen*. Was an Schopenhauers Erklärung unbefriedigend ist, ist, dass sie einfach davon ausgeht, dass der Konflikt der individualisierten Willen sich ab Erreichung der Bewusstseinssebene notwendig im Schmerz ausdrückt. Könnte der Konflikt nicht auch da, wo bewusster Wille gegeben ist – ob nur auf einer Seite, ob auf beiden Seiten des Konflikts –, ganz kalt, ohne Affekt und ohne Empfindung stattfinden: so etwa, wie Eis auf Fels, Fels auf Eis trifft? Hätte nicht der Konflikt der individualisierten Willen immer gerade *so* – „fühlos“ – stattfinden können? Ja, warum eigentlich nicht?

Nach einer anderen metaphysischen Erklärung, die in der Konsequenz meines Buches *Liebe und Negativität* liegt, ist der Schmerz in seinen vielen Formen und Schattierungen der subjektive Ausdruck der vielförmigen *Negativität* – des Zerfalls, des Zwangs, des Mangels, der Zerstörung –, die von Gott selbst in die Welt gelegt ist als die Grundlage der in ihrer Erfüllung tiefsten Daseinssinn stiftenden *einen* Aufgabe für uns und auch für Gott selbst. Diese Aufgabe ist diejenige – die einzige –, welche in ihrer Erfüllung unserem Dasein und auch dem Dasein Gottes letzten Ernst, letztes Gewicht, letzte Tiefe verleiht; diese Aufgabe ist *die Überwindung der Welt* – sprich: der Negativität in ihr, damit auch des Schmerzes in ihr – *durch Liebe*. Anders als bei Schopenhauer entpuppt sich bei dieser metaphysischen Erklärung der Existenz des Schmerzes *der Schmerz* – man könnte sagen, die subjektive Negativität: der affektive und empfindungsgetränkte intentionale Ausdruck der objektiven Negativität (von Zerfall, Zwang, Mangel, Zerstörung) – gerade *nicht* als wegdenkbares Beiwerk. Denn *Liebe*, ob gebend oder nehmend, besteht eben nicht nur in objektiven Werken, sondern auch in empfindungsgetränkten intentionalen Affekten, die als Folge der die objektive Negativität überwindenden objektiven Liebeswerke vom Schmerz zur Freude übergehen – Freude des Befreiens und des Befreitwerdens, des Erfüllens und des Erfülltwerdens, des Heilens und des Geheiltwerdens. Wie es keine Liebe ohne (zu überwindende) objektive Negativität gibt, so auch keine Liebe ohne (zu überwindende) subjektive Negativität. *Keine Liebe ohne (vorgängigen) Schmerz*.

Auf dem Weg der Überwindung der (Negativität der) Welt durch Liebe sind wir Menschen bisher nicht weit vorangekommen, und der gegenwärtige Zustand der Menschheit und der Erde lässt nicht erwarten, dass wir jemals nennenswert weiter vorankommen werden. Im Gegenteil: Beständig vergrößern wir Menschen aktiv die Menge der Negativität und damit auch der Schmerzen in der Welt. Das scheint unsere Natur zu sein. Ein Dispens vom Bemühen um Besserung darf dies gewiss nicht sein; doch allein auf Gott und seine Liebesallmacht bleibt uns zu hoffen.