

# Schmerzen

## Überlegungen zu einer Sozialtheorie phänomenaler Erfahrungen

---

Rainer Schützeichel

Soziale Welten als Konstellationen von phänomenalen Erfahrungen und Schmerzen als phänomenal sich artikulierende Störungen von Handlungsabläufen – das sind in nuce die beiden miteinander verwobenen Fragen, um die es in den folgenden Ausführungen gehen soll. Sie setzen sich zum Ziel, erste Überlegungen zu einer ansonsten in der Soziologie nur wenig bearbeiteten Frage zu präsentieren: Wie lassen sich soziales Handeln und soziale Beziehungen als Konstellationen von phänomenalen Erfahrungen verstehen? Als phänomenale Erfahrungen können hier vorläufig solche Erfahrungen bestimmt werden, die sich in einem phänomenalen Erleben, also in einem Fühlen und Spüren, in leiblichen Regungen und Empfindungen realisieren, in solchen Phänomenen also, die uns nicht anzeigen, dass etwas ist, sondern wie etwas (für mich, für dich, für uns) ist. Die Spannweite solcher Erfahrungen reicht dabei von ausgeprägten emotionalen Episoden wie Furcht und Glück, Trauer und Stolz, über affektive Bezugnahmen wie Wohlgefühl und Behaglichkeit, Fremdheit und Angst, bis hin zu solchen Phänomenen, die man (in der Tradition des amerikanischen Pragmatismus) als *qualitative Erlebnisse* bezeichnen kann, als das, was Personen spüren und empfinden, wenn sie etwas wahrnehmen, denken oder erfahren. Die Frage ist also: Kann man sinnvoll von einer Sozialität von phänomenalen Erfahrungen sprechen in der Weise, dass sich soziale Welten in der Bezugnahme und Kommunikation von phänomenalen Erfahrungen realisieren? Da die Phänomenalität von Erfahrungen stets auf ihren Inkorporierungen und Artikulationen als leibliche Erfahrungen beruht und der Leib sich phänomenal artikuliert, könnte sich die Frage auch so formulieren lassen: Ist leiblich fundierte Sozialität möglich? Die Relevanz dieser Frage ist schon allein vor dem Hintergrund gegeben, dass in der Soziologie soziales Geschehen vornehmlich auf der Basis von Kognitionen oder von Interessen (und ihren sprachlichen Artikulationen) konzipiert wird.

Die folgenden Ausführungen verstehen sich somit zunächst als Beitrag zu einer Soziologie der Erfahrungen. Erfahrungen sind der Soziologie nicht unbekannt, schließlich versteht sie sich in der einen oder anderen Weise als eine Erfahrungs-

wissenschaft, auch wenn die modernisierte und methodisch disziplinierte Selbstbeschreibung einer *empirischen* Wissenschaft den Erfahrungshintergrund dieser Wissenschaften unsichtbar werden lässt. In den folgenden Überlegungen geht es aber nicht um diese methodologische Dimension, sondern um Erfahrung auf der Gegenstandsseite, also um die sozialen Phänomene oder sozialen Welten als solche, die in welcher Weise auch immer erfahrungskonstitutiv und erfahrungskonstituierend sind. Die Problematik einer solchen Einordnung zeigt sich aber in einem weiteren Punkt: Erfahrung stellt hier keine rein epistemische Kategorie dar, sondern eine *phänomenale*. Nur dann ist etwas eine Erfahrung, wenn es mit einem phänomenalen Erleben verbunden ist.

Sodann befasst sich dieser Beitrag mit einer besonders salienten Erfahrung, nämlich akuten und chronischen körperlichen Schmerzen. Sein Ziel ist es, konzeptionelle Vorschläge zu unterbreiten, um Schmerzen als phänomenale oder qualitative Erfahrungsmodalitäten in den Konturen von sozialen Erfahrungsfeldern beschreibbar machen zu können: Wie werden Schmerzen als qualitative Erfahrungsmodalität in sozialen Erfahrungsfeldern als Erfahrungsgegenstand konstituiert? Die Soziologie ist in einem gewissen Sinne eine *schmerzlose* Wissenschaft. Es gibt zwar einige, meist im Bereich der Medizinsoziologie angesiedelte Analysen zu den kulturellen, sozialstrukturellen und geschlechtsspezifischen Bedingungen im Erleben von Schmerzen<sup>1</sup>, aber die Frage, die hier im Vordergrund steht, ob und in welcher Weise Schmerzen als phänomenale Erfahrungen Gegenstandsbereiche und Erfahrungsräume in der sozialen Welt sind, wurde bisher noch nicht thematisiert. Ein Grund für diese Enthaltbarkeit könnte darin liegen, dass die Soziologie bisher in ihrem analytischen Begriffsrahmen nicht hinreichend ausgestattet ist, um Schmerzen als ein soziales Phänomen zu erfassen. Schmerzen werden mit dem Argument, dass ihre Phänomenalität doch allein in der inneren Wahrnehmung gegeben und allein in dieser erfahrbar sei, in eine rein subjektive Sphäre verbannt. Dass deine Schmerzen für mich nicht erfahrbar sind, ist sicherlich richtig, aber deine Schmerzen artikulieren sich, und ihre Artikulation kann Grund für eine Mannigfaltigkeit von korrespondierenden phänomenalen Erfahrungen auf meiner Seite sein. Schmerzen oder allgemein phänomenale Erfahrungen können, so die Überlegungen, Element eines Verweisungszusammenhangs sein, in denen intentionale Akte sich in ihrer Phänomenalität an anderen Akten und Akten Anderer orientieren. Die Beschreibung dieser Akte als intentionale macht aber wiederum auf einen weiteren großen Problembereich aufmerksam. Sind phänomenale Erfahrungen intentionale Akte? In welchem Verhältnis stehen Phänomenalität und Intentionalität von Akten? Als *enaktivistisch* wird hier ein sozialtheoretisches Programm bezeichnet und in wenigen Skizzen vorgestellt, welches, aufbauend auf jüngeren

1 Bendelow 1993, 2000; Bendelow/Williams 1995a, 1995b, 1995c; Charmaz 1983; Wilkinson 2005; Williams/Bendelow 1998; Zajacova et al. 2021.

phänomenologischen und kognitionswissenschaftlichen Forschungen, den konstitutiven enaktivistischen Kontext von Intentionen betont und dabei deren Nicht-Repräsentationalität betont. Schmerzen und andere phänomenale Erfahrungen artikulieren somit also nicht innere Ereignisse, sondern Befindlichkeiten in dem enaktivistischen Handlungskontext, in dem sie sich vollziehen. Schmerzen können als phänomenal angezeigte Störungen in affordanten Kontexten begriffen werden. Und in sozialtheoretischer Hinsicht kann damit die von vielen theoretischen Ansätzen unhinterfragt geteilte Position korrigiert werden, soziale, intentionale Akte ausschließlich als repräsentationale Akte zu begreifen und damit die sich in enaktivistischen Handlungszusammenhängen realisierenden phänomenalen Erfahrungen als einer grundlegenden Ebene von sozialen Beziehungen zu übersehen.

Wieso also eine Soziologie phänomenaler Erfahrungen? Diese Frage verlangt zwei Antworten. Die Soziologie ist in ihren Forschungen und Theoriebildungen immer noch – wenn man diesen Ausdruck hier gestatten möchte – *kopflastig*, d.h. sie setzt in ihrem Gegenstandsbereich immer noch einen spezifischen Modus von Intentionalität, nämlich den einer begrifflich fundierten oder, wie manche auch sagen, einer repräsentationalen Intentionalität<sup>2</sup> voraus – das, was erfahren wird, ist begrifflich gegeben, und der common ground, der sich in sozialen Konfigurationen her- und einstellt, ist begrifflicher oder repräsentationaler Natur. Dies gilt selbst für solche Ansätze, die stärker als andere auf Leib setzen. Hiergegen wird mit Berufung auf Dilthey, insbesondere aber auf Dewey und neuere enaktivistische Theorien auf einen holistischen, nicht-repräsentationalen Weltzugang verwiesen. Jedoch bleibt auch in diesen die soziologische Perspektive und Dimension außen vor, die doch für die Konstitution solcher Erfahrungen nicht unerheblich sein dürfte, nämlich ihre Sozialität. Deshalb eine zweite sozial-externalistische Antwort: Phänomenale Erfahrungen sind eingebettet in (soziale) Affordanzen. Ihre Gegenständlichkeit für diejenigen, die sie erfahren, gewinnen sie in einer gewissen Weise erst in den Triangulationen mit den korrespondierenden phänomenalen Erfahrungen Anderer.

- 
- 2 Die Thematik der Repräsentationalität von intentionalen Akten steht in jüngerer Zeit im Fokus der Forschung. Bedauerlicherweise ist dieser Terminus im Laufe dieser Diskussionen sehr unscharf geworden. Man kann als Kernthese repräsentationalistischer Theorien die Auffassung identifizieren, dass intentionale Akte einen propositionalen Gehalt aufweisen, sich also ›begrifflich‹ auf etwas in der Welt beziehen, welches sich in Aussagen über etwas, was gedacht, gewünscht oder gemeint wird, formulieren lässt. Ein Einwand gegen solche Ansätze besteht darin, dass sie klassische (cartesianische) Subjekt-Objekt-Unterscheidungen voraussetzen. Demgegenüber stehen Auffassungen, dass zumindest manche intentionalen Bezugnahmen auf etwas in der Welt sich in der Welt mittels phänomenaler Erlebnisse präsentieren wie der stechende Zahnschmerz oder eine grelle Farbwahrnehmung oder ein erfrischendes Getränk, wobei diese Attribute dann auf die spezifische Phänomenalität der Erlebnisse verweisen (siehe im Hinblick auf Schmerzen die Untersuchung von O'Sullivan und Schroer [2012] und generell Ramsey [2007, 2017]).

## 1. Soziologie phänomenaler Erfahrungen

»Der Begriff der Erfahrung scheint mir – so paradox es klingt – zu den unaufgeklärtesten Begriffen zu gehören, die wir besitzen.« (Gadamer 1960: 329) Diese Behauptung von Gadamer gilt wohl nach wie vor. Sie gilt sicherlich für die Soziologie. Auch hier kann diesem Problem nicht abgeholfen werden, aber es sei auf einen wichtigen Aspekt verwiesen. Mit dem Aufkommen von Wissenschaften, die sich als empirische Wissenschaften verstehen, und einer korrespondierenden Semantik hat sich eine kognitivistische Verengung von Erfahrung durchgesetzt. Erfahrung wird auf ihre kognitiven Gehalte reduziert. Hiergegen kann ein umfassender Erfahrungsbegriff angesetzt werden, der Erfahrung als eine komplexe Einheit von kognitiven, volitiven und affektiven bzw. phänomenal spürbaren Dimensionen versteht. Ein solcher liegt beispielsweise schon der oftmals auf ihre Hermeneutik verkürzte Grundlegung der Geistes-, aber auch der Sozialwissenschaften von Dilthey zugrunde.

In dem Folgenden wird also in der Tradition von Dilthey oder dem amerikanischen Pragmatismus ein solch umfassender Erfahrungsbegriff vorausgesetzt. Dilthey geht von einer Einheit oder der Totalität des psychischen Lebens aus, von einer »Totalität der menschlichen Gemütskräfte« (Dilthey 1982: 76), in welcher Kognitionen, Affektionen und Volitionen untrennbar, wenn auch durchaus nicht widersprüchlich und inkohärent, miteinander verbunden sind. Die Reduktion von Erfahrungen auf ihre kognitiven Komponenten wird von ihm abgelehnt – eine Einsicht, die gerade in den sich an Dilthey orientierenden *Verstehenden Soziologien* nicht aufgenommen wurde. Auch das qualitative Erleben im Sinne von Peirce oder Dewey hat in der Soziologie kaum Anklang gefunden. Als qualitatives Erleben wird die grundlegende Dimension unserer Weltbezüge bezeichnet, die darauf verweist, dass die Dinge uns in unserer Erfahrung immer qualitativ, in einer phänomenal sich anzeigenden, in der Interaktion von Organismus und Umwelt und im Hinblick auf die Realisierung von Handlungen sich bestimmenden Art und Weise, gegeben sind. Im qualitativen Erfahren und Erleben – und jedes Denken, jedes Erkennen, jede intentionale Bezugnahme ist in dem Sinne in Qualitäten orientiert – erleben wir die Welt in qualitativen Bestimmtheiten und Bedeutsamkeiten.<sup>3</sup> Qualitative Erfahrungen in der Form von phänomenalen, spürbaren Erlebnissen stellen eine primordiale Art und Weise der Konstitution von etwas in der Welt dar. Auch ein zweiter Aspekt findet sich bei Dewey: Dinge bleiben als Dinge ohne Interaktion mit einem Organismus

---

3 »The world in which we immediately live, that in which we strive, succeed, and are defeated is preeminently a qualitative world. What we act for, suffer, and enjoy are things in their qualitative dimensions.« (Dewey 1930: 243) Der Ausdruck der *Bedeutsamkeit* ist den Arbeiten von Matthias Jung zur Anthropologie der Artikulation entliehen, die sich als eine Weiterentwicklung der pragmatistischen Positionen von Dewey versteht (jüngst Jung 2023).

qualitätslos.<sup>4</sup> Die erfahrenen Qualitäten der Dinge sind emergente Eigenschaften, resultierend aus den Interaktionen von Organismen in ihren Umwelten.

Wenn hier von phänomenalen Erfahrungen die Rede ist, so verortet sich dieser Beitrag in diesen Traditionen. Erfahrungen sind phänomenal gegeben. Aber wieso phänomenal? Mit diesem Ausdruck beziehen wir uns auf die gegenwärtigen Analysen zur *phenomenal intentionality* (Bourget/Mendelovici 2019; Kriegel 2013). In diesen wird mit dem Ausdruck phänomenal nicht, wie in der klassischen Phänomenologie, auf das verwiesen, was dem Bewusstsein intentional gegeben ist, sondern darauf, wie das ist, was dem Bewusstsein gegeben ist, oder in der berühmten Formulierung von Nagel (1974) »what it is like to be (x)«. Da diese Bedeutung von *phänomenal* sich in der gegenwärtigen Forschung weitgehend durchgesetzt hat, greifen auch wir sie auf, ohne aber damit auch schon deren mentalistische Grundprämissen übernehmen zu wollen.

Hier beginnt aber nun erst die Arbeit der Soziologie. Soziale Wirklichkeiten können, in aller Vorläufigkeit formuliert, als solche Wirklichkeiten verstanden werden, die auf einer Ko-Selektivität von intentionalen Akten beruhen. Soziale Objekte und soziale Phänomene werden dort und dadurch konstituiert, dass die Selektivität des einen Aktes sich auf die Selektivität der Akte von Anderen bezieht, meistens, aber nicht ausschließlich, in der Form einer Triangulation auf etwas Drittes.

## 2. Grundelemente einer enaktivistischen Soziologie

Es soll zunächst nochmals betont werden, dass Enaktivismus hier *pars pro toto* für eine Pluralität von Selbstbeschreibungen und Etikettierungen steht, die jüngere Forschungen in ihrer anti-cartesianischen Stoßrichtung von der Biologie über die Kognitionswissenschaften bis hin zu Philosophie, Psychologie und Linguistik prägen, deren Impetus sich aber bisher nur sehr verhalten in den Sozialwissenschaften fortsetzen konnte. In einer groben Weise formuliert, ordnen sich enaktivistische Theorien nicht-reduktionistischen Naturalisierungsprogrammen zu. Enaktivismus steht hier als Abkürzung für die 4E-Cognition, der zufolge menschliche Kognitionen als »embodied, embedded, extended and enacted« zu verstehen sei (Gallagher 2017, 2023). Die enactedness, also das Primat des er-handelnden Umgangs mit Dingen und Sachverhalten in der Umwelt, kann aber mit einer gewissen Vorsicht als federführend betrachtet werden, verweist sie doch darauf, dass alle Interaktionen eines Organismus mit und in seiner Umwelt unter dem Primat eines praktischen tätigen Umgangs stehen, welcher den Organismus als *complete agent* (eben embodied und nicht als *Geist* oder nur als Gehirn) fordert, der in Vollzugswirklichkeiten

4 »[...] if were true that things as things, apart from interaction with an organism, are quality-less [...]« (Dewey 1930: 244).

eingebettet (embedded) ist und dessen Bezugnahmen auf etwas in der Welt externalistisch zu verstehen sind und mitunter auch die funktionale Integration von Dingen außerhalb seines Organismus (extended) voraussetzen.

Mit dem Ausdruck des *sense-making* wird darauf verwiesen, dass Organismen sich aktiv und agierend auf ihre Umwelten beziehen. Das Konzept des *sense-making* widerstreitet der Vorstellung, dass Organismen sich vornehmlich dadurch charakterisieren lassen, dass sie sich passiv auf Umweltreize beziehen und diese in der Form von Repräsentation für sich verarbeiten. *Sense-making* impliziert aber auch *sense*, also Bestimmtheiten und Qualitäten von etwas für etwas. *Embodied cognition* ist enaktivistischen Theorien zufolge nicht-repräsentationalistischer Natur. Der Organismus bezieht sich nicht in einer repräsentationalen, sondern in einer tätigen Weise auf seine Umwelten. *Embodied cognition* heißt auch nicht alleine, dass Kognitionen in irgendeiner Weise verkörpert sind, sondern auch, dass der Körper oder eben der Leib selbst in Gestalt der ihm eigenen Intentionalitätsformen über Kognitionen verfügen kann.

Als Affordanz – ebenfalls ein vielfach problematisierter Begriff – wird die Beziehung zwischen Eigenschaften oder Dispositionen von Organismen einerseits und den Eigenschaften und Mustern von Umweltgegebenheiten andererseits bezeichnet. Ursprünglich als eine Form von Handlungsaufforderung von situationalen Gegebenheiten verstanden, wird zunehmend der relationale Charakter von Affordanzen betont. Sie zeichnen sich dadurch aus, dass sie an das Erleben von qualitativen Erfahrungen gekoppelt sind – und umgekehrt. Oder wie dies Jung (2023: 69) mit Berufung auf Dewey formuliert: »Wir spüren Qualitäten nur deshalb, weil wir Lebewesen mit einer spezifischen Physiologie sind, deren Umweltinteraktionen sich gedeihlich oder bedrohlich gestalten können.«

### 3. Schmerzen – eine erste Annäherung

Schmerzen, so könnte man formulieren, bilden ein seltsames *Zwischenreich* zwischen Natur und Geist, Körper und Psyche, Empfindung und Gefühl, Intentionalität und Nicht-Intentionalität, Aktivität und Passivität. Die Herausforderungen beginnen schon bei der einfachen Frage: Sind Schmerzen körperliche Zustände oder sind sie Repräsentationen oder Erfahrungen von körperlichen Zuständen oder sind sie – und diese Position wird hier vertreten – Empfindungsmodalitäten, in denen körperliche Zustände leiblich verarbeitet werden? In einer bestimmten Lesart werden Schmerzen als körperliche Ereignisse betrachtet, also als Phänomene, die der natürlichen Welt angehören und demzufolge wie alle anderen Phänomene der natürlichen Welt auch nach ihren primären Eigenschaften objektiv beschreibbar sein müssten. Aber gleichzeitig gehen wir häufig davon aus, dass Schmerzen von anderen nicht erfahren werden können, sondern für andere intransparente oder private

Empfindungen darstellen, über die man zwar berichten kann, die aber anderen phänomenal nicht zugänglich sind. Damit ist eine ähnlich gelagerte Komplikation verbunden: Ich habe Schmerzen in meiner Hand. Wenn ich nun meine Hand in eine Kühlbox stecke, dann kann ich sagen, dass meine Hand in der Kühlbox ist, aber wohl kaum, dass damit auch meine Schmerzen in der Kühlbox sind. Wenn es sich bei Schmerzen also um *normale* körperliche Phänomene handelt, dann dürfte ihre räumlich-zeitliche Lokalisation nicht zu solchen Widersprüchen führen. In einer ähnlichen Weise lassen sie sich kaum einordnen in die Differenz, die mit dem Terminus der Intentionalität markiert wird: Handelt es sich bei Schmerzen um Empfindungen, die auf nichts verweisen, oder handelt es sich um intentionale Phänomene? Aber worauf verweisen sie? Auf eine Verletzung, eine Körperstelle, eine Handlung? Um welche Art oder Klasse von Phänomenen handelt es sich also bei Schmerzen? Handelt es sich überhaupt um eine einheitliche Objektklasse oder eine sogenannte *natural kind*, was man mit Corns (2020) durchaus bestreiten kann. Mit dem Ziel, Ansatzpunkte für eine soziologische Einordnung von Schmerzen zu finden, werden in den folgenden Abschnitten maßgebliche theoretische Positionen und Kontroversen rekonstruiert.

### 3.1 Kontroversen in der klassischen Phänomenologie

Im Dreieck zwischen Brentano, Stumpf und Husserl findet sich eine erste, bis heute bedeutsame Kontroverse über die Phänomenalität und Intentionalität des Schmerzes. Schmerzen stellen also so etwas wie einen Lackmustest für die Zuschreibung von Intentionalität dar. Für alle drei Phänomenologen war es zunächst unumstritten, dass Schmerzen eine spezifische Qualität zukommt: Sie sind unhintergebar. Eine Person kann sich in ihren Schmerzen nicht irren. Wenn ich Zahnschmerzen oder Migräne habe, dann ist die Frage, ob ich mich darin irre, Zahnschmerzen oder Migräne zu empfinden, sinnlos. Die phänomenale Qualität dieser Akte oder Zustände kann also nicht bestritten werden. Umstritten ist aber, ob Schmerzen in gewisser Weise auch auf etwas referieren oder verweisen und damit als intentionale Akte begriffen werden können oder sogar wahrheitsfähig sind.

In aller Kürze formuliert, lassen sich die Positionen in der folgenden Weise skizzieren: Nach Stumpf (1907, 1917) sind Schmerzen Gefühlsempfindungen genannte vor-intentionale Akte oder Zustände, die als körperliche Phänomene eingeordnet werden müssen. Stumpf vertritt die Position, dass die Erfahrung oder Empfindung von Schmerzen sich einerseits erheblich von dem Wahrnehmen äußerer Dinge – dem Hören von Tönen oder dem Sehen von Farben – unterscheidet, dass aber andererseits auch gewisse Gemeinsamkeiten in der Aktkategorie bestehen. Auch Schmerzen sind Empfindungen, die aber im Gegensatz zu dem Empfinden von äußeren Dingen auf nichts referieren oder verweisen, sondern für sich selbst stehen, wohl aber dadurch erfahren werden können, dass sie eine besondere Affektivität

zum Ausdruck bringen. Es handelt sich nicht um Affekte in Bezug auf Empfindungen, sondern um affektive Empfindungen oder, wie er es formuliert, um Gefühlsempfindungen (Stumpf 1907), also um Phänomene, in denen die Gefühls- und die Empfindungsdimension primordial sind. Wichtig ist nach Stumpf, dass Schmerzen als Gefühlsempfindungen keine intentionale Charakteristik aufweisen. Sie verweisen auf nichts, sondern sie sind Inkorporationen von Empfindungen und deshalb als körperliche Phänomene einzuordnen.

Brentano (1907) hält dem die klassische phänomenologische Position entgegen, dass Schmerzen wie Empfindungen überhaupt als intentionale und damit als geistige Phänomene begriffen werden müssen. Ihm zufolge sind Schmerzen gefühlsähnliche Zustände, die intentional auf den empfundenen Zustand bezogen sind, und zwar im Sinne von inneren Wahrnehmungen, die eben auf innere Zustände referieren. Schmerzen sind also nach Brentano Emotionen, die intentional auf Akte des Empfindens bezogen sind, die ihrerseits auf einen empfundenen Gehalt verweisen. Es handelt sich bei Schmerzen Brentano zufolge also eigentlich um mehrfach-intentionale Erfahrungen oder komplexe intentionale Phänomene. Brentano setzt sich von der Position von Stumpf in den folgenden Punkten ab (Serrano 2011; Geniusas 2013): 1. Schmerzen sind nicht wie bei Stumpf Empfindungen, sondern Affekte oder Emotionen (und verfügen damit über eine intentionale Grundcharakteristik); 2. Schmerzen sind nicht als körperliche, sondern als psychische Phänomene aufzufassen; 3. Schmerzen sind als Gefühle aufzufassen, die sich auf Empfindungen beziehen und nicht wie bei Stumpf als eine Einheit von Gefühl und Empfindung.

In seinem differenzierenden Rekurs auf Brentano geht Husserl davon aus, dass Schmerzempfindungen wie auch andere Empfindungen keine genuine Intentionalität aufweisen. In Anlehnung an Stumpf spricht Husserl (1913: 393–395) von Gefühlsempfindungen, einer Zwischenkategorie zwischen puren Empfindungen auf der einen und Gefühlen auf der anderen Seite. Empfindungen sind bar jeglicher Intentionalität, es handelt sich um physische Phänomene, Gefühle hingegen weisen eine intentionale Charakteristik auf. Ein Grund für die Trennung von Gefühlsempfindungen und damit auch Schmerzempfindungen von Gefühlen und damit Schmerzen sieht Husserl darin, dass die Ersteren gleichsam unabhängig von den auf sie gerichteten intentionalen Akten andauern können. »Die Lust- und Schmerzempfindungen können andauern, während die auf sie gebauten Aktcharaktere fortfallen.« (ebd.: 394) Schmerzempfindungen werden erst dadurch, dass sie Gegenstand von intentionalen Akten sind, in den Horizont der Intentionalität einbezogen. Sie müssen, da sie selbst keine Akte sind, erst in und durch Akte, wie Husserl betont, »interpretiert« werden. (ebd.: 395) Die Art der intentionalen Bezugnahme auf Schmerzempfindungen werden von Husserl als Leiden bezeichnet. Das Leiden an den Schmerzempfindungen bildet die Grundstruktur intentionaler Akte, ohne diese Akte kein Schmerz, aber ohne Schmerzempfindungen auch kein Grund des Leidens. Schmerz ist damit nach Husserl ein komplexes Erlebnis, sowohl ein einfa-

ches Schmerzempfinden als auch ein intentionales Objekt von Leidensakten. Geniusas (2013, 2020: Kap. 2) hat die Position von Husserl, die in der Forschungsliteratur (Fisette 2009a, 2009b; Serrano 2011) eher als eine Fortsetzung von Stumpf eingeordnet wird, als Versuch einer Synthese von Stumpf und Brentano betrachtet, denn die Differenzen zu Stumpf sind nicht unerheblich – wie für Brentano, so sind auch für Husserl Schmerzen mentale oder geistige Phänomene, aber eben solche, die – wie für Stumpf – auf Intentionalität verzichten müssen. Es handelt sich um intentionslose Empfindungen.

Schmerzen stellen also die Taxonomien der frühen Phänomenologie vor besondere Herausforderungen. Wir finden hier die Oppositionen, die auch die späteren Debatten beherrschen: körperliche versus mentale Zustände, Gefühle versus Empfindungen, intentionale versus nichtintentionale Zustände. Man kann sich der Argumentation von Geniusas (2013: 17, 2020: Kap. 5 und 6) anschließen und die These wagen, dass erst mit den Überlegungen des späten Husserl und insbesondere mit denjenigen Merleau-Pontys (Leder 1984/85, 2016) in der Gestalt eines *living body* eine Position gefunden wurde, die in der Form einer leiblichen Intentionalität eine solche nicht mit zu starken repräsentationalistischen Vorannahmen ausstattet: Leibliche Intentionalität ist keine repräsentative, sie bezieht sich nicht repräsentativ auf etwas in der Welt, sondern enaktivistisch in Bewegungen und Verhaltenssequenzen, in leiblich-dinglichen Affordanzen. Schmerzen – so eine mögliche Folgerung – können dementsprechend durchaus als intentionale Phänomene betrachtet werden, nicht aber als solche, die sich repräsentativ auf etwas (körperliche oder empfundene Zustände) beziehen.

### 3.2 Gegenwärtige Kontroversen

Als Eliminativismus bezüglich Schmerzen wird nun eine Position bezeichnet, die davon ausgeht, dass die Schmerzerfahrungen von Personen zwar einen Erfahrungs-, aber keinen medizinischen oder wissenschaftlichen Wert haben und durch entsprechende theoretische Modelle ersetzt werden müssen. Schmerzen, so Rorty (1980: 22) »do not represent, they are not about anything«, und entsprechend können sie im Hinblick auf die Information über Erkrankungen oder Verletzungen übergangen werden. Eliminativistische Positionen konnten und können sich auf anti-repräsentationale Ansätze berufen. Solche Ansätze streiten ab, dass Schmerzen als Wahrnehmungen oder als wahrnehmungsähnliche Empfindungen einzustufen sind, die über einen repräsentationalen Gehalt verfügen.

Eben dieses wird aber von Wahrnehmungstheorien behauptet (Armstrong 1962; Pitcher 1970). Schmerzen informieren uns diesem Ansatz zufolge über besondere Weltzustände, nämlich die Zustände unseres eigenen Körpers. Schmerzen sind innere Wahrnehmungen, die sich wahrnehmend auf Teile unseres Körpers insofern beziehen, als diese verletzt sind. Habe ich Schmerzen im Bein, so sind diese Schmer-

zen Wahrnehmungen einer Bein-Verletzung. Pitcher (1970) fügt dem hinzu, dass Schmerzen Wahrnehmungen von objektiven Sachverhalten, also in dem genannten Fall Wahrnehmungen der Verletzungen des Beins sind – eine Auffassung, die sicherlich dem Alltagsverständnis nahesteht. Das Hauptargument gegen eine Einstufung von Schmerzen als repräsentationale Phänomene wird darin gesehen, dass sich bei Schmerzen keine Differenz von Erscheinung und Realität antreffen lässt. Mein visueller Wahrnehmungsakt eines schwarzen, runden Objekts hat als repräsentationalen Gehalt, dass vor mir ein schwarzer Ball liegt, und dieser kann richtig sein oder falsch sein. Ich kann eine Wahrnehmung eines schwarzen, runden Objekts haben, ohne dass ein solches Objekt gegeben ist, so, wie es auch umgekehrt möglich ist, dass vor mir ein solches Objekt liegt, ohne dass ich es wahrnehme. In Bezug auf Wahrnehmungen lässt sich von einer sogenannten »appearance-reality-distinction« sprechen (Cutter 2017: 30–31). Den kritischen Einwand gegen die repräsentationale Auffassung von Schmerzen fasst Cutter mit den folgenden Worten zusammen: »It is not possible for there to be a feeling of pain in the absence of pain, or a pain in the absence of a feeling of pain. So pain seems to lack a characteristic mark of a representational state: the possibility of disassociation between representation and reality.« (ebd.: 30)

Diese Positionen sahen sich in den 1970er Jahren dem Druck durch die kognitivistische Wende ausgesetzt. In der medizinischen, biologischen und psychologischen Forschung erkannte man, dass Schmerzen komplexe Phänomene sind, die nicht mit anderen Empfindungen oder Wahrnehmungen vergleichbar sind und sich auch nicht auf einfache physiologische Mechanismen reduzieren lassen. Schmerzen werden nicht mehr als ein *raw feeling* betrachtet, sondern es werden die kognitiven Merkmale von Schmerzen verstärkt in den Vordergrund gerückt. In diesem Rahmen werden in den neurowissenschaftlichen Pionierarbeiten von Melzack und Wall (1965) Schmerzen kognitiv-evaluative Dimensionen zugesprochen, die in den einfachen physiologischen Theorien nicht vorgesehen waren. Schmerzen werden von nun an als komplexe Phänomene betrachtet, weil physiologisch und neurologisch kein eindeutiges körperliches Schmerz-System identifiziert werden konnte, sondern im Gegenteil Schmerz als ein umfassendes Muster begriffen werden musste, welches »sensation, affect, motivation, cognition and evaluation« (Corns 2018: 738) integriert.

Eine solche Beschreibung wurde in den letzten Jahren mit der Berücksichtigung solcher Phänomene wie der *pain asymbolia* konsolidiert. Personen mit einer solchen Diagnose haben Schmerzen, ohne dass diese als unangenehm oder gar schmerzhaft empfunden werden. Deshalb geht man davon aus, dass Schmerzen relativ komplexe Phänomene sind, in denen mehrere funktional spezialisierte Netzwerke verbunden sind: ein sensorisch-motorisches, welches für die Intensität, die körperliche Lokalisation und die motorischen Reaktionen zuständig ist, und ein solches für die affektive Bewertung. Diese treten in der Regel koordiniert auf, aber die affektiven Bewer-

tungen und die mit diesen verbundenen Verhaltenstendenzen können auch fehlen (Bain 2013; Grahek 2007).

In der jüngeren Forschung gibt es eine weitere Dissonanz: Beziehen sich Schmerzen konstativ oder konativ auf etwas in der Welt? Welche *direction of fit* haben sie also? Erschöpfen sich Schmerzen darin, sich empfindend auf körperliche Verletzungen zu beziehen und somit solche Verletzungen anzuzeigen, oder haben sie nicht auch eine imperative Intention und damit eine motivationale Funktion? Während evaluative Ansätze Schmerzen in den intentionalen Gehalt von Schmerzen gegenüber rein repräsentationalistische Ansätzen die Dimension der Bewertung des intentionalen Objekts einbauen, gehen imperativistische Theorien einen Schritt weiter und behaupten, dass die Evaluation durch ein als negativ bewertetes Erleben konsequenterweise um eine Form von Aufforderung oder Befehl erweitert werden muss: Vermeide Handlungen! Schütze Deinen Körper!

Imperative Theorien gehen davon aus, dass der intentionale Gehalt von Schmerzen eine imperative oder motivationale Anweisung aufweist (Klein 2015). Der Gehalt, so könnte man formulieren, wechselt von einem faktischen Sachverhalt in der Welt hin zu einem solchen, der erst hergestellt werden muss. Schmerzen beziehen sich, so die These, in ihrem intentionalen Gehalt auf Akte, die sie lindern können, und auf Handlungen, die unterbleiben sollen. Wenn ich mir den Fuß verstauche, so beziehen sich die einstellenden Schmerzen darauf, Bewegungen zu unterlassen, die den Fuß weiter belasten. »Imperativism [...] claims that ordinary bodily pains are imperatives, akin to ordinary-language imperatives like ›Close the door!‹« (Klein 2017: 51) Schmerzen haben also demgemäß nicht eine *direction of fit*, sich konstativ auf etwas in der Welt zu beziehen, sondern dafür zu sorgen, dass sich Zustände in der Welt ändern oder Ereignisse vermieden werden, und zwar solche, die Schmerzen verursachen. Sie haben keine Wahrheits-, wohl aber eine Erfüllungsfunktion (Hamblin 1987).

Auch in der phänomenologischen Tradition wird eine in dem Sinne imperative Lösung des Problems der Intentionalität von Schmerzen vorgeschlagen. Schmerz, so Grüny (2004: 30), »besteht zuerst einmal in einer radikalen, wenn auch nur momenthaften Veränderung des Verhältnisses des Betroffenen zur Welt, die nicht Teil des alltäglichen Umgangs ist, sondern mit der nur nachträglich umgegangen werden kann.« Schmerzen indizieren einen Riss in unserem Weltverhältnis. Buytendijk (1948: 46) beschreibt die Erfahrungsdimension von Schmerzen mit dem Dual von rezeptiv und reaktiv: Der Schmerz stelle sich dar als »das Erleben der Störung eines körperlichen Zustandes, wobei das Subjekt nicht rezeptiv eingestellt ist, sondern getroffen wird und deshalb reagiert.«

Von adverbialen Theorien (Tye 2005, 2017) wird schließlich eine Prämisse in Frage gestellt, die sowohl von den vielen klassischen wie auch von neueren Forschungen geteilt wurde und wird, dass nämlich Schmerzen unterscheidbare mentale Zustände sind. Adverbiale Theorien behaupten hingegen nicht nur in

Bezug auf Schmerzen, sondern auch in Bezug auf mentale oder phänomenale Objekte generell, dass wir Aussagen über phänomenales Erleben nicht auf bestimmte Entitäten, sondern auf Arten und Weisen des Erfahrens oder der Wahrnehmung beziehen. Wenn ich sage *ich habe Kopfschmerzen*, dann verleitet die Grammatik einer solcher Aussage zu der Annahme, dass es Schmerzen als mentale oder körperliche Entitäten gibt. Demgegenüber behaupten adverbiale Theorien, dass der Schmerz der Modus ist, in dem sich die Erfahrung vollzieht: Ich nehme schmerzhaft wahr. Es handelt sich bei Schmerz- oder auch bei Wahrnehmungserlebnissen also nicht um die Wahrnehmung von inneren oder äußeren Objekten, die bestimmte Eigenschaften haben, die also beispielsweise – wie äußere Objekte – rund und blau sind oder – wie innere Objekte – Schmerzen, sondern um Tätigkeiten und leibliche Vollzüge, die sich in einer bestimmten Weise und in einem spezifischen Modus vollziehen.

### 3.3 Soziologische Einordnungen

Versuchen wir eine kurze soziologische Einordnung. Die vorangegangene und längst nicht erschöpfende Diskussion über die verschiedenen theoretischen Ansätze machen deutlich, dass gerade das Verhältnis von Phänomenalität und Intentionalität von Schmerzen umstritten ist. Handelt es sich um Vorgänge, die intentional auf etwas – konstativ oder konativ – Bezug nehmen, oder handelt es sich um Vorkommnisse, die sich in bestimmter Weise anfühlen? Nur bei einer oberflächlichen Betrachtungsweise kann die Aussage, dass Schmerzen schmerzen, als eine triviale begriffen werden, da in Schmerzen sensorische und affektive Dimensionen verschränkt sind. Sind Schmerzen Akte oder (im Sinne adverbialer Theorien) der Modus, in welchem sich Erfahrungen vollziehen? Man muss im Bereich der intentionalen Aktformen und ihren phänomenalen Dimensionen Differenzierung vornehmen.<sup>5</sup> Es lassen sich unterscheiden:

---

5 Von erheblicher Tragweite ist in diesem Zusammenhang die Frage, in welchem Verhältnis diese Aktformen dann zueinander und untereinander stehen. Dies gilt insbesondere für die Frage, inwieweit auf sprachliche Prädikations- oder Ausdrucksformen zurückgegriffen werden kann und ob das, was denn sprachlich aussagbar ist, sich in dem phänomenalen Erleben im Medium der anderen Aktformen verankert oder von diesem dissoziiert ist (siehe hierzu in Bezug auf Geschlecht und Erfahrung insbesondere den Aufsatz von Tomke König in diesem Band).

- Intentionale Akte (begrifflich-repräsentational<sup>6</sup> oder nicht-begrifflich) und ihre phänomenalen Dimensionen (Quale),
- Wahrnehmungen in ihrem phänomenalen Erleben,
- körperliche Empfindungen wie Hunger oder Durst, leibliche Regungen wie Spannungen oder leibliche Erfahrungen wie Schmerzen,
- imaginative Vorstellungen.

Während taktile Erfahrungen, propriozeptive und interoceptive Aufmerksamkeiten oder *body images* immer mitlaufen, weil ihre Aufgabe es eben ist, den Körper auf seine Verhaltens- und Handlungsaufgaben zu fokussieren, bilden Schmerzen eine der maßgeblichen Formen, in denen sich unsere leibliche Intentionalität ihrer selbst in einer phänomenalen Weise bewusst wird. Schmerzen machen den Körper auf sich selbst aufmerksam oder, eher noch, sie machen den Körper darauf aufmerksam, dass bestimmte affordante Gleichgewichte zwischen körperlichem Verhalten und den situativen Anforderungen und Aufforderungen gestört sind (Coninx 2000a, 2000b; Coninx/Stilwell 2021). Schmerzen induzieren Störungen des körperlichen Agierens – von daher die oben dargestellte imperative Intentionalität, die aber in dem Sinne keine mentale, sondern eine körperliche, sich in den leiblichen Regungen manifestierende ist – Schmerzen sind mit der Aufforderung verbunden, das Verhältnis der Passung zwischen Körper und affordanten Bewegungs- und Verhaltensabläufen neu zu justieren.

Um eine soziologische Einordnung der theoretischen Befunde vornehmen zu können, wird man aber eine Problematik an den Anfang stellen müssen: Aus welcher Perspektive wird Schmerz beschrieben? Es fällt auf, dass in der Regel eine Perspektive der 3. Person gewählt wird, selbst in den älteren phänomenologischen Ansätzen. Nicht die phänomenalen Schmerzerfahrungen in der Perspektive einer 1. Person stehen im Vordergrund, auch nicht die Erfahrungen in der Perspektive von Ko-Akteuren, sondern die begrifflichen Einordnungen aus der Perspektive einer 3. Person, einem Perspektivierungsmodus, der aber auch schon dann vorliegt, wenn eine Person gehalten ist, sich oder Zweite oder Dritte über ihre Schmerzen zu informieren. Das Sprechen über ihre oder seine Schmerzerfahrungen führt schon zu ihrer Vergegenständlichung. Auch die im vorangegangenen Abschnitt vorgenom-

---

6 Diese stehen im Zentrum der Diskussionen über eine *phenomenal intentionality* im Rahmen der Philosophy of Mind. In dieser Tradition werden – im Unterschied zu der klassischen Phänomenologie von Brentano und Husserl – intentionale Akte nicht von vornherein als bewusste betrachtet. Bewusstsein und Intentionalität werden also im Unterschied zur klassischen Phänomenologie auseinandergezogen und man versucht die entstehende Lücke dadurch zu schließen, dass man Intentionalität auf (bewusste) Phänomenalität zurückführt. Diese Diskussionen sind sicherlich für die Soziologie bedeutsam, zumal dann, wenn sie mit Intentionalität operiert, können hier aber nicht näher ausgeführt werden.

mene enaktivistische Einordnung von Schmerzen in Affordanzkontexte ist eine von außen vorgenommene.

Eine soziologische Einordnung von Schmerzen – und das gilt für phänomenale und intentionale Erfahrungen generell – hat diesen Umstand zu berücksichtigen. Soziale Wirklichkeit liegt stets nur in einer pluralisierten Form, in einer Verschränkung von Perspektiven unterschiedlicher Ordnungen vor. In sozialen Beziehungen oder, technisch gesprochen, in Selektionen, die sich an anderen Selektionen orientieren, liegen nun stets unterschiedliche Muster von Perspektivenverschränkungen vor, solche der 1., der 2. oder der 3. Person. Schmerzen sind also nicht nur in ihrer in der 1. Person gegebenen Phänomenalität ein Element der sozialen Wirklichkeit, sondern auch in jenen phänomenalen Formen, wie sie sich in der 2. und der 3. Person bilden.

#### 4. Phänomenale Sozialität

Kommen wir nun nach diesen Vorklärungen zu der soziologisch wichtigen Problematik: In welcher Weise können phänomenale Erfahrungsdimensionen im Allgemeinen bzw. Schmerzen im Besonderen als ein soziales Phänomen und soziales Objekt betrachtet werden? In der Einleitung war die These formuliert worden, dass die analytischen Begriffsrahmen der Soziologie vornehmlich intentional-repräsentational und kaum *phänomenal* orientiert sind. Das heißt, dass die Sach-, die Sozial- und die Zeitdimensionen, in denen Dinge in sozialen Konfigurationen gegeben sind, in ihren qualitativen bzw. phänomenalen Aspekten nicht hinreichend berücksichtigt werden. Die Bedeutungen, die die Dinge, Ereignisse oder Akteure haben, sind qualitativ und phänomenal und nicht, wie häufig unterstellt, allein kognitiv erfahrbar. Das aber darf im Umkehrschluss nun aber nicht heißen, dass soziale Konfigurationen stets Wert auf die phänomenalen Aspekte des Erlebens und Handelns legen. Soziale Konfigurationen zeichnen sich dadurch aus, dass sie in ihren Regeln soziale Phänomene, also das, was für sie von Wert ist, konstituieren. Die Einheit dieser konstitutiven Regeln und der normativen Regeln, die aus ihnen erwachsen, wird hier als Kultur oder Regime von Erfahrungswelten bezeichnet. Sie regulieren, welche Erfahrungen in ihren intentionalen wie phänomenalen Dimensionen von Wert sind.

Schmerzen können, je nach Schmerzregime, Schmerzepisteme oder Schmerzkultur, zu einer Choreographie der Körper führen, zu einer interkorporealen sozialen Beziehung – die Hand der Mutter oder des Vaters, die das verletzte Kind tröstend streichelt, die tastenden Bewegungen der Ärztin, die eine schmerzende Körperstelle untersucht. Aber man muss auch diejenigen Körpertechniken berücksichtigen, die geeignet sind, Verletzungen und damit Schmerzen zuzufügen. Und es muss darauf hingewiesen werden, dass diese Choreographie der Körper oder der Körpertechn-

niken sich häufig in einer rituellen, zumindest ritualisierten Form vollzieht, weil die Koordination von Verhaltensweisen in der Form von Ritualen die Möglichkeit schafft, die Aufmerksamkeit weg von den Koordinationsproblemen auf die Sachebene der koordinationsstranszendenten Gegenstände wie beispielsweise Schmerzen zu lenken. Welche Körpertechniken aber auch immer, sie stellen eine interkorporale Sozialität her, aber eine solche, die gleichsam die phänomenalen Qualitäten und intentionalen Aufforderungen von Schmerzerfahrungen voraussetzt – nämlich diejenigen, dass Schmerzen *unpleasant* sind und deshalb mit der imperativen Intentionalität ausgestattet sind, solche affordanten personalen wie materialen Umwelten herzustellen, die dem verletzten Körper gemäß sind. Und als körperliche Gewalt gilt, wenn diese imperative Intentionalität von Schmerzen eben verletzt, negiert oder aufgehoben wird. Leibliche Regungen und Bewegungen koagieren miteinander, stehen in jeweils komplementären Aktionen zueinander. Auch diese weisen jeweils eine eigene Phänomenalität auf, sie werden als körperliche Regungen in einer gewissen Weise gespürt. Interkorporalität geht also immer mit einer gewissen Interphänomenalität einher, die dann, wenn diese phänomenalen Qualitäten sich emotionsgenerierenden intentionalen Akten verdanken, auch von einer gleichsinnigen wie gegenläufigen Interaffektivität begleitet sein können.

Solche interkorporal sich vollziehenden Beziehungen der Ko-Aktion oder der Ko-Konstitution lassen sich dann, wenn sie auf Schmerzen bezogen sind, als Schmerzregime bezeichnen. In einer grobkörnigen Weise kann man drei Schmerzregime unterscheiden:

- Kurative Schmerzregime nehmen die imperative Intentionalität von Schmerzen bejahend auf. Sie fordern zu kurativen Aktionen auf bzw. prohibitiv zu der gesellschaftlichen Einrichtung solcher affordanter, enaktiver Situationsgegebenheiten, die schmerz- bzw. verletzungsvorbeugend oder -verhindernd sind.<sup>7</sup>
- Evokative oder evozierende Schmerzregime sind solche, die Schmerzen hervorrufen, sei es durch Akte der Gewalt, sei es durch das Unterlassen der Einrichtung schmerzverhindernder affordanter Situationsarrangements. Sie reagieren ablehnend und verneinend auf die imperative Intentionalität von Schmerzen.
- Neutralisierende Schmerzregime sind solche, die der imperativen Intentionalität distanziert oder einklammernd gegenüberstehen und Schmerzen privatisieren, in dem Sinne also keine komplementären Akte vorsehen oder vollziehen.

---

7 Aufbauend auf den wegweisenden Ausführungen von De Vignement & Jacob (2012) lassen sich in kurativen Schmerzregimen phänomenale Konstellationen von Schmerzerfahrungen der 1. Person und sogenannten *vicarious sensorimotor pains* und *vicarious affective pains* in den auf diese bezugnehmenden Erfahrungen in der Perspektive 2. (nahestehender, sympathisierender und emphatischer) Personen unterscheiden.

Soziale Konfigurationen und Handlungsfelder weisen mitunter eine eindeutige Fokussierung auf eines dieser Schmerzregime auf, mitunter mischen sie diese. Welches Schmerzregime aber auch immer institutionalisiert wird, hängt davon ab, welche Schmerzkultur artikuliert wird. Der Ausdruck der Schmerzkultur bezieht sich auf die evaluativen Schemata der Bewertung, Rechtfertigung und Interpretation von Schmerzen. Im Gegensatz zu Schmerzregimen, die als Ordnungen der Ko-Selektivität gelten müssen, sind Schmerzkulturen als Ordnungen der Bewertung zu begreifen, die Einfluss auf die Legitimität von Schmerzregimen nehmen.

Die Möglichkeit, Schmerzen erfahren zu können, sind sicherlich biologisch verankert. Schmerzen selbst aber in ihren spezifischen Ausprägungen sind ein individuell-relationales Phänomen. Es sind individuelle Körper und Leiber, die in ihren Kontexten und Affordanzen Schmerzerfahrungen machen. Diese individuellen Körper und Leiber werden jedoch auf einer sozialen Ebene wiederum mit gewissen Anforderungen von Schmerzregimen und Schmerzkulturen konfrontiert, die sicherlich auch eine geschlechtliche Dimension in dem Sinne aufweisen, dass sie den jeweiligen geschlechtlich codierten und disziplinierten Körpern und Leibern spezifische Schmerzartikulationen und -bewertungen zumuten.

Schmerzen selbst wie die Zufügung oder Verhinderung von Schmerzen können in einer äußerst vielfältigen Weise normativ begründet und von entsprechenden Phantasien oder Imaginationen begleitet werden (Zborowski 1952). In einer groben Weise lassen sich Kulturen des Leidens, Kulturen der Rechtfertigung, Kulturen der Sublimierung und Kulturen der Pathologisierung unterscheiden:

- In Kulturen des Leidens werden Schmerzen als eine leidvolle Erfahrung bewertet, die ein entsprechendes Mitleiden zur Folge haben kann.
- In Kulturen der Rechtfertigung werden Schmerzen aufgrund ihrer phänomenalen Qualitäten als ein Mittel zur Herstellung von Fügsamkeit betrachtet und bewertet.
- In Kulturen der Sublimierung erhalten Schmerzen als zu genießende phänomenale Qualitäten eine wertschätzende Bewertung (beispielsweise in erotischen, aber auch in religiösen Handlungskonfigurationen).
- In Kulturen der Pathologisierung werden Schmerzen als pathologische Erscheinungen bewertet.

Nicht nur die interkorporalen und gleichsam enaktivistischen Beziehungen, in denen Schmerzen mit ihren leiblichen Regungen auf andere leibliche Regungen treffen, sondern auch in den sich zwischen Perspektiven 1. und 2. Ordnung vollziehenden kommunikativen Akten, in denen es um das Verstehen von mitgeteilten Informationen, Sachverhalten und Befindlichkeiten geht, werden von solchen Schmerzregimen und Schmerzkulturen geprägt. Dreßke (2022) zeigt in seiner Studie über die sozialen Konfigurationen des Kopfschmerzes, wie schon die Verständigung über

Kopfschmerzen und der kommunikative Modus, wie man zweiten oder dritten Personen Kopfschmerzen mitteilt, davon abhängt, in welchen normativen, konstativen und vor allem konativen Ordnungen man sich bewegt. Leonardi et al. (2004) verweisen darauf, dass sowohl neurowissenschaftliche Forschungen als auch medizinische Schmerztherapien die moralischen Implikationen der Schmerzkulturen zu berücksichtigen haben, in denen sich Patienten und ihre sozialen Netzwerke artikulieren.

Diese und andere schmerzkulturellen Bewertungsformen dienen nun auch denjenigen, die von Schmerzen betroffen sind, zur Interpretation und Bewertung ihrer eigenen Schmerzen. Schmerzen werden mit einem je individuellen Sinn ausgestattet und narrativiert, also in das Element einer spezifischen Existenzweise transformiert, möglicherweise mit Rückwirkungen darauf, wie der Schmerz selbst phänomenal empfunden wird, sicherlich aber mit Rückwirkungen auf das selbstbezügliche Coping von Schmerzen. Solche Selbstinterpretationen und -narrativierungen stehen in einer gewissen Abhängigkeit zu biographischen Situationen. Damit ist auch verbunden, dass die phänomenalen Schmerzempfindungen von anderen phänomenalen Empfindungen überlagert werden oder vielleicht sogar mit solchen fusionieren, nämlich solchen phänomenalen Empfindungen, die aus Gefühlen und Emotionen im Umgang mit Schmerzen resultieren. Aber nicht nur Schmerzdiskurse oder -kulturen machen sich auf der phänomenalen Ebene bemerkbar, sondern auch Schmerzregime, also die verschiedenen Formen der Ko-Aktion oder Ko-Konstitution von Schmerz. Es wird oft und mit guten Gründen behauptet, dass Schmerzerfahrungen isolieren. Sie können zu einem transienten Rückzug aus sozialen Beziehungen führen, möglicherweise aufgrund unangemessener afforderanter Einbettungen, möglicherweise aber auch aufgrund von Schmerzregimen, die gerade in ihren körperlichen Ko-Aktionen solche Bewertungen und Erfahrungen herstellen.

## Literaturverzeichnis

- Armstrong, David M. (1962): *Bodily Sensations*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Bain, David (2013): What Makes Pains Unpleasant?, in: *Philosophical Studies* 166 (Suppl. 1), 569–589.
- Bendelow, Gillian (1993): Pain Perceptions, Gender and Emotion, in: *Sociology of Health and Illness* 15(3), 273–294.
- Bendelow, Gillian (2000): *Pain and Gender*, Harlow: Prentice Hall.
- Bendelow, Gillian/Williams, Simon (1995a): Pain and the Mind-Body-Dualism: A Sociological Approach, in: *Body & Society* 1(2), 83–103.
- Bendelow, Gillian/Williams, Simon (1995b): Transcending the Dualisms: Towards a Sociology of Pain, in: *Sociology of Health and Illness* 17(2), 139–165.

- Bendelow, Gillian/Williams, Simon (1995c): Sociological Approaches to Pain, in: *Progress in Palliative Care* 3, 169–174.
- Bourget, David/Mendelovici, Angela (2019): Phenomenal Intentionality, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/phenomenal-intentionality/>
- Brentano, Franz (1907): *Untersuchungen zur Sinnespsychologie*, Leipzig: Duncker & Humblot.
- Buytendijk, Frederik Jacobus Johannes (1948): *Über den Schmerz*, Bern: Huber.
- Charmaz, Kathy (1983): Loss of Self. A Fundamental Form of Suffering in the Cronically Ill, in: *Sociology of Health and Illness* 5(2), 168–195.
- Coninx, Sabrina (2020a): *Experiencing Pain*, Berlin: De Gruyter.
- Coninx, Sabrina (2020b): Pain Experiences and the Link to Action. Challenging Imperative Theories, in: *Journal of Consciousness Studies* 27(9-10), 104–126.
- Coninx, Sabrina/Stilwell, Peter (2021): Pain and the Field of Affordances. An Enactive Approach to Acute and Chronic Pain, in: *Synthese* 199, 7835–7863.
- Corns, Jennifer (2018): Recent Work on Pain, in: *Analysis* 78(4), 737–753.
- Corns, Jennifer (2020): *The Complex Reality of Pain*, London: Routledge.
- Cutter, Brian (2017): Pain and Representation, in: Jennifer Corns (Hg.), *The Routledge Handbook of Pain*, London: Routledge, 29–43.
- Dewey, John (1930): Qualitative Thought, in: *The Later Works, 1925–1953*, Vol. 5, 1929–1930, Carbondale: Southern Illinois University Press 2008, 243–261.
- Dilthey, Wilhelm (1997): *Gesammelte Schriften*, Bd. XIX: *Grundlegung der Wissenschaft vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Drefßke, Stefan (2022): *Empfindliche Körper. Kopfschmerzpraktiken zwischen Alltag und Medizin*, Bielefeld: transcript.
- Fisette, Denis (2009a): Love and Hate. Brentano and Stumpf on Emotions and Sense Feelings, in: *Gestalt Theory* 31(2), 175–190.
- Fisette, Denis (2009b): Stumpf and Husserl on Phenomenology and Descriptive Psychology, in: *Gestalt Theory* 31(2), 175–190.
- Gadamer, Hans-Georg (1960): *Wahrheit und Methode*, Tübingen: Mohr.
- Gallagher, Shaun (2017): *Enactivist Interventions*, Oxford: Oxford University Press.
- Gallagher, Shaun (2023): *Embodied and Enactive Approaches to Cognition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Geniasas, Saulius (2013): The Origins of the Phenomenology of Pain: Brentano, Stumpf and Husserl, in: *Continental Philosophy Review* 47, 1–17.
- Geniasas, Saulius (2020): *The Phenomenology of Pain*, Athens: Ohio University Press.
- Grahek, Nikola (2007): *Feeling Pain and Being in Pain*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Grüny, Christian (2004): *Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes*, Würzburg: Königshausen & Neumann.

- Hamblin, Charles (1987): *Imperatives*, Oxford: Blackwell.
- Husserl, Edmund (1913): *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. 2. Aufl., Halle: Niemeyer.
- Jung, Matthias (2023): *Leben und Bedeutung*, Berlin/New York: De Gruyter.
- Klein, Colin (2015): *What the Body Commands. The Imperative Theory of Pain*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Klein, Colin (2017): Imperativism, in: Jennifer Corns (Hg.), *The Routledge Handbook of Pain*, London: Routledge, 51–59.
- Kriegel, Uriah (Hg.) (2013): *Phenomenal Intentionality*, Oxford: Oxford University Press.
- Leder, Drew (1984/85): *Toward a Phenomenology of Pain*, in: *Review of Existential Psychology & Psychiatry* 19(2-3), 255–266.
- Leder, Drew (2016): *The Experiential Paradoxes of Pain*, in: *Journal of Medicine and Philosophy* 41(5), 444–460.
- Leonardi, Matilde et al. (2004): *Pain, Suffering and Some Ethical Issues in Neuroscience Research*, in: *J. Headache Pain* 5, 162–164.
- Melzack, Ronald/Wall, Patrick David (1965): *Pain Mechanisms. A New Theory*, in: *Science* 150, 971–970.
- Nagel, Thomas (1974): *What is it Like to Be a Bat?*, in: *The Philosophical Review* 83(4), 435–450.
- O'Sullivan, Brendan/Schroer, Robert (2012): *Painful Reasons. Representationalism as a Theory of Pain*, in: *Philosophical Quarterly* 62, 737–758.
- Pitcher, George (1970): *The Awfulness of Pain*, in: *Journal of Philosophy* 67, 481–491.
- Ramsey, William (2007): *Representation Reconsidered*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ramsey, William (2017): *Must Cognition Be Representational?*, in: *Synthese* 194(11), 4197–4214.
- Rorty, Richard (1980): *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford: Blackwell.
- Serrano, Agustin de Haro (2011): *Is Pain an Intentional Experience?*, in: Ion Copoeru/Pavlos Kontos/Agustin de Haro Serrano (Hg.), *The Horizons of Freedom*, Bukarest: Zeta Books, 386–395.
- Stumpf, Carl (1907): *Über Gefühlsempfindungen*, in: *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* 44, 1–49.
- Stumpf, Carl (1917): *Apologie der Gefühlsempfindungen*, in: *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* 75, 330–350.
- Tye, Michael (2005): *Another Look at Representationalism about Pain*, in: Murat Aydede (Hg.), *Pain. New Essays on its Nature and the Methodology of the Study*, Cambridge MA: MIT Press, 99–120.
- Tye, Michael (2017): *Are Pains Feelings?*, in: *The Monist* 100, 478–484.
- Wilkinson, Iain (2005): *Suffering. A Sociological Introduction*, Cambridge: Polity Press.

- Williams, Simon/Bendelow, Gillian (1998): In Search of the »Missing Body«. Pain, Suffering and the (Post)Modern Condition, in: Graham Scambler/Paul Higgs (Hg.), *Modernity, Medicine and Health: Medical Sociology Towards 2000*, London: Routledge.
- Zajacova, Anna/Grol-Prokopczyk, Hanna/Zimmer, Zachary (2021): Sociology of Chronic Pain, in: *Journal of Health and Social Behavior* 62(3), 302–317.
- Zborowski, Mark (1952): Cultural Components in Response to Pain, in: *Journal of Social Issues* 8, 16–30.