

e-Journal Philosophie der Psychologie	SCHMERZAUSSAGEN ALS URTEILSFORMEN[*] von Nikos Psarros (Leipzig)
---------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------

Arten von Schmerzen

Im Alltag bezieht sich der Ausdruck 'Schmerz' auf einen inhomogenen Bereich negativer Empfindungen, Emotionen, Gefühle und Erfahrungen, die grob in drei Kategorien unterteilt werden können: *somatische Schmerzen*, verursacht durch Verletzungen, somatische oder psychische Krankheiten, Heilungsprozesse, Körperfunktionen, Stress, Entzündungen, Überreizung der Wahrnehmungsorgane, physische Gewalt oder Elektroschocks; *emotionale Schmerzen*, verursacht durch Stress, Drohungen oder das Durchleben von Gewaltsituationen, schweren Unfällen und anderen tragischen Situationen; *intellektuelle Schmerzen*, die durch das Erlebnis von Enttäuschungen auf Grund des Scheiterns von Vorhaben und Handlungen aufkommen oder aber durch ungerechtfertigte Anschuldigungen, Mobbing, Verachtung oder durch entwürdigende Behandlung verursacht werden.

Die gegenwärtig herrschende Meinung ist, dass die beiden letzteren Schmerzenskategorien so etwas wie den Bereich des *metaphorischen Gebrauchs* des Wortes 'Schmerz' ausmachen, während somatische Schmerzen als seine eigentliche ontologische Referenz zu betrachten sind, d.h. als die einzige Art von Schmerzen, die unmittelbar wahrgenommen werden können.¹ Dies bedeutet natürlich weder, dass wir emotionale oder intellektuelle Schmerzen als "moralisch minderwertig" betrachten – aus der Sicht des Rechts ist das Verursachen von intellektuellen Schmerzen eine strafbare Handlung und ihre Opfer können zumindest eine finanzielle Entschädigung beanspruchen –, noch, dass wir emotionale oder intellektuelle Schmerzen gar nicht fühlen können. Wir assoziieren sie aber mit Gefühlen wie Trauer oder Enttäuschung, so dass die Ausdrücke 'emotionaler' und 'intellektueller' Schmerz so etwas wie eine hohe Intensität derartiger Gefühle und extreme Gemütszustände bezeichnen und kein eigenständiges Gefühl wie der somatische Schmerz. Diese angebliche ontologische Primordialität des somatischen Schmerzes kommt häufig mit der Vorstellung einher, dass sein Bereich – zumindest für Menschen – *ontologisch homogen* ist. Dieses Junktim wird normalerweise durch den Verweis auf die Medizin und die Biologie gerechtfertigt, für die jeder menschliche Körper die Realisation desselben Typs biologischen Organismus ist. Im Gegensatz dazu werden die Ausdrücke 'emotionaler' und 'intellektueller Schmerz' als Sammelausdrücke ohne einheitlichen ontologischen Status angesehen.

Die Überzeugung, dass der somatische Schmerz eine universelle "anthropologische Konstante" darstellt, ist in unserem Weltbild tief verankert. Diese Universalität wird u.a. durch den Umstand bestätigt, dass wir normalerweise die Schmerzen bei anderen Personen durch direktes Beobachten ihres Verhaltens zur Kenntnis nehmen: Leiden, Jammern, Versuche, Schmerzquellen auszuweichen oder diese zu neutralisieren usw. In den Augen der Neurophysiologen wird die Universalität der somatischen Schmerzen auch durch ihre erfolgreichen Bemühungen bestätigt, wenigstens Teile des

^{*} Dieser Aufsatz ist eine Übersetzung aus dem Englischen des Artikels "The Judgment-View of Pain", der in der Zeitschrift *Manuscripto – Rev. Int. Fil.* (2004) 27(2): 383-404 veröffentlicht worden ist. Mein Dank für wertvolle Hinweise und Kritik geht an Geert-Lueke Lueken, Katinka Schulte-Ostermann und Ingvar Johansson.

¹ Von Wright 1968: 70; Hardcastle: 16 ff.

menschlichen "Schmerzsystems" ² identifiziert und kartiert zu haben, und durch den Nachweis, dass Menschen reproduzierbare Muster neuronaler Aktivität zeigen, wenn sie vordefinierten Arten von Schmerzstimuli ausgesetzt werden. Der Umstand, dass manche Leute von diesem universellen Schmerzverhalten abweichen, wird durch Verweis auf kulturelle und idiosynkratische Haltungen gegenüber Schmerzen erklärt, die die universelle Reaktion auf den Schmerz überlagern,³ und nicht etwa dadurch, dass Leute Schmerz auf verschiedene, untereinander inkompatible Weisen erleben. Der feste Glaube an die Universalität des Schmerzes erlaubt es uns sogar, Schmerzerlebnisse auch höheren Tieren zuzuschreiben und deren Verhalten in diesem Sinne zu interpretieren. Manche Leute – darunter bekannte Philosophen wie Peter Singer – meinen, dass jedes Tier, das ein hinreichend komplexes Nervensystem besitzt, zum Erleben von Schmerzen in der Lage ist und dass es entsprechend schmerzschonend behandelt werden müsse.⁴

Derselbe feste Glaube an die Universalität des Schmerzes in Verbindung mit der Ansicht, dass Schmerzen einen ontologisch einheitlichen Bereich ausmachen, dient als metaphysische Grundlage einer rein extensionalen und realistischen Semantik der Schmerzausdrücke. Prima facie scheint eine derartige Semantik philosophisch adäquat und für technische Anwendungen sehr gut geeignet zu sein, z.B. für den Aufbau eines formalontologischen Systems für medizinische Zwecke. Ich möchte jedoch zeigen, dass eine rein extensionale Semantik der Schmerzausdrücke schwerwiegende logische, ontologische und ethische Probleme zur Folge hat. Ich behaupte nämlich, dass der Bereich der somatischen Schmerzen genauso ontologisch inhomogen ist wie die anderen beiden Bereiche von Schmerzen, und dass der Ausdruck 'Schmerz' nicht durch eine erschöpfende Liste von extensional bestimmten Eigenschaften definiert werden kann.

Faktischer und moralischer Schmerz – ontologische und epistemische Probleme

Mediziner und Neurophysiologen betrachten somatische Schmerzen als "Warnsignale", die die Fehlfunktion, Zerstörung oder Überreizung von biologischem Gewebe und von Organen anzeigen. Die Abwesenheit derartiger Signale kann fatal sein: Die medizinische Literatur enthält zahlreiche Berichte über die so genannte "kongenitale Schmerzunempfindlichkeit",⁵ eine glücklicherweise seltene Störung des Nervensystems, die sich als völlige Abwesenheit jeglicher Schmerzempfindung manifestiert, einschließlich der so genannten "kinästhetischen" Schmerzen, z.B. derjenigen Schmerzen, die durch eine Überbeanspruchung der Gelenke entstehen. Menschen mit diesem Syndrom sterben relativ jung und verkrüppelt und weisen eine Vielfalt von Infektionen, offenen Wunden, Geschwüren usw. auf, die auf Grund ihrer Unfähigkeit, den normalerweise damit verbundenen Schmerz zu fühlen, Überhand nehmen. Andererseits hat die Medizin seit jeher mehr oder weniger erfolgreiche Verfahren eingesetzt, um Menschen von akuten oder chronischen Schmerzen zu befreien – schmerzstillende Medikamente, Psychotherapie oder chirurgische Eingriffe. Wir wissen darüber hinaus, dass es Schmerzen ohne konkrete Ursache gibt und auch "Phantomschmerzen", die von amputierten oder paralysierten Gliedern auszugehen scheinen. Neben unserer Alltagserfahrung scheint so auch die Medizin die Ansicht zu bestätigen, dass der Schmerz ein Faktum ist, ein homogenes Phänomen, das die Menschen von der Wiege bis zur Bahre begleitet, wie das Atmen und der Herzschlag. Diese angebliche Faktizität des Schmerzes erlaubt es

² Hardcastle 1999: 101 ff.

³ Vgl. Zborowski 1952, Sternbach und Tursky 1965, Melzack 1973.

⁴ Singer 1993.

⁵ Vgl. Melzack 1973: 15; Hardcastle 1999: 59.

uns, ihn als Gegenstand der Wissenschaft zu behandeln, ihn zu studieren, Theorien über ihn zu formulieren und Methoden zu seiner Behandlung und Eliminierung zu entwickeln.

Vom philosophischen Standpunkt aus gesehen, bedeutet die Existenz des Phänomens "Schmerz", dass wir nach seinem ontologischen Status fragen und uns mit dem epistemischen Problem des "Wissens von Schmerzen" beschäftigen können. Diesbezüglich gibt es in einer ersten Näherung drei monistische Betrachtungsweisen der Ontologie und Epistemologie des Schmerzes – es sei denn, man möchte an einem strikten Cartesianischen *res cogitans-res extensa* Substanzdualismus⁶ festhalten:

1. Der *Phänomenalismus*: Schmerzerfahrungen, einschließlich ihrer unangenehmen Eigenschaften, sind eine Form "nichtpropositionalen" Wissens⁷ über einen besonderen Zustand unseres Körpers als Ganzes, zu dem wir einen direkten, "prälinguistischen" Zugang haben. Schmerzausdrücke erhalten ihre Bedeutung auf Grund der generischen Äquivalenz unserer Körper, die zu gleichem Verhalten bei gleichen Umweltbedingungen führt. Wir erkennen Schmerzen bei Anderen – einschließlich höherer Tiere – zunächst in nichtpropositionalen vis-à-vis-Situationen, indem wir ein Verhalten wahrnehmen, das unserem Schmerzverhalten ähnlich ist,⁸ und wir anerkennen deren Leiden, weil wir auch eine direkte Erfahrung der Schrecklichkeit des Schmerzes haben. Neuronale Zustände und andere Körperprozesse werden im phänomenalistischen Zusammenhang als notwendige Bedingungen der Schmerzwahrnehmung angesehen.

⁶ Der Cartesianische Substanzdualismus muss mit der Schwierigkeit der Interaktion der beiden, voneinander strikt getrennten, Substanzbereiche fertig werden. Descartes dachte, dass es eine Form der schwachen Einflussnahme der *res cogitans* auf die *res extensa* gibt, die durch eine spezielle Drüse im Gehirn vermittelt wurde. Diese Theorie wurde durch die Occasionalisten angegriffen (s. auch Fußnote 9). Die Annahme eines derartigen Dualismus ist jedoch mit der Universalität und der Faktizität der Schmerzen durchaus verträglich, da sie akzeptiert, dass die individuellen *res extensae* funktional äquivalent sind. Die einzige Abweichung von einem monistischen Ansatz ist, dass Tiere, da sie keine *res cogitantes* sind, keine Schmerzen erleiden können. Diese kontraintuitive Konsequenz macht den Substanzdualismus eine wenig attraktive Position, da sie ebenfalls kontraintuitive Konsequenzen für die moralische Behandlung von Tieren hat.

⁷ Schildknecht 2003.

⁸ Für eine Explikation des Konzepts der vis-à-vis-Situation vgl. Berger und Luckmann 1970: 31. Eine ähnliche Ansicht vertritt auch Schütz 1974: 137 ff. Roelcke und Knipper (200) wenden diese phänomenologische Betrachtungsweise auf die Thematik von Schmerz und Krankheit an.

2. Der *occasionalistische Materialismus*:⁹ Schmerzwahrnehmungen sind Beschreibungen mentaler Zustände, die auf bestimmte neuronale Zustände oder neurophysiologische Prozesse bezogen sind. Diese kann eine Koinzidenz-, eine Supervenienz-,¹⁰ eine Kausal- oder eine Identitätsbeziehung zwischen mentalen und neuronalen Zuständen sein. Die Universalität der Schmerzausdrücke beruht auf der funktionalen Äquivalenz der mentalen *und* der neuronalen Konstitution der Menschen. Die Schrecklichkeit der Schmerzen ist Teil ihres mentalen Aspektes, während physiologische und verhaltensmäßige Reaktionen auf schmerzverursachende Agentien Manifestationen der neuronalen Aktivität sind.
3. Der *eliminative Materialismus*: Schmerzwahrnehmungen sind Beschreibungen gewisser neuronaler Zustände mit Hilfe eines "rohen und überkommenen"¹¹ alltagsweltlichen Vokabulars. Von den Prämissen ausgehend, dass die Bedeutung eines einzelnen sprachlichen Ausdrucks nicht unabhängig vom sprachlichen Kontext bestimmt werden kann und dass die Bedeutung deskriptiver Ausdrücke stets in einem "theoriegeladenen" präsuppositionalen Rahmen eingebettet ist, behauptet der eliminative Materialismus, dass unser alltagsweltliches mentales Vokabular, dessen Teil die Schmerzausdrücke sind, eine primitive Theorie ist, eine Art von "Volkspsychologie", die sich inzwischen als falsch erwiesen hat.¹² Die einzige Theorie, die bis dato mentale Phänomene korrekt beschreibt, ist die Neurophysiologie. Die alltagsweltlichen Schmerzausdrücke werden letztendlich verschwinden, da sie entweder im neurophysiologischen Sinne bedeutungslos oder mit wissenschaftlichen Beschreibungen schmerzrelevanter neuronaler Zustände synonym sind. Da alle alltagsweltlichen mentalen Ausdrücke dieser falschen volkspsychologischen Theorie angehören, werden sich die negativen Gefühle, die Schmerzempfindungen begleiten, entweder als neuronale Zustände oder ebenfalls als bedeutungslos erweisen – Schmerzen werden somit ihre Schrecklichkeit nach und nach verlieren. Die Objektivität des Schmerzes resultiert in der eliminativ-materialistischen Sicht ausschließlich aus der funktionalen Äquivalenz der menschlichen Nervensysteme.

⁹ Der Occasionalismus ist eine philosophische Theorie, die bis auf die Stoiker und die arabischen mittelalterlichen Philosophen zurückverfolgt werden kann. Seine Hauptthese ist, dass keine Substanz in der Welt mit einer anderen Substanz direkt kausal interagieren kann. Die Instantiierung der Substanzen wird allein durch Gott bewirkt, so dass die Substanzen und ihre Aktivitäten Fälle (Occasionen) göttlichen Handelns sind. Auf die Philosophie des Geistes wurde der Occasionalismus zunächst von Louis de la Forge und Arnold Geulincx angewandt und von N. Malebranche in seine reife Form gebracht. Ihre occasionalistischen Theorien behaupteten, dass (die Cartesianisch verstandenen) *res cogitans* und *res extensa* voneinander derart getrennt sind, dass weder der Geist auf die Materie einwirken kann noch umgekehrt die Materie auf den Geist. Das Hauptargument dafür war, dass Kausalität nur dann gegeben sein kann, wenn man *weiß*, dass man etwas getan hat (*quod nescis quo modo fit, non facis* – wenn man nicht weiß, wie etwas bewerkstelligt wird, dann hat man es nicht getan). Da kein individueller Geist weiß, wie er es schafft, den mit ihm assoziierten Körper zu bewegen, kann er folglich diese Bewegung nicht verursacht haben. Geister sind reine Beobachter körperlicher Bewegungen, die nur von Gott verursacht werden. Malebranche ging einen Schritt weiter, indem er behauptete, dass auch Wahrnehmungen und Vorstellungen von Gott in den Geist hineinprojiziert werden. Ich verwende hier den Ausdruck '*occasionalistischer Materialismus*' statt des häufig verwendeten Ausdrucks 'Parallelismus', um die formale Ähnlichkeit zwischen der occasionalistischen Variante des Substanzdualismus und dem Monismus zu betonen, und zwar sowohl in Bezug auf die kategoriale Trennung zwischen neuronalen und mentalen Prozessen als auch auf den Umstand, dass beide Bereiche in einem einheitlichen dritten Bereich eingebettet sind, der für die klassischen Dualisten Gott und für die modernen Monisten die Natur bzw. die physikalische Welt ist.

¹⁰ Ich betrachte Davidsons *anormalen Monismus* als eine Spielart des occasionalistischen Materialismus.

¹¹ Hardcastle 1999: 152.

¹² Churchland 1981; Harcastle a.a.O.

Trotz der Detailunterschiede zwischen diesen Ansätzen bezüglich des exakten ontologischen Status von Schmerzen und der epistemischen Haltungen, die wir ihnen gegenüber einnehmen können, behandeln alle drei die Schmerzphänomene rein deskriptivistisch. Die Folge ist die kategoriale Trennung von "Schmerz als Tatsache" und "Schmerz als einem Fall von Sollen", oder in meiner Terminologie die Trennung des *faktischen* vom *moralischen* Schmerz.¹³ Auch wenn der ontologische und epistemische Status des faktischen Schmerzes nicht endgültig geklärt ist, über den moralischen Schmerz scheint Einigkeit zu bestehen: Faktische Schmerzen sind schrecklich, deshalb wird das vorsätzliche Verursachen von Schmerzen und die vorsätzliche Unterlassung von Schritten zu ihrer Linderung normalerweise nicht nur als moralisch verwerflich, sondern in einigen Fällen als eine schwere Straftat bewertet. Das Aushalten von Schmerzen wird nur dann toleriert, wenn es entweder keine Möglichkeit gibt, sie zu vermeiden, oder wenn ihre Eliminierung schwerere gesundheitliche Folgen nach sich zieht als das Hinnehmen einer bestimmten Schmerzintensität – wie z.B. in manchen Fällen der Zahnbehandlung oder bei der Versorgung von leichten Verletzungen. Das vorsätzliche Verursachen von Schmerzen für nicht heilungsrelevante Zwecke und ihre generelle Androhung sind in den meisten Ländern der Welt strengstens verboten.

Die kategoriale Trennung des faktischen vom moralischen Aspekt des Schmerzes lässt jedoch die Frage nach ihrer Verbindung aufkommen: Wieso wissen wir, dass das, was wir weder verursachen noch tolerieren dürfen, identisch ist mit dem, was wir als Schmerz identifizieren und beschreiben? Welche Aspekte am Verhalten Anderer lassen uns erkennen, dass sie an Schmerzen leiden? Warum leiden wir überhaupt, wenn wir Schmerzen wahrnehmen? Worin besteht der Unterschied zwischen Schmerzen und anderen unangenehmen Gefühlen wie Kitzeln oder Jucken? Sind nur Lebewesen, die mit einem Nervensystem ausgestattet sind, zu Schmerzwahrnehmungen fähig? Warum würden wir die Vivisektion eines Wurms, aber nicht die eines Hundes zulassen?

Ein Monist könnte die Verbindung zwischen den beiden Aspekten des Schmerzes als konventionell erklären: Da Schmerzen von einer großen Mehrheit der Menschen als unangenehm empfunden werden (die Handvoll Masochisten werden sowieso als recht verquer angesehen), ist im Laufe der Menschheitsgeschichte eine (zunächst implizite) Konvention zustande gekommen, die Schmerzen als etwas zu Vermeidendes erklärt, und die im Laufe des zivilisatorischen Prozesses den Menschen auch bewusst geworden ist. Unabhängig von den partikulären Rekonstruktionen dieser Konvention – als Koordination von Überzeugungen, Intentionen und Verhaltensweisen im Sinne Lewis',¹⁴ oder als eine Form expliziter Übereinkunft im Sinne des Kontraktualismus –, löst eine derartige Erklärung das eigentliche Problem nicht, sondern verschiebt es auf die Bestimmung des Gegenstandes dieser Konvention, nämlich auf die Umstände oder die Phänomene, die den Bereich des faktischen Schmerzes ausmachen. Dieses Desideratum kann nicht durch eine medizinische oder neurophysiologische Erklärung des Schmerzes ersetzt werden, da auch diese Erklärungen sich auf alltägliche Schmerzerfahrungen als ihre Erklärungsinstanzen zu beziehen haben. Die Bemerkung der Eliminativisten, dass bis zum Aufkommen der Neurophysiologie die Leute einfach falschen Meinungen über ihre aktuelle Situation nachgingen, die unter dem Titel 'Schmerz' zusammengefasst waren, hilft uns hier nicht weiter, denn indem man die Schmerzen *und* unsere Haltungen ihnen gegenüber zu neuronalen Zuständen erklärt, kollabiert der Unterschied zwischen faktischem und moralischem Schmerz.

¹³ Diesbezüglich gibt es keinen Unterschied zwischen Materialismus und Cartesianischem Substanzdualismus.

¹⁴ Lewis, *Convention*.

Um moralische Schmerzen als das Resultat einer wie auch immer gearteten Konvention zur Haltung gegenüber faktischen Schmerzen zu erklären, ist es darüber hinaus nötig, die faktischen Schmerzen von ihren Trägern abzutrennen, d.h., somatische Schmerzen als etwas von dem jeweiligen darunter leidenden Subjekt Unabhängiges zu behandeln. Nur so können wir nämlich einen *Gegenstand* konstituieren, über den eine Konvention etabliert wird. Sonst würden sich Schmerzkonventionen auf einzelne Verhaltensmuster einzelner Individuen beziehen, eine ziemlich kontraintuitive Vorstellung von Schmerzen. Die Trennung des Schmerzes von seinem "Träger" ist jedoch unmöglich, da der von einem Subjekt wahrgenommene Schmerz weder etwas *Externes* ist, das über das Subjekt "hereinbricht", noch eine *Eigenschaft* seines Körpers. Der Schmerz ist vielmehr ein *Zustand* des Subjektes. Ich kann weder meinen Schmerz abgeben, noch kann ich den Schmerz einer anderen Person übernehmen. Ich kann auch nicht meinen Schmerz mit dem Schmerz meines Nachbarn vergleichen, so wie ich etwa mein Körpergewicht mit seinem vergleichen kann, und ich kann auch nicht den Schmerz meines Nachbarn beobachten, so wie ich seine Gesichtszüge beobachten kann: den Schmerz meines Nachbarn kann ich nur solange beobachten, solange er darunter leidet, seine Gesichtszüge hingegen sind beobachtbar, auch wenn er sich dieser Beobachtung nicht bewusst ist, z.B. wenn er schläft oder sogar auch dann, wenn er abwesend ist – man kann auch ein Foto seines Gesichtes machen und es in seiner Abwesenheit studieren. Materialisten beider Provenienz würden vielleicht an dieser Stelle einwenden, dass es uns durchaus gelungen ist, inzwischen Bilder des aktiven nozizeptiven Systems zu erhalten,¹⁵ so dass Schmerz inzwischen unabhängig von seinem Träger beobachtet werden kann. Sie übersehen dabei jedoch, dass eine derartige Beobachtung stets von der Person, die unter Schmerzen leidet, glaubhaft bestätigt werden muss, dass also eine Person nicht gezwungen werden kann, die aus der Beobachtung ihres aktiven nozizeptiven Systems gefolgerte Diagnose zu akzeptieren, dass sie unter Schmerzen leidet. Die Beobachtung der reinen neuronalen nozizeptiven Aktivität kann die Aussage einer Person nicht widerlegen, dass sie zu jenem Zeitpunkt keine Schmerzen verspürt. Da es nun aus begrifflichen Gründen nicht möglich ist, eine objektive Bestimmung des Schmerzes zu geben, wird es klar, dass die moralische Behandlung von Schmerzen kein Ergebnis einer Vereinbarung oder einer Konvention im herkömmlichen Sinn dieser Wörter sein kann.

Eine mögliche Strategie, die Konventionaltheorie zu retten, könnte darin bestehen, alles, was die Leute als faktischen Schmerz betrachten, auch als moralischen Schmerz zu akzeptieren, sei dies eine körperliche Wahrnehmung, ein neuronaler Zustand oder was auch immer. Dies würde jedoch eine Situation ergeben, die durch Wittgensteins "Käfer in der Schachtel"-Allegorie recht treffend beschrieben wird:

Angenommen, es hätte Jeder eine Schachtel, darin wäre etwas, was wir »Käfer« nennen. Niemand kann je in die Schachtel des Andern schauen; und Jeder sagt, er wisse nur vom Anblick seines Käfers, was ein Käfer ist. – Da könnte es ja sein, daß Jeder ein anderes Ding in seiner Schachtel hätte. Ja, man könnte sich vorstellen, daß sich ein solches Ding fortwährend veränderte. – Aber wenn nun das Wort »Käfer« dieser Leute doch einen Gebrauch hätte? – So wäre er nicht der der Bezeichnung eines Dings. Das Ding in der Schachtel gehört überhaupt nicht zum Sprachspiel; auch nicht einmal als ein Etwas: denn die Schachtel könnte auch leer sein¹⁶

¹⁵ Hardcastle 1999: 109 ff.

¹⁶ Wittgenstein, *PU* §293.

Wittgenstein zeigt hier, dass die Auffassung einer rein deskriptiven Bedeutung kollabiert, wenn sie auf etwas angewendet wird, das auf Grund seines Wesens nicht reifiziert werden kann. Wenn man diese Überlegungen auf den somatischen Schmerz anwendet, dann ergibt sich folgende Alternative:

1. Auf Grund der Unmöglichkeit, faktische Schmerzen zu reifizieren, führt die Annahme, faktischer Schmerz sei die primär existierende Entität und moralischer Schmerz eine Konvention darüber, zu einem Kollaps beider Konzepte. Die Konventions-Theorie wird somit obsolet.
2. Wenn wir die Existenz faktischer Schmerzen leugnen, aber trotzdem darauf bestehen, dass moralischer Schmerz ein sinnvolles Konzept ist, dann wird letzterer von jeglicher Faktizität unabhängig – eine rein kontingente moralische Haltung gegenüber einer disparaten Mannigfaltigkeit von Verhaltensweisen und medizinischen Befunden, die zufälligerweise das gleiche Etikett tragen.

Wenn wir der zweiten Auffassung folgen, dann können wir den moralischen Schmerz nicht mehr als das Ergebnis einer Konvention begreifen, sondern vielmehr als ein soziales Konstrukt, das durch schiere soziale Macht installiert und aufrechterhalten wird.¹⁷ Der Schmerz wird dadurch zu einer rein moralischen Kategorie ohne exaktes Korrelat in der materiellen Welt. Die Leute leiden unter Schmerzen nur wenn ihre Wahrnehmungen, ihr Verhalten oder ihre Körperzustände der Norm des moralischen Schmerzes entsprechen, die in ihrer sozialen Umgebung gültig ist und durchgesetzt wird. Schmerz ist somit keine auf Grund seiner Faktizität universelle Kategorie, er bleibt jedoch eine homogene Entität, zumindest im Geltungsbereich der jeweiligen Norm. Was sind jedoch die Kriterien, die diese Norm ausmachen? Wie können wir zwischen jemandem unterscheiden, der bloß Schmerzen simuliert, und jemandem, der tatsächlich darunter leidet? Wer setzt diese Norm durch und warum wird sie akzeptiert? Was könnte einen böartigen Inquisitor davon abhalten, zu behaupten, dass – gemäß der Schmerzensnorm seiner Organisation – die Leute in seinem Folterkeller nicht unter der Folter leiden, sondern nur, weil sie seelisch noch nicht darauf eingerichtet worden sind, die Wahrheit zu sagen? Was passiert, wenn jemand der Schmerzensnorm nicht entsprechen kann? Gibt es eine Möglichkeit, ihr zu widersprechen, sie zu unterminieren, zu erweitern oder Alternativen durchzusetzen? Sollten wir darauf verzichten, unseren Schmerz auszudrücken und Hilfe zu verlangen, nur weil unser Verhalten nicht in den Skopus der Schmerzensnorm einer fremden sozialen Umgebung fällt? Und wie sollten wir Leute behandeln, die

¹⁷ Die "Soziale Macht" ist nach M. Foucault der entscheidende Faktor, der das Vorherrschen einer spezifischen historischen Haltung gegenüber einem sozialen Phänomen bestimmt. In seinen soziohistorischen Arbeiten versucht Foucault diese These zu belegen, indem er zeigt, wie das Verständnis und der Umgang mit sozialen Anomalien, wie Strafe, Krankheit, geistige Störung und Schmerz, sich fundamental im Laufe der historischen Entwicklung der westeuropäischen Gesellschaften veränderte. Speziell in Bezug auf Schmerz demonstriert dies Foucault in den einleitenden Seiten von *Überwachen und Strafen* (Foucault 1991), wo er den Hinrichtungsbericht des Prinzen Damien zitiert, welcher im Jahr 1747 seinen Vater und König von Frankreich getötet hat. Während der Exekution, die mehrere Stunden dauerte und verschiedene Torturen umfasste, hat der Delinquent, um der Rettung seiner Seele Willen, alle Schmerzen tapfer ertragen und sogar seine Henker aufgefordert, ihr Werk fort zu setzen – eine Haltung, die von den Zeugen und den Richtern positiv gewertet wurde. Foucault behauptet, dass sowohl der Delinquent als auch seine Peiniger keine andere Wahl hatten, als die soziale Macht der Idee zu akzeptieren, dass diese Form der Bestrafung nicht grausam und brutal war, sondern die einzige Möglichkeit, die Sünde des Vater- und Königsmords zu sühnen. Beide Parteien haben ihre erwarteten Rollen in einem ausgeglichenen sozialen Drama gespielt.

unsere Schmerzensnorm nicht teilen und Tiere, die sie ja nicht einmal begreifen können? Spüren Tiere deshalb auch keine Schmerzen?

Unsere Überlegungen haben uns bisher gezeigt, dass die Auffassung, der Schmerz sei ein homogenes Phänomen der faktischen Welt, dazu führt, entweder die Bedeutung sowohl des faktischen als auch des moralischen Aspektes von Schmerzen aufzulösen, oder den faktischen Aspekt des Schmerzes abzulehnen und den moralischen Schmerz zum einzig sinnvollen Schmerzkonzept zu erklären – ein Konzept, das allerdings nur im Rahmen einer konkreten sozialen Umgebung anwendbar ist.

Schmerz als formale Entität

Beide skizzierten Perspektiven sind höchst unbefriedigend, denn sie widersprechen unserer alltäglichen Intuition, dass Schmerzen zugleich ein Faktum *und* eine moralische Angelegenheit, und dass sie auch – trotz kultureller "Anpassungen" – etwas Universelles sind. Die erörterten Probleme ergeben sich aus der kategorialen Trennung des faktischen vom moralischen Schmerz, die auf der Vorstellung beruht, dass nur die Beschreibbarkeit in einer reinen Beobachtungssprache das entscheidende Merkmal einer faktischen und objektiven Entität ist, und dass die normative bzw. die moralische Bewertung etwas ist, das in einem zweiten Schritt auf die normfreie Beschreibung hinzuaddiert oder ihr aufgedrückt werden kann. Dies mag gelten für Dinge wie Steine, Autos oder Vögel, aber es gilt nicht für Schmerzen: Reden über Schmerzen beinhaltet stets normative Elemente einschließlich kulturell überlieferter Regeln und Ansichten darüber, was als Schmerz zu gelten hat und was nicht, und Regeln, die es uns erlauben, unsere subjektiven Wahrnehmungen mit den Schmerzkonzepten unserer jeweiligen kulturellen Umgebung abzugleichen.

Der Bereich des Schmerzes kann mit dem Bereich der Gerechtigkeit verglichen werden: Gerechtigkeit ist ein universelles Konzept, in dem Sinne, dass jede Kultur über Gerechtigkeitsvorstellungen verfügt. Auf der "materialen" Ebene hingegen ist das, was als "gerecht" ausgezeichnet wird, nicht in jedem Fall und in jeder Kultur dasselbe. Die gerechte Beilegung eines Grenzstreits zwischen zwei Landbesitzern ist von der gerechten Beilegung eines Diebstahls verschieden. Im ersten Fall könnte eine gerechte Beilegung darin bestehen, dass der Richter die Grenze der Grundstücke in die Mitte zwischen beiden Besitztümern legt und somit die eine der beiden Parteien zwingt, etwas Land an die andere abzugeben. Wenn man aber das gleiche Verfahren in Falle eines Diebstahls anwenden würde, wäre dies eine höchst ungerechte Angelegenheit. Die Gerechtigkeit verlangt hier, dass der Dieb das gesamte gestohlene Eigentum an den rechtmäßigen Besitzer zurückgibt und zusätzlich eine Strafe hinnimmt. Die Gerechtigkeit erschöpft sich aber nicht in der einseitigen Durchsetzung der sozial akzeptierten Sicht der Dinge gegen den Einzelnen. Die Legitimität des Gerichtshofes und der Urteils muss vom Beklagten akzeptiert werden, der das Recht auf Einspruch hat. Allerdings könnte die gerechte Behandlung der hier geschilderten Beispiele in anderen Kulturkreisen anders ausfallen bis zum Punkt, dass es einem Europäer schwer fallen würde zu erkennen, worin ihre Gerechtigkeit besteht. Unsere Erfahrung mit Gerechtigkeit zeigt, dass "gerecht sein" keine *materiale*, sondern eine *formale* Eigenschaft ist. Eine formale Eigenschaft zu sein, bedeutet, dass wir zu ihrer Bestimmung über keine festen empirischen und deskriptiven Kriterien verfügen, sondern dass wir stets normative Kriterien heranziehen müssen – Konzepte, Ideale, Regeln, Gebräuche usw. "X ist gerecht" ist weder eine Proposition noch eine wahre Beschreibung einer Tatsache, sondern eine *angemessene Evaluation* einer Situation.

Trotz aller Unterschiede zwischen Gerechtigkeit und Schmerz kann dieser ebenfalls als eine formale Entität angesehen werden, die auf verschiedene materiale Weisen realisiert wird. Gemäß dieser Analogie haben Schmerzäußerungen den Charakter von bewertenden Urteilen und nicht von propositionalen Beschreibungen. Sie sind deshalb weder wahr noch falsch, sondern angemessen oder unangemessen, richtig oder unrichtig, je nach den Umständen und dem Kontext, in denen sie ausgesprochen werden. Ein Beispiel dieses komplexen Sachverhaltes ist die Schmerzsozialisation von Kindern. Sie müssen lernen, dass nicht jedes kleine Unbehagen die Bezeichnung Schmerz verdient. Beklagt sich ein Kleinkind über Schmerzen in einer Situation, die nach Ansicht der Erwachsenen bloß eine "schmerzlose Berührung" war, so wird es erfahren, dass man in einer derartigen Situation nicht "es tut weh" sagen darf.¹⁸ Natürlich gibt es Ausnahmen und unklare Situationen und auch ein "Einspruchsrecht": Wenn z.B. das Kleinkind darauf besteht, dass eine normalerweise schmerzlose Berührung trotzdem bei ihm Schmerzen verursacht, dann sollte man doch einen Arzt aufsuchen. Noch beunruhigender ist jedoch der umgekehrte Fall der Unempfindlichkeit gegenüber Schmerzen. Wenn alle vernünftigen Erklärungen nicht mehr greifen, müssen wir annehmen, dass die betreffende Person entweder am bereits erwähnten kongenitalen Schmerzunempfindlichkeitssyndrom leidet oder die Regeln des Schmerzvokabulars nicht beherrscht, wobei diese Regeln nicht bloß Sprachregeln im engeren Sinne sind, sondern auch nichtverbale Ausdrücke, Gesten, Grimassen und sonstige Verhaltenselemente enthalten.

Schmerzäußerungen haben den Charakter von bewertenden Urteilen. Als solche können sie angemessen oder unangemessen sein, ein Umstand, der sich in der Anerkennung derartiger Äußerungen durch den Anderen und in ihrer Reaktion darauf zeigt. Ihre Angemessenheit variiert darüber hinaus in Abhängigkeit von den konkreten Umständen ähnlich wie die Angemessenheit von gerichtlichen Urteilen: Auch wenn zwei Leute dasselbe Verbrechen begangen haben, erhalten sie nicht automatisch dasselbe Strafmaß. Es gibt eine Vielzahl von Faktoren, die berücksichtigt werden müssen, so dass jedes Urteil einzigartig und auf jeden einzelnen Angeklagten "maßgeschneidert" ist.

Selbstverständlich fällen wir im Fall von Schmerz keine Urteile im juristischen Sinne und unser Schmerzvokabular beruht nicht auf einem Begriffssystem, das durch einen politischen Akt installiert worden ist. Trotzdem unterscheiden wir zwischen verschiedenen Bedingungen und Umständen, so dass unsere Haltungen bezüglich des Ausdrückens von Schmerzen nicht uniform sind. Dies kann sehr schön an Hand der Beziehung zwischen Schmerzen und Leiden demonstriert werden: Nicht jedem Schmerz wird dasselbe Maß an Leiden zugeschrieben und auch nicht jeder Schmerz wird mit Leiden verbunden. Äußerungen z.B., dass jemand unter Zahnschmerzen, Migräne, rheumatischen oder Verletzungsschmerzen leidet, gelten unter normalen Bedingungen als völlig angemessen und werden auch als solche akzeptiert. Derartige Schmerzen *berechtigen* zum Leiden und zum uneingeschränkten Ausdrücken des Leidens und verpflichten uns, dem Leidenden gegenüber unser Mitgefühl auszudrücken und alles, was in unserer Macht steht, zu tun, um ihn von seinen Leiden zu erlösen. Im Falle von Wehen sind die "Leidensberechtigung" und die Pflicht, Abhilfe zu leisten,

¹⁸ Dieses Lernen beginnt bereits in der Phase der präverbalen Kommunikation zwischen Eltern und Babies in einem Prozess, der von Bräten (1998) als "alterzentrische Partizipation" oder als "intersubjektive Abstimmung im triangulären Subjekt-Subjekt-Format" Bräten (2003) beschrieben worden ist. Es ist wichtig festzuhalten, dass diese Kommunikationsform keine bloße Konditionierung, sondern der Beginn einer kooperativen Tätigkeit zwischen Eltern und Baby ist. So lernt ein neugeborenes menschliches Wesen bereits in seinen ersten Lebenstagen die Welt auszudifferenzieren, und zwar vermittelt der Haltungen ihr gegenüber, die es mit seiner Familie teilt.

jedoch "schwächer", in dem Sinne, dass während des Gebärens eine gewisse Schmerzintensität als eine vollkommen normale Nebenerscheinung angesehen wird. Eine Frau in Wehen wird nicht bemitleidet, noch würde sie ihre Situation normalerweise so beschreiben. Das bedeutet natürlich weder, dass der Geburtsprozess sowohl die werdende Mutter als auch das Neugeborene nicht physisch stark beansprucht, noch kann es ausgeschlossen werden, dass irgend etwas dabei schief gehen kann, so dass der die Geburt begleitende Schmerz unerträglich wird und eine sofortige ärztliche Intervention notwendig macht. Noch "schwächer" ist die Leidensberechtigung für jemanden, der die Schmerzen heilender Wunden wahrnimmt. Manchmal verabreichen Ärzte in solchen Fällen Schmerzmittel, aber sie müssen es nicht tun und sie tun es auch nicht, solange der Schmerz in einem erträglichen Rahmen bleibt.

Es gibt aber auch Fälle, wo Schmerzen und Leiden anscheinend sich gegenseitig ausschließen: Ein Masochist z.B. kann nicht unter dem erlittenen Schmerz leiden, denn er ist für ihn eine Quelle der Lust. Ein christlicher Märtyrer erträgt alle Qual mit Freude (wenigstens in der Überlieferung), vergibt seinen Folterern und bezeugt dadurch die Güte und Allmacht Gottes. Masochisten und Märtyrer repräsentieren zugegebenermaßen nicht den Normalfall der Schmerzwahrnehmung, doch das Wichtige ist, dass wir sie in unser Schmerzkonzept integrieren können. Wir sind andererseits sehr überrascht, wenn wir hören, dass in manchen Teilen der Welt die Leute Gebräuche praktizieren, die unserer Auffassung nach sehr schmerzhaft sein müssten, ohne jedoch dabei irgendein Schmerzverhalten an den Tag zu legen und ohne den Eindruck zu machen, ein derartiges Verhalten zu unterdrücken. Dazu gehören das "Hakenschwingen" in manchen Regionen Indiens, bei dem ein Feiernder an Stahlhaken frei aufgehängt wird, die an seinem Rücken angebracht werden,¹⁹ und die *Anastenaria*, ein Tanz auf glühenden Kohlen aus Nordgriechenland.²⁰ Die Überraschung über solche Berichte beruht auf der Tatsache, dass diese Praktiken nicht in unseren alltäglichen Vorstellungen von Schmerzen enthalten sind, auch wenn sie – wenigstens was die *Anastenaria* betrifft – in unserer Nachbarschaft vorkommen. Der durchschnittliche Grieche ist übrigens über die Unverletzbarkeit der *Anastenaria*-Tänzer genauso überrascht wie der durchschnittliche West-Europäer.

Der Urteilscharakter von Schmerzäußerungen zeigt sich auch auf der Ebene der individuellen Erfahrung. In einer Studie aus dem Jahre 1959 erklärten auf dem Felde verletzte Soldaten, dass ihre Wunden weniger schmerzhaft oder sogar schmerzlos waren, im Gegensatz zu Aussagen von Zivilisten, die ähnliche Verletzungen erlitten hatten. Diese "soldatische" Haltung Schmerzen gegenüber galt aber interessanterweise nicht für Verletzungen wie Injektionsstiche.²¹ Wir müssen

¹⁹ Melzack 1973: 22.

²⁰ Dieser Tanz wird in zwei nordgriechischen Dörfern jährlich im Januar und März zelebriert. Nach einer Nacht der Meditation und des Gebets beginnen die Tänzer am nächsten Morgen um das Feuer zu tanzen, wobei sie die Ikonen der Heiligen Konstantin und Helena tragen. Nach einigen Stunden betritt ihr Anführer die Glut gefolgt von den übrigen. Sie tanzen auf der Glut in einem Trancezustand bis diese erlischt und die Aschen sich abkühlen. Die Tänzer erleiden dabei weder Verbrennungen noch verspüren sie irgendwelche Schmerzen.

²¹ Vgl. Beecher 1959. Der Autor dieser Studie betont, dass die verletzten Soldaten nicht im Schockzustand waren, der ihre Unempfindlichkeit Schmerzen gegenüber erklären könnte. Derartige Phänomene werden heute durch den Verweis auf die so genannten Endorphine erklärt, körpereigene Stresshormone, die eine opiatähnliche Wirkung haben. Ein Materialist könnte die Endorphin-Theorie als Argument gegen den Urteilscharakter von Schmerzaussagen verwenden (vgl. Hardcastle 1999: 140), da dieser Mechanismus anscheinend automatisch in Stresssituationen ausgelöst wird. Das Problem ist jedoch, dass die Charakterisierung einer Situation als "sehr risikoreich" selbst ein bewertendes Urteil ist, das von vielen

uns aber keinen größeren Gefahren aussetzen, um festzustellen, dass wir die Schmerzhaftigkeit einer Situation nicht auf eine einheitliche Weise beurteilen: Leute mit einer Abneigung gegen Injektionen fühlen mitunter den Stichschmerz, *ehe* die Kanüle ihre Haut durchdringt; wir können unter Umständen Schmerzen ignorieren, wir können sie simulieren und wir haben manchmal Probleme, den Betriebsarzt davon zu überzeugen, dass wir keine Schmerzen simulieren, um einen arbeitsfreien Tag zu bekommen.

Gegen die hier skizzierte Theorie, dass Schmerzäußerungen Urteilscharakter haben, könnte man einwenden, dass sie die Tatsache außer Acht lässt, dass Schmerzen stets von bestimmten basalen Verhaltensweisen begleitet werden wie dem Fluchtreflex, dem Jammern und schmerzspezifischen Körperhaltungen, welche bei allen höheren Wirbeltieren anzutreffen sind. Es kann nicht verleugnet werden, dass Schmerzen mit Reflexen verbunden sind; doch diese Assoziation beruht – wie jede schmerzenbezogene Körperreaktion – auf der Bestimmung dessen, was als Schmerz *gilt* und nicht andersherum. Dieselben Typen von Reflexen sind auch mit anderen Empfindungen assoziiert, z.B. mit Furcht, oder sie zeigen sich auch, wenn wir überrascht oder in tiefer Trauer sind.

Wären übrigens Schmerzen bloß eine Art von Reflexen, dann wäre Folter kein selbständiges Verbrechen, sondern höchstens eine Form von Einschüchterung. Kein Folterer jedoch verursacht bloß Reflexe bei seinen Opfern, nicht einmal die am härtesten gesottenen dieser Zunft würden ihre Tätigkeit so beschreiben. Folterer verursachen Schmerzen, weil sie wollen, dass ihre Opfer leiden. Wären Schmerzen bloße Reflexe, dann müssten auch Operationspatienten nicht anästhetisiert werden, eine einfache Unterbindung der Muskelaktivität würde ausreichen.²²

Gemäß der hier vorgestellten "Urteilstheorie des Schmerzes" ist sowohl der faktische Aspekt des Schmerzes mit dem moralischen verwoben als auch der individuelle mit dem sozialen. Schmerzäußerungen beziehen sich nicht auf einen einheitlichen Bereich körperlicher und neuronaler Zustände, sondern auf ein plurales Netz von individuellen Haltungen, kulturspezifischen Regeln, Normen, und Sprachspielen, die durch eine Wittgensteinianische "Familienähnlichkeit" miteinander verknüpft sind.²³ In diesem Beziehungsgeflecht ist Platz sowohl für die kulturspezifischen Normen, die den Rahmen für angemessene Schmerzurteile festlegen, als auch für die "Autorität der ersten Person" des Individuums, das stets diesen Rahmen anfechten und verschieben kann.

Die "Urteilstheorie des Schmerzes" verleugnet und übersieht jedoch nicht die Bedeutung des "materialen Fundaments" der Schmerzen, nämlich das Nervensystem mit seinen spezialisierten Nozizeptoren und dem neuronalen Apparat, der mit der Verarbeitung ihrer Signale beschäftigt ist. Im Gegensatz zu deskriptivistischen und empiristischen Theorien jedoch betrachtet sie die Funktion dieses Apparates (d.h. seine Reaktion auf Schmerzstimuli) nicht als die *Ursache* der Schmerzwahrnehmung, sondern seine *Fehlfunktion* als die Ursache von spezifischen Störungen dieser Wahrnehmung. Mit anderen Worten, die Funktion des nozizeptiven Nervensystems ist nur eine *notwendige Bedingung* der Schmerzwahrnehmung und nicht ihre alleinige Ursache.

individuellen und sozialen Faktoren beeinflusst wird. So bleibt die Endorphin-Theorie eine gute Erklärung für bestimmte Schmerzphänomene, sie erklärt uns aber nicht das Wesen des Schmerzes.

²² Verdauungstrakt- und Herzoperationen erfordern die Stilllegung der Muskelaktivität, was durch lokale Verabreichung von Curare-ähnlichen Drogen bewerkstelligt wird.

²³ Wittgenstein, *PU*, §67.

Ausblick

Die "Urteilstheorie des Schmerzes" ermöglicht es uns zu verstehen, wie ein kulturübergreifender Konsens über den Schmerz erreicht werden kann trotz der Tatsache, dass jede Person in einer partikulären sozialen Umgebung mit ihren partikulären Schmerznormen und -regeln aufwächst, ohne auf irgendwelche "Sozialmacht"-Theorien oder die angebliche Überlegenheit der westlichen Welt zurückgreifen zu müssen. Weil Schmerz auch innerhalb eines jeden kulturellen Kontextes durch das Zusammenspiel von individuellen und gemeinschaftlichen Haltungen konstituiert wird, sind wir stets in der Lage, unsere Schmerzkonzepte durch die Integration fremder Haltungen zu erweitern, und wir sind auch in der Lage, Argumente bereit zu stellen, die Mitglieder anderer Kulturen überzeugen können, unsere Auffassung vom Schmerz zu akzeptieren. Die Tatsache, dass in der heutigen Welt niemand gezwungen ist, in Bezug auf Schmerzen derartige kulturelle Barrieren zu überwinden, ist ein Zeichen für den Fortschritt auf dem Felde der Etablierung einer universellen Schmerzkultur.

Andererseits ermöglicht die "Urteilstheorie des Schmerzes" die Aufstellung einer breit akzeptierten Schmerzontologie für medizinische Zwecke durch die Integration neurophysiologischer Entdeckungen in eine erweiterte Theorie des Schmerzes. Als eine strikt geregelte und hochstandardisierte weltweit anerkannte Praxis kann die moderne Medizin eine Umgebung "konstanter Haltung" gegenüber Schmerzen bereitstellen, die diese Aufgabe durchführbar macht. Selbstverständlich wird eine derartige Ontologie eine ebenenreiche hierarchische Struktur aufweisen.²⁴ Gleichzeitig wird sie unscharfe Grenzen haben, da die moderne Medizin nicht in jeder Kultur auf dieselbe Art und Weise integriert ist.

Schließlich kann die "Urteilstheorie des Schmerzes" das Fundament für ein besseres Verständnis der Schmerzwahrnehmungen von Tieren ohne jegliche neurophysiologische Metaphysik bereitstellen. Denn gemäß der Urteilstheorie ist die Angemessenheit der Zuschreibung von Schmerzen an Tiere von der Intensität ihrer Interaktion mit uns und von der Stärke unserer Bande mit ihnen abhängig. Es ist deshalb nicht überraschend, dass wir für die Schmerzen von Tieren, die eng mit uns zusammenleben und an unserem Leben mehr oder weniger teilnehmen, empfindlicher sind. Es ist aber auch nicht überraschend, dass wir Schwierigkeiten haben, den Schmerz von Tieren wahrzunehmen, mit denen wir unseren Lebensraum nicht teilen, und zwar unabhängig von ihrer Artzugehörigkeit. Das Gebot, Grausamkeit gegen Tiere zu vermeiden, beruht somit nicht allein auf unserem Mitleid und unserer Sympathie mit Kreaturen, die ähnliche Schmerzverhaltensmuster aufweisen, sondern – im Sinne Kants²⁵ – in einem großen Maße auch auf der Tatsache, dass wir Grausamkeit als etwas betrachten, das zu Verrohung des menschlichen Charakters führt.

²⁴ Für ein Beispiel vgl. Smith and Rosse, i.V.

²⁵ Kant, *Met.*, §17.

Literatur

- BEECHER H.K. *Measurement of Subjective Responses*. Oxford: Oxford University Press, 1959.
- BERGER, P.L., LUCKMANN Th. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt: Fischer, 1970.
- BRÄTEN, S. "Infant Learning by Altercentric Participation", in: BRÄTEN S. (ed.). *Intersubjective Communication and Emotion in Early Ontogeny*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 105-124.
- BRÄTEN, S. "Im Gegensatz zu Piagets Theorie. Spracherwerb und Sprachentwicklung von einem alterzentrischen Standpunkt betrachtet", in: PSARROS, N., STEKELER-WEITHOFER, P. und VOBRUBA, G. (eds.), *Die Entwicklung sozialer Wirklichkeit*, Weilerswist: Velbrück, 2003, pp. 61-88.
- CHURCHLAND, P.M. "Eliminative materialism and the propositional attitudes". *Journal of Philosophy* 78, pp- 67-90, 1981.
- FOUCAULT, M. *Discipline and Punishment*, London: Penguin, 1991.
- HARDCASTLE, V.G. *The Myth of Pain*, Cambridge a. London: MIT Press, 1999.
- KANT, I. *Die Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe, Band VIII, Frankfurt: Suhrkamp, 1980.
- LEWIS, D. *Convention: A Philosophical Study*. Oxford: Blackwell, 2002.
- MELZACK: R. *The Puzzle of Pain*, New York: Basic Books, 1973.
- ROELCKE, V., KNIPPER, M. "Schmerzwahrnehmung und Schmerzverhalten: Theoretische Ansätze aus der Ethnomedizin", in: BERGDOLDT, K., v. ENGELHARDT, D. *Schmerz in Wissenschaft, Kunst und Literatur*, Hürtgenwald: Pressler, 2000.
- SCHILDKNECHT, Ch. "Anschauungen ohne Begriffe? Zur Nichtbegrifflichkeitsthese von Erfahrung". *Deutsche Zeitschrift f. Philosophie*, 51, pp. 459-475, 2003.
- SCHÜTZ, A. *Der sinnliche Aufbau der sozialen Welt*, reprint der Ausgabe v. 1932, Frankfurt: Suhrkamp, 1974.
- SINGER, P. *Practical Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- SMITH, B., ROSSE, C. "The Role of Foundational Relations in the Alignment of Biomedical Ontologies", forthcoming.
- STERNBACH, R.A., TURSKY, B. "Ethnic differences among housewives in psychophysical and skin potential responses to electrical shock". *Psychophysiology* 1, pp. 241-246, 1965.
- von WRIGHT, G.H. *Varieties of Goodness*, London: Routledge & Kegan, 1968.
- WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*, Transl. by G.E. Anscombe, Oxford: Blackwell, 2002.
- ZBOROWSKI, M. "Cultural Components in Responses to Pain". *Journal of Social Issues* 8, pp. 16-30, 1952.