

Flieg, Aua, Flieg!?

Eine Evaluation trans- und posthumanistischer Anliegen zur Überwindung von Schmerz und Leid

Benedikt Paul Göcke, Anna Sindermann

Der Transhumanismus fordert, dass die Erkenntnisse der modernen Wissenschaften genutzt werden sollen, um dem Menschen zu ermöglichen, kontrolliert seinen eigenen Körper und seine seelischen Zustände im Rahmen morphologischer Freiheit zu gestalten und zu kontrollieren. Der Posthumanismus fordert darüber hinaus, dass sich der Mensch mithilfe von Technologie sogar in die Lage versetzen dürfen soll, seine psychophysische Existenz als *homo sapiens sapiens* zu transzendieren, um eine virtuelle Existenzform anzunehmen, die ihn von den Beschränkungen der Existenz als biologischer Organismus befreit. Das Motiv der trans- und posthumanistischen Anliegen zur technologischen Gestaltung und Überwindung menschlichen Lebens liegt dabei in der Annahme begründet, dass der kontrollierte Einsatz der neuen Technologien eine notwendige und hinreichende Bedingung ist, um dem Menschen oder seinen posthumanen Nachfahren ein Leben zu ermöglichen, das frei ist von den Kalamitäten der natürlichen Existenz des *homo sapiens sapiens* und ein möglichst gutes Leben garantieren kann. Da Schmerzen und Leid aus trans- und posthumanistischer Sicht wesentliche Faktoren sind, die ein gutes Leben verhindern, fordern Trans- und Posthumanisten, dass die Erkenntnisse der modernen Wissenschaften im Zuge der Gestaltung und Transzendierung menschlichen Lebens auch genutzt werden sollen, um ein schmerz- und leidbefreites Leben zu ermöglichen. Im Folgenden wird nach einer vertiefenden Analyse der trans- und posthumanistischen Anliegen zunächst die komplexe Natur des Schmerzes sowie seine existentielle und moralische Bedeutung analysiert, bevor dafür argumentiert wird, dass eine vollständige Eliminierung von Schmerzen nur um den Preis der Eliminierung der Möglichkeit eines authentischen und selbstbewussten Lebens zu haben ist.

1. Die Anliegen des Trans- und Posthumanismus

Um die Anliegen des Trans- und Posthumanismus zu verstehen, ist es notwendig, das wissenschaftliche Fundament zu skizzieren, auf dem sie aufbauen. Mit dem gegenwärtigen Paradigma der Kosmologie gehen Trans- und Posthumanismus davon aus, dass das physikalische Universum vor ungefähr 13,8 Milliarden Jahren mit einer Anfangssingularität zu existieren begann und zumindest seit der Zeit nach der Planck-Epoche eine durch Naturgesetze beschreibbare Entwicklung genommen hat, die dazu führte, dass das beobachtbare Universum in der Form existiert, in der wir es heute vorfinden.¹ Die mit der Anfangssingularität initiierte Existenz des Universums führte dabei nicht nur zur enormen raumzeitlichen Ausdehnung des Universums samt seiner 50 Milliarden vom Menschen beobachtbaren Galaxien, sondern auch zur Entwicklung unseres Planeten und damit zur Existenz des diese Galaxien beobachtenden *homo sapiens sapiens*. Obwohl es aus biologischer Sicht umstritten ist, wie genau und wann der Übergang von anorganischen Strukturen auf unserem 4,6 Milliarden Jahre alten Planeten seinen Ursprung nahm², geht die moderne Evolutionsbiologie davon aus, dass der seit 300.000 Jahren fossil belegte moderne Mensch in der Gattung der Hominiden das gegenwärtig letzte Glied einer evolutiven Entwicklung des Lebens ist, die sich als Prozess beschreiben lässt, der denjenigen Lebensformen die größten Überlebens- und Fortpflanzungschancen zuschreibt, die sich aufgrund vererbbarer genetischer Mutationen im Erbgut am besten an ihre natürliche Lebenswelt anpassen können.³ Aus wissenschaftlicher Sicht ist die Entwicklung des modernen Menschen aufgrund

-
- 1 Obwohl es alternative Modelle zur Entstehung des Universums gibt, welche ohne die Anfangssingularität auszukommen versuchen, ist die ›Urknall‹-Theorie das gängige Paradigma in der Kosmologie. Aus religionsphilosophischer Perspektive führt die Existenz der Anfangssingularität zur Frage nach der hinreichenden Ursache dieser Singularität und somit zur Frage eines nicht-physikalischen Schöpfers des Universums. Dieser Frage kann hier nicht nachgegangen werden, siehe aber Copan, Paul/Craig, William (Hg.): *The Kalam Argument*. Volume One: *Philosophical Arguments for the Finitude of the Past*, New York: 2018 und Dies. (Hg.): *The Kalam Argument*. Volume Two: *Scientific Evidence for the Beginning of the Universe*, New York: 2018 und Göcke, Benedikt Paul: »Der naturwissenschaftliche Beitrag zur Frage der Existenz Gottes. Allgemeine Grenzen und das Beispiel der Anfangssingularität des Universums«, in: *Frankfurter Zeitschrift für Islamisch-Theologische Studien* (im Erscheinen).
 - 2 Vgl. Scherer, Siegfried: »Denkvoraussetzungen und weltanschauliche Überzeugungen in der Biologie«, in: Ulrich Lüke/Georg Souvignier (Hg.), *Wie objektiv ist die Wissenschaft?* Darmstadt: 2017, S. 45-80, S. 57. Vgl. auch Kreiner, Armin: *Jesus, UFOs, Aliens. Außerirdische Intelligenz als Herausforderung für den christlichen Glauben*, Freiburg: 2011, S. 121: Vgl. auch de Duve, Christian: »Welchen Zwängen unterliegen Ursprung und Evolution des Lebens?«, in: Tobias Wabbel (Hg.), *Leben im All. Positionen aus Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie*, Düsseldorf: 2005, S. 27-36, S. 28.
 - 3 Für eine Analyse der wissenschaftstheoretischen Implikationen und Probleme der modernen Evolutionsbiologie vgl. S. Scherer: 2017.

der zahlreichen involvierten Variablen des natürlichen Selektionsprozesses dabei von kontingenten und indetermierten Faktoren abhängig gewesen, so dass die Existenz des *homo sapiens sapiens* selbst ein kontingentes Ergebnis der Evolution des Lebens ist.⁴ Die Evolution des Lebens implizierte also keine intrinsische Notwendigkeit, dass sich der *homo sapiens sapiens* auf dem Planeten Erde entwickeln musste: Würde man die Zeit bis zur Entstehung des organischen Lebens zurückdrehen, wäre es fraglich, ob der *homo sapiens sapiens* erneut die Bühne des Lebens betreten würde.⁵ Aus Sicht der Evolutionsbiologie ist es darüber hinaus völlig offen, ob der *homo sapiens sapiens* über einen längerfristigen Bestand verfügt, da er als biologische Art nach wie vor dem evolutionären Prozess unterworfen ist.⁶ Genetische Mutationen, Gendrift und Selektionsdruck sind heute zwar eingebettet in die kulturelle Evolution des Menschen, die die unmittelbaren Folgen der biologischen Evolution oft abfedern oder nivellieren kann, doch ist davon auszugehen, dass sich ohne menschliches Eingreifen auf lange Sicht kontingente und wesentliche Eigenschaften des *homo sapiens sapiens* dergestalt ändern werden, dass vom Aufkommen einer neuen biologischen Art gesprochen werden kann. Lassen wir den Dingen ihren natürlichen Lauf, dann ist der *homo sapiens sapiens* wohl nur ein kurzes Flackern im Leuchtfeuer des Lebens.

Obwohl es eine Vielzahl unterschiedlicher trans- und posthumanistischer Positionen gibt, konstituiert sich ihre Familienähnlichkeit vor dem skizzierten wissenschaftlichen Hintergrund dadurch, dass Trans- und Posthumanisten einerseits

-
- 4 Obwohl der gegenwärtige Stand der Forschung keine natürlichen Ursachen identifizieren kann, die notwendigerweise zur Entwicklung des Menschen führten, lässt sich aus metaphysischer Perspektive dennoch die schwächere These rechtfertigen, dass die Existenz des Menschen zumindest als Möglichkeit durch die Anfangssingularität des Universums impliziert gewesen ist: Wäre die Existenz des Menschen keine durch die Anfangssingularität implizierte Möglichkeit, dann könnte es den Menschen in seiner jetzigen Gestalt nicht geben. Zur Frage, ob das Universum für die Möglichkeit menschlichen oder bewussten Lebens *fine-tuned* ist, vgl. Haught, John F.: *The New Cosmic Story. Inside Our Awakening Universe*, New York/London: 2017 und Goff, Philip: »Hat sich das Universum selbst entworfen?«, in: Benedikt Paul Göcke/Klaus Müller/Fana Schiefen (Hg.), *Welt – Geist – Gott. Erkundungen zu Panpsychismus und Pantheismus*, Münster: 2020, S. 77-114.
- 5 Vgl. C. de Duve: 2005, S. 30: »Heute vertreten die meisten Evolutionsforscher folgende Meinung: Angesichts der Vielzahl zufälliger Ereignisse, die den Weg von der gemeinsamen Urform des Lebens bis zur Spezies Mensch kennzeichnen, ist die Wahrscheinlichkeit, dass Menschen entstanden sind, als verschwindend gering und die Wahrscheinlichkeit, dass sie sich an anderen Orten reproduziert haben, als extrem unwahrscheinlich einzustufen.« Vgl. auch Gould, Stephen: *Wonderful Life*, New York: 1989, S. 14.
- 6 Vgl. Juengst, E. T.: »What's Taxonomy Got to Do with It?>Species Integrity«, Human Rights, and Science Policy«, in: Julian Savulescu/Nick Bostrom (Hg.), *Human Enhancement*, Oxford: 2013, S. 43-58, hier S. 50: »Species are not static collections of organisms that can be »preserved« against change like a can of fruit; they wax and wane with every birth and death and their genetic complexions shift across time and space.«

einer negativen Argumentation bezüglich des normativen Status des *homo sapiens sapiens* folgen, während sie andererseits einer positiven Argumentation bezüglich des intrinsischen Wertes selbstbewussten Lebens zustimmen, um darauf basierend ihre Forderung nach einer wertschöpfenden technologischen Gestaltung oder Transzendierung des *homo sapiens sapiens* zur Verwirklichung eines im Rahmen des Möglichen maximal guten selbstbewussten und personalen Lebens zu begründen.⁷

1.1 Es ist erlaubt, den *homo sapiens sapiens* zu gestalten und zu überwinden!

Die dem trans- und posthumanistischen Denken zugrundeliegende negative Argumentation lässt sich als deduktiv gültiges Argument wie folgt formulieren:

- (1) Der *homo sapiens sapiens* ist das kontingente Ergebnis der evolutionären Entwicklung des Lebens.
- (2) Wenn der *homo sapiens sapiens* das kontingente Ergebnis der evolutionären Entwicklung des Lebens ist, dann verfügt der *homo sapiens sapiens* über keinen normativen Status.
- (3) Wenn der *homo sapiens sapiens* über keinen normativen Status verfügt, dann gibt es weder ein Gebot, den *homo sapiens sapiens* in seiner gegenwärtigen Form zu konservieren, noch ein Gebot, die zukünftige Existenz des *homo sapiens sapiens* sicherzustellen.
- (4) Wenn es weder ein Gebot gibt, den *homo sapiens sapiens* in seiner gegenwärtigen Form zu konservieren, noch ein Gebot, die zukünftige Existenz des *homo sapiens sapiens* sicherzustellen, dann ist es sowohl erlaubt, den *homo sapiens sapiens* zu

7 Vgl. Tirosh-Samuelson, Hava: »Engaging Transhumanism«, in Gregory Hansell/William Grassie (Hg), *Transhumanism and its Critics*, Philadelphia: 2011, S. 19-54, S. 29. Vgl. auch Tirosh-Samuelson, Hava: »Transhumanism as a Secularist Faith«, in: *Zygon* 47 (2012), S. 710-734 und Helmus, Caroline: *Transhumanismus – Der neue (Unter-)Gang des Menschen? Das Menschenbild des Transhumanismus und seine Herausforderungen für die Theologische Anthropologie*, Regensburg: 2020 für eine Analyse der unterschiedlichen trans- und posthumanistischen Positionen. Vgl. Loh, Janina: *Trans- und Posthumanismus zur Einführung*, Hamburg: 2018 für eine kurze Einführung in trans- und posthumanistisches Denken. Der Oxford Philosoph Nick Bostrom (Bostrom, Nick: »In Defense of Posthuman Dignity«, in: Hansell/Grassie, *Transhumanism and its Critics* (2011), S. 55-66, hier S. 55) beschreibt den Transhumanismus wie folgt: »Transhumanism is a loosely defined movement that has developed gradually over the past two decades and can be viewed as an outgrowth of secular humanism and the Enlightenment. It holds that current human nature is improvable through the use of applied science and other rational methods, which may make it possible to increase human health span, extend our intellectual and physical capacities, and give us increased control over our own mental states and moods.«

gestalten, als auch, den *homo sapiens sapiens* vollständig zu überwinden.

Also:

- (5) Es ist sowohl erlaubt, den *homo sapiens sapiens* zu gestalten, als auch, den *homo sapiens sapiens* vollständig zu überwinden.

Da das Argument deduktiv gültig ist, ist die entscheidende Frage die, ob es auch ein schlüssiges Argument ist. Die gegenwärtigen Erkenntnisse sowohl der Kosmologie als auch der Evolutionsbiologie zeigen, dass Prämisse (1) wahr ist: Dass der *homo sapiens sapiens* samt seinen spezifischen Eigenschaften existiert, ist, wie gesehen, aus naturwissenschaftlicher Sicht das kontingente Ergebnis der Evolution des Lebens. Da naturwissenschaftliche Erkenntnisse *a posteriori* gerechtfertigt und damit fallibel sind, gibt es bei gleichbleibender Erkenntnislage in der Evolutionsbiologie nur zwei Möglichkeiten, wie die Falschheit der These, dass der Mensch das kontingente Ergebnis der Evolution ist, gezeigt werden könnte: Auf der einen Seite könnte ein deduktiv schlüssiges Argument *a priori* die Negation von Prämisse (1) rechtfertigen. Ein solches Argument müsste in der Lage sein, alleine auf Vernunfteseinsichten basierend die These zu rechtfertigen, dass der *homo sapiens sapiens* das notwendige Ergebnis des evolutionären Prozesses auf der Erde ist. Auf der anderen Seite könnten die Erkenntnisse der Evolutionsbiologie in einen größeren philosophisch-theologischen Kontext eingegliedert werden, der in der Lage ist, zu erklären, warum einerseits die Naturwissenschaften davon ausgehen, dass die Entwicklung des Menschen kontingent ist, sie auf der philosophisch-theologischen Ebene aber dennoch als eine zielgerichtete und damit notwendige Entwicklung zu verstehen ist. Um aus dem Sein des *homo sapiens sapiens* zu folgern, dass er sein soll, wie er ist, müssen also zusätzliche philosophisch-theologische Annahmen hinzugenommen werden. Ein vieldiskutierter Ansatz mit diesem Ziel besteht darin, im Rahmen einer theistischen Evolution die Phylogenese des Menschen als Resultat göttlichen Wirkens auf der für genetische Mutationen mitverantwortlichen Ebene der Quantenmechanik zu verorten, da Gott durch den Zusammenbruch der Wellenfunktion auf der physikalischen Mikroebene in der Lage sei, makrophysikalische Wirkungen zu erzielen.⁸ Wäre ein solches Modell erfolgreich, würde es zeigen, dass der Mensch trotz seiner naturwissenschaftlichen Kontingenz sehr wohl das metaphysisch notwendige und intendierte Resultat göttlichen Handelns in der Welt sein kann. Da aber nicht nur kein schlüssiges Argument *a priori* für die Notwendigkeit des *homo sapiens sapiens* vorliegt, und darüber hinaus die Versuche einer philosophisch-theologischen Begründung der Notwendigkeit des *homo sapiens sapiens* als

8 Für eine ausführliche Analyse dieser Position und ihrer metaphysischen und theologischen Chancen und Probleme vgl. Böth, Florian: *The God Who Acts. Nicht-interventionistisches objektives Handeln Gottes bei Robert John Russel*, Freiburg: 2019.

biologischer Art aufgrund ihrer hohen metaphysischen und wissenschaftstheoretischen Kosten und Probleme nicht überzeugen können, ist es weiterhin rational, von der Wahrheit von Prämisse (1) auszugehen.⁹

Die zweite Prämisse führt diesen Gedanken weiter aus und besagt, dass der *homo sapiens sapiens* über keinen normativen Status verfügt, wenn er das kontingente Ergebnis der evolutionären Entwicklung des Lebens ist. Der Begriff des normativen Status wird dabei wie folgt verstanden: Eine Entität hat genau dann einen normativen Status, wenn (a) sie über diejenigen Eigenschaften und Dispositionen verfügt, die sie haben soll, weil es (b) eine intentionale Instanz gibt, die dafür verantwortlich ist, dass ihr diese Eigenschaften und Dispositionen auf eine moralisch relevante Art und Weise zukommen.¹⁰ Da die biologische Art des *homo sapiens sapiens* aufgrund genetischer Variationen und epigenetischer Faktoren faktisch eine großen Varianz physikalischer und mentaler Eigenschaften und Dispositionen der menschlichen Individuen impliziert¹¹, folgt, dass der *homo sapiens sapiens* genau dann einen normativen Status sein Eigen nennt, wenn es der Fall sein soll, dass die Art *homo sapiens sapiens* über genau die Varianz physikalischer und mentaler Eigenschaften und Dispositionen verfügt, die sie *de facto* konstituieren, weil es eine intentionale Instanz gibt, die dafür verantwortlich ist, dass ihr diese Eigenschaften und Dispositionen auf eine moralisch relevante Art und Weise zukommen.¹² Um zu zeigen, dass der *homo sapiens sapiens* über einen normativen Status verfügt,

-
- 9 Vgl. Engelhardt Jr., Hugo Tristram: »Die menschliche Natur – Kann sie Leitfaden menschlichen Handelns sein? Reflexionen über die gentechnische Veränderung des Menschen«, in: Kurt Bayertz (Hg.), *Die menschliche Natur*, Paderborn: 2005, S. 32-51, hier S. 40: »Für eine säkulare Darstellung des speziellen Standpunktes der biologischen Natur des Menschen ist die menschliche Natur, wie wir sie vorfinden, das Produkt von (1) spontanen Mutationen, (2) Selektionsdruck, (3) Gendrift, (4) chemischen und anderen Determinanten biologischer Prozesse und von (5) verschiedenen Katastrophen [...], die allesamt das Ergebnis der Evolution bestimmen. Im allgemein säkularen Kontext ist die menschliche Natur, anders als in der traditionell christlichen Auffassung, das kontingente Produkt zufälliger Ereignisse und blinder Naturprozesse und nicht das Ergebnis eines normierenden Aktes göttlicher Schöpfung.«
- 10 Technische Artefakte sind eindeutige Fälle von Entitäten, die einen normativen Status haben, da sie auf eine bestimmte Art und Weise vom Menschen konstruiert sind und daher sein sollen, wie sie konstruiert sind. Ein vom Wind zusammengetragener Haufen Laub hat dagegen keinen normativen Status, da es keinen Grund gibt, anzunehmen, dass er über diejenigen Eigenschaften und Dispositionen, die er hat, aufgrund der kausalen Wirkung des Windes, verfügen soll.
- 11 Vgl. Fukuyama, Francis: *Das Ende des Menschen*, München: 2004, S. 190.
- 12 Für eine generelle Diskussion über den normativen Status des menschlichen Körpers vgl. Bayertz, Kurt: »Die menschliche Natur und ihr moralischer Status«, in: ders., *Die menschliche Natur* (2005), S. 9-31; Roughley, Neil: »Was heißt menschliche Natur? Begriffliche Differenzen und normative Ansatzpunkte«, in: Bayertz, *Die menschliche Natur* (2005), S. 133-156 und Heyd, David: »Die menschliche Natur. Ein Oxymoron?«, in: Bayertz, *Die menschliche Natur* (2005), S. 52-71.

müsste also eine Instanz identifiziert werden, die aus sich heraus begründet, dass der *homo sapiens sapiens* mitsamt seinen physikalischen und mentalen Eigenschaften und Dispositionen ist, wie er sein soll. Die Schwierigkeit an dieser Stelle besteht aber darin, dass in Bezug auf die kosmische und biologische Evolution des Menschen nur ein göttliches Wesen in der Lage wäre, als letztbegründende Quelle und Garant des normativen Status des *homo sapiens sapiens* zu fungieren. Da, wie bei der Rechtfertigung von Prämisse (1) gesehen, ein göttliches Eingreifen in den Evolutionsprozess zur Verwirklichung dieses normativen Status mit großen metaphysischen und wissenschaftstheoretischen Problemen behaftet ist, fällt diese Option zumindest aus Sicht der Trans- und Posthumanisten weg. Da aber der Mangel eines Argumentes für die Rechtfertigung des normativen Status des *homo sapiens sapiens* kein Argument für die Negation dieser These ist, muss ein positives Argument für Prämisse (2) gefunden werden. Dieses Argument basiert auf der Einsicht, dass sich der für die Existenz und die Eigenschaften des *homo sapiens sapiens* verantwortliche evolutionäre Prozess alleine aufgrund natürlicher Ursachen abspielt, die zwar teleologisch auf eine immer höhere Komplexität des Lebens ausgelegt und deswegen zur Existenz einer Entität führen könnten, die über einen intrinsisch positiven Wert verfügt¹³, es aber einem Kategorienfehler und naturalistischem Fehlschluss gleichkäme, diesen natürlichen Vorgang normativ aufzuladen: Gerade weil der *homo sapiens sapiens* als biologische Art das kontingente Ergebnis der Evolution ist, verfügt er über keinen normativen Status.¹⁴

13 Für ein Argument für eine teleologische Naturauffassung vgl. Nagel, Thomas: *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*, New York: 2012.

14 Vgl. D. Heyd: 2005, S. 70-71 zum hier verwendeten Begriff der biologischen, also artspezifischen Existenz des *homo sapiens sapiens*: »Menschliche Natur meint entweder die biologisch (und psychologisch) konstitutiven Eigenschaften der Mitglieder der menschlichen Art oder den unwandelbaren Kern des idealen menschlichen Wesens. Im ersten Fall hat die menschliche Natur keine normativen Implikationen; im zweiten Fall ist sie selbst ein normativer Begriff.« – Ohne Kenntnis der Debatte behauptet Precht, Richard David: *Künstliche Intelligenz und der Sinn des Lebens*, München: 2020, hier S. 103, das Folgende: »Die trans- und posthumanistische Sicht der Evolution ist wissenschaftlicher Humbug, weil sie [...] die Entwicklungsgeschichte selbst zum bewussten Akteur macht. Evolutionäre Prozesse mögen gewisse Regelmäßigkeiten und ›Gesetze‹ aufweisen [...], aber die Evolution selbst *macht* nichts.« Vgl. auch ebd., hier S. 111: »Trans- und Posthumanismus sind Denkweisen von gestern, als Philosophen die Evolution noch für vorherbestimmt hielten und mit einem Perfektionierungsauftrag ausstatteten; Mythologien aus einer Zeit, in der Menschen die Entwicklung der Menschheit noch ohne allzu tiefe Einsicht in Fragen der Individualität, der Soziologie und der Dimension des Sinns betrachteten.« Es ist absurd und wohl nur dem wissenschaftliche Tiefenanalysen vermeidenden essayistischen Schreibens Prechts zu verdanken, dass er die trans- und posthumanistische Auffassung der Evolution derart grotesk und an der Debatte vorbei als billig abzuschließenden Strohmann aufbaut und nicht in der Lage ist, die metaphorische Rede über die Evolution, die zu etwas führte, von den metaphysischen und wissenschafts-

Die dritte Prämisse des Argumentes besagt, dass es weder ein Gebot gibt, den *homo sapiens sapiens* in seiner gegenwärtigen Form zu konservieren, noch ein Gebot, die zukünftige Existenz des *homo sapiens sapiens* sicherzustellen, wenn er über keinen normativen Status verfügt. Auch diese Prämisse ist wahr: Ein Gebot ist eine normative Handlungsanweisung. Um ein Gebot zu rechtfertigen, muss je nach Kontext begründet werden, warum bestimmte Handlungen ausgeführt werden sollen. Um das Gebot zu rechtfertigen, dass der *homo sapiens sapiens* mit seiner jetzigen Varianz an physikalischen und mentalen Eigenschaften und Dispositionen konserviert werden sollte, müsste gezeigt werden, dass eine Veränderung oder Überwindung der Existenzweise des *homo sapiens sapiens* entweder gegen grundlegende moralische Prinzipien und Werte verstößt oder gegen den normativen Status des *homo sapiens sapiens*. Da Trans- und Posthumanisten, wie weiter unten ausgeführt, allerdings davon ausgehen, dass gerade grundlegende moralische Prinzipien die Veränderung oder Überwindung des *homo sapiens sapiens* befürworten, und da sie des Weiteren davon ausgehen, dass es keinen normativen Status des modernen Menschen gibt, folgt, dass es keine Gebote gibt, die implizieren, dass die gegenwärtigen physikalischen und mentalen Eigenschaften und Dispositionen des *homo sapiens sapiens* konserviert werden sollen, und darüber hinaus auch keine begründeten Gebote existieren, die fordern, dass die zukünftige Existenz des *homo sapiens sapiens* sichergestellt werden soll.

Die vierte Prämisse schlussendlich besagt, dass es genau dann erlaubt ist, den Menschen zu gestalten oder zu überwinden, wenn es kein Gebot gibt, ihn zu konservieren oder seine zukünftige Existenz sicherzustellen. Auch diese Prämisse ist wahr, wenn das moralische Prinzip, das erlaubt ist, was nicht verboten ist, zugrunde gelegt wird: Da ein Gebot für eine Handlungsweise aus logischer Sicht das Verbot der Unterlassung dieser Handlungsweise ist, folgt, dass im Falle, dass es kein Gebot für eine Handlungsweise gibt, auch kein Verbot der Unterlassung existiert. Damit aber liegt die Erlaubnis vor, den Menschen zu gestalten oder zu überwinden.

Da die Wahrheit aller Prämissen des trans- und posthumanistischen Argumentes gegen den normativen Status des *homo sapiens sapiens* gerechtfertigt ist, folgt aussagenlogisch schlüssig die Konsequenz des Argumentes: Unter Berücksichtigung grundlegender moralischer Prinzipien ist es sowohl erlaubt, den *homo sapiens sapiens* zu gestalten, als auch, den *homo sapiens sapiens* vollständig zu überwinden. Die einzigen Fälle, in denen eine Gestaltung oder Überwindung des *homo sapiens sapiens* verboten wäre, sind die Fälle, in denen erfolgreich gezeigt werden könnte,

theoretischen Aussagen zu trennen, die gemeint sind. Aus trans- und posthumanistischer Sicht hat die Evolution nicht notwendig zur Existenz des *homo sapiens sapiens* geführt, woraus aber nicht folgt, dass sie nicht *de facto* zur Existenz selbstbewussten Lebens geführt hat, das nun gezielt seine biologische Konstitution verändern kann.

dass die Evolution des modernen Menschen das intendierte und normativ fixierte Ergebnis eines letztbegründenden göttlichen Willens ist oder die Gestaltung und Transzendierung des *homo sapiens sapiens* gegen grundlegende moralische Prinzipien verstößt.¹⁵

1.2 Es ist geboten, die Qualität selbstbewussten Lebens zu steigern!

Das skizzierte Argument gegen den normativen Status des *homo sapiens sapiens* wird im Trans- und Posthumanismus durch ein positives Argument für die Schlussfolgerung flankiert, dass die Existenz selbstbewussten und personalen Lebens nicht nur *per se* intrinsisch wertvoll ist, sondern aus axiologischer Perspektive ein umso besseres individuelles Leben ermöglicht wird, je besser die zum intrinsischen Wert des selbstbewussten Lebens beitragenden Eigenschaften und Dispositionen ausgeprägt sind. Um ein im Rahmen des Möglichen maximal gutes Leben sicherzustellen, ist es aus trans- und posthumanistischer Sicht daher geboten, genau die Eigenschaften und Dispositionen zu verbessern, die zu einer axiologisch relevanten Verbesserung des individuellen Lebens führen. Da aus trans- und posthumanistischer Sicht die modernen Technologien eine solche Verbesserung oder Transzendierung ermöglichen, möchten Trans- und Posthumanisten also die existentiellen Bedingungen selbstbewussten Lebens durch den Einsatz von Technologie auf eine solche Art und Weise gestalten, dass ein möglichst gutes Leben die Folge ist. Das Argument für diese Schlussfolgerung lässt sich wie folgt formulieren:

- (1) Die Existenz selbstbewussten Lebens hat einen intrinsisch positiven Wert.
- (2) Wenn die Existenz selbstbewussten Lebens einen intrinsisch positiven Wert hat, dann ist es geboten, mit den geeigneten Mitteln die zukünftige Existenz selbstbewussten Lebens sicherzustellen.
- (3) Wenn die Existenz selbstbewussten Lebens einen intrinsisch positiven Wert hat, dann ist es geboten, mit den geeigneten Mitteln diejenigen Eigenschaften und Dispositionen selbstbewussten Lebens zu verbessern, die zu einer axiolo-

15 H. T. Engelhardt: 2005, S. 33 argumentiert, »dass die Hoffnung auf substantielle säkulare und normative Leitlinien für die Nutzung der Gentechnologie, abgeleitet aus Reflexionen über die moralische Bedeutung der menschlichen Natur [d. i. abgeleitet aus Reflexionen über die moralische Bedeutung des *homo sapiens sapiens*], vergebens ist. Das säkulare Bestreben, in der menschlichen Natur eine intrinsische Würde, Wert oder Begrenzung zu entdecken, die der menschlichen Umgestaltung der biologischen Natur des Menschen und der absichtlichen Steuerung der menschlichen Evolution moralische Grenzen setzen, ist im Rahmen einer säkularen Moral nicht zu rechtfertigen.« Für ein Argument gegen trans- und posthumanistische Veränderungen der Keimbahn des Menschen siehe Habermas, Jürgen: Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt a.M.: 2001.

gisch relevanten Steigerung der Lebensqualität selbstbewussten Lebens führen.
Also:

- (4) Wenn die Existenz selbstbewussten Lebens einen intrinsisch positiven Wert hat, dann ist es geboten, mit den geeigneten Mitteln die zukünftige Existenz selbstbewussten Lebens sicherzustellen und mit den geeigneten Mitteln diejenigen Eigenschaften und Dispositionen selbstbewussten Lebens zu verbessern, die zu einer axiologisch relevanten Steigerung der Lebensqualität selbstbewussten Lebens führen.
- (5) Der Einsatz von Technologie ist ein geeignetes Mittel, um die zukünftige Existenz selbstbewussten Lebens sicherzustellen und diejenigen Eigenschaften und Dispositionen selbstbewussten Lebens zu verbessern, die zu einer axiologisch relevanten Steigerung der Lebensqualität selbstbewussten Lebens führen.

Also:

- (6) Wenn die Existenz selbstbewussten Lebens einen intrinsisch positiven Wert hat, dann ist es geboten, durch den Einsatz von Technologie die zukünftige Existenz selbstbewussten Lebens sicherzustellen und diejenigen Eigenschaften und Dispositionen selbstbewussten Lebens zu verbessern, die zu einer axiologisch relevanten Steigerung der Lebensqualität selbstbewussten Lebens führen.

Also:

- (7) Es ist geboten, durch den Einsatz von Technologie die zukünftige Existenz selbstbewussten Lebens sicherzustellen und diejenigen Eigenschaften und Dispositionen selbstbewussten Lebens zu verbessern, die zu einer axiologisch relevanten Steigerung der Lebensqualität selbstbewussten Lebens führen.

Das Argument ist deduktiv gültig: Wenn die Prämissen wahr sind, dann kann es nicht der Fall sein, dass die Schlussfolgerung falsch ist. Unter der formalen Voraussetzung, dass eine Entität genau dann über intrinsisch positiven Wert verfügt, wenn ihre Existenz an sich besser ist als ihre Nichtexistenz¹⁶, wird die erste Prämisse aus trans- und posthumanistischer Perspektive wie folgt gerechtfertigt: Obwohl der *homo sapiens sapiens* als evolutionär kontingente biologische Art keinen normativen Anspruch hat, in seiner jetzigen Form erhalten zu bleiben, hat die Evolution durch und mit dem *homo sapiens sapiens* etwas erzeugt, das über einen in-

16 Vgl. Steinfath, Holmer: »Gefühle und Werte«, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung 55 (2001), S. 196-220, hier S. 199: »Mit Ausdrücken wie ›angenehm‹ und ›bewundernswert‹ zeichnen wir etwas üblicherweise als intrinsisch, mit einem Ausdruck wie ›nützlich‹ dagegen als extrinsisch wertvoll aus. Der Wertbegriff kann jedoch auch so eingegrenzt werden, dass er allein für intrinsische Werte steht. Etwas hat einen intrinsischen positiven Wert, wenn es sich für sich genommen lohnt, dass es gehabt oder getan wird oder einfach nur da ist. Was intrinsischen positiven Wert besitzt, von dem gilt, dass für sich genommen seine Existenz seiner Nichtexistenz vorzuziehen ist.«

trinsischen Wert verfügt. Dasjenige, das am *homo sapiens sapiens* intrinsisch wertvoll ist, ist aber nicht seine spezifische Existenz als biologische Art, sondern die durch und mit dem menschlichen Organismus gegebene Existenz selbstbewussten und personalen Lebens.¹⁷ Die Existenz selbstbewussten personalen Lebens, die nach gegenwärtigen Erkenntnissen im Universum einzig und alleine durch die biologische Art des *homo sapiens sapiens* verwirklicht wird, ist von intrinsischem Wert, weil die Eigenschaften und Dispositionen, die in ihrem Verbund ein selbstbewusstes und personales Leben konstituieren, selbst intrinsisch wertvoll sind. Zu diesen Eigenschaften und Dispositionen selbstbewussten Lebens gehört auf der einen Seite wesentlich die Fähigkeiten zu fühlen, zu wollen und zu denken und auf der anderen Seite das Vermögen, durch einen Leib-konstituierenden Körper in der Welt handeln zu können.¹⁸ Ein leibliches, fühlendes, denkendes und wollendes Individuum zu sein, ist von intrinsisch positiven Wert, nicht nur, weil es die notwendige Bedingung dafür ist, sich des Universums in all seinen Facetten bewusst werden zu können und somit zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen, sondern darüber hinaus, weil es eine notwendige Voraussetzung ist, sowohl um sich mit der Welt und anderen Individuen in liebender Gemeinschaft zu versammeln als auch durch die Erkenntnis des moralisch Guten wertschöpfend in der Welt handeln zu können.¹⁹ Die Existenz selbstbewussten Lebens ist aus trans- und posthumanistischer Perspektive aber nicht nur deswegen intrinsisch wertvoll, weil es die Erkenntnis des Wahren, Schönen und Guten ermöglicht, sondern auch deswegen, weil ohne die Existenz von Lebewesen, die in der Lage sind, sich fühlend, wollend und denkend in der Welt zu verhalten und sich wertschöpfend auf sie zu beziehen, das Universum ein derart sinnlos auf sein thermodynamisches Ende zusteuernder

-
- 17 Vgl. K. Bayertz: 2005, S. 29: »Die menschliche Natur [d.i. der *homo sapiens sapiens*] hat demnach einen prima-facie-Wert, der sich aus ihrer engen Verbundenheit mit der jeweiligen Person herleitet.«
- 18 Damit ist weder ausgeschlossen, dass es noch weitere Eigenschaften gibt, welche den intrinsischen Wert selbstbewussten Lebens ausmachen noch, dass der intrinsische Wert selbstbewussten Lebens auf eine bestimmte Menge an Eigenschaften und Dispositionen reduziert werden kann. Darüber hinaus ist damit nicht ausgeschlossen, dass es noch andere Entitäten im Universum gibt, die über einen intrinsisch positiven Wert verfügen.
- 19 Dass die Erkenntnis der Wahrheit, die Fähigkeit zu liebenden Beziehungen sowie die Verwirklichung des moralisch Guten intrinsisch wertvoll sind, scheint mir ein Axiom menschlicher Selbst- und Weltvergewisserung zu sein, das als Grundlage für weitere metaphysische Reflexionen dienen, aber nicht selbst weiter zirkelfrei aus höheren Prinzipien begründet werden kann. Obwohl sie irreduzible Vermögen selbstbewussten Lebens sind, sind Fühlen, Denken und Wollen in vielfacher Weise aufeinander bezogen: Das Denken kann gewollt werden, das Fühlen kann gedacht werden, das Wollen kann erkannt werden etc.

Prozess wäre, dass seine Sinnlosigkeit nicht einmal verstanden werden könnte. Die Existenz des Universums wäre die Nacht, in der alle Kühe schwarz sind.²⁰

Die zweite Prämisse besagt, dass es geboten ist, mit den geeigneten Mitteln die zukünftige Existenz selbstbewussten Lebens sicherzustellen, wenn es einen intrinsisch positiven Wert hat. Diese Prämisse ist begrifflich und damit *a priori* wahr: Von dem, das einen intrinsisch positiven Wert hat, gilt, dass seine Existenz besser ist als seine Nichtexistenz. Wenn selbstbewusstes Leben einen intrinsischen Wert hat, dann ist seine Existenz besser als seine Nichtexistenz. Wenn es also eine Wahl zwischen der Option, die zukünftige Existenz selbstbewussten Lebens zu verhindern, und der Option, die zukünftige Existenz selbstbewussten Lebens zu sichern, gibt, dann sollte aus axiologischer Sicht aufgrund des intrinsischen Wertes selbstbewussten Lebens immer die zweite Option gewählt werden, was bedeutet, dass aus axiologischer Sicht das Gebot besteht, die zukünftige Existenz selbstbewussten Lebens zu sichern.

Die dritte Prämisse besagt, dass es aufgrund des intrinsisch positiven Wertes selbstbewussten Lebens geboten ist, mit den geeigneten Mitteln diejenigen Merkmale selbstbewussten Lebens zu verbessern, die zu einer axiologisch relevanten Steigerung der Lebensqualität selbstbewussten Lebens führen, wobei eine axiologisch relevante Steigerung eines für die Qualität selbstbewussten Lebens relevanten Merkmals eine solche Steigerung ist, von der gilt, dass es besser ist, das gesteigerte Merkmal zu besitzen als es nicht zu besitzen. Da die Merkmale, die wesentlich zur Qualität des an sich intrinsisch wertvollen selbstbewussten Lebens beitragen, neben seiner körperlichen Integrität wesentlich in seinem Vermögen, zu denken, zu wollen und zu fühlen zu verorten sind, lässt sich die dritte Prämisse auch wie folgt verstehen: Die menschlichen Fähigkeiten zu denken, zu wollen und zu fühlen sowie die körperliche und seelische Integrität selbstbewussten Lebens sollten ausgeprägt werden, weil damit *eo ipso* die Lebensqualität des individuellen Lebens gesteigert wird.²¹ Aus trans- und posthumanistischer Sicht skaliert die geforderte Verbesserung der intrinsisch positiven Merkmale selbstbewussten Lebens

20 Vgl. P. Goff: 2020, S. 97: »Der Unterschied zwischen einem Universum, in dem genau 10^{80} Neutronen existieren, und einem Universum, in dem Leben möglich ist, besteht darin, dass Leben, und letztlich intelligentes Leben, von großem Wert ist. Ohne Leben, insbesondere ohne intelligentes Leben, hätte das Universum unendlich weniger Wert gehabt als es tatsächlich der Fall ist. Es ist in der Tat nicht unvernünftig anzunehmen, dass es keinen Wert gehabt hätte.«

21 Vgl. auch Sorgner, Stefan Lorenz: Transhumanismus. »die gefährlichste Idee der Welt«?, Freiburg: 2016, hier S. 29: Transhumanisten nehmen an, »dass durch eine Verbesserung der emotionalen, physiologischen und intellektuellen Fähigkeiten und der Verlängerung der Gesundheitsspanne auch die individuelle Wahrnehmung der eigenen Lebensqualität erhöht wird.« Vgl. auch Harris, John: Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People, Princeton: 2007, S. 185.

also mit der Verbesserung der Lebensqualität, anhand derer sich die Güte eines Lebens bemisst. Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass aus trans- und posthumanistischer Perspektive ein möglichst gutes Leben ein Leben ist, das über möglichst optimierte Merkmale verfügt, die zum intrinsisch positiven Wert des Lebens beitragen: Je höher die körperliche und seelische Integrität, je höher die Intelligenz, je höher die Willenskraft und je intensiver das (positive) Gefühlsleben, desto besser ist das individuell geführte Leben. Da Trans- und Posthumanisten davon ausgehen, dass eine Verbesserung dieser Merkmale axiologisch relevant ist, gehen sie basierend auf dem Axiom, dass das Gute geboten ist, davon aus, dass es geboten ist, mit den geeigneten Mitteln diejenigen Merkmale selbstbewussten Lebens zu verbessern, die zur skizzierten axiologisch relevanten Steigerung der Lebensqualität selbstbewussten Lebens führen und potentiell in ihm schlummern.

Da die vierte Prämisse aussagenlogisch aus Prämisse (2) und Prämisse (3) folgt, kann unmittelbar mit der Rechtfertigung der fünften Prämisse fortgefahren werden. Obwohl die Vorstellung einer Perfektionierung des Menschen seit der Antike zum Kulturgut des Menschen gehört und Fragen der eugenischen Menschenzucht ein ständiger Begleiter des Kulturwesens Mensch gewesen sind²², haben erst die naturwissenschaftlichen Entwicklungen der letzten Jahrzehnte die Möglichkeit einer Gestaltung oder Überwindung des *homo sapiens sapiens* in greifbare Nähe gerückt. Nicht nur die Fortschritte im Bereich der Erforschung künstlicher Intelligenz allein, sondern die dadurch bedingten Fortschritte im Bereich der synthetischen Biologie werden es in naher Zukunft aller Voraussicht nach ermöglichen, den *homo sapiens sapiens* auf genetischer Ebene zu verändern, ihn durch technologische Implantate zu einem Teil eines *Brain-Machine-Interfaces* zu transformieren und, falls sich bestimmte Annahmen über das Wesen des Bewusstseins als haltbar erweisen sollten, vollständig in ein virtuell existierendes Wesen zu transformieren. Um die Existenz selbstbewussten Lebens, das derzeit nur mit dem *homo sapiens sapiens* verwirklicht wird, in der Zukunft zu sichern und um die Lebensqualität selbstbewussten Lebens kontrolliert zu verbessern, ist die Verwendung der neuen Technologien zur Steigerung der Merkmale, die zum intrinsischen Wert des Lebens beitragen, aus trans- und posthumanistischer Sicht also ein geeignetes Mittel.²³

22 Vgl. Ihde, Don: »Of Which Human are we Post?«, in: Hansell/Grassie, Transhumanism and its Critics (2011), S. 123-135, hier S. 126: »The desires and fantasies are ancient. Historically, they appear in our literatures, our fairy tales, and in our art.« Vgl. auch Klöcker, Katharina: »Zur ethischen Diskussion um Enhancement. Eine kritische Anmerkung zum Transhumanismus aus theologisch-ethischer Perspektive«, in: Benedikt Paul Göcke/Frank Meier-Hamidi (Hg.), Designobjekt Mensch, Freiburg: 2018, S. 309-338, Herrick, James A.: Vision of Technological Transcendence, Human Enhancement and the Rhetoric of the Future, Anderson: 2017 und Lorenz, Maren: Menschenzucht. Frühe Ideen und Strategien 1500-1870, Göttingen: 2018.

23 Wie H. Tirosh-Samuelson: 2011, S. 19 feststellt: »Technology is transforming human life at a faster pace than ever before. The convergence of nanotechnology, biotechnology, robotics,

Basierend auf der Annahme, dass die neuen Technologien ein geeignetes Mittel zur Verbesserung der Lebensqualität sind und damit zur Verwirklichung eines möglichst guten Lebens beitragen, folgt die Wahrheit von Prämisse (6) durch Substitution, so dass nach der skizzierten Rechtfertigung der einzelnen Prämissen aussagenlogisch schlüssig die trans- und posthumanistische Schlussfolgerung gezogen werden kann, dass es basierend auf den explizierten Annahmen in der Tat vernünftig ist, durch den Einsatz von Technologie die zukünftige Existenz selbstbewussten Lebens sicherzustellen und diejenigen Eigenschaften und Dispositionen selbstbewussten Lebens zu verbessern, die zu einer axiologisch relevanten Steigerung der Lebensqualität selbstbewussten Lebens führen.²⁴

1.3 Es ist geboten, den *homo sapiens sapiens* zu verbessern oder zu transzendieren!

Basierend auf der Schlussfolgerung des Argumentes über den normativen Status des *homo sapiens sapiens* und basierend auf der Konklusion des Argumentes über das Gebot zur Steigerung der Lebensqualität selbstbewussten Lebens, ziehen Trans- und Posthumanisten die zwischen beiden Argumenten dialektisch vermittelnde Schlussfolgerung, dass es geboten ist, den *homo sapiens sapiens* durch den Einsatz von Technologie zu verbessern oder zu transzendieren: Weil der *homo sapiens sapiens* über keinen normativen Status verfügt, und weil mit ihm leibliches und selbstbewusstes personales Leben in die Welt gekommen ist, das über einen intrinsisch positiven Wert verfügt, ist es nicht nur geboten, dasjenige am *homo sapiens sapiens*

information and communication technology, and applied cognate science poses a new situation in which the human has become a design object.« Vgl. auch G. Hansell/W. Grassie: »Introduction«, in: Dies., *Transhumanism and its Critics* (2011), S. 13-15, hier S. 14: »The last hundred years of human evolution have seen remarkable scientific and technological transformations. If the pace of change continues and indeed accelerates in the twenty-first-century, then in short order, we will be a much-transformed species on a much transformed planet. The idea of some fixed human nature, a human essence, from which we derive notions of human dignities and essential human rights, no longer applies in this brave new world of free market evolution.«

24 Vgl. S. L. Sorgner: 2016, S. 28: »Das entscheidende Merkmal des Transhumanismus ist die Bejahung des Gebrauchs von neuen Technologien [...] sodass die Evolution nicht mehr nur von der natürlichen Selektion abhängt, sondern auch die menschliche Selektion richtungsweisend eingreifen kann. Diese Entwicklung ruft durchaus auch die Frage hervor, ob sie nicht den Reifeprozess des Menschen verdeutlicht. So wie Kleinkinder stark von der Beeinflussung der Umwelt abhängig sind und erst als Teenager lernen, Herr über das eigene Leben zu werden, so war die menschliche Evolution von der natural selection abhängig. Nun kommt der Mensch so langsam in das evolutionäre Teenageralter, da er nun immer mehr in der Lage ist, auch über evolutionäre Prozesse Herr werden zu können.«

zu verbessern, das für die Ausprägung der axiologisch relevanten Merkmale verantwortlich ist, sondern auch, wenn möglich, den *homo sapiens sapiens* zu transzendieren, wenn sichergestellt wird, dass durch die neue Existenzweise die Qualität selbstbewussten Lebens auf eine axiologisch relevante Art und Weise gesteigert wird. Als Argument lassen sich die trans- und posthumanistischen Anliegen zur Gestaltung und Transzendierung des *homo sapiens sapiens* wie folgt darstellen:

1. Wenn es sowohl erlaubt ist, den *homo sapiens sapiens* zu gestalten, als auch, den *homo sapiens sapiens* vollständig zu überwinden und wenn es geboten ist, durch den Einsatz von Technologie die zukünftige Existenz selbstbewussten Lebens sicherzustellen und diejenigen Eigenschaften und Dispositionen selbstbewussten Lebens zu verbessern, die zu einer axiologisch relevanten Steigerung der Lebensqualität selbstbewussten Lebens führen, dann ist es geboten, den *homo sapiens sapiens* zu verbessern oder zu transzendieren.
2. Es ist sowohl erlaubt, den *homo sapiens sapiens* zu gestalten, als auch, den *homo sapiens sapiens* vollständig zu überwinden.
3. Es ist geboten, durch den Einsatz von Technologie die zukünftige Existenz selbstbewussten Lebens sicherzustellen und diejenigen Eigenschaften und Dispositionen selbstbewussten Lebens zu verbessern, die zu einer axiologisch relevanten Steigerung der Lebensqualität selbstbewussten Lebens führen.
Also:
4. Es ist sowohl erlaubt, den *homo sapiens sapiens* zu gestalten, als auch, den *homo sapiens sapiens* vollständig zu überwinden und es ist geboten, durch den Einsatz von Technologie die zukünftige Existenz selbstbewussten Lebens sicherzustellen und diejenigen Eigenschaften und Dispositionen selbstbewussten Lebens zu verbessern, die zu einer axiologisch relevanten Steigerung der Lebensqualität selbstbewussten Lebens führen.
Also:
5. Es ist geboten, den *homo sapiens sapiens* zu verbessern oder zu transzendieren.

Das Argument ist deduktiv gültig. Die erste Prämisse wird mit dem Verweis darauf gerechtfertigt, dass, wenn es keinen Grund gibt, den Menschen nicht zu gestalten oder zu überwinden, und es ein Gebot gibt, die Qualität des durch den menschlichen Organismus entstandenen selbstbewussten Lebens zu steigern, dann auch geboten ist, den *homo sapiens sapiens* zu gestalten oder, wenn möglich, zu überwinden, um die Qualität selbstbewussten Lebens zu steigern. Da die Rechtfertigung der zweiten und der dritten Prämisse bereits dargestellt worden ist und die vierte Prämisse nur die Konjunktion dieser beiden Prämissen ist, folgt aussagenlogisch

schlüssig die Wahrheit der Schlussfolgerung: Es ist geboten, den *homo sapiens sapiens* zu verbessern oder zu transzendieren.²⁵

1.4 Über den Transhumanen zum Posthumanen!

Transhumanisten streben in der Regel die Verbesserung des *homo sapiens sapiens* an, dessen Intelligenz, Willenskraft, Empfindungsvermögen und körperliche wie seelische Integrität durch genetische Modifikationen und kybernetische Implantate maximal verbessert werden soll. Der Posthumanismus geht basierend auf den transhumanistischen Forderungen davon aus, dass diese Verbesserungen auf lange Sicht zur Existenz des Posthumanen und somit zur Entwicklung neuer Arten selbstbewussten Lebens führen werden.²⁶ Das Ziel des Posthumanismus besteht konkret darin, mithilfe künstlicher Intelligenz die biologisch fixierte Existenz des Menschen langfristig zu überwinden: Da aus Sicht der Posthumanisten das Bewusstsein des Menschen als Summe mentaler Zustände entweder identisch ist mit der funktional verstandenen Struktur des menschlichen Gehirns oder zumindest

-
- 25 Vgl. Hopkins, Patrick: »A Moral Vision for Transhumanism«, in: *Journal of Evolution and Technology* 19 (2008), S. 3-7, hier S. 4: »The first element of a transhumanist moral vision is that the effort to address the human condition requires that we change the physical facts that in part generate the human condition. Curing the human condition requires altering the ›human‹ part of the equation.« Vgl. auch Bostrom, Nick: *The Future of Human Evolution*, 2020, siehe <https://www.nickbostrom.com/fut/evolution.html>: »Evolution made us what we are, but no fundamental principle stands in the way of our developing the capability to intervene in the default course of events in order to steer future evolution towards a destiny more congenial to human values.« Vgl. auch van den Daele, Wolfgang: »Die Moralisierung der menschlichen Natur und Naturbezüge in gesellschaftlichen Institutionen«, in: *Kritische Vierteljahrsschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* 2 (1987), S. 351-366, S. 366. Für eine interkulturelle Analyse über die Verwendung der modernen Technologie siehe Tham, Joseph/Durante, Chris/Gómez, Alberto Garcia (Hg.): *Interreligious Perspectives on Mind, Genes and the Self. Emerging Technologies and Human Identity*, London: 2019.
- 26 Vgl. H. Tirosch-Samuelsen: 2012, S. 714: »Transhumanism [...] denotes the *transition* from human to posthuman existence, as well as activities and attitudes that one is expected to promote in order to bring about the ideal, posthuman *future*. Because transhumanism sees itself as a process that will culminate in posthuman existence, the two terms are often used interchangeably.« Für eine weitere Analyse der Chancen, Probleme und Motive trans- und posthumanistischen Denkens vgl. Göcke, Benedikt Paul: »Christian Cyborgs: A Plea for a Moderate Transhumanism«, in: *Faith and Philosophy* 34 (2017), S. 347-364; Ders.: »Transhumanismus und der Glaube an Gott«, in: *Brennpunkt Gemeinde* 2 (2018), S. 1-16; Ders.: »Designobjekt Mensch! Ein Diskursbeitrag über Probleme und Chancen transhumanistischer Menschenoptimierung«, in: Ders./Meier-Hamidi, *Designobjekt Mensch* (2018), S. 117-152; Ders.: »Transhumanism and Compassion«, in: *The Journal of Posthuman Studies* 2 (2018), S. 28-44 und ders.: »Pantheism, Transhumanism, and the Problem of Evil. From Metaphysics to Ethics«, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 11 (2019), S. 65-89.

ein emergentes Phänomen der Funktionsweise des Gehirns ist²⁷, gehen sie davon aus, dass ein funktionales Äquivalent eines bestimmten menschlichen Nervensystems unabhängig vom Material seiner Verkörperung zur Verwirklichung desselben Bewusstseins führt.²⁸ Da uns aus posthumanistischer Einschätzung bald die Technologie zur Verfügung stehen wird, ein funktionales Duplikat eines Gehirns zu erstellen, und da dieses Duplikat als künstliches neuronales Netzwerk auf einem Computer simuliert oder mittels eines geeigneten kybernetischen Körpers verwirklicht werden könnte, gehen sie davon aus, dass es prinzipiell nicht nur möglich ist, das Bewusstsein eines Menschen samt seiner ihn charakterisierenden Persönlichkeitsmerkmale mithilfe biologisch ganz verschiedener Körper zu verwirklichen, sondern auch, es von der biologischen *Wetware* des *homo sapiens sapiens* hin zur virtuellen Existenz auf der Festplatte eines Computers zu transformieren und so die für ein möglichst guten Leben relevanten Faktoren maximal zu steigern und den Kontingenzen der rein biologischen Existenz so weit wie möglich zu entziehen.²⁹

1.5 Schmerz und Leid sollen verhindert werden!

Die Forderungen zur Verbesserung der zu einem guten Leben beitragenden Faktoren selbstbewussten Lebens basieren im trans- und posthumanistischen Denken positiv formuliert auf der Einsicht, dass der *homo sapiens sapiens* verbesserungswürdig ist. Negativ formuliert teilen viele Trans- und Posthumanisten die Einschätzung, dass die *conditio humana* mit zahlreichen Mängeln behaftet ist: Aus ihrer Sicht ist der *homo sapiens sapiens* eine hochkomplexe und störanfällige biopsychische Einheit, die nicht nur von einer Vielzahl von schmerzhaften körperlichen und seelischen Krankheiten und Gebrechen befallen werden kann, sondern in ihrer

-
- 27 Für eine weiterführende Diskussion der Philosophie des Geistes vgl. Göcke, Benedikt Paul (Hg.): *After Physicalism*, Indianapolis: 2012.
- 28 Vgl. auch S. L. Sorgner: 2016, S. 18: »Der Posthumane wäre demnach ein Wesen, das nicht mehr zur menschlichen Art gehört, sondern eine evolutionäre Weiterentwicklung des Menschen darstellt.« Vgl. auch die Beiträge in Awret, Uziel (Hg.): *The Singularity. Could artificial intelligence really out-think us (and would we want it to?)*, Exeter: 2016 zur Analyse der Möglichkeit eines *mind-uploads*.
- 29 Vgl. Sorgner, Stefan Lorenz: »What does it mean to harm a Person«, in: *Humana.Mente. Journal of Philosophical Studies* 37 (2020), S. 207-232, hier S. 218: »The two most promising techniques are genetic engineering and artificial intelligence. With the help of different genetic techniques, especially CRISPR/Cas9, people could develop in a carbon-based way, i.e. people could become organic trans- or posthumans, whereby the posthuman either still belongs to the human species, but has at least one characteristic which goes beyond the limits of current human capacities, or can become a representative of a new species. The possible alternation processes using cyborg techniques and AI are even more radical. They involve an intensified fusion of brain-computer interfaces until the development goes so far that mind uploading becomes an option and we can store our personality on a hard disk.«

physischen und psychischen Leistungsfähigkeit durch die Schranken des Körpers und seines Nervensystems eingeschränkt ist und ihr kurzes Leben durch Unfälle oder das Versagen der biologisch bedingten körperlichen Integrität leidvoll verlieren wird.³⁰ In eins damit, dass sie die Verbesserung oder Transzendierung des *homo sapiens sapiens* erstreben, fordern Trans- und Posthumanisten zur Verwirklichung eines maximal guten Lebens daher auch, die Schmerzen und Leiden, die das individuelle Leben aufgrund seiner biologischen Konstitution bestimmen, immer dort vollständig aufzuheben, wo dies im Bereich des Möglichen liegt.³¹ Das Argument für diese Schlussfolgerung kann wie folgt formalisiert werden:

- (1) Schmerzen mindern die Qualität selbstbewussten und personalen Lebens.
- (2) Wenn Schmerzen die Qualität selbstbewussten und personalen Lebens mindern, dann sollten Schmerzen, wenn möglich, vollständig durch den Einsatz von Technologie verhindert werden.

Also:

- (3) Schmerzen sollten, wenn möglich, vollständig durch den Einsatz von Technologie verhindert werden.

30 Vgl. Vita-More, Natasha.: »Bringing Arts/Design into the Discussion of Transhumanism«, in: Hansell/Grassie, *Transhumanism and its Critics* (2011), S. 70–83, hier S. 81: »What is not science fiction is the fact that our species's biology is fragile. This fragility is recognized in diseases such as brain traumata, spinal injury, cell degeneration, and apoptosis. The slowing down, malfunction, and loss of physiological performance erase the precious moments of existence we experience in giving meaning to our lives. The sustainability of existence is at the crux of human enhancement futures, whereby a person could extend existence past the fixed biological time frame.« Vgl. auch Benatar, David: *The Human Predicament. A Candid Guide to Life's Biggest Questions*, Oxford: 2017, S. 71ff.

31 Vgl. Kurzweil, Ray: »Werden wir ewig leben, Mr. Kurzweil?«, in: Tobias Hülschwit/Roman Brin-zanik, *Werden wir ewig leben?*, Berlin: 2010, S. 15–34, hier S. 26: »Die Biotechnologie ist ein gutes Beispiel. Ich bin überzeugt, dass wir Krebs, Herz-Kreislauf-Erkrankungen und andere große Krankheiten in den nächsten 15 Jahren überwinden werden, indem wir unsere Biologie gleichsam von der Krankheit fortprogrammieren.« Vgl. auch Schöler, Hans R.: »Das gealterte Bild des Dorian Gray«, in: Hülschwit/Brin-zanik, *Werden wir ewig leben?* (2010), S. 58–80, hier S. 78f.: »Den Tod zu bekämpfen [...] ist ein müßiges Unterfangen. Aber das Leid von Menschen zu lindern ist eine Sache, die man aus meiner Sicht kaum weit genug treiben kann. Die Gesellschaft hat eine Verpflichtung, Krankheiten zu bekämpfen, wenn sie es kann.« Vgl. auch H. T. Engelhardt: 2005, S. 35. Vgl. auch H. R. Schöler: 2010, S. 74: »Dass man das Leiden und Behinderungen als Teil des Menschseins akzeptieren muss. Ich denke, dieser Glaube hilft den Menschen als psychologische Stütze, wenn es ihnen wirklich schlecht geht, wenn sie beispielsweise unter menschenunwürdigen Bedingungen ihr Brot verdienen müssen oder in Ländern leben, in denen kranke Menschen nur noch dahinvegetieren und sterben. [...] Zu denen, die jetzt noch sagen, das Leiden gehört zum Leben dazu, und deshalb sollte man es als etwas Positives empfinden, nur damit man das Glück dann umso mehr empfinden kann, zu denen gehöre ich nicht.«

Das Argument ist deduktiv gültig. Die erste Prämisse wird aus trans- und posthumanistischer Sicht durch folgende Maxime gerechtfertigt: Je weniger schmerzbehaftet das individuelle Leben ist, desto höher ist die Lebensqualität, da Schmerzen und Leiden das Fühlen, Wollen und Denken sowie die körperliche und seelische Integrität selbstbewussten Lebens und damit dessen Qualität negativ beeinflussen.³² Die zweite Prämisse wird durch den Verweis gerechtfertigt, dass uns die moderne und zukünftige Technologie ermöglichen wird, Schmerzen vollständig zu eliminieren.³³ Obwohl Schmerz- und Leiderfahrungen bislang zum Wesen des *homo sapiens sapiens* gehörten, werden sie in Zukunft durch den Gebrauch von Technologie der Vergangenheit angehören.³⁴ Also, so das trans- und posthumanistische Argument, sollten wir, wenn möglich, Schmerz- und Leiderfahrungen durch den Einsatz von Technologie vollständig verhindern.

-
- 32 Häufig stützt sich der Trans- und Posthumanismus auf den Hedonismus. Zur These des motivationalen und evaluativen Hedonismus vgl. den *locus classicus* Bentham, Jeremy: »Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung«, in: Ottfried Höffe (Hg.), Einführung in die utilitaristische Ethik, Tübingen: 2013, S. 55-82, S. 55. Vgl. auch Moore, Andrew: »Hedonism«, in: Zalta, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (2019), siehe <https://plato.stanford.edu/entries/hedonism>, 1: »Psychological or motivational hedonism claims that only pleasure or pain motivates us. Ethical or evaluative hedonism claims that only pleasure has worth or value and only pain or displeasure has disvalue or the opposite of worth.«
- 33 Vgl. Bostrom, Nick: Letter from Utopia, <https://www.nickbostrom.com/utopia.html>: »*What is Suffering in Utopia?* Suffering is the salt trace left on the cheeks of the oldtimers who were around before.« Vgl. auch Bozzaro, Claudia: »Zum anthropologischen Stellenwert des Schmerzes«, in: Der Schmerz 30 (2016), S. 317-322, hier S. 317: »Die Vorstellung, dass man Schmerzen nach Bedarf lindern, wenn nicht gar beseitigen kann, ist in der westlich abendländischen Kultur weit verbreitet und erfährt durch die erzielten medizinischen Fortschritten [sic!] in der Schmerzbehandlung Bestätigung.« Vgl. auch Gadamer, Hans-Georg: Schmerz. Einschätzungen aus medizinischer, philosophischer und therapeutischer Sicht, Heidelberg: 2003, hier S. 23: »Die Bekämpfung des Schmerzes wird daher im Zeitalter der Technik zu einem besonderen Problem der ärztlichen Behandlung, insbesondere dann, wo es darum geht, den Schmerz zu betäuben. Man sieht sich ohne Zweifel durch die Entwicklung der Technik und insbesondere der chemischen Wissenschaften vor ganz neue Wirkungskreise des Heilens gestellt[.]«
- 34 Vgl. N. Bostrom: 2008, S. 4: »The roots of suffering, however, are planted deep in your brain. Weeding them out and replacing them with crops of well-being will require advanced skills and instruments for the cultivation of your neuronal soil. Take heed, for the problem is complex! [...] Oh, what a gruesome knot suffering is! Pull and tug on those loops, and you will gradually loosen them up. One day the coils will fall, and you will stretch out in delight. Pull and tug, and be patient in your effort!«

2. Das komplexe Wesen des Schmerzes

Um zu überprüfen, ob das trans- und posthumanistische Argument zur Verhinderung von Schmerz- und Leidempfindungen nicht nur gültig, sondern auch schlüssig ist, wird im Folgenden zunächst der Frage nachgegangen, wie das Wesen des Schmerzes aus philosophischer Perspektive charakterisiert werden kann. Obwohl es auf den ersten Blick scheinen mag, als ob mit dem Begriff des Schmerzes ein leicht fassbares Phänomen bezeichnet wird, zeigt sich *secunda facie*, dass Schmerzen ein äußerst komplexes und durch Allaussagen kaum klar zu fassendes Phänomen sind. Einer der wesentlichen Gründe dafür, dass Schmerzen ein komplexes Phänomen konstituieren, liegt in der scheinbar paradoxen Natur des Schmerzes selbst begründet: Auf der einen Seite lokalisieren wir Schmerzen oft in unseren Körpern und schreiben ihnen damit Eigenschaften wie einen Ort oder ein Volumen zu, die ausschließlich physikalischen Gegenständen zukommen können.³⁵ Auf der anderen Seite schreiben wir unseren Schmerzen Eigenschaften zu, die keiner physikalischen Entität zukommen, sondern nur von mentalen Entitäten exemplifiziert werden können: Schmerzen seien Bewusstseinszustände, die durch ein charakteristisches phänomenales Erleben gekennzeichnet sind und zu denen nur derjenige einen privilegierten und irrtumsfreien Zugang hat, der über sie verfügt.³⁶ Schmerzen muten also an, sowohl physikalische als auch mentale Entitäten zu sein. Da eine Entität aber entweder eine physikalische oder eine mentale Entität ist, sieht es *prima facie* so aus, als ob Schmerzen ein paradoxes Wesen ihr Eigen nennen würden und sich weder der einen noch der anderen Kategorie eindeutig zuordnen ließen.³⁷ Obwohl im Elfenbeinturm philosophischer Reflexion basierend auf diesem Befund vermutet werden könnte, dass Schmerzen aufgrund ihres skizzierten paradoxen Wesens ein Ding der Unmöglichkeit sind und nicht existieren können, zeigt ein Blick in die Welt schnell, dass die Existenz von Schmerzen nicht nur ein Randphänomen, sondern ein wesentlicher Teil des Lebens ist.³⁸ Daher wird im

35 Nur in Bezug auf physikalische Gegenstände ist es sinnvoll, von ihrem Ort oder ihrem Volumen zu sprechen. Nicht-physikalischen Entitäten einen Ort oder ein Volumen zuzuschreiben ist ein Kategorienfehler.

36 Vgl. Aydede, Murat: »Pain«, in: Zalta, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (2019), siehe <https://plato.stanford.edu/entries/pain>

37 Vgl. M. Aydede, ebd., S. 1: »Pain is the most prominent member of a class of sensations known as bodily sensations [...]. Bodily sensations are typically attributed to bodily locations and appear to have features such as volume, intensity, duration, and so on, that are ordinarily attributed to physical objects or quantities. Yet these sensations are often thought to be logically private, subjective, self-intimating, and the source of incorrigible knowledge for those who have them. Hence there appear to be reasons both for thinking that pains [...] are physical objects or conditions that we perceive in body parts, and for thinking that they are not.«

38 Vgl. Woollard, Geoffrey: »Waking up from transhumanist dreams: reframing cancer in an evolving universe«, in: *Scientia et Fides* 7 (2019), S. 139-164, hier S. 156: »Suffering and death

Folgenden zunächst dafür argumentiert, dass sich die scheinbare Paradoxie des Schmerzes auflösen lässt, wenn Schmerzen als mentale Zustände von den physikalischen oder psychologischen Sachverhalten, die sie repräsentieren, unterschieden werden, bevor der qualitative Charakter des Schmerzempfindens sowie die Frage nach dem intrinsischen Wert des Schmerzes analysiert wird, um abschließend die existentielle und moralische Funktion des Schmerzes für das selbstbewusste Leben herauszustellen.

2.1 Intentionalität und die Funktionen von Schmerzen

Um sich dem Schmerz zu nähern, ist es hilfreich, mit einer logischen und einer entwicklungsgeschichtlichen Einsicht zu beginnen. Die logische Einsicht besagt, dass ein Universum ohne Bewusstsein notwendigerweise eine Welt wäre, in der es keine Schmerzen geben könnte. Aus dieser Einsicht folgt unmittelbar, dass Schmerzen mentale Zustände sind, deren Existenz die Existenz eines Erfahrungssubjektes implizieren, dessen mentale Zustände sie sind. Unter einem Erfahrungssubjekt wird dabei jedes Wesen verstanden, das, unabhängig von der Fähigkeit zur bewussten und begrifflichen Reflexion seiner selbst als Erfahrungssubjekt, über ein Bewusstsein verfügt. Die Existenz von Schmerzen impliziert also die Existenz eines Bewusstseins, dessen Schmerzen sie sind, ungeachtet dessen, ob das Erfahrungssubjekt seine Schmerzen begrifflich fassen kann und unabhängig davon, ob es in der Lage ist, seine Schmerzen als seine Schmerzen zu erkennen oder auszudrücken.³⁹ Die entwicklungsgeschichtliche Einsicht besagt, dass das Vermögen, Schmerz zu empfinden, nicht nur logisch an die Existenz eines Bewusstseins gebunden ist, sondern das Resultat der evolutionären Entwicklung der natürlichen Arten ist: Da jeder Organismus in ständiger kausaler Wechselwirkung mit seiner Umwelt steht, diese aber seine körperliche und seelische Integrität und damit das

are a part of life, and we will all have to live these stages.« Vgl. auch Fink, Sascha Benjamin: »A Natural State without a Nature?«, in: Heather McKenzie/John Quintner/Gillian Bendelow (Hg), *At the Edge of Pain: The Aporia of Pain*, Oxford: 2012, S. 3-18, S. 3. Vgl. auch H.-G. Gadamer: 2003, S. 27: »Der Schmerz umgreift gleichsam unser Leben und fordert uns beständig neu heraus.« Vgl. auch C. Bozzaro: 2016, S. 318: »Der Schmerz ist eine Möglichkeit des Lebendigseins, er ist Teil des Lebens.«

39 Die Voraussetzung, Schmerz als mentalen Zustand eines minimal verstandenen Erfahrungssubjekts aufzufassen, stellt sicher, dass eine Analyse des Schmerzes nicht von vorneherein Tiere, Kleinkinder sowie geistig oder körperlich erkrankte Menschen vom Kreis derjenigen Wesen, die Schmerzen haben können, ausschließt. Vgl. S. B. Fink: 2012, S. 9: »Is description a necessary condition? Only a described mental state would then have the potential to be pain. This is clearly not the case: pain does not need the possession of a concept PAIN to exist. If this were the case, then new-borns, most animals and certain demented would not be able to feel pain as they lack concepts.«

eigene Überleben bedrohen kann, verfügen diejenigen Organismen über einen adaptiven Vorteil, deren Nervensystem in der Regel verlässlich über den momentanen Zustand sowohl der unmittelbaren Umgebung als auch über den Zustand des eigenen Organismus informiert, um so das eigene Verhalten zur Sicherung des Überlebens an die aktuelle Situation anpassen zu können.⁴⁰ Da die körperliche und seelische Integrität ein wesentlicher Faktor des eigenen Überlebens ist, haben also diejenigen Organismen einen evolutionären Vorteil, die in der Lage sind, sich körperlicher und seelischer Schäden bewusst zu sein, um darauf reagieren zu können. Das Bewusstsein einer durch das Nervensystem angezeigten Schädigung der körperlichen und seelischen Integrität ist semantisch aber nichts anderes als ein Teil dessen, was wir mit dem Begriff des Schmerzes bezeichnen. Aus evolutionsbiologischer Perspektive ist Schmerz also ein mentaler Zustand, der durch eine bestimmte physikalische Beschaffenheit des Nervensystems verursacht wird, und die zur Sicherung des eigenen Überlebens beitragende Funktion hat, ein Erfahrungssubjekt darüber zu informieren, dass seine körperliche oder seelische Integrität gefährdet und somit das individuelle Überleben bedroht ist.⁴¹

Dass Schmerzen als mentale Zustände die Funktion haben, den Organismus über körperliche oder seelische Schädigungen zu informieren, impliziert aus philosophischer Perspektive, dass Schmerzen intentionale Zustände sind.⁴² Analog zur Sinneswahrnehmung verfügt ein Schmerz also über ein intentionales Objekt, das er repräsentiert.⁴³ Das intentionale Objekt, das ein vom Nervensystem auf ver-

40 Vgl. G. Woollard: 2019, S. 142: »To be alive means to be part of the great temporal story of life, to live in the molecular circle of life. Our metabolism is intertwined with other living beings and we speak the same molecular language.« Vgl. Armstrong, David Malet: *A Materialist Theory of the Mind*, London: 1968, hier S. 209: »It is clear that the biological function of perception is to give the organism information about the current state of its own body and its physical environment, information that will assist the organism in the conduct of life.«

41 Vgl. S. B. Fink: 2012, S. 3: »If pain has an evolutionary history, it suggests a function for survival. Pain is part of nature.« Vgl. auch Friedrich, Orsolya/Tambornino, Lisa: »Schmerz als Leib und Identität konstituierendes Erlebnis«, in: *Der Schmerz* 30 (2016), S. 323-326, S. 324. Vgl. auch O. Friedrich/L. Tambornino: 2016, S. 324: »Entwicklungsgeschichtlich verständlich und physiologisch gut erklärbar ist Schmerz in seiner Funktion als Abwehrsystem zum Schutz des Organismus.« Vgl. auch C. Bozzaro: 2016, S. 218: »Die Möglichkeit Schmerzen zu erleiden, ist in der Körperlichkeit des Lebendigen verankert. Menschen, ebenso wie andere Lebewesen können deshalb Schmerzen empfinden, weil sie einen Körper mit einem entsprechenden Nervensystem haben. Dieser kann unterversorgt und krankheitsanfällig sein, er kann geschnitten, gestoßen, verbrannt, zerstückelt, ja letztlich vernichtet werden.«

42 Vgl. S. B. Fink: 2012, S. 4: »As a mental state, psychic pain is directed towards an object or a state of affairs – what philosophers call its intention.« Vgl. auch Corns, Jennifer: *The Complex Reality of Pain*, New York: 2020, hier S. 43: »Representation is one form of intentionality; one way for something to be about something else is by representing it.«

43 Vgl. auch M. Aydede, Pain, S. 19: »[F]eeling pain normally involves perceiving something in the same sense in which one perceives a red apple when one sees it in good light.« Vgl. auch

lässliche Art verursachter Schmerz repräsentiert, ist eine körperliche oder seelische Schädigung. Diese kann je nach begrifflichem Vermögen und Kenntnisstand unterschiedlicher Erfahrungssubjekte bei gleichbleibendem Ursachentyp semantisch in unterschiedlichen Graden bestimmt sein: Während ein Kind beispielsweise mangels begrifflicher Kompetenz die durch *seinen* Schmerz repräsentierte körperliche Schädigung nur als einen stechenden Schmerz im Magenbereich fassen kann, ist es möglich, dass eine Ärztin *ihren* Schmerz bei gleichem Ursachentyp aufgrund ihrer Fachkompetenz als eine Entzündung des Blinddarms identifizieren kann. Obwohl Schmerzen also generell über körperliche oder seelische Schädigungen informieren, ist der Gehalt der Repräsentation sowohl vom begrifflichen Vermögen als auch vom Kenntnisstand des Subjektes abhängig.⁴⁴ Dass Schmerzen als intentionale mentale Zustände einen Gehalt repräsentieren, dessen Beschreibung von der begrifflichen Kompetenz und dem Kenntnisstand desjenigen abhängt, der ihn hat, impliziert des Weiteren die Möglichkeit einer im Subjekt liegenden Fehlidentifikation der Schmerzursache. Analog dazu, dass es in der Sinneswahrnehmung möglich ist, dass trotz meines visuellen Eindrucks eines Apfelbaumes in Wahrheit nur eine Attrappe vor mir steht, ist es möglich, dass ein Schmerz sich von einem Schaden in meinem Fuß verursacht repräsentiert, in Wahrheit aber eine andere Beschaffenheit des Organismus diesen Schmerz verursacht.⁴⁵

Schmerzen als intentionale mentale Zustände zu verstehen, die über Schäden der körperlichen und seelischen Integrität des eigenen Organismus informieren, ermöglicht, erneut in Analogie zur Sinneswahrnehmung, das eingangs skizzierte Paradox des Schmerzes durch die Differenzierung von Schmerzen als mentalen Zuständen und ihren intentionalen Objekten wie folgt aufzulösen: Genau so wenig,

Casser, Lorenz: »The Function of Pain«, in: Australasian Journal of Philosophy (2020), online first, S. 3: »On this view, the feeling of pain in one's toe is the perception of bodily damage in one's toe, where the perception of bodily damage is a contentful representational stage.«

- 44 Die körperliche Schädigung, die vom Nervensystem angezeigt wird, ist auch hier analog zu den intentionalen Objekten unserer Sinneswahrnehmung: Ob jemand einen Gegenstand oder einen Baum oder einen 3-jährigen Apfelbaum wahrnimmt, ist bei gleichbleibender Ursache der visuellen Wahrnehmung abhängig von seinem begrifflichen Vermögen und seinem Kenntnisstand. Die Abhängigkeit der Beschreibung des intentionalen Objekts des Schmerzes führt auch zu einer möglichen Diskrepanz zwischen der internen und der externen Beschreibung von Schmerzen. Vgl. dazu Boddice, Rob: Pain. A Very Short Introduction, Oxford: 2017, S. 118.
- 45 Vgl. J. Corns: 2020, S. 45: »As pains are those mental episodes which represent located bodily disturbances, if there is no such located bodily disturbance, then the pain is misrepresenting the world. If there is no bodily disturbance at all, then the pain (which represents that there is) will be hallucinatory. If there is a bodily disturbance, but it is not how the pain represents it to be – it isn't where it is represented to be or as it is represented to be – then the pain will be illusory. Note that a hallucinatory or illusory pain is real a real pain, but it is also a real hallucination or illusion.«

wie wir bei genauerem Hinsehen unserer Sinneswahrnehmung die physikalischen Eigenschaften der durch sie repräsentierten Sachverhalte in der Welt zuschreiben, genau so wenig schreiben wir bei genauerem Hinsehen Schmerzen die physikalischen Eigenschaften der durch sie repräsentierten körperlichen Schädigungen zu. Die physikalischen Eigenschaften, die einem Schmerz oft durch seine Lokalisierung zugeschrieben werden, werden also nicht dem jeweiligen Schmerz als mentalem Zustand zugeschrieben, sondern dem intentionalen Objekt des Schmerzes, also der durch das Nervensystem zurecht oder zu Unrecht angezeigten Schädigung, die potentiell die körperliche und seelische Integrität und damit das eigene Überleben bedroht. Die genuin mentalen Eigenschaften wiederum, wie beispielsweise der nur dem Subjekt gegebene epistemisch privilegierte Zugang zum intentionalen Objekt des Schmerzes und das qualitative Empfinden des Schmerzes, werden dem Schmerz ungeachtet seines intentionalen Objekts zugeschrieben.

2.2 Das qualitative Erleben von Schmerzen und sein intrinsischer Wert

Das qualitative Erleben, Schmerzen zu haben, also dasjenige, wie es für ein Individuum phänomenologisch ist, in einem schmerzhaften Zustand zu sein, unabhängig davon, auf welches intentionale Objekt dieser Schmerz konkret gerichtet ist, wird meist als ein unangenehmes Gefühl charakterisiert, das unmittelbar mit der durch das Nervensystem angezeigten körperlichen oder seelischen Schädigung einhergeht und je nach Grad und Art der Schädigung zu einer enormen Vielzahl an Arten dessen, wie der Körper und die Seele wehtun kann, führe, die allesamt dadurch geeint wären, dass Schmerzen über einen intrinsisch negativen Wert verfügten, der das Subjekt motiviere, den Schmerz zu eliminieren.⁴⁶ Diesem Gedan-

46 Die Spannweite des möglichen Schmerzempfindens und die verschiedenen Arten, auf die der Körper oder die Seele schmerzen kann, werden im Folgenden mit dem Begriff des unangenehmen Gefühls bezeichnet, auch wenn es in den meisten Fällen wohl eine phänomenologische Untertreibung ist, dass Schmerzen nur ein unangenehmes Gefühl sind. Vgl. M. Aydede, *Pain*, 43: »Pains are not only sensory or perceptual experiences, they are also affective-motivational experiences or at least they seem to have an affective aspect. Feeling pain is normally having an awful, hurtful, ›painful,‹ experience. So we may say that pains have a negative hedonic value.« Vgl. die Definition von Schmerzen der ISAP: »An unpleasant sensory and emotional experience associated with, or resembling that associated with, actual or potential tissue damage. [...] Pain is always a personal experience that is influenced to varying degrees by biological, psychological, and social factors. Pain and nociception are different phenomena. Pain cannot be inferred solely from activity in sensory neurons. Through their life experiences, individuals learn the concept of pain. A person's report of an experience as pain should be respected. Although pain usually serves an adaptive role, it may have adverse effects on function and social and psychological well-being. Verbal description is only one of several behaviors to express pain; inability to communicate does not negate the possibility that a human or a nonhuman animal experiences pain.« (siehe <https://www.iasp-pain.org/P>)

ken folgend sind Schmerzen Erfahrungen, die nicht nur intentional auf potentielle körperliche und seelische Schädigungen gerichtet sind, sondern darüber hinaus die jeweilig repräsentierte Schädigung als unangenehmes Gefühl präsentieren und damit dem Erfahrungssubjekt einen Grund an die Hand geben, Schmerzen dadurch zu vermeiden, dass ihre Ursache aufgelöst wird. Aber obwohl es naheliegend ist, anzunehmen, dass nicht nur körperliche oder seelische Schäden unmittelbar unangenehm sind, sondern darüber hinaus Schmerzen immer als unangenehm empfunden werden und somit über einen intrinsisch negativen Wert verfügen, der die Betroffenen dazu motiviert, den Schmerz zu vermeiden, wird diese Annahme durch die Erfahrung widerlegt.

Auf der einen Seite ist es nicht der Fall, dass jede körperliche Schädigung als unangenehm empfunden wird: Patienten, die von *kongenitaler Analgesie* betroffen sind, empfinden trotz körperlicher Schädigung prinzipiell kein unangenehmes Gefühl.⁴⁷ Darüber hinaus gibt es Fälle, in denen körperliche Schädigungen erst mit temporaler Verzögerung als unangenehm empfunden werden: Der körperliche Schaden einer auf dem Schlachtfeld zugefügten Wunde wird oft solange nicht als unangenehm empfunden, bis die Soldatin sich aus der Schlacht in Sicherheit gebracht hat. Fälle, in denen seelische Schädigungen nicht oder nur mit Verzögerung als unangenehm empfunden werden, sind beispielsweise Fälle, in denen einem Subjekt ein seelischer Missbrauch aufgrund seiner Verdrängung nie oder nur durch therapeutische Intervention zum vollen und damit schmerzhaften Bewusstsein kommt. Es gibt also körperliche und seelische Schäden, die nicht oder nur mit Verzögerung als unangenehm empfunden werden.⁴⁸

Auf der anderen Seite gibt es Fälle, in denen körperliche oder seelische Schädigungen zwar als unangenehm empfunden werden, aber kein intrinsisch negativer Wert mit diesem unangenehmen Gefühl verbunden ist. So nehmen Extremsportler

ublicationsNews/NewsDetail.aspx?ItemNumber=10475). Vgl. Aydede, Murat: »Defending the IASP Definition of Pain«, in: *The Monist* 100 (2017), S. 439-464 für eine weitere Analyse der vorherigen Definition des Schmerzes der ISAP.

47 Oftmals sterben diese Personen in jungen Jahren, was im Umkehrschluss die Vermutung bestärkt, dass das schmerzhaft empfinden einer körperlichen Schädigung einen Vorteil für das Überleben bietet. Siehe aber Levy, Ariel: »A World Without Pain«, in: *New Yorker* (2013) für eine Reportage über ein erfülltes und langes Leben ohne Schmerzempfinden. Vgl. auch <http://ghr.nlm.nih.gov/condition/congenital-insensitivity-to-pain> Vgl. J. Corns: 2020, S. 37: »Pain insensitivity is a condition whereby individuals do not report any pain and cannot reliably discriminate among various noxious stimulations.« Vgl. auch L. C. Casser: 2020, S. 1: »The sad case of those affected by *congenital analgesia*, or pain insensitivity, are commonly interpreted as compelling evidence for the adaptive value of pain's biological role. Many have taken this role to be that of a standard sensory system, dedicated to inform organisms about their (bodily) environment. On this view, pain's primary function is to inform organisms about damage to their bodies. Call this the *information-gathering story* of pain.«

48 Vgl. R. Boddice: 2017, S. 86.

beispielsweise das unangenehme Schmerzgefühl eines über die Grenzen der Belastbarkeit hinausgehenden Trainings in Kauf und assoziieren dieses Gefühl mit einem intrinsisch positiven Wert, da es zeigt, dass sie ihrem Ziel näherkommen. Darüber hinaus schreiben Menschen mit masochistischen Neigungen durch bestimmte körperliche oder seelische Schädigungen ausgelösten unangenehmen Gefühlen einen intrinsisch positiven Wert zu, den sie gerade verwirklichen und nicht vermeiden wollen.⁴⁹ Schlussendlich empfinden von *Asymbolia* betroffene Menschen laut eigener Aussage einerseits schreckliche Qualen, stören sich andererseits aber nicht daran. Für sie impliziert das unangenehme qualitative Schmerzerleben daher keinen intrinsisch negativen Wert. Es gibt also unangenehme Schmerzempfindungen, die nicht mit einem intrinsisch negativen Wert assoziiert sind.⁵⁰

Wenn es aber sowohl Fälle gibt, in denen eine körperliche oder seelische Schädigung nicht oder nicht unmittelbar mit einem unangenehmen Gefühl verbunden ist, als auch Fälle, in denen ein durch eine körperliche Schädigung verursachtes unangenehmes Gefühl vorliegt, aber nicht mit einem intrinsisch negativen Wert assoziiert wird, sondern mit keinem Wert oder einem intrinsisch positiven Wert, dann ist es einerseits falsch, dass körperliche Schäden notwendigerweise zu einem unangenehmen Gefühl führen, und andererseits falsch, dass Schmerzen notwendigerweise über einen intrinsisch negativen Wert verfügen.

49 Vgl. Bain, David: »The Imperative View of Pain«, in: *Journal of Consciousness Studies* 18 (2011), S. 164-185, hier S. 172: »[M]asochists can seem to find their pain pleasant; and sufferers of chronic pain who receive morphine (or, the past, lobotomies) sometimes say that their pain remains but no longer bothers them. If these are genuine dissociation cases, in which pain occurs without its hedomotive aspect, then that hedomotive aspect can neither constitute nor be a component of pain.« Es ist also falsch, wenn C. Bozzaro: 2016, S. 317 Schmerz wie folgt beschreibt: »Der Schmerz ruft unmittelbar den Wunsch bzw. die Forderung hervor, etwas gegen sein Bestehen zu unternehmen.«

50 Vgl. Grahek, Nikola: *Feeling Pain and Being in Pain*, Massachusetts: 2011, hier S. 31: »The post-operative condition of patients who have undergone prefrontal lobotomies to treat chronic pain is often regarded as the paradigm case of an extreme reactive dissociation syndrome – or at least of striking indifference to pain. After the operation, these patients typically report that their pain is still present, but that it doesn't bother them anymore, and/or that they do not mind or care about it anymore.« Vgl. auch Massin, Oliver: »Suffering Pains«, in: David Bain/Michael Brady/Jennifer Corns (Hg.), *Philosophy of Suffering: Metaphysics, Value, and Normativity*, Oxford: 2019, S. 75-99, hier S. 85: »*Asymbolia*: Some subjects, though they claim to have pains, also claim not to be bothered by them. Taking these subject's reports at face value, one is led to the conclusion that pains do not essentially displease, are not essentially disliked or suffered. Faced with such cases, upholders of the suffering account of pain have to dismiss the reports of the subjects who claim that they feel pain but do not suffer it. It would however be better not to dismiss as false such reports.« Vgl. auch S. B. Fink: 2012, S. 7f.

2.3 Schmerzen als holistisches und individuelles Phänomen

Ob Schmerzen, verstanden als die intentionale Anzeige einer körperlichen Schädigung, *de facto* mit einem unangenehmen Gefühl und einer intrinsisch negativen Bewertung einhergehen, scheint angesichts der Möglichkeit des Ausbleibens des qualitativen Erlebens oder der negativen Evaluation von weiteren Faktoren abhängig zu sein, die sich sowohl aus der biologischen Verfassung des jeweiligen Körpers als auch aus kulturellen, sozialen und individualgeschichtlichen Einflüssen speisen.

Biologische Faktoren können beispielsweise dazu beitragen, dass ein Organismus, abweichend von dem für seine natürliche Art charakteristischen Schmerzempfinden, welches mit statistischer Signifikanz mit einer körperlichen Schädigung einhergeht und auf eindringliche Weise zu einer Reaktion auffordert, nicht in der Lage ist, den unangenehmen qualitativen Aspekt des Schmerzes zu erleben. Die medizinische Forschung steht trotz der Annahme einer engen Wechselwirkung zwischen dem Schmerzempfinden und dem körperlichen Zustand eines Organismus immer noch am Anfang einer vertiefenden Analyse der Ursachen und des Empfindens von Schmerzen, hat aber bereits erkannt, dass Schmerztypen und Schmerzempfinden nicht mit Typen organischer Zustände korrelieren und es Schmerzempfindungen gibt, deren organische Grundlage aus medizinischer Perspektive bislang völlig unbekannt ist.⁵¹

Kulturelle und soziale Faktoren wiederum beeinflussen nicht nur, welche Reaktionen auf welchen Schmerz als kulturell und sozial akzeptierte Reaktionen anerkannt sind, sondern darüber hinaus auch den weltanschaulichen Rahmen, in den

51 Vgl. J. Corns: 2020, S. 128f.: »Offering mechanistic explanations for pain types requires groupings of token pains which correspond to some mechanism which determines them. We now know, however, that each token pain is instead determined by the convergent activity of multiple mechanism, and crucially, this convergence is idiosyncratic. The idiosyncratic complexity of pain undermines attempts to classify groups which correspond to the workings of an explanatory mechanism. Note that the claim that pain types are not mechanistically explicable is not here offered as a prediction about what pain science may or may not achieve; rather, it is supported by widely accepted results from within pain science. It is what we already know about the mechanism implicated in token pains which allows us to conclude against any eventual mechanistic explanations of pain types.« Vgl. auch O. Friedrich/L. Tambornino: 2016, S. 323. Obwohl angenommen wird, dass es zu jedem Schmerz einen organischen Zustand gibt, der ihn verursacht, sind die gleichen Schmerzen oft mit unterschiedlichen organischen Zuständen verbunden sowie die gleichen organischen Zustände auch mit unterschiedlichen Schmerzempfindungen einhergehen können. In Bezug auf die Relationen von Schmerzempfindungen und organischen Zuständen kann also wohl nur von einer Token-Token-Verursachung gesprochen, aber keine gesetzmäßige Verallgemeinerung über diesen Zusammenhang etabliert werden kann.

die eigenen Schmerzen integriert werden können.⁵² Wie eine Gesellschaft die Existenz von Schmerzen metaphysisch verortet, d.h. wie die Existenz von Schmerzen in der großen Narrative der Kultur verankert wird, beeinflusst unweigerlich die Art und Weise, wie ein dieser Gesellschaft zugehörendes Individuum welche seiner Schmerzen als intrinsisch negativ oder als intrinsisch positiv evaluiert.⁵³ Neben den biologischen, kulturellen und sozialen Faktoren wird auch der entwicklungspsychologische Gang und die auf den Widerfahrnissen des eigenen Lebens beruhende Charakterbildung einen Einfluss auf die Evaluation der als unangenehm empfunden körperlichen oder seelischen Zustände haben: Je nachdem, welche Erfahrungen ein Subjekt in seinem Leben gemacht hat, wird es gelernt haben, mit seinen Schmerzen je nach Situation und Art des Schmerzes unterschiedlich umzugehen.

In Anbetracht der Tatsache, dass die individuelle Reaktion auf körperliche oder seelische Schädigungen sowie die Evaluation des intrinsischen Wertes von Schmerzen durch biologische, soziale, kulturelle und individualgeschichtliche Faktoren beeinflusst wird, wird die Schlussfolgerung nahegelegt, dass Schmerz seinem Wesen nach ein individuelles und durch die biographische Ganzheitlichkeit der einzelnen Person beeinflusstes Phänomen ist, das in seinen verschiedenen Ausprägungen zwar dadurch geeint wird, dass eine potentielle Bedrohung der körperlichen oder seelischen Integrität des eigenen Organismus dem denkenden Bewusstsein angezeigt wird, sich aber außer der subjektiven Versicherung seiner Präsenz einer Analyse in der Begrifflichkeit notwendiger und hinreichender Bedingungen seines Vorliegens entzieht. Nehmen wir den intentionalen und den qualitativen Charakter von Schmerzen zusammen, lässt sich die Natur des Schmerzes daher *cum grano salis* nur wie folgt umschreiben: Schmerzen sind mentale Eigenschaften, die in der Regel durch Zustände des Nervensystems ausgelöst werden und einen Zustand des Organismus repräsentieren, der potentiell die körperliche oder seelische Integrität und eventuell das Überleben des Individuums bedroht. Schmerzen sind meist, aber nicht immer mit einem qualitativen Empfinden verbunden, das zwar in der Regel als unangenehm beurteilt und daher mit einem intrinsisch negativen Wert verbunden wird, aber aufgrund von biologischen, sozialen, kulturellen und

52 Vgl. S. B. Fink: 2012, S. 3: »[P] ain has a strong social and cultural component influencing at least three aspects: the expression of pain, the potential to see meaning in certain pains and the specific objects causing psychic pain.«

53 Gerade in der Geschichte des Christentums wurden Schmerzen nicht immer als intrinsisch negativ bewertet. Vgl. R. Boddice: 2017, S. 17: »The long period of human history in which pain and suffering were actively sought by the pious as both evidence of their piety and as a (partial) guarantee of salvation is a challenge to the view that all pain is evil.«

individuellen Faktoren ebenso mit keinem oder einem intrinsisch positiven Wert assoziiert werden kann.⁵⁴

2.4 Die existentielle und moralische Bedeutung von Schmerz

Die bisherige Analyse des Schmerzbegriffs hat sich auf Schmerzen als Schmerzen und somit auf Schmerzen als singulären Phänomenbereich konzentriert. Im Folgenden wird der Fokus der Analyse erweitert und aus philosophischer Perspektive untersucht, welchen Stellenwert Schmerzen für das selbstbewusste Leben haben. Da allen Schmerzen, unabhängig davon, welcher intrinsischer Wert ihnen zugeschrieben wird, und ob sie mit einem unangenehmen Gefühl einhergehen, gemein ist, dass sie eine potentielle Schädigung der körperlichen oder seelischen Integrität anzeigen, lassen Schmerzen *eo ipso* das Verhältnis des Ichs zu seinem durch psychophysische Faktoren bestimmten Leib aufleuchten. Während ohne Schmerzen zu haben das Ich in der Regel mit und durch seinen Leib in Einheit mit der Welt west, forcieren Schmerzen eine Dissonanz zwischen dem Ich und seinem Leib und stören somit sein In-der-Welt-Sein.⁵⁵ Aus phänomenologischer Sicht ist Schmerz als Informant über den Zustand des eigenen Leibes daher nicht nur von evolutionärem Vorteil, sondern wesentlich Widerfahrnis, das es einem selbstbewussten Erfahrungssubjekt ermöglicht (oder es zwingt), sich aufgrund der durch den Schmerz angezeigten Dissonanz zum Leib nicht nur des eigenen Leibes *qua* Leib bewusst werden zu können, sondern dadurch dazu beiträgt, erkennen zu können, dass die eigene Existenz an das Wohlergehen des durch körperliche und seelische Faktoren bestimmten Leibes gebunden ist.⁵⁶ Schmerz zeigt aber nicht nur ganz konkret die Verletzbarkeit, sondern aus metaphysischer Perspektive auch die Endlichkeit der eigenen Existenz als leibliches Erfahrungssubjekt an, das sich aufgrund dieser Verletzbarkeit nicht nur vor die Möglichkeit gestellt sieht, den eigenen Körper als fremden und für die Lebensqualität hinderlichen Körper zu erfahren, sondern ganz konkret damit konfrontiert wird, dass es in seiner Existenz von Faktoren abhängig

54 Vgl. J. Corns: 2020, S. 129: »Each token pain is the result of the convergent activity of numerous mechanism – genetic, chemical, biological, neural, and social. Whether a particular individual experiences pain on a particular occasion is determined, or explained, by the combined activity of these multiple mechanisms.«

55 Vgl. Lang, Hermann: »Nachwort«, in: Gadamer, Schmerz (2003), S. 43-51, hier S. 43: »Für menschliches Dasein scheint es konstitutiv, daß der Leib in der alltäglichen Existenz stumm bleibt, wir seiner vergessen können, er sich gewissermaßen darin vollendet, daß wir dank seiner uns ganz an die Welt und unsere Aufgaben darin weggeben können.«

56 Vgl. O. Friedrich/L. Tambornino: 2016, S. 324: »Man kann im phänomenologischen Vokabular davon sprechen, dass Schmerz eine unmittelbare Leibempfindung darstellt. Er verdeutlicht die Koexistenz und Wechselwirkung von einem organischen Körper und einem Subjekt Leib.«

ist, die oftmals außerhalb seiner Kontrolle liegen.⁵⁷ Durch die Einsicht in die eigene Endlichkeit und damit auch durch die dieser Einsicht stehendes Fußes folgende Erkenntnis der Begrenztheit der eigenen Macht wird sich ein selbstbewusstes Subjekt der unumgänglichen Dringlichkeit der Frage nach dem Sinn des Schmerzes in seinem Leben gewahr, die herausfordernd den Schmerz als eine Störung im Gefüge des Daseins sinnstiftend verortet sehen will und daher unumgänglich über den Schmerz hinausgehend zur Frage nach dem Sinn des Lebens und damit einhergehend zur Frage nach dem Sinn des Seins selbst führt.⁵⁸ Dass auf den Schmerz folgende Leiden ist also ein wichtiger Faktor der Motivation zur Selbstreflektion und philosophischen Verortung sowohl des eigenen Lebens als auch des Seins selbst und damit auch eine Motivation des Bestrebens, die Wirklichkeit auf eine verlässliche Art und Weise, d. i. mit und durch den wissenschaftlichen Zugang zur Wirklichkeit, zu verstehen.⁵⁹

Obwohl die Anzeige der Verletzbarkeit und Endlichkeit des eigenen Daseins eine existentielle Folge des Schmerzes ist, unabhängig davon, ob er mit einem unangenehmen Gefühl oder einer bestimmten Evaluation des Schmerzes aus subjektiver Perspektive einhergeht⁶⁰, zeigt sich eine weitere Dimension des Schmerzes besonders deutlich dort, wo Schmerzen, wie es statistisch wohl am häufigsten

-
- 57 Vgl. ebd., S. 324: »Schmerz kann [...] zu einer unmittelbaren Bemerkbarkeit des Leibes führen, zur Erfahrung seiner Unentrinnbarkeit, seiner Verletzbarkeit oder auch Fremdheit.« Vgl. auch H. Lang: 2003, S. 49: »Wie wohl bei kaum einem anderen Phänomen, wird uns im Schmerz das Leben als unseres, unsere menschlich-endliche Subjektivität nahegebracht.« Vgl. auch Kleinschmidt, Sebastian: Schmerz als Erlebnis und Erfahrung. Deutungen bei Ernst Jünger und Viktor von Weizsäcker, Leonberg: 2016, hier S. 5: »Wehtun kann der Körper an fast jeder Stelle, wehtun kann die Seele auf fast jede Art. Schmerzen sind Zufügungen, egal ob von außen oder innen, gewaltsame Eindringlinge, bedrohliche Eroberer, die uns zu Fremdlingen machen im eigenen Haus.«
- 58 Vgl. C. Bozzaro: 2016, S. 319: »Menschliches Schmerzerleben ist immer auch ein existenzielles Problem, denn es ist eine Erfahrung, die nach Sinnstiftung, Deutung und einer Einordnung in die eigene Existenz verlangt. Das menschliche Erfahren von Schmerzen besteht nicht nur im unmittelbaren Betroffensein durch den Schmerz, sondern ist ein Erleben, welches auf die Sinnhaftigkeit oder Sinnlosigkeit des Lebens gerichtet ist.«
- 59 Vgl. auch H. Lang: 2003, S. 51: »Leiden, und das heißt in unserem Kontext, Schmerz, führt in eine Grenzsituation, worin sich menschliches Dasein existentiell als endliches und verletzbares begegnet. Deshalb gilt es auch, das Leiden am Schmerz in den eigenen Lebensvollzug verstehbar einzubauen, und so kann es existenzhellend zur Lebenssituation, zur Lebensbewältigung selbst beitragen.«
- 60 Schmerz als intentionaler mentaler Zustand kann, analog zur Sinneswahrnehmung, nur etwas anzeigen, das dem Denken des Menschen ein intentionaler Gegenstand ist, ohne direkt mit einer emotionalen oder voluntativen Reaktion verbunden sein zu müssen. Ein Schmerz kann analog zur Wahrnehmung eines Baumes seine Existenz darin erschöpfen, dass er nur etwas anzeigt.

der Fall ist, mit einem unangenehmen Gefühl und einer intrinsisch negativen Bewertung einhergehen: Schmerzen, die mit einem unangenehmen Gefühl und einer intrinsisch negativen Bewertung einhergehen, sind Schmerzen, an denen das Subjekt leidet.⁶¹ Die Schmerzen, an denen ein Subjekt leidet, sind wiederum diejenigen Schmerzen, die die moralische Dimension des Schmerzes ausmachen, da sie am dringlichsten das Herz eines denkenden, fühlenden, und wollenden selbstbewussten Lebens in Beschlag nehmen.⁶² Denn, Schmerzen zu empfinden, an denen gelitten wird, wirft das Subjekt nicht nur in die Immanenz seines eigenen Daseins zurück, zu dem es sich verhalten muss, sondern ermöglicht ihm, offen zu sein für die Möglichkeit des Schmerzes der anderen Lebewesen, die, wie es aus der Erfahrung weiß, auch über einen verletzbaren und endlichen Organismus verfügen, der ihnen, ob bewusst oder unbewusst, als Existenzbedingung zur Sorge aufgetragen ist. Da ein leidendes Subjekt das berechnete Interesse hat, seinem eigenen Leiden ein Ende zu setzen, damit die durch den Schmerz gestörte körperliche und seelische Integrität wiederhergestellt wird, ermöglicht seine Leiderfahrung *eo ipso*, dieses berechnete Interesse an der jeweiligen seelischen und körperlichen Integrität denjenigen Organismen zu unterstellen, ob sie sich dessen bewusst sind oder nicht, von denen es Gründe gibt, anzunehmen, dass sie leiden. Die eigene Leiderfahrung als denkendes, fühlendes und wollendes Wesen wird somit zur Triebfeder, das Leiden des Lebendigen erkennen zu können und ihm ein berechtigtes Interesse zu unterstellen, dem Leiden ein Ende setzen zu wollen. Aus der Erkenntnis aber, dass es berechnete Interessen des Lebendigen gibt, nicht nur nicht zu leiden, sondern auch den Zustand des Leidens zu überwinden, folgt, dass es hinreichende Gründe gibt, das Leiden des Lebendigen zu verhindern, was bedeutet, dass das Leiden des Lebendigen verhindert werden soll. Dass das Leiden des Lebendigen verhindert werden soll, ist aber nichts anderes als eine moralische Handlungsaufforderung: Diejenigen Handlungen sollen unternommen werden, die das Leiden des Lebendigen verhindern oder lindern, damit die körperliche und seelische Integrität des Lebendigen und damit sein Wohlergehen wiederhergestellt wird. Die eigene Leiderfahrung ist damit ein wesentliches Element und ein hinreichender

61 Vgl. Baas, Helge: *Der Elende Mensch. Das Wesen menschlichen Leidens oder Warum der Mensch leiden muss*, Würzburg: 2008 für eine eingehende Analyse des Wesens des menschlichen Leides. Vgl. auch O. Massin: 2019, S. 88: »Pain is pain, suffering is suffering. From the standpoint of descriptive psychology, pain and suffering cannot be reduced, analyzed or defined in terms of each other, nor, I suspect, in terms of other phenomena. They have to be accepted as primitive. [...] What then are the relations between pain and suffering – identity, subsumption, and essential participation having been excluded? [...] suffering a pain is the correct emotion to entertain towards it.«

62 Vgl. S. B. Fink: 2012, S. 14: »So what are the properties that make a pain relevant for moral discourse? We have already mentioned the property of being experienced and being negatively emotionally charged.«

Grund für moralisches Handeln. Sie führt dazu, zu erkennen, dass das Leiden in der Welt etwas ist, dass seinem Wesen nach nicht sein soll.⁶³ Leiden führt somit zur Erkenntnis, dass die Welt nicht ist, wie sie sein soll und ist deswegen ein hinreichender Grund, dazu beizutragen, dass sie wird, wie sie sein soll.⁶⁴

Wird die existentielle mit der moralischen Dimension des Schmerzes zusammen genommen, kann die über das komplexe Wesen des Schmerzes *qua* singulärem mentalen Zustand hinausgehende Bedeutung für das selbstbewusste Leben wie folgt zusammengefasst werden: Schmerzen zu empfinden, an denen gelitten wird, ist die Verwirklichung eines im selbstbewussten Leben verankerten Potentials zur Einsicht in die eigene verletzbare Endlichkeit, die uns nicht nur die verletzbare Endlichkeit allen lebendigen Seins erschließen kann, sondern uns dadurch auch die moralische Fürsorge für das Lebendige ins Stammbuch unserer Moralität schreibt.

3. Die Zukunft des Schmerzes

Basierend auf den gewonnenen Erkenntnissen über das komplexe Wesen des Schmerzes und seiner existentiellen und moralischen Dimension kann abschließend das trans- und posthumanistische Argument zur Eliminierung von Schmerz und Leid durch den Einsatz technischer Mittel evaluiert werden. Obwohl das Argument deduktiv gültig ist und im Falle der Wahrheit seiner Prämissen die

63 Das hier vorgetragene Argument setzt metaphysische Annahmen über das Wesen des Lebendigen insofern voraus, dass aus dem Wesen des jeweils lebendigen Organismus Bestimmungen folgen, die objektiv Zustände spezifizieren, die das Wohlergehen des Organismus beeinflussen. Der Wesensbegriff wird also naturrechtlich als Sollbegriff eines Wesens verstanden, der spezifiziert, wie das Leben des Organismus *idealiter* zu bestimmen ist. Obwohl eine so verstandene substanzialistische und naturrechtliche Metaphysik gerade in der Theologie seit der Mitte des vergangenen Jahrhunderts als überkommen und zu ethischen Problemen in Bezug auf den freien Lebensvollzug menschlichen Lebens führend betrachtet wird, folgen die einer solchen Metaphysik oft untergeschobenen Probleme nicht aus ihr. Vgl. dazu Schneider, Ruben: »Gender-Metaphysik und Ontologie der Homosexualität«, in: Benedikt Paul Göcke/Thomas Schärfl (Hg.), *Freiheit ohne Wirklichkeit? Anfragen an eine Denkform*, Münster: 2020, S. 249-289.

64 Im Kontext der auf den Menschen bezogenen Analyse spezifiziert von Weizsäcker dies wie folgt: »Im Schmerz ist aber das enthalten, dass etwas nicht sein soll, was doch ist, und dieser Widerspruch von Sollen und Dasein ist die eigentliche Wirklichkeit des Menschen als Kreatur. Der Mensch als Kreatur hat nicht nur die kalte Existenz, sondern sein Dasein ist immer ein So-sein-Sollen: dies ist der richtige ontologische Begriff vom Menschen und seiner Wirklichkeit. Seine Ontologie ist daher eigentlich nicht eine Lehre vom Sein, sondern eine Lehre von Geboten.« [zitiert in S. Kleinschmidt: 2016, S. 21]

Wahrheit der Schlussfolgerung implizieren würde, ist es mit einigen Problemen konfrontiert.

Ein erstes Problem mit dem Argument besteht darin, dass es in der Formulierung seiner Prämissen die komplexe Natur des Schmerzes verkennt. In ihrer gegenwärtigen Form besagt Prämisse (1), dass Schmerzen die Qualität selbstbewussten und personalen Lebens mindern. Da gezeigt worden ist, dass nicht alle Formen von Schmerz mit einem unangenehmen Gefühl oder einem negativen intrinsischen Wert einhergehen – einige Formen von Schmerz sogar mit einem intrinsisch positiven Wert assoziiert werden – ist die Prämisse in ihrer gegenwärtigen Form nicht haltbar und muss präzisiert werden. Nur diejenigen Formen von Schmerz, die eine potentielle Schädigung der körperlichen und seelischen Integrität anzeigen und sowohl mit einem unangenehmen Gefühl als auch mit einem intrinsisch negativen Wert einhergehen, also nur diejenigen Formen von Schmerzen, an denen selbstbewusstes Leben leiden kann, können die Qualität selbstbewussten Lebens mindern.⁶⁵ Die Prämissen des Argumentes müssen also in einem ersten Schritt wie folgt reformuliert werden:

- (1) Diejenigen Schmerzen, die eine potentielle Schädigung der körperlichen und seelischen Integrität anzeigen und mit einem unangenehmen Gefühl und einem intrinsisch negativen Wert assoziiert sind, mindern die Qualität selbstbewussten Lebens.
- (2) Wenn Schmerzen, die eine potentielle Schädigung der körperlichen und seelischen Integrität anzeigen und mit einem unangenehmen Gefühl und einem intrinsisch negativen Wert assoziiert sind, die Qualität selbstbewussten Lebens mindern, dann sollten sie, wenn möglich, durch den Einsatz von Technologie verhindert werden.

Also:

- (3) Diejenigen Schmerzen, die eine potentielle Schädigung der körperlichen und seelischen Integrität anzeigen und mit einem unangenehmen Gefühl und einem intrinsisch negativen Wert assoziiert sind, sollten, wenn möglich, durch den Einsatz von Technologie verhindert werden.

Aber auch in dieser Form ist das Argument ambivalent, da Prämisse 2 nicht spezifiziert, welcher Aspekt des Schmerzes durch Technologie verhindert werden soll. Prinzipiell ist es denkbar, dass Technologie uns in die Lage versetzt, folgende Aspekte des Schmerzes zu eliminieren: (a) Die Anzeige einer Schädigung der seelischen und körperlichen Integrität des Organismus, (b) das unangenehme Gefühl, das mit Schmerzen verbunden ist, (c) die Evaluation des Schmerzes als intrinsisch

65 Schmerzen, die mit einem intrinsisch positiven Wert assoziiert werden, können sogar die Lebensqualität steigern und daher aktiv gesucht werden.

negativ oder (d) sowohl (a) als auch (b) und (c). Da ein Wesen, das keine Informationen über potentielle Schäden seiner körperlichen und seelischen Integrität hat und im Falle des Vorliegens dieser Schäden keine unangenehmen Gefühle oder negativen intrinsischen Werte mit ihnen assoziiert, ein Wesen ist, das *sensu stricto* keinen Schmerz empfinden kann, steht die letzte Option dafür, dass aus trans- und posthumanistischer Sicht mit Hilfe von Technologie nicht nur der tatsächlich vorhandene Schmerz, sondern das genuine Vermögen selbstbewussten Lebens, Schmerz zu empfinden, zur Steigerung seines Wohlergehens eliminiert werden sollte. Keine der möglichen Optionen, Aspekte des Schmerzes durch Technologie zu eliminieren, kann restlos überzeugen.

Ad (a): Dass Schmerzen eine Schädigung der körperlichen und seelischen Integrität des Organismus anzeigen, ist nicht nur ein evolutionärer Vorteil gewesen, der es dem *homo sapiens sapiens* in der Vergangenheit ermöglichte, die eigenen Überlebenschancen zu steigern, sondern ist ein wesentlicher Aspekt selbstbewussten Lebens, das sich auch heute autonom in einer Welt zurechtfinden muss, die jederzeit seine körperliche und seelische Integrität bedrohen kann. Dies gilt für alle Formen verkörperten Lebens, unabhängig davon, ob das selbstbewusste Leben mit der Existenz eines biologischen oder eines virtuellen Körpers einhergeht: Auch als virtueller *Upload* verfügt ein Subjekt über eine materielle Grundlage seiner Existenz, die beschädigt werden kann. Ohne die Möglichkeit, sich einer potentiellen Schädigung der körperlichen und seelischen Integrität bewusst zu werden, wäre ein Erfahrungssubjekt nicht nur von einer für das selbstgesteuerte Leben notwendigen Informationsquelle abgeschnitten, sondern als Folge von seinem Leib oder seiner materiellen Existenzgrundlage entfremdet und damit potentiell dem Wahn preisgegeben, dass der Zustand des eigenen Leibes oder der materiellen Existenzgrundlage für das eigene Leben irrelevant ist. Dass Schmerzen, verstanden als intentionale mentale Zustände, existieren, ist somit keine Minderung der Lebensqualität, sondern die *conditio sine qua non* für ein selbstgesteuertes bewusstes Leben.⁶⁶

Ad (b): Die Möglichkeit, das unangenehme Gefühl, das mit Schmerzen verbunden ist, durch Analgetika zu lindern, ist seit einiger Zeit fester Bestandteil des medizinischen Repertoires und der medizinische und pharmakologische Fortschritt wird es uns sehr wahrscheinlich in den nächsten Jahrzehnten durch neue Erkenntnisse über die neuropsychologische Funktionsweise des Nervensystems ermöglichen, die vom Schmerzpatienten empfundenen unangenehmen Gefühle entweder

66 Vgl. R. Boddice: 2017, S. 65: »[F]rom a functional point of view [...], there are compelling reasons why pain is essential and helpful. Without pain, we are at enormous risk. Pain holds us in check when there is something wrong, causing us to protect injured parts. [...] In this most fundamental sense, the potential for dysfunction notwithstanding, pain is an unmitigated good.«

durch pharmakologische Mittel oder prophylaktische gentechnische Veränderungen zu verhindern. Die technischen Möglichkeiten, das mit dem Schmerz assoziierte unangenehme Gefühl zu lindern, sind auf der einen Seite ohne Zweifel in einer Reihe von Fällen eine moralisch gebotene Handlungsoption, um dem Leiden eines bewussten Wesens, unabhängig von der Möglichkeit, die Ursache seines Schmerzes zu behandeln, Linderung zu verschaffen.⁶⁷ Auf der anderen Seite scheint es aber einen Rubikon des palliativen oder prophylaktischen Gebrauchs von Analgetika zu geben, der dann überschritten sein könnte, wenn das Aufkommen von unangenehmen Gefühlen *tout-court* eliminiert werden soll. Basierend auf der Annahme, dass einige Sachverhalte in der Welt bestehen, die nur dann angemessen erfasst werden können, wenn ihre Wahrnehmung mit einem unangenehmen Gefühl einhergeht, würde eine vollständige Eliminierung unangenehmer Gefühle auf Seiten des Subjekts verhindern, dass auf die in der Welt bestehenden Sachverhalte auf eine emotional adäquate Art und Weise reagiert werden kann. Durch das Ausbleiben eines unangenehmen Gefühls in Reaktion auf körperliche oder seelische Schäden wäre somit einerseits die Gefahr einer emotionalen Entfremdung vom Sein und andererseits die Gefahr einer Instrumentalisierung der eigenen Leiblichkeit durch diese Entfremdung gegeben. Wer auf einen Nagel tritt und die im Bewusstsein angezeigte Schädigung nicht länger als unangenehm empfinden kann, der scheint analog zu *kongenitaler Analgesie* dem Risiko ausgesetzt zu sein, den eigenen Leib im Modus der von jeder emotionalen Verbindung losgelösten instrumentellen Vernunft nur noch analog zu einer defekten Maschine behandeln zu können. Wer aufgrund des Todes eines geliebten Menschen kein unangenehmes seelisches Gefühl empfinden kann, weil er genetisch dazu nicht in der Lage oder pharmakologisch so eingestellt ist, dass die normalerweise mit dem unangenehmen Gefühl einhergehenden Reaktionen des Nervensystems ausbleiben, der scheint keinen axiologisch relevanten Gewinn seiner Lebensqualität sein Eigen nennen zu können, sondern eher an einer fundamentalen Einschränkung der Wirklichkeitswahrnehmung und somit an einer Reduktion des zum Wert des selbstbewussten Lebens beitragenden Vermögen des Fühlens zu leiden. Das vollständige Ausbleiben unangenehmer Gefühle ist also nicht nur mit Gründen als eine Limitierung des emotionalen Vermögen selbstbewussten Lebens zu verstehen, sondern läuft darüber hinaus Gefahr, einen adäquaten Kontakt zur Wirklichkeit zu verhindern, der für ein selbstbewusstes Leben aufgrund dessen, wie die Welt beschaffen ist, notwendigerweise auch zu unangenehmen körperlichen und seelischen Schmerzen führen kann.

Ad (c): Neben der Anzeigefunktion des Schmerzes und dem mit ihm einhergehenden unangenehmen Gefühl kann schließlich auch darauf gezielt werden, die

67 Vgl S. B. Fink: 2012, S. 4: »Most agree intuitively and without reference to any meta-ethical theory that pain is something we ought to prevent and elicit in our fellow beings.«

intrinsisch negative Bewertung des Schmerzes durch pharmakologische oder technische Eingriffe unter Beibehaltung der beiden erstgenannten Aspekte in eine neutrale oder positive Wertung zu transformieren. Um dem Schmerz eine wesentliche Dimension zu nehmen, weswegen an ihm gelitten wird, könnte dieser Idee folgend die Evaluation des Schmerzes auf Seiten des Subjektes verändert werden. Obwohl es, wie gesehen, Fälle gibt, in denen Schmerzen mit einem intrinsisch neutralen oder intrinsisch positiven Wert assoziiert sind, sind diese Schmerzen keine Schmerzen, an denen gelitten wird. Eine Welt, in der technologische und pharmakologische Eingriffe in das Bewusstsein dazu führen, dass nicht länger an Schmerzen gelitten wird, scheint aber aus verschiedenen Gründen keine erstrebenswerte Welt zu sein. Zum einen scheint dadurch dem selbstbewussten Leben eine grundlegende Motivation zur Moralität zu fehlen: Wenn ein Individuum aus der ihm eigenen Perspektive Schmerzen keinen intrinsisch negativen Wert mehr zuschreiben kann, dann wird dieses Individuum begrifflich kaum in der Lage sein, den Schmerzen anderer Wesen einen intrinsisch negativen Wert zuzuerkennen.⁶⁸ Damit wird es aber nicht länger in der Lage sein, anzuerkennen, dass es berechnigte Interessen des Lebendigen zur Vermeidung des Leidens gibt: Ihr Leiden ist ja aus Sicht des Subjektes nicht länger als intrinsisch negativ zu bewerten. Leiden und Empathie sind eng verbunden.⁶⁹ Dann aber besteht für das Individuum kein Grund, das Leiden zu verhindern. Es scheint also der intrinsisch negative Wert des Schmerzes zu sein, der uns ermöglicht, die Anderen als leidendes Subjekt wahrzunehmen: Je näher wir selbst dem Leiden stehen, desto offener sind wir, das Leiden des Lebendigen anzuerkennen.⁷⁰ Mit technischen Mitteln dafür Sorge zu tragen, dass Schmerzen nicht länger als intrinsisch negativ bewertet werden, läuft also Gefahr, eine wesentliche Grundlage der Moral zu untergraben. Zum anderen scheint das Vorhaben, mit technischen Mitteln die intrinsisch negative Wertung des Schmerzes zu verhindern, unmittelbar mit der Freiheit und Rationalität selbstbewussten Lebens zu kollidieren: Dass bestimmte Schädigungen der körperlichen und seelischen Integrität nicht nur mit einem unangenehmen Gefühl, sondern

68 Vgl. R. Boddice: 2017, S. 60: »A number of studies have shown that empathy is dependent on our ability to call forth emotions that we have experienced first-hand, or on our capacity to imagine being in the other's shoes.«

69 Vgl. ebd., S. 63: »If pain and empathy are functionally related – that is, being in pain and witnessing another in pain – then taking pain medication designed to eliminate physical pain might also eliminate the emotional pain caused by witnessing suffering. [...] While the research on empathic pain is at the cutting edge of neuroscience, neuropsychologists and human geneticists have argued for some time that individual emotional suffering, caused perhaps by social exclusion, bereavement, or a ›broken‹ heart, is neurologically no different to [...] pains caused by injury.«

70 Vgl. ebd., S. 64: »A heightened sensitivity to painful injury therefore probably equates to a more acute sense of the suffering of others.«

auch mit einer intrinsisch negativen Bewertung einhergehen, ist in vielen Fällen Ausdruck des Subjekts, dass es seine Zustimmung zum Sein dieser Zustände verweigert und einen Grund sieht, die für den körperlichen oder seelischen Schmerz verantwortlichen Ursachen in der Welt zu ändern. Wer seinen Körper beispielsweise aufgrund seiner Arbeitsbedingungen schädigt, der wird nur dann einen Grund sehen, gegen diese Umstände anzugehen, wenn er seinem körperlichen Schmerz einen intrinsisch negativen Wert zuspricht. Wer seelisch misshandelt wird, wird sich nur zur Wehr setzen können, wenn er die seelischen Schäden als ein intrinsisches Übel versteht. Dem selbstbewussten Leben diese Fähigkeiten durch den Einsatz von Technologie zu nehmen, wäre also ein wesentlicher Eingriff in die freie und rationale Urteilskraft, die gerade den intrinsisch positiven Wert selbstbewussten Lebens konstituiert. Ein solcher Eingriff würde selbstbewussten Leben seinen Wert nehmen.

Ad (d): Die letzte Option zur Verhinderung des Schmerzes nimmt alle drei genannten Aspekte zusammen und stellt in Aussicht, durch den Gebrauch von Technologie, das genuine Vermögen Schmerz zu empfinden, zu überwinden, um damit die Lebensqualität selbstbewussten Lebens zu steigern. Diese Option ist nicht nur von den bereits erwähnten Bedenken zur Eliminierung einzelner Aspekte des Schmerzes betroffen, sondern steht darüber hinaus vor folgender Schwierigkeit: Ohne das Vermögen, Schmerz zu empfinden, läuft ein selbstbewusstes Leben Gefahr, seine Verletzbarkeit und Endlichkeit, die jedes Leben in diesem Universum, sei es virtuell oder biologisch, sein Eigen nennt, zu vergessen und sich dem Wahn hinzugeben, es selbst sei der Herr des Seins.⁷¹

So zeigt sich Schmerz schlussendlich doch in einem paradoxen Gewand: Obwohl jedes Leid gelindert werden soll, können wir in dieser ihr Ende in sich tragenden Welt Leiden nie vollständig verhindern. Obwohl jedes Leid gelindert werden soll, bleiben wir darauf verwiesen, uns zum Schmerz zu verhalten. Sich einseitig auf den Wunsch zu fokussieren, Schmerzen zu eliminieren, ist dabei eine mögliche Verhaltensweise. Sich einseitig darauf festzulegen, Schmerzen als Teil der *conditio humana* zu akzeptieren, stellt die diesem Wunsch entgegengesetzte Einstellung dar. Wie so oft im Leben, scheint die Lösung auch hier nicht in den Extremen zu liegen. Zum einen bleibt es aufgrund der vielfältigen Bedeutungsdimensionen von Schmerz fraglich, ob die vollkommene Abschaffung von Schmerz wünschenswert sei. Zum anderen scheint die absolute Eliminierung von Schmerz nicht umsetzbar

71 Vgl. S. Kleinschmidt: 2016, S. 19: »Wer Schmerzen wie ein nihilistischer Aufklärer betrachtet, als sinnlos, als moralischen Skandal, als Irrtum der Natur, der wird verlangen, ihn völlig aus der Welt zu schaffen. Doch wer dies versucht, wird Schiffbruch erleiden, wie alle Utopisten, die an Verwirklichungen arbeiten, die dem Gesetz des Lebens widersprechen. Denn Schmerz gehört zum Leben, zu seinem Anfang und zu seinem Ende. Und für die meisten auch zu seinem Verlauf.«

zu sein, entweder, weil die Integrität des selbstbewussten, moralischen, personalen Lebens gefährdet würde, oder, weil es aufgrund der uns in ihrer Komplexität nie zur Gänze zur Verfügung stehenden Wirklichkeit nicht umsetzbar ist.

Wenn eine Welt ohne einen Funken Schmerz, ohne ein Quäntchen Leid nicht möglich sein wird, stellt eine einseitige, kindlich anmutende, Fixierung – negativ ausgedrückt – auf eine rigorose Weigerung, Schmerz zu akzeptieren, sowie – positiv ausgedrückt – auf den Wunsch, dass nie mehr etwas weh tun wird nach dem Motto »Flieg, Aua, flieg!«, eine Beschränkung der Möglichkeiten der wertenden Haltungen dar, deren Vielfalt es aber gerade bedarf bei einem Phänomen, dessen Facettenreichtum in der personal-biographischen, existenziell-menschlichen, moralisch-empathischen Dimension die dargestellte hohe Komplexität aufweist. Wir bleiben zurückgeworfen auf die moralische Tatsache, dass jeder (nicht intrinsisch wertvoll empfundene) Schmerz und jedes Leid verhindert oder gelindert werden soll, wenngleich diese moralische Tatsache nur eben eine solche ist, wenn wir Schmerzen und Leid empfinden können. Solange eine Welt ohne Schmerz und Leid nicht möglich ist, braucht es eine breitgefächerte Kultur des Schmerzes darüber, welcher Schmerz wann und warum stets zu vermeiden ist, darüber, welche Einstellungen zum Schmerz in verschiedenen Kulturen gelebt werden, darüber, welche Bedeutung Schmerz und Leid für den individuellen Menschen und für die Menschheit haben. Bei allen Machbarkeitsphantasien sollte der Transhumanist die Tatsache nicht aus dem Auge verlieren, dass wir mehr brauchen als das Ziel, Schmerzen zu überwinden. So sollte der Transhumanist bedenken, inwiefern Schmerzempfinden eventuell Teil des selbstbewussten Daseins ist. Ansonsten laufen wir Gefahr, durch die Eliminierung des Vermögens, Schmerzen zu empfinden, die Möglichkeit selbstbewussten Lebens gleich mit zu begraben.