

Christian Grüny

Vom Nutzen und Nachteil des Schmerzes für das Leben

Wie über Schmerz sprechen? Aus welcher Perspektive? Mit welchem Ziel? Und, was mir fast am wichtigsten erscheint, aus welchem Anlaß? Die Fragen, die sich in bezug auf ein Reden vom Schmerz stellen, vervielfältigen sich fast von allein. Nur eine Frage scheint sich nicht unbedingt aufzudrängen: diejenige nach dem Warum. Ohne daß man den einen, einzigen Grund angeben könnte, warum vom Schmerz zu sprechen wäre, erscheint doch das Sprechen als solches selbstverständlich. Es gibt unzählige Dinge, mit denen man sich beschäftigen könnte und in bezug auf die man die Frage, warum man sich gerade ihnen zuwenden sollte, sehr wohl stellen und unter Umständen nur schwer beantworten kann. Der Schmerz scheint diesen Anspruch von selbst zu stellen, indem er uns nicht in Ruhe läßt und einen Umgang und Erklärungen fordert. Niemandem steht es frei, sich seiner Erfahrung auszusetzen oder nicht, und man könnte meinen, das müßte ihn zu einem zentralen Thema für die Philosophie machen. Davon kann allerdings bis heute keine Rede sein. Der Ort des Diskurses über den Schmerz ist fast ausschließlich die Medizin, und von ihr werden Antworten auf die Frage nach dem Umgang mit ihm erwartet – auch die ‚Ethiken‘, durch die sie sich begleiten läßt, würde ich als Peripherie des medizinischen Diskurses verstehen. Es ist auch alles andere als klar, was denn eine genuin philosophische Behandlung des Schmerzes eigentlich sein könnte.

Um dieser Frage auf die Spur zu kommen, möchte ich ein historisches Beispiel bemühen, nämlich das Friedrich Nietzsches. Nietzsche hat keine systematische Aufarbeitung des Schmerzes vorgelegt – worin er sich nicht von dem allergrößten Teil seiner philosophischen Kollegen unterscheidet. Man kann sagen, daß in beinahe jedem bedeutenden philosophischen Lebenswerk der Schmerz an irgendeiner Stelle seinen Auftritt hat, ohne aber je wirklich ins Zentrum der Diskussion gerückt

zu werden. Er fungiert als Beispiel, als Berufungsinstanz, wird als formale Figur in Anspruch genommen oder lediglich der Vollständigkeit halber erwähnt. Nietzsche ist hier insofern ein besonderer Fall, als sich der Bezug auf Schmerz durch sein gesamtes Werk zieht und von großer Emphase geprägt ist. Gerade hier kann man sehen, wie stark die philosophische Auseinandersetzung mit dem Phänomen Schmerz mit anderen Frageregistern verweben ist, und die Eingangsfragen nach Art, Ziel und Anlaß der Frage nach dem Schmerz können hier exemplarisch gestellt werden. Was sich bei Nietzsche zeigt, ist zudem, wie vorsichtig man gerade hier mit Verallgemeinerungen und Bewertungen sein muß – kurz: wie problematisch eine philosophische Fragestellung, aber auch wie nötig eine philosophische Reflexion an dieser Stelle ist.

Wenn so der Bezug zu Nietzsche in mancherlei Hinsicht naheliegend ist, mag die Formulierung doch eigenartig wirken, die ich für den Titel meiner Ausführungen gewählt habe. Als Nietzsche 1874 nach dem *Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* fragte, war dies eine grundlegende philosophische Reflexion der unterschiedlichen Typen historischen Bewußtseins in Zeiten einer sich professionalisierenden Geschichtswissenschaft und sich konstituierender Nationalstaaten. Die differenzierte Auseinandersetzung der ersten Abschnitte läßt sich tatsächlich bis heute mit Gewinn lesen, auch wenn der Titel einen merkwürdigen Ton angenommen hat – zumal in seiner Anwendung auf den Schmerz. In bezug auf eine menschliche Praxis die Frage zu stellen, wozu sie eigentlich gut ist, erscheint zuerst einmal als nachvollziehbares Anliegen, aber für ein elementares Phänomen der Erfahrung? Es wirkt beinahe so, als solle hier ein Katalog des Für und Wider aufgestellt werden, um nach dessen gründlicher Würdigung schließlich entscheiden zu können, ob wir an der Sache festhalten sollen oder doch lieber nicht. Für die Historie ist dies Nietzsche zufolge nun aber gerade nicht möglich, denn als historisch existierende Wesen sind wir von vornherein in ein *Verhältnis zur Geschichte* gestellt. Die Frage kann daher nicht sein, ob wir uns für oder gegen die Historie entscheiden, sondern wie wir uns jeweils zu unserer Historizität verhalten und inwiefern wir dem Bedürfnis nach Vergessen Rechnung tragen, dessen das Leben bedarf. Hier finden sich tatsächlich gewisse Analogien zum Schmerz: Weniger als um ein unbekümmertes Abwägen der Vor- und Nachteile, geht es darum, wie produktiv unser jeweiliges Verhalten zu diesem unentrichtbaren Phänomen ist, inwiefern es uns lähmt oder uns

Möglichkeiten eröffnet. Das Motiv des ‚Lebens‘ suggeriert dabei einen eindeutigen Maßstab, an dem dies gemessen werden kann; letztlich führt es die Diskussion zwangsläufig in die politische Sphäre. Auch wenn ein ungebrochener Bezug auf eine solche Instanz heute kaum mehr vertreten wird, hat auch die eigenartig naïv anmutende Rede von Nutzen und Nachteil eine Parallele im Diskurs über den Schmerz. Das ‚Wir‘, das ich scheinbar selbsterständig in Anspruch genommen habe, erweist sich in diesem Zusammenhang als hochproblematisch, indem es die Ebenen der individuellen Erfahrung, der philosophischen Reflexion dieser Erfahrung und ihrer politischen Bewertung ineinanderlaufen läßt. Die Berufung auf ein großgeschriebenes LEBEN zeichnet diese Konfundierung in gewisser Hinsicht vor; dennoch ist Nietzsche hier nicht so eindeutig, wie man vermuten mag. Es ist bisweilen schwer zu entscheiden, ob man dies als Differenziertheit oder als Ambivalenz werten soll, und vielfach findet eine differenzierte Beschreibung und Bewertung eher zwischen den überempfindlichen Einzelaussagen statt als in ihnen.

In der gegenwärtigen Diskussion um das Thema findet sich demgegenüber bisweilen eine Polarisierung, gegenüber der sich noch Nietzsches ‚Philosophieren mit dem Hammer‘ wohlwiegend vorsichtig ausnimmt. Das Ausmaß an kulturkritischem Pathos auf der einen und an Fortschrittsgläubigkeit auf der anderen Seite sucht tatsächlich seinesgleichen. Daß derlei sich gerade hier hält, hat sicher mit dem Phänomen selbst zu tun, das wie von selbst extreme Positionen anzuzeigen scheint. Als Kontrastfolie, vor deren Hintergrund ich mich schließlich Nietzsche zuwenden möchte, soll daher ein kleiner Ausschnitt aus dieser Diskussion dienen.

Schmerz und Kulturkritik

Das klassische kulturkritische Motiv hat der niederländische Arzt und Philosoph F. J. J. Buytendijk 1943 (1) mit dem Begriff „Allophobie“ als krankhafte Abneigung gegen den Schmerz auf den Punkt gebracht – eine zuerst einmal eigenartig anmutende Formulierung.¹ Schmerz ist

¹ F. J. J. Buytendijk, Über den Schmerz, Bern 1948, 14. Von den problematischen Zügen, auf die es mir hier ankommt, einmal abgesehen, ist Buytendijks Buch in

wohl der Inbegriff des Wütdigen, Aversiven, gegenüber dem man von allein eine ablehnende Haltung einnehmen wird: Wer hat schon gern Schmerzen? Die Diagnose aber geht weiter: Die primäre Flucht vor dem jeweiligen konkreten Schmerz, so wird suggeriert, verbündet sich mit einem ungebrochenen Vertrauen in die technische Machbarkeit und die Regelbarkeit noch der elementarsten Körpervorgänge und Erfahrungen und resultiert in einer grundsätzlichen Abwehr des Schmerzes schlechthin. Der Preis, der für diese Haltung zu zahlen ist, scheint so groß zu sein, daß man sie nur pathologisieren kann.

Das Gegenbild zu dieser spezifisch modernen Phobie ist für Buyrendijk eine akzeptierende Einstellung, und er hält fest, „daß Ergebung ins Schicksal, Mut und Vertrauen innerlich froher machen als die Möglichkeit, zu jeder Stunde des Tages den Arzt zu rufen.“² Eine solche Aussage hat einen unschönen Beigeschmack – ob er viele derjenigen, die ohne medizinische Versorgung an leicht behandelbaren Krankheiten oder im Kindbett elendiglich sterben, zu dieser Sache befragt hat? Dennoch ist Buyrendijk hier insgesamt noch eher vorsichtig. Zugespitzt wird die Sache etwa bei Ivan Illich, dessen Buch *Die Nemesis der Medizin* bis heute für viele ein wichtiger Bezugspunkt in der Kritik an einer losgelassenen Körpermedizin ist, die er auf einen extrem zugespitzten Punkt bringt. Im Zusammenhang mit dem Schmerz stellt Illich vollkommen ungebrochen einen sinnstiftenden Umgang, den er mit „traditioneller Kultur“ zusammenbringt, einer technischen Verfügung gegenüber, den er der „technischen, kosmopolitischen Zivilisation der Metropolen“ zuordnet.³ Damit reproduziert er altbekannte Topoi – deutsche Kultur vs. französische bloße Zivilisation, oder auch traditionell verwurzelte Kultur vs. jüdischer Kosmopolitismus –, die er offenbar politisch unproblematisch findet. Und es ist nicht schwer zu erraten, wo seine Sympathien liegen.

Dafür, warum nun Anästhesie als solche eine hochproblematische Angelegenheit sein soll, gibt es zwei Begründungen, die verwandt, aber

seiner differenzierten Aufarbeitung der Erfahrung von Schmerz bis heute unerreicht:

² Ebd., 13 f.

³ I. Illich, *Die Nemesis der Medizin. Die Kritik der Medikalisierung des Lebens*, München 1995, 94 ff.

nicht deckungsgleich sind. Auf der einen Seite wird dem Schmerz selbst ein Wert zugesprochen. Er mag wie Illich in einem auf wenige Zeilen zusammengefügten Rundblick über alle Religionen der Welt feststellt, auch traditionell als Übel aufgefaßt worden sein, aber doch als ein solches Übel, das erstens unvermeidlich sei und an dem man zweitens wachsen könne, ja zu wachsen habe. Die Kunst zu leiden wird als eine der wesentlichen kulturellen Errungenschaften im Umgang mit der Welt identifiziert. Für diejenigen, die trotzdem skeptisch bleiben, gibt es noch ein zweites Argument, das sich auch bei zahlreichen anderen Autoren finden, die weit entfernt von Illichs groben Zuspitzungen sind: „Mir steigenden Graden der von außen induzierten Schmerzempfindlichkeit schwindet gleichermaßen auch die Fähigkeit, die einfachen Freuden und Vergnügungen des Lebens zu genießen.“⁴ Es geht, so scheint es, um eine fundamentale Verarmung der Erfahrungsmöglichkeiten überhaupt. Die Linderung von Schmerzen wird hier mit der Klage über eine allgemeine Anästhesierung verknüpft, die davon ausgeht, daß natürliche oder auch, in einer anderen Variante, mit traditioneller Hochkultur zusammengebrachte Sensibilitäten und differenzierteren durch eine kulturindustrielle Reizüberflutung mehr und mehr abgestumpft werden, so daß wir am Ende, Drogenabhängigen gleich, immer stärkere Reizdosen brauchen, um überhaupt etwas zu spüren. Ob wir diese These, die sich gleichermaßen in konservativer und linker Kulturkritik findet, treffend finden, ist eine Diskussion für sich, die ich hier nicht führen kann. Ob aber wirklich ein innerer Zusammenhang zwischen dieser Entwicklung, wenn es sie denn gibt, und der Schmerzbeikämpfung anzunehmen ist, scheint mir doch höchst zweifelhaft. Ins Extrem getrieben wird diese Position schließlich von Michel Serres, der sich kürzlich im Interview mit der *Süddeutschen Zeitung* als fundamentaler Kulturkritiker betätigte und auf der Linie der Illichschen Argumente bemerkte: „Wir können heute die Geburt genauso regeln, wie wir die Stunde des Todes bestimmen können. Wir haben es praktisch geschafft, den Schmerz zu besiegen. Durch die Errungenschaften der Medizin haben wir ein grundsätzlich anderes Verhältnis zu unserem Körper. Aber Schmerz war eine alltägliche und eine notwendige Erfahrung, bevor es Schmerzmittel gab. Heute gibt es Menschen, die noch nie gelitten

⁴ Ebd., 109.

haben.⁴⁵ Wer ein wenig Einblick in medizinische Praxis hat, weiß, wie weit wir davon entfernt sind, Geburt und Tod tatsächlich regeln, also nach Belieben steuern zu können. Und was mag die Aussage bedeuten, daß wir es ‚praktisch‘ geschafft haben, den Schmerz zu besiegen? Von welchem Schmerz ist die Rede? Von den epidemischen Kopf- und Rückenschmerzen des Alltags, bei denen die meisten Menschen zur Selbstmedikation greifen? Von postoperativen Schmerzen? Oder von chronischen Schmerzen, bei denen überhaupt keine Rede davon sein kann, daß wir sie besiegt hätten? Wer hier nicht wenigstens diese elementaren Differenzierungen einzieht, rückt seine eigene Argumentation in die Nähe des reinen Ressentiments.

Wirklich aufschlußreich ist der letzte zitierte Satz, dessen *reductio ad absurdum* meines Erachtens dazu dienen kann, sich über das Argument als solches klarzuwerden. Interessant ist zuerst einmal der Wechsel vom ‚Wir‘ zur offenen Denunzierung anderer. Die Mobilisierung eines ‚Wir‘, das den Kulturkritiker selbst nicht einschließt, hat eine lange Tradition. Hier wird nun eine halb schuldige, halb tragische Gruppe identifiziert, die sozusagen zivilisatorische Avantgarde ist und an der sich daher das Problem exemplarisch zeigt. Daß diese Gruppe nur in der Phantasie des Kritikers existiert, ändert nichts daran, daß ihre Existenz der Fluchtpunkt des gesamten Arguments ist: es wird, auch wenn es sie heute noch nicht geben mag, Menschen geben, die nicht mehr leiden oder nicht mehr leiden können und deren Erfahrungsfähigkeit infolgedessen auch sonst verkümmert ist. Ich halte das, um es deutlich zu sagen, für gefährlichen Unsinn.

Angesichts dessen erscheint eine Position erfrischend, die, nun aus der Perspektive der Medizin selbst, von einem ‚basic human right to pain relief‘⁴⁶ spricht und damit daran erinnert, daß die Linderung des Leidens die urreigenste Aufgabe des Arztes ist. Sieht man sich Berichte aus Zeiten vor der Erfindung von Analgetika an, so kann man diese Erfindung nur, mit Robert Darnton zu sprechen, als ‚klein-

geschriebenen Fortschritt‘⁴⁷ im Sinne fortschreitender Aufklärung begreifen. Darnton nimmt als Ausgangspunkt George Washingtons aus Holz gefertigte falsche Zähne. Mit dieser Holzprothese konfrontiert, fragt sich Darnton, von wieviel Schmerz eigentlich der Alltag eines Menschen des 18. Jahrhunderts geprägt gewesen sein muß. Seine Lektüre von Briefen aus dieser Zeit zeigt ihm die Zahnschmerzen als immer wiederkehrendes Thema – von innerlichem Frohsinn keine Spur. Daß vermutlich Zahnschmerzen nicht im Visier der zitierten Kulturkritiker lagen, zeigt nur noch einmal die Notwendigkeit von Differenzierungen.

Wenn nun der Popanz einer tatsächlichen Abschaffung des Schmerzes mit der Wirklichkeit nichts zu tun hat, liegt diese doch zumindest auf der Fluchtlinie der expliziten Gegenposition zu Illich und Serres. So schreibt etwa Isabelle Azoulay in ihrem der ‚Entzauberung des Mythos‘ Schmerz gewidmeten Buch apodiktisch: ‚Der Schmerz ist schädlich, quälend, verletzend, demütigend, kurzum überflüssig.‘⁴⁸ Wenn das so ist, gehört er nicht nur im Einzelfall beseitigt, und zwar mit allen Mitteln, sondern am besten gleich ganz abgeschafft. Es ist der gleiche Singular, der auch von den Kulturkritikern bemüht wird. Mit dem bestimmten Artikel wird Schmerz zu einer einheitlichen Entität, über die apodiktische Urteile gefällt werden können. Azoulays Buch ist getragen von der Empörung über den kulturkritischen Widerstand gegen seine Beseitigung, den sie als spezifisch deutsches Phänomen identifiziert. Tatsächlich scheint es in Deutschland größeren Widerstand gegen eine aus der Sicht der heutigen medizinischen Forschung angemessenen Versorgung mit Schmerzmitteln zu geben; das gilt peripherweise vor allem für Kinder. Es erscheint mir zutreffend, die Ursache dafür zumindest auch in jener kulturell tief verankerten Haltung zu suchen, die aus den zitierten Autoren spricht. Daß es sich bei ihnen allerdings um einen Niederländer, einen nach Amerika emigrierten Österreicher und einen Franzosen handelte, sollte vielleicht zur Vorsicht davor anhalten, hier ein genuin deutsches Problem zu sehen.

⁴⁵ G. Dietz, M. Serres, ‚Ich will nicht mit Dinosauriern spielen‘. Michel Serres über das neue Denken, die neuen Kulturen und unser Verhältnis zur Natur, in: Süddeutsche Zeitung vom 01.09.2010 (Nr. 201), S. 12.

⁴⁶ R. Melzack, P. D. Wall, The challenge of pain, London u.a. 1996, X.

⁴⁷ R. Darnton, George Washingtons falsche Zähne oder noch einmal: Was ist Aufklärung?, München 1996, 26.

⁴⁸ I. Azoulay, Schmerz. Die Entzauberung eines Mythos, Berlin 2000, 21.

Auch bei Azoulay stellt sich die Frage, über welchen Schmerz sie eigentlich spricht, wenn sie ihn als überflüssig bezeichnet und seine medizinisch-technische Überwindung fordert. Der akute Schmerz, der uns davor warnt, bestimmte Bewegungen zu vollziehen, oder der uns auffordert, einen Zustand möglichst schnell abzustellen – der sprichtwörtliche Griff auf die heiße Herdplatte –, ist es natürlich nicht. Azoulay artikuliert eine Selbstverständlichkeit, wenn sie schreibt: „Schmerzen zeugen in gewisser Weise von der Lebendigkeit der Körpergrenzen und sind elementar für die Selbsterhaltung.“⁹ Menschen, die an einer angeborenen Schmerzempfindlichkeit leiden, verlieren sich nicht nur fortwährend im Kontakt mit der umgebenden Welt; es zeigt sich außerdem, daß ohne Schmerzempfinden der Körper Gefahr läuft, sich selbst zu zerstören, indem etwa ein regelmäßiger Wechsel der Körperhaltung unterbleibt und so die Gelenke dauerhaft geschädigt werden. Ohne diese Warnfunktion kann man offensichtlich nicht gut leben. Niemand spricht davon oder arbeitet daran, sie abzustellen, und insofern kann sie bei der Rede von einer ‚Abschaffung‘ des Schmerzes nicht wirklich gemeint sein. Sie bewegt sich, so könnte man sagen, diesseits dessen, wo der Schmerz *zum Problem wird*, und vielleicht würden Illich und Serres diese Art des Schmerzes als trivial abtun und von vornherein gar nicht in ihre Überlegungen miteinbeziehen. Das ist sie aber keineswegs: Daß die Welt etwas ist, was wehtun kann, und daß wir als verletzbar, leibliche Wesen diesem Zugriff ausgeliefert sind, ist eine Erfahrung, die man alltäglich auf in der Regel recht undramatische Weise machen kann und die sich unmöglich abstellen läßt. Keine Medizin und keine Kulturindustrie kann daran etwas ändern.

Das gilt auch für denjenigen Schmerz, für den andere verantwortlich sind, indem sie uns absichtlich verletzen. Dieses Thema sprengt den Rahmen des vorliegenden Textes bei weitem, aber ich möchte zumindest kurz darauf hinweisen, daß es ebenfalls im Spiel ist. Illichs Bemerkung hierzu ist mir endgültig rätselhaft: „Der Schmerz, der dem einzelnen zugefügt wurde, beschränkte den Mißbrauch des Menschen durch den Menschen.“¹⁰ Wo findet er diese Mäßigung? In den athetischen Silberminen? In der peinlichen Befragung durch die Inquisition? Bei den öffentlichen Verteilungen, die Foucault so anschaulich

beschreibt? In den *keilung fields* in Kambodscha? Ebenso unklar ist mir Serres' Diagnose, mit dem Schmerz müßte auch die Moral verschwinden oder doch zumindest prekär werden, da sie sich in allen Spielarten aller Zeiten und Kulturen zuletzt auf Schmerz gegründet habe.¹¹ Gerade hier, so scheint mir, geht die Kulturkritik tatsächlich noch an den fortschrittsgläubigsten Visionen vorbei und zeigt eine Anhänglichkeit an den Schmerz als solchen, für die die von ihr vorgebrachten Argumente nicht aufkommen können. Bei Nietzsche finden sich in diesem Zusammenhang Passagen, die man auch mit differenzierter Interpretation nicht retten kann: „Das Leiden können ist das Wenigste: darin bringen es schwache Frauen und selbst Sklaven oft zur Meisterschaft. Aber nicht an innerer Noth und Unsicherheit zu Grunde gehn, wenn man grosses Leid zufügt und den Schrei dieses Leides hört – das ist gross, das gehört zur Grösse.“¹²

Worum es Azoulay tatsächlich geht, ist vor allem der Schmerz, den die Medizin selbst als überflüssig zu qualifizieren geneigt ist und dessen möglichst vollständige Anästhesierung sie heute fordert: Tumorschmerzen, die keinerlei hinweisenden Sinn mehr haben, postoperative Schmerzen, die den Heilungsprozeß verzögern und deren Chronifizierungsrate erschreckend hoch ist, chronische Schmerzen, gegen die bis heute kein wirklich wirksames Kraut gewachsen ist, und, in allerster Linie, Geburtsschmerzen. Während man in bezug auf die erstgenannten Schmerzarten, so unterschiedlich sie sind, heute nur sehr schwer von einem Sinn oder von der anthropologisch, moralisch oder wie auch immer sonst begründeten Forderung sprechen kann, sie nicht zu bekämpfen, sondern auszuhalten, erscheinen mir letztere als der exemplarische Ort der Auseinandersetzung, wenn nicht als veritabler Kampfplatz. Hier findet auch Azoulay zu einer komplexen Radikalität. Zwar steht am Anfang der Appell für einen selbstbestimmten Umgang der Frauen mit diesen Schmerzen, also zumindest

¹¹ „Was hat es für Folgen, wenn der Schmerz verschwindet? Ich kenne keine einzige religiöse, philosophische oder historische Moral, die nicht auf der Erfahrung von Schmerz begründet ist. Wenn nun, wie durch Zufall, der Schmerz verschwindet, stellt sich die Frage, auf was man dann die Moral gründet.“ (G. Dietz, M. Serres, „Ich will nicht mit Dinosauriern spielen“, a.a.O.)

¹² F. Nietzsche, Die frühliche Wissenschaft, in: ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari), Bd. 3, München 1980 (im folgenden zitiert als KSA), 343-651, 553.

⁹ Ebd., 20.

¹⁰ I. Illich, Die Nemesis der Medizin, 95.

die problemlose Zugänglichkeit von Periduralanästhesie (PDA) und, möglicherweise, Kaiserschnitt, schließlich aber zeigt sich die grundsätzlichere Forderung ihrer wirklichen Abschaffung, da sie so erniedrigend und überflüssig sind wie nur irgend etwas. Gegen den „Mythos der glücklichen Geburt“, der ihrer Auffassung nach eine existentiell bedrohliche Erfahrung zu bemänteln versucht, setzt sie die neutralisierende Rede vom „Ausweg aus der Schwangerschaft“¹³ – als wäre diese eine Art pathologischer Ausnahmezustand, für dessen Beendigung technische Lösungen gefunden werden müßten. Für sie steht an dieser Stelle nicht nur die fatale traditionelle Haltung zum Schmerz im Wege – „damit es die ewige Lust des Schaffens giebt, damit der Wille zum Leben sich ewig selbst bejaht, *muß* es auch ewig die ‚Qual der Gebären‘ geben“¹⁴ –, sondern eine nicht minder tief verwurzelte Auffassung, die ihn als eine Art Initiationsritus begreift – „als hätte ein sadistisches Frauenkollektiv, das selbst durch alle Qualen gegangen ist, den Maßstab für akzeptables Gebären gesetzt.“¹⁵ Selbst wenn man auch diese Beobachtung überspitzt finden mag, ist sie vielleicht doch nicht ganz abwegig. Dennoch muß man hier einen deutlichen Vorbehalt anmelden. Es ist durchaus nicht so, daß alle Frauen dies als ‚Tortur‘ beschreiben würden, wie Azoulay es tut. Die Formulierungen, zu denen sie in ihrer Streitschrift greift, zeigen überdies, daß an Buyendijks Hinweis, im „Bilde, das der Bürger von sich selbst besitzt, fühl(e) der schmerzliche Zug der Verletzbarkeit“¹⁶ einiges Wahre ist. Was Azoulay letztlich bekämpft, sind die Naturhaftigkeit und der Kontrollverlust, die sich in der Geburt zeigen, also genau jenes Moment, das in das Bild der „zivilisierten Citoyenne“, die nach der Geburt „schleunigst wieder Anschluß an die Realität“¹⁷ sucht, nicht integriert werden kann. Man wird schon fragen müssen, ob diese Realität der autonomen Bürgerobjekte, die von der widerborstigen Natur ihrer Leiblichkeit nicht behelligt werden wollen, nicht selbst eine Ideologie ist – ohne damit im Gegenzug Gebärenden das Recht auf eine PDA abzuspprechen.

¹³ I. Azoulay, Schmerz, 106.

¹⁴ F. Nietzsche, Götzen-Dämmerung, in: KSA Bd. 6, 55-161, 159.

¹⁵ I. Azoulay, Schmerz, 107.

¹⁶ F. J. J. Buyendijk, Über den Schmerz, 15.

¹⁷ I. Azoulay, Schmerz, 103.

Wenn man die hier skizzierte Kontroverse mit den Nietzschechen Begriffen auf den Punkt bringen wollte, könnte man dies vielleicht so tun: Für Buyendijk, Illich und Serres gehört der Schmerz zum Leben. Er ist nichts, was man suchen, aber auch nichts, was man um jeden Preis vermeiden müßte. Von seinem Nutzen für das Leben könnte man insofern sprechen, als weniger er selbst als die Kunst des Umgangs mit ihm etwas hervorbringt, daß es sonst nicht gäbe, eine Weisheit, Tiefe und Ernsthaftigkeit, ohne die jenes Leben flach und trivial, sozial kalt und unmoralisch wäre. Gegenüber diesem heroischen Begriff von Leben steht bei Azoulay ein Ideal selbstbestimmter Vernunftwesen, denen das Leben eher anhängt als daß sie von ihm bestimmt würden. Der Schmerz ist hier von Nachteil, insofern er uns auf dieses Leben zurückwirft, uns schlimmstenfalls auf es reduziert. Nun ist ‚Leben‘ für keinen der Autoren ein erklärter Bezugspunkt, wie es für Nietzsche der Fall war. Seiner bei aller Emphase weniger klar geschnittenen Position möchte ich mich nun zuwenden.

Zum Schmerz bei Friedrich Nietzsche

Wenn Nietzsche von ‚Leben‘ spricht, so wird schnell klar, daß es ihm nicht um das biologische Leben geht, auch wenn er sich in späteren Texten immer wieder auf die Physiologie seiner Zeit bezieht. Die ‚Nerven‘, von denen verschiedentlich die Rede ist, sind historische und gesellschaftliche Instanzen, und die physiologischen Begriffe bewegen sich immer an der Grenze zur Metapher. Was also macht jenes Leben aus? Der Historientext spricht hier bereits eine deutliche Sprache: „jedes Lebendige kann nur innerhalb eines Horizontes gesund, stark und fruchtbar werden.“¹⁸ Es geht nicht ums bloße Überleben, auch nicht um das gute Leben, sondern um Gesundheit und Schöpferkraft, die einer unhistorischen Einhegung bedürfen, ohne je ganz unhistorisch werden zu können. Leben ist hier immer eine Chiffre für einen Willen zur Macht, für eine Kraft, die sich messen muß und die nur dann gesund ist, wenn ihr nicht alle Wege der Äußerung verbaut sind und sie sich vor allem nicht gegen sich selbst zu wenden gezwungen wird.

¹⁸ F. Nietzsche, Unzeitgemäße Betrachtungen II: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, in: KSA Bd. 1, 243-334, 251.

Mit der Berufung auf Gesundheit, Stärke und Fruchtbarkeit ist die Sache scheinbar klar, und in der *Genealogie der Moral* findet Nietzsche hierzu drastische Formulierungen, wenn er schreibt, daß „das Leben *essentiell*, nämlich in seinen Grundfunktionen verletzend, vergewaltigend, ausbeutend, vernichtend fungiert und gar nicht gedacht werden kann ohne diesen Charakter.“¹⁹ Vom Überdruß des Philologen angesichts der methodischen Enge seines Faches zu einer solchen natürlichen *license to kill* ist ein weiter Weg, und selbst in der *Genealogie* situiert sich der Ruf nach Gesundheit und Entfaltung der Kräfte *zwischen* diesen Extremen. Daß Gesundheit für Nietzsche eine hochambivalente Angelegenheit ist, zeigt sich gerade bei den klar geschnittenen Entgegensetzungen des Buches. Sie ist keinesfalls gleichbedeutend mit der kraftstrotzenden Unangefochtenheit jener „prachtvolle(n) nach Beute und Sieg lüstern schweifende(n) blonde(n) Bestie“, sondern eine zutiefst gebrochene. Die in vollen Leben stehenden Bestien, so sehr Nietzsche sie bewundert, haben nämlich einen entscheidenden Makel: sie sind dumm und uninteressant. Der kommende Mensch, Zarathustra, den das Buch in einem pathetischen Ausbruch auf das frühere Buch verweisend beschwört und der die „große Gesundheit“ zur Geltung bringen soll, ist ein Nachkomme der Schwachen und Verletzten, der aus seiner Krankheit gelernt und sie überwunden hat, so wie es bei Hegel der Knecht ist und nicht der Herr, der zum Ausgangspunkt für die weitere Entwicklung wird.²¹

In der 1886 hinzugefügten Vorrede zum zweiten Band von *Menschliches, Allzumenschliches* legt Nietzsche sozusagen die Karten auf den Tisch: „Einem feineren Auge und Mitgefühl wird es trotzdem nicht entgehen, was vielleicht den Reiz dieser Schriften ausmacht, – dass hier ein Leidender und Entbehrender redet, wie als ob er *nicht* ein Leidender und Entbehrender sei. Hier (...) waltet ein strenger, stolzer, beständig wacher, beständig reizbarer Wille, der sich die Aufgabe gestellt hat, das Leben *wider* den Schmerz zu vertheidigen und alle Schlüsse abzuknicken, welche aus Schmerz, Entrüstung, Überdruß, Vereinsamung und andrem Moorgrunde gleich giftigen Schwämmen aufzu-

¹⁹ F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, in: KSA Bd. 5, 245-412, 312.

²⁰ Ebd., 275.

²¹ Vgl. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Theorie Werkausgabe Bd. 3), Frankfurt/M. 1970, 145 ff.

wachsen pflügen.“²² Wenn hier nicht aus dem Schmerz, sondern gegen den Schmerz und aus der Perspektive des Lebens gedacht werden soll, so ist dies doch ein in die Defensive geratenes Leben, das sich behaupten muß und nur in dieser Behauptung zu einem Zustand finden, der mit Recht Gesundheit heißen kann.

Der vom Autor selbst hergestellte Bezug zu seinen eigenen Erfahrungen erlaubt es vielleicht, das Verhältnis von philosophischem Text und Erfahrung genauer zu befragen. Abseits von einem planen Biographismus kann man hier studieren, was für Transformationen die Erfahrungen unterzogen werden, wenn sie zu Motiven innerhalb der Philosophie werden. Und zumindest in diesem Fall scheint es mir, als könne man Nietzsches Haltung zu Schmerz und Krankheit ohne seine eigene Geschichte nicht wirklich gut verstehen. Hier wie bereits im Historientext ist es erklärmaßen die eigene Betroffenheit, die den Anlaß der Auseinandersetzung bildet. So hieß es dort, „dass ich die Erfahrungen, die mir jene quälenden Empfindungen erregten, meistens aus mir selbst und nur zur Vergleichung aus Anderen entnommen habe“²³ – der Alphilologe hat die lähmende Wirkung historischen Bewußtseins und vor allem historischer *Methode* und deren Hüter am eigenen Leibe erfahren. In bezug auf den Schmerz klingt die Sache noch dramatischer. Die Kopfschmerzen, die Nietzsche seit seiner Kindheit begleitet haben, wuchsen sich in späteren Jahren zu heftigen Migränepfeifen aus, von denen sein Leben zunehmend bestimmt war. In einem Brief an Richard Wagner schreibt er am 27. September 1876: „Diese Neuralgie geht so gründlich, so wissenschaftlich zu Werke, sie sondert förmlich, bis zu welcher Grenze ich den Schmerz aushalten kann, und nimmt sich zu dieser Untersuchung jedesmal dreißig Stunden Zeit.“²⁴ Bereits diese Formulierungen verraten natürlich eine distanzierende Arbeit, lassen aber die Unertüchtigkeit des Leidens noch deutlich durchscheinen.

Es ist interessant, sich selbst dabei zu beobachten, wie man auch Bücher wie das von Azoulay nach Zeichen absucht, aus denen eigene

²² F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches II*, in: KSA Bd. 2, 367-704, 374.

²³ F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen II*, in: KSA Bd. 1, 247.

²⁴ F. Nietzsche, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, Bd. 5, München 1986, 191.

Erfahrung spricht, und wie man gern wüßte, ob Illich mit seiner grundsätzlichen Ablehnung der professionalisierten Biomedizin auch persönlich ernst gemacht hat. Aber hilft es zu wissen, daß Herr Nietzsche Migräne hatte, daß Frau Azoulay tatsächlich Kinder hat, und daß Herr Illich nach einer Krebsdiagnose auf eine Operation und in der Zeit vor seinem Tod auf Schmerzmittel verzichtet hat? Ja, so würde ich sagen, es hilft, aber auf andere Weise, als man vielleicht denken mag. Es ist nicht wirklich überzeugend, die eigene Betroffenheit als Legitimationsnachweis für die jeweils vertretene Position zu betrachten. Produktiver ist eher das Umgekehrte, nämlich die Beobachtung des Bruches zwischen eigenen Erfahrungen und theoretischer Position, die Transformation vom einen zum anderen, die eher verschleiert als offengelegt wird.

Es wird nicht weiter überraschen, daß Nietzsche privat weit davon entfernt ist, seine Schmerzattacken zu glorifizieren. Er bemüht sich um ärztliche Behandlung, ist schließlich gezwungen, seine Professur in Basel aufzugeben, geht nach Italien, wo er sich vom Klima Linderung erhofft. Der zitierte Brief an Wagner fährt wenige Sätze später mit den Worten fort: „Aber nun habe ich es satt, und ich will gesund leben oder nicht mehr leben.“²⁵ Nietzsche klagt darüber, nicht arbeiten und keine Korrespondenz führen zu können und überhaupt kaum zu sozialen Kontakten in der Lage zu sein.

In der *Fröhlichen Wissenschaft* findet sich ein Aphorismus, der als typisches, fast ungebrochenes Zeugnis des Versuchs eines chronisch Schmerzkranken gelten kann, mit seinem Leiden umzugehen: „Ich habe meinem Schmerz einen Namen gegeben und rufe ihn ‚Hund‘, – er ist ebenso treu, ebenso zudringlich und schamlos, ebenso unterhaltend, ebenso klug wie jeder andere Hund – und ich kann ihn anheischen und meine bösen Launen an ihm auslassen: wie es Andere mit ihren Hunden, Dienern und Frauen machen.“²⁶ Vermutlich werden die meisten Schmerzkranken neben anderen Strategien des Umgangs auch diese wählen, die den Schmerz distanzieren und zu einer beherrschbaren Sache oder, wie hier, zu einem Haustier macht. Wirklich und dauerhaft funktionieren wird dies nicht, und insofern

ahnt man auch hinter den sich leicht und witzig gebenden Formulierungen echte Not. Dennoch entstehen weiter große Texte – gegen den Schmerz, in seinen eigenen Worten.

Ab 1886, mit den den früheren Büchern beigegebenen neuen Vorreden, beginnt schließlich jene Selbststilisierung, die die Sache grundsätzlich umdeutet und damit auf die bekannten Topoi zurückgreift, die sich noch bei Buyendijk, Illich und Serres wiederfinden. Am deutlichsten ist hier wiederum die *Fröhliche Wissenschaft*: „Erst der grosse Schmerz, jener lange langsame Schmerz, der sich Zeit nimmt, in dem wir gleichsam wie mit grünem Holze verbrannt werden, zwingt uns Philosophen, in unsre letzte Tiefe zu steigen und alles Vertrauen, alles Gutmütige, Verschleiende, Milde, Milderer, wohnein wir vielleicht vordem unsre Menschlichkeit gesetzt haben, von uns zu thun. Ich zweifle, ob ein solcher Schmerz ‚verbessert‘ –; aber ich weiss, dass er uns *vertieft*.“²⁷ Und noch einmal, mit einer etwas anderen Metaphorik, in der schon vom Wahnsinn tingierten, aber doch konsequenter Selbstapothese von *Ecce homo*: „Mitte in Martern, die ein ununterbrochener dreitägiger Gehirn-Schmerz sammt mühseligem Schleimerbrechen mit sich bringt, – besass ich eine Dialektiker-Klarheit par excellence und dachte Dinge sehr kaltblütige durch, zu denen ich in gesünderen Verhältnissen nicht Kletterer, nicht raffiniert, nicht *kalt* genug bin.“²⁸ Nun ist die Situation eine andere: Die Tiefe der Gedanken und die Kälte der Beobachtung, zwei Attribute, mit denen Nietzsche sich gern und auch nicht ganz unangemessen schmückt, sind nun nicht *trübe* des Schmerzes, sondern *dank* seiner entstanden. Der Schmerz, so könnte man es zuspitzend formulieren, macht den Philosophen, und die Grenzerfahrung wird zur Referenzföhrung.

Zwar ist an dieser Stelle keine Rede von Gesundheit, es geht aber auch nicht um bloße Reflexion. Die Kälte des Dialektikers wird komplimentiert durch eine existentielle Wandlung, die die gesamte ‚Menschlichkeit‘ des Philosophen betrifft – sein Leben, wie man wohl sagen kann. Der zynische Witz, mit dem der Schmerz zum Haustier erklärt wird, ist verschwunden, weil er nicht mehr auf solche Weise auf Distanz gehalten werden kann. Die lähmenden Schmerzepisoden, die

²⁵ Ebd.

²⁶ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, in: KSA Bd. 3, 547 f.

²⁷ Ebd., 350 (Vorrede zur zweiten Ausgabe).

²⁸ F. Nietzsche, *Ecce Homo*, in: KSA Bd. 6, 255–374, 265.

sich für den am Leben interessierten Nietzsche als Tortur dargestellt haben, bekommen nun einen indirekten Nutzen zugesprochen. Die popularisierte Gegenwartsversion dieses Motivs lautet *Krankheit als Weg* oder *Schicksal als Chance*.²⁹ Auch dies erscheint mir wie eine typische Verhaltensweise von jemandem, der dauerhaft starken Schmerzen ausgesetzt ist. Der erste Impuls ist sicher der, die Schmerzen möchten verschwinden; er wird nie ganz zum Schweigen gebracht werden können, und an ihn schließt sich die Suche nach Hilfe an. Gelingt dies nicht oder nicht auf Dauer, so bleibt nichts, als sich mit ihnen zu arrangieren. Von Integration möchte ich hier nicht sprechen, denn das suggeriert ein bruchloses Aufgehen in einen sich wieder herstellenden Lebenszusammenhang. Aber auch der ‚Hund‘ bleibt aufdringlich, er läßt sich zwar herumkommandieren, gehorcht aber nicht. Was man tun kann, ist, an ihm vorbei zu leben, ihn gerade nicht zum Mittelpunkt des Lebens zu machen, in den er sich von selbst stellt, sondern – noch einmal – das Leben gegen ihn zu verteidigen. Aber auch das ist eine nie ganz gelingende Operation.

Es kann nicht darum gehen, sich über diese unterschiedlichen Strategien zu erheben oder lustig zu machen, im Gegenteil – es scheint mir eher so, als verböte sich hier jegliches Urteil. Problematisch werden sie genau in dem Moment, in dem sie sich normativ aufladen und sich zu philosophischen Rezepturen mit politischen Implikationen aufschwingen. Die Möglichkeiten, die sie den dauerhaft an Schmerzen Leidenden aufzun mögen, werden in dem Moment terroristisch, in dem sie sich verallgemeinern und die Gestalt von Vorschriften annehmen. ‚Schicksal als Chance‘ kann als Titel eines ganzen Diskurses gelten, der in medizinkritischen und esoterischen Kreisen verbreitet ist und der sich gut zu der Abwehr medizinischen Personals fügt, das von chronischen Schmerzen, letztlich von chronischen Erkrankungen insgesamt vielfach und verständlicherweise überfordert ist. Was aber, wenn jemand sein Schicksal nicht als Chance erfährt, sondern als sinnlosen, zerstörerischen Einbruch von außen, aus dem er oder sie keinerlei positive Konsequenzen abzuleiten imstande ist? Wer die

²⁹ Vgl. Th. Dehlfesen, R. Dahlke, *Krankheit als Weg: Deutung und Bedeutung der Krankheitsbilder*, München 1989 und Th. Dehlfesen, *Schicksal als Chance. Das Urwissen zur Vollkommenheit des Menschen*, München 1980.

philosophische Tiefe und Kälte nicht aufbringen kann, handelt sich Nietzsches ganze Verachtung der Herdenmenschen ein.

Die in diesem Zusammenhang zentrale Kategorie, die letztlich eine der Verzweiflung ist, findet sich schließlich auch bei Nietzsche: nämlich die des Sinns.³⁰ Der Schmerz muß einen Sinn haben, er darf kein letztlich kontingentes Geschehen bleiben, auf das ich nur schlecht und recht reagieren kann und dem ich jegliche Produktivität mühsam abtrotzen muß. „Was eigentlich gegen das Leiden empört, ist nicht das Leiden an sich, sondern das Sinnlose des Leidens“,³¹ wie es in der *Genealogie der Moral* heißt. Das ist vermutlich wahr, und dem Philosophen stehen hier weder die klassischen Auswege, sich zuschauende Götter zu imaginieren oder es in einen Heilsplan einzubauen, noch das Arkadien der harmonischen Gemeinschaft, das Illich evoziert, zur Verfügung. Auf sich allein gestellt, bleibt ihm nur die individuelle Sinnstiftung; und so wird der Schmerz zum Werkzeug unverstellter Erkenntnis und existentieller Tiefe umgedeutet.

Wenn der Schmerz kein kontingentes Widerfahrnis oder gar ein Makel mehr ist, sondern eine Auszeichnung, liegt auch die nächste Konsequenz nahe, nämlich eine Kritik an „übergrösser(r) Empfindlichkeit“,³² einer Verzärtelung, die daraus resultiert, daß die Menschen vom Leiden ferngehalten werden – Byrendijks ‚Algophobie‘. Aber am Ende ist auch das nur die halbe Wahrheit. Wiederum in der *Genealogie* findet sich die These einer allmählichen Verfeinerung der Leidensfähigkeit, die schließlich in die Aussage mündet, „dass, gegen Eine schmerzhaft Nacht eines einzigen hysterischen Bildungs-Weibchens gehalten, die Leiden aller Thiere insgesamt, welche bis jetzt zum Zweck wissenschaftlicher Antworten mit dem Messer befragt worden sind, einfach nicht in Betracht kommen.“³³ Zu einem Teil ist dies offensichtlich Denunziation der ‚hysterischen‘ Bürgersfrau, aber eben nur zu einem Teil. Es geht nicht darum, daß das Leiden jener Frau übertrieben oder eingebildet wäre: es wiegt tatsächlich schwerer als das der Tiere (und

³⁰ Vgl. dazu insgesamt Ch. Grüny, *Aspirin und Algodizee. Zum Problemfeld Schmerz und Sinn*, in: *Psychologie & Gesellschaftskritik* 33(2009)3, 7-32.

³¹ F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, in: KSA Bd. 5, 304.

³² F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, in: KSA Bd. 3, 414.

³³ F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, in: KSA Bd. 5, 303.

auch der Afrikaner „als Repräsentanten des vorgeschichtlichen Menschen“³⁴). Die Kultivierung der Schmerzempfindlichkeit ist eben auch eine Verfeinerung der Leidensfähigkeit, und „es bestimmt beinahe die Rangordnung, wie tief Menschen leiden können“.³⁵ Am Ende steht hinter dem ‚hysterischen Bildungs-Weibchen‘ der Philosoph selbst, der solche Nächte kennt und dem sich angesichts der vollkommen unheroischen Art seines Leidens – kein Kampf, keine Grausamkeit, kein Messen von Kraft und Gegenkraft, nur ein unerrätlicher, nicht enden wollender Schmerz ohne erkennbare Ursache – die Sinnfrage mit Macht stellen muß. Diese prosaische, aber darum eher mehr als weniger zermürbende Art des Schmerzes teilt Nietzsche mit allen chronisch Schmerzkranken, seine Fragen sind die gleichen, und seine Antworten sind exemplarisch – aber sie sind nicht zwingend. Sie sind *seine* Antworten.

Die ganze Ambivalenz, mit der Nietzsche mit dem Thema Schmerz umgeht, wirt ein Licht auf die Problematik insgesamt. Man kann natürlich nicht alles, was er zu diesem Thema gesagt hat, auf die eigene Betroffenheit zurückführen; in der *Genealogie der Moral* und ihrer komplexen Geschichte der Zucht jenes ‚Tieres‘, das versprechen darf, bündelt sich eine andere, genuin historische Form der Auseinandersetzung, die einer gesonderten Diskussion bedarf. Insofern war meine Lektüre selektiv. Dennoch zeigt sich in den hier behandelten Passagen exemplarisch, wie wenig verallgemeinernde Aussagen durch eigene Erfahrungen gedeckt sind und gedeckt sein können, wie stark sie aber auf der anderen Seite durch sie geprägt sind. Bei Nietzsche findet eine genaue Lektüre die entsprechende Differenziertheit zwischen den einzelnen, für sich genommen oft denkbar einseitig und apodiktisch formulierten Aussagen. Damit hat er Illich und auch Azoulay einiges voraus. Ein Reflexionsdefizit findet sich hier dennoch: Auch der große Aufdecker der verborgensten Wahrheiten des Denkens und der Kultur denkt an dieser Stelle eher von der Erfahrung des Schmerzes her, als darüber zu reflektieren, auf welche Weise sie sein Denken prägt und lenkt.

Wie auch immer der eigene Erfahrungshintergrund des Philosophen beschaffen sein mag. Seine Aufgabe kann es nicht sein, sich auf die eine oder andere Seite zu schlagen und in den Chor der starken Aussagen und klaren Forderungen einzustimmen. Stattdessen sollte es darum gehen, auf differenzierte Weise verständlich zu machen, was hier eigentlich verhandelt wird und was dabei auf dem Spiel steht. Man mag die krude Rede von Nutzen und Nachteil übersetzen in die Frage, ob der Schmerz einen Sinn hat oder nicht – letztlich ist diese aber nicht weniger grob. Wer sich theoretisch mit dem Schmerz beschäftigt, sollte andere Fragen stellen als der verzweifelte Sinsucher, zu dem der selbst über lange Zeit Schmerzen Leidende wird. Eines aber kann und muß er von Nietzsche übernehmen. Am Ende der oben zitierten Passage über den verbrennenden Schmerz, der uns in die Tiefe stößt, findet sich ein Satz, den ich bisher unterschlagen habe, der aber treffend zusammenfaßt, was die Erfahrung des Schmerzes für die Reflexion bedeutet: „Das Vertrauen zum Leben ist dahin: das Leben selbst wurde zum *Problem*.“³⁶ Für ein Leben, das zum Problem geworden ist, lassen sich Fragen wie die nach Nutzen und Nachteil nicht mehr ungebrochen stellen. Die Philosophie sollte es weder als ihre Aufgabe betrachten, dieses Problem zu lösen, noch es zum Verschwinden zu bringen. Sie kann nicht mehr tun, als es als Problem verständlich zu machen.

Zum Abschluß sei noch einmal ein Satz aus dem Historientext zitiert, der noch weit von den späteren Stilisierungen der Grausamkeit entfernt ist: „Es giebt Menschen die (...) an einem einzigen Erlebnis, an einem einzigen Schmerz, oft zumal an einem einzigen zarten Unrecht, wie an einem ganz kleinen blutigen Risse unheilbar verbluten; es giebt auf der anderen Seite solche, denen die wildesten und schauerlichsten Lebensunfälle und selbst Thaten der eigenen Bosheit so wenig anhaben, dass sie es mitten darin oder kurz darauf zu einem leidlichen Wohlbefinden und zu einer Art ruhigen Gewissens bringen.“³⁷ Daran wird jede verallgemeinernde Aussage über den Schmerz, was er sei, wozu er gut sei und wie mit ihm umzugehen sei, zunichte.

³⁴ Ebd.

³⁵ F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, in: KSA Bd. 5, 9-243, 225.

³⁶ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, in KSA Bd. 3, 350.

³⁷ F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen II*, in KSA Bd. 1, 251.